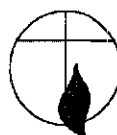


przegląd powszechny

6/934/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela 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. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Prenumerata:

roczna 66,00 zł

za 1 półrocze 36,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)*

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

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

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

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

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 Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 18 V 1999 r.

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

Spis treści

Piękno zbawi świat 265

Tadeusz Cieślak SJ

Dariusz Kowalczyk SJ

Wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie...

**Listy Komisji Episkopatu Polski ds. Wizyty Jana Pawła II
w Polsce**

267

Ojciec Święty, przybывая do nas w wigilię Trzeciego Tysiąclecia, wprowadza Kościół w Polsce w Jubileusz Roku 2000. Istotą obchodów jubileuszu jest tajemnica Jezusa Chrystusa Odkupiciela człowieka.

Waldemar Aramowicz SJ

Czy Polacy słuchają papieża?

282

Podczas wszystkich podróży apostolskich do Polski Jan Paweł II apelował o życie zgodne z osobistym powołaniem. Zadaniem kapłanów jest uczynienie świadectwa życia z ewangelizacji, świeccy zaś mają świadomie wziąć odpowiedzialność za Kościół i państwo.

Bogusław Jasiński

Filozoficzna glosa do „Fides et ratio”

294

Istnieje potrzeba nowego pojmowania rozumu, a także nowego sensu filozofii. Każda próba, która służy rzetelnemu zrozumieniu tych kategorii, wiąże się z analizą stanu naszej cywilizacji.

Zbigniew Kubacki SJ

Spór między Bogiem a Jezusem Wokół teologii religii

305

Dyskusja dotycząca chrześcijańskiej teologii religii została zaledwie otwarta. Warto jednak uważnie ją śledzić, gdyż chodzi w niej o istotne prawdy wiary chrześcijańskiej.

<i>Bisera Alikadić</i> Wiersze	319
--	-----

<i>Vladimir Srebrov</i> Wiersze	321
---	-----

<i>Krystyna Paluch-Staszkiel</i> O świętej Kindze, księżnej krakowskiej, klarysce sądeckiej	323
---	-----

W XIV w. liczni pielgrzymi napływali do Sącza, gdzie znajdował się grób Kingi. W 1753 r. rozpoczęto starania o kanonizację. Dokona jej w czerwcu Jan Paweł II.

<i>Philip Earl Steele</i> Chrzcielne źródło	331
---	-----

Coraz więcej badaczy podziela pogląd, że baptysterium na Ostrowie Lednickim zbudowano po to, by ochrzcić księcia Polan, Mieszka I. Byłaby to zatem właściwa kolebka chrześcijaństwa w Polsce.

<i>Jacek Bolewski SJ</i> Boże Ciało w światłocieniu...	341
--	-----

„Drugie Przyjście” G. Herlinga-Grudzińskiego nie tylko świadczy o głębszym pojmowaniu Bożego Ciała, ale zdradza również opaczne pojmowanie chrześcijańskiego misterium.

<i>Piet van Breemen SJ</i> Rachunek sumienia	352
--	-----

Aspekt rozeznawania grzechów, żalu za nie i przezwyciężania ich w rachunku sumienia prowadzi do lepszego odnajdywania Boga we wszystkich rzeczach.

Z niedzieli na niedzielę (<i>Wacław Oszejka SJ</i>)	362
--	-----

Teatr

<i>Joanna Godlewska</i> : Traktat w teatrze	365
---	-----

(Teatr Narodowy w Warszawie /Scena przy Wierzbowej/, „Traktat o marionetkach” Heinricha von Kleista, reżyseria – Henryk Tomaszewski)

Film

Jan Pniewski: Orfeusz i Eurydyka 367
(„Między piekłem a niebem”, reżyseria – Vincent Ward)

Książki

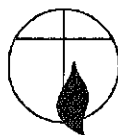
Mieczysław Orski: Madame Memory 368
(Krystyna Kofta, „Złodziejka pamięci”)

Tomasz Grodecki: Podręcznik wiary 371
(Wolfgang Beinert /red./, „Podręcznik teologii dogmatycznej”)

Dariusz Gardocki SJ: Dramat nadziei 374
(Hans Urs von Balthasar, „Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?”)

Piotr Samerek SJ: Na drogach do uniformizacji 377
(Marc Ferro, „Historia kolonizacji”)

Z życia Kościoła: List z Afryki (kard. Adam Kozłowiecki SJ) 380



Sommaire

Le Beau sauvera le monde 265

Tadeusz Cieślak SJ

Dariusz Kowalczyk SJ

Introduire l'Eglise dans le troisième millénaire...

Lettres de la Commission de l'Épiscopat polonais

pour la Visite de Jean Paul II en Pologne

267

En nous rendant visite à la veille du Troisième Millénaire, le Saint Père introduit l'Église de Pologne dans le Jubilé de l'an 2000. La célébration de celui-ci a pour fond le mystère de Jésus-Christ Rédempteur de l'homme.

Waldemar Aramowicz SJ

Les Polonais obéissent-ils au pape?

282

Pendant tous ses voyages apostoliques en Pologne, Jean Paul II exhortait ses compatriotes à une vie conforme au charisme de sa vocation. Il appartient aux prêtres de témoigner de la vie par l'évangélisation, et aux laïcs de se faire responsables de l'Église et de l'État.

Bogusław Jasiński

Glosse philosophique à „Fides et ratio”

294

Il y a nécessité d'un mode nouveau de concevoir la raison et d'un sens nouveau à donner à la philosophie. Toute tentative dans ces deux sens doit passer par l'analyse de l'état de notre civilisation.

Zbigniew Kubacki SJ

Dispute entre Dieu et Jésus

Autour de la théologie de la religion

305

Le débat sur la théologie chrétienne de la religion est à peine ouvert. Il vaut toutefois la peine de la suivre attentivement, c'est qu'il y va d'articles qui sont essentiels pour la foi chrétienne.

*Bisera Alikadić***Poésies**

319

*Vladimir Srebrov***Poésies**

321

*Krystyna Paluch-Staszkiel***Sainte Cunégonde, duchesse de Cracovie,
clarisse de Sary Sącz**

323

Dès le XIV^e siècle, des foules de pèlerins affluaient à Sary Sącz où se trouve le tombeau de Cunégonde. En 1753, se sont ouvertes les démarches pour sa canonisation; y procédera Jean Paul II au cours de sa visite en Pologne en juin 1999.

*Philip Earl Steele***Une fontaine baptismale**

331

De plus en plus de chercheurs partagent l'opinion que le baptistère à Ostrów Lednicki fut monté pour le baptême du prince des Polanes, Mieszko I^{er}. Ce serait donc le berceau du christianisme en Pologne.

*Jacek Bolewski SJ***La Fête-Dieu dans le clair-obscur...**

341

„Le second avènement” de Gustaw Herling-Grudziński témoigne d'une part de l'idée profonde que se fait l'écrivain du Corps de Notre-Seigneur (appellation en polonais de la Fête-Dieu), mais d'autre part trahit sa conception erronée d'un mystère chrétien.

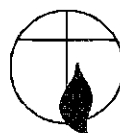
*Piet van Breemen SJ***Examen de conscience**

352

La découverte de ses propres péchés, la repentance et la conversion conduisent à découvrir Dieu en toute chose.

Comptes rendus

365



XIII Ogólnopolski Konkurs Poetycki o Liść Konwalii im. Zbigniewa Herberta

Warunkiem uczestnictwa w Konkursie jest nadesłanie do 30 IX 1999 r. trzech egzemplarzy maszynopisu maksimum pięciu utworów poetyckich pod adresem: Centrum Kultury, Dwór Artusa, Rynek Staromiejski 6, 87-100 Toruń z dopiskiem na kopercie Konkurs Poetycki.

Piękno zbawi świat

Po opublikowaniu „Listu do artystów” chciałoby się powiedzieć: inaczej być nie mogło, tak się musiało stać. Jeśli bowiem w encyklikach „Laborem exercens” i „Sollicitudo rei socialis” papież zajął się dobrem, jakim jest ludzka praca, w encyklice „Fides et ratio” – dobrem, jakim jest nauka, filozofia i teologia, to nie dziwi, że i na sztukę, czyli takie dobro, jakim jest piękno, też przyszła kolej.

Jan Paweł II pisze: *Nikt bardziej niż prawdziwy artysta nie jest skłonny uznać własnej ograniczoności i potwierdzić słuszności słów świętego Pawła, według którego „Bóg (...) nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką (...) nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka (por. Dz 17,24,29).*

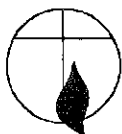
Wychodząc od tych słów, trzeba by powiedzieć, że prawdziwy artysta to ten, kto w imię zarówno swojej egzystencjalnej niemożliwości, jak i pozostałych ludzi, nie tylko nie dopuszcza do powstawania wszelkich obrazów Boga – malarskich, jak też słownych i muzycznych, czyli domów Bożych, ale te już stworzone, zastane, burzy.

W skrajnym przypadku takie właśnie rozumienie wypowiedzi św. Pawła prowadziło i prowadzi do „walk obrazoburczych”. Echo owego zgorszenia widzialną stroną piękna można jeszcze dzisiaj usłyszeć. Czy jednak jedynie takie rozumienie tych słów jest uprawomocnione? Sobór w Nicei w 787 r. uznał jednak *dopuszczalność (...) wizerunków i ich kultu*, przez co stał się wydarzeniem historycznym nie tylko dla wiary, ale także dla samej kultury. Dzięki temu dzisiaj, gdy część społeczeństwa wydaje się zubożniała na wiarę, sztuka religijna nie przestaje się rozwijać. Można zatem powiedzieć, że od Boga najtrudniej oderwać sztukę. Można też zasadnie twierdzić, że właśnie tam, gdzie, jak się czasami sądzi, nie ma miejsca ani dla Boga, ani tym bardziej na wiarę pojmowaną jako odpowiedź na Boże wezwanie do miłości, właśnie tam zarówno Bóg, jak i wiara

żyją. Jak daleką przeszliśmy drogę! Papież kieruje swój list do poetów, pisarzy, malarzy, rzeźbiarzy, architektów, muzyków, aktorów. Przecież niedawno jeszcze tych ostatnich, aktorów-kuglarzy, nie chowano w poświęconej ziemi. O nich wszystkich Ojciec Święty mówi, że są artystami, gdyż dostrzegli w sobie „Bożą iskrę” powołania.

*Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji. Zachęca człowieka, aby poznał smak życia i umiał marzyć o przyszłości. Dlatego piękno rzeczy stworzonych nie może przynieść mu zaspokojenia i budzi ową utajoną tęsknotę za Bogiem, którą święty Augustyn, rozmyślający w pięknie, umiał wyrazić w niezrównanych słowach: „Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowalem”. Warto wsłuchać się w te gorzkie słowa, zwłaszcza teraz, dzisiaj, gdy przebudowujemy nasz dom i zastanawiamy się nad rolą kultury w nim. W dokumencie powołującym Papieską Radę ds. Kultury Ojciec Święty napisał: ...*wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyslaną, nie przeżytą wiernie*. Zaś w „Liście do artystów” Jan Paweł II pisze, że piękno wzbudza zachwyt, ten zaś staje się *źródłem owego entuzjazmu „do pracy”, o którym mówi Norwid*. Dzięki temu entuzjazmowi *ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstawać*. W tym właśnie sensie powiedziano z proroczą intuicją, że „*piękno zbawi świat*”.*

Motywy przewodnim tegorocznej pielgrzymki jest słowo-obraz: „Bóg jest miłością”. „List do artystów” jest wprowadzeniem w tajemnicę tego, co się wydarzy w czerwcowe dni zarówno w Kościele, który jest w Polsce, jak też w samej Polsce.



Tadeusz Cieślak SJ
Dariusz Kowalczyk SJ

Wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie...

Listy Komisji Episkopatu ds. Wizyty Jana Pawła II
w Polsce

W 1997 r. w Gorzowie Wielkopolskim Jan Paweł II wypowiedział pamiętne słowa: *...podczas konklawe, po wyborze, Kardynał Prymas, Kardynał Tysiąclecia powiedział do mnie: „Masz teraz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie”. (...) Ale, moi drodzy, łat mi przybywa. Więc macie błagać na klęczkach Pana Boga, ażebym temu zadaniu sprostał.* W tym momencie rozległ się przed kościołem Braci Polskich Męczenników okrzyk: *Pomożemy*, co Ojciec Święty skomentował: *Ten okrzyk jest mi znany, ale może tym razem będzie lepiej.*

Jednym z elementów wspólnego wysiłku, *aby tym razem było lepiej*, były comiesięczne listy, jakie Komisja Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Jana Pawła II wystosowywała do wiernych, począwszy od listopada ubiegłego roku¹. Ich celem było dostarczenie materiału inspirującego do refleksji przed czerwcową wizytą Ojca Świętego w Polsce, a zarazem przed obchodami Jubileuszu Roku 2000. W listach tych znajdujemy różnorodną problematykę: od próby chrystologiczno-eklezjologicznego pogłębienia wiary oraz odpowiedzi na pytanie o sens odkupienia, przez społeczno-kulturowy wymiar Jubileuszu Odkupienia, aż po zaproszenie do osobistego, opartego na uformowanym sumieniu, przeżycia tego szczególnego dla Kościoła czasu.

¹Listy te są dostępne m.in. w Internecie: www.kai.pl/pielgrzymka99/dokumenty.html.

Wigilia Jubileuszu Odkupienia – czas na refleksję

Czerwcową wizyta Jana Pawła II w Polsce zbiega się z ostatnim okresem przygotowań do Jubileuszu Roku 2000. Ojciec Święty, przybywając do nas w wigilię Trzeciego Tysiąclecia, wprowadza Kościół w Polsce w Jubileusz Odkupienia.

Perspektywa przełomu tysiącleci towarzyszyła Janowi Pawłowi II od początku jego pontyfikatu. 20 lat temu, w swojej pierwszej encyklice Ojciec Święty napisał: *...czas, w którym Bóg w swoich tajemniczych zamiarach powierzył (...) posługę powszechną związaną ze Stolicą św. Piotra w Rzymie, ogromnie się już przybliżył do roku dwutysięcznego. Trudno jeszcze w tej chwili powiedzieć, co będzie oznaczał ów rok na zegarze dziejów ludzkości (...). Dla Kościoła, dla Ludu Bożego, który – chociaż nierównomiernie – rozprzestrzenił się już jednak na całą ziemię aż po jej krańce, będzie to rok wielkiego Jubileuszu („Redemptor hominis”, nr 1). Na istotę obchodów tego Jubileuszu wskazuje już sam tytuł cytowanej encykliki: jest nią tajemnica Jezusa Chrystusa Odkupiciela człowieka. A skoro tak, to treścią Jubileuszu Roku 2000 jest również tajemnica człowieka, którego nie można – jak mówił papież w 1979 r. na placu Zwycięstwa – do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa.*

Dobra Nowina o zbawieniu w Chrystusie – czytamy w pierwszym z serii wspomnianych listów – *stawia przed każdym człowiekiem, nie tylko chrześcijaninem, pytanie, na które warto uczciwie odpowiedzieć: Kim był i kim jest Ten, którego prawie dwa miliardy istot rozumnych, zamieszkujących planetę Ziemię, uważa za Odkupiciela całego Wszechświata?*² Słowa „odkupienie”, „Odkupiciel” mogą być – i de facto niejednokrotnie są – opacznie rozumiane. Najczęstsze skrzywienie sensu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa polega na takim ich przedstawieniu, jak gdyby chodziło tutaj o udobruchanie zagniewanego i srogiego Boga Ojca, który domaga się krwawej zapłaty za

² List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Tajemnica Zbawienia (Jubileusz Roku Odkupienia)*, listopad 1998.

wyrządzone mu zniewagi, by dopiero potem okazać swą łaskę. Tymczasem Nowy Testament wielokrotnie pokazuje, że Bóg nigdy nie przestał nas kochać, tyle że w sytuacji grzechu człowieka miłość Boża objawia się jako miłosierdzie (por. „Dives in misericordia”): *Byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew (...) a Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował (...) przywrócił nas do życia* (Ef 2,3-5).

Kluczem do zrozumienia odkupienia jest więc prawda, która stała się hasłem czerwcowej wizyty Ojca Świętego w Polsce: *Bóg jest Miłością* (1 J 4,8). W sytuacji ludzkiego grzechu miłość Boża nie polega na tym, że Bóg po prostu nie zważa na grzech. Rzeczywistość grzechu nie jest bowiem jakimś zewnętrznym przekroczeniem narzuconego człowiekowi prawa, ale czymś, co niszczy człowieka jako osobę. Kochający Bóg nie udaje, że nie widzi grzechu, ale w wydarzeniu krzyża i zstąpienia do piekieł bierze na siebie jego skutki, aby osoba ludzka mogła dojść do pełni swego powołania. Bóg wybawia człowieka przez konkretne wejście w ludzki dramat niemocy i winy. To nieodwołalne – objawione w krzyżu i zmartwychwstaniu – trwanie miłości Boga pomimo jej odrzucenia (grzechu) jest tym, co nazywamy odkupieniem: *Bóg okazuje nam swoją miłość (...) przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami* (Rz 5,8). Chrystus wyznaje na krzyżu miłość do człowieka, a równocześnie objawia i daje człowiekowi życie wieczne, albowiem zmartwychwstaje. *Właśnie to przezwyciężenie zła* – stwierdza Jan Paweł II – *nazywa się Odkupieniem* („Tertio millennio adveniente”, nr 7).

Dzieło Odkupienia nie zostało ograniczone przez Boga do jakiejś wąskiej grupy wybranych, ale odnosi się do każdego człowieka: *Bóg bowiem pragnie* – stwierdza Paweł Apostoł – *by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4). Do tej prawdy nawiązuje II Sobór Watykański: *Kościół (...) wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu* („Gaudium et spes”, nr 10). Sobór uczy ponadto, że do Ludu Bożego *powołani są wszyscy ludzie*

i w różny sposób do niego należą lub są przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia („Lumen gentium”, nr 13). Te oficjalne wypowiedzi Kościoła – przytoczone w listopadowym liście biskupów – wyrażają wiarę i nadzieję, że Bóg może udzielić swojej łaski odkupienia każdemu człowiekowi, nawet jeśli ten nie należy jurydycznie do Kościoła³. Trzeba tu oczywiście dodać, że każda łaska zbawienia jest łaską Chrystusową i jako taka wiąże w głęboki i tajemniczy sposób z Kościołem, którego głową jest właśnie Chrystus.

Tajemnica Jezusa Chrystusa – doświadczanego i głoszonego od dwóch tysięcy lat przez Kościół – domaga się wciąż, by ją na nowo odkrywać i wyrażać. Pod Cezareą Filipową Jezus zadał swoim uczniom podwójne pytanie: *Za kogo uważają mnie ludzie? (...) A wy za kogo mnie uważacie?* (Mk 8,27.29). To pytanie staje przed każdym pokoleniem wierzących, również przed pokoleniem wchodzącym w trzecie tysiąclecie. *Wykorzystajmy zatem – wzywają biskupi – podarowany nam przez Boga czas Jubileuszu oraz obecność i nauczanie Jana Pawła II, aby ożywić i pogłębić nasze rozumienie osoby i misji Jezusa Chrystusa⁴.*

A wy za kogo mnie uważacie?

Vittorio Messori zadał Janowi Pawłowi II następujące pytanie: *Dlaczego Jezus nie mógłby być tylko mędrce jak Sokrates? Albo prorokiem jak Mahomet? Albo też oświeconym jak Budda? Jak podtrzymać niesłychaną prawdę, że ten Żyd skazany na śmierć w dalekiej, głuchej rzymskiej prowincji jest Synem Bożym, tej samej natury, co Ojciec?*⁵ Pytanie to jest bardzo

³Tamże.

⁴List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Ku pogłębionemu rozumieniu tajemnicy Jezusa Chrystusa*, grudzień 1998.

⁵Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 50.

aktualne, gdyż wielu ludzi odnosi się wielkim szacunkiem i podziwem do postaci Jezusa, ale nie umie uznać w Nim prawdziwego Boga, Zbawiciela świata. Co więcej, wiara Kościoła w Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego nie przestaje być *zgorzeniem i szaleństwem*.

Ojciec Święty podkreśla, że przy wszystkich punktach zbieżnych Chrystus nie jest podobny ani do Mahometa, ani do Sokratesa, ani do Buddy. Jezus jest bezwzględnie oryginalny, jest jedyny i niepowtarzalny. Cały świat człowieczy, całe dzieje ludzkości jedynie w Nim znajdują swój pełny wyraz przed Bogiem⁶. Dlatego należy odrzucić koncepcje, które wychodzą z założenia, że prawda objawia się w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych (por. „Fides et ratio”, nr 5). Z drugiej strony nie można zapominać, że każda wyrażona przez człowieka prawda *jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym* („Fides et ratio”, nr 2). To napięcie pomiędzy absolutnym i częściowym charakterem prawdy wynika z faktu – na co zwracają uwagę biskupi w swoim liście – że prawda, choć wyrażalna w ludzkich słowach, ostatecznie nie polega na poprawności twierdzeń, ale jest prawdą osobową: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14,6) – powiedział Jezus.

Żadnej osoby nie można sprowadzić do sumy twierdzeń na jej temat. Tym bardziej tajemnicy drugiej Osoby Trójcy Świętej, która *stała się ciałem*, nie można ująć raz na zawsze w sformułowaniach dogmatycznych. Dlatego od dwóch tysięcy lat trwa modlitwa i refleksja pokoleń chrześcijan, którzy ukazywali różne aspekty tajemnicy Chrystusa. W grudniowym liście biskupi wskazują na trzy perspektywy chrystologiczne, z których pierwsza to perspektywa kosmiczna. W „Tertio millennio adveniente” czytamy: *Fakt, że Słowo przedwieczne przyjęło w pełni czasu kondycję stworzenia, nadaje wydarzeniu betlejemskiemu sprzed dwóch tysięcy lat szczególne znaczenie kosmiczne. Dzięki Słowu świat stworzeń jawi się jako kosmos, to znaczy jako wszechświat uporządkowany. I to Słowo, wcielając się,*

⁶ Por. tamże, s. 50-52.

odnawia kosmiczny ład stworzenia (nr 3). A zatem poznawanie świata stworzonego z jego ewolucyjną fizyczno-biologiczną naturą nie pozostaje bez związku z tajemnicą Ciała Chrystusowego.

Inną perspektywę podejmowania refleksji o Jezusie można nazwać antropologiczną. Wychodzi ona bowiem od człowieka, a ściśle od powiązania tajemnicy osoby ludzkiej z tajemnicą Jezusa z Nazaretu. Spotykając Chrystusa, każdy człowiek odkrywa tajemnicę własnego życia. *Nie ma zatem – podkreślają biskupi – żadnej opozycji ani rywalizacji pomiędzy tym, co Boskie, i tym, co ludzkie. Wręcz przeciwnie, im bardziej otwieramy się na Boga, tym bardziej rozumiemy samych siebie oraz innych ludzi, i na odwrót*⁷. Można powiedzieć, że autentyczna wiara w Jezusa Chrystusa jest szczytem humanizmu.

Trzecią perspektywą mówienia o wcieleniu jest perspektywa historyczna. Każdy człowiek żyje przecież w konkretnej sytuacji społeczno-historycznej. Bóg powołuje nas nie osobno, ale razem, to znaczy we wspólnocie i przez wspólnotę. Zbawcze misji Jezusa nie można więc ograniczać do indywidualnych losów człowieka, ale trzeba ją odnosić do wspólnoty pokoleń. Skoro jednak dzieje ludzi niestety są wciąż naznaczone licznymi konfliktami i niedopuszczalnymi nierównościami społecznymi, to przepowiadanie Dobrej Nowiny o Jezusie musi się łączyć z zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i pokoju. To zaangażowanie jest kluczowym aspektem przygotowań i obchodów jubileuszu (por. „Tertio millennio adveniente”, nr 51).

Jezus – tak, Kościół – tak

Pogłębione, odpowiadające wymogom naszego czasu rozumienie tajemnicy Jezusa Chrystusa nie jest możliwe w *inny sposób, jak tylko w Duchu Świętym. To, co dokonało się za Jego sprawą, może też tylko za Jego sprawą wyłonić się z pamięci Kościoła* („Dominum et vivificantem”, nr 51). Szczególną szansą, by ponownie zaczerpnąć z pamięci Kościoła powszech-

⁷ Ku pogłębionemu rozumieniu tajemnicy Jezusa Chrystusa, dz. cyt.

nego, jest czas Jubileuszu Roku 2000 i wizyta biskupa Rzymu w Polsce.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na modny dziś slogan: *Jezus – tak, Kościół – nie*. W styczniowym Liście Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego czytamy, że *slogan ten jest w swej istocie niezgodą na konkret i realizm Wcielenia, i jako taki jest sam w sobie sprzeczny. Niezgodą na Kościół jest bowiem niezgodą na to, że wszechmogący i transcendentny Bóg chce nas zbawić nie inaczej jak poprzez wejście w ludzką rzeczywistość, w której – obok dobra i piękna – nie brak przecież zła, słabości i głupoty*⁸. Jeśli zatem gorszymy się konkretnością Ewangelii, jeśli pytamy, dlaczego Kościół? to najpierw zapytajmy, dlaczego Jezus z Nazaretu? dlaczego właśnie On, narodzony 2000 lat temu w Betlejem? Zobaczmy wówczas, że Bóg, który stał się jednym z nas, by nas przekonać o swojej szalonej miłości, musiał coś wybrać, a wybrał to, co chciał. Konkretnie wspólnoty diecezjalne są konsekwencją historii zbawienia, która nie byłaby naszą, ludzką historią, gdyby nie była konkretna aż do bólu Krzyża. Ta konkretność jest trudna od samego początku: zdrajca Judasz, tchórzostwo Piotra, wypadki kazirodztwa we wspólnotach chrześcijan w Koryncie, papieże gorszący swoim postępowaniem, wojny religijne. Bóg jednak chce tego Kościoła; obiecał przecież, że *bramy piekielne go nie przemogą* (Mt 16,18), a zatem odnawia go, wzywa do pokuty i nawrócenia.

Dlatego u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa Jan Paweł II mówi – na co wskazują polscy biskupi – o znaku *oczyszczenia pamięci*. Rok Święty jest – podkreśla papież – wezwaniem do nawrócenia, które polega m.in. na stanięciu w prawdzie. Musimy przyznać, że choć z jednej strony historia Kościoła jest historią świętości, nierzadko wyrażającej się przez męczeństwo, to z drugiej *odnotowuje niemało faktów, które z chrześcijańskiego punktu widzenia stanowią antyświadek* („Incarnationis mysterium”, nr 11). To uznanie popełnianych przez członków Kościoła grzechów, które prawdopodobnie nie

⁸List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Misja Kościoła Roku 2000*, styczeń 1999.

pozwołyły dotrzeć Duchowi Świętemu do wielu ludzkich serc, nie powinno przekreślać dumy z przynależności do Kościoła i poczucia godności bycia chrześcijaninem. *Przy czym patrzymy raczej na samych siebie – stwierdzają autorzy listu – niż na innych, których postawy – z racji oddalenia w czasie i przestrzeni – nie zawsze dają się sprawiedliwie ocenić w świetle naszych współczesnych kryteriów. Nie bijmy się w cudze pierś, ale ze świadomością, że dźwigamy ciężar win i błędów tych, co byli przed nami, starajmy się otworzyć na Bożą łaskę, by stać się prawdziwymi świadkami Ewangelii dla współczesnego pokolenia*⁹.

Kościół stąpający po ziemi

Świadczyć o Ewangelii można tylko tu i teraz, to znaczy w konkretnej sytuacji społeczno-kulturowej. Kościół, jeśli chce wypełnić swą misję, musi wciąż odwoływać się do swych (trans)historycznych źródeł (Paschy Chrystusa) i ostatecznych celów (powtórnego przyjścia Chrystusa). Jednocześnie dojrzałość wiary objawia się w szczególnym uobecnianiu rzeczywistości nadprzyrodzonej w historycznej doczesności. W tym sensie Kościół, nie przestając być wspólnotą mistyczną, zakorzenioną w Chrystusie Zmartwychwstałym, jest też realną wspólnotą ludzi wyznających Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela, dzielących wraz z innymi dole i niedole tego świata i traktujących tę obecność w świecie jako misję i powołanie. W ten sposób historia ludzka wpisuje się w historię zbawienia, obie stają się jednością. To jednocześnie uwikłanie w nadprzyrodzoność i doczesność jest dla dojrzałego chrześcijanina zawsze wyzwaniem: jak być „obywatelem nieba”, spędzając czas na obczyźnie, którą jest ziemia (por. 1 P 1,17)? Pytanie to staje także przed współczesnym pokoleniem chrześcijan.

List poświęcony społecznemu wymiarowi Jubileuszu Odkupienia¹⁰ został opracowany według klasycznego trójpodziału:

⁹ Tamże.

¹⁰ List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Społeczny wymiar Jubileuszu Odkupienia*, luty 1999.

prawda – dobro – piękno. Pierwsza grupa zagadnień („prawda”) objęła sferę indywidualnej i zbiorowej „samoświadomości” chrześcijanina naszych czasów w odniesieniu do fundamentalnych prawd antropologii chrześcijańskiej. Biskupi przypominają tu przede wszystkim owe antropologiczne (antropocentryczne) wyznaczniki powstawania i funkcjonowania wszelkich instytucji i praw społecznych. *U progu roku 2000 – czytamy w liście – musimy na nowo przypominać sobie, że podmiotem wszelkich udoskonaleń systemowych jest żywy człowiek i wspólnota przez niego tworzona (...). Odnowienie wizji człowieka jako dziecka Bożego powinno pomagać w stanowieniu sprawiedliwego prawa i w jego egzekwowaniu*¹¹. Ta wizja istnienia i działania instytucji publicznych została najpierw odniesiona do centralnych władz państwowych. Ich rola wpisuje się w dynamikę wyznaczaną przez dwie zasady: pomocniczości i solidarności. W epoce, gdy pierwsza z powyższych zasad znalazła trwałe miejsce w retoryce politycznej, autorzy listu podkreślają drugą z nich, będącą warunkiem sine qua non istnienia jakiegokolwiek wspólnoty politycznej. Biskupi ostrzegają przede wszystkim przed oderwaniem się życia politycznego od rzeczywistych problemów narodu i pozostaniem na poziomie walki czy konkurencji wpływowych grup nacisku. Jest to wyraźna aluzja do znanych zjawisk poruszających co jakiś czas polską opinię publiczną, a nie znajdujących należytego finału zgodnego z powszechnym poczuciem sprawiedliwości. Konsekwencją tych zjawisk jest utrwalanie się rozmaitych patologii życia publicznego godzące w poczucie narodowej solidarności i bezpieczeństwa, a tym samym w wiarygodność i skuteczność samego państwa.

Fundamentalne dla wspólnoty cywilizacyjnej poczucie solidarności narodowej ma konsekwencje skierowane z jednej strony ad intra (wspólnoty lokalne i regionalne, „małe ojczyzny”), z drugiej zaś ad extra (solidarność międzynarodowa). Autorzy listu wskazują tu na szczególną odpowiedzialność naszego kraju. *Wydaje się, że Polska, która od roku 1989 stanowi de facto pomost pomiędzy Wschodem i Zachodem posiada w tym*

¹¹ Tamże.

względnie szczególną rolę do spełnienia i tak też postrzegana jest przez międzynarodową opinię publiczną. Cieszą więc wysiłki, dokonywane tak przez przedstawicieli polskich władz, jak i społeczne organizacje pozarządowe (w tym także organizacje kościelne), by owa odpowiedzialność za międzynarodową wspólnotę znajdowała jak najbardziej konkretny wyraz¹².

Druga część lutowego listu komisji („dobro”) podejmuje zagadnienia związane z różnymi wartościami (dobraми) w życiu narodu. Dobrem, którego wartość doceniają chyba wszyscy, jest życie gospodarcze. Autorzy listu przypominają, że początkiem końca systemu komunistycznego była właśnie niewydolność gospodarcza połączona z niszczeniem godności i wolności człowieka. Obalenie totalitaryzmu rozpoczęło czas przemian gospodarczych w naszej części świata. Polska w dziedzinie reform ekonomicznych stanowi swoisty wzór w międzynarodowej opinii publicznej i rzeczywiście pozytywne skutki przemian pozwalają na optymistyczne spojrzenie w przyszłość. Za wszelkie dobro, jakiego polski naród doświadczył w okresie ostatnich dziesięciu lat należy się wdzięczność Bogu i ludziom, którzy swoje zdolności i wysiłek poświęcili służbie dobra publicznego¹³.

Po tej konkluzji komisja Episkopatu Polski przechodzi do zadań, jakie stoją przed naszym krajem. Wymienia wciąż nie rozwiązane problemy: bezrobocie oraz zubożenie wielu grup społecznych i zawodowych, grupowe konflikty interesów, niepokojące przenikanie się sfer polityki i biznesu, przestępczość gospodarczą. Mimo tych licznych bolączek biskupi przypominają o konieczności zrównoważonego rozwoju gospodarczego, właśnie ze względu na losy polskich reform. Konsumizm i nieuporządkowane dążenie do ekonomicznego sukcesu niszczy więzi międzyludzkie oraz degeneruje tkankę społeczną, podcinając w swych skutkach samą możliwość dalszego gospodarczego postępu. Musimy pamiętać, iż znaczna część przemian w tej dziedzinie dokonuje się w naszym kraju kosztem rosnącego zadłużenia, które będą spłacać nadchodzące pokolenia¹⁴.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Drugą wartością (dobrem) życia publicznego jest władza, szczególnie udział wszystkich obywateli w sprawowaniu jej dzięki demokratycznemu systemowi politycznemu. Niestety, i w tej dziedzinie pozostaje sporo do zrobienia: *...martwić musi dość niski prestiż społeczny polskich elit politycznych i, w konsekwencji, słaby autorytet władzy państwowej. Ponurym cieniem kładzie się na teraźniejszości wciąż nie rozliczona przeszłość totalitarnego systemu. Aktualnym pozostaje więc postulat oczyszczenia i uzdrowienia polskiego życia publicznego, odnowienia wizerunku urzędnika państwowego, przywrócenia należnego poszanowania dla prawa i prawowitej władzy*¹⁵.

Ostatnia część lutowego listu Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego („piękno”) traktuje o symboliczno-duchowej sferze życia społecznego i stanowi pomost do następnego (marcowego) listu poświęconego kulturowemu wymiarowi Jubileuszu Odkupienia. Autorzy dokumentu przytaczają słowa Jana Pawła II na temat kultury zawarte w encyklice „Centesimus annus”, gdzie papież wskazuje na zależność kultury od stopnia zaangażowania w jej tworzenie wszystkich zdolności ludzkich. *Wizja kultury zaproponowana przez Jana Pawła II niech będzie propozycją także i dla naszej kultury narodowej, szczególnie u progu nowego tysiąclecia, kiedy to, jak się spodziewamy, Polska będzie miała szczególną okazję uczestniczenia i poniekąd współdecydowania o przyszłości Europy. Chodzi tu przede wszystkim o polski wkład w integrację europejską oraz o nasze uczestnictwo w strukturach bezpieczeństwa międzynarodowego. Oby nadchodzące lata pozwoliły narodowi polskiemu skutecznie przełamać serię dramatycznych doświadczeń ostatnich wieków i dziesięcioleci*¹⁶.

Marcowy list Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego¹⁷ podejmuje głównie wątek – tak bardzo żywy w nauczaniu papieża – ewangelizacji kultury. Zazwyczaj koja-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Kulturowy wymiar Jubileuszu Odkupienia*, marzec 1999.

rzy się on z problemem prezentacji orędzia ewangelicznego kulturom ukształtowanym przez pozachrześcijańskie doświadczenie historyczne. Tymczasem według autorów listu należy ten problem odnieść jak najpoważniej pro domo sua. *Chodzi przecież o to, by przepowiadanie Ewangelii dotyczyło serc i umysłów coraz to nowych pokoleń. Nie będzie to zaś możliwe, jeśli ewangelizacja nie zostawi trwałego śladu w kulturze danego miejsca i czasu. Chrześcijaństwo nie może istnieć poza kulturą, ale z drugiej strony kultura potrzebuje dziś bardziej niż kiedykolwiek chrześcijańskiego orędzia*¹⁸. Początkiem tak powstawania, jak i degenerowania się kultury jest język (mowa), którym ludzie przekazują informacje i wartości. Nadużycie języka (instrumentalizacja mowy) w celu manipulacji człowiekiem może spowodować powstanie swoistej pseudokultury, gdzie rzeczywiste wartości i prawdy zostają zastąpione namiastkami albo przeciwnościami. Szczególnie groźna dla kultury jest utrata światomości sacrum i transcendencji. *Utrata poczucia tego, co naprawdę Boskie, nie przybiera zatem formy jakiegoś oświeconego racjonalizmu, ale wręcz przeciwnie, owocuje ucieczką w irracjonalizm. Kultura i wiara potrzebują siebie nawzajem, by mogły obronić się przed ideologiczną manipulacją. Kultura bez właściwego wierze otwarcia się na wymiar Boski jest bezbronna wobec nachalnej i chciwej pseudokultury, wiara zaś bez wcielenia się w kulturę jest czymś powierzchownym i ulotnym, podatnym na upolitycznienie. (...) Pamiętajmy też, że chrześcijaństwo – choć nie może rozwijać się bez kultury – to jednak nie daje się zredukować do bycia jednym z aspektów tej kultury*¹⁹.

