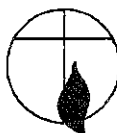


przegląd powszechny

4/908/97

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. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za I półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 24 III 1997 r.

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

Spis treści

Nie dokończona ostatnia msza 9

Rozmowa Grzegorza Dobroczyńskiego SJ i Wacława Oszajcy SJ z abpem Henrykiem Muszyńskim. W przeddzień jubileuszu tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, Kongresu Eucharystycznego i wizyty Jana Pawła II w Polsce biskup gnieźnieński wskazuje, że św. Wojciech staje się dla wszystkich krajów Europy patronem zjednoczenia i nowej ewangelizacji. Abp Muszyński próbuje także określić, co powoduje lęk przed zjednoczeniem i jak się ono ma do podziałów w chrześcijaństwie.

Marek Blaza SJ

O świętowaniu Wielkanocy w Kościele prawosławnym 20

Dla prawosławnych chrześcijan radość ze zmartwychwstania Chrystusa przejawia się w sprawowaniu nabożeństw (w Noc Paschalną i cały Tydzień Wielkanocy), jako że one najlepiej wyrażają to, co niepojęte i niewidzialne.

Adam Żak SJ

Żyd, któż to jest?

O żydowskim samorozumieniu Friedricha Georga Friedmanna 30

Dla wierzącego chrześcijanina pytanie o Żyda jako nieobecnego sąsiada sprowadza się do egzystencjalnego pytania o chrześcijańskie samorozumienie. Inny wymiar pytania o bycie Żydów dzisiaj wyznacza Szoah. Po Zagładzie nie jest już możliwe oddzielenie pytania o sens własnej egzystencji od pytania o brata, bliźniego, innego.

Prawo w Kościele gwarantem wolności 46

Rozmowa Wojciecha Nowaka SJ z Gianfranco Ghirlandą SJ, dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Odpowiadając na pytanie, czemu służy prawo w Kościele, omawia on nowy Kodeks Prawa Kanonicznego obowiązujący od 1983 r. Wskazuje w nim elementy zawsze niezmiennie i te, które podlegają modyfikacjom. Mówi także o różnicach między prawem kanonicznym a cywilnym oraz o konkordacie.

Bożena Chrzęstowska

Nie mów językiem Kanaanu

O świadomości literackiej księży poetów

58

Istotną cechą poezji księży, odróżniającą ich twórczość od twórczości innych poetów, jest sakramentalny wymiar kapłaństwa. Wiąże się z nim napięcie między powołaniem kapłańskim a poetyckim, ujawniające się w wierszach.

Stanisław Dłuski

Wiersze

69

Stanisław Opiela SJ

A o demokracji, liberalizmie i ideologizacji...?

71

Działanie w polityce, jeśli ma mieć wartość dla teraźniejszości i przyszłości oraz obejmować wiele wymiarów rzeczywistości, powinno się odwoływać do rzeczywistości innej niż polityczna i pracować na jej rzecz.

Krzysztof Kosela

Lekcja dwóch konstytucji hiszpańskich

79

Porównanie dwóch konstytucji hiszpańskich: z 1931 i 1978 r., pozwala zrozumieć, na czym mogą polegać błędy polityków pracujących nad ustawą zasadniczą. Za pierwszym razem piszący konstytucję ściągnęli na kraj wojnę, za drugim – zapewnili mu pokój.

Zenon Ziółkowski

Opowiadanie o Edenie

88

Specjalistyczna egzegeza biblijna jest pracą służebną, a jej ostatecznym i głównym adresatem nie są kręgi naukowców, lecz wspólnota Kościoła.

Z niedzieli na niedzielę (*Adam Szostkiewicz*)

96

Sesje – Sympozja

S. Koziara: Wujek znów w Krakowie 99

(Symposium nt. „Polszczyzna natchniona. W czterechsetlecie śmierci ks. Jakuba Wujka”, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 14 I 1997 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Wielka sztuka małych rysunków 101

(„Małe rysunki”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, luty 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Dolary z sufitu 103

(Teatr na Woli w Warszawie, „Gęsi za wodą” Jarosława Abramowa-Newerlego, reżyseria – Bogdan Augustyniak)

W. Sulisz: Człowiek na klepisku cierpienia 105

(Teatr Provisorium w Lublinie, „Koniec wieku”, według „Dżumy” Alberta Camusa, reżyseria – Janusz Opryński)

Film

A. Pietrzak: O miłości niemożliwej 107

(„Nelly i pan Arnaud”, reżyseria – Claude Sautet; „Przelamując fale”, reżyseria – Lars von Trier)

Książki

M. Orski: Baśniowy wymiar świata 110

(Roman Gren, „Krajobraz z dzieckiem”)

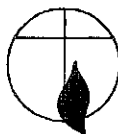
P. Kepiński: Szepty i krzyki 113

(Anna Kwitkiewska, „Jestem dla nikogo”)

P. Kawalec: Naturalizm – dyskusja w przerwie na kawę 116

(Werner Callebaut /red./, „Taking the Naturalistic Turn, Or How Real Philosophy of Science Is Done”)

Z życia Kościoła: Przy ekumenicznym stoliku (oprac. Piotr Samek SJ) 121



Sommaire

Une dernière messe inachevée

9

Entretien de Grzegorz Dobroczyński SJ et Wacław Oszejca SJ avec Mgr Henryk Muszyński. A l'approche du millénaire de la mort martyre de saint Adalbert, du Congrès Eucharistique et de la visite de Jean Paul II en Pologne, l'archevêque de Gniezno indique que pour tous les pays d'Europe saint Adalbert devient le patron de l'union des chrétiens et de la nouvelle évangélisation. Mgr Muszyński répond aussi à la question de savoir ce qui provoque la crainte d'une unification et ce que celle-ci marquerait pour les divisions dans la chrétienté.

Marek Blaza SJ

A propos de la célébration de Pâques dans l'Église orthodoxe

20

Chez les orthodoxes, la joie qu'inspire la Résurrection du Christ se manifeste dans la célébration d'offices (dans la Nuit pascale et tout au long de la Semaine pascale), dans la mesure où c'est la liturgie qui traduit le mieux l'inconcevable et l'invisible.

Adam Żak SJ

Le Juif, qui est-il?

L'autoconscience juive chez Friedrich Georg Friedmann

30

Pour le chrétien croyant l'interrogation sur le Juif comme voisin absent se ramène à l'interrogation existentielle sur l'autoconscience chrétienne. Le fait d'être Juif prend une dimension nouvelle à le rapporter à la Shoah. Après l'Holocauste, il n'est plus possible de dissocier l'interrogation sur le sens de sa propre vie de celle sur l'existence d'un frère, d'un prochain, d'un autre.

Le droit dans l'Église, gage de l'unité

46

Entretien de Wojciech Nowak SJ avec Gianfranco Ghirlanda SJ, doyen de la Faculté du Droit Canon de l'Université Grégorienne pontificale à Rome. Interrogé sur l'utilité du droit dans l'Église, il parle du Code du Droit Canon en vigueur depuis 1983. Il en indique les éléments immuables et ceux qui sont modifiables. Il parle aussi des différences entre le droit canon et le droit civil ainsi que du concordat.

*Bożena Chrzastowska***Ne parle pas le langage du Canaan****A propos de la conscience littéraire des prêtres poètes** 58

Ce qui distingue la poésie des prêtres de celle des autres poètes, est la dimension sacramentale du sacerdoce. Elle entraîne une tension entre la vocation sacerdotale et poétique qui se manifeste dans les morceaux de poésie.

*Stanisław Dhuski***Poésies** 69

*Stanisław Opiela SJ***Et à propos de la démocratie, du libéralisme
et de l'idéologisation?** 71

L'action dans le domaine du politique, si elle doit avoir une valeur pour le présent et pour l'avenir et comprendre plus d'une dimension de la réalité, doit en appeler à une réalité autre que politique et oeuvrer pour elle.

*Krzysztof Kosela***La leçon de deux constitutions espagnoles** 79

La comparaison de deux constitutions espagnoles: de 1931 et 1978, permet de comprendre à quoi peuvent tenir les erreurs d'hommes politiques chargés de mettre au point une loi fondamentale. Les auteurs de la constitution de 1931 ont provoqué une guerre civile, ceux de la constitution de 1978 ont procuré la paix au pays.

*Zenon Ziółkowski***Raconter l'Eden** 88

L'exégèse biblique spécialisée est un service à rendre qui a pour destinataire principal non pas les théologiens, mais la communauté de l'Eglise.

Comptes rendus 99

Dom Rekolekcyjny Księży Jezuitów

ul. Stawiszyńska 2, 62-800 KALISZ
tel. (0-62) 57-34-46 fax 66-41-36

maj – wrzesień 1997

2 – 5 V	Sesja: „Świat ludzkich kryzysów”
10 – 15 V	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
23 – 25 V	Kurs Filipa
13 – 15 VI	Kurs Filipa
23 – 26 VI	Rekolekcje kapłańskie
30 VI – 3 VII	Rekolekcje kapłańskie
5 – 9 VII	Sesja: „Ojcowskie serce Boga”
14 – 17 VII	Rekolekcje dla organistów
19 – 23 VII	Sesja: „Świat ikony – cz. II” (dla osób, które uczestniczyły w sesji „Świat ikony – cz. I”)
26 VII – 3 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
4 – 7 VIII	Rekolekcje kapłańskie
9 – 14 VIII	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
16 – 24 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: II Tydzień Ćwiczeń Duchownych
16 – 24 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: III i IV Tydzień Ćwiczeń Duchownych
25 – 28 VIII	Rekolekcje kapłańskie
30 VIII – 4 IX	Rekolekcje: Wprowadzenie w modlitwę
6 – 14 IX	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćwiczeń Duchownych
19 – 21 IX	Rekolekcje osób zaangażowanych w pracę poradnictw rodzinnych

Udział w rekolekcjach ignacjańskich rozpoczyna się zazwyczaj od rekolekcji „Wprowadzenie w modlitwę”. Zgłaszający się na rekolekcje proszeni są o szersze przedstawienie się, uwzględniające nie tylko informacje dotyczące wieku, zawodu, ale także życia modlitewnego, aktualnej sytuacji duchowej, motywów wybrania określonej formy rekolekcji oraz nadziei z nim związanych. Zgłoszenia prosimy kierować drogą korespondencyjną na adres Domu Rekolekcyjnego.

Blizszych informacji o działalności Domu Rekolekcyjnego udziela jego sekretariat, czynny w dni powszednie w godz. 16.30 – 18.00.

Nie dokończona ostatnia msza

Z ks. abp. Henrykiem Muszyńskim

rozmawiają

Grzegorz Dobroczyński SJ i Wacław Oszajca SJ

— *Księżę Arcybiskupie, jest wiele organizacji, instytucji pracujących nad zjednoczeniem Europy, w jakim więc celu powstała jeszcze jedna – Fundacja Świętego Wojciecha?*

— Jest to fundacja Episkopatu Polski, ja nią kieruję w imieniu Episkopatu. Jej celem jest wspieranie inicjatyw ukazujących osobę św. Wojciecha, a szczególnie znaczenie gnieźnieńskiego zjazdu tysiąclecia, zwłaszcza dla rozwoju idei jedności Europy. Fundacja ma także wspierać prace podejmujące tematykę korzeni Europy i ich roli w obecnych przemianach Polski i Europy oraz upowszechnianie wiedzy o tych przemianach w Polsce i za granicą. W Polsce ma ukazywać dzieło św. Wojciecha i jego znaczenie w naszych dziejach. Jest to tym bardziej pilne, że wielu z nas wykorzeniono z historii.

— *Takim dogodnym momentem, by o tym wszystkim przypomnieć, będzie rocznica męczeństwa św. Wojciecha. Pierwszy zjazd gnieźnieński zgromadził wybitne osobistości, głowy państw ówczesnej Europy, również wybitne osobistości kościelne. Byli to władcy chrześcijańscy. W tym roku również spotkają się rządzący Europą, ale raczej tylko z metryki chrześcijańscy. Czy więc można powiedzieć, że będzie to drugi zjazd gnieźnieński?*

— Myślę, że można dostrzec pewne analogie, uwzględniając oczywiście fakt, że między jednym i drugim zjazdem upłynęło tysiąc lat. Zmieniły się struktury społeczne, polityczne. Europa chrześcijańska stała się Europą pluralistyczną. W czasach św. Wojciecha zbieżność działań cesarza Ottona III i działań Stolicy Apostolskiej, papieża Sylwestra II, który był zaprzyjaźniony ze św. Wojciechem, jest wyraźna. Z jednej więc strony mamy więzi osobiste tych trzech wielkich osobistości, a z dru-

giej – wizje i inspiracje nieco odmienne, dla cesarza polityczne, dla Sylwestra i Wojciecha – religijne. Jak się to przekłada na dzisiejsze czasy? Dzisiaj Europa też poszukuje dla siebie tworzywa duchowego, które mogłoby ją scalić. Można powiedzieć, że nie scali Europy ekonomia, gdyż jest ona raczej źródłem konfliktów powodowanych konkurencyjnością. Dlatego trzeba nawiązać do pierwotnego tworzywa duchowego, jakim jest ewangeliczna miłość. Widzę bardzo głęboką analogię pomiędzy tą miłością a ideą solidarności. Solidarności między krajami bogatymi i biednymi, solidarności w ramach społeczeństwa polskiego, jak też solidarności człowieka ze światem stworzonym. Jest to więc idea w gruncie rzeczy bardzo głęboko chrześcijańska i ona powinna wreszcie wyprzeć ideę walki klas, która dla wielu była źródłem wiary w postęp, jak tego uczył marksizm. Wielu uwierzyło, że walka jest źródłem postępu. Dzisiaj zbieramy owoce tej wiary. Wciąż walczymy, a tymczasem ideę walki trzeba wreszcie zastąpić solidarnością. Jestem też przekonany, że sama misja Wojciecha bardzo odbiegała od ducha ówczesnego czasu. Nie miała ona obciążenia politycznego. Wojciech zrezygnował przecież z wszystkich „dodatkowych zabezpieczeń”, jeśli tak można powiedzieć. Poszedł z samą Ewangelią. Co to znaczy? O tym samym mówi dzisiaj Ojciec Święty, kiedy wzywa do przekonywania ludzi siłą samej prawdy. Rezygnując ze wsparcia sił politycznych, Wojciech tym samym wyprzedził swoją epokę, co stawia go wśród prekursorów dzisiejszej epoki. On naprawdę zawierzył Ewangelię. Głosił ją, świadcząc swoim życiem. Otoczenie Wojciecha w Pradze i w Polsce było w dużym stopniu pogańskie. Wojciech jednak w Ewangelię widział ocalenie dla tegoż otoczenia. Tej idei był wierny aż do śmierci. Dlatego św. Wojciech może być natchnieniem, inspiracją dla dzisiejszych chrześcijan, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym.

— *Ale czy potrzebna jest dzisiaj postać, która poniosła podwójną klęskę? Przecież dzisiaj szuka się raczej kogoś, kto odniósł sukces i to jego chce się naśladować.*

— Bardzo trafna uwaga. Odwołam się zatem do Martina Bubera, który mówi, że sukces nie jest żadnym z prawdziwych

imion Bożych. Gdyby w kategoriach sukcesu patrzeć na Jezusa, to trzeba powiedzieć, że rzeczywiście poniósł On porażkę, porażkę totalną, gdyż Jego misja zakończyła się śmiercią. Kiedy jednak na życie Jezusa i na życie św. Wojciecha popatrzeć w świetle zmartwychwstania, wtedy okazuje się, że ich klęska była zwycięstwem. Nie byłoby przecież metropolii kościelnej, gdyby nie było śmierci Wojciecha. Gdyby nie było tej metropolii, nie byłoby struktur państwowych. Paradoksalnie można powiedzieć, że życie św. Wojciecha zaczyna się po jego śmierci. Jak się to ma w odniesieniu do naszych czasów? Nas również powinna cechować ta sama gotowość oddania życia. Natomiast jak się ma to dokonać, pozostawmy Bogu. Dla wielu z nas nie będzie to śmierć męczeńska, ale życie zgodne z wiarą. Dzisiaj jest to szczególnie ważne ze względu na głęboki rozdział pomiędzy wiarą i życiem. Życie nie czerpie już inspiracji z wiary, a sama wiara stała się dla niejednego bardziej zwyczajem niż religią. Dlatego trzeba wrócić do ducha takiej wiary, jaka ożywiała św. Wojciecha. Niewykluczone też, że ktoś zostanie wezwany do świadectwa przez męczeństwo. W 1996 r. 46 misjonarzy oddało życie za Chrystusa.

— *Dzisiejszemu Kościołowi Jan Paweł II zaleca zrobienie rachunku sumienia. Kościół w Polsce liczy sobie ponad tysiąc lat. Czy obchody świętowojościechowe i pielgrzymka papieska też wpisują się w to zdawanie sprawy z życia wiarą pojedynczych chrześcijan i całego Kościoła?*

— Widzę wyraźną zbieżność naszych obchodów z papieskim wezwaniem do rachunku sumienia. Głoszenie Dobrej Nowiny zaczęło się przecież od wezwania do nawrócenia. Autentyczna ewangelizacja zaczyna się od autoewangelizacji, od ewangelizacji głosicieli Ewangelii. Trzeba sobie wreszcie uświadomić, że każdy chrześcijanin na swój sposób jest odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii w swoim najbliższym środowisku, jak też i dalej, w szerszych kręgach społecznych. Jeśli chodzi o te ostatnie, to widzę bardzo wyraźną analogię między czasami św. Wojciecha i naszymi. Europa Karolingów kończyła się w gruncie rzeczy na Łabie. Europa Ottona III, jej wizja, otwiera się na Wschód. Do niedawna Europa też kończyła się na Łabie.

Tylko więc zachodnia część kontynentu nosiła nazwę przysługującą całości. My byliśmy poza Europą, choć kulturowo należeliśmy do niej. Teraz trzeba scalić te dwie części. Trzeba więc szukać tworzywa duchowego, które sklei te dwie części. Jestem wciąż przekonany, że może nim być Ewangelia. W innej formie, ale Ewangelia. Nie widzę innej siły duchowej, która mogłaby dokonać takiego scalenia od wewnątrz.

Ale to ewangeliczne orędzie skierowane do współczesnej Europy będzie skuteczne dopiero wtedy, gdy będą je głosić autentyczni świadkowie. Oczywiście trzeba pamiętać, że pomiędzy pierwszym i drugim zjazdem gnieźnieńskim minęło tysiąc lat. Przy wszystkich porównaniach trzeba zatem pamiętać, że dzisiejsza wizja Europy nie jest już wizją Europy chrześcijańskiej, ale pluralistycznej pod względem narodowościowym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym i religijnym. Tym bardziej więc zasadne staje się pytanie, czy Europa bez Ewangelii i Dekalogu jest jeszcze Europą, tą samą Europą? W moim przekonaniu – nie, gdyż taka Europa straciłaby coś bardzo istotnego. Mówiąc o Europie, mamy na myśli oczywiście określony system wartości. Według klasycznej definicji Europa to jest prawo rzymskie, duch tego prawa, duchowość judeochrześcijańska, czyli Dekalog i Kazanie na Górze, oraz kultura grecka. Czyżbyśmy byli bez tej duszy, bez tej duchowości?

— *Co zatem powoduje lęk przed zjednoczoną Europą, tak widoczny u niektórych polityków, biskupów i księży, a także świeckich?*

— Jest on skutkiem faktu, że odkąd Polska stała się krajem wolnym, doświadcza infiltracji wszystkiego co najgorsze w kulturze Zachodu. Ludzie nie dojrżeli do tego, by być wolni, to znaczy czerpać inspiracje z miłości i odnosić swoje działanie do norm moralnych, co w świecie wolnym jest absolutnie konieczne, ale nie zawsze oczywiste. W świecie totalitarnym jest jedno przykazanie – uległości i posłuszeństwa. Proszę się nie obrazić, jeśli powiem, że często mamy duszę niewolników, Izraelitów, którzy wychodzili z domu niewoli i żałowali tego, gdyż tam mieli misę strawy i pana, którego mogli słuchać. Nie byli przygotowani do wolnego życia. Podobnie wygląda nasza

sytuacja. My jesteśmy podwójnie nie przygotowani: jako pojedynczy ludzie, obywatele i jako społeczeństwo i państwo. Dlatego przyjmujemy z Europy Zachodniej to co jest ubocznym produktem wolności, bo tam gdzie jest wolność, tam zawsze będzie pewien margines, z którym trzeba się liczyć.

Drugim źródłem jest brak zakorzenienia w naszej tożsamości i kulturze narodowej. Tu dostrzegam prawdziwe niebezpieczeństwo. Trzeba więc podjąć duży wysiłek, by nasza młodzież identyfikowała się z tym, co jest dobre w naszej historii. Polak winien wiedzieć, co to znaczy być Polakiem i do czego to zobowiązuje. Winien znać swoje wielowiekowe dziedzictwo. Jeśli nie uda się nam samym i naszej młodzieży zakorzenić w tym dziedzictwie, wtedy rzeczywiście staniemy się ludźmi bezdomnymi. A człowiek bezdomny w sensie duchowym, czyli nie zdomowiony w żadnym kodeksie etycznym, jest bezbronny i może być łatwo poddany wszelkim manipulacjom. Taki człowiek jest naprawdę biedny. Taki człowiek nie ma swego duchowego domu, ojczyzny, jak mówią Niemcy, swego Heimatu, ojcowizny. Weźmy choćby sprawę naszej kultury ludowej. Piszemy i mówimy o niej tak, jakby to było coś wstydliwego. Tymczasem Niemcy bardzo pielęgnują taką właśnie kulturę. Gdybyśmy więc zadbali o jej rozwój, mielibyśmy z czym wchodzić do Europy. Następna sprawa: pod względem religijnym jesteśmy krajem prawie jednolitym wyznaniowo; mamy w tej dziedzinie doświadczenia, które przydałyby się innym.

— *Św. Wojciech jest świętym sprzed podziału Kościoła. Jest tym, który nas wprowadził w tradycję chrześcijaństwa zachodniego. Ksiądz Arcybiskup zaprosił na obchody świętowojciecho-
we również przedstawicieli Kościołów i narodów wschodnich, którzy czasami postrzegają św. Wojciecha jako tego, który oderwał nas od Kościoła wschodniego. Powstaje więc pytanie, czy rzeczywiście może on być wspólnym świętym?*

— Owszem, św. Wojciech bywa postrzegany przez pryzmat trwającego prawie tysiąc lat podziału. Kościół prawosławny postrzega św. Wojciecha jako patrona Polski, co jest, czy było, wystarczającym powodem do zdyskredytowania go. Między innymi mówi się, że walczył on z Cerkwią, z jej księgami litur-

gicznymi. W moim przekonaniu jest to projekcja późniejszych bardzo bolesnych doświadczeń i odczuć związanych z podziałem. Tymczasem jeśli się patrzy na Wojciecha z perspektywy jego czasów, trzeba powiedzieć, że udał się do Magdeburga, by się przygotować do misji właśnie w Kościele wschodnim. Magdeburg słynął z tego, że tam przygotowywali się misjonarze dla Kościoła wschodniego. Na sympozjum w Kaliningradzie prof. Thomas E. Bird ze Stanów Zjednoczonych przytoczył fragmenty liturgii wschodniej, w której obok takich świętych, jak Linus, Anacletus, Klemens, którzy są przecież papieżami Kościoła zachodniego, jest wymieniany również św. Cyryl, Metody i Adalbert. Był już więc kiedyś św. Wojciech czczony w Cerkwi i obecnie Cerkiew zajmuje się nim na nowo. Gdyby Cerkiew prawosławna ponownie uznała św. Wojciecha, byłaby szansa, że i Kościół protestancki dołączy go do 79 wspólnych świętych sprzed Reformacji. W Europejskim Komitecie Jubileuszu Tysiąclecia męczeńskiej śmierci św. Wojciecha od początku uczestniczy przedstawiciel Kościoła prawosławnego, co jest świadectwem zainteresowania św. Wojciechem. Mówiąc o tym, opieram się na wypowiedzi bpa Pantalejmona z Bałtyjska, który był w Kaliningradzie i opowiadał nam o tym, co się dzisiaj dzieje ze św. Wojciechem w Cerkwi. Ostatnio zakończył się synod w Kościele prawosławnym w Rosji. Wyczytałem, że zajmowano się tam m.in. sprawą kanonizacji cara Mikołaja II. Nie zdążyłem się jeszcze dowiedzieć czy zajmowano się na tym synodzie także św. Wojciechem. Być może oczekiwanie oficjalnego uznania kultu św. Wojciecha przez Cerkiew prawosławną już za naszych dni jest przedwcześnie. Nie można przecież zapominać, że mamy wspólnie do pokonania prawie tysiąc lat nieporozumień i uprzedzeń. Postrzegam też św. Wojciecha jako patrona wszystkich Polaków. Abp Florian Stablewski, kiedy w 900-lecie śmierci św. Wojciecha wszedł do katedry gnieźnieńskiej, spotkał tam Polaków ze wszystkich zaborów. Mówili różnymi językami, ale czcili tego samego patrona Polski, choć Polski nie było. Dzisiaj Polska też potrzebuje jedności i inspiracji do jednoczenia się. Jedności potrzebuje też Kościół. Jako naród i państwo jesteśmy samodzielnymi, niepodległymi, niezawisłymi, suwerennymi i demokratycznymi, ale jako społeczeństwo jesteśmy rozczłonkowani i rozdrobnieni.

— *Papież, podczas wizyty w Gnieźnie w 1979 r. powiedział, że to Duch Jezusa Chrystusa skłania go do odstąpienia i ujawnienia duchowej jedności dwu wielkich tradycji, Zachodu i Wschodu. Nie chcę się poddawać magii liczb, ale kiedy przedstawimy dwie ostatnie cyfry powyższej daty otrzymamy rok 1997. Znowu przybywa do nas papież. Trzeba więc przypomnieć prorockie kazanie Ojca Świętego i to, co wbrew naszym oczekiwaniom wydarzyło się potem. Jakie moce może teraz wyzwolić papież?*

— Jestem głęboko przekonany, że ta pielgrzymka będzie nawiązaniem do tej z 1979 r. Papież zapytał wtedy w Gnieźnie, kiedy nastąpią owe Pentecostes Slavae, owe Zielone Świątki Słowian? Była wtedy tutaj mała grupa Czechów, którzy rozwinęli transparent z napisem: „Ojciec Święty, pobłogosław twoje czeskie dzieci”. Papież, zobaczywszy ten napis, odłożył przygotowany tekst i roztoczył przed nami rzeczywiście prorocką wizję i w ten sposób pomógł nam przeżyć po raz pierwszy w okresie komunizmu rzeczywistość Zielonych Świąt, umacniając nas słowem. Zostaliśmy wtedy umocnieni Duchem Świętym, jako że Pięćdziesiątnica to zarówno Eucharystia, jak i Zesłanie Ducha Świętego. W 16. rocznicę pobytu w Gnieźnie, Ojciec Święty cytował to kazanie w Angoli, chcąc podtrzymać jej mieszkańców na duchu i dać im nadzieję. Mówił do nich, że 16 lat temu w Polsce również panowała dyktatura, ale Duch Święty sprawił, że dzisiaj mamy tam inną rzeczywistość. Jestem o tym mocno przekonany, że jeśli ostatnie wydarzenia analizuje się w aspekcie religijnym, nie mówiąc już o aspekcie teologicznym, to widać tę przedziwną więź między wiarą a jakościowo nową przemianą, która dokonała się w Polsce. Trudno być prorokiem i zgadywać, co powie Ojciec Święty, ale na pewno będzie kontynuował misję Zielonych Świąt, to jest umocnienia w wierze. Będzie też ukazywał konsekwencje wiary. Jako Kościół lokalny staramy się jak najlepiej przygotować na to spotkanie ze słowem Bożym głoszonym w mocy Ducha Świętego.

— *W krajach ościennych rocznica świętowania jest bardzo ważnym wydarzeniem, również kulturalnym i politycznym. W Polsce wygląda to znacznie skromniej.*

— Widzę dysproporcję między przygotowaniem w Niemczech, Czechach a tymi w Polsce. Widzę też dysproporcję w przygotowaniach ze strony kościelnej, państwowej i ze strony mediów. Najmniejsze zainteresowanie przejawia telewizja. Nadaje pewne programy, ale zbyt mało, jak na rangę tej uroczystości. Może wiadomość, że przybędzie aż sześciu prezydentów, pobudzi nasze media. W skali lokalnej dzieje się jednak dość dużo. Organizuje się konkursy różnych stopni, a także wystawy, sympozja, koncerty i konkursy sztuki ludowej. Zdziwił mnie wiedza młodych na temat świętego. Przydałby się jednak film dokumentalny o św. Wojciechu. Fundacja św. Wojciecha została zarejestrowana zbyt późno, ale ma bardzo ambitne zamierzenia. Oby udało się je zrealizować. Tu mała ciekawostka: jako logo fundacji posłuży drzwi gnieźnieńskie, symbol naszego tysiącletniego związku z kulturą europejską. Trzeba by też owe drzwi, ten epos naszych przodków zakuty w brązie, odczytać współcześnie. Jak długo będą istniały te drzwi, tak długo każda ich kwatera będzie niosła przesłanie naszych przodków każdemu nowemu pokoleniu.

— *Ojciec Święty przyjeżdża do nas w bardzo gorącym czasie wyborczej walki politycznej. Czy nie istnieje więc niebezpieczeństwo wykorzystania tej wizyty do celów czysto politycznych? Jeśli tak, to jak mu zapobiec?*

— Widzę to niebezpieczeństwo, jest ono realne i bardzo bliskie. Jak mu zapobiec? Powiedziałbym tak: należy we właściwy sposób odczytać przesłanie papieskie. Papież był przecież u nas w czasach stanu wojennego, też w bardzo gorącym czasie, i głosił to samo, tę samą Ewangelię, oczywiście z odpowiednimi implikacjami dla naszego dziś, nawet dla danej chwili, ale nigdy Ewangelia nie była traktowana instrumentalnie. To nauczanie było aktualizacją, ukonkretnianiem Ewangelii, i tak będzie również w tym roku. Z tym że będzie to przesłanie przede wszystkim dla katolików, dla ludzi wierzących, dla chrześcijan i dlatego nie powinniśmy się zajmować sprawami marginalnymi, lecz podjąć samą istotę papieskiego przesłania. To może zapobiec instrumentalizacji i pomoże uszanować autonomię zarówno strony kościelnej, jak i państwowej.

— *Czyli najważniejsze zacznie się po odjeździe papieża. Co my, odpowiedzialni w Kościele, myślimy zwłaszcza o biskupach*

i kapłanach, zrobimy z tym, co otrzymamy, jak to wykorzystamy w naszej pracy?

— Mam świadomość, że nie wykorzystaliśmy dostatecznie również poprzednich pielgrzymek. Nauczanie o Dekalogu jest wciąż aktualne. Papież wciąż nam powtarza, że daje nam dar swojej obecności i przesłania, ale potem zostaje zadanie wypełnienia go, rozpisania na programy duszpasterskie i wreszcie przetworzenia na świadectwo życia.

— *Gniezno i Wrocław, Kongres Eucharystyczny i jubileusz tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, czy to są dwie różne uroczystości, czy też istnieje między nimi jakiś związek?*

— Od strony organizacji i założeń są to wydarzenia różne. Kongres jest wydarzeniem światowym, uroczystości świętowojciechowe mają wymiar europejski. Istnieje jednak daleko idąca zbieżność z uwagi na przesłanie, które zostawi nam papież. Eucharystia i wolność to kwestie również bardzo żywo związane ze św. Wojciechem, który z Eucharystii przecież czerpał moc i odwagę. Jego ostatnia, nie dokończona msza jest dla nas wszystkich znaczącym przesłaniem. Z drugiej strony uroczystości świętowojciechowe ze względu na obecność prezydentów nabierają charakteru ogóło-europejskiego. Dla wszystkich krajów św. Wojciech staje się patronem zjednoczenia i nowej ewangelizacji. Przez nową ewangelizację obchody gnieźnieńskie zbliżają się do Kongresu Eucharystycznego, bo jest on formą, kształtem ewangelizacji. Nowa ewangelizacja często bywa używana jedynie jako hasło, a tutaj ma się stać rzeczywistością, nowym otwarciem na Ewangelię i nowym zrywem do jej realizacji.

— *Mówiliśmy już o prawosławnych, protestantach i katolikach. Trzeba więc wspomnieć o naszych starszych braciach w wierze, o Żydach. Jaki jest stan dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego i polsko-żydowskiego i czy w tych obchodach jest miejsce dla wyznawców mozaizmu?*

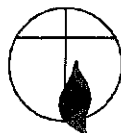
— Bardzo trudne pytanie. Dialog ten może być rozpatrywany na bardzo różnych płaszczyznach. W moim przekonaniu, jeśli

chodzi o elity, bardzo wiele już się znormalizowało. Powstała w Polsce Rada Chrześcijan i Żydów. Dialogiem bardzo interesuje się młode pokolenie, wolne od tragicznych obciążeń. Pozostaje jednak bardzo liczny krąg katolików i Żydów, dla których pomostem może być jedynie wiara w Boga. Jeśli wiara obydwu stron jest żywa, doświadczam wspólnoty. Ja np. bardzo wiele zawdzięczam Żydom, jeśli chodzi o moją formację duchową, bo mogłem sobie uświadomić z jednej strony wspólnotę, jedność z nimi, a z drugiej strony inność, odmienność chrześcijaństwa. Teraz inaczej przeżywam osobę Jezusa, Jego mesjanizm, boskość, niż wtedy, gdy widziałem Go tylko w wymiarze chrześcijańskim. Dlatego może jest szczególny moment w obchodach świętowojskich, kiedy możemy się spotkać na płaszczyźnie wiary w tego samego Boga i jako Polacy wobec tych zadań, które nas czekają. Sądzę, że pomost do osoby i dzieła św. Wojciecha może dla wierzących Żydów stanowić wierność i obrona objawionej prawdy. Jest to przecież doświadczenie wspólne wszystkim prorokom zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. O ile wiara nas jednocześnie łączy i dzieli, o tyle łączy nas wspólna tysiącletnia historia i w dużym stopniu także wspólne dziedzictwo duchowe. Przecież Żydzi byli tutaj już za czasów Wojciecha, a według niektórych przekazów nawet wcześniej. Tę obecność trzeba widzieć zwłaszcza w aspekcie kulturowym. To, co Żydzi wnieśli do kultury, jest dzisiaj zaginioną Atlantydą. Odtworzenie tego jest naszym wspólnym zadaniem, podobnie podtrzymywanie świadomości tego, co dzisiaj Żydzi wnoszą do naszej kultury i kim są w naszym społeczeństwie. W tym względzie zadania katolików, jako większości wyznaniowej, są szczególne. Cięży na nas obowiązek wychodzenia naprzeciw wszystkim mniejszościom, w tym również Żydom. Razem stajemy też wobec nowych zadań a nierzadko także wyzwani. Wspólnie musimy też budować naszą przyszłość.

— *Z Gniezna do Pragi, Berlina i Warszawy jest mniej więcej około 300 km. Jest w tym miejscu jakieś centrum geograficzne. Winniśmy więc życzyć, by stawało się ono również centrum duchowym tych krajów i ich narodów.*

— Daj Boże, tego życzyłbym i sobie, i innym. Doświadczam obecnie, że św. Wojciech zaczyna żyć w Gnieźnie jakby na nowo. Gniezno przestaje być czcigodnym zabytkiem, a staje się miejscem kultu. Zarówno Polacy jak i ludzie z innych krajów przyjeżdżają do św. Wojciecha. Są wśród nich kapłani, zakonnice, różne grupy wiernych świeckich. Przybywają do grobu św. Wojciecha, by odnowić się duchowo, umocnić i pogłębić swoją wiarę. Św. Wojciech znowu zaczyna działać dzięki temu szczególnemu momentowi dziejów, dzięki temu Bożemu kairos, który Bóg zamierzył, by św. Wojciech dopomógł nam ożywić wiarę i by nas zbliżył jako katolików, chrześcijan, jako ludzi i Polaków. Wydaje się, że również zbliżanie ludzi i narodów do siebie, teraz na przełomie wieków, staje się zadaniem Gniezna.

Gniezno, marzec 1997 r.



Marek Blaza SJ

O świętowaniu Wielkanocy w Kościele prawosławnym

W każdym kalendarzu prawosławnym Wielkanoc nazywa się Paschą Chrystusa (Pascha Christova) lub Jaśniejącym Zmartwychwstaniem Chrystusa, a w Jutrzni Paschalnej jest ono nazwane Świętem świąt i Uroczystością nad uroczystościami.

Co do daty i okoliczności świętowania Paschy Kościół prawosławny trzyma się postanowień pierwszych soborów powszechnych i synodów lokalnych oraz tzw. Kanonów Apostolskich¹. W tych ostatnich czytamy, że *jeśliby jakiś biskup lub prezbiter, lub diakon dzień Paschy przed równonocą wiosenną z Żydami świętował, niech będzie wykluczony ze stanu duchownego*². Kanony Apostolskie zakazują świętowania Paschy razem z Żydami, gdyż Żydzi posługiwali się kalendarzem księżycowym, który jest o kilka dni krótszy od słonecznego i dlatego często się zdarzało, że Żydzi świętowali Paschę przed równonocą wiosenną, podczas gdy chrześcijanie świętowali Wielkanoc po równonocy. Kanony wskazują też na różnicę między Paschą Starego i Nowego Przymierza. W święto Paschy Żydzi wspominają przejście Izraelitów przez Morze Czerwone. Chrześcijanie świętują zmartwychwstanie Chrystusa. Na Synodzie Antiocheńskim (341) po raz drugi zakazuje się świętowania Paschy z Żydami. Różnica polega tylko na tym, że o ile w Kanonach Apostolskich za świętowanie Wielkanocy tylko duchownym grozi przeniesienie do stanu świeckiego, o tyle tutaj za to samo wykroczenie wiernym świeckim (w tym subdiakonom i lektorom) grozi ekskomunika³. Synod powołuje się

¹Kanony Apostolskie są zbiorem najstarszych przepisów kościelnych, których autorstwo przypisuje się apostołom.

²*Pravila Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovanijami Nikodima, episkopa Dalmatinsko-Istrijskago*, Sankt-Peterburg 1911, reprint 1994, kanon 7, t. I, s. 65.

³Tamże, kanon 1, t. II, s. 50-55.

na decyzję I Soboru Nicejskiego (325), który postanowił, że Wielkanoc należy świętować w niedzielę. Powinna to być niedziela po pierwszej pełni księżyca po równonocy wiosennej. Jeśli zdarzyłoby się, że w tę samą niedzielę przypadałaby Pascha żydowska, to Wielkanoc musi być przeniesiona na następną niedzielę.

