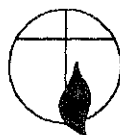


przegląd powszechny

1/929/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Anieli Dylus, 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. naczej)

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Osajca SJ (red. naczelny)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 49-02-39

(022) 48-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 48-09-78

Prenumerata:

roczna 66,00 zł

za I półrocze 36,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuiti, Kraków

Numer zamknięto 15 XII 1998 r.

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

Spis treści

ks. Jan Kracik

Zbawienie w Kościele poszerzonych granic

9

Zbawcza wola Boga ogarnia wszystkich. Poza ramami szczególnego Objawienia nie ma próżni, a powszechna historia tego samego, jedynego i nadprzyrodzonego zbawienia jest jedna.

ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijanin a Stary Testament (I)

22

Stary Testament jest potrzebny Kościołowi przede wszystkim dlatego, że z jego pomocą i dzięki niemu można lepiej zrozumieć zasadniczą nowość osoby i misji Jezusa Chrystusa. Nowość ta jednak nie pojawiła się w próżni, lecz w tradycji religijnej, zasadach moralnych, obrzędach i kulcie narodu, który wybrał sobie Bóg.

To, co najważniejsze, nie zostało jeszcze powiedziane

33

Rozmowa Jarosława Naliwajki SJ z Zygmuntem Baumanem dotyczy ponowoczesności i postmodernizmu. Ta pierwsza jest kształtem nowoczesnego świata, ten drugi jest jednym ze sposobów życia w tymże świecie. Postmodernistyczne podejście ma wiele do zaoferowania współczesnemu człowiekowi skazanemu na wolność. Konfrontacja z odpowiedzialnością za odpowiedzialność jest naszą szansą na moralne życie.

bp Walter Kasper

Kościół wobec wyzwań postmodernizmu (dokończenie)

48

Teologia i Kościół stoją dziś przed wyzwaniem, by na tle istniejącej sytuacji duchowej i religijnej zaangażować się w uczciwe spotkanie z religiami niechrześcijańskimi, a także filozofią, społeczeństwem i kulturą, oraz by w dyskusji z postmodernizmem przywrócić chrześcijańskie rozumienie historii i czasu.

<i>Roman Honet</i> Wiersze	59
--------------------------------------	----

<i>Adrien Demoustier</i> Magia i sakrament	61
--	----

Sakrament jest owocem przemiany postaw magicznych występujących w naszym codziennym życiu.

<i>Gabriel Moked</i> O kilku hebrajskich pisarzach w Warszawie	69
--	----

Barbarzyństwo hitlerowskie położyło kres hebrajskiemu życiu kulturalnemu w Warszawie. Nie można jednak zrozumieć rozwoju kultury i literatury hebrajskiej w Izraelu bez wkładu ośrodka warszawskiego.

<i>Renata Rogozińska</i> Dobra Nowina w malarstwie Mariusza Mikołajka	76
---	----

Od dłuższego czasu obrazy Mariusza Mikołajka mają charakter ewangeliczny. Ewangelia zaś oznacza zwiastowanie pełni zbawienia.

<i>Eugeniusz Kośmicki</i> Światowa polityka ekologiczna	82
---	----

W przyszłości globalne problemy ekologiczne znajdują się wśród najważniejszych problemów politycznych.

Z niedzieli na niedzielę (<i>Małgorzata Bieniasz, Agnieszka Bieniasz, Maciej Bieniasz</i>)	93
---	----

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Wojaże arcydzieł 96
(„Rafał i Tycjan – księżeta malarzy. Pokaz dwóch arcydzieł z Florencji”, Muzeum Czartoryskich w Krakowie, 8 IX – 10 XI 1998 r., Zamek Królewski w Warszawie, 16 XI 1998 r. – 17 I 1999 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Na serio 98
(Teatr Telewizji, „Król Edyp” Sofoklesa, reżyseria – Laco Adamik)

Film

Katarzyna Bieńkowska: Dreszczowiec doskonały? 101
(„Morderstwo doskonałe”, reżyseria – Andrew Davis)

Książki

Mieczysław Orski: W pruskiej „Atlantydzie” 104

(Włodzimierz Kowalewski, „Powrót do Breitenheide”)

Tadeusz P. Polanowski: Spajająca nadzieja 107

(Ryszard Winiarski, „Uczta marnotrawnych”)

Piotr Samerek SJ: Kościół wobec doczesności 109

(Krzysztof Mądel SJ, „Szczypta optymizmu. Katolicka myśl społeczna dla niewtajemniczonych”)

Marek Budziarek: Żmudna praca 111

(Ryszard Żmuda, „Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1982–1984”)

Tomasz Grodecki: Dużo historii 114

(J.L. Illanes, J.I. Saranyana, „Historia teologii”; François Béchau, „Historia soborów”)

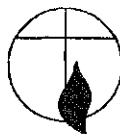
Stanisław Obirek SJ: Poważnie życie brać... 116

(Janusz K. Goliński, „Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski”)

Krzysztof Zielenda OMI: Eucharystia przy użyciu prosa 121

(René Jaouen, „L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi”)

Z życia Kościoła: Trzynasta encyklika (Marek Blaza SJ) 124



Sommaire

Abbé Jan Kracik

Le Salut dans une Église aux frontières reculées 9

La volonté salvifique de Dieu embrasse tout le monde. Hors du cadre de la Révélation, il n'y a pas de vide, et l'histoire universelle du Salut unique et surnaturel est une.

Abbé Waldemar Chrostowski

Le chrétien et l'Ancien Testament (I) 22

Si l'Église a besoin de l'Ancien Testament, c'est avant tout pour mieux faire comprendre la nouveauté fondamentale de la personne et de la mission de Jésus-Christ. Cette nouveauté ne s'est toutefois pas manifesté dans un vide, mais dans la tradition religieuse, les principes moraux, les rituels et le culte du Peuple élu par Dieu.

L'essentiel n'a pas encore été dit 33

L'entretien de Jarosław Naliwajko SJ avec Zygmunt Bauman porte sur la postmodernité et le postmodernisme. La première est une donnée objective, la forme du monde d'aujourd'hui, alors que le second est une des manières de vivre en ce monde. En quoi consiste-t-elle? Il est le plus facile d'y répondre sur le plan artistique, plus difficile, par contre, par rapport aux autres plans de la vie de l'homme. En particulier c'est à l'homme condamné à la liberté que l'approche postmoderniste peut offrir beaucoup. La confrontation de l'homme avec sa responsabilité du fait d'être responsable offre la chance d'une vie morale.

Mgr. Walter Kasper

L'Église face aux défis du postmodernisme (fin) 48

La théologie et l'Église se trouvent aujourd'hui face au défi qui consiste dans la situation spirituelle et religieuse en présence, à s'engager, dans un dialogue honnête avec les religions non chrétiennes, et également avec la philosophie, la société et la culture afin de rétablir, dans un débat avec le postmodernisme, l'intelligence chrétienne de l'histoire et du temps.

*Roman Honet***Poésies**

59

*Adrien Demoustier***Magie et sacrement**

61

Le sacrement est le fruit d'une transformation des attitudes magiques qui se font jour dans notre vie quotidienne.

*Gabriel Moked***Rappel de quelques écrivains hébraïques de Varsovie**

69

La barbarie nazie a mis un terme à la vie culturelle hébraïque qui, après la guerre, ne s'est plus rétablie en Pologne. Il n'est toutefois pas possible de comprendre le développement de la culture et de la littérature hébraïque en Israël sans la contribution du foyer varsovien d'avant-guerre de cette culture.

*Renata Rogozińska***La Bonne Nouvelle dans la peinture de Mariusz****Mikołajek**

76

Depuis assez longtemps, les tableaux de Mariusz Mikołajek (peintre assimilé aux créateurs de l'action painting) ont une allure évangélique. Or l'Évangile signifie l'annonce de la plénitude du Salut.

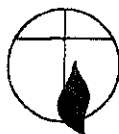
*Eugeniusz Kośmicki***La politique écologique mondiale**

82

A l'avenir, les problèmes écologiques globaux se trouveront parmi les problèmes politiques de tout premier ordre.

Comptes rendus

96



„ŻYCIE DUCHOWE”

W zimowym numerze (17/1999) kwartalnika dominuje temat śmierci. „Śmierć i dzieci” to tytuł rozmowy z Lucjanem Szczepaniakiem SCJ. Temat ten podejmują również: Anna Sobolewska, Jacek Bolewski SJ i filozof Jan Woleński. Na pytanie: „Czym jest dla mnie życie duchowe” odpowiadają: Stanisław Rodziński, ks. Roman E. Rogowski, Ewa Szumańska, Kazimierz Traciewicz, Jan Turnau, Andrzej Zoll. Dariusz Kowalczyk SJ przedstawia artykuł „Panie, połam zęby lwiatkom! czyli o modlitewnych złorzeczeniach”. Dlaczego Edyta Stein przeszła na katolicyzm? – odpowiada Stanisław Musiał SJ, a o podróży Magów według T.S. Eliota pisze Wacław Oszańca SJ.

Cena zeszytu w prenumeracie 7,00 zł, prenumerata roczna 28,00 zł, półroczna 14,00 zł.

„HORYZONTY WIARY”

W zimowym numerze kwartalnika (1/99) o „Kształtowaniu i rozwoju wiary religijnej” pisze ks. Franciszek Bargieł SJ. „Dyrektorium ogólne o katechizacji” omawia ks. Z. Marek SJ. Ks. Misiąszek SDB włącza się do dyskusji nad rewizją programów katechetycznych. Ks. J. Przybyłowski pisze o uczeniu młodzieży modlitwy.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 4,50 zł w prenumeracie 4,00 zł. Koszt prenumeraty rocznej 16,00 zł, półrocznej 8,00 zł.

„POSŁANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

W numerze 1/99 autor artykułu „W drodze do domu Ojca” zachęca do zastanowienia się, kim dla mnie jest Bóg. „Powierzać się miłości Boskiego Serca i w Eucharystii ofiarować się z Jezusem Bogu Ojcu w duchu adoracji i uwielbienia” to duchowość Apostolstwa Modlitwy, którą przybliży ks. Tadeusz Chromik SJ. Ks. Zygfryd Kot w artykule poświęconym ikonie Chrztu Pańskiego wyjaśnia jej ikonografię. O wierze na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego i encykliki „Fides et ratio”, pisze ks. Jerzy Sermak SJ. Ponadto zeszyt proponuje artykuł „Ojciec Beyzym i jego dzieła współczesne”. Cena 1 egz. wynosi 2,40 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) przysługuje 25% rabatu – cena 1 egz. wynosi wtedy 1,80 zł.

Prenumeraty powyższych czasopism można dokonać, wpłacając stosowną kwotę na konto (zaznaczając na odwrocie przekazu nazwę czasopisma i liczbę zamawianych egzemplarzy): Wydawnictwo WAM, Prenumerata czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków BSK SA O/Kraków nr rach.: 10501445-1202272884.

„SZUM Z NIEBA”

„Szum z Nieba” to dwumiesięcznik Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej. Proponowana tu formacja jest prowadzona pod kierunkiem Szkoły Ewangelizacji i Rozpoznania Duchowego przy Ośrodku Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi. W każdym numerze zamieszczamy wiele świadectw i artykułów kerygmatycznych.

Cena 1 egz. w sprzedaży wynosi 3,00 zł, w prenumeracie 2,80 zł. Koszt prenumeraty rocznej 16,80 zł, półrocznej 8,40 zł. Koszty wysyłki pokrywa wydawnictwo. Zamówienia przyjmujemy listownie lub telefonicznie pod adresem: Wydawnictwo Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym, 90-058 Łódź, ul. Sienkiewicza 60, tel./fax 042 36-46-49.

ks. Jan Kracik

Zbawienie w Kościele poszerzonych granic

Najpierw mówił o Pięćdziesiątnicy, z której zrodził się Kościół. Potem, nawiązując do swej encykliki „Dominum et vivificantem” (1986), zaprosił środowych pątników – a było to 12 sierpnia 1998 r. – do wyjścia poza dwa tysiące lat chrześcijaństwa i spojrzenia aż po horyzont świata. Bo *działania Ducha Świętego nie można ograniczyć do instytucjonalnego środowiska Kościoła* – mówił. To perspektywa nakreślona przez – przywołaną zresztą przez papieża – konstytucję soborową „Gaudium et spes”. Powiedziano w niej o włączeniu człowieka w paschalną tajemnicę Chrystusa. *A dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy* (22).

Którzy szczerym sercem Boga szukają

Wszystkim dana została ta podstawowa szansa. Nie zabrakło więc odwołania się i do „Lumen gentium”, gdzie mowa o tych, co choć nie przyjęli jeszcze Ewangelii, to w *rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego*. Najpierw Żydzi, dalej: muzułmanie, potem inni, *którzy szukają nieznanego Boga po omacku*. Bowiem ci, co bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznając starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecz-

nej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii (16).

Za komentarz do tego ostatniego zdania można uznać dalszy fragment wspomnianej katechezy środowowej: *Można zatem uważać, że gdziekolwiek znajdują się elementy prawdy, dobroci, prawdziwego piękna, prawdziwej mądrości, gdziekolwiek czynione są wielkoduszne wysiłki na rzecz zbudowania bardziej ludzkiego i zgodnego z planem Bożym społeczeństwa, tam jest otwarta droga zbawienia. Jeszcze bardziej tam, gdzie ma miejsce otwarcie się na Objawienie i bezpośrednie spotkanie z Chrystusem. Nie tylko jednak wtedy, bo gdy przeglądamy niektóre zdumiewające stronicę literatury, filozofii lub gdy z podziwem rozkoszujemy się jakimś arcydziełem sztuki bądź słuchamy fragmentów podniosłej muzyki, spontanicznie uznajemy w tych przejawach ludzkiego geniuszu pewne świetlane odbicie Ducha Bożego. Oczywiście, podobne refleksy występują na innym poziomie w odniesieniu do tych działań, które z istoty ludzkiej, podniesionej do porządku nadprzyrodzonego, czynią świątynię, w której mieszka Bóg. Na świadków tej zapoznanej prawdy o Bogu zdążającym ciągle do człowieka wielu drogami i o ich wzajemnych spotkaniach w dobru, prawdzie i pięknie, przywołano Tomasza z Akwinu, a także św. Ireneusza. Autorytetem tego Ojca Kościoła z II w. wsparto stwierdzenie: ...nie ma zatem żadnego zakątka stworzenia i żadnej chwili historii, w których by Duch Święty nie rozwijał swojego działania.*

Duch Święty pośród pogan

Czynny również w II w. nawrócony intelektualista z Palestyny, Justyn, prowadził otwarty dialog z Żydami i poganami. Potrafił nie tylko polemizować, ale i uważnie słuchać. Działał w Efezie i Rzymie w okresie fermentu, gdy na obrzeżach Kościoła mrowiły się sekty i kontestujące ugrupowania, o jakich wspominają już najmłodsze księgi Nowego Testamentu. Choć czas sprzyjał ekskluzywistycznemu pojmowaniu i głoszeniu

prawdy, w którą się uwierzyło, Justyn uczył, że Ten, którego poznajemy w pełni w Jego wcieleniu, przejawiał się – choć w mniejszym stopniu, ale rzeczywiście – w przedchrześcijańskich tradycjach religijnych i filozoficznych. Zasiał w nich bowiem semina Verbi – ziarna Słowa, zarodki pełnej prawdy. Wszyscy ludzie mają swój udział w tym udzielaniu się Logosu i jako tacy są na różne sposoby „chrześcijanami”. Chrześcijaństwo wykracza więc poza swoje widzialne granice i istniało wcześniej, niż pojawiło się historycznie. To jego uniwersalne istnienie było niepełne, jak niezupełna była przed wcieleniem manifestacja Słowa. Jest ono jednak „wrodzone umysłem” wszystkich ludzi, dostępne im od wieków, a przejawiało się w sposób całkowicie nowy, przyjmując ciało.

Klemens z Aleksandrii, który w owej kolebce chrześcijańskiego hellenizmu jako jeden z pierwszych wiązał na przełomie II i III w. chrześcijaństwo z kulturą grecką, uważał, że filozofia Greków (a pojmował ją jako refleksję mądrościową oraz tradycję i praktykę religijną) miała według zamysłu Boga doprowadzić ludzi do Chrystusa. Nie tylko pełniła rolę pedagoga, przygotowującego hellenistyczne umysły do przyjęcia Ewangelii, ale służyła wręcz za pierwsze tymczasowe przymierze, jakie zawarł Bóg z tymi ludźmi. Natchnieni i kierowani przez Logos przewodnicy nauczali narody (nie tylko greckie) najważniejszych prawd Bożych. To prowadzenie do Boga przez filozofię skończyło się z przyjściem Chrystusa – po wzejściu słońca nie potrzeba już lampy.

Mamy tedy u Justyna, Klemensa i Ireneusza rozróżnienie stadiów Objawienia i ustrojów zbawienia: obok danego Izraelowi a zrealizowanego w pełni w rzeczywistości wcielenia, także ów porządek Objawienia i zbawienia czasowy, niedoskonały, ale realny i przez Boga chciany, a obecny w refleksji teologicznej, antropologicznej, w etyce i obrzędzie sakralnym. Pojawienie się Chrystusa kończy misję tego, co tymczasowe i niepełne.

Zamknięcie się w arce uratowanych

Obok tego nurtu afirmacji, ukazującego wielkodusznie bogactwo ziaren prawdy i dobra, rozsianych przez Boga hojnie także poza widzialnymi ścianami Synagogi czy Kościoła, płynął

i drugi strumień ocen i postaw. Taki, w którym szanse chrześcijaństwa widziano nie tyle w budowaniu mostów, ile w zrywaniu więzi, nie w nawiązywaniu, lecz w przeciwstawianiu. Bowiem – jak pisał Tertulian – *cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się z portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo!*

Oto dwie przeciwstawne tendencje, których stan równowagi czy jego braku decydował w dużej mierze o kondycji Kościoła w ciągu jego dziejów. Linia Justyna była bliższa intelektualistom, Tertuliana – duszpasterzom i misjonarzom. Ta pierwsza pozwalała na częściowe choćby zrozumienie tajemnicy szerzenia się chrześcijaństwa głównie wśród pogan, a nie w narodzie od wieków na to przygotowywanym przez Boga. Oddalała też zarzut nowinkarstwa religijnego. Kreowana przez reprezentantów kultury hellenistycznej, szanując jej walory przyciągała respektem dla tych preewangelicznych wartości. Gotowa asymilować wszystko, co można, wzbogacała przekaz kerygmataczny nie tylko o nowe narzędzia, ale i o odkrywane dodatkowe jego korzenie. Większe tu było zaufanie do powszechnej łaski Boga, który chce wszystkich zbawić (por. 1 Tm 2,4), niż obawa o rozmywanie granic między starym a nowym, czy o nazbyt słabe poczucie chrześcijańskiej odrębności w tym świecie.

Gdy od nawracanych przestano się uczyć

Te wyraziste granice i to poczucie inności zapewniał nurt spod znaku Tertuliana: tożsamość budowaną w sporym stopniu na negacji. Tworzenie nowej, chrześcijańskiej tożsamości, wymagało oczywiście postrzegania jej w kontraście ze starą, pogańską. Że zaś o wiele trudniej budować, niż się odcinać, sprzyjało to zestawieniu własnej bieli z cudzą czernią, przyjętej prawdy z porzuconym błędem, wiary z rozumem, Kościoła ze światem, chrześcijańskiej nadziei z pogańską beznadzieją. Ciągłe pamiętano wprawdzie, że nadzieja ta jest pewna od strony Boga, a chybotała po stronie człowieka, skłonnego do grzechu do końca swych dni. I nie zapominano też, że mnóstwo

ludzi za burtą widzialnego Kościoła, żyjąc uczciwie, czcząc Boga według zasad swej religii, kierując się sumieniem, ma szansę zbawienia. Znane było przecież od starożytności chrześcijańskiej pojęcie chrztu pragnienia, które można było rozciągać z katechumenów formalnych na nieświadomych.

Kiedy wsparty przez władców Kościół ogarnął w IV w. ogół mieszkańców Cesarstwa, a instytucjonalne pogaństwo zaczęło zanikać, ważki patrystyczny temat pozabiblijnej prehistorii chrześcijaństwa i „ziaren Słowa” przestał wzbudzać zainteresowanie. Narzucane przez panujących masowe chrzty ludów zwanych barbarzyńskimi, od Franków w V w. po Litwinów w w. XIV, także nie sprzyjały potraktowaniu ich dotychczasowych wierzeń i praktyk jako początku treści ewangelicznych, w tym co dobre i prawdziwe. Nie wykorzystaną poważniej szansą wznowienia tego nurtu refleksji teologicznej stało się zarówno zetknięcie się z islamem, jak i odkrycie wraz z Ameryką świata nowych religii. Uczeniu się od nich, jak bywało w I–IV w., przeszkadzał nie tylko uformowany już kulturowo kształt chrystianizmu, ale w Europie lęk przed ciągłym zagrożeniem ze strony muzułmanów, a w Nowym Świecie – nadmierne utożsamienie chrześcijaństwa z niesioną przez nie cywilizacją, pojmowaną jako nieporównanie wyższa od tubylczej.

W miarę długich wieków monopolu ideowego i wpływów politycznych średniowiecznego Kościoła, chrześcijaństwo izolowane od innych wielkich kultur i ich inspiracji, zwężyło swe uniwersalne horyzonty, skupiając się na własnych prerogatywach. Wyrazem tego pogubienia miar podstawowych i osłabienia samokontroli było mieszanie kościelnego z boskim, służby z teokracją, jedności z uniformizmem, nawracania z przymusem, a misji z ekspansją.

Dlaczego Justyn ma znów następców?

Justyn, Klemens, Ireneusz reprezentują wracający dziś do łask, a długo zapoznany nurt Tradycji Kościoła, niezwykle ważny dla jego przyszłości tak w II, jak i u schyłku XX w. To, co łączy tamte i nasze czasy, to mniejszościowa sytuacja chrześcijaństwa. Wprawdzie odsetek chrześcijan wśród ludzkości jest dziś większy niż wówczas, lecz przecież jest to

chrześcijaństwo rozbite na kilka większych i mnóstwo pomniejszych wyznań. Przy tym rzecz nie tyle w statystyce ochrzczonych, ile w odpowiedzi na pytanie: jak część przyznających się do chrześcijaństwa kieruje się w życiu rzeczywiście zasadami wiary, jaki jest udział norm ewangelicznych w kreowaniu życia zbiorowego: od relacji mikrospołecznych po wielką politykę, gospodarkę i kulturę masową?

Z drugiej przecież strony znaczna część wyznawców wielkich religii pozachrześcijańskich, jak islam czy hinduizm, traktuje wymagania swych religii znacznie poważniej niż przeciętny chrześcijanin. Spoistość rodziny, etyka pracy, trzeźwość, odrzucanie narkotyków, szanowanie cudzej własności, samodyscyplina oraz tuzin innych cnót nie stanowią monopolu wyznawców żadnej religii, zaś katolicy niekoniecznie są mistrzami w każdej z powyższych dziedzin moralności. Kto w takiej sytuacji jest bliżej zbawienia? Staropolscy kaznodzieje potrafili czasem, mimo raczej karykaturalnych wyobrażeń o innych religiach, zdobyć się w celach dydaktycznych na stawianie słuchaczom przed oczyma przykładu zachowywania norm swej religii przez Żyda czy muzułmanina.

Gdy świat stał się globalną wioską, gdy ludzie wszelkich kultur i religii zaglądają do naszych domów przez telewizyjne okno, w Kościele powtarza się za Biblią i soborem, iż Bóg daje szansę zbawienia wszystkim ludziom dobrej woli, zaś wszystko, co w nich z prawdy i dobra, to przygotowanie do Ewangelii. I wtedy ci, którym ciągle bliżej jest do Tertuliana niż Justyna, powiadają: jeśli wszyscy mają szansę zbawienia, to po co widzialny Kościół? Jeśli zaś jest on niezbędny i dla nie ochrzczonych, a są z nim bezwiednie związani czy do niego przyporządkowani – jak uczy sobór – także ludzie innych wyznań i religii, a nawet dopiero szukający Boga, poprawi to wydatnie statystykę Kościoła, lecz pomniejszy znaczenie widzialnych form przynależności do niego, z sakramentami i strukturami włącznie.

Chrześcijaństwo anonimowe i bezwiedne?

To Karl Rahner wyciągnął prosty, radykalny i doniosły w konsekwencjach wniosek z równoczesnego respektowania obu części kościelnej nauki o tym, że wszyscy są objęci zbaw-

czą wolą Boga i że zbawienie to urzeczywistnia się tylko przez Kościół. Skoro tak, to wszyscy są jego członkami. Jawnymi lub anonimowymi, ale rzeczywistymi. O ich przynależności decyduje przyjęcie w ten czy inny sposób Objawienia, wraz z którym Bóg ofiarowuje człowiekowi nowy wymiar istnienia w porządku łaski, a człowiek odpowiada aktem wiary nadprzyrodzonej.

Sobór poszedł w tym kierunku, choć nie tak daleko. Przypominawszy, że Chrystus zbawia w ustanowionym w tym celu Kościele, którego świadome odrzucenie w tej roli byłoby wyrzekaniem się zbawienia, określił wspomniane na wstępie stopnie związku ludzi z Kościołem. I tak oto najwyższą afirmację oficjalną zyskał ten nurt kościelnej Tradycji, który reprezentował Justyn i kilku innych Ojców Kościoła. Sprzyjał temu nie tylko czas wtórny diaspory Kościoła w świecie, ale i przemiany zachodzące w tymże świecie i nowe postrzeganie go przez chrześcijaństwo.

Dowartościowanie nieoficjalnych drózek i ścieżek do nieba nie jest oczywiście prostą eklezyjalną kopią demokratycznej równości ludzi wobec prawa. Przemiany świadomości kościelnej nie dokonują się jednak w oderwaniu od doświadczeń historii. Były w niej epoki, w których przywileje przysługiwały jedynie dobrze urodzonym, a aspiracje plebsu do wyłamania się z ograniczających barier stanowych uważano za grzeszne. W takich czasach, gdy upośledzone położenie mas wydawało się nie tylko oczywistością, ale i wolą samego Boga, nie raziło także zbyt zapominanie o biblijnych i patrystycznych tekstach dotyczących szans zbawienia tych, którzy nie byli dobrze urodzeni z wody i Ducha Świętego. Zresztą, co nie bez znaczenia, ludzi tych częściej sobie wyobrażano (stereotypy) niż patrzą im w oczy, żyjąc w zamkniętych środowiskach współwyznawców, bez dalekich podróży, bez skracających dystans mediów. Dziś, kiedy ludzie przemieszczają się w parę godzin na inny kontynent lub dzięki kamerze oglądają z bliska tych z antypodów, zaś ich wrażliwość na prawa człowieka niezależnie od jego poglądów rośnie mimo wszystko, trudno by ten nowy ogląd obcego nie udzielał się nawet teologom. Nie mogli oni pomijać odpowiedzi wartościujących na pytania, jakie wyra-

stają z powszechnego doświadczenia z bliska pluralizmu kultur i religii.

Extra Ecclesiam salus nulla

Pozostaje jeszcze przestawić krótko długą drogę, jaką dobyło w historii pojmowanie formuły: *Poza Kościołem nie ma zbawienia*. Sformułował ją w połowie III w. św. Cyprian, biskup Kartaginy. Przekonanie, że zbawienie zależy od przynależenia do nowego Ludu Bożego, towarzyszyło oczywiście jego członkom od początku. Nowy Testament przypomina o tym ciągle. Ale jest w nim i doniosły wątek dotyczący rodzaju anonimowej przynależności do Chrystusa, wyrażony najdobitniej w przypowieści o sędzie (Mt 25,32-46). Chrystus mierzy tam odniesienie do siebie traktowaniem drugiego człowieka. Podkreślono reakcję podsądnych, zdumionych teologicznym charakterem ich relacji z drugimi – *cokolwiek uczyniliście*. Poganie żyjący wedle sumienia też mogą otrzymać życie wieczne z Chrystusem, o którym nie słyszeli (Rz 2,6-11).

Cyprianowe: *Extra Ecclesiam salus nulla* – zostało sformułowane jako pastoralne napomnienie, które dopiero z czasem stanie się artikulacją doktryny. Biskup Kartaginy w połowie III w. polemizował mianowicie z nowacjanami, stronnictwem najzupełniej prawowiernych rygorystów, zalecających biskupowi surowość wobec tych, którzy odstąpili do wiary podczas prześladowań za Decjusza, a po ich ustaniu chcieli powrócić do Kościoła. Nowacjanie nie byli heretykami, by można im było przypominać o doktrynie jako o podstawie eklezyjalnej jedności. Cyprian wskazał im więc inne kryterium więzi kościelnej. Jest nim nie tylko przyjęcie głoszonej przez Kościół nauki wiary, ale poddanie się jego dyscyplinie. Bunt przeciw biskupowi jest wyrzekaniem się Chrystusa. Kto naucza poza Kościołem, nie jest chrześcijaninem. Bowiem *nie może mieć Boga za swego Ojca ten, kto nie ma Kościoła za swą matkę, gdyż poza Kościołem nie ma zbawienia*.

Surowe i autorytarne stanowisko Cypriana nie było więc skutkiem spekulacji o zbawieniu ludzkości, lecz chęci oszczędzenia Kościołowi podziałów. Wynikło nie z teoretycznej,

wszechstronnej i wyważonej refleksji eklezjologicznej, lecz stanowiło narzędzie bieżącej polemiki, podjętej dla dyscyplinującego celu. Biskup Kartaginy spotkał się nawet z ostrą opozycją papieża Stefana z powodu wniosku, jaki wbrew tradycji wyprowadzał konsekwentnie ze swego „extra Ecclesiam”, mianowicie, iż chrzest udzielany przez heretyków i schizmatyków jest nieważny.

A za murami zatrafa

Mistrzem średniowiecza w sztywnym pojmowaniu Kościoła w roli jedynego środka zbawienia był św. Augustyn. Ludzie nie włączeni do tej społeczności przez chrzest albo od niej odłączeni pójdą na potępienie. Kontynuujący myśl Augustyna Fulgencjusz z Ruspe pisał około 525 r. miarodajną na długie wieki i przenikającą do potocznej świadomości wykładnię omawianej formuły: *Nie należy wątpić, że nie tylko wszyscy poganie, ale i wszyscy Żydzi, wszyscy heretycy i schizmatycy, umierający poza Kościołem katolickim, pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla szatana i aniołów jego, jeżeli nie połączą się z Kościołem katolickim przed swoją śmiercią.*

Wprowadzane do Kościoła tzw. barbarzyńskie ludy Europy, germańskie, słowiańskie i inne, dowiadywały się od słanych przez władców misjonarzy, iż tkwiły dotąd w wierzeniach prowadzących wyłącznie na potępienie. Św. Wojciech, według współczesnego mu „Żywota” pióra Brunona z Kwerfurtu, zwraca się do Prusów w sposób, który charakteryzuje całą epokę: *Przychodzę do was, aby was wyzwolić z mocy diabła i z otchłani strasznego piekła, abyście poznali swego Stwórcę, zaniechali bezbożnych obrzędów, wyrzekli się do śmierci wiodących dróg wraz z ich bezwstydem i abyście obmyci w kąpieli zbawienia stali się chrześcijanami.* Nowa religia, aspirując do wyrugowania dawnej, nie zaczynała od cieniowania ocen, ale od negacji: zastany system wierzeń i praktyk jest zgubny totalnie, w kulcie i w moralności, a chrześcijańskie piekło pochłonie hurtem niekatolików.

Z ewangelicznego „kto uwierzy i ochrzci się”, jako warunku zbawienia, zapamiętano przede wszystkim drugą część, skupia-

jąc się na sakralnym rycie, a sferę sumienia i przekonań traktując zgoła symplicystycznie. Myśl Fulgencjusza z Ruspe wzmacniała zapał misjonarzy, gotowych mniej nauczać i więcej chrzcić, by ratować dusze od potępienia. Żarliwość ta została przeniesiona na nowe kontynenty. Przybyli do Meksyku franciszkanie potrafili we dwóch ochrzcić nawet 8–14 tys. Indian dziennie.

Misjonarski wytrych

Wielkie odkrycia nowych światów na przełomie XV i XVI w. poszerzyły horyzonty chrześcijan, zmuszając z czasem do przemyślenia wielu starych aksjomatów europocentrycznej kultury. Misjonarze odnajdywali za oceanem społeczności ludzi cywilizowanych i dobrych, choć nie ochrzczonych. Relacje o nich musiały kiedyś wpłynąć i na teologię. Sami przecież autorytarni chrystianizatorzy, działający dzięki konkwistie, raczej oddalali, niż przybliżali korektę pojmowania Cyprianowej formuły. Powtarzali, podobnie jak ich poprzednicy nad Renem czy Wartą, schemat ostrego przeciwstawiania starego i nowego. Zastane bóstwa uznali po prostu za kamuflaż samego diabła, a podobieństwo inkaskich czy azteckich wierzeń i rytów do praktyk chrześcijańskich za przywłaszczenia i parodie. Demonizowanie zastanego sacrum miało generalnie przeciąć więź z przeszłością. Karczunek niszczył przecież i glebę, i szanse inkulturacji, jakże inaczej potraktowane ongiś przez Justyną, Klemensa, Ireneusza.

Zgodnie z poleceniem pierwszego synodu w Limie (1551) duszpasterze mieli oznajmić tubylcom, *jako to wszyscy ich przodkowie, wszyscy ich władcy, znajdują się teraz w miejscu cierpienia, ponieważ nie znali Boga, nie czcili Go, ale czcili słońce, kamienie i inne stworzenia*. Indianom, których cały system religijno-społeczny był mocno związany z czcią dla przodków, pokazywano wielkie obrazy przedstawiające raj, do którego szli nawróceni, i piekło połykające ich praojców, a także tych, którzy trwają w bałwochwalstwie. Prerażonym słuchaczom i widzom nie zostawiano złudzeń: *Powiedzcie mi teraz, moi synowie, ze wszystkich tych ludzi, którzy urodzili się*

na tej ziemi, zanim Hiszpanie poczęli głosić świętą Ewangelię, ilu się uratowało? Ilu poszło do nieba? – Żaden. Ilu Inków poszło do piekła? – Wszyscy! – wołał kaznodzieja. Lęk o los pogan w wieczności wzmacniał żarliwość apostołską np. Franciszka Ksawerego, który na wyspach Oceanu Indyjskiego starał się ochrzcić, po zgoła minimalnym przygotowaniu, jak najwięcej ludzi. Sam Ignacy Loyola przypominał mu, że chrzest winien być poprzedzony nauczaniem, a o rozkwicie Kościoła świadczy bardziej jakość niż liczba członków¹.

Podzieleni chrześcijanie monopolizują niebo

Poreformacyjne rozdzielenie chrześcijaństwa sprzyjało wzajemnemu odmawianiu sobie prawdziwej wiary, dobrej woli i nadziei zbawienia. Mimo sporów i walk wyznaniowych rosła przecież z czasem wśród katolików świadomość, że kolejne pokolenia tych, których pradziadowie odeszli od Kościoła, wychowane w nowych konfesjach, mylą się bez własnej winy. A były to wszak całe narody. Wpływ bezpośredniego zetknięcia z religijną innością na pogłębienie refleksji nad szansą zbawienia niekatolików widać choćby w sporach jansenistów, przywiązanych do augustyńskiej teorii łaski i predestynacji, z jezuitami, z których wielu znało Chiny, Indie czy Japonię.

Przemiana poglądów dokonywała się także w wyniku poszerzania kręgu zwolenników tolerancji i praw sumienia. Idee te zmuszały do modyfikacji pojmowania Cyprianowego aksjomatu. Fiasko bowiem polemik i zgorszenie konfesyjną nienawiścią oraz wojnami prowadzonymi pod wyznaniowymi sztandarami upewniły wielu, iż trzeba znaleźć inną niż religijna podstawę zbiorowej zgody. Obok skłóconych chrześcijan, w dużej mierze z tego powodu, przybywało bowiem ludzi obojętnych, a nie zawsze przecież stojących moralnie niżej od tych pierwszych. Przyzwyczajano się do pluralizmu poglądów i postaw, rozumiejąc coraz lepiej ich podmiotowe i historyczne uwarunkowania.

¹J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu, XIV-XVIII w.*, Warszawa 1986; C. Hollis, *Historia jezuitów*, Warszawa 1974.

Niedoceniane zasługi Oświecenia

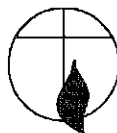
Oświecenie dostrzeże w nietolerancji obrazę praw człowieka i skutek monopolistycznego traktowania prawdy przez poszczególne konfesje, które rezerwują niebo wyłącznie dla swych członków, a całą resztę ludzkości spisują na piekielne straty. Ludzkość zaś okazała się nie tylko starsza i liczniejsza, niż sądzono, ale i bardziej zdecydowana rewidować rozmaite, nawet prastare relacje między uprzywilejowanymi a wydziedziczonymi. Społeczne przemiany i nowe myślenie stawały się tłem, na którym stara teologia zaczynała razić. Stawiane przez całe wieki pytanie: kto może być zbawiony? zaczęło ustępować nowemu: w jaki sposób ludzie dochodzą do zbawienia? W tym drugim Kościół mógł nadal nie tylko znaleźć znów swoje miejsce, ale i określić je w sposób pełniejszy, bo zróżnicowany.

Ekskluzywnie i sztywno pojmowana zasada o niemożliwości zbawienia poza Kościołem przenosiła się poniekąd i do jego wnętrza: im tłumniej ładowano do tej arki, gwoli ratunku, nie przygotowanych, tym częściej pasażerowie słuchali o tym, jak łatwo wypaść za burtę, czyli nie zbawić się w Kościele. W miarę dokładniejszego rozpoznawania dawnych i bieżących kontekstów zarówno ewangelizacji, jak i dechrystianizacji, słabła pochopność w orzekaniu złej woli u stojących z dala od Kościoła. Obecność dobrej woli stwierdzano i doceniano, uchylając dla niej coraz szerzej kościelnych podwoi. Przypominanie trudnych do zharmonizowania obu biegunów prawdy – o potrzebnym do zbawienia Kościele i o Bogu zbawiającym także na zewnątrz widzialnych bram kościelnych – wyrażało troskę o ten drugi biegun, tak długo zaniedbywany, nie zaś chęć pomniejszenia podstawowej rangi pierwszego.

Próby określania ekwiwalentów gotowości wiary czy pragnienia Kościoła skupiały się przez długie wieki na jednostce. Tylko indywidualne zachowanie wobec łaski, przyjmowanej lub odrzucanej, niezależnie od przynależności do tego czy innego niekatolickiego wyznania czy religii, miało określać stosunek do zbawienia. Długo nie wypracowano teologicznej interpretacji wspólnot religijnych – chrześcijańskich, a tym mniej pozostałych – oraz nie analizowano ich ewentualnego związku z Koś-

ciotem. Nauka o jego konieczności do zbawienia wkroczyła w nowy etap, gdy katolicy i protestanci przekonali się do dialogu. Ekumenizm sprzyjał zauważeniu i dowartościowaniu eklezyjalnych elementów pozakatolickich społeczności chrześcijańskich.

Zaczęto też z czasem doceniać rolę innych religii, podejmując porzucony od wieków trop myśli Justyna. Konieczność nowego przemyślenia i zdefiniowania tych zagadnień narastała w XX w. w miarę rozwoju wielu dziedzin antropologii. Nacisk czy pomoc ze strony tych nauk zmieniły nieco samowiedzę chrześcijaństwa na temat własnej pozycji wśród innych religii. Skoro bowiem zbawcza wola Boga ogarnia wszystkich, to działa zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz sfery judeochrześcijańskiej. Poza ramami szczególnego Objawienia nie ma próżni, a powszechna historia tego samego, jedyne i nadprzyrodzonego zbawienia jest jedna. Osiągająca punkt kulminacyjny w Chrystusie, ześrodkowana przedtem w Izraelu, potem w Kościele. Prowadzą do niego z wielu stron liczne schody, a wstępujących po nich jest wiele razy więcej, niż małodusznie mniemano. Dobrze żyć w czasach, gdy w świadomości chrześcijan rozbrzmiała na nowo światłem Epifanii ta właśnie prawda.



ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijanin a Stary Testament (I)*

Na Biblię chrześcijańską składają się dwie części – Stary i Nowy Testament. Trudności, jakie chrześcijanie mają z Biblią, dotyczą w ogromnej większości Starego Testamentu. Nowy Testament jest dla tożsamości chrześcijańskiej absolutnie niezbędny. Nie sposób przecież wyobrazić sobie chrześcijaństwa bez Jezusa Chrystusa i Jego Matki Maryi, bez apostołów oraz opartego na pismach nowotestamentowych rozeznania odnośnie do narodzin, natury i posłannictwa Kościoła. Tymczasem można odnieść wrażenie, że ze Starym Testamentem jest inaczej. Niemal od początku istnienia chrześcijaństwa, a dokładniej od czasu, gdy do Kościoła weszła duża liczba pogan, pojawiały się głosy, że chrześcijaństwo mogłoby się bez Starego Testamentu obejść. Również dzisiaj, wbrew oficjalnym dokumentom kościelnym i argumentom teologów nakazującym odcinanie się od takich zapatrywań, praktyka duszpasterska dezawuuje Stary Testament, wskutek czego znajomość starotestamentowych ksiąg świętych i świadomość ich roli w chrześcijaństwie i dla chrześcijan pozostawia wiele do życzenia.

**Czy serce nie pałało w nas,
kiedy rozmawiał z nami w drodze
i Pisma nam wyjaśniał? (Łk 24,32)**

Podstawowa trudność chrześcijan z czytaniem i rozumieniem Starego Testamentu wynika ze sztucznego rozdzielania obydwu części Biblii i traktowania ich tak, jakby były od siebie zupełnie

* Tekst wykładu wygłoszonego 19 X 1998 podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego 1998/1999 w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej.

niezależne. Nie brakuje chrześcijan, których znajomość Biblii ogranicza się wyłącznie do Nowego Testamentu. Niektórzy duszpasterze i katecheci wręcz odradzają swoim wiernym sięganie po Stary Testament, przestrzegając przed rzeczywistymi i wyimaginowanymi trudnościami, jakie pociąga za sobą ta lektura. Rozdzielanie obydwu części Biblii uwidocznia się też w daleko posuniętej specjalizacji studiów biblijnych, wyrażającej dystans, a nawet brak współpracy między biblistami zajmującymi się Starym i Nowym Testamentem.

To podejście, oddzielające spojrzenie na Jezusa Chrystusa od orędzia Starego Testamentu, nie różni się w gruncie rzeczy od dylematów i rozterek, jakie przeżywali dwaj uczniowie zmierzający *w pierwszy dzień tygodnia* (Łk 24,1) z Jerozolimy do Emaus. *Rozmawiali oni z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło* (w. 14). Przedmiotem ich rozmowy była refleksja nad życiem Jezusa, niedawno pojmanego, niewinnie skazanego na śmierć i ukrzyżowanego. W zestawieniu tych dwóch aspektów – dobrego życia i wniosłego nauczania oraz losu, jaki przez mękę i śmierć przypadł w udziale Jezusowi – uczniowie widzą największą trudność. Ich słowa: *...to, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu* (w. 19) – nawiązują do wszystkiego, co przeżyli podczas publicznej działalności Jezusa. Ale na przeciwnym biegunie znajduje się głębokie rozczarowanie: *...jak arcykaptani i nasi przywódcy wydali Go na śmierć i ukrzyżowali* (w. 20). Rozmawiając o „sprawie Jezusa z Nazaretu”, obaj zgodnie dają wyraz zawiedzionym nadziejom: *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (w. 21). Znamienne, że uczniowie znali Stary Testament, lecz nie potrafili połączyć jego treści z tym, czego doświadczyli, na skutek czego wydarzenia kończące życie Jezusa stawały się niezrozumiałe.

Rozpoznanie Nieznajomego oraz właściwe zrozumienie osoby i posłannictwa Jezusa zależało od dwóch czynników. Jeden to Jezusowe objaśnienie Starego Testamentu. W drodze do Emaus to właśnie Jezus dokonał pierwszej po zmartwychwstaniu egzegezy starotestamentowych ksiąg świętych. Surowo wyrzucał obydwu uczniom oderwanie refleksji nad wydarzeniami męki i śmierci od Starego Testamentu: *O nierozumni, jak nieskore są*

wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy! (w. 25). Mamy tu do czynienia z dającym wiele do myślenia paradoksem. Gdybyśmy postavili dwóm uczniom i ich żydowskim rodakom pytanie, czy potrzebują Starego Testamentu i czy uznają go za księgę świętą, byłiby zaszokowani, bo pozytywna odpowiedź była dla nich oczywista. Stary Testament był również Biblią Jezusa, co wielokrotnie znajdowało wyraz w Jego życiu i działalności. A mimo to uczniowie usiłowali zrozumieć sens wydarzeń, których stali się świadkami, bez polegania na Starym Testamencie albo wybierając z ksiąg świętych wyłącznie to, co było zgodne z ich oczekiwaniami i wyobrażeniami o Mesjaszu. Jedno i drugie przesądziło o porażce w prawidłowym odczytaniu życia i posłannictwa Jezusa. Ta porażka powtarzała się również w późniejszych pokoleniach chrześcijan, a także pojawia się dzisiaj, jeżeli odrzucamy albo lekceważymy Stary Testament.

Jezus objaśnia wydarzenia męki i śmierci w ścisłym związku z całym Starym Testamentem: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (ww. 26-27). Bez Starego Testamentu nie można zrozumieć osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa, ponieważ będą one zawieszone w próżni. Stary Testament wskazuje Mesjasza i określa Jego rysy. Wyjątkowość osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu można zrozumieć wyłącznie na tle i w kontekście Starego Testamentu, który stanowi fundament wysiłku rozpoznawania tego, kim jest Jezus, i odkrywania sensu tego, czego On dokonał. Stary Testament nie tylko zapowiada Jezusa Chrystusa i do Niego prowadzi, lecz Go objaśnia. Rola Starego Testamentu we właściwym zrozumieniu Jezusa, na którym opiera się wiara w Niego, jest wyraźnie widoczna w utrwalonych w Dziejach Apostolskich katechezach Piotra (Dz 2,14-36 i in.) i Pawła (13,16-42 i in.). Jedne i drugie są skierowane do Żydów, karmionych przez stulecia Pismem Świętym i rozważających jego treści podczas liturgii w synagodze. Na szczególne miejsce i rolę narodu Bożego wybrania, poświadczane przez Stary Testament i przez niego kształtowane, wskazuje pierwsza katecheza Piotra skierowana do pogan

(Dz 10,34-43). W przemówieniu w domu setnika Korneliusza w Cezarei Nadmorskiej Piotr, przypominając powszechną zbawczą wolę Boga, podkreślił: *Postał [Bóg] swe słowo synom Izraela, zwiastując im pokój przez Jezusa Chrystusa* (w. 36). Lekceważąc bądź ignorując Stary Testament, nigdy nie wytłumaczymy, dlaczego Bóg stał się człowiekiem w tych, a nie innych okolicznościach, dlaczego Jezus przyszedł na świat jako Żyd, a pierwszymi odbiorcami Jego orędzia oraz świadkami życia i działalności stali się Jego żydowscy rodacy. Wielu chrześcijan wciąż zadaje te pytania, część zaś wołałaby, aby Zbawiciel przyszedł na świat w jakimś innym narodzie. Względ na Stary Testament jest decydujący, gdy chodzi o rozstrzygnięcie tych i podobnych wątpliwości i rozterek. Pozwala bowiem zobaczyć, jak Bóg wybrał sobie jeden naród pośród wielu oraz jak go cierpliwie prowadził i przygotowywał do absolutnie wyjątkowej interwencji, którą stało się wcielenie Syna Bożego.

Jednak rozpoznanie tajemniczego Nieznanomego przez uczniów w drodze do Emaus nie dokonało się podczas objaśniania przez Niego Starego Testamentu. Rozstrzygające znaczenie miał inny czynnik. *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu* (ww. 30-31). Dopiero więc łamanie chleba, czyli Eucharystia, odśłoniło pełne znaczenie Jezusowej egzegezy starotestamentowych ksiąg świętych. Samo czytanie Starego Testamentu nie wystarczy, aby uznać tożsamość Jezusa Chrystusa i uwierzyć w Niego. Akt wiary chrześcijańskiej jest ściśle związany z Eucharystią, którą Jezus ustanowił w przeddzień swojej męki i śmierci. To ona pozwala Go rozpoznać i przesądza o chrystologicznej lekturze Starego Testamentu. Potwierdza to także zakończenie całego epizodu. Uczniowie wrócili do Jerozolimy i usłyszeli od apostołów wieść, że *Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi* (w. 34). Wtedy: *Oni również opowiadali, co ich spotkało w drodze i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (w. 35).

Stary Testament jest księgą trzech wielkich religii monoteistycznych: wyznawców judaizmu, chrześcijan i muzułmanów. Ale rozumiemy go oni i objaśniają zupełnie inaczej. O chrześci-

jańskiej lekturze Starego Testamentu przesądza uznanie i przyjęcie w wierze osoby i posłannictwa Jezusa jako Chrystusa (tzn. Mesjasza) i Syna Bożego. Cztery Ewangelie kanoniczne, Dzieje Apostolskie oraz Listy i Apokalipsa, których treścią jest opowiadanie o Jezusie i refleksja nad Jego tożsamością, składają się na Nowy Testament, przez co wcześniejsze księgi święte są traktowane jako Stary Testament. Wyznawcy judaizmu i muzułmanie nie używają tych nazw, natomiast chrześcijan nie mogą one wprowadzać w błąd. Nie chodzi bowiem o „Stary” Testament w tym znaczeniu, jakoby był on przestarzały i zdezakualizowany, lecz o „Pierwszy Testament”, którego pełny sens odsłania się w „Nowym Testamencie”. Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym, co potwierdza dobrze znana w Kościele formuła wprowadzona w IV w. przez św. Augustyna (*Novum Testamentum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*), przypominana w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego w nauczaniu podkreślającym jedność Starego i Nowego Testamentu (KKK, 128-130).

Chrześcijanie patrzą na pierwszą część Biblii przez pryzmat życia, nauczania i czynów, a także męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Chrześcijańska lektura Starego Testamentu jest bez reszty chrystologiczna, a nawet chrystocentryczna, tzn. zogniskowana na Jezusie Chrystusie¹. *Cale Pismo Święte jest jedną księgą, a tą jedną księgą jest Chrystus, ponieważ cale Pismo Święte mówi o Chrystusie i cale Pismo Święte wypełnia się w Chrystusie*². Kiedy chrześcijanin sięga po starotestamentowe księgi święte, odsłaniają one napięcie, które sprawia, że cała treść jest ukierunkowana na Jezusa Chrystusa. W trakcie lektury pojawia się charakterystyczna wzajemność: z jednej strony czytamy Stary Testament przez pryzmat wiary specyficznie chrześcijańskiej, mającej za przedmiot Jezusa Chrystusa, zaś z drugiej strony Stary Testament w tajemniczy lecz skuteczny sposób prowadzi ku Jezusowi Chrystusowi. W naszym spojrzeniu na Stary Testament dochodzi więc do głosu to, co specyficznie chrześcijańskie. Czytając Stary Testa-

¹ W. Chrostowski, *Jak czytać Stary Testament?* „PP” 3/1987, s. 403-415.

² Hugo od św. Wiktora, *De arca Noe*, 2,8 (PL 176, 642 C) – cyt. w KKK, 134.

ment, stają się lepszym chrześcijaninem, dają bowiem nowy wyraz swojej wierze w Boską tożsamość i posłannictwo Jezusa jako Chrystusa i Syna Bożego oraz wydobywam jego treści chrystologiczne i te, bez których lektura Starego Testamentu upodobiłaby się np. do lektury żydowskiej. Jako chrześcijanin stają się jeszcze bardziej sobą, zaś lektura ksiąg świętych nabiera wymiaru świadectwa. Nie interesują nas one wyłącznie ani przede wszystkim dlatego, iż ukazują dzieje i religię biblijnego Izraela, lecz ponieważ prowadzą ku Jezusowi Chrystusowi i pozwalają Go zrozumieć. Dopiero w tym świetle wybraństwo Izraelitów, do których Jezus przynależał, nabiera dla chrześcijanina pełnego sensu.

Właściwy kontekst czytania Starego Testamentu stanowi wiara i życie liturgiczne Kościoła. Język, którym ewangelista Łukasz opisuje rozpoznanie Jezusa podczas *łamania chleba*, przypomina wyrażenia użyte w ewangelicznych opisach rozmnożenia chleba i ryb (Łk 9,16) i Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,19). Nie bez znaczenia jest otwierająca epizod z uczniami zmierzającymi do Emaus informacja, iż zdarzyło się to *tego samego dnia* (w. 13), czyli w *pierwszy dzień tygodnia* (w. 1), to znaczy w niedzielę. Niedziela jako dzień Pański chrześcijanin potwierdza i umacnia silne związki między zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa a Eucharystią. Dzięki temu stanowi naturalny kontekst czytania i objaśniania całej Biblii, a zatem i Starego Testamentu. Niedzielne czytanie Słowa Bożego podczas sprawowania Eucharystii powinno określać i ukierunkowywać całe chrześcijańskie spojrzenie na Stary Testament, a więc każde sięganie po księgi święte biblijnego Izraela. Co więcej, uprawiając naukową, czyli krytyczną egzegezę Starego Testamentu, chrześcijanin, czy dokładniej chrześcijański uczony starotestamentalista, nie może odłożyć na bok swojej tożsamości ani zapomnieć o niej. Gdyby chciał tak postąpić, zajmowanie się Starym Testamentem z perspektywy chrześcijańskiej straciłoby rację bytu. Byłaby to mniej lub bardziej zajmująca i udana przygoda intelektualna, a nawet duchowa, ale zatraciłoby się to, co specyficznie chrześcijańskie, a wskutek tego zostałaby zapoznana natura i wymowa ksiąg świętych. Rozgraniczanie chrześcijańskich staro- i nowotestamentalistów tylko wtedy ma sens, gdy odzwierciedla właściwe im pola badawcze. Ale bezcelowe

byłyby wysiłki badawcze, gdyby nowotestamentalista nie sięgał chętnie i często po Stary Testament, zaś starotestamentalista nie uwzględniał w egzegezie ksiąg świętych Nowego Testamentu z jego orędziem jednoznacznie i dobitnie głoszącym Jezusa Chrystusa. Właśnie to przesądza o niezastąpionej roli biblistów w Kościele oraz najpełniej uzasadnia potrzebę chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu.

Stary i Nowy Testament: ciągłość i nowość

Znaczący w opowiadaniu o uczniach zdążających do Emaus jest fakt, iż Stary Testament wymagał Jezusowego objaśnienia, aby uczniowie mogli odkryć jego znaczenie i treść. Początkowo, gdy przybliżył się do nich tajemniczy Nieznajomy, *oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali* (w. 16). W trakcie objaśniania treści Pism dyskretnie dokonywało się w uczniach coś nowego. Natomiast gdy rozpoznali Jezusa, *mówili nawzajem do siebie: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?”* (w. 32). Ten wewnętrzny żar, którego nie da się zrationalizować, był rezultatem Jezusowej egzegezy starotestamentowych ksiąg świętych.

Jezus często czytał i objaśniał Stary Testament za swojego ziemskiego życia, rozpoczynając od tego publiczną działalność w rodzinnym Nazarecie. Po odczytaniu w synagodze fragmentu z Księgi Izajasza, *zwinąwszy zwój, oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Począł więc mówi do nich: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, które słyszeście”* (Łk 4,20-21). Początkowo przyjęcie ze strony zgromadzonych słuchaczy było nader życzliwe: *A wszyscy przyświadcali Mu i dziwili się pełnym wdzięku słowom, które płynęły z ust Jego* (w. 22). Ponieważ znali Jezusa od dziecka, zdumieni pytali siebie nawzajem: *Czy nie jest to syn Józefa?* (w. 22), zapewne dumni, iż to spośród nich wywodzi się ktoś tak uczony i mądry. Ale zaraz potem (ww. 24-27), gdy Jezus nawiązał do dwóch starotestamentowych epizodów, z wdową z czasów Eliasza (1 Krl 17,8-24) oraz uleczeniem Naamana z trądu w czasach Elizeusza (2 Krl 5,1-27), objaśniając je w odniesieniu do własnej osoby, usposobienie Jego słuchaczy gwałtownie się zmieniło. *Na te słowa wszyscy w synagodze unieśli się gnie-*

wem. Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić (w. 28-29). Wzniosła i piękna nauka oraz cuda, których Jezus dokonał w Kafarnaum (Łk 4,23), nie wystarczyły, aby uznać Jego roszczenia mesjańskie i rozpoznać znaczenie Starego Testamentu. We wszystkich czterech Ewangeliach kanonicznych znajdujemy ponadto wiele innych przykładów objaśniania przez Jezusa swojej osoby i życia w świetle Starego Testamentu oraz odkrywania sensu starotestamentowych ksiąg świętych przez pryzmat tego, czego zebrani słuchacze i widzowie byli świadkami. Jednak rzadko te wzajemne związki zostawały zauważone i przyjęte, częściej podawano je w wątpliwość i kwestionowano.

Epizod z dwoma uczniami w drodze do Emaus świadczy, że tym razem egzegeza Jezusa została w pełni rozpoznana i przyjęta. Decydujące dla tej zmiany okazało się zmartwychwstanie. Dwaj uczniowie, tak jak pozostali apostołowie, znali Stary Testament, ale było to niewystarczające do odkrycia misterium osoby i posłannictwa ich Mistrza. Dopiero dzięki egzegezie Jezusa, podjętej po Jego zmartwychwstaniu, zrozumieli to, co od dawna znali. Odsłoniła ona tożsamość Jezusa, głębię Jego nauczania i sens Jego losu, a także prawdziwe znaczenie Starego Testamentu. *Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są „tak”.* Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze „Amen” Bogu na chwałę – czytamy w Drugim Liście do Koryntian (1,20). Chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Pisma Świętego opiera się bez reszty na przyjęciu i wyznawaniu prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Bez tego lektura Starego Testamentu przestaje mieć wymiar chrześcijański.

Wielu chrześcijan, w tym także biblistów chrześcijańskich, z upodobaniem wyszukuje teksty starotestamentowe, które można traktować jako wyraźne zapowiedzi Jezusa Chrystusa. Są one określane nazwą tekstów mesjańskich. Aczkolwiek rzeczywiście istnieją teksty wyraźnie mesjańskie, cały Stary Testament powinien być odczytywany w świetle Nowego, z jego orędziem głoszącym mesjańskie i Boskie posłannictwo Jezusa. Z perspektywy chrześcijańskiej żaden starotestamentowy werset nie może być czytany i objaśniany w oderwaniu od osoby i nauczania

Jezusa Chrystusa. Nie jest więc tak, iż chrześcijanin rozczytuje się w Starym Testamencie po to, aby niejako powtarzać drogę biblijnego Izraela oraz mozolnie dochodzić do Jezusa i odkrywać, kim On jest. Nie musimy powtarzać drogi biblijnego Izraela, byłoby to zresztą z wielu względów niemożliwe. Nasza wiara, a w niej wzgląd na tożsamość Jezusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, pozwala nam lepiej zrozumieć i dowartościować historyczne i teologiczne znaczenie dziejów i religii biblijnego Izraela oraz jego ksiąg świętych. Czytać i rozważać Stary Testament powinni ci, którzy wytrwale i owocnie przyswajają sobie orędzie Nowego Testamentu i są wszczępieni w Kościół, w którym Nowy Testament powstał jako wyraz i norma wiary. Stary Testament jest potrzebny Kościołowi i chrześcijaninowi przede wszystkim do tego, aby z jego pomocą i dzięki niemu lepiej zrozumieć zasadniczą nowość osoby i misji Jezusa Chrystusa. Jednak ta nowość nie jest zawieszona w próżni. Jezus przyszedł na świat i wychował się w narodzie Bożego wybrania, w jego tradycji religijnej, zasadach moralnych, obrzędach i kulcie. Właśnie do tego utrwalonego przez wieki porządku wniósł On zasadniczą nowość, wynikającą z Jego tożsamości. Bagatelizując Stary Testament albo ignorując go, nie odkrywamy owej nowości, a bez niej nie możemy należycie rozwijać samoświadomości chrześcijańskiej.

Rozpatrzmy to na jednym przykładzie. Na początku Ewangelii według św. Mateusza znajduje się rodowód Jezusa Chrystusa (Mt 1,1-18), którego większość chrześcijan nie rozumie. Tekst jest czytany w liturgii raz w roku, pod koniec adwentu. Często można dostrzec zakłopotanie kapłana zmagającego się z wykazem obco brzmiących imion; czasami zdarza się, że zdesperowany opuszcza niektóre, sądząc, że pozostałe w zupełności wystarczą. Tymczasem skoro autor pierwszej Ewangelii kanonicznej rozpoczyna swoje dzieło właśnie od tego rodowodu, tak głęboko zakorzenionego w środowisku Starego Testamentu, jest to dowód, że wszczępienie w dzieje i religię biblijnego Izraela oraz umieszczenie Jezusa w łańcuchu starotestamentowych postaci jest dla niego niesłychanie ważne. W w. 16 długi łańcuch imion męskich (*Abraham był ojcem Izaaka; Izaak ojcem Jakuba; Jakub ojcem Judy i jego braci...*) zostaje nagle

przerwany: *Jakub ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem*. Jest to nie tylko nawiązanie do wzmiankowanych wcześniej w rodowodzie czterech kobiet (Tamar – w. 3, Rachab i Rut – w. 5, żona Uriasza, czyli Batszeba – w. 6), lecz także wprowadzenie następującego zaraz potem wątku dziewiczego poczęcia Jezusa (1,18-25), który – przedstawiony z perspektywy Maryi – pojawia się na początku Ewangelii według św. Łukasza (Łk 1,26-38). Lekceważąc to, odrywamy Jezusa od historii i przeznaczenia narodu Bożego wybrania, zamazujemy radykalną nowość Jego osoby i misji oraz zapoznajemy naturę dokonanego przez Niego zbawienia. Powagę wynikających z tego zagrożeń powiększa fakt, że brak właściwego zrozumienia i traktowania Starego Testamentu, tak mocno rzutujący na obchodzenie się z Nowym Testamentem, zakrada się nawet do liturgii. Nie wolno przechodzić nad tym do porządku dziennego, albowiem *ars orandi, ars credendi!*

Jezus pozbawiony Starego Testamentu to Jezus pozbawiony korzeni. Czy można zrozumieć inne ważne epizody z niemożliwości i dzieciństwa Jezusa bez znajomości specyfiki żydowskiej obrzędowości karmionej Starym Testamentem? Jak zrozumieć sens Jezusowego pielgrzymowania do Jerozolimy bez uwzględnienia pobożności i tradycji związanych z wielkimi świętami pielgrzymimi (Pascha, święto Tygodni i święto Namiotów)? Czy da się zrozumieć spory Jezusa z faryzeuszami i saduceuszami, nie mając pojęcia o szabacie i jego roli w judaizmie? Jak pojąć Jezusowe nauczanie, także to wyrażone w przypowieściach, ignorując jego tworzywo, czyli Stary Testament? Jak pojąć sens Ostatniej Wieczerzy, jeżeli się nie zna rzeczywistości i symboliki Paschy? Takie i podobne przykłady można mnożyć. Zarazem jednak ukazują one, jak dalece i głęboko Jezus wychodzi poza ramy wyznaczone żydowskim życiem religijnym, kultem i obrzędowością, ukazując perspektywy nowe, otwierające nieznane przedtem, a nawet odrzucane możliwości. Gdy Kościół apostołski w początkach istnienia i później objaśniał Stary Testament inaczej, niż czyniła i nadal czyni to Synagoga, przesądziła o tym perspektywa chrystologiczna, a zwłaszcza rozstrzygająca funkcja „egzegetyczna” zmartwychwstania Jezusa jako klucza do chrześcijańskiego zrozumienia i objaśniania Starego Testamentu. Zmartwychwstanie, a w jego świetle całe wydarzenie Jezusa Chrystusa, rzuciły radykalnie

nowe światło na sens dziejów i religii biblijnego Izraela, a przez to stanowią fundament wiary, postępowania i tożsamości chrześcijan.

Chrześcijańska lektura Starego Testamentu opiera się na znamiennej biegunowości, dobrze widocznej u samego Jezusa. Jezus objaśnia znaczenie i sens Starego Testamentu – i to jest jedna strona prawdy. Druga zaś to ta, że Stary Testament objaśnia znaczenie i sens życia, działalności, nauczania, a także męki i śmierci Jezusa. Nie tylko Go zapowiada, nie tylko do Niego prowadzi, ale właśnie Go objaśnia i umożliwia Jego zrozumienie. Ale ten pomocny klucz otrzymujemy wówczas, gdy w wierze przyjmujemy Jezusa jako zapowiedzianego i wyczekiwanego Mesjasza i Syna Bożego. Kontynuacją owej wzajemności są liczne obustronne związki między Starym i Nowym Testamentem. Nowy Testament stanowi dopełnienie Starego, który bez niego pozostawałby nie spełniony. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że żydowska lektura Biblii Hebrajskiej pozostaje jakby nie dokończona. Z drugiej strony Stary Testament jest podglebiem dla Nowego. Trzeba również podkreślić, że aczkolwiek doświadczenie chrześcijańskie pokazuje, iż mamy dostęp do Starego Testamentu przez Nowy, nie umniejsza to jednak faktu, iż Stary ma także wartość samoistną oraz właściwą sobie aktualność i doniosłość.

Radykalna pod wieloma względami nowość życia, nauczania i losu Jezusa Chrystusa podkreśla zasadniczą różnicę, a nawet przełom między Starym i Nowym Testamentem. Ich charakter i waga stają się widoczne tylko przy uwzględnieniu jedności Bożego planu zbawienia oraz ciągłości Starego i Nowego Testamentu. Na poziomie historycznym i teologicznym ta ciągłość między obydwoma etapami dziejów zbawienia i obydwoma częściami Biblii istnieje w Maryi i przez Maryję. Na ten aspekt Jej posłannictwa zwrócił uwagę Jan Paweł II w homilii wygłoszonej 30 listopada 1979 r. w Efezie: *Maryja staje przed nami jako przykład odważnej nadziei i czynnej miłości; szła naprzód z nadzieją, przechodząc z uległą gotowością OD NADZIEI ŻYDOWSKIEJ DO NADZIEI CHRZEŚCJAŃSKIEJ; pełniła czyny miłości, przyjmując jej wymagania aż do najbardziej całkowitego oddania i największej ofiary.*

To, co najważniejsze, nie zostało jeszcze powiedziane

Z Zygmuntem Baumanem
rozmawia Jarosław Naliwajko SJ

– Na początku, jak w starej dobrej scholastyce, zacznijmy od rozróżnienia: postmodernizm a ponowoczesność. Jak to zjeść?

– Jeść to trzeba w każdym razie bez wódki; sprawy są tak skomplikowane, że bardzo trzeźwego umysłu trzeba, by się w nich połapać. W historii inaczej niż w geometrii, obojętnie Euklidesa czy Łobaczewskiego... Linie, ni to proste, ni to zakoliste, czasem biegną obok siebie, czasem się przetną, czasem się oddalą. Jedna linia – to przemiana warunków, w jakich wypada ludziom żyć. Dzielimy ją na odcinki – czas antyczny, średniowiecze, czasy nowożytnie... Druga linia – to zmienne ludzkie widnokręgi i równie zmienne zamiary; jak sobie w ramach tych widnokręgów i w tych warunkach poczynać. Ponowoczesność leży na pierwszej linii, postmodernizm na drugiej. Rzecz główna w tym, że miejsca na pierwszej linii ludzie nie wybierają. Przypadło im ono w losie; mogą wprawdzie zamykać oczy, tupać nogami, zaklinać „zgiń, przepadnij”, śnić, aby się ocknąć „w innych czasach”, ale i tak nic nie pomoże. Miejsce na owej drugiej linii jest zaś sprawą, jak to się mówi, „obiektywnie rzecz biorąc”, wyboru – chociaż mody panujące, zorganizowane i jawne lub rozproszone i dyskretne pralnie mózgów, i inne presje przemożne spiskują, by z możliwości wyboru ludzie skorzystać nie mogli – nie chcieli albo nie potrafili. Nie trzeba być postmodernistą, aby żyć w ponowoczesności; a i wcale nie wszyscy ludzie, których w świat ponowoczesny wrzucono, są postmodernistami. Podobna tu relacja jak między światem nowoczesnym a modernistami lub nowoczesnością a modernizmem. Najszerzej rzecz biorąc, ponowoczesność to kształt

świata, w jakim się żyje, gdy postmodernizm to jeden ze sposobów życia w nim. W sensie bardziej wąskim, a i ścisłym, pojęcie postmodernizmu (jak wszystkie pojęcia z „izmem” na końcu) sugeruje wyniesienie owego sposobu życia do rangi świadomie obranej, przemyślanej strategii działania. Najłatwiej powiedzieć, na czym „postmodernizm” polega, gdy mowa o malarzach czy pisarzach, architektach czy reżyserach. Osobiście sądzę, że aby uniknąć mętliku pojęciowego, należałoby mówić o postmodernizmie tylko w węższym znaczeniu, a najlepiej byłoby je ograniczyć do dziedziny kultury artystycznej. Zdaję sobie jednak sprawę, że jest to tylko zbożne życzenie; jak wszystkie modne słowa-zawołania, i to używane jest niechlujnie i stosowane na oślep i bez troski o logikę do zjawisk najrozmaitszych, miłych sercu czy wstrętnych, zależnie od upodobań.

– Scharakteryzujmy zatem kulturę ponowoczesną w jej największych zagrożeniach, ale i nadziejach.

– Jak to już powinno z tego, co poprzednio powiedziałem, wynikać – jestem za tym, by to pytanie rozdzielić na dwie kwestie. Po pierwsze: W jakim świecie żyjemy? Po drugie: Jakie strategie życiowe są skłonni wybierać ludzie w tym świecie zanurzeni? Właściwie należałoby o tych kwestiach rozprawić w stylu muzyki Wagnera, w której melodie nie mają początku ani końca, a motywy uparcie z wypraw na boki powracają i lekce sobie ważą wszelkie granice... Jeden z moich mistrzów, Theodor Adorno, skarżył się na liniowość języka: lepszy byłby do opisu rzeczywistości nie istniejący niestety język kolisty. Co tu powiem, będzie więc uproszczeniem, jak wszystkie próby naprostowania tego, co zawile.

W 1930 r. ukazała się w Wiedniu książka zatytułowana „Das Unglück in der Kultur” – rychło, bo już w następnym nakładzie, przemianowana na „Das Unbegahen in der Kultur”. Jej autorem był Zygmunt Freud. Niemalże równocześnie ukazała się wersja angielska; autor proponował, by nazwać ją „Man’s Discomfort in Civilization”. Jak informuje redaktor angielskiego wydania John Strachey, autorka przekładu Joan Rivere zamie-

rzała oddać sens słowa „Unbehagen” przez „malaise”, ale w końcu wybrała tytuł, pod którym książka miała zasłynąć: „Civilization and Its Discontents”. Pod tym też tytułem wyzwanie ciśnięte przez Freuda potocznej samowiedzy ery nowoczesnej zbulwersowało świadomość europejską i zaważyło na sposobie, w jaki do dziś myślimy o zamierzonych i nieprzewidywanych następstwach nowoczesnej przygody. (Wiemy dziś, że to o nowoczesności książka Freuda powiada, choć autor wolął posługiwać się terminami „kultura” lub „cywilizacja”; tylko społeczeństwo nowoczesne myślało o sobie jako o czynności „krzewienia kultury” czy „cywilizowania” i zachowywało się zgodnie z tą myślą – czego skutki Freud w książce analizuje; zwrot „cywilizacja nowoczesna” jest w gruncie rzeczy pleonazmem.)

Coś się dzięki cywilizacji zyskuje, ale coś się w zamian traci – do tego z grubsza biorąc sprowadza się teza Freuda. Pod postacią „kultury” czy „cywilizacji” nowoczesność zabiega o piękno („tę rzecz bezużyteczną, o jaką – jak się spodziewamy – cywilizacja zadba”), czystość („brud jakiegokolwiek rodzaju zdaje się nie do pogodzenia z cywilizacją”) i ład („ład to swoista skłonność kompulsywna do powtarzania, która z chwilą gdy reguły zostały raz na zawsze ustalone, decyduje o tym, co, gdzie i jak trzeba robić, tak że w każdej podobnej sytuacji ludziom zaoszczędza się wahań i niezdecydowania”). Piękno (cokolwiek wywołuje wzniosłe przeżycie harmonii i doskonałości formy), czystość i ład to rzeczy niebłahe, zdobycze nie do pogardzenia; trudno sobie wyobrazić, że zgodzilibyśmy się z nich zrezygnować bez oporu, wyrzutów sumienia i kajania się. Ale nie można się też nimi cieszyć bez tego, by pokaźnie za przyjemność płacić. Nic wszak nie predysponuje ludzi „z natury” do dbania o czystość własną i otoczenia i przestrzegania rutyny zwanej ładem (jeśli tu i ówdzie takie skłonności nabierają u ludzi „instynktownego” charakteru, jest to chyba właściwość wpojona i nabyta, wynik tresury, ślad cywilizacyjnego działania). Ludzi trzeba zmuszać do tego, by docenili walory harmonii, czystości i ład i odnosili się do nich z szacunkiem. Ich swobodę słuchania się własnych popędów trzeba porządnie przyciąć. A ograniczenia, choć i konieczne, są boles-

ne; obrona przed cierpieniem powoduje nowe, swoiste dla niej samej, cierpienia. „Cywilizacja wspiera się na wyrzeczeniu się instynktów.” „Ofiary szczególnie bolesne” – powiada Freud – ponosi popęd płciowy i instynkt agresji. „Pęd do wolności kieruje się więc przeciw konkretnym formom i wymogom cywilizacji lub przeciw cywilizacji jako takiej.” Inaczej być nie może. Radości cywilizowanego żywota nabyć można tylko łącznie z cierpieniem, zadowolenie przybywa ręką w rękę z rozgoryczeniem, a poddanie się – z buntem. Cywilizacja – ów ład sztuczny odcisnięty na bezładnym z natury ludzkim sposobie bycia – jest handlem wymiennym, kompromisem wciąż kwestionowanym i na nowo negocjowanym. Zasadę przyjemności przycina się tu do rozmiarów tego, co realistyczne, a cywilizacyjne przepisy zakreslają granice i dekretują miary realizmu. „Człowiek cywilizowany rezygnuje częściowo z szansy szczęścia w imię powiększenia szansy bezpieczeństwa.” Jakkolwiek by były uzasadnione nasze nadzieje na to, że te czy inne specyficzne braki dzisiejszych rozwiązań da się naprawić, „wypada nam pogodzić się z myślą, że istnieją trudności, związane z istotą cywilizacji, które nie poddadzą się żadnym reformatorskim zabiegom”.

O ładzie, który jest chlubą nowoczesności i kamieniem węgielnym wszystkich pozostałych jej zdobyczy (i tych, które występują otwarcie pod mianem ładu, jak i tych, które kryją się pod pseudonimami piękna czy czystości), Freud opowiada w kategoriach „przemocy”, „regulacji”, „represji” i „przymusu wyrzeczenia”. Zgryzoty specyficzne dla nowoczesności rodziły się, rzecz można, z „nadmiaru ładu” i jego nieodłącznego towarzysza – braku wolności. Zabezpieczenie przed trzema groźbami, zaczajonymi w kruchości ludzkiego ciała, w nieokiełznanej przyrodzie i w napastliwych sąsiadach, domagało się ofiary z wolności: najpierw ludzkiej wolności poszukiwania i osiągnięcia przyjemności. W ramach cywilizacji nastawionej na zapewnienie bezpieczeństwa, powiększanie zasięgu wolności równało się uszczuplaniu rozmiarów niezadowolenia. W łonie cywilizacji, która zdecydowała się powiększać i umacniać bezpieczeństwo kosztem ograniczenia wolności, rozszerzanie i gruntowanie ładu szło w parze ze wzrostem niezadowolenia i buntu.

Nasze czasy są jednak inne; żyjemy w epoce deregulacji. „Zasada realizmu”, która wedle Freuda miała przywołać do porządku i trzymać w ryzach „zasadę przyjemności”, musi dziś bronić się przed trybunałem, któremu przewodniczy zasada przyjemności właśnie. Myśl, że „istnieją trudności związane z istotą cywilizacji, które nie poddadzą się żadnym reformatorskim zabiegom”, straciła dziś wiele ze swej dawnej oczywistości. Przemoc i przymus wyrzekania się popędów nie jawą się już ludziom jako przykra konieczność, którą trzeba przyjąć z pokorą; są raczej odbierane jako bezzasadna napaść na wolność suwerennej jednostki.

Siedemdziesiąt lat po napisaniu i opublikowaniu „Civilization and Its Discontents” wolność jednostkowa panuje niepodzielnie. To ona jest dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych, wartości; metrem, jakim mierzy się mądrość i cnotę wszelkich ponad-jednostkowych zasad i ustaleń. Nie znaczy to wcale, by ideały piękna, czystości i inne wartości, które przewodziły nowoczesnej wyprawie w nieznane, zostały zapomniane, odrzucone lub straciły cokolwiek ze swego dawnego powabu. Dziś jednostka jednak poszukiwać ich musi i zaspokajać własnym sumptem, mocą własnej woli, puszczając wodze własnym siłom żywotnym. W swej dzisiejszej ponowoczesnej postaci cywilizacja nowoczesna, ów dziwaczny alchemik na opak, odkryła, jak się zdaje, ów przewrotny kamień filozoficzny, który Freud wykpił i potępił jako szkodliwy płód naiwnej fantazji: podjęła się przetopienia szlachetnych metali czystego ładu i uładowanej czystości na powrót w surową rudę ludzkiego, szczerze ludzkiego, dążenia do przyjemności, przyjemności coraz większej i coraz bardziej przyjemnej, czyli tego właśnie, co Freud uznał za mrzonkę, a zarazem potępił jako zgubną w skutkach pokusę. Niczym nie krępowanej wolności jednostki, nie tak znów dawno jeszcze uważanej przez budowniczych ładu za przeszkodę i problem do pokonania (być może nawet główny z problemów, z jakimi budowa się boryka), przyznaje się walor głównego aktywu i zasobu w nieustającym procesie samokreacji ludzkiego świata.

Coś się zyskuje, coś się w zamian traci – ta stara zasada obowiązuje dziś tak samo jak u początków nowoczesnej cywili-

zacji. Tyle tylko, że zyski i straty zamieniły się miejscami: ludzie ponowoczesni stracili dozę swego bezpieczeństwa w zamian za przyrost wolności wyboru. Jak dawno już zauważył Georg Simmel, wszelka wartość jest wartością o tyle tylko, o ile celem uzyskania jej trzeba się wyrzec innych wartości. Urok wolności olśniewa najbardziej wtedy, gdy wypada składać wolność na ołtarzu bezpieczeństwa. Gdy bezpieczeństwu przypada rola ofiary, wolność traci sporo ze swego pierwotnego blasku. Jeśli nuda bezbarwnych i monotonicznych dni jest udręką obdarzonych bezpieczeństwem, bezsenne noce pełne koszmarów są męką ludzi wolnych. W obu przypadkach pierwszą ofiarą pada spodziewane szczęście.

