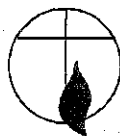


przegląd powszechny

10/962/2001

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
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 Bubel SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)
Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 849-02-39
(022) 54-28-726, 54-28-728
tel. administracji (022) 54-28-727
tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 77,00 zł
za I półrocze 42,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
9,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 34 10201068 123070142
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuitów, Kraków

Numer zamknięto 20 X 2001 r.

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

Spis treści

Gnostycka modlitwa dziękczynna z Nag Hammadi 9

Marek Blaža SJ

Synod ekumeniczny? 11

Dokumenty synodu z pewnością mają ducha ekumenicznego, ducha powszechności, ich adresatem nie musi być wyłącznie biskup, ksiądz, zakonnik czy świecki katolik, ale także chrześcijanie innych wyznań oraz wyznawcy innych religii czy ludzie poszukujący sensu życia. Ekumenizm bowiem nie może być traktowany jako dodatkowa działalność duszpasterska, w skrajnych przypadkach ograniczająca się do styczniowych modlitw o jedność chrześcijan.

Walter Kasper

Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym 25

Kościół powszechny istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych, tak też każdy Kościół lokalny ma swe istnienie „w” jednym Kościele powszechnym i „z” jednego Kościoła powszechnego. Jedność Kościoła jest zatem communio, która wyklucza egoizm i narodową niezależność Kościoła lokalnego. Kościół lokalny i Kościół powszechny uzupełniają się wzajemnie.

Aleksandra Pethe

Między erotyką a mistyką... Niektóre aspekty liryki siostr zakonnych 40

W poczet współczesnych zjawisk literackich na trwałe wpisała się już liryka tworzona przez poetów w koloratkach. W ich cieniu wkracza na scenę liryka tworzona przez siostry zakonne. To twórczość zauważana przez nielicznych krytyków, a przecież zakonne poetki mają niekiedy na swoim koncie po kilka interesujących literacko zbiorów.

Piotr Fluks

Wiersze 56

Grzegorz Dobroczyński SJ

Pontyfikat przełomów

58

Gdyby Karol Wojtyła nie został papieżem, a był nadal krakowskim kardynałem, z tymi poglądami, jakie głosi, mógłby mieć trudności ze strony niektórych oficjeli watykańskich, natomiast w Polsce uważany byłby przez pewne środowiska za podejrzanego liberała. Gdy w 1976 r. głosił w Watykanie rekolacje wielkopostne, zatytułował je „Znak, któremu sprzeciwić się będą”. Pójście pod prąd modzie, trendom i ideologiom jest tożsame z byciem „człowiekiem przełomu”.

Pierwszy obok papieża

**Z bp. Piero Marinim, mistrzem ceremonii papieskich,
rozmawia Grzegorz Dobroczyński SJ**

65

Pełnię funkcję mistrza ceremonii papieskich, do moich obowiązków należy przede wszystkim przygotowanie ceremonii sprawowanych przez papieża, a już w czasie liturgii bezpośrednia posługa przy osobie Jana Pawła II. Jest to urząd, który wymaga wielkiej prostoty, a jednocześnie świadomości, że chodzi o gesty i postawy, które oddziałują na opinię całego Kościoła, na wiarę wielu osób.

ks. Ihor Peciuch

Ekumeniczna eklezjologia W. Sołowjowa

73

Wizja W. Sołowjowa jedności Kościoła, oparta na zasadzie równouprawnienia dialogu i wzajemnym poszanowaniu, odbiega od modelu unijnego i jest bliższa współczesnym poszukiwaniom ekumenicznym. A skąd taka praktyczna niekonsekwencja pod koniec życia rosyjskiego apostoła ekumenizmu? Dlaczego składa katolickie wyznanie wiary i przyjmuje komunię z rąk unickiego kapłana? Może spotkanie z o. Nikołajem Tołstojem nie tyle rozwiało wszystkie obawy związane z unią, ale otworzyło nową perspektywę, wzbudziło nadzieję, że może być inaczej...

Tomasz Serwatka

Kardynał prymas August Hlond wobec najważniejszych problemów narodu i państwa (1926–1948)

90

Pozycja prymasa w dziejach Polski zawsze była wyjątkowa. W dawnej Rzeczypospolitej był iterrexem, pierwszą po królu osobą w państwie. Gdy król umierał, arcybiskup Gniezna przejmował jego obowiązki. W dobie zaborów wzrosła pozycja władarzy archikatedry warszawskiej – prymasów Królestwa Polskiego. W odrodzonej w 1918 r. II Rzeczypospolitej powstała swego rodzaju dwuwładza. Sytuacja uległa zmianie, gdy w czerwcu 1926 r. z woli Piusa XI nowym prymasem został biskup katowicki August Hlond.

Renata Rogozińska

Jerzy Bereś. Żywy pomnik

99

Pomimo czysto utylitarneho traktowania symboli eucharystycznych i odniesień do pasji Chrystusa, sztuka Jerzego Beresia nie jest pozbawiona wieloznaczności i tajemnicy o zabarwieniu metafizycznym, a przeprowadzane przez artystę manifestacje, zmieniając się często w oazę ciszy, skupienia i medytacji, wyprowadzają uczestników poza sferę codzienności.

Sztuka

Barbara Odnous: Festiwal uncjałą pisany 107

(„Misterium druku i papieru”, Festiwal Sztuki „W kręgu Bramy”, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, Lublin, czerwiec 2001 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: W obronie telewizyjnego teatru 110

Film

Katarzyna Bieńkowska: Lady Gadżet 111

(„Lara Croft”, reżyseria – Simon West)

Książki

Adriana Szymańska: Multipoeta 114

(Krzysztof Karasek, „Dziennik rozbitka”; „Musi umrzeć, co ma ożyć w pieśni”)

Mieczysław Orski: Literacki recykling 118

(Tomasz Małyszczek, „Kraina pozytywek”)

Andrzej Dąbrowski SJ: Globalizacja – błogosławieństwo czy przekleństwo 121

(Aniela Dylus, „Globalny rynek i jego granice”)

Anna Pietrzak: Niepokorni z „Tygodnika Powszechnego” rodem 123

(Jacek Żakowski, „Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne »Tygodnika Powszechnego« w czasach heroicznych”)

Stanisław Obirek SJ: Literacka Europa 126

(Andrzej Borowski, „Powrót Europy”)

Z życia Kościoła: Papież na Ukrainie (Marek Blaza SJ) 129

Sommaire

Prière gnostique de grâces de Nag Hammadi 9

Marek Blaza SJ

Oecuménique, le Synode? 11

Les documents du synode sont sûrement d'esprit oecuménique, d'esprit universel; leur destinataire ne doit pas être exclusivement un évêque, un prêtre, un religieux ou un catholique laïc ou les gens en quête du sens de la vie. C'est que l'oecuménisme ne saurait être considéré comme une activité pastorale surajoutée, se bornant dans des cas extrêmes aux prières de janvier pour l'unité des chrétiens.

Walter Kasper

Relation entre l'Église universelle et l'Église locale 25

L'Église universelle existe „dans” les Églises locales et puise „aux” Églises locales; de manière analogue, chaque Église locale a son existence dans l'Église universelle et y puise. C'est dire que l'unité de l'Église est une communion qui exclut l'égoïsme et l'indépendance nationale d'une Église locale. L'Église universelle et l'Église locale se complètent réciproquement.

Aleksandra Pethe

Entre l'érotisme et le mysticisme 40

Quelques aspects de la poésie écrite par des religieuses

La poésie de prêtres s'est inscrite durablement dans l'oeuvre poétique de notre temps; celle de religieuses commence à en faire de même. La critique ne s'en fait que rarement l'écho, et cependant des religieuses-poétesses ont quelquefois à leur actif plusieurs recueils poétiques.

Piotr Fluks

Poésies 56

*Grzegorz Dobroczyński SJ***Un pontificat des tournants**

58

Si Karol Wojtyła n'avait pas été élu pape et avait toujours été cardinal archevêque de Cracovie, il aurait pu avoir – avec les opinions qu'il professe – des problèmes de la part de quelques-uns des hauts prélats du Vatican, et aurait été tenu par certains milieux en Pologne pour un libéral suspect. Quand, en 1976, il assurait au Vatican la retraite du Carême, il l'a intitulée „Un signe qui provoquera la contradiction”. Aller à contre-courant de modes, de tendances et d'idéologies revient à être „l'homme du tournant”.

La premier aux côtés du pape**Un entretien avec Mgr Piero Marini, maître des cérémonies pontificales, recueilli par Grzegorz Dobroczyński**

65

En ma qualité de maître des cérémonies pontificales, j'ai le devoir de préparer les cérémonies présidées par le pape, et lors de liturgies qu'il préside, de le servir personnellement. C'est une charge qui demande une grande simplicité et la prise de conscience qu'il s'agit de gestes et d'attitudes qui ont de l'impact sur l'image de marque de l'Église toute entière et sur la foi de beaucoup.

*abbé Ihor Peciuch***L'ecclésiologie oecuménique de V. Soloviov**

73

L'unité de l'Église, telle que l'envisage V. Soloviov, se fonde sur l'égalité en droit du dialogue et le respect mutuel, diffère du modèle uniate, et se montre plus proche des tentatives oecuméniques d'aujourd'hui. D'où vient donc une inconséquence pratique aussi prononcée à la fin de la vie de l'apôtre russe de l'oecuménisme? Pourquoi fait-il la profession de foi catholique et accepte la communion des mains d'un prêtre uniate? Peut-être sa rencontre avec Nicolaï Tolstoï, moins que de dissiper toutes ses craintes se rattachant à l'union, a-t-elle ouvert une perspective nouvelle, suscité l'espoir qu'il pouvait en être autrement.

*Tomasz Serwatka***Le cardinal primat August Hlond face aux plus grands problèmes de la nation et de l'état polonais (1926–1948)**

90

Dans la Pologne d'autrefois, le primat assurait l'interrègne. A la mort du roi, c'est l'archevêque de Gniezno qui se chargeait des devoirs royaux, assurant ainsi la continuité du Royaume, la monarchie en Pologne ayant été élective. A l'époque où la Pologne était partagée entre les trois puissances limitrophes, les archevêques de Varsovie ont vu leur rang s'accroître – ils étaient primats du Royaume de Pologne, entité politique sous le sceptre des tsars de Russie, dont le territoire correspondait à la zone d'annexion russe, alors que Gniezno se trouvait dans la zone d'annexion prussienne. C'est ce qui fit qu'une double

primature s'établit après la renaissance de la Pologne en 1918: celle de Gniezno et celle de Varsovie. Cette situation a changé en 1926, quand le pape Pie XI confia la primature de Pologne à Mgr August Hlond, jusque-là évêque de Katowice, en le plaçant à la tête de l'archidiocèse de Gniezno.

Renata Rogozińska

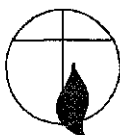
Jerzy Beres. Un monument vivant

99

En dépit d'une attitude utilitaire envers les symboles eucharistiques et les références à la Passion du Christ, l'art de Jerzy Beres n'est pas dépouillé d'ambiguïté et de mystérieux à connotation métaphysique, et les manifestations animées par l'artiste, se transformant en oasis de silence, de recueillement et de méditation, font quitter aux participants la sphère de la quotidienneté.

Comptes rendus

107



Gnostycka modlitwa dziękczynna z Nag Hammadi

Dzięki Ci składamy.

Wszelka dusza i każde serce zwraca się ku Tobie,
O Niezniszczalne imię, uczczone nazwaniem Boga
I wzywane imieniem Ojca,
Do każdego i do wszystkiego [przychodzi]
Ojcowskie dziecięstwo, miłość i pragnienie;
A słodkie i pełne jest wszelkie nauczanie,
Ku któremu skłania się nasz umysł (noûs), słowo (lógos)
[i poznanie (gnôsis):

Umysł, abyśmy mogli Ciebie zrozumieć,
Mowa, abyśmy mogli objaśniać Ciebie;
Poznanie (gnôsis) zaś, tak abyśmy Ciebie poznali.
Radujemy się przeto, że zostaliśmy oświeceni Twoją wiedzą
(gnôsis).

Radujemy się, gdyż Ty sam pokazałeś nam siebie.
Radujemy się, bo choć pozostajemy w ciele (sôma),
To zostaliśmy przebóstwieni przez Twoją wiedzę (gnôsis).

Jedno jest tylko dziękczynienie, jakie człowiek kieruje ku
[Tobie:

żebyśmy Ciebie poznali.

Poznaliśmy Ciebie, o rozumna światłości.

O życie życia, poznaliśmy Ciebie.

O łono wszelkiego nasienia, poznaliśmy Ciebie.

O łono rodzące w naturze Ojca, poznaliśmy Ciebie.

O wiekuiste trwanie rodzącego Ojca, oto wysławiamy Twoją
[dobroć.

Jedno tylko mamy pragnienie, abyśmy byli zachowani
[w poznaniu (gnôsis).

Nie oczekujemy niczego więcej, abyśmy tylko nie upadli w tym
[rodzaju życia.

A skoro już wypowiedzieli te myśli w modlitwie, objęli się nawzajem i udawali się na swój święty posiłek (*trophê*), który nie ma krwi w sobie.

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

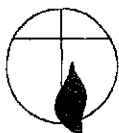
* * *

W 1946 r. w Nag Hammadi w Górnym Egipcie (ok. 50 km na północ od Luksoru) odnaleziono 13 papirusowych kodeksów, zawierających około 50 różnych tekstów w języku koptyjskim, przeważnie o charakterze gnostyckim, pochodzących z okresu od II do IV w. po Chr.

Przekład prezentowany powyżej to „Modlitwa dziękczynna” z szóstego kodeksu (NHC VI, 7, 63, 33-65, 7). Tekst koptyjski w dialekcie saidzkim zachował się prawie w doskonałym stanie. Modlitwa ta należy do tekstów hermetycznych. W starannie skonstruowanym języku liturgicznym wyraża ona dziękczynienie za otrzymaną gnozę, za poznanie Boskiego objawienia. Mamy też wersje tej modlitwy po grecku i po łacinie.

Niniejszy przekład z języka koptyjskiego na podstawie wydania P. Dirkse’a i J. Brashlera w: D.M. Parrott (red.), „Nag Hammadi Codices, V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4”, „Nag Hammadi studies” 11, Leiden 1979, s. 375-387.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoruje się z patrologii na UKSW w Warszawie.



Synod i co dalej?

Marek Blaza SJ

Synod ekumeniczny?

W teologii przywykliśmy do tego, aby mówić wyłącznie o soborach ekumenicznych, czyli powszechnych, spośród których dwudziestym pierwszym i jak dotąd ostatnim dla Kościoła rzymskokatolickiego był II Sobór Watykański (1962–1965). Jednakże w kontekście II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1999), przygotowującego Kościół w Polsce do przekroczenia progu trzeciego tysiąclecia, pragniemy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy i ten synod możemy nazwać ekumenicznym, a jeżeli tak, to w jakim znaczeniu? Aby odpowiedzieć, zaznajomimy się najpierw ze znaczeniem słów „synod” i „ekumeniczny”. Z punktu widzenia prawa kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego synod plenarny jest to zgromadzenie biskupów, reprezentujących dany kraj lub region, mających w tym zgromadzeniu głos decydujący, oraz innych osób, które mają jedynie głos doradczy (wikariuszy generalnych i biskupich, niektórych wyższych przełożonych zakonnych, rektorów uniwersytetów kościelnych i katolickich, dziekanów wydziałów teologii i prawa kanonicznego, rektorów seminariów duchownych, a także innych zaproszonych gości, duchownych jak i świeckich), zebranych za aprobatą Stolicy Apostolskiej, aby móc *podejmować decyzje w tym, co wydaje się odpowiednie dla wzrostu wiary, ukierunkowania wspólnej działalności pasterskiej, poprawy obyczajów, zachowania, wprowadzenia lub strzeżenia jednakowej dyscypliny kościelnej*¹. W tym kontekście ukazują się pierwotne znaczenie słowa „synod”, które wywodzi się z dwóch greckich słów: „syn” – „razem” i „hodos” – „dro-

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 445.

ga". A więc „synod” oznacza drogę przebywaną razem, wspólną drogę, wspólne pielgrzymowanie. Z kolei słowo „ekumeniczny” wywodzi się z greckiego „oikoumene” oznaczającego zamieszkaną ziemię, zamieszkany świat. W dzisiejszej teologii słowo „ekumeniczny” używane jest w dwóch znaczeniach: po pierwsze, „ekumeniczny” oznacza powszechny, podkreślający to, co uniwersalne. Z drugiej strony słowo to dotyczy działalności i wszelkich inicjatyw, mających doprowadzić do jedności chrześcijan. Oba te znaczenia uzupełniają się i przenikają. A zatem powracając do postawionego na początku pytania, czy II Polski Synod Plenarny można nazwać ekumenicznym, należałoby spojrzeć na dokumenty tego synodu jako na wspólną drogę polskiego Kościoła, która ma wymiar uniwersalny i powszechny. Należałoby zatem zwrócić uwagę na te treści zawarte w tych dokumentach, które poruszają sprawę ekumenii, ruchu ekumenicznego i dialogu oraz wskazują na otwartość i chęć dialogu z chrześcijanami innych wyznań zamieszkującymi nasz kraj. W ten sposób poznamy, jakie drogi ekumeniczne, którymi wspólnie mają kroczyć duszpasterze i wierni Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, wytyczył II Polski Synod Plenarny.

Ekumenizm nie jest dodatkiem

Na temat ekumenii i ruchu ekumenicznego najwięcej napisano w dokumencie zatytułowanym „Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa”. Dokument ten, w pierwszej swojej części, podejmuje refleksję na temat Kościoła. Zacytowano tutaj Jana Pawła II, który napisał, iż *przez długi czas widziano w Kościele bardziej wymiar instytucjonalny, hierarchiczny, a nieco zapomniano podstawowy wymiar łaski, charyzmatyczny, jaki posiada jako lud Boży. Można powiedzieć, że przez Magisterium Soboru wiara w Kościół została nam na nowo zadana*². Podejmując niejako tę wy-

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 134; *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 3; wszystkie cytaty z dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego w niniejszym artykule pochodzą z: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.

powieź, autorzy dokumentu napisali ważne słowa również z ekumenicznego punktu widzenia, iż wyznając „wierzę w święty Kościół powszechny”, chrześcijanin wyraża swoje najgłębsze przekonanie, że charakteru jego wspólnoty nie da się ograniczyć do strony instytucjonalnej³. Następnie autorzy dokumentu, powołując się na nauczanie II Soboru Watykańskiego i Jana Pawła II na temat Kościoła, wskazują jednocześnie, że Kościół jest ustanowiony przez Chrystusa, a więc jest niejako sakramentem i stanowi tajemnicę, misterium. Podkreślono też rolę Ducha Świętego jednoczącego Kościoły lokalne i ich biskupów z następcą św. Piotra, biskupem Rzymu.

W podrozdziale zatytułowanym „Udział Kościoła w misji ewangelizacyjnej Chrystusa” autorzy dokumentu przypominają o uczestnictwie wszystkich wiernych w prorockim, kapłańskim i królewskim posłannictwie Chrystusa. Potem już w punkcie 12 dokument w sposób bezpośredni odnosi się do zagadnień ekumenicznych, a na marginesie pojawia się tytuł: „Ekumenia”. Najpierw umieszczono tutaj słowa zaczerpnięte z Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” II Soboru Watykańskiego, które podkreślają, że Kościół katolicki „*wie, że jest związany z licznymi powodów*” z innymi wspólnotami chrześcijańskimi prawdziwą więzią w Duchu Świętym⁴. Po tych słowach uczestnicy synodu od razu przytaczają wypowiedź Jana Pawła II z encykliki „*Ut unum sint*”: *ekumenizm, ruch na rzecz jedności chrześcijan, nie jest jakimś tylko „dodatkiem”, uzupełnieniem tradycyjnego działania Kościoła. Przeciwnie, należy on w sposób organiczny do całości jego życia i działania i w konsekwencji winien tę całość przenikać i z niej wyrastać jak owoc ze zdrowego i kwitnącego drzewa, które osiąga pełnię życia*⁵. Synod przypominając te słowa papieża, odnosi je do sytuacji ekumenicznej Kościoła w Polsce, gdzie przytłaczająca część

³ Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa, 3.

⁴ Tamże, 12; *Lumen gentium*, 15; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej KKK), 838.

⁵ Tamże, 12; *Ut unum sint*, 20.

społeczeństwa polskiego jest wyznania rzymskokatolickiego, a więc znaczenie i wkład pozostałych wyznań chrześcijańskich w życie społeczne kraju są siłą rzeczy nieporównywalnie mniejsze. Dlatego w warunkach polskich istnieje niebezpieczeństwo traktowania ekumenizmu jako dodatku czy marginalnej pracy Kościoła, a polskich teologów ekumenicznych, których zresztą liczba nie jest wielka, jak egzotycznych pasjonatów, do tego czasem poruszających się na krawędzi herezji. Nawiązując do słów Jana Pawła II, Synod Plenarny wskazuje Kościołowi polskiemu, że warto byłoby zwrócić jeszcze większą uwagę na to, aby teologia ekumeniczna nie była w praktyce traktowana, zarówno przez wykładowców, jak i studentów, jak przedmiot dodatkowy. Ponadto wydaje się, że słuszne byłoby położyć akcent na tym, żeby teologia dogmatyczna była wykładana w duchu ekumenicznym i zapoznawała studentów ze stanowiskiem innych Kościołów dotyczącym podstawowych prawd wiary. Takie wykładanie teologii byłoby zgodne z duchem encykliki „*Ut unum sint*”, gdzie w podrozdziale zatytułowanym „Zasadnicze znaczenie doktryny”, z którego zresztą pochodzą słowa zamieszczone w niniejszym dokumencie synodalnym, papież napisał o nieustannej reformie, która dotyczy również sposobu przekazywania doktryny, która choć sama jest niezmienna, to *niemniej jednak powinna być przedstawiana w taki sposób, aby mogli ją zrozumieć ci, dla których przeznaczyl ją Bóg*⁶. Papież, powołując się tutaj na encyklikę „*Slavorum Apostoli*”, przypomniał, że w ten sposób działali św. św. Cyryl i Metody, przekładając idee biblijne i greckie terminy teologiczne na język zrozumiały dla Słowian. W tym również miejscu papież wzywa do odnowy, która ma znaczenie ekumeniczne. Chodzi o odnowę sposobu wyrażania wiary i samego życia wiary, której dokonać ma cały Kościół, pasterze i wierni w swoim codziennym życiu, ale i w studiach teologicznych i historycznych⁷.

⁶ *Ut unum sint*, 18-19.

⁷ Tamże, 19.

Wezwanie do budowania jedności

W dokumencie zatytułowanym „Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa” autorzy w punkcie 12, cytując słowa Jana Pawła II z encykliki „*Ut unum sint*”, piszą, iż w *dialogu ekumenicznym wspólnoty chrześcijańskie pomagają sobie nawzajem w budowaniu jedności*. Ta jedność jest bowiem warunkiem, aby w tych wspólnotach była obecna cała treść i wszystkie konsekwencje „*dziedzictwa przekazywanego Apostołom*”. Bez tego pełna komunია nigdy nie będzie możliwa. Ta wzajemna pomoc w poszukiwaniu prawdy jest najwyższą formą ewangelicznej miłości⁸. Autorzy zauważają, iż jedność eklezjalna polega na jedności widzialnej. A zatem zadaniem, do którego Chrystus wzywa wszystkich chrześcijan, jest przejście od owej niepełnej jedności, która już istnieje, do owej jedności widzialnej, która jest niezbędna, aby Kościół stał się znakiem owej pełnej komunii w jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościele, która wyrazi się we wspólnym sprawowaniu Eucharystii⁹. Przypomniano tu stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące roli Eucharystii w dialogu ekumenicznym: otóż Eucharystia jest znakiem jedności eklezjalnej, a zatem nie można jej traktować jako środka do osiągnięcia jedności, bo ona sama jest celem. A zatem wszyscy chrześcijanie winni dążyć do tego, aby nadszedł kiedyś taki dzień, w którym nastanie jedność eklezjalna, objawiająca się we wspólnym celebrowaniu Eucharystii.

Wzywając do budowania pełnej jedności eklezjalnej, uczestnicy synodu przypominają, iż od tej jedności zależy skuteczność posłannictwa chrześcijan wobec świata. W tym kontekście przypomniano pytania, które papież zadał chrześcijanom w encyklice „*Ut unum sint*”: Czyż można (...) głosić Ewangelię pojednania, nie dążąc zarazem czynnie do pojednania chrześcijan? (...) Czyż niewierzący stykając się z misjonarzami, którzy

⁸ Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa, 12; *Ut unum sint*, 78; por. Dekret o ekumenizmie, 4.

⁹ Tamże.

*nie zgadzają się ze sobą nawzajem, choć wszyscy powołują się na Chrystusa, będą umieli przyjąć prawdziwe orędzie? Czy nie pomyślą, że Ewangelią, choć jest przedstawiana jako podstawowe prawo miłości, stanowi raczej przyczynę podziału?*¹⁰. Te pytania papieża przywołane przez synod wydają się obecnie coraz bardziej aktualne, zwłaszcza w Polsce, gdzie w wyniku zmiany ustroju państwowego po przemianach z 1989 r. coraz więcej ludzi w imię źle pojętej wolności oddala się od Boga i Kościoła, a z drugiej strony coraz aktywniejsi stają się chrześcijanie należący do tzw. Kościołów wolnych (m.in. Kościołów zielonoświątkowców i adwentystów), które albo są zamknięte na dialog ekumeniczny, albo wręcz nastawione antyekumenicznie. Dlatego też uczestnicy synodu wskazali, że *Kościół w Polsce wierzy mocno, że skuteczność jego przepowiadania ewangelizacyjnego zależy od jedności*¹¹. Co więcej, Kościół w Polsce, solidaryzując się z papieżem, podkreśla, że dążenie ekumeniczne jest *jednym z priorytetów duszpasterskich*¹². A zatem, to wezwanie uczestników synodu do budowania widzialnej jedności chrześcijan w Polsce przybiera tutaj konkretny i praktyczny charakter. Po raz kolejny okazuje się, że ekumenizm w Polsce nie może być traktowany jako dodatek i marginalna działalność Kościoła, ale wręcz winien mieć wymiar na wskroś duszpasterski, co tak bardzo jest akcentowane przez uczestników synodu. Skoro bowiem większość obywateli naszego kraju jest wyznania rzymskokatolickiego, to oznacza, że w Polsce przede wszystkim na Kościele rzymskokatolickim i jego duszpasterzach i wiernych ciąży największa odpowiedzialność za wszelkie działania ekumeniczne, zmierzające do osiągnięcia owej jedności eklezyjalnej z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Dlatego też wezwanie uczestników synodu, skierowane do duszpasterzy i wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, aby budowali jedność i byli wyczuleni na dusz-

¹⁰ *Ut unum sint*, 98.

¹¹ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 12.

¹² *Ut unum sint*, 99.

pasterski wymiar ekumenizmu, wskazuje katolikom i innym chrześcijanom drogę, jaką powinna kroczyć nowa ewangelizacja.

Wezwanie do otwarcia

W dokumencie „Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa” w punkcie 57 zatytułowanym „Zadania ekumeniczne i dialog międzyreligijny” autorzy wskazują, iż nowa ewangelizacja powinna polegać również na tym, by Kościół w Polsce włączył się w *życie i działalność Kościoła powszechnego, otwartego na potrzeby misji i ekumenii*¹³. Uczestnicy synodu podejmują tu bardzo ważne zagadnienie, a mianowicie wyczulenie na powszechność Kościoła. Będąc świadomi historii Kościoła polskiego, autorzy dokumentu podkreślają, iż *zachodzi pilna potrzeba, aby po okresie pewnej izolacji wszedł on na drogę szerszej wymiany darów z innymi Kościołami chrześcijańskimi*¹⁴. W ten właśnie sposób synod kreśli zadania ekumeniczne dla Kościoła w Polsce, podkreśla obydwa znaczenia słowa „ekumeniczny”, o których była mowa, oraz dążenie do osiągnięcia widzialnej jedności pomiędzy chrześcijanami. Z drugiej strony uczestnicy synodu trafnie wskazali na oba te wymiary ekumenizmu, których brakowało w Kościele polskim w okresie, kiedy nasz kraj znajdował się za „żelazną kurtyną”. Wówczas też, że względu na panujący system polityczny, stosunki między Kościołem rzymskokatolickim a innymi wyznaniem chrześcijańskimi były raczej chłodne, ponieważ ówczesna władza starała się wykorzystywać Kościoły niekatolickie do walki z większościovym Kościołem rzymskokatolickim, który nie szedł na kompromis ze światopoglądem reprezentowanym przez komunistów. Oczywiście, i w tym czasie, przynajmniej w niektórych środowiskach,

¹³ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 57.

¹⁴ Tamże.

nawiązywały się przyjacielskie stosunki pomiędzy chrześcijanami różnych wyznań¹⁵.

Następnie *Synod Plenarny kieruje słowa serdecznej wdzięczności do wszystkich, którzy podejmują wysiłki na rzecz pojednania podzielonych uczniów Chrystusa i – nie ograniczając działalności ekumenicznej do styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan – zmierzają do dawania wspólnego świadectwa wiary, nadziei i miłości we współczesnym, pluralistycznym świecie*¹⁶. Uczestnicy synodu, dziękując za składane świadectwo, jednocześnie podkreślają, iż dzisiejsze zadania ekumeniczne z punktu widzenia duszpasterskiego nie mogą ograniczać się tylko do styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan, w której niekoniecznie musieliby brać udział chrześcijanie innych wyznań. A zatem autorzy dokumentu, przez to podziękowanie zaangażowanym w dzieło ekumenizmu, wzywają do maksymalizmu. Ekumenizm tak duchowy (modlitwa), jak i praktyczny (spotkania) nie powinien być związany z jednym tygodniem w roku (taki plan na podstawie wypowiedzi uczestników synodu wydaje się planem minimum), ale winien być wpleciony w całokształt pracy duszpasterskiej. Jest to z pewnością wyzwanie zwłaszcza dla tych duszpasterzy i wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, którzy mieszkają na terenach, gdzie liczba chrześcijan innych wyznań jest duża, a nawet przewyższa liczbę katolików, jak np. na Białostocczyźnie (prawosławni) czy Śląsku Cieszyńskim (luteranie).

Dialog ekumeniczny

Synod Plenarny w dokumencie „Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa”

¹⁵ Więcej na temat stosunków międzywyznaniowych w Polsce zob. pr. zbior. *Stosunki międzywyznaniowe w Polsce*; W. Miziolek, *Punkt widzenia Kościoła rzymskokatolickiego*; Z. Tranda, *Spojrzenie chrześcijanina reformowanego*, w: W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 405-419.

¹⁶ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 57.

wskazuje, że *należy kontynuować prace Komisji do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej oraz wspierać poszukiwania naukowe prowadzone w instytucjach i katedrach teologii ekumenicznej porównawczej*. Od początku 1974 r. Kościół rzymskokatolicki w Polsce utrzymuje oficjalne kontakty z Polską Radą Ekumeniczną, w wyniku czego podjęto dialog na płaszczyźnie doktrynalnej. Natomiast kiedy Synod Plenarny dobiegał już końca, finalizowała się również sprawa dotycząca wspólnego uzgodnienia dotyczącego wzajemnego uznania sakramentu chrztu. „Deklaracja Kościołów chrześcijańskich w Polsce o wspólnym uznaniu sakramentu chrztu” została podpisana 23 stycznia 2000 r. w ewangelicko-augsburskim kościele Świętej Trójcy w Warszawie przez Kościół rzymskokatolicki oraz sześć Kościołów należących do Polskiej Rady Ekumenicznej: ewangelicko-augsburski, ewangelicko-metodystyczny, ewangelicko-reformowany, polskokatolicki, starokatolicki mariawitów oraz Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny. Ów dialog w sprawie wspólnego uznania sakramentu chrztu rozpoczął się już w końcu lat siedemdziesiątych. Wówczas to podpisywano dwustronne uzgodnienia. Natomiast Rok Jubileuszowy 2000 stał się okazją, aby uwieńczyć to dzieło ekumeniczne. Synod Plenarny, wspierając dialog ekumeniczny w Polsce, wskazuje jednocześnie na doniosłe znaczenie nie tylko ekumenizmu duchowego, wyrażającego się we wspólnej modlitwie, i ekumenizmu praktycznego, wyrażającego się w organizowaniu wspólnych międzywyznaniowych inicjatyw, ale także ekumenizmu naukowego, bo bez tego ostatniego nie może być mowy o dialogu na płaszczyźnie teologiczno-doktrynalnej. Synod zatem kładzie również akcent na odpowiednie przygotowanie teologów ekumenicznych, którzy będą mogli podjąć rzetelny dialog z innymi wyznaniem chrześcijańskimi w sprawach dotyczących uzgodnienia doktryny. W tym kontekście uczestnicy synodu podkreślają, iż *szczególne zadania spoczywają na Komisjach do dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim oraz Kościołem Starokatolickim Mariawitów – Kościołami najbliższymi nam doktrynalnie i kulturowo, a pozostającymi w bolesnej izolacji ze*

względem na niezabliźnione rany z niedawnej przeszłości¹⁷. W tym kontekście warto wspomnieć, iż w dniach 27–28 listopada 1997 r. na 292. Sesji Plenarnej Episkopatu na Jasnej Górze powołano dwie komisje do dialogu ekumenicznego: z polskokatolikami i mariawitami. Komisje dwustronne zaczęły pracę w pierwszym kwartale 1998 r. Synod Plenarny słusznie wskazuje, że dialog ekumeniczny z tymi dwoma Kościołami jest specyficznym powołaniem dla polskich ekumenistów, gdyż zarówno Kościół polskokatolicki, jak i Kościół starokatolicki mariawitów w dużej mierze przechowują tradycję katolicką i są ściśle związane z polską kulturą. Jednak synod przypomina także o niezabliźnionych ranach, które dają się we znaki w dialogu z tymi Kościołami. Już podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w styczniu 1998 r. polskokatolicki biskup Wysoczański podczas prelekcji wygłoszonej w rzymskokatolickim seminarium duchownym „Hozjanum” w Olsztynie zauważył, że w ciągu historii wielokrotnie dochodziło do gorszących zająć ze strony obu wspólnot kościelnych, szczególnie na tle przechodzenia duchownych rzymskokatolickich, którzy złamali celibat, do Kościoła polskokatolickiego. Dlatego ze strony Kościoła polskokatolickiego do dialogu wydelegowano tylko takich duchownych, którzy przyjęli święcenia w Kościele polskokatolickim. Z kolei w dialogu katolicko-mariawickim chodzi o obiektywizację oceny teologii mariawickiej. Dlatego też strona katolicka poprosiła stronę mariawicką o udostępnienie pism założycielki, matki Franciszki Kozłowskiej, w celu ich przeanalizowania od strony teologicznej. Następną istotną sprawą będzie zbadanie powodów ekskomuniki matki Kozłowskiej, co będzie bardzo trudne ze względu na brak źródeł historycznych na ten temat w Polsce; jedynym kompetentnym źródłem w tej kwestii pozostają archiwa watykańskie¹⁸.