Skąd zatem różnica w świętowaniu dnia Zmartwychwstania Pańskiego u prawosławnych i katolików? Otóż według większości teologów prawosławnych powodem jest wprowadzenie w XVI w. kalendarza gregoriańskiego na Zachodzie. Zauważają oni, że od tamtego czasu katolicy częstokroć świętują Wielkanoc przed Żydami lub z nimi, co dla Kościoła prawosławnego jest wyraźnie zakazane na mocy postanowień Synodu Antiocheńskiego. Jeśli się porówna daty świętowania Wielkanocy każdego roku, okaże się, że prawosławni chrześcijanie nigdy nie obchodzą Wielkanocy przed katolikami, a co najwyżej w tym samym dniu, ale to się zdarza bardzo rzadko (2–3 razy na 100 lat). Najczęściej prawosławna Wielkanoc wypada w pierwszą niedzielę (Biała Niedziela) po katolickiej Wielkanocy. Prawosławna Wielkanoc może wypaść dwa, trzy, cztery, a nawet pięć tygodni po Wielkanocy katolickiej.

Chociaż ze względów duszpastersko-kulturowych Kościół prawosławny nie zakazuje obchodzić świąt stałych, jak Boże Narodzenie, Przemienienie Pańskie, według kalendarza gregoriańskiego (nowy styl) razem z Kościołem zachodnim, szczególnie tam, gdzie prawosławni chrześcijanie stanowią mniejszość, to jednak Wielkanoc i wszystkie związane z nią święta, np. Wniebowstąpienie czy Pięćdziesiątnica, muszą być obchodzone według kalendarza juliańskiego (stary styl). Wielkanoc zawsze przypada między 21 marca a 25 kwietnia.

Ojcowie I Soboru Nicejskiego postanowili, że każdego roku biskup Aleksandrii będzie informował cały chrześcijański świat o dacie świętowania Wielkanocy. Nauki astronomiczne były w Egipcie dobrze rozwinięte, bardzo dokładnie odmierzano tam czas. Już od III w. biskup Aleksandrii specjalnym listem informował wszystkich biskupów w Egipcie o dacie Wielkanocy i rozpoczęcia Wielkiego Postu. Pierwotnie list taki był wysyłany każdego roku. Jednakże z biegiem czasu listy zastąpił tzw. kanonionom, w którym biskup Aleksandrii zamieszczał daty świętowania Wielkanocy na kilka lat do przodu. Pierwszy kano-

nionom powstał w 388 r. i został wydany przez Tymoteusza, biskupa Aleksandrii. Święty Cyryl Aleksandryjski wydał kanonionom na 95 lat (436-531).

Znak braterskiej jedności

W 343 r. na Synodzie Laodycejskim biskupi nakazali, żeby *w święto Paschy (Wielkanocy) nie posyłać Darów Konsekwrowanych do innych kościołów, a jedynie dary pobłogosławione*⁴. *Dary Konsekwrowane* oznaczają tutaj konsekrowany chleb i wino, czyli Ciało i Krew Chrystusa. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniał zwyczaj, że w Święto Zmartwychwstania Chrystusa przesyłano sobie wzajemnie części eucharystyczne z jednej wspólnoty do drugiej jako znak braterskiej jedności. Jednakże ze względu na cześć dla Darów Eucharystycznych oraz niebezpieczeństwo ich profanacji nakazano posyłać zamiast Konsekwrowanych Darów dary pobłogosławione. Samo to słowo oznacza pobłogosławiony chleb. Jest to chleb, który po sprawowaniu Eucharystii rozdaje się tym, którzy nie spożyli Ciała i Krwi Pańskiej. Stąd wziął się zwyczaj istniejący po dziś dzień w Kościele prawosławnym, że dla tych, którzy są chorzy lub z innej przyczyny nie mogą przyjść do cerkwi, krewni czy znajomi mogą zabrać pobłogosławiony chleb. Obecnie chleb ten jest wykładany przez kapłana na końcu sprawowania Eucharystii i nazywa się go antidoron – dar zastępczy.

Obrzędy liturgiczne towarzyszące świętowaniu Wielkanocy

W 787 r. na II Soborze Nicejskim postanowiono, że *od dnia Zmartwychwstania Chrystusa, Boga naszego, do następnej niedzieli, przez cały tydzień wierni powinni nieustannie przebywać w świątyniach, przez psalmy i pieśni duchowe radując się i świętując w Chrystusie i słuchając Słowa Bożego oraz przyjmując sakramenty święte. Albowiem przez to wraz z Chrystusem zmartwychwstaniemy i z Nim wstąpimy do nieba. Z tego też powodu w rzeczone dni niech nie odbywają się wyścigi konne czy inne ludowe widowiska*⁵.

⁴Tamże, kanon 14, t. II, s. 90.

⁵Tamże, kanon 66, t. I, s. 555-556.

Ponieważ należy świętować Wielkanoc przez cały tydzień, aż po dziś dzień w Kościele prawosławnym wszystkie nabożeństwa odprawia się tak samo uroczyście przez cały Tydzień Wielkanocy jak w samo Święto Zmartwychwstania. Kościoły wschodnie nakazują świętować Tydzień Wielkanocy jak jedną wielką niedzielę. Należy więc cały ten tydzień świętować w duchu, co powinno się wyrażać w codziennym uczestniczeniu w nabożeństwach i przyjmowaniu sakramentów, szczególnie Eucharystii, ponieważ tylko w ten sposób można zjednoczyć się z Chrystusem zmartwychwstałym. Dlatego też Kościół prawosławny zdecydowanie przeciwstawia się wszelkim świeckim imprezom, które mogłyby zakłócić świętowanie Tygodnia Wielkanocnego.

W dzień poprzedzający Niedzielę Wielkanocną, czyli w Wielką Sobotę sprawuje się rano wieczernię (nieszpory)⁶, a po niej Eucharystię, podczas której czyta się 15 fragmentów wyjętych ze Starego Testamentu (tzw. paremije), w których zebrane są prorocтва dotyczące śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Po pierwszym czytaniu (Rz 6,3-11) zamiast „Alleluja” śpiewa się: *Powstań z martwych Boże, sądzź ziemię, którą odziedziczysz wśród wszystkich narodów* (por. Ps 9,20). W tym czasie ciemne szaty liturgiczne oraz przykrycia na ołtarze i ambony zostają zmienione na śnieżnobiałe. Diakon lub kapłan wychodzący z ewangeliarzem w białych szatach liturgicznych symbolizuje anioła przy grobie. Ewangelia odczytywana w Wielką Sobotę mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa (Mt 28,1-20). Chociaż w Wielką Sobotę Eucharystia jest sprawowana przed południem, to odnosi się ona do dnia następnego. Bezpośrednio po zakończeniu Eucharystii kapłan dokonuje poświęcenia chleba i wina. Obecnie jest to obrzęd symboliczny, ale w pierwszych wiekach miał on praktyczne zastosowanie: należało pokrzepić czuwających, gdyż wierni nie opuszczali świątyni przez cały dzień, czuwając na modlitwie. Prawdopodobnie zwyczaj święcenia chleba i wina był też związany z Synodem Laodycejskim, na którym nakazano posyłać pobłogosławiony chleb i wino

⁶ Jutrznię Wielkiej Soboty sprawuje się w Wielki Piątek wieczorem, gdyż dzień liturgiczny rozpoczyna się o zachodzie słońca, jak w liturgii żydowskiej.

do innych kościołów z okazji dnia Zmartwychwstania Pańskiego⁷.

Podczas Eucharystii sprawowanej w Wielką Sobotę przed czytaniem śpiewa się: *Wy, którzyście w imię Chrystusa zostali ochrzczeni, w Chrystusa przyobleczcie się* (Ga 3,27). Natomiast czytanie z Listu do Rzymian (Rz 6,3-11) wyjaśnia symbolikę chrztu jako zanurzenie w misterium paschalnym Chrystusa. Ten fragment jest również czytany podczas sprawowania sakramentu chrztu. To samo czytanie znajdujemy w odnowionej liturgii po II Soborze Watykańskim jako epistolę podczas mszy św. Wigilii Paschalnej.

Obecnie w Kościele prawosławnym udzielanie sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia) w Wielką Sobotę zostało zarzucone ze względów praktycznych: aby nie przedłużać i tak długo trwającej liturgii wielkosobotniej.

W Kościele prawosławnym liturgia światła w sensie ścisłym jest sprawowana tylko w jednym miejscu na świecie: w Bazylice Bożego Grobu w Jerozolimie.

Już świadectwo z 162 r. mówi o cudzie, który zdarzył się w Jerozolimie: otóż podczas Nocy Paschalnej w kościele zabrakło oliwy do lamp. Ówczesny biskup Jerozolimy Narcyz polecił więc napełnić lampy wodą z pobliskiej studni. Gdy to uczyniono, stał się cud – lampy zapaliły się, a Boża moc przemieniła wodę w oliwę⁸. Istnieje wiele świadectw mówiących o cudzie zapalenia się ognia w Jerozolimie w wigilię Wielkanocną. Obecnie liturgia światła jest sprawowana co roku według ustalonego porządku. W Wielką Sobotę rano w Bazylice Bożego Grobu gasi się wszystkie świece i lampy. Między 8.30 a 9.30, po sprawowaniu wieczerni i Eucharystii wielkosobotniej w monastyrze Św. Konstantyna i Heleny, drzwi Bazyliki Bożego Grobu otwiera się w obecności patriarchy jerozolimskiego oraz innych hierarchów, po czym wszyscy zebrani w ustalonej z góry kolejności wchodzi do bazyliki. Około godz. 11.00 strażnicy miejscy (m.in. Ormianie, Żydzi i muzułmanie) prze-

⁷ Por. ks. K. Bondaruk, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, cz. II, Białystok 1987, s. 148-150.

⁸ Archimandrite Callistos, *The Holy Fire, The Orthodox Life*, s. 8.

prowadzają kontrolę Bożego Grobu. Następnie drzwi do Bożego Grobu są zamykane, przykrywane białą zasłoną i nakłada się na nie cztery woskowe pieczęcie. Wszystkie te czynności symbolizują zapieczętowanie grobu Chrystusa (por. Mt 27,66). Około południa patriarcha jerozolimski albo biskup go reprezentujący przybywa wraz z klerem i wchodzi do prezbiterium. Niedługo potem do patriarchy prawosławnego dołączają czterej hierarchowie: ormiański, dwóch koptyjskich i syryjski. Całują oni patriarchę w rękę, a ten daje im błogosławieństwo na uczestniczenie w nabożeństwie. Ten zwyczaj wywodzi się z dekretów sułtanów tureckich, mówiących o pierwszeństwie patriarchy prawosławnego przed wszystkimi innymi hierarchami chrześcijańskimi w Jerozolimie. Następnie kapłani i diakoni otrzymawszy błogosławieństwo od patriarchy, ubrani w białe szaty liturgiczne, formują procesję, a straż miejska zrywa pieczęcie na drzwiach Bożego Grobu i otwiera je po to, aby jeden z duchownych prawosławnych mógł tam umieścić nie zapaloną lampę, po czym drzwi są ponownie zamykane i przykrywane białą zasłoną. O 13.30 rusza procesja. Podczas procesji śpiewa się: *Zmartwychwstanie Twoje, Chryste Zbawicielu, aniołowie opiewają na niebiosach, i nam pozwól na ziemi czystym sercem Ciebie chwalić*⁹. Następnie duchowni obchodzą Boży Grób trzy razy, po czym udają się do prezbiterium, gdzie zdejmują szaty liturgiczne, a patriarcha jerozolimski wraz z hierarchą ormiańskim, stojąc przed Królewskimi Drzwiami ikonostasu, zdejmują wszystkie insygnia biskupie. Następnie straż miejsca otwiera ponownie drzwi do Bożego Grobu i patriarcha jerozolimski wchodzi do środka, zabierając ze sobą jedynie dwie nie zapalone latarnie oraz trzy pęki nie zapalonych świec. Pokłoniwszy się przed Świętym Grobem, patriarcha odmawia modlitwę, w której wspominając śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, prosi o Święty Ogień. Gdy patriarcha odmawia tę modlitwę, w Bazylice panuje kompletna cisza. Po zakończeniu modlitwy patriarcha całuje Święty Grób i „otrzymuje”¹⁰ Święty Ogień. Kiedy wychodzi ze Świętym Ogniem, najpierw przekazuje go hierarsze ormiańskiemu, który z kolei przekazuje go

⁹ Ks. K. Bondaruk, dz. cyt., s. 100.

¹⁰ Archimandrite Callistos, dz. cyt., s. 23.

swoim duchownym i wiernym. Od razu też zaczyna bić największy dzwon. Następnie patriarcha przekazuje Święty Ogień wyznaczonemu kapłanowi prawosławnemu, który rozdziela go między wiernych. Wszyscy radują się ze *zstąpienia Świętego Ognia nie ręką ludzką uczynionego*. Również wspomniani hierarchowie koptyjscy i syryjski otrzymują Święty Ogień z rąk patriarchy jerozolimskiego i przekazują go swoim duchownym i wiernym.

Po zakończeniu nabożeństwa Nowy Ogień będzie rozświecał wnętrza Bazyliki Bożego Grobu aż do następnej Wigilii Wielkanocnej.

Przed rozpoczęciem pierwszego nabożeństwa istnieje zwyczaj odczytywania całej księgi Dziejów Apostolskich. Przed północą rozpoczyna się nabożeństwo północne (połunoscznica), podczas którego całun przedstawiający ciało Chrystusa (płaszczanica) zostaje przeniesiony ze środka cerkwi do prezbiterium, gdzie pozostaje na ołtarzu aż do święta Wniebowstąpienia Pańskiego.

O północy rozpoczyna się Jutrznia Paschalna (Utrenia). Na początku duchowni śpiewają trzy razy tę samą pieśń, którą w Jerozolimie śpiewa się podczas procesji do Bożego Grobu: *Zmartwychwstanie Twoje, Chryste Zbawicielu...* Po śpiewie Królewskie Drzwi otwierają się i pozostają otwarte przez cały Tydzień Wielkanocny. Przy dźwięku dzwonów wyrusza procesja wokół cerkwi. Po zakończonej procesji główny celebrans staje w przedsionku świątyni i śpiewa bardzo uroczyste: *Chwała Świętej, Jednoistotnej i Ożywiającej, i Nierozdzielnej Trójcy, teraz i zawsze, i na wieki wieków*. Podczas Jutrzni Paschalnej jak refren powtarzają się słowa: *Chrystus powstał z martwych, śmiercią śmierć podeptał, a będącym w grobach życie darował*. Podczas tego nabożeństwa śpiewa się także hymn św. Jana Damasceńskiego: *Dzień Zmartwychwstania rozświećmy, ludzie: Pascha, Pascha Pańska (...) Pascha święta, Pascha nowa, święta, Pascha tajemnicza, Pascha wielce czczona, Pascha Chrystus Wybawiciel; Pascha nieskazitelna, Pascha wielka; Pascha wiernych; Pascha otwierająca nam rajske wrota; Pascha uświęcająca wszystkich wiernych. (...) Pascha piękna, Pascha, Pascha Pańska! Pascha wielce czczona nam nastała. Pascha! Z radości obejmijmy się nawzajem! O, Pascha! Wybawienie od trosk: albowiem z grobu dziś jakby z pałacu powstał Chrystus (...).*

Wielokrotnie główny celebrans pozdrawia wszystkich zgromadzonych w cerkwi słowami: *Chrystus zmartwychwstał!* – na co wierni odpowiadają: *Prawdziwie zmartwychwstał!* Wielokrotne okadzanie cerkwi oraz pozdrawianie wiernych symbolizuje częste ukazywanie się zmartwychwstałego Pana uczniom.

Podczas Jutrzni Paschalnej czyta się homilię św. Jana Złotoustego na dzień Zmartwychwstania. Oparta na przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-16), wskazuje na to, że radość Zmartwychwstania winna być udziałem wszystkich, zarówno tych, którzy się do tego wydarzenia przygotowawali modlitwą i postem jak i tych, którzy ten obowiązek zaniedbali.

Bezpośrednio po Jutrzni Paschalnej następują Paschalne Czaszy, czyli nabożeństwo pierwszej, trzeciej i szóstej godziny (prima, tercja i seksta). Po Czasach, jako uwieńczenie czuwania podczas nocy paschalnej jest sprawowana Święta Liturgia, czyli Eucharystia. W czasie tej Eucharystii czyta się początek Dziejów Apostolskich (Dz 1,1-8). Jako Ewangelię czyta się prolog Janowy (J 1,1-18). Jeśli Eucharystię sprawuje kilku kapłanów lub diakonów, to czyta się wówczas Ewangelię w tylu językach, w ilu to tylko jest możliwe. Ewangelia czytana podczas tej Eucharystii przypomina o wypełnieniu się czasów.

Nabożeństwa sprawowane w Noc Paschalną kończą się dopiero rano.

Niedziela Zmartwychwstania

Przed południem w Niedzielę Zmartwychwstania nie sprawuje się żadnego specjalnego nabożeństwa. Tylko w niektórych świątyniach, w katedrach i monastyrach, tam, gdzie przebywa więcej niż jeden kapłan¹¹, sprawuje się przed południem drugą czy nawet trzecią Świętą Liturgię (Eucharystię) w samo święto Zmartwychwstania Pańskiego. Stanowi to jednak wyjątek od zasady.

Dopiero około godziny 15.00 odprawia się nabożeństwo dziewiątej godziny (nona) i Wieczernię Paschalną (nieszpory).

¹¹ W Kościele prawosławnym kapłan może sprawować tylko jedną Eucharystię w tym samym dniu. Aby sprawować drugą, potrzebny jest drugi ołtarz, antymins (korporał), kielich i patena.

Podczas Wieczerni Paschalnej czyta się Ewangelię o ukazaniu się zmartwychwstałego Pana apostołom (J 20,19-23).

Według postanowień II Soboru Nicejskiego nabożeństwa pierwszego dnia Wielkanocy powtarza się przez wszystkie dni Tygodnia Wielkanocnego.

Niedziela kończąca Tydzień Wielkanocy nazywa się Niedziela Tomasza lub Antypascha. Pierwsza nazwa jest związana z Ewangelią o niewiernym Tomaszu (J 20,19-31) czytana w tę niedzielę podczas Eucharystii. Antypascha zaś oznacza zamknięcie Tygodnia Wielkanocnego: w Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego Królewskie Drzwi zostały otwarte, zaś w Niedzielę Antypaschy zamyka się je.

W Kościele prawosławnym okres wielkanocny trwa 40 dni, czyli do Wniebowstąpienia Pańskiego. W tym czasie wierni pozdrawiają się słowami: *Chrystus zmartwychwstał!*

Wymiar duchowy świętowania Wielkanocy w Kościele prawosławnym

Dla duchowości prawosławnej Niedziela Zmartwychwstania to przede wszystkim przejście (Pascha) Chrystusa: ze śmierci do życia, z ciemności do światła, od potępienia do zbawienia. Samo sprawowanie nabożeństw w Kościele prawosławnym wskazuje nam na „przejście”; podczas sprawowania Eucharystii wielkosobotniej, następuje zamiana szat liturgicznych z ciemnych na śnieżnobiałe. Podczas liturgii światła w Jerozolimie najpierw gasi się światła, by po modlitewnej ciszy patriarcha pojawił się z promykiem Nowego Ognia. Po zupełnej ciemności i grobowej ciszy następuje iluminacja i okrzyki radości. Celebrowanie nabożeństw podczas Nocy Paschalnej rozpoczęte tuż przed północą ma na celu przeprowadzić zgromadzonych w świątyni wiernych od głębokich ciemności nocy do pierwszego promyka światła poranka wielkanocnego: cała ta celebracja rozpoczyna się od nabożeństwa północnego, które jest jeszcze pełne zadumy i nostalgii: wierni zgromadzeni w cerkwi pochylają się nad Chrystusem złożonym do grobu. Ale już następująca po nabożeństwie północnym Jutrznia Paschalna przynosi wiernym taką nadzieję i radość, jak tym, którzy będąc w Szeolu, zobaczyli Chrystusa, gdy przybył ich stamtąd wyprowadzić.

Wreszcie Eucharystia sprawowana już o świcie – jako najdoskonalsze nabożeństwo głosi wraz z nastaniem Nowego Dnia Dobrą Nowinę o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Duchowość prawosławna uczy wierzących, że aby głosić zmartwychwstałego Chrystusa, należy czuwać. Tylko ten, kto czuwa, może powiedzieć, że świętuje Wielkanoc. Już nabożeństwa Wielkiej Soboty, a w szczególności Eucharystia, mają charakter proroczy: Chrystus zmartwychwstanie (Ps 9,20). Ale trzeba czuwać! I chociaż wierni słuchają Ewangelii o zmartwychwstaniu Chrystusa już w Wielką Sobotę rano, to jednak przyjmują tę Dobrą Nowinę jako zapowiedź.

Wreszcie Noc Paschalna okazuje się wigilią (czuwaniem), która jest matką wszystkich wigilii. Tylko ten, kto czuwa, kto oczekuje poranka (2 Sm 23,4), kto nie będzie spał jak żołnierze przy grobie, będzie mógł się stać świadkiem Chrystusa zmartwychwstałego. Kto bowiem przyjdzie do cerkwi dopiero w Wielką Niedzielę rano, może się rozczarować, zastając jej drzwi zamknięte (Mt 25,1-13).

Podczas Eucharystii sprawowanej w Noc Paschalną słowa Prologu Janowego wręcz krzyczą do słuchaczy: Oto Ja jestem Twój Bóg, Bóg Żywy; Święty Bóg, Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny! Oto Dobra Nowina o Zmartwychwstaniu oznajmiana jest wszystkim narodom – dlatego tę Ewangelię czyta się w wielu językach podczas Eucharystii w Noc Paschalną. A w czytaniu z Dziejów Apostolskich wierni słyszą następujące słowa: *...i będziecie moimi świadkami (...) aż po krańce ziemi* (Dz 1,8).

Ci zatem, którzy przeszli już z ciemności do światła, ze śmierci do życia, którzy czuwają i słuchają słowa Bożego, niech głoszą Dobrą Nowinę tym, którzy jeszcze żyją w ciemności i śmierci, którzy śpią i jeszcze nie znają słowa Bożego.

Dla prawosławnych chrześcijan radość ze zmartwychwstania Chrystusa przejawia się w sprawowaniu nabożeństw, jako że one najlepiej wyrażają to, co niepojęte i niewidzialne. Na Wschodzie Wielkanoc jest nazywana Świętem świąt i Uroczystością nad uroczystościami, bo tylko przez świętowanie Wielkanocy nabierają sensu wszystkie pozostałe święta: *A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wiara wasza i aż dotąd pozostajecie w grzechu* (1 Kor 15,17).

Adam Żak SJ

Żyd, któż to jest?

O żydowskim samorozumieniu
Friedricha Georga Friedmanna

Coś więcej niż tylko potrzeba odrobienia zaległości

W mojej ojczyźnie, w której przez wieki Polacy i liczni Żydzi żyli razem, a może jeszcze bardziej w Niemczech, gdzie dokonała się owocna symbioza niemiecko-żydowska (Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber), rodzi się pytanie będące myślą przewodnią moich rozważań: Żyd, któż to jest? – pytanie o nieobecnego sąsiada. Ponadto chodzi o takiego sąsiada, którego „we właściwym czasie” nie poznało się i nie zrozumiało, a może nawet w sposób zasadniczy zrozumiało się źle. Wydaje się więc, że pytanie sygnalizuje przede wszystkim potrzebę odrobienia zaległości. Dotyczy to szczególnie powojennej generacji, której członkowie na skutek unicestwienia europejskich Żydów rzadko spotykają osobiście i świadomie Żyda, nie mówiąc już o tym, by mogli poznać żydowski sposób życia. Dotyczy to także starszego pokolenia, które wskutek uwikłania w nieszczęsne czasy przywdziało pancerz ochronny i nierzadko porusza się w zamkniętym kręgu swych własnych wyobrażeń. Mimo że nie chciałbym rozumieć tego pytania jako wyrazu stronnictwa, która ciągle jeszcze hamująco warunkuje stosunki chrześcijańsko-żydowskie, to jednak jestem głęboko przekonany, że przezwyciężenie istniejących uprzedzeń nie może się powieść bez wciąż ponawianych prób udzielenia odpowiedzi na to pytanie.

Wspomniana potrzeba nadrobienia zaległości nie wynika wyłącznie z historycznego faktu, że niezwykle mało Żydów jest naszymi sąsiadami. Potrzeba poznania Żyda jako Żyda oraz zrozumienia jego sposobu życia jako kogoś żyjącego, a nie jakiegoś przedmiotu muzealnego, bierze się także z zasadniczej

potrzeby chrześcijańskiej, która dla wielu chrześcijan stała się w ostatnich dziesięcioleciach ogromnie ważna. Jest też ona próbą nowego określenia tożsamości chrześcijańskiej przez odwołanie się do prazródła chrześcijańskiego doświadczenia. Dla wierzącego chrześcijanina pytanie o Żyda jako nieobecnego sąsiada sprowadza się do egzystencjalnego pytania o chrześcijańskie samorozumienie. Odnajdywanie chrześcijańskiej tożsamości przez negatywne odgraniczanie się od judaizmu, który do tego celu został tak wykoślawiony, że aż stał się straszakiem czystej religii prawa, musiało się okazać drogą błędną. Zamykała ona bowiem dostęp do rozumienia osoby Jezusa, Jego obrazu Boga oraz Jego przepowiadania, a ponadto dawała pierwszeństwo nienawiści względem Żydów, przy jawnym pogwałceniu najwyższego prawa miłości. We wczesnym chrześcijaństwie w sposób radykalny poszedł tą drogą Marcion i mimo sprzeciwu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła spotykamy się z nią po dzień dzisiejszy u różnych myślicieli i teologów jako ze sposobem odnajdywania tożsamości chrześcijańskiej.

Jest jeszcze inny wymiar pytania o bycie Żydem dzisiaj, które nie może zostać sprowadzone do potrzeby nadrobienia zaległości, niezależnie od rodzaju motywacji. Bez względu na to, czy jesteśmy wierzącymi chrześcijanami, czy też nie, po Szoah nie jest już możliwe oddzielenie pytania o sens własnej egzystencji od pytania o brata, o bliźniego, innego. Pytanie o Żyda jako Żyda, o jego bycie Żydem, staje się więc w pewnym sensie kluczem do stanu świadomości filozofii, która swój sens widzi w tym, że usiłuje przeszkodzić w tworzeniu obozów unicestwienia i gułagów albo mówiąc inaczej, uniemożliwia udział rozumu w usprawiedliwianiu przemocy. Tak więc moja próba przedstawienia żydowskiego samorozumienia Friedricha G. Friedmanna znajduje swe miejsce w obrębie takiego myślenia, które w spotkaniu twarzą w twarz z kimś drugim zostaje postawione wobec żądania: Nie będziesz zabijał!

Uwagi te, dotyczące szerszej perspektywy pytania o bycie Żydem, nie powinny budzić oczekiwań co do tego, że w niniejszym artykule da się zaproponować coś więcej niż tylko świadectwo jednostkowego żydowskiego życia pośród zsekularyzowanego społeczeństwa. Zajmijmy się najpierw bodźcami służącymi obcowaniu Żydów i chrześcijan bez uprzedzeń oraz prze-

mowaniu odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość na podstawie religijnie uzasadnionej nadziei. Tym samym zarysowaliśmy ramy, w jakich może być przedstawione żydowskie samorozumienie F.G. Friedmanna.

Sąsiad, który powrócił

W życiorysie prof. Friedmanna czyta się, że on (rodowity Augsburscyk, rocznik 1912) od 1933 do 1960 r. żył i działał kolejno w Rzymie, Anglii i w USA i tam mógłby z powodzeniem działać dalej. Gdy się pomyśli, że jego rodzice, większość krewnych oraz żydowscy przyjaciele nie przeżyli okresu nazistowskiego, to można zrozumieć, gdy mówi on: *W moim życiu miałem szczęście, wiele szczęścia*. Oczywiście wypowiedź ta zawiera coś więcej niż tylko sam fakt przeżycia. Zdumiewające pozostaje jednak to, że Friedmann w 1960 r. dobrowolnie powrócił do Niemiec, na miejsce *zwielokrotnionej konsternacji*¹, na którym przecież wszystko musiało przypominać mu o tym, że on przeżył. W końcu pytał siebie: *Jakie miałem zasługi, że mogłem przeżyć?* Ponieważ nie znalazł w sobie żadnych szczególnych zasług, *przeżycie stało się dla niego winą*. Co oznacza to poczucie winy tak trudne do zrozumienia dla kogoś stojącego obok, Friedmann wyjaśnia listą pytań, które pokazują nam, że potrafi swe bycie Żydem zawrzeć w ogólnym ludzkim doświadczeniu i że nie jest ono chronione przed niewygodnymi pytaniami. Stawia on następujące pytania: *Jak mógłbym przeprosić tych, wobec których być może zaprzepaściłem szansę zatrzymania ich, dzięki własnym działaniom, w kręgu żyjących? Jaka wina obciąża tego, który jako część danego narodu, kultury, społeczności, zaprzepaścił szansę budzenia tych sił, które mogłyby odmienić bieg historii? Jaka wina obciąża tego, kto jako reprezentant rasy ludzkiej ma udział w zbrodniach tych, którzy również do tej rasy należeli?*².

¹ *Auswanderung und Rückkehr. Gedanken zur nationalsozialistischen Universität*, w: *Politik und Kultur*, München 1969, s. 5.

² *Vom Schicksal der deutsch-jüdischen Kultur. Betrachtungen eines Überlebenden*, w: M. Tremel, J. Kirmeier, E. Brockhoff (wyd.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze*, München 1988, s. 576. Por. *Judesein heute*, StdZt Bd., nr 201/1983, s. 336.

Przeżycie jest dla niego nie tylko okazją pytania siebie i innych o odpowiedzialność za przeszłość, ale w o wiele większym stopniu rodzajem zobowiązania do pracy wszelkimi możliwymi siłami nad pogłębianiem zaufania wobec młodych Niemców, *dla których przeżycie godne człowieka jest sprawą zasadniczą*. W tej pracy chodziło o coś więcej niż tylko o wzajemny szacunek, a mianowicie o *szacunek wobec całościowego misterium ludzkiego bytowania*³. Tak więc decyzja powrotu do Niemiec stopniowo stawała się dla Friedmanna posłannictwem. Krystalizowało się ono na podstawie *radikalnego odrzucenia jakiegokolwiek osądzania bądź moralizowania z bezpiecznej odległości i pod wrażeniem codziennego, wstrząsającego i pogmatwanego spotkania z ludźmi, którzy w taki czy inny sposób przejawiali nie dające się usunąć ślady tych czasów, dla których zrozumienia nie wystarczały już te kategorie myślenia i oceny, które rozwinęły się w dotychczasowej historii ludzkości*⁴.

Jego rozumienie własnego zadania (ale nie tylko ono) jest głęboko przesiąknięte krytyczną diagnozą społeczeństwa, które zawiodło, a w którym wydaje się, że nie ma miejsca *ani na zaskoczenie, ani na nawrócenie*⁵, ponieważ nie ożywia go duchowy dynamizm *wzajemnego objawiania się osób*, ale jest opanowane *wymianą faktów*⁶ i ideałem możliwości technicznych⁷. Taki rozwój społeczny, który wydaje jednostkę na pastwę bezsensu i izolacji, Friedmann wiąże z przemianą pojęcia racjonalności w czasach Oświecenia i łączącą się z tym utratą transcendentnego odniesienia. Autonomiczny, oświecony rozum (ratio) rozważa rzeczywistość jako zbieraninę dających się

³ *Judesein heute*, dz. cyt., s. 337.

⁴ *Auswanderung und Rückkehr*, dz. cyt., s. 5-6.

⁵ *Ein heilsgeschichtliches Bündnis?* w: *Festschrift für J.B. Metz*, 1988, maszynopis, s. 13.

⁶ *Das Wort und die Schrift. Festvortrag anlässlich der Segnung der erweiterten Bibliothek von St. Bonifaz*, München, 19 X 1984, s. 6, Staatsarchiv Augsburg, spuścizna Friedmanna Best.-Nr 154.

⁷ *Por. Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren – ein jüdischer Bürger erinnert sich*, „Stephania”, nr 61, 15 XII 1989, Augsburg, s. 41.

zmierzyć i technicznie możliwych do opanowania danych, a nie jako sensowną całość, którą można zrozumieć. Ukierunkowany na sens rozum, którego okiem była miłość, stał się rozumem ukierunkowanym na cel, związanym arbitralnymi interesami. Okazał się więc niezdolny, by działać w sposób tworzący sens (tzn. pośrednicząc między wielością danych a sensowną całością) lub w sposób społecznie integrujący. Wartości estetyczne, wraz ze swą w najwyższym stopniu wystylizowaną beczcasowością, jako namiastka transcendencji stały się niezdolne do tego, by uzasadnić związaną z czasem obowiązawalność norm. Dla Friedmanna pewne jest, że *brak zainteresowania niemieckich obywateli wydarzeniami politycznymi, że brak odwagi cywilnej i tym podobne objawy braków były związane z tym problemem. (...) Obcowanie z ponadczasowymi dziełami i wartościami kultury niemieckiej było tym, co niemiecko-żydowski obywatelom dawało poczucie trwałości i niezniszczalności zarówno ich egzystencji, jak i symbiozy z niemiecką kulturą i społeczeństwem*⁸.

Krytyka dotycząca panującego modelu kultury i racjonalności osiąga szczyt w stwierdzeniu, że *przejęcie władzy przez Hitlera niczemu nie zapobiegło, a nawet doprowadziło do tego, że ludzie wykształceni stali się podatni na narodowy socjalizm. Bardzo trzeźwo dodaje on, że żydowscy intelektualiści wcale nie zachowaliby się inaczej, gdyby nie nastąpiło prześladowanie Żydów*⁹. Zgodnie z tą diagnozą Friedmann określa zadanie swoje i swego niemieckiego sąsiada: *Żyd jako ten, który przeżył, oraz jego sąsiad walczący o przeżycie godne człowieka, stoją tym samym wobec jednakowego zadania. Polega ono na zmniejszeniu absolutnego prymatu rozumu ukierunkowanego wyłącznie na cel i na przyznaniu większego znaczenia rozumowi przekazującemu sens oraz społecznie i politycznie integrującemu*¹⁰.

⁸ Tamże, s. 40, por. s. 42.

⁹ Referat wygłoszony w Instytucie Historii Współczesnej w Monachium z okazji wydania *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, München, 19 I 1984, s. 3. Staatsarchiv Augsburg, spuścizna Friedmanna, Best.-Nr 154.

¹⁰ *Judesein heute*, dz. cyt., s. 337.

Friedmann jest przekonany o możliwości przewyciężenia panowania rozumu ukierunkowanego na cel, a także o możliwości odbudowania związanych z sensem powiązań ludzkiej rzeczywistości. Powinno się to dokonać przez odzyskanie odniesienia do transcendencji. W ten sposób Friedmann nie staje się żadnym misjonarzem, lecz nie narzucającym się świadkiem człowieczeństwa, którego jądrem jest eschatyczna wiara w obietnicę budującą pełną sensu więź między jego życiem i przeżyciem oraz życiem innych. Realizował on swe posłannictwo w ciągu wielu lat działalności uniwersyteckiej, stwarzając swym studentom warunki do spotkań, podczas których mogli oni odkryć w sobie zdolność wsłuchującego się poznania i objawiającego mówienia. *To, na czym mi zależy – pisze do benedyktynki, s. Adelgundis Jaegerschmid – to niedopuszczenie, by przepadło i zaginęło to, co ludzkie, a więc spotkanie ludzi we wspólnej biedzie, nadziei, wierze*¹¹.

Tym, co najbardziej ludzkie, czego utracie trzeba zapobiec, jest dla Friedmanna wiara rozumiana *jako pierwotna postawa człowieka, która w szacunku wobec innych ludzi, a w ogóle wobec stworzenia, wyczuwa boskość (numinose)*. Wiara, która ma swój początek w szacunku względem innych ludzi i stworzenia, oznacza *bezpośrednie zawierzenie, które odpowiada mniej więcej zaufaniu dziecka wierzącego w cudowną prawdę bajki*¹². Kiedy więc na pewnym etapie Friedmann postuluje przewyciężenie *absolutnego panowania instrumentalnego rozumu* i zastąpienie go *rozumem (ratio) oświeconym wiarą*¹³, nie ma na myśli rozumu scholastycznego, stworzonego na podstawie autorytetu objawienia, ale raczej dialektyczny logos, czyli rozum językowy, który rości sobie prawo do prawdy, a swą drogę ku niej rozumie jako służbę dla porozumienia

¹¹ Tak w liście z 30 XI 1980. Staatsarchiv Augsburg, spuścizna Friedmanna, Best.-Nr 173.

¹² *Brauchen wir eine neue Mythologie?* Wykład w Goethe-Institut, Paris, 2/3 VI 1983, s. 5, 3.

¹³ *So nicht! Zur Seligsprechung Edith Steins*, w: W. Herbst (wyd.), *Erinnere dich-vergiss es nicht. Edith Stein – christlich-jüdische Perspektiven*, Annweiler – Essen 1990, s. 143.

i odpowiedzialności za godne człowieka przeżycie. W gruncie rzeczy jest to służba wobec wypowiadanego słowa, za pomocą którego ludzie wzajemnie objawiają się i zawierzają sobie, za pomocą którego wypowiadają odpowiedzialności swoje tak lub nie.

Odrącony niegdyś sąsiad powrócił więc i pomimo głębokiej świadomości swej *podatności na zranienia*¹⁴ przejął na siebie „prorocką” funkcję świadka obietnicy¹⁵, która popadła w zapomnienie albo została zdradzona, co przyniosło ludziom poczucie bezsensu i pozostawiło ich bezbronnymi wobec totalitarnych żądań ideologii. Decydując się na powrót, Friedmann zapłacił wysoką cenę za ten niezamierzony i całkowicie nieprzewidywalny rozwój wydarzeń, w który wciągnęło go niewystarczające rozprawienie się z totalitaryzmem oraz objawy rozkładu ludzkiej rzeczywistości: *Po pierwsze po stronie niemieckich obywateli miało miejsce zaprzeczanie temu, co się wydarzyło, a co obrażało religijność, po drugie zaś powrót do Niemiec wielu Żydów postrzegano jako zdradę. Do utraty członków rodziny na skutek działań nazistowskiego reżimu doszło prawie całkowite wyobcowanie z kręgu przyjaciół i krewnych, którzy przeżyli*¹⁶.

Fakt, że Friedmann zapłacił tę cenę, przemawia nie tylko za jego wiarogodnością, ale tym bardziej za koniecznością posłannictwa.

Żydowsko-chrześcijańska wspólnota wierzących

Chociaż Friedmann powrócił do Niemiec jednoznacznie jako Żyd, który przeżył, nigdy nie uważał siebie za przedstawiciela ani reprezentanta kogokolwiek, również judaizmu. Tę swoją niereprezentatywność przeżywał jako samotność i niepodzielną odpowiedzialność, ale w żadnym razie jako wyizolowanie, przy czym w sposób świadomy nie przynależał do żadnej konkretnej

¹⁴ *Judesein heute*, dz. cyt., s. 336.

¹⁵ Tak w liście do s. A. Jaegerschmid z 17 II 1983.