Posłuchajmy raz jeszcze Freuda: „Tak jesteśmy zrobieni, że tylko z kontrastu czerpać możemy dużo zadowolenia, a bardzo niewiele tylko ze stanu rzeczy”. A dlaczego? Bowiem „to, co nazywamy szczęściem (...) wynika z (najlepiej gwałtownego) zaspokojenia w znacznym stopniu hamowanej potrzeby, a więc ze swej natury może być tylko zjawiskiem epizodycznym”. Z tego to powodu wolność pozbawiona bezpieczeństwa nie zapewnia stałej dostawy szczęścia – podobnie jak bezpieczeństwo wyzbyte wolności. Zmiana układu, w jakim życie ludzkie upływa, rzadko kiedy – jeśli w ogóle kiedykolwiek – bywa krokiem na drodze ku szczęśliwości; to tylko tak się zdawać może w ulotnym momencie przemiany. „Przewartościowanie wszystkich wartości” jest radosną, upojną chwilą, ale wartości już przewartościowane niekoniecznie gwarantują stan szczęśliwości.

Zgryzoty i cierpienia ludzi ponowoczesnych są dolegliwościami ludzi skazanych na wolność. Nasi przodkowie o wolność walczyli, my jesteśmy na nią skazani. Skazała nas na nią deregulacją zwana, postępująca w różnych krajach w różnym tempie, ale wszędzie nieustępliwa, rozbiórka wszystkich ram, w jakie przodkowie zwykli wpisywać swe plany życiowe. Wszystko jest coraz bardziej płynne i tymczasowe – miejsca pracy i posady, instytucje, które je niegdyś gwarantowały, zapotrzebowanie na kwalifikacje zawodowe i umiejętności, wiedza potrzebna do ich posiadania, reguły, jakie w życiu popłacają, i czyny, jakie szkodę przynoszą, ubezpieczenia zbiorowe, na

wypadek gdy poślizgnie się noga... Nawet przeszłość nie jest dziś bezpieczna – co się niegdyś za cnotę poczytywało, uznane jest za wadę, winy za zalety, zasługa za grzech... Trzeba mocno zęby zaciskać, by trwać przy raz obranej drodze, by traktować życie jako jedną wytrwałą pielgrzymkę do obranego celu, by trasę pielgrzymki zawczasu nakreślić i jej się trzymać.

Wielu ludzi nie stać na to. Kusi, by żyć chwilą, nie myśląc zbyt o przyszłości i nie rozważając następstw dzisiejszych czynów; wszak i tak nie da się ich przewidzieć. A jest ta pokusa podszeptem nie diabła, ale rozumu: człowiek rozsądny nie zawraca sobie głowy tym, na co i tak wpływu nie ma. Żyć chwilą to tyle, co spodziewać się natychmiastowej satysfakcji i tylko nią mierzyć walory wszystkiego, co się czyni. Jeśli symbolem świata nowoczesnego była książeczka oszczędnościowa – symbolem ponowoczesnego jest karta kredytowa, którą w Anglii wprowadzano pod hasłem „Take wanting out of waiting” (czyli: „Nie musisz już zwlekać z zaspokojeniem pragnień”).

Za uleganie pokusie płaci się. Tak czy owak płacić trzeba – życie w zderegulowanym świecie, rzecz można, szkodzi zdrowiu, głównie psychicznemu. Owocuje ono niepewnością; filozofujący socjolog powiedziałby, że jest to „niepewność ontologiczna” – brak zaufania do trwałości świata, a w każdym razie do wszystkich tych elementów świata, wedle których chciałoby się orientować życiowe decyzje. Źródłem niepewności jest świat zderegulowany; ale uleganie pokusie „życia chwilą” tę niepewność jeszcze pogłębia i samo się do płynności otoczenia przyczynia. Zaiste, supeł na miarę gordyjskiego węzła...

Życie w niepewności szarpie nerwy. Każda decyzja jest ryzykowna, a i nigdy nie będzie do końca wiadomo, czy była słuszną. Co się triumfem zdawało, może się okazać fałszywym krokiem, a uniknięcie pułapki – szansą zaprzepaszczoną. Z jedną pokusą wiąże się więc inna, jej przeciwstawna: marzenie o wielkim uproszczeniu, o świecie przejrzystym, bez wahań i szamotań, w którym jasne jest, co dobre, a co złe, kto dobry, a kto zły, i jasne raz na zawsze. Ludzie nerwowi są podatni na nastroje manichejskie. Powiada się niekiedy, że życie ponowoczesne rozsądza ją schizofreniczne iście tendencje.

Jeśli prawdą jest, co suponował Freud – że czasy nowoczesne cierpiały na niedobór wolności jednostkowej, to równie prawdziwe jest spostrzeżenie, że czasy ponowoczesne cierpią na brak jednostkowego bezpieczeństwa. Każdy typ społeczeństwa musi jakieś wartości składać w ofierze innym. Poszukiwania złotego między nimi środka nie przyniosły jak dotąd przekonujących rezultatów. Wolność i bezpieczeństwo są równie ważnymi wartościami, obu człowiekowi potrzeba i bez żadnej obejść się nie może. W tym trudność, jak je pogodzić.

– *Co oznacza pojęcie „schyłek wieku etyki”, a co „nadzieje na wiek moralności”?*

– Znow w wielkim uproszczeniu: etyka stawia na posłuszeństwo wobec reguł, moralność na odpowiedzialność na czyny – a głównie na odpowiedzialność za następstwa, jakie czyny własne mogą mieć dla innych ludzi. Nowoczesna etyka zmierzała do umoralnienia ludzi, ale w praktyce oddawała moralności wątpliwą przysługę: promowała tendencje potępione przez Chrystusa jako faryzejskie, sprowadzała moralność do przestrzegania obrządków miast do troski o innych; zdejmowała w istocie odpowiedzialność z człowieka, zastępując odpowiedzialność osobistą dyscypliną wobec stanowionego przepisu. Wbrew temu, co się często mówi, czasy ponowoczesne cierpią nie tyle na brak kodeksów etycznych, ile na ich nadmiar; nie na brak autorytetów, ale ich wielość i nieskoordynowanie. Gdyby kto nawet chciał być konformistą i tak autorytet, któremu miałby się podporządkować, wybrać musi na własną odpowiedzialność. Gdzie władz wiele, trudno od odpowiedzialności za wybór uciec...

W tej okoliczności, jak sądzę, zawiera się szansa moralności. Wątpliwa być może, i ryzyka pełna, ale jednak szansa. Wątpliwa jest dlatego, że stawia przed człowiekiem wymagania na miarę świętych – żądania, jakim większości z nas, a zwłaszcza na co dzień, trudno sprostać. A ryzyka pełna, bowiem pozostawiony własnej odpowiedzialności człowiek przy najlepszych nawet intencjach nie ma gwarancji, że błędu nie popełni. Miłość wyraża się, jeśli jest naprawdę miłością, w trosce o dobro ukochane-

go, ale i o jego wolność, samoistność, prawo do decyzji; musi więc, chcąc nie chcąc, oscylować między Scyllą „umywania rąk” a Charybdą narzucania własnej woli i krępowania woli ukochanego; obie ewentualności są równie odpychające, a przecież nie ma bez nich, bez obu naraz prawdziwego kochania.

A jednak szansa. Bo bez podjęcia odpowiedzialności za swą (niezbyszalną!) odpowiedzialność nie ma i być nie może człowieka moralnego, a sytuacja ponowoczesna wciąż na nowo, uparcie i na każdym kroku, człowieka z jego odpowiedzialnością konfrontuje. Nie wystarczy to, by człowieka lepszym uczynić. Ale bez tego byłoby jeszcze trudniej. Chciałoby się iść na skróty, marzy się jakiś łatwiejszy sposób na rozbudzenie moralnego sumienia – ale ten trudny i ryzykowny sposób jest jedyny, nie widać innego. Kto świata moralniejszego pragnie, od tego w swych zabiegach startować musi. Zamiast wołać: „słuchajcie się ludzie przepisów, a o resztę się nie martwcie”, winien przypominać: „nic cię od odpowiedzialności nie zwolni, przyjmij ją – jakby to nie było uciążliwe”. Niewdzięczna to dla nauczyciela moralności rola, wielu uczniów radośniej przyjąłoby obietnice pozbycia się ciężaru. Mądry teolog duński, Knut Logstrup, ujął to, o co tu chodzi, zwięźle i celnie: nakaz jest o tyle moralny, o ile nie precyzuje, co z niego wynika.

– *W tej perspektywie zastanówmy się nad continuum: tożsamość człowieka ponowoczesnego skąd i dokąd, czy po coś?*

– Gdy zmiany przybierają tempo zawrotne, pytania typu „ktom zacz” czy „kim chciałbym być” powracają w życiu ludzkim wielokrotnie. Nie zadaje się ich raz w życiu tylko, u jego zarania: trudno liczyć na to, by jednej tożsamości starczyło na życie całe. Przykre to, co powiem, ale jak wiadomo z teorii ewolucji, w zmiennym świecie wartości przystosowawczej nabiera brak wyraźnie sprofilowanego przystosowania! Wiele aspektów tego świata składa się na to, by uczynić tożsamości ludzkie płytkimi, naskórkowymi – i do odwołania. Co niegdyś miało być twardą osią, wokół której obraca się życie człowieka, bardziej dziś przypomina oponę, o której wiadomo, że co ileś tam przebytych kilometrów wypada ją wymienić. Coraz bar-

dziej troska o tożsamość jest wypierana przez kłopot prezentacji: „jestem tym, za kogo mnie przyjmują” – i rynek czyni co może, by dostarczać do koloru i wyboru sukien, co to mają (jak długo się moda utrzyma) zdobić (więcej: kreować!) człowieka. Urok tych sukien – zachwalany przez reklamy – na tym polega, że łatwo je wdziać, łatwo i zdjąć.

Paradoks dzisiejszych tożsamości na tym polega, że nawet i manifestować „przynależność twardą i niezachwianą” można tylko posługując się przez rynek udostępnianymi paraferaliami przez tenże rynek kreowanej mody, czego przykładem mogą być choćby hałaśliwie i buńczucznie „narodowi” niemieccy skinhedzi czy francuscy punkowie...

Gdy są tożsamości do jednorazowego użytku i do wymiany, wolność wyboru ludzkiego być może rośnie – człowiek wymyka się determinacji przez własne czyny, opcje pozostają otwarte, jest druga i trzecia szansa. Ale też wymiennność, tymczasowość założona osobowości skłania, by postrzegać życie jako następstwo luźno tylko powiązanych ze sobą epizodów: z góry odmawiać odpowiedzialności za konsekwencje własnych czynów. W niezmiernie popularnym na Zachodzie musicalu „Jesus Christ Superstar” Judasz pyta Chrystusa w przededniu Golgoty: „Czy nie moglibyśmy zacząć od nowa?” Jest to, powiedziałbym, kwintesencjonalnie ponowoczesne pytanie. Gdy się takie pytanie zadaje, nie czeka się na moralną odpowiedź.

– Jak się układają losy religii w ponowoczesności?

– Pisałem o tym obszernie w „Ponowoczesnych Zgryzotach”. Powołałem się tam na znane – i chyba najlepsze z mnóstwa proponowanych – Leszka Kołakowskiego określenie religii jako uznania niesamowystarczalności człowieka. Jak wynika ze wszystkiego, o czym mówiliśmy dotąd, w samowystarczalność ludzką, dumnie przez myśl nowoczesną proklamowaną, trudno ponowoczesnym ludziom wierzyć, a to ze względu na powszechną niepewność bytu i dojmujące przeświadczenie, że los się z rąk wymyka. Niemal na co dzień potrzebują ludzie porad i wskazówek, co czynić; a nade wszystko łakną autorytetu, któremu mogliby zaufać, i któremu ufając, mogliby przepędzić

upiora niepewności i niewiary w sens i skuteczność swych decyzji i poczynań. Gdzie popyt, tam i podaż nie omieszka się pojawić: na to iście ponowoczesne „zapotrzebowanie społeczne” odpowiadają tłumy ekspertów i doradców wszelkiej maści, specjalizujących się w poszczególnych, najbardziej trudnych do rozwiązania, problemach życia. Rynek oferuje, a środki masowego przekazu reklamują porady w każdej dziedzinie życia, w jakiej brak pewności szczególnie dręczy i doskwiera; są doradcy od tego, jak pisać podania o posadę i oczarować przyszłych szefów, jak czerpać zadowolenie z małżeństwa, jak uniknąć samotności, pozyskać przyjaciół i zdobyć powodzenie towarzyskie, jak być smukłym i urodziwym i w ogóle sprawiać na otoczeniu wrażenie, jakie wyrzucić by się pragnęło... Przeżywamy dziś na świecie prawdziwy boom poradnictwa.

Ale, jak to się mówi, co za dużo, to niezdrowo; a wbrew temu, co się mówi, od przybytku głowa boli. Gdy specjalistów od doradzania wielu, gdy każdy co innego proponuje i gdy się wszyscy naraz nawzajem przekrzykują, już sam wybór wskazówek, które miałyby niepewności zapobiec, staje się powodem do niepewności. Jak wybrać między autorytetami, jak odróżnić wiarygodny od złudnego? I jak ze wszystkich tych wskazówek, odnoszących się do różnych i nie wiadomo jak powiązanych sytuacji, sklecić logiczną całość, coś w rodzaju „ogólnej formuły na życie”? Z zapotrzebowania na porady i z konieczności przebiegania między nimi wyłania się więc zapotrzebowanie wyższego niejako piętra – zapotrzebowanie na wskazówkę, jakich porad szukać i jakim dawać wiarę. To jest potrzeba religii w „ponowoczesnym wydaniu”. Ludzie skazani na wybieranie i na ponoszenie konsekwencji swych wyborów łakną władzy przerastającej ich władzę sądzenia; władzy, jaka usunęłaby z ich życia tę niepewność, jakiej sami pozbyć się nie umieją.

W Ameryce, kraju, w którym „deregulacja” warunków jednostkowego życia poszła dalej niż gdziekolwiek indziej i „samodzielny wybór” stał się koniecznością życiową i kulturowym nakazem – dziewięciu ludzi na dziesięciu deklaruje przekonanie o istnieniu Boga... Różne znaczenia wkładają Amerykanie w pojęcie Boga, w którego wierzą, ale jednocy ich prag-

nienie najwyższego autorytetu, który by zaprowadził ład na krzykliwym targowisku autorytetów ziemskich. Jak jednak „wolni wybieracze” znaleźć mają dostęp do takiego „superautorytetu”? W tym tkwi najgłębszy paradoks, sprzeczność nie do rozwiązania, religijnego życia w świecie ponowoczesnym. „Encyklopedia religii amerykańskiej” wylicza z górą 2100 kultów religijnych, z których połowa niemal pojawiła się w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Jak jeden z badaczy tych zjawisk, Jeremiah Creedon, smętnie zauważa – „w czasach gdy polegamy na sobie w układaniu portfela inwestycyjnego czy anty-rakowego reżymu, dlaczego nie mielibyśmy sami układać swego religijnego credo?” Sęk w tym, że credo wybierane i układane na własną rękę nie zaspokaja tej właśnie potrzeby, która skłania Amerykanów do szukania Boga. Stąd mnożenie się kultów, obrządków i sekt religijnych, potrzeba ufności wciąż nie zakotwiczona, wciąż głodna zaspokojenia.

– Spoglądając jeszcze raz na dwa poprzednie pytania, spróbujmy wyznaczyć granicę między wiarą a religią.

– A co to właściwie wiara? Dla innych tak przejrzysta, jak twierdzą, różnica między wiarą a wiedzą mnie sprawiała – i sprawia – potężne kłopoty. Im więcej o tym myślę, tym bardziej sędzę, że rozróżnienie to nie tyle odnosi się do twierdzeń czy sposobów ich przyjmowania za słuszne, lecz do ludzi, którzy to rozróżnienie czynią. Innymi słowy, jest ta dychotomia Austinowym „stwierdzeniem performatywnym” – refleksem postulowanego stosunku społecznego. W naszym zdominowanym przez naukę mitologię świecie twoja wiedza jest wiarą, moja wiara jest wiedzą – a zatem nie odzywaj się, gdy ja mówię! Nawet akty wiary, jeśli chcą godność i szacunek zachować, muszą się w piórka wiedzy stroić. Gdy byłem w Pana wieku, ideologia panująca twierdziła, że jest naukowa – ale prestidigitatorstwo nie skończyło się bynajmniej ze zgonem komunizmu (wystarczy obejrzeć się wokół, by się o tym przekonać). „Wiara” i „wiedza” to, jak powiadają Anglicy, „essentially contested concepts”; ze względu na wartości, jakie się z nimi wiąże, różni ludzie różne przekonania pod tymi rubrykami inwentaryzują.

Ja bym wołał, gwoli uniknięcia beznadziejnych sporów, nazywać to, co się w głowie kołacza, wiarowiedzą... Bo czy można cokolwiek wiedzieć bez wiary? Czy można wierzyć w coś, o czym nie wierzy się, by było wiedzą? Bez wiary kroku nie można zrobić; pisał Eddington (a jemu w tej sprawie ufać można), że fizyk nie zdoła przejść przez drzwi – obojętnie czy do stajni, czy do kościoła wiodące – nie przeobraziwszy się wprzód w „zwykłego człowieka”; a człowiek zwykły to taki, co nie tylko wie, ale i wierzy, że to, co wie, jest zaiste wiedzą (a w momencie gdy zwykły człowiek w fizyka się przedziera, wierzyć mu się zakazuje...)

Dzisiejsze czasy nie są mniej gościnne dla wiary niż wszystkie inne, minione i przyszłe. Są jeno erą natłoku wiar: letniość, chybotliwość wiary jest pochodną tego natłoku. A i tego wynikiem, że w tłoku trudno mundury i plenipotencje rozróżnić. Ale potrzeba wiary od tego nie usycha. Wiara jest ratunkiem przed niepewnością, a ten znów stan ducha jest, że powtórzę, największą plagą ponowoczesności; gorszą od plag egipskich, które wszak ład świata potwierdzały miast go podważać!

Kolejny paradoks: wiara chce uzyskać ten stopień pewności, jakim zasadnie czy na wyrost chętni się wiedza, chce więc „dowieść swych racji”, odwołując się do tegoż Rozumu, którego wiedza obrała za swego patrona i poręczyciela. Ale czyniąc to, pozbawia się owej „pewności niezachwianej”, której szuka. Na rozumie trudno pewność budować. Rozum potrafi każdej racji przeciwstawić inną. Specjalizuje się w wynajdywaniu kontrargumentów. Jak to Karl Popper wyłuszczył, w najlepszym wypadku zaoferować może pewność „do odwołania”, do chwili gdy znajdzie się dowód jej niedowodności... Ganił Leszek Kołakowski doktorów Kościoła za niedźwiedzią przysługę, jaką wyrządzali wierze swym poszukiwaniem „naukowych dowodów na istnienie Boga”. Pytanie o racje jest końcem wiary, a nie pierwszym krokiem ku niej.

– Dla człowieka stojącego z boku, które miejsca są wspólne dla współczesnej humanistyki i Kościoła katolickiego, które oddalone, ale z możliwością przerzucenia pomostów, a które pozostaną na zawsze względem siebie w dystansie, jeśli takie są?

– Wolność ponowoczesna to jednocześnie szansa i zagrożenie dla moralności; jak szansę podjąć, z zagrożenia odparować? W tej trosce, jak sądzę, Kościół i humanistyka dzisiejsza (w każdym razie jej krytyczna, nie bałwochwalcza czy zabawowa część) stają po tej samej stronie barykady.

Dwie są tendencje ponowoczesne stanowiące groźbę dla moralności. Pierwszą jest rynkowa forma „adiaforyzacji” (wyłączania działań ludzkich spod ocen moralnych), uprawianej wcześniej przez biurokrację. Drugą jest pęd do szatkowania życia na zbiór „problemów do rozwiązania” i wdrażanie przekonania, że na każdy problem jest rozwiązanie (czeka na półce któregoś ze sklepów lub wkrótce się tam znajdzie dzięki żmudnym wysiłkom wynalazców i laborantów) i że sztuka życia polega na znajdowaniu (i nabywaniu, rzecz jasna) właściwych rozwiązań. Ze spraw w swej istocie moralnych nie można załatwić wyprawą do apteki, że to nie chemia i nie technika, lecz ludzka odpowiedzialność za losy drugiego człowieka jest „środkiem na moralność”, jest myślą przewodnią nauk Jana Pawła II – i tezę, jakiej winna bronić ze wszystkich sił współczesna humanistyka, jeśli ma swe powołanie humanistyczne spełnić. Jeśli o mnie idzie, wobec wagi tego wspólnego zadania drugorzędne zdają się odmienności języka czy argumentów.

– Czym staje się nagroda, szczególnie nagroda Adorna, dla filozofującego socjologa?

– Nie myśli się dla nagrody, ale dlatego, że – jak to Adorno powiedział – nie myśleć nie można. A i powiedział także Adorno, że „ten, kto wystawia na sprzedaż coś, na co nie ma nabywców, uosabia, choćby i wbrew woli, wolność od wymiany handlowej”. Sam Adorno, jak wiadomo, tę wolność znakomicie ucieleśniał. Nagrody, jak większość innych aspektów dzisiejszego życia (szczególnie tych „w świetle reflektorów”) należą, niestety, do sfery wymiany handlowej. Służą głównie sprzedaży książek i płyt, biletów kinowych lub dań restauracyjnych. Co to wszystko ma wspólnego z wartością myśli? Czy mierzy się wartość myśli liczbą i wysokością nagród? Warte myślenia są myśli, które pomagają żyć. Więc, jak to się za mojej młodości mówiło, nie dajmy się zwariować...

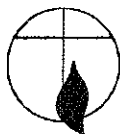
– Jakie myśli towarzyszą Panu, gdy spogląda Pan na rosnące zainteresowanie Pana twórczością w kraju, który przed laty był Pan zmuszony opuścić?

– W kwestii „zainteresowania” polegam na Pańskiej ocenie; jeśli jest tak, jak Pan mówi, cieszę się ogromnie. Kraj istotnie musiałem opuścić, ale tych, co się za celników przebrali, oszukałem – zabrałem go ze sobą, wprowadzić nie w walizkach, ale tam, gdzie zajrzeć nie mogli. Więc był kraj zawsze tym partnerem, z którym uprawiałem dialog, nawet gdy był to partner milczący. Mogę się tylko cieszyć, że przemówił.

– Na koniec, co pozostaje jeszcze do przemyślenia?

– Nic z tego, co najważniejsze, nie zostało jeszcze powiedziane. I nie wiadomo, czy będzie. Ale próbować trzeba, póki starczy sił.

Kraków – Leeds, sierpień 1998 r.



bp Walter Kasper

Kościół wobec wyzwań postmodernizmu (dokończenie*)

PRZECIW TOTALNYM ROSZCZENIOM ROZUMU NAUKOWEGO – RYS ESTETYCZNY I „MISTYCZNY” POSTMODERNIZMU. Jak już wspomnieliśmy, postmodernizm należy rozumieć także jako powstanie przeciw totalnemu roszczeniu rozumu. Postmodernizm chce przełamać rzeczywisty czy rzekomy monopol Logosu. Rozwijane przez Hicka pojęcie „prawda mitologiczna” można interpretować jako jedną z prób tego rodzaju. Istnieje nie tylko prawda Logosu, istnieje także prawda mitu, przy czym obowiązuje stwierdzenie, że prawdy mitologicznej nie da się przełożyć na prawdę logiczną. Porównywalną i treściowo związaną z pojęciem prawdy mitologicznej figurę spotykamy także w postmodernistycznej dyskusji wokół stosunku zachodzącego między Logos a aisthesis. Hasło brzmi: myślenie estetyczne.

Czołowe postacie filozofii postmodernistycznej, poczynając od Jean-François Lyotarda przez Jacquesa Derridę, Michela Foucaulta, Jeana Baudrillarda aż po Gianniego Vattimo i Massimo Cacciari, podjęły trud myślenia zorientowanego estetycznie. Przy tym pojęcie estetyki w języku postmodernistycznym nie ogranicza się jedynie do wzroku, dotyczy nie tylko sztuki, ale oznacza postrzeganie zmysłowe w najszerszym sensie.

Wolfgang Welsch, jeden z wiodących przedstawicieli filozofii postmodernistycznej w Niemczech, następująco opisuje znaczenie myślenia estetycznego: *Każda prawda powinna z gruntu być własnością Logosu, nie aisthesis. Właśnie to nie obowiązuje już w przypadku myślenia estetycznego. Przyznaje ono spostrzeżeniu prawdziwość o wiele bardziej źródłową. Dlatego jest też gotowe uiścić ostatecznie także cenę niekomunikowalności. (...)*

* Pierwszą część artykułu bpa W. Kaspera opublikowaliśmy w „PP” nr 12/1998 (red.).

*Istotnymi warunkami myślenia estetycznego są przekonanie i oczywistość*¹⁸.

Trudno mieć coś przeciwko podkreślaniu estetycznego wymiaru myślenia, tym bardziej przeciw wiążącemu się z tym estetycznemu kwalifikowaniu tego, co prawdziwe. Przeciwnie: pomaga ono na powrót wyjść z fatalnych zacieśnień współczesnego myślenia. Jednak także tutaj – jak w przypadku pojęcia prawdy mitologicznej – jako problematyczne jawi się absolutyzowanie prawdy estetycznej względem wymagań powszechnej komunikatywności, które jest zakorzenione w ostrym rozdzieleniu noumenon i phainomenon. To, co się tu dokonuje, to nic innego, jak rozdzielenie prawdy fenomenalnej i prawdy noumenalnej, postrzeżenia i sądu logicznego.

Jeżeli powszechna komunikowalność percepcji zmysłowej zostanie zaprzeczona, postrzeżenie łatwo może się zadowolić samym sobą. I rzeczywiście, teza ta znajduje odpowiednik w postmodernistycznym rozumieniu życia, które można w pewnej mierze opisać jako estetyczny stosunek do świata. Człowiek postrzega rzeczy w ich wielości, pozwala im oddziaływać na siebie, ocenia je na podstawie ich subiektywnej treści przeżyciowej, decyduje się mniej lub bardziej eklektycznie na to, co mu najbardziej odpowiada, częstuje się à la carte, pozwala, by między wieloma postrzeżeniami istniały sprzeczności, ponieważ ich odniesienie do wolnej od sprzeczności całości jawi się jako na wskroś bezcelowe. Tam, gdzie rzeczy ten sposób stają obok siebie jako równoznaczne, pojawia się duże niebezpieczeństwo, że wyzwanie pluralizmu i tolerancji przechodzi w obojętność i brak zainteresowania czymkolwiek.

Podobnym eklektyzmem odznacza się nowa religijność, którą obserwujemy począwszy od lat osiemdziesiątych. Pozytywne wydaje się w niej rozbudzone na nowo pragnienie „mistyczne”, które należy traktować bardzo poważnie i które otwiera przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem wielkie, choć stale zbyt mało wykorzystywane szanse. Trudność w wykorzystaniu tej szansy leży jednak w tym, że chodzi tu o religij-

¹⁸ W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993³, s. 56.

ność swobodnie dryfującą, stroniącą od wszelkiej instytucjonalizacji. Wobec konkretnych religii światowych zajmuje ona postawę estetyczną, wybiera elementy z różnych tradycji religijnych, kierując się przy tym oczekiwanym poczuciem szczęścia lub nadzieją na pomoc życiową z ich strony.

Kard. Josef Ratzinger wskazał na bliski związek tej religijności z ruchem New Age. Rozumie ją jako *świadomie antyracjonalistyczną odpowiedź na doświadczenie, że „wszystko jest względne”*¹⁹. Możemy ją scharakteryzować jako religijność na wzór patchworku, gdzie wiele rzeczy zachodzi na siebie, szwy i krawędzie pozostają nie obrobione, nie podejmuje się wysiłku na rzecz ich kognitywnego wyjaśnienia i oczyszczenia. Jest to religijność, która nie wyraża się w wyznaniach w formie zdań, raczej pozostaje mglistą, ogólnikową wiarą w „wyższą moc”, a w konsekwencji jest nawet religią bez Boga. Johann Baptist Metz mówi dlatego o *pewnego rodzaju religijnym kryzysie Boga*²⁰.

Nie ma wątpliwości, że pluralistyczna teologia religii nie optuje za taką ogólnikową religijnością. Jednocześnie także ona nie jest całkiem wolna od tendencji estetyzujących, choćby wówczas, gdy chwali wielość religii jako fascynującą i w najwyższym stopniu cieszącą oko wielość *najpiękniejszych kwiatów*²¹.

Wobec takiego sposobu patrzenia wskazuje się słusznie na *dramat rozumiejącego spotkania*²². „Dramat” oznacza tu, że w spotkaniu między religiami traktujemy się wzajemnie poważnie, tak że pozwalamy postawić również samych siebie pod znakiem zapytania. Nie jest to jednak możliwe bez odniesienia do kryterium prawdy, które przekracza różnorodność punktów widzenia. Aktywna tolerancja, która chce być czymś więcej niż

¹⁹ Kard. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, IkaZ, nr 25/1996, s. 365.

²⁰ J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit”*, w: tenże i in., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 77.

²¹ Por. P. Schmidt-Leukel, w: R. Schwager (wyd.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, oraz replikę Werbicka, tamże, s. 153 n.

²² Tak Werbick, tamże.

obojętnym współlistnieniem, nie postąpi daleko bez pojęcia jedności. Bo dopiero w horyzoncie takiej jedności jest możliwe otwarcie się na pytanie ze strony innej wolności i jej obcości.

Jeżeli nie postrzega się wielości religii przez pryzmat modelu supermarketu z wieloma równorzędnymi towarami, ale w świetle konkretnej biblijnej historii objawienia, to dramat takiego wzajemnego zainteresowania staje się wyraźny w całej swej ostrości. Zarówno misja proroków, jak i głoszenie królestwa Bożego przez Jezusa były od początku związane z wezwaniem do nawrócenia, z gromadzeniem ludzi i z rozeznawaniem duchów. Jezus *dowiodł, że jest Objawicielem Boga nie tylko przez swoje słowa, ale przede wszystkim przez śmiertelny konflikt, jaki wywoływał, a także przez rozwiązanie tego konfliktu w swojej ofercie krzyża i we wskrzeszeniu przez swego niebieskiego Ojca*²³.

Nie można ujmować spotkania chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi jedynie w kategoriach zaczerpniętych z różnych teorii świadomości ani też tylko w kategoriach dialogu. Dla teologicznej refleksji nad spotkaniem chrześcijaństwa z religiami nieodzowne są także takie pojęcia, jak nawrócenie, decyzja, świadectwo, okazywanie współczucia, ofiara.

Wszystko to, co zostało dotychczas powiedziane odnośnie do dialogu między religiami, dotyczy w tej samej mierze dialogu Kościoła ze współczesną filozofią, społeczeństwem i kulturą. Wiara chrześcijańska nie może zadowolić się w żaden sposób postmodernistyczną rezygnacją z pytania o ostateczną prawdę i ostateczne, trwale obowiązujące wartości. Spotkanie z mentalnością postmodernistyczną wymaga raczej od chrześcijan, by tym energiczniej stawiali pytanie o prawdę, dawali świadectwo prawdzie uznawanej w wierze i angażowali się w zmagania o nią. Chrześcijański dialog z kulturą nigdy jeszcze nie przebiegał – i także obecnie nie może przebiegać – z wykluczeniem elementu dramatyzmu. Rzeczywiście: *Panujący model, za pomocą którego nowoczesne społeczeństwo stara się samo siebie zrozumieć, model supermarketu z jego ofertą równorzędnych*

²³ R. Schwager (wyd.), dz. cyt., s. 95.

*towarów, nie jest tak błogi, jak by to sugerował idylliczny obraz kolorowego i radosnego rynku. Ogólnoświatowe mechanizmy działają brutalnie, mnożą ofiary, wiele spraw pokrywają milczeniem. Ta konfliktowość nie jest dla wiary chrześcijańskiej niczym nowym*²⁴.

Na podstawie tego, co zostało dotychczas powiedziane, można sformułować drugie wyzwanie: teologia i Kościół stoją dziś przed wyzwaniem, by na tle sytuacji duchowej i religijnej naszych czasów zaangażować się w uczciwe spotkanie z religiami niechrześcijańskimi, a także z filozofią, społeczeństwem i kulturą, tak aby dialog i przepowiadanie mogły być doświadczane jako dwie strony jednego posłannictwa. Pytanie o prawdę nie powinno przy tym znikać z pola widzenia. Dlatego w dialogu między religiami nie chodzi o wzajemne zrozumienie. Chodzi o nawrócenie, decyzję, odnowę. Obok wymiaru poznawczego i estetycznego wymiar etyczny również domaga się swoich praw. Decydującym zadaniem teologii będzie więc poważne traktowanie wielości religii i światopoglądów, ale jednocześnie umieszczanie ich w świetle chrystologii, w horyzoncie pytania o prawdę i pogłębianie ich w ten sposób.

Dialogu Kościoła ze światem i z religiami niechrześcijańskimi nie wolno romantyzować czy idealizować. Z samej istoty rzeczy nie będzie on przebiegał bezkonfliktowo. Musi jednak opierać się na nadziei, że powszechna i pełna realizacja jedności i pokoju, który przyniósł i którego fundamenty położył Jezus Chrystus, stanie się rzeczywistością na końcu czasów, gdy Bóg będzie *wszystkim we wszystkich* (1Kor 15,28) i że ta rzeczywistość będzie mogła być antycypowana przez znaki pojawiające się już wewnątrz naszej historii. Gdzie tej nadziei brak, tam także usiłowania podejmowane ze strony różnych religii na rzecz jedności tracą swój sens. Dlatego poruszymy kolejną cechę charakterystyczną myślenia postmodernistycznego:

ODRZUCENIE NADZIEI NA SPEŁNIENIE HISTORII – RYS NIHILISTYCZNY POSTMODERNIZMU. Sytuację postmodernistyczną na-

²⁴ Tamże.

znaczył upadek nowożytnych utopii. Nie wierzy się już meta-opowiadaniom²⁵. Powagę tej sytuacji widać wyraźniej w fakcie, że wielu myślicieli postmodernistycznych w decydujących punktach swojej argumentacji odwołuje się znów do Nietzsche-go i Heideggera.

W szczególnie znamienity sposób ma to miejsce u Gianniego Vattimo, ale także u Derridy, Baudrillarda i innych. U tych autorów mówieniu o końcu modernizmu towarzyszy stale wyobrażenie końca historii, przy czym koniec nie oznacza po prostu finału, ale koniec idei historii, zniesienie sensu historii. Baudrillard: *Nie wiem, jak by można było obalić system. Sądzę, że wszystko się już wydarzyło. Przyszłość już przyszła, wszystko już jest obecne. Nie opłaca się marzyć czy karmić jakąś utopię przelomu czy rewolucji. We wszystkim przełom się już dokonał. Sądzę, że wszystko straciło swoje miejsce. Wszystko straciło sens i porządek. Nie jest żadną przesadą, gdy mówimy, że wszystko już przeszło*²⁶. W swojej książce „Apokalypse”²⁷ Derrida stwierdza w podobny sposób, że nie może zaistnieć żadna apokalipsa, ponieważ nie istnieje żadna terazniejszość, zaś apokalipsa jest złudnym wyobrażeniem spełnionej terazniejszości. Tak więc postmodernizm jest pojmowany jako koniec wyobrażenia o końcu, a tym samym koniec wyobrażenia o historycznej skończoności. *Skończyć z końcem – być może to jest efekt postmodernizmu i posthistorii*²⁸.

Wprowadzone przez Arnolda Gehlena pojęcie post-historii²⁹ odgrywa centralną rolę u Gianniego Vattimo. Dla Vattimo koniec modernizmu oznacza pożegnanie z jego „nowizmem”. Właśnie dlatego, zgodnie z jego ujęciem, nie można rozumieć postmodernizmu jako przewyciężenia modernizmu, ponieważ wówczas sam oznaczałby znowu coś nowego. Cechą charakte-

²⁵ Por. cz. I artykułu.

²⁶ *Der Tod der Moderne. Eine Diskussion mit Beitrag von Baudrillard, Bergfleth u.a.*, Tübingen 1983, s. 103.

²⁷ Graz 1985.

²⁸ D. Kamper, *Aufklärung – was sonst?* „Merkur”, nr 436/1985, s. 540.

²⁹ Por. A. Gehlen, *Die Säkularisierung des Fortschritts* (1967), w: *Gesamtausgabe*, t. 7, Frankfurt 1978.

rystyczną postmodernizmu nie jest dla niego to, co nowe, ale – w nawiązaniu do Nietzschego – zrozumienie wiecznego powrotu tego samego, spełnienie nihilizmu: *Doskonały nihilista to ten, kto pojął, że nihilizm jest jego (jedyną) szansą. To, co dzisiaj ma miejsce w odniesieniu do nihilizmu, to następująca postawa: zaczynamy stawać się doskonałymi nihilistami (zaczynamy móc się nimi stać)*³⁰. Dla Vattimo śmierć Boga, którą głosił Nietzsche, jest tożsama z przemijalnością ostatecznych wartości i przyczyn. *U Nietzschego, jak wiadomo, Bóg umiera właśnie o tyle, o ile wiedza nie musi już docierać do ostatecznych przyczyn, człowiek nie musi się już troszczyć o nieśmiertelną duszę itd.*³¹ Pozorny świat staje się tym samym – jak u Nietzschego – światem prawdziwym, a prawda – bajką. Także podstawowa opcja posmodernistyczna na rzecz pluralizmu nabiera u Vattimo wyraźnie nihilistycznego zabarwienia: *Rzeczywiście nie chodzi o to, by demaskować i likwidować błędy, ale o to, by widzieć je jako źródło bogactwa, które nas tworzy i nadaje światu atrakcyjność, kolor i byt*³².

Ten nihilistyczny rys, ku któremu skłaniał się także Heidegger i któremu torował drogę, pojawia się nie u wszystkich przedstawicieli postmodernizmu w tej sam sposób i nie w tej samej mierze. Przykładowo Wolfgang Iser zwraca się wprost przeciw utożsamianiu postmodernizmu i posthistorii³³. Także u Lyotarda znajdujemy bardziej pozytywne rozumienie czasu i historii³⁴, niż ma to miejsce w przypadku koncepcji „pensiero diabolico” u Vattimo. Mimo to można twierdzić, że myślenie postmodernistyczne widziane jako całość zdradza wewnętrzne pokrewieństwo z nihilizmem i że to pokrewieństwo obok odrzucenia wiary w ostateczne przyczyny i ostateczne wartości ma szczególnie wiele wspólnego z rezygnacją z nadziei na finał historii, a tym samym na ostateczny jej sens.

³⁰ *Das Ende der Moderne*, w: A. Gehlen, dz. cyt., s. 23.

³¹ Tamże, s. 29.

³² Tamże, s. 185.

³³ W. Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

³⁴ Th. Freyer, *Zwischen Totalität und Unterbrechung. Theologische Anmerkung zur Zeitauffassung von J.-F. Lyotard*, w: „Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie”, Hannover, nr 5/1994, s. 32-54.

Nietzsche jest wciąż aktualnym rozmówcą naszych czasów, nawet jeśli budzi grozę; jego przesłanie o powracaniu tego samego pada dziś niejednokrotnie na żyzną glebę. Odrzucenie spełnienia historii można znaleźć nie tylko u wiodących przedstawicieli awangardy filozoficznej. Wciąż na nowo wyraża się w nim rozpowszechniona mentalność „postmodernistyczna” (Lebensgefühl). Nasze czasy są naznaczone brakiem eschatologii. Wiara w spełnienie historii, sąd i przebaczenie znikła dziś z ludzkiej świadomości. Skutkiem utraty nadziei eschatologicznych jest w naszych zachodnich społeczeństwach silne zorientowanie na doczesność. W przeciwieństwie do rzekomego zwodzenia przez „tamten świat” w poprzednich wiekach, można mówić dzisiaj o *zwodzeniu przez doczesność*³⁵. Sensu życia upatruje się w próbie wyciągnięcia z życia tego, co najlepsze, i jest zdumiewające, jak wielu ludzi podejmuje wielkie wysiłki, aby zrealizować swoje pragnienia życiowe i dążenia do szczęścia, niejednokrotnie wywindowane na bardzo wysoki poziom.