Synod poświęca też uwagę dialogowi z Żydami. Uczestnicy synodu przypomnieli o tym, że Żydzi są ściśle związani z na-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Blaza SJ, *Chrześcijanie zasiadają do dialogu*, w: *Z życia Kościoła*, „Przegląd Powszechny”, nr 6/922, s. 379-381.

szym krajem i na naszej ziemi hitlerowcy doprowadzili do zniszczenia tego narodu (Szoah). Dlatego też *tym większy jest ból Kościoła w Polsce, tym mocniejsza jego pamięć i tym silniejsze zobowiązanie do szukania dróg pojednania i pokoju z Żydami*¹⁹. Następnie padają bardzo ważne słowa uczestników synodu: *Zgromadzeni na Synodzie Plenarnym proszą Boga za wszystkich żyjących niechęć i urazy po jednej i drugiej stronie, aby dał im łaskę przemiany serca*²⁰. Wskazano również na dzieło pojednania kontynuowane przez Radę Episkopatu do spraw Dialogu Religijnego i Polską Radę Chrześcijan i Żydów oraz przypomniano o obchodzonym 17 stycznia każdego roku Dniu Judaizmu w Kościele rzymskokatolickim w Polsce.

Synod Plenarny, wspierając dialogi międzywyznaniowe i międzyreligijne w Polsce, *zachęca do kontynuowania szlachetnych działań innych rad i gremiów zmierzających do wzajemnego poznania chrześcijaństwa i innych religii oraz przewyższania stereotypów wynikających z wzajemnej nieznajomości*²¹. W ten sposób będzie można zbliznić istniejące rany, a gdy poznamy teologię, duchowość i tradycję innych wyznań chrześcijańskich, może się okazać, że te różnice nie są niemożliwe do pokonania i nie sięgają nieba. Co więcej, patrząc przez pryzmat bogactwa i różnorodności tradycji i duchowości innych wyznań, można lepiej dostrzec i pokazać bogactwo tradycji i duchowości swojego Kościoła.

Edukacja ekumeniczna

W kontekście wychowania do ekumenizmu, Synod Plenarny wskazał, że *wielkim zadaniem, wciąż stojącym przed Kościołem w Polsce, jest budzenie ducha ekumenii i dialogu w zwykłym, codziennym życiu polskich parafii i postawach ich członków*²².

¹⁹ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 57.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

Synod podkreśla rolę, jaką ma do spełnienia wspólnota parafialna, oraz świadectwo samych parafian, które winno kształtować ducha ekumenicznego. Wychowanie do ekumenizmu nie dotyczy jedynie studentów teologii czy kleryków w seminariach duchownych, ale każdego katolika. Istotne jest w tej wypowiedzi uczestników synodu, iż uważają oni, że to zadanie wciąż stoi przed Kościołem w Polsce. Te słowa wskazują na ciągłe niedomagania, dotyczące budzenia ducha ekumenii i dialogu w zwyczajnym życiu chrześcijanina. Aby im sprostać, *synod gorąco zachęca, aby stwarzać atmosferę zrozumienia dla inności przekonań religijnych, rozmawiać ze sobą, wspólnie się modlić, uczyć dzieci i młodzież szacunku dla zachowań religijnych i miejsc kultu członków innych Kościołów i wspólnot religijnych*²³. Uczestnicy synodu wskazują na bardzo istotną sprawę, że ekumenizmu nie można nauczyć się z książek, bo to nie teoria, ale integralny element w życiu codziennym każdego chrześcijanina. Natomiast utwierdzając się w przekonaniu, że „moja wiara jest najpiękniejsza”, chrześcijanin zamyka się na inność i ogarnięty duchem ekskluzywizmu i konfesjonalizmu wnosi tego ducha do środowiska, w którym przebywa. Taki duch nie służy jednak ani chrześcijaństwu, ani żadnej instytucji, w tym państwu. Mając świadomość tego niebezpieczeństwa, Synod Plenarny w dokumencie „Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu”, pisząc na temat szkół katolickich, podkreślił, że *szkoła katolicka, tak jak inne szkoły, zdąża do prawdziwie ludzkiej formacji dzieci i młodzieży. Z samej zasady jest ona otwarta dla wszystkich, bez względu na wyznanie czy światopogląd. Uczy ona i wychowuje w duchu ekumenizmu oraz w szacunku dla każdego człowieka*²⁴. A zatem, odnosząc się do greckiego pochodzenia słowa „katolicki”²⁵, szkoła opatrzona takim przymiotnikiem powinna mieć charakter uniwersalny

²³ Tamże.

²⁴ *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, 12; por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, 8.

²⁵ Słowo „katolicki” pochodzi od dwóch greckich słów: „kat” i „holon” – „według całości”. Słowo „katolicki” przełożone z języka greckiego oznacza „powszechny”, „uniwersalny”.

i powszechny oraz dawać uczniowi całościowy obraz patrzenia na Boga, człowieka i świat. Z drugiej strony, edukacji ekumenicznej obcy jest duch indyferentyzmu i fałszywego irenizmu. To otwarcie na inność ma bowiem sens tylko wtedy, gdy katolik wie, w co wierzy i jakim wartościom jest wierny. Dialog ekumeniczny ma sens tylko wtedy, gdy rozmawiający wiedzą, kim są i jakie wartości reprezentują. Dlatego Synod Plenarny również wskazuje, że *chrześcijańska koncepcja świata, w której centrum stoi Chrystus, określa i wyróżnia szkołę katolicką. Koncepcja ta ma przenikać nauczanie oraz stanowić podstawę wychowania*²⁶.

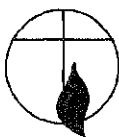
Ekumenizm polskiego Kościoła posynodalnego

Po zakończeniu II Soboru Watykańskiego zwykliśmy mówić o Kościele posorobowym. Analogicznie zatem po II Polskim Synodzie Plenarnym moglibyśmy zacząć mówić o polskim Kościele posynodalnym. Mówiąc o II Soborze Watykańskim jako soborze ekumenicznym, zapytaliśmy na początku naszych rozważań, czy także II Polski Synod Plenarny można nazwać ekumenicznym, a jeżeli tak, to w jakim sensie? Czytając dokumenty synodu, dostrzega się w nim przesłanie Vaticanum II oraz naukę Jana Pawła II, podejmującą ducha soboru. Dokumenty synodu z pewnością mają ducha powszechności, ich adresatem nie musi być wyłącznie biskup, ksiądz, zakonnik, zakonnica czy świecki katolik, ale także chrześcijanie innych wyznań, oraz wyznawcy innych religii czy ludzie poszukujący sensu życia. Trudno byłoby odmówić tym dokumentom ducha ekumenicznego, rozumianego jako wyczucie na to, co powszechne i uniwersalne, oraz na dążność do osiągnięcia pełnej jedności eklezjalnej. Synod podkreślił bardzo wyraźnie, że ekumenizm nie może być traktowany jako dodatkowa działalność duszpasterska, która w skrajnych przypadkach ogranicza do styczniowych modlitw o jedność chrześcijan. Co więcej, lektura dokumentów synodalnych winna zmusić współczesnego

²⁶ Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu, 13.

katolika, czy nawet niekatolika, do uświadomienia sobie tej podstawowej prawdy, iż przez wspólne budowanie jedności i wspólne świadectwo chrześcijanie wszystkich wyznań mogą skutecznie głosić Ewangelię Chrystusa. Synod wzywa duszpasterzy i wiernych do otwarcia się na inność w chrześcijaństwie. Wezwanie to jest bardzo istotne i zasadne, zwłaszcza w kontekście naszego przyszłego wejścia do Unii Europejskiej. To otwarcie nie oznacza bynajmniej rezygnacji ze swojej tożsamości jako katolika czy obywatela polskiego. Synod podkreśla również edukację ekumeniczną, która pomoże Kościołowi w Polsce budować jedność, prowadzić dialog i być otwartym na inność. A zatem na podstawie dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego można nazwać ów synod ekumenicznym. Z drugiej jednak strony, trzeba przypomnieć, że synod oznacza wspólną drogę („synodos”). A z tego wynika, że od wszystkich katolików w Polsce zależy, na ile polski Kościół posynodalny stanie się ekumeniczny i na ile chrześcijanie innych wyznań, wyznawcy innych religii czy wreszcie ludzie dobrej woli mieszkający w naszym kraju włączą się w to dzieło kroczenia wspólną drogą...

MAREK BLAZA SJ, ur. 1970, doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL, wykładowca teologii ekumenicznej w greckokatolickiej Lwowskiej Akademii Teologicznej na Ukrainie i w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”, w Warszawie. Stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.



Walter Kasper

Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*

**Przyjacielska polemika z krytyką
kard. Josepha Ratzingera**

Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym stała się obecnie częstym przedmiotem dyskusji. Na ten temat wypowiedziałem się w artykule poświęconym rozumieniu urzędu biskupiego, który ukazał się w księdze pamiątkowej ku czci bp. Josepha Homeyera¹. Kard. Ratzinger poddał krytyce moje rozważania w ramach godnego uwagi, szeroko zakrojonego wykładu na temat eklezjologii II Soboru Watykańskiego². Postawione tam pytania są wystarczająco ważne, aby zasługiwały na dalszą refleksję.

Palący problem pastoralny

Moje wypowiedzi, zawarte we wspomnianym artykule, były nie tyle owocem systematycznej refleksji, ile efektem spojrzenia na zagadnienie z punktu widzenia pastoralnego doświadczenia. Jako biskup dużej diecezji doświadczałem bowiem coraz większego oddalania się w Kościele lokalnym od powszechnie obowiązujących kościelnych norm i ich zastosowania. W niektórych przypadkach należałoby mówić prawie o duchowej i prak-

* *Universalkirche und Ortskirche*, „Stimmer der Zeit”, z. 12, Dezember 2000.

¹ W. Kasper, *Zur Theologie u. Praxis des bischöflichen Amtes*, w: *Auf eine neue Art Kirche sein* (FS J. Homeyer), München 1999, s. 32-48.

² J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen Gentium”*, w: *Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, ed. di R. Fisichella, Cini-sello Balsamo 2000, s. 66-81.

tycznej schizmie. Wielu wiernych i kapłanów nie akceptuje niektórych ogólnokościelnych norm. Dotyczy to tak etycznych zagadnień, jak i problemów sakramentalnej i ekumenicznej praxis, np. dopuszczania do komunii osób rozwiedzionych, którzy ponownie wstąpili w związek małżeński czy też praktyki eucharystycznej interkomunii.

Biskup nie może przyglądać się biernie tej sytuacji, choć znajduje się w trudnym położeniu. Jako biskupowi został mu bowiem powierzony urząd jedności³. Z jednej strony jest zobowiązany, jako członek episkopatu, do ogólnokościelnej odpowiedzialności i solidarności z papieżem i innymi biskupami. Z drugiej strony jako pasterz Kościoła lokalnego winien pozostawać w solidarności ze swoim duchowieństwem oraz z problemami, oczekiwaniami i potrzebami powierzonych mu wiernych. II Sobór Watykański zobowiązuje bowiem biskupa do wysłuchiwania głosu wiernych i swojego duchowieństwa⁴.

Jak jednak biskup może pogodzić obie te postawy, jeśli pozycje obu stron są tak bardzo oddalone, jak to obecnie często się zdarza? Zdecydowana interwencja biskupa – jak się czasem oczekuje – nie osiąga w wielu przypadkach nic albo wywołuje wręcz przeciwny efekt. Rozwiązanie problemu jest możliwe jedynie wtedy, gdy biskup, w celu stosowania ogólnokościelnych norm, ma wystarczająco duży obszar działania, za który jest odpowiedzialny. Taka postawa nie ma nic wspólnego z liczącym na poklask dostosowaniem się do sytuacji. Jest oczywiste, że w sprawach wiary nie może być żadnych kompromisów i dlatego też należy oczekiwać od biskupa, że wystąpi publicznie *w porę, i nie w porę* (2 Tm 4,2) jako świadek prawdy. Jednakże obok niezmiennego nauczania wiary i moralności istnieje rozległy obszar kościelnej dyscypliny, który podlega przemianom, nawet jeśli pozostaje (w bliższym lub dalszym) związku z prawdami wiary. W minionych dziesięcioleciach wierni byli świadkami licznych przemian, które jeszcze przed półwiekiem były uważane za niemożliwe.

³J. Ratzinger przekonywająco omówił tę podwójną postugę urzędu biskupiego na rzecz jedności zarówno w jego Kościele lokalnym, jak i wobec Kościoła powszechnego w *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, s. 89 n.

⁴LG 27, 37; CD 16.

Tradycja Kościoła wypracowała wiele zasad i reguł, umożliwiających odpowiedzialne, elastyczne zastosowanie ogólnych norm w konkretnych sytuacjach. Jest w niej mowa o cnocie kardynalnej mądrości, o cnocie epikei jako „wyższej sprawiedliwości”, o słuszności kanonicznej, możliwości dyspensy czy nawet o prawie biskupa do odesłania rozporządzenia papieskiego do Stolicy Apostolskiej, celem ponownego jego rozpatrzenia, w sytuacji gdy nie znajduje ono w jego diecezji pozytywnego oddźwięku u wiernych. Tradycja Kościoła wschodniego zna zasadę ekonomii sakramentalnej, czyli dorastającego do sytuacji, dojrzałego, mądrego i nade wszystko miłosiernego zastosowania prawa w przypadku szczególnym.

Z perspektywy eklezjologicznej w obowiązywaniu tych zasad przejawia się nauka, że Kościół lokalny nie jest prowincją ani departamentem Kościoła uniwersalnego; przeciwnie, jest Kościołem zakorzenionym w konkretnym miejscu⁵. Biskup nie jest delegatem papieża, lecz jest w swej władzy ustanowiony przez Jezusa Chrystusa. Na mocy tego ustanowienia przysługuje mu prawo do uzasadnionej sakramentalnie odpowiedzialności za powierzony mu Kościół (*potestas propria, ordinaria et immediata*)⁶. Jednocześnie musi mieć wszystkie pełnomocnictwa, niezbędne do kierowania diecezją⁷. To wszystko jest jednoznaczna nauką ostatniego Soboru.

Po Soborze nastąpił ponowny wzrost centralistycznych tendencji w Kościele. Byłoby niesprawiedliwością przypuszczać, że za tymi działaniami stoi jedynie kurialne pragnienie władzy. Tendencje te są także odbiciem usprawiedliwionej troski o sytuację w niektórych Kościołach lokalnych, gdzie czasem dochodzi do głosu nadmierna pochwała pluralizmu i osobliwe przejawy lokalne, które w rzeczywistości są ideologicznym przejawem kościelnego nacjonalizmu. Jednocześnie nie dostrzega się, że Nowy Testament akcentuje jedność Kościoła. Za tendencją zmierzającą do ujednolicenia stoi również fakt, że odizolowane lokalne rozwiązania kościelne są z coraz większym trudem akceptowane w świecie poddanym procesom globaliza-

⁵LG 26; CD 11.

⁶LG 27.

⁷CD 8.

cji, w świecie, który pod pewnymi aspektami stał się obecnie „globalną wioską”. Współczesne możliwości komunikacyjne ułatwiły znacznie kontaktowanie się z „centralą”. Wreszcie za tendencją do centralizacji stoi czasem również pokusa wygodnego zrzućcia odpowiedzialności na „Rzym”.

Te i inne procesy doprowadziły do tego, że została naruszona równowaga w relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Chciałbym tu zauważyć, że nie jest to wyłącznie moje doświadczenie, ale także doświadczenie i powód do narzekania wielu biskupów na całym świecie⁸.

Kard. Ratzinger nie ustosunkował się niestety do tego pastoralnego punktu widzenia i wynikających z niego doświadczeń. Podszedł natomiast do zagadnienia z perspektywy teoretycznej i systematycznej, broniąc krytykowanego przeze mnie sformułowania, użytego w dokumencie Kongregacji do spraw Wiary „O niektórych aspektach Kościoła jako *communio*” (1992). Często krytykowane sformułowanie powiada, że Kościół jako całość jest w istocie swego misterium rzeczywistością, która ontologicznie i czasowo poprzedza każdy pojedynczy Kościół lokalny⁹. Kard. Ratzinger zakwestionował mój punkt widzenia, zarzucając mu, że prowadzi do zagubienia najgłębszego, teologicznego sensu instytucji kościelnej i tym samym do postrzegania jej jedynie jako empirycznej wielkości.

Taki sposób rozumienia zagadnienia jest fatalnym nieporozumieniem i karykaturą moich poglądów. W krytykowanym artykule – jak również w innych poprzedzających go publikacjach – wyraziłem bowiem poglądy całkowicie odmienne¹⁰. Socjologiczna redukcja Kościoła do pojedynczych wspólnot jest dokładnie tą sytuacją, przeciw której jako biskup przez dziesięć lat walczyłem, zbierając za to słowa krytyki.

⁸ Zainteresowanie wzbudziły szczególnie *Oxford Lecture* abp. Johna R. Quinna, opublikowane w: Ph. Zago, T.W. Tilley (wyd.), *The Exercise of the Primacy*, New York 1998. Deklaracje m.in. kard. Königa i kard. Martiniego pokrywają się z tą opinią.

⁹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als communio vom 2 V 1992*, 9.

¹⁰ Por. W. Kasper, *Kirche als communio*, w: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 272-289. Artykuł ten w swej treści i wymowie jest daleki od słusznie przez kard. Ratzingera krytykowanego czysto horyzontalnego rozumienia instytucji Kościoła.

Dlatego też chciałbym jeszcze raz przedstawić mój sposób widzenia zagadnienia, tym razem z perspektywy systematycznej. Problem jest bowiem natury pastoralnej i jednocześnie – jak to zostanie ukazane – jest istotny z perspektywy ekumenicznej.

Historyczny punkt widzenia

Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym nie może być wyjaśniona w sposób czysto abstrakcyjny i dedukcyjny. Kościół jest bowiem rzeczywistością historyczną. To, czym jest, przejawia się w jego historii, kierowanej przez Ducha Bożego. Z tego powodu każda odpowiedź na nasze pytanie musi uwzględniać konkretny moment historii Kościoła. Rezultat historycznych badań jest jednak wielowarstwowy. Dlatego też w kontekście naszej problematyki ograniczymy się do kilku istotnych danych.

Biorąc pod uwagę materiał biblijny, dochodzi się do wniosku, że u św. Pawła w *centrum stoi wspólnota lokalna*¹¹. Pojęcie „ecclesia” jest rozumiane w Listach Pawłowych jako pojedynczy Kościół albo też pojedyncza wspólnota, w wyniku czego św. Paweł mówi o *Kościółach lokalnych* w liczbie mnogiej. Według niego w każdej wspólnocie lokalnej przejawia się jeden Kościół Boży. Dlatego też apostoł mówi o Kościele Bożym, który jest obecny w Koryncie (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; por. Rz 16,1). W tzw. listach więziennych, które są – jak z reguły dzisiaj się je określa – deuteropaulińskie, to lokalne rozumienie Kościoła Bożego prawie zanika. Listy do Efezjan i do Kolosan podkreślają zgodnie, że *Kościół jako całość winien być zawsze postrzegany jako Kościół powszechny, a nie jako Kościół lokalny*¹². U św. Łukasza „ecclesia” może oznaczać zarówno wspólnotę domową, jak i wspólnotę lokalną; oprócz tego mamy tu do czynienia z całościową wizją Kościoła¹³.

Kościół pierwszych wieków akcentuje na pierwszym miejscu kierowane przez biskupa Kościoły lokalne, w których Kościół

¹¹ J. Gnifka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994, s. 110.

¹² Tamże, s. 334.

¹³ Tamże, s. 218, 224.

Boży jest namacalnie obecny¹⁴. Jako że jeden Kościół jest obecny w poszczególnych Kościołach, pozostają one ze sobą w „communio”¹⁵. Ta communio wyraża się przede wszystkim w święceniach biskupa przez przynajmniej trzech biskupów¹⁶, jak również w synodach, na których począwszy od III w. gromadzą się biskupi z sąsiadujących ze sobą diecezji. W wielu kanonach Soboru Nicejskiego (325) Kościoły lokalne wraz z ich biskupami zostały przyporządkowane ówczesnym prowincjom, a te z kolei włączone w terytoria jurysdykcji kościelnej, zwane później patriarchatami¹⁷. Podobny model Kościoła wypracował również synod w Sardyce (ok. 343)¹⁸. Na synodzie tym został określony porządek procedury kościelnej, uwzględniający – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – zasadę subsydiarności. Przy całym znaczeniu Kościoła lokalnego nie można więc mówić o autonomii Kościoła lokalnego w Kościele pierwszych wieków. Każdy Kościół lokalny przynależał bowiem do communio metropolii, patriarchatów i ostatecznie całego Kościoła.

W ramach tejże communio już w Kościele pierwszych wieków Rzym miał ogólnokościelną odpowiedzialność i autorytet. Ignacy z Antiochii przypisuje mu *przewodnictwo w miłości*¹⁹. Ta wypowiedź nie oznacza jeszcze uniwersalnego prymatu Rzymu w nauczaniu i jurysdykcji, jednakże podkreśla, że *Kościół rzymski cieszy się wiodącym, miarodajnym autorytetem*

¹⁴ Ignatius von Antiochen, *An die Ephäser*, Praescript., w: J.A. Fischer (wyd.), *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1956, s. 142; podobnie w innych preskryptach w listach Ignacego. Inne świadectwa na ten temat w: H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, s. 49.

¹⁵ Rozumienie communio-eklezjologii w Kościele pierwszych wieków przedstawił L. Hertling, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der Antike*, „Una Sancta”, nr 17/1962, s. 91-125. Ten punkt widzenia został później wielokrotnie potwierdzony i podlegał dalszej teologicznej refleksji. Podobnie J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft berufen*, s. 70-88. Starsze, odnoszące się do tego zagadnienia artykuły, w: tenże, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.

¹⁶ Por. Kanon 4 Soboru Nicejskiego, cyt. w: J. Alberigo (wyd.), *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, Freiburg 1962, s. 6 n.

¹⁷ Por. Canones 4, 6, 8; cyt. tamże, s. 6-9.

¹⁸ K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte III/1*, Freiburg 1973, s. 38-42; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München 1977, s. 27.

¹⁹ Ignatius von Antiochen, *An die Römer*, Praescript, s. 183.

w tych zagadnieniach, które współtworzą istotę chrześcijaństwa²⁰. Autorytet Rzymu, jako pierwszej pośród stolic biskupich, nie podlegał dyskusji. Zostaje on uwypuklony m.in. w 3 kanonie Soboru Konstantynopolańskiego (381)²¹ i w kanonie 28 Soboru Chalcedońskiego (451)²². Biskupowi Rzymu zostaje więc przypisany miarodajny moralny autorytet, czyli ogólne powożenie, które dla patriarchatów wschodnich wprawdzie nie było równoznaczne z prymatem jurysdykcyjnym, ale oznaczało coś daleko więcej niż jedynie prymat honorowy. Z tego punktu widzenia nie wydaje się możliwe, aby tak jednostronna teologia Kościoła lokalnego, jak i jednostronna teologia Kościoła powszechnego były do pogodzenia z eklezjologią pierwszego tysiąclecia.

Ten, tu zaledwie w zarysach podany, historyczny stan rzeczy ma istotną teologiczną wymowę. Oznacza bowiem, że miarodajne teologiczne znaczenie winno być przypisane Kościołowi pierwszego tysiąclecia wraz z jego dziedzictwem wspólnym dla wszystkich Kościołów. To właśnie Joseph Ratzinger – w ramach swego wykładu w Grazu w 1976 r. – wysunął tezę, że *nie powinno być dzisiaj niemożliwe to, co przez okres tysiąca lat było możliwe (...). Inaczej mówiąc: Rzym nie powinien wymagać od Kościołów wschodnich innego przyjęcia nauki o prymacie papieskim, niż jak to zostało sformułowane i praktykowane w pierwszym tysiącleciu*²³. Ta „formuła Ratzingera” znalazła szeroki oddźwięk i recepcję, stając się podstawą dialogu ekumenicznego.

Formuła ta ma istotne znaczenie, gdyż w Kościele zachodnim, po oddzieleniu się od Kościoła wschodniego, doszła do głosu w drugim tysiącleciu uniwersalna wizja Kościoła, w ra-

²⁰ Na temat tego sformułowania, tamże, s. 129 n.

²¹ *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, s. 28.

²² Tamże, s. 75 n.

²³ Bez zmian ponownie opublikowane, w: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, s. 209. W późniejszym czasie Ratzinger nie wycofał się z tej pozycji, a jedynie wypowiedział się przeciw jej niewłaściwym interpretacjom, precyzując, że nie wynika z niej postulat powrotu do pierwszego tysiąclecia ani tym samym nawoływanie do ekumenizmu uprawianego pod tym hasłem. Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene, Politik*, Einsiedeln 1987, s. 76, n., 81 n.

mach której wszelki autorytet był teologicznie uzasadniany na podstawie autorytetu papieskiego²⁴. Ten sposób rozumienia autorytetu w Kościele pozostał obcy teologii św. Tomasza z Akwinu²⁵, w odróżnieniu od myśli teologicznej św. Bonawentury²⁶. Stał się on jednak ogólnie obowiązujący w czasach obrony Kościoła przed ideami koncyliaryzmu, reformacji, nowożytnego absolutyzmu państwowego, gallikanizmu i józefinizmu. Wydawało się, że I Sobór Watykański (1869-1870) z jego nauką o prymacie jurysdykcyjnym papieża oraz „Codex Iuris Canonici” (CIC) z 1917 r. ostatecznie przypieczętowały ten stan rzeczy.

II Sobór Watykański dążył do tego, aby ponownie uwydatnić wagę eklezjologii pierwszego tysiąclecia, starając się połączyć ją w harmonijną całość z nauką I Soboru Watykańskiego. Znalazło to miejsce w jego nauce o Kościele lokalnym, o sakramentalności święceń biskupich i o kolegalności episkopatu. Te akcenty postawione przez Sobór usiłowała teologicznie rozwinać posoborowa eklezjologia w duchu *communio*. Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 r. ustosunkował się do tej dyskusji i stwierdził, że *communio* jest centralnym i zasadniczym pojęciem II Soboru Watykańskiego²⁷. Pojęcie „*communio*” okazało się nadzwyczaj ważne na polu ekumenizmu, stając się celem nadrzędnym ekumenicznej działalności²⁸.

Dokument Kongregacji do spraw Wiary „O niektórych aspektach Kościoła jako *communio*” przedstawia te treści w sposób zasadniczo pozytywny. Jednocześnie krytykuje on nie bez racji eklezjologię uprawianą jednostronnie z perspektywy Kościoła lokalnego, w której Kościół powszechny jest pojmowany jako

²⁴ Por. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3,3 c, Freiburg 1971, s. 57 n., 60 n., 63 n.

²⁵ Por. W. Kasper, *Steuermann im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, t. 2, Mainz 1999, s. 103-127, tu: s. 122-124.

²⁶ Y. Congar, dz. cyt., s. 144: „Bonawentura był w XIII wieku najbardziej znaczącym teoretykiem monarchii papieskiej”.

²⁷ *Zukunft aus der Kraft des Konzils*. Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985. Dokumenty Synodu z komentarzem W. Kaspera, Freiburg 1986, s. 13.

²⁸ W. Thönnissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg 1996.

wynik połączenia się Kościołów lokalnych. Kościół lokalny i Kościół powszechny przenikają się bowiem wzajemnie. Dlatego też Kongregacja uzupełnia wypowiedź Soboru, według której Kościół powszechny istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych, przez tezę, że Kościoły lokalne mają swe istnienie jedynie „w” Kościele powszechnym i „z” Kościoła powszechnego. Teza ta, skierowana przeciwko tym, którzy głoszą prymat Kościoła lokalnego, formułuje ostatecznie historyczny i ontologiczny prymat Kościoła powszechnego.

To ostatnie sformułowanie rodzi jednak wątpliwości, wynikające z konfrontacji z danymi historycznymi. Krytyka, jakiej teza o historycznym i ontologicznym prymacie Kościoła powszechnego została poddana z wielu stron, doprowadziła ostatecznie do nieoficjalnego wyjaśnienia własnych pozycji ze strony Kongregacji do spraw Wiary w rok po opublikowaniu dokumentu na łamach „Osservatore Romano”²⁹.

Wspólne eklezjologiczne podstawy

Zanim przejdę do dyskusji nad wspomnianą tezą, chciałbym wpięrow przedstawić (w celu wykluczenia na miarę możliwości dalszych nieporozumień), w czym całkowicie zgadzam się z pozycją kard. Ratzingera. Wspólne przekonanie, do którego każda katolicka teologia jest zobowiązana, można streścić w trzech punktach:

1. Jezus Chrystus chciał, aby istniał tylko jeden Kościół. Dlatego wyznajemy w Credo naszą wiarę w *una sancta catholica et apostolica ecclesia*. Tak jak wyznajemy naszą wiarę w jednego Boga, w jednego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, w jednego Ducha i w jeden chrzest, tak również wierzymy w jeden Kościół. Ta jedność Kościoła nie jest dla nas jedynie celem do osiągnięcia w przyszłości, do którego na polu ekumenizmu dopiero zmierzamy. Błędne jest więc mniemanie, że istnieje ona obecnie wyłącznie we fragmentach podzielonych Kościołów. Jedność ta trwa („subsistit”) w Kościele rzymskokatolickim.

²⁹ „Osservatore Romano”, z 23 VI 1993, tekst niem., w: HerKorr, nr 47/1993, s. 406-411.

tolickim, tzn. jest w nim historycznie obecna – pomimo całej jego słabości – na skutek wierności Bożej wobec swego Kościoła i tym samym zajmuje w nim konkretne miejsce³⁰.

2. Jeden Kościół Jezusa Chrystusa istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych³¹. Jedyne Kościół Jezusa Chrystusa uobecnia się bowiem w każdym Kościele lokalnym, szczególnie podczas sprawowania Eucharystii. Jako że w każdym Kościele lokalnym jest obecny jeden Pan, Jezus Chrystus, dlatego też żaden Kościół lokalny nie istnieje oddzielnie dla siebie, ale jedynie we wspólnocie z wszystkimi innymi Kościołami lokalnymi. Kościół powszechny istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych, tak też każdy Kościół lokalny ma swe istnienie „w” jednym Kościele powszechnym i „z” jedynego Kościoła powszechnego. Jedność Kościoła jest zatem communio, która wyklucza egoizm i narodową niezależność Kościoła lokalnego. Kościół lokalny i Kościół powszechny uzupełniają się wzajemnie.

3. Tak jak Kościoły lokalne nie są wydzielonymi częściami czy też prowincjami Kościoła powszechnego, podobnie Kościół powszechny nie jest sumą, czy też wynikiem, połączenia się Kościołów lokalnych. Kościół lokalny i Kościół powszechny przenikając się, pozostają w relacji perychoretycznej. Kościół nie jest więc porównywalny ani z państwem federacyjnym, ani z państwem scentralizowanym, mając typową jedynie dla siebie strukturę ustrojową, która wymyka się każdej czysto socjologicznej analizie. Jego jedność jawi się ostatecznie jako misterium, gdyż jest uformowana na wzór Trójcy Świętej, jedynego Boga w trzech Osobach³². Dlatego jedność Kościoła nie oznacza jednolitości. Nie wyklucza bowiem wielości, lecz zawiera ją w sobie.

Uważam, że z tymi trzema tezami pozostaję w zasadniczej zgodności z „Communio notio”. Henri de Lubac streścił

³⁰LG 8. Por. na ten temat ostatnia Deklaracja Kongregacji do spraw Wiary, *Dominus Iesus. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* z 6 IX 2000, s. 16 n. Nie jest jednak możliwe, aby w tym kontekście ustosunkować się do przedstawionych w tej deklaracji problemów.

³¹LG 26.

³²LG 4; UR 2.

istotę *communio* w trafnej formule: *Tam gdzie można mówić o wzajemnym zamieszkiwaniu i gdzie panuje wzajemne odnośnienie się do siebie, tam istnieje całkowita korelacja*³³. Dokument Kongregacji wychodzi jednak poza tezę o wzajemnym zamieszkiwaniu i korelacji, mówiąc o prymacie Kościoła powszechnego. Możliwość takiego twierdzenia zależy jednak od argumentów, które przytacza się na poparcie tej tezy.

Kontrowersja wokół sporu teologicznych szkół

W swej replice kard. Ratzinger objaśnia i broni tezy o historycznym i ontologicznym prymacie Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym za pomocą zarówno historycznego, jak i systematycznego argumentu.

Twierdzenie o historycznym prymacie Kościoła powszechnego opiera się według niego na wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego, przedstawionym w *Dziejach Apostolskich*: *Kościół objawia się w czasie publicznie w dzień Zesłania Ducha Świętego, we wspólnocie stu dwudziestu, zgromadzonych wokół Maryi i dwunastu apostołów. Apostołowie byli przedstawicielami jedynego Kościoła, przyszłymi założycielami Kościołów lokalnych, tymi, którzy nieśli posłanie skierowane do całego świata. Już bowiem wtedy Kościół mówi wszystkimi językami*³⁴.

Tego typu argumentacja rodzi jednak uzasadnione pytania. Według opinii wielu egzegetów wspomniany fragment z *Dziejów Apostolskich* jest konstrukcją literacką św. Łukasza. Prawdopodobnie od samych początków znajdowały się w Galilei wspólnoty chrześcijańskie. Michael Theobald wykazał, że opis Zesłania Ducha Świętego w *Dziejach Apostolskich* odnosi się nie tyle do Kościoła powszechnego, ile do zgromadzonej żydowskiej diaspory, która – w rozumieniu św. Łukasza – z czasem pod kierownictwem Ducha Świętego stała się Kościołem złożonym z wielu narodów. Według niego cały ten proces, a nie

³³ H. de Lubac, dz. cyt., s. 50.