¹⁶ *Judesein heute*, dz. cyt., s. 336.

wspólnoty. Pragnął być *tylko Żydem* i działać oraz być branym na poważnie jako *tylko Żyd*. Zdecydowanie się na bycie Żydem, przy równoczesnym oddaleniu od jakiejkolwiek zorganizowanej formy żydowskiego życia, ma wartość solidarnej wspólnoty tego, kto przeżył, z ofiarami, które zostały unicestwione wyłącznie dlatego, że były właśnie tylko Żydami. Dlatego religijna pamięć o ofiarach jest pierwszą cechą żydowskiej tożsamości Friedmanna i jego pierwszym zadaniem jako tylko Żyda. Jego życie w Niemczech jako tylko Żyda miało więc być przede wszystkim niemym świadectwem nieobecności nie istniejącej już wspólnoty, z której wyrósł.

Jak z tego osobistego przeznaczenia, wykrystalizowała się społecznie znacząca „profetyczna” funkcja świadka religijnej obietnicy? Krytyczna analiza kultury i społeczeństwa z jasną diagnozą negatywnych skutków utraty transcendencji stanowi wprawdzie punkt wyjścia dla tego rodzaju profetycznej świadomości, ale sama nie jest w stanie wyjaśnić jej do końca. Żydowska tradycja pamięci, w ramach której świadomie uważał się on za *pośrednika pamięci*, przez którego *niespożytkowana miłość zmarłych stała się żywą teraźniejszością*¹⁷, nie musiała bezwarunkowo prowadzić do podjęcia się posłannictwa oddziałującego na społeczeństwo. Decydujące zdają się tu dwa czynniki, które przeorientowały życie Friedmanna i nadały całej jego aktywności szczególnie charakter, od emerytury w 1979 r. aż do dzisiaj.

Pierwszym czynnikiem był dialog z Karlem Rahnerem, soborowym teologiem i kolegą na Uniwersytecie Monachijskim, dialog wywołany soborowymi dyskusjami o stosunku Kościoła katolickiego do judaizmu. Drugim czynnikiem było odkrycie żydowskiego myśliciela, Franza Rosenzweiga, którego koncepcję żydowskiej egzystencji jako wygnania i rozumienie stosunków żydowsko-chrześcijańskich Friedmann uczynił swym własnym. To odkrycie dokonało się w 1979 r. w ramach jego kontaktów z przedstawicielami kultury niemiecko-żydowskiej.

¹⁷ Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz, Einsiedeln 1981, s. 64.

Do rozważań nad judaizmem Friedmann nie dochodzi przez studium Biblii czy starożytnych tradycji żydowskich, ale wskutek podniet pochodzących w ostatecznym rozrachunku z II Soboru Watykańskiego i od najznamienitszego XX-wiecznego żydowskiego myśliciela. Obydwa bodźce wiążą się z próbami polegającymi na tym, by stosunki żydowsko-chrześcijańskie oprzeć na nowych, solidnych, teologicznych podstawach. Nie dziwi więc, że Friedmann widzi swe postannictwo jako tożsame z postannictwem chrześcijan.

Patrzac wstecz, opisuje on początek swych rozważań o judaizmie: *Miałem już około 55 lat, kiedy po raz pierwszy w swoim życiu zacząłem się zastanawiać nad własnym judaizmem. Przedtem uważałem go za biograficzną oczywistość, która po części wynikała z pochodzenia i wychowania, a po części z zewnętrznych okoliczności. Fakt, że wspólnie z Karlem Rahnerem byłem członkiem tego samego fakultetu i że był on „peritus” na II Soborze Watykańskim, doprowadził do tego, że kiedyś przeprowadziłem z nim rozmowę, w której w trafny sposób scharakteryzował on leżącą mi na sercu sprawę jako chęć przezwyciężenia uprzedzeń istniejących między chrześcijanami i Żydami. Krótco potem spędziłem kilka tygodni w odosobnieniu w pewnej górskiej miejscowości w Tyrolu, aby oddać się lekturze kilku dzieł o historii żydowskiej i przemyśleć swoją postawę wobec chrześcijaństwa oraz wobec swoich chrześcijańskich przyjaciół i znajomych. Potem napisałem szkic w formie listu do Karla Rahnera, w którym próbowałem przedstawić uprzedzenia wynikające z różnego rozumienia historii zbawienia przez judaizm i chrześcijaństwo*¹⁸.

Biograficzna samoświadomość żydowskiego poczucia Friedmanna była elementem wprawdzie odziedziczonym i przyjmowanym pozytywnie, ale pod względem religijnym nie była szczególnie mocno ugruntowana. Można ją porównać ze świa-

¹⁸ *Augsburger Humanismus in der Fremde. Briefe und Dokumente aus dem Archiv Friedmann*, Augsburg 1993, s. 49. Artykuł, o którym tu mowa i którym Friedmann rozpoczyna wieloletnią współpracę z monachijskim czasopismem jezuickim: F.G. Friedmann, Karl Rahner SJ, *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch*, StdZa Bd., nr 91/1966, s. 81-97.

domością poszanowania wartości świata mieszczańskiego. Po pewnych rozważaniach nad swym judaizmem Friedmann doszedł do przekonania, że dla niego *wiara, wybranie (...) może być rozumiane dziś jako wezwanie do surowego sposobu życia*. Tym samym podstawą stosunków chrześcijańsko-żydowskich i współpracy stałoby się przyjęcie większej odpowiedzialności w obliczu Boga za godne życie. Ta humanistyczna postawa była dla Rahnera niewystarczającą podstawą stosunków żydowsko-chrześcijańskich, ponieważ dostrzegał on, że wskutek tego zaprzepaściłoby się tajemnicę Boskiego wybrania, Boskiej obietnicy oraz Boskiej misji skierowanych do Izraela. Zarzuty Rahnera zostały sformułowane jako pytania: *Czy wolno chrześcijaninowi życzyć sobie i mieć nadzieję, że Żyd porzuci świadomość swego szczególnego wybrania oraz swą świadomość świata, a także porzuci swą autentyczną istotę? Czy wolno mu spodziewać się, by Żyd rozumiał siebie jako humanistę z określonego ludu i z określonej historii tak jak każdy? Według Rahnera nie może być obojętne chrześcijaninowi, czy Żyd rozumie siebie jako członka ludu obdarzonego historiozbawczym posłannictwem*¹⁹, które również dla chrześcijan ma najwyższą wagę.

Skoro Friedmann dopiero po 28 latach daje wyraźnie potwierdzającą odpowiedź²⁰ na zarzuty Rahnera, nie oznacza to, iż nie przejął on o wiele wcześniej Rahnerowskiej sugestii. Przynajmniej od czasów zajęcia się Rosenzweigiem wspólnota Żydów i chrześcijan ma dla Friedmanna charakter historiozbawczy, a nie po prostu świecko-humanistyczny. Jest wspólnotą wierzących Żydów i chrześcijan, którzy z zaufaniem przyjęli Bożą obietnicę, choć każdy na swój sposób, i dlatego gotowi są, nie porzucając swej własnej tożsamości, tak podjąć wspólne posłannictwo w dzisiejszym świecie, by ich wspólna nadzieja mogła się stać udziałem zagrożonego człowieka. W tym sensie wolno wspólnotę Żydów i chrześcijan, tak jak ją rozumie i przeżywa Friedmann, określić mianem *communio fidelium*.

¹⁹ *Unbefangenheit und Anspruch*, dz. cyt., s. 90, 94, 96.

²⁰ *Christen und Juden. Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner*, StdZt Bd., nr 213/1995, s. 30-36; szczególnie s. 35-36.

To, że dla prof. Friedmanna judaizm i chrześcijaństwo są *dwoma sposobami lub stylami myślenia o obietnicy*²¹, wiąże się z przejściem wyznania wiary sformułowanym przez Rosenzweiga, według którego *u kresu czasów Chrystus i Mesjasz żydowski będą tożsami*²². Według Rosenzweiga judaizm i chrześcijaństwo pozostają w ciągu historii rozdzielone i samodzielne, choć jednocześnie tajemniczo od siebie zależne wskutek odniesienia do tej samej eschatycznej obietnicy oraz wskutek swych dopełniających się historiozbawczych zadań wobec świata. Friedmann przejmując koncepcję Rosenzweiga, który zresztą nie stał się dla niego żadnym „przedmiotem badań” w potocznym sensie tego słowa.

W tym też duchu, już w maju 1981 r., Friedmann pisze do ściśle związanej ze swym domem s. A. Jaegerschmid i formułuje przesłanki własnej koncepcji dialogu żydowsko-chrześcijańskiego: *Stosunek pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, zarówno w dobrej jak i w złej doli, wydaje mi się jedną z ostatecznych tajemnic (...) Wierzę podobnie jak Rosenzweig i inni, że uniwersalizm żydowski (...) potrzebował chrześcijaństwa, by innym ludom dać to, co od początku istniało w judaizmie, a mianowicie ukierunkowanie życia na królestwo Boże u kresu czasów. Dlatego w pełni rozumiem nowego arcybiskupa Paryża, gdy powiada on: jestem i pozostaję Żydem. Jeśli jestem przeciwny zwykłym żydowsko-chrześcijańskim rozmowom, to dlatego, że chodzi nie o jakikolwiek intelektualny problem, ale o problem mistyczny*²³. Aby dialog mógł sprostać misterium historiozbawczego stosunku Żydów i chrześcijan, powinien poza konwencjonalnym chrześcijańsko-żydowskim „dialogiem” uznawać drugiego nie tylko w jego odmienności, ale utwierdzać go w niej i pomagać mu w jej zachowaniu. Przecież w obu tradycjach służba Bogu oznacza także służbę człowiekowi²⁴.

²¹ *Deutsch-jüdische Symbiose: Fiktion oder Wirklichkeit?* FAZ, 20 III 1989.

²² *Augsburger Humanismus in der Fremde*, dz. cyt., s. 49.

²³ List do s. A. Jaegerschmid z 20 V 1981.

²⁴ *Vom Schicksal der deutsch-jüdischen Kultur. Betrachtungen eines Überlebenden*, dz. cyt., s. 577.

Niezależnie od tego, jak ważny jest dialog teologiczny, przynależy on przecież do *dawnego sposobu myślenia*²⁵, a Friedmann przyznaje mu najwyżej *moc oświecającą*²⁶. W liście do s. Jaegerschmid z 2 II 1981 r. uzasadnia swą sceptyczną postawę względem dialogu teologicznego: *Nie wierzę w teologiczne rozmowy między chrześcijanami a Żydami. Wiele z tego, co niepotrzebnie zostało skrzywione, miało związek z przeintelektualizowaniem sfery religijnej*. On sam nie uważa, by jego zadanie miało polegać na dalszym przemyśliwaniu i rozwijaniu dokonanego w wielkim stylu dzieła teologicznego Rosenzweiga, lecz na tym, by odkryte przez niego misterium stosunków żydowsko-chrześcijańskich uczynić dostępnym przez spotkania ludzi reprezentujących raczej uzupełniające się niż konkurujące ze sobą zasadnicze doświadczenia sfery religijnej. W listach do s. Jaegerschmid ów wewnętrzny rozwój autora znajduje wyjątkowe świadectwo. 18 VIII 1982 r. Friedmann pisał: *Wierzę (...) że nowa, żywa wspólnota (jest to słowo bardziej neutralne niż określenie „Kościół”), składać się będzie ze społeczności „poszczególnych osób”, przy czym w każdej osobie to, co tradycyjnie określamy chrześcijaństwem i judaizmem zjednoczy się we właściwy dla siebie sposób i stanie się wzajemnie dla siebie owocne. Bardzo wyraźnie czuję to w mojej pracy ze studentami, którzy mi pomagają*. Kilka miesięcy później, 16 XII 1981 r., pisze znowu: *Czyż nie można stwierdzić, że tam gdzie chrześcijanin próbuje być dobrym chrześcijaninem i gdzie Żyd próbuje odkryć, co znaczy lub mogłoby znaczyć być Żydem, jednoczą się wzajemnie obaj?*

Dialog tak rozumiany i przeżywany nie służy *żadnemu sentymentalnemu albo moralizującemu samopotwierdzeniu, ani tym bardziej politycznemu czy społecznemu wyrachowaniu*. Publiczne zaangażowanie Friedmanna na rzecz tego dialogu podtrzy-

²⁵ Por. Franz Rosenzweigs *Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog*, w: W. Schmied-Kowarzik (wyd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongress Kassel 1986, Freiburg 1988, t. 1, s. 410.

²⁶ Referat wygłoszony w Instytucie Historii Współczesnej w Monachium z okazji wydania *Biographisches Handbuch in deutschsprachigen Emigration nach 1933*, München, 19 I 1984, s. 5.

muje również nadzieja, że ta lub inna osoba idzie w tym samym kierunku, *tak, że nasze współzycie staje się o kilka stopni cieplejsze, o kilka szczegółów bardziej ludzkie*. Spodziewa się on, że z tak głębokich spotkań popłyną impulsy do koniecznej odnowy Żydów i chrześcijan, przy zachowaniu tożsamości każdego i właściwych każdemu zadań. Wszyscy tego potrzebują, ponieważ wszyscy są zagrożeni nie tylko we wzajemnym odniesieniu do siebie wskutek roszczeń do wyłączności, ale także własna religijność każdego, a więc i człowieczeństwo, są narażone na ryzyko ideologizacji i zaskorupienia duchowego. *Czy nie powinniśmy, my Żydzi i chrześcijanie, właśnie dziś, kiedy wspólnie stoimy wobec zasadniczego problemu ludzkiego przeżycia, pomóc sobie wzajemnie w odnalezieniu czegoś najbardziej własnego? Czy jako Żydzi nie rozumieliśmy zbyt często Boskiego wybrania w sensie osiągananej przez samego człowieka sprawiedliwości? A czyż roszczenie powszechności ze strony głosicieli Dobrej Nowiny chrześcijańskiej nie prowadziło zbyt często do światowego triumfalizmu? Czy różnaitość historycznych ujęć nie mogłaby stać się błogostawieństwem obu tradycji, a one z kolei błogostawieństwem dla tęskniącego za pokojem i sprawiedliwością świata?*²⁷

Podkreślenie mistycznego elementu spotkań żydowsko-chrześcijańskich nie powinno prowadzić do wyobcowania ze świata, ale do religijności pokornej, pochodzącej ze wspólnie niesionej nędzy, do religijności, która czyni ludzi wolnymi i jednoczy ich. Spotkania te nie są w żadnym razie odejściem w sferę prywatną czy sekciarską, ale nowym sposobem religijnie umotywowanego zaangażowania społecznego w środku ukierunkowanego na osiągnięcia, zsekularyzowanego społeczeństwa. Celem tego zaangażowania jest, by ludzie stali się na powrót zdolni do zaskoczenia i do nawrócenia, a tym samym mniej podatni na ideologiczne absolutyzowanie wewnątrzświatowych sił i dążeń. Eschatyczny element żydowsko-chrześcijańskiej nadziei dochodzi do głosu właśnie w spotkaniach jako to,

²⁷Przemówienie z okazji otwarcia Tygodnia Braterstwa w monachijskim ratuszu, 1 III 1986, s. 1, Staatsarchiv Augsburg, spuścizna Friedmanna, Best.-Nr 154, s. 11.

co wspólnie podtrzymuje. Element ten nie dozwala, aby jakiegokolwiek miejsca zadomowienia, czyli wewnątrzświatowe cele i ich urzeczywistnienia, były mylone z królestwem Bożym.

Krytyka Friedmanna pod adresem syjonizmu oraz jego zachowanie w wielu żydowsko-chrześcijańskich kontrowersjach, jak choćby sprawa Karmelu w Oświęcimiu lub ogłoszenie błogosławioną Edyty Stein²⁸, są konkretnym zastosowaniem wolności człowieka religijnego, który myśli i działa konsekwentnie, w oparciu o eschatyczną nadzieję.

Eschatyczny charakter żydowskiej egzystencji, która ma decydujące znaczenie zarówno w stosunku Friedmanna wobec chrześcijaństwa, jak i dla jego postawy wobec różnych form żydowskiego życia, streszcza on za pomocą używanego przez Rosenzweiga pojęcia „wygnanie”. Wygnanie oznacza tak dla Rosenzweiga, jak i dla Friedmanna, *nie skutek utraty kraju danego nam przez naturę albo historycznie przez nas zdobytego, ale oddalenie od obiecanego przez Boga stanu na końcu czasów*²⁹. Żyd żyje i działa w nieobecności spełnienia, ale zarazem w nadziei tego spełnienia. Tak więc w tym sensie wygnanie jest jego ojczyzną niezależnie od tego, czy państwo żydowskie istnieje, czy nie. Gdy więc w ten sposób zarówno państwo, jak i inne formy zadomowienia, jak choćby asymilacja, zostają poddane relatywizacji, to wówczas na znaczeniu zyskuje ta wspólnota, w której nie „konfesja” należących do niej ludzi jest najistotniejsza, ale fakt wprowadzania, by tak powiedzieć, substancji bycia Żydem bądź bycia chrześcijaninem, tzn. bycia ludźmi, *którzy w całości swej istoty są przeniknięci Boskim paradoksem, któremu zawdzięczają początek swej wspólnoty. Ten paradoks to Boży rozkaz skierowany do Abrahama, aby ofiarował swego jedynego syna, syna obietnicy, a dalej to samoofiara Boga w Synu, który stał się Człowiekiem*³⁰. Tak rozumiana wspólnota, w której jednoczą się

²⁸ Por. *So nicht!* dz. cyt., s. 137-152.

²⁹ *Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren – ein jüdischer Bürger erinnert sich*, dz. cyt., s. 36-37.

³⁰ *Deutsch-jüdische Symbiose: Fiktion oder Wirklichkeit?* dz. cyt.

Żydzi i chrześcijanie, choć każda we właściwy sobie sposób, tzn. oddzielnie, wyczekuje zbawienia, musi być przeniknięta miłością. Miłość przecież jest tym, co zgodnie z intuicją Rosenzweiga o zbawczym czynie Boga u kresu czasów, już teraz przenika do świata, aby świat nie stał się ofiarą pokusy pomyleń królestwa Bożego z jego parodią.

Spotkania osób zamiast omawiania problemów

Już w poprzednich rozważaniach dotyczących wspólnoty żydowsko-chrześcijańskiej pojawiało się ciągle słowo, które wydaje się dla Friedmanna kluczowe, a mianowicie „spotkanie”. W życiu Friedmanna spotkania były zrządzonymi przez Boga wydarzeniami, które uczyniły go tym, kim się stał, i pozwoliły mu zaangażować się całkowicie w proces przewycięzania bezsensu, przez rozsiewanie nadziei w społeczeństwie, które ciągle rozwija siły samounicestwienia. Dzięki spotkaniom utracony sens powinien stać się znowu częścią społecznego doświadczenia. W tym znaczeniu dla Friedmanna spotkanie osób, w których dokonuje się pełne zaufania otwarcie ludzi na siebie, jest „miejscem”, w którym również społeczeństwo może doświadczyć odnowy³¹. Friedmann opiera się więc nie na instytucjach, ale na spotkaniach, które tworząc jakby rozciągniętą po całym świecie sieć osobowych odniesień, mogą się przeciwstawić tkwiącej w ludzkości skłonności do samounicestwienia. Tym, co predestynuje spotkanie do spełnienia swej roli, jest fakt, że w nim ludzkie ograniczenia mogą być przeżywane nie jako zagrożenie, ale dzięki obietnicy i zaufaniu – jako transcendencia.

U Friedmanna nie znajdujemy filozofii spotkania, takiej jaką sformułował inny Żyd, któremu udało się przeżyć, a mianowicie Emmanuel Lévinas. Jednak jego intuicje co do mistyki spotkania pozostającej pod wpływem chasydyzmu zmierzają do stworzenia takiego rodzaju myślenia, jakie czyni niemożliwym po-

³¹ Szkice, wprowadzenia do planowanej książki ku czci dr Wolfganga Ullmanna, 1989, s. 1-9 (maszynopis).

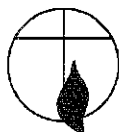
wtórzenie się nieszczęścia. Jest to również celem filozofii spotkania według Lévinasa. W spotkaniu dane jest bezpośrednio doświadczenie niemożności takiego opanowania rzeczywistości, by traktować ją wyłącznie jako materiał do obrobienia. Rozmowa twarzą w twarz, mająca miejsce w spotkaniu, wiąże posługiwanie się rozumem z etyczną obowiązywalnością, którą nie można dowolnie dysponować, a mianowicie z odpowiedzialnością za drugiego. Roszczenie to nie wyczerpuje się w zakazie zabijania, ale oznacza dla Friedmanna wkroczenie transcendencji, która pokonuje granice trwogi i beznadziejności i staje się obietnicą spełnienia tego, co się wydarza między ludźmi jako dobro.

Kim więc jest Żyd?

Jest człowiekiem jak i Ty. Jeżeli pozostał dla Ciebie kimś obcym, to nie on jest powodem tego stanu.

Jest on rzeczywiście nosicielem tajemnicy. Ta tajemnica nie wyobcowuje go od Ciebie, ale przeciwnie, zbliża do Ciebie. Tajemnica, której jest nosicielem, objawia Ci Twą godność oraz to, że Bóg troszczy się o Ciebie, a Ty nie masz czego się bać – nawet w obliczu śmierci.

Jest więc on Twoim bratem, który świadczy o miłości, bez której nie możesz żyć sensownie.



Prawo w Kościele gwarantem wolności

Z Gianfranco Ghirlandą SJ,
dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego
Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie,
rozmawia Wojciech Nowak SJ

— *Czy przestrzeganie norm Kodeksu Prawa Kanonicznego jest konieczne do zbawienia?*

— Nie. Dlaczego? Stwierdzenie, że przestrzeganie prawa jest konieczne do zbawienia, odzwierciedla mentalność starotestamentową. Do zbawienia potrzebna jest jedynie wiara w Jezusa Chrystusa. Ponieważ jednak celem Kodeksu Prawa Kanonicznego jest wspomaganie wiernego na drodze zbawienia, jego normy obowiązują w sumieniu. Zatem, jeżeli chodzi o normy prawa Bożego lub ściśle związane z prawem Bożym, ich przekroczenie jest czymś poważnym. Kodeks określa np. jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Naruszanie nierozzerwalności małżeństwa jest ciężkim wykroczeniem, ale wynika to nie z normy jako takiej, lecz z samej natury małżeństwa, czyli z prawa Bożego. Przekroczenie innych norm, które są jedynie prawem kościelnym, mimo iż obowiązują w sumieniu, nie ma aż takiej wagi. Wszystko zależy od postawy wewnętrznej. Jeśli człowiek jest nastawiony na jawne nieposłuszeństwo Kościołowi, waga przekroczenia zależy bardziej od aktu nieposłuszeństwa Kościołowi niż od przekroczenia normy prawnej jako takiej.

— *Jaka jest różnica pomiędzy Kodeksem z 1917 r. a nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 r.? W jaki sposób nowy Kodeks jest uwarunkowany duchem swojej epoki?*

— Ogólnie rzecz biorąc podstawowa różnica leży w tle teologicznym, ekklezjologicznym. Kodeks z 1917 r. powstał w środo-

wisku szkoły prawa kościelnego publicznego. Jego twórcy widzieli Kościół jako społeczność prawnie doskonałą, suwerenną. Aby potwierdzić swoją autonomię w odniesieniu do państwa, podkreślają więc bardzo mocno nierówność członków Kościoła, uzasadniając potrzebę istnienia hierarchii jako tej, która dysponuje wszystkimi środkami prowadzącymi Kościół do jego celu. Prawo z 1917 r. nie zapomina oczywiście, że wszystko to ma miejsce wewnątrz Kościoła, który jest tajemnicą, darem Boga, ale z pewnością nie podkreśla tego w sposób dostateczny. Zatem kodeks ten odzwierciedla ówczesną wizję Kościoła, a jego normy są sformułowane w sposób bardzo podobny do artykułów kodeksów cywilnych, zaś elementy o charakterze teologicznym czy duchowym pojawiają się sporadycznie. Przyjmuje on wymóg jasnego sformułowania prawa w Kościele pod wpływem kodeksów europejskich, co stanowi aspekt pozytywny. Sformułowanie prawa z 1917 r., dokładne pod względem formalnym i stojąca za nim wizja eklezjologiczna wyeliminowały elementy o charakterze teologiczno-duchowym i stworzyły egzegetyczną szkołę Kodeksu, tzn. aplikowanie rygorystycznych reguł prawnych w interpretacji kanonów. Z jednej strony kodyfikacja z pewnością była postępem, ale z drugiej stopniowo doprowadziła do pewnej formalizacji prawa, także w jego interpretacji i stosowaniu.

Kodeks z 1983 r. powstał w innym kontekście teologicznym. II Sobór Watykański nie neguje, że Kościół jest społecznością prawnie doskonałą, ale podkreśla bardzo mocno, że należy to rozumieć w kontekście pojmowania Kościoła jako tajemnicy, Ludu Bożego, misterium komunii Boga z ludźmi. Tło teologiczne zatem zmienia się i zostaje podkreślona podstawowa równość wszystkich ochrzczonych, co widać jasno w kanonach 204 i 208 nowego Kodeksu. Dopiero na gruncie tej równości są ukazane różnice wśród wiernych ze względu na ich posługi i funkcje, sprawowane dzięki różnym darom Ducha Świętego i różnym powołaniom. Kościół zatem jest tu ukazany jako społeczność równocześnie równych i nierównych.

To tło teologiczne jest także widoczne w normach Kodeksu. Jest w nim wiele kanonów o charakterze teologicznym, które dają klucz do interpretacji samej dyscypliny kościelnej, przez co

sobór staje się kryterium hermeneutycznym norm kodeksowych. Nie chodzi o to, aby negować metodę egzegetyczną w analizie i interpretacji kanonów, ale by wprowadzić do niej nowy element, właśnie teologiczny czy duchowy.

Zmienione są także tytuły ksiąg Kodeksu, tak że odzwierciedlają eklezjologię soborową. Dawniejsza Księga „De personis” nosi tytuł „De populo Dei”. W Kodeksie z 1917 r. materiał podzielono wzorując się na „Institutiones” prawa rzymskiego. Dziś natomiast pragnie się ukazać Kościół jako Lud Boży i dzieli się materię kanonów według urzędów i funkcji, które są sprawowane w służbie Ludu Bożego. Ta wizja Kościoła jako społeczności równych i nierównych spowodowała także wewnętrzne przesunięcia. Kwestie odnoszące się np. do władzy w Kościele nie znajdują się już w rozdziale „De clericis”, lecz w księdze o normach ogólnych, ponieważ w sprawowaniu władzy mogą uczestniczyć także świeccy. Podstawową różnicę między dwoma Kodeksami widziałbym w owym „oddechu” o charakterze eklezjologicznym, który stał się kryterium hermeneutycznym samych norm.

W jaki sposób nowy Kodeks odzwierciedla ducha swojej epoki? Po II Soborze Watykańskim Kodeks wyraził w języku norm prawnych samoświadomość Kościoła. Może za 50 lat nowy kodeks wyrazi tę świadomość inaczej. To co niezmiennie w Kodeksie pochodzi z samej natury Kościoła (sakramenty, podstawowe stany życia itp.), natomiast sposób wyrażenia tych rzeczywistości z pewnością zawsze będzie wyrazem samorozumienia Kościoła w danym czasie.

— *Czy można pogodzić prawo i charyzmat w Kościele, czy też są to dwa aspekty tej samej rzeczywistości?*

— Z pewnością są to aspekty jednej rzeczywistości. W życiu Kościoła różne dary Ducha Świętego stopniowo instytucjonalizują się, choć niekoniecznie, ponieważ w Kościele pozostają także charyzmaty „wolne”, np. świeccy powołani do bezżeństwa, ale nie do życia zakonnego. Charyzmat bezżeństwa pozostaje wolny, tzn. nie instytucjonalizuje się, ponieważ Kościół nie interweniuje w celu uregulowania go. Z drugiej strony charyzmaty, które są niezbędne dla Kościoła i bez których Kościół

nie byłby tym, czym chce go mieć Chrystus, muszą być zinstytucjonalizowane. Kościół interweniuje, rozpoznając je i dając właściwe im normy. Dzięki temu charyzmaty nie giną, a ci, którzy je otrzymują, mogą ich używać w harmonii z innymi darami i posługami w Kościele. Funkcja prawa pozytywnego polega na regulowaniu obowiązków, a także praw, które pochodzą z daru Ducha. Kościół otrzymując taki dar normuje go. Ponieważ Kościół nie udziela tego daru, nie może nim dysponować w sposób pełny. Zatem instytucjonalizacja charyzmatu jest zawarta w pewien sposób w samym charyzmacie, ponieważ obowiązki i prawa mają źródło w darze Ducha. Kościół, rozpoznając charyzmat, rozpoznaje funkcję, jaką ma on spełniać, czyli obowiązki i prawa tego, kto otrzymuje ów dar. Kościół reguluje te obowiązki i prawa na podstawie treści charyzmatu. Ponadto, jeśli chodzi o charyzmaty zbiorowe, są one podstawą istnienia stanów w Kościele: laikat lub życie konsekrowane, kapłaństwo, małżeństwo itd. Prawo i charyzmat zatem można rozróżniać, ale są one ściśle powiązane, tworząc rzeczywistość Kościoła, który jest instytucjonalny i jednocześnie nieustannie ożywiany przez Ducha. Instytucja bez Ducha byłaby ciałem bez duszy, lecz także Duch bez instytucji nie miałby osadzenia w konkretnym życiu, czyli byłby także nieskuteczny. Historia życia zakonnego pokazuje nam, jak mężczyźni i kobiety o wielkiej inspiracji charyzmatycznej znajdowali sposób, by ująć charyzmat w regułę – co jest momentem jego instytucjonalizacji – która została rozpoznana (zatwierdzona) przez Kościół, właśnie aby zachować charyzmat w historii. Bez tego procesu instytucjonalizacji charyzmat mógłby bardzo łatwo wygasnąć, ludzie mogliby go utracić lub przekształcić. Powołaniem hierarchii – co także jest darem Ducha – jest nie dopuścić do wygaśnięcia charyzmatów, lecz czuwać, by mogły one odpowiednio rozwijać się w Kościele.

— *W jakim stopniu kanonista musi być teologiem, a teolog kanonistą?*

— Z pewnością kanonista nie może stosować w sposób rygorystyczny ścisłej metody prawnej. Musi jej także używać, ponieważ prawo kanoniczne jest dziedziną prawną, ale funkcjonu-

jącą wewnątrz Kościoła, który jest tajemnicą. Dlatego kanonista musi być dobrym teologiem, który rozumie, jaką funkcję spełnia prawo w Kościele z punktu widzenia teologicznego, i musi rozumieć naturę dogmatyczną jego instytucji, by je przekładać na język norm. Podobnie jest z interpretacją i stosowaniem norm w konkretnej sytuacji historycznej Kościoła, którego celem jest zawsze zbawienie jednostek i takie prowadzenie wspólnoty chrześcijańskiej, by była wyrazem miłości Boga. Tutaj pojawia się problem, przynajmniej we Włoszech, nauczania prawa kanonicznego na uniwersytetach świeckich, gdzie katedry prawa kanonicznego są prowadzone przez świeckich bez przygotowania teologicznego, a nawet niewierzących czy agnostyków. Interpretują on prawo i posługują się nim jedynie w jego aspekcie formalnym, nie widzą go jednak wewnątrz Kościoła-tajemnicy. O jakim zatem prawie mówią? To tak, jakby ateista lub agnostyk chciał wyklądać teologię. Uprawiałby tylko historię teologii, ponieważ teologia jest refleksją nad rzeczywistością wiary wewnątrz wiary tego, który tę refleksję snuje. Podobnie kanonista musi reflektować przede wszystkim nad faktem wiary, a dopiero później zastanawiać się, jak tę rzeczywistość wyrazić w normach prawnych.

— *W jakim stopniu prawo kanoniczne obejmuje żywą rzeczywistość Kościoła?*

— Musimy mieć świadomość, że prawo kanoniczne w Kościele jako rzeczywistość prawa w ogólności jest fragmentaryczne, tzn. nie może regulować wszystkich sytuacji, w jakich wierni mogą się znaleźć, i prawodawca kościelny jest tego świadom. W istocie normy prawa kanonicznego są nieliczne w porównaniu z kodeksami społeczności świeckiej. Musimy pamiętać, że Kodeks Prawa Kanonicznego jest dla całego Kościoła, zatem społeczności bardzo wielkiej, obejmującej różne kultury, rasy itp. Właśnie ta świadomość, że prawo kanoniczne nie może zamknąć całej żywotności oraz bogactwa życia Kościoła, stanowi o jego wielkiej elastyczności. Dlatego w Kościele istnieją instytucje prawne całkowicie typiczne, nie występujące w prawie cywilnym, takie jak dyspensa, przyczyny zwalniające, przyczyny wyjmujące, działanie w zakresie wewnętrznym

w celu ochrony prywatności i dobrego imienia osoby z jednoczesnym zarządzeniem konkretnej sytuacji, w jakiej się znalazła, *aequitas canonica*, tj. słuszność prawna, czyli odnajdywanie słusznego rozwiązania poza samą literą prawa z odwołaniem się do sprawiedliwości Bożej, która winna uobecniać się w życiu Kościoła. Wszystko to pokazuje, jak bardzo prawodawca kościelny jest świadom, że prawo w Kościele nie może regulować i przewidzieć wszystkiego. Biada, gdyby do tego pretendowało, ponieważ straciłoby swój charakter pastoralny, popadając w legalizm dławiący życie Ducha.

Prawodawca kościelny jest również świadomy, że ma do czynienia z rzeczywistością duchową, dogmatyczną Kościoła, która w ciągu historii przybiera wyraz instytucjonalny. Forma instytucjonalna jest niezbędna, ponieważ Kościół nie jest abstrakcją, jego wymiar zbawczy jest powiązany z historią, z życiem konkretnych ludzi. Kościół musi zatem nieustannie aktualizować formę swych instytucji, chociaż żadna forma historyczna nigdy nie odda w pełni jego tajemnicy. Dlatego możliwa jest ewolucja Kościoła-institucji na podstawie Objawienia, rzeczywistości dogmatycznej, która stanowi jego istotę. Jeśli chciałoby się utożsamiać historyczną realizację Kościoła z jego rzeczywistością dogmatyczną, zmiany instytucjonalne w Kościele nie byłyby możliwe, co wiązałoby się z ryzykiem zdławienia jego natury duchowej. Prawodawca w Kościele musi być świadom tych granic prawa, co nie ujmuje niczego z jego użyteczności, ponieważ w sposób konieczny Kościół musi się wcielać w formę instytucjonalną. Domaga się tego sama natura człowieka odkupionego w Jezusie Chrystusie, człowieka, który wnosi do Kościoła swoje potrzeby, a wśród nich domaga się form instytucjonalnych w jego relacjach.

— *Jaka jest zatem różnica pomiędzy duchem prawa kanonicznego a duchem prawa cywilnego?*

— U podstaw prawa cywilnego i kanonicznego znajduje się człowiek. Oba systemy prawne muszą szukać dobra i realizacji człowieka, a zatem ich podstawą jest prawo naturalne. Jednak dobro osoby, jak je rozumie Kościół, jest widziane w odniesieniu do rzeczywistości transcendentnej, którą jest Bóg i całkowita realizacja osoby w Bogu. Zatem prawo w Kościele jest

określane w relacji do najwyższego dobra, czyli zbawienia człowieka, dokonującego się w konkretnej historii. Prawo cywilne natomiast jest definiowane w odniesieniu do immanentnej realizacji człowieka, tj. realizacji jego praw naturalnych. Oczywiście, jeżeli prawo świeckie nie uznaje fundamentalnych praw osoby, traci swój cel. Dlatego prawo jest prawdziwe tylko wtedy, gdy uznaje nienaruszalną godność osoby i należnych jej praw, znajdujących podstawę obowiązywalności w samym fakcie istnienia. Istnienie osoby jest zobowiązujące, i to od momentu poczęcia do naturalnego końca. To wszystko obowiązuje także w Kościele, ale w perspektywie ostatecznego zbawienia. Dlatego realizacja praw naturalnych w Kościele jest podporządkowana obowiązkom nadprzyrodzonym, ponieważ wiążą się one bezpośrednio z pełnym i transcendentnym zbawieniem osoby. Wolność religijna jest np. jednym z podstawowych praw naturalnych człowieka, a zatem musi być uznana przez każde prawo cywilne w tym sensie, że każdy człowiek w społeczności świeckiej ma prawo do praktykowania swojego wyznania, jeśli nie narusza to dobra publicznego. Gdy człowiek staje się członkiem Kościoła, dokonuje pewnego wyboru, aby w swojej pełnej wolności przylgnąć do wyznania właściwego Kościołowi. Zatem już w samym Kościele nie może być mowy o wielości wyznań, tj. możliwości bycia np. muzułmanami czy buddystami. Wiąż z Kościołem opiera się na credo religijnym, co nie oznacza, że Kościół nie powinien uznawać także wolności opuszczenia Kościoła przez katolika. Ale jeżeli opuści on Kościół, nie będzie mógł uczestniczyć w jego życiu, ponieważ jest ono życiem wspólnoty opartej na jedności wiary. Nie neguje się zatem naturalnego prawa do wolności religijnej; jego treść jest realizowana przez przyjętą wiarę. Wolność sumienia jest zachowana jako przylgnięcie do zaakceptowanej wiary. Jeśli ktoś nie chce dłużej należeć do Kościoła, Kościół nie może go przymusić do pozostania, naruszając jego wolność osobistą. Kościół w takiej sytuacji może tylko zawiesić ochrzczonego w wykonywaniu jego praw i modlić się, aby powrócił na łono Kościoła.

— *Jednym z argumentów wysuwanych przez ekskomunistów w polemice na temat ratyfikacji konkordatu pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską jest ten, że negocjacje nad*

nowym konkordatem pomiędzy Republiką Włoską a Stolicą Apostolską trwały 17 lat. Jaki sens ma ten argument zdaniem Ojca?

— Nie jestem ekspertem od polityki, ale myślę, że przyczyną tak długich negocjacji we Włoszech była przede wszystkim niestabilność polityczna i nieustanne zmiany rządów. We Włoszech nigdy nie było opozycji wobec konkordatu, może tylko ze strony niektórych skrajnych frakcji wśród samych katolików, bardziej niż ze strony sił laickich, które widziały w nim kompromis pomiędzy Kościołem i państwem. We Włoszech po wojnie siły laickie, w tym także partia komunistyczna, nie chciały zniesienia konkordatu zawartego w epoce faszyzmu, przeciwnie, chciały utrzymania w mocy konstytucji, która instytucjonalizowała sam konkordat. Był to wynik taktyki politycznej. Nie wiem, czy aktualna sytuacja w Polsce różni się od tamtej włoskiej z politycznego punktu widzenia, dlatego też odniesienie do sytuacji włoskiej może nie być adekwatne.

— Czy według Ojca konkordat może być postrzegany jako zagrożenie dla suwerenności państwa? Czy konkordat daje Kościołowi uprzywilejowaną pozycję w państwie?

— Kościół i państwo są społecznościami autonomicznymi, tzn. mogą, są zdolne osiągać swoje cele. Jedna społeczność nie może zatem wpływać za pomocą własnych praw lub innego rodzaju użycia władzy na sferę drugiej. Mowa tu o tym, co nazywamy autonomią czy suwerennością.