Boom idei reinkarnacji wiąże się ściśle z tym postmodernistycznym Lebensgefühl. *Jeśli 70 czy 80 lat nie wystarcza dla zaspokojenia aspiracji życiowych, nasuwa się myśl o prolongacie*³⁶. 18% ludzi w Europie przyznaje się do wiary w reinkarnację. Często ignoruje się przy tym fakt, że ta „zeuropeizowana” nadzieja na reinkarnację różni się istotnie od azjatyckiej nauki o reinkarnacji. O ile pobożny Azjata stara się wyjść z kręgu ponownych narodzin, nastawiony na doczesność Europejczyk chciałby właśnie do niego wejść³⁷. Dlatego ostatecznie odrzuca się jednorazowość i niepowtarzalność historii i każdego poszczególnego życia ludzkiego, a wraz z nimi egzystencjalną powagę naszej historycznej egzystencji.

³⁵ P.M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, s. 214 n.

³⁶ Tamże, s. 242.

³⁷ W. Kasper, *Reinkarnation und Christentum*, w: *Impulse aus der Hauptabt. Schule und Hochschule d. Ebtm.*, Köln, 2/1988, s. 2-4.

Postmodernistyczna likwidacja idei historii jest *przesłaniem o czasie bez finału*³⁸. Jako takie ostro zderza się ono z przesłaniem chrześcijańskim. Bowiem przesłanie chrześcijańskie jest przesłaniem o „czasie z finalem”. Jak to powiedział Johann Baptist Metz: *Chrześcijaństwo jako przesłanie o biblijnym Bogu jest przesłaniem o czasie, konkretnie – przesłaniem o ograniczonym czasie, o „końcu czasu”. Nie istnieje chrześcijańskie mówienie o Bogu bez mówienia o czasie*³⁹.

Można z tego wyciągnąć wniosek o trzecim wyzwaniu pod adresem chrześcijaństwa i Kościoła: Kościół i teologia stoją dziś wobec wyzwania, by w dyskusji z postmodernizmem na nowo przywrócić chrześcijańskie rozumienie historii i czasu, to znaczy na nowo ukazać historię jako miejsce realizacji historii zbawienia. Teologia musi w obliczu nihilistycznego pozbawienia historii sensu na nowo wnieść do języka naszych czasów chrystologiczną i eschatologiczną perspektywę chrześcijańskiej nadziei.

Wskazania teologiczne

W ostatnim rozdziale znajdują się pewne wskazówki teologiczne, które wydają się ważne, aby sprostać wymienionym wyzwaniom, które stają przed nami z końcem naszego tysiąclecia. Wyzwania te idą tak głęboko i są tak poważne, że muszą się zadowolić jedynie wskazówkami.

Pierwsza wskazówka: Nie można podejmować konfrontacji z myśleniem postmodernistycznym, opierając się na fundamentalistycznym rozumieniu wiary. Stosownie do podstawowej reguły katolickiej teologii – *fides quaerens intellectum* – trzeba podnieść wiarę za pomocą filozofii do poziomu wierzącego zrozumienia. Tylko posługując się w teologii myśleniem filozoficznym, wiara może komunikować się z myśleniem naszych czasów. Tej odwagi myślenia i konfrontacji myśli zbyt często

³⁸J.B. Metz, *Im Eigedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, w: tenże i in., *Gottesrede*, Münster 1996, s. 4.

³⁹Tamże, s. 3.

niestety brakuje współczesnej teologii. W rozmowie z postmodernizmem znaczenie nie do przecenienia przypada przede wszystkim adekwatnemu do naszych czasów odnowieniu metafizyki.

Druga wskazówka: Ostatecznej jedności rzeczywistości nie da się stwierdzić „od dołu”, dzięki doświadczeniu wznoszącego się myślenia filozoficznego. Można o niej myśleć tylko w zwrocie myślenia „od góry”, z wiary. Gdy teologia odważa się na dokonanie tego zwrotu, na nowo pojawia się przed nią znaczenie chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej.

W nauce o Trójcy teologia starała się już bardzo wcześniej ogarnąć myślą jedność początku (względnie istoty) i odmienność trzech boskich Osób. We współczesnej teologii Trójca jawi się wciąż jako model pomocy do lepszego zrozumienia jedności i różnorodności rzeczywistości⁴⁰. Myślenie trynitarnie oznacza odrzucenie owego totalitarnego unitaryzmu, który uciska do dowolności, a na koniec ginie w nihilizmie. Dotyczy to zarówno myślenia, jak i polityki, i bynajmniej nie na ostatnim miejscu właściwego rozumienia jedności Kościoła w wielości Kościołów lokalnych. Nie abstrakcyjny monoteizm, ale konkretna trynitarna wiara w Boga jest więc odpowiedzią na duchowe potrzeby naszych czasów.

Jeszcze ostatnia wskazówka. Dotyczy ona samego centrum wiary chrześcijańskiej, a tym samym najostrzejszego wyzwania teologicznego, przed jakim obecnie stoimy. Chodzi o to, by rozumieć Jezusa Chrystusa jako „pełnię czasu”, to znaczy pojmować Go zarówno w Jego historycznej jednorazowości, jak i w uniwersalności jego znaczenia i aby na nowo ukazać Jezusa Chrystusa jako *concretum universale*. W związku z tym mówi się nieco myląc o roszczeniu chrześcijaństwa do absolutności. Używając bardziej biblijnego języka, trzeba mówić o *raz-na-zawsze* i o eschatologicznym wymiarze wydarzenia Chrystusa⁴¹. Uczynić to na nowo zrozumiałym w wierze w obliczu postmodernistycznego wyzwania jest decydującym zadaniem

⁴⁰ G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.

⁴¹ W. Kasper (wyd.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1997.

teologii. W obliczu tego zadania stoi dziś chrześcijańska teologia i do niego właśnie często nie dorasta.

W nawiązaniu do świadectwa Pisma Świętego Ojcowie Kościoła podkreślali, że wraz z wcieleniem wiecznego Syna Bożego Mądrość Boża, w której wszystko zostało stworzone, wkroczyła w swej pełni w historię, tak że Bóg w Jezusie Chrystusie nie tylko sam siebie objawił ostatecznie i w sposób niemożliwy do przewyższenia, ale także ostatecznie ukazał człowiekowi i światu, kim sami są i do czego są powołani. Tak Jezus Chrystus jest Alfą i Omegą, początkiem, centrum i celem wszystkiej rzeczywistości, osią i punktem zwrotnym całej historii ludzkości⁴².

Chrześcijańskie rozumienie historii nie jest mitem, nie jest także „meta-opowiadaniem”, ale memoria passionis, przekazem (paradosis) o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Rozważać całą historię w świetle Jezusa Chrystusa oznacza więc rozumieć ją nie tylko jako historię zwycięstwa, ale również, a nawet przede wszystkim, jako historię cierpienia. Chrześcijańska memoria passionis pamięta o cudzym cierpieniu i dlatego traktuje poważnie doświadczenie upadku. Jednocześnie trzyma się niewzruszenie nadziei na ostateczne spełnienie. Chrześcijańskie rozumienie historii stoi więc poza dylematem zsekularyzowanych wewnątrzhistorycznych utopii z jednej strony i nihilistycznego wyprania historii z sensu z drugiej strony. Trzyma się zawsze jedynie wartości i zawsze jedynej godności każdego pojedynczego życia ludzkiego. Chroni to – powtarzając za Pascalem – zarówno wielkość, jak i nędzę człowieka⁴³. Oddaje sprawiedliwość całemu człowiekowi.

Naśladowanie Jezusa i dążenie do kształtowania swego życia w duchu Jego miłości jest dlatego prawdziwym spełnieniem człowieka. Dając temu wiarygodne świadectwo, Kościół odpowiada również na wyzwania postmodernizmu.

thum. Tomasz Grodecki

⁴² *Gaudium et spes*, nr 10; 45.

⁴³ Por. B. Pascal, *Myśli*, passim.

ROMAN HONET

Laureat II nagrody Konkursu Poetyckiego im. Józefa Baki SJ

baśń brata roberta

zaraz odjadą autobusy. oczekujemy u progu
nocy, pod przerośniętym, pomarańczowym
nawisem księżyca. czekolada zgniotła się,
przepięła razem z owocami, roztopiła
na ciepłych kolanach. w oddali

biją w bębny – rośnie nad nami to święto
bezpowrotne, suche jak wiór –
baśń o królestwach zmyślonych,
osiwiałych we śnie

fanfara dla alojzego

alójzy szukał boga
w zegarze, w jego mechanizmach, gdzie truchleją
kosmate ciała trzmieli, owady zapalające się
jak ewangelie. chodziło o to,
mówił, żeby w jego wnętrzu
zmartwychwstawały ptaki, kos złapany tamtego lata,
na pożegnanie ojca, który
ukorzeniał szorstkie ścierwa akacji, garbate sztolnie
ogrodu – och durny,

stary alójzy. zanurzał dłoni
w zegarze i mówił nie wiem
co. burze żeglowały
w strzemionach nieba, miasta otwierające się w ruchomej
[komorze

chmur – natchniona
historia zwierząt, brązowych
wiewiórek, które dawno, w krainie sera i omszałych
wiśni, alojzy

miał. nocami zakwitła
jabłoń. nocami alojzy
wypluwał wilgotne płachty szczeniąt, śliskie cygara
umarłych – to niebo
liche i niepoświęcone, gdzie rozpinały się
szczerbate aeroplany, i gdzie później
stał, zmurszałą pięścią

wygrażając mu

baśń. popołudnie

dzień na wyścigach. rzeka niosąca naczynia
zamszowej farby, dziewictwo fal
oddawane przyptywom, włóknom świecących
ziół – te medaliony. a teraz
umiera lato,

suche ramiona łopianu i oset, i jego chrząszcze
i motyle umierają. i to
ta krwawa oberża, uczta ciała
nagiego jak czcionka, to mętne łoże śmierci

i śmierć, ledwo wyjęta z piórnika
jak legenda o aeroplanach,

zatopionych we śnie,
w chwilę później



Adrien Demoustier SJ

Magia i sakrament*

Powiedzmy od razu: sakrament i magia angażują te same podstawowe elementy ludzkiej struktury – gesty, którym towarzyszą głośno wypowiedzane słowa wyjaśniające sens i mające pewną skuteczność. Testy wyzwalają moc, która przekracza naturalne zdolności człowieka. W postawie magicznej moc ta pozostaje anonimowa. Nawet jeśli jest ona widziana jako boska, nie jest mocą osobową.

Gest magiczny jest oparty na wierze, że mocą samego gestu to, co on reprezentuje, ma spełnić. Magia odwołuje się do różnych energii dających się zgromadzić lub zapytać o radę. Korzysta z bogactwa wyobraźni, która pozwala istnieć siłom łaskawym nam lub szkodliwym, a odwołuje się do boskiej obecności w kosmosie i w psychice, do czegoś zewnętrznego i wewnętrznego zarazem. Bóstwo wymaga czci i szacunku. W magii gest odpowiada skutkowi. Przypomina to infantylnie przekomarzanie się, gdzie nawiązuje się relację „dający – dający”: jeśli nie zrobię tego, co postrzegam lub rozumiem jako żądanie matki, nie będzie mnie kochała. Postawa magiczna nigdy nie doprowadzi do pełnego zaufania. Nie ma w niej pewności miłości drugiego, miłości Boga działającego pośród sił kosmicznych i psychicznych.

Akt wiary sakramentalnej odwraca tę perspektywę. W Jezusie Chrystusie Bóg już dał wszystko i nieustannie siebie daje w tym, co daje. Gest sakramentalny nie jest warunkiem uzyskania miłości Boga, lecz wyraża akceptację daru. Kiedy zdobywam się na odwagę, by wyznać grzech przed kapłanem, i słyszę jego słowa: *I ja odpuszczam tobie grzechy, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* – własnym gestem wyrażam akceptację daru przebaczenia. Mój gest angażuje wymiar społeczny mojego człowieczeństwa, ustanawiając prawdziwą relację z innymi. Gest ten nie jest warunkiem potrzebnym, by zmusić Boga do działania. Jest on raczej znakiem mojej gotowości przyjęcia tego, co Bóg jest zawsze gotów zrobić dla mnie i we mnie.

* *Magie et sacrement*, „Christus”, nr 171, lipiec 1996, ss. 309-317.

Spróbujmy rozwinąć tę argumentację, zastanawiając się najpierw nad skutecznością znaku. Swą moc czerpie on ze słowa, obecnego również w magii, które nie jest jednak w niej na tyle boskie, by móc objawić Boga osobowego. Akt wiary oczekiwanej w sakramencie rozpoznaje zaangażowanie Boga. Z drugiej strony angażuje on dorosłego człowieka, który jako dziecko Boże jest zdolny zweryfikować to, co robi.

Skuteczność znaku

Katechizm Kościoła katolickiego mówi, że sakramenty przekazują łaskę, którą oznaczają. Są one skuteczne, ponieważ działa w nich sam Chrystus. Gest chrzcielny (wylanie wody) i słowa mu towarzyszące (*Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*), przypominają to, co czynił Chrystus, co kazał czynić i co czyni, gdy wierząc w Jego obecność, wykonujemy czynności rytualne. Sakramenty oznaczają działanie Chrystusa objawione przez przypomnienie zdarzeń i słów Jezusa żyjącego w Palestynie dwadzieścia wieków temu. Przypominamy sobie stare definicje sakramentu typu: *Sakrament jest znakiem widzialnym i skutecznym tego, co oznacza*. Kiedy wykonujemy gest, któremu towarzyszą słowa, to, co ten gest oznacza, spełnia się. Kiedy wykonuję gest pojednania, prosba o przebaczenie, którą ten gest oznacza, staje się skuteczna – otrzymuję przebaczenie.

Pomimo abstrakcyjności ta definicja sakramentu jest dokładna. Nie precyzuje jednak tego, co jest w sakramencie skuteczne. Czy jest to sam gest? Czy wystarczy wykonać określone czynności, by osiągnąć skutek, który one oznaczają? A może moc gestu jest mocą magiczną? Takie ukazanie sakramentu odpowiada temu, jak przedstawiamy magię. Gdy wykonam magiczną różdżką jakiś ruch, wypowiadając przy tym odpowiednie słowa, spełnia się to, co one zapowiadają. Czy potrzeba dodatkowego aktu wiary w słowa formuły wyjaśniającej gest? Czy może raczej owa formuła odsyła nas do kogoś, każąc nam wykonać określony gest jako znak relacji, która nas z nim łączy? Magia i sakrament, przynajmniej to uczciwie, angażują te same elementy, choć, jak to już powiedzieliśmy, sakrament jest odwrotnością magii. Czy trzeba zakazać postaw magicznych, eliminując je zupełnie z naszego życia sakramentalnego? Może wystarczy jedynie rozpoznać je, uszanować i pozwolić im ewoluować przez kolejne nawrócenia, aż do wiary obecnej w geście sakramentalnym? Sakrament bowiem jest owocem przemiany postaw magicznych występujących w naszym życiu codziennym.

Magia czy moc słowa?

Spodziewamy się czegoś cudownego, nieoczekiwanego, ciesząc się tym, zanim się stanie. Zdaje się, że to zupełnie proste. Wystarczy wykonać gest, nacisnąć guzik, zaufać ślepo i skrupulatnie przepisom, wydać określoną sumę pieniędzy, by oczekiwane zdarzenie dokonało się. Zauważmy na marginesie, że podobnie można mówić o ludziach zachowujących postawę magiczną wobec techniki i nauki. Wierzymy temu, co się nam przedstawia jako prawdy naukowe, nie pytając o to, jak dalece wiarygodność tych prawd zależy od naszej wiary i umowy między naukowcami, którzy angażując własny autorytet, uznają daną hipotezę za wiarygodną i naukową.

Ufam, ale czemu? W moc gestu, który widzę i który każą mi wykonać?! Czy wierzymy kuszącym obietnicom reklam? Czy wierzymy prezentacjom dobrego kupca, który za pośrednictwem gestu i uwodzących słów rozłacza przed nami atrakcyjny obraz wyrobu? Tyle się spodziewamy, ile wierzymy obietnicy. Kupujemy te wyroby, które dają się „zauważyć”. W razie potrzeby możemy wycofać uznanie dla nich, uznając je za pospolite i nie dające nam poczucia uprzywilejowania. Reklamy każą nam wierzyć w ich przestanie i przymuszają nas do działania. To, co mówią reklamy, odwraca uwagę od tych, którzy mówią. Pozwalamy się przekonać sugestywną mocą obrazów, niezależnie od tego, kto je ukazuje.

Bezdiskusyjnie w słowie, które nam coś obiecuje lub nakazuje, istnieje moc, która przynagla do działania. Wezwanie: „Zamknij drzwi!” prawie automatycznie wywołuje żądany efekt, jeśli osoba zbliżająca się do drzwi usłyszy je jako rozkaz lub życzenie, i nie napotyka przeszkód. Słowo identyfikuje przedmiot, jeśli towarzyszy mu odpowiedni gest: „To jest rajske drzewko z Japonii”. Nowicjusz ogrodnictwa odnotowuje i zgadza się mentalnie na tę propozycję. Odtąd każdy krzew o tych samych cechach zewnętrznych będzie dla niego japońskim rajskim drzewkiem.

Słowo działa nie tylko na skutek pojawienia się myśli, to jest wtedy, gdy głos na skutek ruchu krtani i warg oznajmia słyszalnie pewien dyskurs mentalny. Rozmowa zmienia rozmówców. Zrozumienie wzrasta, gdy słowu towarzyszy gestykulacja. Ruch ciała, mimika, scenografia, gra aktorska, wszystko to sprawia, że lepiej rozumiemy znaczenie tego, co wypowiadają usta, a słyszą uszy. Taka właśnie jest liturgia – szczątkowa w znaku krzyża, który wykonujemy, uroczysta podczas Eucharystii, zawierania związku małżeńskiego czy święceń kapłańskich.

Słowa są więc skuteczne: angażują ciało w taki sposób, że rzeczywistość postrzegana przez zmysły skutecznie reprezentuje rzeczywistość obecną w naszej wyobraźni. Skuteczność ta jest właściwa magii i sakramentowi. Pozostaje jedynie ustalenie różnicy między nimi.

Bóg i boskość

Podobieństwa i różnice między magią i sakramentem ujawniają się szczególnie w słowach towarzyszących gestom. Czy są one skuteczne ze względu na to, co oznajmniają, czy też dzięki temu, kto je oznajmnia? Czy może nas uszczęśliwić posłuszeństwo anonimowej boskości obecnej w świecie, czy raczej wejście w relację z Bogiem osobowym, który zaprasza do spotkania, do jedzenia i picia wraz z Nim tego, co wytwarza świat? Prawdziwy Bóg jest osobiście obecny w świecie jako ten, który daje. Nie jest On mocą anonimową i wszechogarniającą, w której się zatapiamy i którą asymilujemy, spełniając się w niej. Bóg osobowy, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest kimś więcej niż anonimowa boskość.

Człowiek postrzega istnienie boskości w ogarniającym go kosmosie, do którego należy. To rozpoznanie jest związane ze świadomością siebie. Człowiek odkrywa bogactwo świata wewnętrznego, który go zamieszkuje, i świata, który on zamieszkuje, świata, który go przetransformuje i który sam stanowi. Boskość jawi się jako byt, który żywi i służy, ochrania i odrzuca. Odpowiada naszym aspiracjom i lękom. Jeśli zdarza się kiedyś nawiązać dialog z ową boskością, najczęściej nie jest ona rozpoznawana jako byt osobowy. Człowiek pozostaje w relacji z boskością, ze świętością rozpoznaną jako siła, mityczny dynamizm, odcisk ideologii. Mówi się wówczas o energii, fluidzie, wpływie gwiazd etc. Doświadczamy naszej świadomości, samoopanowania i podporządkowywania sobie świata jako czegoś ogarniętego przez układ sił niosących śmierć i życie. To środowisko nas zawiera i dlatego nie możemy mówić o naszym wnętrzu. Ta moc odgrywa rolę wzoru matematycznego, wewnętrznego punktu odniesienia, naszej osi centralnej. Tym samym narzuca się jako doradca, wymusza naszą zgodę i zachowania, bez możliwości sprzeciwu. Procesy te nie są proste, ponieważ moc jest wieloznaczna jak śmierć i życie, będąc jednocześnie bezlitosna i miłująca. Człowiek mnoży praktyki lub poddaje się biernie przeznaczeniu, ogołocony przez demobilizujące zaufanie związane z paraliżującym lękiem.

Gesty do wykonania stają się warunkiem otrzymania spodziewanego dobra. Gestom tym, ponieważ są gestami ludzkimi, towarzyszy słowo. Czynie to, co każe mi lekarz lub uzdrowiciel. Wmawiam so-

bie, że przyniesie to spodziewany sukces. Usłyszałem bowiem słowo dające obietnicę lub nadzieję uzdrowienia. Dając temu słowu wiarę, nie odnoszę go jednak do tego, kto jest wypowiedział.

Akt wiary

Gest religijny wyraża nadzieję. Określone zło nie spełni się zgodnie z przewidywaniami, jeśli dokładnie wypełnię to, co mi przepisano. Taka nadzieja opiera się na wierze w skuteczność gestów rytualnych. Co jest przedmiotem takiej wiary? Taki akt wiary dotyczy tego, co mi nakazano zrobić, a w mniejszym stopniu tego, kto obiecał. Taka wiara polega na wierzeniu w zespół wyobrażeń, nie na wierzeniu komuś. Praktyki sakramentalne zachowują charakter magiczny, zawsze gdy większą uwagę zwraca się na to, co powinno być wykonane, niż na tego, kto wypowiada słowa. Rozgrzeszenie według przewidzianych reguł da mi przebaczenie; Komunia św. rozumiana jako pokarm nakarmi mnie. Postawa magiczna nie pozwala przekroczyć układu „dający – dający”: jeśli to zrobię, on to zrobi. Pozostaje wątpliwość co do skuteczności daru. Dotyczy ona boskiego dawcy. W postawie magicznej brakuje wystarczających powodów usprawiedliwiających konieczność gestu ludzkiego.

Jeśli człowiek musi coś zrobić, aby otrzymać od Boga dar, konieczne jest jego osobiste zaangażowanie, gdyż Bóg angażuje się całkowicie. Ponieważ łaska jest naprawdę dana przez Boga, pozostaje tylko jeden warunek: człowiek musi się naprawdę zaangażować w jej przyjęcie. Dlatego Kościół zaprasza wiernych do życia sakramentalnego. Pozwala na gesty, które są słowami, i na słowa, które są gestami. W ten sposób człowiek akceptuje konkretnie dar Boga – myślą, mową i uczynkiem.

Akt sakramentalny wchłania i przekracza postawę człowieka spontanicznie magiczną wobec tajemnicy życia. Przemienia gest magiczny w przyjęcie daru. Doprowadza ten ruch aż do końca: wiara w skuteczność gestu opiera się na wierze w Tego, który obiecuje i angażuje się bezwarunkowo w obietnicę. Wierzę w zawsze ofiarowywane przebaczenie Boże i dlatego wykonuję gest sakramentu pojednania. Chcę otrzymać w pełni Jego przebaczenie, i dlatego wykonuję ludzki gest. Przez słowo przechodzę od intencji do konkretnego działania.

Sakrament i przysięga

Sakrament odsyła do podwójnej skuteczności: wynikającej z wiary i wynikającej z gestu, który mówi. Słowo „sakrament” pochodzi

z łacińskiego „sacramentum”, które oznaczało świętość zaangażowania w wojnę żołnierzy armii rzymskiej. Zaangażowanie to przybierało postać przysięgi. Przysięga zobowiązuje dwie osoby względem czegoś.

Kościół rzymski III w. nie zachował greckiego słowa „mysterion” („tajemnica”). Jednocześnie pozostawił słowo „sakrament” ceremoniom wojskowym, odcinając się tym samym od religii zwanych misteryjnymi, które wywierały ogromny wpływ na społeczeństwo. Religie te zachęcały do wiary o wielkiej szlachetności, nie dając jednak możliwości spotkania Boga osobowego. Przewidywały pewną formę zmartwychwstania, życia mocniejszego niż śmierć, zapraszając do poddania się immanentnemu procesowi ubóstwienia kosmosu i psychiki. Nie osiągały prawdy zawartej w słowie ludzkim, które zawsze zwraca się do konkretnego rozmówcy, łatwego do zidentyfikowania przez przymek osobowy obecny jako podmiot w zdaniu. „Ja” zwracam się do „ciebie”, mówiąc ci „ty”, w odpowiedzi na słowo, którym się do mnie uprzednio zwróciłeś, angażując się jako podmiot. Przysięga legionistów rzymskich miała wymiar międzyosobowy, przynajmniej *implicite*. Była skierowana do wodza armii; kogoś, kto wydając rozkazy, angażuje się w to, co mówi. Święta przysięga, „sakrament”, zobowiązywała żołnierza wobec jego towarzyszy walki, zachęcając do solidarności koniecznej w czasie wojen.

Sakrament chrześcijański podejmuje proces personalizacji tego, co święte, doprowadzając go do samego końca. Angażuje członków Kościoła, czyniąc ich współzależnymi. Dokonuje się to przez uznanie ich wyjątkowej, intymnej relacji z Jezusem Chrystusem, objawicielem jedyne Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, przez którego przemawia jedyne i jednoczące Słowo. Słowo to łączy „ja”, „ty” i „my”, udzielając się w miłosnej wymianie. Udziela się bez granic przez sam fakt istnienia. Sakrament jest gestykulującym słowem lub mówiącym gestem. Jest odpowiedzią na Słowo dane, stwórcze i skuteczne w tym, co wypowiada. Daje przystęp do Słowa Bożego. Bóg zaangażował się raz na zawsze. Chrystus dopełnił tego zaangażowania, objawiając je. Tylko od nas zależy nasze osobiste zaangażowanie. Niezależnie od odpowiedzi – zgody czy odmowy, Bóg się nie wycofa. Proponując swoje zbawienie, nie przestanie ani stwarzać, ani udzielać się. Jego darem jest przebaczenie. Sakrament widziany jako propozycja samego Boga jest zawsze obecny w Kościele jako oferta. Objawia nieodwracalność zaangażowania Bożego. Zaświadcza, że najmniej nieadekwatnym wyobrażeniem Bożej wszechmocy jest miłosierdzie.

Kto mówi w sakramencie?

W rytach sakramentalnych szczególnie podkreślane jest znaczenie gestów. Są one zawsze przeżywane we wspólnocie, a przynajmniej na nią kierują uwagę. Znak krzyża wykonany w samotności jest wspólny dla wszystkich. Życie sakramentalne jest liturgiczne, jest aktem pewnej wspólnoty, która staje się ciałem. Słowa sakramentalne nie dotyczą nas jedynie jako jednostek. Można prowadzić pewien dyskurs wewnętrzny, w myślach, jednak słowo, nawet wewnętrzne, zawsze zwraca się do kogoś. Ustanawia jednostki jako członków wspólnoty. Nikt nie może mówić bez zapożyczania słów od swojego ludu. Kto wierzy w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie jako Słowo, uznaje się za zdolnego do odpowiedzenia Słowu, które słucha, przez swoje słowo. W zamian Słowo proponuje mu zaangażowanie, pokazując za pośrednictwem wykonanego gestu, że efektem przyjętego słowa nie jest jedynie myśl. Słowo to jest prawdziwe, gdyż jego owocem jest dzieło.

Zachowanie kapłana zawsze można zweryfikować. Jego gest zyskuje uprawnienie ze względu na Tego, kto proponuje wykonanie go. Ukazuje to, co w sobie kryje, przez humanizujący wpływ na szerszą społeczność. Sakramenty weryfikują obietnicę Chrystusa, który zbudował Kościół jako swoje Ciało. Lektor głosi Słowo Boże w zgromadzeniu i dla zgromadzenia. Tym gestem wspólnota pokazuje w czynie, czym jest, i tym się staje: zgromadzeniem wierzących w Jezusa Chrystusa, Kościołem Pana. Słuchając Pism, odkrywa ona to, czego Chrystus dokonuje w każdym i we wszystkich. O ileż bardziej, gdy głoszenie Słowa jest połączone z celebracją czynu Chrystusa, wydającego śmierci swoje ciało i krew!

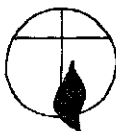
Ryt religijny, choć zawsze magiczny, stając się sakramentem, uzdalnia osobę dorosłą, a więc zdolną do zaangażowania się, do przyjęcia daru Boga, Ojca naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Dar ustanawia go solidarnym członkiem ciała. Świadomy wzrost solidarności weryfikuje sakramentalną jakość rytu. Magiczna struktura rytu jest wówczas przemieniona.

Znak krzyża czyniony spontanicznie celem uzyskania pomocy, przed posiłkiem lub na początku modlitwy osobistej, staje się w zależności od okoliczności prośbą o ochronę, uznaniem dobrodziejstwa pokarmu, pragnieniem osiągnięcia pokoju wewnętrznego. Niezależnie od sytuacji tajemnica zbawienia czyni mnie solidarnym z całą ludzkością. Chleb połamany, nawet spożywany na osobności, pozwala mi przeżywać solidarność, gdyż przyjmuję siebie jako członka Ciała

Chrystusa. I na odwrót, jeśli wspólnotowe praktyki liturgiczne nie prowadzą do osobistej odpowiedzialności, nie wychodzą poza obszar magii.

Przyjęty w prawdzie ryt liturgiczny objawia swoją skuteczność, zmieniając każdego w jego aktywności społecznej. Uczestnictwo w życiu sakramentalnym uzdalnia do komunii (więzi) nie będącej poruszeniem instynktu stadnego. Sakrament nie obala magii, lecz jedynie spełnia to, co pozwala jej istnieć, jednocześnie nie należąc do niej. Uzdalnia on bóstwo do rozpoznania Boga osobowego. Pozwala człowiekowi osiągnąć status osoby dorosłej, status syna lub córki Boga osobowego. Pokora uznania istnienia w nas postawy magicznej ma coś z ducha dzieciństwa. Nie mogąc jej uniknąć ani zignorować, weźmy za nią odpowiedzialność. Bądźmy odpowiedzialni za nasze gesty, uznając Tego, który proponuje nam je i ukazuje w ten sposób aktualność swojej osobowej obecności przemieniającej nas w osoby.

tłum. Krzysztof Fijałkowski SJ



Gabriel Moked

O kilku hebrajskich pisarzach w Warszawie*

Jako człowiek urodzony w Warszawie, którego rodzice byli głęboko związani z kulturą polską i rzadko używali jidysz, podczas gdy dziadkowie i inni członkowie rodziny rozmawiali głównie w jidysz i czytali dzienniki żydowskie, już jako małe dziecko zdawałem sobie sprawę z tego, że tymi właśnie dwoma językami (jidysz i polskim) posługują się polscy Żydzi; prawie nic nie wiedziałem o współczesnym języku hebrajskim. Co prawda jeden z moich wujów, mąż siostry mamy, był syjonistą i wyjechał w 1930 r. do Palestyny, wraz z żoną, rodzicami i braćmi. Ale przecież wielu warszawskich syjonistów posługiwało się głównie językiem polskim i jidysz. W każdym razie syjonizm wujka Lejzora, nawet gdy przyjechałem do niego do Tel Awiwu w 1946 r., jakoś nie łączył się w moim pojęciu z używaniem hebrajskiego i z literaturą hebrajską w Polsce. Język Biblii wydawał się naturalny na terenie i na tle Palestyny (to znaczy w kraju Izraela), ale nie w Warszawie. Dopiero po kilku latach, gdy stałem się krytykiem literackim i zacząłem się zajmować literaturą hebrajską, stopniowo pojąłem, że Polska, a w szczególności Warszawa, była jednym z najważniejszych ośrodków nowoczesnej kultury hebrajskiej i związanego z nią renesansu narodowego, chociaż żydowskie masy w Polsce posługiwały się głównie językiem jidysz. Mam wrażenie, że ten właśnie dynamiczny rozwój kultury i literatury hebrajskiej w Polsce przed 1939 r. jest dzisiaj faktem mało znanym nawet polskiej elicie kulturalnej.

Nowohebrajska literatura świecka, której początki wywodzą się z Włoch, Holandii i Niemiec XVIII w., a której rozwój nastąpił w Galicji, Kongresówce i na Litwie, była jeszcze w XIX w. i na początku XX w. zjawiskiem wyjątkowym pod wieloma względami.

* Referat odczytany na zebraniu Polskiego PEN Clubu przed publicznością w Domu Literatury w Warszawie oraz w maju 1998 r. podczas Warszawskich Dni Literatury.

Po pierwsze, była literaturą współczesną pisaną językiem biblijnym, a także językiem Miszny, językiem tekstów z początków ery chrześcijańskiej. Po wtóre, była to literatura, która ożywiła język hebrajski, jeszcze zanim warunki życia w Palestynie umożliwiły powszechne używanie tego starożytnego języka. Przecież pod koniec XIX w. tylko nieliczna grupa hebraizujących intelektualistów w miejscach takich, jak Warszawa, Kijów, Wilno, Kraków, Odessa, czy St. Petersburg i w setkach miasteczek, czytała, a często nawet pisała po hebrajsku. Z tej właśnie warstwy wywodzili się nasi główni poeci narodowi, Haim Nahman Bialik i Saul Czernichowski, wybitny prozaik Uri Nissan Gnessin i doskonały krytyk literacki Dawid Friszman.

Po trzecie, w owych czasach większość społeczności żydowskiej, która posługiwała się hebrajskim, uważała go za język modłów i nieprzychylnym wzrokiem patrzyła na używanie języka uważanego za święty w celach laickich.

Po czwarte, sytuacja języka hebrajskiego i literatury hebrajskiej była raczej paradoksalna w kontekście stosunków z literaturą światową. Fakt, że pisarze hebrajscy przebywali w wielu wielkich metropoliach europejskich, sprawiał często mylne wrażenie, jakoby literatura hebrajska miała jakiś międzynarodowy charakter, a nawet cieszyła się międzynarodowym uznaniem, podczas gdy faktycznie pisarze ci byli znani jedynie we własnych kręgach hebraistów i w niektórych innych środowiskach żydowskich. Dopiero w Izraelu literatura hebrajska stała się normalną literaturą narodową, właśnie gdy prawie przestała istnieć w ośrodkach żydowskich na świecie i straciła iluzję swojej obecności w głównych krajach środkowej i wschodniej Europy.

A teraz, wracając do zarysu literatury hebrajskiej, która istniała w Warszawie, spróbuję przedstawić kilka sylwetek jej twórców, których dzieła w pewnym sensie symbolizują duchową więź między Warszawą a Jerozolimą.

Uri Nissan Gnessin był wielkim prekursorem nurtu (pod)świadomości w prozie europejskiej i światowej na ziemi polskiej, jeszcze zanim pojawili i wstawili się pisarze tej miary, co Joyce i Virginia Woolf, Proust i Faulkner. Urodzony na Ukrainie Gnessin przybył do Warszawy w wieku 18 lat, w 1899 r., zaproszony przez znanego redaktora, publicystę i działacza syjonistycznego, Nachuma Sokołowa, który wydawał w Warszawie znane pismo hebrajskie, „Hacfira” („Hejnał”). Sokołow zaproponował Gnessinowi wejście w skład redakcji tego pisma. W późniejszym okresie Gnessin podróżował przez parę lat, zatrzymując się i działając jako pisarz hebrajski w Kijowie, Londynie i Jerozolimie, współpracując tam ze znanym egzystencjali-

stą i ekspresjonistycznym pisarzem hebrajskim, Józefem Haimem Brennerem, który był też jednym z założycieli syjonistycznego ruchu socjalistycznego. Można powiedzieć, że Gnessin i Brenner byli dwoma dioskurami hebrajskiego modernizmu. W 1908 r. Gnessin wrócił do Warszawy, gdzie działał przez pięć lat, aż do śmierci w wieku 32 lat (1913), spowodowanej chorobą serca. Główna część nowoczesnej prozy Gnessina powstała w Warszawie.

Warto zaznaczyć fakt, że współczesna poezja hebrajska rozwinęła się przed prozą. Biblijny język hebrajski był bardziej przydatny dla poezji niż dla prozy. Proza oczekiwała na rozwój współczesnego, mówionego języka hebrajskiego o wiele bardziej niż poezja. Tymczasem w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. Abraham Mapu pisał w Wilnie historyczne powieści z okresu biblijnego bardzo pięknym, lecz nieco sztucznym starożytnym językiem, a w Wiedniu Perec Smolenskin tworzył antyklerykalne powieści dydaktyczne, posługując się językiem pełnym fraz biblijnych. Dopiero Mendele Mocher Sefarim (pseudonim Szaloma Abramowicza), wielki mistrz prozy naturalistycznej, a także fantastycznej, stworzył nowoczesny styl w prozie hebrajskiej, jednocząc słownictwo biblijne z bardziej prozaicznym słownictwem okresu Drugiej Świątyni i działając jednocześnie w dziedzinie prozy w języku jidysz. Osiągnięcia Mendelego Mochera Sefarima w prozie hebrajskiej i jidysz były przyczyną obdarzenia go mianem dziadka nowoczesnej literatury żydowskiej przez twórców, krytyków i miłośników dwujęzycznej kultury. Mendele opisywał głównie sytuację i problemy społeczności żydowskiej, pokazując wiele postaci i antagonizmów typowych dla okresu caratu. Przedstawiał ciężką sytuację ekonomiczną społeczeństwa żydowskiego i związaną z tym presję. Nawet gdy Mendele opisuje uczucia swoich bohaterów, a także patologię pewnych postaci, nie odrywa ich i nie izoluje od zbiorowego obrazu społeczeństwa. Mendele widzi swych bohaterów głównie przez pryzmat naturalistyczny, będąc pod wpływem rosyjskich myślicieli i krytyków kultury, takich jak Bieliński i Dobrolubow. Dramaty, jakie przeżywają bohaterowie Mendelego, rozgrywają się niekiedy na tle wspaniale opisywanych krajobrazów kresów i Ukrainy, lecz są to zawsze przeżycia związane z biedą i wszelakimi trudnościami życiowymi.

Gnessin natomiast wyraźnie pozostawał pod wpływem psychologicznego i lirycznego realizmu Czechowa. Opierając się na twórczości Czechowa, rozwinął on hebrajski styl liryczny, który stawał się stopniowo coraz bardziej eksperymentalny i awangardowy. W swojej puentylistycznej prozie, podobnej do obrazów impresjonistów, Gnes-

sin przekazuje obraz nurtu podświadomości pełen odczuć i wrażeń znerwicowanych i wahających się bohaterów wywodzących się ze spauperyzowanej inteligencji, a nie z kół plebejskiej biedoty. Charakterystyczne dla twórczości Gnessina są też głównie refleksje estetyczne i etyczne. W miejsce powieści realistycznej czy naturalistycznej Gnessin stworzył formę długiej noweli lirycznej. Już same tytuły jego najważniejszych czterech nowel świadczą o stanie ducha bohaterów wywodzących się z inteligencji żydowskiej carskiej Rosji i zaboru, żyjącej między Warszawą, Kijowem a Polesiem. Mam na myśli nowele: „W międzyczasie”, „Zanim”, „Na marginesie”, „Gdzieś obok”. Mam nadzieję, że twórczość Gnessina zostanie przetłumaczona na polski i może nawet jakaś ulica w Warszawie zostanie nazwana jego imieniem.