Druga część listu podejmuje ważny (i ostatnio mocno dyskutowany w niektórych środowiskach) wątek zachowania polskiej tożsamości kulturowej w obliczu takich zjawisk, jak integracja europejska czy globalizacja (powstawanie tzw. kultury uniwersalnej). Tzw. *wchodzenie do Europy nie tylko nie zakłada porzucenia polskości i katolicykości, ale musi się wiązać – jeśli ma*

¹⁸ Tamże.¹⁹ Tamże.

być udane – z coraz głębszym odkrywaniem naszej ukształtowanej przez chrześcijaństwo narodowej i państwowej tożsamości. (...) Ten, kto odcina się od własnej kultury narodowej, pozbawia się punktu odniesienia koniecznego, by zrozumieć kulturę w jej uniwersalnym i ponadnarodowym wymiarze. A z drugiej strony, uniwersalność kultury nie jest jakąś samoistną jakością, ale istnieje i wyraża się właśnie poprzez kultury i języki narodowe²⁰.

Biskupi przypominają, że problematyka kultury wymyka się kategoriom ekonomicznym i rynkowym. Wyrażają nadzieję, że reformy społeczne (zwłaszcza reforma administracji i szkolnictwa) będą miały pozytywny wpływ na rozwój i upowszechnianie kultury narodowej. Postulują też odnowę przymierza pomiędzy kulturą a wiarą w dziele integracji narodu pomimo istniejących różnic politycznych.

W ostatniej części dokumentu autorzy podejmują problem środków społecznego przekazu. Rozwój nowoczesnych mediów niesie ze sobą nowe szanse związane z szybkim przekazem informacji, ale i ryzyko społecznej alienacji odbiorców. Ponadto pozorna mnogość propozycji medialnych nie zawsze gwarantuje pluralizm poglądów czy rzetelność informacji. Komisja Episkopatu przypomina tytuł papieskiego listu na światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 1984 r., postulując, by media stanowiły swoisty pomost pomiędzy wiarą i kulturą. Okazją do stworzenia takiego pomostu będzie zbliżająca się pielgrzymka Jana Pawła II do Polski.

Wołanie o ludzi sumienia

Społeczno-kulturowy wymiar chrześcijaństwa pozostanie jednak sloganem, jeśli zabraknie ludzi, którzy podejmą osobistą odpowiedzialność za to, co się dzieje wokół nich. Miejszem, w którym człowiek może uświadomić sobie tę odpowiedzialność, jest sumienie. Stąd wołanie o ludzi sumienia: *Nasza Ojczyzna* – mówił papież cztery lata temu – *stoi dzisiaj przed*

²⁰ Tamże.

wieloma trudnymi problemami społecznymi, gospodarczymi, także politycznymi. Trzeba je rozwiązywać mądrze i wytrwale. (...) Dlatego Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia (homilia w czasie mszy św. odprawionej na wzgórzu Kaplicówka, 22 V 1995). A być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim wymagać od siebie, podnosić się z upadków, nie zamykać oczu na potrzeby bliźnich, to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie.

W naszym życiu społecznym dostrzegamy wiele niepokojących zjawisk: egoizm, pazerność, stosowanie pomówień i oszczerstw jako metody walki politycznej. Podjęta przebudowa kraju potrzebuje tymczasem ludzi uczciwych i odważnych, umiejących słuchać głosu dobrze uformowanego sumienia, nawet jeśli jest on nieraz trudny i wymagający. Biskupi podkreślają, że *bez takich ludzi, ludzi sumienia, społeczne poparcie dla elit politycznych wyrażone podczas wyborów, przemieni się w gniew, frustrację i poczucie bycia oszukanym, co z kolei może utorować drogę gospodarczo-społecznej demagogii*²¹.

Ludzi sumienia potrzebuje Europa, która doświadczyła w tym stuleciu gwałtów zadawanych w imię totalitarnych ideologii, a obecnie jest świadkiem barbarzyńskiego ludobójstwa w Kosowie. Te dramatyczne wydarzenia pozwalają nam dostrzec, iż przyszły kształt współistnienia narodów europejskich zależy od wrażliwości sumień tworzących tę historyczno-geograficzną wspólnotę zwaną Europą. W obliczu Jubileuszu Roku 2000 powinniśmy zrobić rachunek sumienia, pytając się o to, co wywołują w nas takie słowa, jak: komunizm, faszyzm, rasizm. Jakie są nasze kryteria oceny rzeczywistości społeczno-politycznej? Czy nie stosujemy, w zależności od naszych nieracjonalnych nastawień, różnych kryteriów do oceny tak samo odrażających ideologii i wydarzeń?

Bez osobistego doświadczenia Boga, który daje się spotkać właśnie w sumieniu, tym najtajniejszym sanktuarium człowieka,

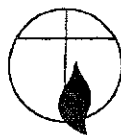
²¹List Komisji Episkopatu ds. Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce w 1999 r., *Sumienie jako osobisty wymiar Jubileuszu Odkupienia*, kwiecień 1999.

nie jest też możliwa wiara, która byłaby zdolna odpowiedzieć na wyzwania przełomu tysiącleci. W dzisiejszych czasach nie wystarcza bowiem wiara oparta na zewnętrznej tradycji przekazywanej przez starszych: człowiek wierzący albo będzie mistykiem, czyli człowiekiem sumienia, w którym przebywa sam z Bogiem, albo go w ogóle nie będzie. *Jest to szczególnie ważne – podkreślają autorzy kwietniowego listu – w obliczu takich zjawisk, jak: relatywizm nadużywający pojęcia „tolerancji”, obojętność religijna, konsumpcyjny styl życia. Z drugiej strony nie brak zachowań – pretendujących do bycia wyrazem wolności – a ośmieszających i wyszydzających to, co dla ludzi wierzących stanowi świętość. W takich sytuacjach chrześcijanin nie będzie umiał odpowiednio zareagować bez dobrze uformowanego sumienia. Nie chodzi o to, by szukać wrogów, ale by wobec niezrozumienia, a nawet prześladowań, być zawsze gotowym do uzasadnienia tej nadziei, która w nas jest*²².

Tej nadziei potrzebuje człowiek wchodzący w XXI wiek. Bez niej pozostaje niewolnikiem lęku przed sobą samym, przed innymi ludźmi, przed światem. Dlatego nadchodzący wiek będzie – stwierdza Jan Paweł II – *wiekiem religii, albo go w ogóle nie będzie*²³. To „być albo nie być” jest wyzwaniem dla każdego, kto chce razem z Janem Pawłem II wprowadzać Kościół w trzecie tysiąclecie.

²² Tamże.

²³ *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 166.



Waldemar Aramowicz SJ

Czy Polacy słuchają papieża?

Tożsamość

Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski (2–9 VI 1979) z perspektywy czasu wydaje się najważniejsza ze wszystkich dotychczasowych wizyt papieskich, zarówno dla Kościoła w Polsce, jak i dla Kościoła powszechnego. Ojciec Święty, przypominając w czasie ostatniej wizyty homilię wygłoszoną 3 VI 1979 r. w Gnieźnie, dał tym samym do zrozumienia, że programem obecnego pontyfikatu jest jedność chrześcijan w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: *Dzisiaj, po osiemnastu latach, wypadłoby wrócić do tamtej homilii gnieźnieńskiej, która stała się (...) programem pontyfikatu. Przede wszystkim jednak była ona pokornym odczytywaniem zamierzeń Bożych związanych z ostatnim 25-leciem naszego tysiąclecia*¹.

Ponadto warto podkreślić fakt, że jeden z filarów papieskiego nauczania, jakim jest nowa ewangelizacja, po raz pierwszy został ukazany w Krakowie-Nowej Hucie: *Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to już w okresie Milenium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia. Rozpoczęła się „nowa ewangelizacja”, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza. (...) Dziękujemy dzisiaj przy krzyżu mogiłskim, a zarazem przy nowohuckim, za ten „nowy początek ewangelizacji”*². Temat nowej ewangelizacji

¹Wszystkie przemówienia i homilie papieskie według: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny (1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997). Przemówienia, homilie*, Kraków 1997. Tu: *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą, Gniezno, 3 VI 1979*, dz. cyt., s. 910.

²*Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed opactwem OO. Cystersów w Mogile, Kraków-Nowa Huta, 9 VI 1979*, dz. cyt., s. 187.

ma podstawowe znaczenie, gdyż w tym duchu zostały napisane następnie encykliki, adhortacje i listy apostolskie³.

Trzecim znaczącym elementem pielgrzymki papieskiej z 1979 r. była homilia podczas mszy św. odprawionej w Warszawie na pl. Zwycięstwa. Jan Paweł II zakończył przemówienie modlitwą: *Ja syn polskiej ziemi, a zarazem ja: Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego tysiąclecia, wołam w przeddzień święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!*⁴

Pierwsza pielgrzymka Ojca Świętego do Polski służyła przede wszystkim odnowieniu tożsamości kościelno-narodowej Polaków. Szlak wizyty wiódł przez najważniejsze miejsca historii i kultury Polski: Gniezno, Kraków, Częstochowę-Jasną Górę, Warszawę. Papież szczególnie podkreślał rolę świętych patronów narodu: Wojciecha i Stanisława Biskupa (900-lecie męczeństwa) oraz Matki Bożej Jasnogórskiej. Sytuacja polityczna narodu znajdującego się pod rządami totalitaryzmu komunistycznego nie stała w centrum orędzia biskupa Rzymu, ponieważ najważniejsza dla niego była odnowa duchowo-moralna Polaków.

Ikona jasnogórska

Głównym motywem pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w 1983 r. było 600-lecie obecności ikony Matki Bożej w klasztorze jasnogórskim⁵. Papież wskazał Jasną Górę, gdzie od wielu lat ma miejsce stała, szczególna ewangelizacja, dzięki czemu chrześcijaństwo polskie nosi pewien rys macierzyński. Zdaniem Ojca Świętego *ewangelizacja jasnogórska* charakteryzuje się również troską o wolność narodu. Świadczy o tym

³Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 34-36.

⁴Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979, dz. cyt., s. 25.

⁵Por. *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie*, Warszawa, 16 VI 1983, dz. cyt., s. 213.

nawiązywanie do czasów potopu szwedzkiego, ślubów Jana Kazimierza, Konstytucji 3 Maja, jak też doświadczeń II wojny światowej, aż do Wielkiej Nowenny z okresu milenium chrztu Polski. Dzięki temu z Matką Bożą Częstochowską wiąże się tytuł Królowej Polski⁶. Kilkanaście lat później Jan Paweł II powie o sanktuarium jasnogórskim: *Wiele razy powtarzałem, że Jasna Góra to sanktuarium narodu, konfesjonał i ołtarz. Jest to miejsce duchowej przemiany, odnowy życia Polaków. Niech takim na zawsze pozostanie*⁷.

Wizyta papieska w Polsce wypadła w Jubileuszowym Roku Odkupienia. Jan Paweł II w przemówieniu do Konferencji Episkopatu Polski w 1983 r. tak skomentował tę zbieżność: *...polska inspiracja maryjna spotyka się z perspektywą chrystologiczną. Oto polski, ojczysty jubileusz jasnogórski przechodzi niejako w Rok Odkupienia: nadzwyczajny jubileusz Kościoła powszechnego. Jubileusz ten jest zaś jak gdyby zatrzymaniem się, przystankiem Kościoła w drodze do roku 2000 od przyjścia Odkupiciela*⁸.

Druga pielgrzymka Ojca Świętego odbyła się w trudnym okresie dla Polski – od 13 XII 1981 r. trwał stan wojenny. Ojciec Święty przypominał więc, że do zwycięstwa narodu prowadzą zwycięstwa osobiste poszczególnych ludzi nad tym wszystkim, co krępuje wolną wolę i czyni ją poddaną złu. *Zwycięstwo takie oznacza życie w prawdzie, prawość sumienia, miłość bliźniego, zdolność przebaczenia, rozwój duchowy naszego człowieczeństwa*. Jan Paweł II przyznał rację dążeniu narodu do większej wolności. Przypomniiał, że wolność będzie okupiona trudem. Papież nie użalał się nad Polską. Doceniał cierpienie, ale jako drogę realizacji celu proponował żmudną pracę organiczną: *...narod nade wszystko musi żyć o własnych siłach i rozwijać się o własnych siłach. Sam musi odnosić to zwycię-*

⁶ Por. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry, Częstochowa, 19 VI 1983, dz. cyt., s. 272-275.

⁷ Homilia w czasie liturgii słowa, Częstochowa, 4 VI 1997, dz. cyt., s. 938.

⁸ Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa, 19 VI 1983, dz. cyt., s. 292.

*stwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na tym etapie dziejów. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie chodzi o zwycięstwo militarne (...) ale o zwycięstwo natury moralnej*⁹.

Dopełnieniem wymiaru maryjnego pielgrzymki było ukazanie dwóch Polaków: św. Maksymiliana Kolbego oraz prymasa Stefana Wyszyńskiego, wielkich czcicieli Matki Bożej.

Eucharystia

Centralną osią trzeciej wizyty Jana Pawła II w Polsce w 1987 r. był II Krajowy Kongres Eucharystyczny, który według Ojca Świętego miał stanowić okazję do pogłębienia duchowości eucharystycznej Kościoła w Polsce oraz odkrycia związków Eucharystii ze wszystkimi płaszczyznami życia chrześcijanina, zwłaszcza z życiem rodzinnym i pracą. Według papieża *serce Kościoła bije rytmem eucharystycznym*¹⁰. Ponadto papież zwrócił uwagę na specyfikę polskiego Kościoła, mówiąc o „polskiej drodze” do Eucharystii prowadzącej przez Maryję¹¹.

Szczególne miejsce w nauczaniu papieskim podczas pielgrzymek zajmowała rodzina. Jan Paweł II upatrywał w *zdrowej rodzinie* najskuteczniejszej drogi w odrodzeniu społeczeństw i postawę wszelkich innych wspólnot. II Krajowy Kongres Eucharystyczny przypominał związek sakramentu małżeństwa z Eucharystią, gdyż *ludzka miłość „aż do śmierci” musi się głęboko zapatrzeć w tę miłość, jaką Chrystus do końca ich umiłował. Musi tę Chrystusową miłość poniekąd uczynić swoją, aby sprostać treściom małżeńskiej przysięgi*¹². Nauczanie od-

⁹ Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Stadionie Dziesięciolecia, Warszawa, 17 VI 1983, s. 236-239.

¹⁰ Przemówienie do zakonników klauzurowych zgromadzonych w katedrze, Warszawa, 8 VI 1987, dz. cyt., s. 375.

¹¹ Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Warszawa, 8 VI 1987, dz. cyt., s. 388.

¹² Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin, Szczecin, 11 VI 1987, dz. cyt., s. 451.

noszące się do rodziny Ojciec Święty będzie rozwijał podczas pielgrzymki w 1991 r.

Ważnym etapem trzeciej wizyty w Polsce było spotkanie papieża z młodzieżą w Gdańsku na Westerplatte. Jan Paweł II, przytaczając ewangeliczny przykład bogatego młodzieńca (por. Mk 10,17-22) wskazał zagrożenia, jakim może podlegać młody człowiek, a jednocześnie przedstawił środek zaradczy w postaci Eucharystii. Papież mówił o grzechu i pokusie relatywizmu, które niszczą najgłębsze pragnienie młodzieży, jakim jest osobiste szczęście. Dlatego w nawiązaniu do dramatycznej historii września 1939 r. Ojciec Święty wezwał młodych, aby nie dali sobie wydrzeć ani też sami nie wyzbywali się prawości sumień i serc, które dla każdego są osobistym Westerplatte. Jednakże tym, co zapewni siłę obrony, „osobistym Westerplatte”, będzie moc Eucharystii¹³. Eucharystia, przypomniał młodzieży Jan Paweł II w Krakowie, otwiera przed człowiekiem perspektywę wolności, daje człowiekowi świadomość, że jest miłowany niepojętą i nieogarnioną miłością¹⁴.

Szczególnym zagadnieniem, które poruszał papież w 1987 r., był wymiar społeczny Eucharystii. Papież nawiązywał do encykliki poświęconej ludzkiej pracy „*Laborem exercens*” z 1981 r., w której, mówiąc o ewangelii pracy, postulował *pracę nad pracą*. Przede wszystkim Jan Paweł II zwracał uwagę na personalistyczny wymiar pracy: *praca – to znaczy człowiek; człowiek pracujący*. Z tego względu na pracę nie można odpowiedzieć jedynie samą zapłatą, choćby najsprawiedliwszą. Człowiek jako osoba jest współtwórcą dzieła, a nie tylko wykonawcą. Z tego względu ma również prawo do stanowienia o swym miejscu pracy oraz *ma prawo do pracowniczej samorządności, czego wyrazem są m.in. „niezależne i samorządne” związki zawodowe*¹⁵. Homilia wygłoszona na Zaspie

¹³ Por. Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, Gdańsk, 12 VI 1987, dz. cyt., s. 476-483.

¹⁴ Por. Słowo do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupa, Kraków, 10 VI 1987, dz. cyt., s. 446-449.

¹⁵ Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy, Gdańsk-Zaspa, 12 VI 1987, dz. cyt., s. 493.

stanowi jedno z najważniejszych przemówień papieskich, gdyż była poparciem dla ruchu społecznego „Solidarność”, a przede wszystkim uznaniem solidarności za chrześcijański model życia społecznego i sposób rozwiązywania konfliktów społeczno-politycznych. W nawiązaniu do ewangelii pracy Jan Paweł II powiedział, że ma ona zakorzenienie chrytologiczne. Chrystus pisał ewangelie pracy życiem i nauczaniem. Chodzi nie tylko o to, aby lepiej i wygodniej żyć, ale i o to, by każdy mógł jak najlepiej rozwinać własne zdolności i wypełnić powołanie życiowe otrzymane od Boga. Jedynie w takiej perspektywie można odnaleźć sens pracy zawodowej¹⁶.

Związek pracy i Eucharystii zdaniem Ojca Świętego najjaśniej uwidocznia się podczas błogosławieństwa darów podczas mszy św. W ofiarę Chrystusa zostaje wtedy włączony owoc ludzkiej pracy: chleb i wino, które następnie stają się *pokarmem zbawienia* i *napojem duchowym*¹⁷. Dopełnieniem nauczania eucharystycznego podczas trzeciej pielgrzymki była homilia na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Warszawie i beatyfikacja bpa Michała Kozala, męczennika z Dachau. Papież przypomniał, że Eucharystia, najpełniej wyrażając Bożą *miłość do końca*, jest sakramentem Bożego umiłowania człowieka i ludzką odpowiedzią, też do końca, na tę miłość. O istnieniu takiej miłości zaświadczały właśnie męczennicy.

Z dzisiejszej perspektywy widać, że trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w 1987 r. stanowiła antycypację pielgrzymki z 1997 r., której pierwszym etapem był 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu. Ponadto nauczanie papieskie z 1987 r. w żadnej mierze nie zdezaktualizowało się i obie pielgrzymki można traktować integralnie. Trzecia wizyta Ojca Świętego w ojczyźnie niosła ze sobą powiew wolności, szczególnie mocno odczuwany podczas odwiedzin Trójmiasta, jednakże nikt nie był w stanie przewidzieć swoistej rewolucji, która dokonała się już w dwa lata później, w 1989 r. Kolejna

¹⁶ Por. *Przemówienie do włóknarek z Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego „Uniontex”*, Łódź, 13 VI 1987, dz. cyt., s. 524-525.

¹⁷ Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy*, dz. cyt., s. 495.

pielgrzymka papieska w 1991 r. odbyła się w całkowicie innej Polsce, choć społeczeństwo i Kościół wniosły w nowe czasy wiele z tego, co jak mniemano, powinno było należeć do przeszłości.

Wolność

Wydarzenia, które nastąpiły po 1989 r., wykazały, że Kościół polski nie w pełni „odrobił papieskie lekcje” czy też rekolekcje z lat 1979, 1983, 1987, lub odrobił je na kolanie. Kościół nie miał właściwego sobie miejsca w społeczeństwie demokratycznym i liberalnym. Nowa sytuacja odsłoniła pewne słabości Kościoła, o których sądzono, że istnieją one jedynie na Zachodzie. Z przykrością należy też stwierdzić, iż Kościół polski dał się wciągnąć w swoistą „zimną wojnę religijną”, gdzie głównym obszarem napięć była obecność Kościoła w życiu politycznym. Trzeba przyznać, że (szczególnie w latach 1989–1993) trwała w Polsce walka o wpływy światopoglądowe, polityczne czy ekonomiczne. Kościół nie potrafił się w tym odnaleźć. Zatem Jan Paweł II przyjeżdżał do Kościoła i narodu nie radzących sobie z wyproszoną na pl. Zwycięstwa w 1979 r. wolnością.

Istotnie, motywem przewodnim papieskiej pielgrzymki w 1991 r. była wolność osobista, narodowa i kościelna. Ojciec Święty przeprowadził wtedy „polską egzegezę” Dekalogu, w kolejnych miastach wyjaśniając poszczególne przykazania.

Na czas upragnionej wolności Jan Paweł II „podarował” Kościołowi polskiemu o. Rafała Chylińskiego OFMConv., którego beatyfikował 9 czerwca w Warszawie. Bł. Rafał Chyliński żył w czasach I Rzeczypospolitej (1694–1741), w okresie saskiej „złotej wolności”. Ojciec Święty porównał beatyfikowanego zakonnika do Rejtana, który podobnie jak ów poseł, tyle że na inny sposób, przeciwstawiał się zadufaniu, bezmyślności, konsumizmowi, okazując miłosierdzie biednym, objętym epidemią itp. Wydaje się, że papież nie bez powodu prosił Polaków, by zastanowili się nad wymową tej beatyfikacji¹⁸.

¹⁸ Por. *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego*, Warszawa, 9 VI 1991, dz. cyt., s. 753-754.

Jan Paweł II wiele miejsca podczas pielgrzymki w 1991 r. poświęcił rodzinie, a stosunek państwa do dzieci poczętych nazwał probierzem autentycznej wolności wskazał (Kielce, Radom). Do tej sprawy papież powróci w 1997 r. w czasie nawiedzenia Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu¹⁹. Ojciec Święty mówił w Kielcach w 1991 r., iż *podstawą prawdziwej miłości do dziecka jest prawdziwa miłość między małżonkami, zaś podstawą miłości małżeńskiej, jak i rodzicielskiej jest oparcie w Bogu – Boże ojcostwo*. Natomiast próby prawnego usankcjonowania zabijania dzieci nie narodzonych w Polsce papież nazwał fikcją wolności, *która rzekomo człowieka wyzwala, a właściwie go zniewala i znieprawia. Z tego trzeba zrobić rachunek sumienia u progu III Rzeczypospolitej*²⁰.

Pielgrzymka 1991 r. ustawiała Kościół polski w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 oraz zwróciła uwagę na laikat i jego rolę w Kościele i społeczeństwie (Warszawa, Olsztyn). 8 VI 1991 r. Ojciec Święty otworzył w Warszawie II Ogólnopolski Synod Plenarny. W zamyśle papieskim prace synodalne miały niejako „nałożyć się” na już obraną linię duszpasterską polegającą na całorocznym rozważaniu jednego z sakramentów²¹.

Nawiązując do zachodzących w Polsce zmian, biskup Rzymu dostrzegł jako znak czasu wzrastającą liczbę osób świeckich studiujących teologię, co powinno się przyczynić do większego uwspólnotowienia polskich parafii wciąż grzeszących anonimowością i klerykalizacją. Ojciec Święty w związku z tym docenił nowy styl, jaki wnoszą do Kościoła ruchy. Cechuje się on radością z wiary, czynnym udziałem w życiu parafii, zaangażowaniem apostolskim oraz głębszą wrażliwością charytatywną. Papież jednocześnie zaznaczył, że w nowych warunkach po

¹⁹ Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz, 4 VI 1997, dz. cyt., s. 925-932.

²⁰ *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Mastowie*, Kielce, 3 VI 1991, dz. cyt., s. 617.

²¹ Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej w bazylice Najświętszego Serca Jezusa na rozpoczęcie II Ogólnopolskiego Synodu Plenarnego*, Warszawa, 8 VI 1991, dz. cyt., s. 723-727.

przełomie 1989 r. należy starać się o zachowanie tego, co dobre, a zarazem szukać tego, co lepsze i głębsze²².

Swoistym „dopowiedzeniem” czerwcowej wizyty był czterodniowy pobyt papieża w Polsce w sierpniu 1991 r. z racji VI Światowego Dnia Młodzieży odbywającego się na Jasnej Górze (14-15 sierpnia). Podczas tego krótkiego pobytu Jan Paweł II beatyfikował w Krakowie Anielę Salawę oraz spotkał się z teologami na Jasnej Górze obradującymi tam w ramach Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej.

Krzyż

Korzystając z pobytu w Czechach, Ojciec Święty na kilka godzin odwiedził ziemię bielsko-żywiecką. Nawiązując do kanonizacji bł. Jana Sarkandra w Ołomuńcu (21 V 1995), biskup Rzymu zwrócił uwagę na świadectwo krzyża oraz męczeństwa. W Skoczowie Jan Paweł II przypomniał, iż świadectwo męczeństwa jest zawsze wyzwaniem dla chrześcijan, prowokuje, zmusza do zastanowienia, ponieważ nie można przejść obojętnie obok człowieka, który woli oddać życie niż sprzeniewierzyć się własnemu sumieniu. Świadectwo wierności własnemu sumieniu ma według Ojca Świętego szczególne znaczenie dla chrześcijan w Polsce poddawanych próbie sumień w trakcie przemian ustrojowych i kulturowych, gdyż kładzie trwałe fundamenty pod nowy ład społeczny.

Ze świadectwem męczeństwa w sposób szczególny jest powiązana tajemnica krzyża – znak zbawienia i jednocześnie znaku cierpienia. Jan Paweł II przypomniał w Skoczowie swe dwie wcześniejsze homilie: z krakowskich Błoni wygłoszoną w 1979 r. na temat krzyża oraz z gdańskiej Zaspy z 1987 r., wskazując na rolę sumienia troszczącego się o dobro wspólne. Zdaniem papieża obydwie homilie zachowały aktualność w połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy Polska kładła fundamenty pod wolny i suwerenny byt po latach totalitaryzmu.

²² Por. *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu*, Olsztyn, 6 VI 1991, dz. cyt., s. 674-680.

Dlatego Ojciec Święty ponownie wezwał do dogłębnego narodowego rachunku sumienia i zapytał: *Dokąd idziemy? W którą stronę podążają sumienia na tym wielkim wirażu ojczystej historii, kiedy decyduje się przyszły kształt Rzeczypospolitej*²³.

Tertio millennio adveniente

Rok 1997. Jan Paweł II w liście apostolskim „Tertio millennio adveniente” przedstawia program przygotowań Kościoła do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, którego centralnym punktem ma być refleksja nad osobą Syna Bożego (por. TMA, 40-43). Patrząc na poszczególne etapy tej pielgrzymki: 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu, 1000. rocznicę męczeństwa św. Wojciecha oraz 600-lecie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, można powiedzieć, że stanowi ona „polski komentarz” do listu „Tertio millennio adveniente”, a jednocześnie wprowadza Kościół w drugi rok – poświęcony Duchowcy Świętemu – przygotowań do Wielkiego Jubileuszu (por. TMA, 44-48).

Z uwagi na wymiar eucharystyczny (kongresy eucharystyczne) pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w 1997 r. stanowiła kontynuację i dopełnienie trzeciej wizyty z 1987 r. W 1997 r. Ojciec Święty, nawiązując do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, dużo miejsca poświęcił wymiarowi społecznemu Eucharystii. Jan Paweł II zaznaczył, że palącym problemem, który domaga się szybkiego rozwiązania, jest problem bezrobocia. Papież, mówiąc o reorganizacji i prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych, także rolniczych, stwierdził, że jest to proces niezbędny, choć jednocześnie bolesny dla wielu ludzi, ponieważ wraz z utratą pracy wiele rodzin pogrążyło się w rzeczywistej nędzy. Problem szerokiego bezrobocia rzutuje również na atmosferę życia społecznego. Ojciec Święty zauważył apatię życiową u ludzi młodych, którzy nie widzą sensu nauki i studiów, przez co pogrążają się w beznadziejności. Papież zauważył, że ten problem jeszcze boleśniej przeżywają

²³ *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”, Skoczów, 22 V 1995, dz. cyt., s. 841-847.*

ludzie w średnim i starszym wieku, którzy z wielkim trudem przystosowują się do nowych warunków życia i pracy.

W tym kontekście Ojciec Święty zachęca, aby tworzenie nowych miejsc pracy stało się współczesną formą ewangelizacji dokonywaną przez chrześcijan dysponujących odpowiednimi środkami materialnymi. Papież zachęca do przedsiębiorczości i twórczości ekonomicznej, zwłaszcza w społecznościach lokalnych²⁴.

Następnym motywem odwiedzin Polski była 1000. rocznica męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. Jan Paweł II wskazał Kościołowi polskiemu św. Wojciecha jako patrona przygotowań Kościoła i Europy do Wielkiego Jubileuszu²⁵.

Św. Wojciech jako patron jedności europejskiej został szczególnie wyeksponowany przez Jana Pawła II z okazji spotkania siedmiu prezydentów krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Nawiązując do zjazdu gnieźnieńskiego w 1000 r., Ojciec Święty dobitnie przypomniał, że Europa, jeśli nie chce stracić swej tożsamości, musi być wierna chrześcijańskim korzeniom²⁶.

Budowanie jedności Europy według Jana Pawła II powinno przebiegać na różnych poziomach, jednakże zawsze tak, aby w żaden sposób nie została naruszona godność osobowa pojedynczego człowieka. A ponieważ zjednoczenie będzie procesem długotrwałym, wymagającym poświęceń, Ojciec Święty powierza je św. Wojciechowi²⁷.

Czy nadal będziemy klaskać?

W latach dziewięćdziesiątych utarło się w Polsce przekonanie o braku czy też niedostatecznie uważnej percepcji nauczania

²⁴ Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na dawnym radzieckim lotnisku wojskowym*, Legnica, 2 VI 1997, dz. cyt., s. 894-895.

²⁵ Por. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą*, Gniezno, 3 VI 1997, dz. cyt., s. 912.

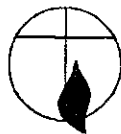
²⁶ Por. *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach*, Kraków, 10 VI 1997, dz. cyt., s. 1009.

²⁷ Por. H. Juros, *Proeuropejska wizja Jana Pawła II: miejsce Kościoła w zjednoczonej Europie*, w: F. Kampka (red.), *Ziarno czynu. Refleksje po V Pielgrzymce Jana Pawła II do Ojczyzny*, Kraków 1998, s. 169.

papieskiego²⁸. Być może jest ono echem swoistego wyrzutu sumienia polskiego Kościoła. Jan Paweł II zachęca Kościół w Polsce do zaangażowania na rzecz ubogich, mimo że – a może właśnie dlatego – sam Kościół boryka się z trudnościami natury materialnej. Podczas wszystkich podróży apostolskich do Polski papież apelował o życie zgodne z charyzmatem swego powołania. Zadaniem kapłanów powinno być uczynienie z ewangelizacji świadectwa życia. Dla instytutów życia konsekrowanego nadszedł czas powrotu do własnego charyzmatu, a przed świeckimi stoi zadanie świadomego wzięcia odpowiedzialności za życie Kościoła i państwa²⁹. Powyższe zadania powinny stać się przedmiotem rachunku sumienia Kościoła w Polsce przed pielgrzymką 1999 r. i jednocześnie przed Wielkim Jubileuszem.

²⁸ Zob. *Przestańmy mu klaskać, zacznijmy go słuchać* (dyskusja redakcyjna), „PP” nr 5/1997, s. 139-153.

²⁹ Powinno zastanawiać, że podczas wszystkich pielgrzymek do Polski Jan Paweł II zawsze zwracał się do dwu grup zawodowych, rolników i służby zdrowia, i akcentując specyfikę ich pracy, domagał się szybkich reform tych dziedzin.



Bogusław Jasiński

Filozoficzna glosa do „Fides et ratio”

Jako człowiek czynnie uprawiający filozofię nie mogłem przejść mimo ostatniej encykliki Jana Pawła II, wszak traktuje ona w dużej mierze o filozofii. Ale czy naprawdę jest o czym mówić? Innymi słowy, czy rzeczywiście filozofia stała się nagle czymś tak ważnym, aby sam papież, następca Piotra, musiał jej poświęcać osobną encyklikę? Odpowiedź na to pytanie od razu stawia nas w samym centrum problemu, nad którym Jan Paweł II się tu pochyla. Oczywiście, nie idzie tylko o filozofię – ta jest przejawem czegoś znacznie bardziej fundamentalnego, czegoś, co wyciska piętno na naszej cywilizacji. Chodzi o rozum, o jego kulturowe i społeczne przejawy. A to z kolei od razu diagnozuje kondycję naszego świata. Dlatego papież mówi... Bo rzeczywiście jest o czym.

Panuje zdroworozsądkowe przekonanie, iż tam, gdzie działa rozum, wiara nie ma dostępu. Próbowano oba te pojęcia wręcz antagonizować, wysuwając jako argument konflikty między „racjonalnymi” mężami uczonymi i ich odkryciami (wszyscy znamy casus Galileusza, Bruna, nawet Kopernika) a racjami „ortodoksyjnej” wiary (prawdy objawione). I oto pierwsze zdumienie: papież zaczyna nie od wiary, jak mogłoby się wydawać, lecz właśnie od rozumu, broniąc jego autonomii i podkreślając rolę, jak pełni.

Od pierwszego zdziwienia światem przez filozoficzne dociekanie aż do prawideł wiedzy – wszędzie działa rozum. Jakże więc można wąpić w jego rolę i znaczenie? Przeciwnie – powiada papież – trzeba nieustannie podkreślać wagę rozumu i czynić wszystko, by ta przyrodzona funkcja ludzkiego umysłu się rozwijała. Jan Paweł II ani razu nie wspomina o konflikcie między rozumem a wiarą. Odwrotnie – rozum pomaga zrozumieć fenomen wiary. Argumentacja jest prosta i oczywista. Są

dwa porządki poznania: przez wiarę i przez rozum. Pierwszy prowadzi do Prawdy Objawionej, drugi do prawdy naturalnej. Oba jednak są zakorzenione w Absolutie i dlatego nie tylko nie wykluczają się, ale wręcz uzupełniają. Dwie strony tego samego – jedna droga do Boga. Dlatego filozofia – paradoksalnie – pomaga zrozumieć wiarę. Nie ma zatem rywalizacji między rozumem a wiarą. Tak mówi papież. Zdarzają się jednak „wypadki przy pracy” rozumu: *Pozytywne osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że tenże rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczałnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Rezultat jest taki, że – zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. Nowoczesna filozofia zapomniiała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega (FR, nr 5).* Wtedy rodzi się *samowola ludzkiego osądu* i pokusa instrumentalnego traktowania nie tylko drugiego człowieka, ale także całego świata. Tak działa rozum, który zatracił busołą ku Absolutowi.

Papież zwraca uwagę na ważne, pozytywne funkcje rozumu. To dzięki rzetelnie pojętej racjonalności w ogóle możliwy jest dialog pomiędzy kulturami i religiami. Rozum w takim ujęciu staje się jakby matrycą językową umożliwiającą porozumienie się. A także wzajemnie rozumienie się. Nie można go zatem deprecjonować, lecz trzeba kształcić, jak kształci się narzędzie służące celom, które je przewyższa. Tu także wychodzi owa szczególna rola filozofii na takiej właśnie racjonalności opartej. Czy rzeczywiście jednak filozofię współczesną li tylko do takiej

funkcji da się sprowadzić? Czy przypadkiem filozofia dzisiejsza nie rości sobie dodatkowych funkcji i wartości?