³⁴ *Schreiben der Kongregation*, s. 9.

jedynie początkowa historia o pierwszym Zesłaniu Ducha Świętego³⁵, winien mieć znaczenie normatywne.

Kard. Ratzinger jest świadomy słabości argumentu historycznego, przyznając, że trudno jest udowodnić pod względem historycznym prymat Kościoła powszechnego i że ostatecznie nie chodzi o tego rodzaju dowód, lecz o wewnętrzną relację między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Dlatego też ważniejsze dla niego jest zagadnienie ontologicznego prymatu.

Co jednak rozumie on pod tym pojęciem? Kard. Ratzinger zaskakująco uzasadnia ontologiczny prymat za pomocą tezy o preegzystencji Kościoła. Teza ta opiera się na słowach apostoła Pawła o górnym, niebiańskim Jeruzalem, pojmowanym jako nasza matka (Ga 4,26) oraz na mowie o niebiańskim Jeruzalem, mieście Boga żyjącego, wspólnocie (ecclesia) pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach (Hbr 12,22 n.). Teza ta została teologicznie rozwinięta przez Ojców Kościoła³⁶. Nawiązuje ona do szeroko rozpowszechnionych we wczesnym judaizmie wyobrażeń, według których Tora istniała w niebiańskiej rzeczywistości jeszcze przed aktem stworzenia. Paralele do tego typu myślenia są obecne w innych religiach oraz w plato-nizmie³⁷.

W tezie o preegzystencji Kościoła – po oddzieleniu od niej czasowo uwarunkowanej formy wypowiedzi – dochodzi do głosu przekonanie, że Kościół nie jest wynikiem przypadkowych wewnątrzhistorycznych układów i decyzji, lecz podstawę swego istnienia sytuuje w odwiecznej woli zbawczej i w odwiecznym misterium zbawczym samego Boga. Tę prawdę wiary wyrażają Listy Pawłowe, mówiąc o odwiecznym misterium zbawczym Boga, które było nieznane poprzednim wiekom i pokoleniom, a które teraz jest objawione w Kościele i przez Kościół (Ef 1,3-14; 3,3-12; Kol 1,26 n.).

³⁵ M. Theobald, *Der römische Zentralismus und die Jersalemer Urgemeinde*, ThQ, nr 180/2000, s. 225-228.

³⁶ Clemens von Rom, *Epistula II ad Cor.*, 14, 2. Hirt des Hermas, Vis. 2,4. Na temat Orygenes por. P.-Th. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3,3b, Freiburg 1970, s. 9; na temat św. Augustyna por. Y. Congar, dz. cyt., s. 6-8.

³⁷ Por. *Präexistenzvorstellungen*, w: LThK³, t. 8, s. 491-493.

Tak rozumianej preegzystencji Kościoła nie sposób zaprzeczyć. Z teologicznego punktu widzenia jest ona niezbędna, aby właściwie rozumieć Kościół. Należy jednak postawić pytanie, co preegzystencja Kościoła konkretnie oznacza dla naszego rozumienia ontologicznego prymatu Kościoła powszechnego. Któż może bowiem powiedzieć, że preegzystencja Kościoła dotyczy tylko Kościoła powszechnego, nie zaś Kościoła konkretnego, istniejącego „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych? Dlaczego nie jest możliwe, aby jeden Kościół powszechny preegzystował jako Kościół „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych? Teza o preegzystencji Kościoła nie jest dla mnie żadnym dowodem na poparcie tezy o prymacie Kościoła powszechnego. Preegzystencja Kościoła może bowiem równie dobrze uzasadniać tezę o komplementarnej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, która przeze mnie i przez wielu innych jest podtrzymywana.

Zatem nie tylko z punktu widzenia historycznego, lecz również z punktu widzenia rzeczowego, wiele przemawia za tym, że preegzystencja Kościoła powinna być pojmowana jako preegzystencja konkretnego Kościoła „w Kościołach lokalnych” i „z Kościołów lokalnych”. Sam Henri de Lubac dochodzi do następującej konkluzji: *Kościół jako całość, który poprzedzałby albo też który byłby pojmowany jako bytujący sam w sobie, poza wszystkimi poszczególnymi Kościołami, jest jedynie pojęciem abstrakcyjnym*³⁸. Według de Lubaca, Bóg miłuje nie bezkrwiste abstrakcje, ale konkretnych ludzi z krwi i kości. Odwieczna wola zbawcza Boga jest bowiem ukierunkowana na wcielenie odwiecznego Słowa i dlatego dotyczy konkretnego Kościoła istniejącego w świecie.

Patrzac wnikliwie na powyższe zagadnienie, spór wokół pytania o prymat Kościoła powszechnego okazuje się nie tyle problemem dotyczącym nauczania Kościoła, ile efektem różnicy poglądów teologicznych, wynikających z uwzględnienia

³⁸ Por. H. de Lubac, dz. cyt., s. 52 n. De Lubac, którego świadectwo jest poza wszelkim podejrzeniem, jako że w innym miejscu zdecydowanie ostrzega przed niebezpieczeństwem wyłącznie socjologicznego rozumienia Kościoła i przeakcentowanego nacjonalizmu, podkreśla równocześnie, że czynnik społeczno-kulturalny odgrywa w naszej problematyce istotne znaczenie (por. s. 45 n.).

różnych filozofii. Filozofie te albo wychodzą – bardziej w duchu platońskim – od prymatu idei i pojęć ogólnych, albo też – bardziej w duchu arystotelesowskim – postrzegają świat idei i pojęć ogólnych przez konkretną, doświadczalną zmysłami rzeczywistość³⁹. Ostatni kierunek myślenia nie ma jednak nic wspólnego z redukcją do tego, co jest dane empirycznie. Średniowieczny spór między teologami uprawiającymi refleksję bardziej w duchu platońskim i tymi, którzy czynili to bardziej w duchu arystotelesowsko-tomistycznym, jest sporem szkół teologicznych w ramach wspólnej wiary Kościoła. Bonawentura i Tomasz z Akwinu, którzy poszli różnymi drogami tak w tej kwestii, jak i w kwestii uniwersalnego autorytetu papieża, zostali obaj podniesieni do godności Doktorów Kościoła. Obaj również są czczeni w Kościele jako święci. Dlaczego więc i dzisiaj nie mogłaby być możliwa wielość poglądów, która była możliwa w średniowieczu?

Perspektywa ekumeniczna

Rozważania na temat relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym niosą ze sobą poważne konsekwencje dla wspomnianych na wstępie problemów natury pastoralnej. To, co jednak było dla mnie początkowo wewnętrznym problemem pastoralnym Kościoła katolickiego, z czasem stało się nie cierpiącym zwłoki problemem ekumenicznym. Celem ekumenicznych starań nie jest bowiem jednolity Kościół centralistyczny, lecz Kościół w pojednanej różnorodności. Według sformułowania J. Ratzingera chodzi o to, aby Kościoły pozostały Kościołami, stając się jednocześnie coraz bardziej jednym Kościołem⁴⁰. Dlatego też cel procesu ekumenicznego jawi się jako jedność-communio Kościołów, albo lepiej powiedziawszy: jako jedność-communio Kościoła⁴¹.

³⁹ Dyskusja w średniowieczu na temat, czy pojęcia ogólne istnieją „przed”, „w” czy na skutek zdolności umysłu ludzkiego do abstrakcyjnego myślenia „po” tym, co empirycznie poznawalne, przeszła do historii filozofii jako spór o uniwersalia.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Die Kirche und die Kirchen*, „Reformatio”, nr 13/1964, s. 105.

⁴¹ Por. W. Kasper, *Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze*, w: *Glaube und Gemeinschaft* (FS P.W. Scheele), Würzburg 2000, s. 100-117.

Ten cel możemy jednak głosić w sposób wiarygodny na polu ekumenicznym jedynie wtedy, jeśli w naszym własnym Kościele urzeczywistnimy relację między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym jako jedność w wielości i jako wielość w jedności. Jednostronny uniwersalistyczny punkt widzenia budzi bolesne wspomnienia i nieufność, działając odstrasząco na polu ekumenizmu. W imię dialogu zarówno z Kościołami prawosławnymi, jak i z Kościołami czy też kościelnymi wspólnotami ewangelickimi istotne jest ukazanie, że Kościół partykularny (tak patriarchat, ewangelicki Kościół lokalny, jak i inna grupa wyznaniowa) może być Kościołem Jezusa Chrystusa w pełnym znaczeniu tego słowa jedynie w powszechnej wspólnotocie Kościoła. Z drugiej strony, jest jednak istotne, aby tego rodzaju jedność-communio nie ograniczała i eliminowała Kościołów lokalnych i ich prawomocnych tradycji, lecz zapewniała im przestrzeń prawomocnej wolności, gdyż tylko w taki sposób może zostać konkretnie urzeczywistniona pełnia katolicy⁴².

Równowaga w relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym nie przeciwstawia się posłudze Piotrowej w Kościele, lecz wyraża jej najgłębszy sens. Jej zadaniem jest bowiem *utwierdzenie braci* (Łk 22,32). Papież winien umacniać episkopat i tym samym Kościoły lokalne, utrzymując je w jedności⁴³. Ojciec Święty Jan Paweł II zaprosił do braterskiego dialogu ekumenicznego, mówiąc o tym, jak konkretnie może on być realizowany w przyszłości⁴⁴. Jeśli zaś papież sam zaprasza do takiego braterskiego dialogu, to nie powinno być niestosowne otwarte wyrażanie swej opinii na temat właściwego określenia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym.

tlum. Grzegorz Bubel SJ

WALTER KASPER, ur. 1933; profesor teologii dogmatycznej, wykładowca na uniwersytecie w Tybindze. Autor m.in. książek: „Glaube und Geschichte” (1970), „Einführung in der Glauben” (1980), „Jezus Chrystus” (1983). Mieszka w Tybindze.

⁴² UR 4.

⁴³ DH 3961; LG 27.

⁴⁴ *Ut unum sint*, 95.

Aleksandra Pethe

Między erotyką i mistyką...

Niektóre aspekty liryki sióstr zakonnych

W poczet współczesnych zjawisk literackich na trwałe wpiisała się już liryka tworzona przez poetów w koloratkach. Trzeba poszerzyć pole obserwacji, ponieważ powoli i jakby w ich cieniu wkracza na scenę liryka tworzona przez siostry zakonne. To twórczość zauważana przez nielicznych krytyków – dotąd ukazało się zaledwie kilka recenzji i wstępów do poszczególnych tomików – a przecież zakonne poetki mają niekiedy na swoim koncie po kilka interesujących literacko zbiorów.

Dostrzeżono ponad 40 piszących duchownych, badacze literatury wyróżnili kilka pokoleń piszących księży, w tym samym czasie bibliografie odnotowały 12 poetek w habitach, wśród których są równolatki zarówno nestorów poezji kapłańskiej, jak i poetów młodych.

Nawet pobieżna lektura utworów zakonnic pozwala wyczuć swoistą inność i dostrzec złożoność zjawiska, które wynika z konkretnych realiów życia zakonnego. Dzieło literackie zawiera przecież pewien obraz realnego świata i działań ludzkich, *przedstawia jakieś zjawiska rzeczywistości zewnętrznej czy psychicznej, a także problemy, idee i zapatrywania ludzi żyjących w określonych warunkach społecznych i historycznych*¹.

Nie można pomijać faktu, iż piszące zakonnice należą do różnych zgromadzeń, które przyjmują własne charyzmaty i cele – od w pełni zaangażowanych w sprawy ludzkiej rzeczywistości działające oblatki czy urszulanki szare i nazaretanki, po przedstawicielki zgromadzeń kontemplacyjnych, jak karmelitanki.

¹ Por. M. Głowiński, A. Okopień-Stawińska, J. Stawiński, *Zarys teorii literatury*, Warszawa 1991, s. 41.

Niewątpliwie poetki w habitach ponoszą konsekwencje życia zakonnego.

Siostry zakonne debiutują najczęściej, biorąc udział w ogłaszanych przez prasę katolicką konkursach poetyckich. Nie bójmy się powiedzieć wprost – to jedyna szansa, aby wynieść próbkę twórczości poza klasztorne mury. Sukcesem w tym względzie mogą się pochwalić dwie poetki, które opublikowały po kilka zbiorów wierszy. Przepiętne modlitewną medytacją tomiki s. Bożeny Anny Flak, nazaretanki, i metafizyczne refleksje nad wiarą, światem i człowiekiem s. Urszuli Michalak, urszulanki, czynią obie wiodącymi poetkami w habitach.

Bożena Flak debiutowała tomikiem „Owoc granatu” wydanym w Londynie w 1989 r., kolejny zbiór „Piszę Ci moją miłość” ukazał się w 1993 r., a pięć lat później opublikowała kolejny tomik o wdzięcznym tytule „Jak złota spinka”. Debiutancki tomik Urszuli Michalak „Przechodząc rozległą pustynię” ukazał się w 1994 r., od tego czasu poetka ma na swoim koncie spory dorobek – 7 samodzielnych zbiorów wierszy i liczne publikacje w antologiach poetyckich oraz na łamach najważniejszych czasopism katolickich.

Obie dobrze wykształcone – pierwsza rocznik 1950, polonistka, długoletnia nauczycielka, obecnie przełożona warszawskiej prowincji zgromadzenia; druga – rocznik 1957, doktor filozofii, wykładowca tego przedmiotu w szkołach średnich i kolegiach katechetycznych. Można powiedzieć, że obie poetki należą do pokolenia autorów młodych – pokolenia ks. Jerzego Szymika i ks. Jana Sochonia.

Nawet pobieżna lektura utworów poetek ukazuje jeden zasadniczy rys – poetyckie światy wyrastają z żywiołu miłości, często tkwią w sferze erotyki. Trzeba przyznać, że motywy erotyczne wykorzystują w swojej twórczości literackiej poeci-księża: miłosne obrazy Wacława Oszejcy SJ pełne są zmysłowej cielesności, wyrażają człowieka zakochanego w miłości i dobroci Boga, z kolei Jan Sochoń wypowiada intymne relacje z Umiłowanym². Mimowolnie nasuwa się zatem pytanie o rela-

² B. Chrzastowska, *Wierzę wierszem*, w: M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch (red.), *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, Lublin 1997, s. 244.

cje pomiędzy poetyckim przetwarzaniem motywów erotycznych w liryce sióstr i księży.

Znakomity poeta ks. Janusz St. Pasierb, który z niepokojem patrzył na wszelkie próby klasyfikowania własnej twórczości jako poezji kapłańskiej, jakby na przekór samemu sobie w przedmowie do „Piszę Ci moją miłość” Bożeny Flak zaliczył tę lirykę do poezji kobiecej, którą wyróżniać miałby pewien typ wrażliwości na otaczającą rzeczywistość, ale także silne zaangażowanie emocjonalne – czuły stosunek do przyrody i miejsc. Pisał: *Można być wrogiem podziałów na poezję „męską” i „kobietę”, można nie uznawać podziału na poezję księży i tramwajarzy, zakonnic i lekarek, a jednak płęć określa człowieka w sposób zasadniczy i są również zawody i powołania, które naznaczają go nieodwołalnie.* Z kolei Anna Kamieńska z pełnym przekonaniem wypowiadała się przeciwko wszelakim podziałom na poezję kobietą czy męską, poezję księży czy świeckich, profesorów czy nieuków. *Jest ona zmaganiem człowieka ze słowem a jeszcze bardziej ze sprawą, która jest dla niego sprawą życia*³.

Istnieje jakaś swoistość tak poezji sióstr zakonnych, jak i księży. Poezję tych ostatnich często wyróżnia erudycja, a już zawsze świadome lub ukryte świadectwo wypowiadania Słowa, świadectwo człowieka-twórcy całkowicie i bez reszty oddanego posłudze Słowu. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że poezja księży oscyluje pomiędzy metafizyką, religią i teologią.

Natomiast lektura dorobku s. Flak i s. Michalak wskazuje, iż ich poezja przechodzi inną drogę: od metafizycznego zachwyty nad światem, przez religijną erotykę wyrażającą pragnienie miłosnego zjednoczenia z Umiłowanym, do doświadczenia mistycznej jedności z Bogiem. Krócej: od metafizyki – przez religię (ściślej przez religijną erotykę) – do mistyki.

* * *

W poezji s. ANNY BOŻENY FLAK CSFN przeważają medytacje i modlitwy, choć poetka nie stroni od lirycznych refleksji

³ „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 26.

nad widzialną rzeczywistością. Czasem żartobliwa gra językowa, proste skojarzenie z nazwą pospolitej rośliny – stokrotki – posłuży afirmacji życia, innym razem wyszukane roślinne symbole miłosne jak orchidee, owe pogańskie afrodyzjaki i symbole płodności, a dla poetki po prostu kwiaty szczęścia, stają się formą objawienia sacrum; nareszcie róża, *zapowiedź wieczności*, naturalna, dzika, inspirująca do zachwyty i zamyślenia nad miłością. Prostota, zapach i nieskażony wdzięk dzikiej róży wprowadzają w świętą przestrzeń miłości:

*przekwitły dzikie róże
ulotnym różem
letnią burzą
zostały kolce
wierne
i cierpkość wśród liści*

*ktoś się z zachwytem
uporał
ktoś o miłości
zamyślił*
(„dzikie róże”)

„Erotyka religijna” jest najcelniejszym określeniem żywiołu twórczości s. Flak. Zdzisław Łączkowski podkreśla, że *erotyczne liryki korespondują z poezją mistyczną wieku siedemnastego*⁴, a wyrastają z głodu słowa zaspokajanego modlitwą. W istocie poezja ta rodzi się z doświadczeń, uczuć i przeżyć religijnych. Wiersze są świadectwem wewnętrznych, bardzo intymnych doświadczeń religijnych poetki. Głębokie zjednoczenie z Bogiem dokonuje się za pośrednictwem otaczającej rzeczywistości i przez drugiego człowieka. W efekcie subtelna tkanka języka erotycznego wyraża stan modlitewnego zjednoczenia z Bogiem. Dialogi prowadzone z samą sobą lub bliźnim,

⁴Z. Łączkowski, *Bo cóż wiesz o Słowie?... Głodem jest miłości*, w: *Wolność nie zniewolona, czyli spacerkiem przez sacrum i profanum*, Warszawa 1997, s. 37.

na przemian z miłosnymi wyznaniem skierowanymi bezpośrednio do Boga, kogoś bliskiego, Boga tuż obok na wyciągnięcie dłoni, Boga, za którego obecnością rodzi się coraz intensywniejsza tęsknota. Rosną emocje, gęstnieją uczucia, wzmacnia się pragnienie tej obecności. S. Flak w lirycznej medytacji tłumaczy:

*wejść w pokój Boga
wielki
że Boga nie widać
i zostać*

*wybiec na fale
traconych złudzeń
i zapomnieć
skarg*

*pustyni się spisać
w pragnieniu
tak czystym
by
zamiast wody
chcieć poślubić
żar*

(„przed Tym który jest miłością”)

I wreszcie pada akt miłosnego wyznania:

jesień

*z roku na rok
szybciej
ptaki odfruwają
jej przyjście*

*piszę ci moją miłość na liściu
czerwonym
(„zawsze i wszędzie”)*

dalej:

*ramiona twoje
kołyską
i konaniem*

*a na to wszystko ten szept
że miłość bez granic
(„a na to wszystko”)*

Podobnie jak w młodopolskim doznawaniu transcendencji ekspresja przeżycia religijnego wyrasta z silnego emocjonalizmu. Poeci tamtego końca wieku niemal ekshibicyjnie wykorzystywali dreszcze, ból, łyzy szczęścia lub rozpacz, a także środki wyrazu podkreślające doskonałość: błękit, złoto, promienistość. Młodopolskie zaświaty są w gruncie rzeczy przyjazne, są domem powrotu dla stęsknionych poetów. Zachwyt, ekstaza, stany modlitewne oraz wielka żarliwość w pragnieniu zgłębienia tajemnicy Absolutu kończą się jednak niepowodzeniem, bo Bóg to twór człowieka⁵. U s. Flak te same błękity, złocistości, odblaski słoneczne i biel przywołują sfery transcendentne, odsłaniają sakralną perspektywę rzeczywistości, odnawiają i potęgują pragnienie miłości. Podobne łyzy, szlochy, krzyki, drżenia i ciche wyznania – wszystko skierowane do realnego, osobowego Boga. Poetka równie dobrze wie, że tajemnicy, do której pragnie dotrzeć, nie da się wypowiedzieć, ani tym bardziej zgłębić. Najlepszą drogą okaże się taniec, wyraz radości i ekstazy. Owo greckie naśladowanie muzyki w metaforyce chrześcijańskiej nabiera charakteru szczególnego tańca podążającego – jak pisze Józef Tischner – *po śladach muzyki*, którą jest sam Chrystus⁶. Powie więc poetka: *Do Ciebie się tańczy*.

⁵ Por. M. Podraza-Kwiatkowska, *Młodopolskie doświadczenie transcendencji*, w: *taż* (red.), *Stulecie Młodej Polski*, Kraków 1995, s. 94-113.

⁶ J. Tischner, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków 2000, s. 40-41.

* * *

Horyzonty interpretacyjne dorobku s. URSZULI MICHALAK celnie nakreślił w „Przedmowie” do drugiego tomiku „Z aniołem za rękę” w 1995 r. o. Wacław Oszejca SJ. Dostrzegł nie tylko charakterystyczną dla pierwszych tomików dialogiczność i intertekstualność (wiersze-rozmowy z Kamińską, Śpiewakiem, Stachurą, Staffem czy też Cwietajewą, Hiobem i Socho-niem), ale przede wszystkim nurt metafizyczny i mistyczny. Trzeba przyznać, że we wszystkich tomikach wierszy widoczne są poetyckie wędrówki między sferą metafizyki, religii aż po doświadczenia mistyczne. Mistyczne spotkanie człowieka i Boga dokonuje się w duszy człowieka, w jego ciele i krwi⁷. W. Oszejca ukazuje, że ów mistycyzm wyrasta z przestrzeni miłości, dlatego nie dziwią doświadczenia zaczerpnięte z typowo ludzkich doznań związanych z po ludzku przeżywaną sferą uczuć. W przedstawionym świecie pojawiają się zatem tęsknota za ukochanym, żal, a niekiedy wręcz bunt – wszystko zrodzone z rozstań.

Przestrzenie poetyckie Urszuli Michalak nasycone są pragnieniem, poszukiwaniem i odnajdowaniem wciąż na nowo i nie-strudzenie Miłości, celu i sensu człowieczej egzystencji, życia nie wolnego przecież od samotności i cierpienia.

W przedmowie do trzeciego tomiku wierszy „W drodze po śmierć i zmartwychwstanie” Jan Twardowski napisał: *Lirykę religijną można zaliczyć do liryki miłosnej, tylko że jej adresatem jest sam Bóg*⁸. Relacje pomiędzy miłością do Boga i człowieka są w tej liryce wzajemne i zwrotne: *W miłości do Boga odnajdujemy podobne uczucia, jakie kryją się w liryce miłosnej skierowanej do człowieka, więc tęsknotę – to znaczy smutek z powodu oddalenia, radość zbliżenia, niepewność, przekomar-zanie się, ufność, zwątpienie, nawet rozpacz (...). Miłość do*

⁷Zob. o. W. Oszejca, *Przedmowa*, w: U. Michalak, *Z aniołem za rękę*, Lublin 1995, s. 7.

⁸J. Twardowski, *Przedmowa*, w: U. Michalak, *W drodze po śmierć i zmartwychwstanie*, Lublin 1996, s. 6.

*Boga tak jak miłość do człowieka jest ciągłą walką o miłość, szukaniem umiłowanego w różnych chwilach swojego życia i swoich doświadczeń*⁹.

Liryki s. Michalak, naznaczone intymnością, są swoistym schodzeniem w głąb siebie, introspekcją, tyle że owo Tetmajerowe *widzę oczyma wewnętrznymi* zwróconymi z „Zamyślenia” wykracza daleko poza wewnętrzne pejzaże czarnych jezior rozsianych w pustkowiu. Podobnie jak w młodopolskich pejzażach wewnętrznych za pośrednictwem przyrody dokonuje się spotkanie tego, co transcendentne i ludzkie:

*dziewanna rosta w mym śnie
od północy aż do świtu
gdy się obudziłam
płonęły mi w dłoniach
wysmukłe ognie
(***, „Dmuchawce szczęścia narośla smutku”)*

oraz:

*w moim śnie
płytkim jak katuza wiosennego deszczu
odbija się wonny młody las
co stoi jak zielona chmura
na niewielkim wzgórzu
i zapach macierzanki
i cytrynowe oczy stokrotek
okolone białymi rzęsami
i łąka kwiecista
i piotun
jak gorzkie lekarstwo
na boleść istnienia
(***, „Dmuchawce”)*

⁹ Tamże.

Spotkanie z transcendencją dokonuje się w sytuacji szczególnej – we śnie, wtedy właśnie przestrzeń metafizyczna przeobraża się w przestrzeń spotkania mistycznego. Sen kojarzy się z podświadomością, w mitologiach bywa często synonimem śmierci. Tymczasem w tradycji chrześcijańskiej nie zawsze konotuje wartości groźne dla człowieka. Podczas nagłego snu Bóg wkracza w historię człowieka (Adam), najczęściej przekazuje człowiekowi jakieś pouczenie (Abraham). *We śnie i w nocnym widzeniu, gdy spada na człowieka, w czasie drzemki na łożu otwiera Pan ludziom uszy* (Hi 33,15 n.). I chyba w tym sensie sen odgrywa rolę kluczową, poczynawszy od najwcześniejszych wierszy poetki:

*Panie
przyśnij mi się dzisiaj w nocy
stań przede mną ubrany w kolorze słońca
wypłyniemy na środek jeziora
i znowu będziesz uczył mnie
człowieka małej wiary
chodzić po wodzie*
(***, „Z aniołem za rękę”)

Z kolei w lirycznym dialogu z Anną Kamieńską sen łączy rzeczywistość wieczną i ziemską – spotkanie dwojga kochających się ludzi w pełnym zjednoczeniu:

(...)
*teraz
śniesz na jawie bezbrzeżne morze
gładząc stopami łagodne grzbiety
roztańczonych fal
wpleciona ciałem w Jana
nauczona przez Hioba drugiego szczęścia*
Anno
(„Tryptyk pamięci Anny Kamieńskiej”, „Z aniołem”)

Intertekstualność z wierszem Kamieńskiej (*drugie szczęście Hioba*) i jednocześnie osiągnięcie ostatecznego pokoju i pełni są

oczywiste. Rzecz jednak w sposobie obrazowania: wers *wpleciona ciałem w Jana* zapowiada już niezwykle istotne miejsce cielesności, lecz nie tyle wywiedzionej z Tajemnicy Wcielenia, które poetycko przetwarza Kamieńska, lecz raczej dalszą drogę, którą wybiera Michalak – język erotyki. Tym razem sen okaże się wyrazem bardzo osobistych intymnych doświadczeń:

*przykryłeś mnie dzisiaj niespokojnym snem
jak cudzym płaszczem
pod którym niezbyt wygodnie się śpi
moje ciało było w gorączce
rozpalone
rozpięte między bólem a pragnieniem
ciężkie i jeszcze słabsze niż zwykle
pot ocierał ze mnie mój Anioł
obudziłam się w jego objęciach
(***, „Z aniołem”)*

Przestrzeń snu jest jednocześnie swoistą arkadią, dlatego poetka mówi, wypowiadając własne poetyckie credo, *pisz o śnie wymarzonym na jawie* (***, „Dmuchawce”):

*niech dzisiaj będzie tak
jak w najczystszych snach
gdzie żadna ciemność
ani ból
ani ciało nabrzmiałe pożądaniem
ani serce jak kamień u szyi
ani dusza na ramieniu
gdzie tylko światłość wiekuista
i miłość co karmi wszystkie głody
(***, „Dmuchawce”)*

A jednocześnie właśnie sen okazuje się najlepszym miejscem spotkania z Drugim, najlepszą możliwością nawiązania kontaktu z inną rzeczywistością, pełną spokoju, spełniającą marzenia człowieka:

szukam cię w moim śnie
jak zagubionej drachmy
(...)

gdy cię znajdę
uczujemy razem
na jawie
radość co ma smak nieba
(***, tamże)

Widoczna staje się opozycja pomiędzy wyidealizowaną rzeczywistością marzenia sennego *wyśnionego na jawie* a drastycznym przebudzeniem, gdy spełnione pragnienie nieoczekiwanie znika, pozostawiając poczucie głodu, tęsknoty i dramatu egzystencji. Pozostaje samotność i smak cierpienia, które na przemian z radosną ekstazą spotkania z ukochanym nie opuszcza nawet na moment liryki U. Michalak:

to co utracone
odnajdujesz we śnie
i budzisz się znowu
z pustymi rękami
czasem
miłość zabiera tyle co śmierć
(***, tamże)

Tęsknota i samotność potęguje pragnienie spotkania:

przyjdź
aleją snu
(...)
przyjdź
ze złotą kroplą miodu
na ustach
po moście tęczy
na obłoku lata
prosto w objęcia mego snu
(„lipcowy sen”, tamże)

Tak silne uczucia i pragnienia przemieniają życzenie w niezachwianą wiarę w spełnienie:

*dotrę do ciebie na pewno
(...)
przedrę się przez twój sen
przecisnę przez szczelinę ciemności
przemknę pomiędzy niemożliwym
prosto do ciebie*

(***, tamże)

I w tym momencie dochodzimy do kolejnego elementu konstytuującego świat poetycki autorki „Z aniołem za rękę”. Zmierzch, zmrok, noc, czas snu stanowią także nieodłączny element obrazowania. Antytetyczne „dzień” i „noc” odpowiadają antytezom „światło” i „ciemność”. Ale noc ma znaczenie donioślejsze niż dzień jako początek dobrych i złych duchów, a także czas narodzin człowieka. Nie zaskakuje zatem, że szczęściu towarzyszy często ból, gorycz, jakby zaczerpnięte z mistycznej metaforyki św. Jana od Krzyża. W poezji s. Michalak przychodzi również pora Janowej *ciemnej nocy miłości*:

*tej nocy
nie zgadzam się na noc
czarną na wylot
(...)
na otchłań ciemności
(...)
na ślepe światło*

*nie zgadzam się
na zbyt długie czekanie
na świt*

(„Protest”, tamże)

W starożytności wierzono, że w ciemnościach człowiek wchodzi w tajemnicze związki z mocami, bada przyszłość i znajduje niezwykle skarby. Zachariasz doznał ośmiu widzeń

w nocy, Chrystus przyszedł na świat także w nocy, w godzinach wieczornych wydał swego ducha, a o północy zmartwychwstał. Nocą otwierają się przed człowiekiem najskrytsze głębie jego istnienia, *Dusza moja pożąda ciebie w nocy* (Iz 26,9). Noc to czas miłości, chociaż ów ciemny mistyczny ton pojawia się w jej przestrzeni niejednokrotnie¹⁰. Wpływ wielkich mistyków jest widoczny w wielu utworach: przez wykorzystanie i poetyckie przetworzenie motywu czy symbolu lub przez bezpośrednie nawiązanie, jak choćby do „Pieśni duchowych”, „Strof” czy „Poematów” św. Jana, który o głębokim zjednoczeniu duszy z Bogiem pisał:

*O żywy płomieniu miłości
Jak czule rani siła żaru twego
Środka mej duszy najgłębsze inności.*

Poetka wykorzysta motyw ognia w bardzo lirycznym ekspresyjnym westchnieniu, w którym zapowiada szczególną inność, osobność wyrażanych doznań:

(...)

ach

ogień

ogień miłości jak dreszcz

w głębi ciała

 ach

któż zrozumie

(***, „Dmuchawce”)

A stąd już tylko krok do ciągłych nawiązań do mistycznej poetyki *Pieśni nad Pieśniami* – wyznań miłosnych Oblubieńca i Oblubienicy, do których w swoich pismach nawiązują mistycy. U. Michalak wpisuje się w tradycję mistycznej poetyki św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Avila z jej koncepcją ducho-

¹⁰W. Oszejka SJ, *Przedmowa*, s. 8.

wego narzeczeństwa, a następnie małżeństwa, *współżycia duszy z Bogiem i zjednoczenia w najgłębszej miłości, podczas których dusza realnie postrzega Boga*. Konieczność poznania Boga i samej siebie nawiązuje do myśli Katarzyny z Sieny¹¹. Pod tym względem poezje s. Michalak wiążą się z mistyką miłości, mistyką narzeczeństwa, która tak charakterystyczna jest dla kobiet-mistyczek. U. Michalak całkowicie akceptuje swoją kobiecość, na tym polega siła jej ekspresji. Zgodnie z tradycją mistyki, zwłaszcza średniowiecznej, nie stroni od języka erotycznego. Ta mistyczna poezja nacechowana jest silnym indywidualizmem i emocjonalnością. W średniowieczu niemiecka mistyczka Mechtilda w śmiałych obrazach ekstatycznego zjednoczenia z Bogiem pisała o *stodkich objęciach i pocatunkach Ducha*. S. Michalak napisze:

*Nie zapalaj światła
by nie spłoszyć milczenia
które dotyka naszych ust
jak motyl
gdy przysiądzie na łące
stójmy tak w zmroku
jak dawniej
jak dwa cienie
splcione ze sobą w ramionach
(***, „Z aniołem”)*

Poetka nawiązuje także do tradycji rzymskiej zaślubin (gdzie ty Kaius, tam ja Kaia), z tym, że zaślubiny dokonują się przez śluby zakonne z Bogiem.

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas schronienia
Będziesz mi jak dom
Gdzie się powraca żeby znowu odejść*

¹¹ A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej. (Od I do XVII w.)*, Poznań 1995, s. 69-99.