Trzeba następnie powiedzieć, że dzisiaj zmieniło się pojęcie konkordatu. Mam tu na uwadze Włochy. W traktacie pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Włoską z 11 II 1929 r. stwierdzano (art. 1), że wyznanie katolickie jest jedyną religią państwa. Oczywiście, wychodzono z pewnej wizji społeczeństwa włoskiego, która dawała uprzywilejowaną pozycję Kościołowi katolickiemu względem innych wyznań religijnych, które nie miały tego typu relacji z państwem. Kościół miał pewne korzyści, ale z drugiej strony państwo niebezpiecznie ingerowało w jego życie: rząd miał aprobować nominacje na biskupów czy proboszczów, zanim zostaną one podane do publicznej wiadomości (art. 19 i 21), biskupi musieli składać przysięgę

wierności wobec szefa państwa, zanim otrzymali diecezję (art. 20). Ta sytuacja odzwierciedlała totalitarną wizję państwa faszystowskiego. Istotnie, każde państwo totalitarne, obojętnie jakiej orientacji politycznej, chce mieć wpływ szczególnie na nominacje biskupów, ponieważ zdaje sobie sprawę z siły duchowej biskupa w społeczeństwie. Teraz wizja ta, szczególnie we Włoszech, zmieniła się zupełnie – katolicyzm nie jest już postrzegany jako religia państwowa. Dzięki temu i państwo, i Kościół mogą być w pełni autonomiczne, pozostają więc na równym poziomie jako dwie społeczności z właściwymi sobie celami, lecz także kwestiami wspólnymi regulowanymi za obopólną zgodą. Z pewnością porozumienie Kościoła i państwa może zaistnieć w innej formie aniżeli konkordat, jeżeli istnieje zrozumienie autonomii tych dwóch społeczności oraz wspólnej materii do uregulowania, konkordat jest narzędziem bardzo użytecznym do ustalenia w sposób klarowny i spokojny relacji pomiędzy dwiema rzeczywistościami, do których należą jednocześnie te same podmioty.

W relacjach pomiędzy państwem a Kościołem wszystko zależy od jasnego zrozumienia własnej sfery kompetencji bez wzajemnej instrumentalizacji. Kiedy Kościół interweniuje w sprawy o charakterze moralnym, ważne dla społeczności świeckiej, jak w przypadku materii mieszanej, regulowanej także przez prawodawstwo państwowe, czyni to w sposób uprawniony, apelując do sumień chrześcijan, będących jednocześnie obywatelami społeczeństwa, w którym są i powinni być nosicielami wartości, nie tylko przecież chrześcijańskich, lecz także ogólnoludzkich, czyli fundamentalnych dla społeczeństwa. Gdy zatem Kościół zabiera głos wypowiadając się na temat tych wartości, którymi chrześcijanie powinni żyć nie tylko na poziomie indywidualnym, ale także proponować je – nie mówię narzucać, lecz proponować – na poziomie społecznym, jest do tego uprawniony. Nie narusza autonomii państwa, jeśli chodzi o decyzję, jaka winna być podjęta demokratycznie, a więc także z uwzględnieniem propozycji katolików. Nie ma tutaj zatem ingerencji w działalność legislacyjną państwa.

— *A zatem konkordat nie może być rozumiany jako przywilej dla Kościoła?*

— Nie. Jeżeli w kraju katolicy są większością i w historii Kościoła katolickiego miał decydujący wpływ na kulturę społeczeństwa, państwo zawierając konkordat uznaje tylko ten fakt i za pomocą konwencji reguluje materię wspólną, dotyczącą tych samych podmiotów jako obywateli i zarazem wiernych. Można by mówić o przywileju, jedynie gdyby działało się to ze szkodą dla innych wyznań mniejszościowych. Jeśli jednak państwo uznaje ich wolność, jeśli są one legalne i stosunki z nimi są regulowane na równych zasadach, nie można mówić o przywileju.

— *Czy istnienie prawodawstwa Kościołów wschodnich i oddzielnego dla Kościoła łacińskiego można uważać za wyraz pluralizmu prawnego w Kościele katolickim?*

— Generalnie tak. Z drugiej strony Paweł VI, ogłaszając „Lex Ecclesiae fundamentalis” pragnął jednego prawa dla całego Kościoła, łacińskiego i wschodniego, które zawierałoby podstawowe elementy prawne. „Lex Ecclesiae fundamentalis” okazała się próbą nieudaną, ponieważ znalazły się w nim koncepcje konstytucjonalistyczne typu cywilnego. W końcu Jan Paweł II zdecydował się nie ogłaszać go i w rezultacie mamy dwa Kodeksy, które z pewnością wyrażają pewien pluralizm prawny, może nawet jeszcze w zbyt małym stopniu. Pojawia się tutaj problem relacji pomiędzy wspólnym prawem powszechnym a prawem partykularnym, czy to wewnątrz Kościoła łacińskiego, czy Kościołów wschodnich. Prawo partykularne wciąż ma chyba zbyt ograniczone znaczenie. Trzeba w większym zakresie rozwijać prawo partykularne, tak jednak, by nie zaprzeczało podstawowym aspektom Kościoła.

— *W jakim kierunku mogłyby pójść zmiany w sprawowaniu prymatu Piotrowego w kontekście zjednoczenia chrześcijan?*

— Z pewnością funkcja następcy Piotra gwarantuje jedność we wszystkich aspektach, czy to doktryny, czy życia instytucjonalnego, celem zachowania Kościoła, jakiego chciał Chrystus, aż do końca czasów. Ale, oczywiście, Ojciec Święty sprawuje tę funkcję we wspólnocie ze wszystkimi biskupami. W tym punkcie należałoby szukać sposobu połączenia elementów podstawowych, które muszą być zachowane, zaś ich ostateczną

gwarancją jest posługa następcy Piotra, a tymi, które mogą być zmieniane. Dlatego możliwe byłoby różnicowanie synchroniczne w różnych Kościołach partykularnych i patriarchalnych, by lepiej wyrazić ich „słuszną autonomię”, tzn. taką, która nie narusza prymatu biskupa Rzymu. Chodzi zatem o autonomię, a nie o autokefalię. „Słuszną autonomia” także w znaczeniu relacji komunii ze wszystkimi Kościołami, które tworzą Kościół uniwersalny.

Jakie mogłyby być konkretne zmiany w sprawowaniu prymatu Piotrowego, trudno mi powiedzieć. Można by pomyśleć o większym udziale Kościołów lokalnych przez włączenie kolegium konsultorów czy kapituł katedralnych w proponowanie lub wybór kandydatów na biskupów, jak to już ma miejsce w krajach języka niemieckiego. Sama historia podpowie, jakie formy znaleźć. Synod biskupów mógłby mieć inny typ organizacji, procedury i tryb doboru treści do dyskusji, zajmować się zagadnieniami bardzo konkretnymi, by pomóc papieżowi podjąć właściwą decyzję, czy też by była ona kolegialna, ratyfikowana później wolnym aktem ze strony papieża. A zatem – powtarzam – tematy poddane pod dyskusję synodu winny być bardzo konkretne, o charakterze dyscyplinarnym lub doktrynalnym, aby prymat rzeczywiście mógł wyrazić się w sposób kolegialny. Wielu twierdzi, że należałoby powrócić do sposobu sprawowania prymatu sprzed tysiąca lat, czyli sprzed schizmy wschodniej. Ja uważam, że dzisiejsza sytuacja jest całkowicie inna i nie możemy się cofnąć o tysiąc, tysiąc dwieście lat. Powtórzę, sama historia stopniowo podpowie, jakie konkretne zmiany wprowadzić. Byłoby abstrakcją narzucanie modeli, które nie sprawdzałyby się na skutek zmian historycznych. Najważniejsze jest wejście na drogę refleksji nad rzeczywistością kościelną i poszukiwania sposobów, by ją lepiej wyrazić.

— *Wobec tego, co już zostało powiedziane, nie wiem, czy ma jeszcze sens pytanie, które chciałem zadać na końcu naszej rozmowy: Czemu służy prawo w Kościele? Czy przeciwstawia się ono miłości, czy nie? Może wystarczyłoby jedynie prawo miłości lub sama miłość, by nie używać pojęcia prawo?*

— Dla mnie potrzeba prawa w Kościele jest związana z antropologią. Istnieje w człowieku konieczność ontologiczna wejścia w relacje z innymi, ze świadomością jednak, że ta

relacja nie zawsze jest pozytywna. Człowiek ma potrzebę uregulowania owych relacji, zwłaszcza takiego, aby był poszanosowany najstarszy. Z tymi wymaganiami człowiek wchodzi do Kościoła. Człowiek odkupiony w Chrystusie zostaje udoskonalony w swojej naturze i w swoich potrzebach naturalnych. Wnosi zatem do Kościoła potrzebę bycia w relacji z innymi; sam Kościół jest przecież komunią, co oznacza jedność w różnorodności. Nie możemy jednak zapomnieć, że człowiek, mimo iż odkupiony przez Chrystusa, nadal podlega pożądliwości, skłonności do grzechu. Wnosi on więc tę potrzebę regulacji – w świetle łaski – także relacji wewnątrzkościelnych, aby każdy w Kościele mógł realizować swoje powołanie. Oczywiście jest, że jeśli ktoś żyje łaską czy miłością Bożą pod wpływem Ducha, nie potrzebuje prawa zewnętrznego, także kanonicznego, aby wypełniać wolę Bożą. Nie możemy jednak zakładać naszej nieustannej zdolności do życia w każdym momencie miłością. Wobec tego prawo kanoniczne ukazuje nam ostatecznie, gdzie sprzeniewierzamy się miłości, tj. nie rozpoznajemy wartości różnorodności w jedności, która jest wynikiem miłości i możemy próbować uczynić z różnorodności uniformizm. Różnorodność w Kościele oznacza różnorodność darów, powołań i funkcji, by właśnie współpracować w misji, jaką Kościół otrzymał od naszego Pana. Zatem prawo jest koniecznością, lecz nie jedynie w sensie negatywnym, ale także pozytywnym. Również dla kogoś, kto żyje autentycznym życiem chrześcijańskim, czyli w łasce, i nie potrzebuje prawa pozytywnego, zachowuje ono swoje znaczenie, wskazując jasno kierunek, w jakim należy iść, by realizować w Kościele własne powołanie, powołanie innych, czyli pełnić wolę Bożą. Taką koncepcję prawa miał św. Paweł. Ustanawiał on prawa dla wspólnot chrześcijańskich, ale nie zastępował nimi wiary w Jezusa Chrystusa. Nadawał je, ponieważ naruszano wolność innych; dawał je także sprawiedliwym, aby wskazać im drogę, którą mają podążać. Zatem prawo kanoniczne jest koniecznością, jest wartością, ale nie absolutną. Jak powiedziałem na początku: kanonista i prawodawca muszą postępować z wielką pokorą, wiedzieć, że prawo jest w Kościele konieczne, ale nie absolutne. Życie Kościoła i życie pojedynczego chrześcijanina zawsze będą wykraczały poza wszelkie regulacje prawne.

Warszawa, grudzień 1996 r.

Bożena Chrzęstowska

Nie mów językiem Kanaanu

O świadomości literackiej księży poetów

*dzień za dniem
tęza za tęzą
odstaniają niebo
słowa coraz bliższe ran
gesty coraz cichsze
miłość coraz pierwsza*

o. Andrzej Madej

Posługę kapłańską spełnia się *niekoniecznie* z ambony – powiedział kiedyś nieodżałowanej i świętej pamięci ks. Janusz S. Pasierb. Kapłanem jest się nie tylko w świątyni, ale i w sali wykładowej, bibliotece, w ciszy gabinetu. Szczególną formą służby Bożej jest tworzenie poezji, co poświadczają liczne tomiki poetyckie współczesnych księży poetów. Odrębną jakość ich twórczości można rozpoznać ze względu na zawarte w utworach motywy biografii i trudnej egzystencji księży, o czym pisałam w innym miejscu („W drodze”, nr 2/1994), jednak pełnej konkretyzacji pojęcia „poezja kapłańska” można dokonać przez opis świadomości poetyckiej twórców w sutanach. Jak pojmują rolę poezji? Jak godzą powołanie kapłańskie z powołaniem poetyckim? Po co piszą?

Powiedzmy od razu, że głównym wyróżnikiem poezji kapłańskiej jest poddanie słowa poetyckiego w służbę Słowu i założona nieautonomiczność, wręcz instrumentalność poezji i poety, o czym z humorem i pokorą pisze ks. Kazimierz Wójtowicz:

*Mimo orzeczenia Wysokiej Komisji
że kategoria ostatnia z ograniczeniem
powołano mnie rekruta z bożej łaski
do zasadniczej służby Słowu*

*Jestem tu wszystkim –
wylapuję obce dźwięki
przestuchuję świadków zdarzeń
piszę raporty poranne
a wieczorami czekam na powroty*

*zółd jest bardzo niski
urlopów nie ma wcale
przepustki tylko do Przenośni
nagrody rozdaje Instancja Najwyższa
– Słowo co stało się ciałem*

(„Służba Słowu”)

Nie ulega wątpliwości, że wiersz ten jest z ducha kapłański, choć napisał go świetny poeta, doskonale panujący nad słowem poetyckim, o czym świadczy żartobliwy dystans wyrażony wojskowym językiem i konsekwentnym obrazowaniem. Słowo poetyckie nie jest jednak ani autonomiczne, ani najważniejsze w hierarchii wartości. Na czoło wysuwa się *zasadnicza służba Słowu*, od której ma się tylko *przepustkę do Przenośni*. Wprawdzie i Słowo, i Przenośnię wyróżnia autor z kontekstu dużą literą, ale relacje między nimi są wyraźne. Utwór mówi w istocie o powołaniu i życiu kapłana, ujawnia postawę pokory i dystansu wobec siebie, poddania się woli Instancji Najwyższej, a jednocześnie świadczy o rzetelnym warsztacie poetyckim i wprężeniu go w *służbę Słowu*. Warto jednak zauważyć drobny szczegół: w końcowej aluzji do dogmatu wcielenia „ciało” jest napisane małą literą, co wskazuje na materię poetycką (nie Ciało Chrystusa). Pointa utworu mówi zatem o wynikaniu poezji ze Słowa Bożego. W cytowanym wierszu nie ma sytuacji konfliktowych: powołanie kapłańskie jest w świadomości autora pierwsze, podjęcie roli poety mieści się w granicach *zasadniczej służby*, z niej wynika. Można powiedzieć, że taki układ ról jest modelowy dla poezji kapłańskiej, choć nie jest wyłączny. Wielu innych poetów, szczególnie ze starszego pokolenia, przeżywa wyraźny konflikt między rolą artysty i kapłana. Odczuwają oni poezję jako coś obcego, jak zgrzyt w harmonijnym wypełnianiu obowiązków duszpasterza, toteż

księża napominają się surowo, że ważniejszy jest pacierz czy uśmiech dziecka na lekcji religii niż nowy wiersz (B. Miązek, W.T. Chabrowski). Konsekwencją podziału ról na kapłana i artystę jest nieufność wobec samoistnego piękna, a nawet deprecjacja formy. W twórczości ks. Jana Twardowskiego wyraża się to w idei prostoty i w niechęci do poszukiwań formalnych:

*postanawiam pracować nad tym
żeby się pozbyć
byka retoryki
wazeliny stylizacji
galanterijnych pauz
wypucowanej składni
lirycznego śmietnika
żeby zimą przykleknąć
i przynieść Ci niewykwalifikowaną ręką
baranka śniegu*

(„postanowienie”)

Wiersz jest ujęty w klamrę języka sakramentalnego – spowiedzi i Eucharystii (postanowienie poprawy po spowiedzi św. i znak *baranka śniegu*). Kapłan wypowiada się w nim przeciw sztuce, najwyżej bowiem ceni spontaniczną postawę religijną. Trzeba jednak zauważyć, jak konsekwentnie (przecież „kwalifikowaną ręką”!), Twardowski obniża wartość poetyki, budując kunsztowymi metaforami obraz *lirycznego śmietnika* przez zestawienie fachowych określeń z epitetami o barwie ujemnej (np. *byk retoryki*). Konflikt artysty i kapłana został w tym wierszu wyrażony niezwykle kunsztownie, można by powiedzieć, że jest to konflikt nieprzewidywalny. Nie może kapłan pokonać artysty, skoro jest artystą wielkiej klasy. W wielu innych wierszach autotematycznych autor „Znaków ufności” mówi, iż miarą wielkiej poezji jest jej wewnętrzny żar – wiara i miłość – i taka poezja prowadzi najprościej do Boga. Toteż programem kapłana, który chce pokonać (bez skutku!) poetę, jest ideał prostoty. Wyrazem napięcia między misją kapłana a rolą poety jest paradoksalny wobec sztuki słowa ideał milczenia czy utożsamienia poezji z życiem: ... *dlaczego nie pisze się tak jak się mówi* (...)

nie pisze się tak jak się milczy // pisze się trochę tak jak nie jest („pisanie”).

Milczenie jako punkt dojścia do Tajemnicy (nie zaś jako środek artystyczny, celowa pauza) jest programem poetyckim także innych kapłanów, np. Kazimierza Wójtowicza, który prosi: *Ulecz mnie Panie / ze słowotoku (...) Jako votum / zbuduję Ci ołtarz / z przezroczystego milczenia* („Modlitwa najkrótsza”).

Postulat milczenia można też odczytać w twórczości tych autorów, którzy nie piszą jawnie o swoim powołaniu kapłańskim. W wierszu Pasierba „czekaj” milczenie jest pojmowane jako dojrzewanie do roli poety:

*nie mów językiem Kanaanu
nie bierz ich słów
tego głosu nie będziesz miał przede mną
wypluj strzępy brudnego papieru
co oblepiły ci język
milcz
milcz wytrwale
czekaj aż w twoim ciele
pocznie się słowo*

Na przykładzie twórczości Pasierba można przedstawić odwrotność opisanego zjawiska: jest on najpierw poetą wyrażającym troskę o czystość poetyckiego głosu, o prawdę poezji. W innym wierszu nakazuje: *zamilknij wreszcie / pozwól mówić rzeczom*, albo przestrzega, żeby nie pisać *wiotko głupio wdzięcznie (...)* *tylko powściągliwie / na miarę trudu / to jest / wbrew pozorom* („uprawa ogrodu”). Pozorem prawdy poetyckiej (i religijnej zarazem) jest powtarzanie cudzych słów bez wewnętrznego przekonania. Poeta musi spełnić przykazanie Boga – mówić tylko Jego głosem, głosem prawdy, dlatego powinien uwolnić się od *strzępów brudnego papieru* (na kontekst zwraca uwagę data – 18.6.84 – wyjątkowo w twórczości poety umieszczona pod tekstem). Końcowa aluzja do wcielenia wyraźnie zakreśla granice uwarunkowań prawdy poetyckiej: jej źródłem jest uobecniony w człowieku Bóg. Tak więc powołanie poetyckie

harmonijnie splata się z kapłańskim w głębokiej refleksji nad istotą i funkcją poezji.

Podobne utożsamienie ról poety i kapłana można zaobserwować w twórczości Wacława Oszajcy, choć w przeciwieństwie do Pasierba nie tai on swego stanu i tworzy poezję o całkiem odmiennym klimacie. Z autorem „Czarnej skrzynki” łączy go jednak antropologia poetycka: wyprowadzenie pełnych wniosków z psychofizycznej jedności człowieka. W twórczości obydwu poetów słowo poetyckie jest darem Boga, uwznioślonym przez nawiązania do dogmatu wcielenia. Obydwaj autorzy akcentują cielesność człowieka, w którym poczyną się słowo, jednak wyprowadzają inne wnioski filozoficzne, etyczne i poetyckie.

W twórczości Pasierba na plan pierwszy wysuwa się dramat człowieka uwikłanego w materię. Człowiek-ciało podlega prawom materii skazanej na unicestwienie. *Jak mnie zaświecisz / kiedy ci zagasnę* („Psalm”) – pyta bohater jego wierszy. Z wiedzy o podwójnym charakterze naszej egzystencji wypływa tragiczna tonacja poezji Pasierba. Człowiek może przeniknąć tajemnice Boże tylko dzięki swej cielesności – *czekaj aż w twoim ciele / pocznie się słowo* – ale właśnie cielesność pograża nas w bezsensie rozpadu materii, z którego ratuje tylko światło Eucharystii. Proces twórczy poety jest wypełnieniem heroicznego dorastania do Słowa, do trudnej wiary: *Wiem że jesteś Życiem / przecież umieram* („Wierzę”). Kapłańska misja poezji (nie wyrażona wprost) polega na braterstwie z ludźmi, na wyprowadzaniu ich z więzienia materii i ciasnych granic poznania zmysłowego – *jesteś wolny nie bój się idź* („poeta jest twoim bratem”). Imperatyw „idź” jest równie kategoryczny, jak w znanym wierszu Zbigniewa Herberta „Przesłanie Pana Cogito”, choć zupełnie inną jakość ma trudny heroizm etyczny obydwu poetów. Herbert żąda postawy *wyprostowanej* nie dając nic w zamian, człowiek musi zbawić się sam ze świadomością, że czeka go *runo nicości*. Pasierb uwalnia człowieka z więzienia materii, budując podstawy trudnej wiary. Wolny człowiek musi sam czynnie włączyć się w proces budowania w sobie – w ciele – Słowa: *milcz wytrwale* – powie poeta, akcentując w innym miejscu, iż trzeba *żyć mężnie / żeby pisać* albo *wierzyć trzeba robić / z twardszego od siebie tworzywa*.

Inaczej myśli Oszajca: *ja ciało* to zgoda na wszystkie wymiary człowieczeństwa, na jego ciemność i jasność, na niemożność pokonania własnego egoizmu, na trud podnoszenia się z upadku. Słowo rodzi się opornie w *nieurodzajnym człowieku*, jest zwiastowaną łaską, darem Boga, ale jest to dar trudny: *Słowo stało się płomieniem / i do reszty wysuszyło mnie. Sługa samego siebie ratuje się od klęski ufnością w siłę modlitwy:*

(...) *módl się za mnie*

święta Mario

teraz

i wtedy

gdy ja ciało

staję się

słowem

(„Anioł Pański”)

Między tymi biegunami – ciała i słowa, ciemności i światła, grzechu i miłosierdzia – rozciąga się przestrzeń poetycka Wacława Oszajcy. Wypełnia ją klimat radości i ufnej wiary, sensualistycznie odczuwanej urody świata i niepojętej Miłości Boga, która tym się różni od ludzkiej, że Bóg niczego nie chce, tylko daje. Takiej miłości nie można wyrazić, zamknąć w słowach. Kochający, wręcz zakochany Bóg nie może się wtłoczyć w *garnitur uszyty ze słów*, toteż mówi (w poemacie „Ignacjańskie ćwiczenia duchowne”): *tańczę przed tobą / głuptasie*. Obrazy taneczne organizują wiele utworów Oszajcy (np. znany wiersz „Taniec Zorby”), który w przywołanym poemacie wyraźnie dystansuje się wobec sztuki słowa: *Wybacz Panie ten bełkot / myśli słów i zdań / one pijane nadmiarem twojej obecności*. Poezja w ujęciu ks. Oszajcy jest najczystsza Miłością, ogarniającą wszystkie wymiary, także ludzkie, a jej źródłem jest nie tyle *nieurodzajny człowiek*, ile Słowo Wcielone: *poezja jak krew sączyła się i krzepła na brzegach rany* („Krytyczna analiza”).

Ta fundamentalna myśl, iż słowo poetyckie rodzi się ze Słowa i jest swoistym spełnieniem misji kapłańskiej, łączy wszystkich księży poetów, nawet tych, którzy nie ujawniają lub wprost wytlumiają swoją kapłańską biografię. Tak się dzieje w poezji Pawła Heintscha:

*Jesteś w tych słowach,
choć Cię nie wolałem,
Płonie mi Tobą
każda cząstka mowy.
Ciało jest słowem
a słowo jest ciałem,
cieniem o zmierzchu,
zapachem sosnowym.
Kocham, więc jestem,
choć mi coraz ciemniej...*

*To Twoje
światło
jest we mnie*
(„Jesteś”)

W licznych wierszach metapoetyckich tego autora często pojawiają się symbole słowa i światła, i właśnie one sprawiają, że można odczytać poezję Heintscha, w której nie ma śladu kapłańskiej biografii autora, jako proces dorastania do *światlistego* tworzywa, do sztuki, w której *odbiło się światło*. W tym sensie jest to poezja kapłańska. Podobnie trzeba interpretować „kapłańskość” humanistycznej i cieplej w tonacji poezji Jerzego Czarnoty, w której nawet motywy religijne pojawiają się bardzo dyskretnie, a poeta manifestuje postawę niepewności także w planie poetyckim:

*Odmów za mnie wiersz
który potrafi napętnić nowym światłem
albo okryć nową ciemnością (...)*

Wiersz-modlitwę docierającą do Tajemnicy, łagodzącą *niecierpliwość doczesności* ma odmówić ktoś inny, ktoś, kto potrafi dotrzeć do światła. Ksiądz Czarnota ukrywa nie tylko swoje powołanie kapłańskie, ale i poetyckie. W przedziwny sposób utożsamia obie role.

Z przedstawionych napięć między powołaniem kapłańskim a poetyckim wyłania się wspólna cecha, można by rzec – wyróżnik poezji kapłańskiej: istotą poezji jest zakorzenienie w Słowie, źródłem i sensem poezji jest Bóg. Świadomość tę

ujawniają księży poeci w różny sposób, w zależności od własnej wizji teologicznej, od własnej antropologii czy indywidualnej poetyki. Cecha ta występuje niezależnie od szczerości czy wstrzemięźliwości w ujawnianiu swego kapłaństwa w wymiarze egzystencjalnym, a nawet niezależnie od nasycenia twórczości motywami religijnymi. Właśnie wypowiedzi autotematyczne księży odkrywają sakralne źródła poezji także tej z pozoru neutralnej religijnie.

Znamienne jest, że w tych wypowiedziach nie pojawiają się (lub tylko na prawach wyjątku) estetyczne kategorie wartościujące. Liczy się przede wszystkim związek ze Słowem, które najpierw „staje się” w człowieku, potem – w słowie poetyckim. Tym samym świadomość poetycką księży określają także kategorie etyczne. Ksiądz piszący wiersze nie jest artystą w świeckim tego słowa znaczeniu, nie kreuje rzeczywistości, nie tworzy nowych oryginalnych światów, powtarza *to samo słowo / Miłość* – pisze Pasierb. Zmieniły się tylko środki i sposoby: *Ojciec pisał rylcem na tablicy z głazów / Syn pisał palcem na kurzu po ziemi / Duch Święty pisał płomieniem na wietrze* („To samo słowo”) – współczesny poeta wystukuje je *nieszczerym sercem*. Bóg, Chrystus, Dawid to często przywoływane wzorce poety-kapłana, a towarzyszy tym porównaniom świadomość przepaści między Bożym a ludzkim pisaniem.

Poezja nie jest więc sztuką autonomiczną. „»To, co jest zostało już dawno powiedziane« (Koh 6,10)” – zapowiada Wójtowicz w biblijnym tytule utworu, by opisać proces tworzenia jako stan łaski:

Słowa krążą nad nami

(...)

W wyznaczonym czasie

wchodzą w nasz firmament

przeszywając światłem

a w innym wierszu porównuje słowa do obrazu wędrownych ptaków: *Poeci (...) towią te znaki nieba / i dorabiają do nich na poczekaniu / ziemskie krajobrazy* („Słowa”). Rola twórcy jest zatem wyraźnie pomniejszona: obrazy poetyckie ukonkretniają tylko to, co już zostało dane i nazwane. Poeta nigdy niedosięga ideału. Obrazy klęski i porażki w konfrontacji z niedoś-

cignioną poezją Biblii często pojawiają się w twórczości wie-
deńskiego poety – Kazimierza Wójtowicza, który z humorem
dyskwalifikuje swoją poezję jako *austriackie gadanie* i w języ-
ku kupieckim *rozlicza się* z pobranej od Boga *zaliczki słów*.
W tym poetyckim rachunku sumienia największe zagrożenie
stanowi *cała armia niepokornych czasowników / co proszą
o udział / w pierwszej osobie / po stronie czynnej* („W rękę
Jego my i nasze słowa”). Wójtowicz w licznych wierszach
autotematycznych daje pełny wyraz świadomości poety kapłana,
który swą twórczość nie tylko wpisuje w *służbę Słowu*, ale
z Niego wyprowadza kształt swej poezji.

Z poezji programowej księży poetów wyłania się także odpo-
wiedź na pytanie: po co piszę? Przypisują oni poezji funkcje
wyraźnie kapłańskie: prorockie i duszpasterskie. Ulubioną meta-
forą trudu tworzenia jest *rozżarzony węgiel* lub *rozżarzony
kamień* zaczerpnięty z Księgi Izajasza (6,5-7), ze sceny oczysz-
czenia, której musi poddać się prorok, aby wziąć udział w świę-
tości Boga. Właśnie do tej sceny nawiązują z upodobaniem
księża poeci.

*Okaleczonym językiem
obracam rozżarzony węgiel
przytrzymuję wargami
żeby nie upadł na ziemię*

*nie zrozumieć nigdy
jak z tego bełkotu
z świadectwa kaleki
ludzie mogą czerpać*

(J.S. Pasierb, „Słowo”)

*wypełniły się słowa
wróg i przyjaciel
pochwycili mnie zębami
i stałem się w ich ustach
rozżarzonym kamieniem
którego wypluć już nie można*

(W. Oszałka, „Idzie ku życiu”)

*Tak mówić
aby głodnym chleb rósł jak na dłoni
(...)
A mówić tylko wtedy
gdy proroctwa parzą język
jak rozżarzone węgle*

(K. Wójtowicz, „Mowa wasza...”)

W świetle tych wierszy powołanie poetyckie nabiera dosłowności. Akty twórcze nie dokonują się z samodzielnego wyboru. Poeta został wezwany do głoszenia słowa jak prorok i dzieje się to wbrew jego woli, co wyraziście ukazuje w obrazie poetyckim Oszejca. Księża poeci przywołują również inne postaci proroków i patriarchów, dokonują porównań, wyjaśniają prorockie funkcje poezji i wysoko cenią poczucie wezwania do głoszenia słowa. W cytowanych wierszach piętno naznaczenia – *rozżarzony węgiel* – jest źródłem cierpienia, lecz nie zostało odrzucone, przeciwnie, jest podejmowane jako wartość i konieczność.

Poezja kapłańska jest także świadomie pastoralna, choć w różnym stopniu nasycenia, co dokumentują omówione już utwory. Ta funkcja poezji graniczy blisko z dydaktyzmem, który pojawia się w twórczości pomniejszych poetów, ale nie tylko tam. Ks. Jan Twardowski nie ustaje w gorliwym duszpasterzowaniu i chciałby *mówić najprościej / o cierpliwości sakramentów*, składając na ołtarzu kapłańskiej posługi pióro poety. Przed redukcją poezji broni go talent poetycki, niezawodnie obecny w każdym, nawet dydaktycznie pomyślanym utworze. Delikatne granice między wierszem dydaktycznym a poezją w funkcji pastoralnej wyznacza nie tylko troska poety o znalezienie właściwego słowa czy obrazu, ale również postawa duszpasterza, który albo dostrzega całą złożoność ludzkiej egzystencji we współczesnym świecie nadwątlonej wiary i etyki, albo prosto i bez wahań poucza. Przeczytajmy na koniec wiersz, w którym harmonijnie splata się myśl o pracy i poety, i kapłana, a kunszt artysty wspiera mądrość duszpasterza:

Chciałbym
na wysypisku form i znaczeń
wygrzebać słowa najprostsze
na które czekają
zetłate szepty
łamliwe nieba
i prawda posiniaczona
– ta bez liczby mnogiej

(K. Wójtowicz, „Po co piszę”)

Jaka jest zatem świadomość literacka księży poetów? Różna, tak jak rozmaite są indywidualne poetyki i języki artystyczne poszczególnych poetów. Cechy wspólne wynikają z sakramentu kapłaństwa, skoro – jak wynika z dokonanych analiz, sztuka poetycka księży wiele czerpie ze źródeł sakralnych i do Sacrum zmierza, łączy w różny sposób powołanie kapłańskie z poetyckim, podejmuje funkcje prorockie i pastoralne, a proces twórczy wiąże z etycznym dorastaniem do uobecnienia w sobie (i w poezji) Boga. Trzeba jednak dopowiedzieć, że w tak szerokim ujęciu poezja kapłańska nie jest zastrzeżona dla kapłanów. Wielu współczesnych młodych poetów podobnie pojmuje istotę i funkcję poezji, wielu chce *ocalać ludzi i narody*, wielu łączy sztukę poetycką z nastawieniem religijnym i etycznym, wchodząc często w rolę kapłanów i proroków. Jedno tylko zjawisko odróżnia twórczość księży od innych poetów: sakramentalny wymiar kapłaństwa i związane z tym napięcie między powołaniem kapłańskim a poetyckim, toteż właśnie te relacje należałoby wyróżnić jako istotną cechę poezji księży.

W wypowiedziach metapoetyckich tu przywoływanych nie można zauważyć bezpośredniego zainteresowania wartościami estetycznymi, co nie znaczy, że w ogóle one nie istnieją, czego jednak nie sposób dokumentować w krótkim artykule. Dają się one jednak zaobserwować pośrednio, w sztuce poetyckiej. Trochę o własny głos poetycki, o jego wewnętrzną prawdę wpisał ks. Pasierb w przestrożę, która stanowi tytuł artykułu; podobnie ks. Twardowski modlił się: *abym nie tłumaczył Biblii na nie-Biblię*. Każdy poeta szuka własnego głosu nawet w relacji do niedoścignięgo wzoru.

STANISŁAW DŁUSKI

Módl się

w ciemność pełzną
przez las wąwóz rzeki
płonące w oczach
przecinek między nocą
i dniem szukam
rzeczywistości jak kamień
trwałej wystarczalnej
pięknej w swej obojętności
w szaleństwie kiedy
zgiełk wygrywa z ciszą
w której pełźnie
mrówka sensu
do którego pukam

rwę na strzępy

Ojciec umiera na Alzheimera

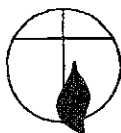
Nie umie rozpoznać twarzy,
zatok i ciepłych dolin dłoni,
trwa, jak noc oczekująca na
sonet porannej rosy. Uciekam.
Zamykam wszystkie drzwi.
Moje przeznaczenie czai się
w niepokornych myślach o.
W kroplach potu, który spływa
ze ścian. Śmierć spływa.
Oddalam ciało, zbliżam sny,
ćmy pamięci. Forma odnalazła
mnie, złamaną gałąź, litość
dziecka; bandaż zakładam
na zbyt widzące oczy Boga

Ostatnia Wigilia

Mieszka we mnie
krzyż cienia

sparaliżowany ojciec
siedzi w fotelu i prosi
weźcie mnie do swoich snów
chcę być białym opłatkiem
waszych ust pierwszą
gwiazdą na ostatnim niebie
psalmem narodzonego serca

bez was
zima staje się domem



Stanisław Opiela SJ

A o demokracji, liberalizmie i ideologizacji...?

1. Od chwili odzyskania, m.in. przez Polskę, niezawisłości państwowej trudno radzimy sobie z demokracją. Wydaje się, iż niektóre ugrupowania, np. ówczesne Komitety Obywatelskie, w większości sądziły, iż okres partii ideologicznych minął, że ostatecznie zdyskredytował go ideologiczny dogmatyzm partii komunistycznej. Podobnie myślałem i ja. Byłem naiwnie przekonany, że rodzącej się demokracji będzie oszczędzone borykanie się z podobnymi tworam. Byłem oczywiście także przeciwko partii katolickiej czy chrześcijańskiej, gdyż sądziłem i sędzę, że chrześcijaństwo wcielone w partię z konieczności staje się zideologizowanym chrześcijaństwem – mającym oczywiście związki z wiarą, ale wykoślawioną partyjną praktyką myślenia i działania. Tym zatem, co wykoślawia religię, jest partia, czytaj także partyjna mentalność ludzi wierzących: świeckich, hierarchii czy kleru w ogóle – oficjalnie nie związanych z żadną partią.

W sumie rozróżniałem wraz z innymi nieidentyczność porządków wiary i ustroju politycznego wraz z jego wewnętrznymi mechanizmami; odróżniałem teologię w sensie ścisłym od teologii rzeczywistości ziemskiej – by się odwołać do „*Lumen gentium*”. Albo inaczej – uważałem i uważam, że wiara jest sprawą tak głęboką, jak niezastępowalna jest poszczególna osoba. Boże wezwanie kieruje się właśnie do osoby, tak jakby ona była jedna jedyna. Oczywiście z tego powstaje jakieś środowisko, jakaś wspólnota czy *communio* wierzących; powstaje hierarchia, której celem jednakże jest przecież służba jednostce w rozwijaniu jej osobistej i osobowej więzi z Bogiem; celem obejmującym i przekaz wiary, i strzeżenie jej czystości, i strukturację samej wspólnoty wierzących. Taka jest służebna funkcja hierarchii kościelnej, od papieża poczynając na najprostszym księdzu czy diakonie kończąc.

Nie znaczy to oczywiście, że katolicy powinni unikać polityki; powinni w nią wchodzić na równi z innymi. Ale nie w „chrześcijańskiej” partii. Elementy bowiem wartości chrześcijańskich są rozsiane niemal we wszystkich partiach politycznych, choć są w nich nierówno akcentowane. Czy np. uważana za domenę lewicy polityka socjalna nie znajduje się w polu zainteresowania chrześcijaństwa, nie jest jedną z konsekwencji wiary? Ale – zgodnie z „*Lumen gentium*”

– niech katolicki polityk angażujący się w tę dziedzinę korzysta ze swej odpowiedzialnej wolności osobistej, nie podpierając się autorytetem hierarchii, której zresztą też konstytucja soborowa zabrania popierania tylko niektórych kierunków działania, reprezentowanych przez katolików świeckich. We wspólnym bowiem ukierunkowaniu istnieją różne opcje czy preferencje; często zaś braknie dostatecznych powodów pryncypialnych, by daną opcję polityczną wyeliminować lub jednoznacznie zaakceptować. Już sam wybór zatem – jak niemal każdy w polityce – jest opcją, cechuje go więc pragmatyzm, zależny od szczegółowego celu. Oczywiście nie powinien on być w sprzeczności ni z bardziej ogólnym celem politycznym, ni tym bardziej z podstawowymi zasadami moralnymi płynącymi – w konkretnym przypadku – z chrześcijaństwa.

System polityczny też ma charakter służebny. Jego zakres jednak niezupełnie pokrywa się z dziedziną religii i wpływających z niej konsekwencji etycznych. Ma inne pole działania, inne kompetencje, posługuje się też innymi metodami. Byłoby uzurpacją, gdyby państwo usiłowało definiować np., co dobre a co złe, w co mają wierzyć jego obywatele, a co odrzucać. Taka praktyka istniała i pozostawiła właśnie trwałe ślady ideologizacji.