Jest FILOZOFIA i jest MĄDROŚĆ. W swym pierwotnym sensie – i zgodnie z etymologiczną rekonstrukcją znaczenia – „filozofia” to tyle, co „umilowanie mądrości”. Jednak na drodze długiego rozwoju przekroczyła ona w pewnym momencie granicę mądrości i stała się wiedzą. To znaczy – zaczęła formułować prawa ogólne, z których można było na mocy wcześniej ustalonych reguł wnioskowania dedukować prawa szczegółowe. Można też powiedzieć, że dialektyka wznoszenia się od szczegółu do ogółu niejako dopełniła się – filozofia wraz z osiągnięciem poziomu wiedzy stworzyła nową drogę wnioskowania, tym razem od ogółu do szczegółu. W ten oto sposób w filozofii coraz mniej było mądrości, a coraz więcej wiedzy – ta ewolucja przebiega od sofia do logos.

U Arystotelesa spotykamy podobne rozróżnienia: wiedza (episteme) formułuje sady prowadzące w rozumowaniu od ogółu do szczegółu, mądrość natomiast (phronesis) sady od szczegółu do ogółu. Po pewnym czasie „szczegół” ów, czyli inaczej sam przedmiot poznania filozofii, nie tylko zszedł na drugi plan dociekań, ale wręcz okazał się czymś konstruowanym przez teorię, co dowodnie wykazywały dzieje filozofii najnowszej. W ten sposób filozofia domknęła niejako swój obszar działań. O ile wiedza – zrekapitulujemy nasz wywód – usiłuje odnaleźć w życiu praktycznym to, co wcześniej założyła, o tyle mądrość przez doświadczenie praktyczne dochodzi do prawd ogólnych. Filozofia więc stworzyła swą własną, autonomiczną naturę, która rządzi się sobie właściwymi prawami i ma tylko sobie właściwe jakości.

Jest PRAWDA i jest FAŁSZ – tę regułę logiki dwuwartościowej cała niemal filozofia nowożytna zakładała jako oczywistą. Coś nie może być zarazem prawdziwe i fałszywe. Dalej: nie można czegoś definiować przez to samo – to także było i jest dla filozofii oczywiste. Jeśli $P \neq P$, to zarazem nie może być PNP . Tych oczywistości nie sposób podawać w wątpliwość i filozofia je akceptowała. Ale zauważmy, jakie konsekwencje płyną z tych prostych twierdzeń. Obawiam się, że nie tak całkiem oczywiste.

Zgodnie z wymogami logiki dwuwartościowej, na której właśnie filozofia jest oparta, podstawą każdej tezy filozoficznej powinna być teza przeciwna, tzn. nie-filozoficzna. Nie można przecież definiować tego samego przez to samo. W przeciwnym przypadku pierwotna teza filozoficzna nie będzie należycie uzasadniona. Chyba tylko przez tautologię, na zasadzie: białe jest białym, tak jest tak, a nie że nie-filozofia jest filozofią. Inaczej: teza taka będzie czysto deklaratywna (jeśli A, to... A). Filozofia współczesna rzeczywiście jest deklaratywna, albowiem w całości jest oparta na wskazanej przed chwilą tautologii. Innymi słowy, nie ma żadnego logicznego przejścia – a takiego przecież sama filozofia żąda – od niewiedzy do wiedzy, od nie-filozofii do filozofii. Filozofia współczesna jest więc skazana na to, że musi się tłumaczyć sama przez się. Czymże więc jest? Jest chociażby wyrazem osobowości samego filozofa. Ale jest także – i przede wszystkim – swoistym światem pojęć, kategorii i metod. Jest to świat bez wątpienia urojony i pozorny, zakleszczony w słowach. Filozofia jest – powtórzmy to raz jeszcze – oparta na tautologii. Nie ma filozofii po wyeliminowaniu tautologiczności myślenia. Czy jest to zresztą możliwe?

Jest NATURA i jest KULTURA. W naszym świecie jest coraz więcej kultury, a coraz mniej natury. Żyjemy bowiem w świecie zreprodukowanym – człowiek, co jest wynikiem jego pychy, stworzył wokół siebie naturę zreprodukowaną, której materia choć jakościowo inna od pierwotnej jest utkana na równie „twardych” zasadach. Jest też na tyle gęsta i nieprzezroczysta, że uniemożliwia autentyczny dialog z naturą pierwotną.

Od Galileusza za synonim badań naukowych przyjęto rozumieć tylko badania tych procesów i zjawisk, które potrafimy zreprodukować. Dziś nauki przyrodnicze niemalże zaniechały reprodukcji przedmiotów badań (tj. procesów natury), lecz wręcz przedmioty takie same tworzą i traktują jako naturalne.

Nasz świat w ten sposób staje się zamknięty, a wszystkie reguły, jakie sami w nim ustanawiamy, są przypadkowe, albowiem są tylko kwestią umowy. Nie usiłujemy nawet odnaleźć owej zagubionej konieczności, która przewija się w istnieniu człowieka. Konieczność ta zarazem określałaby miejsce, które zajmujemy i w którym się zdomawiamy.

Zreprodukowana natura rozwija się już według swoich prawidłowości. I tak człowiek, choć wyemancypował się z natury pierwotnej, popadł w niewolę natury zreprodukowanej, której – jak na ironię – sam jest całkowitym twórcą. Czy filozofia współczesna może pokazać kierunek drugiej emancypacji człowieka, emancypacji od niego samego, a ściślej od jego wytworów, które nim zawładnęły? Pewnym wyrazem tych tendencji jest obecny w niej nurt demistyfikujący, którego wyrazem są zarówno badania współczesnych marksistów nad tzw. świadomością fałszywą (ideologią), jak i badania fenomenologów nad tzw. nastawieniem naturalnym (ogółem naszych mniemań o świecie), wreszcie egzystencjalistów nad życiem nieautentycznym oraz psychoanalityków nad strukturą naszych nieuświadomianych popędów (id). Filozofia współczesna odkryła bowiem i to jest jej najważniejsze odkrycie – samą siebie, tzn. to, że nie prowadzi dialogu z jakąś wymagowaną naturą, lecz monolog sama ze sobą. Tak oto odkryła ona własny obszar istnienia, swoją rzeczywistość. Wszystkie rewolucje zatem, których dokonywała, nie przekraczały jej własnych granic, które zarazem są granicami jej myślenia pojęciowego. Jest to odkrycie ważne, albowiem umożliwia właśnie demistyfikujący opis rzeczywistości człowieka. A zatem: Czy jest dziś możliwe porzucenie reguł myślenia pojęciowego i co za tym idzie logicznego wyrazu myśli, jakim była zazwyczaj Teoria? Krótko mówiąc, pytanie brzmi: Czy jest możliwa mowa poza językiem? Oto dramatyczny problem, przed którym stanęła filozofia końca XX w. Czy zatem pozostaje nam tylko milczenie? A może raczej miał ten, kto zalecał filozofom tylko kiwanie palcem w bucie?

Hans Georg Gadamer stwierdził, że filozofia to mówienie i rozmowa. Filozofia jednym słowem „pracuje” całkowicie na poziomie natury zreprodukowanej, nie wykraczając poza ten poziom. Chociaż odwołuje się do świata ludzkiego doświadczenia, to jednak – dopiero filozofia XX w. zaczęła zdawać sobie z tego sprawę – doświadczenie to jest w przeważającej części KREOWANE przez nią samą lub też przez naukę i technikę, w mniejszej zaś części tylko JEST. Możemy tu także powołać się na ostatnią nie publikowaną pracę Husserla, gdzie problem ten również staje w formie niemalże testamentu filozofa, a także

na rozważania Heideggera o technice. W wersji nowoczesnej występują one także w pracach Jacques’a Lacana, dla którego wrastanie człowieka w społeczeństwo jest równoznaczne z partycypacją w symbolicznym języku kultury, tak że z czasem struktury owego języka zaczynają kształtować osobowość i psychikę jednostki. Istotę człowieka można zatem zapisać alfabetem języka kultury. Ale przecież „język” ów zawsze zniekształca samą wypowiedź i margines tego zniekształcenia winna badać właśnie filozofia, odsłaniając jednocześnie sferę podświadomości. Lacan krytykuje także racjonalizm filozoficzny i kartezjanizm, nazywając te kierunki cenzorami ludzkiej świadomości, albowiem nie dopuszczały one spontanicznej i nie kontrolowanej regułami rozumu ekspresji. Czymże zatem jest dla Lacana historia współczesnego człowieka? Jest – odpowiada – historią poszukiwania siebie w gąszczu cywilizacji.

Jak widać, niektórzy przynajmniej filozofowie współcześni są przekonani, że opisana wyżej skrótowo natura zreprodukowana – ta przyrodzona człowiekowi przestrzeń spełniania jego życia – nie jest bynajmniej ani racjonalna, choć stworzona przez człowieka w imię rozumu, ani bezpieczna, choć stworzona także w imię zapewnienia bezpieczeństwa. Rządzi nią przypadek, który nazwano *Losem*. I choć jest utkana z sensów, które człowiek nadał naturze pierwotnej, to jednak sama zachowuje się tak, jakby była pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Dalej: choć jest stworzona z pewnego układu wartości, sama wartości depcze i obraca w antywartości. Choć jest tworem świadomości, nie da się już ogarnąć świadomością. Choć powstała jako środek do sterowania pewnymi procesami zachodzącymi między człowiekiem a naturą pierwotną, sama nie da się już sterować żadnymi dyrektywami ani modlitwą o lepsze jutro, ani też decyzjami skrajnie racjonalnymi.

Filozofia jest produktem natury zreprodukowanej; produktem czasu ironii – człowiek stworzył system tłumaczący i racjonalizujący naturę, system, który sam stał się naturą zreprodukowaną. Proces ten jest wielkim etapem w rozwoju gatunku ludzkiego, w jego ewolucji i filozofia końca XX w. musi go opisać.

Jest DOBRO i jest ZŁO. Powtórzmy raz jeszcze: żyjemy pogrążeni całkowicie w naturze zreprodukowanej. Nie ma żadnej

innej możliwości – to jedyny nasz świat, nie wiadomo tylko czy najlepszy z możliwych, jak chciał Leibniz.

Innym – obok wyżej wspomnianych – aspektem natury zreprodukowanej jest to, że mamy w niej, w jej granicach, zawsze do czynienia z sensem sensu, wartością wartości i znaczeniem znaczenia. Nasze myślenie i wszelka działalność teoretyczna mają właśnie taką strukturę – strukturę podwójnego widzenia. O ile zazwyczaj człowiek we wcześniejszych stadiach rozwoju pytał się natury pierwotnej TYLKO o sens, TYLKO o wartość i TYLKO o znaczenie tego lub innego zjawiska, tamtego lub owego przedmiotu, faktu czy osoby, o tyle teraz pyta o sens tamtego sensu, wartość tamtej wartości i znaczenie tamtego znaczenia. Tak jak żyjemy w epoce panowania natury zreprodukowanej, tak też żyjemy w epoce panowania wiedzy o wiedzy. Wspominaliśmy już o tym mimochodem przy okazji określania prawdziwego obszaru istnienia filozofii współczesnej. Wartości, według których żyjemy, w coraz większym stopniu stają się odbiciem odbicia – sztuczne inną sztucznością. Mówiąc o sensie życia, sztucznym, posługujemy się sztucznie – bez żadnego związku z istnieniem samym, albowiem zostało ono skutecznie zakryte naturą zreprodukowaną, jej swoistą materią, również gęstą i bezwzględną jak pierwotna. Coraz mniej patrzymy na samo istnienie, jego ethos, który pogrzebaliśmy głęboko pod kolejnymi nawarstwieniami natury zreprodukowanej, a coraz więcej na tradycyjne, myślowe ujęcia samego istnienia. To właśnie one stały się dla nas rzeczywistością podstawową. Coraz mniej jest samej rzeczywistości, a w coraz większym stopniu obcujemy z jej zapośredniczeniami, jej ujęciami myślowymi – to jest i to się stało miarą postępu. Postęp dziś to wzrastające zapośredniczenie natury.

Człowiek współczesny stał się więc obcy naturze i obcy sobie – stał się w głębokim i podstawowym sensie tego słowa istnieniem nieautentycznym. Istnienie to zerwało całkowicie relacje z całym bytem. Człowiek przestał więc rozmawiać ze światem go otaczającym, a zaczął tworzyć coraz bardziej abstrakcyjny nie kończący się monolog z samym sobą. Cały świat zewnętrzny zaczął być pojmowany wyłącznie funkcjonalnie – jako instrumentarium zdobywania panowania nad wszechświa-

tem. Tak rósł mit pioniera i zdobywcy natury – człowieka ufne-go we własne moce. Cały świat został przekształcony w impe-rium środków, którymi człowiek współczesny owinął się ni-czym kokonem. Wprost proporcjonalnie do tego topniało wy-idealizowane przez filozofów imperium celów (Kant) – nikogo (nawet Boga) i niczego nie jesteśmy dziś w stanie pojąć jako cel sam w sobie, lecz wyłącznie jako środek ku czemuś. Świat wybrał tę drogę i kroczy po niej. Podobnie człowiek stał się dla drugiego człowieka tylko środkiem, a nie celem. Ma to okreś-lone konsekwencje praktyczne, bynajmniej nie tylko teoretycz-no-filozoficzne. Doszliśmy do tego, że wartości wszelkich tylko UCZYMY SIĘ (przychodzą one do nas z zewnątrz), lecz ich nie DOŚWIADCZAMY (bo nie ma już żadnego wnętrza) – nie żyjemy tymi wartościami i nie odnajdujemy ich w samym istnieniu.

Jest MIŁOŚĆ i jest GWAŁT. O pierwszej mówi się coraz trudniej i coraz wstydliwiej. Drugi zaś jest aż nadto oczywisty, dlatego występuje pod różnymi formami i różnymi pojęciami: zaczynając od rodziny i szkoły, a kończąc na państwie i polityce świa-towej.

Równocześnie z procesem reprodukcji natury pierwotnej i z kurczeniem się imperium celów na rzecz imperium środków mamy do czynienia ze znacznym rozwojem techniki zniewala-nia i rządzenia, które stwarzają nowoczesne formy państwowoś-ci. To także swoisty wynalazek XX w. i filozofia nie może przejść obok niego. Ludzie zaczęli panować nad ludźmi tak, jak wcześniej zapanowali nad rzeczami. Stosunki międzyludzkie zastąpiono relacjami rzeczowymi i instytucjonalnymi – bo tak jest łatwiej nimi sterować. Max Weber stwierdza wprost – pań-stwo ma monopol na siłę.

Możemy zadawać coraz mniej pytań, bo człowiek naszego wieku ogluszony ilością informacji i brakiem jednoznacznych kryteriów wyboru między nimi przestał zadawać pytania. Ma naturę monologową. Potakującą.

Jest mądrość i jest filozofia, jest prawda i jest fałsz, jest natura i jest kultura, jest dobro i jest zło – wybieramy: białe albo czarne, życie albo śmierć, światło albo ciemność. Wybie-ramy, póki jeszcze można wybierać, bo może ktoś inny za nas

wybrać. A wybierając – trzeba myśleć. Obawiam się, że nie tylko... filozoficznie. Albowiem przesłanki tych wyborów przerastają samą filozofię.

Nie jest zatem przypadkiem, że rozum i filozofia stały się bohaterami ostatniej encykliki papieża. Spróbujmy ostro zarysować problem, bo zaiste jest o czym mówić. Najpierw nieco akademickie rozróżnienie: nie ma tożsamości między pojęciem rozumu a pojęciem filozofii. Pierwsze jest szersze od drugiego. Oznacza to, że istnieją takie manifestacje rozumu, które z pewnością nie są filozofią. Tropiłem je w swojej książce pt. „Zagubiony ethos”, próbując dociec źródeł tak pojmowanego rozumu.

Rozum nowożytny zrodził się w wyniku podwójnej samo-emancypacji: i wobec natury, i wobec rzeczywistości transcendentnej. W ten sposób zyskał „tożsamość” – nasycając się sobą. Można to prześledzić, nie tylko analizując teksty filozofów starożytnych (zwłaszcza np. sofistów, którzy właśnie z wyemancypowanego rozumu uczynili sztandar swoich wystąpień), ale także ewolucję tragedii greckiej: od mitycznego jeszcze Ajschylosa do już literata Eurypidesa. Nie miejsce tu jednak na tak szczegółowe rozważania. Teza moja jest taka: rozum (w tym szerokim, nie tylko filozoficznym sensie) stał się architektem całej naszej cywilizacji. Jego funkcjonowanie polegało na stopniowej destrukcji wertykalnej osi wartości (spinającej niebo z ziemią) i zakotwiczeniu całej logiki życia w osi wartości horyzontalnych, dla których rozum stał się jedynym prawodawcą. To jest właśnie przestrzeń właściwego dramatu dzisiejszego człowieka. Dramatu, który rozgrywa się na wysokości oczu człowieka współczesnego – oczu skierowanych na drugiego. Tu „wymyśla się” prawo, wartości, moralność, także wzorce sztuki, naukę... Proces ten jest współbieżny z destrukcją, erozją odniesień wertykalnych. Ten wyemancypowany rozum zaczął jednak siebie samego unicestwiać. Skoro człowiek współczesny postawił się w roli pioniera i zdobywcy całej natury, to wydawało się, że może jej dyktować własne prawa. Faust, ogarnięty żądzą poznania, w finale mówi, że jest władny zrobić wszystko, nawet osuszyć błota nadmorskie i wybudować na nich kościół, w którym będzie się czciło tylko jednego boga – rozum. Nie zapominajmy jednak, od czego rozpoczęła się kariera Fausta, na jakim dokumencie złożył podpis... Zaiste, rozwój naszej cywili-

zacji ma niekiedy coś z dusznej atmosfery faustowskiej. Bynajmniej nie ujarzmiłmy natury, a wprost przeciwnie – wygląda na to, że pętla zaciśnięta wokół własnej głowy, z jej wszechwładnym rozumem, zaciska się coraz bardziej. Chyba rzeczywiście nadszedł moment, aby o tym głośno mówić. Nie zajmujemy bowiem szczególnie wyróżnionego miejsca w porządku natury, lecz jesteśmy jej elementem, poddanym takim samym prawom jak wszystkie pozostałe elementy. Na nic się zdadzą nasze manifesty, że naturę najpierw ujarzmiłmy, a potem zaczęliśmy jej przewodzić. Jakikolwiek bunt wobec deszczu, kiedy tak samo spada na biednych i bogatych, brzydkich i pięknych, białych i czarnych, jest równie bezsensowny jak nasze myślenie o lataniu ptaków, ponieważ w niczym to nie zmienia trasy ich lotu. Nie oznacza to jednak, że nie należy próbować zrozumieć tego deszczu i latania ptaków. Ale to już jest inna funkcja rozumu. Tu ciśnie się słowo, którego od dawna nie używamy – „pokora”. Trzeba do tej pokory dojrzeć – może właśnie przejście przez bramę kolejnego tysiąclecia będzie przekroczeniem owego progu, za którym i to słowo się odnajdzie.

Na zakończenie tego wątku moich rozważań chciałbym postawić pytanie naczelne, które niejako warunkuje rozważania o rozumie: Jak jest dziś możliwe odbudowanie tej wertykalnej osi wartości? Nie jest to pytanie, na które można odpowiedzieć jednym zdaniem, niech więc drażni swoją otwartością...

Przejdźmy teraz do drugiej kwestii, to znaczy filozofii¹. Powiedziałem wcześniej, że podstawą każdej tezy filozoficznej – zgodnie z wymogami logiki dwuwartościowej, na której wszak filozofia jest oparta – powinna być teza dokładnie przeciwna, a więc nie-filozoficzna, inaczej bowiem ta pierwotna teza filozoficzna nie będzie uzasadniona (chyba że przez tautologię), czyli pozostanie czysto deklaratywna (na zasadzie: „jeśli A, to... A”). I rzeczywiście filozofia współczesna w tym sensie jest deklaratywna, albowiem nie ma logicznego przejścia

¹Swój stosunek do tego problemu wyłożyłem w moim Hauptwerku, tj. *Tezach o ethosofii*, gdzie pokazałem, że filozofia rozumiana jako pewien paradygmat myślenia „wyczerpała się”.

(a takiego właśnie niejako *implicite* żąda sama filozofia) od niewiedzy do wiedzy, od nie-filozofii do filozofii. Zatem filozofia współczesna tłumaczy się sama przez się i dlatego jest skazana na deklaratywność. Dlaczego tak się stało? Ponieważ filozofią tą rządzi wyzwolony rozum, który nie dopuszcza żadnych racji, które nie są racjami jego samego. Z tego powodu rozważania filozoficzne straciły jakąkolwiek sankcję ontologiczną, a stały się czysto słowną grą (filozofia = mówienie i rozmowa). Jednym słowem, filozofia „pracuje” nie na poziomie bytu (czymże jest dzisiaj filozofia bytu?), lecz na poziomie swoistej metasferze istnienia, jaką jest język oraz gra pojęciowa. Zadaje się tylko takie pytania, na które jest możliwa odpowiedź. Współczesne spory filozoficzne są w przeważającej mierze nierozstrzygalne, albowiem rozgrywają się w owej metasferze często „teoretycznej”, a przeważa nie to stanowisko, które jest – powiedzmy, przepraszam za słowo – „prawdziwe”, lecz to, które prezentowane jest z większą asercją i maestrią argumentacji. Spory te są zatem wewnętrzną sprawą samych filozofów. Monada ta trwa, lecz się nie rozwija i dlatego uważam, że można mówić o „wyczerpaniu się” filozofii. Trzeba zatem powrócić do takiego myślenia, które pozwoli skruszyć skorupę samowjaśniających się problemów filozoficznych i dotrzeć do absolutnej konieczności samego istnienia. Albo jeszcze prościej: jeśli rzeczywiście rozdano karty do gry na stole, to co się stanie, kiedy od tego stołu odejdziemy? Wierzę w to, że natrafimy na krajobraz o wiele ciekawszy i o wiele bardziej prawdziwy niż to, czego doświadczamy, grając i licytując się pojęciami, kategoriami i wymyślonymi rozumowaniami filozoficznymi. Podróż skończona, droga przed nami – chciałoby się rzec za poetą.

Potrzeba nam nie tylko nowego pojmowania rozumu, ale i nowego sensu dla samej filozofii. Każda próba, która służy rzetelnemu zrozumieniu tych kategorii, wiąże się z analizą stanu naszej cywilizacji. Dzieje się bowiem tak, że pojmowanie rozumu zostaje sprzęgnięte ze wszystkimi formami życia w społeczności i dlatego jest to tak ważne i istotne dla nas dziś. Refleksja nad – zdawać by się mogło – „abstrakcyjnym” problemem jest w gruncie rzeczy czymś jak najbardziej realnym, albowiem odsłania architektonikę naszego życia.

Zbigniew Kubacki SJ

Spór między Bogiem a Jezusem

Wokół teologii religii

Od kilkudziesięciu lat tzw. teologia religii staje się istotną dziedziną refleksji teologicznej. W ostatnich latach proces ten przybrał na znaczeniu i z pewnością jest to pole, na którym w przyszłości jeszcze wiele się wydarzy. Żyjemy w epoce mon-dializacji, co wpływa również na relacje między religiami. Dialog międzyreligijny jest zatem wyzwaniem skierowanym pod adresem teologii chrześcijańskiej. Nie jest dziś możliwe uprawianie teologii chrześcijańskiej bez poważnego wzięcia pod uwagę fenomenu spotkania religii i pytań, jakie ono stawia naszej wierze w Jezusa Chrystusa i Jego Kościół: Czy Jezus Chrystus jest powszechnym i jedynym Zbawicielem, czy też buddyści są zbawieni przez Buddę, hinduiści przez boga Sziwę lub Wisnu, a Żydzi przez Prawo? Czy inne religie są dla ich wyznawców drogą zbawienia, a ich prorocy i bogowie pośrednikami Bożej łaski zbawczej? Czy Kościół chrześcijański jest konieczny, skoro łaska Boża obejmuje wszystkich ludzi? Na te i inne pytania szczególnie od czasu II Soboru Watykańskiego próbuje odpowiedzieć chrześcijańska teologia religii. Jak się możemy domyślać, odpowiedzi się różnią i to zasadniczo. W ich centrum znajduje się ROZUMIENIE OSOBY I ZBAWCZEGO DZIEŁA JEZUSA CHRYSTUSA, ROLI KOŚCIOŁA I KONCEPCJA BOGA. Eklezjologia wypływa z tej czy innej koncepcji chrystologicznej i opiera się na niej. Funkcja i misja Kościoła wypływają ze zrozumienia funkcji i misji Chrystusa. Dlatego – przynajmniej na poziomie systematycznej refleksji teologicznej¹ – rozumie-

¹ Istnieje jeszcze poziom praktycznego działania. Z pewnością jest on ważniejszy od teoretycznych rozważań teologicznych, niemniej i samo działanie odwołuje się do tej czy innej koncepcji teologicznej.

nie osoby i misji Jezusa Chrystusa jest newralgicznym punktem różnych perspektyw chrześcijańskiej teologii religii. Jeszcze bardziej zasadnicze są więzi i zależności pomiędzy chrystologią i teologią.

Większość współczesnych teologów zajmujących się teologią religii wyróżnia w niej trzy zasadnicze perspektywy: EKLEZJOCENTRYCZNĄ, CHRYSTOCENTRYCZNĄ I TEOCENTRYCZNĄ, którym odpowiadają odpowiednio trzy zasadnicze pozycje teologiczne: EKSKLUZYWNA, INKLUZYWNA I PLURALISTYCZNA. Przystawiając aktualną debatę w teologii religii, belgijski jezuita Jacques Dupuis mówi o podwójnej zmianie „paradygmatu”². Pierwsza zmiana to przejście od eklezjocentryzmu do chrystocentryzmu. Druga zmiana to przejście od chrystocentryzmu do teocentryzmu i w konsekwencji z pozycji inkluzywnej na pozycję pluralistyczną. Zmiana paradygmatu oznacza zmianę zasad rozumienia oraz zmianę generalnych kluczy interpretacji rzeczywistości. Innymi słowy zmiana ta to coś więcej niż zmiana „modelu” teologicznego. Modele mają charakter opisowy i istnienie jednego niekoniecznie wyklucza istnienie innego. Paradygmaty przeciwnie, przeciwstawiają się i wzajemnie wykluczają. Mówiąc zatem o trzech paradygmatach w teologii religii i o przejściach od jednego do drugiego, mówi się o koncepcjach teologicznych, które są przeciwstawne i wykluczają się.

Celem tego artykułu jest przede wszystkim prezentacja najważniejszych cech wymienionych trzech zasadniczych paradygmatów w teologii religii. Chodzi bardziej o ich przedstawienie niż krytykę.

Eklezjocentryzm i paradygmat ekskluzywistyczny

Charakterystycznym obrazem tego, czym jest eklezjocentryzm i teologia ekskluzywistyczna, jest sztywna i radykalna interpretacja aksjomatu „extra Ecclesiam nulla salus” („poza Kościołem nie ma zbawienia”). Aksjomat ten ma źródła w teologii

²J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 271-306.

niektórych Ojców Kościoła. Jest przypisywany św. Cyprianowi. Dla niego, jak i dla części Ojców, oznaczał, że nie tylko „poganie”, ale także Żydzi, a nawet sami chrześcijanie, którzy odłączyli się od Kościoła wskutek schizmy lub herezji, są pozbawieni zbawienia, gdyż odłączenie się w sposób świadomy od Kościoła oznacza odłączenie się od Chrystusa Zbawiciela³. Historia i interpretacja tego aksjomatu jest długa i bardzo skomplikowana⁴. W ogromnym skrócie i uproszczeniu można powiedzieć, iż w ciągu całej jego historii funkcjonowały prawie jednocześnie dwie interpretacje: pierwsza wiązała się z bardzo szeroko pojętą definicją Kościoła, umożliwiając w ten sposób możliwość zbawienia ludzi innych wyznań i religii. Druga interpretacja, z jej wąskim rozumieniem Kościoła Chrystusowego, z dużą łatwością skazywała na potępienie wszystkich, którzy nie przynależeli oficjalnie do Kościoła chrześcijańskiego. Ta ostatnia interpretacja została w Kościele katolickim uznana za błędną przez Piusa XII w encyklice „*Mystici corporis*” (1943) i w odnoszącym się do tej encykliki i niejako ją interpretującym liście Świętego Oficjum z 1949 r. adresowanym do arcybiskupa Bostonu, w którym Święte Oficjum zaprzecza rygorystycznej interpretacji aksjomatu amerykańskiego jezuitę, Leonarda Feeneya. Zdaniem tego jezuitę, aby konkretny człowiek mógł zostać zbawiony, potrzebna jest oficjalna przynależność do Kościoła lub przynajmniej jednoznaczne pragnienie wstąpienia do niego. Jezus jest pośrednikiem Bożej łaski i zbawicielem jedynie dla tych, którzy wyraźnie i jednoznacznie (*explicite*) przyjęli Go jako Zbawiciela w Kościele chrześcijańskim.

Najczęściej przytaczane fragmenty Nowego Testamentu mające potwierdzić pozycję ekskluzywistyczną to szczególnie łączone i interpretowane chrystologiczne afirmacje o jedyności i powszechności zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, typu: *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być*

³Zob. J. Kracik, *Zbawienie w Kościele poszerzonych granic*, „PP”, nr 1/1999, s. 16-17.

⁴Zob. J. Dupuis, dz. cyt., s. 131-194.

zbawieni (Dz 4,12) ...*beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15,5) – z afirmacjami eklezjologicznymi typu: *Jeśli ktoś nie narodzi się z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego* (J 3,5); lub: *Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie* (J 6,53).

W obecnej teologii katolickiej nurt ekskluzywistyczny jest marginalny. Jest on natomiast nieco silniejszy w teologii protestanckiej. Najczęściej cytowanym jego przedstawicielem jest Hendrick Kraemer⁵, opierający teologię religii na jednostronnej lekturze teologii dialektycznej Karla Bartha, a zwłaszcza jego interpretacji religii. W słynnym 17. paragrafie „Dogmatyki” Barth krytykuje religię i przeciwstawia ją wierze w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Bardzo uproszczona interpretacja⁶ tego tekstu prowadzi do stwierdzenia, że ponieważ prawdziwe poznanie Boga jest możliwe jedynie w Jezusie Chrystusie, należy twierdzić, iż bogowie innych religii to idole, ich wyznawcy są bałwochwalcami, zaś praktykowane przez nich religie są dziełem szatana. Zaaplikowanie takiej radykalnej interpretacji rozumienia „religii” do teologii religii nieubłagalnie prowadzi do perspektywy eklezjocentrycznej i do teologii ekskluzywistycznej. Zdaniem Kraemera zbawienie w Jezusie Chrystusie jest wyłącznie – tzn. ekskluzywnie – obiecane osobom wyznającym wiarę w Jezusa Chrystusa w Kościele chrześcijańskim. Zgodnie z powyższą pozycją należy wnioskować, iż nie ma w świecie Bożej łaski poza Kościołem.

Chrystocentryzm i paradygmat inkluzywistyczny

Szczególnie od czasu II Soboru Watykańskiego postawa chrystocentryczna i związana z nią teologia inkluzywistyczna

⁵H. Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, London 1946; tenże, *Why Christianity of All Religions?* London 1962.

⁶Moim zdaniem nieuczciwe jest łączenie Bartha z tendencją ekskluzywistyczną. Barthowi bowiem nie chodzi o przeciwstawienie chrześcijaństwa innym religiom, ale o przeciwstawienie religii – także chrześcijaństwa jako religii – wierze w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

stały się oficjalną pozycją Kościoła katolickiego i generalnie podzielaną opinią większości chrześcijan, także protestantów. Jest to pozycja reprezentowana również przez większość teologów katolickich, pośród których jednym z pionierów był Karl Rahner ze swoją teologią anonimowego chrześcijanina. Mimo że człowiek może być zbawiony jedynie przez Bożą łaskę ofiarowaną w Jezusie Chrystusie, łaska ta jest ofiarowana wszystkim ludziom, nawet tym, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie z Nazaretu. Jak w perspektywie ekskluzywistycznej, także tu podkreśla się, że istnieje jedna ekonomia zbawienia i że Jezus Chrystus jest powszechnym i jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi. Jedynie On i tylko On jest KONSTYTUTYWNĄ PRZYCYNĄ ZBAWIENIA. To ostatnie sformułowanie jest bardzo istotne. Oznacza, że Jezus Chrystus jest absolutnym, ostatecznym, nieprzekraczalnym, powszechnym, eschatologicznym i definitywnym pośrednikiem Bożej łaski zbawczej. Innymi słowy, oznacza, że poza Nim nie ma zbawienia oraz że zbawienie wszystkich ludzi dokonało się przez wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, odwiecznego Syna Bożego.

Zasadniczym tekstem Nowego Testamentu, do którego odwołują się przedstawiciele tej opcji, są słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza: *Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie* (1 Tm 2,3-6). W tym samym duchu Rahner napisał: *Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka i to zbawienie chciane przez Boga jest zbawieniem nabytym przez Chrystusa*⁷.

W odróżnieniu jednak od perspektywy ekskluzywistycznej owa wiara w Jezusa jako jedynego Pośrednika i Zbawiciela nie jest ograniczona do ekskluzywistycznej przynależności religijnej i konfesyjnej. Przejście zatem od ekskluzywizmu do inkluzywizmu oznacza jasne rozróżnienie roli Jezusa Chrystusa i roli

⁷ K. Rahner, *The christian of the Future*, New York 1967, s. 122.

Kościoła w zbawieniu człowieka. Nie można stawiać Kościoła na tej samej płaszczyźnie ani przypisywać mu tej samej roli w zbawieniu każdego człowieka jaką ma Jezus Chrystus.

W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Sobór podkreśla, że każdy chrześcijanin otrzymuje zbawienie przez włączenie w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Następnie stwierdza: *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* (KDK, nr 22). Jest to perspektywa chrystocentryczna dotycząca możliwości indywidualnego zbawienia niechrześcijan. Jeśli natomiast chodzi o stosunek Soboru do innych tradycji religijnych, to jego postawa jest mniej jednoznaczna. Z jednej strony bowiem Sobór uznaje w innych tradycjach religijnych obecność *pozytywnych wartości*, z drugiej jednak uznanie to nie prowadzi do jasnego stwierdzenia, że inne tradycje religijne – w tej mierze, w jakiej są związane z tajemnicą paschalną Chrystusa – są dla ich członków i wyznawców drogami zbawienia, „kanałami”, przez które płynie do nich zbawcza łaska Jezusa Chrystusa. Sobór temu oficjalnie nie przeczy, jednak i nie potwierdza tego.

Co do roli Kościoła, to w konstytucji dogmatycznej o Kościele Sobór podkreśla, iż Kościół wypływa z tajemnicy Jezusa Chrystusa, będąc Jego sakramentem: *Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (KK, nr 1). Jak jednak rozumieć ową sakramentalną rolę Kościoła w świecie w kontekście dialogu międzyreligijnego i teologii religii? Także w tym punkcie stanowisko Soboru nie jest jednoznaczne. Jeśli bowiem jest oczywiste, że dla Soboru człowiek może być zbawiony, nie należąc oficjalnie do Kościoła chrześcijańskiego, mniej jasne jest to, czy Kościół winien być uważany za konstytutywnego pośrednika (*constitutive mediator*), zbawczej łaski Boga, czy nie. Innymi słowy, chodzi o odpowiedź na następujące pytanie: Czy zbawcza łaska Jezusa Chrystusa dociera do niechrześcijan jedynie przez Kościół, czy także

przez inne „kanały”, np. przez inne religie? W przypadku odpowiedzi, że „jedynie przez Kościół”, zamiast tradycyjnego aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”, należałoby przyjąć za prawdziwy aksjomat „bez Kościoła nie ma zbawienia”. Co znaczyłoby, że gdyby nie było Kościoła w świecie, nie byłoby też zbawienia w świecie. Innymi słowy, w perspektywie tej, całkowicie uznając rozróżnienie roli Jezusa Chrystusa i roli Kościoła w zbawieniu człowieka, utrzymuje się konieczną rolę Kościoła – rozumianą jako sakrament – dla zbawienia wszystkich ludzi⁸.

Nie wszyscy przedstawiciele teologii inkluzywistycznej podzielają to stanowisko. Ci ostatni⁹ utrzymują, że Kościół, będąc uprzywilejowanym pośrednikiem zbawczej łaski Jezusa Chrystusa, nie powinien być uważany za KONSTYTUTYWNY, tzn. za koniecznego i niezbędnego pośrednika tej łaski. Pozytywnie zaś podkreślają oni, iż inne religie mogą – w pewnym stopniu! – być uważane za „kanały” zbawczej łaski Jezusa Chrystusa. Uwypuklając teologię Ducha Świętego i pojęcie Królestwa Bożego – bez odrywania ich od perspektywy chrystocentrycznej – przedstawiciele tej opcji podkreślają, że Królestwo Boże jest rzeczywistością rozciągającą się poza granice Kościoła. Dlatego można uznać, iż inne religie mogą się także przyczyniać do wzrostu tego Królestwa tu, na ziemi.