W przeciwieństwie do Gnessina, który nie urodził się w Warszawie i dużo podróżował poza Polską, inny pisarz hebrajski, o którym zaraz opowiem, urodził się i mieszkał całe życie w Warszawie. Mam na myśli Matitiahu Szohama, który w przeciwieństwie do Gnessina pozostawał w dużym stopniu pod wpływem literatury polskiej. Szoham był przede wszystkim świetnym dramaturgiem. Urodził się w 1893 r. pod nazwiskiem Polikiewicz, które potem zmienił na hebrajskie Szoham, oznaczające czysty, szlachetny kamień. Ta hebraizacja nazwiska była w dużej mierze „znakiem firmowym” tego pisarza, jeśli chodzi o estetykę i nieskazitelność jego biblijnej dramaturgii i hebrajszczyzny. Opierając się na biblijnym języku hebrajskim, Szoham stworzył styl historycznego dramatu poetyckiego i metafizycznego, pozostającego jednak do pewnego stopnia pod wpływem dyskusji ideologicznych charakterystycznych dla XX w. Biblijni protagoniści w jego dramatach oscylują między rozżarzonym ekspresjonizmem, różnorakimi ideologiami i współczesnymi prądami filozoficznymi. Jego główne cztery dramaty, pozostające językowo i konceptualnie pod wpływem twórczości Słowackiego, Wyspiańskiego i Staffa, to „Jerycho”, „Balaam”, „Tyr i Jerozolima” i „Nie czyn sobie bogów z żelaza”. W dramacie „Tyr i Jerozolima” Szoham przedstawił dwa główne nurty w religii narodów semickich: politeizm Fenicjan i „mutację monoteistyczną” Hebrajczyków. W dramacie „Nie czyn sobie bogów z żelaza” autor przewiduje wyraźnie apokalipsę II wojny światowej i zagładę oraz wyraża całkowicie skryształizowaną postawę humanistyczną i antyfaszystowską. Mityczna postać Goga, zwalczającego humanistyczną i monoteistyczną ideologię Abrahama, symbolizuje podejście ideologiczne usprawiedliwiające eliminację fizyczną i duchową całych narodów w imię kultu siły. Dramat ten powstał w 1937 r., na krótko przed śmiercią autora. Szohamowi udało się

stworzyć sztukę biblijną na wysokim poziomie estetycznym, ale nie w oderwaniu od semantyki i ideologii XX w. Lecz z drugiej strony, jeśli się już mówi o teraźniejszości, to żyjący wśród warszawskiego społeczeństwa żydowskiego Szoham był jednak w pewnym sensie odcięty od mas żydowskich semiproletariackich, czytających gazety i literaturę w języku jidysz. Dodajmy, że Szoham, stojący w latach trzydziestych na czele Związku Pisarzy Hebrajskich w Polsce, nie był jednak zaangażowany w syjonistyczną działalność ideologiczną czy polityczną. Podobnie jak wielki hebrajski krytyk literacki Dawid Friszman, był przede wszystkim estetykiem i semantikiem hebrajszczyzny, a potem dopiero zajmował się myślą polityczną o przyszłości narodu. Ostatni, piąty dramat Szohama, zatytułowany „Jezus i Maria”, zaginął w okresie II wojny światowej. Tak jak inny twórca hebrajski, prozaik Aharon Kabak (który pisał m.in. o początkach chrześcijaństwa i o powstaniu stycziowym), także Szoham przedstawia Chrystusa jako kontynuatora wielkiej monoteistycznej tradycji hebrajskich patriarchów i proroków.

Trzecim ważnym pisarzem hebrajskim tworzącym w Warszawie był Dawid Friszman. Friszman urodził się w Zgierzu w 1859 r. Był największym hebrajskim krytykiem literackim na przełomie XIX i XX w. Był też znanym tłumaczem (przełożył na hebrajski Nietzschego, Tagorego, Byrona i Puszkina) oraz bardzo wpływowym redaktorem literackim. Friszman tworzył też prozę poetycką. Ale najważniejszą dziedziną jego działalności była krytyka literacka. Wstąpił się już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, krytykując naiwną retorykę i przeideologizowanie literatury hebrajskiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Żądał zachowania pewnych ustalonych i poważnych kryteriów semantycznych oraz estetycznych, żeby zapewnić w ten sposób literaturze hebrajskiej poziom europejski. Friszman brał udział w redagowaniu hebrajskich czasopism, pełniąc często funkcję redaktora naczelnego. Przed I wojną światową brał nawet udział w próbie stworzenia hebrajskiego dziennika w Warszawie („Haboker”, tzn. „Poranek”)! Pozostawał do pewnego stopnia pod wpływem Wyspiańskiego, Przybyszewskiego i w ogóle pod wpływem estetycznym fin de siècle, nie przekraczając jednak progu modernizmu. Wśród wymienionych wyżej pisarzy hebrajskich działających w Warszawie, Gnessin najbardziej zbliżył się do modernizmu XX w. Podczas gdy w literaturze w języku jidysz rozwinęły się podejścia i style modernistyczne w Polsce, w Ameryce etc., które się bardzo wzmocniły w latach dwudziestych i trzydziestych, literatura hebrajska, poza paroma wyjątkami, dopiero w Palestynie zbliżyła się do nowoczesnego modernizmu.

W tym kontekście stosunków między romantyzmem, symbolizmem i modernizmem warto zaznaczyć, że Szohama i Friszmana oraz innych twórców hebrajskich na przełomie stuleci jednoczyła również akceptacja pewnych podstaw estetycznych i semantycznych polskiej poezji XIX-wiecznej. Obok Byrona i Heinego, Puszkina i Lermontowa, znaczny wpływ wywarły na nich dzieła Mickiewicza i Słowackiego jako doskonały wzór łączący perfekcję estetyczną z założeniami myśli narodowej i z podstawami semantyki i poetyki wielkiego języka. Friszmana i Szohama łączyło też zafascynowanie wielkim dramatem narodowo-metafizycznym opartym na tematach z mitologii i historii biblijnej (jak np. wędrówka narodu przez pustynię dziejów – temat, który wpłynął również na poezję Bialika). Ta fascynacja metafizyką i semantyką narodową oraz oparcie się na psychologii i symbolice fin de siècle, zostały połączone w dramatach Szohama i w innych hebrajskich utworach tej epoki z wpływem modelu poetycko-metafizycznego „Dziadów” i „Lilli Wenedy”. Nie ulega wątpliwości, że w tym kontekście można nawet mówić o ośrodku neoromantycznym i symbolistycznym literatury hebrajskiej w Warszawie.

Oprócz Szohama i Friszmana powinniśmy tu wspomnieć, choć na peryferii ośrodka warszawskiego, dwie inne znane postacie: Icchaka Leiba Pereca i Micha Józefa Berdyczewskiego. Perec jest oczywiście znany przede wszystkim jako twórca w języku żydowskim, lecz pisał również po hebrajsku i sam siebie tłumaczył na oba języki. Był zwolennikiem koegzystencji obu języków i sprzeciwiał się uznaniu jidysz za jedyny język narodowy Żydów. Perec oraz mitologizujący i pozostający pod wpływem Nietzschego Berdyczewski odsunęli się od pozytywizmu cechującego część literatury i krytyki rosyjskiej w XIX w., stając się bliżsi romantyzmowi polskiemu i późniejszym prądom w literaturze polskiej. Nie byli też obojętni na wpływy art nouveau, Oscara Wilde’a i Beardsleya, chociaż byli bardzo oddaleni od nowoczesnego modernizmu w swoich hebrajskich (Berdyczewski) i chasydzko-ludowych opowiadaniach (Perec) biblijnych i psychologicznych. Dopiero na początku lat dwudziestych pojawił się w Warszawie (ale żył w niej tylko parę lat) największy może awangardysta w poezji hebrajskiej: Uri Cvi Grinberg, który jednak w tej epoce był młodym modernistą w języku jidysz i jeszcze nie pisał po hebrajsku.

Jeszcze dwaj znani twórcy hebrajscy (choć nie tej samej rangi) byli tak jak Szoham związani z hebrajskim życiem kulturalnym w Warszawie. Są to Hilel Cajtlin i Icchak Kacnelson. Hilel Cajtlin mieszkał w Warszawie od 1906 r. aż do tragicznej śmierci w transporcie do Treblinki w 1942 r. Był myślicielem i mistykiem religij-

nym, który starał się zjednoczyć wątki metafizyczne (z filozofii Spinozy i innych) z założeniami kabalistycznymi i chasydzkimi. W jego warszawskim domu spotykali się myśliciele, literaci i młodzi intelektualiści żydowscy. Cajtlin zajmował się też przekładami aramejskich tekstów kabalistycznych na hebrajski.

Ostatni pisarz, którego pragnę tutaj wspomnieć, to Icchak Kacnelson. Kacnelson był poetą i człowiekiem teatru, działającym przed wojną w Warszawie i Łodzi. Urodził się w 1886 r. koło Łodzi i tworzył w języku hebrajskim i żydowskim w równej mierze. Z początku pisał komedie z życia burżuazji. Był też jednym z założycieli hebrajskiej sieci oświatowej w Polsce. Jego pierwszy zbiór poezji po hebrajsku, zatytułowany „Zmierzchy”, został wydany w Warszawie w 1910 r. W czasie okupacji hitlerowskiej Kacnelson był w tragiczny sposób związany z Warszawą, ponieważ uciekł z Łodzi do getta warszawskiego. W 1942 r. jego żona i dwaj synowie zostali wysłani do obozu zagłady. Kacnelson brał udział w pierwszej próbie powstania w getcie w styczniu 1943 r. Potem, wraz z trzecim synem, zdołał opuścić getto i dostał się do obozu Witel we Francji, skąd po roku został wysłany wraz z synem do Auschwitz, gdzie obaj zginęli. W getcie warszawskim działał na polu edukacji i teatru. Kacnelson wstawił się wielkim poematem „Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie” (tłumaczonym na polski przez Jerzego Ficowskiego), będącym ostatnim prawie akordem literatury żydowskiej w Warszawie.

Ustosunkowałem się tutaj do pisarzy hebrajskich w Warszawie, pominąłem natomiast czasopiśmiennictwo oraz wydawnictwa. Należy wspomnieć raz jeszcze gazetę hebrajską „Hacfira” („Hejnał”) założoną w Warszawie w 1862 r. przez Haima Zeligę Słonimskiego, którą w 1886 r. znany działacz syjonistyczny Nahum Sokołow próbował przekształcić w gazetę codzienną. Warszawa była też bardzo ważnym centrum wydawnictw hebrajskich, począwszy od znanego wydawnictwa Szybel, aż do popularno-sensacyjnego wydawnictwa Ben-Avigdora.

Barbarzyństwo hitlerowskich Niemiec położyło kres hebrajskiemu życiu kulturalnemu w Warszawie, które zginęło wraz z większością narodu żydowskiego w Polsce i nie odnowiło się już. Nie można jednak w żadnym razie zrozumieć rozwoju kultury i literatury hebrajskiej w Izraelu bez wkładu ośrodka kultury i literatury hebrajskiej w Warszawie.

Renata Rogozińska

Dobra Nowina w malarstwie Mariusza Mikołajka

Wystawa obrazów Mariusza Mikołajka w Galerii u Jezuitów (maj 1998) była nie tylko ich pierwszą prezentacją w Poznaniu, ale stanowiła równocześnie najobszerniejszy dotychczas pokaz twórczości wrocławskiego artysty, obejmujący zarówno wczesne malarstwo z końca lat osiemdziesiątych, jak i płótna przygotowane specjalnie na tę okazję, jeszcze dosychające na ścianach galerii. Obrazowała więc niemal całą drogę artystyczną, rejestrowała dokonujące się zmiany, zapowiadała kolejną metamorfozę ujawniającą się w najpóźniejszych realizacjach malarskich. Korzystając z poznańskiej retrospektywy, warto zaprezentować to interesujące, kilkakrotnie już nagradzane malarstwo w sposób bardziej całościowy.

Przebogate kolorystycznie i fakturowo, zwykle potężne formatem obrazy Mariusza Mikołajka, stanowiące swoiste *theatrum mundi*, scenę, na której rozgrywa się odwieczny dramat śmierci i odkupienia, przyjęło się łączyć z nurtem ekspresjonizmu abstrakcyjnego, zwłaszcza z malarstwem szkoły nowojorskiej, określanym jako *action painting*. Rzeczywiście, twórczość wrocławskiego artysty przypominała do niedawna obrazy akcjonistów żywiołowością i dynamiką malarskiego gestu, skłębioną magmą kolorystyczną, ruchliwym rytmem światła i cieni, urozmaiconą strukturą i intensywną chromatyką, a niekiedy także specyficznym *all-over* – równorzędnym traktowaniem całej powierzchni płótna, którego każdy centymetr jest równie znaczący i naładowany ekspresją.

Wcześniejsze, przypadające jeszcze na czas studiów eksponowanie „czystej” materii malarskiej, oddającej jedynie „pejzaż wewnętrzny” artysty, kończy się jednak wprzęgnięciem jej w służbę treści związanych najpierw z wydarzeniami stanu wojennego i martyrologią narodową, a w dalszej kolejności z Biblią.

Odniesienia do realiów lat osiemdziesiątych, choć nie dosłowne, wtopione w ruchliwą, wielobarwną tkanę malarską, stanowiącą w dalszym ciągu główny środek wyrazu, są nacechowane dramatyzmem i zarazem pesymizmem o zabarwieniu niemalże egzystencjali-

stycznym. Obok cykli obrazowych noszących znamienne tytuły: „Internowani”, „Górnicy”, „Ulice”, „Pejzaż wojenny”, „Noc grudniowa”, „Apokalipsa”, ale także „Plac Niebiańskiego pokoju”, powstają też kompozycje ukazujące sceny z obozów zagłady, na których malarz z typową dla siebie spontanicznością daje upust emocjom zrodzonym pod wpływem wizyty w Oświęcimiu. Zaangażowana twórczość Mikołajka pozostaje nadal nadzwyczaj malarska i ekspresjonistyczna, rejestrując nie tyle zobiektywizowaną rzeczywistość, ile raczej własne napięcia wewnętrzne wywołane jej doznaniem.

Sceneria tych obrazów, malowanych zazwyczaj akrylami, niekiedy niemal monochromatycznych, zdominowanych przez czernie, szarości, spopieliałe zielenie i błękity, przywodzi na myśl posępne, nadrealne wizje jakiejś rzeczywistości infernalnej, w której ma miejsce tajemniczy lecz nieubłagany proces destrukcji kształtów organicznych, prowadzący w konsekwencji do ich całkowitego unicestwienia.

Katastroficzny nastrój impulsywnie malowanych płócien z pogranicza abstrakcji i figuracji jest jednak nie tylko malarską metaforą dramatycznych wydarzeń historycznych, lecz równocześnie obrazuje głęboki kryzys duchowy samego artysty, przetransponowany – jak na ekspresjonistę przystało – na środki artystyczne o gwałtownym, choć niekiedy dość powierzchownym działaniu.

* * *

Escalacja dramatycznego napięcia o zabarwieniu jawnie pesymistycznym, którą można śledzić już w obrazach nawiązujących do wydarzeń stanu wojennego, dość prędko (cykl „Apokalipsa”, 1984) znajduje jednak przeciwwagę w procesie nasycania przekazu artystycznego sensem metafizycznym, zwieńczonym pod koniec lat osiemdziesiątych istną eksplozją treści pasyjnych, które – choć w zmienionej postaci – towarzyszą artyście do dziś. Coraz bardziej metaforycznym wyobrażeniom katastrofy materii zaczynają towarzyszyć symbole epifanii, najczęściej zaś wizerunek krzyża lub rozpiętego na nim Chrystusa. Postać Zbawiciela bywa symbolizowana przez jaśniejący światłem punkt bądź zaledwie człokokształtny ślad otoczony czerwieniącą poświatą, niekiedy „okaleczony” strużkami farby. Usytuowana zwykle ponad barwną, skłębioną, miejscami świecącą magmą malarzką, która wyrażałaby tragiczny wymiar doczesności, pozostaje równocześnie w integralnej z nią więzi („Zgromadzenie” – 1990, „Świt” – 1990, „Sąd” – 1991, „Ściana” – 1991). Pierwsze kompozycje z motywami religijnymi są jeszcze wolne od pogłębionej refleksji teologicznej, rzadko też sugerują zbawczy sens Chrystusowej męki,

a co najwyżej nasuwają myśl o współcierpieniu Jezusa ze światem. Wprowadzenie powszechnie znanych atrybutów męczeństwa ma raczej charakter instrumentalny; wzmagają jedynie dramatyczne napięcie w obrazie i ukierunkowuje interpretację płócien pozbawionych zazwyczaj czytelnych odniesień do rzeczywistości. Ich bohaterem jest nie tyle Chrystus, ile wyimaginowana przez artystę rzeczywistość, której tragizm wyraża się przez dynamiczny układ plam barwnych i obecność krzyża („Apokalipsa”, „Pejzaż wojenny”). Jednak w kolejnych cyklach malarskich ukazany Zbawiciel, bezsilny, solidarny w cierpieniu i śmierci, w jakiś trudny do wyjaśnienia sposób przewycięża wszechobecny stan katastrofy. Jest On źródłem blasku transfigurującego mroki materii, ożywiającego tonację chromatyczną, wzbogacającego barwne napięcia. Obrazy, zachowując swój żywiołowy i na poły abstrakcyjny charakter, zaczynają „nabierać rumieńców”, stają się zdecydowanie żywsze w kolorze, wielobarwniejsze. Z monochromatycznego, często szaroniebieskiego tła zróżnicowanego tonalnie i waleń, zaczynają się wyodrębniać plamy intensywnie nasyconego koloru, zestawiane ze sobą bez modulacji i kładzione zamaskowanymi pociągnięciami pędzla. Mikołajek wykorzystuje emocjonalne i zarazem symboliczne działanie kolorów dopełniających się. Główną rolę zaczyna odgrywać „pasyjna” czerwień, a także zieleń, oranż i błękit, czerń oraz promieniująca światłem biel; od czasu do czasu zjawiają się też fiolety i żółcienie.

Sztuka Mikołajka, stanowiąca niegdyś malarski zapis doświadczenia bezsensu istnienia, zmienia się niespodziewanie w religijną, zdominowaną przez nie kończące się wizje ukrzyżowania, opłakiwania, zdjęcia z krzyża, zmartwychwstania, jak zawsze naładowane „dziką” ekspresją.

Od tamtej pory twórca rozmaicie rozkłada akcenty, raz koncentruje się na wyeksponowaniu kenozy Jezusa współcierpiącego ze światem, to znów jest pochłonięty malowaniem świetlistych przedstawień zmartwychwstania, by następnie przejść do obrazów, w których śmierć i jej ostateczne przewyciężenie spletały się w niepodzielną całość. Perspektywa eschatologiczna jest jednak obecna nawet w najbardziej katastroficznych wyobrażeniach wydarzeń z Golgoty. Zarówno pełne blasku ukrzyżowanie, jak i liczne opłakiwania, złożenia do grobu, piety, to w istocie także wizje zmartwychwstania ku światłu, które pochłania coraz większe obszary „realności”. Z kolei wyobrażenia ostatecznego zwycięstwa Chrystusa na śmiercią nie są pozbawione akcentów dramatycznych. Wyzwolenie do wieczności jest możliwe tylko przez cierpienie. Wzlatujący w przestworza Zbawiciel, ukazany często jedynie w postaci jaśniejącej smugi, uwalnia się

z zawieszistej, czasami mroczno-krwawej, kłębiącej się materii, która choć stopniowo rozrzedzana i nasycana światłem, pozostaje ciągle niepokojąco realna („Zmartwychwstanie”, 1992; „Nazajutrz trzeciego dnia”, 1995). Wszystkie te treści nie zostają jednak wcześniej zaprogramowane, lecz, co typowe dla artysty, realizują się w sposób spontaniczny, czasami niemal nie kontrolowany, czemu sprzyja szybki i silnie emocjonalny sposób tworzenia. Zazwyczaj malarz pracuje równocześnie nad kilkoma obrazami o zróżnicowanej tematyce i rozmaitej tonacji ekspresyjnej.

Z gruntu chrześcijańska koncepcja cierpienia, ujawniająca się w pełni w omawianym malarstwie z początkiem lat dziewięćdziesiątych, jest wynikiem gwałtownego i głębokiego przełomu duchowego, który dokonał się w artyście. Nawrócony na chrześcijaństwo uwierzył, że istnieje najgłębszy związek pomiędzy wydarzeniem krzyża a okrucieństwem świata. Ani koszmar Holocaustu, ani doznawane każdego dnia cierpienie nie mogą być traktowane jako świadectwo nieobecności Boga. Wiara mówi, że Jego wcielony Syn został posłany w infernalny stan zatracenia, samotności, poczucia nieobecności Stwórcy, aby dopełnić dzieła ocalenia. Taki jest sens kenozы Jezusa, Jego całkowitego poniżenia. Na tym polega tajemnica Wielkiej Soboty, kiedy Chrystus wstępuje do szeolu, królestwa śmierci, by doświadczyć grozy ludzkiego piekła i równocześnie ją przezwyciężyć.

Wydało się, że właśnie tajemnica Wielkiej Soboty jest ideą przewodnią bardzo wielu obrazów Mariusza Mikołajka. Arealistyczna forma sprawia, że mamy do czynienia jedynie z sugestią wielkosobotnich treści wywołaną środkami malarskimi, a tradycyjna ikonografia, odgrywająca w sztuce Mikołajka coraz większą rolę, jest przywoływana na ogół w sposób aluzyjny. Znani bohaterowie pasywnego dramatu funkcjonują w jego obrazach, balansujących niekiedy na granicy abstrakcji, jako zaledwie człekopodobne, ekspresyjnie zdeformowane kształty, które nasz wzrok wylawia z pewnym trudem z impulsywnie uformowanego otoczenia.

W ostatnich latach w twórczości Mariusza Mikołajka zachodzą istotne zmiany, polegające jednak nie na rezygnacji z treści religijnych, lecz na odmiennym sposobie ich malarskiej artykulacji. Podejmowane sporadycznie już wcześniej próby uproszczenia wypowiedzi i redukcji środków wyrazu, a co za tym idzie wyciszenia wymowy emocjonalnej obrazów, charakteryzujących się do tej pory wielką impulsywnością wizji artystycznej, zaowocowały zasadniczo odmiennym stylem. Choć ciągle jeszcze nie do końca okiełznana miłość do materii malarskiej i żywiołowy temperament sprzyjają powstawaniu prac, w których wielobarwna i świetlista tkanka malarska oraz nie pozbawiona ostentacji spontaniczność artystycznego gestu uzewnętr-

nią napięcie psychiczne twórcy („Czuwanie”, „Pod krzyżem”, „Na krzyżu”, 1997), to dominują już zdecydowanie obrazy proste, jaśniejsze w tonacji, syntetyczne, spokojne w nastroju, sprzyjające medytacji.

Trudno sobie wyobrazić, by Mikołajek z niepohamowanego ekstrawertyka przeobraził się nagle w chłodnego racjonalistę oddającego się długim spekulacjom przed starannie zagruntowanym płótnem. Można raczej domniemywać, że to jego własna religijność z czasem wyciszyła się, a neoficką żarliwość sprzyjającą istnej erupcji obrazów silnie emocjonalnych, nacechowanych dramatyzmem formy i treści, zastąpiła wiara bardziej refleksyjna, znajdująca ujście w twórczości odmiennego typu. Malarstwo wrocławskiego artysty pozostaje więc nadal ekspresjonistyczne, jednak już nie w znaczeniu gwałtowności formy, lecz w sensie specyfiki samego aktu twórczego, stanowiącego ciągle bezpośrednią i nacechowaną szczerością projekcję własnych przeżyć.

Jednolite kolory są kładzione płasko, zwięźle, szerokimi płaszczyznami, zestawianymi ze sobą bez łagodnych przejść. Każda forma zyskuje więc na czytelności, choć jej związek z naturą nadal pozostaje luźny. Obrazy są budowane z na polu organicznych kształtów, często ledwie zarysowanych i hieratycznych, wokół których pojawia się wolna przestrzeń („Ikona”, „Ecce homo”, „Byłeś”, 1997).

W niektórych kompozycjach (nie wszystkich!) artysta rezygnuje z barw nasyconych chromatycznie na rzecz jasnych, pastelowych, subtelnie zharmonizowanych. Pojawiają się duże płaszczyzny jasnego różu, błękitów, bieli i rozbielonych szarości. W takiej właśnie tonacji jest utrzymane „Zmartwychwstanie” z 1997 r. Nie pozostało w nim nic z dawnej dynamiki wyrażającej ekscytację niespodziewanym, zapierającym dech w piersiach zjawiskiem, przekraczającym możliwości ludzkiej percepcji. Dematerializujące się, niemal abstrakcyjne formy tchną zadziwiającym spokojem i łagodnością, a unosząca się nuta smętku, która nie pozwala zapomnieć o niedawnym cierpieniu, nie prowokuje bolesnego skurczu, lecz skłania do zadumy. Nic się tu nie wyrывa, nie krzyczy; wydaje się, że przedstawione postacie, a właściwie ich ideogramy, trwają w zamyśleniu nad cudem transformacji. W podobnym duchu i tonie kolorystycznym są utrzymane „Narodziny”, „Oczekiwanie” i inne, trochę bardziej impulsywne, bo skomponowane ze skosów „Zmartwychwstanie” – wszystkie z 1997 r. Ukazana w nich rzeczywistość niewiele ma wspólnego z otaczającą nas rzeczywistością, lecz dzięki położonemu cienko, często rozbielonym i przesyconym światłem płaszczyznom barwnym, znajdującym się niekiedy wręcz na granicy widoczności, sprawia wrażenie przemienionej, prawie bezcielesnej. Kiedy porównamy ostatnie obrazy

z wcześniejszymi, to okaże się, że gwałtownie przyspieszone tętno tamtych realizacji spowolniało i osłabło, a emocjonalność i patos zostały zastąpione nastrojem elegijnym.

Podobną metamorfozę przeszły pejzaże, niegdyś silniej związane z naturalnym krajobrazem, komponowane bardzo dynamicznie z wyrazistych plam barwnych i utrzymane w żywych kolorach. Na ogół bliskie abstrakcji, o wyczuwalnym napięciu i intensywności obrazowania, stanowiły bardziej wyraz „wibracji” psychicznej i duchowej aniżeli wizerunek konkretnego wycinka rzeczywistości. Stopniowo amorficzne kształty, raz intensywne kolorystycznie, lśniąco, kiedy indziej rozjaśnione, prawie niewidoczne, emancypują się, zyskując status realności. Choć nadal bywają aluzyjnie związane z naturą, równocześnie antropomorfizują się, budząc niekiedy skojarzenia z postaciami znanymi ze scen religijnych.

Choć w ostatnich czasach Mikołajek poszerza nieco zakres tematów religijnych, dotykając również tajemnic radosnych naszej wiary, i maluje obrazy nie związane bezpośrednio z problematyką biblijną, to treści pasyjne ciągle mają znaczenie dominujące.

* * *

Spoglądając na twórczość Mikołajka z perspektywy już kilkunastoletniej zaiste nie sposób rozstrzygnąć, który z etapów malarskich ma (obiektywnie) większą wartość artystyczną i religijną. Podobnie jak trudno zmierzyć głębię przeżyć duchowych, wyrokować o wyższości intelektu nad emocją, treści egzystencjalnych nad metafizycznymi, udowodnić przewagę postawy apollinińskiej nad dionizyjskim rozpamiętaniem. Od niepamiętnych czasów wszak wiadomo, że *duch tchnie, kędy chce*, ujawniając się także w najniższych rejonach naszej egzystencji, i że zarówno niewysłowione sacrum, jak i ból śmierci krzyżowej bywały i nadal są wyrażane w sztuce tak przez obfitość i dekoracyjną bujność kształtów, jak i przez ascezę formalną, porównywaną niekiedy do stanu огоłocenia znamionującego mistyków. Wybór określonej postawy i towarzyszących jej środków artystycznych może być jedynie konsekwencją indywidualnych preferencji. Jedno wszak wiadomo. Od dłuższego już czasu obrazy Mikołajka, zarówno wcześniejsze, jak i z lat ostatnich, mają charakter ewangeliczny. Ewangelia oznacza zaś zwiastowanie pełni zbawienia, Dobrą Nowinę. Jej działanie, dzięki uproszczeniu stylu wypowiedzi artystycznej, staje się czytelniejsze. Nie ukrywa się już za zwałami farby, nie jest kamuflowana feeryczną grą efektów barwno-strukturalno-światlnych, lecz objawia się wprost i dzięki temu nabiera większej mocy. A w raz z nią silniej ujawnia swój zbawczy sens tajemnica milczenia Wielkiej Soboty.

Eugeniusz Kośmicki

Światowa polityka ekologiczna

W ciągu ostatnich lat bardzo wzrosło zainteresowanie teoretyczne i praktyczne globalną polityką ekologiczną. Wynika to z narastania problemów o charakterze globalnym, a także z rosnącego przekonania, że narodowa polityka ekologiczna przestaje wystarczać. Problemy środowiska o zasięgu globalnym charakteryzuje kompleksowość przyczyn i skutków, długotrwałość oddziaływania, często nieodwracalne szkody, a także duża liczba „aktorów”. Wymaga to starannego i wyważonego formułowania celów, posługiwania się odpowiednimi środkami i instrumentami, a także konsekwentnego prowadzenia polityki ekologicznej. Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że – jak dotąd – nie istnieje jeszcze w ścisłym i wszechstronnym znaczeniu – światowa (globalna) polityka ekologiczna. Tworzą się dopiero jej zręby. W przyszłości jednak globalne problemy ekologiczne będą zapewne wśród najważniejszych problemów politycznych. Próbę naszkicowania podstaw teoretycznych i głównych elementów polityki ekologicznej podjął Udo E. Simonis ze swoim zespołem naukowym z Międzynarodowego Centrum Badań Społecznych w Berlinie¹.

Główne problemy światowej polityki ekologicznej

Światowa polityka ekologiczna zajmuje się zmianami w atmosferze, oceanach, na obszarach lądowych, bezpośrednio albo pośrednio powodowanymi działaniem człowieka. W krótkiej historii globalnej polityki ekologicznej proponowano różne rozwiązania: listy negatywne, przepisy techniczne, prawa użytkowania, politykę cenową, podatki

¹ Niniejszy tekst powstał na podstawie książki: U.E. Simonis (wyd.), *Umweltpolitik. Grundriss und Bausteine eines neuen Politikfeldes*, Berlin 1996. Z niej też pochodzą cytaty sygnowane numerem strony. Podstawowe problemy globalnej polityki ekologicznej przedstawiono ponadto w pracy: U.E. Simonis, *Globale Umweltpolitik. Ansätze und Perspektiven*, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich 1996.

i opłaty, certyfikaty emisyjne, stopy redukcji, zakazy produkcji². Według U.E. Simonisa do podstawowych globalnych problemów ekologicznych zaliczamy: zmiany klimatyczne, uszkodzenie warstwy ozonowej, zagrożenie lasów i różnorodności genetycznej, zwiększenie produkcji i eksport niebezpiecznych odpadów.

Najbardziej dyskutowane są niewątpliwie zmiany klimatyczne. Do gazów zagrażających klimatowi zalicza się dwutlenek węgla, metan, fluorochlorowęglowodory, bromek metylu, tlenki azotu. Gromadzą się one w atmosferze, zakłócając gospodarkę cieplną ziemi i wywołując tzw. efekt cieplarniany. Kwestie te obejmuje „Ramowa konwencja klimatyczna” przyjęta w Rio de Janeiro w 1992 r. i obowiązująca od 1994 r. Toczy się dyskusja nt. skutków zmian klimatu (zwłaszcza topnienia lodowców, podnoszenia się lustra oceanu, gwałtownych zmian pogody i klęsk żywiołowych).

Ozon stanowi warstwę ochronną przed oddziaływaniem promieniowania słonecznego i kosmicznego (zwłaszcza przed promieniowaniem ultrafioletowym). Jej uszkodzenie niesie zagrożenie dla roślin, zwierząt i ludzi. Odpowiednie regulacje w tych kwestiach zawierają: „Konwencja wiedeńska” (1985), „Protokół montrealski o ochronie warstwy ozonowej” (1987), a także poprawki do „Protokołu” (1990 i 1992).

Co roku zostaje zniszczonych 20,4 mln ha lasów, zwłaszcza na obszarze Amazonii. Utrata tak dużych powierzchni leśnych wynika głównie z gwałtownego przyrostu ludności i zadłużenia zagranicznego. Nie ma wiążącej prawnie konwencji o lasach. W Rio (1992) przyjęto jedynie „Deklarację o lasach”. Przyjęta tam „Konwencja o różnorodności biologicznej” weszła w życie w 1993 r. Już obecnie obciążenia ekologiczne gleby i wód stanowią poważne zagrożenie dla produkcji żywności, a nawet istnienia gatunku ludzkiego. Obszary pustynne powiększają się obecnie rocznie o 6 mln ha. Na obszarach suchych żyje prawie miliard ludzi, a ćwierć miliarda ludzi bezpośrednio dotknięta skutkami rozszerzania się pustyń. W 1994 r. została podpisana „Konwencja o zapobieganiu rozszerzania się pustyń”. Nadal brakuje szerszych działań chroniących glebę.

²W ujęciu M. Jänicke w polityce ekologicznej mamy do czynienia ze swoistym instrumentalizmem – ciągłą dyskusją o środkach zamiast podejścia systemowego obejmującego cele, zadania i środki. Por. M. Jänicke, *Was ist falsch an der Umweltpolitikdebatte?* „Jahrbuch Ökologie” 1997, München 1996, s. 35–46.

Podobnie jakość wody gwałtownie pogarsza się w wyniku intensyfikacji i chemizacji rolnictwa, ścieków, a także z powodu braku sprawnych oczyszczalni i wysypisk śmieci. Konieczne jest opracowanie konwencji o ochronie wód, a także polityki cen wody oraz nowe zdefiniowanie praw do korzystania z niej.

W większości krajów uprzemysłowionych istnieją już wysypiska odpadów i niebezpiecznych substancji. Często jednak przedsiębiorcy wolą eksportować niebezpieczne odpady do krajów Trzeciego Świata, a ostatnio także do krajów byłego „realnego socjalizmu”. Ma temu zapobiegać „Konwencja bazylejska o kontroli transgranicznego przemieszczania niebezpiecznych odpadów i ich unieszkodliwiania”.

Za największe osiągnięcie światowej polityki ekologicznej jest uważana polityka ochrony warstwy ozonowej. Znacznie mniejsze osiągnięcia odnotowuje się w zakresie ochrony wód mórz. Stosuje się w zasadzie dwa typy rozwiązań: cenowe lub ilościowe, chociaż wiele rozwiązań nadal ma charakter głównie teoretyczny (np. certyfikaty). Nie rozwiązany pozostaje problem zapobiegania zagrożeniom globalnym, a większość podejmowanych działań to działania przystosowawcze do występujących zagrożeń³.

Główne dziedziny światowej polityki ekologicznej

W ramach światowej polityki ekologicznej zwraca się szczególną uwagę na problemy polityki klimatycznej, globalne zagrożenia metanem i gazem rozweselającym, koncepcję „joint implementation” jako potencjalny instrument globalnej polityki klimatycznej. Podejmuje się też krytyczną ocenę zastosowań takich instrumentów, jak podatki ekologiczne, „joint implementation” i certyfikaty, globalna polityka w zakresie ochrony różnorodności biologicznej, globalna polityka ochrony gleb, a także problem odpadów radioaktywnych, globalna polityka ochrony wód oraz ochrony mórz. Sprawcami „efektu cieplarnianego” są głównie kraje uprzemysłowione. Zaistniałe zmiany klimatyczne stanowią już zagrożenie dla „trwałego rozwoju”⁴. „Ramowa

³Szerzej por. E. Kośmicki, *Człowiek wobec procesów globalizacji. Pomiedzy transnarodową gospodarką światową a globalnymi zagrożeniami ekologicznymi*, w: Z. Jull i W. Tulibacki (red.), *Człowiek wobec świata*, Olsztyn 1996, s. 151-166.

⁴Zob. E. Kośmicki, *Status społecznie zorientowanych badań nad środowiskiem. Problem koncepcji „trwałego rozwoju”*, w: E. Kantowicz (red.), *Ochrona środowiska na uniwersyteckich studiach przyrodniczych, IV Ogólnopolska Konferencja Metodyczna*, Warszawa 1997, s. 163-172.

konwencja klimatyczna” zakłada redukcję zanieczyszczeń powietrza oraz pomoc dla krajów Trzeciego Świata. Niezbędne są przede wszystkim protokoły do konwencji. Musi być zlikwidowane bezpośrednio lub pośrednio subwencjonowanie zmian klimatu (np. tania energia). Jednocześnie ceny energii powinny odzwierciedlać „prawdę ekologiczną”⁵. Problematyką zmian klimatycznych powinny zainteresować się instytucje międzynarodowe (Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, GATT/WTO).

W przypadku globalnych zagrożeń ekologicznych dużą rolę odgrywają poglądy naukowców, a przede wszystkim ukształtowanie się odpowiedniego „konsensusu poznawczego”. Miało to decydujące znaczenie dla sukcesu działań na rzecz ochrony warstwy ozonu. Do gazów zagrażających klimatowi zaliczamy dwutlenek węgla (CO_2), fluorochlorowęglowodory (FCKW), metan (CH_4) i gaz rozwesalający (N_2O). Obecnie udział metanu i gazu rozwesalającego w tworzeniu „efektu cieplarnianego” jest stosunkowo niewielki (13% i 5%). Sytuacja ta zmieni się jednak w XXI w. Większość emisji metanu pochodzi z rolnictwa (hodowla bydła, uprawa ryżu, nawożenie). Natomiast gaz rozwesalający powstaje głównie w wyniku nawożenia nawozami azotowymi, spalania lasów tropikalnych i stepów oraz w procesach spalania kopalnych nośników energii i w silnikach spalinowych. Nie ma doświadczeń w ograniczaniu emisji metanu i gazu rozwesalającego, a w wielu krajach brakuje nawet danych statystycznych (WNP, Chiny, India).

Stawia to pod znakiem zapytania praktyczną realizację „Ramowej konwencji klimatycznej”, gdzie za główny cel przyjęto *stabilizację koncentracji gazów cieplarnianych w atmosferze na takim poziomie, aby przeszkodzić niebezpiecznym antropogenicznym zakłóceniom systemu klimatycznego* (s. 87). Obecnie do potencjalnych instrumentów należą: opłaty za emisję gazów cieplarnianych, „wspólne wprowadzanie” („joint implementation”) redukcji emisji, a także komercyjne certyfikaty emisyjne. „Wspólne wprowadzenie” redukcji emisji gazów cieplarnianych jest rozpatrywane w kontekście stosunków krajów uprzemysłowionych z państwami Trzeciego Świata. Owa redukcja mogłaby się odbywać tam, gdzie jest najbardziej efektywna i opłacalna ekonomicznie. Łączyłoby się to z transferem nowych technologii. Na konferencji klimatycznej w Berlinie w 1995 r. wyra-

⁵ Por. E.U. von Weizsäcker, *Erdpolitik*, 5. Auflage, Darmstadt 1997, rozdz. 10.

żono zgodę na rozwój projektów pilotażowych w zakresie „joint implementation” w krajach Trzeciego Świata oraz w krajach postkomunistycznych. Duże problemy praktyczne występują w związku z propozycją stworzenia komercyjnych rynków na certyfikaty emisyjne (m.in. monitoring, przydział certyfikatów, dostęp do rynku, liczba podmiotów rynkowych itp.). Niezbędne są uregulowania prawne, instytucjonalne i ekonomiczne⁶.