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas ocierania łez
Smutek podzielimy na dwie połowy
Uniesiemy go w czterech dłoniach
I zgryziemy na przemian
Jak jedno jabłko*

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas milczenia
Wówczas nasze spojrzenia będą tajemną mową
Niezrozumiałą dla świata*

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas ucztowania
Stoły będą zastawione obficie chlebem i winem
Jak na weselu w Kanie
A my w towarzystwie Boga*

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas radości
Będziemy cieszyć się wszystkim
Jak dzieci*

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas rozstania
Bo tak trzeba
Choć nikt tego nie chce
Czyż można chcieć bólu
Który wrasta w serce*

*Biorę sobie ciebie w drogę
Na czas przebywania razem
W oddaleniu
W samotności
Na krańcach ziemi
W jednym sercu*

(***, „Z aniołem”)

Motyw zaślubin wyraża pełną świadomość ślubów małżeńskich, miłości na dobre i na złe, która nie oznacza jedynie sielanki, ale cierpienie i ból. Jest tu także widoczne nawiązanie do Koheleta, czasu spełniającego się proroctwa. Na przemian w tej poezji radość przetykana jest bólem samotności i tęsknotą:

*Jest późny wieczór
ukrop letniego dnia ostyga powoli
mrok przedziera się z trudem
przez powietrze gęste od gorączki
czekam na ciebie
Przyjdź
otulę cię naszyjnikiem rąk
chłodnym winem będziemy gasić
pragnienie rozpalone na ustach
(***, „W drodze”)*

Oczywiście ten wiersz można czytać alegorycznie, podobnie jak Pieśń nad Pieśniami, jako pragnienie duszy spotkania z Bogiem – Oblubieńcem. Powtórzenie *przyjdź* kojarzy się z apokaliptycznym maranatha, ale w oderwaniu od kontekstu okaże się po prostu piękną liryką miłosną, szeptem głosu zakochanych.

Simone Weil zauważyła niegdyś, że wszyscy mają prawo jedynie pożyczać od mistyków język kochanków. Nic dziwnego, skoro ten właśnie język przeżyć tkwi w cielesności, wyrasta z emocji i namiętności: przytuleń, zanurzeń w miłości, z zachwyty, upojenia. Jednocześnie naznaczony ranami miłości pozwala przeczuć, w jaki sposób połączenie mistyki i miłości przemienia człowieka, jak dalece ucisza jego najgłębsze tęsknoty. Ukazuje zarazem, jak trudno znaleźć słowa, które pozwolą wypowiedzieć, choćby tylko w niewielkim ułamku, tajemnicę erotycznej miłości Boga. I to staje się odpowiedzią na religijną tęsknotę współczesnego człowieka, szukającego swojego prawdziwego ludzkiego spełnienia w miłości.

ALEKSANDRA PETHE, ur. 1969, dr nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. W latach 1993–1999 pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego, obecnie kierownik Działu Promocji i Wydawnictw Biblioteki Śląskiej. Autorka monografii „Poeta czasu otwartego”, poświęconej twórczości ks. J. St. Pasierba. Mieszka w Katowicach.

PIOTR FLUKS

Próba pozytywnego myślenia

Jest upał.
Słońce odłupuje tynk ze ścian.
Ulice Sodomy wypełnia kurz, hałas
oraz spaliny zdezelowanych rydwanów.
Aby uniknąć natrętnych prostytutek,
aniołowie zamieszkali w luksusowym hotelu.
Cierpliwie poszukują sprawiedliwego.
Dali nawet ogłoszenie do prasy.
Zupełnie się nie domyślają,
że Lot, porzuciwszy żonę,
wyemigrował do Soaru,
a jego córki
topią swój smutek w alkoholu,
bo nie mogą znaleźć mężów.
Słynne solanki przyciągają turystów,
toteż miasto nieźle prosperuje,
kwitną usługi i handel.
Nic nie zapowiada tragedii.
Tylko fanatycy uparcie straszą ogniem niebieskim.

VIII 1995

Frankenstein XX wieku

Nieszczęście Frankensteina polegało na niekonsekwencji.
Odrażający, pełen kompleksów stwór
szukał miłości,
zamiast być po prostu bestią.
Dzisiejsza medycyna otwiera zupełnie nowe możliwości;
mógłby mieć mózg małpy,
język świni
i zęby rekina.
Twarz znanej gwiazdy filmowej
albo wziętego polityka

to nieodczowne elementy nowoczesnego kamuflażu.
Żadnych sentymentów,
potwór doskonały,
ale i tak bez szans
w konfrontacji z prawdziwym człowiekiem.
4 IV 1996 r.

Czekanie na wiersz albo o znikomym pożytku nauczania greki

Nieraz trzeba czekać cierpliwie cały dzień,
a nawet do późnej nocy.
Byle tylko zdążył
 przed porannym,
 konwulsyjnym rżeniem aut.

Oto jest,
trochę zmęczony,
lecz da się jeszcze zapisać.
Słowa na wiatr
i sztandar bez armii.

Nie pobędzie długo,
zginie jak mitologiczne gryfy,
które niegdyś żyły w okolicznych lasach.
Zaraz ktoś go zapomni
 na wieki,
 na skrawku papieru,
 wśród ulicznych śmieci.

I po co uczyć niewolników greki,
żeby wtrącali się do rozmów
albo podsłuchiwali.

Takie czasy,
aż dech zapiera z ohydry.
9 II 1999 r.

PIOTR FLUKS, ur. 1948, w Nowym Targu. Absolwent polonistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autor opowiadań i esejów krytycznoliterackich. Opublikował zbiory wierszy „Po nas choćby cisza” (1984) i „Fotografia z Pompei” (1992). Mieszka w Szczecinie.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Pontyfikat przełomów*

Muszę wyznać, że stoję przed państwem w poczuciu wielkiego zakłopotania. Mówienie bowiem o pontyfikacie Jana Pawła II w tak ogólnych kategoriach, jak gdyby w formie podsumowania, jest bardzo ryzykowne. Nie jest więc moim celem dokonanie syntezy, ale jedynie zwrócenie uwagi na kilka punktów przełomowych, z zamiarem raczej zainspirowania niż instruowania. Ojciec Święty nieustannie daje dowody na to, że mimo swego wieku nie zatrzymuje się, ale podąża naprzód, nieustannie zaskakuje świat i wyprzedzając epokę, w której żyjemy, kreuje wydarzenia, które będą miały reperkusje i skutki na przyszłość tak odległą, iż być może nawet bardzo młodzi dzisiaj ludzie ich nie dożyją. Myślę, że ten fakt jest jednym z podstawowych elementów składających się na słuszność określenia „pontyfikat przełomów”. Zaledwie ukazały się „całościowe biografie” albo duże produkcje dokumentalne, jak np. „Świadek nadziei” G. Weigla czy H. Whitney „Papież Millenium” (ta ostatnia wzbudziła w Polsce znaczną powszechnie kontrowersję), a już zaistniały nowe okoliczności, które dezaktualizują w mniejszej lub większej części wysiłki twórców: np. pielgrzymki do Ziemi Świętej, do Grecji i Syrii, a ostatnio na Ukrainę. Wiemy też, że planowane są dalsze podróże w tym roku (Kazachstan, Armenia) i przyszłym: od przedwczoraj wiadomo o Azerbejdżanie. Wydaje mi się więc, że fakt, iż żaden z wybitnych polskich dokumentalistów nie kusi się o podjęcie podobnego dzieła (filmy np. A. Jurgi czy K. Zanussiego miały inny charakter i cel) świadczy, że i w Polsce nie ma jeszcze narzędzi to opisanie skali przełomowości jego pontyfikatu.

Ośmielam się postawić hipotezę, że gdyby Karol Wojtyła nie został papieżem, a był nadal krakowskim kardynałem, z tymi poglądami, jakie głosi, mógłby mieć trudności ze strony niektórych oficjeli watykańskich, natomiast w Polsce uważany byłby przez pewne środowiska

* Referat wygłoszony na spotkaniu zarządów i dyrekcji mediów ogólnopolskich (prasa, radio, telewizja) w Sekretariacie Episkopatu Polski z okazji przygotowania Dnia Papieskiego 14 X 2001 i promocji Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia Episkopatu Polski.

za podejrzanego liberała. Gdy głosił w Watykanie rekolekcje wielkopostne, w 1976 r., zatytułował je „Znak, któremu sprzeciwić się będą”. Pójście pod prąd modzie, trendom i ideologiom jest tożsame z byciem „człowiekiem przełomu”.

Przełom czasu

W najbardziej dosłownym sensie Jan Paweł II jest papieżem przełomu jako ten, który – według „przepowiedni” Prymasa Tysiąclecia w dniu konklawe (16 X 1978) – wprowadził Kościół w trzecie milennium (por. homilia w Gorzowie, w 1997 r., gdzie po raz pierwszy publicznie wspomniął o tym zdarzeniu). Z magiczną datą 1 I 2001 r. wiązały się rozmaite przepowiednie o „nowym wieku”, który rzekomo miał już nie być naznaczony wpływem chrześcijaństwa. Tymczasem Ojciec Święty nieustannie mówił i mówi o *wiośnie Kościoła*, a jego przepowiadanie skupia uwagę i ożywia szczególnie młodzież, która w Paryżu, w 1997 r. zaskoczyła tak socjologów, jak hierarchię kościelną masowym przybyciem na pola Long Champs, a 2000 r. na Tor Vergata pod Rzymem. Te milionowe zgromadzenia młodych, których rodzice buntowali się w czasie rewolty 1968 r., nie miały już nic wspólnego ideowo z pokoleniem „dzieci kwiatów”, wojującym z establishmentem państwa, Kościołów, obyczajami i normami „burżuazyjnego społeczeństwa”. *Pope babies* – jak pisała anglojęzyczna prasa z sierpnia 2000 r. – pozostawiły swych „kultowych idoli”, zafascynowawszy się człowiekiem, który przypomina im te same prawdy, jakie odrzucili ich rodzice, a zarazem mówi to, czego nie usłyszeli od nikogo: że są nadzieją Kościoła i świata. Wraz z nimi kieruje uwagę świata ku przyszłości.

W okresie przełomów nie wystarczają opisy, schematy i deklaracje. Nie mogą one ująć płynnej, zmieniającej się rzeczywistości. Istotne zaś jest dotykanie – i to papież czyni – mechanizmów i uruchamianie procesów oddziałujących na życie publiczne (stąd wpisane w jego sposób działania symboliczne gesty, które niekiedy oddziałują mocniej niż słowa, np. odwiedziny Ali Agcy w 1981 r., wizyta w katedrze wrocławskiej i modlitwa u grobu abp. Kominka za Niemców i Polaków, którzy w ciągu 1000 lat kształtowali historię tych ziem – katecheza pojednania; spotkanie z prezydentami w Gnieźnie, które uruchomiło wiele regionalnych spotkań mężów stanu tej części Europy, jak choćby w 2000 r.; zaistniał proces w oparciu o silny fundament).

Zwrot antropologiczny – przełom w myśleniu teologicznym: droga Kościoła jest człowiek („Redemptor hominis”)

Można wyrazić się radykalnie: Jan Paweł II nie broni chrześcijaństwa, ale człowieka. Rozumiem to tak, że w nauczaniu papieża nie chodzi o „propagandę doktryny” z upartym używaniem starych, sprawdzonych metod, ale o pierwotną treść Dobrej Nowiny, która dotyczy człowieka, w konkretnie jego życia, uwarunkowaniach kultury, obyczajów i kondycji społecznej. Ukazuje on chrześcijaństwo nie jako ideologię: przełomowość tego polega m.in. na tym, że tak, jak demaskuje wszelkie ideologie laickie, totalitarne i ateistyczne, tak podobnie oczyszcza i sam sposób przepowiadania Kościoła z „ideologicznej otoczki”, wszelkich prób instrumentalizacji wiary w programach politycznych i działaniach grup powołujących się na chrześcijaństwo i Kościół, ale reprezentujących tylko swe partykularne interesy. Pontyfikat Jana Pawła II to odsłanianie Chrystusa w człowieku (*Człowiek musi mieć świadomość swego autentycznego obywatelstwa, swego pierwszeństwa w jakimkolwiek układzie stosunków i sił*, Warszawa 1979). Co więcej, zadaniem człowieka jest chronić Chrystusa, bo każde uderzenie w człowieka uderza w Boga (por. przemówienie w Muzeum Pamięci Yad Vashem).

Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa...

Wyrazisty sygnał – zapowiedź przełomów dany został już w pierwszym publicznym wystąpieniu po wyborze na Stolicę Piotrową. „Otwarcie drzwi” systemów politycznych i kultur jest warunkiem powiązania DUCHOWOŚCI Z ZAANGAŻOWANIEM SPOŁECZNYM (por. „Nuovo Millennio Ineunte”, nr 52). Dlatego właśnie chrześcijaństwo Jana Pawła II nie może być „zakrystyjne”, a Kościołowi nie wolno dać się wypchnąć z publicznej sfery życia. Kultura i chrześcijaństwo wzajemnie się przenikają. Kultura stanowi naturalne środowisko życia dla wiary, a wiara daje kulturze istotne siły vitalne. Zaangażowanie się Kościoła na polu życia kulturowego i publicznego nie może więc nosić i nie nosi, jak nieustannie podkreśla Ojciec Święty, żadnego śladu intencji promowania „własnych ukrytych interesów”: *Nie bójcie się. Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Granice państw, systemów ekonomicznych, szerokie dziedziny kultury. Nie bójcie się. On jeden wie... Człowieka nie sposób zrozumieć bez Chrystusa* (22 X 1979, Plac Św. Piotra).

W tym kluczu odczytujemy jego przełomowe dokonania w chrześcijańskiej nauce społecznej, uwrażliwienie na „struktury grzechu” („Sollicitudo rei socialis”), tak w komunizmie, jak i ekonomii liberalnej, jak i akcent na osobistą odpowiedzialność człowieka za zło w sferze społecznej i ekonomicznej (zróżnicowana ocena teologii wyzwolenia).

Przeciw fundamentalizmowi i liberalizmowi ideologicznemu: duch Vaticanum II

Za przełom w Kościele uważany jest II Sobór Watykański. Mogło więc dziwić wiele środowisk na Zachodzie, że Jan Paweł II podkreślał rolę swego pontyfikatu jako wprowadzanie w życie postanowień tegoż Soboru. Jednakże wiadomo, że procesy reformatorskie zainicjowane przez to wydarzenie, w życiu tak wielkiej społeczności, jaką jest Kościół powszechny, muszą być rozłożone w czasie. Jednym ze zjawisk w posoborowym Kościele, coraz bardziej widocznym (a obserwujemy to i w Polsce), jest jego pęknięcie na dwa obozy: „fundamentalistyczny” i „liberalizujący”. Przypomnienie ducha soborowego oznacza u Jana Pawła II kierowanie uwagi do źródła, w imię myśli apostoła: *Skoro jeden z was mówi – ja jestem Pawła, a drugi – ja jestem Apollosa, to czyż nie postępujecie po ludzku? Kimże jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami, przez których uwierzyliście według tego, co każdemu dał Pan. Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost. Otóż nic nie znaczy ani ten, co siałe, ani ten, który podlewa, ale ten, który daje wzrost – Bóg* (1 Kor, 3,4-6).

Posoborowy przełom kontynuowany przez papieża, który jako uczestnik w znacznym stopniu sam myślenie soborowe tworzył, ma wpływ na działanie Watykanu, prace rzymskich kongregacji, reformy Kurii Rzymskiej i przeorientowanie myślenia „watykanocentrycznego” ku wrażliwości na Kościół dla całego świata.

Dwa płuca Europy – dwa płuca Kościoła: korzenie ekumenizmu i jego tło kulturowe

Europa po II wojnie światowej została podzielona na dwa obozy, na Wschód i Zachód. Kolejny wielki przełom pontyfikatu to rozbicie muru berlińskiego, uruchomienie procesu integracji naszego kontynentu. Jest to obecne w papieskiej wizji od początku, co mocno uwybraźnił on w Gnieźnie, 3 VI 1979 r. (por. także 3 VI 1997). *Przełamanie nieprzekraczalnej granicy między Wschodem i Zachodem*

dem, ukazywanie Europie perspektywy jej duchowych korzeni, budowanie mostów zmierza do powrotu do czystego, duchowego źródła chrześcijaństwa przed jego podziałem. W takim spojrzeniu dokonana jest istotna korekta „ekumenizmu jednowymiarowego”, gdzie np. w pewnych ośrodkach teologicznych i kościelnych Europy Zachodniej widzi się zagrożenia tzw. zachowawczą linią Kościoła, a zapomina się, że z punktu widzenia prawosławia już same dyskusje na takie tematy jak np. kapłaństwo kobiet, stanowią potwierdzenie herezji zachodniego chrześcijaństwa. Integralna wizja jedności kulturowej i procesu ekumenicznego w sposób niezwykle wyrazisty dała się poznać w ostatnich pielgrzymkach papieża: do Grecji i na Ukrainę.

Znajduje to swe przełożenie na bardzo zdawałoby się „sakralny”, choć publiczny, element życia Kościoła, jakim jest LITURGIA. Papieskie ceremonie odbijają jak w zwierciadle tę linię przełomu przez wprowadzanie elementów wschodnich (błogosławieństwo ewangelia-rzem, śpiewy Akatysty i in.) do liturgii łacińskiej. Nadmienić warto, że w liturgii znajdują swe odbicie także inne aspekty przełomu: do-wartościowanie lokalnej kultury, roli laikatu, ekumenizm itd. Nie miejsce tu na to i brak czasu, aby wątek ten rozwinąć, tak jak na to zasługuje.

Dialog międzyreligijny – otwarcie wobec niewierzących – pokora posługi i odwaga wyznania win Kościoła

Żaden z papieży nie dokonał tyle, ile Jan Paweł II, w dialogu międzyreligijnym, od przełomu w relacjach chrześcijaństwa (a nie tylko Kościoła katolickiego!) z judaizmem poczynając. Żaden też nie miał tyle pokory i odwagi, aby w imieniu Kościoła wyznawać winy za grzechy i przewinienia oraz zaniechanie działania tam, gdzie wymagała tego Ewangelia dla dobra człowieka, bez zważania na jego religię (judaizm), wyznanie (prawosławie, reformacja), narodowość (konflikty wojenne) czy status społeczny (niewolnictwo). Logicznym skutkiem takiej linii pontyfikatu było m.in. rehabilitowanie Jana Husa czy Galileusza.

Usymbolicznione zagospodarowanie przestrzeni i czasu

Określenie to zaczerpnąłem z myśli M. McLuhana, ale opisuje ono bardzo trafnie działanie Ojca Świętego. Przełomy w wielu dziedzinach życia, jakie spowodował Jan Paweł II, są skutkiem sposobu

działania wyrażającego jego wielką moc duchową. Nazwałbym to usymbolicznionym przekształcaniem czasu i przestrzeni. Czas nabiera przyspieszenia oraz nasycenia treścią: nie jest dla niego jak greckie chronos, czas fizycznie mierzalny chronometrem, ale jak biblijne kairos – okres pełen znaczeń i sensów (*oto teraz czas upragniony – oto teraz dzień zbawienia* – por. 2 Kor 6,2). Z historii ludów i narodów potrafi on wydobyć najcenniejsze, żywotne elementy, a w „dziś” Kościoła włączyć to, co zda się należeć do zamierchłej przeszłości. Dlatego tak łatwo nawiązuje dialog z różnymi tradycjami kulturowymi i religijnymi.

Zaś w odniesieniu do przestrzeni, czyli miejsc, przez samą obecność i przepowiadanie np. na ówczesnym Placu Zwycięstwa w Warszawie czy na Placu Rewolucji w Hawanie sprawia, że nie tylko czysto zewnętrzna symbolika zawarta w nazwie, ale rzeczywistość danego kraju odmienia się i jego historia (czas) zmienia kierunek biegu. Przykład z Warszawy, 2 VI 1979 r.: *Dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę według tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, sumienie, serce. To jest najgłębszy nurt kultury (...) Tego, co naród polski wniósł w rozwój człowieka i człowieczeństwa, nie sposób zrozumieć bez Chrystusa* (cytat z P.Skargi). *Trzeba iść po śladach tego, czym, a raczej Kim na przestrzeni pokoleń był Chrystus dla synów i córek tej ziemi. I to nie tylko dla tych, którzy Go wyznawali wiarą Kościoła. Ale także dla tych, pozornie stojących opodal, poza Kościołem. Dla tych wątpliwych, sprzeciwiających się.*

Przełom medialny

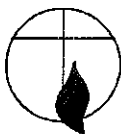
Ojciec Święty jest największą osobowością medialną wszechczasów. Ale jego popularność medialna to nie tylko spektakularność działań, chociaż na brak takowych w jego przypadku nie możemy narzekać. Mówienie o wyjątkowości pontyfikatu tylko w kategoriach rekordów statystyk według Księgi Rekordów Guinnessa, a to jest medialnie najłatwiejsze, nie trafia w istotę rzeczy. Najbardziej przełomowe jest to, że stale dokonuje on czegoś, z czym nie radzą sobie we współczesnym świecie ani nadawcy publiczni, ani komercyjni: czyni z mediów narzędzie komunikowania. Dokonuje tego, łącząc genialnie dwie linie komunikowania zdawałoby się nie do pogodzenia: point to multipoint i point to point, czyli komunikowanie najbardziej masowe z najbardziej personalnym. On przemawia do „tłumu”, a jednak każdy ma poczucie, że mówi do niego najbardziej osobiście.

Dlatego też głębia osobowości Jana Pawła II umyka mediom, bowiem jest on dla nich niedoścignionym wzorcem.

Czy podołamy zadaniu uchwycenia przełomu?

Powracając do refleksji początkowej, medialne opisanie pontyfikatu przełomów jest wielkim wyzwaniem. Nie możemy zapomnieć, iż mamy jako Polacy, wspólnie z naszymi sąsiadami, dług wdzięczności za otrzymaną od Jana Pawła II spuściznę. Uczestniczą w darze wolności otrzymanym za jego pośrednictwem ludzie bardzo różni: tak narodowościowo, jak i kulturowo, a także światopoglądowo. Jest on żywym znakiem obecności Ducha w świecie.

GRZEGORZ DOBROCZYŃSKI SJ, ur. 1958, dr teologii fundamentalnej, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, i na Wydziale Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego. Dyrektor programu medialnego Europejskiego Centrum Komunikowania i Kultury w Warszawie. Dziennikarz, publicysta, autor programów radiowych. Mieszka w Falenicy.



Pierwszy obok papieża

Z bp. Piero Marinim, mistrzem ceremonii papieskich,
rozmawia Grzegorz Dobroczyński SJ

— *Obserwując zaangażowanie Księdza Biskupa w przygotowanie papieskiej podróży na Ukrainę, w trosce o różne detale, a także w czasie liturgii sprawowanych przez Ojca Świętego, można zauważyć, że Ksiądz Biskup wypełnia swoją funkcję nie tylko jako specjalista od ceremonii. Widać wyraźnie bardzo osobiste zaangażowanie, szczególną troskę, i szczególne uczucie wobec osoby papieża.*

— Pełnię funkcję mistrza ceremonii papieskich, do moich obowiązków należy przede wszystkim przygotowanie ceremonii sprawowanych przez papieża, a już w czasie liturgii bezpośrednia posługa osobie Jana Pawła II. Opieka ta, asystencja, stała się jeszcze bardziej konieczna teraz, gdy papież dużo bardziej niż kiedyś odczuwa trudności fizyczne. Z punktu widzenia rytuału jest to funkcja stosunkowo prosta: wiem, co powinienem robić. Również Ojciec Święty sprawuje swoją posługę od wielu lat, tak więc pełnienie funkcji liturgicznych jest dla niego proste. Posługa ta staje się jednak pod pewnym względem trudniejsza, ze względu na to, że stoimy blisko papieża, który w jakiś sposób reprezentuje całą wiarę, i z którym wiele osób na całym świecie wiąże swoje uczucia. Dlatego też moje gesty i postawy u boku Ojca Świętego mogą stać się albo znakiem, albo zaprzeczeniem tej wiary czy miłości ludzi wobec niego. Jest to urząd, który wymaga wielkiej prostoty, a jednocześnie świadomości, że chodzi o gesty i postawy, które oddziałują na opinię całego Kościoła, na wiarę wielu osób.

— *Ale jest to przecież specyficzna sytuacja: można by powiedzieć, że Ksiądz Biskup jest jedynym, który dyryguje papieżem...*

— Tak, ale jest to tylko pewna przenośnia: to papież kieruje nami wszystkimi, jest tym, który wprowadził cały Kościół w trzecie tysiąclecie, przechodząc jako pierwszy przez Bramę Świętą, odbywając wszystkie swe pielgrzymki, przede wszystkim pielgrzymkę do Ziemi Świętej oraz tę ostatnią, śladami św. Pawła. Tak więc papież jest po

trochu jak Mojżesz Starego Testamentu, który prowadził lud Boży. Nie chodzi zatem o to, abym kierował papieżem: staram się pomagać mu tak, jak potrafię, podobnie zresztą jak my wszyscy z jego otoczenia, w jego misji kierownika ludu chrześcijańskiego.

— *Liturgia Kościoła na Ukrainie jest bardzo bogata, ale to bogactwo zdaje się wiązać z pewnymi trudnościami w przygotowaniu celebracji papieskich, choćby dlatego, że mamy do czynienia z dwoma rytami w ramach Kościoła katolickiego. Czy nie jest to sytuacja specjalnie trudna dla Księdza Biskupa?*

— Nie. Dla mnie podróż ta będzie stosunkowo prosta, ponieważ na Ukrainie będziemy mieli pięć poważnych zgromadzeń liturgicznych: cztery celebracje eucharystyczne oraz piąte – spotkanie religijne i modlitwa z młodzieżą. Spośród tych czterech celebracji liturgicznych dwie odbędą się w rycie łacińskim, a dwie w rycie bizantyńsko-ukraińskim. Jeśli chodzi o liturgie w obrządku wschodnim, to zgodnie z tradycją papież będzie uczestniczyć w liturgii, jednak sam nie będzie jej sprawować. Tak więc będzie to obecność honorowa: papież udzieli błogosławieństwa i przyjmie Komunię św. w czasie mszy. Zatem nie będzie potrzebował asysty liturgicznej, nie będzie musiał wygłaszać kwestii w języku ukraińskim ani śpiewać. Skoro zatem wystąpienia papieża w tej części są bardzo ograniczone, dla mnie z punktu widzenia wypełniania moich obowiązków ceremonie te będą bardzo proste.

— *Która liturgia w historii tego pontyfikatu była dla Księdza Biskupa najtrudniejsza?*

— Zdarzały się celebracje bardzo trudne, gdyż najczęściej związane były z tworzeniem nowych form liturgicznych, co z drugiej strony mogło być źródłem ogromnej satysfakcji dla tych, którzy je przygotowywali. Do trudnych należą przede wszystkim celebracje ekumeniczne, ale były też inne trudne liturgie w ramach Roku Świętego. Są to zwykle celebracje bardzo złożone. W ich przygotowaniu trzeba zdawać sobie sprawę z odmiennych wrażliwości i różnic mentalnych, które należy uwzględnić. Zwłaszcza w zgromadzeniach, w których uczestniczą prawosławni i protestanci, trzeba bardzo uważnie przestudiować formularze, poznać gesty i rytę. Praca ta daje ogromną satysfakcję, bo jest tworzeniem czegoś nowego. Z drugiej strony w trakcie Roku Świętego mieliśmy na przykład liturgię Niedzieli Przebaczenia

czy Wspomnienie Świadków Wiary XX w., bogate w nowe elementy, które trzeba było wykreować. Uczestniczyli w nich członkowie wspólnot niekatolickich, a więc ich oddziaływanie sięgało poza obręb Kościoła katolickiego. Mamy wreszcie wszystkie celebracje trudne dla samego Ojca Świętego, a więc te, które wiążą się z wysiłkiem fizycznym, z uciążliwościami klimatycznymi, trudnościami wynikającymi choćby z sytuacji politycznej...

— ...zwłaszcza w spotkaniach ekumenicznych, gdy każdy szczegół może mieć znaczenie, nawet jeśli nie jest znaczący dla prostych wiernych, może być wychwycony przez specjalistów. Skąd Ksiądz Biskup czerpie wiedzę, jak i w jakich momentach interweniować?

— To jest zawsze owocem współpracy w przygotowaniu liturgii. Nic jest tak, że ja wybieram i narzucam obrzędy, według tego, co mi się wydaje, a później to celebrujemy. Na etapie przygotowywania liturgii zawsze się konsultujemy. Pamiętam spotkanie, jakie mieliśmy z protestanckimi biskupami Europy Północnej, którzy przybyli do Rzymu w rocznicę kanonizacji św. Brygidy Szwedzkiej. Odbływały się wówczas różne celebracje. Wcześniej spotykaliśmy się z biskupami, niekiedy z ich przedstawicielami, i musieliśmy wówczas niektóre teksty skorygować, ponieważ ich wrażliwość w kwestii kultu świętych jest inna niż nasza. Ostatecznie jednak ceremonie, które się odbyły, miały wielki wydźwięk, zarówno wśród naszych, jak i ich wyznawców. Pamiętam także liturgię z udziałem patriarchy Dymitra I, a także z patriarchą Bartłomiejem. Każdorazowo za pośrednictwem Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan nawiązywaliśmy kontakt z ich przedstawicielami, pytając, jak dalece gotowi są zaakceptować nasze propozycje. Tak więc są to zawsze celebracje uzgodnione. Ostatecznie ceremonie są wyrazem relacji, jakie panują pomiędzy poszczególnymi Kościołami. W Grecji nie udało się zorganizować nabożeństwa ekumenicznego ze względu na panującą tam sytuację. Z kolei w Syrii miały miejsce dwie czy trzy liturgie ekumeniczne z udziałem tamtejszych patriarchów: obok patriarchy melchickiego [greckokatolickiego – przyp. tłum.] uczestniczył w nich także patriarcha greckoprawosławny Zakka I, który przebywał w otoczeniu papieskim i brał udział w naszych spotkaniach. W Syrii mieliśmy bowiem zupełnie inną sytuację niż w Grecji. Program wizyty nie zależy bowiem jedynie od woli jednej, lecz zawsze obu stron.

— W czasie ostatniej podróży papieskiej, śladami apostoła Pawła, wielokrotnie akcentowane było pragnienie wspólnego świętowania Wielkanocy. Jakie są tego perspektywy?

— Jak wiadomo z datą świętowania Wielkanocy zawsze wiązały się trudności. Już u zarania Kościoła ci, którzy posługiwali się kalendarzem księżycowym, obchodzili Paschę zawsze w dniu 14 nisan [a więc zgodnie z kalendarzem żydowskim, który nie pokrywał się z kalendarzem solarnym przyjętym w cesarstwie rzymskim – przyp. red.]. Rodziło to liczne napięcia. Sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej w momencie wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego, który zrazu zaakceptowały tylko niektóre Kościoły wschodnie. Kościół grecki np. przyjął kalendarz gregoriański dopiero w 1920-1921 r. Mimo to część wiernych, których nazywa się kalendarystami, nadal posługiwała się kalendarzem juliańskim i oni to ostatnio najgłośniej protestowali przeciwko wizycie papieża w Grecji. Tak więc jest to ważny problem. Tymczasem II Sobór Watykański przedstawił propozycję wspólnego obchodzenia Wielkanocy zawsze w niedzielę po drugiej sobocie kwietnia, jeśli dobrze pamiętam. Kościół katolicki był otwarty na przyjęcie takiej daty, podobnie godziły się wszystkie Kościoły protestanckie, a także niektóre Kościoły wschodnie, jednak nie wszystkie. Ostatecznie nie udało się tego wprowadzić. Jest oczywiste, że w grę wchodzi wiarygodność Kościoła wobec świata niechrześcijańskiego: wspólne świętowanie Wielkanocy byłoby znakiem większej wiarygodności, oznaczałoby, że mamy tę samą wiarę, skoro pamiętkę zmartwychwstania obchodzimy tego samego dnia. Myślę, że trzeba jeszcze trochę poczekać. Z naszej strony jest wielka otwartość, jednak brakuje takiej gotowości ze strony części Kościołów wschodnich, także ze względu na odmienną mentalność.

Musimy pamiętać, że dla nas, na Zachodzie, tradycja ma wielką wartość, jednak nie jest to wartość absolutna. Dla nas tradycja jest istotna, gdy chodzi o podstawy wiary, w innych kwestiach jesteśmy elastyczni. Tymczasem na Wschodzie tradycja ma nieco inne znaczenie. Wschód jest bardziej przywiązany do wszelkich przejawów wiary, zwłaszcza do liturgii. Dlatego uważają oni, że wiara zmienia się, gdy poddaje się zmianie niektóre jej tradycyjne elementy, jak chociażby kalendarz.

Osobnym zagadnieniem jest sytuacja Kościołów wschodnich związanych z Rzymem, które doświadczają licznych trudności. Oto w otoczeniu prawosławnej większości małeńka wspólnota katolicka świętuje Wielkanoc w innym terminie... Dlatego np. w Syrii nasi bracia melchici głośno wyrażają pragnienie obchodzenia Paschy w tym samym czasie co chrześcijanie prawosławni. I chociaż widzą, że z drugiej strony brakuje jeszcze zrozumienia, deklarują pragnienie znalezienia takiej wspólnej daty, która byłaby znakiem jedności. Ale

to jest specyficzna sytuacja. Jeśli jednak chodzi o cały Kościół powszechny, to sytuacja jest jeszcze ciągle bardzo skomplikowana.

— *Jako dziennikarz obserwowałem w Grecji pewien radykalny zwrot, jaki dokonał się w trakcie trwania wizyty w nastawieniu wielu środowisk prawosławnych do papieża, także abp. Chrystodulos. Czy taką zmianę nastawienia, zmianę wrażliwości, odczuwało się również podczas ceremonii u prawosławnych, którzy byli w bliskości centrum liturgii?*

— Trzeba powiedzieć, że wizyta w Grecji była możliwa tylko dlatego, że papież bardzo tego chciał. Ktoś inny, kto miałby słabszą wolę, być może zrezygnowałby z niej. Ponieważ grecka hierarchia prawosławna była pod silnym wpływem wspomnianych już kalendarystów – w moim przekonaniu stanowiących mniejszość – czy też pewnych ugrupowań związanych z Górą Atos, choć znowu nie wszyscy na Górze Atos są ekstremistami. Środowiska te byłyby oczywiście bardzo zadowolone, gdyby wizyta w Grecji nie doszła do skutku. Stoją oni zawsze na pozycjach bardzo krytycznych wobec osoby papieża, którego ukazują wręcz jako antychrysta występującego przeciwko Wschodowi itd. Patrząc w czasie tej wizyty na osobę papieża, na człowieka, który – co jest oczywiste dla wszystkich – z jednej strony ma wielkie uznanie w oczach całego świata, a z drugiej cierpiącego fizycznie, ludzie mogli zobaczyć, że z pewnością nie jest on tym antychrystem, o którym mówią hierarchowie. Także abp Chrystodulos oraz inni członkowie episkopatu mogli bezpośrednio doświadczyć wielkości tego człowieka, który prosił o przebaczenie za zło, jakie Zachód uczynił Wschodowi. Papież nie prosił o przebaczenie w imieniu tych, których już nie ma ani też w imieniu żyjących, lecz był to akt uznania pewnej wspólnoty, w której uczestniczymy my wszyscy: albowiem jak istnieje wspólnota łaski, tak też istnieje wspólnota grzechu, wspólnota z naszymi przodkami. A zatem prośba o przebaczenie stanowi uznanie, że Zachód popełnił błąd, popierając zdobycie i złupienie Konstantynopola przez Wenecjan. To wszystko pozwalało im uznać papieża nie za wroga, lecz właśnie za przyjaciela. Pamiętam, że na zakończenie wizyty któryś z przedstawicieli prawosławnego episkopatu greckiego, który stał blisko mnie, wyraził opinię, że postawa abp. Chrystodulos a wobec papieża była nazbyt usztywniona. Może więc i oni uznali, że tak bardzo zdystansowane i chłodne przyjęcie było wyrazem braku grzeczności i gościnności... Przecież zwykle, gdy ludzie się spotykają, zawsze podkreśla się elementy pozytywne, nie zaś to, co dzieli.