Teocentryzm i paradygmat pluralistyczny

Przejęcie od chrystocentryzmu do teocentryzmu oraz od teologii inkluzywistycznej do teologii pluralistycznej stanowi główne wyzwanie dla współczesnej teologii religii. Trudność przedstawicieli nurtu pluralistycznego można by wyrazić w następującym pytaniu: Jak wydarzenie Jezusa Chrystusa, historycznie

⁸ Jako przedstawicieli tej opcji wymienia się m.in. H. de Lubaca i K. Rahnera.

⁹ Do nich, myślę, można zaliczyć m.in. J. Dupuis. Zob. jego artykuł *Dialog międzyreligijny w dobie pluralizmu*, „PP” 4/1997, s. 33-43; „PP” 5/1997, s. 183-193. Autor preferuje pojęcie Królestwa Bożego (nie Kościoła). Niemniej jasno podkreśla, iż perspektywa reniocentryczna nie wyklucza, a wręcz przeciwnie zakłada perspektywę chrystocentryczną.

i społecznie oraz kulturowo zdeterminowane, może – z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej – być uważane za konstytutywne dla zbawienia wszystkich ludzi i w całej historii ludzkości? Ich zdaniem jest to niemożliwe, gdyż zbawienie musi być wieczne i powszechne, podczas gdy wydarzenie Jezusa Chrystusa było historycznie i społecznie oraz kulturowo zdeterminowane.

Dlatego tam, gdzie chrystocentryzm podkreśla, że Jezus Chrystus jest jednocześnie ostatecznym i doskonałym objawieniem Boga oraz jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi, perspektywa teocentryczna w miejsce Jezusa Chrystusa stawia Boga. To nie Jezus Chrystus jest w centrum, ale Bóg. To nie Jezus Chrystus zbawia, ale sam Bóg. Jezus natomiast jest jedynie „przedstawicielem”, „reprezentantem” owej zbawczej łaski Boga. Konsekwencją tego jest uznanie przynajmniej *MOŻLIWOŚCI*¹⁰ innych dróg zbawienia i innych pośredników między Bogiem a ludźmi. Różne religie, pośród których jedną jest chrześcijaństwo, reprezentują różne drogi człowieka do Boga. Wszystkie mają taką samą wartość i ważność. Innymi słowy Jezus Chrystus może być przez chrześcijan uznany za *JEDYNEGO* pośrednika między Bogiem a ludźmi i *jedyne*go Zbawiciela. Jednak nie może być On uznany za *JEDYNEGO* i *UNIWERSALNEGO*, w sensie *POWSZECHNEGO*, Pośrednika i Zbawiciela, tzn. pośrednika i zbawiciela nie tylko dla chrześcijan, ale także dla żydów, buddystów, hinduistów, agnostyków, dla ludzi wszystkich kultur i religii wszystkich czasów.

W centrum przejścia z paradygmatu chrystocentrycznego do paradygmatu teocentrycznego i debaty, jaką ono wywołało, znajdują się zatem dwa istotne i powiązane ze sobą zagadnienia. Pierwsze dotyczy tożsamości Boga: Kim jest Bóg? Czy można powiedzieć – za przedstawicielami tzw. teologii krzyża – że w Jezusie z Nazaretu ukrzyżowanym pod Poncjuszem Piłatem Bóg objawił się w sposób *DEFINITYWNY* i *ABSOLUTNY*, tak że *ten oto człowiek* (Pannenberg) jest autodeterminacją Boga

¹⁰ Jest to pozycja amerykańskiego teologa, S. Ogdena. Nie twierdzi on, że istnieją inni zbawiciele i pośrednicy zbawczej łaski poza Jezusem Chrystusem, dopuszcza jednak taką możliwość.

jako Boga, Jego bycia, istoty i atrybutów? Drugie zagadnienie dotyczy rozumienia tożsamości osoby i misji Jezusa z Nazaretu: Czy TYLKO Jezus jest Chrystusem, czy też Chrystus jest WIĘCEJ niż Jezusem? Czy jest On JEDYNYM I UNIWERSALNYM Pośrednikiem i Zbawcą wszystkich ludzi, czy też oprócz niego istnieją inni pośrednicy i zbawcy?

Do głównych przedstawicieli radykalnej tendencji pluralistycznej można zliczyć takich teologów, jak: angielski filozof i teolog protestancki John Hick, indyjski teolog katolicki Raymundo Panikkar, indyjski teolog protestancki Stanley Samartha, amerykański teolog katolicki Paul Knitter oraz amerykański teolog protestancki Schubert Ogden. W omówieniu ograniczę się do przedstawienia głównych poglądów chrystologicznych trzech pierwszych teologów.

John Hick reprezentuje jedną z najbardziej radykalnych i kontrowersyjnych tendencji w teologii pluralistycznej i jest jej prekursorem. To od niego pochodzi sformułowane w 1973 r. wezwanie do rewolucji kopernikańskiej¹¹ w chrystologii, która ma polegać na przejściu z paradygmatu chrystocentrycznego do paradygmatu teocentrycznego. Rewolucja proponowana przez Kopernika zasadzała się na odkryciu, że to nie Słońce krąży wokół Ziemi, ale Ziemia wokół Słońca. Rewolucja w teologii, jaką proponuje Hick, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relację do chrześcijaństwa¹². W ujęciu klasycznej teologii, stwierdza Hick, inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa jak przed Kopernikiem Słońce krążyło wokół Ziemi. W ujęciu teologii pluralistycznej wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, krążą wokół Boga, który jako jedyny znajduje się w centrum. Proponowana w tym punkcie przez Hicka zmiana jest bardziej krytyką teologii ekskluzywistycznej niż inkluzywistycznej. Hick jednak nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu, gdyż proponowana wcześniej zmiana

¹¹ O owej rewolucji kopernikańskiej w chrystologii Hick pisze najpierw w *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; następnie w: *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*, London 1980, s. 1-5.

¹² Zob. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, dz. cyt., s. 131; *God Has Many Names*, dz. cyt., s. 5-6.

pociąga następną, a mianowicie, że nie tylko chrześcijaństwo jako religia winno zejść z centrum na orbitę, ale również sam Jezus Chrystus. Innymi słowy, zdaniem Hicka radykalna krytyka eklezjocentryzmu i jego aksjomatu „extra Ecclesiam nulla salus” nie może się zatrzymać na tezach teologii inkluzywistycznej, lecz musi iść dalej, tzn. postawić w centrum Boga i uznać Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji Boga i jednego spośród licznych pośredników zbawczej łaski Boga.

Dla niego – stwierdza Dupuis – wszelkie wysiłki przedsięwzięte przez znaczną liczbę współczesnych teologów – zwłaszcza katolickich – w celu rozwinięcia w teologii religii chrystocentryzmu inkluzywnego i otwartego, który zestawia z jednej strony, „konstytutywne” znaczenie wydarzenia Jezusa Chrystusa dla zbawienia ludzkości, i z drugiej strony, wartość innych tradycji religijnych jako reprezentujących interwencje Boga w historii kultur ludzkości i posiadających „elementy łaski” i zbawienia dla ich członków: te wszystkie wysiłki są pozostawione na boku, jako niegodne uwagi¹³. Innymi słowy, mimo że w tej czy innej książce Hick podkreśla, iż katolicka chrystologia inkluzywna stanowi swego rodzaju „psychologiczny pomost” między niemożliwą do przyjęcia teologią ekskluzywistyczną a najwłaściwszą jego zdaniem teologią pluralistyczną, to jednak w ostatecznym rozrachunku, zdaniem Hicka, wszelka chrystologia inkluzywistyczna prowadzi donikąd. Dlatego jedyną godną uwagi teologią jest teocentryczna teologia pluralistyczna, gdyż tylko ona, relatywizując definitywność objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz to, że jest On uniwersalnym Zbawicielem całej ludzkości, pozwala na prawdziwy partnerski dialog międzyreligijny.

Jeśli chodzi o chrystologię, to Raymundo Panikkar jest znany przede wszystkim ze szczególnego rozumienia więzi między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary. Chodzi tu o jego książkę „Nieznany Chrystus hinduizmu”¹⁴. Celem indyjskiego

¹³ J. Dupuis, *Jésus-Christ a la rencontre des religions*, dz. cyt., s. 138.

¹⁴ Ma ona dwa wydania, które wskazują na zasadniczą zmianę w chrystologii Panikkara. Zob. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964; tenże, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Revised and Enlarged Edition, New York 1981.

teologa wyrażonym w tej książce jest zbliżenie i spotkanie hinduizmu i chrześcijaństwa. Zdaniem autora spotkanie to dokonuje się w Chrystusie, który nie jest wyłączną własnością chrześcijan, lecz w sposób ukryty znajduje się także w hinduizmie. Panikkar nie zatrzymuje się jednak na tym stwierdzeniu. Otóż kiedy mówi o ukrytym Chrystusie hinduizmu, wcale nie chodzi mu o Jezusa z Nazaretu wyznawanego przez chrześcijan jako Chrystusa. Dla niego bowiem, jeśli prawdziwe jest stwierdzenie, że „Jezus jest Chrystusem”, stwierdzenie odwrotne, a mianowicie, że „Chrystus jest Jezusem”, jest fałszywe. Oto co pisze: *...chciałem pokazać w tej książce, że nawet jeśli chrześcijanin wierzy, iż stwierdzenie „Jezus jest Chrystusem” jest czymś więcej niż abstrakcyjnym stwierdzeniem, a mianowicie jest wyznaniem wiary, to zdanie to nie jest identyczne ze zdaniem „Chrystus jest Jezusem”. W podobny sposób utrzymuję, że stwierdzenie „Chrystus jest Panem” nie może być tak po prostu odwrócone*¹⁵.

W opinii Panikkara zatem Chrystus oznacza WIĘCEJ niż Jezus i Pan jest więcej niż Chrystus. Dla niego Chrystus, którego chrześcijanie spotykają w Jezusie, oznacza *nieznaną Rzeczywistość, Tajemnicę*, która przyciąga także wszystkich innych ludzi i jest nazywana wieloma imionami. Dlatego Panikkar twierdzi, iż owa ostateczna Rzeczywistość, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem, może także być nazwana Rama, Kriszna, Iszwara czy Purusza. Każde imię jest jej nową manifestacją i wyraża na swój sposób niepodzielną Tajemnicę. Przypomnijmy, iż zasadniczym punktem w tej argumentacji jest oddzielenie Chrystusa od Jezusa z Nazaretu.

Nieco inna jest argumentacja chrystologiczna kolejnego teologa indyjskiego, Stanleya Samartha. W swojej ostatniej książce, „Jeden Chrystus – wiele religii. Ku zrewidowanej chrystologii”¹⁶, by wytłumaczyć chrystologiczne kwestie dotyczące toż-

¹⁵Tenże, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, dz. cyt., s. 14.

¹⁶S.J. Samartha, *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll 1991.

samości Jezusa, wprowadza on subtelne rozróżnienie pomiędzy takimi pojęciami, jak „bóg” („deity”) a „boskość” („divinity”). Jego zdaniem Jezus jako Syn Boży jest boski (divinity). Nie jest on jednak Bogiem (deity). Samartha wzywa do zakwestionowania tradycyjnego wyznania „Jezus jest Bogiem”, gdyż – jego zdaniem – nie respektuje ono obecnego w Nowym Testamencie rozróżnienia pomiędzy Jezusem a Bogiem. *Co innego jest – pisze – powiedzieć, że Jezus z Nazaretu jest boski (divine) a co innego jest powiedzieć, iż Jezus z Nazaretu jest Bogiem (God)*¹⁷. Samartha powołuje się tu na świadectwo Ewangelii i egzegezę Nowego Testamentu.

Przeszkodą jest dla niego także koncepcja Boga. Autor wie, bo sam o tym pisze, że *zagadnienie Boga i zagadnienie Jezusa Chrystusa są ściśle połączone*¹⁸. Jednak uważa on, że *domagać się, by Bóg, Stwórca całej ludzkości, był tożsamy (identical) z Jezusem z Nazaretu, lub by Jezus z Nazaretu był ontologicznie współ-równy (co-equal) z Bogiem Stwórcą, jest nie tylko przekroczeniem oczywistości Nowego Testamentu, ale także odcięciem się od wszelkiej rozmowy z sąsiadami innych wiar. Zauważenie tego w żaden sposób nie oznacza zanegowania boskości Chrystusa*¹⁹. Chodzi tu oczywiście o „boskość” w sensie „divinity”. Na potwierdzenie swej tezy Samartha cytuje amerykańskiego teologa, P. Knittera: *Bóg obecny w Jezusie jest samym Bogiem. To jednak nie oznacza, że Jezus w swoim własnym istnieniu jest identyczny z Bogiem, który jest w Nim obecny.*

Ponieważ Jezus z Nazaretu nie jest tożsamy z Bogiem oraz ponieważ nie jest On autodeterminacją Boga jako Boga, skupienie się na Chrystusie (chrystocentryzm) nie może być – także z chrześcijańskiego punktu widzenia – jedynym sposobem myślenia Boga. Jezus Chrystus nie może też być jedynym i uniwersalnym Zbawicielem wszystkich ludzi. *Chrystologia, która twierdzi, że Bóg objawił się w celu odkupienia ludzkości JEDY-
NIE (only) w Jezusie z Nazaretu, oraz że owa objawiająca*

¹⁷ Tamże, s. 118.

¹⁸ Tamże, s. 92.

¹⁹ Tamże, s. 119.

i odkupiająca aktywność Boga miała miejsce TYLKO JEDEN RAZ I NA ZAWSZE (once-for-all) w I wieku – ryzykuje wejście w sprzeczność z inną linią żydowskiej i chrześcijańskiej teologii, zgodnie z którą Bóg jest Bogiem miłości i sprawiedliwości jako ten, który stwarza, podtrzymuje i odkupia całe stworzenie. (...) Jeśli jest prawdą, że zgodnie z najstarszą tradycją Nowego Testamentu Jezus Chrystus zawsze odsyła do Boga i że w ten sposób On sam jest teocentryczny lub skoncentrowany na Bogu (God centered), wówczas jedynym sposobem bycia skoncentrowanym na Chrystusie jest bycie skoncentrowanym na Bogu. Niemniej w świecie pluralizmu religijnego bycie skoncentrowanym na Chrystusie nie jest jedynym sposobem bycia skoncentrowanym na Bogu²⁰.

Dla teologa indyjskiego jest to tym bardziej prawdziwe, że pojmując Boga przede wszystkim jako Rzeczywistość niezgłębioną i niepoznawalną, Bóg jest Tajemnicą. Oznacza to, iż przyjęcie wiary, że Bóg objawił się w Jezusie, wcale nie wymaga stwierdzenia, iż Jezus determinuje bycie Boga jako Boga. *W takim przypadku stwierdzenia, że „Brahman jest sat-cit-ananda” i „Bóg jest trójjedyny, Ojciec, Syn i Duch Święty” mogą być interpretowane jako dwie odpowiedzi na tę samą Tajemnicę w dwóch różnych kulturach. Jedno określenie nie może być użyte po to, by interpretować drugie²¹.* Ponieważ Bóg jest niepoznawalny i niepojęty, twierdzą niektórzy, dlatego Jego objawienie w Jezusie Chrystusie wcale nie wyklucza innych Jego objawień. A to, że dla chrześcijan Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, wcale nie wyklucza istnienia innych Bożych pośredników ani innych dróg do Boga jako ostatecznej Rzeczywistości.

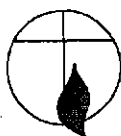
* * *

Jak zaznaczyłem na wstępie, w centrum wspomnianych zmian paradygmatu oraz dyskusji z nimi związanych znajduje

²⁰ Tamże, s. 92-93.

²¹ Tamże, s. 83.

się teologiczne rozumienie osoby i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, roli i misji Kościoła, oraz koncepcji Boga. Wiele poważnych wątpliwości można mieć co do niektórych skrajnych tez przedstawicieli pluralistycznej tendencji w chrześcijańskiej teologii religii. Jednak moją intencją w tym artykule nie jest dyskutowanie omawianych ujęć, lecz przedstawienie ich. Być może w przyszłości będę miał okazję do krytycznego ustosunkowania się wobec nich. Dyskusja bowiem dotycząca chrześcijańskiej teologii religii została zaledwie otwarta i nawet jeśli w Polsce nie dotyka ona nas w sposób bezpośredni, warto ją uważnie śledzić, gdyż idzie w niej o istotne prawdy wiary chrześcijańskiej.



BISERA ALIKADIĆ

Zdrowaś Mario

Pustka wlecze się ulicami.
Dżuma w zamszowych butach.
Lato.
Ktoś jeszcze żyje
ktoś żyje...
Maria Wagner
farmaceutka
prawie biegnie.
Przechyla głowę
podnosi oczy.
Spuszcza głowę
przygina plecy.
Powietrze drży a ona
granaty klnie przez zęby.
Tam czyha snajper
ona dokądś spieszy...
Kanister niesie.
Wody nie ma.
Ona przyjmuje los taki...
Wokół drży ziemia. Na drzewa
głodne zlatują się ptaki.
Marię Wagner
z urodzenia Słowenkę
z miłości Bośniaczkę
żonę matkę i babkę
ludzka powinność czeka:
choremu podać lekarstwo
i jeśli tylko można
uratować człowieka.
Zdrowaś Mario
mogłaś tego uniknąć
ale zostałaś.

Mario Wagner
łaski wielkiej pełna
w powinności
wspaniała...

Płonący wieżowiec

Chcecie bym pięknie
opisała tę grozę
w wierszu wymijającym
wieloznacznym?
O nie, ja krzyczę krzyczę
tak jak płonie wieżowiec
pośrodku miasta
a płomień niebo liże.
Jeżeli chcecie
jeśli są wam potrzebne
symbole, metafory:
wieżowiec to istota
z setką bijących serc
Wieżowiec jest jak ul
w którym palą się pszczoły
i oczy pełne łez
i meble i wspomnienia
i sumienie SUMIENIE
Panowie i mordercy
na koniec dwudziestego wieku
w sercu Europy
zgotowano dantejskie piekło
Na zgłiszczach po tym pożarze
złudzeń już nie ma
ogród zmieniono w popiół
pusta spalona ziemia
Jeśli po całym tym złu
pozostałam poetką,
ból jest źródłem natchnienia.

VLADIMIR SREBROV

* * *

Do obozów wchodziliśmy
jak w puste strony świata
Nigdy tyle liter
nie żółciło się
pod bośniackim niebem
I nigdy tyle nocy
nie uciekało znad rzeki
Z lasów jeszcze kapią
uchodźcy
Potokom towarzyszą znaki
pościgów z psami

Nigdy tyle dzieci
nie pełzało po celach
Twarzą do ściany
co rano
staliśmy w szeregu z deszczem
lub nad granatami wytrzeszczali oczy
późno
w noc jeszcze
Na porę Czerwonego Krzyża
czekaliśmy zdrowi czy chorzy
aby zapachów serca
głosowi imionom przysporzyć

Prawo do rehabilitacji

Wyjeżdżają Żydzi nasi

Zabierają swoją wiarę
zabierają Talmud
zabierają Torę
i Hagadę z Sarajewa
buty hiszpańskich przodków
i srebrny klucz od Arki

Patrzą ludzie
jak w darze dla Morza Martwego
pakuja cień miasta
bez ogrodów bez parków

Wyjeżdżają Żydzi nasi

Zabierają płomień menory
zabierają kadysz
i błogosławieństwa
i rabina urozyste kroki
i duszę z tego miejsca straceń

Mówią ludzie
wojna nawet mrówki nie oszczędzi
a Chrystus bardzo się zasmuci
gdy znów ich ujrzy pod Ścianą Płaczu

Wyjeżdżają Żydzi nasi

Zostajemy sam na sam z zagładą

*Wszystkie wiersze na ss. 319-322
przełożyła Danuta Cirić-Straszyńska*



Krystyna Paluch-Staszkiel

O świętej Kindze, księżnej krakowskiej, klarysce sądeckiej

...kiedy nie mogliśmy już zgoła wynaleźć środków, skąd by rycerstwu naszemu zwyczajny wypłacić żółd, wtedy przerzeczona, czcigodna i przestawna księżna Pani, małżonka nasza najukochańsza, widząc nas w tak ciężkim frasunku, pobudzona niewymownym i nieomylnym współczuciem gorącej miłości swojej, jaką zawsze afektom naszym wzajemnie odpowiadała, litując się w głębi duszy, ofiarowała po kilkakrotnie pieniądze posagu swego ku wypłacie żółdu pomienionego.

Zacytowane zdanie pochodzi z dokumentu wystawionego 2 III 1257 r. przez księcia Bolesława Wstydliwego, władcę dzielnic krakowskiej i sandomierskiej. Urokliwa dworność kancelaryjnej łaciny (tu w tłumaczeniu K. Szajnochy), w której pobrzmiewa echo lektury poezji trubadurów, została zastosowana do aktu hojnej darowizny na rzecz księżnej Kingi. Wagę aktu wsparli swoimi podpisami dwaj książęta piastowscy: Ziemowit mazowiecki i Kazimierz kujawski, kuzyni księcia, oraz dygnitarze jego dzielnic. Brak podpisu możnego biskupa krakowskiego Prandoty wyjaśnia książę w tekście: darowiznę czyni on na prośbę biskupa.

Treścią dokumentu jest przekazanie w zarząd osobisty księżnej całego obszaru ziemi sądeckiej, graniczącej od południa z Węgrami, z grodem kasztelańskim Sączem w widłach Dunajca i Popradu, położonym na prastarym szlaku handlowym i wojennym. Z południa Europy prowadził on przez Polskę nad Bałtyk, a powyżej Sącza na lewo w kierunku Krakowa, na prawo zaś – Rusi. W myśl tego nadania Kinga przejęła wszystkie dotychczasowe uprawnienia i przywileje Bolesława, w tym swobodę samodzielnego prowadzenia akcji osadniczej, przenoszenia istniejących osad i grodów na nowe prawo (magdeburskie), jak również zakładania nowych wsi i miast na surowym korzeniu.

Odtąd, aż do śmierci księcia w 1279 r., będzie ona występować w podwójnej roli pani ziemi sądeckiej i księżnej krakowskiej, współrządzącej Małopolską wraz z Bolesławem.

Wystawienie dokumentu przypada na okres względnego spokoju, pomiędzy dwoma rujnującymi najazdami tatarskimi (1241, 1259). Pierwszy przeżyli jako dzieci pod opieką Grzymisławy, chroniąc się to tu, to tam, najdłużej na Morawach, w klasztorze w Welehradzie, gdzie najazd nie dotarł. Wrócić nie mieli gdzie. Po ustąpieniu Tatarów wuj Konrad Mazowiecki zajął Kraków. Dopiero w 1243 r. wspólnymi siłami drużyny biskupa Prandoty i części możnych panów krakowskich z Gryfitami na czele udało się przepędzić zbrojnych Konrada i osadzić na tronie Bolesława. Walki z Konradem trwały aż do jego śmierci w 1247 r. Teraz dopiero nadszedł czas na zawarcie małżeństwa. Kinga osiągnęła 14. rok życia wymagany prawem. Dokładnej daty ich ślubu nie znamy.

Zapewne tuż przedtem udała się na Węgry po wiano i błogosławieństwo rodziców. Oddana na dwór Grzymisławy w 1239 r., jako pięcioletnie dziecko, dojrzewała w nowym otoczeniu, a choćby najbardziej przyjaznym, przecież musiało być jej ciężko, wręcz strasznie. Niepewność losu, jaką dzieliła z całym dworem, przesądziła zapewne o głębokiej religijności i ofiarności i wpłynęła na decyzję przekonania młodego księcia do życia w celibacie. Czy radziła się rodziców, spowiednika? Nie wiemy. Prócz znacznej sumy pieniędzy, z których potem kilkakrotnie pożyczała mężowi spore kwoty na wojsko, przewiozła klejnoty, w tym parę złotych diademów misternej, weneckiej moze roboty, wysadzanych szlachetnymi kamieniami i perłami. Cudem dotrwały do naszych czasów. Kiedy po śmierci męża opuszczała Kraków, złożyła je w darze katedrze w celu sporządzenia z nich krzyża. Wymowny dar.

Obecny wygląd zawdzięcza on złotnikowi krakowskiemu z II połowy XV w., który z polecenia króla Kazimierza Jagiellończyka przytwierdził rozprostowane obręcze diademów do drewnianego krzyża obitego złotą blachą. U jego podstawy umieścił trzy małe tarcze: z orłem króla Kazimierza, a niżej z herbami biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego i kapituły krakowskiej. Zdziwiał nagle zainteresowanie władcy i duchowieństwa stolicy darem złożonym katedrze dwieście lat wcześniej. Da się to wyjaśnić tylko poruszeniem, jakie wywołał na dworze sam Jan Długosz. W 1474 r. ukończył pracę nad nowym żywotem Kingi napisanym na prośbę kларыsek starosądeckich. Zapoznawszy się z jej pierwszym „Żywotem”, ukończonym w 1329 r. i zatytułowanym „Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis”, przechowanymi po niej pamiątkami i dziejami jej kultu w tym małopolskim ośrodku pątniczym, doszedł do przekonania, że powinien uczynić wszystko, aby doprowadzić do jej kanonizacji. Nabożna elokwencja i literacka swada, z jaką przełożył małowórną łacinę franciszkań-

skiego autora pierwszej „Vita” na własną w dziele „Vita beatae Kune-gundis”, zrobiła wielkie wrażenie. Większe i już nieprzerwane zainteresowanie wywołał przekład tego dzieła na język polski dokonany przez Przecława Mojeckiego, wydany drukiem w 1617 r. Postacia Kingi zainteresowali się wybitni kaznodzieje jezuicki, także Piotr Skarga. W 1629 r. wszczęty został proces beatyfikacyjny Kingi.

Zakończył się dopiero w 1690 r. na interwencję króla Jan III Sobieskiego. Może dzięki tak długim staraniom i zwłoce kolejne ksienie zdążyły konwent sądecki generalnie przebudować i nadać mu kształt, który widzimy obecnie. Dalsze starania w Rzymie doprowadziły do przyznania Kindze tytułu patronki Polski i Litwy w 1715 r. W 1753 r. rozpoczęto starania o kanonizację. Dokona jej następca św. Stanisława i bpa Jana Prandoty, powołany na Stolicę Piotrową.

Biskupowi Prandocie przypadła w udziale rola męża opatrznosciowego w życiu księcia Bolesława. Podpis przyszłego biskupa pojawia się po raz pierwszy w 1228 r. na dokumencie, który wyszedł z kancelarii księżnej Grzymisławy w Sandomierzu. Przedstawiciel potężnego rodu Odrowążów awansował szybko. Już pod koniec lat trzydziestych występuje u boku biskupa krakowskiego Wiśława i z jego ramienia posłuje na czele delegacji panów krakowskich u króla węgierskiego Beli IV w zabiegach o rękę pięcioletniej Kingi dla dwunastoletniego Bolesława. Król bolał z powodu nierówności tego związku, ale zgodził się w nadziei na pomoc północnego książątka w walce z Tatarami. Po zajęciu przez nich księstw ruskich stanowili realne zagrożenie dla Węgier. Z takich samych względów wydał dwie inne córki za lokalnych władców: Jolantę za Bolesława kaliskiego a Konstancję za Lwa halickiego. Rachuby go zawiodły. Pas urodzajnych, zaludnionych ziem od Halicza przez Małopolskę i Śląsk aż po Legnicę został przewencyjnie zniszczony przez jeden z dwóch zagonów tatarskich, które wyznaczyły sobie spotkanie na Węgrzech – głównym celu ich pierwszej łupieżczej wyprawy do krajów Europy łacińskiej.

15 III 1242 r. umiera biskup Wiśław. Kapituła, wstrząśnięta rozmiarami zniszczeń, jakie pozostawili po sobie Tatarzy w diecezji krakowskiej, wybiera jednogłośnie na jego następcę Jana Prandotę. Był to człowiek na trudne czasy. Zdaniem prof. Józefa Mitkowskiego mógł zdobyć wykształcenie za granicą, w Bolonii lub Paryżu. Jeżeli we Włoszech, w latach dwudziestych (urodził się ok. 1200 r.), to musiał się tam zetknąć z ruchem franciszkańskim, który potem w Polsce tak usilnie popierał, co również zbliżyło go do księcia Bolesława, hojnego darczyńcy franciszkanów w Krakowie, Korczynie, Zawichoście, Sandomierzu, Skale.

Największą zasługą bpa Prandoty dla Kościoła krakowskiego, a wkrótce także całej Polski, było doprowadzenie do szybkiego skutku kanonizacji św. Stanisława 17 IX 1253 r. w Asyżu. Uroczystości w katedrze krakowskiej miały miejsce 8 maja następnego roku. Z wyniesieniem biskupa-męczennika na ołtarze historycy wiążą pojawienie się w środowisku krakowskim idei zjednoczeniowej rozdartego królestwa. Po raz pierwszy została ona „na piśmie” wyrażona w „Żywocie większym św. Stanisława” z około 1260 r. Ale dążenie do jedności wyrażał już sam zjazd książąt piastowskich w czasie uroczystości kanonizacyjnych w Krakowie w 1254 r., choć początkowo Piastowicze do kultu tego świętego odnosili się niechętnie. Mediewista Marian Plezia widzi w gronie przedstawicieli dynastii jedyną czcicielkę świętego – młodziutką Kingę. Prócz krakowskiej pary panującej przybyło ich zresztą tylko czterech: Władysław opolski, Ziemowit mazowiecki, Przemysław I wielkopolski i Kazimierz kujawski. Zaskakującym zbiegiem okoliczności dwaj ostatni z nich to przyszedli ojcowie pierwszych polskich królów po okresie rozbitcia dzielnicowego: Przemysława II i Władysława Łokietka. Najstarszy syn Kazimierza – Leszek Czarny, który jako czternastolatek mógł być na zjeździe obecny, zostanie wybrany na sukcesora Bolesława i Kingi. Stanie się to dopiero w 1271 r., po śmierci bpa Prandoty (1266) i wbrew woli jego następcy, bpa Pawła z Przemankowa.

Przyrzeczenie życia w celibacie, wspólna zgoda na wyrzeczenie się potomstwa i sukcesji, jak przekazała tradycja, wyszła od księżnej Kingi. Nie był to akt wyrzeczenia wyjątkowy w tym czasie. W Europie chrześcijańskiej w XIII w. przykładów podobnej ofiary w rodzinach panujących było wiele. Także w najbliższej rodzinie księcia. Jedyną jego siostrą Salomea, żona króla halickiego Kolomana, z którym żyła w czystości, po jego śmierci w bitwie z Tatarami na terenie Węgier wróciła na dwór Grzymisławy, kiedy tylko stało się to możliwe. Piękna, wykształcona, pobożna, miała podobno wielki wpływ na młodszą o pokolenie Kingę. Kinga miała lat 11, kiedy Bolesław ufundował swojej siostrze klasztor klarysek w Zawichostcie i ze względu na niebezpieczne położenie blisko granicy jego księstwa przeniósł w pobliże Krakowa, do Skały i jeszcze hojniej uposażył. Stało się to w 1258 r., kiedy książę był już właścicielem największego w kraju przedsiębiorstwa – żupy solnej w Bochni.

Odkrycia soli kamiennej dokonano w trakcie pogłębiania studni z solanką. Doszło do tego pod koniec lat czterdziestych XIII w. Słone źródła występują na całym Podkarpaciu aż po Ruś. W rejonie Bochni i Wieliczki archeolodzy natrafili na urządzenia służące do wywarzania soli ze słonych źródeł pochodzących z czasów prehistorycznych.

W państwie pierwszych Piastów przynosiły one władcom spore dochody. Nieznana była natomiast w Polsce metoda wydobycia jej w postaci brył zalegających pod ziemią, wymagająca kopania szybów. W tym celu Bolesław wezwał cystersów, którzy w dobrach macierzystego klasztoru w Morimond we Francji kopali sól. W 1249 r. przyznał cystersom wielki przywilej „wolności górniczej” ze ściśle określonym podziałem dochodów ze sprzedaży wydobytej przez nich soli. W 1251 r. wiadomość o odkryciu odnotowały wszystkie polskie kroniki i roczniki.

Piękna legenda o sprowadzeniu soli do Polski przez księżnę Kingę dotyczy średniowiecznego zwyczaju wrzucania przez władcę – właściciela wszystkich kopalni na swym terytorium – pierścienia do nowo wybitego szybu na znak „zaślubin” ze spoczywającymi w ziemi skarbami: rudami metali, solą. Czy Kinga była obecna przy podobnej praktyce w Bochni, kiedy górnik wyciągnął na powierzchnię pierwszy kosz z bryłami soli, pomiędzy którymi załśnił pierścień przedtem tam wrzucony? Nie jest także pewne, czy była fundatorką kościoła parafialnego w mieści Bochni lokowanym w 1253 r., a więc na cztery lata przed lokacją Krakowa, ale tradycja z jej imieniem wiąże powstanie tu kościoła.

Organizacja podkrakowskich żup solnych, usprawnienia handlu solą na terenie księstwa i poza jego granicami, a pod koniec życia Bolesława ich radykalna reforma na najbliższe sto lat zabezpieczyły dochody z nich księciu i jego następcom. Kolejnej dokonał dopiero Kazimierz Wielki. Aż do XVIII w. było to największe w Polsce przedsiębiorstwo, zatrudniające setki górników i pomocników. Czynne jest po dzień dzisiejszy. W środowisku tym wytworzyła się oryginalna kultura i obyczaje. Tu najwcześniej poza Sączem odnotowano przejawy kultu Kingi. Stąd do jej grobu w Starym Sączu szły zbiorowe pielgrzymki w intencji ugaszenia wielkich pożarów w kopalniach: bocheńskiej w 1441 r. i wielickiej w 1644.

Imię Kinga lub Kunegunda nadawano szybom, szybikom między poziomowym, chodnikiem. Ku jej czci w kościołach obydwu miast wznoszono ołtarze przed oficjalnym zatwierdzeniem jej kultu, a pod ziemią kuto w soli kaplice. Najokazalsza z nich, w kopalni wielickiej, wykuta blisko sto metrów pod ziemią, ozdobiona rzeźbami i płaskorzeźbami z soli (dzieło tutejszych górników) założona w 1896 r., wraz z całą kopalnią uruchomioną pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. oraz z Krakowem została wpisana na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Chodzi o Kraków w obrębie dzisiejszych Plant – założenie urbanistyczne od czasów jego lokacji w 1257 r. w zasadzie nie zmienione.

Rządy Kingi i Bolesława należały do najroztropniejszych w naszej historii. Jeśli się weźmie pod uwagę dwa rujnujące najazdy tatarskie za życia księcia i trzeci z przełomu 1289/90, który przeżyła Kinga, konieczność kilkakrotnego stawiania czoła pretendantom do tronu krakowskiego, zadziwia ilość i trafność ich dokonań. Należały do nich darowizny na rzecz kościoła. W dziele przemian mentalności bardzo powierzchownie jeszcze schrystianizowanego społeczeństwa były to inwestycje i na czasie, i skierowane w przyszłość. Wiązały się z podstawowym nauczaniem prawd wiary i doraźną pomocą i opieką nad najbiedniejszymi. Wiadomości o osobistych dziełach miłosierdzia Kingi są gęsto rozsiane w jej pierwszym żywocie. Wiąże on jej posługę chorym, z konkretnymi miejscami i osobami, które trudno byłoby wymyślić. Takim miejscem w Krakowie był szpital przy istniejącym do dziś kościele św. Krzyża na placu św. Ducha. Także konwent klarysek, w którym potrzebujący szukali pomocy.

Najważniejsze fundacje pary książęcej i każdego z nich z osobna to kościoły parafialne, kościoły i klasztory franciszkańskie męskie i żeńskie w Nowym Korczynie, Zawichoście, Sandomierzu, Bochni, Skale, Krakowie. Tu najwięcej łożyli na katedrę. Osobistej fundacji księcia jest tu kościół kanoników regularnych św. Marka. Wiele kościołów i klasztorów, m.in. w Mogile, otrzymało naczynia i szaty liturgiczne.

Chronologicznie ostatnią i największą fundacją osobistą Kingi były dwa klasztory wraz z kościołami w Sączu: franciszkański pw. św. Stanisława z zabudowaniami na 30 zakonników oraz klarysek pw. św. Klary (w XIV w. zmieniony na św. Trójcy i św. Klary) z zabudowaniami na 100 zakonnic. Do jej założenia doszło po śmierci księcia, który zmarł w Krakowie 7 XII 1279 r. Trzy dni później pochowano go w kościele OO. Franciszkanów, gdzie spoczywała już od 1268 r. jego siostra Salomea. Kinga wyjechała do Sącza po przekazaniu rządu dzielnicą Leszkowi Czarnemu.