Współcześnie człowiek zmienia naturalne podstawy życia, co wywołuje szybkie zmniejszenie się różnorodności biologicznej. Biologowie znają około 1,75 mln gatunków organizmów, chociaż ich liczba sięga zapewne 14 mln. Pojęcie różnorodności biologicznej pojawiło się dopiero w 1986 r. (na konferencji „National Forum on Biodiversity”), której organizatorem był znany biolog E.O. Wilson⁷. Pod tym pojęciem rozumie się różnorodność gatunków, różnorodność genetyczną w obrębie gatunków oraz różnorodność ekosystemów. Przyjęta w Rio „Konwencja o różnorodności biologicznej” zakłada utrzymanie różnorodności biologicznej, trwałe wykorzystanie jej składników, sprawiedliwy podział korzyści w wyniku korzystania z zasobów genetycznych. „Różnorodność biologiczna” jest *godnym ochrony dobrem publicznym, a zarazem godnym ochrony zasobem ekonomicznym* (s. 127). W konwencji zapisano przekonanie, że ochrona biologicznej różnorodności stanowi *wspólną troskę ludzkości*, co nakłada odpowiedzialność na wszystkie państwa. Corocznie odbywają się konferencje przeglądowe konwencji, rozwinęto też mechanizm transferu środków finansowych, a także utworzono sekretariat i gremia doradcze. Wiele kontrowersji nadal wywołuje zapisany w konwencji stosunek do biotechnologii i inżynierii genetycznej, gdyż Stany Zjednoczone i Japonia nie chcą żadnych ograniczeń prawnych w zakresie swych badań i zastosowań. Do 1998 r. postanowiono jedynie przyjąć protokół o transferze zmienionych genetycznie organizmów. Inna kwestia to przyjęcie wiążącej konwencji o ochronie lasów, a także udział organizacji pozarządowych i ludów tubylczych, szczególnie z lasów tropikalnych.

⁶Szerzej E. Kośmicki, *Globalizacja jako podstawowe wyzwanie dla ekologii społecznej*, w: *Ochrona środowiska na uniwersyteckich studiach przyrodniczych. Materiały V Ogólnopolskiej Konferencji Metodycznej*, Poznań 1997, s. 163-177.

⁷E.O. Wilson (wyd.), *Ende der biologischen Vielfalt*, Heidelberg – Berlin – New York 1992, s. 12.

Wśród światowych problemów ekologicznych znacząca jest utrata żyzności gleb, a wiele trudnych zagadnień wiąże się z akumulacją szkodliwych substancji przez gleby. Współcześnie już 15% powierzchni łądów uchodzi za zdegradowane przez człowieka, a więc nadmierny wypas, deforestację, nieprzystosowane rolnictwo, działalność przemysłową. Kompleksowe procesy degradacji gleby można opisywać jako syndromy, np. syndrom Huang-ho (zmiany w tradycyjnym wykorzystaniu żyznych gleb), syndrom Sahelu (nadmierne wykorzystanie marginalnych stanowisk), syndrom kwaśnych deszczów, syndrom alpejski (degradacja gleb przez turystykę). Do najbardziej znanych syndromów globalnej degradacji gleb należy niewątpliwie syndrom Jeziora Aralskiego, powstały w wyniku błędów w planowaniu dużych projektów w rolnictwie. Obecnie istnieją już zaczątki globalnej polityki ochrony gleb opracowane i opisane w „Konwencji o zapobieganiu powstawaniu pustyń”, która ma jednak przede wszystkim charakter programowy i nie określa celów operacyjnych i finansowych. Ważną rolę w zapobieganiu degradacji gleb mogą odegrać zmiany w technologiach rolniczych (gospodarka rolno-leśna, kultury mieszane, zielone nawożenie, zastosowanie kompostów) prowadzące do większej ekologizacji rolnictwa, a także popieranie rozwoju rolnictwa ekologicznego.

Obecnie w dwudziestu pięciu krajach świata funkcjonują elektrownie atomowe, które dostarczają prawie 5% zużywanej na świecie energii (ponad 400 elektrowni atomowych). Do tej pory nie jest rozwiązany problem składowania odpadów, które są bardzo trwałe i wyjątkowo niebezpieczne dla wszystkich organizmów żywych. Tylko niewielka ilość odpadów radioaktywnych pochodzi natomiast z zastosowań medycznych. Wielkie zagrożenie stanowią także zamknięte elektrownie atomowe (po około 30–40 latach pracy). Do tej pory nie jest znany bezpieczny sposób składowania odpadów promieniotwórczych. Dostanie się tych odpadów do żywej przyrody stanowi ogromne niebezpieczeństwo, a stosowane metody izolacji tych odpadów są nadal nieskuteczne.

Przedmiotem ożywionej dyskusji staje się problem globalnej ochrony wód. Jest to problem aktualny przynajmniej w 80 krajach świata i dotyczy około 40% ludności świata. „Trwały rozwój” gospodarki wodnej oznacza: zabezpieczenie czystej wody pitnej i do celów sanitarnych, na potrzeby rolnictwa i przemysłu, odpowiednie zarządzanie zasobami wodnymi, międzynarodowa współpraca. W przypadku problemów gospodarki wodnej występują dwa podstawowe zagadnienia:

ograniczoność wód i ich zanieczyszczenie. Wody jest tym mniej, im szybszy jest rozwój gospodarczy i urbanizacja. Woda staje się coraz trudniej dostępna w wielu krajach Afryki i Azji. Zanieczyszczenie wód obejmuje większość wód powierzchniowych i gruntowych. Wody są zanieczyszczane m.in. przez sole nieorganiczne, metale, radionuklidy, pestycydy, azotany, fosforany, kwaśne deszcze, a także substancje organiczne i mikroorganizmy. Istnieje ogromne marnotrawstwo wody, szczególnie w przemyśle i rolnictwie. Obecnie trudno mówić o „polityce ochrony wód”. Konieczne staje się szerokie wykorzystanie instrumentów ekonomicznych i administracyjnych (wyższe ceny za wykorzystanie wody, odpowiedzialność za zanieczyszczenie wód, rygorystyczne przestrzeganie norm jakościowych). Podstawowa jest kwestia jakości wody i prewencja przed zanieczyszczeniami. Właściwe zarządzanie zasobami wodnymi coraz bardziej zależy od współpracy międzynarodowej, a zwłaszcza transferu wiedzy, technologii i środków finansowych.

Stan mórz i oceanów systematycznie pogarsza się. Do najważniejszych problemów należy zanieczyszczenie mórz pochodzące z lądów, traktowanie mórz jako wysypiska odpadów, zanieczyszczenie przez żeglugę morską, wydobywanie zasobów mineralnych, a także nadmierne połowy ryb prowadzące do zagrożenia wielu tradycyjnych łowisk oraz zmiany klimatu i „dziura ozonowa”. Okazuje się, że 70–80% ogólnego obciążenia mórz zanieczyszczeniami pochodzi ze źródeł lądowych, transportowanych przez rzeki oraz powietrze. Dochodzą obciążenia z miast portowych i przemysłu turystycznego. Aby zahamować narastające zanieczyszczenie mórz i oceanów, zawarto pod patronatem Programu Środowiskowego ONZ (UNEP) liczne umowy regionalne. Problem traktowania mórz i oceanów jako wysypiska odpadów znalazł się w centrum uwagi społeczeństwa w czasie Światowej Konferencji Ekologicznej w Sztokholmie w 1972 r. Sporządzono wtedy słynne „czarne” i „szare listy” poszczególnych odpadów. Dopiero jednak od 1996 r. wprowadzono powszechny zakaz zatapiania odpadów w morzach.

Prawie 90% handlu światowego nadal odbywa się drogą morską. Szczególne zagrożenie dla mórz stanowią tankowce i postój statków w portach. Obszary Szelfu Kontynentalnego to miejsce wydobywania ropy naftowej i gazu ziemnego. Bardzo kontrowersyjna jest sprawa utylizacji starych platform wiertniczych (sławna sprawa platformy koncernu Shella Brent-Spar). Na razie – z powodów technicznych – nie wydobywa się surowców metalicznych z dna mórz.

Narasta zjawisko nadmiernych połowów ryb, a także wielorybów. Jest charakterystyczne, że prawie wszystkie kraje nadmorskie ogłosiły 200-milowe „wyłączne strefy gospodarcze” (s. 209). W takim przypadku trzeba już mówić o prywatyzacji, względnie nacjonalizacji ławic ryb. Gospodarka rybna nadal jest rabunkowa i wciąż odległa od „trwałego użytkowania”. Zmiany klimatyczne i „dziura ozonowa” stanowią poważne niebezpieczeństwo dla fitoplanktonu, co może zagrozić wszystkim łańcuchom troficznym mórz.

Ochrona mórz wymaga – jak się wydaje – nowych rozwiązań instytucjonalnych. Potrzeba też nowej Międzynarodowej Konwencji Morskiej, gdyż nadmiernie rozbudowano rozwiązania szczegółowe, nie tworząc ładu morskiego.

Ekonomiczne i prawne problemy światowej polityki ekologicznej

Handel międzynarodowy prowadzi niewątpliwie do rozwoju gospodarczego. W przypadku typowej sytuacji niedoskonałej konkurencji i przewagi oligopolu handel międzynarodowy może prowadzić do wyboru najniższych standardów ekologicznych. Zostaje wtedy zniszczone środowisko, na przeciwnej szali leży nadzieja przedsiębiorstw na wyższy udział w oligopolistycznych zyskach. Trudno się obecnie zgodzić z teorematem Coase’a (1960), że przy istnieniu doskonałych praw własności dochodzi zawsze do efektywnej alokacji i zachowania środowiska. Obowiązuje on bowiem przy licznych założeniach upraszczających (brak kosztów transakcyjnych, doskonała informacja).

Globalizacja rynków i wzrastający międzynarodowy nacisk konkurencji prowadzą obecnie do koncepcji „kontroli” globalizacji przez odpowiednie standardy ekologiczne i społeczne. Co więcej, wysokie standardy ekologiczne prowadzą do przyspieszonych innowacji, a konkurencyjność krajowego przemysłu raczej się zwiększa. Międzynarodowe koncerny nie mogą już obecnie wykorzystywać swobodnie niskich standardów ekologicznych w krajach Trzeciego Świata z powodu jednolitych technologii produkcji i konieczności zachowania dobrego image’u firmy. Współcześnie wydaje się jednak niezbędna reforma reżimu handlowego GATT/WTO celem ochrony globalnego środowiska. Pierwotnie GATT (Ogólne Porozumienie o Clach i Handlu) powstało celem liberalizacji handlu międzynarodowego.

Jednakże już artykuł XX GATT o ogólnych wyjątkach dopuszczał zastosowanie środków chroniących życie i zdrowie ludzi, zwierząt i roślin oraz mające na celu zachowanie wyczerpywalnych naturalnych zasobów, o ile nie prowadzi to do ukrytego ograniczenia handlu międzynarodowego. Natomiast w „Preamble” do WTO (Światowej Organizacji Handlu) przyjęto cel „trwałego rozwoju”, a także powołano stały komitet Handel i Środowisko. Nadal *potrzebny jest konstruktywny dialog pomiędzy polityką handlową i polityką ekologiczną, co w okresie wysokiego bezrobocia i dominacji globalnych rynków nie jest sprawą łatwą* (s. 240).

Prowadzenie skutecznej światowej polityki ekologicznej wymaga ograniczenia dotychczasowej suwerenności państw narodowych. W ciągu tego stulecia debata o suwerenności narodowej wahała się od przekonania o konieczności absolutnej suwerenności danego kraju nad wszelkimi działaniami na swoim terytorium do sformułowania Zgromadzenia Ogólnego ONZ, że klimat świata stanowi *wspólną troskę ludzkości*. Oznacza to m.in. że państwa przyjmują ograniczenie suwerenności i współdziałają w ochronie klimatu. Przekonanie o absolutnej suwerenności nie utrzymało się jednak długo, gdyż na początku naszego stulecia Stany Zjednoczone zrezygnowały z niego na korzyść rokowań z Meksykiem i Kanadą. Na międzynarodowych konferencjach w Sztokholmie i Rio przyjęto podstawową zasadę, że działania na terytorium określonych państw nie powinny powodować żadnych szkód *w środowisku innych państw albo obszarów znajdujących się poza granicami narodowej suwerenności* (s. 245). Oznacza to m.in. obowiązek ostrzegania przed zagrożeniami, jeśli nie można zapobiec określonym szkodom, a także obowiązek konsultacji międzynarodowej. Do zasad prawa międzynarodowego należy też zobowiązanie *do zachowania i poprawy środowiska dla obecnych i przyszłych pokoleń*, co znalazło swój wyraz w koncepcji „trwałego rozwoju” przyjętej w tzw. Raporcie Brundtland. Wielu autorów postuluje też podstawowe prawo człowieka do czystego środowiska.

Dopiero niedawno pojawiła się zasada *wspólnej troski ludzkości*. Dąży się nawet do ujmowania głębokich zniszczeń środowiska jako *międzynarodowych zbrodni*, obok wojny agresywnej, niewolnictwa, ludobójstwa. Za metody prawa międzynarodowego uznaje się pośrednictwo, rokowania i dobre usługi. Wprowadzenie prawa międzynarodowego w ochronie środowiska nadal w dużym stopniu zależy jednak od dobrej woli państw. Często stosuje się mechanizmy pozaprawne,

podobnie jak w przypadku praw człowieka. Państwa podpisujące umowy i konwencje mają obowiązek informowania o ich wprowadzeniu w życie. Często pojawiają się nowe propozycje rozwiązań instytucjonalnych (Rada Bezpieczeństwa Ekologicznego ONZ), a także wprowadzenia wiążącego orzecznictwa trybunałów międzynarodowych, co jednak nie wywołuje większego zainteresowania rządów. Obecnie znanych jest prawie 900 międzynarodowych umów z postanowieniami o ochronie środowiska, a dokumenty w tym zakresie liczyły już w 1990 r. trzydzieści tomów. Szczególny status prawny mają morza i Antarktyda. Morza i oceany podlegają wyjątkowo złożonym reżimom prawnym, które ukształtowały się dopiero w tym stuleciu. Status Antarktydy reguluje „Umowa o Antarktydzie” z 1959 r. Narodowa suwerenność nie obejmuje przestrzeni kosmicznej ani ciał niebieskich. Problem ochrony przestrzeni kosmicznej wiąże się obecnie z dużą liczbą obiektów krążących po orbicie ziemskiej. Na znaczeniu prawnym straciła koncepcja *wspólnego dziedzictwa ludzkości* na korzyść zasady *wspólnej troski ludzkości*. Pojęcie to występuje – na podstawie szczegółowych analiz – w ochronie klimatu, warstwy ozonowej i różnorodności biologicznej. Wynika z niej międzynarodowy obowiązek solidarności, co stanowi absolutne nowum w prawie międzynarodowym.

Obecnie kształtuje się ekonomiczna teoria światowej polityki ekologicznej. Cechą międzynarodowych problemów ekologicznych jest ich efekt przekraczający granice państw. Do tej pory poszczególne państwa wykazują nadal małe zainteresowanie współpracą międzynarodową, nawet gdy wszystkie strony odnoszą określone korzyści z takiej współpracy. W modelach ekonomicznych przyjmuje się często, że politycy w systemach demokratycznych wybierają zachowania maksymalizujące ich szanse wyborcze w następnych wyborach. Oznacza to jednak, że zachowania polityczne określa nacisk wpływowych grup interesów. Przy rozwiązywaniu problemów ekologicznych należy wyjść nie tylko od stanu środowiska i istniejącej wiedzy, ale także od możliwości oddziaływania ekologicznych grup interesów. Nie można jednak przeceniać ich znaczenia, gdyż na listach priorytetów politycznych pojawiają się często takie cele, jak stworzenie miejsc pracy i ilościowy wzrost gospodarczy. Nauki ekonomiczne natrafiają często na problemy metodologiczne przy monetaryzacji dóbr i szkód ekologicznych, co utrudnia analizę kosztów i korzyści płynących z ochrony środowiska. Przy ocenie przyszłych i nieodwracalnych szkód występuje na ogół niepewność w zakresie relacji przyczyn i skutków.

Dotyczy to m.in. oceny potencjalnych szkód klimatycznych, które ocenia się zapewne zbyt nisko. Konieczne się staje zmniejszenie tzw. niepewności strategicznej przez międzynarodowe metody obserwacji i kontroli oraz rozwój nowoczesnej wiedzy. W koncepcjach teoretycznych ekonomii odchodzi się obecnie od koncepcji racjonalizacji działań na rzecz teorii „ograniczonej racjonalności”. Co więcej, racjonalne zachowanie się państw narodowych może łatwo prowadzić do suboptymalnych rezultatów w skali międzynarodowej i światowej.



Z niedzieli na niedzielę

Słowo i słowa

(II niedziela po Narodzeniu Pańskim, J 1,1-18)

Rzeczywistość, którą opisuje Jan, nie mieści się w słowach. Dlatego forma zachowuje szacunek dla tajemnicy – rzeczywistości Boga i historii Zbawienia.

Czym dla nas jest słowo? Z pewnością jest komunikatem: dźwiękiem lub znakiem, który zaledwie opisuje jakąś rzeczywistość. Ponieważ jesteśmy omylni, często mylące są także nasze słowa. Warto o tym pamiętać, gdyż i nasze słowa mają pewną moc sprawczą.

W odniesieniu do Boga Słowo samo w sobie jest rzeczywistością, potęgą, która realizuje nieomylnie zamierzone dzieła. Jan nie bez powodu używa terminu „Słowo” w odniesieniu do Chrystusa. Słowo jako Obietnica, nawiązanie bezpośredniego kontaktu z ludzkością, wreszcie Słowo-Zbawienie. Ze słów Jana możemy wnioskować, że skoro na początku Bogiem było Słowo, rzeczywistość człowieka i Boga były od zawsze w naturalny sposób związane. Ten komunikat jest naszą światłością i nadzieją. Jeszcze zanim Słowo stało się ciałem, Bóg nawiązywał z ludźmi kontakt w słowach: przez proroków, przez słowa dające prawo i normy życia w Dekalogu; przedstawił nawet w słowach swoje Imię, mówiąc: Jestem Który Jestem. Potem Chrystus-Słowo wcielone przyszedł na świat, dając nam zbawienie i zostawiając swoją naukę. Można by pomyśleć, że tak wyposażeni w światłość Bożego Słowa nie zgubimy się już w ciemności.

Jednak Słowo ze swojej natury wymaga odpowiedzi.

Przyjął nasze winy (święto Chrztu Pańskiego, Mt 3,13-17)

Zbyt często nie doceniamy chrztu. Ten dar Trójjedynego Boga otwiera nam bramy Jego królestwa, oczyszcza nas i łączy we wspólnotę Ciała Jego Syna. Także dziś, ponad historycznymi podziałami siostrzanych Kościołów, chrzest – pierwszy i podstawowy sakrament w życiu chrześcijanina – jest mocnym fundamentem niewidzialnej jedności. Boża hojność jest tak wielka, że każdy członek Kościoła może w potrzebie udzielić tego sakramentu. Nowe życie każdego z nas – życie w Bogu – zaczyna się przez chrzest.

Chrzest w Jordanie nie miał oczyścić Tego, który sam przyszedł, by zgładzić grzechy świata. Nie miał przybliżyć wiecznego królestwa Temu, który przyszedł od Ojca, by nas tam wprowadzić. Syn Boży nie tylko stał się prawdziwie człowiekiem, lecz przyjął na siebie nasze winy.

Dlatego od takiego znaku rozpoczął swoją publiczną działalność.

Brama chrztu

(II niedziela zwykła, J 1,29-34)

Nie tylko z dużej odległości trudno jest coś dostrzec. Czasem nie widzimy tego, co jest zbyt blisko.

Przybywających do Betanii Jan wzywał do nawrócenia, lecz wołał przy tym: Ja nie jestem Mesjaszem! Pokutujących chrzczył wodą Jordanu, lecz jednocześnie ogłaszał nadejście Tego, który chrzczyć będzie Duchem Świętym i ogniem. A gdy słuchający jego napomnień wyznawali swe grzechy, ukazał im zbliżającego się Jezusa – Baranka, który zgładzi grzechy świata. I jednoznacznie stwierdził: On jest Synem Bożym.

Nie wiemy, czy inni widzieli zstępującego na Jezusa Ducha Świętego. Czy zrozumieli sens chrztu tego ofiarnego Baranka, który wziął na siebie nasze winy. To zresztą był dopiero początek drogi.

Na wzgórzu Golgoty dopełnił ją drugi chrzest – już nie wody, a krwi. Słowa Janowe powtórzył pod krzyżem setnik: Prawdziwie, ten był Synem Bożym. I jak w chrzcie Jordanu Zbawiciel przyjął nasze grzechy, w chrzest śmierci włączył naszą śmierć. Abyśmy mogli mieć udział również w Jego zmartwychwstaniu.

Jeśli chcesz

(III niedziela zwykła, Mt 4,12-23)

Nad łóżkiem mojego dziadka wisiał pokaźnych rozmiarów obraz przedstawiający powołanie pierwszych dwu z grona Dwunastu. Utrzymywany w szarościach i brązach, dla dziecka był zupełnie nieatrakcyjny, a jednak długo mnie fascynował. Trudno mi było zrozumieć, że tak nieciekawych epizodów z Ewangelii, w dodatku podejmowanych aż do znudzenia przez jarmarcznoodpustowych twórców, dla kogoś może być bardzo cenny... Do dziś pamiętam spokojny uśmiech dziadka i słowa: *Kiedys zrozumiesz, czym w życiu każdego człowieka jest takie zaproszenie.*

Rozpoczęty nad Jeziorem Galilejskim wybór Dwunastu sprawił, że inni również usłyszeli wołanie Jezusa: *Jeśli kto chce iść za mną.* Aż do dzisiaj trwa wzywanie każdego z nas z ciemności do przedziwne-

go światła i przynaglanie, abyśmy się tym Bożym światłem dzielili z innymi.

Mijające lata powoli wyciszają dźwięki weselnego marsza nowożeńców. Bledną kolorowe girlandy w prymitywnym kościele. Przygasa nawet wzruszenie z powodu łodzi, zostawionej gdzieś na brzegu. Tylko coraz mocniej każdy z nas czuje na sobie pełne miłości spojrzenie Chrystusa.

Prośmy wytrwale, żeby żadne utrapienia, przeciwności, głód, a nawet miecz nie odłączyły nas od tej Miłości.

Salamalek

(IV niedziela zwykła Mt 5,1-12a)

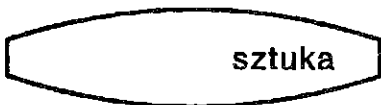
W świecie Wschodu błogosławieństwo w potocznym znaczeniu jest prezentem. Jest to rodzaj daru, który służy spotkaniu z drugim człowiekiem. „Salamalek” po arabsku oznacza pozdrowienia i życzenia pokoju, kierowane nie tylko do znajomych. Istotą błogosławieństwa jest pokój, harmonia, w której znajduje się człowiek wobec całej przyrody i Stwórcy. Hebrajskie słowo „szalom”, „pokój”, oznacza dosłownie „być nietkniętym”, „być pełnym”.

Błogosławieństwo kojarzy się także z wizją dobrobytu. Ewangelia mówi jednak nie o sferze posiadania, lecz bycia. Chrystus przytacza konkretne przykłady, w których jesteśmy błogosławieni przez samego Boga – a to oznacza, że jesteśmy obdarzeni Duchem Świętym, darem, którym jest sam Bóg, ale...

Człowiek nie powinien pozwalać sobie na takie przeżywanie bólu, smutku czy niesprawiedliwości, które rodzi zło i grzech; powinien szukać prawdy opartej na pokoju i sprawiedliwości. Będzie błogosławiony, gdy sam błogosławi – gdy jego wnętrze pozostanie otwarte na Boga i drugiego człowieka. Już sam ten stan jest początkiem obiecanej przez Chrystusa nagrody. Kluczem do rozumienia treści Ośmiu Błogosławieństw może być błogosławieństwo cichych – czyli bynajmniej nie tych, którzy obawiają się wyrazić własne zdanie, ale tych, którzy w imię pokoju potrafią go nie forsować.

Pamiętajmy, że błogosławieństwo to ostatni znak przed odejściem Chrystusa zostawiony Kościołowi.

*Małgorzata Bieniasz
Agnieszka Bieniasz
Maciej Bieniasz*



WOJĄŻE ARCYDZIEŁ

Rafał i Tycjan – książęta malarzy Pokaz dwóch arcydzieł z Florencji

**Muzeum Czartoryskich
w Krakowie,
8 IX – 10 XI 1998 r.
Zamek Królewski
w Warszawie,
16 XI 1998 – 17 I 1999 r.**

Za wypożyczenie z krakowskiego Muzeum Czartoryskich na wystawy do Włoch obrazu Leonarda da Vinci „Dama z gronostajem” użyczono nam dwa obrazy z Florencji: „Portret kobiety w welonie (La Velata)” Rafaela z Galerii Palatyńskiej w Palazzo Pitti oraz „Wenus z Urbino” Tycjana z Galerii Uffizi. Na krótko przed wysłaniem naszej „Damy” w salach Muzeum Czartoryskich spotkały się wszystkie trzy: Cecylia Gallerani, nastoletnia przyjaciółka Lodovica Sforzy, księcia Mediolanu z lat 1483-1484; tajemnicza piękność w welonie uchodząca za modelkę i przyjaciółkę Rafaela, namalowana około 1515 r.; oraz młodziutka modelka Tycjana, którą namalował jako boginię Wenus w 1536 r. Przedstawicielki trzech

pokoleń Włoszek z okresu renesansu.

W Krakowie obrazy z Florencji pokazano na bogatym tle ekspozycji stałej Muzeum Czartoryskich, to jest obrazów ze szkół sienneńskiej, florenckiej i weneckiej (w tej ostatniej znalazły się m.in. obrazy Giovanniego Belliniego i Giorgiona, nauczyciela i towarzysza młodego Tycjana), przykładów majoliki z Faenzy i Urbino, szkła weneckiego i rzeźb ceramicznych z pracowni della Robbiów w Florencji – dzieł sztuki namiętnie kolekcjonowanych przez co zamożniejsze domy w renesansowych Włoszech. Uzupełniono je zespołem małych rzeźb i figurek z brązu, przeważnie kopii dzieł antycznych, wypożyczonych ze zbiorów warszawskiego Muzeum Narodowego i z Zamku Królewskiego w Warszawie. Z własnych zbiorów dodano ponadto zespół włoskich akwafort, które od połowy XV w. krążyły po Europie, przyczyniając się do rozszerzenia znajomości sztuki włoskiego odrodzenia i propagandy nowych idei.

W Warszawie obrazy florenckie zostały pokazane w komnatach królewskich w iście barokowej oprawie teatralnie udrapowanych tkanin, w sposób, w jaki mogłyby zaprezentować je dworowi młody książę Waza, przyszły król Władysław IV, po powrocie z podróży do Niderlandów i Włoch, gdzie odwiedzał pracownice artystów i nabywał dzieła sztuki.

Dopełnieniem obydwu prezentacji w Polsce był bogaty serwis informacyjny zawierający wiadomości o epoce, o Rafaelu i Tycjanie oraz ich obrazach, w tym także o stanie

badani nad identyfikacją postaci przez nich namalowanych. Bo zgody badaczy w tej sprawie nie ma.

„Portret kobiety w welonie (La Velata)” Rafaela przedstawia półpostać wpisaną w trójkąt równoramienny w podobny sposób jak na sławnym obrazie Leonarda „Gioconda”, tj. siedzącą w fotelu z ramieniem opartym na poręczy jako podstawą trójkąta zapewniającą statykę. Tłem nie jest tu pejzaż jak w „Giocondzie”, ale neutralna, głęboka czerń, jak w „Damie z gronostajem”. Zwrócona w stronę widza „Velata” ma pięknie oświetloną lewą stronę twarzy, smukłą, mocną szyję i dekolt podkreślony naszyjnikiem z bursztynów w złotej oprawie, niżej łukiem wykroju koszuli, a pod biustem gorsetu sukni, którego rozcięcie przytrzymuje końcem palca smukłej dłoni.

Symfonia bieli – tak można by określić ubiór „Velaty”. Od szarawej bieli welonu spływającego lekko z czubka głowy po obu bokach postaci, przez chłodną biel drobno marszczonej koszuli, po suknię z grubego jedwabiu w kolorze srebra, tkanego w falisty wzór ze złocistym podbiciem, zdobnej złocistymi taśmami. Bufiasty rękaw na pierwszym planie, którego *ruchliwe i dynamiczne fałdy niosą w sobie zapowiedź form barokowych* – jak pisze Dorota Dec w „Przewodniku wystawy” wydanym w Krakowie – to popis wirtuozerii kolorystycznej Rafaela.

Obraz został namalowany około 1515 r., kiedy trzydziestoparoletni malarz był już u szczytu powodzenia po namalowaniu pierwszej serii fresków watykańskich, których

powstaniu patronował papież Juliusz II, podziwianych także przez jego następcę, Leona X, i otoczenie obydwóch. W tym samym czasie powstał „Portret młodzieńca” uchodzący za autoportret Rafaela – ozdoba kolekcji Czartoryskich do 1939 r. Zagrabiony przez hitlerowców i prawdopodobnie zniszczony w 1945 r. w czasie wywózki do Niemiec, został przypomniany w Krakowie pustą ramą, która po nim została, oraz XIX-wiecznym sztychem. Niemal identyczne układy postaci na obu płótnach Rafaela, wytworna idealizacja postaci sugerują istnienie więzi emocjonalnej między nimi.

Czy zniszczony, a może tylko zaginiony domniemany autoportret Rafaela przedstawiał rzeczywiście księcia malarzy, a „Velata” – jego rzymską modelkę, Fornarinę, córkę piekarza, którą darzył szczerym uczuciem, pamiętając o niej w ostatnich godzinach życia i zapisując w testamencie godziwe środki, *aby żyła przyzwocie* – jak to czytamy u Vasariego w jego nieocenionych „Żywotach najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów”. Temu kronikarzowi epoki odrodzenia zawdzięczamy też to zdanie o Rafaelu: *Żył nie jak artysta, ale jak książę*.

Młodziutka „Wenus z Urbino” Tycjana z 1538 r. trafiła z rąk czynnego w Wenecji malarza najpierw do kolekcji książąt Urbino. Stąd jej nazwa. Znalazła się tam w wytwornym towarzystwie portretów królewskich i wizerunków papieży pędzla Tycjana, zanim w 1631 r. dostała się do zbiorów florenckich wraz z posagiem Vittorii della Rovere, która

wysła za Ferdynanda II Medyceusza.

I w tym przypadku malarz posłużył się istniejącym wzorem. Przejął go od Giorgiona, o kilka lat od siebie starszego towarzysza młodości, od którego wiele się uczył. „Śpiąca Wenus” Giorgiona z około 1510 r. jest przedstawiona na tle pejzażu. Tycjan namalował ją w komnacie w naturalnej pozie leżącą na łożu, wspartą o poduszki. Za tło tego łoża na pierwszym planie, zajmującego całą szerokość, obrazu służy ciemna zasłona. Odsunięta dokładnie w połowie obrazu ukazuje wnętrze komnaty z oknem przedzielonym kolumną. W narożniku pod ścianą, nad otwartą skrzynią z ubraniami krzątają się dwie służące. U stóp rudowłosej piękności śpi ufnie mały piesek.

Świadoma swego uroku Wenus o harmonijnych kształtach i miodowej barwie skóry, z niedbale trzymanym bukietem róż w ręce, na której łokciu się wspiera, na pierwszy rzut oka wydaje się czystą iluzją naturalności. O to, między innymi, szło obydwu mistrzom pędzla ściągającym w swojej twórczości doskonałość form wypracowanych w antyku i w sposób nieporównany podpatrującym naturę.

Krystyna Paluch-Staszkiel



teatr

NA SERIO

Teatr Telewizji
Król Edyp
Sofoklesa

przekład –
Kazimierz Morawski
reżyseria i realizacja
tv – Laco Adamik
produkcja OTV Kraków 1992
emisja – pr. I, 23 XI 1998 r.

Listopad, sezon w pełni, sypią się premiery, tyle że literalnie nie ma o czym pisać. Nie ma o czym pisać, bo nie ma o czym pomyśleć. Najbardziej dojmujące wrażenie, jakie towarzyszy mi ostatnio przy wychodzeniu z teatru, to uczucie pustki. Nie, nawet nie wszystkie są takie złe, te nowe premiery, tu się zdarzy niezła rola, tam sekwencja zabawna, gdzie indziej interesująca scenografia. Nic z tego jednak nie wynika, o wszystkim, co działo się na scenie, zapomina się już w szatni.

W tej sytuacji zelektryzowała mnie informacja gazetowa, iż w Teatrze Telewizji ma być powtórzone zrealizowane przed kilkoma laty przedstawienie „Króla Edypa” Sofoklesa. Nie widziałam wówczas tego spektaklu, więc teraz, jak kania dżdżu spragniona kawałka prawdziwego dramatu i prawdziwego teatru, postanowiłam zasiąść na własnej kanapie przed telewizorem, zamiast

po raz kolejny na jakimś niewygodnym (z reguły) teatralnym krześle.

„Króla Edypa” grywa się rzadko; można się domyślać, dlaczego. Ta sztuka jest zbudowana z najszlachetniejszego kruszcu, mimo całej swej głębi odznacza się niezwykłą wprost, także szlachetną, prostotą, w dodatku kształt nadał jej Sofokles, by tak rzec, kategoriyczny albo inaczej – skończony, zamknięty. W „Królu Edypie” nie da się oszukiwać, wydłubać trochę złota i zastąpić go tombakiem, trudno figlować z formą, czy „na nowo odczytywać” ten tekst. Tu trzeba słuchać autora, inaczej się nie da. Trzeba mówić o prawdziwych uczuciach, o autentycznej miłości, rozpacz, grozie metafizycznej; tu nie da się pomniejszyć albo spsyoanalizować tytułowego bohatera, który bierze pełną odpowiedzialność za swoje czyny, mimo że nie pojmował ich potworności; tu trzeba wierzyć w Przeznaczenie.

Laco Adamik zdawał sobie sprawę z tego wszystkiego. Uznał, że tragedię Sofoklesa najlepiej pokazać w ascetycznym entourage’u, zamkniętą w oszczędnym teatralnym kształcie; że na tym tle wyraziściej zarysuje się dramat podstawowy, wyraziściej także wypadną aktorzy. Wykonawców zaś dobrał najznakomitszych – Jana Frycza (Edyp), Teresę Budzisz-Krzyżanowską (Jokasta), Jerzego Trelę (Kreon), Jana Peszka (Tyrezjasz), Jerzego Nowaka (Śługa Lajosa), Edwarda Lubaszenkę (Posłaniec z Koryntu), Tadeusza Huka (Przewodnik Chóru).

Przedstawienie, mimo anachronicznego przekładu Kazimierza Morawskiego, jest przejrzyste i klarow-

ne, rzecz została bardzo dobrze opowiedziana, napięcie rosło w miarę docierania do straszego sedna, kiedy Jokasta próbowała uniemożliwić odsłonięcie prawdy, a Edyp powoli uświadamiał sobie, w jaką pułapkę został uwikłany.

Swoją drogą, mistrzowsko to Sofokles skonstruował. Teoretycznie przecież Edyp miał szansę, by się uratować – gdyby na początku nie wpadł w gniew i nie zapowiadał śmiertelnej kary dla nieznanego jeszcze zbrodniarza, gdyby w odpowiedniej chwili usłuchał Jokasty i zaniechał dalszego śledztwa. W praktyce jednak musiało się spełnić, co zostało przepowiedziane – bo los Edypa został na jego i tylko jego miarę skrojony; nie dokonałby wszystkich tych czynów, gdyby miał inną naturę. Kolejny to Sofoklesa argument na rzecz istnienia bogów, wszystkie te zdarzenia po prostu nie mogły być spowodowane przez zbieg okoliczności – przypadek trafia na oślep, bogowie zaś starannie celują.

Historia Edypa w przedstawieniu Adamika miała wyraźny, pulsujący rytm, rozwijała się jak choroba z narastającą gorączką. Reżyser znakomicie rozwiązał problem chóru – podzielił kwestie pomiędzy obywateli zgromadzonych na dziedzińcu domu Kreona. Ten zabieg sprawił, że zdawali się oni zarazem tłumem połączonym podobnym sposobem myślenia i jednocześnie grupą ludzi pojedynczych, indywidualnych. Stali się naturalnym echem zdarzeń, sugestywnym lustrem, w którym odbijała się tragedia Edypa.

Każdy z wykonawców miał w spektaklu jakąś dobrą lub bardzo

dobrą scenę, choć przyznam, że postacie pierwszoplanowe, poza Kreonem Trel i Tyrezjaszem Peszka, nieco mniej rozczarowały. Zbyt często brakło im, szczególnie Edypowi i Jokaście, siły dramatycznej tej miary, której wymaga sztuka Sofoklesa. Scena finałowa nie była tak sugestywna, jak powinna, jednak bardziej chyba zawinił tu reżyser niż Frycz. Z trafną surowością inscenizacyjną całego spektaklu w rażący sposób kontrastowała owa sekwencja po samoosłepieniu Edypa, w której Adamik kazał wymazać Fryczowi twarz, ręce i szatę czerwioną farbą; był to efekt rodem z *Grand Guignolu*, zupełnie nie pasujący ani do tonacji sztuki, ani do przedstawienia. Na szczęście scena ta nie zdołała zniweczyć pozytywnego wrażenia, wywoływanego przez całą inscenizację.

Adamik dał najlepsze przedstawienie, jakie można było zrobić – zważywszy warunki dyktowane przez telewizję. Szefowie tej instytucji uważają bowiem, że spektakl Teatru Telewizji nie może trwać dłużej niż półtorej godziny (zdaje się, że teraz mają być jeszcze krótsze). Sądzą pewnie, że widzowie, przyzwyczajeni do wideoklipów, więcej by nie wytrzymali. Śmiem jednak zwrócić uwagę, że miłośnicy kultury obrazkowej stanowią zdecydowaną mniejszość wśród widzów teatralnych, główna ich część natomiast to ludzie nie przeliczający jakości na metry taśmy. A tak na marginesie, niedawno czytałam wywiad z reżyserem filmowym, współpracującym ostatnio przy wielkich ekranizacjach naszych klasycznych arcydzieł. Reżyser ten

otóż przyznał, że starał się maksymalnie skracać wszelkie monologi, by nie hamować wartości akcji; napotkał jednak opór reżysera głównego i musiał się poddać, po czym ze zdumieniem stwierdził, że monologi te nikogo spośród widzów nie znużyły, przeciwnie. Może więc nie docenia się nawet tej wideoklipowej widowni, może manipuluje ona nerwowo pilotem tylko wówczas, gdy przerzuca się z jednego filmu akcji na drugi?

Wracając do „Edypa”; mankamentem, najpewniej niezawinionym przez twórców, jest właśnie zwięzłość przedstawienia. Skróty poczyniono z głową, nie naruszają osi akcji, tyle że pominięcie bardziej „statycznych” fragmentów sprawiło, iż Sofokles w tej wersji zdaje się trochę jakąś starogrecką Agathą Christie. Na plan pierwszy wysunęła się zagadka, zmatowiała natomiast gradacja reakcji ludzkich w przybliżaniu się do nicuniknionego, gradacja i wielość form cierpienia. Zapewne też stąd brała się owa niedoskonałość aktorskiego wyrazu, skoro wykonawcy mieli przede wszystkim do zagrania tekst, by tak rzec, informacyjny. Niemiała to usterka, jednak mimo niej widz czuje się potraktowany poważnie, bo istota dramatu, jego tragizm pozostały, nie zaszerwano nam wariacji na temat Sofoklesa, lecz Sofoklesa samego.

Wypada na zakończenie powiedzieć, że owo sześćioletnie przedstawienie telewizyjne jest najambitniejszą pozycją, jaka – do tej pory – trafiła się nam w najnowszym sezonie teatralnym.

Joanna Godlewska



DRESZCZOWIEC DOSKONAŁY?