— *Ksiądz Biskup jest po raz pierwszy na Ukrainie w związku z przygotowaniami do wizyty papieskiej. Jak Ksiądz Biskup postrzega sytuację tego kraju i jego ludność?*

— Ponieważ jestem tu dopiero 2-3 dni, mogę opierać się jedynie na powierzchownych obserwacjach. Ludność Ukrainy wydaje mi się niezwykle uprzejma i cierpliwa, spokojna i bardzo pogodna. Zapewne mają na to wpływ te wielkie przestrzenie, te lasy, drzewa, i kontakt z naturą, który być może jest także źródłem owej pogody. Być może dzieje się tak również za przyczyną braku tak uciążliwego stylu życia, jakie my prowadzimy na Zachodzie, życia naznaczonego kapitalizmem, które staje się coraz trudniejsze i coraz bardziej nerwowe. Tutaj ludzie wydają się dużo bardziej pogodni i znacznie spokojniejsi.

Jednocześnie zdaje mi się, że lud ten znajduje się jeszcze na drodze do pełnej tożsamości narodowej, gdyż zbyt wiele lat był podporządkowany. Ukraina, z jaką mamy do czynienia, nie jest jednolitym narodem z punktu widzenia geograficznego, językowego, z punktu widzenia wiary, tak jak np. Polska czy Włochy. Ukraina zdaje się mieć różne oblicza, przynajmniej według tego, co obserwuję. A więc Ukraina zachodnia, tu we Lwowie, gdzie przeważają grekokatolicy, gdzie obecny jest także Kościół łaciński. Inna Ukraina to Kijów, gdzie sytuacja jest jeszcze bardziej zróżnicowana. Wreszcie Ukraina wschodnia, gdzie mówi się po rosyjsku. Ukraina to kraj wielkich możliwości, jednak przyszłość może wydawać się niepewna, głównie ze względu na istniejące podziały i zróżnicowanie językowe, gdyż język ukraiński po tylu latach dominacji sowieckiej dopiero się formuje. Cała część rosyjskojęzyczna na Wschodzie pozostaje w różnych aspektach zależna od Rosji. Być może w przyszłości nastąpi ujednolicenie języka, które jednak pozwoli zachować różnorodność, albowiem różnorodność także jest bogactwem. Jednak w obecnej chwili nie ma ani jednego języka, ani jednej religii, bo przecież są tu i grekokatolicy, i łacinnicy, są także różne wspólnoty Kościoła prawosławnego. Wszystko to może rodzić i rzeczywiście rodzi problemy. Jednak za tym wszystkim kryje się pewna świadomość narodowa, która będzie zdolna scalić Ukrainę w naród, który w przyszłości będzie mógł także spoglądać w stronę zjednoczonej Europy.

— *W jaki sposób udaje się Księdzu Biskupowi, nie tylko jako papieskiemu ceremoniarzowi, ale i w życiu osobistym, łączyć postawę uprzejmości ze zdecydowaniem?*

— Myślę że są dwie rzeczy niezbędne do wypełnienia jakiegokolwiek funkcji, to znaczy zawsze trzeba być uprzejmym dla innych, ponieważ każdy człowiek wymaga szacunku. Jednocześnie istnieją reguły, które ludzie powinni zachowywać. Trzeba trzymać się pewnych ustalonych zasad, w przeciwnym razie zapanowałby niemożliwy bałagan. Całe życie ludzkie, od kiedy zaczynamy chodzić, znaczone jest pewnymi normami, zwłaszcza wymogiem szacunku wobec innych ludzi. Dlatego także podróże papieskie mają swoje wymagania, które muszą być spełnione.

— *Czym była dla Księdza nominacja biskupia?*

— Nominacja biskupia była bardzo istotnym momentem w moim życiu, nawet jeśli po nominacji robię to samo, co robiłem przedtem. Episkopat w przyznaniu wiary, oprócz tego, że jest sakramentem, że wzbogaca życie człowieka, nakłada także wielką odpowiedzialność za to, co stanowi Kościół uniwersalny. II Sobór Watykański podkreślał, że biskupi są odpowiedzialni nie tylko za swoje diecezje, lecz za cały Kościół. Czuję się zatem włączony także za pośrednictwem tego sakramentu w odpowiedzialność za Kościół powszechny, którą od wielu już lat w jakiś sposób dzieliłem, towarzysząc Ojcu Świętemu w sprawowaniu ceremonii papieskich, które przecież przez obecność następcy św. Piotra zawsze mają charakter uniwersalny.

— *Czy nie marzy Ksiądz Biskup o liturgii papieskiej w Moskwie?*

— Oczywiście, liturgia taka byłaby możliwa także i w Moskwie. Jeśli papież uda się do Moskwy, z pewnością będzie tam także liturgia; sądzę że w obrządku łacińskim. Dziś jednak zorganizowanie takiej podróży wydaje się odległe, ponieważ podróże papieskie zawsze są uzależnione od dwóch czynników, to znaczy od zgody władz państwowych i kościelnych. Dopóki nie ma tych dwóch elementów, trudno planować podróż. Wiem jedynie, że papież przygotowuje się do wizyty na Ukrainie z ogromnym entuzjazmem. Przez całe swoje życie, nawet będąc tak blisko jak w Krakowie, nie mógł pojechać na Ukrainę, choć zawsze miał takie pragnienie. Teraz zatem udaje się tam z wielką radością.

— *Czy Ksiądz Biskup mówi po polsku?*

— Nie. Po polsku znam jedynie kilka słów: „dzień dobry”, „dobry wieczór”, „dziękuję”, ale nic więcej. Chociaż słuchając wielokrotnie,

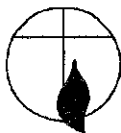
np. liturgii eucharystycznej w języku polskim, wiele słów wpada mi w ucho i wiem, co oznaczają; podobnie jestem w stanie śledzić polski tekst w innych modlitwach. Jednak nigdy nie uczyłem się języka polskiego, ponad to, co usłyszałem.

— *Dziękuję za rozmowę.*

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

Lwów, 18 maja 2001

BP PIERO MARINI, ur. 1942, biskup tytularny Mar Tirano (1998), mistrz ceremonii papieskich. Mieszka w Watykanie.



ks. Ihor Peciuch

Ekumeniczna eklezjologia W. Sołowjowa

Obecny impas w dialogu katolicko-prawosławnym spowodowany kwestią uniatyzmu, wydaje się niemożliwy do rozwiązania bez udziału strony, będącej przedmiotem sporu. Jako wierny Kościoła greckokatolickiego chcę tutaj sięgnąć do spuścizny rosyjskiego myśliciela W. Sołowjowa, teologa, mającego odwagę mówić rzeczy niepopularne, ale niekiedy wprost profetyczne, a jednocześnie filozofa zapatrzzonego w bezosobowy absolut¹ typu platońsko-spinozjańskiego², zaplątanego w spirytyzm³, filozofa mającego problemy z hierarchią⁴ i dyscypliną⁵ własnego Kościoła. Jego rozwój idzie jednak w kierunku ponownego odkrywania chrześcijaństwa jako przesłania miłości i wolności⁶. Im bardziej interesuje się problemem jedności chrześcijan, tym silniej odkrywa zagadnienie posłuszeństwa i autorytetu kościelnego. Stopniowo, w latach osiemdziesiątych, widać w jego poglądach zwrot ku ortodoksyjności, wzrost świadomości przynależności do konkretnego Kościoła prawosławnego.

Niniejszy artykuł ma na celu przeanalizowanie Sołowjowskiej wizji Kościoła w kontekście problemu chrześcijańskiej jedności, a ściślej jedności Kościołów wschodniego i zachodniego. Chcę też odnieść jego poglądy do odpowiednich współczesnych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwłaszcza do Dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego. Porównując te dwie opcje, możemy lepiej zrozumieć trafność intuicji rosyjskiego myśliciela oraz znacze-

¹ Por. T. Bielski, *Eklezjologia W.S. Sołowiewa*, Lublin 1961, s. 85.

² S.M. Sołowjew, *Żiźń i tworcześkaja ewolucija Władimira Sołowjewa*, Briusel 1977, s. 136.

³ Tenże, *Pisma i płożenia* (dalej L./listy/), t. I-IV, Briusel 1970.

⁴ Zob. tenże, *Żiźń*, s. 342; L. IV, s. 67.

⁵ L. I, s. 224.

⁶ Zob. *Sobrannyje soczinienija Władimira Sergiejewicza Sołowjewa*, Briusel 1969, t. I-XII, *Lekcja o Bogoczłowieczestwie*, III, s. 3-163 (dalej: nr tomu i strony).

⁷ III, s. 270.

nie jego przemysłów dla współczesnych działań ekumenicznych. Niejako pośrednio, Sołowjowowska eklezjologia podejmuje pytanie o racje bytu wschodnich Kościołów katolickich – kwestii ważnej na obecnym etapie dialogu.

Ten artykuł pominię wykład sofiologii Sołowjowa, gdzie można wyodrębnić eklezjologię uniwersalną, czyli Kościół w szerokim tego słowa znaczeniu⁸, jego przygotowanie⁹, rozwój ram zewnętrznych¹⁰ i przyjęcie Mesjasza – założyciela Kościoła w ścisłym tego słowa znaczeniu¹¹.

Ów Kościół, założony przez Chrystusa i kontynuowany w apostołach i ich następcach jako duchowo-cielesna rzeczywistość, Bosko-ludzka instytucja, będzie przedmiotem niniejszych rozważań.

W swojej analizie chcę najpierw przedstawić pogląd W. Sołowjowa na ogólną potrzebę i możliwość zjednoczenia. Jest ona logiczną konsekwencją jego wizji eklezjologicznej, według której oba Kościoły są komplementarnymi częściami jedności przewidzianej przez Boga¹².

Konieczne będzie zarysowanie stosunku W. Sołowjowa do kwestii prymatu oraz zespołowości, które dla wielu teologów prawosławnych wydają się wzajemnie wykluczającymi się zasadami.

Następnie chcę przejść do omówienia konkretnych warunków i sposobów przeprowadzenia zjednoczenia.

Będąc realistą, W. Sołowjow zdawał sobie sprawę z trudności zadania, na które to trudności chcę też tutaj zwrócić uwagę.

Jako katolik tradycji bizantyjskiej, pragnę ustosunkować się do jego poglądu na problem unii. Będę zwracał uwagę na sprawy ważne dla współczesnego ruchu ekumenicznego.

Podstawy ogólne

Tematem jedności kościelnej W. Sołowjow zaczął interesować się, rozpoczynając od „swego podwórka”, czyli analizując schizmę staroobrzędowców w Kościele rosyjskim, przez którą *cały jego naród stał się duchowym paralitykiem*¹³. Uwrażliwiło to Sołowjowa na problem

⁸ T. Bielski, *Eklezjologia W.S. Solowiewa*, s. 76-77.

⁹ IV, s. 337-413.

¹⁰ Tamże, s. 414-565.

¹¹ T. Bielski, *Eklezjologia W.S. Solowiewa*, s. 78.

¹² Por. J 17,20-21.

¹³ III, s. 229.

jedności między Kościołem wschodnim a zachodnim. W jednym ze swych listów pisze, iż *między nami a Kościołem Zachodnim jest wykopana przepaść. Lecz jaką wielką by ona nie była, nie Boska, lecz ludzka ręka ją wykopała... A więc można i należy przyłożyć wszystkich starań, aby ten... rów był zasypany*¹⁴. Dlatego jest to pierwszym i najważniejszym zadaniem praktycznej działalności chrześcijańskiej¹⁵ – pisze W. Sołowjow w swym dziele „Wielki spór a polityka chrześcijańska”.

Dlaczego możliwe jest zjednoczenie?

Na to pytanie W. Sołowjow daje odpowiedź w „Podstawach ogólnych dla jedności chrześcijan”¹⁶: Dlatego że my, wschodni jak i zachodni chrześcijanie, przy wszystkich różnicach dzielących nasze społeczności kościelne, pozostajemy nadal członkami jednego niepodzielonego Kościoła Chrystusowego – podział Kościołów nie zmienił ich stosunku do Chrystusa i łaski sakramentalnej¹⁷. Przecież *Kościół jest żywym mistyczno-realistycznym związkiem z Chrystusem, jako podstawą teandryczności. Związek ten wyznacza się takimi warunkami, które w żaden sposób nie zależą od samowoli pojedynczych osób, lecz mają charakter powszechny*¹⁸. Wszyscy, którzy spełniają te warunki: tzn. uznają ojcowską władzę hierarchii apostołskiej, wyznają Syna Bożego i Syna Człowieczego i biorą udział w charyzmatycznej łasce Ducha Świętego – należą do Kościoła Chrystusowego na ziemi. Oni w Kościele, a Kościół w nich¹⁹. *Podział i rywalizacja między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem nie wynika z istoty ich eklezjalności, lecz jest skutkiem tymczasowego negatywnego nastawienia, które dotyczy historycznego fenomenu Kościoła, a nie jego prawdziwej istoty religijnej*²⁰.

Wynika z tego, iż istotna i główna jedność Kościoła powszechnego, którą to jest Bosko-ludzkie przymierze człowieka z Chrystusem przez moc sakramentalnego kapłaństwa, w tej samej wierze, w tych samych sakramentach²¹, nie została zniszczona widzialnym podzia-

¹⁴ V, s. 39.

¹⁵ IV, s. 107.

¹⁶ XI, s. 405.

¹⁷ IV, s. 107.

¹⁸ IV, s. 105.

¹⁹ IV, s. 106.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. KK 14, por.: teoria potrójnego węzła Belarmina.

łem między wspólnotami kościelnymi. Dlatego nasz historyczny i społeczny podział jest tym bardziej bolesny, ponieważ znajduje się w bezpośredniej sprzeczności z fundamentalną jednością²². Przecież Kościół nie jest tylko Bosko-ludzką podstawą zbawienia pojedynczych jednostek, ale i Boską ekonomią dla zbawienia tego świata. Mistyczna jedność ludzkiej społeczności w Chrystusie winna znaleźć widomy wyraz w ich braterskiej jedności. Ludzkość winna nie tylko przyjmować łaskę i prawdę daną nam w Chrystusie, ale realizować ją we własnym historycznym życiu²³.

W ten sposób W. Sołowjow odnalazł ontologiczną (opartą na dogmacie Wcielenia) jedność prawosławnych i katolików w jedynym, powszechnym i apostołskim Kościele. Ta prawdziwa i owocna zasada leży u podstaw ekumenicznego zbliżenia Wschodu i Zachodu²⁴. Ale świadomość jej była coraz mniejsza, zwłaszcza w ostatnim czasie, na skutek polemiki pomiędzy wschodnimi i zachodnimi teologami, którzy odmawiali innym chrześcijanom prawa przynależności do widzialnego Kościoła Chrystusowego. Na Zachodzie – na skutek prawniczego podejścia do sprawy, a na Wschodzie – na skutek wewnętrznych rozbieżności na temat istoty katolicyzmu. W. Sołowjow przysłużył się tym, że wyartykułował z nową siłą prawdę o przynależności katolików i prawosławnych do jedynego Kościoła w epoce ich wzajemnego wyobcowania. Ojcowie II Soboru Watykańskiego nie tylko oficjalnie uznali Kościół prawosławny Wschodu²⁵, ale także opierając się na teologii Kościołów siostrzanych²⁶, prowadzą dialog teologiczny z przedstawicielami prawosławia celem odbudowy *communicatio in sacris*. Ekklezjologiczna wizja W. Sołowjowa znajduje tutaj swoje urzeczywistnienie.

W. Sołowjow, analizując ostatnie dogmaty Kościoła rzymskiego i wykazując ich zgodność z wiarą i tradycją Kościoła wschodniego, występuje tym samym przeciwko teologicznemu determinizmowi ówczesnego prawosławia. Dla wielu rosyjskich teologów zjednoczenie z Zachodem było nie do pomyślenia. Taki pogląd reprezentował m.in. Stojanow, który w czasopiśmie „Wiara i Rozum” opublikował krytyczne artykuły na temat koncepcji Sołowjowa jedności Kościołów.

²²IV, s. 107.

²³Tamże.

²⁴DE 14, 17.

²⁵DE 14-18.

²⁶Zob. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany*, Warszawa 1993.

Stojanow był zdania, iż o żadnej jedności z Kościołem łacińskim nie może być mowy, ponieważ ten ostatni ROZWIA chrześcijańską prawdę dogmatyczną, Kościół wschodni natomiast dopuszcza jedynie OCHRONĘ tego, co od początku, raz i na zawsze zostało objawione. Na tak sformułowane zdanie W. Sołowjow daje odpowiedź we wstępie do „Historii i przyszłości teokracji”²⁷. *Prawda jest jedna i niepodzielna*²⁸ – pisze on – *a jest nią teandryczność – zjednoczenie Boga ze stworzeniem... jedyna i niezmienna prawda podana na początku jako nadzieja (dla pogan) i jako obietnica (dla narodu wybranego) staje się wydarzeniem przez przyjście w ciele Syna Bożego Jezusa Chrystusa jako osobowego ośrodka powszechnej teandryczności. Prawda o Bogu i człowieku, który przyszedł i wciąż przychodzi, ma w sobie całą pełnię Objawienia nowotestamentalnego. Chrześcijanie od początku winni trzymać się tej prawdy, choć nie mogli od razu ogarnąć całej jej pełni. Odkrywali ją stopniowo, walcząc z błędami. Stopniowo też wzrastała świadomość Kościoła w miarę przyswajania sobie mądrości Chrystusowej*²⁹. W. Sołowjow przytacza czytelnikom zarys historii dogmatów od czasów apostoelskich aż do naszych dni. W ten sposób solidnie opracował zagadnienie, które ówczesni teologowie rosyjscy podejmowali w wąskim zakresie.

Papiestwo a soborność. Inne kluczowe terminy

Dziełem fundamentalnym dla integralnej wizji eklezjologicznej W. Sołowjowa jest „La Russie et l'Eglise Universelle” („Rosja i Kościół Powszechny”). Dzieje Kościoła Chrystusowego autor rozpatruje jako nowy etap historii zbawienia, nowy etap teokracji – procesu zjednoczenia Boga ze stworzeniem (1 Kor 15,28). Misterium Wcielenia jest momentem osobowego, indywidualnego zjednoczenia Boga z człowiekiem (*bez mieszania i bez zmiany, bez rozdzielania i bez rozłączania*, jak mówi Sobór Chalcedoński³⁰), lecz po tym zjednoczeniu, według W. Sołowjowa, musi nastąpić zjednoczenie moralne i społeczne całej ludzkości z naturą Boską. To drugie zjednoczenie jest wzorowane i oparte na pierwszym, dlatego dogmat Wcielenia ma podstawowe znaczenie dla eklezjogenezy. Sołowjow przed-

²⁷ XI, s. 3-67.

²⁸ XI, s. 21.

²⁹ XI, s. 22.

³⁰ DS 301, BF VI, 8.

stawia to w ten sposób, że podkreśla znaczenie uznania Jezusa za Syna Bożego przez Piotra (Mt 16,13-19). *Jedna osoba, która przy asystencji samego Boga³¹ odpowiada za wszystkich – to właśnie jest element konstytutywny Kościoła powszechnego³². Tylko trzy razy w całej Historii Zbawienia Pan sam zmienia imię człowieka³³... Wiara bez granic, która uczyniła z Abrahama ojca wszystkich wierzących, w osobie Piotra zjednoczyła się z czynnym wsparciem ludzkiej aktywności, charakterystycznym dla Jakuba-Izraela. Księżę apostołów odzwierciedlił w swym duchu tę harmonię czynnika boskiego i ludzkiego, doskonałość, którą widział w swoim Mistrzu; w ten sposób stał się pierwszym dziedzicem Bogo-człowieka według łaski, ojcem duchownym nowego pokolenia chrześcijańskiego, kamieniem węgielnym Kościoła powszechnego, który to jest wypełnieniem i uwieńczeniem religii Abrahama i teokracji Izraela³⁴.*

Stolica Apostolska postrzegana jest przez Sołowjowa jako *łaskami stynąca ikona chrześcijaństwa powszechnego³⁵*. Dlatego, jako członek prawdziwego i czcigodnego wschodniego lub grecko-rosyjskiego Kościoła, który mówi (...) przez usta Ojców i Nauczycieli swoich, Sołowjow zdecydowanie uznaje za najważniejszego sędziego w sprawach religii tego, kogo za takiego uznawali św. Ireneusz, św. Dionizy Wielki, św. Atanazy Wielki, św. Jan Chryzostom, św. Cyryl, św. Flawian, bł. Teodoret, św. Maksym Wyznawca, św. Teodor Studyta, św. Ignacy Antiocheński – a mianowicie apostoła Piotra, żyjącego w swych następach³⁶.

Dla W. Sołowjowa charakterystyczne jest myślenie ponad podziałami, świadomość fundamentalnej jedności prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Według niego *prawdziwa kościelność nie jest uzależniona od większego lub mniejszego postępu w odkrywaniu i definiowaniu dogmatycznych szczegółów, lecz jest uzależniona od obecności sukcesji apostoelskiej, od prawosławnej wiary w Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka i, wreszcie, od pełni życia sakramentalnego. To wszystko w jednakowej mierze znajduje się*

³¹ Mt 16,18.

³² XI, s. 222.

³³ W. Sołowjow ma na myśli historię Abrahama-Abrahama Rdz 17,5; Jakuba-Izraela Rdz 32,29 (35,10) i Szymona-Piotra Mt 16,18.

³⁴ XI, s. 229.

³⁵ XI, s. 153.

³⁶ XI, s. 173.

u nas i u katolików, dlatego i my, i oni tworzymy razem Jeden, Święty, Katolicki i Apostolski Kościół, bez względu na nasz historyczny, czasowy podział, który nie odpowiada prawdziwemu stanowi rzeczy, i dlatego jest jeszcze bardziej smutny³⁷. Wydaje się, że intuicja Włodzimierza Sołowjowa jest bliska myśli Ojców II Soboru Watykańskiego, którzy w Dekrecie o ekumenizmie zwrócili uwagę teologów na istnienie porządku, czyli „hierarchii” prawd w nauce katolickiej³⁸. Dogmat Wcielenia niewątpliwie należy do czołówki owej hierarchii³⁹. Jednak według W. Sołowjowa chrześcijanie wyrosli z reformacji są definitywnie poza Kościołem Chrystusowym⁴⁰ z powodu braku sukcesji i redukcji życia sakramentalnego. Dokumenty Vaticanum II unikają jednoznacznych negatywnych określeń eklezjologicznych, zachowując jednak zasadę podziału terminologicznego na Kościoły i Wspólnoty kościelne⁴¹.

W eklezjologii W. Sołowjowa dostrzegalna jest pewna ewolucja od tradycyjnie całkowitej negacji⁴², jako fałszywej teokracji⁴³, do akceptacji zasady prymatu. To właśnie pewien duchowy kryzys lat 1881–1883 pomaga w przeanalizowaniu jego stosunku do Kościoła rzymskiego. Lecz nawet wtedy, obok pozytywnych określeń papieństwa jako instytucji z ustanowienia Bożego, możemy spotkać się z krytycznym stosunkiem do tzw. papizmu, czyli praktycznych nadużyć i deformacji idei papieństwa w ciągu historii, zwłaszcza w wiekach średnich⁴⁴. Papizm przejawiał się w zazdrośnym, nieprawowiernym stosunku do swojej władzy, pragnieniu, by osadzić ją na zewnętrznym, formalnym autorytecie prawa, uzasadnić jurydycznie, umocnić przebiegłą polityką, uchronić siłą broni⁴⁵. W kontekście tego rozróżnienia W. Sołowjow pisze do I. Aksakowa: *Wydaje się, iż wy patrzycie wyłącznie na papizm, a ja patrzę przede wszystkim na wielki, święty i wieczny Rzym, zasadniczą i nieodłąчную część Kościoła Powszechnego*⁴⁶. Sołowjow podkreśla, że prymat nie jest w żaden sposób celem

³⁷ XI, s. 352.

³⁸ DE 11.

³⁹ DE 12.

⁴⁰ IV, s. 113; XI, s. 352.

⁴¹ DE 19.

⁴² Zob. III, s. 239.

⁴³ S.M. Sołowjew, *Żizń*, s. 194–195.

⁴⁴ Por. III, s. 419.

⁴⁵ IV, s. 86.

⁴⁶ XI, s. 351.

samym w sobie, lecz środkiem służącym jedności w ziemskim wymiarze Ludu Bożego. *Konieczność centrum jedności (centrum unitatis) i prymacjalnego autorytetu w ziemskim Kościele* – pisze – wynika nie z wiekuistej i absolutnej istoty Kościoła, lecz uwarunkowany jest jego czasowym stanem Kościoła wojującego. Dlatego oczywiście, przewagi centralnej władzy duchowej nie sięgają po wiekuiste fundamenty Kościoła⁴⁷ (...) Władza papieska nie dotyka zasad wiecznych Kościoła, lecz może dawać biskupowi Rzymu przewagę w kierowaniu tylko ziemskimi sprawami Kościoła, w celu lepszego jego ukierunkowania, zastosowania siły społeczności lub jednostki do realizacji Bożego zamiaru w każdym konkretnym czasie⁴⁸. Mamy tutaj rozróżnienie na Kościół w szerokim tego słowa znaczeniu, Kościół niebiański i wieczny, głową którego może być tylko o sam Jezus Chrystus; i Kościół w wymiarze doczesnym, którego głową jest apostoł Piotr w swoich następcach⁴⁹.

W swych dążeniach do jedności Kościoła Chrystusowego, jako wierny prawosławny, W. Sołowjow nie mógł nie odnieść się do teorii soborności. We wstępie do dzieła „Historia i przyszłość teokracji”, poddaje on analizie poglądy rozwijane przez A.S. Chomjakowa oraz J. Samarina. Główną zasługą owych myślicieli jest wprowadzenie nowego ujęcia Kościoła – jako żywej istotowej jedności⁵⁰. Jedność Kościoła – cytuje Chomjakowa – koniecznie wypływa z jedności Bożej: *albowiem Kościół nie jest sumą jednostek osobowo odosobnionych, lecz jednością łaski Bożej, która żyje w rozumnych stworzeniach, poddanych tej łasce*⁵¹. Z tej przesłanki wypływa i nowa definicja Kościoła – jest on tam, gdzie ludzie zjednoczeni wzajemną braterską miłością i niewymuszoną jednomyślnością stają się naczyniem jednej łaski Bożej, która to jest życiodajną zasadą Kościoła i przyczyną jego jedności⁵². Chciałbym tutaj odesłać słuchaczy do KK Vaticanum II, gdzie Ojcowie soborowi mówią, że jednym z warunków przynależności do Kościoła jest posiadanie *Ducha Chrystusowego*⁵³.

Doceniając nowe podejście słowianofilów, W. Sołowjow dystansuje się od ich absurdałnego wniosku, iż tylko prawosławni mają abso-

⁴⁷ IV, s. 83.

⁴⁸ IV, s. 84.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ IV, s. 252.

⁵¹ IV, s. 253.

⁵² Tamże.

⁵³ KK 14.

lutną rację, wszyscy pozostali są w całkowitym błędzie⁵⁴. Odnosnie do samej soborności, jego zdaniem *nie ma żadnej zasadniczej i sprawiedliwej podstawy do tego, aby papieski prymat klócił się z zasadą soborności w Kościele wschodnim*⁵⁵. W. Sołowjow występuje jako zwolennik właściwej soborności⁵⁶, czyli takiej, która nie wyklucza żadnej innej formy kierownictwa, i sama nie jest wykluczana. W tym rozumieniu sobornność była uznawana także i przez papieży rzymskich. Wszystkie Sobory uznane na Wschodzie są uznawane również w Kościele łacińskim. Również po wielkiej schizmie zasada soborności była stosowana na Zachodzie. Nawet postanowienia Vaticanum I nie mają na celu całkowitego zanegowania tej zasady⁵⁷. Jak widać z historii – uważa W. Sołowjow – prymat nie przeszkadza papieżom działać kolegialnie, na wzór pierwotnego Kościoła, gdzie obok Piotra byli i inni apostołowie, i pierwszy sobór apostołowski⁵⁸. Takie podejście, wzorowane na soborowych przesłankach biblijnych, było również i na Wschodzie. Przed podziałem soborowy styl kierownictwa Kościołem nie przeszkadzał biskupom wschodnim uznawać szczególne miejsce biskupa Rzymu. Świadczą o tym oryginalne akta soborowe⁵⁹. W czasach gdy Sobory powszechne były zwoływane przez chrześcijańskich władców, najbardziej wzniosłymi momentami w historii Kościoła były chwile pełnej jedności papieża, cesarza i Ojców soborowych. Dlatego W. Sołowjow postuluje, że *ta jedynomyślność zburzona przez nieszczęsny podział może i powinna być odnowiona*⁶⁰.

Aby zrozumieć myśl W. Sołowjowa, konieczne jest zrozumienie jego kluczowych terminów, takich jak „teokracja”, „chrześcijańska polityka”, „wolność”. Częste są interpretacje jednostronne, np. że teokracja – to sojusz między papieżem a monarchą rosyjskim. Wyciąga się z tego wnioski, iż ekumenizm W. Sołowjowa jest czystą utopią i jest absolutnie nieaktualny. Ale w rzeczywistości Sołowjowowska teokracja jest niczym innym jak wolnym zjednoczeniem Boga z ludzkością: *Bóg – pełnia doskonałości szuka też i doskonałego posiadania*

⁵⁴ IV, s. 254.

⁵⁵ V, s. 68.

⁵⁶ V, s. 69.

⁵⁷ Zob. DS 3059-3075. BF II, 51-61.

⁵⁸ Dz 15,1-29.

⁵⁹ V, s. 70.

⁶⁰ Tamże.

(...) podstawą którego nie jest wyłącznie siła i prawo posiadacza, lecz również dobra wola i samodzielność tego, kto jest posiadany. Dla takiego doskonałego posiadania Bożego, czyli prawdziwej teokracji – która jest realizacją Boskiej miłości – jest konieczna istota zdolna do bycia i trwania w relacjach z Bogiem w celu pełniejszego zjednoczenia z Nim⁶¹.

Następnym trudnym pojęciem jest termin „polityka”, który wielu współczesnym kojarzy się z nie zawsze uczciwą walką o władzę. Sam jednak W. Sołowjow tłumaczy ten termin w sposób następujący: *Zjednoczenie Kościoła – pisze w „Wielkiej dyskusji o polityce chrześcijańskiej” – jest pierwszym i najważniejszym zadaniem praktycznej działalności chrześcijańskiej, czyli tego, co ja nazywam polityką chrześcijańską*⁶². *Transformacja swej własnej prawdy częściowej w prawdę powszechną jest początkiem chrześcijańskiej polityki powszechnej*⁶³.

W. Sołowjow nadaje wielkie znaczenie pojęciu wolności, bez którego nie jest możliwa prawdziwa teokracja. We wzajemnym i wolnym zjednoczeniu teandrycznym widzi on również cel polityki chrześcijańskiej⁶⁴. W jego artykułach, dziełach i listach ciągle występuje temat wolności sumienia i tolerancji religijnej. W naszym wieku Kościół katolicki ustami Ojców II Soboru Watykańskiego powie, że *zadaje się gwałt osobie ludzkiej i samemu porządkowi ustanowionemu dla ludzi przez Boga, jeśli odmawia się człowiekowi swobodnego (...) wyznawania religii w społeczeństwie*⁶⁵. Dlatego – zdaniem W. Sołowjowa – koniecznym warunkiem właściwego wyboru Rosji, pomiędzy drogą wyobcowania i drogą zjednoczenia chrześcijan⁶⁶, jest duchowe uwolnienie, czyli możliwość wolnej dyskusji na tematy religijne w prasie. Zgadza się on, że zwrócenie uwagi na religijną wolność jednostki i nietykalność ludzkiego sumienia jest niewątpliwą zasługą Kościołów reformowanych⁶⁷, jednak wyraźnie zastrzega iż *nawet religia czy sumienie nie dają człowiekowi prawa czynić z własnego zdania czy samowoli kryterium prawdy*⁶⁸.

⁶¹ IV, s. 337.

⁶² IV, s. 107.

⁶³ IV, s. 111.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ DWR 3.

⁶⁶ V, s. 153.

⁶⁷ IV, s. 101.

⁶⁸ IV, s. 100.

Wydaje się, że temat polityki chrześcijańskiej, podjęty przez Sołowjowa, jako idei przepajania Duchem Chrystusowym różnych dziedzin życia doczesnego, wywarł wpływ na wielu rosyjskich myślicieli końca XIX i XX w.⁶⁹ W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego możemy odnaleźć temat tzw. wolnej teokracji, wyrażony w nieco innej formie: *Wzajemne przenikanie się państwa ziemskiego i niebiańskiego daje się pojąć tylko wiarą, pozostając naprawdę tajemnicą (...) Kościół idąc ku własnemu zbawczemu celowi (...) rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi*⁷⁰. Ten temat również można dostrzec we wprowadzonym w Kościele w naszym wieku święcie Chrystusa-Króla.

Próba syntetycznego ujęcia dziejów w perspektywie dogmatu o Wcieleniu, czyli opcji inkarnacyjnej, zbliża W. Sołowjowa z francuskim jezuitą Teilhardem de Chardin⁷¹.