Prawie rok trwały spory z sukcesorem o rozmiary odprawy wdowiej wykrojonej dla niej z ziemi sądeckiej. Stało na tym, że zatrzyma Sącz i 28 okolicznych wsi *wraz z rzekami, młynami, sadzawkami i przyległościami wsiom owym z dawna przynależnymi*. Dyplom w tej sprawie polecił książę sporządzić w październiku 1280 r. Sprawa musiała być już jednak ustnie uzgodniona, bo księżna już 6 lipca tego roku wystawia własny dokument fundacyjny, w którym ten swój majątek w całości zapisuje klaryskom. W 1283 r. papież Marcin IV wydał dekret zatwierdzający fundację.

Sącz przekształca się w plac budowy. Kościoły wznoszono z cegły, budynki mieszkalne z drewna. Sprawy organizacyjne zajmowały jej

czas tak szczelnie, że wstąpienie do klasztoru była zmuszona przesuwać w czasie.

Na początku grudnia 1287 r. przeżyła trzeci najazd mongolski. Wraz z siedemdziesięcioma klaryskami schroniła się w warownym zamku w Pieninach. I tym razem celem najazdu były Węgry, a właściwie podbój zachodniej Europy z połączonymi siłami księcia węgierskiego Władysława, którego udało się im zwerbować. Ta próba się nie udała. Już po drodze, w Małopolsce, przegrywali potyczki i bitwy z rycerstwem polskim. Nie zdobyli dobrze obwarowanych miast: Sandomierza i Krakowa. Silny opór stawiało rycerstwo węgierskie nie podporządkowane księciu. Przez Sącz wracali Tatarzy po raz pierwszy pobici. Miasta i zbudowanego już konwentu klarysek nie spalili.

W lutym 1288 r. księżna z mniszkami wróciła do domu. W tym roku rozpoczęła nowicjat jako zwykła mniszka *pod regułą świętego Franciszka obowiązana do służby Bożej*, jak podpisuje się odtąd na nielicznych dokumentach. Sprawy świeckie konwentu złożyła w ręce księżnej Gryfiny, owdowiałej w 1288 r. żony Leszka Czarnego. Śluby zakonne złożyła na ręce bpa Pawła 24 IV 1289 r. Zmarła 24 VII 1292 r. po dziesięciomiesięcznej obłężnej chorobie. Została pochowana pod posadzką kościoła św. Klary.

Na rok przed śmiercią Kraków zajął Wacław II czeski. Na szczęście Kinga nie dożyła zamachu tego króla na Sącz. Pomysł był podstępny. W odległości około dwudziestu kilometrów na północ Wacław założył nowe miasto, któremu przyznał konkurencyjne przywileje. Stare miasto Sącz miało na jego rzecz utracić nie tylko mieszczań, ale i nazwę, a nawet konwent. Odtąd zaczęły się pojawiać nazwy Stary i Nowy Sącz. Stary Sącz zresztą powoli znów zaczął się zaludniać. Klaryski nie opuściły grobu Kingi, do którego pielgrzymi zaczęli napływać na wieść o cudach i łaskach uproszonych za jej przyczyną.

Jeśli pierwszy „Żywot” Kingi i spis cudów z lat 1217–1229 został napisany na prośbę klarysek sądeckich z myślą o rozpoczęciu procesu kanonizacyjnego, a na to wskazuje jego forma, to zabiegi te nie miały wtedy szans powodzenia. Polska wkroczyła w okres walk zjednoczeniowych i scalania ziem, a papieństwo w okres „niewoli” w dalekim Awinionie i rozłamu. Konwent przeżywa okres stabilizacji i rozsądnego gospodarowania. W wyniku obrotu ziemią i dokupywania nowych wsi dominium klarysek podwaja z czasem stan posiadania. Dochody przeznaczają się na bogate wyposażenie kościołów.

Pod wieloma względami był to konwent wyjątkowy. Od początku osiadały w nim kobiety wykształcone, obyte w świecie, o rozbudowanych potrzebach duchowych – księżne wdowy: Kinga, Jolanta, Katarzyna, Gryfina, córki rycerstwa małopolskiego i mieszczań, także

z rodzin kolonistów niemieckich. Choć obcego pochodzenia, były wyte w język polski. Szczególnie to ważne w odniesieniu do Kingi, gdyż z jej osobą wiąże się powstanie pierwszych przekładów fragmentów Pisma Świętego na język polski. Najprawdopodobniej dużych partii psalmów. Kierując się intuicją raczej niż wnikliwymi badaniami znakomity uczony Aleksander Brückner twierdził, że w kręgu Kingi mogła powstać pieśń „Bogurodzica”. Jej autora widział w osobie spowiednika księżnej (a przedtem także spowiednika Bolesława), franciszkanina Boguchwała. Wobec gremialnego protestu lingwistów wycofał się z tej idei, ale po kilkudziesięciu latach badań znów wraca się w jej pobliże.

Wydaje się, że nie przebadano dotąd franciszkańskiego tropu tej pieśni. Trudno wręcz wyobrazić sobie, by polskie klaryski nie odmawiały oficjum o Męce Pańskiej, modlitwy godzin, z których każdy blok psalmów poprzedza ta sama antyfona zaczynająca się od słów: *Święta Maryjo dziewico. I dalej: Matko najświętszego Pana naszego Jezusa Chrystusa (...)* *Módl się za nami...* (tłum. K. Ambożkiewicz OFMCap). Nabożeństwo to zostało ułożone przez św. Franciszka dla św. Klary. Przez ręce św. Agnieszki czeskiej i Salomei mogło ono trafić do rąk Kingi. Z klasztoru w Skale przecież pochodziły pierwsze klaryski sądeckie. Nie ma w antyfonie św. Franciszka tak charakterystycznej w „Bogurodzicy” postaci pośrednika „krzcziciela” (rękopis krakowski z 1407 r.), Jana Chrzciciela. Z najstarszego źródła, z pierwszej „Vita” wiemy jednak, że Kinga miała do niego szczególne nabożeństwo. Wśród wielu czczonych przez nią świętych Jan Chrzciciel jest wymieniany tuż po Matce Boskiej, a w opisie wizji jaką Kinga miała przed śmiercią, Jan Chrzciciel otwiera poczet świętych zapraszających ją do nieba.

Nie wydaje się nieprawdopodobne powstanie tak wyszukanej pod względem formy językowej i muzycznej pieśni jaką jest „Bogurodzica” (czasowo bliska powstaniu słynnej „Gaude Mater Polonia” autorstwa krakowskiego dominikanina Wincentego) w środowisku franciszkańskim w Sączu. Był to bowiem ośrodek pod wieloma względami wyjątkowy. W 1975 r. dokonano tu odkrycia manuskryptu najstarszego zachowanego w Polsce zapisu kompozycji wielogłosowej datowanej na XIII w. – „Omnia beneficia”. Ten czterogłosowy konduktus, zdaniem muzykologa, Ewy Obniskiej, nie znany na Zachodzie, potwierdza znajomość reguły stylistycznych paryskiej szkoły Notre Dame, w tym czasie najwyżej rozwiniętego ośrodka muzycznego w dziedzinie wczesnej polifonii.

Na koniec anegdota. W plebiscycie Polskiego Radia Bis, skierowanym głównie do młodzieży, „Bogurodzica” zajęła w marcu pierwsze miejsce na „wszechświatowej liście przebojów tysiąclecia”. To jest to, o co mogło chodzić św. Kindze.

Philip Earl Steele

Chrzcielne źródło

Drodzy młodzi przyjaciele! Wszystkich was obejmuję sercem i pozdrawiam. Stoicie na polach lednickich jakby u źródeł chrzcielnych Polski.

Jan Paweł II do młodzieży, 2 VI 1997

Na szlaku z Poznania do Gniezna, przy wiosce Lednogóra, z płaskiego, bezdrzewnego i nostalgicznego krajobrazu wylania się wąskie i długie na 7 km jezioro zwane Lednicą. W jego południowej części trzy wyspy wynurają się z powierzchni wód. Największa z nich, wielkości 7 hektarów, nosi nazwę Ostrów Lednicki¹. Tymi słowami Klementyna Żurowska zaczyna monografię przedstawiającą wyniki badań przeprowadzonych tam w latach 1987–1990 pod jej kierownictwem przez zespół naukowców: Teresę Rodzińską-Choraży, Adama Biedronia, Mateusza Łastowieckiego, Tomasza Węclawowicza i Jacka Wrzesińskiego. Na podstawie tychże badań Zofia Kurnatowska stwierdza: ...otóż wydaje się, że (...) zagadka [tajemniczych ruin na wyspie] znalazła przekonujące wyjaśnienie².

Z lotu ptaka zarysy Ostrowa Lednickiego przypominają gruszkę z ogonkiem. Dokoła całej wyspy rosną kępy drzew i krzaków. Od wschodu dzieli wyspę od wybrzeża jakieś 200 m, od zachodu dwa razy tyle. Drewniane mosty zbudowane w 963 r.³ połączyły po obydwu stronach węższą, północną część z lądem i tym samym z trasą łączącą Gniezno z Poznaniem. W południowo-zachodniej zaś części wyspy wznosi się pierścień potężnych drewniano-ziemnych wałów wczesnopiastowskiego grodu (...) Wewnątrz grodu, po jego stronie południowej, widnieją dziś całkowicie uporządkowane ruiny zespołu budowli kamiennych, usytuowanych wzdłuż osi wschód – zachód⁴.

¹K. Żurowska (red.), *Ostrów Lednicki: U progu chrześcijaństwa w Polsce*, Kraków 1993, s. 1.

²Tamże, s. XV.

³Tamże, przypis 620, s. 228.

⁴Tamże, s. 1.

Zespół ów składa się z dużej dwuczłonowej budowli oraz sąsiadującej z nią mniejszej, jednonawowej, mocno zdewastowanej.

* * *

Od XII stulecia ostrów⁵ na Jeziorze Lednickim snił głęboki, nieprzerwany sen. Jego sekrety ponownie ujrzano dopiero w połowie zeszłego wieku, dzięki czemu ruiny na Ostrowie Lednickim są *jedynymi z nielicznych, które prezentują niezakłóconą pierwotną dyspozycję budowli pochodzącej z doby przedromańskiej*⁶. Pierwsza monografia o Ostrowie Lednickim, dzieło Mariana Sokołowskiego, została opublikowana w 1876 r. Od niej zaczęło się powolne odkrywanie tajemnic wyspy, znów podjęte w latach 1932–1935, potem przez hitlerowców w czasie okupacji, następnie w latach 1948–1953, z których to badań powstała druga monografia, raz jeszcze w latach 1961–1966 i wreszcie w latach 1987–1990.

Landrat (czyli starosta) gnieźnieński w latach czterdziestych XIX w., von Grevenitz, którego zaangażowanie w ratowanie zabytku zwróciło uwagę naukowców na wyspę, był zdania, że ruiny są pozostałościami piastowskiego zamku, w którym Bolesław Chrobry gościł Ottona III na pamiętnym zjeździe w 1000 r. M. Sokołowski z kolei uznał Mieszka I za fundatora budowli i datował ją na początek jego panowania. W następnych latach, do czasu prac zespołu K. Żurowskiej, opinie o charakterze ruin były zróżnicowane. Gerard Labuda w 1988 r. twierdził, że *sam przedmiot analizy znajduje się dopiero w toku dyskusji*, a zabytki lednickie są związane kulturowo z Bizancjum i z Rusią, że budowla jednonawowa to chyba ławra, że Sokołowski mylił się w datowaniu reliktyw na pierwsze lata rządów Mieszka I, że poprawnie należy datować [je] na pierwsze dziesięciolecie XI wieku oraz że *genezę budowli i pochodzenie zabytków grecko-ruskich można związać ze zwycięską wyprawą Bolesława Chrobrego na Kijów w roku 1018*⁷. Dopiero odkrycie dokonane w 1988 r. oraz w następnym zmieniło całkowicie perspektywę badawczą Ostrowa Lednickiego i rozpoczęło zupełnie nowy rozdział studiów nad architekturą w grodzie na wyspie⁸. Istotnie, wszystkie wnioski G. Labudy

⁵ Staropolskie słowo „ostrów” oznacza wyspę rzeczną lub jeziorną.

⁶ Z korespondencji z Ph.E.S., 28 VI 1997.

⁷ G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1988, t. I, s. 448.

⁸ K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. 2.

okazały się całkowicie błędne. Uczeni stanęli przed prawdziwą zagadką. Na dodatek z okresu przed XV w., kiedy to Jan Długosz napomknął o wyspie i jej ruinach, nie ma świadectw pisanych o Ostrowie Lednickim. Ani Gall Anonim, ani Thietmar, ani Mistrz Wincenty, ani nikt inny ani słowa nie wspomniał o wyspie na jeziorze Lednica.

Budowla na wyspie ma niecałe 42 m długości i składa się z dwu części. Większa, prostokątna, tzw. budowla podłużna, ma szerokość 14 m i długość 31 m. Druga część, zwana budowlą centralną, przypomina rotundę i łączy się bezpośrednio ze wschodnią partią budowli podłużnej. Ma około 10,5 m zarówno na osi wschód – zachód, jak i na osi północ – południe. Można odczytać [jej] formę jako krzyż grecki z półkolistą apsydą (...) We wnętrzu (...) usytuowane są centralnie cztery filary⁹. W 1962 r. w trakcie wykonywania badań archeologiczno-architektonicznych w budowlu centralnej A. Nowak, odkrywca budowli jednonawowej na majdanie grodziska, odsłonił jej najstarszą posadzkę wraz z odcinkiem łukowatej krawędzi, którą w dokumentacji nazwał *lavabo*?¹⁰ Dalszej eksploracji jednak nie przeprowadzono. Latem 1988 r., w drugim roku badań, uczeni skupili się m.in. na wnętrzu owej budowli centralnej. T. Rodzińska-Chorąży wspomina: *...przez cały czas badań miałam świadomość, że przy lokalnych „układach”, możliwościach finansowych i ociążałości wszechobecnej biurokracji nie można niczego zostawić na później, bo okaże się, że następne badania zostaną przeprowadzone za sto lat. Uparta się zatem: ...muszę dojść przyczyny niezgodności przebiegu murów naziemnych z rzekomymi fundamentami. Zgodnie zresztą z nauką, jaką wyniosłam ze szkoły profesorów Kalinowskiego i Żurowskiej oraz ze znanym porzekadłem, że diabeł tkwi w szczegółach*¹¹. Tak więc jej „przemożna ciekawość” doprowadziła w ciągu dwóch dni w czerwcu 1988 r. do doniosłego odkrycia w południowej partii budowli centralnej. Odnalazłszy łukowatą krawędź opisaną przez Nowaka, członkowie zespołu szli dalej wzdłuż niej i odsłanili zagłębienie, które jeśli patrzeć na nie z góry, przypomina puchar; jego brzeg obejmuje dwa pobliskie filary.

Uczestniczył w tej pracy specjalizujący się wówczas w topografii Ostrowa Lednickiego J. Wrzesiński. Pamięta on, że po odsłonięciu

⁹ Tamże, s. 73.

¹⁰ Słowo „lavabo” (dosł. „umyję”), znane z mszy odprawianej po łacinie, kojarzy się z momentem, gdy ksiądz myje ręce (zob. Ps 26,6).

¹¹ Z korespondencji z Ph.E.S., 21 VI 1996.

wgłębienia T. Rodzińska-Choraży odwołała K. Żurowską na bok i przez pewien czas obydwie panie rozmawiały ze sobą cicho, lecz z wyraźnym ożywieniem. Po paru minutach T. Rodzińska-Choraży wróciła i uśmiechnięta zapytała: *Stuchajcie! Czyż nie jest to basen chrzcielny?* Rok później, latem 1989 r., doszło do odkrycia w analogicznej partii północnej części budowli centralnej drugiego basenu o takim samym planie jak południowy. T. Rodzińska-Choraży pisze: *Odstąpienie [basenów chrzcielnych] rzuciło (...) zupełnie nowe światło (1) na funkcję tego pomieszczenia, (2) na jego związek z budynkiem podłużnym i (3) okres użytkowania*¹².

Odnosnie do punktu 1. autorzy „U progu chrześcijaństwa w Polsce” przedstawiają następujące argumenty za tym, że odnalezione pomieszczenia pełniły funkcję baptysterium:

- materiał porównawczy nie jest sprzeczny i pozwala uznać zagłębienia w posadzce za wgłębne baseny chrzcielne;

- tak rozległe struktury, ściśle związane z fundamentami I fazy, pozwalają stwierdzić, że baseny były pierwotnym elementem wyposażenia budowli;

- ani forma architektoniczna, ani lokacja w ramach zespołu, ani stosunek basenów do architektury nie wykluczają możliwości interpretacji budowli centralnej jako BAPTISTERIUM, przeciwnie, elementy te pozostają w zgodzie z ogólnymi zasadami obowiązującymi w Europie od IV w.;

- wgłębne baseny chrzcielne występują w Europie do około 1000 r., po tej dacie przyjmując formy naziemne, ergo powstanie baptysterium lednickiego należy umieszczać w II połowie X w., to jest od początku chrześcijaństwa w Polsce do około 1000 r.;

- nie są znane autonomiczne baptysteria wzniesione w X w. Tradycja osobnych baptysteriów wygasła na terenie cesarstwa karolińskiego i ottońskiego, była jednak nadal podtrzymywana aż do XIII w. w Italii;

- pod względem formy budowla centralna na Ostrowie Lednickim nawiązuje do kilku typów krzyżowych budowli centralnych z I tysiąclecia, z przewagą elementów o genezie południowej, a konkretnie północno-włoskiej;

- uwzględniając powyższe punkty, należy stwierdzić, że zabytek lednicki jest w chwili obecnej jedynym znanym autonomicznym bap-

¹²K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. 79.

tysterium wzniesionym na północ od Alp, pochodzącym z II połowy X w.¹³

W innym miejscu T. Rodzińska-Choraży tłumaczy, że należy uznać budowlę centralną za baptysterium, ponieważ *powierzchnia basenów zajmuje ponad 1/3 powierzchni całości i praktycznie wyklucza obejście jako miejsce poruszania się oraz że nie znane są jak dotąd kaplice pałacowe z tak rozległymi wgłębными basenami chrzcielnymi (...)* Drugim czynnikiem, dla nas, historyków sztuki, decydującym jest klasa artystyczna budowli. Ten element, całkowicie nieczytelny dla większości archeologów, nie jest również poważnie traktowany przez historyków. Potrzeba do tego bowiem specyficznej wyobraźni przestrzennej i dobrej znajomości architektury, jaką wznoszono w IX i X wieku w krajach poza limesem rzymskim¹⁴.

Co do punktu 2., czyli budowli podłużnej, nowe spojrzenie na nią także jest zaskakujące, ponieważ w świetle omawianych badań trzeba ją uznać nie za pałac książęcy, lecz za DOM BISKUPI. Tę tezę uzasadniają następujące argumenty:

- budowla centralna jest baptysterium z II połowy X w., jak dowiedziono wyżej, dlatego:

- budowla podłużna z nim organicznie związana może pochodzić tylko z tego samego czasu;

- forma budowli podłużnej na Ostrowie Lednickim nawiązuje do stylu późnoantycznych willi wiejskich, znanych w Europie zachodniej, południowej i środkowej. Inspirowały one część karolińskich i ottońskich budowli pałacowych. Trudno jednak na razie wskazać na bezpośredni pierwowzór założenia lednickiego;

- budowla podłużna związana z baptysterium w świetle analogii może pełnić jedynie funkcję pałacu biskupiego;

- koncepcja baptysterium połączonego z episcopium należy do tradycji śródziemnomorskiej, przede wszystkim włoskiej¹⁵.

Nierozłącznie związana z twierdzeniem, że na Ostrowie Lednickim mamy do czynienia z baptysterium i pałacem biskupim, jest nowa interpretacja funkcji budowli jednonawowej. Otóż uzupełnia ona skład ZESPOŁU BISKUPIEGO. Powołałam się na K. Żurowską i T. Rodzińską-Choraży:

¹³ K. Żurowska, T. Rodzińska-Choraży, *Ostrów Lednicki – czyli dla kogo zagadka?* „Kwartalnik Historyczny”, nr 2/1997.

¹⁴ Z korespondencji z Ph.E.S., 21 VI 1996.

¹⁵ K. Żurowska, T. Rodzińska-Choraży, dz. cyt.

- budowla jednonawowa jest kościołem;
- ponieważ jego fundamenty są analogiczne do fundamentów fazy I budowli dwuczłonowej, można przypuszczać, że powstały równocześnie;
- obecność kościoła w pobliżu baptysterium była uwarunkowana liturgią chrztu dorosłych;
- rezydencja biskupa w grodzie na wyspie wskazuje na możliwość pełnienia przez kościół funkcji katedralnej;
- baptysterium, kościół i pałac biskupi to przykład klasycznego zespołu biskupiego, który występował w Europie południowej, środkowej i zachodniej do czasów karolińskich. W basenie Morza Śródziemnego zwyczaj ten trwał do XIII w.;
- ZABUDOWA OSTROWA LEDNICKIEGO JEST PRZYKŁADEM ŚRÓDZIEMNOMORSKIEGO ZESPOŁU EPISKOPALNEGO¹⁶.

Sęk w tym, że wraz z przyjęciem do wiadomości, iż na Ostrowie Lednickim zbudowano zespół biskupi, popadamy w ostry konflikt z historiografią Kościoła w Polsce, według której pierwszej biskupstwo powstało w Poznaniu w 968 r., następnie zaś, w 1000 r., erygowano arcybiskupstwo w Gnieźnie oraz biskupstwa w Kołobrzegu, Krakowie i Wrocławiu. T. Rodzińska-Choraży mówi, że wnioski z badań przeprowadzonych w latach 1987–1990 *ogranicza się jedynie do dostarczenia historykom nowego źródła, jakim są relikty na Ostrowie Lednickim. Osobny problem to czy historycy będą chcieli i umieli z tego źródła skorzystać (...) Mamy [wszak] zdecydowany rozdzźwięk między zapisem źródłowym materialnym i artystycznym. A skoro tak, to należy przewartościować dotychczasowe dane i zmienić punkt widzenia. Nie wszyscy są do tego zdolni*¹⁷.

Wreszcie punkt 3. Aby zrozumieć, dlaczego Ostrów Lednicki uchodził uwagi kronikarzy i historyków aż do wzmianki Jana Długosza z XV w., należy zacząć od ustalenia, kiedy i w jakim celu oraz pod czym patronatem stworzono zespół biskupi. Czyli, jak to wyraził A. Biedroń, *od datowania i okoliczności fundacji*¹⁸. Biedroń pisze w „U progu chrześcijaństwa w Polsce”, że chociaż *materiał archeologiczny z zasady nie da się precyzyjnie datować: [w] przypadku budowli na wyspie wskazuje on na drugą połowę X w. (...) Najwymowniejszym zatem datownikiem są dwa baseny chrzcielne oraz przede wszystkim funkcja całego Zespołu*¹⁹.

¹⁶ Zob.: tamże.

¹⁷ Z korespondencji z Ph.E.S., 21 VI 1996.

¹⁸ K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. 227.

¹⁹ Tamże, s. 227.

Jak już powiedziano, pod względem architektonicznym sama forma basenów pozwala datować kamienne struktury na Ostrowie Lednickim nie później niż na X w. Źródła pisemne też wyznaczają granicę na 1000 r., kiedy to za Bolesława Chrobrego erygowano nowe biskupstwa. Po tym roku założenie na jeziorze Lednica biskupstwa z tak wyeksponowaną funkcją baptysterialną, gdy nieopodal wyspy znajdowało się nowe arcybiskupstwo w Gnieźnie oraz biskupstwo w Poznaniu, nie miałoby sensu, również inwestycyjnego.

Najwcześniejszą datą, którą łatwo ustalić, jest 966 r., kiedy Mieszko I został ochrzczony. Od razu trzeba stwierdzić, 966 r. jest bardziej prawdopodobny niż 1000 r. Należy także wykluczyć pierwsze lata panowania Bolesława Chrobrego, który objął tron po 992 r., m.in. dlatego, że *gdyby rolę fundatora lednickiego zespołu biskupiego przypisać [jemu], budowle te musiałyby powstać zapewne w jednym z biskupstw erygowanych przezeń w r. 1000*²⁰.

Następnie ze względu na to, iż udzielanie chrztu było nadrzędną funkcją biskupstwa na Ostrowie Lednickim, można twierdzić, że misyjny charakter tego zespołu jest niepodważalny. Można więc wyciąć z okresu 966–992, jeszcze osiem lat i ograniczyć go do lat 966–984. Albowiem *potrzeba budowy baptysterium na wyspie wraz z kompleksem towarzyszących mu budynków byłaby w okresie pontyfikatu Ungera (984–1014) trudna do zrozumienia i zapewne nie istniała. Następca Jordana nie zakładał Kościoła w Polsce na surowym korzeniu, lecz przejmował w 984 r. liczące już co najmniej 20 lat dzieło misyjne swego poprzednika*²¹. Jesteśmy zatem właśnie w okresie panowania Mieszka I i pontyfikatu Jordana.

A. Biedroń twierdzi zatem, że episkopalny program architektoniczny budowli na wyspie, a zwłaszcza wymowne zespolenie baptysterium z budynkiem o charakterze mieszkalnym wskazują, iż zespół ten został wzniesiony dla duchownego „w randze” biskupa. Odpowiednie warunki do przeprowadzenia słosownych prac budowlanych mogła stworzyć jedynie osoba będąca promotorem misji chrześcijańskich na terenie Polski, a równocześnie możnowładcą, do którego należał gród między Poznaniem a Gniezmem. BEZ WĄTPIENIA TĄ POSTACIĄ MOGŁ BYĆ TYLKO KSIĄŻĘ MIESZKO I. Duchownym zaś, dla którego fundował on kamienne budowle, mógł być Jordan – biskup rozpoczynający dzieło chrystianizacji Polan. Jego też należy uznać za użytkownika

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 228.

i głównego właściciela zespołu na Ostrowie Lednickim. Podporządkowanie tych zabudowań funkcji chrzcielnej pozwala sądzić, że ich budowa nastąpiła raczej w najwcześniejszej fazie pobytu tego duchownego w Polsce, który to pobyt POZOSTAWAŁ W ŚCISŁYM ZWIĄZKU Z CHRZTEM MIESZKA²².

Pogląd, że baptysterium na Ostrowie Lednickim zbudowano właśnie po to, by ochrzcić księcia Polan, Mieszka I, na jego terytorium, podzielają również inni badacze. Marek Konopka, Ośrodek Dokumentacji Zabytków w Warszawie: *Wyniki badań (...) wiążą [Ostrów Lednicki] ściśle z chrztem Mieszka i jego najbliższych współpracowników*²³. Lech Kalinowski, twórca mediewistycznej szkoły historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim: *Ostrów Lednicki ukazuje (...) właściwą kolebkę chrześcijaństwa w Polsce*²⁴. Tadeusz Chrzanowski, historyk sztuki związany z UJ, KUL i PAN: baseny chrzcielne w baptysterium na Ostrowie Lednickim to *najprawdopodobniej materialne świadectwo chrztu Mieszka i jego drużyny*²⁵. K. Żurowska, UJ, kierownik badań prowadzonych w latach 1987–1990: *W perspektywie polskiej zabytek ten rysuje się jako najstarszy znany relikw chrześcijańskiej architektury Polan oraz jako PAMIĘTNE MIEJSCE CHRZTU, HISTORYCZNY DOKUMENT POCZĄTKÓW POLSKIEJ CYWILIZACJI CHRZĘSCJAŃSKIEJ I ZACHODNIEJ*²⁶.

Warto i trzeba wspomnieć o jeszcze jednej podporze datowania zespołu biskupiego na rok 966: wymienione już drewniane mosty oraz łódź załadowaną kamieniami. Jak pamiętamy, mosty zostały zbudowane w 963 r., po tej dacie trudno sobie wyobrazić jakkolwiek potrzebę przewożenia kamieni drogą wodną. A jednak z dna jeziora wydobyto łódź, która najwyraźniej zatонуła pod ciężarem ładunku. Zatem znalezisko to dobitnie świadczy, że prace kamieniarskie rozpoczęły się już przed 963 r.

Dajmy A. Biedroniowi ostatnie słowo w tej sprawie: *Zupełnie prawdopodobne wydaje się, że inauguracja zespołu budowli na wyspie nastąpiła podczas uroczystości Wielkanocnych albo, co może jest mniej przekonujące, w przeddzień Zielonych Świątek roku pańskiego 966*²⁷.

²² Zob.: tamże, s. 228.

²³ K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. XVI.

²⁴ Tamże, s. IX.

²⁵ T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce Piastów i Jagiellonów*, Warszawa 1993, s. 14.

²⁶ K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. XVI. Podkr. moje.

²⁷ Tamże, s. 230.

* * *

Na koniec garść refleksji.

Primo, budowle Ostrowa Lednickiego są pierwszymi jak dotąd znanymi kamiennymi strukturami stworzonymi przez Polan.

Po drugie, należy podkreślić, że nie ma innego miejsca-kandydata na miejsce chrztu Mieszka I, które podważyłoby roszczenia Ostrowa Lednickiego. Pomysł z lat sześćdziesiątych ogłoszony przez J. Dowiatę, wedle którego Mieszko ochrzczono na obczyźnie, w Ratyźbonie, jest traktowany dzisiaj jako najmniej prawdopodobny. Następnie to, co w latach pięćdziesiątych nazwano basenem chrzcielnym z katedry poznańskiej, jest w rzeczywistości miesadłem do zaprawy²⁸.

Po trzecie, kamienne struktury na Ostrowie Lednickim rzucają nowe światło na rolę Czechów. Tezę, że Mieszko przyjął chrzest „z czeskich rąk” należy odrzucić i to z trzech powodów: Czesi, nie mając własnego biskupstwa do 973 r., nie mogli prowadzić akcji misyjnych; zbliżenie Mieszka do Czechów miało zerwać sojusz czecho-wielecki, a nie wprowadzić chrześcijaństwo wśród Polan; Mieszko nawiązał kontakty bezpośrednio z Rzymem papieża Jana XII.

Obecnie możemy dodać jeszcze inny, czwarty argument. W architekturze Ostrowa Lednickiego *brak (...) wszelkich śladów wpływów ówczesnej architektury czeskiej czy południowoniemieckiej*²⁹. Jak wielokrotnie powtarzają autorzy „U progu chrześcijaństwa w Polsce”, proveniencja architektury na Ostrowie Lednickim jest najbliższa północnej Italii, dlatego też w *metryce budowli wyspy pobrzmiwa echo odrębności biskupa [Jordana] i żony Mieszka I*³⁰.

Przy czwartej refleksji czas w końcu na zacytowanie wzmianki Jana Długosza; jak to możliwe, że nie zapisana wiedza została właściwie przechowana i wiernie przekazywana z pokolenia na pokolenie aż przez pięćset lat? *Lednica, znaczne jezioro w Wielkopolsce, położone koło miasteczka Pobiedzisk, nie małą mające na sobie wyspę, na której jak starzy wspominają raczej, aniżeli przekazują pismem, była ongiś ufundowana gnieźnieńska katedra metropolitalna (co też ruiny i szczątki murów potwierdzają) z biegiem zaś czasu dla trudności dostępu przeniesiona do Gniezna*³¹. Jak pisze A. Biedroń, *odrzuca-*

²⁸ Zob. T. Rodzińska-Choraży, *Kilka uwag w sprawie sporu o funkcji domniemanych mis chrzcielnych w Poznaniu i Wiślicy*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 1/1996.

²⁹ K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. 229.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Długosz, *Księga I. Chorografia*.

jąc tylko metropolitalną rangę Ostrowa Lednickiego, z całą pewnością powiedzieć trzeba, że tu, a nie w Gnieźnie czy Poznaniu, znajdowała się najważniejsza siedziba pierwszego biskupa Polski³².

Po piąte, autorzy monografii „U progu chrześcijaństwa w Polsce” wydanej w 1993 r. dowiedli, że architektura budowli na Ostrowie Lednickim pochodzi z basenu śródziemnomorskiego i wiąże się najbardziej z północnymi Włochami. Mimo to nie mogli wymienić żadnego tamtejszego kościoła czy pałacu jako modelu budowli na Lednicy. A oto dłuższy fragment listu, który dostałem w styczniu 1997 r. od T. Rodzińskiej-Choraży: *Ostatnio nasz Instytut zakupił najnowszą literaturę w Paryżu. Pośród zamówionych książek znalazła się jedna (...) pod redakcją Noela Duval, najważniejszej osoby we francuskiej archeologii I tysiąclecia. W tomie tym [jest] krótki artykuł tegoż Noela Duval, omawiający wykopaliska w miejscowości Pianotolli-Caldarello na Korsyce. W tym samym czasie, kiedy my kopaliśmy na Lednicy, tam kopała pani Geneviève Morachini-Mazel, odstawiając baptysterium i kościół (...) z przełomu IV i V wieku. Otóż baptysterium ma plan równoramiennego krzyża z apsydą od wschodu. Co więcej, w jego ramieniu północnym odsłonięto basen chrzcielny kolisty (...) a symetrycznie w ramieniu południowym – pozostałości (...) które odkrywczynie interpretuje jako relikw drugiego basenu chrzcielnego. Badacze ci mają dokładnie te same problemy co my: całkowity brak źródeł pisanych, konieczność postawienia hipotezy na temat istniejącego w tym miejscu ośrodka biskupiego, który pochodził z okresu chrystianizacji wyspy, ale na tyle krótko trwał, że nie pozostawił śladów w źródłach (...) Najwyraźniej my nie znaliśmy badań pani Mazel, a ona nie zna naszych. Teraz możemy już spać nieco spokojnie – ani Lednica, ani Caldarello nie są wymysłami naukowców, ani nie są unikatowymi dziwotwami (...) Być może okaże się, że Korsyka i Polska mają jeszcze coś wspólnego oprócz Napoleona. Oczywiście nie oznacza to, że np. uważam Jordana za Korsykańczyka, chodzi przede wszystkim o to, że dotychczasowy brak bezpośrednich analogii dla Lednicy (...) jest tylko wynikiem obecnego niepełnego stanu badań i naszej wiedzy na ten temat³³.*

³² K. Żurowska (red.), dz. cyt., s. 230.

³³ Z korespondencji z Ph.E.S., 5 I 1997.

Jacek Bolewski SJ

Boże Ciało w światłocieniu...

..., „Drugiego Przyjścia”. Tytuł wchodzący – dosłownie! – w tekst tych rozważań odwołuje się bezpośrednio do dwóch utworów: opowiadania Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i wiersza W.B. Yeatsa, którego fragment posłużył pisarzowi jako motto¹. Ja z kolei wychodzę od tegoż opowiadania, by posługując się jego perspektywą, spojrzeć od innej strony na tajemnicę Bożego Ciała. To jasne, że najwięcej odśłania się w świetle Objawienia. Jednak i światło sztuki może być pomocne, choć u jej adeptów trzeba wyraźniej rozróżnić światło i cień. Oto dlaczego zapowiadam od razu, że Boże Ciało pojawi się tu w światłocieniu...

Inspiracja pisarza

Zaczynam od impulsu, który dał początek opowiadaniu. Herling ujawnił go w swych autobiograficznych, zarazem interpretujących jego dzieło „Rozmowach w Dragonei”². Wspomnił tu W. Boleckiemu, że do „Drugiego Przyjścia” zainspirowała go „Inwokacja” papieża Innocentego III „O nędzy istnienia ludzkiego”. Rzeczywiście, w opowiadaniu zostały przytoczone jej obszerne fragmenty, powtórzone pod koniec w przejmującym wezwaniu: *Biada wam, biada, biada, żałosne matki, które wydałyście na świat tak nieszczęsnych synów. Uderzał Herlinga rozpaczliwy ton, który znaczył dla niego, jak dodał w rozmowie, że Kościół patrzy na świat niesłychanie pesymistycznie. Z dalszych słów mogłoby wynikać, iż pisarz ogranicza ten osąd do Kościoła średniowiecznego, choć uogólnia zarazem swą ocenę, dodając, że „Inwokacja” wyrażała zasadnicze spojrzenie chrześcijaństwa na świat i na człowieka. To pierwsza niejasność rzucająca cień na opowieść. Owszem, odpowiada ona własnej wizji*

¹ Por. G. Herling-Grudziński, *Opowiadania zebrane*, Poznań 1991, s. 130-146. Pisarz umieszcza tu motto w j. angielskim i w przekładzie P. Mayewskiego. Por. także: W.B. Yeats, *Poezje wybrane*, Warszawa 1987, s. 99, gdzie *Drugie przyjście* jest przełożone przez S. Barańczaka.

² Por. G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Dragonei*, Warszawa 1997.

świata Herlinga-Grudzińskiego, którą sam określa jako manichejską. Czy jednak odpowiada to *zasadniczemu spojrzeniu* chrześcijaństwa?