Także żadna instytucja religijna jako taka nie może podierać się w swojej działalności politycznymi metodami działania, usankcjonowanym prawem restrykcyjnym na przykład. Bo po pierwsze, wielkie Kościoły, jak np. katolicki czy prawosławny, mają swoje prawo religijne, które nakłada na wierzącego „duchowne” sankcje, po drugie zaś, okazuje się, iż one niekoniecznie zapobiegają przestępstwom, w religijnym słownictwie zwanym grzechami. Na czym zatem wspiera się wiara w magiczną skuteczność państwowego prawodawstwa zwolenników karania np. za aborcję? Inna rzecz, że aborcja pozostanie zawsze problemem i dla przeciwników, i dla zwolenników – przede wszystkim dlatego, iż jest wymierzona przeciw życiu. Przykładów na poparcie tego aż nadto i to w wielu krajach o nie tylko demokratycznych systemach, o nie tylko chrześcijańskich referencjach historycznych i współczesnych. Zresztą nie wszyscy przeciwnicy aborcji odwołują się do dziedziny etycznej. Czasem wystarczą im chłodne przewidywania dotyczące demografii, liczby ludzi w wieku produkcyjnym, którzy pracują na emerytów i na młodzież – by poprzestać jedynie na tym przykładzie.

2. W sumie i dziś nie wydają mi się rozsądne usiłowania tworzenia ideologicznych partii, ale... Pogląd taki nie okazał się powszechny. Ludzie zaczęli nawiązywać do przedwojennej tradycji komunistycznej, socjalistycznej, chadeckiej, endeckiej, czy nawet faszystującej.

I skoro wreszcie zapanowała demokracja, nie sposób im odmówić prawa do tego bez sprzeniewierzenia się tejże. Wówczas nie brałem wystarczająco pod uwagę faktu, że jednak nie wszyscy podzielali mój pogląd. Do logiki zaś systemu demokratycznego w ogóle należy wolność stowarzyszania się oraz motywacji powstawania i charakteru ewentualnych partii. Nie zmienia to w niczym mojego negatywnego podejścia do ideologicznych partii, choć oczywiście uznaję prawo ich powstawania. Więcej – coraz mniej jestem przekonany o możliwości aideologiczności partii politycznych. Oznaczałoby to bowiem radykalne odcięcie się od historii, co nie jest ani możliwe, ani pożądane.

Jeśli bowiem słyszę, iż należy być nowoczesnym, a tym bardziej jeśli słyszę przyganę, że coś jest złe, bo nienowoczesne, to zaczynam się zastanawiać, co tu jest przyczyną (przyczynami), a co skutkiem (skutkami). Nowoczesność jest chyba jakimś ukierunkowaniem. Ale motywacją działania nie może być przecież sama nowoczesność – boć to byłoby raczej masło maślane – ale jakieś inne przyczyny nastawione na osiągnięcie takiego stanu, który pewnie skrótkowo nazywa się nowoczesnością albo nawet postmodernizmem.

Zaczyna zatem wyglądać tak, że i nowoczesność poddaje się ideologizacji i podziałom. Jest nowoczesna demokracja, nowoczesna kultura, nowoczesny wolny rynek, nowoczesna sztuka itd. Nie widzę powodu, by nie mówić o nowoczesnym faszyzmie, nowoczesnej chadecji, nowoczesnej socjaldemokracji, nowoczesnym liberalizmie itd. Ale to jeszcze niewiele znaczy, skoro wszystko może być nowoczesne. To znaczy jedynie ideologizację nowoczesności.

Jeśli nowoczesnością argumentowana jest nowoczesność – i jeśli toto wziąć dosłownie – to by znaczyło także ni mniej, ni więcej tylko tyle, że mamy do czynienia z jednowymiarową rzeczywistością; nie byłoby przeszłości (historii) ni przyszłości, gdyż już za moment jest inna nowoczesność; nie byłoby żadnej też osnowy, by także ideologiczne partie nawiązywały do jakiejś tradycji.

Krótko – nowoczesnością nie można argumentować nowoczesności, nie można jej propagować tym sposobem. To zwykła, acz może i chwytliwa demagogia, płynąca z... umysłowego lenistwa i licząca na nie.

3. Rzeczywistość jednak nie potwierdza takiej jednowymiarowości. Nawet najzarliwsi koryfeusze nowoczesności odwołują się do jakiejś tradycji – do swojej tradycji – albo nawet czerpią pełną garścią z tradycji różnych ideologii, także wzajemnie przeciwnych czy wykluczających się. Taki proceder wygląda na usprawiedliwienie i to usprawiedliwienie pragmatyczne wszystkich zgoła partii ideologicznych.

4. Problem zatem chyba nie w nowoczesności – ta jest i będzie wynikiem działania – lecz w wartościach, które leżą u podłoża (zideologizowanego) poszczególnych partii i samej demokracji – którą przecież też można różnie chrzącić, od demokracji socjalistycznej przez wszelkie inne aż do liberalnej; problem w bardziej czy mniej głębokim odwoływaniu się do wartości, też bardziej czy mniej głębokich, które legły u korzeni poszczególnych kierunków polityczno-gospodarczo-społecznych czy po prostu modnych, zatem naznaczonych piętnem przemijalności, gdyż w jej naturze jest wyjście z mody raczej szybkie; problem w bardziej czy mniej uzasadnionym nawiązywaniu do tradycji, w odpowiadających potrzebom metodach, w programie, uczciwości, skuteczności, moralności działania jednostkowego i zbiorowego. Czyli truizm: polityczne działanie by miało nie jednolitą i nie jednowymiarową wartość, powinno się odwoływać do innej, nie politycznej rzeczywistości, pracując na jej rzecz w codziennej praktyce politycznej.

5. Partie polityczne z zasady nie zajmują się etycznymi, filozoficznymi – a tym mniej jeszcze teologicznymi – uzasadnieniami swojego działania. To dziedziny politycznej filozofii, etyki, teologii, od których politycy najczęściej stronią, zajmując się bardziej pragmatyczną stroną – ekonomią, prawodawstwem, strategią i taktyką. Pochłania ich polityczna (oby polityczna) walka o władzę, której sprawowanie ma być korzystne w demokracji dla wszystkich. Partie posługujące się epitetem nowoczesności wykorzystują ten termin demagogicznie i deprecjonująco dla swoich oponentów. A to niezbyt uczciwe. W ogóle żadna histeria nie przynosi pozytywnych rezultatów. Nie idzie bowiem o wspólne szukanie najlepszego rozwiązania – w konkretnym przypadku – spraw, problemów czy preferencji korzystnych dla kraju i jego mieszkańców; niemożliwe jest nawet bronienie na dłuższą metę choćby tylko egoistyczno-partyjnych interesów własnych, gdyż taktyczna demagogia służy za parawan, za którym spokojnie roztrząsa się partykularne interesy bez dostatecznego brania pod uwagę ogólniejszego dobra. Nie ma zatem możliwości poza- czy ponadpartyjnej konfrontacji. Jest to raczej wręcz unikanie konfrontacji i konsekwentne działanie w tajemnicy przed potencjalnymi krytykami, przed społeczeństwem. A to już nie licuje z demokracją. Demokracją nie jest. Czy nie dlatego w Polsce tak często dziś się mówi i pisze o przeciekach prasowych, nawołuje do tępienia sprawców przecieków, posądza dziennikarzy o współpracę z organami sądowymi i porządku publicznego czy nawet wywiadowczymi?

6. A i przedstawiciele prasy oraz mass mediów dali się wpędzić w swoistą pułapkę, a niektórzy świadomie w nią weszli, żerując na skandalach. Niektóre tytuły prasowe – na szczęście nieliczne – niektóre artykuły, niektórzy autorzy i wydawcy permanentnie posługują się insynuacją i inwektywą, usiłując dyskredytować swoich kolegów po fachu, polityków, duchownych, artystów, ludzi kultury, robotników czy chłopów. Idą przy tym też po najmniejszej linii oporu, odwołując się do niedawnej przecież komunistycznej przeszłości, do rzeczywistej czy rzekomej pazerności, do korupcji, do prawdziwej czy fałszywie przedstawianych kwestii obyczajowych, najczęściej erotycznych, bo to najbardziej chwytliwe – krytykowanych, szykanowanych lub wręcz stawianych pod pręgierzem osób i grup społecznych. Te zaś dają przeciwnikom wygodne dla nich preteksty do łatwej krytyki. Przygotowanie przeciwnika do bezpiecznych i wygodnych dla siebie razów to już sprawa zreczności.

Wcale nie lansuję tezy o przestępczej solidarności zawodowej ludzi prasy, polityki, kultury czy religii. Przeciwnie – chciałbym raczej zwrócić uwagę na nieetyczne powiązania niektórych tytułów prasowych z taktyką np. demonizowania rzeczywistego czy rzekomego zagrożenia. Bywają bowiem zagrożenia, przynajmniej początkowo, pozorne, małe, niewiele znaczące do chwili spotęgowania ich przez informację opatrzoną odpowiednim komentarzem. Istnieją rzeczywiste fakty, ale tak znikome, że bez nagłośnienia mijają bez najmniejszego śladu. Spotęgowane informacją, zamieniają się zarówno w „bij Żyda”, jak i bij, kto woła „bij Żyda”, czy „precz z czarnym totalitaryzmem”, jak i „precz z antyklerykałami” bezczeszczącymi chrześcijańskie wartości.

Taki produkt uboczny informacji i komentarzy prasowych też bywa, a odpowiedzialny dziennikarz czy publicysta bierze to pod uwagę, zanim coś napisze czy wypowie. Nie jest to równoznaczne z jakąś autocenzurą czy taktyką przemilczania nagannych faktów. Wbrew przeciwnym opiniom, nie ma bowiem „nagich faktów”, zwłaszcza gdy relacjonuje je prasa czy ktokolwiek w ogóle. Z konieczności pojawia się wówczas ich selekcja, która przecież łatwo może się przerodzić w selektywizm popierający z góry założoną tezę. Nie jest to wycelowane w wolność słowa. Powiedziałbym, że godzi to w... wolność równie dobrze dziennikarza, publicysty, polityka, jak i księdza, któremu może chwilowo albo permanentnie braknąć poczucia odpowiedzialności, albo który w ferworze polemiki zapomniał na chwilę o swojej ODPOWIEDZIALNEJ wolności ZA SŁOWA. Idzie zatem o etykę zawodową (jak wiadomo, stanowiącą część czy wariant bardziej całościowego, podstawowego i powszechnego systemu wartości), przegrywającą niekiedy z gazetowym efekciarstwem, także tym

moralizującym, niezależnie czy wystąpi ono u antyklerykała, czy u klerykała, permissywisty czy zagorzałego przeciwnika aborcji – by nawiązać do niektórych z dyżurnych problemów polskiej rzeczywistości, także kościelnej, parlamentarnej i prasowej, ostatnich lat.

7. Ale wróćmy do demokracji, liberalizmu i ideologizacji... w cieniu wystąpień tak Kościoła katolickiego jako wspólnoty wiernych, jak i przedstawicieli etyki niezależnej, liberalnej.

Wydaje mi się, że w imię liberalizmu choćby, nie ma najmniejszego rozsądnego powodu odmawiać prawa publicznego głosu Kościołowi w sprawach nawet państwowych, obywatelskich, społecznych czy ekonomicznych. Taka praktyka istnieje także w wystawianych w Polsce rozwiniętych demokracjach. Tym bardziej jeśli chodzi o sprawy związane z etyką czy moralnością. Nie ma też – moim zdaniem – dostatecznego powodu, by wystąpienia hierarchii katolickiej były uznawane za opresję duchową, tylko dlatego, iż ktoś danej wartości za taką nie uważa albo ją relatywizuje, bo... nienowoczesna. Przecież w nieideologicznych państwach muszą istnieć i istnieją instytucje, m.in. Kościoły i niezależna publikacja prasowa, które ze swojej natury zajmują się podobną tematyką, współuczestnicząc tym samym w poprawnym funkcjonowaniu demokracji, współtworząc wartości czy urzeczywistniając je. Nikt rozsądny nie przeczy, że twarde prawa rynku np. nie podają w wątpliwość demokratycznych swobód; podają, by je współtworzyć i być ich warunkiem *sine qua non*, choć wymagają zgody nie swobodnego, lecz bezwzględnego podporządkowania się im.

Inna rzecz, jak się kształtuje czy powinna kształtować relacja między ekonomią i polityką, wolnym rynkiem i demokratycznym systemem politycznym. Jak wiadomo, na tym styku nawet rozwinięta – może przede wszystkim ona – demokracja przeżywa dziś swego rodzaju kryzys. Pewna równowaga została zachwiana. Rozwój techniki powiększa bezrobocie, marginalizuje całe środowiska i kontynenty, czyni je często przedmiotem manipulacji i nacisków politycznych bogatych i rozwiniętych państw, *de facto* podaje w wątpliwość kryterium społecznego uznania osoby, kryterium, jakim do dziś jest praca. Demokratyczny system polityczny nie może być na to obojętny. To godzi w jego dotychczasowe podstawy, w Demos, któremu chyba także demokracja ma służyć, a ekonomia pomagać żyć po ludzku. A prawa rynku też nie zawsze żyją w symbiozie z demokracją, usiłując ograniczyć domenę polityczną tylko do zapewnienia korzystnych warunków ekspansji ekonomicznej.

Praca zatem ma też inny niż tylko ekonomiczny wymiar i znaczenie; nie jest tylko *gagne pain*. Służy samorealizacji człowieka, nadaje

współ z innymi dziedzinami sens jego życia indywidualnemu i społecznemu, współkształtuje jego odpowiedzialną wolność również w pozazawodowym planie, ba, uświadamia istnienie czegoś takiego, jak właśnie odpowiedzialność.

Bezrobotnym i młodzieży bez perspektywy nauki i pracy utrudnia się, jeśli nie wręcz uniemożliwia pełny, prawdziwie ludzki rozwój. Oni sami nie poradzą sobie i to niekoniecznie dlatego, że są nieudacznikami życiowymi, że się nie mieszczą w zideologizowanej propagandzie ludzi sukcesu. Dla nauki i pracy potrzebna jest droga infrastruktura, z której mogliby oni korzystać, by wejść czy ponownie wejść w aktywne i społecznie płodne życie.

8. Zarówno na postmodernistycznych moralizatorów, jak i na przedstawicieli Kościoła spada zatem ODPOWIEDZIALNOŚĆ za wolność słowa, za SŁOWA WYPOWIEDZIANE, za argumentację, za mieszanie pojęć i rozmywanie wymiarów, za mylenie płaszczyzn. Zdarza się bowiem nader często kaleka czy rachityczna argumentacja; nierzadkie są mniemania bien pensants, acz niekoniecznie bien pensées po, powiedzmy, obydwu stronach. By nie być gołosłownym. Czytam niby słuszne, że *każdy ma prawo żyć tak, jak mu się podoba*, ale jednym tchem wypowiedziane: *w wolnym świecie nikomu nie przychodzi do głowy, aby w imię wolności ograniczać wolność. (...) Dziś przyszedł czas duchowej dojrzałości i suwerenności. Dla pewnych ludzi to jest sytuacja nie do zniesienia, ponieważ odpowiedzialność traktują jak ciężar ponad siły*. Doprawdy przecieram oczy ze zdumienia. Coś i tu nie gra. Do polemiki nawet nie skłania. Niezależnie od moralistyki religijnej czy świeckiej w demokracji nudnej wolność jednego w horyzontalnym wymiarze społecznym właśnie kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego podmiotu. Nie zwalnia to oczywiście z tolerancji poglądów czy opcji, których nie podzielamy. Ale tolerancja to nie obojętność czy brak osobistego przekonania, niejednokrotnie uzasadnionego. To przyznanie prawa drugiemu nawet do fałszywych ocen czy czynów w ramach ograniczonej bliżnim wolności każdego z nas i jednocześnie przyznanie każdemu prawa broniienia swoich racji, propagowania swoich wizji, byle tylko metoda działania nie sprzeciwiała się naturze na przykład katolicyzmowi utrzymującego za Pawłem prymat miłości, a nie walki klas; miłości, z której najczęściej płynie konfrontacja czy walka związana przede wszystkim z wprowadzaniem jej w życie indywidualne czy zbiorowe.

Podobna wypowiedź jest zatem dla mnie tylko życzeniowym zaklęciem. *Duchowa (zaś) dojrzałość i suwerenność* indywidualna wcale nie jest bezpośrednio związana z jakimś *czasem*, który nadszedł dla wszystkich jednocześnie, bo zmienił się system polityczno-ekonomi-

czno-społeczny (wolny świat) w Polsce. Pozwolę sobie zauważyć, że jednak coś tu nie zostało do końca przemyślane, zwłaszcza że epilog cytowanej wypowiedzi orzeka, iż pewni ludzie *odpowiedzialność traktują jak ciężar ponad siły*.

Notabene, znam tylko jedno tajemnicze wypełnienie czasów – choć jego egzegezy przeprowadzić nie umiem – gdy *Słowo stało się ciałem*. I tu jednak chodzi o jednostkę, a nie o zbiorowość.

Czy aby dla intelektualisty, opiniotwórcy i sumienia narodu nie zabrakło tu ODPOWIEDZIALNOŚCI za słowo nie do końca przemyślane? Jest bowiem oczywiste, że każdy będzie postępować, jak mu się podoba – bez naszego pozwolenia zresztą – i bez odwoływania się do abstrakcyjnej, dla niego, odpowiedzialności, która zatem nie ma wówczas żadnego, a w każdym razie przygniatającego ciężaru.

Będzie też postępować zgodnie ze swoją wolą, gdy przypomni mu się jakieś zasady moralne – niezależnie od tego, czy je uzna, czy odrzuci. Wszystko bowiem, niczym w soczewce, skupia się na osobie. To jej aktywność sprawia, że przyjmuje raz najbardziej prospołeczną postawę, drugi na wskroś egoistyczną. W obydwu przypadkach człowiek używa swojej wolnej woli i dlatego ponosi odpowiedzialność prawną i (czy) moralną. Tak więc wolność nie może być jedynym kryterium wartościowania. Jest ona raczej warunkiem spełniania ludzkich czynów, nie zaś probierzem ich wartości moralnej czy tylko prawnej; jest warunkiem niezbędnym, by zaistniała ludzka ODPOWIEDZIALNOŚĆ.

9. Dlatego nieprzekonujący i bezwartościowy – z rozumnego punktu widzenia – jest argument powołujący się np. na wolność osobistą zarówno by bronić prawa do aborcji, jak i by mu się przeciwstawiać; by być niezależną i odpowiedzialną prasą, niezależną i odpowiedzialną polityką, niezależnym i odpowiedzialnym kaznodziejstwem. Argumentacja musi przejść na inny poziom, wkroczyć w dziedzinę aksjologii, słowem – wyjść poza ramy polityki wraz z jej strategią i taktyką. Na tym poziomie nie da się zasadnie roztrząsać problemów moralnych bez mieszania pojęć i wymiarów. Na tym poziomie tego typu kwestie mogą tylko podlegać banalizacji preparującej elementy kolejnej kampanii wyborczej. Na tym poziomie ścierające się pozycje mogą tylko żonglować arbitralnymi zapewnieniami, obliczonymi na pozyskanie głosów wyborczych. Ale – nieco demagogicznie powiem – w zapewnienia i obietnki wyborcze obywatele rozwiniętych demokracji nie śmiały wierzyć (bo o wiarę tu chodzi); wolą poczekać na czyny... choć ochoczo uczestniczą w dionizyjskich igrzyskach przedwyborczych. Pewnie i tu przydałyby się nam jakieś korepetycje.

Krzysztof Kosela

Lekcja dwóch konstytucji hiszpańskich

Porównanie dwóch konstytucji hiszpańskich, tej z 1931 i 1978 r., pozwala zrozumieć, na czym mogą polegać błędy polityków pracujących nad ustawą zasadniczą. Pokazuje też wzory dobrej roboty naszym parlamentarzystom z mozołem komponującym kolejne paragrafy konstytucji dla III Rzeczypospolitej. Pierwsza wersja konstytucji z 1931 r. powstała w ciągu dwudziestu dni, dyskusja nad jej artykułami na forum Kortezów trwała nieco ponad trzy miesiące. Powstał produkt, który już w czasie sporów na forum parlamentu został nazwany przez jednego z posłów, ks. Ramona Molinę, zaproszeniem do wojny domowej. Autorzy przygotowujący ustawę zasadniczą po śmierci gen. Franco nie spieszyli się tak bardzo. Pisanie pierwszej wersji trwało 9 miesięcy. Następne 6 miesięcy to czas negocjacji i dochodzenia do ostatecznej wersji tekstu. Referendum konstytucyjne odbyło się 6 XII 1978 r., a udział w głosowaniu wzięło 68% uprawnionych obywateli. Frekwencję tę uznano za niską, a w wyjaśnieniach wskazywano na złą pogodę (grudzień), brak rozstrzygnięć ważnych kwestii, np. autonomii regionów, oraz znużenie społeczeństwa informacjami o pracach nad konstytucją.

W naszym stuleciu pracowały więc w Hiszpanii dwie konstytuanty. Pierwsza w 1931, druga w 1977 i 1978 r. Konstytucja z 1931 r. pogłębiła i zaogniła podział społeczeństwa. Drugi tekst, przyjęty przez parlament, zaaprobowany przez społeczeństwo w referendum i podpisany przez króla Juana Carlosa I w końcu 1978 r., nikogo w pełni nie satysfakcjonował, ale był do przyjęcia prawie dla wszystkich. Za pierwszym razem piszący konstytucję ściągnęli na kraj wojnę, za drugim razem zapewнили spokój i rozwój gospodarczy. Co było odmiennego w ich działaniach, że rezultaty okazały się tak różne?

W procesie tworzenia obydwu konstytucji określenie miejsca religii w życiu publicznym wyznaczało pole konfliktów. Wymagało więc od autorów rozstrzygnięcia trzech kwestii. Pierwszą było znalezienie formuły dla publicznej roli Kościoła katolickiego, drugą – sprawa charakteru systemu oświaty, trzecią problem rozwodów, a w konstytucji z 1978 r. również zagadnienie aborcji. Konstytucja II Republiki

była dokumentem zdecydowanie zmieniającym dotychczas uprzywilejowaną pozycję Kościoła. Już w jednym z pierwszych artykułów stwierdzano, że państwo hiszpańskie nie ma jednej oficjalnej religii. W innych artykułach tak określono działalność instytucji religijnych, żeby nie było wątpliwości, iż będzie to państwo świeckie, znoszące wszelkie przywileje kleru. Artykuł 26 zakazywał organom władzy państwowej wszystkich szczebli wspierania finansowego organizacji religijnych, zapowiadał ustanie subsydiowania księży, implikował usunięcie jezuitów z kraju, rozszerzał tę groźbę na inne zakony, gdyby się okazało, że ich działalność szkodzi państwu, ograniczał własność zakonów i groził im wywłaszczeniem, wreszcie zakazywał zakonom angażowania się w handel, produkcję oraz działalność edukacyjną. Sekularyzacja cmentarzy, konieczność uzyskiwania zgody władz na publiczne spotkania religijne, wreszcie ograniczenie nauczania religii do pomieszczeń kościelnych, ale pod państwowym nadzorem, to następne punkty poprowadzonego z rozmachem programu oddzielenia Kościoła od państwa.

Po wojnie domowej Kościół nie tylko odzyskał dawne przywileje, ale otrzymał nowe, niespotykane w innych państwach. Protestanci utracili np. prawo do zajmowania państwowych urzędów, publicznego sprawowania kultu i nawracania. Katolicyzm ogłoszono oficjalną religią państwa. Ceną za rozliczne przywileje i monopol w niektórych dziedzinach było uznanie, że przywódca państwa ma decydujący głos przy mianowaniu biskupów. Przywileje ze strony państwa zrodziły przekonanie wyrażane przez część duchowieństwa już w końcu lat sześćdziesiątych, że Kościół potrzebuje autonomii, nie koncesji. Autorzy konstytucji dla demokratycznej monarchii mogli liczyć na zrozumienie wysiłków nowego określenia miejsca Kościoła w sferze publicznej. Jednak niepokój budziło pytanie, jak daleko pójdą zapędy sekularyzacyjne deputowanych. W siedmioosobowej podkomisji Kongresu Deputowanych zajmującej się tym problemem przewagę mieli posłowie partii centrowych i prawicowych. Efektem prac zespołu był artykuł zapewniający obywatelom wolność religijną i ideologiczną. Stwierdzano wyraźnie, że żadne wyznanie nie jest religią państwową. Gdy propozycja ta przedostała się do prasy, wzbudziła wątpliwości biskupów. Jeden z nich, biskup Saragossy, stwierdził, że sformułowania niedostatecznie gwarantują autonomię instytucjonalną Kościoła katolickiego i niejasno określają jego status w społeczeństwie hiszpańskim. Członkowie podkomisji zareagowali dodaniem zdania, które miało rozproszyć wątpliwości: *Władze publiczne będą brały pod uwagę przekonania religijne społeczeństwa hiszpańskiego i zgodnie*

z tym będą podtrzymywały związki z Kościołem katolickim i innymi wyznaniem. Dodano zatem typową formułę zmniejszającą. Jednakże dla strony kościelnej postanowienia artykułu znoszącego uprzywilejowaną pozycję w państwie stały się łatwiejsze do przyjęcia.

Tymczasem to, co zadowoliło katolików, bardzo nie podobało się deputowanym z partii socjalistycznej. Jeden z nich demonstracyjnie opuścił podkomisję, twierdząc, że wymienianie nazwy Kościoła katolickiego nie jest zgodne ani z duchem II Soboru Watykańskiego, ani tendencjami sekularyzacyjnymi współczesnego świata. Tekst omawianego artykułu został zaaprobowany przez socjalistycznych posłów dopiero jako element większego pakietu ugodowych propozycji.

Drugim ważnym elementem hiszpańskiego konfliktu religijnego był problem charakteru systemu oświatowego i nauczania wiary. Najbardziej bolesnym dla Kościoła posunięciem pierwszych władz II Republiki nie był prymas na wygnaniu ani sprawa własności cmentarzy, tylko ustanowienie jednolitego systemu świeckich szkół państwowych. Nauczanie religii zostało zakazane na terenie szkół, dozwolone tylko w pomieszczeniach kościelnych i poddane pod nadzór państwa. Po wojnie domowej Kościół znowu zyskał prawo cenzurowania podręczników i nadzór nad szkolnictwem publicznym i prywatnym. Po śmierci gen. Franco w komisji konstytucyjnej stały się dwie koncepcje. Pierwsza nawiązywała do tradycji II Republiki i proponowała jednolity system szkół publicznych, czyli państwowych. Na kongresie partii socjalistycznej (PSOE), który odbył się już w pierwszym roku po śmierci gen. Franco, socjaliści chcieli kształcenia wyłącznie świeckiego. Wreszcie opowiedzieli się za wprowadzeniem samorządu w szkołach, tak żeby na przebieg procesu nauczania wpływali również uczniowie i rodzice. Konkurencyjny projekt postulował, aby państwowe pieniądze płynęły do szkół prywatnych bądź bezpośrednio, bądź za uczniami w formie tzw. kuponów edukacyjnych, ale żeby za tymi pieniędzmi nie szła kontrola państwowa. Pomysły samorządowe w szkolnictwie traktowali z niechęcią. Konflikt religijny tylko pozornie był nieobecny w spotkaniu tych dwóch projektów. Uznanie wartości pluralizmu przekonań i prawa rodziców do decydowania o systemie wartości przekazywanym podczas lekcji jest jednoczesnym opowiedzeniem się za religią jako opcją w programach nauczania. Należało się spodziewać ostrego starcia poglądów i burzliwych negocjacji. Tymczasem już w pierwszej wersji stosownego artykułu zwolennicy pluralizmu systemu oświatowego uzyskali konstytucyjne gwarancje tworzenia szkół prywatnych, subsydiowanych z funduszy publicznych po spełnieniu minimalnych wymagań progra-

nowych sformułowanych przez państwo. Rodzicom przyznano prawo decydowania o tym, czy ich dzieci będą uczestniczyć w lekcjach religii organizowanych zarówno przez szkoły prywatne, jak i publiczne. Zwolennicy jednolitego systemu szkół publicznych umieścili zasadę, że w wyniku powstania programu rządowego wszystkie dzieci uzyskają dostęp do bezpłatnej nauki. Zapisano również, że dla wszystkich szkół zostanie opracowany ramowy program nauczania i to państwo będzie wydawać certyfikaty szkołom prywatnym, prowadząc ogólny nadzór nad nimi. Posłowie prawicy zgodzili się również, że szkoły prywatne, otrzymujące państwowe subsydia, będą demokratyzowane. Czyli nauczyciele, rodzice i uczniowie uzyskają pewien wpływ na decyzje. Prawicy nie udało się przeforsować rozmaitych poprawek wzmacniających pozycję właścicieli szkół, jednocześnie jednak nie określono, według jakich zdemokratyzowanych zasad ma się odbywać administrowanie szkołami prywatnymi. Inną porażką prawicy było, że nie zdołała umieścić w tekście konstytucji jasno wyłożonej zasady uznającej prawo rodziców do wyboru takiego typu kształcenia, jaki uznają za właściwy dla swego potomstwa. Posłowie lewicy zrezygnowali z jednolitego systemu szkolnictwa publicznego i zaakceptowali wspieranie szkół prywatnych z funduszy państwa, ale wygrali to, że poziom owego subsydiowania nie został określony. Obie strony mogły więc pochwalić się sukcesami. W rezultacie do poparcia konstytucji w referendum nawoływały swoich wyborców tak samo partie lewicowe, jak i prawicowe.

Problem rozwodów był kolejną trudną kwestią. Konstytucja z 1931 r. brała rodzinę pod ochronę państwa i przyznawała prawo do rozwodu bądź za obopólną zgodą bądź po ustaleniu winy za rozpad związku. Po zakończeniu wojny domowej zakazano rozwodów, a Kościół zyskał uprawnienia jedynej instytucji zdolnej ustanawiać związki małżeńskie. Podczas tworzenia konstytucji dla demokratycznej monarchii w dyskusjach dotyczących rozwodów wyraźne stanowisko zajęli komuniści (PCE), zachowujący neutralność w innych sporach związanych z religią i Kościołem. Podobnie jak socjaliści z PSOE zdecydowanie opowiedzieli się za legalizacją rozwodów w konstytucji. Unia Demokratycznego Centrum, zajmująca pozycje w środku politycznego spektrum, była w tej kwestii podzielona. Jako związek chrześcijańskich demokratów, liberałów, socjaldemokratów i postów niezależnych, była gotowa zalegalizować rozwody, ale dopiero po referendum konstytucyjnym. Przeciwno legalizacji wyraźnie opowiadał się prawicowy Związek Ludowy oraz część biskupów. Kościół nie chciał rozwodów, ale nie chciał też, by kwestia ta stała

się powodem konfrontacji. W stosownym artykule projektu konstytucji zapisano więc: *Prawo uregułuje formy matrymonium i przyczyny separacji oraz rozwiązania związku*. Podczas dalszych negocjacji lewica uzyskała dodanie zapisu mówiącego o możliwości szybkiego uchwalenia aktu regulującego sprawę rozwodów. W tekście konstytucji zapisano, że będzie to osobna ustawa, a nie fragment kodeksu cywilnego. Ten ostatni trudno jest zmieniać. Ustępstwo deputowanych lewicy polegało na rezygnacji z posłużenia się konstytucją do legalizacji rozwodów w Hiszpanii. Sprawa aborcji nie miała już tak burzliwej historii jak inne kwestie składające się na konflikt religijny. Komuniści i socjaliści chcieli, by w konstytucji znalazł się zapis legalizujący aborcję. Posłowie prawicowi chcieli, żeby w konstytucji znalazł się wyraźny zakaz. Uzyskano kompromis i trzeba przyznać, że ma on dziwną postać. Konstytucja nie wspomina o aborcji, tylko stwierdza, że *każdy ma prawo do życia*. W wersji początkowej zdanie to brzmiało: *Osoba ma prawo do życia*. Później lewica poszła na ustępstwo i zgodziła się na wzmocnienie wymowy zapisu. Już nie osoba, lecz każdy zyskał prawo do życia. W zamian za to deputowani prawicowi obiecali, że nie będą dążyć do umieszczania w konstytucji zapisu wyraźnie zabraniającego aborcji. Obie strony wyszły ze starcia jako zwycięzcy. Jedyną trudność w tym, że nie jest jasne, co głosi konstytucja w sprawie przerywania ciąży.

Aż 88% wyborców biorących udział w referendum konstytucyjnym opowiedziało się za przedstawionym do akceptacji dokumentem. Można się zastanawiać nad przyczynami takiej jednomyślności społeczeństwa. Niewątpliwie ważne było, że do akceptacji konstytucji wezwali liderzy wszystkich liczących się partii politycznych. Poparcie konstytucji w Episkopacie Hiszpanii obrazuje stosunek liczb: na siedem biskupich głosów za konstytucją jeden był przeciwko. Kościół katolicki w latach siedemdziesiątych nie był jednolicie postępowy, podobnie jak uproszczone są opinie o jego totalnej reakcyjności w latach trzydziestych. Można bez końca pokazywać, jak drażliwe i naładowane urazami były kwestie dotyczące religii i Kościoła hiszpańskiego. Mimo to jednak udało się uzyskać zręczny kompromis we wszystkich spornych sprawach.

Autorami kompromisu byli politycy. Fakt, że w 1977 i 1978 r. umiarkowani liderzy przewodzili wszystkim ważnym partiom politycznym, można potraktować jako przypadek i skwitować stwierdzeniem, że Hiszpania miała szczęście. Prawdopodobnie było to jednak coś więcej niż przypadek. W tym czasie na czoło partii politycznych byli wysuwani politycy roztropni i ugodowi. Najmniej skłonni do

ugody byli deputowani mający w biografiach aktywną współpracę z dyktaturą gen. Franco. Im było najtrudniej pogodzić się ze zmianą w kraju i akceptować ustępstwa. Najbardziej pojednawczy i gotowi aprobować kompromisowe rozwiązania byli politycy ugrupowań politycznych, które w przeszłości doświadczyły największych prześladowań. Szczególnym trafem w Hiszpanii byli to komuniści. Im silniejsze związki z odrzuconym reżimem, tym mniejsza gotowość do ustępstw politycznych.

Kolejna lekcja z porównania dwóch hiszpańskich konstytucji dotyczy ich współautorstwa. Przyjmuje się umownie, że zbiorowość zaczyna być ważną politycznie grupą, gdy liczy pięć i więcej procent całej populacji. Hiszpańska lekcja wskazuje więc na znaczenie ordynacji wyborczej do konstytuancy. Ordynacja, według której wybrano Kortezy w 1931 r., zdecydowanie zniekształciła rzeczywisty rozkład opinii dotyczących spraw religii i Kościoła. Była to ordynacja większościowa, faworyzująca partie o programach lewicowych i antyklerykalnych (369 na 470 miejsc w konstytuancie), a w 1933 r. partie konserwatywne i zwolenników monarchii. Zwycięscy politycy nie chcą wtedy pamiętać, że sukces zawdzięczają takiej, a nie innej ordynacji wyborczej. Wybory do Kortezów w 1977 r. odbyły się według proporcjonalnego systemu reprezentowania sił politycznych, lekko tylko zmodyfikowanego, tak żeby w parlamencie nie znaleźli się przedstawiciele wszystkich 166 partii stających do rywalizacji wyborczej. Zwolennicy proporcjonalnego reprezentowania wyborców mogli być zadowoleni, bo w parlamencie zasiedli nawet posłowie partii, która zdobyła 1,4% głosów. Jednocześnie w tworzeniu konstytucji uczestniczyli deputowani z zaledwie ośmiu partii, przedstawiających w wyrównanych proporcjach postulaty lewicy, centrum i prawicy. Gdyby polscy politycy chcieli poważnie potraktować doświadczenia hiszpańskie, gdyby uznali, że tamte przygody mają jakiś związek z naszą sytuacją, to przed rozpoczęciem prac nad konstytucją powinni zmienić reguły wyborów do Sejmu i Senatu.

Rzeczywista wola napisania ustawy zasadniczej zadowolającej wszystkich obywateli jest pierwszą różnicą okoliczności powstania dwóch tak różnych konstytucji XX-wiecznej Hiszpanii. Konstytucja II Republiki powstawała głównie w wyniku otwartych dyskusji komisji konstytucyjnych i na sesjach plenarnych parlamentu. Specjalny komitet przynaglany do pośpiechu przez prasę, rząd i parlament, w niecałe trzy tygodnie przygotował szkic dokumentu. Później ciężar prac przejęli posłowie, którzy prześcigali się w popisach oratorskich i propozycjach radykalizujących rozwiązania sugerowane przez rząd

i komitet redakcyjny. Podczas debat doszło do walki na pięści, rezygnacji z rządowych posad i demonstracyjnego opuszczenia sali obrad przez katolickich posłów. Radykalnie antyklerykalna konstytucja była efektem publicznego trybu podejmowania decyzji. Partie polityczne zgłaszając rozmaite skrajne postulaty uzasadniały swoją odmienną, również racje istnienia jako osobne ugrupowanie. Trzeba wiedzieć, że w tamtych Kortezach zasiadali posłowie aż siedemnastu partii, tak nieudana była ówczesna ordynacja wyborcza. Dokument wzbogacany o coraz to nowe poprawki musiał przy takim trybie pracy stawać się bardziej skrajny, mniej umiarkowany, trudniejszy do zaakceptowania przez wszystkie strony uczestniczące w negocjacjach. Politycy, którzy do pisania konstytucji zasiedli w 1977 r., wypracowali znacznie lepsze procedury działania. Zaczęli podobnie jak w 1931 r. od utworzenia zespołu mającego przygotować wstępny projekt. Tym razem jednak zespół nie liczył 21 osób, tylko siedmiu przedstawicieli partii dobranych w odpowiednich proporcjach. Nikt ich nie ponaglał, wobec czego przygotowanie pierwszej wersji dokumentu trwało od sierpnia do grudnia 1977 r. Później tekst opublikowano z prośbą o nadsyłanie propozycji poprawek. Poprawek zgłoszono ponad tysiąc. Proponowały je również partie nie mające reprezentacji parlamentarniej. Niektóre z nadesłanych propozycji uwzględniono w drugiej wersji tekstu. Formuła zespołu w końcu wyczerpała się, gdy z prac zespołu nieodwołalnie wycofał się przedstawiciel partii socjalistycznej Peces-Barba. Zrobił to, protestując przeciwko propozycji wprowadzenia zdania zmniejszającego wymowę artykułu, który odbierał Kościołowi uprzywilejowaną pozycję w państwie. Później jednak wspominał prace tej podkomisji w bardzo ciepłych słowach: *Prace przebiegały w atmosferze serdeczności, co nie znaczyło, że udało się unikać napięć i polemik; wszyscy jednak robiliśmy co tylko możliwe, by znaleźć wyjście z każdego impasu. Pracę rozpoczynałem darząc szacunkiem wszystkich pozostałych członków zespołu, a zamknąłem pierwszy etap prac mając wiele uznania i przyjaznych uczuć dla wszystkich, co zdaniem moim świadczy o charakterze debat.* Jest to bardzo ciekawa wypowiedź, bowiem po uchwaleniu konstytucji politycy hiszpańscy powrócili do zwykłych gier politycznych, zwanych niekiedy wojnami na górze. Czas pracy nad konstytucją był dla nich okresem swoistego rozejmu. Podkomisja prowadząc niepubliczne dyskusje zdołała zaproponować zadowalające uregulowania 80% problemów przewidzianych do umieszczenia w konstytucji. Pozostały sprawy najtrudniejsze, m.in. regulacje dotyczące Kościoła, edukacji, rozwodów i aborcji. Wtedy to prace przeniesiono na publiczne forum komisji konstytucyjnej i na-

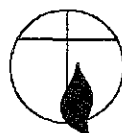
tychmiast ujawniła się słabość takiej formy obradowania. Prace posuwały się bardzo powoli, końcowe sformułowania przyjmowano przez głosowanie, przy czym centroprawicowe partie mechanicznie wykonywały swoją przewagę głosów. Podczas dyskusji nad statusem Kościoła katolickiego doszło do bardzo gwałtownej wymiany zdań, z przywoływaniem rozlicznych krzywd z przeszłości, a było z czego czerpać i co przypominać. Odtworzono tym samym sposób uchwalania konstytucji II Republiki: taka samo procedura sprawdziła na czas debat identyczne negatywne zjawiska. Przełom nastąpił 22 V 1978 r., kiedy czterech liderów centrowej unii UCD spotkało się z czterema czołowymi politykami partii socjalistycznej (PSOE) w jednej z madryckich restauracji. Spotkanie okazało się niezwykle owocne. Politycy jedząc i pijąc uzgodnili wówczas sposób uregulowania sprawy aborcji, rozwodów, systemu oświaty, stosunków pracy i odmowy służby wojskowej. Był to początek nowego stylu pracy nad konstytucją. Odtąd negocjacje prowadzono w warunkach prywatnych, z dala od mediów i publiczności. Same zaś spotkania w parlamencie były krótkie, zdawkowe; można powiedzieć, że rutynowe. Ten tryb tworzenia konstytucji okazał się bardzo efektywny, ale ponieważ udział w negocjacjach brało wąskie grono przywódców, mógł się sprawdzić jedynie przy dużym zdyscyplinowaniu partii. Przywódcy musieli być dostatecznie silni, by narzucić kolegom wypracowany kompromis, same zaś partie dostatecznie zorganizowane w terenie, by móc kontrolować niezadowolone swoich zwolenników. Metodą prywatnych i sekretnych negocjacji wypracowano kruchy kompromis.