Dziś, z perspektywy czasu, możemy podziwiać trafne intuicje wielkiego rosyjskiego myśliciela, i tylko żałować, iż za jego życia nie było odpowiedniego gruntu dla ich owocnego rozwoju.

Wskazania praktyczne

Punktem wyjścia dla dzieła jedności według W. Sołowjowa winny być:

1. Uznanie istotowej jedności obydwu Kościołów w Chrystusie;
2. Moralna potrzeba lub obowiązek wdrożenia tej jedności w orbitę czysto ludzkich stosunków obydwu społeczności kościelnych, ażeby Kościół był jednością także wobec świata⁷².

Przy tym winny być porzucone jakiegokolwiek próby przytłoczenia lub wchłonięcia innej społeczności kościelnej.

Wielką szkodę zadaje się sprawie jedności, gdy zjednoczenie prze-radza się w latynizację wschodnich chrześcijan. Bardzo prawdopodobne, że W. Sołowjow miał tutaj na myśli zlatynizowanych galicyj-

⁶⁹ Zob. *Sbornik o Sołowjewie*, Moskwa 1911; N. Łosskij, *W zaszczytu W. Sołowjewa*, „Nowyj Żurnal”, nr 33/1953, s. 233.

⁷⁰ KDK 40.

⁷¹ K. Truhlar, *Teilhard und Solowjew*, Freiburg 1966.

⁷² IV, s. 109.

skich gekokatolików⁷³. *Kościół wschodni* – pisze dalej W. Sołowjow – *posiada wewnętrzną moc duchową, dzięki której zachowuje on istotową jedność swoich podstaw i swoją kościelną odrębność*⁷⁴ (...) *Niezależny charakter i znaczenie Kościoła wschodniego nie podlega dla niego wątpliwości. Ten Kościół jest istotowo niezbędną częścią dla pełni Kościoła powszechnego*⁷⁵. *Prawosławny Wschód nigdy nie może być „nawrócony” na łacińskość, bo wtedy Kościół powszechny stałby się Kościołem łacińskim, a samo chrześcijaństwo utraciłoby swoje specyficzne znaczenie dla historii ludzkości*⁷⁶.

W. Sołowjow podkreśla znaczenie i niezależność Kościoła wschodniego, jednocześnie negując unię, jako, jego zdaniem, mechaniczne i czysto zewnętrzne zjednoczenie, prowadzące wprost do przytłumienia lub nawet wchłonięcia Kościoła wschodniego. Może wydawać się paradoksem, że te same myśli o godności Kościołów wschodnich osiemdziesiąt lat później na II Soborze Watykańskim padają z ust unity – patriarchy melchickiego Maksymosa⁷⁷.

W. Sołowjow teologicznie uzasadnia ekumenizm, zestawiając zachowanie tradycji chrześcijaństwa z dogmatem Wcielenia: *Chrześcijaństwo* – pisze – *jawi się jak zjednoczenie i (...) harmonia wschodniej i zachodniej tradycji w prawdzie w bosko-ludzkim charakterze Wcielenia. Dlatego gdyby jedna z tych tradycji otrzymała ekskluzywną powołanie z pochłonięciem innej, to byłoby zachwiane historyczne powołanie chrześcijaństwa; przestałoby ono służyć jako wyraz i wcielenie w historię powszechną idei bosko-ludzkiej jedności*⁷⁸. Ze strony prawosławnych, jego zdaniem, nie są potrzebne żadne kompromisy w sprawach istotowo ważnych, lecz przede wszystkim konieczne jest zburzenie uprzedzeń i podejrzeń zrodzonych z wrogości. Ten postulat logicznie wynika z podstawowego założenia o jedności wiary.

W liście do biskupa I.G. Strossmayera W. Sołowjow dokonuje dwóch niezmiernie ważnych rozróżnień:

⁷³ Zob. L. IV, s. 25.

⁷⁴ IV, s. 104.

⁷⁵ Sobór mówi: „cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i liturgiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła”, DE 17.

⁷⁶ IV, s. 105.

⁷⁷ Zob. Przemówienie Maximosa IV Sayegh'a, w: „Le Lein. Revue du patriarcat grec melkite catholique”, nr 1/1986, s. 28-37.

⁷⁸ Tamże.

1. Pomiędzy osobistymi poglądami pojedynczych teologów a wiarą Kościoła wschodniego wyrażoną w soborach powszechnych;

2. Pomiędzy władzą papieża jako następcy św. Piotra i jego władzą administracyjną jako patriarchy Zachodu, które to rozróżnienie daje Kościołowi wschodniemu niezbędną autonomię, bez której zjednoczenie, po ludzku mówiąc, byłoby niemożliwe⁷⁹. Charakterystyczna dla łacinników centralizacja struktur kościelnych też nie może być bizantyjskiemu narzucona w całej pełni⁸⁰ – zastrzega autor listu do chorwackiego biskupa, wyrażając obawy tych Rosjan, którzy chcąc jedności z Kościołem rzymskim, boją się latynizacji⁸¹. *Jeśli mnie poproszą o wskazania praktyczne – pisze dalej W. Sołowjow – co... należy zrobić dla jedności Kościołów – od nowa należy przejrzeć wszystkie dyskusyjne zagadnienia z prawdziwym pragnieniem zrozumienia do końca strony przeciwnej, oddania jej należnej sprawiedliwości, i w tym, w czym należy, zgodzić się z nią*⁸². To wskazanie rosyjskiego myśliciela wydaje się rozwinięte w Dekrecie o ekumenizmie⁸³ II Soboru Watykańskiego, który to zaleca najpierw usunięcie słów, opinii i czynów, które by (...) nie odpowiadały rzeczywistości stanowi braci odłączonych, następnie „dialog”, przez który uzyskują wszyscy bliższe prawdy poznanie doktryny i życia (...) i bardziej bezstronną ocenę⁸⁴.

W. Sołowjow radzi wejść na drogę owocnego dialogu ekumenicznego, na której stanęli dopiero chrześcijanie XX w., i twierdzi, iż *powszechna bosko-ludzka kultura* lub powszechne chrześcijaństwo nie ogranicza się do wschodniej lub zachodniej tradycji wziętej z osobna: chrześcijanie Wschodu i Zachodu winni zjednoczyć się, ażeby osiągnąć pełnię wzrostu Chrystusowego⁸⁵, przy tym lepsze siły Kościoła protestanckiego zjednoczą się niewątpliwie z Kościołem i znajdą tam dla siebie zastosowanie, gdy kościelna jedność będzie wewnętrznie wolna⁸⁶.

⁷⁹ „La distinction entre l'autorité du Pape comme successeur de St.-Pierre, et son pouvoir administratif comme Patriarche de l'Occident, distinction garantissant l'autonomie de l'Eglise Orientale, sans quoi la Reunion serait, humainement parlant, impossible”, L. I, s. 189.

⁸⁰ XI, s. 384 (L. I, s. 188).

⁸¹ XI, s. 385 (tamże).

⁸² XI, s. 111-112.

⁸³ Zob. DE 9, 11.

⁸⁴ DE 4.

⁸⁵ Por. IV, s. 107.

⁸⁶ IV, s. 113.

Wbrew pozorom Sołowjowowska wizja ekumenizmu nie ogranicza się do wymiaru europejskiego. Jego podział na Wschód i Zachód nie utożsamia się z geograficznymi podziałami na kontynenty, lecz raczej rzeczywistością duchową, *centrami kulturotwórczymi*⁸⁷, a nie uformowanymi typami kultury. To, co się jawi jako pełnia u jednych, może kontynuować swój rozwój u innych narodów, bo przecież każdy naród ma swoje powołanie i swoją ideę, która odpowiada temu, *co Bóg myśli o niej w wieczności*⁸⁸.

Trudności

Dlaczego próby zjednoczenia Kościołów były dotychczas bezowocne?

Na to pytanie W. Sołowjow odpowiada, iż motywacja do pracy na rzecz zjednoczenia chrześcijan winna być przede wszystkim moralno-religijna i stawiać sobie za cel duchowe zjednoczenie skłóconych społeczności chrześcijańskich. W znanych dotychczas próbach zjednoczenia świecka polityka miała zbyt dużo do powiedzenia – a zjednoczenie zewnętrzne oparte na racjonalnym obliczeniu własnej korzyści lub instynkcie przetrwania bez udziału serca i woli – nie mogło przetrwać na dłuższą metę⁸⁹. W innym miejscu Sołowjow konkretnie mówi o politycznej motywacji Lyońskiej i Florenckiej unii, *lecz w obu wypadkach „przymusowe” zjednoczenie nie wytrzymało nawet kilku lat (...) Grekom wystarczyło rozumu, by zobaczyć całą korzyść dla siebie w jedności z katolicyzmem, lecz woli wewnętrznej i szczerzego pragnienia jedności (...) nie było*⁹⁰ u żadnej ze stron układu unijnego.

Sołowjowowska wizja zjednoczenia Kościołów znajdowała wielu przeciwników nie tylko wśród rosyjskiego społeczeństwa, co, uwzględniając słowianofilskie uprzedzenia do wszystkiego, co zachodnie, jest w pewnym sensie zrozumiałe; lecz również w środowisku rzymskokatolickim⁹¹. *Ja rozumiem i przyjmuję „papiestwo”* – pisze W. Sołowjow w jednym ze swoich listów – *ale ono mnie nie rozumie i nie przyjmuje (...) Bóg obrócił dla mnie łaciński kamień*

⁸⁷ IV, s. 113.

⁸⁸ XI, s. 92.

⁸⁹ IV, s. 104.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ L. III, s. 121; I, s. 179; IV, s. 44.

w chleb, a jezuicką zmię w rybę, lecz diabeł uczynił dla nich mój chleb kamieniem, a rybę – jadowitą zmię⁹².

Wśród słabości jego doktryny możemy wymienić przede wszystkim niedocenienie pneumatologicznego wymiaru Kościoła w jego kluczowych dla sprawy ekumenizmu dziełach. Jeśli jeszcze w artykule „O duchownej władzy w Rosji” W. Sołowjow postuluje, że *Duch Chrystusa może jednakowo działać jak przez jednego tak i przez wielu*⁹³, to w jego argumentacji na rzecz prymatu Piotra spotykamy się z typową dla scholastyki potrydenckiej redukcją pneumatologiczną⁹⁴. Sołowjow nie zajął się bliżej porównaniem wschodniego i zachodniego doświadczenia religijnego (duchowości) i myślenia religijnego (teologii), które mają bardzo wielkie znaczenie dla dialogu ekumenicznego. Ale wydaje się, że w jego historycznych warunkach nie był on w stanie zająć się taką pracą: trzeba było najpierw oczyścić grunt – walczyć ze stereotypami, tendencyjnym rozumieniem historii, sztywnością myśli teologicznej, dobijać się wolności słowa, by móc w prasie dyskutować na tematy religijne. To się mu nie udało; dlatego prawie przestał pisać na temat jedności chrześcijan w ostatnim okresie swojego życia. Będąc *wczesnym zwiastunem zbyt wolnej wiosny* ekumenizmu, W. Sołowjow znalazł zbyt mało zrozumienia.

Unia i uniatyzm

Mówiąc o pojednaniu i zjednoczeniu katolicko-prawosławnym, nie sposób nie poruszyć tematu unii. Tym bardziej że jest to bodaj najbardziej bolesny temat obecnego etapu dwustronnego dialogu ekumenicznego.

Stosunek W. Sołowjowa do problemu unii wydaje się jednoznaczny. *Dla jedności Kościołów* – jego zdaniem – *nie tylko nie jest konieczna, lecz nawet byłaby szkodliwa wszelka unia zewnętrzna...*⁹⁵ Ta myśl W. Sołowjow wyrazi wiele razy w innych listach i dziełach⁹⁶. Wszystko wydawałoby się jasne, gdyby nie ten fakt, że pod koniec życia sam antyunijny W. Sołowjow przyjmuje komunie z rąk unickie-

⁹² Nieopublikowany list do S. Martynowej; zob. S.M. Sołowjew, *Żizń*, s. 288.

⁹³ III, s. 239.

⁹⁴ Zob. Rondet SJ, *Gratia Christi*, Paris 1948, s. 329.

⁹⁵ XI, s. 370.

⁹⁶ Zob. XI, s. 355, 364, 392, 422.

go kapłana⁹⁷. A dla wielu unitów, zwłaszcza rosyjskich grekokatolików, Sołowjow był duchowym inspiratorem⁹⁸. Spójrzmy zatem bliżej na przyczyny Sołowjowowskiego negatywnego stanowiska w sprawie unii.

Najpierw historyczne doświadczenie nieudanych unii: wychodzenie z doraźnego kompromisu interesów, brak pozytywnego nastawienia do strony przeciwnej, zbyt duże znaczenie czynników politycznych – wszystko to czyniło unię zjednoczeniem mechanicznym, powierzchownym, a dlatego nietrwałym.

Trwające skutki unii brzeskiej wzbudzały w W. Sołowjowie obawę przed latynizacją, dominacją lub nawet wchłonięciem jednej części Kościoła przez drugą. Takie fakty podawałyby w wątpliwość godność Kościoła wschodniego, negowały jego tradycyjną autonomiczną strukturę eklezjalną. Mówiąc o istotowej jedności Kościoła Chrystusowego, rosyjski teolog przestrzega przed negacją wartości eklezjologicznych innego Kościoła. W latach dziewięćdziesiątych XX w., kiedy to dialog prawosławno-katolicki wpadł w impas ze względu na podjęcie trudnego zagadnienia uniatyzmu, teologowie obu stron zgodzili się, że uniatyzm jest metodą opartą na błędnych założeniach tzw. ekskluzywizmu soteriologicznego⁹⁹. Dlatego, na przyszłość, przez rzetelny dialog teologiczny, należy szukać innych dróg. Dokument z Balamand ujmuje to w następujących słowach: *Ponieważ dziś i katolicy, i prawosławni inaczej postrzegają swój stosunek do misterium Kościoła i odkrywają siebie nawzajem jako Kościoły siostrzane, dlatego taka forma apostołatu misyjnego (...) którą nazywamy terminem „uniatyzm”, już więcej nie jest odbierana jako sposób do naśladowania czy jako model tej jedności, do której nasze Kościoły dążą*¹⁰⁰.

Widzimy, że określenie teologów współczesnych pokrywa się z intuicją W. Sołowjowa. Jego wizja jedności, oparta na zasadzie równoprawnego dialogu i wzajemnym poszanowaniu, odbiega od modelu unijnego i jest bliższa współczesnym poszukiwaniom ekumenicznym. Skąd więc taka praktyczna niekonsekwencja pod koniec życia rosyjskiego apostoła ekumenizmu? Dlaczego składa katolickie wyznanie wiary i przyjmuje komunie z rąk unickiego kapłana? Przy-

⁹⁷ S.M. Sołowjew, *Żiźń*, s. 346.

⁹⁸ J. Posnowa, *Jest'li buduszczje u katolikow wostonowo obriada?*, w: „Logos”, nr 48/1993, s. 5.

⁹⁹ W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane*, s. 262-288. Zob. DS 151; BF II,25.

¹⁰⁰ Dokument z Balamand 12, „Service d'Information”, nr 83/1993, s. 99-103.

łączył się przez to formalnie do tego, od czego przez całe życie się odżegnywał. Czyżby jeszcze jedna zmiana poglądów? Czy może, jak sądził o. S. Bułgakow, szukał przewyciężenia podziału nie przez unię czy teologiczne dysputy, lecz przy ołtarzu eucharystycznym¹⁰¹. Czy może jednak w o. Nikołaju Tołstoju zobaczył inne oblicze unii? Miał przed sobą katolika kochającego i rozumiejącego prawosławie¹⁰² – rzecz rzadka wśród ówczesnych grekokatolików galicyjskich. Czy jest możliwe, że spotkanie z takim duchownym unickim – odpornym na łatinizację, świadomym swej tożsamości, godności i wartości Kościoła wschodniego – było dla Sołowjowa momentem przełomu? Może nie tyle rozwiało wszystkie obawy związane z unią, ale otworzyło nową perspektywę, wzbudziło nadzieję, że może być inaczej...

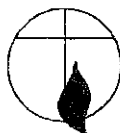
A czy rzeczywiście może?

Dla mnie, który patrzy na problem od wewnątrz, wydaje się to możliwe. Zdając sobie sprawę z początków ruchu unijnego, przeczuć z wynikające z tego trudności, współcześni grekokatolicy mogą wnieść swój wkład w eklezjologię Kościołów siostrzanych. A myśli i sugestie W. Sołowjowa zajmują tutaj nie ostatnie miejsce.

KS. IHOR PECIUCH, ur. 1969, doktorant teologii dogmatycznej KUL. Wykładowca teologii dogmatycznej na grekokatolickiej Lwowskiej Akademii Teologicznej. Obecnie mieszka we Lwowie.

¹⁰¹ S. Bułgakow, *U klabezja Jakowla (Jon 4,23)*, w: *Christianskoje Wossojedinienie. Ekumeniczeskaja problema w prawosławnom soznanii*, Paris 1933, s. 31.

¹⁰² S.M. Sołowjew, *Żizn*, s. 346.



Tomasz Serwatka

Kardynał prymas August Hlond wobec najważniejszych problemów narodu i państwa (1926–1948)

Pozycja prymasa w dziejach Polski zawsze była wyjątkowa. W dawnej Rzeczypospolitej był interrexem, pierwszą po królu osobą w państwie. Gdy król umierał, arcybiskup Gniezna przejmował jego obowiązki, zwołując wolną elekcję. W dobie zaborów rola pasterzy Gniezna i Poznania zmalała, wzrosła zaś pozycja władarzy archikatedry warszawskiej, którzy nosili tytuł „prymasów Królestwa Polskiego” (Kongresówka). Najwybitniejsi to: Zygmunt Szczęsny Feliński i Aleksander Kakowski. W odrodzonej w 1918 r. II Rzeczypospolitej powstała przeto swego rodzaju dwuwładza: kard. Edmund Dalbor z Poznania (prymas z urzędu i tradycji) konkurował ze starszym i bardziej doświadczonym politycznie kard. A. Kakowskim.

Sytuacja zmieniła się radykalnie w czerwcu 1926 r., kiedy to z woli Piusa XI nowym prymasem został relatywnie młody biskup katowicki ks. dr August Hlond (1881–1948), salezjanin. Człowiek pracowity, energiczny, gruntownie wykształcony, obyty w świecie, cieszył się zaufaniem Stolicy Apostolskiej, był też akceptowany przez sanacyjne władze państwowe¹. Sytuacja była o tyle delikatna, że większość hierarchii kościelnej krytycznie przyjęła przewrót majowy, dystansując się od marszałka Piłsudskiego i sympatyzując z endecją. W episkopacie jedynie kard. Kakowski był stronnikiem Piłsudskiego, natomiast pozostali arcybiskupi: Adam Sapieha z Krakowa, Romuald Jałbrzykowski z Wilna i Józef Teodorowicz ze Lwowa zwalczały go. Prymas Hlond, od 1927 r. kardynał, postawił zdecydowanie na apolityczność Kościoła i niemieszanie się do bieżącej polityki².

Ślązak z pochodzenia (urodził się niedaleko Mysłowic), był zawsze wyczulony na problematykę Polski Zachodniej, opartej mocno

¹ Podstawowe dane biograficzne zob. *Polski Słownik Biograficzny*, t. IX, Wrocław – Warszawa – Kraków 1960–1961, s. 545–546.

² Por. K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej*, Poznań 1996.

o Bałtyk, Wielkopolskę i Odrę. Dlatego miał opinię germanofoba, a wpływowe kręgi w Rzeszy już od wczesnych lat dwudziestych uważały go za nacjonalistę. Nie było to do końca prawdą, bo kard. Hlond nie miał specjalnych antyniemieckich uprzedzeń. Gdyby tak było, nie zostałby przecież w 1919 r. mianowany prowincjałem salezjanów na Niemcy, Austrię i Węgry. Przypomnijmy też, iż żaden polski kardynał ani przed nim, ani po nim nie miał nad Tybrem przez wiele lat tak mocnej pozycji, a to głównie dzięki wstawiennictwu Piusa XI. Po jego śmierci wymieniano kard. Hlonda jako jednego z najpoważniejszych kandydatów na papieża.

W pierwszym okresie po przewrocie majowym prymas stanął przed koniecznością złagodzenia wewnętrznej walki politycznej, która przybrała dość ostre formy. Nowy prezydent, Ignacy Mościcki, wspomina w swych pamiętnikach, że podczas pierwszej wizyty w Poznaniu kardynał przyjął go bardzo ciepło, usiłując zakopać przepaść między nastawioną przeciwko Piłsudskiemu Wielkopolską a Warszawą³. Jego działalność skoncentrowała się na duchowym umacnianiu narodu, krzewieniu katolickiej myśli społecznej (Akcja Katolicka, założona przezeń w Poznaniu w 1929 r.), łagodzeniu konfliktów na linii państwo–Kościół. Rezydując w Poznaniu, żył w zgodzie z kard. Kakowskim, a z impulsywnym kard. Sapiehą łagodnie polemizował w trudnych momentach (np. sprawa brzeska z 1930 r.).

Prymas odmówił otwartego potępienia tzw. Brześcia, czyli rozprawy z opozycją w latach 1930–1931, wbrew stanowisku większości episkopatu. 23 kwietnia 1932 r. opublikował bardzo wówczas głośny list pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”. Ten obszerny dokument – nawiązujący do sławnych encyklik społecznych Leona XIII – wywołał szerokie echo także w Europie, bowiem został przetłumaczony na kilka języków zachodnich oraz wydrukowany w „Osservatore Romano”⁴. Prymas Hlond pisał m.in.: *Państwo i władza jego wywodzą się nie z jakiegoś przygodnego zdarzenia dziejowego, ani z dobrowolnej umowy, lecz z prawa przyrodzonego. To prawo nie określa wprawdzie ustroju państwa ani sposobu przekazywania władzy państwowej, a tym mniej osobę piastuna władzy, ale wprowadzając do społeczności państwowej władzę naczelną, jako konieczność natury, opromienia tę władzę majestatem Stwórcy, który jest zakonu przyrodzonego dawcą*⁵.

³ I. Mościcki, *Autobiografia*, Warszawa 1993, s. 83.

⁴ J. Pietrzak, *Kościół a życie państwowe w nauczaniu prymasa Augusta Hlonda, w: Chrześcijaństwo a polityka*, Wrocław 1988, s. 13.

⁵ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Poznań 1932.

Widać więc jasno, że kard. Hlond optował za tzw. silną władzą państwową, w ówczesnych konkretnych polskich realiach uosabianą przez Piłsudskiego. Prymas zresztą nie ukrywał swej dezaprobaty dla systemu partyjnego sprzed 1926 r. Z drugiej jednak strony twardo artykułował żądania Kościoła pod adresem państwa, które musi rzadzić się prawami Bożymi i szanować religię. Zdaniem kardynała oba te czynniki powinny, dla dobra Rzeczypospolitej, ściśle ze sobą współpracować. Kościół nie może bezpośrednio mieszać się do polityki, pozostając jednak *stróżem zasad moralnych* – taka zdaje się ogólna wymowa listu⁶.

Po zgonie Marszałka i przejęciu władzy na Zamku przez tercet Mościcki-Rydz-Beck, kardynał cieszył się bardzo dużym zaufaniem władz sanacyjnych. Kiedy w grudniu 1938 r. zmarł Aleksander Kakowski, wspólnie postanowiono połączyć w jednym ręku metropolię Gniezna i Warszawy, czemu niestety przeszkodziła wojna. Prymasa szanowali także liderzy opozycji, jak choćby Władysław Haller, Ignacy Paderewski, Wincenty Witos, Władysław Sikorski czy Karol Popiel. Brało się to w dużej mierze z faktu, że mocno leżały mu na sercu sprawy państwa i społeczeństwa. Interesował się żywo sytuacją świata pracy, powołując nawet Radę Społeczną, która skupiała najwybitniejszych znawców tej problematyki⁷. Prymas popierał tzw. chrześcijańskie związki zawodowe, krytykując ostro tak komunizm, jak i faszyzm.

Kłeska wrześniowa 1939 r. otworzyła w biografii prymasa zupełnie nowy etap. Jeszcze latem nie zdawał sobie sprawy z możliwości wybuchu konfliktu z Niemcami, choć uważany był za ich nieprzyjaciela i niewątpliwie dostrzegał niebezpieczeństwo ze strony III Rzeszy. Dopiero na wezwanie rządu przerwał kurację we Francji i wrócił do Poznania. Już pierwsze kilka dni wojny ujawniły tragiczną słabość Polski. Wobec zagrożenia Poznania, rząd przysłał prymasowi samochód i wezwał go do pilnego przybycia do stolicy, gdzie odprawił w archikatedrze mszę św. w intencji ojczyzny. Już jednak trzeba było uciekać w kierunku wschodnim.

Wspólnie uradzono, że kardynał wyjedzie do Rzymu, by tam ratować sprawę polską. Było jasne, że wojna jest przegrana, a Niemcy zrobią wszystko, by los upadającej Polski pogorszyć. Nie dość, że

⁶ Tamże.

⁷ Należał do niej m.in. przyszły prymas Stefan Wyszyński, autor ponad 100 prac z zakresu społecznej nauki Kościoła; por. *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 14.

bombardowano cywilną ludność wbrew wszelkim konwencjom międzynarodowym (pojazd prymasa był kilkakrotnie ostrzelany, a on sam ranny), to rozsiewano po całej Europie potworne kłamstwa, m.in. że to Polska sprowokowała wojnę. Naziści wykorzystywali w tej propagandzie germanofilizm Piusa XII, który onegdaj był nuncjuszem w Berlinie. Celem ich było kompletne wyeliminowanie Polski z gry międzynarodowej. Podobne stanowisko zajęła Rosja sowiecka. Trzeba było zatem ratować honor i międzynarodowy status Rzeczypospolitej. Kard. Hlond uzyskał od min. Becka i min. Szembeka wizy tranzytowe i 20 września był już w Rzymie⁸.

Wedle relacji niektórych świadków, kardynał był załamany⁹. A przecież wyrósł z twardej śląskiej gleby, prezentując zawsze optymizm, zimną krew i opanowanie. Trudno mu się wszak dziwić, skoro ledwo 2–3 dni upłynęło od upadku Polski po agresji sowieckiej... Zaraz zabrał się do pracy, interweniując u Ojca Świętego w sprawie zbrodni nazistowskich. Prezydent Mościcki brał go też pod uwagę jako swego następcę, po internowaniu władz Rzeczypospolitej w Rumunii. Istotnie, prymasa akceptowały niemal wszystkie siły polityczne emigracji, choć miał opinię zbliżonego do piłsudczyków. Ale ostatecznie przeważyły obawy o zbytne uzależnienie osoby ewentualnego prezydenta (rozważano też kandydaturę kard. Hlonda na premiera, obok Zaleskiego, Strońskiego i Władysława Sikorskiego) od Watykanu.

Opuszczenie przez arcybiskupa Gniezna i Poznania, swych stolic, wywołało mieszane reakcje w kraju i w Watykanie. Tradycją było raczej pozostawanie na placówce. Ale nie zapominajmy, że rola kard. Hlonda była szczególna. Znając metody hitlerowców, prawdopodobnie zostałby internowany – jak abp R. Jałbrzykowski – a może nawet zgładzony (jak np. bp Kozal z Włocławka). Obie jego rezydencje wcielono do Rzeszy jako tzw. Warthegau. Tymczasem w Watykanie mógł oddziaływać na dyplomację światową, dzięki swej pozycji i autorytetowi.

Niestety, położenie Polski przedstawiało się gorzej, niż spodziewały się tego jej najwyższe władze. Po klęsce wrześniowej mało kto na Zachodzie miał ochotę dyskutować z premierem Sikorskim (Francuzi przydzielili mu siedzibę w prowincjonalnym mieście Angers) czy

⁸S. Zabiełło, *O rząd i granice*, Warszawa 1986, s. 23.

⁹M. Romeyko, *Wspomnienia o Wieniawie i o rzymskich czasach*, Warszawa 1990, s. 158.

prymasem, nie mówiąc już o słabym prezydencie Władysławie Raczkiewicz czy Augustcie Zaleskim. Papież sceptycznie traktował skargi kard. Hlonda, ubolewając wprawdzie – podczas specjalnej audiencji dla emigrantów z Polski – nad tragicznym losem okupowanego kraju, lecz nie decydując się na potępienie zbrodni nazistowskich. Budziło to zrozumiałą gorycz¹⁰.

W takiej sytuacji szczególnego znaczenia nabierała praca informacyjno-propagandowa prymasa, celem przeciwdziałania międzynarodowej nagonce antypolskiej ze strony Goebbelsa i Mołotowa. Przypuszczać należy, że gdyby nie pisane przez kard. Hlonda memoriały i broszury w języku francuskim, angielskim i włoskim, światowa opinia publiczna uwierzyłaby w dużej mierze w propagandę naszych wrogów¹¹. Z drugiej strony pobyt na emigracji działał na kardynała frustrująco. W 1940 r. kilkakrotnie zwracał się do Watykanu o umożliwienie mu powrotu na placówkę, jeśli nie do Poznania, to choćby do Warszawy. Kategorycznie sprzeciwiały się temu władze III Rzeszy. Co gorsza, wraz z przystąpieniem Włoch do wojny nad jego głową poczęły się gromadzić czarne chmury.

Jako wróg faszyzmu został uznany w Italii za persona non grata, dlatego latem 1940 r. musiał wyjechać. Udał się do Maryjnego sanktuarium w Lourdes koło Tuluz, na terenie nieokupowanej przez Rzeszę części Francji. Reżim Vichy patrzył przez palce na patriotyczną działalność prymasa, a ten utrzymywał ścisły kontakt listowny z rządem emigracyjnym w Londynie. Gen. Sikorski – jak się zdaje – prowadził wobec kard. Hlonda grę dość nieszczerą, pragnąc się go pozbyć z Europy; dlatego ustawicznie proponował mu sfinansowanie wyprawy do USA, celem rzekomo pilnej potrzeby mobilizacji moralnej tamtejszej Polonii. Ale kardynał przejrział tę grę, obawiając się, że sikorszczycy – niechętni mu za jego przedwojenną współpracę z sanacją – szykują sobie innego prymasa spolegliwego względem nich. Oferty Sikorskiego kwitował tedy milczeniem lub wykrętami. Po zajęciu przez Niemców całej Francji latem 1942 r., przeniósł się do Sabaudii (okupacja włoska), gdzie przez prawie 2 lata udawało mu się ukrywać przed Gestapo.

W lutym 1944 r. naziści w końcu dopadli go i internowali w Paryżu, co wywołało falę protestów w krajach neutralnych. Niemcy wtedy

¹⁰ Osobiście rozmawiał o tym z Ojcem Świętym ks. W. Meysztowicz, zob. *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1993, s. 116.

¹¹ Najpoważniejszym tego typu opracowaniem było: A. Hlond, *The Persecution of the Catholic Church in German-Occupied Poland*, London 1941.

musieli się już – przegrywając na frontach – bardziej liczyć ze światową opinią; po pewnym czasie umieścili prymasa w areszcie domowym w Westfalii, gdzie w kwietniu 1945 r. został uwolniony przez Amerykanów. Niemcy zaproponowali kard. Hlondowi wystosowanie antysowieckiego i proniemieckiego manifestu do Polaków (analogiczną propozycję otrzymał mniej więcej w tym samym czasie w Krakowie kard. Sapieha). Kategorycznie odmówił¹².

Po zakończeniu wojny natychmiast postanowił powrócić do kraju. Zanim udał się do Poznania i Warszawy, postarał się o uzyskanie od Piusa XII specjalnych pełnomocnictw. Do rządu emigracyjnego zawsze podchodził sceptycznie, ale aby jasno postawić sprawę, przed powrotem skonsultował się z nim. Powrót kard. Hlonda do zniewolonego przez komunistów kraju nie oznaczał akceptacji nowego systemu. Przeciwnie – miał umocnić naród duchowo i religijnie, także w postawie antysowieckiej i niepodległościowej. Pełnomocnictwa Ojca Świętego potrzebne mu były do wprowadzenia tymczasowej administracji kościelnej na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Świadczy to o dalekowzroczności jego planów, gdyż bardzo wielu ówczesnych polskich polityków prezentowało zagubienie i niepewność jutra¹³.

Kardynał powrócił do Polski 20 lipca 1945 r., a już 15 sierpnia ustanowił tymczasowe administratury apostolskie (de facto diecezje) we Wrocławiu, Gorzowie, Opolu i Olsztynie. Zastał kraj całkowicie inny niż przed wojną: zrujnowany, wykrwawiony, pozbawiony elit intelektualnych oraz infrastruktury materialnej. Kilka miesięcy wcześniej spłonęła Warszawa – głowa i mózg kraju – razem z wielowiekowym dorobkiem dzieł sztuki, archiwów, kościołów i bibliotek. Ludzie nie mieli gdzie mieszkać, tułając się ze wschodu na zachód. Wypędzeni z Wilna i Lwowa usiłowali znaleźć sobie nowe miejsce na ziemiach zachodnich. Ale tam ciągle mieszało ponad 2 mln Niemców, a los Śląska czy Pomorza był niepewny. Po lasach grasowały bandy Wehrwofu, a oszołomieni i zabiedzeni ludzie (często przybyli prosto z Sybiru) nie mieli gdzie się podziać. Żaden kraj zachodni nie uznawał naszej granicy na Odrze i Nysie, gwarantowanej faktycznie jedynie przez Moskwę.

Kard. Hlond doskonale zdawał sobie sprawę z ogromu trudności. Gorąco pragnął jednak pracować. Kraj zalany został przez programo-

¹² Wojenne perypetie kardynała prezentuje szeroko J. Sobczak, *Polska w propagandzie i polityce III Rzeszy w latach 1939–1945*, Poznań 1988, s. 159–170; por. także B. Kant, *Sztymar kopalni Bożej*, Warszawa 1987.

¹³ T. Serwatka, *Powrót Prymasa*, „Gazeta” (Toronto), nr 141/2000, s. 16.

wy ateizm, choć reżim Bieruta przez jakiś czas zachowywał pozory neutralności. Trzeba było stanąć do walki – jak to określał sam prymas – *o duszę narodu*, o jego tożsamość, o byt biologiczny. Początkowo reżim był jakby zdeorientowany, licząc na poparcie kardynała dla Polski Ludowej. Ten jednakowoż ani razu nie spotkał się z wysokimi dygnitarzami PPR. Polityka A. Hlonda – który rychło przeniósł swą stolicę do Warszawy – polegała na daleko idącej rozwadze i manewrowaniu w niesłuchanie trudnych warunkach. Niemożliwe było radykalne przeciwstawienie się rządzącym, ale i niemożliwa była kapitulacja.