„Inwokacja” była *pierwszą iskierką* zainteresowania pisarza *dla tego tematu*, w którym – jak dodaje dalej – chodziło *głównie o jedną sprawę – o ogromne szkody, jakie wyrządzały rozmaite fanatyzmy religijne. To jest temat tego opowiadania*. Zaczyna się ono od opisu zarazy, dżumy, i wywołanego przez nią strachu, przechodząc do procesji flagelantów-biczowników usiłujących przez drastyczną pokutę przygotować się na Drugie Przyjście. Bo rozmiar apokaliptycznych nieszczęść nasuwał myśl o końcu czasów i sądzie związanym z ponownym przyjściem Chrystusa. Przytoczony jako motto fragment „Drugiego Przyjścia” Yeatsa dorzucał: *Najlepsi tracą wiarę a najgorsi / Pałają wielkim ogniem namiętności*. To połączenie znalazło się także w opowieści Herlinga. Brak wiary został ukazany na przykładzie kapłana, który przestał wierzyć w obecność Chrystusa w Eucharystii, zaś *wielki ogień namiętności* przejawiał się w odrzuceniu niedowiarka, najpierw okrutnie umęczonego, następnie spalonego... Na tym tle pisarz opisuje cud eucharystyczny w Bolsenie, autentyczne wydarzenie, które doprowadziło do ustanowienia w Kościele uroczystości Bożego Ciała.

Zanim odtworzę wizję Herlinga, wspomnę o jeszcze jednej inspiracji jego „Drugiego Przyjścia”. Jest to słynny fragment „Braci Karamazow”, co do którego polski pisarz w swych „Rozmowach” zauważa: *A w zakończeniu wprowadzam obraz, którego pomyśl zaczerpnąłem z „Legends o Wielkim Inkwizytorze”, ale u mnie występuje postać nie Inkwizytora, tylko milczącego Chrystusa – tego, który słucha Inkwizytora w legendzie Dostojewskiego*. Herling przyznaje dalej, że również tytuł opowieści ma związek z ową legendą. „Drugie Przyjście” wzięło się stąd, że w opowieści *Chrystus przychodzi po raz drugi. To jest też zapożyczone przeze mnie od Dostojewskiego*. Wizja rosyjskiego pisarza pozwoliła Herlingowi przybliżyć i to, co sam uważał za ważne: *Chodziło mi o kontrast między nauką Chrystusa i tym, czym stał się Kościół rzymskokatolicki w rozwoju historycznym. Kościół naładowany histerią, fanatyzmem, prześladowaniami, cudami, które tak zalecał Wielki Inkwizytor. Bo w końcu ten cud w Bolsenie to był cud, który do dzisiaj jest czczony, ponieważ dzięki cudowi w Bolsenie ustanowiono Corpus Domini, Boże Ciała*.

Powyższe zdania zdradzają co najmniej ambiwalentną ocenę eucharystycznego cudu. Zobaczmy, że zostało to rozwinięte w opowieści, właśnie w duchu wizji Dostojewskiego. Z góry muszę tu zauważyć kolejną niejasność wizji samego Herlinga. Cenne intuicje teologiczne,

przekazane w szacie pełnej artyzmu, mieszają się w niej z innymi wątkami, słabymi nie tylko teologicznie, lecz i artystycznie. Zacznę od tego, co dobre – bo to lepsze...

Cenne intuicje

Przechodzę do cudownego zdarzenia, które pisarz ożywił, czerpiąc z historycznych źródeł, ale też ubogacając je własną wizją. Bezpośrednim tłem eucharystycznego cudu jest w opowiadaniu wydarzenie stanowiące jakby ciemny znak, odwrotność cudu. Herling opisuje kapłana z Bolseny, który wątpił w obecność Chrystusa w Eucharystii. Został za to skazany na pęgierz, a gdy karę przeżył, umieszczono go w klatce na wieży w pobliskim Orvieto, gdzie skonał. Opis jego męki przywodzi na myśl mękę Jezusa, jak gdyby pisarz chciał ukazać, że prześladowanie pełne okrucieństwa staje się prześladowaniem Chrystusa także wtedy, gdy dokonuje się pod hasłem wiary – przeciwko jej oponentom... Gdy po śmierci nieszczęśnik został spalony, pozostał po nim ślad, opisany znowu tak, że czytelnik musi myśleć o Chrystusie: niektórzy szukali w palenisku resztek odszczepieńca z Bolseny. *Nie pozostało po nim nic prócz niedostrzegalnej dla oka tży żelaznej – stopionego na kulkę krzyżyka.*

Powyższa wizja stanowi pierwsze przybliżenie do tajemnicy Bożego Ciała. To prawda, jest ono w szczególny sposób obecne w Eucharystii. Jednak apostoł Paweł ujrzał i ukazał więcej. Gdy jeszcze jako faryzeusz Szawel prześladował chrześcijan, usłyszał pod Damaszkim, olśniony światłością z nieba, głos, który mówił: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” A następnie tajemnicza Osoba wyjaśniła: *Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz* (Dz 9,4 n.). Na tym fundamentalnym doświadczeniu, początku nowej drogi, Paweł oparł teologiczną wizję Kościoła jako Ciała Chrystusa (por. Kol 1,24). Wynika to wszakże z olśnienia, które wskazywało, że prześladowanie członków Kościoła rani samego Jezusa... Polski pisarz idzie jeszcze dalej, ale można z nim się zgodzić: Chrystus cierpi także w tych członkach swego Bożego Ciała, którym zadaje się ból w Jego imię. Więcej, w każdym prześladowanym człowieku jest umęczony Ten, który w swoim krzyżu przyciąga wszystkich – bez wyjątku – do siebie (por. J 12,32).

W opowieści Herlinga znajdujemy dodatkowe tropy w tym kierunku. Ważna jest autentyczna postać papieża Urbana IV. Pisarz chciał go przedstawić jako *mądrygo papieża, to znaczy takiego, który nawet będąc już w agonii doskonale wie, ku czemu to wszystko idzie. Zna-*

kiem jego mądrości może być sen, w którym autor opowiadania jeszcze raz odsłania głębszy wymiar opisanej uprzednio męki kapłana-odszczepienca. Papież widząc go, *mimo iż śniąc miał poczucie snu, krzyknął, by okazano miłosierdzie nieszczęsnemu. Nikt nie dosłyszał jego krzyku. Nikt z wyjątkiem skazańca: nie było teraz w tych oczach strachu, a bezkrwiste wargi wyszeptały z trudem jedno słowo. Z dalszego ciągu opowieści wynika, że było to słowo „pragnę” – to samo, które wypowiedział umierający Chrystus... A zatem nowy znak, że On właśnie cierpiał w owym nieszczęśniku.*

Dalej sprawy się komplikują. Głęboka dotąd intuicja zaczyna zawodzić pisarza... Pojawiają się elementy krytyczne, problematyczne.

Problematyka cudu

Trudno rozróżnić elementy prawdy i fikcji w opisie cudu eucharystycznego – zarówno w kościelnych źródłach, na których Herling się opierał, jak i w jego własnej wizji. Pewne jest to, że cudowny znak został dany czeskiemu kapłanowi Piotrowi pielgrzymującemu do Rzymu w 1263 r. Zanim dotarł on do grobu apostoła, swego patrona, zatrzymał się w Bolsenie u grobu św. Krystyny. Gdy sprawował Najświętszą Ofiarę w krypcie mieszczącej relikwie świętej męczennicy, podczas Komunii oniemiał. Trzymana w palcach hostia – przemieniona postać Ciała Chrystusa – zaczęła wydzielać Krew, która pozostawiła na korporale ślad, zarys twarzy Ukrzyżowanego. Wieść o cudzie rozniosła się błyskawicznie, dotarła także do papieża Urbana IV, przebywającego wtedy w pobliskim Orvieto. Po zbadaniu wiarygodności wydarzenia zarządził on w 1264 r., by celem wyrażenia i wzmocnienia wiary w Eucharystię Kościół obchodził uroczystość Bożego Ciała.

Pisarz ukazuje cudowne zdarzenie na tle niewiary w Eucharystię, która wspomnianego wcześniej kapłana z Bolseny kosztowała życie. Herling opisuje Najświętszą Ofiarę, sprawowaną później w tym samym miejscu przez czeskiego pielgrzyma: *Msza ciągnęła się wolno, było coś dziwnego i wróżebnego w powietrzu krypty, Bóg ważył, czy ma przemówić głosem cudu w miejscu, gdzie był tak długo obrażany. Tu wolno nam przyjąć, w świetle wcześniejszych uwag, że Bożą obrazą był nie tylko nieszczęsny kapłan-odszczepieniec, ale i ci, którzy go zamęczyli. Warto przytoczyć i dalszy ciąg opisu mszy czeskiego pielgrzyma: Zaledwie trzy dni temu dokonano uroczystości rekonsekracji ołtarza, a przecież tylu widząc dostojników Kościoła, samego biskupa Orvieto celebrującego mszę, Bóg wybrał wówczas milczenie.*

Może chciał się objawić w palcach nie ozdobionych pierścieniami? Może zwiastuna swego Drugiego Przyjścia umyślnie upatrzył sobie w ubogim i ufnym pielgrzymie zdążającym zza gór i mórz do Jego ziemskiej stolicy? Dość że w momencie Komunii płatek Hostii zamienił się w palcach nieznanego w Boże Ciało i począł broczyć krwią.

Zauważmy najpierw, iż ostatnie słowa nie są teologicznie ściśle. Już uprzednio bowiem, podczas przeistoczenia, Hostia zamieniła się w Boże Ciało, jak w eucharystycznym cudzie każdej mszy świętej. Nowość znaku wyraziła się natomiast w tym, że owo Boże Ciało podczas Komunii wydzieliło z siebie krew – jeszcze wyraźniej ukazując uobecnioną tutaj Ofiarę. Dysonans teologiczny w opowiadaniu pociąga za sobą dalsze. Wszystkie poświadczają ten sam brak, czyli brakujące zrozumienie tajemnicy Bożego Ciała.

Powróćmy do postaci Urbana IV. Kolejnym znakiem mądrości, którą mu przypisuje pisarz, jest ostrożność w obliczu cudu. Jednak jej uzasadnienie pochodzi od Herlinga. Wkłada on w usta papieża zdanie wypowiedziane przez Piusa XII wobec belgijskiego kapłana, który przekazał mu swoje porażające świadectwo z „innego świata” sowieckich obozów pracy. Papież odpowiedział: *Bóg wie, że to jest prawda. Ja zaś, Jego namiestnik na ziemi, zakazuję wam ją rozgłaszać.* Interpretacja papieskiej wypowiedzi jest trudna; nie podejmuję jej tutaj. Zwracam uwagę tylko na to, że wypowiedzi tej nie przysługuje nieomyślność, skoro nie wchodzi w grę ważna prawda religijna. Tymczasem w ustach Urbana IV zdanie nabiera nowego sensu. Jak w przypadku papieża z XX w. chodziło o prawdę w odniesieniu do faktów „świeckiej” historii, tak u średniowiecznego następcy św. Piotra kwestia dotyczy znaku samego Boga. To, że Herling przez swoje przypisanie wypowiedzi Urbanowi przenosi problem na poziom prawdy religijnej, oznacza w opowieści pierwszych ukłon w stronę wizji Dostojewskiego, przyjęcie perspektywy „Legendy”, w której zarzuca się Kościołowi rzymskokatolickiemu, że przeciwstawił się – siebie! – prawdzie samego Jezusa Chrystusa. Dla rosyjskiego pisarza było nie do pomyślenia, by w rzymskim Kościele postrzegać Chrystusowe Ciało. Stąd idea „Legendy” z „Braci Karamazow”, że może On stanąć „obok” Kościoła... Natomiast polski pisarz jakby się wahał. Gdy przypisuje Urbanowi chęć utajenia cudu, przyznaje mu mądrość, która *doskonale wie, ku czemu to wszystko idzie.* Mówiąc o tym w „Rozmowach”, Herling dodaje, że według niego średniowieczny papież był wyraźnie przestraszony. *Wiedział bowiem, co ten cud oznacza – ponowne ściganie heretyków, stosy oskarżeń o profanowanie Hostii, wszystkie te straszne rzeczy, które są częścią historii Kościoła.*

Czy jednak uznanie papieża za mądrego pozwala widzieć jego mądrość i w tym, że sprzeciwia się on uznanemu przez siebie cudowi, znakowi samego Boga? Wtedy Urban, uznany za sprzeciwiającego się Chrystusowi, stałby się obrazem Antychrysta... Herling, który podkreśla w „Rozmowach”, że jego wizja papieża nie jest historyczna, lecz została stworzona ze *względów literackich*, nie posuwa się w tej perspektywie tak daleko jak Dostojewski, znacznie skrajniejszy w swym obrazie Kościoła rzymskiego. Polski pisarz liczy się w końcu z historyczną prawdą o Urbanie IV, który przecież uznał cud za Boży znak do tego stopnia, że zarządził odtąd uroczystość Bożego Ciała. Dlatego mimo wszystko papież „Drugiego Przyjścia” nie jest Antychrystem!

Namiestnik Chrystusa?

Ambiwalentna postawa Herlinga wobec Urbana przejawia się w literackiej wersji w dodatkowy sposób. Widzieliśmy, że znakiem przypisanej papieżowi mądrości mógł być sen łączący postać umęczonego kapłana z Ukrzyżowanym. Ogniwem połączenia było słowo „pragnę”. Po przebudzeniu papież *powtórzył je dwukrotnie na głos i zdawało mu się, że w ten sposób wyniósł w zaciśniętej pięści grudkę ziemi z tamtego brzegu ciemności*. Kluczowe słowo powraca w opowieści jeszcze kilka razy. W kompozycji Herlinga zostało to rozwinięte w sposób o wiele bardziej misterny, aluzyjny niż w mojej relacji, pod tym względem uproszczonej. Bo w opowieści słowo jest początkowo nie nazwane i można je rozpoznać dopiero później, w kontekście męki Chrystusa, czytanej przez umierającego papieża. Herling ukazuje, jak osłabiony chorobą Urban, dochodząc w ewangelicznym tekście do tego miejsca męki, *stuknął w słowo „Pragnę”, aż zakonnik odgadł jego myśl i podał mu wodę. Ale wargi, zamiast przylgnąć do brzegu naczynia, powtórzyły dwukrotnie „Pragnę”, a ręka na karcie Księgi zacisnęła się w pięść, jakby bała się wypuścić i zgubić to jedyne słowo znów – jak przed rokiem – wyniesione ze snu*. Nastąpiła pierwsza utrata przytomności, a po trzech dniach agonii papież zmarł.

Piękny, bogaty w symbolikę opis jest otwarty na te same cenne intuicje, które znaleźliśmy już w spojrzeniu Herlinga na zamęczonego kapłana – bolesny znak tajemnicy Bożego Ciała, w którym sam Chrystus cierpi, gdy zadaje się ból członkom Kościoła. W tej perspektywie można spojrzeć i na umierającego papieża, właśnie w swej mądrości jednoczącego się z Chrystusem – w Jego męce. Więcej,

w opowieści Herlinga koniec Urbana stanowi teologiczne i artystyczne dopełnienie losów innych, ukazanych wcześniej postaci. Także tajemnica Bożego Ciała dopełnia się w śmierci tego wyróżnionego członka Kościoła, którego nazywa się namiestnikiem Chrystusa. Jednak pisarz – ograniczony w pojmowaniu Bożego Ciała – daje swej opowieści mniej głęboki finał i sens.

Uderzający jest komentarz autora z jego „Rozmów” o słowie „pragnę” w ustach papieża. Herling przeciwstawia je słowu Chrystusa, gdyż On wypowiedział swoje „pragnę” na krzyżu w *innym znaczeniu*. Pisarz nie mówi jasno, jakie było to znaczenie, natomiast o papieżu dodaje, że jego ostatnie słowo znaczy całkiem zwyczajnie *pragnienie, czyli łaknienie*. *Po prostu siedział przy nim mnich i do gasnących warg przytknął mu coś do picia*. W tym miejscu trudno się oprzeć wrażeniu, że autor spłaszcza we własnej interpretacji to, co w opowiadaniu było przedstawione głębiej... Ulega on jeszcze raz owej ambiwalentnej tendencji do przeciwstawiania mądrości papieża Chrystusowi, do nakładania na swoją wizję koncepcji Dostojewskiego. W tym duchu faktycznie dopisuje do swego opowiadania finał rodem z „Legendy”.

Zanim przejdę do finału, zatrzymam się jeszcze przy określeniu papieża jako namiestnika Chrystusa. W opowieści ten papieski tytuł pojawia się tylko raz, w ustach samego Urbana, chociaż – jak pamiętamy – cała wypowiedź pochodziła od Piusa XII. Charakterystyczne, że ten sam tytuł został później użyty przez niemieckiego pisarza, który swą sztukę poświęconą papieżowi II wojny światowej nazwał „Namiestnik”. Określenie znaczyło w tradycji, że papież stoi jakby na miejscu Chrystusa, z Jego woli spełniając w Kościele najwyższą władzę. We współczesnej teologii szuka się jednak innych określeń do wyrażenia tradycyjnej prawdy. Nazywa się papieża raczej następcą św. Piotra w jego funkcji przewodzenia wspólnocie Dwunastu i całemu Kościołowi. Jeśli pojmujemy kościelną wspólnotę jako Ciało Chrystusa, to On sam pozostaje Głową, której żaden inny członek nie może zastąpić. Od innej strony patrząc, należy wskazać dopowiedzieć, że w zastępstwie Chrystusa działa każdy kapłan, zwłaszcza wtedy, gdy sprawuje *Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu* (KK 10). Warto zauważyć, że tam, gdzie polski przekład dokumentu soborowego mówi o działaniu *w zastępstwie* Chrystusa, łaciński oryginał mówi: *in persona Christi*, co najlepiej byłoby przełożyć obecnie: „w osobie Chrystusa”, czyli nie tyle „zamiast” Niego, lecz w najgłębszej jedności osobowej z Nim. Eucharystia jest właśnie sakramentalnym znakiem tej jedności – w Bożym Ciele,

w którym wszyscy członkowie Kościoła jednoczą się z Chrystusem jako jedyną Głową.

Finał opowiadania

Jaki jest obraz kończący „Drugie Przyjście”, którego pomysł Herling zaczerpnął z „Legendy o Wielkim Inwizytorze”? W opowiadaniu poprzedzają go różne wersje legend o końcu czeskiego pielgrzyma, pierwszego świadka cudu eucharystycznego. Dalej pisarz odwołuje się do „Legendy o sprofanowanej Hostii”, cyklu obrazów Uccella, któremu – dodajmy – później poświęcił nowe opowiadanie „Legenda o nawróconym pustelniku”³. Na tym tle następuje koniec, który przytaczam w całości: *Oczekiwano Drugiego Przyjścia i zanosząc modły do nieba palono Żydów i heretyków, palono Żydów i heretyków i zanosząc modły do nieba oczekiwano Drugiego Przyjścia. Ten, którego oczekiwano, przyszedł, gdy dogorywały już resztki nadziei. Schyliwszy się nad popiołami po świeżo spalonych, napisał w nich palcem po dwakroć – smutny i zamyślony – jedno słowo, po czym rozkrzyżował szeroko ramiona, jakby Go powtórnie przybito do Drzewa. Legendy milczą, jakie to było słowo.*

W swych „Rozmowach” Herling wyznał: *Nad tym ostatnim fragmentem długo pracowałem.* A wcześniej sam go skomentował: *Ten, którego oczekiwano, przyszedł. I to jest to Drugie Przyjście. Jest też bardzo ważne zdanie, że on rozkrzyżował szeroko ramiona po napisaniu na piasku tajemniczego słowa, czyli jak gdyby powtórnie został ukrzyżowany. I to jest też Drugie Przyjście.* Rozmówca mu wtóruje: *I drugie Ukrzyżowanie...*

Pomysł takiego zakończenia rzeczywiście wybiega poza wizję Dostojewskiego. Rosyjski pisarz nie posuwa się tak daleko jak polski, który swoją wizję łączy z „Drugim Przyjściem” Chrystusa. Dostojewski wyraźnie zaznacza, przez usta opowiadającego legendę Iwana, że oczywiście, *nie było to owo przyjście, owo przyjście obiecane u kresu czasów...*⁴ U Herlinga brakuje tego rozróżnienia. W jego wizji Chrystus przychodzi jakby na końcu, jednak... także nie do końca. Co to znaczy? Nie dopowiedziany koniec jest po prostu słaby teologicznie i artystycznie.

³ Por. weekendowy dodatek do „Rzeczypospolitej”, „Plus Minus”, 4–5 X 1997.

⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1978, t. I, s. 301.

Słabość opowieści od strony teologicznej odsłoniła się w dotychczasowych uwagach. Ograniczę się do jeszcze jednej, związanej właśnie z końcem. Przynosi on nie tyle kulminację opowiadania, ile dodatek osłabiający wymowę wcześniejszej wizji. Tak, oznacza to brak zrozumienia dla tajemnicy Bożego Ciała. Świadomość autora jakby się rozdawała. Z jednej strony pokazał uprzednio bliskość Chrystusa w różnych postaciach Jego cierpienia, które zawsze ma wymiar cielesny. Wszelkie znoszenie tego cierpienia przybliża dopełnienie Jego tajemnicy – jest udziałem w Ofierze Chrystusa przez Ciało, zarówno w Eucharystii, jak i w Kościele. W obu wymiarach jednego misterium dokonuje się przychodzenie Pana, by dopełnić się w Jego chwale, która na końcu bez reszty się objawi. Tak długo bowiem kościelna Eucharystia jest głoszeniem śmierci Pana, *aż przyjdzie* (1 Kor 11,26). W tej perspektywie zatem ostateczne przyjście Chrystusa jest dopełnieniem wcześniejszego wzrastania Jego Ciała. Tymczasem Herling, otwarty częściowo na tę wizję, przechodzi w końcu na drugą stronę, całkiem przeciwną. Tutaj Chrystus, oddzielony od swego Ciała – kościelnej Communio – przybiera fikcyjne ciało w legendarnej szacie, jeszcze bardziej problematycznej niż u Dostojewskiego.

Także od strony artystycznej finał opowiadania trudno uznać za przekonujący. Przytoczony fragment został przez pisarza wyodrębniony spośród legend przypomnianych wcześniej. Tymczasem ostatnie zdanie nawiązuje znowu do legend, jak gdyby właśnie z nich pochodziło wyobrażenie takiej postaci przychodzącego Chrystusa – poza dodaniem jednego szczegółu: jakie słowo wtedy wypowiedział. Oczywiście, jak to widać w „Rozmowach”, pisarz myśli tu jeszcze raz o słowie „pragnę”. Po wszystkich wcześniejszych aluzjach do tego słowa końcowa sugestia przestaje być enigmatyczna, staje się raczej artystycznym natręctwem, aluzją, której „gruba subtelność” przywodzi na myśl niemieckie „skinienie sztachetą” („Wink mit dem Zaunpfahl”). Chrystus „obok” Ciała swego Kościoła czy jakby z jego pominięciem jest postacią podobnie bładą jak ceniony przez wielu – nie pojmuję dlaczego – Jezus z „Mistrza i Małgorzaty” Bułhakowa...

Prawda Bożego Ciała

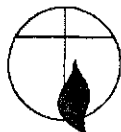
Nie sposób doradzać pisarzowi, jak powinien zakończyć swoje opowiadanie, by stało się ono prawdziwsze, jeszcze żywsze... Powróćmy raczej do teologicznej refleksji o Bożym Ciele. Jego związek z wydarzeniem, określanym jako Drugie Przyjście Chrystusa, jest istotny, choć inaczej, niż to sobie wyobraża Herling. Przytoczone

sformułowanie jest o tyle sensowne, że próbuje wyrazić różnicę między pierwszym przyjściem Chrystusa we wcieleniu, gdzie bóstwo pozostawało w ukryciu, a dopełnieniem na końcu dziejów, gdy przyjście Pana stanie się dla wszystkich oczywiste... Jednak określenie końca jego „drugiego” przyjścia może sprawiać wrażenie, jak gdyby wcześniej Chrystus pozostawał w świecie nieobecny. Tymczasem – jak widzieliśmy – jest On obecny w świecie pod wieloma postaciami swego Ciała. Dlatego na końcu nie nastąpi „powrót” nieobecnego, lecz dopełni się jego obecność, o której On sam powiedział uczniom po swoim zmartwychwstaniu: *Oto jak JESTEM z wami przez WSZYSTKIE dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20). Wtedy dopełni się także Jego Ciała w świecie, które przez wieki – w miarę jedności z Chrystusem – nieustannie *przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości* (Ef 4,16).

Polski pisarz jest uczulony na grzeszność obecną w Kościele. Kommentując w „Rozmowach” końcowe milczenie Chrystusa, piszącego palcem po spopielenych resztkach ludzkich ciał, Herling wyjaśniał: *Chodziło mi o kontrast między nauką Chrystusa i tym, czym stał się Kościół rzymskokatolicki w rozwoju historycznym. Kościół naładowany histerią, fanatyzmem, prześladowaniami, cudami...* Tu przerywam, by nie powtarzać reszty, którą także już cytowałem. Ambivalentna postawa pisarza przejawia się jeszcze raz w jego przeciwstawieniu Chrystusa i Kościoła. Z jednej strony „nauka” Jezusa, z drugiej kościelna rzeczywistość. Ale po której stronie staje sam autor, gdy podkreśla pesymizm „Inwokacji” Innocentego III, widząc w niej *zasadnicze spojrzenie chrześcijaństwa na świat i na człowieka?* Czy staje po stronie Chrystusa, którego Dobra Nowina nie jest przecież „nauką” pesymizmu? Jezus u Herlinga to przede wszystkim Ukrzyżowany – do końca „smutny” – bez końca... Tutaj zatrzymuje się pisarz i jego wizja Chrystusa. Brakuje miejsca na tajemnicę Jego Ciała, którego rzeczywistość OBECNIE można przyjąć tylko wtedy, gdy przyjmuje się FAKT zmartwychwstania. Jedynie w świetle tej ostatniej prawdy grzeszność, która – wydawać by się mogło – już wcześniej niweczyła ciało ziemskiego Jezusa, nie zdoła zniszczyć i Jego Ciała, jakim jest wspólnota Kościoła. Wprawdzie wiele jest w nim grzesznych elementów, gdyż jego członkami są ludzie nadal ulegający złu. Jednak w swej istocie – jako Ciała Chrystusa – Kościół pozostaje zarazem święty, jak o nim wyznajemy w Credo: *jeden, święty, powszechny, apostołski*. Nie przypadkiem świętość Kościoła należy do wyznania WIARY. Znaczy to, że nie jest ona widoczna, zresztą podobnie jak jedność, nieustannie rozdzielana... Tylko wierzący mogą przyjąć prawdę Bożego Ciała w Kościele.

Prawda objawia się w świetle, które jednak w naszym świecie pozostawia także cień. Przypomina o tym ostatnia Ewangelia w Prologu o Słowie, które jako światłość w ciemności świeci, wyjaśniając dalej: *A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie umiłowali bardziej ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki* (J 1,5; 3,19). Ten sąd nie dotyczy jedynie „świata” poza Kościołem, ale dosięga też grzeszności, która wewnętrznie rani Boże Ciało. Łatwo jest dostrzegać zło w innych – winnych... Trudniej – w sobie, gdyż ta postać prawdy jest trudniejsza do przyjęcia. Jednak ostatnie słowo prawdy jest jeszcze inne. Można je różnie formułować. Tym razem odwołam się do końcowego akapitu, który w „Pamiętniku wiejskiego proboszcza” G. Bernanosa pochodzi z narracji tytułowej postaci: *Nienawidzić siebie jest łatwiej, niż się zdaje. Łaską jest zapomnieć siebie. Ale gdyby wszelka pycha w nas umarła, najwyższą łaską byłoby kochać pokornie samego siebie jak każdy z umęczonych członków Jezusa Chrystusa*⁵. Tak – oto pełna prawda Bożego Ciała w każdym z nas.

⁵G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, Warszawa 1991, s. 238.



Piet van Breemen SJ

Rachunek sumienia^{*}

W ostatnich dziesięcioleciach jesteśmy świadkami zdumiewającego rozkwitu Ignacjańskich Ćwiczeń Duchownych (...). Ponieważ rachunek sumienia jest właściwie ich streszczeniem, nic dziwnego, że ponowne odkrycie Ćwiczeń prowadzi również do zainteresowania rachunkiem sumienia. Kładzie się przy tym nacisk na różne aspekty zagadnienia. Z przeszłości chyba najlepiej znany jest akcent moralny rachunku sumienia, który sugeruje sama nazwa tej formy modlitwy. W takim ujęciu idzie przede wszystkim o to, by szukać swoich niedoskonałości, błędów i grzechów, żałować za nie oraz je przezwyciężać. W ten sposób praktykowały tę modlitwę całe pokolenia.

George Aschenbrenner SJ opublikował w 1979 r. tekst, w którym wyzwał się z moralizmu i przekracza go. Znamienne, że dał on artykułowi nieco inny tytuł; zamiast bowiem powszechnie przyjętego terminu „examen of conscience” („rachunek sumienia”), zatytułował go „Consciousness Examen” („Badanie świadomości”)¹. W krótkim czasie artykuł ten stał się pozycją klasyczną, która silnie oddziaływała przede wszystkim w strefie anglojęzycznej. (...)

W 1978 r. Willi Lambert SJ wprowadził udaną nazwę dla rachunku sumienia: „modlitwa miłującej uwagi”, koncentrując się w ten sposób na innym aspekcie zagadnienia². W jego ujęciu idzie przede wszystkim o to, by odkrywać ślady Boga w codziennej rzeczywistości lub po prostu wyrobić sobie postawę znajdowania Go we wszystkich rzeczach. W ten sposób rachunek sumienia staje się modlitwą pomocną w kontemplacji w aktywnym życiu – zgodnie z tym, co Nadal powiedział o Ignacym.

XXXII Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego (1974–1975) zaakcentowała w tym sposobie modlitwy przede wszystkim moment rozeznawania duchowego, które *powinno charakteryzować nasze życie wspólnotowe i apostołskie, aby z dnia na dzień lepiej*

^{*} *Gewissenserforschung. Zwei Notizen zu einer ignatianischen*, w: „Geist und Leben”, nr 4/1992, s. 258-269. Skróty w tekście pochodzą od redakcji.

¹ „Review for Religious”, nr 31/1972, s. 14-21.

² „Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien”, nr 28/1978, nr 38.

czyniono to, czego oczekuje od nas Bóg i aby temu wszystkiemu przyświecała nasza czysta intencja (KG 32, nr 238).

W tradycji ignacjańskiej rachunek sumienia zajmuje pozycję istotną. W książeczce *Ćwiczeń* jest on pierwszym *duchownym ćwiczeniem*, które zostało wymienione (CD 1) i dokładnie wyjaśnione (CD 32-43). Jak wiadomo, była to dla Ignacego najważniejsza obok mszy św. forma modlitwy. Scholastykom zaleca ją w Konstytucjach dwa razy dziennie. Znaczenie rachunku sumienia w ciągu stuleci ciągle na nowo podkreślały oficjalne dokumenty Towarzystwa Jezusowego. Świadczy to również, że modlitwa ta jest ważna, ale i trudna. W rzeczywistości bowiem jest modlitwą – pomimo niekwestionowanej wagi – najszybciej przez nas zaniedbywaną nie tylko z powodu natłoku pracy i braku czasu, lecz bardziej dlatego, że przeżywamy i odbieramy ją jako bezowocną. (...) Prawdziwym problemem nie jest jednak to, że rachunek sumienia jest sam w sobie nieskuteczny, lecz raczej to, że sposób, w jaki większość ludzi go praktykuje, okazuje się bezowocny.

Myślę, że są dwa główne powody takiego stanu rzeczy.

Pierwszy z nich: modlący kontroluje siebie samego według ogólnych norm, jak przy rachunku sumienia przed spowiedzią prowadzonym według schematu z książeczki. Tymczasem Ignacemu chodziło znacznie bardziej o właściwą każdej osobie indywidualność, której nie można objąć ogólnymi schematami.

Drugi błąd to zbyt duża koncentracja na sobie samym i swoim zachowaniu, szczególnie zaś na grzeszności. Ignacy natomiast w centralnym miejscu umieszcza Boga i próbuje odkryć, jak udziela się On w naszych wewnętrznych poruszeniach pozwalając w ten sposób człowiekowi odnaleźć się i wyzwolić z egotycznego nastawienia.

Znamienny w związku z tym jest artykuł, który opublikował w 1956 r. monachijski psychiatra Albert Görres³. Wymienił w nim te same trudności: *Rzeczywistość świata i rzeczywistość słowa Bożego ściągają się w ludzkiej świadomości. „Examen conscientiae” znaczy też: „badanie świadomości”. Dlatego nabierają tak wielkiego znaczenia motiones animae – poruszenia duszy, którymi człowiek reaguje na rzeczywistość. Refleksja nad własnymi przeżyciami, której uczy nas św. Ignacy, nie jest jednak krążeniem wokół własnego ja. Jest całkowicie teocentrycznym zorientowaniem na Boga, na to, jak On działa*

³ *Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola, „Geist und Leben”, nr 29/1956, s. 283-289, tu cyt. s. 287, 284.*

w wewnętrznych poruszeniach, jak się udziela i jak może być znaleziony, tak w rzeczach wewnętrznych, jak i we wszystkich innych. Po drugie: Wdzięczność jako sens egzystencji i jako racja egzystencji jest praktycznie stosowana w Ćwiczeniach do różnych wymiarów rzeczywistości. Zdanie to dotyczy również rachunku sumienia, który także Albert Görres odebrał jako Ćwiczenia Duchowne w miniaturze.

Poruszenia wewnętrzne

Rachunek sumienia nie jest kursem samodoskonalenia, lecz nauką coraz lepszego odnajdywania Boga we wszystkich rzeczach. Nie jest psychologiczną ani etyczną samoobserwacją, lecz próbą stania się wrażliwym na działającego w nas Ducha i na udzielającego się nam Pana. Chodzi o wymiar egzystencji, którym jest wiara.

W rachunku sumienia człowiek ciągle poszukuje Boga jako najgłębszej przyczyny swojej istoty. Do tych poszukiwań angażuje nie tylko umysł, ale przede wszystkim serce. Człowiek w swoich odczuciach usiłuje pozostawać w ciągłym kontakcie ze źródłem. Pewne chińskie przysłowie mówi: *Człowiek co dzień doprowadza do porządku włosy. Czemu nie czyni tego ze swym sercem?*

Rachunek sumienia jest pomocny w przezwyciężaniu alienacji i iluzji oraz w większym zintegrowaniu życia. W tym ćwiczeniu modlitewnym chodzi o to, by pozwolić rzeczywistości dojść do głosu i uczynić ją owocną dla królestwa Bożego. W centrum znajduje się Boża miłość do nas oraz to, w jaki sposób się ona objawiła w konkretnych doświadczeniach dnia czy połowy dnia.

Brać swoje doświadczenia na serio oznacza przede wszystkim umieć je zauważyć. Ale tu napotykamy trudności. Trudno uporać się z wrażeniami, które w wielkiej liczbie bombardują nas za pośrednictwem współczesnych środków społecznego komunikowania. Do tego dochodzi szybkie tempo życia i pracy, które nie pozostawia zbyt dużo czasu wolnego. Nie bez znaczenia jest też wewnętrzna tendencja do wypierania wszystkiego, co nam nie pasuje, lub co określamy jako „to nie wypada”.

Wspomniany już A. Görres pisze w jednym ze swych późniejszych artykułów: *Jeszcze dziś ludzie ze środowisk katolickich są bardzo skrepowani i zależni, gdy w ramach leczenia psychoterapeutycznego wzywa się ich do poddania się wolnemu od uprzedzeń samopostreganiu oraz do otwartego przyznania się do takich subtelnych poruszeń, jak: wrogość, zazdrość oraz niechęć do sfery sacrum. U teologów i osób zakonnych ta niezdolność i niechęć do wolnego od*

uprzedzeń postrzegania siebie osiąga często stopień zadziwiający. Nie chcą oni i nie są w stanie wiedzieć, co rzeczywiście w nich samych zachodzi. Otwarte i swobodne postrzeganie siebie, nie jako świadoma refleksja i samopoznanie, lecz przede wszystkim jako gotowość do dopuszczenia wewnętrznego świata do głosu, jest więc także podstawą kontaktu emocjonalnego z bliźnimi oraz zrozumienia ich. Każde wyalienowanie i unikanie kontaktu szkodzi relacjom międzyludzkim⁴.