Morderstwo doskonałe *A Perfect Murder*

reżyseria – Andrew Davis
USA, 1998

Miało być o zupełnie innym filmie; o lirycznej, mądrej „Ponette” Jacques’a Doillona, którą przegapiłam na Festiwalu Filmów Francuskich, a która teraz zniknęła z ekranów tuż po premierze, zanim zdążyłam ją zobaczyć. Może jeszcze wróci... Tymczasem w naszych kinach króluje sensacja, niestety głównie przez małe „s”. Oczywiście mogłabym poddać się modzie na Paula Austera, braci Coen czy Quentina Tarantino, ale postanowiłam przeciwstawić się presji ponowoczesności i zamiast wnikać w zawilości „Lulu na moście”, „Big Lebowski” czy „Jackie Brown”, powspominać stare dobre czasy mistrza Hitchcocka. Znakomitą okazją wydała mi się polska premiera „Morderstwa doskonałego” Andrew Davisa, reklamowanego jako ulepszona wersja klasycznego „M jak morderstwo”, mistrza suspense właśnie, z Grace Kelly, Rayem Millandem i Robertem Cummingsiem.

„M jak morderstwo” z 1954 r., oparta na sztuce teatralnej Frederi-

cka Knotta krwawa historia rodzinna – mąż z zimną krwią planuje morderstwo wiarołomnej żony, wynajmując zabójcę i szykując sobie niepodważalne alibi, traf jednak chce, że to żona zabija napastnika w samoobronie (słynna scena z nożyczkami) i staje przed sądem, no i oczywiście policja wszczyna dochodzenie i ciekawe czy prawda wyjdzie na jaw... – uchodzi za jeden ze słabszych filmów Hitchcocka. Nawet pośród jego wielbicieli pojawiały się głosy, że mistrz nie wykorzystał całego potencjału grozy i nie dopracował wszystkich możliwych wątków i tropów tej dramatycznej historii. Być może jest w tym trochę racji. Hitchcock skupił się na eksperymentowaniu z techniką trójwymiarową, poza tym zawierzył kameralnej, scenicznej wersji opowieści – prawie cała akcja rozgrywa się w jednym czy może dwóch pomieszczeniach (dom – miejsce zbrodni, sala, skąd mąż dzwoni do żony, by ułatwić mordercy działanie, chyba jeszcze posterunek policji). Jednak nieszczęśni kontynuatorzy – korektorzy tradycji Hitchcockiańskiej jakby nie dostrzegli, że to właśnie w pewnych niedopowiedzeniach, pewnej niejasności i tajemniczości kryje się prawdziwa groza. Hitchcock głosił otwarcie, że jego jedynym celem jest dostarczenie publiczności solidnej dawki rozrywki i... strachu. A przecież jego filmowe historie zawsze, poza mistrzowskim stopniowaniem napięcia, cechowała jakaś nieokreślona – proszę się nie śmiać – mroczna głębia; związana z nieuchronnością, absurdalnością czy patologią zdarzeń (tak w sensie egzystencjalnym, jak

i psychologicznym). I ta magiczna formuła, zwana dziś trikiem Hitchcocka – my, widzowie, wiemy, co się szykuje, a niefortunni bohaterowie, nieświadomi zagrożenia, pakuja się prosto w nieszczęście; albo wiemy, co się stało, ale nie możemy pojąć dlaczego i jak; albo wiemy jak, ale nie potrafimy się z tym pogodzić... To takie wydawałoby się prościutkie sztuczki, ale jakże łatwo przedobrzyć sprawę i sfuszerować cały suspens!

„M jak morderstwo” doczekało się w 1981 r. telewizyjnego remake'u z Christopherem Plummerem i Angie Dickinson w rolach głównych. Nie widziałam go i specjalnie nie żałuję. Obejrzałam natomiast „Morderstwo doskonałe” z Michaellem Douglasem i szalenie dziś popularną młodziutką Gwyneth Paltrow („Siedem”, „Emma”, „Wielkie nadzieje”, „Przypadkowa dziewczyna”), nazywaną – nomen omen? – nową Grace Kelly. Obejrzałam i... no właśnie: nowa Grace Kelly jest niczego sobie, ale za to Andrew Davis nie za bardzo sobie biedaczysko radzi jako nowy Alfred Hitchcock... Chociaż może wynika to po prostu z ugrzęźnięcia w ponowoczesności, od której tak chciałam (naiwna!) odetchnąć?

„Morderstwo doskonałe” nie jest remakiem „M jak morderstwo” w dosłownym sensie, to raczej taka unowocześniona (!) i ulepszona (?) wersja stareńkiej „niedoróbki” mistrza. Akcja filmu z Londynu lat 50. zostaje przeniesiona do Nowego Jorku lat 90., a wszystkie postacie, ich wzajemne relacje oraz wątki i zdarzenia zostają przerobione proporcjonalnie do owego przeniesienia.

Żona – Emily Taylor – jest śliczna, młoda, wykształcona i bogata, pracuje jako tłumaczka przy ONZ (właściwie biegle rosyjskim, hiszpańskim i arabskim – tyle w każdym razie pozwala jej zademonstrować fabuła), mąż – Steven Taylor (Douglas), o jakieś 30 lat starszy, to biznesmen-milioner stojący na granicy bankructwa na skutek lewych interesów (co się okaże w toku akcji); właśnie odkrył, że ponętna połowica zdradza go z przystojnym, długowłosym (i znacznie młodszym od niego) artystą, Davidem Shawem (Viggo Mortensen), który zresztą naprawdę nazywa się inaczej i wcale nie jest tym, za kogo się podaje. No i Steven postanawia pozbyć się Emily, i to nie zazdrość jest głównym motywem, ale kłopoty finansowe (a ponieważ nie została sporządzona intercyza przedślubna, Steven odziedziczy cały pokaźny majątek żony po jej śmierci); Steven proponuje Davidowi niecodzienny interes: kupa forsy za zabicie Emily, a w razie odmowy Steven ujawni światu (a przede wszystkim Emily) ciemną przeszłość Davida, którą odkrył sobie tylko znanymi sposobami. David niby się zgadza (bo niby nie ma innego wyjścia); Steven opracowuje precyzyjny i „absolutnie niezawodny” plan działania, gdzie (podobnie jak w oryginalnej wersji) ogromną rolę odgrywa klucz i telefon; niestety (znów tak jak w „M jak morderstwo”, więc chyba nic się nie stanie, jeśli to zdradzę) plan okazuje się jednak zawodny i to napastnik ginie. Nowa Grace Kelly w odróżnieniu od oryginalnej używa nie nożyczek, lecz nakuwacza do pieczenia (pieczeń to nowy

element, ale trudno żonę milionera z lat 90. sadzać do robótek ręcznych; zresztą to z powodu pieczenia Emily została w domu zamiast iść na hamburgera – Steven specjalnie prosił gospodynię, by przygotowała swój specjał na wieczór; a i telefon znajduje się w hallu przy kuchni, a – jak pamiętamy z 1954 r. – napastnik atakuje punkt 22.00, kiedy to Emily odbiera tajemniczy telefon – od męża, który się nie odzywa, a na drugiej linii ma Hongkong – alibi jak ta lala). Teraz nowa komplikacja – trup to nie David! Wszyscy są rzecz jasna w szoku; Emily, bo zabiła człowieka; Steven, bo trup jest nie tylko niewłaściwy, ale i zupełnie nieoczekiwany; David że „jego” Emily nie żyje, a potem, że jednak żyje. Inspektor policji Mohamet Karamana, głównie dlatego, że Emily świetnie zna arabski. No właśnie: mamy takie czasy, że policja właściwie niewiele może, za to żony przestały być słabe i bierne; dzielna niedoszła ofiara bierze śledztwo w swoje ręce i... cała trójka zaczyna prowadzić skomplikowaną grę, gdzie wszyscy wszystkich podejrzewają (zresztą słusznie), szantażują (całkiem skutecznie), kłamią w żywe oczy, gdy trzeba, radykalnie zmieniają front i usiłują doprowadzić do ostatecznego pokonania pozostałych dwóch przeciwników-partnerów. Oj tak, w żadnym razie nie można powiedzieć, że w tej wersji dziełka biednego Freddiego Knotta jakkolwiek trop czy wątek nie został w pełni wykorzystany, maksymalnie powikłany i doprowadzony do samiutkiego końca! Tylko dziwnym trafem widz nie wierci się w fotelu z wytrzeszczonymi oczami

i wypiekami na twarzy i nie ciekawi się: co będzie dalej? co, do diaska, będzie dalej? wyda się, czy się nie wyda? itp., tylko z ironicznym uśmiechem (godnym, dajmy na to, Michaela Douglasa albo Viggo Mortensena) zastanawia się: co też nam zafundują w następnym ujęciu...

Realizatorzy wpadli chyba w tę samą pułapkę co Steven Taylor. Chcieli być zbyt doskonali; prze-myśleli i dopracowali wszystko zbyt dokładnie, starali się przewidzieć i wykorzystać zbyt wiele... Wszystko jest takie precyzyjne, akuratne, bez zarzutu: garnitury Michaela Douglasa, suknie Gwyneth Paltrow, jej akcent w językach obcych, nawet jej „niedbała” fryzura, a te salony w apartamencie Taylorów, ta oszałamiająca pracownia „biednego malarza” Davida – na olbrzymim strychu, gdzieś w starym brooklyńskim budynku, niejeden „większy” artysta mógłby tylko marzyć o takim lokum; ta elegancja, klasa, ten chłód, ten brak jakichkolwiek „żywych” uczuć! Emily sprawia sobie kochanka, bo mąż traktuje ją jak piękny przedmiot; David spotyka się z Emily, bo po prostu jest... żigolakiem, od lat żerującym na bogatych kobietach, za to nawet siedział w mamrze; Steven ożenił się z Emily, bo jest młoda i atrakcyjna, teraz chce ją zabić, bo to rozwiąże kilka jego problemów naraz; David przystaje na potworną propozycję Stevena dla pieniędzy, z tego samego powodu nagrywa rozmowę ze Stevenem; zabójstwo zleca kumpłowi z więzienia, wcale nie dlatego, że brzydzi go „mokra robota” albo że jednak kocha Emily, lecz najpraw-

dopodobniej dla urozmaicenia fabuły jedynie... „Morderstwo doskonałe” jest wykalkulowane w najdrobniejszym szczególe; sceny miłosne między Emily a Davidem są tak ładniutkie jak w reklamie jedwabnej pościeli, nie ma tu cienia namiętności. Nawet muzyka buduje napięcie tak bezbłędnie, że przy kolejnym przeraźliwym bum! tuż przed sceną zabójstwa publiczność wybucha śmiechem. Twórcy „Morderstwa doskonałego” dają nam do zabawy misternie skonstruowaną układankę, myśląc zapewne, że dzisiejszy widz, który widział już niewątpliwie wszystko, co tylko kino ma do zaoferowania, nie potrzebuje solidnej dawki grozy przepisywanej niegdyś przez doktora Hitchcocka, lecz wystarczy mu ładnie (ba, doskonale!) opakowane placebo. Reguły znacie, więc może zabawi was samo przesuwanie klocków? A konfiguracje są przeróżne. Voila!

Tylko czy „nowy Hitchcock” – Andrew Davis (autor zresztą takich hitów, jak „Liberator” ze Stevenem Seagalem, czy „Ścigany” z Harrisonem Fordem) naprawdę sfuszerował robotę? Może w dzisiejszym świecie nie ma miejsca na tajemnicę, głębię (choćby... najpłytszą), na jakiegokolwiek autentyczne uczucia, nieważne – miłosne czy zbrodnicze? Może nasze życie to jedna wielka komputerowa gra...? W takim razie twórcy „Morderstwa doskonałego” mają zaiste niepodważalne alibi: feler tkwi GDZIE INDEJ.

Katarzyna Bieńkowska

książki

W PRUSKIEJ „ATLANTYDZIE”

Włodzimierz Kowalewski *Powrót do Breitenheide*

W.A.B., Warszawa 1998,
ss. 182

Włodzimierz Kowalewski debiutował przed wielu laty, w 1981 r., tomikiem wierszy pt. „Idę do Ciebie spod sklepionego łuku bramy”; był wtedy jako student polonistyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika związany z toruńskim środowiskiem literackim. Następną książka pisarza ukazała się dopiero w 1993 r. (wydana jeszcze w cyklu Biblioteki Oddziału Bydgosko-Toruńskiego, mimo że Kowalewski przeniósł się do Olsztyna), i „Cztery opowiadania o śmierci” były już tomem prozy; prozy opartej w dużej mierze zapewne na doświadczeniach toruńskiej młodości, prozy znamionującej przy tym sprawność literacką i talent narracyjny autora, ale pogrążonej dość pokornie w tradycjach warsztatowych polskiego realizmu, typowe go dla lat 60. i 70.

„Powrót do Breitenheide” (nominowany do nagrody Nike) składa się z dwóch mikropowieści. Wbrew zamieszczonemu na okładce uwagom wydawcy nie dopatrywałbym się między nimi współzależności, ciąg-

łości ideowej czy zwłaszcza tematycznej; pisze się tu, że oba utwory łączy refleksja o nieuchronności przemijania, klimat melancholijnej prowincji i przygody zagubionej w zmieniającym się świecie duszy, ale przecież o podobnych „połączeniach” można by mówić w odniesieniu do prozy bądź dramatu tak odległych od siebie mistrzów pióra, jak Iwaszkiewicz, Faulkner czy Czechow i wielu innych. Mówiąc bez ogródek, tytułowa opowieść bije pod każdym względem na głowę pierwszą, opatrzoną tytułem „Rude włosy nocą”, i jest jedną z piękniejszych – subtelnych przepojonych klimatem tajemnicy metafizycznej, podporządkowanych niezwykle magii miejsca (czyli pruskiej „Atlantydy”, na której ziemiach przebiega akcja) – jakie udało mi się ostatnio przeczytać.

Co do otwierającej tom prozy, gdybym miał rozglądać się za ewentualnymi antenatami narratora i organizatora świata przedstawionego w „Rudych włosach” doszukiwałbym się ich w zestawie naszej prozy „etosu lumpowskiego” z późnych lat 70. (której kiedyś nb. poświęciłem książkę). Poznajemy tu charakterystycznego dla tego nurtu bohatera: nieudacznika życiowego, zawiedzionego satelitę elit artystycznych, próbującego w wieku lat około czterdziestu dalej rozwijać swoje zainteresowania literackie i w ogóle aspiracje kreacyjne – choć już bez przekonania i wewnętrznego żaru, raczej z rutyny i braku innych perspektyw. Podobnie jak „artystycznym lumpom” z powieści Janusza Andermana, Andrzeja Pastuszka, Józefa Łozińskiego, Tadeusza Wyrwy-Krzyżafińskiego czy wielu

innych pisarzy lat 70., nic mu w sztuce i w życiu nie wychodzi; wyłazi zeń przy tym typowy dla ówczesnego okresu kompleks inteligenta: Grzegorz jest gotowy stawiać czoło wszelkim wyzwaniom, potwierdzić swą gotowość intelektualną, napisać wielką rzecz albo dokonać czegoś znaczącego – i na takie, wciąż nieosiągalne, wyzwania oraz zadania przede wszystkim licząc, nie potrafi równocześnie sprostać zwykłym obowiązkom życia potocznego, wyjść z twarzą z różnych sytuacji bytowych w PRL-u lat 80. i już w nowej Polsce, wskutek czego w końcu masochistycznie zajmuje się tylko swym nieszczęsnym losem, działając przy tym na przekór ludziom, nieraz bliskim i dobrze mu życzącym, oraz znieczula obolałą jaźń, najczęściej (jak wymienieni wyżej nieudacznicy lat 70.) alkoholem. Miota się całkowicie bezradnie między sprzyjającymi mu, mimo różnych wykonywanych przezeń głupich „numerów”, kobietami: swoją byłą żoną i ukochaną pragnącą wciągnąć go (bez reakcji z jego strony) w nowy związek, między rutynowymi zajęciami w pracy a odświeżającymi już wprawkami literackimi i nie umie odpowiednio zaoponować nawet wówczas, gdy niezbyt wybitny, a dobrze zaczepiony w nowej rzeczywistości polskiej literat z Warszawy, opłacając go sowitym honorarium wręczonym bez spisania umowy, wydaje jego powieść (na której publikację sam zresztą nigdy nie liczył) pod swoim nazwiskiem. Ta osobista gehenna bohatera jest wsparta krytycznym opisem świata, w którym on żyje, przy czym narrator często, chyba

zbyt często sięga w swych diagnozach po „pomocę” natury publicystycznej; np. tak oto wspomina dawną NRD: *Był to kraj bez troski inscenizowanej, sklep z zabawkami, rodzaj stałej ekspozycji całego obozu, ideału zaprzyjaźnionych narodów, argumentu przeciw ideologicznemu wrogowi z Zachodu. Tu wszyscy mieli pracę, tu nie zmieniały się ceny (...) Młodego przybysza z parciańskiej i beztroskiej Polski, który nigdy przedtem nie był za granicą, urzekła feeria kolorowych torebek i puszek w sklepach spożywczych. W zewnętrznym obrazie NRD nieważne było, że kryją tylko pokrajany salceson i wątrobiankę... itd. Albo w czasach nam bliższych, pośrednio przykładając b. rzecznikowi rządu stanu wojennego: *Któż zgłębi fenomen wódki NIE? Twoje pijaństwo, człowieku, to nie jest już moralna degradacja, jak za komuny, walenie się po chodniku w poszukiwaniu drogi do domu, a potem tępe rzyganie (...) Dziś to heroiczny akt protestu przeciwko losowi, jaki zgotował nam międzynarodowy kapitał pospołu z rodzinnym klerem...* Intencje NIE rozszyfrowane, nie da się ukryć, ale szyfr ten nadaje się chyba do innej niż ta powieściowa filipiki...*

Jeśli można mówić o podkreślonym przez wydawcę klimacie *melancholijnej prowincji i przegrody zagubionej duszy*, to chyba jednak głównie w odniesieniu do drugiej opowieści, przenoszącej nas w przedwojenne (czyt.: sprzed obu wojen) rewiry wschodnich terenów dzisiejszych Mazur, a dawnej – jak to dziś się widzi – „Atlantydy” pruskiej, gdzie narrator zlokalizował ową

tajemniczą miejscowość Breitenheide, której nazwę już wymawiając, tubylcy ścisząją głos i enigmatycznie uchylają się do odpowiedzi przyjezdnych o powody tej tajemniczości. Dopiero w dniu swego wyjazdu z posiadłości słynnego malarza Stiebla w Nieden paryski marszałek Chabot dowiaduje się, że w Breitenheide cesarz – jako władca państwa utrzymującego zamorskie kolonie i wskutek tego dorabiającego się obywateli chorych na egzotyczne choroby – oddzielił od reszty miejscowości leśny teren ze szpitalem i budynkami mieszkalnymi oraz salą koncertową i umieścił w nim leprozorium. W interpretacji narratora trąd nie jest chorobą śmiertelną i szczególnie groźną, tylko powoduje izolację dotkniętych nim ludzi; organizuje się więc im jak gdyby nowe życie w specjalnych warunkach, *Potężni tego świata sprawili, że Europejczyk dotknięty trądem może być uwolniony od nędzy, może żyć w dostatku i spokoju aż do końca, poświęcić się swoim pasjom. Widział pan wczoraj tych muzyków...*

Wizyta w Nieden i potem w Breitenheide wytrąca skołatane go paryskim życiem, nie umiającego sobie poradzić z wyzwaniami bytu i szukającego nowych impulsów dla świadomości oraz podniet dla wyobraźni (a przy tym porzuconego z dnia na dzień właśnie w Nieden przez kochankę, jedną z najbardziej wziętych modelek francuskich mistrzów) Chabota z równowagi psychicznej do tego stopnia, że w finale mikropowieści, skuszony iluzoryczną oczywiście wizją oddzielonej od stumanionego świata

arkadii spokoju i samotności oraz kontemplacji sztuki, *stawiając nogę na stopniach (...) eleganckiego pulmana, zawahał się i wstrzymał w pół kroku*. Nie wiemy, w którą stronę bohater wykona dalsze pół kroku, ale narratora interesuje przede wszystkim to, co się działo kilkanaście i kilkaset kroków wcześniej, to, co doprowadziło do jeszcze może mało sobie uświadomionej przez bohatera jego ucieczki z bulwarów i kawiarni Montmartre'u – dzięki podjętemu po zgola wariacku zaproszeniu na kraniec Europy i do spontanicznej w poincie opowieści, dokonanej już na własną rękę, wycieczki do Breitenheide. Okazuje się, że jest punkt, w którym intencje zapraszającego przecinają się z zapotrzebowaniem duchowym zaproszonego (zresztą, spośród licznych znajomych miłośników sztuki zaproszonych przez Stiebla pod pozorem przedstawienia im najnowszych prac przyjeżdża jeszcze tylko dwóch podobnie niezgorszych dziwaków) i o tych intencjach mówi w pociągu tuż przed wyjazdem Chabota opiekujący się Stieblem (nb. naturalnie zaatakowanym także leprą) lekarz: *Pozwalałem mu na mieszkanie w Nieden, dopóki choroba się nie rozwinęła, bo człowiek ten, zanim znenawidził życie, przeżywał gorzką, nieodwzajemnioną miłość do ludzi... Cóż, teraz musi osiąść na stałe w Breitenheide (...) to raj dla trędowatych. Dla wszystkich trędowatych. Niech pan się zastanowi, Chabot – dodał stanowczo. Jak z tego można zrozumieć, trąd w wariancie europejskim zachowuje cechy choroby pozornie fizycznej, a głównie duchowej, na którą cier-*

pieli już m.in. gruźlicy Tomasza Manna czy Jarosława Iwaszkiewicza; przy czym podobny klimat nostalgiczny i posiew tajemnicy metafizycznej w opisie realiów świata doświadczanego bezpośrednio przez bohaterów powodują, że nie bez kozery przypominają się przy lekturze prozy Kowalewskiego właśnie te nazwiska. Jest to proza niesłuchanie skondensowana, esencjonalna, wprowadzająca kolejne sylwetki postaci gromadzone wokół Nieden zwięzłymi, a przy tym także sugestywnymi szkicami psychologicznymi, bazująca w opisach scenerii na celnych, synestezyjnych epifaniach – że aż żałuję, iż nie mogę przytoczyć dłuższych cytatów odtwarzających przemieszane z sobą w słońcu wonie, smaki, światła i dźwięki nie istniejącej krainy, *naszej Atlantydy*, jak napisał, dedykując utwór Kazimierzowi Brakonieckiemu, autor.

Mieczysław Orski

SPAJAJĄCA NADZIEJA

Ryszard Winiarski
*Uczta
marnotrawnych*

Norbertinum, Lublin 1996,
ss. 84

Trzeci tomik wierszy ks. Ryszarda Winiarskiego z Krasnegostawu został zatytułowany „Uczta marnotrawnych”. Nawiązuje on (jak i wcześniejsze tomy: „Czas powrotu” i „Zrywanie masek”) do sytuacji

opisanych w Biblii. Tytułem od-
syła do ewangelicznej przypowieści
o synu marnotrawnym.

Winiarski w „Uczcie marnotraw-
nych” ukazuje podmiot liryczny
w otoczeniu innych ludzi już po
powrocie – na ucztę, którą wypra-
wia najlepszy Ojciec. Cieszy się On
z odzyskanego dziecka, bo było ono
w duchowej śmierci. Temu dziecku
po powrocie jest jednak potrzebny
długi, naznaczony cierpieniem okres
leczenia, etap powolnego dochodze-
nia do „zdrowia”. Dlatego też ucztę
marnotrawnych Winiarskiego nie
przypomina radosnego przyjęcia, ale
utrzymaną w ciemnej tonacji „sty-
pę”. Zdominowana została przyglą-
daniem się sobie, rozpamiętywaniem
rzeczywistości minionej. Liryki
z „Uczty marnotrawnych” obrazują
trudne sytuacje człowieka, charakte-
ryzuje je często spory dramatyzm
wypowiedzi. Największe bodaj na-
pięcie spotykamy w liryku „Przepra-
szam”, który ukazuje krajobraz
spustoszenia po nieuporządkowanej
miłości:

*Przepraszam
nie zdążę naprawić
ktoś żywcem porozdzierał
każdy z nas inaczej łzawi
inaczej musi
gdzieś w sobie umrzeć*

*Przepraszam
ogień stał się żywiołem
miał ogrzać a wszystko spopielił
w intencjach był czystym aniołem
po drodze w demona się wcielił.*

W „Uczcie marnotrawnych”
ks. Winiarskiego (uczestnika Neoka-
techumenalnej Drogi Nawrócenia)

nie ma tonu beznadziei. Liryki tego
zbiorku ukazują ewangeliczne uzdra-
wiające spojrzenie na człowieka. On,
będąc we wspólnocie ludu pielgrzy-
mującego, nie jest zdany tylko na
siebie, nie musi ponosić – jak sądził
np. Sartre – pełnej odpowiedzial-
ności za swe czyny. Jest bowiem
Ktoś, kto przebacza, są ludzie, Jego
uczniowie, którzy zapominają cza-
sem o doznawanych przypadkowo
krzywdach. Dobro procentuje, a zło
(grzech) – jeżeli nie jest zwalczane
złem, lecz przewyżczone dobrem –
niesie zgodę, wzmacnia miłość
między ludźmi.

Czymś, co spaja pełen
problemów świat przedstawiony
u ks. Winiarskiego, jest nadzieja –
pojęta w sposób chrześcijański.
I z wiersza o tym tytule przywołam
na koniec dwie ostatnie strofki:

*a kiedy zwątpią skruszeni
ludzie z marmuru ze stali
ty jedna się dla nich nie zmienisz
choć innej się wcześniej oddali*

*a kiedy zgubi się człowiek
szukając wszystkiego po trosze
jak matka nic mu nie powiesz
i dasz mu ostatnie trzy grosze.*

Tadeusz P. Polanowski

KOŚCIÓŁ WOBEK DOCZESNOŚCI

Krzysztof Mądel SJ
Szczypta optymizmu
Katolicka
myśl społeczna
dla niewtajemniczonych

Biblioteka „Więzi”,
Warszawa 1998, ss. 170

Myślenie o Kościele można schematycznie ująć w dwóch kategoriach: albo jest on postrzegany jako pewna siła polityczna, albo też jako organizm nadziemski. W pierwszym przypadku Kościół dla wielu występuje jako niemal partia polityczna, która ma na celu rząd dusz, w drugim natomiast jest często tylko orędownikiem spraw niebieskich, który nie ma żadnego związku z doczesnością i dniem powszednim. Tymczasem Kościół przez wieki był obecny w życiu politycznym i społecznym. To prawda, że papieże średniowiecza uważali się za politycznych zwierzchników świata, ale na tamte czasy należy patrzeć przez pryzmat ówczesnej mentalności. Ostatnie stulecie przyniosło wypracowane przez Kościół stanowisko wobec wielu zagadnień społecznych i politycznych, które nie wiąże się z pretensjami do objęcia rządów nad światem, a jedynie z misją przypominania o podstawowych prawach i obowiązkach człowieka w życiu społecznym. Jest ono zawarte w dokumentach Kościoła, które tworzą zrąb katolickiej nauki społecznej. Są to dokumenty kolejnych papieży,

poczynając od Leona XIII, jak również dokumenty Soboru Watykańskiego i orzeczenia dykasterii watykańskich. Obszerne zbiory dokumentów często odstraszały od lektury przeciętnego katolika zainteresowanego społecznym nauczaniem Kościoła.

Niewielka książka Krzysztofa Mądela jest doskonałym wprowadzeniem do katolickiej nauki społecznej. Autor bardzo przystępnie pisze o historii nauczania społecznego, ilustruje bajkami niektóre pojęcia, wskazuje na praktyczne zastosowanie niektórych zasad. Barwny i lekki język książki sprawia, że czytelnik z ciekawością czyta kolejne rozdziały i rzeczywiście po zakończonej lekturze bardziej optymistycznie patrzy na świat.

Kolejne strony ukazują bogatą obecność Kościoła w historii i tworzeniu kultury europejskiej. Pierwsza część zarysowuje problem obecności Kościoła w świecie polityki i jego działalność aż do końca XIX w. Szczególnie interesujący jest rozdział poświęcony prawu naturalnemu. Autor pokazuje je jako zasadę, która utrzymuje określony porządek w świecie. Przekroczenia prawa naturalnego powodują zamieszanie w innych dziedzinach życia. Od strony pozytywnej poznanie prawa naturalnego i postępowanie zgodnie z nim daje możliwość stworzenia prawdziwego człowieczeństwa. Jest to doskonały punkt do rozważań nad społecznym nauczaniem Kościoła, którego celem ostatecznym jest to, by człowiek mógł w pełni stać się człowiekiem, by jego życie było godne i sprawiedliwe. Encykliki papieskie poświęcone tej tematyce

nie są więc zawieszane w próżni, ale opierają się na tym podstawowym założeniu. Jeżeli chcemy w ogóle myśleć o sprawiedliwym społeczeństwie i uczciwych politykach, to musimy zacząć od budowania człowieczeństwa, które zmierza do Boga i na nim się opiera. Najważniejszym przesłaniem katolickiej nauki społecznej jest przypominanie przez nią Bożego horyzontu, tego, że doczesny ład społeczny ma być ukierunkowany na stworzenie ludziom warunków godziwego życia i warunków do osiągnięcia zbawienia. Im więcej jednak będzie ludzi Bożych, którzy są zaangażowani w życie społeczne i polityczne, tym większa jest szansa na bardziej sprawiedliwe życie.

Druga, najobszerniejsza, część książki omawia podstawowe dokumenty katolickiej nauki społecznej, poczynając od encykliki Leona XIII „*Rerum novarum*” do encykliki Jana Pawła II „*Centesimus annus*” oraz zasadnicze pojęcia, jak np. sprawiedliwość czy dobro wspólne. Autor wpisuje treści tych dokumentów czy pojęć w umysłowość i problemy czasów, w których powstawały, i dodatkowo przedstawia ludzi, którzy idee zawarte w encyklikach wcielali w życie. Na przykład szeroko dyskutowana przełomowa encyklika „*Rerum novarum*”, poruszająca m.in. problem własności prywatnej, zaowocowała powstaniem w Niemczech szkoły solidaryzmu społecznego czy fryburskiej szkoły ordoliberalizmu, których idee do pewnego stopnia realizował pierwszy premier RFN Karl Erhardt. Jest to jeden z przykładów wpływu katolickiej nauki społecznej.

Autor bardzo interesująco przedstawił zaangażowanie Benedykta XV i Piusa XII na rzecz pokoju w czasie obydwu wojen światowych. Szczególnie ciekawy jest rozdział poświęcony Piusowi XII, którego postać wciąż wzbudza kontrowersje. Autor przypomina encyklikę „*Summi pontificatus*” napisaną w październiku 1939 r., w której papież przypominał o jedności rodzaju ludzkiego, a także wzywał do pomocy Polsce, wojnę zaś oraz towarzyszące jej okoliczności nazwał *duchowym i moralnym bankructwem naszych czasów*. Licznym wystąpieniom radiowym i kazaniom towarzyszyła konkretna działalność tego papieża na rzecz ocalenia ludzi. Zarzut bierności Piusa XII wobec wojny jest nieprawdziwy wobec 800 tys. Żydów, którzy uratowali się właśnie dzięki jego pomocy. Czy wzywanie do pokoju i podejmowanie mediacji w różnych konfliktach jest działalnością sprzeczną z misją Kościoła, czy jest to mieszanie się do polityki? W sytuacji wojny, gdy wydaje się, że zło całkowicie zaplanowało nad światem, jeden czyn święty pokazuje, że ostatnie słowo należy do dobra, co udowodnił o. Maksymilian Kolbe. Jak pisze o. Mądel: *Dzięki niemu nikt z nas nie wątpi – a jest to pewność jak ściana głodowego bunkra – że człowiek może zachować swoją godność nawet na samym dnie poniżenia i nawet największe zło może pokonać czystym dobrem* (s. 65).

Trzecia część książki porusza aktualne problemy naszego życia społecznego. Przynajmniej niektóre mogą zostać rozwiązane dzięki zastosowaniu zasad katolickiej nauki

społecznej czy odwołaniu się do tradycyjnych zasad chrześcijańskich. Niezwykle ciekawe jest np. zestawienie życia społecznego dwóch sąsiadujących ze sobą miast włoskich, Grosseto i Sieny. W pierwszym kwitnie bezrobocie, jest niezwykle duży procent narkomanów i samobójców, natomiast w drugim nie notuje się żadnego z tych zjawisk. Dzieje się tak dlatego, że Grosseto jest stosunkowo młodym miastem przemysłowym, Siena natomiast miastem z tradycjami, gdzie więzi ludzkic wypracowane przez wieki są niezwykle trwałe.

Autor wplata w niektóre rozdziały biografie społeczników wyniesionych na ołtarze za pontyfikatu Jana Pawła II, a są to często postaci u nas nieznane, jak choćby Marcel Callo – francuski robotnik, czy Wincenty Vilar – hiszpański przedsiębiorca. Można więc zobaczyć, że byli i są ludzie, którzy angażują się w ekonomię, politykę i działalność społeczną inspirowani zasadami chrześcijańskimi.

Brakuje w książce nieco szerszego zarysowania tła historycznego i przedstawienia niektórych teorii chrześcijańskiej myśli społecznej przed Leonem XIII, a była ona bardzo bogata. Dlatego szkoda, że autor np., tak pobieżnie i jednostronnie potraktował zagadnienie władzy. Stwierdzenie, że *z punktu widzenia teologii wszystkie władze są demokratyczne, to znaczy pochodzą od ludu* (s. 110), pomija tradycję bazującą na Liście do Rzymian (rozdz. 13), gdzie św. Paweł wyraźnie pisze, iż *wszelka władza pochodzi od Boga*. Te słowa stanowiły w ciągu wieków podstawę teorii podbudowu-

jących monarchie, które przecież aż do XIX w. dominowały na mapie Europy.

Warto wziąć do ręki książeczkę o. Mądela, aby zrozumieć język i treści katolickiej nauki społecznej, a także przyswoić sobie jej podstawowe pojęcia. Ogromnym atutem książki jest forma. Dzięki niej najtrudniejsze i abstrakcyjne pojęcia stają się zrozumiałe i osadzone w rzeczywistości. Co więcej, autor bardzo dobrze połączył treści nauczania społecznego z przesłaniem samej Ewangelii.

Piotr Samerek SJ

ŻMUDNA PRACA

Ryszard Żmuda *Bibliografia historii Kościoła w Polsce za lata 1982-1984*

Wyd. ATK, Warszawa 1997,
cz. 1-3, ss. 1248

Jeden z profesorów nieustannie przypominał swoim uczniom, iż w podręcznej bibliotece można mieć różne książki, nie może jednak w niej zabraknąć bibliografii przedmiotowej. Rzeczywiście tak jest, zwłaszcza w bibliotece podręcznej historyka.

Bibliografia prezentująca dorobek całej dziedziny naukowej czy też środowiska naukowego ma wyjątkowe znaczenie. Ułatwia szybkie

odnalezienie podstawowych pozycji analizowanego tematu. Znakomicie umożliwia orientację w literaturze przedmiotu. Wreszcie pozwala na ocenę dorobku naukowego poszczególnego autora lub środowiska naukowego.

Przez długie lata historycy parają się dziejami Kościoła polskiego byli pozbawieni własnej bibliografii. Zazdrościli naukowcom niemieckim, francuskim czy anglosaskim. Każde zagadnienie musieli poprzedzać wnikliwą kwerendą bibliograficzną. Ślęczenie w katalogu przedmiotowym lub katalogu osobowym nigdy nie było przyjemnym zajęciem. Także szukanie odpowiedniej ścieżki w wykazach prac zamieszczonych w pokrewnych pozycjach nie należało do działań twórczych jako powielające pracę innych.

Jak to bywa z marzeniami, niekiedy się one spełniają. Oto od 1977 r. zespół bibliologów, historyków Kościoła i teologów z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, kierowany przez ks. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFM, zaczął opracowywać bieżącą i retrospektywną bibliografię historii Kościoła i katolicyzmu polskiego. W ciągu ostatnich 20 lat ukazało się 7 tomów tego dzieła. Poszczególne jego części opracowali: ks. Franciszek Stopniak, ks. Marian Banaszak, Piotr Latawiec oraz Ryszard Żmuda. Obejmowały one pozycje, które się ukazały pomiędzy 1944 a 1981 r. Tom I, składający się z trzech części, zawierał wykaz prac z lat 1944-1970. Każdy następny zacieśniał zakres chronologiczny, gdyż liczba prac z biegiem lat zwiększała się.

Tom ostatni, siódmy z kolei, składający się z trzech części i obejmujący lata 1982-1984, został opracowany przez R. Żmudę. Obecny dyrektor Biblioteki Akademii Medycznej w Łodzi, znawca zagadnień bibliograficznych, a przede wszystkim praktyk w tej dziedzinie, poświęcił tej pracy kilka lat.

Ponad 12 000 pozycji, nie licząc recenzji, i kilka tysięcy opisów wśród rozpisanych prac zbiorowych. Kilkanaście tysięcy autorów i czasopism. Całość prezentuje informacyjny dorobek piśmienniczy w zakresie historii Kościoła w Polsce. Żmuda zamieścił w swej bibliografii druki zwarte, wydawnictwa zbiorowe, czasopisma, kalendarze, serie wydawnicze, dokumenty życia społecznego, artykuły z czasopism, rozprawy z prac zbiorowych i recenzje opublikowane zaledwie w ciągu trzech lat początku dziewiętej dekady obecnego stulecia.

Przy doborze materiału zamieszczonego w bibliografii *decydującym kryterium* był – jak we wstępie pisze autor – *rok wydania druków zwartych, natomiast przy czasopismach i innych wydawnictwach ciągłych rok, za który zostały wydane*. Ponadto rozpisał także dzieła wielotomowe (choćby „Polski słownik biograficzny”, czy „Encyklopedię katolicką”) i prace zbiorowe (by wspomnieć „Udział kapelanów wojskowych w drugiej wojnie światowej” lub „Nekrologi” duchownych poszczególnych diecezji). Tytuły recenzji zamieścił wówczas, kiedy różniły się one od cytowanej pozycji. Do tego wszystkiego Żmuda zastosował pełny opis rejestracyjny, podając opis skrócony tylko przy

publikacjach sygnalizowanych we wcześniejszych tomach „Bibliografii”.

Należy zwrócić uwagę na olbrzymią pracę, jaką wykonała jedna przecież osoba. Trzeba było niekiedy przepisać kilka tysięcy tytułów z czasopism i periodyków, dotrzeć do nie mniejszej liczby tytułów samodzielnych pozycji lub prac zbiorowych, a następnie opisać zebrany materiał, posegregować go, wreszcie przepisać. Chcąc zachować jednolitość zapisu bibliograficznego, autor w całości siedmiotomowego dzieła „Bibliografii” sporządził opisy bibliograficzne takie same jak w poprzednich edycjach tego wyjątkowego dzieła.

Materiał w tomie Żmudy obejmuje trzy działy: ogólny, historię Kościoła katolickiego oraz historię Kościołów akatolickich. Dział ogólny zawiera informacje o bibliografiach, encyklopediach, słownikach, informatorach, czasopismach, organizacji nauki historyczno-kościelnej, historii historiografii, nauk pomocniczych historii, bibliotekach i muzeach kościelnych oraz oficynach wydawniczych.

Historia Kościoła katolickiego dzieli się na mniejszą (objętościowo oczywiście) historię Kościoła powszechnego i ogromnie rozbudowaną historię Kościoła w Polsce. Ta ostatnia zawiera dane bibliograficzne – ułożone w porządku chronologicznym – traktujące o dziejach chrześcijaństwa i Kościoła na ziemiach polskich od X w. do współczesności. Ponadto znalazły się w niej informacje o pracach dotyczących eklezjologii, historii Polonii i emigracji, misjach, historii unickiego Koś-

ciola greckiego i ormiańskiego, dziejów poszczególnych metropolii, diecezji, parafii, zakonów i zgromadzeń zakonnych, historii liturgii i kultu, hagiografii, szkolnictwa kościelnego, historii teologii, religioznawstwa oraz sztuki kościelnej.