Prymas chciał oddzielić zdrowego ducha chrześcijańskiego i narodowego od komunistycznej indoktrynacji. Pragnął pokazać, że mimo wszystko można – pozostając wewnętrznie wolnym – włączyć się w odbudowę zrujnowanego, umęczonego kraju. Polska liczyła ledwie 22 mln ludzi, lecz była narodowo i wyznaniowo jednolita. Ludzie wykazywali zapał do pracy. To były ważne atuty. Kard. Hlond skrycie popierał PSL Mikołajczyka oraz SP Popieła w ich walce o resztki demokracji z PPR-em i koncesjonowanym PPS. Oficjalnie poparł redagowany przez księdza Z. Kaczyńskiego „Tygodnik Warszawski”, dystansując się natomiast od działalności Bolesława Piaseckiego. Najważniejsze wszak zadanie czekało go na polu zagospodarowania ziem zachodnich.

Prymas nie wierzył ani w III wojnę światową, ani w skomunizowanie Polski; ufał w trwałość granic na Odrze i Nysie. Osobiście przybywał do pozostałych jeszcze na swych placówkach pasterzy niemieckich, bardzo grzecznie, acz stanowczo, zachęcając ich do wyjazdu do Niemiec. Ważne teraz było, aby nowi osadnicy skupili się przy kościele, przy parafii. Prymas wydał w 1946 r. specjalną odezwę do mieszkańców ziem zachodnich. Apelował, by byli ufni w przyszłość Polski w nowych granicach, by trwali przy wierze ojców¹⁴.

Prymas nie mógł nie ustosunkować się publicznie do aktualnych palących problemów: nowego ustroju oraz kwestii żydowskiej, która po wojnie nabrała w Polsce nowego wymiaru. W tej pierwszej sprawie zabrał głos w czasie uroczystości ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu 28 października 1945 r. Powiedział m.in.: *Polska, która od dziesięciu wieków przeżywa chrześcijaństwo na swój sposób, ma*

¹⁴ Por. okolicznościowa broszura *Bożemu Nauczycielowi Narodu, Wielkiemu Prymasowi Polski księdzu Augustowi kardynałowi Hlondowi w pośmiertnym hołdzie Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, Londyn 1948.

swoiste wyczucie i nastawienie także wobec zagadnień obecnego przełomu. Polska kroczy ku odrodzeniu własną drogą. Prędzej niż inne narody Polska znajduje w swym gorącym a chrześcijańskim patriotyzmie pogodzenie zdrowej rewolucyjnej treści czasu z wiarą ludzi (...). Na przełomie dziejów Polska katolicka ślubuje Bogu (...), iż ostoi się wobec wszelkich pokus niewiary i że uchroni swą dumę od ubezwłasnowolnienia przez materializm. Polska katolicka, polski lud nie uchyla się od żadnej ofiary na rzecz dobra Rzeczypospolitej. Chętnie poręcza swój obywatelski udział w budowaniu życia państwowego, ale stoi na stanowisku, że polska rzeczywistość zbiorowa powinna pod względem moralnym odpowiadać tej rzeczywistości duchowej, którą nosi w sercu. Nie lękamy się (...) przemian społecznych, ani ludowej formy rządów, o ile uszanowane będą niezmiennie zasady moralności chrześcijańskiej¹⁵.

Wypadki ekscesów antysemickich w Polsce spotykały się natomiast ze strony prymasa z kategorią potępieniem. *Przejmują mnie one – oświadczył – prawdziwym smutkiem. Nie powtarzając już argumentów wynikających z zasad chrześcijańskich, nie ma obecnie w Polsce obiektywnych danych na szerzenie antysemityzmu. To jest prawdziwe szaleństwo (...) co potępiam jako katolik i jako Polak*¹⁶. Po ponurym pogromie kieleckim (lipiec 1946 r.), przypominając o pomocy Polaków dla Żydów podczas okupacji – powiedział, że stosunki polsko-żydowskie psują się, co należy w dużym stopniu przypisać Żydom, którzy zajmują dziś kierownicze stanowiska w rządzie polskim i usiłują wprowadzić strukturę rządową, której większość narodu nie życzy sobie¹⁷.

Walka polityczna w Polsce w 1947 r. przybierała coraz gwałtowniejsze formy. Niełomny wobec systemu prymas stawiał się dla Bieruta wrogiem nr 1. Po sfalszowanych styczniowych wyborach do Sejmu, namiestnik Stalina proponował, aby kard. Hlond przejechał razem z nim otwartym samochodem po ulicach Warszawy, podobnie jak ongiś Piłsudski z Paderewskim. Prymas odmówił, o czym poinformował ambasadora USA Arthura Bliss-Lane'a, z którym do końca utrzymywał kontakt, pragnąc zachować ostatnie nici więzi z Zachodem.

¹⁵ A. Hlond, *Kościół katolicki wobec zagadnień chwili*, Poznań 1945.

¹⁶ Cyt. za: K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943–1948*, Warszawa 1990, s. 191.

¹⁷ Tamże, s. 193.

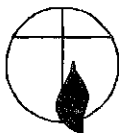
dem¹⁸. Z początkiem 1948 r. bawił jeszcze w Rzymie, lecz w ciągu tegoż roku swoboda jego manewrów gwałtownie się skurczyła. Nadchodziły ciężkie czasy stalinowskiej nocy. Wtedy to, 22 października 1948 r., kardynał dość niespodziewanie zmarł, w wyniku komplikacji po operacji wyrostka robaczkowego. Miał dopiero 67 lat, był silny i zdrowy. Nie dziwi przeto, że nagły zgon wywołał falę plotek i spekulacji; do dziś niektórzy ludzie widzą w tym rękę komunistów.

Większość badaczy odrzuca wszak tezę o spisku. Oficjalny komunikat profesorów medycyny jednoznacznie wskazywał na naturalną przyczynę śmierci. Prymas odchodził świadomie i spokojnie, apelował o modlitwę, wiarę i optymizm. *Ulegam siłom ciemności, ale zwycięstwo przyjdzie na pewno, a przyjdzie przez Maryję!* – brzmiały jego ostatnie słowa. Wskazał Ojcu Świętemu kandydaturę biskupa lubelskiego, ks. dr. Stefana Wyszyńskiego na swego następcę. Funeraliom przewodniczył w Warszawie senior episkopatu, 81-letni kard. Adam Sapieha. Władze reprezentował jedynie wicepremier, a szef rządu J. Cyrankiewicz ograniczył się do wysłania suchej depeszy kondolencyjnej. Bardzo natomiast uroczystie żegnano prymasa na emigracji w Londynie. W żałobnej mszy św. wzięli udział prezydent Rzeczypospolitej na uchodźstwie August Zaleski, rząd i generalicja; odbyła się też okolicznościowa sesja naukowa z referatami profesorów Stronickiego i Sopińskiego¹⁹.

TOMASZ SERWATKA, ur. 1967, dr nauk historycznych, pracownik Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu. Autor książek: „Poczet władców Francji” (1996), „Józef Piłsudski a Niemcy” (1997), „Polacy i Czesi. Dziesięć wieków sąsiedztwa” (1998), „NSZZ Solidarność Ziemi Żarowskiej 1980–1984” (2000). Współorganizator corocznych Polsko-Czeskich Dni Kultury Chrześcijańskiej. Mieszka we Wrocławiu.

¹⁸ Depesza A. Bliss-Lane’a do Departamentu Stanu z 3 II 1947; *Foreign Relations of the United States. Diplomatic Papers*, t. IV, Washington 1968.

¹⁹ *Bożemu Nauczycielowi...*, dz. cyt., por. też W. Malej, *Kardynał August Hlond prymas Polski 1881–1948*, Rzym 1965.



Renata Rogozińska

Jerzy Bereś. Żywy pomnik*

Sztuka Jerzego Beresia, posługującego się twórami natury i przedmiotami o rodowodzie religijno-mitycznym, uznawana jest za zjawisko tyleż istotne, co obfitujące w kontrowersje, skłaniające do przeciwnych sądów. Wybór krakowskiego artysty na międzynarodową wystawę EXPO'92 w Sewilli, gdzie jego archaicznie proste rzeźby, wykonane z topornie ciosanych drągów i kłoców powiązanych łykiem, jaskrawo kontrastowały z wszechobecną tandetą, ugruntował pozycję rzeźbiarza, lecz nie uciszył polemik, jakie wywoływała od początku jego postawa artystyczna¹. Nie dotyczą one prac rzeźbiarskich, lecz akcji, które twórca organizuje już od połowy lat sześćdziesiątych. Akcje Beresia wywodzą się z formuły happeningu, pozostają jednak odrębną propozycją.

W twórczości artysty nie mniej ważne od statycznych obiektów o zgrzebnej urodzie, nawiązujących do tradycji archaicznego rękodzieła, było zawsze publiczne celebrowanie samego aktu tworzenia. Rzeźbiarz przekształcił go w rodzaj rozciągniętego w czasie, precyzyjnie zaaranżowanego rytuału. Składają się nań stałe elementy, powtarzane w rozmaitych konfiguracjach i kontekstach sytuacyjnych: chleb, wino (czasami inny trunek), ogień, ołtarz, stos ofiarny, korona z grubego, naznaczonego węzłami sznura. W niezliczonych manifestacjach, w odniesieniu do których autor stosuje terminy „ofiara”, „msza”, „transfiguracja”, artysta występuje najczęściej nago lub okryty drewnianym perisonium. Przy zbudowanym przez siebie ołtarzu powtarza z namaszczeniem proste gesty: łamie chleb, rozlewa wino i częstuje nimi uczestników akcji, rąbie drewno, pokrywa ciało napisami i rzędem pasów przypominających krwawe pręgi po biczowaniu, nakłada na głowę koronę, wchodzi na pień jak na postument, przemawia do widzów, a następnie poddaje przeprowadzone działanie ich osądowi.

* Fragment książki pt. *W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999*, Księgarnia i Drukarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2001.

¹ K. Czerni, *Wiara [w sztukę] czyni cuda. Czyli liturgia twórczości według Jerzego Beresia*, „Znak”, nr 7/1993.

Większość tych elementów i zachowań, zaczerpniętych ze sfery religii i magii, obfituje w znaczenia metafizyczne, niektóre (ogień, drzewo) należą wręcz do kategorii „prasymboli”. Odnaleźć je można zwłaszcza w występującej w każdej religii ceremonii ofiary składanej bóstwom. Ofiara, jako odwieczna czynność kultowa, wbudowana w sieć bogatych odniesień symbolicznych, łączy się zawsze, niezależnie od rodzaju wierzeń, z odnowieniem i zbawieniem świata, pozyskaniem nowej siły życiowej, zapewnieniem sobie pomyślności. Składniki świętej uczty: chleb i wino, ciało i krew traktowane były od pracasów jako nośniki boskich prawd objawionych. Stanowiły formę komunii ze stwórcą, służyły powrotowi do boskiego źródła, z ich pomocą dokonywała się unio mystica – zespolenie z bogiem.

Z uporczywej obecności symboli eucharystycznych na ołtarzach konstruowanych przez Beresia, przy których pojawia się sam autor upodobniony do kapłana, maga lub do Chrystusa ubiczowanego (w typie ikonograficznym „Ecce Homo”), można by wnioskować, że twórca próbuje przybliżyć nam ów wyższy, święty świat, wskazać na wartości sytuujące się poza czasem i przestrzenią. Tymczasem sens, jaki zazwyczaj nadaje swym manifestacjom, a co za tym idzie konstytuującym je przedmiotom i czynnościom, bywa rozbijającą prosty i odnosi się do spraw całkiem przyziemnych i konkretnych. W akcjach o charakterze paraliturgicznym rzeźbiarz wyraża osobisty stosunek do rozmaitych aspektów życia zbiorowego, do polityki i polskiej historii, a także do sztuki, do rządzących nią mechanizmów, pojawiających się w jej ramach tendencji, w szczególności do problemu odpowiedzialności artysty za kształt dzieła i zawarty w nim system wartości.

Istotną właściwością wielu rzeźb i manifestacji jest ich profetyczność, do której sam Beres przywiązuje dużą wagę. Nie chodzi przy tym o przewidywanie przyszłości, ale o ocenę przemian czasu obecnego. Niektóre realizacje, zarówno związane z manifestacjami, jak i powstające równolegle w pracowni artysty, mają charakter demaskatorski, obnażają mechanizmy totalitarnej władzy, fałszywe ideologie, ujawniają zakłamanie zachowań ludzkich, także quasi-religijnych, są protestem przeciwko uprzedmiotowieniu sztuki, człowieka, całych społeczności. Mają zadziwiać i niepokoić, wzruszać lub śmieszyć, są apelem o myślenie, o odświeżenie serca i oczu. „Dreptak” – urządzenie do tępego udziału w pochodzie pierwszomajowym, „Klaskacz” – odwołujący się do gierkowskiego entuzjazmu początku lat siedemdziesiątych, „Bojkoł” – związany z postawą środowisk twórczych wobec stanu wojennego, ironiczny „Ołtarz ludowy” (1984) zaopatrzo-

ny w symbolu niepodległościowe: S,V, kotwicę, krzyż – misternie splecione i ozdobione biało-czerwonymi kokardkami, akcja „Twarz” (1975) podnosząca kwestię zachowania twarzy w czasach zniewolenia i zagrożenia podmiotowości człowieka – to tylko kilka z wielu przykładów dzieł Beresia zaangażowanych w realia Polski powojennej. Ich niekiedy świadomie prowokacyjne działanie oparte jest na napięciu, jakie rodzi się między wzniosłością symboli a prostą oczywistością znaczeń pełnych dowcipu i ironii, między pompatością wielkich tematów a prostotą elementów zaczerpniętych z codzienności. W sztuce Beresia dochodzi do znamiennej metamorfozy: przedmioty i czynności o religijnym rodowodzie przemieniają się w znaki służące do określenia zjawisk sytuujących się w obszarze całkowicie realnej rzeczywistości, a banalna realność nabiera cech wzniosłości, przykuwa uwagę, ujawnia swoje „więcej”. Podczas gdy symbole w religii, mitach, obrzędach magicznych nie są nigdy prostym odbiciem świata obiektywnego, lecz przekraczając doczesność, wskazują na rzeczywistość niewidzialną, niedostępną rozumowi, to liturgiczna sceneria akcji Beresia daje się przełożyć na pojęcia takie jak pamięć, wierność, zdrada, zniewolenie, fetyszyzacja, utrata twarzy, poczucie wspólnoty itd. Ta dewaluacja, a niekiedy nawet trywializacja wielkich symboli religijnych przekształconych w mniej lub bardziej konwencjonalne znaki, mówiące wprawdzie o sprawach ważnych, a nawet wzniosłych, lecz leżących w domenie doczesności, wywoływała wielokrotnie protesty wierzących i stawała się przedmiotem ataku dostojników Kościoła katolickiego.

Jedną z kluczowych kwestii podjętych przez Jerzego Beresia jest problem ofiary, jaką twórca składa z siebie, oraz jego odpowiedzialności za własne dzieło. Rzeźbiarz wielokrotnie podkreśla, że tworzenie sztuki w sposób odpowiedzialny i zaangażowany w sprawy człowieka i kraju wymaga od artysty ogromnego trudu, wyrzeczeń, całkowitego oddania dla głoszonych idei i ich plastycznej artykulacji. Poszukując wzorów osobowych takiej postawy, natrafia na Jezusa z Nazaretu, z którym wiąże ideę najwyższego poświęcenia². Z figury Syna Człowieczego, upokorzonego i odartego z Boskości, twórca czyni alegorię własnej postawy artystycznej związanej z koniecz-

²Obok Jezusa istotne znaczenie ma też dla Beresia romantyczny poeta-prorok, dotykający spraw najważniejszych i najboleśniejszych dla narodu i jednostki oraz kierkegaardowski „rycerz wiary” – samotnik niezrozumiany i szkanowany przez społeczeństwo, który uparcie i bezkompromisowo realizuje wartości najwyższe.

nością ofiary, a z symboli eucharystycznych metaforę swoiście pojętego aktu kreacji i percepcji dzieła. Dokonując w swych akcjach symbolicznej identyfikacji z Chrystusem, Jerzy Beres nie wglębia się w zawiłość Jego Bosko-ludzkiej natury i w tajemnice dzieła zbawienia. Nie zamierza też prowadzić dialogu na tematy religijne z Kościołem i społecznością wiernych.

W dziele Beresia, podobnie jak w wielu innych realizacjach powstających w Polsce zwłaszcza w pamiętnych latach osiemdziesiątych, odniesienia do pasji Chrystusa łączą się niekiedy z symboliką narodową i ideą mesjanizmu³. Przykładem jest „Ołtarz niepodległości” przygotowany na wystawę „Znak krzyża” w Warszawie (1983). Jego podstawę stanowił masywny pień, z którego wyrastały ku górze dwa ramiona tworzące znak zwycięstwa. Pomiędzy nimi rozpięty był pas szarego płótna z nazwą ołtarza. Na pniu spoczywała korona cierniowa spleciona z kolczastych gałązek. Z kolei w akcji „Obraz Polski”, przedstawiającej zagranicznej publiczności symboliczny obraz narodowej martyrologii (Londyn 1988), artysta na swoich nagich plecach namalował czerwoną farbą pręgi, na torsie napisał biały znak zapytania, a na penisie postawił biało-czerwoną kropkę. Na koniec zapytał publiczność, czy obraz jest dobry, czy zły, po czym wywiązała się dyskusja zakończona głosowaniem.

Zarówno owa akcja, jak i wzmiankowany wcześniej „Ołtarz ludowy” zdają się wskazywać, że dziedzictwo polskiego romantyzmu i nawiązania do ikonografii pasyjnej traktowane bywają przez twórcę niezupełnie serio, a w niektórych przypadkach zawierają niemą dozę sceptycyzmu. Bywa, że neutralizuje on, a nawet banalizuje ich znaczenie, poddaje pod dyskusję, stawia pytanie o sens ich funkcjonowania w realiach współczesnej Polski. Zdarza się też, że wskazuje na niebezpieczeństwa płynące z nadmiernego przywiązania do idei mesjanistycznej. W „Dyspucie z Marcelem Duchamp” (Centrum Sztuki Współczesnej, Warszawa 1990) poświęconej zjawisku uprzedmiotowienia i fetyszyzacji w sztuce, rzeźbiarz z białą-czarnym napisem GRZECH na piersiach i czerwonymi pręgami na plecach zwracał się do widzów z ostrzeżeniem: ...*dramat zaczyna się w sytuacji, gdy jakiś*

³ P. Piotrowski, *Ciało artysty*, w: Jerzy Beres, *Zwidy ołtarze wyrocznie wyzwania*, Muzeum Narodowe w Poznaniu, maj-sierpień 1995, Muzeum Narodowe w Krakowie, wrzesień-listopad 1995, katalog. Por. też J. Beres, *Nowa treść*, w: *Conditio humana a sztuki współczesne. Materiały Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego*, Zakład Estetyki. Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991.

*naród uważa się za naród wybrany. I chciałbym właśnie przestrzec swój naród, czyli Polaków, nas, przed czynieniem się narodem wybranym. (...) Bo to nie jest nic innego tylko źródło nacjonalizmu*⁴.

Atrybutem człowieczeństwa Zbawiciela, godzącego się na skrajne upokorzenie, i zarazem znakiem Jego niewinności jest obnażenie z szat, poprzedzające biczowanie i koronowanie cierniem. Także Beres – współczesny mąż boleści i zarazem rycerz wiary w święte posłannictwo sztuki – pojawia się w swych manifestacjach z reguły bez ubrania. W niejednej z nich, upodobniając się do Chrystusa, który ofiarował się dla zbawienia świata, pragnie udowodnić szczerość intencji, dać wyraz dobrej woli, zademonstrować ufność i własną bezbronność. Nagość Beresia ma różne odcienie i znaczenia w zależności od przesłania zawartego w danej akcji. Związane z nagością przełamanie wstydu staje się zapowiedzią obnażenia wewnętrznego, całkowitej, bezwarunkowej otwartości. Jest również atrybutem podmiotowości. *...to, co podmiotowe – mówi autor upozowany na Chrystusa w manifestacji „Wstyd” (Orońsko 1989) – nie jest wolne od strachu, rozpaczy, nędzy, tzn. swoiście rozumianej przez Kierkegaarda nędzy (...) Tylko przedmiot jest bezwstydny*⁵.

Obnażenie krakowskiego twórcy jest całkowicie asekualne, odarte z erotyki. Jest „ubrane” we wzniosłość takich znaczeń jak „czystość” i „upokorzenie” i równocześnie rozbrajająco bezbronne⁶. Ma sprzyjać prostocie przekazu i koresponduje z surową zgrzebnością stosowanych przez rzeźbiarza „przed-materiałów”. Nagość artysty jest tak naturalna jak drzewo czy ogień, których używa w swej sztuce. Dyktują ją także względy czysto praktyczne, związane z działaniami malarskimi na ciele.

Na znak protestu, lub przeciwnie – utożsamienia się z postulowanymi wartościami – wypisuje na nim ich nazwy bądź też maluje w barwy narodowe. W poszczególnych manifestacjach na obnażonym ciele pojawiają się hasła: SZTUKA, DUCH, OFIARA, TAJEMNICA, WSTYD, ale także KICZ lub GRZECH. Twórca czuje się odpowiedzialny nie tylko za własne prace, ale również za kształt sztuki sensu largo, także za zjawiska, które ocenia zdecydowanie negatywnie, jak fetyszyzacja

⁴Opis całej akcji wraz z towarzyszącym jej obszernym komentarzem artysty zamieszczony jest w katalogu wystawy: Jerzy Beres. *Zwidy wyrocznie ołtarze wyzwania*, s. 147.

⁵Tamże, s. 145.

⁶K. Czerni, dz. cyt.

czy idolomania, odnajdywane też w innych dziedzinach działalności ludzkiej. Sztuka nowoczesna nie pozostaje niewinna wobec szerokiej tendencji odbierania człowiekowi jego charakteru podmiotowego, o czym mówi artysta obszerniej w akcji „II Dialog z Marcelem Duchamp”. Beres ze wszystkimi swoimi uwikłaniami w sztukę i życie czyni siebie materializacją pojęć, które poddaje osądowi i rozwadze⁷. Bierze na siebie grzechy innych artystów, zgubne postawy życiowe, a nawet dążenia niepodległościowe i dokonuje symbolicznej ofiary. Może być ona interpretowana jako ofiara ekspiacyjna, oczyszczająca zarówno obszar samej sztuki, jak i działalności ludzkiej i stwarzająca możliwość pełnego zaistnienia niekwestionowanych wartości. Rzeźbiarz składa ją z należnym namaszczeniem przy ołtarzach, posługując się od czasu do czasu stołem ofiarnym. Bywa, że przemawia z takiego stosu, wyrażając zaniepokojenie zachowaniem polityków lub postawą innych twórców. W manifestacji „Licytacja” w krakowskiej Galerii „Pi” (1973) w wyniku trzydniowej akcji nastąpiło metaforyczne „przeistoczenie” artysty w wiązkę drewna. Po jej zlicytowaniu autor odkupił drewno i spalił je. W akcji „Pomnik artysty” (Warcino-Kępcice 1978) na uformowanym z pnia drzewa „Pomniku artysty” spłonęła drewniana przepaska (perisonium) Beresia z napisem „Ciało artysty”. Na zakończenie prezentacji rzeźbiarz przywdział szatę uszytą z flagi z napisem DUCH ARTYSTY, rozpostarł na ziemi płachtę materiału (napis: KONTAKT z PUBLICZNOŚCIĄ) i poczęstował widzów kieliszkiem wódki. Pojawiający się w wielu akcjach ogień, symbolicznie związany z ofiarą, odzwierciedla również naturę tworzenia, żywiołowego, spontanicznego, pochłaniającego artystę bez reszty.

Kierunek interpretacji celebrowanych przez rzeźbiarza czynności ofiarnych wskazują nazwy ołtarzy: „Ołtarz Kontaktu”, „Ołtarz Witalny”, „Ołtarz Ekshibicji”, „Ołtarz Niepodległości”, „Ołtarz Piękny”, „Ołtarz Czysty”, „Ołtarz Nadziei”, „Ołtarz Kreacji”. W akcie tworzenia dokonywanym na oczach widzów, upodobnionym do quasi-magicznego rytuału, a przez to uwznioślonym w opozycji do towarowego traktowania sztuki, artysta „spala się”, ofiarowuje na ołtarzu kreowanych wartości, dzieli się sobą z innymi. Ciało artysty traktowane jest jak tworzywo sztuki. W wielu manifestacjach „ćwiartuje” je, malując na nim poziome pasy. W tym samym czasie przełamuje chleb, nalewa do kieliszków wódkę lub wino. W taki sposób dokonuje dwójakiego

⁷J. Hanusek, *Jerzy Beres: Twórczość jako wyzwanie*, w: *Jerzy Beres. Zwidy ołtarze wyrocznie wyzwania*, s. 13.

rodzaju przemiany własnego ciała: w „żywy pomnik” (wg określenia artysty), uosabiający lansowane idee, a następnie w „pokarm”, który pod koniec akcji zostanie „spożyty” przez uczestników. Znakiem tej transformacji są składniki ofiary eucharystycznej zaczerpnięte z liturgii chrześcijańskiej. Niekiedy twórca zamienia konsumpcyjną funkcję chleba na estetyczną przez pokrycie go farbą, jak miało to miejsce podczas manifestacji w krakowskiej fabryce im. Szadkowskiego (1975), gdzie – jak opisuje autor – *...publiczność mogła oglądać niebiesko pomalowane i ładnie ułożone kromki na „Ołtarzu Pięknym”, a w końcu „przeistoczoną” moją osobowość mogła, przy „Ołtarzu Czystym” wypić, i zaproszona – wypić*⁸.

Poczęstunek, którym twórca często kończy swą manifestację, także jest pozbawiony znaczenia religijnego. Spełnia natomiast wielorakie funkcje o charakterze utylitarnym. Jest zachętą do dialogu i oceny dzieła, próbą nawiązania kontaktu z odbiorcą, a także symboliczną konsumpcją przeistoczonego ciała artysty traktowanego, powtórzmy, jako substytut dzieła, bądź *czyste źródło znaczeń* (M. Merleau-Ponty). *W rezultacie takiego gestu następuje zarówno ujawnienie życzliwości i służebności artysty, jak również ujawnienie sposobu, w jaki chciałby on na widza oddziaływać. (...) Artysta nie tylko ofiarowuje, ale również godzi się na rolę ofiary. Jest to cena, której nie może uniknąć*⁹.

Pomimo czysto utylitarnego traktowania symboli eucharystycznych i odniesień do pasji Chrystusa, sztuka Jerzego Beresia nie jest pozbawiona wieloznaczności i tajemnicy o zabarwieniu metafizycznym, a przeprowadzane przez artystę manifestacje, zmieniając się często w oazę ciszy, skupienia, medytacji, wyprowadzają uczestników poza sferę codzienności. Zapośredniczenie w rytuałach ofiarnych, obok funkcji semantycznej, pełni rolę nobilitującą poszczególne działania i całe akcje, podnosi ich ważność, nadaje odpowiednią rangę. Ma być formą uwznioślenia i tym samym ocalenia wyznawanych przez twórcę wartości, służy podkreśleniu wagi sztuki i pozycji tworzącego ją artysty. Takie są w każdym razie intencje Beresia, zapewniającego wielokrotnie o poważnym i pełnym dobrej wiary traktowaniu swych inspiracji religijnych. Mimo ponawianych przez twórcę deklaracji oraz nieledwie „prehistorycznej” prostoty języka artystycznego, manifestacje Beresia nie mogą jednak liczyć ani na powszechną

⁸Cyt. za A. Kostołowski, *Jerzy Beres – czas i statyka*, w: *Jerzy Beres. Zwidy wyrocznie ołtarze*, Galeria BWA, Lublin 1990, katalog.

⁹J. Hanusek, dz. cyt.

akceptację, ani nawet na zrozumienie kierujących nim motywów i prawidłowe odczytanie przekazywanych treści. Obecność symboli religijnych, naładowanych wszak przepastnym znaczeniem, nie tylko nie ułatwia, ale przeciwnie, zaciemnia ich wymowę. Wykorzystywanie do celów moralizatorskich i artystycznych ciągle przecież żywych form liturgii chrześcijańskiej wywołuje sprzeciw wierzących i rodzi zarzuty o świętokradztwo, a manifestacyjnie celebrowana nagość powoduje zgorszenie. Wynika ono nie tylko z *kompletnego pogubienia się we własnych przesądach i kompleksach*¹⁰, jak chciał niegdyś znany krytyk, ale także z szacunku dla świętości, traktowanej dziś często instrumentalnie, z nonszalancją i narażonej na manipulację.

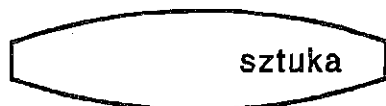
Wszystko to powoduje, że pełne powagi i istotnych treści manifestacje krakowskiego artysty trafiają często w próżnię, bywają lekceważone i wyśmiewane. Znane jedynie jako obyczajowa sensacja i przejaw skrajnego dziwactwa, skazane są na funkcjonowanie w artystycznym getcie. Dla niejednego odbiorcy ...*największe wrażenie tych manifestacji płynie właśnie z dramatycznej dysproporcji między żarliwością świadectwa, jego – by użyć słów artysty – „łękiem, rozpaczą, wstydem”, a znikomością odzewu, bezradnością i zakłopotaniem widzów, dla których język tego świadectwa często pozostaje niemy*¹¹. Dezaprobata krytyków i brak więzi z widzem sprawia, że identyfikacja Jerzego Beresia z postawą „rycerza wiary” i z Chrystusem cierpiącym za przekonania, niezrozumianym i wyszydzanym, nabiera dodatkowego znaczenia. Nie sprzyja to, niestety krytycznej samoocenie i, co gorsza, prowadzi do megalomanii, której artysta daje często wyraz publiczny.

RENATA ROGOZIŃSKA, ur. 1952, etnolog, dr nauk humanistycznych w zakresie historii sztuki, krytyk artystyczny, wykładowca w Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu. Publikowała m.in. w „Przeglądzie Powszechnym”, „W drodze”, „Kresach”, „Czasie Kultury”, „Art & Business”, „Gazecie Malarzy i Poetów”, autorka książki „W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999” (2001). Mieszka w Poznaniu.

¹⁰ A. Kostolowski, dz. cyt.

¹¹ K. Czerni, dz. cyt.





FESTIWAL UNCJALA PISANY

Misterium druku i papieru

**Festiwal sztuki
„W kręgu Bramy”,
Ośrodek „Brama Grodzka –
Teatr NN”,
Lublin, czerwiec 2001 r.**

*Uncjale jest zawsze dwuelem-
towa. Litery właściwie konstruuje się
na papierze z linii cienkich i gru-
bych. Ich kształt wymusiło narzędzie,
którym były pisane, czyli gęsie pióro
ze ściętym czubkiem. Nie da się nim
pisać płynnie jak długopisem. Ten
król pisma wymyślili w średniowie-
czu irlandzcy mnisi do przepisywa-
nia świętych ksiąg. Pisanie uncjale
wymaga skupienia, cierpliwości, ale
w efekcie otrzymujemy teksty tchną-
ce szlachetnością i pięknem. Tak
objaśniała tajniki kaligrafii Katarzy-
na Kukuczka, a rzecz działa się
w Bramie Grodzkiej, stanowiącej
element lubelskiego Starego Miasta.*

W prześwicie bramy obok stolika
z gęsimi piórami, znalazło się jesz-
cze miejsce dla manufaktury papieru
czerpanego i stuletniej drukarskiej
prasy. Wydrukowano na niej nume-
rowane egzemplarze „Poematu
o mieście Lublinie” Józefa Czecho-
wicza. „Misterium druku i papieru”
było swoistym hołdem dla jego
twórczości.

Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr
NN” ma swoją siedzibę w Bramie
Grodzkiej, położonej kiedyś na
granicy dwóch sąsiadujących ze
sobą w Lublinie społeczności:
chrześcijańskiej i żydowskiej. Przez
most za bramą prowadziła jedyna
droga na królewski zamek. Podążali
nią lubelscy mieszczanie i goście
króla. Chlubne tradycje przenikania
się w bramie kultur wpisane zostały
na trwałe w działania Ośrodka.
*Spotkania kultur dotyczą najczę-
ściej wymiany międzynarodowej, ale
można rozumieć je szerzej, jako
spotkanie kultury przeszłości z teraź-
niejszością, wiejskiej z miejską –*
wyjaśnia Marcin Skrzypek, jeden
z organizatorów festiwalu. „Miste-
rium druku i papieru” było próbą
przypomnienia kultury pióra w epo-
ce kultury komputera.

Dawny Lublin, zwłaszcza ten
żydowski, może poszczycić się wspa-
niałymi tradycjami typograficznymi
– o inspiracjach, które legły u pod-
staw wydarzenia, opowiada Tomasz
Pietrasiewicz, dyrektor Ośrodka
„Brama Grodzka – Teatr NN”. –
Tutaj, w 1623 r., wydano po raz
pierwszy w całości podstawę żydow-
skiej kabały „Księgę Zohar”. Chcie-
liśmy przypomnieć chlubną przesz-
łość, drukując metodą tradycyjną, na
oczach ludzi przechodzących przez
Bramę Grodzką, poemat lublinianina
Józefa Czechowicza. W trwającym
cały dzień pokazie wzięło udział
kilką tysięcy osób. Niektórzy po raz
pierwszy widzieli pracę zecerka. Była
okazja, by osobiście odcisnąć swoje
imię i nazwisko, w dodatku w włas-
noręcznie „wyczerpanym” papierze.
*Papier wymyślili Chińczycy, podpa-
trując osy budujące swoje gniazda*

z przeżutych w pyszczkach włókien morwy. Gotowano morwę w sódzie kaustycznej i drewnianymi młotami rozbijano ją na papkę, którą przelewano na sito z końskiego włosia. W zasadzie korzystamy z tej receptury do dzisiaj, używając zamiast morwy celulozy z drzew iglastych mających dłuższe włókna – Małgorzata Lasocka, właścicielka Manufaktury Papieru Czerpanego w Kobyłce, demonstrując, jak należy zanurzyć sito w kadzi wypełnionej celulozą, objaśniała cierpliwie techniki produkcji.