Zdumiewająco aktualna jest uwaga, którą Jan Filip Roothan SJ umieścił w swoim tłumaczeniu Ćwiczeń Duchownych z 1835 r. przy „Regułach o rozeznawaniu duchów” (CD 313): *Jest godne uwagi, że reguły te nie służą jedynie poznaniu czy rozeznaniu poruszeń duchowych, lecz także do ich odczucia i spostrzeżenia. Jakże wielu jest takich, którzy nawet nie odczuwają poruszeń własnej duszy, tzn. nie spostrzegają ich, nie zauważają! Reguły przyczyniają się w znacznym stopniu do tego, abyśmy darzyli uwagę wszystko to, co dzieje się w naszym wnętrzu*⁵. Ignacy miał szczególny dar dostrzegania swoich wewnętrznych odczuć i doświadczeń oraz refleksji nad nimi. Było to przyczyną procesu jego nawrócenia na łóżu boleści w Loyoli. Rachunek sumienia stosuje i umacnia te właśnie umiejętności, a co dziś znów zaczyna mieć znaczenie.

Uczucia wypierane szkodzą bardziej niż te, których jesteśmy świadomi. Pozwólmy im wzrosnąć i opierajmy się pokusie szacowania ich i klasyfikacji. Ważne jest, by ich od razu nie oceniać jako dobrych lub złych, lecz po prostu pozwolić na ich obecność. Nie możemy ich wybierać, ale gdy już je rozpoznamy i zaakceptujemy, możemy zdecydować, co z nimi zrobić. Uczucia są siłą napędową naszego życia. Są dla człowieka tym, czym wiatr dla łodzi żaglowej. (...) Prawdziwym żeglarzem jest ten, kto bez względu na kierunek wiatru potrafi trzymać kurs. (...) Wsłuchiwanie się we własne uczucia jest jedną z form autentyczności i samoakceptacji. Tłumienie uczuć nie jest ani autentyczne, ani uczciwe. Może uczynić życie bladym, pustym i pozbawionym radości, a przez to również mało przekonującym. Może też być tak, że wszystko to, co stłumione, spiętrzy się i wyładowuje w nie dającej się opanować eksplozji. (...)

⁴A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. II, cz. 1. Freiburg 1966, s. 303 n.

⁵J. Roothaan SJ, *Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius nach der spanischen Urschrift*, Regensburg 1855, s. 304 n. I wyd. łac. – 1835. Zwrócenie uwagi na cytaty w tej i poprzedniej uwadze zawdzięczam L. Zodrowowi, *Prinzip und Fundament*, „Geist und Leben”, nr 58/1985, s. 188 n.

Istotnym składnikiem dorosłości jest umiejętność życia ze swymi uczuciami i napięciami. Dopiero gdy jesteśmy świadomi tego, co się w nas dzieje, możemy decydować, co uczynić ze swymi poruszeniami. Możemy im oddać należne miejsce, przejrzeć je i odkryć, skąd pochodzą. Taki proces wewnętrznego oświecenia wymaga cierpliwości, zaufania i uwagi. Przestrzeń do tego wszystkiego stwarza nam właśnie rachunek sumienia. Pomóc mogą zupełnie proste pytania. Ważne jest przy tym, że nie zatrzymujemy się na sobie, lecz przenosimy się na płaszczyznę odczuwania działania Bożego oraz swojej odpowiedzi, reakcji na nie. Moglibyśmy postawić takie pytania: Jak się czuję w sensie fizycznym? Jak się ma moja głowa, żołądek, serce? Jakich nastrojów i uczuć, nadziei i oporów doświadczam od wczoraj? Które z nich wzięły górę? Jak się z nimi obchodziłem? Z którymi ludźmi wszedłem w bliższe relacje? Wobec których odczuwałem napięcia? Co sprawiło mi radość? Czy zauważałem małe radości powszedniego dnia? Za co mogę być szczególnie wdzięczny? Co pozwalało mi myśleć o Bogu? W czym odkrywam Go teraz? To wszystko zawiera Ignacjańskie pytanie: *Które uczucia przyniosły pomnożenie wiary, nadziei i miłości i wszelkiej radości wewnętrznej, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra i zbawienia własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim* (CD 316)⁶. W taki sam sposób można pytać, które poruszenia wywołują raczej ciemność i wewnętrzne zamieszanie w duszy oraz pociągają do rzeczy niskich i przyziemnych, do niewiary, beznadzi, braku miłości (por. CD 317). W języku Pawłowym można pytać, co prowadzi do pomnożenia i zubożenia owoców Ducha, takich jak miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5,22).

Takim kompasem posługiwał się św. Ignacy. Dla tego człowieka, którego najgłębszym pragnieniem było szukanie woli Bożej, znalezienie jej i postępowanie według niej, uczucia skierowanego ku Bogu serca były decydujące. Zakładał przy tym wysoki stopień samozaparcia i pokory. Na tej podstawie uważał za możliwe rozeznanie między poruszeniami dobrymi a ich przeciwieństwem. Ostatecznie przecież to jedno i drugie znajdują się bardziej we mnie niż w rzeczach czy jakiejś sytuacji.

Częstotliwość rachunku sumienia może być różna. Raz dziennie – i to najlepiej przed położeniem się spać – to naturalny rytm.

⁶Cyt. za: *Ćwiczenia Duchowne*, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 2, Kraków 1969.

Św. Ignacy wspominał w Ćwiczeniach pośrednio (CD 25-26, por. CD 43), a w Konstytucjach bezpośrednio (nr 342, 344), o dwukrotnym rachunku w ciągu dnia. Czas jego określał zawsze jako kwadrans. Raz jeszcze ukazuje nam, jak ważna była dlań refleksja nad własnym doświadczeniem, ciągłe odnajdywanie w nich obecności Bożej i Bożego prowadzenia oraz umacnianie się w tej postawie, aby towarzyszyła nam ona przez cały dzień.

Postawa wdzięczności

Rachunek sumienia ma długą, sięgającą starożytności historię. Zwłaszcza stoicy byli pod tym względem bardzo konsekwentni. Seneka pisał prawie lirycznie: *Czyż jest coś piękniejszego niż zwyczaj poddawania całego dnia badaniu! Jakież sen następuje po nim, jak jest spokojny, głęboki i swobodny, gdy duch został pochwalony i był strofowany; gdy stał się własnym szpiegiem i tajemniczym cenzorem obyczajów. Korzystam więc z tego środka i każdego dnia reprezentuję swoje sprawy przed mym sądem. Gdy świece już pogasną, a moja żona – będąc przyzwyczajona do mego zachowania – milczy, wtedy badam mój cały dzień, sprawdzam i ważę swe słowa i czyny, nie zatajając i nie pomijając niczego⁷.*

Pewne formy rachunku sumienia znajdziemy również w starożytnych Indiach i w islamie. Do chrześcijaństwa dotarł on jednak przede wszystkim od stoików za pośrednictwem Ojców pustyni. Po epoce prześladowań, czyli po edykcji Konstantyna, zaczął odgrywać ważną rolę, która z czasem wzrastała. W średniowieczu upowszechnił się szeroko przede wszystkim wśród cystersów, zakonów żebrzących, a później także w *devotio moderna*, gdzie udostępniono go również świeckim.

Ignacy przejął więc rachunek sumienia z długiej tradycji, którą w Ćwiczeniach Duchownych (CD 43) sformułował w pięciu dobrze nam znanych punktach: dziękować Bogu; prosić Go o poznanie grzechów; żądać od siebie zdania sprawy; prosić Boga o przebaczenie; postanowić poprawę. Chociaż Ignacy przejął tradycję, położył jednak własny akcent, umiejscawiając całe postępowanie w perspektywie wdzięczności. (...) Wielokrotnie w swym życiu dawał wyraz tej wdzięczności. (...) Akcentując rolę wdzięczności, Ignacy stanął wyraźnie w nurcie tradycji judeochrześcijańskiej. W Talmudzie znajduje-

⁷De Ira III, 36,2-3; cyt. za: *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 1793.

my następującą sentencję: *Kto używa dóbr tego świata bez uprzedniego odmówienia nad nimi modlitwy błogostawieństwa lub dziękczynienia, dopuszcza się nieszczerości, lub profanuje coś świętego*. Słowa te odpowiadają początkowi Psalmu 24: *Do Pana należy ziemia i to, co ją napętnia*. Tylko przez modlitwę chwalebłą człowiek otrzymuje prawo dysponowania dobrami tego świata. (...) Ortodoksyjni Żydzi modlą się trzy razy dziennie w ten sposób: *Dziękujemy Ci za Twoje znaki, które są z nami każdego dnia, za cuda Twoje każdej chwili*.

Także w tradycji chrześcijańskiej wdzięczność odgrywa istotną rolę. Od niepamiętnych czasów większość naszych prefacji rozpoczyna się od słów: *Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, Tobie, Panie, Ojcie Świety, Wszechmogący Wieczny Boże zawsze i wszędzie dziękować*. Nasza modlitwa osiąga kulminację w Eucharystii. Słowo to, pochodzenia greckiego, oznacza „wyrażać dziękczynienie”. Modlimy się w niej zawsze: *Dzięki składamy Panu, Bogu naszemu*, a czasem również: *Chwalimy Cię i dziękujemy Ci, bo wielka jest Twoja chwała*.

Wdzięczność może być opisana jako przeżycie oswobodzającej, wychodzącej poza siebie zależności. (...) Normalnie dorosły człowiek uznaje jasno swą „zależność”, umie z nią żyć i potrafi przyznać, co zawdzięcza innym.

Wdzięczność oznacza wiązanie rzeczy z ich źródłem. W ten sposób można dotrzeć do podłoża rzeczy i odnaleźć Boga we wszystkim. Dojrzała wdzięczność pomaga w zajęciu właściwej postawy wobec źródła wszelkiego dobra – Boga, i służenia Mu. Ignacy nazywa to w Ćwiczeniach „Uporządkowaniem własnego życia” (CD 21), a w końcowej medytacji formułuje następująco: *...prosić o wewnętrzne poznanie tyle i tak wielkich dóbr otrzymanych od Boga, abym w pełni przejęty wdzięcznością mógł we wszystkim miłować jego Boski Majestat i służyć Mu* (CD 233). Do tej prośby nawiązuje bezpośrednio początek rachunku sumienia; ona tworzy atmosferę, w której powinien się dokonać.

Wdzięczność niesie zaufanie. Gdy coś jest mi подарowane przez kogoś, do kogo nie mam zaufania, nie mogę się tym naprawdę cieszyć i być rzeczywiście wdzięczny. Ponieważ uznanie „zależności” jest istotnym składnikiem wdzięczności, mogę być wdzięczny tylko w stosunku do człowieka, któremu ufam na tyle, by móc być odeń „zależnym”. Do wdzięczności należy też to, że pozwalam komuś wejść w moje życie. Być może to właśnie oznacza stare słowo „prezeni”, sugerujące, że dawca jest właśnie obecny w moim życiu⁴. To

⁴ Gra słów w języku niemieckim: „Präsent” – „prezent”, „Präsenz” – „obecność” (przyp. tłum.).

wszystko suponuje, że dawca ofiarował wraz z darem coś z siebie samego, a odbiorca odebrał dar z wielką uwagą. Brak szacunku z jednej lub drugiej strony byłoby fatalny.

Człowiek wierzący może wszystko przeżywać jako dar, w którym obecny jest Dawca: może przyjmować w taki sposób przedmioty, sytuacje, ludzi – to wszystko zawiera pewne bogactwo oraz tajemnicę, która na Niego wskazuje. Ale człowiek może też używać wszystkiego w życiu jako tylko rzeczy, uprzedmiotowiając i patrząc przez pryzmat przydatności. W dużej mierze zależy to od jego postawy, od tego, czym mu się wydają te rzeczy. Może stanąć wobec nich z pewnym zdumieniem i szacunkiem odsłaniającym tajemnicę i rozpoznającym Innego. Ale może też oderwać je od korzeni i zredukować do wymiaru przedmiotowości. Dopiero we wdzięczności rzeczy uzyskują rzeczywiste miejsce, tu stają się naprawdę piękne. Dopiero wdzięczność daje im szansę pełnego bycia sobą. Dlatego uważam, iż możemy mówić o wdzięczności jako o bardzo realistycznej postawie życiowej.

Człowiek niewdzięczny redukuje rzeczywistość i spłaszcza ją.

Jak potrzebujemy czasu żałoby, by przeboleć straty, tak potrzebujemy wdzięczności, aby przyjąć to, co pozytywne i odkryć bogactwo obdarowania. Podziękowanie udoskonala dar. Bez niego również modlitwa nie może się do końca urzeczywistnić.

Wdzięczność daje życiu głębię i perspektywę. Sprawia, że rzeczywistość staje się jasna i przezroczysta. Dzięki niej w człowieku i jego świecie rozpościara się harmonia.

Wdzięczność (...) zakłada pewność siebie oraz właściwie rozumiane przekonanie o własnej wartości, a zarazem jest altruistyczna, skierowana ku innym. Egocentryzm jest jej głównym wrogiem. Kto jest ciągle skoncentrowany na swoich korzyściach oraz nieustannie zabiega o swoje, nigdy nie stanie się człowiekiem wdzięcznym. Niewdzięcznością jest otwieranie się na dar przy zapominaniu o dawcy. Jeśli jestem wdzięczny, to nie stawiam siebie w centrum wszystkich rzeczy, nie przyjmuję wszystkiego jako oczywiste, lecz jako pochodzące od Boga.

Wdzięczność rozjaśnia i rozświecła moją świadomość. Nie tylko nie zaprzecza, lecz pozwala wszystkiemu dochodzić należnych praw. Nie pomniejsza również odbiorcy, a więc nie utożsamiamy jej z kompleksem niższości. Anthony de Mello SJ pisze: *Jest nie do pomyślenia, że ktoś mógłby być w tym samym czasie wdzięczny i nieszczęśliwy*⁹. Gdy ktoś jest zakorzeniony w postawie wdzięczności

⁹ Anthony de Mello SJ, *Dass ich sehe*, Freiburg 1985, s. 26.

ci, nie trzeba przejawiać wielkiej troski o jego zdrowie wewnętrzne i duchowe. Maryja Matka Jezusa jest tego wspaniałym wzorem. W swoim Magnificat mówi o wielkich rzeczach, które zostały jej uczynione – mówi bez fałszywej skromności; zostały uczynione przez Wszechmocnego – to także wie doskonale. Żywa jest w Niej silna samoświadomość i jednocześnie głębokie poznanie Boga. W swej wdzięczności wychwala źródło wszelkiego dobra, którego dostąpiła i od którego wszystko pochodzi.

Wdzięczność wymaga pewnego dystansu. (...) Wdzięczność zabezpiecza przed tym, co chce się nam narzucić. Za pośrednictwem wdzięczności tworzę pewien dystans, który chroni mnie od „zgniecenia” przez dar. (...)

Dla człowieka niewdzięcznego wszystko jest ciężarem i obowiązkiem, przymusem i koniecznością, udręką i nieszczęściem. Wdzięczność tworzy przestrzeń i wyzwala. *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8). Dla niepodzielnego serca wszystko jest przejrzyste. Tak człowiek odkrywa stojącą za wszystkimi rzeczami tajemnicę: miłość Niebieskiego Ojca. (...)

W pierwszym rozdziale Ewangelii według św. Łukasza Maryja śpiewa Magnificat, swój hymn wdzięczności. Tuż przedtem, w tym samym rozdziale powiedziała „fiat”. Kto nie ma odwagi, by się poświęcić, ten nie może być prawdziwie wdzięczny. Oddanie się i wdzięczność pozostają w relacji wzajemnej wymiany – umacniają się wzajemnie. To samo przeżywamy w Eucharystii – jest ona świętą wdzięcznością. Ona też zawiera dar nas samych.

Ostatecznie wdzięczność oznacza odwzajemnienie uczuć wobec tej Miłości, która nas ukochała. Otwiera nas też na wszystko, co jest do wykonania – bez małoduszności i zarozumiałstwa.

Łaciński zwrot „gratias agere” – „czynić dzięki”, uwidocznia, że wdzięczność nie jest niezobowiązującą pasywnością. Ona sprawia, że dar staje się zadaniem. Uczy nas nie tylko działać dla Boga, ale też wykonywać dzieła Boże. Abyśmy byli w stanie rozpoznać tę różnicę, Ignacy Loyola uczy nas przysłuchiwania się swemu sercu w biblijnym znaczeniu tego słowa.

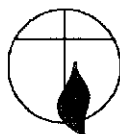
Perspektywy na przyszłość

(...) Kto uważnie słucha swego serca i próbuje zachować w życiu postawę wdzięczności, napotyka nie tylko rzeczy dobre i piękne. Jest także rzeczywistość zła obecnego wokół nas i w nas samych. Nieprzyjacieli (Mt 13,28) nadal sieje chwasty. Zło zarysowuje się jeszcze

wyraźniej na tle wdzięczności. Właśnie gdy powinniśmy pozwolić Bożym darom świecić pełnym blaskiem naszej wdzięczności, większym cieniem okazują się nasze nadużycia. Także na to musimy zwracać uwagę. Potrzebujemy łaski Bożej i siły Ducha Świętego, aby stawić czoło przeciwnościom. Nie musimy specjalnie poszukiwać zła, lecz powinniśmy uczciwie przyjąć je do wiadomości i zobaczyć. Wtedy możemy dostąpić łaski skruchy, nie jako przygnębiającego pesymizmu, lecz jako zdrowego, wyzwolonego i radosnego życia na mocy udzielonego przebaczenia. Za łaską Bożą podejmiemy też poprawę. Niniejszy artykuł nie obejmuje jednak tej problematyki.

To wszystko, co zostało powiedziane o słuchaniu poruszeń własnego serca i o życiu we wdzięczności, miało umożliwić bardziej tradycyjny rachunek sumienia.

tłum. Robert Danieluk SJ



Z niedzieli na niedzielę

X niedziela zwykła

Ozeasz nie ma cienia wątpliwości – przyście Boga jest pewne jak to, że po nocy przychodzi dzień, a po zimie wiosna. Na Boga Biblii nie trzeba czekać, wyglądać Go, zapraszać, czy upraszać, aby pozostał. On nie może nie być, a Jego bycie opisujemy jednym słowem: Jest.

Bogu tak żyjącemu, wszechobecnemu, można by jednak postawić zarzut uprawiania terroryzmu. Zwłaszcza wtedy gdy Go postrzegamy jedynie jako sędziego. Ale nie Jezusowi. On się nie narzuca. Nikogo nie zniewala, nawet cudami. Jego obecność człowiek odkrywa wtedy, gdy zapagnie popatrzeć dalej, niż widzą oczy, serce i umysł. Dzięki takiej umiejętności zły czas naszego życia – załamanie, kryzys – staje się szczęśliwą chwilą. Zostawiamy umierającą przeszłość i idziemy ku nowemu.

XI niedziela zwykła

A oto imiona dwunastu apostołów: pierwszy Szymon, zwany Piotrem, i brat jego Andrzej, następnie w tym pierwszym spisie episkopatu następują imiona pozostałych jego członków i na końcu Juda Iskariota, ten, który Go zdradził. Jeśli dzisiaj mówimy, że chrześcijaństwo przeżywa poważne załamanie, to trzeba również mówić, że tak samo było na początku. Przecież w chwili najtrudniejszej próby dla Chrystusa, a więc głowy ciała, jakim jest Kościół, to ciało, w osobach pierwszego papieża i biskupów, z wyjątkiem najmłodszego, odrzuciło swoją głowę. Pod krzyżem zostały tylko kobiety i dzieci, a pierwszymi, którzy do nich dołączą, będą uczone i bogacz. Na szczęście, również nasze, nie na tym koniec. Ci sami apostołowie, na swój sposób również Juda Iskariota, po dziś dzień o niczym innym nie opowiadają, jak tylko o tamtym wydarzeniu. Na Golgocie, Górze Wypełnienia Przymierza, zobaczyli i usłyszeli, co Bóg dla nich uczynił: *Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami.*

XII niedziela zwykła

Dzisiaj może to się wydawać dziwne, ale od samych początków swego zaistnienia człowiek, owszem, lękał się śmierci, nie dlatego

jednak, że widział w niej swój ostateczny koniec. Lęk przed śmiercią był związany z troską o życie, a nie z jego przemijaniem. Człowiek bał się tego, *który duszę i ciało może zatracić w piekle*, a nie że śmierć go unicestwi. Dopiero gdy człowiek zamknął swój rozum w świecie poznania naukowego, mówienie o Kimś, dla kogo jednak jesteśmy ważniejsi od wróbla, stało się częścią gadaniną, jeśli nie zwożeniem mas ludzkich.

Z duszą ludzką, z ludzkim błędzeniem i grzeszeniem sprawa ma się inaczej – przynajmniej na razie – niż z najdoskonalszym komputerem. Człowiek najbardziej zniszczony, całkowicie rozprogramowany, a nawet fizycznie zdekompletowany ma jednak moc zaprzeczania sobie samemu, również temu, co przeżywał jako szczęście lub nieszczęście. Warto zatem wciąż przypominać słowa Pawła Apostoła, że tam, gdzie szaleje śmierć, jeszcze obficie splotyka łaska, czyli życie.

XIII niedziela zwykła

Czy można kochać Boga bardziej niż rodziców, dzieci, naród? Oczywiście można, ale z tego wcale nie wynika, że jest się wtedy człowiekiem głębszej wiary. Przeciwnie, wystarczy prześledzić życiorysy skazanych za ludobójstwo, by się przekonać, że byli oni wychowywani w domach religijnych, również w rodzinach katolickich, a jednak nie uchroniło to tych ludzi przed stoczeniem się w tak wielkie zło, a nawet stało się tego przyczyną. Dlatego mówiąc o miłości do Boga, Chrystus mówi jednocześnie o miłości do ludzi. Z tego oczywiście nie wynika, że człowieka można kochać tak, jak się kocha Boga, a Boga jak człowieka. Ludzka miłość jest przecież zawsze ułomna i oczekiwać od kogoś, że obdarzy nas miłością na miarę Boga, byłoby bałwochwalstwem. Takiej miłości nie można od drugiego człowieka oczekiwać. Natomiast na taką miłość trzeba w sobie szukać miejsca. Apostołowie Piotr i Paweł przez swoje męczeństwo zaręczają nam, że człowiek potrafi kochać jak Bóg.

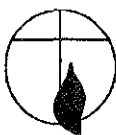
XIV niedziela zwykła

Biblia, katechizm, teologia, nieprzeliczone książki – jak to wszystko przeczytać, przestudiować, zapamiętać? Na dodatek trzeba by choć trochę poznać przynajmniej podstawowe święte księgi innych

religii, skoro i w nich Duch Święty objawia prawdę o Bogu. Wszystko to prawda, ale prawdą jest również, że wszystkie święte pisma i dzieła teologiczne mówią o czymś niezmiernie prostym, można by powiedzieć zwyczajnym, codziennym, maluczkim. Nie większym od ziarnka gorczycy. Te wielkie dzieła i arcydzieła mówią przecież o wierze, czyli o zaufaniu człowieka względem Boga, a jeśli chodzi o chrześcijan, człowiekowi, który ku naszemu zaskoczeniu i wstydnemu, jak też tym większej radości, okazał się Bogiem.

Nic w tym dziwnego, że aby to wydarzenie opisać, trzeba było aż tylu ksiąg, tylu obrazów, rzeźb, tak wiele muzyki. Przecież my nie potrafimy opisać miłości ludzkiej, cóż dopiero Bożej.

Wacław Osajca SJ





TRAKTAT W TEATRZE

Teatr Narodowy
w Warszawie
(Scena przy Wierzbowej)

Traktat o marionetkach Heinricha von Kleista

przekład – Ryszard Ziobro
muzyka – Zbigniew Karnecki
scenografia –

Kazimierz Wiśniak
scenariusz, reżyseria
i choreografia –

Henryk Tomaszewski
premiera 9 IV 1999 r.

Od wielu lat nie miałam okazji oglądać żadnego przedstawienia Henryka Tomaszewskiego – artysty, który jest już żywą legendą polskiego teatru. Był uczniem Iwo Galla, wielkiego reżysera i scenografa, oraz znakomitego tancerza, Feliksa Parnella. Wrocławski Teatr Pantomimy założony przez Tomaszewskiego pierwsze przedstawienie dał w 1956 r. i od razu zdobył rozgłos. Twórczość Tomaszewskiego ewoluowała w miarę upływu lat, inscenizator ten nieustannie szukał nowych form, dążył najpierw do stworzenia teatru, w którym ruch aktora budowałby światy, przekazywał wszelkie stany i namiętności ludzkie, stał się środkiem przewyższającym słowo

siłą wyrazu; słowem Tomaszewski nie posługiwał się na scenie przez lata. Stopniowo jednak zaczął pracować, w miarę upływu czasu coraz intensywniej, także w „normalnych” teatrach dramatycznych, nie tylko w Polsce, ale i zagranicą, gdzie – niestety, bo ze szkodą dla polskiej widowni – powstaje więcej jego przedstawień, a jego zespół występuje częściej niż w kraju.

Tomaszewski przy każdym niemal spektaklu proponuje widzom formę nową, odmienną, zaskakującą, a równocześnie jego przedstawienia mają sporo cech wspólnych, należą do tych dzieł sztuki, których autora rozpoznaje się od razu. Tak jest i w przypadku ostatniej premiery Tomaszewskiego „Traktatu o marionetkach”.

Na niewielkiej scenie przy Wierzbowej został ustawiony mały teatrzyk marionetek z zieloną aksamitną kurtynką, obok parkowa ławka, rzeźba – młody chłopiec wyjmujący sobie cierń ze stopy; i rzeźba, i ławka są pokryte zielonkawą patyną. Kurtynka rozsuwa się, ukazując niebo i chmury, na ich tle zaczyna tańczyć lalka w białej zwiewnej sukience. Pojawia się Pan C. odziany w dworski strój, w peruce. Z zachwytem przygląda się ruchom lalki, próbuje je naśladować, efekt jest dosyć żałosny. Nadchodzi Pan K., młodszy, nie tak giętko wyrafinowany jak Pan C. Rozpoczyna się dyskurs, inkrustowany scenami baletowo-pantomimicznymi z żywymi tancerzami i lalką, przetykany zilustrowanymi wspomnieniami rozmówców, które służą jako argumenty w dyskusji.

O czym jest ta rozmowa?
O sztuce tańca marionetek i sztuce

tańca człowieka. O nieskończonych możliwościach kierowania lalką i ograniczonych – kierowania człowiekiem. O istocie piękna. O stworzeniu, grzechu pierwotnym i upadku człowieka; upadek spowodował nań świadomość, zdobycie poczucia własnej tożsamości – której nigdy przecież nie jest do końca pewien, której w mozołę i trudzie wciąż poszukuje. O dramatycznych skutkach opuszczenia przez człowieka raju niewinności, o tym, że marionetka, jako twór świadomości pozbawiony, ciągle w raju owym przebywa. O „ostatnim rozdziale z dziejów świata” – szansie człowieczego powrotu do stanu niewinności. Generalnie – o tym, czy człowiek świadomy swego istnienia, splamiony dręczącą refleksją egzystencjalną, jest od marionetki wyższy, czy też to ona nad nim góruje.

To nie jest taka sobie dworska potyczka, lecz walka niemal na śmierć i życie pomiędzy cynicznym, mądrym, przewrotnym wrogiem człowieka świadomego a naiwnym nieco, pełnym żaru obrońcą własnego, grzesznego i niedoskonałego, gatunku. Krzysztof Wakuliński jako Pan C. jest wytworny, przewrotny, trochę sarkastyczny, trochę gniewny, ale nigdy nie traci nad sobą panowania. Pan K. Łukasza Lewandowskiego to wątpliwy, to wymykający się spod władzy sugestywnego przeciwnika, toczy rozpaczliwy bój o swoją wiarę w wartość człowieczeństwa.

Spektakl trwa zaledwie pięćdziesiąt minut, stąd niezwykła jego intensywność, nie emocji nawet – bo arcyzajmujący i burzliwy traktat Kleista, pełen zaskakujących spostrzeżeń, został ujęty w uporządko-

waną, zdyscyplinowaną, można by rzec, zracjonalizowaną formę zewnętrzzną – ale napięcia myślowego, efektu estetycznego. Są w tym przedstawieniu sceny głęboko zapadające w pamięć, zarówno gdy chodzi o sekwencje z aktorami czy mimami, jak i z lalką.

Stwarzanie człowieka – stwarzanie marionetki; poszczególne części ciała kukielki budzą się powoli do życia. Porusza się najpierw jakby mimo woli, kierowana niezwalczonym impulsem, potem w jej ruchach pojawia się zdumienie, ciekawość samej siebie i świata dookoła. Magiczny realizm gestów lalki powoduje, że widzowi wydaje się wręcz, iż marionetka gra także twarzą, wyrazem oczu, że dysponuje całym bogactwem mimiki człowieka.

Mord na cudzej tożsamości. Na scenę wbiega półnagi tancerz, dawny przyjaciel Pana K., wywołany w jego wspomnieniu. Efeb, zachwycony sobą, zastyga w identycznej pozie jak wyrzeźbiony chłopiec, który wyjmuje cieni z stopy. Jest piękny – ale oto Pan K. niszczy jego pewność siebie, zaprzecza urodzie stanowiącej dla chłopca rację bytu, swój punkt widzenia narzuca jako jedyny właściwy. Po tej Gombrowiczowskiej z ducha prowokacji chłopiec fizycznie brzydnie, staje się śmieszny, nie umie odnaleźć tamtej pozy, którą kiedyś przyjmował z bezwiednym wdziękiem zwierzęcia. Albo marionetki.

Ten spektakl jest okrutny, choć Kleist-Tomaszewski zaprawiają go także akcentami groteskowo komicznymi (jak pomysłowy, śmieszny i poruszający pojedynek Pana C.

z Małpą; w spektaklu, który oglądałam, tę rolę grał znakomicie Aleksander Sobiszewski). Nie daje również jednoznacznej odpowiedzi na zadawane pytania; w finale ukazuje się w ramie teatryku wielka dłoń i przecina sznurki – marionetka zamiera w bezruchu, nieruchomieją także wszyscy aktorzy i mimowie. Dyskurs nie został zakończony, przerwano go. Rozstrzygnięcie może być tyle, ilu widzów.

Joanna Godlewska



ORFEUSZ I EURYDYKA

Między piekłem a niebem (What dreams may come)

USA, 1998
reżyseria – Vincent Ward
wyk.: Robin Williams,
Cuba Gooding JR,
Annabella Sciorra,
106 min., UIP-ITI

Film Vincenta Warda wpisuje się w długą, bo sięgającą starożytnej Mezopotamii, tradycję opowieści o bohaterach podróżujących po tamtym świecie. Jednak tym razem to nie jeden z żyjących decyduje się na taką karkołomną wyprawę, lecz zmarły, który choć znalazł się

w raju, nie jest szczęśliwy, bo nie ma z nim jego ukochanej żony.

Chris (wspaniała rola Robina Williamsa) i Annie (Annabella Sciorra) poznali się podczas wakacji w Europie. Wzajemnie sobą oczarowani i zakochani w sobie szaleńczo natychmiast się pobrali. Mieli córkę i syna i wydawało się im, że są najszczęśliwszymi ludźmi pod słońcem. Tę idyllę przerwał nagle tragiczny wypadek, który zabrał im dzieci. Gdy po długim czasie udało im się odbudować namiastkę dawnego życia, potrącony przez samochód zginął Chris.

Oboje nie mogą znieść rozłąki, ona szaleje z rozpacz, on gotów by zrezygnować z raju, byle tylko być razem z nią. Pobyt w raju jest dla niego tym boleśnieszyszy, że jest materializacją obrazu Annie, przed którym niejednokrotnie stawali razem i wyobrażali sobie, że właśnie w takiej okolicy, jaką przedstawia namalowany pejzaż, będą mieć dom, w którym się razem zestarzeją. Gdy Chris dowiaduje się, że Annie popelniła samobójstwo i że teraz będą rozdzieleni na zawsze, przemienia się w Orfeusza, który zstępuje po swoją Eurydykę w czeluści piekieł.

Film Warda imponuje rozmachem i zaangażowanymi środkami mającymi przedstawić widzom obraz zaświatów. Warto zwrócić uwagę, że jest skonstruowany na wzór obrazów malarskich – obrazy dzięki technikom komputerowym nabierają trójwymiarowości, a zdjęcia nabierają cech malarskich. Dla twórców efektów wizualnych szczególną inspiracją były prace Moneta i van Gogha, a także XIX-wiecznego malarza romantycznego Caspara Davida Friedricha. Ten wspomniały, bajeczny

świat staje się idealną sceną snucia opowieści o wiernej, nie znającej przeszkód, nigdy nie poddającej się miłości, która zdolna jest pokonać piekło.

W filmie Warda mamy do czynienia z zabawą tradycyjnymi elementami i wątkami kulturowymi. Reinkarnacja, która zarówno w tradycyjnych kulturach Wschodu, jak i w kulturze europejskiej zawsze była procesem mającym służyć – w założeniu – stopniowemu oczyszczaniu się duszy w drodze do doskonałości, a więc do u(od)zyskania pełni, tutaj nie jest dostępną potępieniem, jest natomiast przywilejem zbawionych, którzy mogą się powtórnie narodzić, by pobawić się życiem (to kolejny amerykański film po „Mieście Aniołów” Silberlinga i „Joe Blacku” Bresta ukazujący życie ziemskie jako ostatecznie lepsze od życia na tamtym świecie – co znowu stanowi przewartościowanie ugruntowanego długą tradycją myślenia). Elementem zabawy jest także zmiana wyglądu eterycznego ciała w stosunku do ciała ziemskiego, co sprawia, że Chris, który swojego wyglądu nie zmienił, nikogo nie rozpoznaje, bądź rozpoznaje błędnie.

„Między piekłem a niebem” zawiera także wiele intuicji zbieżnych z różnymi dociekaniem religijnymi, które mogą być bardzo inspirujące. Jedną z nich jest myśl, że każdy trafia po śmierci do rzeczywistości, która jest kształtowana na miarę jego wyobraźni – a zatem im doskonalsze i bogatsze wnętrze, tym wspanialsza nowa rzeczywistość. Jednocześnie nie jest ona dana w swoim kształcie raz na zawsze – można ją dowolnie modelować na

miarę swoich pragnień. A zatem swoje niebo – lub piekło – nosimy już dzisiaj w sobie. Ciekawe jest także przedstawione rozumienie piekła samobójców, które ma polegać na tym, że człowiek tam trafiający nie zdaje sobie sprawy z tego, że już nie żyje, a zatem problem, z którym się borykał i który sprowokował go do odebrania sobie życia, nadal pozostaje nie rozstrzygnięty, nadal jest nieznośnym ciężarem, którego nie sposób się pozbyć.

Producentem „Między piekłem a niebem” jest firma Metafilms, stawiająca sobie za cel – co już jest ukryte w jej nazwie – poruszanie tematów metafizycznych w filmie. Niestety, wspaniałość efektów techniki filmowej i komputerowej, oraz sama historia wzruszającej miłości, zapowiadaną głębię zakrywają i spychają na dalszy plan – a szkoda.

Jan Pniewski

książki

MADAME MEMORY

Krystyna Kofta
Złodziejka pamięci

W.A.B., Warszawa 1998, ss. 366

„Złodziejka pamięci” ukazała się równo w dziesięć lat po „Pawilonie małych drapieżców” (na którą to

książkę próbowałem notabene zwrócić wówczas uwagę czytelników „PP”) – jednej z najlepszych powieści autorki i zarazem jednej z najciekawszych książek tamtego czasu, który pamiętamy jako niechlubny i przygnębiający okres ostatecznego upadku PRL-u. „Pawilon” – w niektórych środowiskach – zdawałoby się implícite wyrażał panujący wtedy stan przygnębiania i zbiorowej już schizofrenii społecznej. W świecie przedstawionym tego utworu – wnikałym intencjonalnie w obraz generalnej, ówczesnej degrengolady – bardzo źle czują się wszyscy jego uczestnicy, zarówno ci, którzy pragną jak najmniejszym kosztem ustępstw funkcjonować w oficjalno-partyjnym nurcie bieżącego życia, jak i ci, którzy schodzą do podziemia politycznego, czy nawiązują kontakty z wydawnictwami drugiego obiegu, a także osoby decydujące się na emigrację. Oczywiście najgorzej czuje się ta, której oczyma postrzegamy tę kaleką rzeczywistość, bohaterka powieści Bogumiła Wegner, która mimo młodego wieku, poloru intelektualnego i aspiracji twórczych (zajmuje się tłumaczeniami tekstów literackich z języka niemieckiego) jest już mocno zgaszona przez życie, sfrustrowana i podlega okresowym napadom nerwowym. Podróż narratora w głąb jaźni bohaterki przebiega niejako na dwóch „planach”: pierwszy odpowiada aktualnym dążeniom Bogumiły do wyrwania się z obręczy osaczającego ją kręgu egzystencjalnego i środowiskowego, a drugi schodząc w przeszłość, w dorzecza pamięci, zawiera intencję wykrycia i wyeliminowania

przyczyn, które doprowadziły do niespełnienia bohaterki, zmarnowania jej talentów (w przekonaniu samej Bogumiły) i w ogóle potencjału witalnego.