Dział traktujący o historii Kościołów akatolickich jest nieco skromniejszy i zawiera pozycje odnoszące się do historii Kościoła starokatolickiego, Cerkwi prawosławnej, Kościołów protestanckich i innych związków wyznaniowych działających na terenie Polski w dawnych wiekach i w chwili obecnej.

Dzięki temu otrzymaliśmy wspaniały wgląd w dzieje narodu, państwa i Kościoła polskiego. Praca Żmudy pozwala w szybki i nieskomplikowany sposób orientować się w najnowszej (ściśle mówiąc z poł. l. 80.) „produkcji” wydawniczej dotyczącej najdrobniejszych nawet zagadnień z historii Kościoła. A to wszystko ułatwia poruszanie się w dorobku naukowym naszych historyków Kościoła. I nie tylko. Pokazuje, że nasz dorobek w poznaniu dziejów „naszego” Kościoła, ich analiza i sposób prezentacji nie odbiega od norm europejskich. „Bibliografia” Ryszarda Żmudy unaocznia, jak głęboko jesteśmy zakorzenieni w Europie. W sensie historycznym, naukowym, a także bibliograficznym.

Marek Budziarek

DUŻO HISTORII

J.L. Illanes
J.I. Saranyana
Historia teologii

Wydawnictwo M, Kraków 1997,
ss. 558

François Bécheau
Historia soborów

Wydawnictwo M, Kraków 1998,
ss. 244

Teologia jest szczególną dyscypliną naukową. Jej wyjątkowość polega tyleż na trudnościach w opisanu przedmiotu i metody, ile na wymaganiach stawianych tym, którzy mają ją uprawiać. Nie wystarczy więc, by teolog poznał twierdzenia składające się na dorobek teologii i wiernie ich nauczał – oczekuje się od niego także świętości... Najwięcej jednak problemów teoretycznych sprawia określenie, czym właściwie teologia jest. Najprościej byłoby odpowiedzieć, tłumacząc po prostu greckie słowo na nasz język. Efekt łatwy do przewidzenia: jak zoologia jest nauką o zwierzętach, antropologia – o człowieku, tak teologia jest nauką o Bogu. Czy jednak można stworzyć naukę, która rzeczywiście traktowałaby o Bogu – właśnie tak, jak zoologia o zwierzętach czy antropologia o człowieku? Wielu odpowie, że nie bardzo. Dla nich teologia jest raczej nauką poprawnego mówienia o Bogu, szukaniem sposobu wyrażenia w ludzkim ję-

zyku niewysłowionego doświadczenia spotkania z żywym Bogiem.

Historia teologii byłaby więc dyscypliną opowiadającą, co ktoś kiedyś powiedział nt. Boga. Można by ją jednak traktować jeszcze inaczej – jako tę część teologii, która w dyskusji z minionymi wiekami dochodzi do wniosków teologicznych jak najbardziej współczesnych. Autorzy podręcznika historii teologii wydanego przez Wydawnictwo „M” – Saranyana i Illanes (a może Illanes? – wydawnictwo umieściło różne wersje tego nazwiska: na okładce i stronie tytułowej) – opowiadają się zasadniczo za tym drugim sposobem uprawiania historii teologii, proponując przegląd teologów i koncepcji teologicznych od średniowiecza aż po ostatnie lata oraz pewną dyskusję z ich poglądami. Podręcznik jest prawdziwą kopalnią nazwisk, tytułów dzieł, faktów biograficznych. Wydaje się, że dotychczas nie mieliśmy w Polsce tak kompletnego opracowania historycznego tego rodzaju. Jednakże zaiste „podręcznikowa” obfitość faktów sprawia, że poszczególni teologowie i twórcza dyskusja z nimi otrzymują niewiele miejsca. Przedstawienie koncepcji teologicznych również wydaje się bardzo skrótowe, choć pozostaje rzetelne. Trzeba powiedzieć, że otrzymaliśmy raczej leksykon teologów uporządkowany według klucza chronologicznego.

Wrażenie to potęguje fakt, że omówienie epok teologicznych czy też pewnych kierunków w teologii zajmuje bardzo niewiele miejsca. Może to budzić zdziwienie. Od jakiegoś czasu w historiografii do-

minuje raczej tendencja do przedstawiania historii – politycznej, gospodarczej, a także historii idei, do której historia teologii w pewnym sensie się zalicza – przede wszystkim jako historii pewnych procesów. Pozwala to uchwycić koleje myśli, drogi refleksji Kościoła nad Objawieniem, ciągle wysiłki kolejnych pokoleń zmierzające do lepszego zrozumienia Słowa Bożego. Nie można odmówić hiszpańskim autorom starań o przedstawienie kontekstów dyskusji, w jakich pojawiały się pewne twierdzenia, trzeba jednak stwierdzić, że punkt ciężkości jest przesunięty w kierunku, który określiłbym jako erudycyjny.

Znaczącym minusem polskiego wydania „Historii teologii” jest spora liczba błędów pojawiających się akurat w tych miejscach, które w dużej mierze stanowią o podręcznikowym charakterze danej publikacji. Zbyt wiele nazwisk pozostało w wersji hiszpańskiej mimo spolszczonej pisowni przyjętej w naszej literaturze, pojawiają się też dość zaskakujące – bo hiszpańskie – transkrypcje słów greckich. Ów „hispanocentryzm” daje się także zauważyć w ogromnej liczbie nazwisk teologów hiszpańskich. Niewątpliwie szkoły teologiczne działające na Półwyspie Iberyjskim miały duże znaczenie dla rozwoju tej dyscypliny, „nadreprezentacja” Hiszpanów jest jednak zauważalna. Szczególnie wyraźnie widać to w obszernym rozdziale poświęconym teologii uprawianej w szkołach Ameryki Łacińskiej.

Kolejną kwestią do dyskusji są przyjęte przez autorów ramy czasowe opracowania. „Historia teologii”

rozpoczyna się wraz z okresem karolińskim; okres patrystyczny jest jedynie krótko omówiony we wstępie. Może osąd taki wynika tylko z upodobania autora niniejszej recenzji, ale wydaje się, że zdawkowe trzy strony wyliczające elementy decydujące o znaczeniu patrystyki dla dziejów Kościoła to stanowczo zbyt mało. Jest to być może element ukazujący słabość koncepcji podręcznika opartego na wyliczeniu ważnych postaci z historii teologii i ich krótkim omówieniu. Przyjęcie metody bardziej „procesowej” pozwoliłoby pewnie autorom omówić także główne kontrowersje okresu patrystycznego i jego dorobek, co należy uznać za podstawę późniejszych dysput teologicznych. Pomogłoby to uniknąć wrażenia, że teologia pojawia się jako dyscyplina naukowa dopiero z Alkuinem. Sprowadzenie patrystyki do rangi wysiłków duszpastersko-liturgicznych jest niesprawiedliwe.

Być może wydawnictwo, decydując się na publikację tego dobrego – mimo wszelkich zastrzeżeń – podręcznika, miało zamiar uzupełnić „białą plamę” patrystyczną przez wydanie „Historii soborów” autorstwa francuskiego jezuitę, F. Béchateau. Niestety, ktoś, kto chciałby na podstawie tej książki poszerzyć swoje wiadomości, może doznać zawodu. O ile w przypadku „Historii teologii” mamy do czynienia z opracowaniem ściśle naukowym, „Historia soborów” należy do gatunku, który można określić jako „duszpasterskie odczytanie historii”. Autor opowiada pewną historię, stara się to uczynić w sposób atrakcyjny dla czytelnika, a także uczulić go na pewne duchowe aspekty opowiada-

nia. W ten sposób historia bardziej zwraca się do uczuć niż do intelektu, opiera się raczej na chęci popularyzacji pewnych zagadnień niżli na pragnieniu zgłębienia ich. Nie znaczy to bynajmniej, że tak opowiadana historia zaprzecza faktom, czy też ukazuje je w nieprawdziwym świetle – i na pewno ma swoją wartość.

Odnoszę jednak wrażenie, że pewien rodzaj popularyzacji, polegający na uślnym duszpasterskim „pogłębieniu” pewnych zagadnień raczej je spłyca. Na pewno nie jest łatwo tak ukazać nieco abstrakcyjne spory teologów, by ich praktyczne znaczenie dla chrześcijańskiej codzienności było oczywiste. Jednak miast biadać nad takimi czy innymi zaszłościami w historii Kościoła czy też niegodziwością tych lub owych ludzi lepiej chyba po prostu przedstawić ich poczynania dokładnie, tak by czytelnik mógł je ocenić. Tymczasem narrator dramatycznie przedstawia tło jakiegoś konfliktu, a stosunkowo mało uwagi poświęca prezentacji samego konfliktu czy jego rozwiązania, a więc soboru. Konia z rzędem temu, kto na podstawie książki Bécheau opíše przebieg Soboru Efeskiego i powie, co to była ugoda antiocheńska, na którą autor powoła się w następnym rozdziale!

Zainteresowanym historią teologii można śmiało polecić hiszpański podręcznik Saranyany i Ill(i)anesa. Zainteresowanych podobnym kompendium na temat historii soborów odesłałbym raczej do zwyciężych opracowań ks. M. Starowickiego i ks. J. Dyla wydanych przez tarnowskie wydawnictwo „Biblos”...

Tomasz Grodecki

POWAŻNIE ŻYCIE BRAC...

Janusz K. Goliński
Okolice trwogi
Lęk w literaturze
i kulturze
dawnej Polski

Bydgoszcz 1997, ss. 272

Badania literatury dawnej, szczęśliwie uwolnione od konieczności udowadniania czegokolwiek, stały się przestrzenią szukania zrozumienia tego, co było, by tym jaśniej widzieć to, co jest. Przy czym obserwujemy interesujące zjawisko odchodzenia od jasnych podziałów i rozróżnień; tekst, niezależnie od tego czy zapisany stylem wiązanim, czy wolnym, jest widziany jako ślad sensu, zapis poszukiwań, niepokoju, a niekiedy olśnienia i szczerego zadziwienia istnieniem. Przestało też badaczy interesować konfesyjne zróżnicowanie autorów; tak naprawdę różnice wyznaniowe okazują się nieistotne wobec głębokiego namysłu nad tajemnicą istnienia.

Najwyraźniej ten nurt badań reprezentują uczeni skupieni wokół takich pism, jak „Barok” i „Ogród”. Wielu z nich zaznacza swoją obecność również w „Przeglądzie Powszechnym”. Wspomnijmy choćby Antoniego Czyżę i Aleksandra Nawareckiego, którym zawdzięczamy przypomnienie poezji Baki, Piotra Wilczka, który przed laty dopominał się o uznanie dla retoryki, Piotra Urbańskiego. Spośród mistrzów tego pokolenia polonistów godzi się wspomnieć choćby o Januszu Pelcu,

Alinie Nowickiej-Jeżowej, Barbarze Otwinowskiej, Jadwidze Kotarskiej.

Książką „Okolice trwogi” dołączył do tego grona Janusz K. Goliński. Dołączył głosem samodzielnym i zdecydowanym, od razu zaznaczając swoją odmienność. Już tytuł jego książki określa rozległy obszar semantyczny, jakby celowo „okolica-mi” rozszerzony. Wszak „trwoga” to i strach, i lęk przed śmiercią, ale również obawa przed grzechem i potępieniem, to realnie odczuwane niebezpieczeństwo popadnięcia w melancholię. Trwoga to również owoc fascynacji infernalnymi zaświatami, namysłu nad przemijalnością i przypadkowością ludzkiego istnienia; bywa ona również reakcją na jakże przerażające doświadczenie kataklizmów, tych naturalnych i tych ręką człowieka wyzwolonych.

O tym wszystkim pisało i pisze wielu badaczy, zarówno w Polsce jak i poza jej granicami. Goliński jest uważnym czytelnikiem całej tej coraz obfitszej literatury. Wiele zawdzięcza francuskiej szkole Annales z jej twórcą J. Le Goffem i najbardziej znanym w Polsce przedstawicielem J. Delumeau, zna książki J. Huizingi, Ph. Arièsa i tylu innych. Pozostają one wszak w tle jego samodzielnych poszukiwań. Stara się tropić i odsłaniać to, co wspólne europejskiej kulturze, szukać sensu w tym, co tylko pozornie przynależy do poszczególnych krajów i nieważnemu czytelnikowi jawi się jako chaos i źródło trwogi.

Sam autor tak określa cel swoich penetracji naukowych: *Celem tej pracy nie jest rekonstruowanie dziejów literatury i kultury, zawężone do zjawisk wychodzących jedynie od*

uczucia strachu. Dąży się tu raczej (...) do określenia „okolic trwogi” i opisania ujawniających je zjawisk, do wykrycia „miejsz wspólnych” cywilizacji zachodniej (którą współtworzy także kultura polska), a więc tego, co między rokiem 1450 a 1750 niezależnie od współrzędnych geograficznych było przeżyte, a nie zostało wprost wyznane, do uchwycenia tej cywilizacji w jej fobiach i obsesjach, by wyjść poza słowa przez nią samą o sobie wypowiedziane (s. 14).

Owo wychodzenie poza przywoływane teksty, szukanie ich ponadczasowego i ponad przestrzennego wymiaru wydaje się najambitniejszym i co szczególnie ważne najbardziej udanym zamysłem Golińskiego. Rekonstrukcja mentalności człowieka epoki staropolskiej została przy tym dokonana nie tylko drogą przypomnienia osobowości uznanych i dobrze zadomowionych na Parnasie literatury dawnej. Tak więc mowa jest nie tylko o Janie Kochanowskim, Sępie Szarzyńskim, Mikołaju Reju (ten ostatni przypomniany nie tylko jako kalwin i antyklerykał, ale nade wszystko jako znakomity znawca starożytnej psychologii), Wacławie Potockim, o obu Morsztynach czy Stanisławie H. Lubomirskim. Głos zostaje oddany autorom mniej znanym albo zupełnie zapomnianym, jak choćby Franciszek Gniewski czy Klemens Bolesławiusz (ciekawia przy tym ostatnim nazwisku wpływy włoskiego jezuitę G.B. Manniego), których teksty znakomicie uzupełniają naszą wiedzę o dawnej epoce.

Goliński jest wyraźnie zafascynowany człowiekiem renesansu, w któ-

rym podziwia mądrość płynącą ze zgody na nieuniknione prawa życia: *W okresie renesansu człowiek wie- dział, że sens istnienia osiąga się poprzez aprobatę zastanej struktury bytu i akceptację temporalnych znamion egzystencji. Pamiętał o tym, że każde zjawisko niesie w sobie symptomy negacji, które je zarazem dopełniają i uwydatniają, że i jego „świat” ulega sprzecznościom: młodość kwitnie w cieniu starości, narodziny jednoczą się ze śmiercią, radość graniczy z cierpieniem, u wrót miłości czai się samotność, mądrości sekunduje głupota, a dobru nieodstępnie towarzyszy zło. Innymi słowy: człowiek ów zaczynał rozumieć istnienie poprzez rozpoznanie pewności jego trwania oraz poprzez jego podporządkowanie nieuniknionej zmienności w czasie (s. 82). Jednocześnie zastanawia go fatalizm epoki baroku: ...oto obraz świata pochylającego się nad własnym grobem, pogrążonego w mrokach melancholii, owianego tchnieniem śmierci, oszukanego przez czas, uwiedzionego obłudnością vanitas i zmiennością fortuny – obraz uobecniający symptomy przesilenia dziejowego, rejestrujący przejawy kryzysu, ferujący negatywną ocenę rzeczywistości (s. 100).*

Kimże więc jestem, jak rozświetlić zagadkę ludzkiego bytowania? Przed tym dręczącym pytaniem nie uciekali ówczesni myśliciele. Patronował im Pascal: *Staropolskie medytacje egzystencjalne i eschatologiczne zdominowało pytanie wielokrotnie stawiane z hamletyczną wręcz determinacją przez reprezentantów wszystkich ówczesnych orientacji ideologicznych: „Kim jest*

człowiek?” – owa istota o dwoistej naturze, dobrowolnie pogrążająca się w świecie i cielesności, świadomie pozostająca w stanie marności i grzechu, nieuchronnie skazana na spotkanie ze śmiercią i oichłań wieczności. Formuła dualizmu psychofizycznego – żarliwie dyskutowana w kołach intelektualistów, inwencyjnie interpretowana przez artystów – wykluczała wiążące odpowiedzi, a nawet manifestacyjnie eksponowała ambiwalencję problemu, wskazując ekstremalne warianty spełnienia życia: bytowanie zniewolone cielesnością i namiętnościami oraz istnienie realizujące się w dążeniu do wyzwolenia duchowego (s. 132).

Zresztą nie tylko w sobie dostrze- gał człowiek XVII w. sprzeczności i paradoksy. Przypatrując się światu, kontemplując jego złożoność, wcale nie odzyskiwał spokoju, wręcz przeciwnie: *Człowiek XVII stulecia – poddany rodzącej się świadomości antynomii tkwiących w samej naturze rzeczy – uświadomił sobie z niezwykłą ostrością dysonans za- istniały pomiędzy dwiema nieskończonościami: mikrokosmosem swojego wnętrza a makrokosmosem otaczającego go wszechświata, i natychmiast podjął studia nad obu tymi oichłaniami: nicością i nieskończonością (s. 139). Właśnie w tym niepokoju, w tych swoich poszukiwaniach człowiek baroku okazuje się kimś bardzo nam bliskim.*

Stosunek do śmierci nie od dziś jest sprawdzianem spójności, a nawet wiarygodności propozycji światopoglądowych. W okresie baroku również próbowano zgłębić problem śmierci, oswoić się z tym, co nieuniknione: *Źródło barokowej*

refleksji o śmierci należy więc szukać w nurtach życia duchowego epoki: w mistycznej doktrynie transcendencji, w ignacjańskiej koncepcji *miles Christianus*, w teorii predestynacji jansenizmu, w rygorystycznym wyznaniu protestanckich oraz w dolo-rystmie i mesjanizmie sarmackiego katolicyzmu, a nade wszystko w reformie potrydenckiej prostującej meandryczne ścieżki chrześcijaństwa (s. 175). Właśnie IV rozdział „Okolic trwogi”, poświęcony tematyce śmierci, a zatytułowany „Śmierci się nie bać... Człowiek wobec kresu istnienia”, uzmysławia, jak dalece nasze dzisiejsze myślenie na ten temat jest zakorzenione w epokach dawnych i być może aż tak daleko wcale nie odeszliśmy od naszych sarmackich przodków: *Cechą charakterystyczną barokowego piśmiennictwa funeralnego jest wszechobecność personifikacji śmierci, kontrastująca z ubóstwem pogłębionej refleksji oraz z brakiem wykładu dogmatycznego. Przez niewyczerpaną wielość wcieleń Mors literatura funeralna XVII stulecia jest osobliwym lamusem, w którym odnaleźć można szczątki wszelkich wyobrażeń nagromadzonych przez wieki w kulturze europejskiej. Pomieszane i splecione, podlegają one przemianie i zyskują sarmacką tożsamość* (s. 180).

A jednak to właśnie w „czarnym karnawale” księdza Baki winniśmy szukać przezwyciężenia lęku wobec śmierci, jej głęboko chrześcijańskiego „oswojenia”. Jezuicki poeta i misjonarz potrafił wskazać swoim sarmackim słuchaczom i czytelnikom perspektywę rozsadzającą naturalistyczne i mogłoby się zdawać

nieubłagane prawa natury: *Mistrzowie meditatio mortis dowodzili i zalecali, by wierzyć, że odkąd śmierć została poprzez wskrzeszenie Jezusa Chrystusa (należałoby powiedzieć raczej: przez Jego zmarłych-wstanie – S.O.) pozbawiona swego unicestwiającego „ościenia”, każdy chrześcijanin może ufnie podążać przez świat, gdyż nie ma tak głęboko upadłego człowieczeństwa, takiej winy i nędzy, takiego lęku u kresu, ani takiego opuszczenia, których nie ogarnąłby Stwórca – zawsze przecierający swemu stworzeniu szlak wędrówki, zwłaszcza w godzinie ostatecznych rozstrzygnięć. Odtąd wolno też było istocie ludzkiej zakładać, że poprzez śmierć nie odchodzi w ciemność, pustkę i nicość, że nie ulegnie przerażającej metamorfozie, lecz wejdzie w nowy byt, w pełnię, w „światło” całkowicie odmiennego życia i że nie musi przy tym dokonywać radykalnych wyborów, jedynie winna dać się wezwać i prowadzić* (s. 211).

I jeszcze słowo o barokowym inferno. Jego obrazy, opisy mogą przerażać i paraliżować. Zresztą takie było zamierzenie ich twórców. Dzisiejszego czytelnika owszem zaciekawiają, ale chyba częściej po prostu... śmieszają albo pozostawiają zupełnie obojętnym. A szkoda, boć ich głównym celem był nie przestraszyć, lecz budzenie nadziei: *Na różne sposoby – przez kazania, teatr religijny, pieśni kościelne, apokryfy, a także przez druk, rycinę, malarstwo i rzeźbę – wizje eschatologiczne osaczają człowieka. Ich „poglądowe” przedstawienia wyobrażeniami sił sakralnych i demonów oraz cierpiących męki grzeszników i blogo-*

stawionych wybrańców, scen powstawania z grobów i Sądu Ostatecznego fascynowały wiernych, żądnych opowieści o niezwykłościach i cudach. Służyły one praktyce duszpasterskiej, a nade wszystko wpajaniu grzesznemu człowiekowi nadziei na zbawienie i lęku przed zatrąceniem duszy (s. 220).

Dystans czasowy pozwala dzisiaj szemu badaczowi na dystans wobec konfesyjnych konkretyzacji ówczesnych opisów infernalnych dokonywanych na użytek wiernych: Protestanci wierzyli w bliskie nadejście końca świata i Sądu Ostatecznego, a papieża uznawali za zapowiedzianego w Janowej Apokalipsie Antychrysta. Katolicy – znacznie mniej czuli na strachy eschatologiczne – chętnie umieszczali w infernalnej otchłani przedstawicieli najróżniejszych wyznań reformowanych. Obie strony widziały więc w przeciwnikach „agentów” szatana, sojuszników i wysłanników wspomagających go w sprawowaniu władzy na ziemi (s. 240). Czy to znaczy, że piekła nie ma? A i owszem, choć Orygenesowska tęsknota za powrotem wszystkich do wiecznej szczęśliwości nie przestaje opuszczać i dzisiejszych teologów. Wszak co zrobić z ludzką wolnością, z daną mu przez Boga możliwością powiedzenia „nie”? Odpowiedzi nie należy oczekiwać od historyka literatury.

Janusz K. Goliński swoje analizy kończy wyznaniem dotyczącym nie tylko warsztatu filologa: *Rozważaniom o staropolskich lękach, obsesjach i katastrofach patronował monumentalny fresk przedstawiający odwieczny dramat człowieka-pielgrzyma, który podąża przez świat ku*

śmierci będącej bramą wiecznego zbawienia lub takiegoż potępienia. Drążące świadomość ludzką zagadnienie kresu doczesnej egzystencji – wpisane w alegoryczne obrazy Wędrowca zmierzającego w trudzie ku ostatecznej granicy, ponętnego a zarazem zdradliwego Świata (kuszącego obietnicą rozkoszy, wspaniałości i splendorów) oraz Śmierci nieodstępnie towarzyszącej Każdemu na jego szlaku – przeobraziło się w dylemat antropologiczny i egzystencjalny wymierzony tyleż w przestrzeń eschatologiczną, co w sferę bytu horyzontalnego (s. 258).

Osobiście byłbym skłonny wysnuć wniosek cokolwiek jaśniejszy: warto poważnie życie brać. Jego Dawca nie da się prześcignąć w hojności, tego uczą też teksty dawne, choć temat omawianej pracy nie pozwolił przywołać ich w całej rozciągłości. A więc czeka temat: Okolice nadziei. Janusz K. Goliński zapewne umiałby go przekonująco przedstawić.

Stanisław Obirek SJ

**EUCHARYSTIA
PRZY UŻYCIU PROSA**

René Jaouen
*L'Eucharistie
du mil
Langages
d'un peuple,
expressions de la foi*

Karthala, Paris 1995, ss. 283

Wydaje się, że liturgia eucharystyczna sprawowana w Afryce jest kwestią, za pośrednictwem której najwyraźniej widać proces inkulturacji wyrażający się w tworzeniu nowych rytów i wprowadzaniu muzyki i pieśni typowo afrykańskich. Rozważania inkulturacyjne dotyczące Eucharystii sięgają jednak znacznie głębiej. Dotyczą one również materii eucharystycznej (por. J. Kochanowicz SJ, „Eucharystia bez chleba i wina w Afryce”, „PP” nr 5/1997, s. 213 nn. – red.). Temat ten podjął m.in. René Jaouen, postulujący sprawowanie liturgii eucharystycznej przy użyciu prosa. Książka jest nowym przyczynkiem do dyskusji teologicznej na ten temat, gdyż większość artykułów podejmujących to zagadnienie napisano na początku lat 80. Jaouen próbuje przerwać zastój w dyskusji spowodowany głównie trudnościami w rozwiązywaniu tego problemu. „Eucharystia przy użyciu prosa” cieszy się prawem pierwszej i chyba do tej pory jedynej książki nt. liturgii przy użyciu afrykańskiej materii eucharystycznej.

R. Jaouen podejmuje rozważania inkulturacyjne w ramach tylko jednej afrykańskiej religii tradycyjnej.

Dla mnie człowiekiem był Giziga z północnego Kamerunu – pisze w zakończeniu. Eucharystia przy użyciu prosa zamiast chleba jest więc postulatem dla społeczności plemiennej, należącej do grupy kulturowej znanej w literaturze europejskiej pod nazwą Kirdi. Autor szuka przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Eucharystia, która jest centrum i szczytem życia chrześcijańskiego, może być przyjęta przez ludzi żyjących w kulturze i religii prosa? W jaki sposób Gizigowie mogą przejść z religii tradycyjnej do sprawowania Eucharystii tak, aby zarazem to, co najlepsze w ich kulturze i religii, zostało dopełnione i przemienione przez Chrystusa?

Proso jest nie tylko najbardziej rozpowszechnioną rośliną uprawną w kraju Gizigów, lecz również zbożem o charakterze sakralnym. Pomimo że rozważania dotyczą jednej społeczności plemiennej (o Gizigach i problemach inkulturacji w Afryce zob. też blok materiałów w „PP” 7-8/1996, ss. 11-32 – red.), autor mówi o *cywilizacji prosa* rozciągającej się w regionach sawanny, na północ i południe od równika. Afrykańskie proso od znanych nam początków historii aż po dziś jest podstawowym pokarmem w tej strefie geograficznej. Tak samo zresztą jak najpowszechniejszym napojem na tym obszarze jest wino palmowe lub piwo z prosa. Uprawa prosa sięga odległych czasów, w których ludy Czarnej Afryki przeszły od łowiectwa do rolnictwa. Potwierdzają to zarówno badania naukowe, jak i mity. Bohaterką jednego z mitów jest młoda księżniczka, która wynalazła sposób selekcjonowania ziarna, rolnictwo, kuch-

nię i nową religię. Jest to mit o narodzinach kultury prosa. W ciągu wieków proso odgrywało niezwykle ważną rolę w życiu codziennym Afrykanów i w ich doświadczeniach religijnych. Pożywienie to stało się symbolem wskazującym na Boga gdyż, jak przypomina autor, *nie samym chlebem żyje człowiek, lecz również słowem życia i pragnieniem nieśmiertelności* (s. 139). Szczególne znaczenie prosa wywodzi się z odległych tradycji uprawy tej rośliny i z jej charakteru sakralnego.

Pierwsza część książki zawiera opis religii tradycyjnej Gizigów nazwanej kuli ngi daw – sakralna moc prosa. Terminem „kuli” posługują się Gizigowie, mówiąc o swoich wierzeniach. Ndra misi kuli hay – my, którymi rządzi kuli. „Kuli” oznacza, jak wyjaśnia autor, siłę vitalną stworzoną przez Bumbulung (Boga) i rozłożoną przez niego w całym kosmosie i wszystkich bytach, od minerałów poczynawszy, przez ludzi, aż do bytów niematerialnych.

Opis religii wprowadza czytelnika w świat mitów odczytywanych głównie przez symbole i wydarzenia życia codziennego. Jest to zarazem wprowadzenie w codzienne życie Gizigów, dla których fundamentem są wartości sakralne. Sakralna moc prosa przenika wszystkie komponenty kultury, a nawet ma znaczenie dominujące. Mity pozwalają zrozumieć postawy i ukazują, jak Gizigowie rozumieją sens ludzkiej egzystencji. Mity o oddaleniu się Boga i o potopie mówią o początku i końcu wszystkich rzeczy, są więc zarazem protologią i eschatologią. Tworzą dwie „doktryny”, które jak kłamry spinają życie ludzkie, opo-

wiadają o pojawieniu się prosa, jego uprawie, jego mocy sakralnej, i ostrzegają przed niebezpieczeństwem zaniku tej rośliny. Ryty agrarne, sprawowane każdego roku podczas święta zbiorów, są nie tylko dziękczynieniem za zbiory prosa, lecz pozwalają doświadczyć kuli ngi daw – sakralnej mocy prosa.

W drugiej i trzeciej części książki autor analizuje główne argumenty chrystologiczne, eklezjologiczne, liturgiczne i pastoralne wysuwane przez zwolenników i przeciwników Eucharystii sprawowanej przy użyciu prosa. Opowiedzenie się za miejscową materią eucharystyczną, jako podkreślenie niezależności politycznej i ekonomicznej ludów afrykańskich, wydaje się autorowi dosyć łatwe do zanegowania. Materia eucharystyczna jest nie tylko symbolem ekonomicznym i politycznym, lecz również filozoficznym, a nade wszystko religijnym. Podobnie jak kultura, wyjaśnia autor, musi ona obejmować swoim znaczeniem całą rzeczywistość danego ludu. Wybór materii eucharystycznej nie zależy od jej rodzaju botanicznego, lecz od znaczenia, symbolicznej treści. Musi to być „chleb” sprawiedliwy i słuszny, mający jakieś znaczenie w danej kulturze, prawdziwy owoc pracy rąk ludzkich.

Teologowie często przypominają, że Kościół nie ma władzy odnośnie do materii eucharystycznej. Ustanawiając Eucharystię, Chrystus sam określił, jakie elementy są dla niej istotne. Jaouen zwraca jednak uwagę, iż Kościół ma obowiązek nieustannej interpretacji tego, co Chrystus ustanowił. Założyciel Kościoła nie jest podobny do założycieli innych religii, ponieważ nie pozostawił pełnych struktur instytucjonal-

nych. Historia Kościoła przynosi wiele przykładów dostosowania przepowiadania Ewangelii do konkretnej sytuacji. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystus przestał być tylko założycielem, lecz stał się aktualnym fundamentem Kościoła i sakramentów. Między tymi dwoma statusami Chrystusa nie ma ciągłości empirycznej, która pozwoliłaby człowiekowi dotrzeć bez przeszkód do Jezusa z Nazaretu. Między Chrystusem założycielem Kościoła i Chrystusem w nim obecnym jest wydarzenie paschalne, które można odczytać tylko w wierze. Jedynie po wyznaniu przez uczniów wiary w zmartwychwstanie Chrystus stał się fundamentem Kościoła. Dlatego Kościół nie może zapomnieć swojej roli interpretatora w świetle łaski Zmartwychwstałego. Dzisiaj żyjący Chrystus „sprawuje” swe sakramenty w Kościele i czyni to w sposób nieskrępowany. Dlatego nie tylko chleb i wino mogą wskazywać na Zmartwychwstałego. *Chrystus przychodzi do Gizigów, poszukując swojego eucharystycznego ciała, które zostało mu tam nieświadomie przygotowane od wieków* (s. 102). Ograniczenie obecności Chrystusa do niepowtarzalnego aktu historycznego porównuje do zamknięcia Go w grobie. *Chrystus zmartwychwstały i żyjący w swoim Kościele wchodzi, przez Ducha, w dialog z każdym człowiekiem i uprzedzając Kościół, czeka tam, dokąd Kościół odważy się pójść* (s. 102).

R. Jaouen, przebywający od 1967 r. wśród Gizigów, podkreśla mocno fakt, iż jego refleksja teologiczna jest owocem chrześcijańskiego doświadczenia wiary misjonarza żyjącego w kulturze prosa. *Przeżywanie wiary w innej kulturze wpro-*

wadza w nową przestrzeń, w której niemożliwe jest powtarzanie postaw religijnych, rytów i przenoszenie symboli religijnych właściwych dla Zachodu. Postawa powtarzania jest bowiem symptomem choroby, strachu i braku wiary. Inteligencja ubogacona wiarą wie, że może i musi spotkać Boga w inny sposób, Boga, który objawia się w kontekście innej kultury (s. 9).

Powszechnie uznaje się, pisze Jaouen, że misjonarz jest człowiekiem, który opuścił swoje środowisko rodzinne, kulturowe i religijne, aby głosić Chrystusa innym i zakładać Kościoły. Kościół lokalny posyła misjonarza poza swoje granice, ale w tym posłaniu nie wykracza poza granice Kościoła łacińskiego. Tymczasem misjonarz musi wyjść poza nie, aby głosić Ewangelię tam, gdzie ma się narodzić Kościół afrykański czy azjatycki. *Od wieków Kościół łaciński posyła swoich misjonarzy, lecz czy naprawdę pozwala im odejść?* – pyta autor, nie ukrywając napięcia, jakie wpływa z tak rozumianego posłania (s. 10). Misjonarz, według autora, musi przypominać Chrystusa, który w swoim upodobieniu się do człowieka objawił wiarę w Ojca w centrum religii wyznawanej przez naród żydowski, do którego sam należał.

Postulat używania prosa w Eucharystii jest bardzo dyskusyjny. Niemniej praca Jaouena jest najobszerniejszym zbiorem argumentów przemawiających za lub przeciw zastosowaniu go w liturgii. Refleksje teologiczno-pastoralne autora są znaczącym głosem podejmującym na nowo zagadnienie afrykanizacji materii eucharystycznej, które wciąż należy do najbardziej kontrowersyjnych zagadnień sakramentologii.

Krzysztof Zielenda OMI

Z życia Kościoła

Trzynasta encyklika

14 września 1998 r. w święto Podwyższenia Krzyża Świętego papież Jan Paweł II podpisał kolejną, trzynastą już encyklikę swojego pontyfikatu „Fides et ratio” („Wiara i rozum”) traktującą o relacji między wiarą i rozumem. Prezentacja nowej encykliki odbyła się w Rzymie 15 października 1998 r. Tego samego dnia odbyła się również w Warszawie.

Podstawowe przesłanie encykliki

Encyklika „Fides et ratio” przedstawia i omawia relację między wiarą i rozumem oraz filozofią i teologią, o czym papież pisze na początku: *Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełni prawdy o sobie* (nr 1). W ten sposób ukazuje konieczność jedności rozumu i wiary. Już bowiem od początków chrześcijaństwa oba te sposoby poznania zbliżały się do siebie, czego przykładem mogą być Ojcowie Wschodu i Zachodu, którzy nawiązywali relacje ze szkołami filozoficznymi, nie utożsamiając jednak treści swego nauczania z systemami, do których się odwoływali (nr 41). W średniowieczu rozum i wiara były już w pełnej harmonii ze sobą. Później jednak rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycję jawnie z nim sprzeczne (nr 46).

Główne przyczyny powstania encykliki

Encyklika „Fides et ratio” została napisana po to, aby odpowiedzieć na palący problem, jakim jest szeroko dziś rozpowszechnione przekonanie, że wiara i rozum, filozofia i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego. Innym problemem współczesnego świata jest głęboki kryzys filozofii, który wynika z relatywizmu, według którego prawda obiektywna nie istnieje albo nie można jej poznać. Encyklika wska-

zuje również na inną niebezpieczną konsekwencję kryzysu racjonalistycznego współczesnego świata, jaką jest nihilizm, który znajduje swego rodzaju potwierdzenie w strasliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę (nr 91). Jest on źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe (nr 46). Dlatego papież pisze, że nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią Słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości (nr 90). Ponadto papież wskazuje w encyklice na inne błędy pojawiające się we współczesnej filozofii: eklektyzm – polegający na niespójnym i powierzchownym wybieraniu idei z różnych tradycji, historyzm – twierdzący, że prawda jest zależna od kontekstu epoki, scjentyzm – zakładający wyłącznie możliwość poznania naukowego, pragmatyzm – nie uwzględniający wymogów etyki, fideizm – pogardzający rozumem i czyniący z Pisma Świętego jedyny miarodajny punkt odniesienia. Jan Paweł II ustosunkowuje się również do postmodernizmu dokonującego w dzisiejszym świecie trwałych i istotnych przemian. Wskazuje, że nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności (nr 91), przez co są nacechowane nihilizmem. Papież przypomina jednak nauczanie Piusa XII, że również filozofie uznane przez Kościół za błędne należy poznawać w celu uleczenia choroby oraz dlatego, że nawet w błędnych twierdzeniach kryje się jakieś ziarno prawdy. Papież podkreśla, że wiara i rozum mogą okazywać sobie wzajemną pomoc, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i refleksji (nr 100).

Harmonia wiary i rozumu

Choć wiara i rozum dążą do odkrycia prawdy, przysługuje im jednak autonomia, bo czerpią z innych źródeł: wiara z Objawienia, rozum z doświadczeń zmysłowych, obserwacji i logicznej refleksji. Wiara bez rozumu staje się mitologią i zabobonem, skupia się na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną (nr 48). Natomiast rozum odrzucający Objawienie sam siebie ogranicza, podążając bocznymi drogami i podejmując ryzyko zagubienia swojego celu ostatecznego. Papież wskazuje, że

rozum może znaleźć w wierze zupełnie niezwykle źródło inspiracji, podając przykłady tych filozofów z kręgu kultury zachodniej i wschodniej, którzy inspirowali się wiarą: John H. Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edyta Stein, Władimir S. Sołowjow, Paweł A. Florenski, Piotr J. Czaadajew, Władimir N. Łoski (nr 74).

Istnienie prawdy obiektywnej

Fundamentalnym przesłaniem encykliki jest przekonanie o tym, że istnieje obiektywna i uniwersalna prawda, której nie można ani pojąć, ani zawłaszczyć. Papież podkreśla w encyklice, że takie przekonanie nie ma nic wspólnego z brakiem tolerancji. Przeciwnie, istnienie prawdy absolutnej jest warunkiem dialogu. Odrzucając fideizm, Kościół ma za zadanie służyć prawdzie poznanej z Objawienia, która ciągle jest pełna tajemnic i wymaga nieustannego poznawania. Wielokrotnie papież podkreśla w encyklice, że każdy człowiek o prawym rozumie pragnie prawdy i może ją poznać. Przypomina również słowa ze swojej wcześniejszej encykliki „*Veritatis splendor*” mówiące o tym, że szukanie prawdy jest obowiązkiem moralnym każdego człowieka i nie wolno go zaniedbywać.

Kościół a filozofia

Papież podkreśla również, że Kościół nie utożsamia się z żadnym konkretnym nurtem filozoficznym (nr 49), ale może korzystać ze wszystkich, jeśli tylko nie są one przeciwne prawdom wiary, a pozwalają głębiej w nie wnikać. Choć encyklika „*Fides et ratio*” niktogo nie potępia, to jednak *Magisterium Kościoła może i powinno krytycznie oceniać – mocą swojego autorytetu i w świetle wiary – filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej* (nr 50). Jan Paweł II wzywa w encyklice, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu (nr 48).

Marek Blaza SJ