Włączenie się Senatu do prac nad konstytucją mogło jednak zrujnować misterną ugodę. Wśród senatorów były także osobistości życia publicznego niezależne od partii. Partyjna dyscyplina była tam zdecydowanie słabsza niż w Kongresie Deputowanych. Do artykułu regulującego sprawę systemu oświaty proponowano np. 75 poprawek. Majowe porozumienie zawarte w restauracji zawisło na włosku. Szczęśliwie senatorów udało się przywołać do porządku i przekonać, aby zrezygnowali ze swoich pomysłów poprawiania tego, co już jest uzgodnione.

Innym problemem jest, skąd się u hiszpańskich polityków piszących konstytucję wzięła taka skłonność do niepublicznych, sekretnych procedur podejmowania decyzji? Już w 1931 r. miały miejsce dwie próby osiągnięcia ugody w sprawach religijnych w wyniku poufnych, prywatnych negocjacji. Obie skończyły się fiaskiem. Jedną z nich podjął nuncjusz apostolski w Madrycie prawie natychmiast po ustanowieniu II Republiki. Ze strony rządowej brało udział trzech ministrów

reprezentujących Rząd Tymczasowy. W ciągu trzech miesięcy udało się uzgodnić porozumienie zadowalające stronę republikańską i kościelną. Ustępstwo Stolicy Apostolskiej miało polegać m.in. na zdjęciu z urzędu niezłomnego prymasa Hiszpanii, kard. Segury. Jedyną rozbieżność odbierającą porozumieniu walor jednomyślności polegała na tym, że minister reprezentujący partię socjalistyczną uważał, iż konkordat należy podpisać dopiero po uchwaleniu konstytucji. Uгода między państwem i Kościołem nie doszła wówczas do skutku, ponieważ zabrakło dla niej poparcia w partiach politycznych i w samym parlamencie.

Szczegóły tej pasjonującej lekcji hiszpańskiej zostały spisane w artykule Richarda Gunthera i Rogera A. Blougha zatytułowanym „Religious Conflict and Consensus in Spain: A Tale of Two Constitutions” i opublikowanym w sierpniowym numerze pisma „World Affairs” z 1981 r. Ktoś, kto uważa, że polskie doświadczenia historyczne są unikatowe, że jesteśmy zupełnie różni i nieprzydatne są nam żadne obce recepty nawet na podobne dolegliwości, nie znajdzie w wydarzeniach sprzed sześćdziesięciu i dwudziestu lat niczego ciekawego. Tym bardziej że nie o preambułę do konstytucji spierali się politycy i duchowni hiszpańscy, tylko o szkoły i rozwody, sprawy nie budzące w Polsce szczególnego poruszenia. Ale gdy uczeń nie radzi sobie z zadaniem, warto mu wskazać przykład bardziej sprawnego kolegi. Kolega hiszpański za drugim razem był już sprawniejszy.



Zenon Ziółkowski

Opowiadanie o Edenie

Rzadko które ze słów biblijnych wrosło tak silnie w umysłowość ludzi wszystkich czasów i kultur, jak słowo „raj” (od staroperskiego „pairidaeza”), tłumaczone obecnie jako „ogród” (hebr. „gan”). Występuje ono w Biblii wraz z określeniem miejsca – Eden, które jest jego nazwą, w brzmieniu przypominającą pojęcia „rozkosz” i „przyjemność” (por. 2 Sm 1,24; Jr 51,34; Ps 36,4), stąd tradycyjny przekład owego wyrażenia: „raj rozkoszy”. Mimo powrotu do znaczenia oryginalnego biblijne opowiadanie o ogrodzie Eden (lub: w Eden) oddaje jednak obraz miejsca bez trosk, niepokojów, grzechu, cierpienia i śmierci, choć prawda w nim zawarta dotyczy głównie tego, kim jest człowiek – mężczyzna i kobieta – jaka jest jego godność, sens życia i nałożone na niego zadanie w świecie stworzonym dla niego przez Boga (Rdz 2,4b-3,24).

Prawda ta stanowi podstawę teologii chrześcijańskiej, a ukazuje nie tylko „początek” stwórczego i zbawczego dzieła Boga, lecz także jego istotę i sens. Nic więc dziwnego, że otwiera Biblię opisem „wydarzeń” związanych z darem owego pierwotnego stanu. Ks. Waldemar Chrostowski we „Wprowadzeniu” do książki „Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory” (Warszawa 1996, ss. 342) krótko streszcza to, co się stało „na początku”: *Ogród Eden to miejsce, w którym Bóg umieścił pierwszych stworzonych przez siebie ludzi, tam doświadczyli oni intymnej przyjaźni z Nim, a następnie ulegli pokusie, po upadku zaś zostali z ogrodu bezpowrotnie usunięci. Eden stał się więc symbolem stanu, do którego nie ma powrotu, miejscem pięknym i obfitującym we wszystko, a zarazem utraconym na zawsze. To, co się wydarzyło w ogrodzie Eden – pokusa i upadek – zostało podjęte na kartach Nowego Testamentu i przedstawione jako grzech pierworodny. Ta koncepcja stała się jednym z filarów rozbudowanej teologii chrześcijańskiej (s. 9).*

Alé to, co się wydarzyło w ogrodzie Eden, zostało opisane w rodzaju literackim, który współczesnemu człowiekowi wydaje się mitem, bezskutecznie łagodzoną przez egzegetów wyjaśnieniem, że jest to „mit biblijny”, że mit to nie bajka, lecz obrazowy sposób przedstawienia rzeczywistości jak najbardziej egzystencjalnej i prawdziwej, wyrażający owymi obrazami mitycznymi coś więcej niż to, co

zawiera ich sens literalny. Jak jednak przybliżyć współczesnemu czytelnikowi Biblii ten starodawny sposób wyrażania myśli, kiedyś rozumiały, a dziś tak trudno do zrozumienia?

„Ogród Eden” W. Chrostowskiego przeczytałem z tego właśnie punktu widzenia. Zawsze uważałem, że specjalistyczna egzegeza jest pracą służebną, a jej ostatecznym i głównym adresatem nie są kręgi naukowców, lecz wspólnota Kościoła, w której oni są ździebłkiem zaczynu królestwa Bożego. Przeczytałem książkę jednym tchem, ponieważ studium ogrodu Eden dotyczy – jak to ujął autor – *jednego z filarów rozbudowanej teologii chrześcijańskiej*, którego ukazywanie i objaśnianie stało się głównym tematem moich publikacji popularizatorskich¹. Towarzyszą one tylko innym, bardziej znamienitym publikacjom, które w ostatnich latach ukazały się na półkach księgarskich, a których „sprawiedliwe” wyliczenie wykracza poza ramy tego omówienia.

Moje nawiązanie to tego nurtu publikacji popularyzujących wiedzę biblijną i o Biblii nie jest przypadkowe, lecz wręcz konieczne. Dopiero bowiem na ich tle będę mógł uwydatnić wartość i znaczenie awangardowej wprost pozycji ks. W. Chrostowskiego również dla książek adresowanych do zwykłych zjadaczy chleba słowa Bożego.

Wspomniałem, że „Ogród Eden” przeczytałem jednym tchem, co ułatwiał nie tylko komunikatywny język, jasny tok myśli, po mistrzowsku wykorzystana metodologia egzegetyczna i wszechstronna wiedza autora. Jest to studium, w którym res mea agitur. Rok temu bowiem postanowiłem zrezygnować z popularyzacji Biblii w formie wykładu na rzecz powieści biblijnej. Na naszym rynku jest ich mnóstwo, w ostatnich jednak latach pojawiły się prawie wyłącznie przekłady. Chodziło mi jednak o coś innego niż opisywanie przygód życiowych bohaterów z Biblii: mianowicie o ukazanie, jak Bóg działał w dziejach zbawienia i jak przebiegała Jego współpraca z pisarzami natchnionymi, utrwalającymi to, co *On różnymi sposobami mówił do proroków, a w ostatecznych dniach powiedział przez Syna* (por. Hbr 1,1-2).

Najpierw postanowiłem zbeletryzować dzieło Jahwisty, szczególnie to „o ogrodzie Eden”. Chodziło mi o ukazanie jego „warsztatu pracy” i materiału, z którego korzystał przy pomocy Ducha Bożego. Umiejscowienie go w konkretnym czasie (X w. przed Chr.) i kontekście

¹Por. *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1994; *Biblia – Księga Boga i człowieka*, Warszawa 1995.

polityczno-kulturowo-religijnym lat panowania Dawida i Salomona dawało ogromne możliwości narracyjne na kanwie wydarzeń historycznych, nie pozbawionych wątku sensacyjnego. Oto król Dawid, najwierniejszy z wiernych Izraelitów, znajdujący się u szczytu sławy i potęgi, ulega pokusie zmysłowego pożądania, popełnia cudzołóstwo z Batszebą, a jej męża zabija, by ukryć swój grzech. Od owej chwili – choć wyznał żal publicznie – miecz nie odstępował od jego rodu, któremu przecież Bóg zapowiedział wieczne trwanie i nie cofnął swojej obietnicy. Jego pierworodny syn gwałcił Tamar i zostaje zamordowany przez Absaloma, który z kolei siłą zagarnia tron ojca i ginie w bitwie przesyty trzema oszczepami.

Jahwista – którego historycy i egzegeci zgodnie zmieścili w owych czasach – mógł korzystać z mnóstwa danych, by na ich podstawie dać w opowiadaniu o ogrodzie Eden odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek? skąd się wzięło zło? jakie naród wybrany pełni zadanie wśród innych ludów? Jego bowiem dzieło „od początku” świata ukazuje zbawcze działanie Boga, aż do chwili budowy świątyni jerozolimskiej, stanowiącej niejako ukoronowanie współpracy wiernego przemyślnika Boga z niewiernym i grzesznym ludem.

Wspomnienia te służą za tło do uwydatnienia znaczenia studium W. Chrostowskiego. Rzecz paradoksalna. Uczni egzegeci uznali za pewnik, że Jahwista tworzył swe dzieło w czasach Dawida i Salomona, co znalazło swoje odbicie w publikacjach wszelkiego rodzaju, odsuwając inne teorie. Pisząc powieść, z coraz większym niepokojem uświadamiałem sobie, że umieszczenie dzieła Jahwisty w X w. przed Chr. nie trzyma się realiów kulturowo-religijnych owych czasów. Skąd mógł znać tak doskonale mity mezopotamskie, skoro wówczas kontakt z tym centrum cywilizacyjnym był prawie żaden? Jak doszedł do takiej znajomości prawdy o świecie i człowieku, mając poza sobą burzliwy okres zajmowania Kanaanu i walk z ościennymi ludami? Ale te podejrzenia były jeszcze niczym wobec faktu, że jego dzieło zaginęło... Nie ma po nim śladu w przepowiadaniu proroków przedwygnaniowych. Żaden z nich nie wspomina o Adamie i Ewie, Kainie i Abla, potopie i Noem, o budowie Wieży Babel. Przyznam, że dla mojej powieści byłby to materiał sensacyjny. Ukryte gdzieś w jaskini w pobliżu Hebronu (historycy umiejscowili w tym mieście powstanie tradycji jahwistycznej), po czterech wiekach zostało odnalezione i włączone do Pięcioksięgu na samym początku Księgi Bereszit z małym uzupełnieniem, poprzedzającym wydarzenie w ogrodzie Eden: kapłańskim opowiadaniem o stworzeniu świata oraz człowieka, pozbawionym już wszelkich wyobrażeń antropomorficznych (Rdz 1,1-2,24a).

Na nieszczęście dla toku mojej powieści, a na szczęście dla prawdy, wydawnictwo „Vocatio” opublikowało studium W. Chrostowskiego. Jak się dowiedziałem w kręgach bliskich autorowi, nie miał on zamiaru obalać przyjętej od blisko stu lat datacji dzieła Jahwisty. Ks. W. Chrostowski zamierzał po prostu przeanalizować wszystkie czternaście miejsc, w których występuje określenie „ogród Eden”. Wiadomo było, że sześć miejsc w Księdze Ezechiela jest dokładnie osadzone w czasie: początek VI w. przed Chr., czyli lata niewoli babilońskiej, i miejsce: Babilonia. A kiedy i gdzie powstało opowiadanie Jahwisty z Księgi Rodzaju, w którym „ogród Eden” tak współbrzmi znaczeniowo z Ezechielowym Edenem?

W. Chrostowski przeanalizował jeden i drugi blok tekstów, dokonując oceny uzyskanych wniosków. Jego studium składa się więc z trzech części.

Pierwsza część jest poświęcona motywom Edenu w Księdze Rodzaju, który oznacza „miejsce” i jednocześnie jeden z nośników prawdy o przyjaźni pierwszych ludzi z Bogiem i ich upadku. Ich szczegółowa egzegeza stanowi przygotowanie do wydobycia starszych – w tym również pozabiblijnych, mitologicznych – motywów i wątków, wykorzystanych przez autorów natchnionych. Zestawienie ich pozwoliło właściwie odczytać przesłanie teologiczne i ocenić jego unikatowość oraz wyjątkowość.

W drugiej części ks. W. Chrostowski rozpatruje motywy Edenu w Księdze Ezechiela, pojawiające się kilkakrotnie w dwóch sąsiadujących ze sobą wyroczniach przeciw obcym władcom. Po egzegezie pierwszej – przeciw królowi Tyru, i drugiej – przeciw władcy Egiptu autor przeprowadza ich studium porównawcze z piśmiennictwem i ikonografią starożytnego Bliskiego Wschodu, by na końcu zwrócić uwagę na osobną wzmiankę o ogrodzie Eden w Ez 36,35.

W części trzeciej autor dokonuje porównania obydwu bloków tekstów, a następnie przedstawia zarys i wyniki badań z zakresu przedliterackich dziejów tekstów z motywami Edenu oraz poglądy na temat datowania opowiadania z Księgi Rodzaju i wyroczni z Księgi Ezechiela. Te ostatnie – jak wspomniałem – nie mogą pochodzić sprzed VI w. przed Chr., podczas gdy datowanie opowiadania Jahwisty z Księgi Rodzaju – jak się okazało – od lat poddane było ostrej krytyce. Studium W. Chrostowskiego przemawia za tym samym okresem, a nawet za V w. przed Chr., do czego skłaniają silne przesłanki egzegetyczno-historyczne. Jahwistę więc z czasów Dawida i Salomona należałoby przenieść w lata niewoli babilońskiej, a nawet po niej, czyli w VI-V w. przed Chr.

Jestem wdzięczny ks. W. Chrostowskiemu, że dzięki jego studium uniknąłem niewłaściwego przedstawienia formowania się opowiadania o ogrodzie Eden. Choć forma powieści pozostawia szeroki margines na rekonstrukcję tego, co się mogło zdarzyć, w tym wypadku okazałaby się ona w przyszłości zwodnicza. W przyszłości, gdyż miną lata, zanim nowe osiągnięcia egzegezy zostaną spopularyzowane. Moim zdaniem jednak powinno się je wykorzystywać od dziś, ku większemu pożytkowi miłośników Biblii. Dlaczego? Zachęca do tego IV rozdział części trzeciej: *Opowiadanie o Edenie z Księgi Rodzaju to dojrzały teologicznie owoc refleksji religijnej podjętej przez Izraelitów w diasporze asyryjskiej (schyłek VIII – VII w. przed Chr.). Świadczą o tym liczne związki z piśmiennictwem i ikonografią starożytnej Mezopotamii oraz porównanie Rdz 2,4b-3,24 z wątkami Edenu w Księdze Ezechiela. Wspaniałe duchowe osiągnięcia zostały przyswojone i wchłonięte przez wygnańców z Judei (VI w. przed Chr.), a wtedy diaspora asyryjska niemal zupełnie poszła w zapomnienie. Opowiadanie o Edenie pozwala ją przypomnieć i dowartościować, a nawet jakby od wewnątrz zajrzeć w jej życie.*

Gdy skończyłem czytać książkę W. Chrostowskiego, przypomniało mi się powiedzenie któregoś z mędrców: „Prawdy się nie tworzy, prawdę się odkrywa”. Dla istoty rozumnej i wolnej jak człowiek, drogą do prawdy i Prawdy jest samodzielne odkrywanie, w którym to procesie dopiero z chwilą powołania Abrahama Stwórca podał pomocną dłoń, cały jednak trud – i radość! – odkrywania pozostawił człowiekowi. Studium o ogrodzie Eden wykazuje, że to opowiadanie biblijne nie zostało „odkrywczo” ułożone i zredagowane przez jednego Izraelitę, genialnego Jahwistę z czasów Dawida i Salomona, lecz przez pokolenia wygnańców, przesiedlonych do Asyrii w 722 r. przed Chr., o których zaginął ślad, a pamięć biblijna obciążyla je grzechami wiarołomstwa i bałwochwalstwa, podczas gdy to oni właśnie odnajdywali i odczytywali na nowo prawdę przymierza z Bogiem, żyjąc wśród różnych wierzeń pogańskich, podtrzymywani na duchu deuteronomicznym dziełem historycznym i prorocztwami Amosa oraz Ozeasza, których wypełnienie dawało im pewność, że Jahwe jest z nimi,

W tym świetle rodzaj literacki opowiadania o ogrodzie Eden nabiera rumieńców i jawi się w swojej mityczno-biblijnej mowie o niezgłębionym wprost znaczeniu. Wyrażam to zdanie śmiało, mając przed oczyma słowa Jana Pawła II: *Przy gruntownym wmyśleniu się w ten tekst – poprzez cały archaiczny kształt narracji, która ujawnia swój pierwotnie mityczny charakter – znajdujemy w nim „in nucleo” prawie wszystkie te elementy analizy człowieka, na które stała się*

wrażliwa nowożytna, a zwłaszcza współczesna antropologia filozoficzna². Ks. W. Chrostowski tę samą myśl tak wyraził, pisząc o twórczej pracy zapoznanych wygnańców w Asyrii: *Wiele tradycji mezopotamskich miało dla tamtejszej ludności status „kanoniczny”, należało bowiem do utrwalonego przez wieki religijnego sposobu myślenia. W tych warunkach synteza, której dokonali Izraelici, spełniała również cele apologetyczne i polemiczne. Jest niezwykle ważna nie dlatego, iż jest dawnego pochodzenia, ani nawet nie z powodu swojego piękna i głębi, lecz dlatego, że postępując się tworzywem mitycznym całkowicie wykracza poza ramy mitologii starożytnego świata. Pokonani, w ostatecznym rozrachunku stali się zwycięzcami. Atrakcyjność mitycznych tradycji współtworzących swego rodzaju kanon politeistycznych wierzeń została przezwyciężona przez spożytkowanie ich do wyrażenia wiary monoteistycznej. Pozwoliło to wygnańcom skonsolidować się i odróżnić od pogańskiego otoczenia, zapożyczając jednak jego język* (s. 282-283).

Opowiadania o ogrodzie Eden nie tworzył więc Jahwista w X w. przed Chr. w Hebronie, lecz w VI-V w. przed Chr. w Mezopotamii, czyli w samym sercu kultu politeistycznego wrogich Izraelowi potęg. Wprawdzie materiał ten formował się w diasporze w Asyrii w ciągu kilkudziesięciu lat VII w. przed Chr., jednak jego ostateczna redakcja nastąpiła w kręgu wygnańców judzkich, którzy po 586 r. – po zburzeniu Jerozolimy i świątyni – przybyli *nad rzeki Babilonu* (por. Ps 137/136/1). Nie przeżyli oni szoku, jak fala wygnańców z północnego królestwa po zburzeniu Samarii (722 r. przed Chr.), gdyż zastali już zręby izraelskiej tożsamości, wzniesione trudem swoich pobratymców. Zerwali oni dojrzały owoc odkrytej prawdy, dzięki poniesionej karze i zesłanym przez Boga doświadczeniu wygnania. Ktoś z nich – Izraelita z krwi i kości – którego możemy nazwać Jahwistą, wykorzystał ten dorobek przy współpracy bliskich mu mędrców i podporządkował nowej wizji historii zbawienia, widzianej z perspektywy judzkiej. Mimo tego „zagarnięcia” dorobku diaspory asyryjskiej przez bardziej prężnych i „fundamentalistycznych” Judejczyków („protoplastów” judaizmu), opowiadanie o ogrodzie Eden pozwala nie tylko przypomnieć i dowartościować zapomnianych przez wieki uchodźców dziesięciu pokoleń północnych, lecz również lepiej zrozumieć jego język mitologiczny pozbawiony mitu, a ukazujący poznana w doświadczeniu klęski politycznej prawdę religijną.

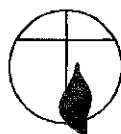
² *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1980, s. 11.

Jest to bardzo ważne. Właśnie ów proces użycia języka mitologicznego ukazałem w powieści, której zapis komputerowy pozostanie na dyskiecie, ale jej główne założenie może wykorzystać w innej, ukazującej życie i twórczość wygnańców w Asyrii. Jestem zwolennikiem rozpowszechniania najnowszych osiągnięć egzegezy, zwłaszcza dotyczącej ogrodu Eden. Do języka mitycznego i właściwego jego odczytywania musi się przyzwyczaić współczesny czytelnik Biblii, by mógł w pełni zrozumieć słowa Jezusa wypowiedziane z krzyża do łotra: *Dziś ze mną będziesz w raju* (Łk 23,43), czyli w *ogrodzie Eden*. W czasie zaś publicznej działalności w polemice z faryzeuszami o nierozzerwalności małżeństwa, Jezus powiedział: *Czy nie czytacie, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? (...) Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem* (Mt 19,4-5; por. Rdz 2,24). To przytoczenie przez Jezusa słów Jahwisty z Księgi Rodzaju skłania mnie do poczynienia jedynej uwagi dotyczącej tłumaczenia tekstu biblijnego. Po raz pierwszy spotykam się z takim przekładem: *Jahwe Bóg ulepił z prochu ziemi mężczyznę i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, a mężczyzna stał się istotą żyjącą* (s. 25,72). W opowiadaniu o ogrodzie Eden termin „adam” oznacza „człowiek”, a nie „mężczyzna”...

I jeszcze jedno spostrzeżenie, do którego mnie skłania studium ks. W. Chrostowskiego. Chodzi o pojawiające się jak grzyby po deszczu tzw. Biblie dla dzieci, a w rzeczywistości streszczenia Pisma Świętego. Już sam fakt streszczenia i ujmowania treści Biblii własnymi słowami naraża jej przesłanie na zniekształcenie, wypaczenie sensu tekstu i pominięcie istoty jego orędzia. Otrzymałem taką „Biblię” do przetłumaczenia z języka włoskiego i... odmówiłem. Pierwszy opis stworzenia świata został spłycony i odarty z głębi znaczenia. Streszczenie opowiadania o ogrodzie Eden wyglądało jeszcze gorzej. Oto fragment: *Ewa podniosła do ust zakazany owoc i zjadła go. Natychmiast doznała dziwnego uczucia strachu: a jeżeli wąż oszukał mnie? Zaczęła się rozglądać. Wąż znikł. Wstrząśnięta i przerażona Ewa pobiegła i rzuciła się w ramiona Adama. Mężczyzna pojął dramat swojej żony i – choć znał przykazanie Pana – by nie czynić jej przykrości, również i on zdecydował się nie posłuchać: wziął w dłoń owoc pierwszego grzechu i zjadł go*. Podobnych „biblijek” dla dzieci ukazuje się sporo. Nie wszystkie są tak naiwne i zwodnicze, ale właściwie wszystkie rozpoczynają swoje streszczenia od stworzenia świata i ogrodu Eden, zgodnie zresztą z układem ksiąg świętych. Czy dziecku można dawać do czytania nawet takie poprawne streszczenia, w których cały ciąg wydarzeń jest jednakowo historyczny, bez żadne-

go komentarza? Problem ten rozwiązał poprawnie biblijnie i dydaktycznie P. Thivollier³, rozpoczynając swoje streszczenie od Mojżesza. Dopiero doszedłszy do czasów Dawida (teraz by doszedł do niewoli babilońskiej), omawia dojrzały teologicznie owoc refleksji religijnej o początkach świata, ludzkości i zła, z bardzo trafnym i zrozumiałym dla dziecka komentarzem. Kto podejmie się opracowania podobnej „Biblii dla dzieci”? Zanim to się stanie, jej miejsce z powodzeniem może zastąpić „Biblia dla każdego”, wydawana w zeszytach, przez Wydawnictwo „Jedność”, wspaniale ilustrowana, dostępna nawet w kioskach. Podaje ona pełne tłumaczenie tekstu biblijnego według najnowszego, V wydania Biblii Tysiąclecia, obszerny komentarz wyjaśniający, omówienie trudniejszych określeń, uwzględniających literaturę pozabiblijną i odkrycia archeologiczne. Na końcu każdego zeszytu znajduje się omówienie tematu dla dorosłych i dla dzieci.

³ *Na szlaku Bożym*, Warszawa 1974.



Z niedzieli na niedzielę

J 20,19-31

Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym! Któż z nas, ochrzczonych, nie tracił wiary? Jak często chcemy włożyć palec w miejsce gwoździ i rękę do boku Ukrzyżowanego. A może nawet nie takich dowodów szukamy, bo obrażają nasze poczucie estetyczne. Nasze współczesne niedowiarstwo brzydzi się tym sprzed dwóch tysięcy lat jako zbyt prymitywnym, zbyt barbarzyńsko dosłownym. Wielu z nas reaguje na ukrzyżowanie podobnie jak ludzie Dalekiego Wschodu, którzy nie potrafili zrozumieć, dlaczego chrześcijanie czczą wizerunek nagiego, ociekającego krwią mężczyzny przybitego w okrutny sposób do krzyża. Nieskończenie więcej godności i głębi duchowej odnajdują w przedstawieniach medytującego Buddy. Ciała ich nauczycieli nie wykrzywia skurcz bólu, emanuje zeń pokój wewnętrzny i harmonia. A jednak chrześcijanie czerpią ze znaku ukrzyżowania podobną siłę jak buddyści z wizerunku Prawdziwie Przebudzonego. W Ukrzyżowanego łatwiej uwierzyć niż w Zmartwychwstałego. Łatwiej uwierzyć w sens cierpienia, które jest ofiarą za innych. Najtrudniej uwierzyć w fizyczną realność zmartwychwstania. Niewiara Tomasza tak doskonale koresponduje z wiedzą człowieka Zachodu u końca drugiego tysiąclecia. Życie po życiu obiecują dziś człowiekowi różne pseudonauki, poważna wiedza przyrodnicza w najlepszym razie milczy, nie wypowiada się na ten temat, kultura masowa obraca go w żart. A przecież wiemy, że bez zmartwychwstania chrześcijaństwo traci sens religijny, sens zbawczy. Nie ma rady: trzeba zacisnąć zęby i uwierzyć. Może nie trzeba się zanadto wstydzić niedowiarstwa Tomasza; w końcu Chrystus przyszedł do Tomasza, aby go przekonać. Nie obraził się, nie potępił, nie odrzucił. Z jakichś powodów uznał, że warto, że trzeba odpowiedzieć na niepokój, na nieufność ludzi, potrzebujących dowodów. Ale dodał też gorzkie słowa: *Uwierzyłeś dlatego, że Mnie ujrzawsz? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli*. Wyobrażam sobie, że nie wypowiedział ich do Tomasza tonem karzącym, ale cicho, może rzeczowo, niemal jak doświadczony psycholog – bo tak właśnie brzmią – może z nutą zawodu. Ale choć Tomasza nie zaliczył do błogosławionych, nie odebrał mu przecież szansy.

Łk 24,36-48

Chrystus, Bóg, który stał się człowiekiem, jest przyjacielem człowieczeństwa. Co to jest człowieczeństwo? To jasna strona naszej natury. Zdolność do wykraczania poza egocentryzm i egoizm w chwilach naszej wielkości etycznej; ale także, na co dzień, umiejętność doświadczania radości życia. W chwili niewyobrażalnie niezwyklej i cudownej, gdy Zmartwychwstały staje między apostołami, unika wszelkiego patosu. Przecież ta scena z Łukasza mogłaby mieć oprawę Wagnerowską czy Haendlowską: kotły, chóry, niebo w ogniu. Nic z tych rzeczy. Chrystus przychodzi najzwyczajniej i uspokaja zestrachaną gromadkę jak lekko rozbawiony tata swoje dzieci: dotknijcie, przekonajcie się, to nie duch, to Ja, wasz Jezus. A kiedy dopiął swego i apostołowie przestali się bać, poprosił o coś do jedzenia. To psychologiczne mistrzostwo świata! Nie ma chyba gestu głębiej ludzkiego, lepiej zawiązującego wspólnotę, skuteczniej rozładowującego napięcie, niż posiłek. *Podali Mu kawałek pieczonej ryby. Wziął i jadł wobec nich.* Jak odpowiedzieć na gest Boga? Łukasz nie pisze, czy apostołowie też zabrali się do jedzenia, czy tylko przyglądali się Chrystusowi, upewniając się, że to On i skoro je rybę, to cieleśnie zmartwychwstał. Ale myślę, że powinni byli przyłączyć się do Zmartwychwstałego i sięgnąć po pieczoną rybę dla siebie. Trzeba było uczcić zmartwychwstanie i dziś też trzeba je świętować. We wspólnocie, czyli w Kościele. Chrystus nie chce, by Jego wyznawcy lękali się Zmartwychwstania, czyli Nowego Życia.

J 10,11-18

Jedna owczarnia, jeden pasterz. Tak Chrystus definiuje cel swej misji wśród ludzi. Zapowiada, że Kościół – Jego owczarnia – ma ogarnąć całą ziemię, całą ludzkość. Nie precyzuje jednak, w jaki sposób ma się to dokonać, jakimi środkami. Ale podkreśla: *Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić...* Mówiąc o Kościele, o chrześcijanach, lubimy myśleć, że to oni są tą owczarnią właściwą, wyróżnioną, najważniejszą. Tymczasem ziemskie życie Zbawiciela jest pełne przykładów na to, że Dobry Pasterz troszczy się o bardzo różne owieczki, także zbłąkane, także te czarne. Nie wiem, które są „ważniejsze”; nie wiem, z ilu i jakich owczarni złoży się ostatecznie ta jedna, o której mówi Chrystus. Ale Jego słowa zawierają fascynującą, a zarazem skłaniającą nas do pokory wizję Kościoła powszechnego. Jego fundamentem jest *nakaz Ojca*:

moc oddania życia i odzyskania go dla zachowania całej owczarni. Tę moc ma Chrystus i to nie jest moc totalitarna, miażdżąca różnice między owcami (poszczególnymi, niepowtarzalnymi istotami ludzkimi) i owczarniami (poszczególnymi kulturami, formami ludzkiej cywilizacji, ekspresjami poszukiwań religijnych i duchowych). Jeśli Moc Chrystusa przywraca życie, to nie może służyć śmierci i destrukcji. *Jedna owczarnia, jeden pasterz* – to zadanie aż po kres ludzkich dziejów, zapowiedź królestwa Bożego, które nastanie po prawdziwym końcu historii, którym nie jest, rzecz jasna, upadek komunizmu ani triumf demokracji i wolnego rynku.

J 15,1-8

Słowa Jezusa o wrzucaniu w ogień latorośli, która nie trwa w Panu, mogą budzić sprzeciw. To jest obraz nie pasujący do współczesnych wyobrażeń o religii. Nie lubimy takich mocnych słów, straszących karą piekielną za naszą ludzką słabość i grzeszność. Nie lubimy metafor – jeśli to jest metafora? – w stylu pop-kultury w odniesieniu do religii. Jak się wyplatać z tej siatki współczesnych skojarzeń, odcinających nas od Dobrego Pasterza? Można łagodzić to złe wrażenie, przypominając, w jakim konkretnym miejscu i czasie i do jakich ludzi o takiej, a nie innej wyobraźni religijnej, wypowiedział je Jezus. Mówił do ludzi prostych, bogobojnych na modłę starozakonną, wtopionych w świat przedprzemysłowy. Ale być może kluczem jest co innego: pytanie, co to znaczy „trwać w Chrystusie”? I czy dziś znaczy to coś innego niż w czasach historycznego Jezusa? Bo przecież Chrystus grozi ogniem tylko tym, którzy w Nim nie trwają. Trwanie w Chrystusie – uczy Kościół – oznacza oczywiście przestrzeganie Bożego prawa, ale być może te słowa Jezusa sięgają jeszcze głębiej. Może oznaczają przyjęcie pewnej postawy wobec siebie, bliźnich, całego stworzenia. Może jest to trudniejsze niż samo przestrzeganie Prawa. Ale „trudniejsze” nie znaczy niemożliwe. Bo gdy raz już przyjmijemy tę duchową postawę ku Miłości, którą jest Bóg-Chrystus, On sam nas wesprze i podtrzyma, i zaczniemy przynosić ów *owoc obfity*. Decydujący jest więc moment zgody, naszego świadomego przyjęcia Boga. Ta możliwość otwiera się przed każdym. Przed każdym staje otworem droga, która ratuje nas przed ogniem. Największą winą jest życie nie pomnażające dobra, do jakiego wzywa nas Boża Miłość. „Ogniem” nie jest jakieś piekło, lecz stan duchowej bezpłodności i uleganie złu. Lecz i z tego dna może nas podnieść Pan winorośli. Bylebyśmy chcieli w Nim trwać.

Adam Szostkiewicz

sesje - sympozja

WUJEK ZNÓW W KRAKOWIE

*Polszczyzna
natchniona
W czterechsetlecie śmierci
ks. Jakuba Wujka*

Kraków,
Uniwersytet Jagielloński
14 I 1997 r.

Ostatnie lata mijającego stulecia przynoszą wiele okazji do jubileuszowych przypomnień postaci i dzieła ks. Jakuba Wujka SJ, kaznodziei, teologa, a nade wszystko autora XVI-wiecznego przekładu Pisma Świętego na język polski. W 1993 r. minęły bowiem cztery wieki od ukazania się pierwszego z owoców wielkiego dzieła biblijnych translacji ks. Wujka – Nowego Testamentu, a w rok później Psalterza. Za dwa lata ten sam, jakże doniosły, jubileusz czeka nas w związku z pierwszym wydaniem Biblii Wujkowej. Rocznicową datą zapisuje się także rok bieżący, w którym przypada czterechsetlecie śmierci jezuitę z Wągrowca.

Z tej to właśnie okazji odbyła się w Krakowie, mieście, gdzie ks. Wujek studiował, pracował i znalazł miejsce wiecznego spoczynku, jednodniowa sesja naukowa. Jej organizatorem był Instytut Filologii Polskiej UJ przy współudziale

Instytutu Kultury Religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. W trakcie całodziennych obrad wygłoszono 8 referatów, których autorami byli w głównej mierze reprezentanci obydwu Instytutów.

O Wujku jako wybitnym przedstawicielu epoki staropolskiej mówił obszernie prof. Tadeusz Ulewicz (UJ), a prof. Andrzej Borowski (UJ) przybliżył warsztat pisarski autora „Postylii”. Sylwetkę Wujka-kaznodziei przypomniął z kolei Stanisław Obirek SJ. Dzieje licznych wydań Biblii Wujkowej omówił ks. Ludwik Grzebień, zaś o. Paweł Szczaniecki z Tyńca podjął problematykę liturgiczną w pismach teologicznych i kaznodziejskich Wujka. Tajemnic sztuki przekładu Biblii przez ks. Wujka dotyczył referat ks. Jerzego Chmiela (PAT). Nieco na marginesie jubileuszowego tematu sytuowały się referaty Krzysztofa Koehlera i Alberta Gorzkowskiego (UJ). Pierwszy dotyczył biblijnych reminiscencji w twórczości Wespazjana Kochowskiego, drugi zaś prezentował analizę filologiczno-translatorską Ps 129 („De profundis clamavi”).

Do uczestników konferencji specjalny list skierował generał jezuitów o. Hans P. Kolvenbach, podkreślając wielkie zasługi Wujka zarówno dla ówczesnej Rzeczypospolitej, jak też poza jej granicami.

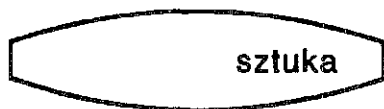
W sesji wzięli także udział przedstawiciele Wągrowca – rodzinnego miasta Wujka, zapoznając uczestników obrad z dotychczasowymi oraz przyszłymi inicjatywami uczczenia pamięci swego rodaka.