Czytelnik „Pawilonu małych drapieżców” bez trudu rozpoznaje w bohaterce „Złodziejki pamięci” starszą o kilkanaście lat i dojrzalszą o doświadczenia tych lat – bogatych w historyczne fakty, następstwa polskiej metamorfozy ustrojowej – Bogumiłę Wegner (zresztą występującą tu pod tym nazwiskiem), nadal nieźle sfrustrowaną, zmęczoną udręką bytu i podlegającą atakom już nie nerwic, a psychozy (pojawiającej się tu wszakże, o dziwo, w przystępniejszej dla organizmu i jego tolerancji na takie ataki formie Madame Depression) i również jak kiedyś pasjonującą się najmocniej dziejami własnego osobniczego rozwoju, który wykreował taką własną postać – i na forum publicznym, i w wymiarze indywidualnym – na jaką nie ma wewnętrznej zgody właścicielki kreacji... A jednak jest to już inna Bogumiła, dojrzalsza, spokojniejsza, mniej zbuntowana i bardziej wyrozumiała wobec ludzkiego znieprawienia i oghupienia – jak inny jest też kształt fabularny powieści i w ogóle jej klimat. Przede wszystkim świat zewnętrzny stracił ostrość i arbitralność swych konturów, przestał być akompaniamentem świata duchowego, wyrażać go czy nawet być skonkretyzowaną sublimacją fatalnych przeczuć i ponurych nastrojów podmiotu narracji. Zniknęli z jego horyzontów wszelcy „mali drapieżcy”, którzy w dawnym pejzażu społecznym kumulowali trucizny zniewolenia, znieprawienia systemo-

wego czy w skrajnych wypadkach jakiejś polskiej formacji homo sovieticus. W „Pawilonie” międzyludzka rzeczywistość generalnie nabierała cech drapieżności, agresywności, złych nawyków transmitowanych z forum publicznego na sfery prywatności; np. bezwzględny sędzia, występujący się nadgorliwie w procesach politycznych, okazywał się prywatnie również *homme fatal* i na domiar złego *zloczeńcem* seksualnym.

Widoczna zmiana punktu widzenia i płaszczyzny obserwacji zjawisk społecznych oraz ich oddziaływania na sferę psychiki wynika w strategii narratorskiej „Złodziejki pamięci” jednak nie tyle z samych przemian zewnętrznej rzeczywistości, czyli z procesów zachodzących niejako „za oknem” gabinetu obserwacyjnego narratora, ile jest pochodną zmiany nastawienia do świata, w ogóle metamorfozy samej nabierającej doświadczenia życiowego Bogumiły. Z wiekiem i wyzybywaniem się maksymalistycznych dążeń wobec siebie oraz roszczeń wobec otoczenia Bogumiła wychodzi z kokonu swej kontestacyjnej postawy, ztraca impet piętnowania obserwowanego na każdym kroku zła, także impuls samooskarżycielski; zdaje się, że gubi przy tym (co przecież wszystkim przechodzącym swoją „smugę cienia” się zdarza) przyjmując z ciągłym bólem głowy i świadomością rezygnacji warunki umowy społecznej nowej, komercjalizowanej rzeczywistości. Aczkolwiek niezmiennie czuje się osamotniona i wyobcowana między ludźmi, mało zaradna w nowej rzeczywistości – interesów, pieniądza, elektronicz-

nych gadżetów, wywiadów, tantiem (zajmuje się teraz pracą literacką, choć znowu mniej z wewnętrznych potrzeb, a bardziej z powodu zamówień rynku medialnego) i wciąż jest mało zaradna w kontaktach interpersonalnych, w zasadzie poddając się tu narzucanym jej wyzwaniom i przypadkom; i choć wciąż popada w depresję, to jednak mniej niż kiedyś obciąża za swoje niekorzystne i smutne położenie prawa rządzące środowiskiem, do którego trafiła, a także mniejsze ma pretensje do owego Drugiego (z nauk Lévinasa), nawet kiedy jest on mężczyzną – dość nonszalancko i pogardliwie w powieści portretowanym jako Jego Cieleśność. Także nie tak bezwzględnie, bez osłonek, do psychicznego kresu rozlicza się z samą sobą.

Pamięć w poprzednim wcieleniu literackim Bogumiły Wegner była instrumentem drapieżnego (by jeszcze raz odwołać się do tego epitetu), nie przebijającego w środkach rachunku sumienia – własnego i zbiorowego, czyli chorej świadomości społecznej i jej kalekich indywidualnych projekcji; obecnie w tolerancyjnej i już nawet kokieteryjnie nazwanej formie Madame Memory staje się narzędziem mniej tendencyjnych, a bardziej nostalgicznych reminiscencji, suwenirów z przeszłości, w której wyrazistości nabierają zupełnie inne niż niegdyś przywoływane obrazy. Podstawowym probierzem rekonesansu ku pejzażom dzieciństwa staje się obecnie polsko-niemieckie pochodzenie bohaterki, dostarczające innych niż kiedyś powodów do analiz i pretekstów do kontynuacji strumienia psy-

chologicznie i obyczajowo barwnych epizodów dzieciństwa; koło łóżka bohaterki pojawiają się już nie upiory funkcjonariuszy systemu stalinowskiego, tylko duchy babki Schönmyth i matki Anieli, komentujące z nieukontentowaniem jej obyczajową i erotyczną swobodę.

Nie tylko przywoływany świat nabiera łagodniejszych, anegdotycznych, jak nadmieniałem – nostalgicznych konturów; również teraźniejszość traci kształt współczesnego polskiego Halloween na co dzień. Diagnozy społeczne i recenzje psychologiczne narratora gubią swą bardziej ekspresywną kiedyś, emocjonalną, choć i często tendencyjną motywację – chyba ze szkodą dla tej prozy. Postaci, wyzbywające się psychicznego kalektwa, zaprzeczają też wyrazistość duchową, siłę ekspresji. Częste spotkania „pierwszego stopnia” z byłymi bohaterami, czyli dawnymi znajomymi odnotowywanymi kiedyś już w prozie Kofity, przypominają raczej ciepły, nostalgiczny rodzajowy reportażyk literacki (np. wizyty Bogumiły w domu nie poznających jej rówieśnic dzieciństwa czy rozmowa przy kawie z Małą Pachnącą, czy przypomnienie dającej kiedyś podniecie do świetnego opowiadania nauczycielki francuskiego Madame Gri-Gri). Również modelowo-fabularne (jak zaprogramowane do scenariusza telewizyjnego) stają się niektóre wątki, np. bawiący na wyjeździe służbowym w USA mąż bohaterki jest nieistotnym i banalnym akcentem akcji, a nowy – kolejny z wielu – partner erotyczny Bogumiły, kierowca mercedesa należący do jakiejś tajemniczej spółki, a może mafii,

jest mdłym, bezbarwnym, nawet schematycznym odbiciem dla wątku wewnętrznego pasowania się z sobą bohaterki; nic dziwnego że wiadomość o jego śmierci w wypadku (być może mafijnym) przyjmujemy bez wrażenia – i trudno uznać ten epizod za kulminację akcji powieściowej, która zaraz potem się kończy i zostawia nas nadal z pytaniami, jakie na początku próbował postawić narrator powieści.

Mieczysław Orski

PODRĘCZNIK WIARY

Wolfgang Beinert (red.)

Podręcznik teologii dogmatycznej

Traktat I:

Wolfgang Beinert

Teologiczna teoria poznania

Traktat V:

Gerhard Ludwig Müller

Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie

Wydawnictwo „M”,

Kraków 1998, ss. 352 i 509

Poszukiwania duchowe idą różnymi drogami. Weźmy takiego dwożanina królowej egipskiej Kandaki, którego spotkał na swej drodze

diakon Filip, jak to opisują Dzieje Apostolskie. Dworzaniin ów, niewątpliwie człek pobożny, czy też pobożności szczerze poszukujący, czytał w podróży księgę proroka Izajasza. Serce mu rośło, ale proste pytanie Filipa ujawniło zasadniczy problem: Czy rozumiesz, co czytasz? Odpowiedź: Jakże mogę zrozumieć, jeśli mi nikt nie wyjaśni?

Filip zaczął wyjaśniać dworzaniinowi sens słów Pisma Świętego, wprowadził go w tajemnice wiary chrześcijańskiej, wreszcie ochrzcił. Na to wygląda, że jest to jeden z pierwszych odnotowanych w historii przypadków wykładu egzegetyczno-teologicznego, który ma na celu wyjaśnienie, zinterpretowanie, a więc ukazanie sensu słów Pisma, sensu treści wiary. Bez tej teologii sens Pisma, sens wiary, sens życia duchowego pozostaje zamknięty. Patrzymy, ale nie widzimy, słuchamy, ale nie słyszymy – nie dlatego, że brak nam wiary czy dobrych chęci – ale zrozumienia. Bóg i Jego zbawcze działanie pozostają czymś niejasnym, zawikłanym, dziwnym – nie staje przed nami tajemnica, ale zagadka, czasem wręcz mit. Jeżeli więc zadajemy sobie pytanie, czy ważniejsze dla dzisiejszej religijności Polaków jest zgłębianie teologicznych zawikłości, czy raczej pogłębianie życia duchowego lub podnoszenie jakości życia moralnego, trzeba przyznać, że bez pogłębienia teologicznego, bez zasadniczego rozumienia treści wiary trudno wyciągać z niej praktyczne konsekwencje w życiu indywidualnym i zbiorowym.

Dlatego należy z dużą radością powitać inicjatywę Wydawnictwa

„M”, by w kilku tomach udostępnić polskiemu czytelnikowi niemiecki podręcznik teologii dogmatycznej, w którym w jedenastu traktatach została przedstawiona treść głównych praw wiary chrześcijańskiej. Oczywiście, nie jest to opracowanie popularne, stawiające sobie za cel podanie takich czy innych praktycznych implikacji poszczególnych stwierdzeń Credo czy normatywnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Podręcznik jest podręcznikiem, musi spełniać określone rygory, do których obok systematyczności wykładu należą pewnie techniczny język i swoiste „nieemocjonalne” prezentowanie rozmaitych zagadnień. Niemniej, daleki byłbym od wyciągania z tego wniosku, że podręcznika czytać się nie da, a co najwyżej można z niego robić uczonne notatki...

Pierwszy tom, autorstwa samego redaktora całej serii, W. Beinerta, jest poświęcony *teologicznej teorii poznania*. Ten wstępny traktat zajmuje się przede wszystkim wyjaśnieniem, czym jest dogmat, a następnie umiejscowieniem zjawiska, jakim jest teologia w ogóle, w całości ludzkiego doświadczenia, jakim jest wiara. Autor zaczyna od postawienia pytania, czym jest wiara i jakie jest jej znaczenie dla ludzkiego pojmowania świata, pyta o źródło wiary chrześcijanina i jego odpowiedź.

Jednakże najważniejszą część tego tomu zajmuje obszerny rozdział poświęcony *instytucjom świadczącym o wierze*. Beinert mówi tu o Tradycji, o przekazie wiary – a więc o głoszeniu. „Instytucje” mają czasem rzeczywiście oblicze

sformalizowanej struktury, jaką jest Urząd Nauczycielski. Jednak przede wszystkim chodzi o Pismo Święte, Tradycję Kościoła, a także teologów i wszystkich wierzących. Teologiczna teoria poznania okazuje się próbą opisu przekazywania wiary w Kościele, próbą uchwycenia roli, jaką w przekazie pełnią biskupi i zwykli wierzący.

Problemy omawiane na kartach tego tomu podręcznika są równie stare, jak stara jest systematyczna teologia. Trzeba jednak przyznać, że tym, co odróżnia zarys Beinerta od podobnych opracowań jest po pierwsze przystępność i przejrzystość, a po wtóre umiejętność takiego przedstawienia wzajemnych relacji między poszczególnymi „instancjami”, że podstawowe pytanie, jakie musimy zadać na początku uprawiania teologii: dlaczego właściwie możemy powiedzieć coś o Bogu? – znajduje jasną i zwartą odpowiedź. Wiara w objawiającego się Boga, wiara przekazywana w Piśmie Świętym, wiara przekazana przez apostołów i ich następców, wiara wyjaśniana przez teologów, przeżywana i zaświadczona przez chrześcijan wszystkich wieków – to nie „teoria poznania”, lecz życie w świetle Ducha Świętego, który poucza Kościół zdążający do domu Ojca.

Traktat piąty, autorstwa G.L. Müllera, jest poświęcony chrystologii, a więc nauce o Jezusie Chrystusie. Język jest tu trudniejszy, wymaga większej uwagi, wejścia w świat pojęć i myśli autora. Müller posługuje się bowiem metodą transcendentalną, korzystającą z dość specyficznego aparatu pojęciowego, choć trzeba przyznać, że daleko tu do trudności, jakie się wiążą z lek-

turą dzieł najbardziej znanego z reprezentantów tej teologii – Karla Rahnera. Wykorzystanie tej metody jest nieprzypadkowe, autor uznaje ją bowiem za najlepsze narzędzie do przedstawienia antropologicznego wymiaru chrystologii.

Punktem wyjścia jest człowiek, jego pragnienie zbawienia i poszukiwanie Tego, który może mu udzielić zbawienia. Szukając Boga i Jego zbawczego działania, człowiek pyta o sposób realizacji zbawienia, o możliwość spotkania z kimś, kto stałby się pośrednikiem między nim a Bogiem – reprezentując ludzkość wobec Stwórcy i Stwórcę wobec poszukujących Go stworzeń. W centrum wykładu staje tym samym Jezus z Nazaretu.

Osoba Jezusa, pytania: kim jest Jezus? jakie ma znaczenie dla świata i ludzi? (s. 496) – są podstawowym, wręcz jedynym tematem tego obszernego opracowania. Czytając podręcznik Müllera, mimo (a może dzięki?) całej jego naukowości, nieustannie spotykamy się z Jezusem takim, jakiego ukazali nam ewangeliści, w jakiego wierzyli autorzy listów i innych pism Nowego Testamentu. Nie przytłacza aparat naukowy, wielość sprzecznych opinii, wypowiedzi najprzeróżniejszych autorzytetów. Tym samym „Chrystologia” Müllera jest rzeczywiście CHRYSTOLOGIA, a nie historią dyskusji wokół Jezusa, choć i tej w podręczniku zabraknąć nie mogło.

Do najcenniejszych elementów książki Müllera zaliczyłbym konsekwentne ukazywanie Jezusa jako prawdziwego człowieka – myślącego, pragnącego, modlącego się, człowieka o prawdziwej, otwartej historii życia, który może to życie

ofiarować Bogu w wolności, a nie na zasadzie jakiegś ponurej predeterminacji, na mocy której jego losy byłyby tylko niewolniczo realizowanym heteronomicznym scenariuszem napisanym w zaświatach. Chrystocentryzm ten jest widoczny również w konsekwentnym ukazywaniu wszystkich szczegółowych zagadnień chrystologicznych, a w szczególności całej soteriologii przez pryzmat osoby Chrystusa, dzięki czemu treść wiary chrześcijańskiej jawi się rzeczywiście jako przyłgnięcie do żywej osoby Jezusa i przyjęcie dzieła dokonanego przez Niego w świecie.

Czy „Podręcznik” pomaga zrozumieć to, w co wierzymy? Czy pomaga wierzyć? Tak – i to chyba najlepsza recenzja, jaką można uhonorować autorów, którzy za cel stawiają sobie wyjaśnianie wiary. Oby takich podręczników pojawiało się jak najwięcej.

Tomasz Grodecki

DRAMAT NADZIEI

Hans Urs von Balthasar

*Czy wolno
mieć nadzieję,
że wszyscy
będą zbawieni?*

Biblos, Tarnów 1998, ss. 217

Współczesna filozofia określa człowieka jako istotę dramatyczną, co oznacza, że uczestniczy on

w dramacie, którego naturę opisuje napięcie towarzyszące wyborowi dobra lub zła. Wybór dobra bowiem niesie ze sobą obietnicę ocalenia człowieka, wybór zła natomiast odmawia mu racji istnienia. Obietnica opiera się na nadziei pozwalającej wierzyć, że dramat zakończy się osiągnięciem dobra. Używając języka teologicznego, możemy powiedzieć, że dramat ten dotyczy rzeczy ostatecznych, którymi są zbawienie lub potępienie człowieka. Taka alternatywa zmusza człowieka do poważnej refleksji nad własnym życiem oglądanym z perspektywy jego końca, to jest możliwości zbawienia lub potępienia. Alternatywa ta nie może jednak a priori wykluczyć jako nieuzasadnionego pytania Balthasara: Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?

Sam tytuł sugeruje, że w centrum zainteresowania Balthasara znajduje się chrześcijańska nadzieja, która jego zdaniem, daje podstawy do mówienia o MOŻLIWOŚCI zbawienia wszystkich ludzi. Szwajcarski teolog opiera tę nadzieję na wypowiedziach Nowego Testamentu, który z jednej strony jednoznacznie mówi o potępieniu, z drugiej zaś o Bożej woli zbawienia wszystkich ludzi. Rozważanie tych tekstów pozwala na następującą konkluzję: skoro Sędzia jest Zbawicielem wszystkich, wówczas *nadzieja przeważa nad lękiem*. Nadzieja znajduje podstawę zarówno w uniwersalizmie Bożej miłości, jak i powszechności odkupienia. Wypowiedzi Pisma Świętego zdaniem Balthasara dają *prawo mieć nadzieję dla wszystkich ludzi. Pewności zdobyć się nie da, ale nadzieję można uzasadnić*.

Stwierdzenie to ukazuje sposób podejścia Balthasara do omawianego problemu. Odróżnia on wiedzę od pewności. Nadzieja wcale nie oznacza przekreślenia *realnej możliwości utraty zbawienia*. Tym samym mówienie o nadziei powinno jednocześnie, w zgodzie z Pismem Świętym i całą Tradycją Kościoła, ukazywać piekło jako realne i zawsze możliwe. Pogląd ten podziela również K. Rahner: w przepowiadaniu *należy obok wyraźnego podkreślenia piekła jako MOŻLIWOŚCI trwałego sprzeciwu równie wyraźnie zachęcać do pełnego nadziei i ufności oddawania się nieskończonemu miłosierdziu Boga*.

Jeśli chodzi o wprowadzone przez Balthasara rozróżnienie między wiedzą a pewnością, na uwagę zasługuje trzeci rozdział, przedstawiający rozumienie kwestii sądu w historii Kościoła. Autor zestawia poglądy dwóch czołowych myślicieli chrześcijaństwa: Orygenes i św. Augustyna. Orygenesowi przypisuje się powszechnie, skądinąd niesłusznie – jak wykazuje Balthasar – twierdzenia na temat apokatastazy, czyli poglądu dopuszczającego możliwość zbawienia wszystkich ludzi, nie wyłączając z tego grona również diabła. W rzeczywistości Orygenes dopuszczał jedynie nadzieję zbawienia wszystkich ludzi, opierając ją na ufności w ostateczne zwycięstwo Bożej miłości. Pogląd ten jednak nie został nigdy przez niego sformułowany jako ostateczne rozwiązanie, lecz wyłącznie jako hipoteza robocza, pobudzająca do dalszych pytań i poszukiwania innych rozwiązań. Na uwagę zasługuje podejście Orygenes, który zdając sobie sprawę

z wagi problemu, nie chce niczego definiować, lecz raczej zbadać i omówić problem. Dlatego jego poszukiwaniom, obok idei obiektywizmu naukowego, przyświeca postawa *mądrości, lęku i ostrożności*.

Przeciwnie stanowisko reprezentuje św. Augustyn. Szwajcarski teolog zalicza go do tych, którzy *po prostu WIEDZA, jaki będzie wynik Boskiego sądu*. Tak więc realna możliwość piekła, o której naucza Pismo Święte, została zamieniona przez Augustyna w informację na temat wyniku Bożego sądu czekającego ludzkość. Balthasar nie podziela tej pewności, dystansując się zdecydowanie do rozważań Augustyna.

Powstaje zatem pytanie o rzeczywistość piekła. Według Balthasara mówienie o nadziei zbawienia dla wszystkich ludzi nie oznacza bagatelizowania czy całkowitego odrzucenia przeciwnej możliwości, jaką jest potępienie. Z tą rzeczywistością zawsze trzeba się liczyć. Nie przyjmuje on jednak opinii, jakoby Bóg miał być twórcą piekła. Jest ono „wynikiem” dobrowolnego zamknięcia się człowieka na Boga i Chrystusa. Dlatego orędzie chrześcijańskie trzeba odnosić bezpośrednio do siebie, a nie pod adresem kogoś innego: *ty możesz być tym, który zamyka się w absolutnej, śmiertelnej, ostatecznej samotności „nie” wypowiedzianego Boga*.

Z prawdą o piekle łączy się prawda dotycząca sądu. Sąd, o którym mówi symbol wiary, powinien być odczytywany w świetle nauki o łasce, podobnie jak odczytywało go pierwotne chrześcijaństwo. Wów-

czas sąd łączy się z nadzieją odnajdującą podstawę w miłości, która nie znosi sprawiedliwości, lecz jest jej nadmiarem. Miłość będąca nadmiarem sprawiedliwości przewyższa wszelkie prawo. Dlatego człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak zawierzyć siebie całkowicie takiej miłości. Taka perspektywa pozwala Balhasarowi na wyrażenie przekonania, iż *rzeczą najpoważniejszą, jaka istnieje, jest nie karząca sprawiedliwość Boga, ale Jego miłość*. Niepojęta miłość Boga leży u podstaw chrześcijańskiej nadziei, która opierając się na pokorze i modlitwie, stanowi przeciwieństwo pychy i zuchwałości. Miłość bowiem, jak naucza św. Paweł *we wszystkim pokłada nadzieję*.

W tym miejscu dotykamy tajemnicy nadziei, która znajduje się w centrum refleksji Balhasara. Analiza nadziei rzuca nowe światło na kwestię możliwości zbawienia wszystkich ludzi. Autentyczna nadzieja obejmuje wszystkich. *Nadzieja traci wszelki sens i wszelką moc, jeżeli nie zawiera wypowiedzi „my wszyscy”, „wszyscy razem”*. Tym samym nadzieja na zbawienie najpierw odnosi się do wszystkich, następnie odnosi się do mnie, o ile jestem z nimi złączony. Wyklucza jakiekolwiek indywidualistyczne jej postrzeganie, przesuwając akcent na wymiar wspólnotowy. Nadzieja pozwala człowiekowi żywić wiarę w możliwość ocalenia. *Taka bezgraniczna nadzieja jest po chrześcijańsku nie tylko dozwolona, ale również nakazana* (s. 189). Nie znosi ona wprowadzanie dramatyczności wyrażającej się w możliwości wiecznego

potępienia, stanowi jednak podstawę możliwości powszechnego odkupienia. Dlatego, zdaniem Balhasara, *kto liczy się z możliwością nawet JEDNEGO potępionego na wieki, oprócz siebie samego, ten nie może chyba kochać bez zastrzeżeń*.

Książka Balhasara nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wszyscy będą zbawieni. Teolog unika zajmowania w tej kwestii stanowiska sędziego, który wie wszystko, a tym samym ma pewność co do ostatecznych losów ludzkości. Jednak wiara w nieograniczoną Bożą miłość oraz w powszechność Chrystusowego odkupienia stanowi podstawę chrześcijańskiej nadziei na zbawienie wszystkich. Przyjmując realną możliwość wiecznego potępienia, żaden teolog ani człowiek wierzący nie może przejść obojętnie wobec pytań postawionych przez Balhasara: *Jak czują się zbawieni, jeżeli widzą kogoś ze swoich braci i siostr smażących się w piekle?* oraz: *Czy Bóg nie kocha już potępionych, za których przecież umarł Jego Syn?*

Dariusz Gardocki SJ

**NA DROGACH
DO UNIFORMIZACJI**

Marc Ferro
Historia kolonizacji

przeł. Michał Czajka
Volumen, Bellona,
Warszawa 1997, ss. 444

Współcześnie postrzegamy świat jako globalną wioskę, w której wszyscy prawie wszystko o sobie wiedzą i dobrze się znają. Nawet jeżeli nie jest tak do końca, to bez wątpienia możemy mówić o światowej uniformizacji, która przejawia się w podobnym stylu ubierania, podobnej architekturze, czy choćby w tym, że premiery poszczególnych filmów odbywają się na całym świecie niemal w tym samym czasie. Oczywiście do całkowitej standardyzacji jeszcze daleko, niemniej proces ten nigdy dotąd nie osiągnął jeszcze takich rozmiarów jak obecnie. Na ten stan rzeczy składa się wiele czynników, a jednym z nich jest bez wątpienia kolonizacja, która znacznie przyczyniła się do wymiany kulturowej, ludnościowej, językowej. Zjawisko to składa się z wielu aspektów, nieraz bardzo trudnych do jednoznacznej oceny. Polakom kolonizacja kojarzy się najczęściej z historią i świadomością istnienia dominiów kolonialnych, francuskiego, angielskiego czy hiszpańskiego. Czy jednak nasza historia nie zawiera elementów kolonialnych? A jak nazwać osiedlanie się naszych rodaków w XV czy XVI w. na kresach wschodnich? Z drugiej strony rdzennie polskie ziemie były do-

tknięte kolonizacją niemiecką. Kolonizacja bowiem oznacza nie tylko opanowanie terytorium zamorskiego, może dokonywać się na sąsiednich ziemiach. Przykładem największego kolonizatora, po dziś dzień zachowującego swoją imperialną pozycję w świecie, jest Rosja, która od wieków penetrowała ziemie na wschód od Uralu, stopniowo włączając je pod swoje panowanie.

Złożoność kolonizacji w sposób bardzo interesujący ukazuje książka francuskiego historyka, Marca Ferro, który stara się opisać przyczyny tego fenomenu, jego rozwój, różne przejawy i skutki, do których należy również współczesna uniformizacja. Autor postawił sobie ambitne zadanie, aby przedstawić historię kolonizacji nie tylko jako historię podbojów europejskich, a później walk kolonii o niepodległość, lecz także wskazać, że kolonizacja stanowi domenę innych państw, czego przykładem może być kolonizacja turecka czy japońska.

Takie podejście zakładało wyjście poza chronologiczny schemat przedstawiania europejskiej ekspansji na pozostałe kontynenty, który jednakowoż pozostaje kręgosłupem książki. Autor syntetycznie zaprezentował historię obecności europejskiej na innych kontynentach w pierwszej części dzieła i można by odnieść wrażenie, że jest to koniec jej opisu. Jednak ostatnie rozdziały dosyć szczegółowo opisują rozpad wielkich imperiów kolonialnych oraz powstanie nowych państw afrykańskich i azjatyckich. Środkowa część książki, chyba najciekawsza, dotyczy społeczeństw kolonialnych w ciągu wieków. Autor przedstawia ich

powstawanie oraz rozwój poczucia odrębności w stosunku do rodaków w metropolii, jak choćby w przypadku kolonistów hiszpańskich w Ameryce czy holenderskich w Afryce Południowej. W proces tworzenia się nowych społeczeństw wpisane było również wymieszanie się Indian z Białymi w Ameryce czy w mniejszym stopniu z tubylcami na innych kontynentach. Obecność Mulałów i Metysów w koloniach była świadectwem powstawania nowej tożsamości, gdyż nie byli oni bezpośrednio członkami społeczności lokalnych ani napływowych, stanowili zatem osobną grupę społeczną. Wraz z rozwojem kolonii wzrastała również liczba niewolników zatrudnianych przez kolonistów na plantacjach. Pociągnęło to za sobą handel niewolnikami, który przyczynił się do znacznego wymieszania ludności, zwłaszcza w obydwu Amerykach. Wzrost liczby czarnych niewolników sprawiał, że stawali oni się odrębną siłą także polityczną, czego przykładem może być powstanie niezależnego państwa – Haiti, w którym sprawowali władzę.

Dużą zaletą książki jest fakt, że porusza bardzo wiele zagadnień związanych z kolonizacją oraz zwraca uwagę na cechy charakterystyczne poszczególnych krajów, co obala także pewne stereotypy. Przykładem tego jest choćby przypadek Australii, którą zaczęto kolonizować, wysyłając tam skazanych w metropolii. Tak powstał mit Australii tworzonej przez kryminalistów. Jednak w praktyce, jak wykazuje Ferro, ludzie ci byli drobnymi przestępcami mającymi na sumieniu

drobne kradzieże, którzy *chcieli stworzyć w Nowej Południowej Walii krainę sprawiedliwości, którą nie potrafiła być ich dawna ojczyzna* (s. 160-161). Niestety, ludzie którzy chcieli stworzyć może lepsze społeczeństwo pośród imigrantów, nie mieli szacunku dla aborygenów, którzy podzielili los Indian w Ameryce Północnej.

Warto również zwrócić uwagę, że autor włączył do swojej książki wątek rosyjski, ukazując jego złożoność i konsekwencje. Rosja bowiem włączyła się w proces kolonizacji na samym początku. *Rozpoczęte około 1465 r., w momencie gdy Portugalczycy mijali Zatokę Gwinejską, posuwanie się handlu rosyjskiego na wschód było od tamtej pory nieprzerwane. Skądinąd to właśnie między 1466 i 1472 r. Rosjanin Nikitin dotarł do Indii. Posuwano się naprzód od rzeki do rzeki, budując forty, jakkolwiek z początku carowie wyrażali zastrzeżenia. Ob i Irtyś zostały osiągnięte w 1585 r., Jenisej w 1628, Amur i Korym w 1640 r. Jakuck został zbudowany w 1632 r. – wcześniej niż Montreal – a w 1649 r. rosjanie dotarli do Kamczatki* (s. 59-60).

Przy okazji lektury na temat Rosji ujawnia się jednak pewna słabość książki. Autor pisze bardzo wiele o nowych społecznościach w Ameryce czy Australii, lecz nie wspomina o tym, że Syberia przez lata była miejscem zsyłek dla więźniów politycznych, zwłaszcza Polaków, którzy w XIX w. znacznie przyczynili się do tworzenia tam europejskiej kultury i mieli realny wkład w budowę tamtejszej cywili-

zacji. Wyraźnie bardziej interesuje go rozwój i upadek kolonializmu francuskiego, ze szczególnym podkreśleniem historii Algierii, której poświęca wiele miejsca, niż właśnie rosyjskiego czy hiszpańskiego. O ile jeszcze w tym drugim przypadku dosyć dużo pisze o rozwoju i stosunkach społecznych w koloniach, o tyle zaledwie wspomina o powstaniu niepodległych państw w Ameryce Łacińskiej. W tym kontekście także bardzo pobieżnie traktuje powstanie w XIX w. kolonializmu amerykańskiego. Brak również wzmianki o próbach włączenia się w proces kolonizacji Włoch pod koniec ubiegłego stulecia. Natomiast bardzo dokładnie opisane jest powstanie i rozpad francuskiego dominium w Indochinach. Oczywiście zachowanie właściwych proporcji w przypadku opisywania historii tak wielu krajów jest niezwykle trudne, jednak mimo wszystko czytelnika polskiego uderza nieproporcjonalnie szeroko opisana sytuacja w koloniach francuskich czy nawet brytyjskich kosztem innych. Jest to jednak wynik patrzenia na historię z perspektywy francuskiej.

Szkoda również, że autor jedynie wspomina o wątku religijnym i działalności misjonarzy w koloniach, gdyż właśnie często religia decydowała o takim, a nie innym charakterze kolonii. Ciekawe jest np., o czym autor nie wspomina, że Hiszpanie jako jedyni tak szybko zakładali uniwersytety w swoich koloniach. Ich kolonizacja miała charakter bardziej integralny i nie ograniczała się jedynie do handlu

i dominacji politycznej, co charakteryzowało kraje protestanckie w XVI, XVII i XVIII w.

Książka Ferro jest warta lektury, zwłaszcza w Polsce, gdyż pokazuje perspektywę historyczną, która właściwie jest nam obca. Pozwala prześledzić złożone losy kolonii, których bieg ukształtował współczesną mapę polityczną świata.

Piotr Samerek SJ

Z życia Kościoła

List z Afryki

Mpunde Mission
Kabwe, Zambia
Wielkanoc 1999

Drogi Ojciec!

Zasylając Wam me najserdeczniejsze życzenia Prawdziwie Radosnego Alleluja, chcę Was zapewnić o stałej o Was pamięci mimo tak nieregularnej, a często przedawnionej korespondencji, za co ze skruchą Was przepraszam, ale też proszę o wyrozumienie i przebaczenie.

Nie macie pojęcia, co mi to kardynalstwo kłopotu narobiło: lawina listów, telegramów, e-mailów, od roku kupy zaległej korespondencji na stole, na łóżku, pod łóżkiem, na podłodze, a mój Proboszcz nalega na porządek i higienę (nawet telewizja nam to przypomina, bo szerzy się cholera), a ja najwyżej Ulicę Główną w moim pokoju od czasu do czasu zamieść mogę, a od święta nawet Plac Wolności.

Odbija się to bardzo boleśnie na moich obowiązkach na Misji. Nie przygotowuję należycie kazań, nauk dla sióstr, nawet dla ministrantów, a denerwuję się, jak ciągle do mnie pukają. A pukają bez końca, bo kłopotów mają mnóstwo.

Przede wszystkim nędza, dziadostwo i głód, od początku grudnia zwłaszcza ten głód! Pora deszczowa nie była zeszłego roku zbyt zła, ale wielu zaraz po zbiorach z pól sprzedawało za wiele, bo chcieli pieniędzy, a ceny były najniższe. A teraz głodują, u nas przednówek, jak mają jeszcze jakieś pieniądze, to płacą cenę podwojoną. Wielu jednak pieniędzy nie ma, nie mogą postać dzieci do szkoły (nawet podstawowej!), jak zachorują, nie mogą być przyjeźdźcami do kliniki, a tym bardziej kupić lekarstwa, nie mogą nawet kupić kukurydzy, bo dwa razy droższa niż ta, co sprzedali. Chodzą zatem po buszu za jakimiś korzeniami, a czasem jedzą dynię z liśćmi dyni. A często przychodzą na Misję i pukają, dwa razy przyszedł chłopak: *Czwarty dzień nie dostałem nic do zjedzenia*, inni – że poszczą od dwóch czy trzech dni. Trudno im przypominać, że mamy teraz wielki post, a przecie *błogosławieni ubodzy*, trzeba przez brzuch do serca przemówić. Kłopot z tym, że jak się jednemu coś da, to zaraz po wioskach się rozchodzi,

że na Misji jest dojna krowa, zaczyna się pukanina. Oj, kusi człowieka, by jakiś bank obrabować, a my ich uczymy, że Bóg zakazuje kradzieży, no i ta policja, która tam stoi! Dzięki Bogu nadchodzi coś niecoś, ale biednych nie braknie. Mamy 5% milionerów, 20% takich, co koniec z końcem jakoś wiązą, reszta dziaduje.

Modłę się za Was, a módlcie się za tę tak krzywdzącą sądzoną Afrykę.

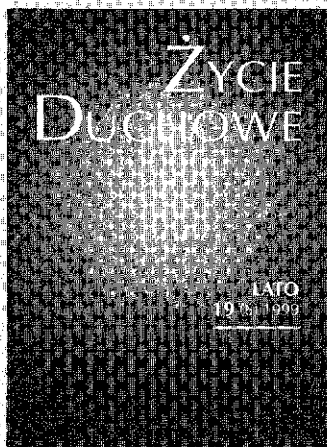
Wasz w Chrystusie Panu

(-)
† Adam kard. Kozłowiecki SJ



KWARTALNIK ŻYCIE DUCHOWE

- ♦ pomagają pełniej poznać Boga i siebie
- ♦ jest przewodnikiem w doskonaleniu Twojego życia wewnętrznego
- ♦ daje Ci okazję spotkania z ciekawymi ludźmi,
rozmodlonymi i zakochanymi w Bogu



W numerze letnim m.in.:

- ♦ Modlitwa młodych • Czy Pan Bóg może być „w dechę”? • Warhol: wciąż to samo. Czyścić • O książkach Paula Austera i Toma Stopparda
- ♦ W ankiecie nt. życia duchowego wypowiedzi: Tadeusza Boruły, Michała Głowńskiego, Danuty Michałowskiej, Bohdana Pocięja, Marka Skwarnickiego, Jadwigi Żylińskiej

Cena 1 egz. w sprzedaży – 8,00 zł, w prenumeracie 7,00 zł.

Koszt prenumeraty rocznej 28,00 zł, półrocznej 14,00 zł.

Prenumeratę przyjmujemy przez cały rok.

Koszt przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM (tel. 012-429 18 88).

Prenumeratę można zrealizować dokonując wpłaty na konto:

Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków.

BSK SA o/kRAKÓW, nr rach.: 10501445, - 1202272884.