Na kanwie tej jakże cennej konferencji krakowskiej rodzi się także

pewna refleksja dodatkowa. Co dzisiaj znaczy dla polskiego Kościoła, kultury polskiej, postać i dzieło Jakuba Wujka? Z pewnością z perspektywy czterech wieków nie mają już swej pierwotnej mocy i aktualności Wujkowe zbiory kazań i poglądy na sztukę kaznodziejską. Piętno epoki odcisnęło się też na wielu jego pismach polemiczno-dogmatycznych. Jest jednak dzieło, które pozostaje trwałym pomnikiem polskiej kultury – Wujkowy przekład Pisma Świętego. Dokonany pod koniec XVI w., w dobie ostrych sporów międzywyznaniowych, a zarazem w czasach wielkiego rozkwitu mowy ojczystej, stanowi wzór kompromisu pomiędzy koniecznością wierności przekładowej a potrzebą poszukiwania języka godnego tekstu natchnionego. Biblia Wujka, zachowana niemal w nie zmienionej postaci przez trzy i pół wieku, stała się polszczyzną natchnioną kilkunastu pokoleń katolików polskich. To z tego właśnie tekstu wyrastają korzenie polskiej, podniosłej prozy biblijnej. W nim szukał należytej miary słów i rytmu dla swych „Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego” Adam Mickiewicz, a Juliusz Słowacki uczynił go wzorem stylu w poemacie „Anieli”. Jego wielowiekowa obecność w języku polskim sprawiła, iż mniej lub bardziej świadomie poruszamy się dzisiaj w przestrzeni Wujkowych słów i zwrotów. Biblia Wujka stała się bowiem źródłem, z którego początek biorą tak znane i żywe do dziś zwroty i powiedzenia, jak: szata godowa, ptaki niebieskie, znaki czasu, sól ziemi, pokarm duchowy, wielka rzesza, czynić posługę, oddać

ducha, stanąć na nogi, kur zapiał, czas się wypełnił, Bóg jest mi świadkiem i in. Szkoda, że współczesne polskie przekłady biblijne tak łatwo rozstają się z szatą językowo-stylistyczną Wujkowego przekładu, w którym pobrzmiewa dostojna polszczyzna minionych wieków, jakże różna od tej współczesnej, skażonej z jednej strony nowomową dopiero minionej epoki, z drugiej zaś reklamowym sloganem oraz natłokiem form o anglosaskiej proveniencji. Wydaje się, iż z tego dziedzictwa naszej kultury można uczynić pomost między jej „dawnymi a młodszymi laty”. Przypadająca w 1999 r. czterechsetna rocznica pierwszego wydania Biblii Wujka będzie zapewne nie tylko okazją do refleksji nad jego spuścizną jako tłumacza Pisma Świętego, ale także sposobnością do przemyśleń i poszukiwań wzorca polskiego języka biblijnego na miarę i potrzeby Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia.

Stanisław Koziara



WIELKA SZTUKA MAŁYCH RYSUNKÓW

Małe rysunki

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
luty 1997**

Otwarta 1 lutego br. wystawa rysunków ponad 150 wybitnych polskich artystów tworzących w kraju i za granicą to już czwarta z serii prezentacji zorganizowanych przez Muzeum Okręgowe w Radomiu. Począwszy od 1978 r. pokazywano je w różnych miastach w Polsce, m.in. w Warce, Łodzi, Krakowie, Kielcach, Częstochowie, Słupsku, Zakopanem, a w 1994 r. także w Niemczech: w Lipsku, Weimarze i Halle. Obecna edycja, zawierająca prace powstałe w latach 90., była pokazana po raz pierwszy w Łodzi latem ubiegłego roku.

Inicjatorem tych krążących po kraju świetnych wystaw jest Stanisław Zbigniew Kamiński, absolwent warszawskiej ASP, którą ukończył w 1975 r. Jak wiadomo, ze sztuki wyżyć trudno, zwłaszcza młodemu artyście, toteż podejmując pracę w radomskim muzeum, Kamiński, sam świetny rysownik, postanowił pogodzić własną twórczość z organizacją pokazów prac rysunkowych podziwianych przez siebie mistrzów i kolegów. Za każdym razem artyści są zapraszani do udziału w wystawach imiennie. Rząd uczestników

powiększa się systematycznie dzięki rekomendowanym przez nich młodym twórcom. W działaniach tych ma udział również Mieczysław Szewczyk kierujący Oddziałem Sztuki Współczesnej w Muzeum Okręgowym. W Gdańsku omawianą wystawę rekomendowali obydwaj, wraz z Marią Gałęcką – jej kuratorem z ramienia Muzeum Narodowego.

Przegląd obejmował twórców wszystkich generacji. Bodaj najstarszy z uczestników – Jerzy Januszkieiewicz, rzeźbiarz i grafik – pokazał serię szkiców projektu rzeźby ujętej z wielu stron. Jej zarysy zostały oddane za pomocą elastycznej kreski flamastrem. Do grupy tej można zaliczyć także: Jerzego Nowosielskiego, Ernę Rosenstein, Stanisława Frenkla, Jana Lebensteina, Marię Markowską (zm. w 1994 r.; pokazane rysunki pochodzą z ostatnich miesięcy jej życia), Janinę Kraupe-Świderską, Franciszka Starowieyskiego, Mariana Kołodzieja, Kiejstuta Bereźnickiego, Macieja Świeczewskiego. Trzej ostatni reprezentowali środowisko gdańskie.

Najliczniejsze było grono twórców średniego pokolenia, głównie z ośrodków warszawskiego i krakowskiego, m.in. Jan Dobkowski, Andrzej Kapusta, Jacek Gaj, Wiesław Obrzydowski, Henryk Waniek. Młodsze pokolenie to m.in. Magdalena Hoffmann, Barbara Aumer, Ewa Kuryluk, Józef Panfil. Nazwiska można mnożyć, ale już te nieliczne dowodzą, jak mały wpływ ma przynależność pokoleniowa na wyznawane poglądy artystyczne, na wybór języka plastycznego którejś z tak wielu orientacji w sztuce naszego wieku.

W pokazie nie uwzględniono najdłuższych wyrazów eksperymentu z formą. Została natomiast uwzględniona szeroka gama poczyniń od abstrakcji po różne odmiany sztuki figuratywnej. Trafiały się niespodzianki. Niektóre prace abstrakcyjne lub zbliżone do nich zachwyciły japońską dyscypliną i finezją (Apoloniusz Węglowski, Anna Mizeraćka), prace realistyczne natomiast cechowała zarówno skrajnie dramatyczna ekspresja (Wiesław Obrzydowski, Jacek Sienicki, Małgorzata Hołówka, Maria Markowska), jak i wygładzony naturalizm o silnie pogłębionym wyrazie (Marian Kołodziej, Magdalena Hoffmann).

Szeroka, może aż za szeroka formuła, pod którą w ostatnich latach zostało podciągnięte pojęcie rysunku, przesądziła o tym, że na wystawie znalazły się zarówno czyste fotografie (Jan Bujnowski, Mikołaj Smoczyński), jak i fotografie wykorzystane jako podkład działań rysunkowych (subtelne rysunki tuszem Anny Mizeraćkiej, w których mrowie drobnych kresek dopowiada formy natury na błędnej fotografii), grafika komputerowa (Janusz Przybylski), odbitka kserograficzna łączona z kolażem (Grzegorz Banaszkiewicz), sitodruk wypalany na blasze emaliowanej (Izabella Gustowska). Sporo prac wykonano technikami mieszanymi oraz rysunkowo potraktowanymi technikami malarskimi – akwarelą, temperami, pastelą (Stanisław Frenkiel, Jan Lebenstein, Małgorzata Hołówka).

Ukazanie tak szerokiego wachlarza możliwości wyrazu przesądziło o tym, że wystawa była interesująca i zarazem pouczająca. Jej twórcy dołożyli też starań, by wszystkim uczestnikom stworzyć dobre warunki

prezentacji. Prace poszczególnych autorów zostały oprawione w znormalizowane ramy, w których mieściło się, w zależności od formatu, od jednej do pięciu prac. Zgodnie z sugestią autorów ekspozycji, ich wielkość nie powinna była przekroczyć formatu A-4, ale jak to z artystami bywa, nie trzymano się sztywno tego wymogu. Większość prac była mniejsza. W przypadku Nowosielskiego wspólną oprawę uzyskały cztery rysunki piórkiem z 1996 r., tworzące całość złożoną z dziewięćcego aktu stojącego, siedzącego, półaktu oraz głowy modelki narysowanej z profilu. Małgorzata Hołówka przedstawiła rząd czterech autoportretów z 1994 r. różnicowanymi nastrojem i poddanych coraz większej deformacji jakby w pragnieniu dotarcia aż do prawdy wyrazu formy pokrzywdzonej. Prace nietypowe, nie mieszczące się w ramach, zostały pokazane w gablotach (Izabella Gustowska, Ewa Kuryluk).

Rysunek bywa próbą prawdy – napisał Mieczysław Szewczyk na łamach pisma warszawskiej Galerii Krytyków „Pokaz” (nr 3, 1995). – Sztuka ta wydaje się być bardziej od innych osobista, prywatna... To niezwykle wrażenie: zobaczyć na małej kartce papieru wielką sztukę i wielkość artysty. Wypowiedź muzealnika można uzupełnić słowami znanego malarza, Jacka Sempolińskiego, zamieszczonymi tamże: Rysunek to nasza ostatnia deska ratunku. Jeśli celem naszym jest prawda – więcej dla niej nie zrobimy. I dalej: ...malowania lekceważyć nie można, ale rysunek daje coś przesywającego jak igła promienia. Tej krystaliczności przeważnie w malarstwie się nie wytrópi.

Krystyna Paluch-Staszkiel



DOLARY Z SUFITU

Teatr na Woli w Warszawie

***Gęsi za wodą* Jarosława Abramowa- -Newerlego**

scenografia –

Małgorzata Szydłowska

reżyseria – **Bogdan Augustyniak**
prapremiera warszawska (!)

22 II 1997 r.

Teatr Na Woli (od roku imienia Tadeusza Łomnickiego) stara się prezentować polskie dramatopisarstwo współczesne – bez wielkich, niestety, sukcesów artystycznych, ale bo też tak krawiec kraje... W 1996 r. teatr zaprezentował „Cud na Greenpoincie” Edwarda Redlińskiego, a w lutym tego roku „Gęsi za wodą” Jarosława Abramowa-Newerlego. Choć pierwsza sztuka toczy się w Ameryce, w środowisku przegranych emigrantów polskich, a druga w krajowym więzieniu, łączy oba teksty kilka rzeczy: nieco zrutynizowany profesjonalizm literacki, współczesny czas akcji i – żółciowa, by tak rzec, tonacja.

Redliński maluje obraz Ameryki samym jadem, prezentując ludzi pochodzących z najrozmaitszych grup społecznych, od profesora po chłopca, których Ameryka brutalnie oszukała i odrzuciła. W tym kraju wolności i równych szans, powiada

autor przez konstrukcję akcji, wygrać można tylko prostytuując się (w sensie dosłownym i przenośnym) albo stając się przestępcą. Przedstawienie, również reżyserowane przez Augustyniaka, jeszcze ten jad konsekwentnie podkreślało, by wreszcie w finale postawić monstrualną kropkę nad i; zdumiona widownia ujrzała oto na scenie wielki, ociekający keczupem jak krwią, pomnik hamburgera.

Bohaterowie sztuki Abramowa także uosabiają różne stany i przez postaci te autor opisuje swoją wizję polskiej, współczesnej rzeczywistości. Nie jest to wizja rzeczywistości owej przychylna, co zresztą autor expressis verbis stwierdza w programie, w rozmowie zatytułowanej „Co nam wolność przyniosła...”

Zdaniem Abramowa, przyniosła nam niewiele dobrego – trochę tylko rozjaśniła kolorami szarość pozostałą po PRL-u. Ukazane jest to przez zmianę wystroju celi więziennej; w drugiej części przedstawienia w obskurnym dotąd więzieniu pojawiają się barwne mebelki. Lokatorkami tej celi są trzy kobiety: Droga Pani (Ewa Ziętek), Świecowa (Zofia Merle) i Różia (Anna Samusionek). No i wolność jeszcze spowodowała zamianę jednego Wielkiego Brata na drugiego – podstarzały, doświadczony klawisz Miccio (Witold Pyrkosz), świetnie znający rosyjski, teraz mozolnie wkuwa angielski, bo tego wymagają odeń zwierzchnicy. Wolność ponadto pozwoliła rozpanoszyć się różnym Drogim Paniom, czyli chamskim dorobkiewiczom; postać ta jest żeńskim odpowiednikiem wyśmianego typu polskiego biznesmena, co spod Pewexu przeskoczył

do kantoru i nosi białe skarpetki do fraka. Droga Pani w więzieniu nie posiedzi długo, bo zostanie wykupiona za kaucję. Biednym ludziom zaś, takim jak chłopka Śwecowa albo sierota Rózia, co z nędzy na złą drogę zeszła – i dawniej, i teraz tylko wiatr w oczy. Skrzywdzony zostaje nawet Miecio, który choć funkcjonariusz, pocziwają jest w gruncie rzeczy duszą; wywalają go z pracy. Droga Pani przed wyjściem z więzienia zdeprawuje jeszcze Rózię, używając jej seksualnie ku zgorszeniu bogobojnej Śwecowej. O ostatniej tej postaci autor powiada w programie, że *wyrosła jeszcze w tradycjach niegdysiejszej, przedwojennej wsi i dawnej swojskości – swojskości, do której mamy niewygasty sentyment i nie bez powodu tęsknimy*. Zważywszy że Śwecowa siedzi za podpalenie chałupy, w której świadomie zamknęła niepełnosprawnego syna, by się go pozbyć, sentyment autora budzi uczucia, delikatnie mówiąc, mieszane. Śwecowa zresztą, jako jedyna z postaci, nabiera wymiaru tragicznego; jej ukochany syn (pełnosprawny) ginie w tajemniczy sposób podczas odświadczenia wojska. Gdy Miecio porywa obie swoje podopieczne do tańca, by nieco pocieszyć parafialną Niobe, z sufitu zaczyna padać deszcz zielonych dolarów. Kurtyna.

Abramow to pisarz doświadczony, sztuka zatem jest zbudowana dość zgrabnie. Gorzej rzecz ma się z gatunkiem mięsa, jakie ten szkielet obleka. Postacie są nieznośnie stereotypowe, pozbawione właściwie cech indywidualnych. Dowcipy stareńkie albo kompletnie nieudane,

toteż padają na tak zwany pysk. Tragiczne zakończenie jest absolutnym zaskoczeniem, sprawia wrażenie doczepionego na siłę. Przedstawienie wszystkie te mankamenty wydobywa z zapalem na światło dzienne. Aktorzy nieznośnie szarżują, posługują się najbardziej znanymi numerkami i chciwie polują na szmerki i brawka – mizerne zresztą, bo co jest z siebie w stanie wydusić widownia złożona najwyżej z pięćdziesięciu osób?

O „Gęsiach za wodą” głośno było swego czasu, bo po prapremierze sztuki, która odbyła się w Białymstoku, organizowano huczne protesty. Nie brali w nich jednak udziału miłośnicy dobrej literatury albo zwolennicy kapitalizmu, lecz obrońcy moralności, zgorszeni wątkiem lesbijskim... Nie osiągnęli na szczęście tego, co zwykle bywa efektem takich akcji, czyli nie zdołali skutecznie zareklamować i zapewnić licznej widowni sztuce Abramowa.

Joanna Godlewska

CZŁOWIEK NA KLEPISKU CIERPIENIA

Teatr Provisorium
w Lublinie
**Koniec wieku
według „Dżumy”**
Alberta Camusa

**kostium, maski
i maszynaria sceniczna –
Tomasz Bułhak
realizacja zespołowa –
Provisorium
z Kompanią „Teatr” w Lublinie
reżyseria – Janusz Opryński
premiera 15 II 1997 r.**

Bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika, może przez dziesiątki lat pozostać uśpiony w meblach i bieliźnie, czeka cierpliwie w pokojach, w piwnicach, w kufrach, w chustkach i w papierach, że nadejdzie być może dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście.

Przedstawienie rozpoczyna się lamentem szczurów. Szczurów grzeszących i tych, które cudzołożyły, tych, co zabijały, i tych, co nie kochały. Na świecie jest grzech, więc trzeba nowej zarazy. Trzydzieści poprzednich wielkich dżum, które znała historia, dało sto milionów zmarłych. A dziesięć tysięcy zmarłych to tylko pięć razy tyle co publiczność wielkiego kina. Szczury ogłaszają stan dżumy i nakazują zamknąć miasto. Jego mieszkańców dosięgnie nieszczęście. Czy zasłużo-

Pierwszym i najważniejszym bohaterem spektaklu jest książd. Staje w obronie dżumy. Jeśli dotknęła człowieka, to znaczy, że chwila zastanowienia nadeszła. *W ogromnej stodole świata nieubłagany bicz boży wybije zboże ludzkie, a słoma zostanie oddzielona od ziarna. Będzie więcej słomy jak ziarna, więcej powołanych niż wybranych.* Ale nie Wszechmocny chciał tego nieszczęścia. To świat za długo układał się ze złem i zbyt długo liczył na miłosierdzie Boże. To nie mogło tak trwać.

Drugi bohater to zły anioł. Anioł dżumy piękny jak Lucyfer. Olsniwający jak samo zło. Wznoszący się za pomocą szczudła ponad dachami. W lewej ręce trzyma oszczep, prawą wskazuje na któryś z domów. *Może w tej chwili jego palec wyciąga się ku waszym drzwiom, oszczep podzwania o drzewo; jeszcze chwila, a dżuma wejdzie do was, zasiądzie w waszym pokoju i będzie czekać na wasz powrót. Jest tam cierpliwa i czujna i niewzruszona jak porządek świata.* Nie jesteśmy w stanie wymknąć się aniołowi zarazy. Nie potrafimy odwrócić ręki, którą ku nam wyciąga dżuma. Zostaje nam los bitych krwawym biczem na klepisku cierpienia. Los odrzuconych wraz ze słomą.

Bohater trzeci to Doktor, który wierzy w dobre strony dżumy, a nie wierzy Wszechmogącemu. Gdyby wierzył, nie leczyłby człowieka. *Skoro śmierć ustanawia porządek świata, może lepiej jest dla Boga, że nie wierzy się w niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie on milczy.*

Bohater czwarty to Dziennikarz. Ma dosyć ludzi umierających dla

idei, bo idea to człowiek. I to jest idea mizerna od chwili, kiedy odwraca się od miłości.

Jesteśmy wreszcie my. Ludzie o ściągniętych twarzach. Podążający po raz któryś po przebytych stokach. Z policzkiem przy kamieniu. Stopą odnajdującą równowagę, palcami sprawdzającymi pozycję głazu, niezawodnymi dłońmi pełnymi ziemi. Podążający drogą mierzoną przestrzenią bez nieba i czasem bez głębi. Dźwigający kamień, który zaraz spadnie w dół. Wzrokiem rozpaczliwie spoglądamy w dół. W tym momencie najsilniejsi, bo silniejsi od kamienia, zwyciężamy los.

To jest w spektaklu Janusza Opryńskiego figura najważniejsza. Figura losu człowieka, który ze szczytu wzgórza spogląda wstecz. Kamień dopiero co runął w dół. Człowiek zatrzymał się na chwilę. W jego twarzy tak odbija się udręka, że twarz prawie jest kamieniem. Ale podźwignął się w sobie. I ruszył z powrotem. Ciężkim, ale równym krokiem. Ku udręce, której końca nie zazna. Jego pokora polega na zaczynaniu od nowa. Na porzuceniu rozpaczliwych i niewiary.

Piękno jest w tym spektaklu pragnieniem życia sięgającym aż po śmierć. Jego piękno hieratyczne, kiedy aktorzy w maskach bólu stają twarzą do widowni i tak trwają w milczeniu. Zimne światło wydobywa z czerni pergaminowy odcień maski. Jest piękno dziobu anioła śmierci, który połyskując zaśniedziałą zielenią umierania wskazuje być może drogę zbawienia. Jest piękno rozpaczliwego bicia w dzwony i piękno w postaci złośliwości trąbki, której tęskny śpiew odważył

się zaklinać bakcyll dżumy i egzorcyzmować go. Jest piękno intonacji w kazaniu głoszonego przez Jacka Brzezińskiego, w którym odbijają się echa i talent średniowiecznych kaznodziejów. Takich jak brat Ryyszard, który w 1492 r. z wysokiego na prawie półtora sążnia podwyższenia przez osiem dni z rzędu głosił kazanie na Cmentarzu Niewiniątek, mając za plecami kostnicę.

Teatr jest sztuką przekładu języka tekstu na język teatralny. Język Camusa to mowa cierpienia. Język Opryńskiego to mowa borykania się z cierpieniem. Jak borykanie jest ułomne, tak i język teatralny „Konca wieku” jest mocno niedoskonały. Polegający na wyobrażeniu, że jeżeli przedstawia się na scenie tragedię, to od razu trzeba upadać, tupać i krzyczeć ile sił. Z czego u widza rodzi się przekonanie, że ma przed sobą patos nieprawdziwy, lub co gorsza na scenie czyni się wiele hałasu o nic. Największym mankamentem spektaklu jest słabe aktorstwo (z wyłączeniem niektórych partii Jacka Brzezińskiego). Monotonne, natrętne i bez wyrazu wymaga natychmiastowych korepetycji i reżysera. Na nic się zdadzą formuły o realizacji zbiorowej, jeśli nie będzie komu poprowadzić przedstawienia.

Spektaklowi brakuje dynamiki, a jego monotonny rytm wymaga przepracowania i udoskonalenia. Tak jak światło, które także domaga się reżyserii.

„Koniec wieku” zapisano na scenie teatralnym językiem niemocy. Językiem niepewnym, szukającym, próbującym. Błądzącym po omacku. Przyznającym się do błędu. Język

niemocy jest językiem mizernym. Językiem opisującym mierność ludzkiego bytowania. Językiem wyrzeczenia. Klasztornym językiem ascezy. Nie ma w tym języku miejsca na efektowne rozwiązania sceniczne. Na urodę kostiumu, światła, gestu.

Pejzaż lubelskiego spektaklu jest szary i nieefektowny. Jest pejzażem mozolnej wędrówki, która raz jest pochodem, a raz procesją. W syzyfowym procesie przemiany życia staje się wędrowaniem po klepsku cierpienia, na którym czyha dżuma. Wydaje się, że trud syzyfowy jest trudem próżnym. Trudem zuchwałym. I trudem niehumanym. Bo po ludzku jest upadać, wątpić, tracić wiarę, żyć przeciw nadziei. Janusz Opryński mówi: Nie!

Najważniejsze słowa przedstawienia są warte przytoczenia w całości: *Z czasem spostrzegłem, że żyjemy w dżumie i straciłem spokój. Każdy ją w sobie nosi, nikt nie jest od niej wolny. I trzeba czuć nad sobą nieustannie, żeby w chwili roztargnienia nie tchnąć dżumy w twarz drugiego człowieka.*

Niedoskonały i ogołocony spektakl Janusza Opryńskiego jest teatrem na koniec wieku. Pomimo wielkiej ułomności jest teatrem spełnionym. Teatrem czuwania i teatrem czułości serca. Teatrem uważnym i teatrem duchowym. Portretującym pejzaż ludzkiej wędrówki. Pejzaż krzyżowej, choć zwyczajnej drogi, w której na poszczególnych stacjach skrył się bakcyl dżumy. Czekają, aż dżuma obudzi swe szczury i posłaje je. *Bo bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika. Być może nadejdzie dzień...*

I to jest koniec spektaklu. Przygotowanego na koniec wieku. Który nazywa się „Koniec wieku...”

Waldemar Sulisz



O MIŁOŚCI NIEMOŻLIWEJ

Nelly i pan Arnaud

reżyseria – Claude Sautet
Francja, 1995

Przełamując fale

reżyseria – Lars von Trier
Dania, Francja, Szwecja, 1996

Filmy o miłości zawsze miały, mają i będą mieć swoją publiczność. Są wśród nich i takie, które wyróżniają się szczególnym potraktowaniem tematu. Oto dwa przykłady: „Nelly i pan Arnaud” Claude’a Sauteta i „Przełamując fale” Larsa von Triera. Oba opowiadają o związkach międzyludzkich bez happy endu, jednakże rozstanie bohaterów następuje z różnych powodów. W pierwszym przypadku parę – młodą kobietę i starszego pana – wszystko dzieli: wiek, pozycja społeczna i majątkowa, na ko-

niec poczucie „niestosowności chwili”; w drugim wręcz odwrotnie – dziewczyna ze skromnej, nadmorskiej osady i jej wybrany, pracownik z platformy wiertniczej, są dla siebie stworzeni. Ślub otwiera im drogę do idylli. Nieszczęśliwy wypadek i długotrwała choroba Jana odbierają szczęście Bess, zanim zdążyła się nim naprawdę nacieszyć.

Filmy są zupełnie odmienne, tak pod względem czasu akcji (współczesna Francja i lata 70. w Szkocji), sposobu opowiadania (Sautet jest zwolennikiem wyrafinowanej elegancji, tej samej, która dominowała w jego poprzednim filmie „Serce, jak lód” – por. „PP” 12/94, natomiast von Trier, aby uwiarygodnić swoją historię, filmuje kamerą „z ręki”), wreszcie nawet pod względem wrażenia, jakie pozostawiają widzom (film francuski to kino miłe dla oka, acz dość banalne w swym przesłaniu, natomiast film duński to już kino oryginalne, nagrodzone w ub.r. w Cannes i uhonorowane Cezarem '97; film, w którym erotyczna fabuła jest kanwą do postawienia ogólniejszych pytań). Co zatem skłoniło mnie do ujęcia ich obu we wspólnej recenzji? Powód jest prosty: są przykładem dwóch biegunków we współczesnej obyczajowości, a zwłaszcza w podejściu kobiet do siebie samych i do mężczyzn, których spotykają na swej drodze.

Nelly jest śliczną paryżanką, jej małżeństwo przeżywa kryzys (mąż należy do tej szczególnej kategorii mężczyzn, którym nie przeszkadza życie na całkowitym utrzymaniu żony). Kobieta czuje się zapracowana (próbuje zarabiać, pisząc na

komputerze w wydawnictwie i popołudniami sprzedając bagietki w piekarni) i samotna. Żyje z dnia na dzień i nie czeka na miłość, czeka raczej na kogoś, kto pomógłby jej zapłacić zaległy czynsz. Emerytowany, zamożny sędzia szuka sekretarki, która zgodziłaby się uporządkować książkę jego wspomnień, jest więc idealnym kandydatem. To, co połączy ze sobą tych dwoje ludzi, to z pewnością więcej niż przyjaźń. Obojgu jednak nie starczy odwagi, aby potraktować to uczucie serio. Wycofają się. Zrezygnują. Właściwie ostatnie słowo należy tu do pana Arnauda, to on okaże się człowiekiem przegranym na polu zawodowym, rodzinnym, a w końcu również uczuciowym.

Nelly zachowuje się biernie. Jej postawa jest przykładem kobiecej kruchości: na zewnątrz niezależna, wyemancypowana, wewnętrznie jest bezbronna, ani nie będzie walczyć o odmianę losu, ani nie przyzna się do bólu, jaki sprawia jej rozstanie. Było już wiele filmów analizujących psychikę kobiet i ich wybory życiowe (choćby obecny przed rokiem na naszych ekranach melodramat „Co się zdarzyło w Madison Country?” z Meryl Streep i Clintem Eastwoodem), film Sauteta wyróżnia się osobliwym dystansem, z jakim reżyser odnosi się do opowiadanej przez siebie historii. On niczego nie przesądza, sugeruje tylko, że wszyscy *pragniemy miłości, ale gdy nadchodzi, boimy się jej*. Czasem strach jest tak silny, że nie podejmujemy ryzyka. W rezultacie dla Nelly jedyną pamiątką ze spotkania z panem Arnaudem będzie wspólnie przygotowana książka. Dla widzów ta

opowieść to jedna z wielu historii, której kino użyło swych środków wyrazu, a jej wyrazistość zawdzięczamy odtwórcom głównych ról: pięknej Emmanuelle Beart i powściągliwemu Michelowi Serrault (aktor otrzymał za tę kreację trzeciego w swej karierze Cezara).

Zupełnie odmienną postawę wobec życia reprezentuje Bess, bohaterka drugiego z omawianych filmów. Dla niej miłość jest sensem istnienia. Wychowana w surowych zasadach protestanckiej moralności przeżywa swoją miłość jako haust wolności, niewiarygodną radość i absolutną beztroskę. Wypadek Jana jest dla niej wyzwaniem, przy tej okazji zostanie poddana próbie nadwrażliwa dusza Bess. W tym filmie, choć z pozoru jest on wyłącznie melodramatem, wiara – nadzieja – miłość występują obok siebie. Młoda żona tęskni za pracującym na morzu mężem i kochankiem, kiedy po wybuchu wróci sparaliżowany, obwinia się o to, że jej pragnienia przybrały tak tragiczny obrót. Bess początkowo liczy na to, że choroba ustąpi. Ta nadzieja nie ma żadnych podstaw medycznych. Jej źródłem jest wiara. Bess wierzy w Boga, rozmawia z Nim z naiwnością żarliwego dziecka, które wie, że jego prośby zostaną wysłuchane, jeśli zasłuży się „dobrymi uczynkami”. Modlitwy Bess to najważniejsze fragmenty filmu, w nich debiutantka – Emily Watson – udowodniła, że jej kreacja jest godna nominacji do Oscara. W tej niewątpliwie najtrudniejszej roli początkująca aktorka starała się wypełnić wszystkie wskazówki zawarte w scenariuszu. Jak powiedziała dla „Cinemy”: *Taką*

chciał mnie mieć reżyser: mieszkankę świętej („Joanna d’Arc”) i kłowna Gelsominy („La Strada”). Zadanie wypełniła znakomicie.

Na czym polega ofiara Bess? Otóż dla ocalenia Jana jest ona gotowa na każde poświęcenie. Przykuty do łóżka mężczyzna prosi żonę, by znalazła sobie kogoś innego, by na nowo ułożyła sobie życie... Ona próbuje go oszukiwać, opowiadać o rzekomym romansie z lekarzem, to jednak nie skutkuje. Bess zatem zdradza męża, oczywiście w swym postępowaniu nie znajduje zrozumienia wśród rygorystycznej gminy, słania się, niczym biblijna Maria Magdalena u wrót świątyni, odepchnięta i wzgardzona. Cały czas głęboko wierzy, że własnym ciałem „płaci” za łaskę uzdrowienia Jana. Jak wskazuje zakończenie filmu – racja jest po jej stronie.

Lars von Trier umieścił w swym filmie dyskurs o stereotypowo pojmowanym grzechu i naruszeniu szóstego przykazania, miłości (*nie ma większej miłości nad to, jeśli kto życie swoje odda za przyjaciół swoich*) i wierze (wiara Bess jest niezachwiana, ta wiara zostaje nagrodzona). Reżyser wyraźnie neguje zasady, którym hołduje miejscowa protestancka społeczność: ludzie są rzekomo głęboko religijni, ale paternalistyczne reguły kościelnych zgromadzeń nie pozwalają kobiecie nawet na odezwanie się podczas spotkań, nie może ona liczyć na niczyją pomoc duchową (własna matka wypędza jąwnogrześnicę z domu), pastor na pogrzebie mieszkanka wioski stwierdza bezapelacyjnie: *Byłeś grzesznikiem, pójdziesz do piekła*. Autor filmu jest nadzwyczaj

krytyczny wobec takiego modelu religijności. Uważa, że w sztywnym systemie zakazów i nakazów nie ma miejsca na ocenę intencji ludzkiego postępowania. Jest zwolennikiem szukania dobra. Twierdzi, że *dobro zawsze gdzieś zostanie uznane*, ten pogląd jest bliższy katolickiej nauce o przebaczeniu (von Trier niedawno przeszedł na katolicyzm i film nosi znamiona sporu światopoglądowego, który ma za sobą sam reżyser).

Tu warto dodać, że osobiste losy von Triera z pewnością zaważyły na jego wyborach duchowych. Reżyser urodził się w Danii, w czasie wojny jego rodzice uciekli do Holandii, gdzie matka działała w Ruchu Oporu, a ojciec ukrywał się (był Żydem). Dopiero w chwili śmierci matka wyznała synowi, że jest dzieckiem z pozamałżeńskiego związku. Dla dorosłego już człowieka ta zmiana tożsamości była dużym szokiem. Dojście do katolicyzmu przez protestantyzm i zetknięcie z judaizmem było specyficznym doświadczeniem. Być może ze względu na własny życiorys artysta oplótł wątek miłosny rozważaniami natury filozoficznej.

Pierwszoplanowa bohaterka filmu, Bess, uchodzi w osadzie za osobę nie zrównoważoną psychicznie. Jak mimochodem wspomina jej szwagierka, kiedyś nawet była z tego powodu leczona. Czy zatem jej odległość od normy psychiki jest usprawiedliwieniem „nieracjonalnego” postępowania, czy też nadwrażliwość kieruje ją w stronę opisywanych w literaturze „szaleńców Bożych”, dzięki którym na bliźnich spływa łaska? Nie zamierzam rozstrzygać wszystkich nasuwających

się pytań, film von Triera stawia ich niemało. Ze względu na oryginalność treści i formy (podział filmu na rozdziały, ścieżka dźwiękowa z przebojami z lat 70.) z pewnością wzbudzi wiele kontrowersyjnych sądów. W samym tytule – „Przłamując fale” („Breaking the waves”) – tkwi sugestia, że jest to utwór, który idzie pod prąd obiegowych opinii.

Oba opisywane filmy opowiadają o miłości niemożliwej. O ludziach, którzy jej szukają... Bowiem *człowiek – jak pisze Jan Paweł II – nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się miłość...*

Anna Pietrzak

książki

BAŚNIOWY WYMIAR ŚWIATA

Roman Gren
*Krajobraz
z dzieckiem*

OPEN, Warszawa 1996, ss. 80

Podsumowując niedawno dorobek nowej, choć nie zawsze młodej prozy polskiej – datującej się od początku lat 90. – zauważyłem, że bohaterem wielu jej pozycji jest

dziecko lub co najwyżej kilkunastolatek, zmagający się z wyzwaniem dojrzewania; jeśli jest to ktoś nieco bardziej dorosły, to z kolei często dość naiwny, a w każdym razie ufnie otwarty na świat. Nietrudno przy tym dojrzeć, że impulsu twórczego autorem gustującym w takim bohaterze dostarcza na ogół pamięć własnego dzieciństwa, spędzanego w mrocznych i nie opisanych kiedyś szczerze z oczywistych względów (cenzuralnych) czasach PRL-u. Powroty ku sezonom własnego dojrzewania wiążą się z nieodłączną w takich podróżach tendencją upiększania i mityzacji zapamiętanych zdarzeń; mali bohaterowie wielu książek nadają magiczną sankcję i znamiona mitu dziejącym się wokół nich, a niepojętym sprawom dorosłych. Narratorzy zaś nie tylko uszanowują dziecięcy punkt widzenia na te sprawy, ale czynią go nawet swą bronią artystyczną: „czyste tabliczki” umysłów i wrażliwości dzieci stają się katalizatorami emocji estetycznych, inspirują imaginacją twórczą.

Wydana niedawno debiutancka powieść Romana Grena – autora, który kilkanaście lat temu znalazł się na przysłowiowym paryskim bruku i do dzisiaj przebywa w Paryżu – mieści się w obrębie opisanej wyżej tendencji twórczej. „Krajobraz z dzieckiem” w krótkich zapisach prozatorskich, podszytych liryzmem, zdaje sprawę z najważniejszych etapów biograficznych, węzłowych punktów formowania się osobowości bohatera (pod którym ukrywa się, jak można sądzić, autor): od najwcześniejszych epifanii dzieciństwa po krytyczną ze względu na żydow-

skie pochodzenie i szczególną sytuację ojca cezurę roku 1968. To właśnie ze względu na tę żydowską genealogię rodzinna chłopiec z „Krajobrazu z dzieckiem” od momentu inicjacji społecznej jest zamknięty przez ojca w kloszu enigmaty i iluzji, osłaniającym go przed niebezpieczną w tamtej Polsce świadomością rodowodu i izolującym od wszelkich niemyłych czy groźnych iluminacji poznawczych. Ojciec – zasłużony pracownik na posadzie państwowej – jest motywowany pobudkami własnego i rodzinnego bezpieczeństwa; boi się, że syn wyjawia gdzieś jakąś domową żydowską tajemnicę, ale też stara się uchronić syna przed nieprzyjemnościami ostracyzmu na podwórku i w szkole; zresztą, czyni to skutecznie, bo syn przez długi czas kojarzy nazwę „Żyd” w myśl podwórkowych przesądów z kimś tajemniczym i pogardzanym: *Żyd, o którego nie zdążyłem spytać, zaczął się gdzieś między pajęczynami, w wilgotnej czerni piwnicy, o której i tak opowiadaliśmy sobie tylko szeptem i którą znaliśmy wyłącznie od strony kotłowni (...)* Za żadne skarby nie wszedłbym w gęsty cień spowijający korytarz wiodący w głąb piwnicy... Kiedy zaś jedna z towarzyszek dziecięcych zabaw, rozdrażniona zachowaniem bohatera, rzuca się na niego z krzykiem: *To wy, Żydzi, ukrzyżowaliście Pana naszego Jezusa Chrystusa*, robi się z tego dla zaczepionego niezła krzyżówka myślowa – przez długi czas nierozstrzygalna. Tym bardziej że chłopiec, zamknięty w swoim kloszu, jego ścianki wysiłkiem swej nadzwyczaj wybujałej wyobraźni jeszcze ubarwia i wypo-

saża w różne magiczne „komórki” – wskutek czego podlega prawom „baśniowego wymiaru świata”, tego samego, który uodparnia na potworności stalinowskiego tła swego dzieciństwa bohaterów m.in. „Historii choroby, historii żałoby” Zyty Oryszyn, „Krótkiej historii pewnego żartu” Stefana Chwina, „Opowiadań na czas przeprowadzki” Pawła Huellego, „Niebieskiego szklarza” Kazimierza Orłosa, „Urodzonego w Święto Zmarłych” Feliksa Netza i innych.

Rzeczywistość w tej optyce traci przypisywane jej – słusznie – złowrogie, zagrażające jednostce kontury; jak elastyczna plazma dostosowuje się do narzucających jej swój porządek iluzji, mitów młodego wieku, magicznych talizmanów ubezpieczających od jakiejś strasznej – a znanej tylko dorosłym – tajemnicy. Wyobraźnia i kreatywna wola małego bohatera drażni i pogłębia szczególnie wszelkie rewiry chronione tajemnicą, zakazane, sezam rzeczy i faktów skrywanych przez rodziców czy wychowawców w wiadomych im celach. Takim symbolem, zakazanym owocem szczególnie pieczołowicie ochranianego drzewa wiedzy jest pomarańcza – tu wyeksponowana w pierwszej „impresji prozatorskiej” jako transportowany z miejsca o egzotycznej nazwie Jaffa przedmiot wnikliwych dochodzeń i pobudzających eksploatacji, którego nie wolno było wynosić na dwór ani o nim opowiadać: *Pomarańcze od początku okrywała mgła tajemnicy. Trafiały do nas drogą, o której nic się nie mówiło – listonosz, który je przynosił, był tylko pośrednikiem, ostatnim ogni-*

wem łańcucha, który zaczynał się nie wiadomo gdzie. Ich podobieństwo do słońca niepokoiło i pozwalało snuć najfantastyczniejsze domysły... Ojciec (którego chłopiec łapie kiedyś na czynności darcia i spuszczenia z wodą w ubikacji oznakowanego tajemniczymi napisami opakowania) ukrywa izraelskie pochodzenie paczek z pomarańczami, jak wszelkich przedmiotów wiążących się z – jak się powiada – Południem, ewentualnie „Egiptem”.

Choć przecież nie tylko z tego powodu pomarańcza była w PRL-u fenomenem „mitogennym”; to kapitalistyczne „słoneczko” stawało się elementem socjalistycznego przekupstwa, rozdzielano je (głównie w okresach świątecznych) jako nagrodę dla wiernych i zasłużonych. Nb. trzy lata temu podczas wykładów Uniwersytetu Letniego w Instytucie Jana Pawła II w Rzymie młodzież polonijna zadawała mi pytania na temat niezrozumiałego dla niej epizodu w filmie „Nadzór” Wiesława Saniewskiego – kiedy w jednym z kadrów eksponowana jest w całej okazałości podana więźniarce pomarańcza, jako niezwykle trofeum, symbol: dla młodych ludzi z Zachodu to był zwykły owoc, jak wszystkie inne, oni nie umieli pojąć sensu metafory filmowej. Podniety „mitologizacyjnej” dostarcza małemu bohaterowi Grena – obok przejawów szerokiej strefy tabu – także wabiące egzotyką (choć już innej natury) decorum socjalizmu z magicznymi nazwami i pojęciami, rozwijanymi w entuzjastycznych gawędach ojca często jeżdżącego do Moskwy i prowadzącego rodzinę w niedzielę na wypoczynek w alej-

kach Cmentarza Radzieckiego, te wszystkie „Uzbekistany”, „Odessy”, stepy, bałajki, „piece Magnitogorska”. Podobnie jak bohater „Krótkiej historii pewnego żartu” Chwina chłopiec Grena ulega czarowi „nowej wiary”. *Kochałem Timura, lotnika Mieresjewa i chłopca z salskich stepów. Kiedy słyszałem słowa „Związek Radziecki”, przechodził mnie dreszcz... Z wiekiem i indoktrynacją podwórkowo-koleżeńską z kolei środowiska niechętnego władzy, czy zwłaszcza otwierających perspektywy „ezoterycznej wiedzy” kobiet (w samym sercu Polski Ludowej lat pięćdziesiątych czerpałem wiedzę ze spotkań z kobietami, których nie miał się czas ani ustrój) mały zwolennik „zaawansowanego materializmu” zaczyna poddawać się z zapalem polskim mitologiom patriotycznym, kulturowym m.in. w harcerskim kręgu – i głęboka ironia dziejów sprawia, że właśnie w tym momencie biografii spada na niego niespodziewany wyrok przymusowego wyjazdu z kraju wraz z rodziną i innymi osobami, którym w 1968 r. wytknięto pochodzenie; w finale więc dramatycznemu spełnieniu ulega brzęczący w uszach chłopca i nie odnoszony przezeń nigdy do siebie (czuje się do szpiku Polakiem) czyjś okrzyk z czasu dawnego mitu podwórkowego: *Żydzi do Palestyny*.*

Mieczysław Orski

SZEPTY I KRZYKI

Anna Kwietniewska
Jestem dla nikogo

Stowarzyszenie Pisarzy
Polskich,
Poznań 1995

Anna Kwietniewska zadebiutowała w 1979 r. tomem „Po tamtej stronie wiersza” i wkrótce potem wyjechała na stałe z Poznania do Gravelines w północnej Francji. Zniknęła z życia literackiego na dobrych kilkanaście lat. „Jestem dla nikogo” – nowy zbiór wierszy Kwietniewskiej – z całą pewnością można uznać za jeden z lepszych tomików poetyckich, jakie ukazały się w minionych latach w Polsce. Ta nie zauważona przez krytykę książka poraża szczerością, obeszwaną brutalnością, jest wreszcie poruszającym zapisem autodestrukcji i samotności. Nie wiem, dlaczego Kwietniewska nie znalazła do tej pory uznania. Nie wiem i właściwie nie ma to większego znaczenia, bowiem i tak jest poetką znakomitą.

Kwietniewska urodziła się w 1953 r. w Poznaniu. Ukończyła plonistykę na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, debiutowała zaś z „Nurcie”. Jej wiersze ukazały się w almanachu „Lata siedemdziesiąte”, ostatnio pojawiały się w „Arkuszu”, „Dekadzie Literackiej” oraz w „Akcencie”. Trzy lata temu Kwietniewska otrzymała w Dreźnie, oprócz Anny Janko i Krzysztofa Koehlera, nagrodę pisarzy niemieckich dla poetów polskich. Wiersze pomieszczone

w tomie „Jestem dla nikogo” zostały wybrane przez Bugosławę Latawiec, ułożył je Sergiusz Sterna-Wachowiak, a wybór ów został przez poetkę przejrany i zaakceptowany. W efekcie powstała znakomita książka. Tworzy ją przede wszystkim pasjonująca poezja, lecz na jej klimat ma wpływ także dobre opracowanie graficzne, solidna redakcja oraz interesujące posłowie Sterny-Wachowiaka.

Ta poezja przeraża brakiem nadziei i cierpieniem, pozornie bowiem u Kwietniewskiej istnieje tylko krzyk, nie ma zaś jego przyczyny. Należy jednak podkreślić, iż taki odbiór będzie możliwy tylko podczas pobieżnej lektury wierszy autorki „Po tamtej stronie wiersza”. Poezje Kwietniewskiej trzeba czytać tak, jak się pisze wiersze. Nie może być miejsca na dystans. Dopiero wtedy można dostrzec, iż poetka nie jest rozedrganą histeryczką, lecz osobą „przeżywającą świat”. Nazywa rzeczy po imieniu, nie kłamie i nie użala się nad sobą. Jej krajobrazy są niezwykle zmysłowe, czytając te poezje dotykamy przedmiotów, które zostały przed chwilą zestawione na stole czy na komodzie. Warto także podkreślić, że nie ma u Kwietniewskiej stanów pośrednich, ona zawsze mówi „tak” lub „nie” i być może dlatego jej wiersze tak bardzo poruszają. Jej świat jest rozerwany pomiędzy miłością i śmiercią, szlachetnością i podłością, pięknem a bezsilnością rytmu metafory. Rzecz trzeba, iż metafory Kwietniewskiej są niezwykle urody, obrazy poetyckie zaś na długo zapadają w pamięć.

„Jestem dla nikogo” to niespotykana w poezji polskiej książka,

w której wielka gorycz życia jest zespolona z metafizyką bólu. Poetka w każdym wersie przekonuje, że w nic nie wierzy, ale temu wyznaniu nie należy dać się zwieść, bowiem autorka doskonale wie, iż zawsze może wierzyć swoim wierszom. Kwietniewska niewątpliwie ufa poezji i to zaufanie słowom jest symptomatyczne, ponieważ w jej pojęciu, ufać można już tylko słowom – one nie zabijają, lecz koją cierpienie.

Poetyka tych wierszy, choć niewątpliwie bardzo bliska Sylwii Plath i Anne Sexton, jest wszelako na tyle osobna, iż rozpoznawalna od pierwszego wersu. W przeciwieństwie do Sexton i Plath autorka „Jestem dla nikogo” jest daleka od egoizmu i melodramatycznych obsesji – jej poezja nie jest papierowa. (Nie chcę przez to powiedzieć, iż zarówno Plath, jak i Sexton nie zasługują na uznanie. Wręcz przeciwnie. Pragnę jedynie podkreślić, że ich twórczość oraz ich problemy nie zawsze są tak fundamentalne jak te, o których pisze Kwietniewska.) Kwietniewskiej nie interesują małe dylematy i dlatego zwraca się ku korzeniom cierpienia. Chce zaistnieć w poezji „do końca”. Nie boi się swojej nagości. Chociaż nie jest ekshibicjonistką, mówi bardzo dużo, nie ukrywając, iż poetycka kreacja wymyka się jej czasami z rąk. Niekiedy ta „utrata świadomości” bardziej boli poetkę niż jej ciało: *jestem dzieckiem i starcem / nie potrafię spojrzeć przed siebie / w złotą tarczę dnia / tak mi daleko do jasnego łóżka oszczędzam krople potu / by zbierać znowu na swój własny krzyk* (xxx „jestem dzieckiem i starcem”).

Ten tomik krzyczy i milczy jednocześnie, a poetka niekiedy nie jest tego nawet świadoma, bowiem zarówno krzyk, jak i szept są częścią jej ciała. Doprawdy, żaden krytyk nigdy nie będzie w stanie tego bólu skodyfikować, jest on bowiem poza słowem, tak jak poza słowem jest poezja Kwietniewskiej i ta cokolwiek banalna w odniesieniu do innych twórców prawda, w przypadku tej poetki nabiera swego pierwotnego i głębokiego znaczenia:

*pójdziemy za słowa
sprzedawca piasku
rozniesie nam oczy
w łuskach ryby odzyskamy lustra
jakaś kobieta spróbuje je ubłagać
lepkim miodem łez*

(xxx „pójdziemy za słowa”).

Wyznania te nie mają oczywiście nic wspólnego z pogodą ducha i prośbami o litość, są za to związane z bezradnością i niezgodą na zastany świat. Kwietniewska lubi, być może trochę na siłę, udowadniać sobie, jaki okrutny może być kraj-obraz, jak nieoczekiwanie może zmienić się dzień lub uczucie. Ma do tego prawo. Wykreowała własny świat i nikt nie może go zmieniać. Mówi: nie ma błękitu i nie ma zieleni, ciało boli i nie ma nadziei na jutro, pozostał tylko głuchy skowyt, zmieniający się czasami w szept: *moje Betlejem / ciężkie strugi farby pękające w dół / cienie wiatru w kwitnących piwoniach / ręce matki jak słomiany stos / góra oliwna która rośniesz we mnie / nie wracaj nigdy* (xxx „moje Betlejem”).

Z jednej strony krzyk, z drugiej zaś ukojenie. Rozedrgana poetyka

nie daje spokoju. Zmiana nastrojów u autorki „Jestem dla nikogo” bywa nieoczekiwana, przyzwyczajony do określonego stylu czytelnik czasem nie jest w stanie podążać za myślami poetki. Kwietniewska, jak Andriej Tarkowski, wytrwale układa swoją mozaikę z rozbitych kawałków zwierciadła. Jednak w przeciwieństwie do rosyjskiego reżysera nie wierzy w sens tej pracy i zapowiada wyraźnie, iż mozolnie ułożone lustro rozpadnie się jej w rękach, zanim dojdzie do końca:

*rozbierz mnie z ciała
a nie będę naga
rozbierz mnie z ciszy
krzyku nie zamienię w szept
włóż mi do ucha zapalkę nadziei
przetrwonię światło
jakby to był śnieg*

(xxx „rozbierz mnie z ciała”)

Jeżeli ból może być piękny, a krzyk delikatny – to taka właśnie jest poezja Kwietniewskiej: rozdarta, niespokojna, a jednocześnie cicha i zrezygnowana, przerażająca i współodczuwająca świat. Nagość, która się przed nami jawi, jest pierwotna, bo poetka dąży do odkrycia najgłębszych, niemalże archetypicznych sensów. Wielki emocjonalizm tych wierszy, ich absolutna szczerość każe się również otwierać czytelnikowi i właściwie pisać te poezje na nowo. Celnie zauważył S. Sterna-Wachowiak, pisząc w posłowie: *Te wiersze są jak pieśń Orfeusza, odzianego w „suknię wnętrzości”. Suknia ta czyni go naszym bliźnim. Paradoksalnie, między pierwotną nagością i suknią*

wnętrznosci nie ma żadnej sprzeczności. Te pojęcia w przypadku poezji Kwietniewskiej przenikają się. Poetka pokazała swoją twarz, pokazała też „prześcieradła”, którymi przykrywa ból oraz „sen” rozpoczynany nad nią, zademonstrowała zatem „nagość” okrytą *suknią wnętrznosci*. Powiedziała prawie wszystko. Reszta to metafory i sugestywne, czasami porażające obrazy:

*takie cierpienie
nie przejdzie przez oczy
tęczówki pękna jak strąki fasoli*
(xxx „takie cierpienie”)

Nie trzeba mówić więcej...

Piotr Kępiński

NATURALIZM – DYSKUSJA W PRZERWIE NA KAWĘ

Werner Callebaut (red.)

Taking the Naturalistic Turn, Or How Real Philosophy of Science Is Done

Chicago University Press,
Chicago 1993, ss. 553

„Dokonując naturalistycznego zwrotu, czyli jak się uprawia prawdziwą filozofię nauki” – tytuł książki sugeruje nowy program w filozofii nauki. Tłumaczy także dobór 24

wybitnych filozofów, biologów, psychologów, historyków i socjologów nauki, którzy ten program już realizują. Ich odpowiedzi na pytania Callebauta były formułowane zarówno w bezpośredniej rozmowie, jak i korespondencyjnie, a wszystkie złożyły się na 8-letnią historię powstawania książki. Wśród rozmówców są m.in.: D.T. Campbell, P.S. Churchland, R.N. Giere, D.L. Hull, P.S. Kitcher, E. Lloyd, M. Ruse, D. Shapere, E. Sober, W. Wimsatt.

Co się więc składa na ów program filozofii nauki uprawianej już po Lakatosu i Laudanie? Ma on korzenie jeszcze w XIX w., w materializmie, empiryzmie brytyjskim, w pozytywizmie francuskim i naturalizmie niemieckim oraz w naturalizmie amerykańskim z pierwszej połowy XX w., wreszcie w naturalizmie Quine’a, a jednak dystansuje się wobec nich. Jest to program *gruntownej naturalizacji* (s. XV) filozofii nauki.

Nowatorski charakter tego programu jest wyraźnie zaakcentowany. Już tytuł zawiera wyrażenie o domyślnie wartościującym charakterze: „PRAWDZIWA filozofia nauki”. Wyodrębniono w książce dwie części: pierwszą, zatytułowaną „Mówiąc o tym”, zawierającą wypowiedzi dotyczące tradycyjnych problemów filozofii nauki, np. rekonstrukcjonizmu logicznego, jedności nauki, niewspółmierności, znaczenia i referencji, historyzmu Kuhna itp., oraz drugą, zatytułowaną „Robiąc to”, odnoszącą się głównie do filozofii biologii, prób wyjaśnienia jej kategoriami uczenia się, kultury oraz nauk poznawczych. Jest to zatem

podział na problemy będące TYLKO tematem rozmów i RZECZYWISTE trudności. Także kolejne rozdziały części pierwszej jawnie podkreślają nowatorstwo programu naturalistycznego w filozofii nauki: „PONAD podejścia”, „POPRAWIONA filozofia nauki”, „NOWE role i narzędzia dla filozofów nauki” (podkreśl. – P.K.).

Powstaje zatem pytanie, dlaczego redaktor tak mocno akcentuje ów nowatorski charakter znaturalizowanej filozofii nauki? Czy nie jest on sam przez się dość widoczny? By odpowiedzieć na to pytanie, rozpatrzmy deklaracje pojawiające się w książce oraz sposób ich realizacji przez wypowiadających się teoretyków nauki.

DEKLARACJE. „Zwrot naturalistyczny”, będąc parafrazą znanego tytułu książki pod redakcją R. Rorty’ego – „Zwrot lingwistyczny”, wskazuje na swoje bezpośrednie przeciwieństwo – analizę pojęciową mającą swe początki w pracach Fregego, Wittgensteina, Koła Wiedeńskiego i Russella. To znaczące przeciwstawienie nie wystarcza jednak do jednoznacznego uchwycenia swoistości „zwrotu naturalistycznego”. Aby tę specyfikę wydobyć, możemy odnieść to, co się mówi o nowatorskim charakterze zwrotu naturalistycznego, do rozumienia nauki, filozofii i zdrowego rozsądku.

Nauka. Naukę rozumie się więc instrumentalnie, jako jedno z narzędzi sukcesu biologicznego gatunku homo sapiens. Ma to swoje moralne i polityczne konsekwencje, np. w sztuce.

Istotnym elementem wyznaczającym formę książki (wywiady) jest społeczny charakter nauki; istotnym

do tego stopnia, że – jak powiada Levins – nauka jest jednym z wyrazów ideologii, a w związku z tym jest uwikłana w walkę ideologiczną. Ważny jest więc przede wszystkim czynnościowy aspekt nauki, rzeczywistości – aktualny lub przeszły – sposób prowadzenia badań. Akcentuje się zatem kontekst odkrycia jako otwierający drogę do nauki takiej, jaka faktycznie jest, w całej jej złożoności, a nie – jak robili to pozytywiści – tylko do jej fragmentu i to w postaci tekstu podręcznikowego.

Nauka pełni przy tym rolę szczególną, gdyż – jak mówi Rosenberg – jest *jedynym rodzajem wiedzy obiektywnej* (s. 25), co stanowi zresztą charakterystyczny dla pozytywizmu, a zwłaszcza naturalizmu, sposób wyróżniania nauki w odniesieniu do zdrowego rozsądku i filozofii.

Filozofia. Znaturalizowana filozofia stając się częścią badań interdyscyplinarnych nad nauką, stanowi jej przedłużenie. Pełni rolę terapeutyczną i przygotowawczą w zakresie metody naukowej i strategii badawczych. Odwołując się do Kuhna, zaleca się analizę nie tylko rezultatów nauk, ale bardziej samej praktyki badawczej w nauce i to najlepiej „na gorąco”, w laboratorium.

Pomiędzy filozofią a nauką nie ma ostrej granicy, lecz kontinuum metody i kontinuum problematyki. Adekwatność pojęć, rozróżnień, kanonów metodologicznych, eksplikacja założeń leżą tak blisko problemów naukowych, iż niekiedy – jak w przypadku biologii teoretycznej – stają się nierozróżnialne. Celem filozofii nauki, który może w przy-

szłości się zmienić (fallibilizm), jest wskazywanie założeń przyjmowanych przez naukowców lub, jak mówi Kitcher, *wskazanie, biorąc pod uwagę to, o czym jesteśmy obecnie przekonani, najlepszych sposobów dla – indywidualnej i kolektywnej – kontynuacji badań naukowych* (s. 317). Wimsatt i Lloyd natomiast mówią o konieczności bliskich związków filozofii z nauką, co z kolei zakłada niski stopień ogólności tej pierwszej (ewentualnie całkowicie wyklucza większą jej ogólność, jak twierdzą np. Burian czy Giere).

Wyróżnia się na tym tle francuski filozof Latour, który podkreśla rolę tradycyjnej filozofii, zaś bliski kontakt z nauką przypisuje tylko filozofii nauki. Gdy mowa o prognozach rozwoju filozofii, Rosenberg akcentuje aktualność i swoistość problemów filozoficznych, a Shapere podkreśla potrzebę systematycznej filozofii. Są to jednak wyjątki w ogólnym kontekście terapeutycznej funkcji znaturalizowanej filozofii wobec nauki. Jednak – przyznają naturaliści – ich filozofia nauki nie znajduje szerokiego zainteresowania wśród naukowców (np. fizyków, biologów, ekonomistów).

Naturalizm jest jednak stanowiskiem filozoficznym. Eksplikując to stanowisko, Callebaut przywołuje artykuł A. Danto („Encyclopedia of Philosophy”, t. 5, New York 1967, s. 448-450) i podaje kolejno określenia naturalizmu ontologicznego i metodologicznego oraz etycznego i naturalizmu w naukach społecznych. Według Danto naturalizm metodologiczny polega na tym, że istnieje kontinuum metody (natural-

nej) od zdrowego rozsądku przez filozofię do nauki, ta ostatnia zaś stanowi paradygmatyczną egzemplifikację metody naturalnej. Naturalizm ontologiczny – jak przytacza za Danto Callebaut – stwierdza, że *cokolwiek istnieje lub zdarza się, jest NATURALNE* w tym sensie, że podlega wyjaśnianiu za pomocą metody naturalnej (s. 1). Jednak *to, co uważane za naturalne dziś – dodaje redaktor – może przestać być takie jutro oraz na odwrót* (s. 2).

Ani teza o naturalizmie metodologicznym, ani o naturalizmie ontologicznym nie pochodzi ze zdrowego rozsądku lub nauk szczegółowych. Wymaga zatem racji filozoficznych, a takie trudno w tej książce znaleźć. Należy raczej potraktować te tezy jako wyrażenie określonego stanowiska w postaci DEKLARACJI.

Z deklaracji np. Wimsatta, Rosenberga i Churchland wynikałoby, iż tolerują oni inne podejścia w filozofii. Z samej konstrukcji książki oraz z wypowiedzi, np. że metafizyka to rodzaj teologii nauki, że naturalizm demitologizuje i usuwa to, co transcendentne, należy wnosić, iż chodzi tu o tolerancję tylko instytucjonalną, a nie merytoryczną. Naturalizm zaś rości sobie pretensję do zajmowania wyróżnionej pozycji w stosunku do innych koncepcji filozofii.

Zdrowy rozsądek. Zamiast o zdrowym rozsądku, mówi się o ludowej epistemologii i psychologii. Samo określenie „ludowa” (folk) jest negatywne. Nic więc dziwnego, że skrajne stanowisko Churchland na rzecz eliminacji pojęć zdroworozsądkowych przez pojęcia z neurobiologii i nauk o mózgu nie wywołuje

kontrowersji. Longino dopuszczając taką możliwość przeciwstawia się jej ze względów politycznych, gdyż taka eliminacja oznaczałaby przejęcie władzy nad zwykłymi ludźmi przez ekspertów, którzy te pojęcia rozumieją.

Generalnie w książce występuje wspólna różnym odmianom naturalizmu tendencja do darzenia rezultatów naukowych większym zaufaniem niż intuicji zdroworozsądkowych i filozoficznych.

REALIZACJE. Tak ogólnie zarysowany program naturalizmu łączy różne podejścia, a jest realizowany jako:

- niestandardowe badania naukowe polegające na refleksji nad sposobem uprawiania nauki, np. eksplikacja pojęć i założeń oraz ulepszanie strategii badawczych (np. Levins, Lewontin, Sober, Wimsatt);

- tworzenie środowiska teoretycznego do prowadzenia badań interdyscyplinarnych (np. Bechtel, Churchland);

- program podjęcia nowego aspektu w badaniach nad nauką, czyli naukowego badania społecznych, biologicznych i psychologicznych determinant nauki i jej rozwoju (np. Giere, Hull, Shapere, Tweney). Jest naturalnym rozszerzeniem kwitujących po Kuhnne badań historycznych oraz społecznych nad nauką;

- szczegółowe filozofie poszczególnych nauk będące w bliskim kontakcie z nauką i wykraczające poza logiczne rekonstrukcje dyskursu naukowego pewnych części fizyki (np. Kitcher, Lloyd, Ruse). Jest to próba ujęcia nauki w jej złożoności jako przeciwstawienie się pozytywizmowi oraz analizom pojęciowym;

- stanowisko filozoficzne w pewnych kwestiach (np. ewolucyjna etyka czy ewolucyjna epistemologia) posługujące się analogiami, pojęciami i metodami zaczerpniętymi z biologii (np. Richards, Campbell);

- stanowisko filozoficzne, które rozszerza poprzednie na całość filozofii, przy czym nie wyklucza się tu dalszego wzmocnienia, iż filozofia nie ma wyróżnionego przedmiotu ani metod w stosunku do nauk empirycznych (np. Churchland);

- stanowisko filozoficzne przeciwstawiające się dominującej do tej pory w filozofii anglojęzycznej analizie pojęciowej i odwołujące się do złożoności przedmiotów naturalnych.

Stanowisko ostatnie wydaje się wygodnym postulatem do odcięcia się od dotychczasowych filozofii, a więc do podkreślenia – zwłaszcza diachronicznej – oryginalności.

Pomijając tu subtelności drugiej części książki, gdzie dyskutuje się w sposób zaawansowany pewne kwestie z filozofii biologii, także w odniesieniu do kultury czy poznania lub moralności, przejdźmy do krótkiej dyskusji ostatniego stanowiska.

Z filozoficznego punktu widzenia ten właśnie element programu naturalizmu może sprawiać wrażenie najbardziej atrakcyjnego, oryginalnego. *Naturalistyczna perspektywa implikuje to, że FAKTYCZNE STANY RZECZY są tak relewantne dla teorii filozoficznej, jak dla nauki* (s. 1), a więc podkreśla się przedmiotowe odniesienie tego rodzaju filozofowania.

Z interesującej dyskusji wokół zagadnienia redukcji i unifikacji

jasno wynika, że przynajmniej niektórzy naturaliści reprezentowani w książce nie zgodzą się na redukcję pewnych płaszczyzn rzeczywistości, np. biologia nie pozwala na taki redukcjonizm. Zgoda na pewne zróżnicowanie wśród przedmiotów, na wyróżnienie płaszczyzn, nie oznacza jeszcze zgody na badanie przedmiotów spoza zainteresowań nauki. Nie ma niczego, co w zasadzie nie byłoby aktualnym lub potencjalnym przedmiotem nauki, czyli nie podlegałoby wyjaśnieniu przy użyciu metod naturalnych.

Z filozoficznego punktu widzenia atrakcyjność tego stanowiska zdecydowanie maleje, gdy uświadomić sobie, że zmienia się tu zbiór pytań podejmowanych przez filozofię oraz wąsko rozumie się jej przedmiot. Zbyt wąskie określenie przedmiotu każe pominąć np. pytania o dzieło sztuki i odbiór jego wartości estetycznych, odpowiedzialność i prawa człowieka, Absolut jako przedmiot przekonań religijnych człowieka itp. Pierwsze cztery stanowiska wydają się do zaakceptowania w ramach swoich kompetencji, co trudno powiedzieć o ostatnim.

Stanowisko to nieuchronnie związane z ograniczeniem problematyki filozoficznej oraz zbioru przedmiotów istniejących (w tym dostępnych poznaniu ludzkiemu), nie może być przejęte w całości. Jego część negatywna, odpowiedzialna za eliminację tego, co transcendentne, a w związku z tym za oba wzmiankowane wyżej ograniczenia, jest nie do przyjęcia. Pozytywna część, czyli uświadomienie ważności nieschematycznych odniesień przedmiotowych dla myśli filozoficznej, jest oczywiście

cie bardzo pożądana, jednak jako taka nie łączy się już z samym naturalizmem.

Książka „Dokonując zwrotu naturalistycznego” wymaga uważnej lektury oraz wiedzy z zakresu filozofii biologii. Wnosi wiele postulatów, które mogą dać początek różnym przedsięwzięciom zarówno w samej nauce, w badaniach interdyscyplinarnych, jak i w filozofii. Odnosząc się sceptycznie do rozwoju naturalizmu w samej filozofii, przyznaję, że może on wymusić większy realizm teorii filozoficznych.

Paweł Kawalec

Z życia Kościoła

Przy ekumenicznym stoliku

W ciągu kilku ostatnich miesięcy miało miejsce kilka istotnych wydarzeń o charakterze ekumenicznym: wizyta zwierzchnika Kościoła anglikańskiego, abpa Canterbury, Georga Careya, w Watykanie (3–5 XII 1996), oficjalna wizyta w Rzymie (10–14 XII 1996) patriarchy wschodnich Ormian, Garegina I Sarkisiana, a także Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan (18–25 I 1997). Warto również zasygnalizować dwie inne inicjatywy ekumeniczne o charakterze lokalnym. 17 lutego br. odbyła się w Warszawie uroczysta prezentacja pierwszego w Polsce ekumenicznego tłumaczenia Ewangelii św. Mateusza, wydanego przez Towarzystwo Biblijne, co stanowi początek pracy nad opublikowaniem całego Pisma Świętego w tłumaczeniu ekumenicznym. Natomiast w Niemczech 28 lutego ogłoszono wspólny list biskupów katolickich i ewangelickich w sprawach społecznych, co stanowi wyraz troski wszystkich chrześcijan o przyszłość Niemiec. W liście podjęto głównie problem bezrobocia, jak również kwestie związane z kryzysem ekologicznym, procesami integracji europejskiej oraz zjawiskami ogólnoswiatowymi.

W dniach 21–23 stycznia odbyło się w Hamburgu spotkanie Rady Konferencji Episkopatów Europy i skupiającej wyznania niekatolickie Konferencji Kościołów Europejskich, gdzie m.in. omawiano przygotowania do tegorocznego II Europejskiego Spotkania Ekumenicznego, które odbędzie się w Gruzji w dniach 23–27 czerwca.

Wydarzenia te świadczą o dużej aktywności na polu ekumenicznym i są dowodem, że wśród chrześcijan różnych wyznań obecne jest pragnienie szukania jedności. Ojciec Święty podkreślił to podczas przemówienia na audiencji ogólnej 22 stycznia: *Podział wśród uczniów Chrystusa stanowi tak oczywistą sprzeczność, że muszą poczuwać się w pewnym stopniu do współodpowiedzialności za to. Ten szczególny tydzień ma na celu pobudzenie wspólnoty chrześcijańskiej do silniejszego angażowania się w modlitwę, aby równocześnie poczuć, jak pięknie jest żyć razem jako bracia.* Jan Paweł II zwrócił też uwagę na zmiany, jakie zaszły w ostatnich latach we wzajemnych relacjach: *...stosunki między chrześcijanami bardzo się zmieniły. Wspólnota chrześcijańska jest bardziej zwarta i bardziej oczywisty jest duch braterstwa. (...) Chciałbym zaznaczyć zwłaszcza wzrastają-*

czą współpracę istniejącą w instytucjach naukowo-badawczych czy dydaktycznych. (...) Współpraca ta nie jest tylko niezbędną dzisiaj metodą; doświadcza się w niej już pewnego rodzaju wspólnoty dążeń.

Owa *wspólnota dążeń* wspomniana przez Jana Pawła II przekłada się na konkretne rozmowy i porozumienia. Kościół katolicki prowadzi centralnie kilkanaście dialogów ekumenicznych, nie licząc rozmów prowadzonych lokalnie. Warto tu wspomnieć o czterech.

Dialog z Ormiańskim Kościołem Apostolskim

Kościół ten jest jednym z kilku tzw. Kościołów niechalcedońskich, tzn. tych, które nie przyjęły uchwał Soboru Chalcedońskiego z 451 r., potwierdzających istnienie w Chrystusie dwóch natur: boskiej i ludzkiej. Jest to właściwie Kościół narodowy, skupiający około 6 mln wiernych, z których ponad połowa zamieszkuje Armenię, a pozostali Bliski Wschód oraz inne kraje.

W historii podjęto kilka prób nawiązania jedności z Rzymem. Po raz pierwszy miało to miejsce w czasie wypraw krzyżowych. Po raz drugi prowadzono dialog na soborze we Florencji, gdzie 22 XI 1439 r. wydano dekret dla Ormian „Exsultate Deo”. Natomiast w 1635 r. unię z Rzymem podpisał ormiański biskup Lwowa.

Ormiański Kościół Katolicki liczy obecnie około 400 tys. wiernych i pozostaje w łączności ze Stolicą Apostolską. Z racji wielowiekowych kontaktów istotna była ostatnia wizyta patriarchy wszystkich Ormian w Rzymie oraz podpisana 13 XII 1996 r. Wspólna Deklaracja kończąca spór chrystologiczny. We wspomnianym wyżej przemówieniu Ojciec Święty mówił: *Ku wielkiej naszej radości Pan pozwolił nam wreszcie wspólnie wyznać tę samą wiarę w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. We wspólnej deklaracji uznaliśmy, że jest Bogiem doskonałym w swej boskości, człowiekiem doskonałym w swoim człowieczeństwie; Jego boskość jest zjednoczona z Jego człowieczeństwem w osobie Jednorodzonego Syna Bożego, w jedności, która jest rzeczywista, doskonała, bez wymieszania, bez zmiany, bez podziału, bez żadnego rodzaju rozdzielania.* Natomiast podczas grudniowego spotkania Jan Paweł II podkreślił, że ze względu na posiadaną przez oba Kościoły sukcesję apostolską uznają one wzajemnie ważność kapłaństwa i biskupstwa, sprawują te same sakramenty. Pełnią też tę samą misję wobec dzisiejszego świata.

Podpisana przez Jana Pawła II i Garegina I wspólna deklaracja stanowi kolejny krok ku wzajemnej współpracy i rozszerzeniu kontaktów, co ma szczególne znaczenie dla regionu Bliskiego Wschodu.

Dialog z Kościołem anglikańskim

Zerwanie łączności z Rzymem przez Kościół w Anglii nastąpiło w 1534 r. Od tego czasu nastąpiły pewne zmiany teologiczne, powodujące także zmiany doktrynalne, a katolicy stracili prawa obywatelskie. W XIX w. przywrócono prawa obywatelskie katolikom oraz nastąpiło odrodzenie hierarchii katolickiej. W tym okresie liczne były także inicjatywy anglikańskie zmierzające do zbliżenia z katolicyzmem. Przełom we wzajemnych stosunkach dokonał się podczas II Soboru Watykańskiego, w którym uczestniczył osobisty wysłannik arcybiskupa Canterbury, Michaela Ramseya. W 1967 r. powołano Anglikańsko-Rzymskokatolicką Mieszaną Komisję Przygotowawczą, czego konsekwencją było powstanie w 1969 r. Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Międzynarodowej (ARCIC-I), która zajęła się zagadnieniami doktrynalnymi. W 1982 r. Komisja ogłosiła raport końcowy. Stwierdzono w nim *zasadniczą zgodę* obu stron w sprawie Eucharystii i urzędu duchownego w sensie ich *jednomysłności w zasadniczych punktach*. Raport mówił też o *znacznym stopniu* zgody nt. władzy, uznając za szczególnie znaczące porozumienie nt. nauczania o Eucharystii i posłudze duchowej. Kolejna Komisja (ARCIC-II) rozpoczęła działalność w 1983 r. O dalszych jej pracach i kłopotach czytamy we wspólnym oświadczeniu, jakie 5 grudnia 1996 r. podpisali w Watykanie abp George Carey i Jan Paweł II: *ARCIC II przedstawiła dalsze oświadczenia na temat zbawienia i Kościoła, pojmowania Kościoła jako wspólnoty oraz odpowiedzi na pytanie, do jakiego życia i wierności Chrystusowi staramy się dążyć. Obecnie ta międzynarodowa Komisja stara się przygotować dokument dotyczący zbieżności poglądów na temat autorytetu w Kościele. Bez zgody w tym zakresie nie osiągniemy pełnej widzialnej jedności, na rzecz której jedni i drudzy jesteśmy zaangażowani. Uwidacznia się też coraz bardziej, jaką przeszkodę w pojednaniu spowodowało wyświęcenie kobiet na księży i biskupów w niektórych prowincjach Kościoła anglikańskiego. Stworzyło to nową sytuację. W tym świetle korzystne będzie na tym etapie naszej wędrówki nadal dyskutować nad tym, jak powinny się dalej rozwijać wzajemne związki pomiędzy Kościołem anglikańskim a Kościołem katolickim.*

Dialog z prawosławiem

18 stycznia w wywiadzie dla włoskiego dziennika „Avvenire” ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I wypowiedział

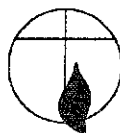
się bardzo optymistycznie nt. wzajemnych relacji między Kościołem katolickim a prawosławnym. Jako jedną z ostatnich przeszkód na drodze do pełnej jedności wymienił stanowisko Kościołów wschodnich złączonych unią z Rzymem. Wypowiedź ta jest symptomatyczna dla wzajemnych relacji między obydwoma Kościołami. Od momentu, kiedy w 1965 r., na zakończenie II Soboru Watykańskiego patriarcha ekumeniczny Atenagoras i papież Paweł VI zniesli klątwy z 1054 r., dialog znacznie się rozwinął. W 1979 r. ustanowiono Międzynarodową Komisję ds. Katolicko-Prawosławnego Dialogu Teologicznego, która po raz pierwszy zebrała się w 1980 r. na wyspach Patmos i Rodos. Właściwy dialog rozpoczął się na II posiedzeniu Komisji w Monachium w 1982 r. Przyjęto wówczas tekst omawiający tajemnicę Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Kolejne spotkanie Komisji odbyło się w 1993 r. w Balamnd, w Libanie. Jednak na przeszkodzie do dalszego rozwoju dialogu stoi sprawa unitów, których nie chce uznać Cerkiew prawosławna. Wygląda na to, że dialog prowadzony przez Komisję Międzynarodową utknął w miejscu, bowiem na życzenie strony prawosławnej odwołano spotkanie Komisji w ubiegłym roku.

Dialog z luteranami

W lutym br. przypadło 500-lecie urodzin jednego z głównych twórców Reformacji, Filipa Melanchtona, który napisał m.in. pierwszą dogmatykę luterzańską oraz był autorem augsburskiego wyznania wiary. Stanowi to okazję do przypomnienia historii wzajemnych kontaktów katolicko-luterzańskich, które zostały nawiązane stosunkowo niedawno, bo dopiero w latach sześćdziesiątych. W 1967 r. odbyło się pierwsze spotkanie Luterkańsko-Katolickiej Komisji Studyjnej, poświęcone zagadnieniu „Ewangelia a Kościół”. Wyniki jej prac ogłoszono w 1972 r. jako tzw. Raport z Malty, gdzie poruszono m.in. zagadnienia relacji między Tradycją a Pismem Świętym, nauki o usprawiedliwieniu, urzędu duchownego, papieństwa. Raport zalecał ponadto wzajemne uznanie urzędu duchownego i podjęcie konkretnych działań na rzecz interkomunii w pewnych sytuacjach. W latach 1980-1985 oraz 1986-1993 odbyły się kolejne serie rozmów. Najistotniejsze we wzajemnych rozmowach było ogłoszenie w 1995 r. dokumentu o usprawiedliwieniu przez wiarę. Zaaprobowanie wspólnej deklaracji przez Światową Federację Luterzańską zostało jednak przełożone na 1998 r.

Natomiast w lutym tego roku Komisja Ekumeniczna Episkopatu Niemiec potwierdziła, że małżonkowie, z których jedno jest chrześcijaninem niekatolikiem, mogą w szczególnych wypadkach przystępować do komunii świętej. Decyzja ta jest odpowiedzią na pytanie postawione przez Wspólnotę Roboczą Kościołów Chrześcijańskich. Zdaniem biskupów *troska o łaskę* usprawiedliwia dopuszczenie do komunii św. chrześcijan nie będących katolikami *w pewnych okolicznościach, w wyjątkowych przypadkach i na pewnych warunkach*. Warunkiem takim jest np. aby osoba przyjmująca „katolicką” komunię św. nie mogła znaleźć we własnej wspólnocie szafarza tego sakramentu, i miała właściwy *stosunek do wiary własnej i katolickiej* w sprawie Eucharystii. Zaistnienie takiej sytuacji musi potwierdzić miejscowy proboszcz.

oprac. Piotr Samerek SJ



Ogłoszenie

W dniach 22–25 czerwca 1997 r.
odbędzie się w Sieradzu

V PRZEGŁĄD TWÓRCZOŚCI RELIGIJNEJ MŁODZIEŻY

- * Piosenka religijna
- * Twórczość literacka
- * Twórczość teatralna
- * Twórczość plastyczna
- * Poezja śpiewana

Dokładne informacje można uzyskać pod adresem:

**Komitet Organizacyjny
V Przeglądu Twórczości Religijnej Młodzieży
Parafia Bł. Urszuli Ledóchowskiej
98-200 Sieradz, ul. Krak. Przedm. 123a**

Termin nadsyłania zgłoszeń upływa z dniem 1 czerwca 1997 r.