Idea Festiwalu Sztuki „W kręgu Bramy” wyrosła z chęci rozszerzenia formuły „Nocy świętojańskiej”, czyli plenerowych koncertów organizowanych w sobótkowy wieczór przez pracowników Ośrodka. *Zastanawialiśmy się, jak połączyć imprezę masową z działaniami realizowanymi w obszarze tzw. kultury wysokiej, adresowanej do ludzi, których oprócz muzyki interesuje poezja, historia – wyjaśnia Tomasz Pietrasiewicz. – A czemu „W kręgu Bramy”? Z historii Bramy czerpaliśmy inspiracje i wszystko działo się fizycznie w jej wnętrzu lub poblizu.*

Po poznaniu szorstkości czerpanego papieru uczestnikom festiwalu dane było doświadczyć chropowatości głosów nieżyjących już poetów, gdy niedzielne „Misterium druku i papieru” przekształciło się w tydzień spotkań „W kręgu słowa i poezji”. Cykl rozpoczął się mszą za dusze poetów, koncelebrowaną przez ks. abp. Józefa Życińskiego i z jego homilią. Wieczór pierwszy wypełniły archiwalne nagrania radiowe twórców czytających swoje wiersze. W sakralnej przestrzeni

kościół Świątego Ducha przemówili najważniejsi przedstawiciele polskiej liryki XX w., m.in. Wierzyński, Grochowiak, Poświatowska, Herbert, Białoszewski. Kolejne wieczory były okazją do osobistego zetknięcia się z ks. Janem Twardowskim, Ludmiłą Marjańską i Julią Hartwig. Rozmowy z poetami prowadzili również poeci, m.in. o. Wacław Oszajca SJ. Poezję słowa dopełniała poezja dźwięku. Po każdym spotkaniu prezentował swoje utwory Eugeniusz Rudnik, klasyk gatunku zwanego ars acustica (sztuka dźwięku). Stanowiące kompilację słów, muzyki, szmerów i wszelkiego rodzaju odgłosów dzieła dobrane były na bieżąco do atmosfery wcześniejszego spotkania. Cykl „W kręgu słowa i poezji” zamknął wieczór z Eugeniuszem Rudnikiem i prezentacja jego radiowej ballady „Peregrynacje pana podchorążego, albo żarna nadwiślańskie”.

Przedpołudnia tygodnia poezji miały charakter edukacyjny. Lubelscy dziennikarze, literaci, aktorzy uczestniczyli w lekcjach szkolnych, opowiadając o książkach, które wpłynęły na ich życie.

Tydzień „W kręgu słowa i poezji” niewątpliwie dostarczył wielu wrażeń koneserom liryki, szkoda tylko, że jest ich tak niewiele w Lublinie. W mieście, gdzie dublują się kierunki humanistyczne na wyższych uczelniach (np. polonistyka na UMCS i KUL) i gdzie jest kilka szkół dla dziennikarzy, grono ludzi zainteresowanych spotkaniami z żywą poezją czy z głosami nieżyjących klasyków nie było w stanie wypełnić niewielkiego wnętrza kościoła Świątego Ducha.

Nieszczęściem naszych czasów jest, że młodzi przestają kształtować swoją wrażliwość na pięknym słowie. Spotkania poetyckie zupełnie zignorowała lokalna telewizja. Widocznie kultura przestaje mieścić się w zainteresowaniach środków masowego przekazu. Być może powinniśmy zacząć szukać innych przestrzeni dla poezji. Pomyślałem, by wyjść z nią na margines życia, do szpitali, noclegowni, hospicjów, być może tam jest dziś bardziej potrzebna – Tomasz Pietrasiewicz snuje kolejne plany.

Zwieńczeniem tygodnia rozpoczętego „Misterium druku i papieru” była „Noc świętojańska”. Na lubelskim placu zamkowym, który jest bliźną po zniszczonej przez wojnę dzielnicy żydowskiej, ustawiono scenę koncertową. W miejscu, gdzie na nieistniejącej dzisiaj ulicy Szerokiej znajdowała się piekarnia, wybudowano chlebowy piec. *Ciepła woń płynie z piekarń*, zanotował w poetyckim opisie Józef Czechowicz. W noc tajemną, jedyną w roku, gdy duchy przeszłości zstępują na ziemię, a świat magiczny miesza się z realnym, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN” pokusił się o odtworzenie dawnych zapachów. I oto u podnóża schodów prowadzących na zamek pachnie pieczony chleb, słysząc klezmerską muzykę, zlatują się zdezorientowane duchy niegdyśiejszych mieszkańców żydowskiej dzielnicy. Szpaler ludzi ze świecami formuje obrys ulicy Szerokiej. Muzyka nabiera tempa. Publiczność powtarza za prowadzącymi strofy wiersza Józefa Czechowicza „Ulica Szeroka”. Staje się cud zamiany deszczowego dnia w silnie różowy,

ciepły zmierzch. Pod sceną ludzie tańczą. Lubelski plastyk Jarek Koziaira rozpoczyna zaklinanie duchów ogniem. Mrok rozświetla teatr płonących pochodni na zamkowym wzgórzu. Od Bramy Grodzkiej ulicą Zamkową przybywa Sztukmistrz z Lublina. Dopełnił się czar.

Tej nocy zagrali: Klezmerzy z Bramy, Den Flygande Bokrullen, czyli Latająca Tora ze Szwecji, Karpatia z Węgier, Orkiestra św. Mikołaja z Polski, znakomita Troitsa z Białorusi i Kroke z Krakowa, częstowano świeżym chlebem, była woda z nieba i misterium ognia za sprawą artysty, a zamiast kwiatu paproci uczestnicy imprezy dotknęli... przeszłości.

– *Dlaczego misterium?* – odpowiada na pytanie dziennikarza Tomasz Pietrasiewicz. – *Ponieważ ani słowo happening, ani performance nie oddają istoty naszych działań. Animujemy zdarzenia artystyczne o głębokim wymiarze duchowym, z rozbudowaną warstwą symboliczną.*

Ludzie prosili Katarzynę Kukuczkię w trakcie trwania „Misterium druku i papieru” o kaligrafowanie ich imion. Traktowali to jak talizman zapewniający szczęście. Dla średniowiecznego skryby przepisywanie ksiąg było modlitwą. W dobie długopisu i komputera kaligrafia – wymagająca skupienia, oddania i uwagi – jest sztuką wymierającą, uprawianą wyłącznie przez pasjonatów. Festiwalowy tydzień sztuki „W kręgu Bramy” wydaje się tekstem pisanym uniającą przez pasjonatów.

Barbara Odnous



W OBRONIE TELEWIZYJNEGO TEATRU

Być albo nie być teatru TVP

Ten tekst będzie o teatrze TVP „jako takim”. Powód? Z Woronicza dochodzą rozmaite niepokojące wieści: „mówi się”, że budżet na nowe przedstawienia cięty jest bez litości, że rezygnuje się z realizacji gotowych już projektów (tak było z „Weselem”, którym to spektaklem telewizja miała uczcić stulecie premiery arcydramatu Wyspiańskiego), że są plany zlikwidowania Studia Teatralnego w drugim programie. Podobne traktowanie teatru telewizji, jego marginalizacja, dyskryminacja finansowa, to jeden z największych skandali w dziejach kultury III RP. Co gorsza, obawiam się, że w istocie chodzi o być albo nie być teatru telewizji – w końcu przedstawienia zajmują czas, w którym można by emitować kolejnych „Badziewiaków” czy inne widowiska z „piosenkami biesiadnymi”.

Teatr TVP był i jest jednym z lepszych pomysłów w historii naszej telewizji. Od ponad czterdziestu lat stanowi on wyjątkowe zjawisko w świecie. Niektóre z zagranicznych stacji, np. BBC, dokonywały czy dokonują od czasu do czasu rejestracji przedstawień z teatrów żywych, emitują telewizyjne realiza-

cje niektórych dramatów – w żadnym jednak innym kraju nie istnieje twór, który można by nazwać stałym repertuarowym teatrem telewizyjnym.

Jest to jedyna instytucja, która naprawdę upowszechnia teatr, w sensie dosłownym. Oglądalność przedstawień w TVP wynosi średnio od dwóch do pięciu procent. Trzyprocentowy wynik oznacza więc, że spektakl widziało około miliona osób! W większości są to ludzie, jak wynika z badań, mieszkający w mniejszych i całkiem małych miejscowościach; tacy, którzy mają ograniczone szanse kontaktu z dobrym teatrem żywym. Odebranie im scen telewizyjnych jest równoznaczne z odebraniem możliwości patrzenia na najlepszych w kraju aktorów, którzy nie szlają się po sitcomach, z odebraniem możliwości zapoznania się z pracami najwybitniejszych polskich inscenizatorów; jest równoznaczne, krótko mówiąc, z uniemożliwieniem im kontaktów z teatrem w ogóle. To dotyczy nie tylko widzów dorosłych, ale także młodszej i najmłodszej. Przecież ta młodzież, te dzieci, które nie mieszkają w wielkich miastach, z teatrem stykają się wyłącznie za pośrednictwem telewizji. Likwidacja scen telewizyjnych zaowocowałaby powstaniem narodowej rzeszy teatralnych analfabetów.

Tylko teatr telewizji dysponuje prawdziwym żelaznym repertuarem – zestawami realizacji najlepszych polskich i obcych pozycji klasycznych i współczesnych. Większość przedstawień najwybitniejszych dramatów telewizja ma na taśmach i słusznie często je powtarza. Wi-

downia może dzięki temu nie tylko obejrzeć inscenizacje sztuk, które latami (z różnych powodów) nie trafiają na sceny żywe, ale poznać także wielkich, nieżyjących już aktorów, obejrzeć spektakle wielkich, nieżyjących już inscenizatorów. Może ponadto zobaczyć ważne spektakle z „normalnych” teatrów, które telewizja przenosi na swoje sceny.

Stan polskiej dramaturgii współczesnej nie jest najlepszy, a pewnie byłoby jeszcze gorzej, gdyby nie telewizja. Na ryzyko wystawiania tekstów początkujących autorów teatru żywe rzadko mogą sobie pozwolić, muszą dobierać repertuar ostrożnie, bo każde przedstawienie powinno pozostać na afiszu tak długo, by częściowo przynajmniej zwróciły się poniesione koszty. Scena telewizyjna natomiast może eksperymentować, porywać się dużo częściej na przedsięwzięcia elitarne. To dzięki teatrowi telewizji szersza widownia może oglądać sztuki reprezentujące nowe prądy dramatopisarskie rodzące się w Polsce. Dzięki niemu orientujemy się, co się dzieje w dramaturgiach obcych: teatry żywe zajmują się głównie tekstami angielskojęzycznymi, sceny telewizyjne zaś sięgają do innych jeszcze obszarów językowych – w ostatnich latach pokazano nam sztuki szwedzkie, francuskie, estońskie, rosyjskie, niemieckie, hiszpańskie, włoskie.

Same liczby są imponujące; od początku 1998 r. do połowy 2001 r., czyli w ciągu czterdziestu miesięcy, sceny telewizyjne pokazały prawie pięćset spektakli, w tym blisko dwieście premier! I to w dodatku

spektakli utrzymanych w najróżniejszych stylach i konwencjach, od teatru bulwarowego, przez publicystyczny, do wielkiej klasyki; od, mówiąc nieprecyzyjnie, przedstawień tradycyjnych po inscenizacje poszukujące nowych form wyrazu.

Nie będę się wdawać w ocenę jakości spektakli teatru TVP, bywa różnaita, są okresy lepsze i gorsze, ale przecież w żadnej instytucji artystycznej, w żadnej dziedzinie sztuki arcydzieła nie rodzą się codziennie. Tych interesujących, dobrych i bardzo dobrych przedstawień jest jednak w telewizji naprawdę sporo. Polskie życie teatralne byłoby bez nich o wiele uboższe i dużo nudniejsze.

Joanna Godlewska



LADY GADŻET

Lara Croft

USA 2001,
reżyseria – Simon West,
występują: Angelina Jolie,
Ian Glen, Daniel Craig,
Jon Voight, Noah Taylor

Wakacje rządzą się odrębnymi prawami: kinowych premier jest mniej (ambitniejsze filmy śpią letnim snem w oczekiwaniu jesieni), redakcyjne terminy są bardzo specy-

ficzne, do tego dochodzą wakacyjne wyjazdy. I tak – ku własnemu bezbrzeżnemu zdumieniu – wylądowałam w sopockiej „Polonii” na filmie „Lara Croft”, zrealizowanym na podstawie gry komputerowej „Tomb Raider”, której bohaterką jest żeńskie wcielenie Indiany Jonesa, mająca w sobie również sporo z Jamesa Bonda archeolożka, poszukiwaczka przygód i supergirl w jednym. Sama używam komputera jedynie jako maszyny do pisania (a mimo ewidentnej wygody tęsknię za kontaktem z papierem podczas stukania w klawiaturę) i jak żyję, nie grałam w żadną grę komputerową, wiem jednak z wiarygodnych źródeł, że „Tomb Raider” należy do szaleńie popularnych nałogów cybermaniaków.

Lara Croft została stworzona w 1995 r. w studiu gier komputerowych Core Design, filii angielskiej firmy Eidos Interactive, przez dwudziestokilkulatka Toby’ego Garda, zafascynowanego przygodami Indiany Jonesa właściciel (dla ewentualnych niewtajemniczonych – patrz: Steven Spielberg i Harrison Ford). Jak głosi wirtualna fama, Lara jest córką znanego archeologa lorda Crofta i lady Henshingly-Croft. Oboje rodzice odumarli ją młodo; ona zaś zdobyła gruntowne wykształcenie w prywatnych szkołach dla dziewcząt, odziedziczyła również archeologiczny talent i pasję ojca i ostatecznie wyrosła na erudytkę, znającą kilkanaście języków, kobietę niezależną, sprawną, ponętną, nieustraszoną i niepokonaną. Lara ma zatem rodowód, osobowość i seksapil, a brak realnego istnienia bynajmniej nie przeszkodził jej pojawiać się na

okładkach ponad dwustu kolorowych magazynów na całym świecie. Ba! została nawet uznana przez miesięcznik „Details” za Najseksowniejszą Kobietę Roku, poświęcono jej także obszernie artykuły w takich pismach jak „Time”, „Newsweek” i „Rolling Stone”, a na listach osobowości świata informatyki wymieniana jest jednym tchem z Billem Gatesem i George’em Lucasem (sic!). Gra „Tomb Raider” ani na chwilę nie opuszcza komputerowych list przebojów i osiągnęła ponoć nakład 21 mln sprzedanych egzemplarzy, a sama Lara stała się idolką milionów dziewcząt i chłopców (w wieku od lat nastu do dziesiętu). Mało tego, sława, można wręcz powiedzieć mit Lary przekroczył świat rozrywki, tej wirtualnej gwiazdzie poświęcono kilka poważnych książek, autorem jednej z nich – „Lara’s Book” jest Douglas Coupland, ten od best-sellera „Generation X”.

Lara wystąpiła już w kilku reklamach, na swoim koncie ma również komputerowo zaprogramowane występy wraz ze znanymi zespołami popowymi i rockowymi. A teraz trafiła do pełnometrażowego filmu fabularnego, realizowanego za gigantyczne pieniądze przez trzy lata i przy współpracy 11 scenarzystów. Jednak tym samym jej wizerunek został zmieniony, a wirtualność zakłócona, w Larę Croft wcieliła się bowiem hollywoodzka seksbomba i uznana aktorka zarazem (zdobywczyni Oscara za drugoplanową rolę w „Przerwanej lekcji muzyki”) – Angelina Jolie. Tak więc z jednej strony ekranizacja gry „Tomb Raider” jest naturalną konsekwencją popularności jej bohaterki, lecz

z drugiej – czyż nie jest to jakaś uzurpacja? Żywa, cielesna osoba podszysza się pod wielką cyber-Larę. W sierpniowym „Filmie” Ewa Mazierska tłumaczy, że to właśnie „sztuczność” Lary uczyniła ją tak kultową: *Lara to konglomerat niewielu, łatwo rozpoznawalnych elementów czy znaków, takich jak duże piersi, pistolety, obcisłe spodnie, pasy na biodrach, uśmiech. (...) [Stąd] jej swoista uniwersalność. Nie będąc żadną konkretną kobietą, Lara uosabia je wszystkie, jak kiedyś Wenus z Milo czy Kleopatry. Jej odbiorca może potraktować ją jak tablicę, z której łatwo zmywać to, co jest w niej napisane, i wpisać własny tekst-ideał. Ludzie! Z czym do gości! – jak powiadała z wyjątkowo wyrazistą intonacją moja była sąsiadka – toż my tu mówimy o kilku komputerowo wygenerowanych kreskach i cyklu historyjek, stanowiących spłyconą kompilację odwiecznych mitów ludzkiej wyobraźni: walka dobra i zła; apokaliptyczne proroctwa; waleczny buntownik ratujący wszechświat od zagłady; do tego kult tradycji (pojętej hasłowo) i mądrości (czytaj: sprawności umysłowej) oraz takie przesłania, jak w zdrowym ciele zdrowy duch, no i ten ideał męskości i kobiecości w jednym, jakże odpowiedni dla naszej androgynicznej epoki. A przy tym wszystkim ten cudowny brak przymusu zaangażowania w sprawę, jakby co, zawsze można wyłączyć komputer.*

I oto do walki z tą upiorną cyber-idyllą wyrusza Angelina Jolie, wraz z silną ekipą 11 scenarzystów, reżyserem reklamówek (m.in. Pepsi Coli) Simonem Westem, brygadą

scenografów i ekspertów od efektów specjalnych oraz własnym ojcem Jonem Voightem (wielkim „Nocnym kowbojem” sprzed lat) jako ojcem Lary, lordem Croftem. Angelina Jolie ma duży biust, sprawnie strzela z dwóch pistoletów naraz, nosi obcisłe szorty, pasy na biodrach, ma długie muskularne nogi i wielkie zmysłowe usta, z wdziękiem unosi jedną brew, jeździ motorem, pływa kajakiem, skacze z wodospadu, powozi psim zaprzęgiem, trenuje sztuki walki, skoki na linie i jogę, jest wysportowana, odważna i niepokonana. Do tego poza dyskotekowym łomotem słucha muzyki poważnej i potrafi bez mrugnienia okiem nie tylko dokopać całej bandzie komandosów, ale i zidentyfikować cytaty z Williama Blake’a, no i z jaką klasą ocala wszechświat przed zagładą. Do cyber-ideału naprawdę nic jej nie brakuje, a jej jedyny niefortunny nadmiar to realne cielesne istnienie. Czy okaże się skuteczną odtrutką na mit Lary wirtualnej? Piękne ciało, czysty umysł, a przez nie przeziara nawet coś jakby dusza...

Kultura masowa nie od dziś anektuje i po swojemu przykraiwa kulturę, przepraszam za wyrażenie, wysoką; nikt się już też nie zżyma na to, że mnisi buddyjscy stanowią doskonały egzotyczny kontrapunkt dla efektownych pościgów i strzelanin, a wizjonerska poezja jest odczytywana jak szarada. Przywykliśmy do tego, że bohater narodowy czy literacki przechodzi na usługi popkultury – i tak nieuchronnie Joanna D’Arc staje się gadżetem na równi z Kubusiem Puchatkiem i – dajmy na to – Hugowskim Quasimodo,

a towarzyszy im John Wayne na białym koniu i w kowbojskim kape-luszu – lecz przecież proces od-wrotny to już fenomen iście apoka-liptyczny. Żeby gadżet stał się Oso-bą, Uniwersalnym Bohaterem, Ido-lem, Obiektem Uwielbienia, Cyber-Mitem łączącym pokolenia? Czyżby ku takiej właśnie zagładzie zmierzał nasz świat czasów postmoderny? Czy Angelina Jolie zdoła nas ocalić? Kiedyś mit i bohater służyły podbu-dowie egzystencji, dziś wszystko jest na opak – egzystencja ma służyć podbudowie mitu i bohatera. Ale czy zdoła je obalić?

Moja była sąsiadka miała jeszcze jedno wyraziste powiedzonko: Ale heca!

Katarzyna Bieńkowska

książki

MULTIPOETA

Krzysztof Karasek
Dziennik rozbitka

Magazyn Literacki,
Warszawa 2000, ss. 147;

*Musi umrzeć, co ma
ożyć w pieśni*

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 2000, ss. 67

Droga poetycka Krzysztofa Ka-raska od „Reewolucjonisty przy kiosku z piwem” po „Dziennik rozbitka” zdaje się wyjątkowo spójna i klarowna. Choć sam o sobie myślał w pewnym momen-cie, że zasoby jego wyobraźni się wyczerpały, konsekwencja jego poetyki i wizji świata pomogła mu przezwyciężyć kryzys. Tak napisał w posłowie do „Dziennika rozbit-ka”: „*Dziennik rozbitka*” obejmuje okrągłe cztery lata szamotań ze sobą i słowem, cztery „sezony w czyść-cu”. Pewna przygoda poetycka (...) została zakończona, inna wylania się dopiero. Z perspektywy „Dziennika rozbitka” widzę, jak oddech, gęstość słowa, mój sposób wyrażania zmie-niał się, upraszczał, wzbogacał. Jak poezja wizji – co było domeną mojej młodości – przeobraża się w poezję

doświadczenia. I jak poezja doświadczenia zostaje zainfekowana wirusem nieobliczalnego. A więc sam poeta jest świadom, że zmiany w poetyce nie mogą być jednoznaczne i nieodwracalne, bo istnieje jakiś pierwotny, nadrzędny i niepojęty szczyr istnienia i wyobraźni dyktujący pocie kształt wiersza. *Każdy poeta wybiera jakieś więzienie* – mówi Karasek we wspomnianym posłowie. – *Formy i obsesje, obrazy i widziadła, to wszystko, co wyzwala i uwalnia nas od ciężaru świata, otwiera nowe więzienia. Więc czy nie właściwiej byłoby powiedzieć, że to nie poeta wybiera, lecz że jest wybierany?*

Obcowanie przez dziesięciolecia z poezją Karaska nasunęło mi myśl, że jest on bardziej niż inni z jego pokolenia wchłaniaczem i przetwarzaczem czy może raczej generatorem poetyckiej energii wszechczasów, jakimś multipoetą, przekazicielem doświadczeń wielu pokoleń artystów słowa. Jego odwołania do innych poetów, innych artystycznych poszukiwań i spełnień mają w sobie coś z obsesji i potrzeby wolności zarazem. Poeta chcąc być w pełni sobą, musi poznać i przefiltrować przez swój umysł inne wizje, inne głosy. Karasek jest świadom tej wyzwalającej zależności, kiedy mówi: *poeta jest muszlą zbierającą głosy lub mieszkaniem jakiegoś Głosu, w który musi się wstuchać, który stanowi imperatyw kategori czny jego istnienia.*

Jedno jest pewne: poezja Karaska nie jest sztuką redukcji, eliminacji, jest raczej sztuką mnożenia, kumulacji elementów kreacyjnych. Bo chociaż obok rozległych poematów

w jego nowych zbiorach występują także wiersze krótkie, poddane różnej dyscyplinie formalnej, zawsze wyłania się z nich duch wszytkości, wielofunkcyjności, żeby nie powiedzieć nadmiaru. Wydaje się, że „głosy”, które poetę osaczają, są na tyle aktywne i nieustępliwe, że trudno mu uwolnić od nich swoje kolejne realizacje poetyckie. Poeta zdaje się mieć ambicję, aby na nowo wypowiedzieć wszystkie mity i motywy artystyczne wszechczasów. Orfeusz, Narcyz, Odyseusz to tylko niektóre postaci jego prywatnej mitologii. Heraklit, Brock, Georg Heym, de Bayonne, Blake, Poe, Ungaretti, Trakl, Rimbaud, Wittgenstein, Leśmian, Bieńkowski, Herbert to z kolei imiona tych artystów i myślicieli, do których wprost się odwołuje. A ilu jest tych nie wymienionych z imienia, którzy poetę inspirowali? Ile jest *imion róży*, tej symbolicznej powierniczki i wyznawczyni wszelkich odmian i wymiarów sztuki?

Pisząc niedawno o Karasku z innej okazji akcentowałam tę jego potrzebę dopowiadania wierszem wszystkiego, co było już lub nie było dość jasno wypowiedziane. Zwłaszcza w najnowszych wierszach wydaje się on spadkobiercą poetów, którzy oddali swe pióra na usługi ciemnych i jasnych sił poznania. Każdy nieomal jego wiersz to wyznanie wiary, że sama mowa odniesie w końcu zwycięstwo, odkryje to, co zakryte. Wiara w ożywiający świat Logos to najwyraźniejsza strona tej poezji penetrującej z uporem zagadki bytu. Jeden z najbardziej wstrząsających utworów „Dziennika rozbitka” to wiersz „Bestia”. Jest to wiersz o rozpacz:

*Jakby kot, co zamieszkał we mnie
Usiłował wypłuć rybę, która cuchnie
I zbyt późno zorientował się
Że umiera*

Rozpacz przybiera postać bestii i dręczy poetę niemożliwą do pełnego zidentyfikowania i wyeliminowania potęgą. Wiersz kończy się takim autoportretem: *Pozostał wiatr / Rozpacz / I ciemne zarośla za oknem, ciemne szczęście – mowa. Zwierzę / Siedziało w nogach łózka, z otwartymi ustami / Wyglądało jakby zeszło z obrazu Muncha / Wyglądało jak ja.*

Czyż nie jest to najwyższy hołd złożony nie tyle ludzkiej bezradności wobec pułapek istnienia, ile odwiecznemu heroizmowi pokonywania rozpacz przez kreację? Nawet najciemniejsze wizje Karaskowej liryki mają dla mnie blask optymizmu płynący z ufności, jaką obdarza ten poeta własne przekraczające wciąż próg ciemności słowo. Można by też powiedzieć, że poeta w nowych wierszach pisze głównie o samych wierszach. Uprawia meta-poezję nie tylko tam, gdzie daje nam sygnały na ten temat, np. w „Traktacie o wierszu”, ale przy każdej okazji, kiedy tylko upoważnia go do tego *Słowo, ten pomnik niewidzialny głowy*. Fenomenologiczny ogląd świata uprawiany przez poetę ma swe źródło w świadomości, że *Wszystko tkwi w swojej istotności / nieporuszone, jak chwila / w orbicie zaklęcia*. Z tej perspektywy wszakże podmiot obserwujący co chwila jest kimś innym, tak jak chłopiec z wiersza „Trzy albo cztery krople z rzeki Heraklita”, który *w kapeluszu słońca będzie śnił / że jest porankiem następnego świtu*.

Dwa jeszcze wiersze ze zbioru „Dziennik rozbitka” zwróciły moją uwagę, jako znaki deklarowanej wyraziście tożsamości poety. Jeden z nich, umieszczony pod koniec zbioru, nosi tytuł „Tren” i jest nie wiadomo o kim: o tajemniczym umarłym, jakimś przodku, którym mógłby być każdy znaczący dla poety bohater dosłowny lub symboliczny, gdyż przekroczył *kolczasty drut wyobraźni, stając się ściganym / i ścigającym, myśliwym / co upolował siebie / w nas*. To kolejny przykład Karaskowej pogoni za tym, co poznane już, a przecież stać się musi naszym własnym celem i sposobem dotarcia do granic naszej wolności i śmierci. Ów tajemniczy „ktoś” mógłby być np. Rimbaudem, gdyż wiersz „Notatka o Rimbaudzie” umieszczony kilka wierszy wcześniej obrazuje walkę dobra ze złem, jaka toczy się w każdym z nas:

*Bóg wymyślił mu głowę
Ciało należało do diabła
Te dwie części były w ciągłym
[sporze ciągłej walce*

*Był polem bitwy
Zwyciężył diabeł*

*Ale tak naprawdę zwyciężył Bóg
Po śmierci zostały tylko słowa*

I znowu, zgodnie z wiarą poety w czystość i przewagę słowa nad wszelką materią istnienia, zwycięża ono w rozgrywce z fenomenologicznym pojętym bytem ludzkim. Pozostaje bowiem to, co było ideą tego bytu, a nie jego ułomne, gorzkie doświadczenie.

Główna idea zbioru „Musi umrzeć, co ma ożyć w pieśni” zawarta jest już w tytule. I znowu sprawa jest stara jak świat, bo sięga homeryckiej wizji eposu, którego treścią był świat przeszły, nie istniejący już, umarły, a więc ten, który, jako taki właśnie, godzien jest pieśni. Autor „Prywatnej historii ludzkości” wraca tu po prostu do własnej koncepcji bytu jako jednostkowego, pojedynczego spotkania z jego istotą przez rodzącą się w podmiocie świadomość istnienia i kolejne etapy odkrywanych w nim znaków poznania. W posłowniu do tego zbioru autor tak objaśnia jego sens: *W roku 1974 opublikowałem pierwszy wiersz poematu, który od jakiegoś czasu chodził mi po głowie. Chciałem w nim zmieścić – pycha młodości – wszystko, co ważne w moim życiu, i niczego nie zgubić. Poemat, który utkany byłby z samych faktów i rzeczy. Z fantomów świadomości i krajobrazów widzialnych. Który rozpoczynałby się z chwilą ujrzenia przeze mnie pierwszych obrazów, więc z chwilą narodzin świadomości – „świadomość jest to pamięć”, powiada Bergson – a kończyłby się wkroczeniem w świat historii. Wkroczeniem z czasu bezhistorycznego, wiecznego, czasu dzieciństwa, w czas dorosłości. Poemat, w którym chciałem uchwycić tajemnicę mnie teraźniejszego. W zamierzeniu miał więc to być poemat o śmierci pewnego świata i początku nowego.*

Planowany utwór nosił tytuł „Poemat pedagogiczny”, jednak w ciągu lat zyskał obudowę innych wierszy – rodzaj prologu i epilogu w postaci wiersza „Podwórze”

i cyklu tytułowego. W rezultacie oba te utwory stanowią klamrę, w której został umieszczony składający się z osiemnastu wierszy *obraz-poemat lat*. Znajdują się więc tutaj wiersze poświęcone ojcu, matce i innym członkom rodziny poety, a także relacje z ważnych zdarzeń, jak wybuch wojny i okupacja, rok 1956, okres szkoły i studiów. Wiersze ilustrowane zdjęciami autora jako chłopca, a także fotografiami jego rodziców można rzeczywiście za poetycką biografię, która w innym kształcie znalazła się we wcześniejszych wierszach poety, jako efekt doświadczeń, przeżyć i przemyśleń, jako kwintesencja doznanego. Poeta nie byłby jednak sobą, gdyby chronologii zdarzeń i wypadków z własnego życia nie oмотał siatką niepojętości i tajemnic, czyniąc materiał biograficzny elementem gry z losem, pamięcią, językiem. W zakończeniu wiersza „Zorza polarna”, będącego opisem oglądanego w dzieciństwie zjawiska, pojawia się transformacja tego opisu w charakterystyczny dla Karaska obraz-epifanię: *przestrzeń kofysze mnie czule na języku. (...) Kurtyny poruszają się, ale tylko we mnie, / sam jestem chmurą, aniołem i światłem, / co płynie w rzeczach i uświęca przestrzeń.*

Jeszcze wyraźniej podkreślony jest dystans narratora do opowiadanych historii w „Epilogu poematu” (chodzi o „Poemat pedagogiczny”), który ze względu na jego rolę w tym zbiorze zacytuje w całości:

*Zdarzyło się to może albo śniło,
w pejzażu z kwiatów maku, żyta,
mały człowiek oddał się we mnie
[na chwilę,*

duży dogonił bezmierny swój czas.
 Nie śpij! Już świt odkrywa
 [zaśloną kartę
 i pierwsze ruchy graczy niszczą
 [myśl systemu.

Jak to przylega do siateł pamięci?
 [Wcale nie przylega.

Poeta tym aktem zaprzeczenia przekornie wyrzeka się swoich zwierzeń, a może po prostu dystansując się od nich, sugeruje konieczność szukania głębiej, poniżej warstwy brzmień i znaczeń, powyżej kształtujących je idei, w samym rdzeniu własnej, poszukującej istoty rzeczy duszy. Najdobitniej widać tę sugestię w zakończeniu trzeciego, tytułowego poematu zbioru, gdzie znajdujemy świadome wyznanie wiary zmagającego się z formami iluzji i prawdy podmiotu: *Świt skrzydlaty, roślinny, powietrzny, naziemny / on jest moim wyznaniem wiary, wiary, którą kocha tylko Bóg. / I te wiersze, przekłete wiersze, / które próbują opisać światło w jego kształcie / i rozpaczy, światło, / które jest światem miłości i snu.*

Poruszająca jest pokora, z którą ten dumny poeta, mający ambicje odkrywania najgłębszych tajemnic istnienia, przyznaje się do dotknięcia zaledwie zasłony, za którą kryje się to, co pragnąłby wiedzieć.

Adriana Szymańska

LITERACKI RECYKLING

Tomasz Małyшек
Kraina pozytywek

W.A.B., Warszawa 2001, ss. 344

Nowa proza polska wpisuje się coraz wyraźniej w modny krąg sztuk „wtórnych”. Innymi słowy, podlega nasilającym się procesom swoistego kreatywnego recyklingu, który zresztą towarzyszy w ogóle nowoczesnej (postmodernistycznej) manierze artystycznej. Proza, którą uprawia Tomasz Małyшек, mieści się w takim właśnie paradygmacie – który zresztą zdominował trendy wybijającej się prozy światowej, z Barthem, Marquezem, Grasssem, Rushdiem, Eco, Canettim i innymi tuzami pisarstwa współczesnego (bezpośrednie i pośrednie nawiązania do idei, motywów fabularnych, postaci wielkiej literatury są zresztą stałą inspiracją warsztatu narratora „Krainy pozytywek”). Jak twórcy opanowujących plastykę technik collage’u czy montażu, ready mades itp., jak wielu niedawnych polskich debiutantów w dziedzinie prozy (np. ostatnio choćby szczególnie bliski literackim podróżom Małyška Andrzej Bart w „Pociągu do podróży”) i podobnie jak Grzegorz Jarzyna, składający swój teatr ze zdekonstruowanego repertuaru tradycyjnego teatru, albo jak np. w światowym filmie Tarantino, bazujący na parodiowaniu określonego kanonu filmowego, autor „Krainy pozytywek” wyprowadza swą powieść z literatury, obudowując ją literaturą.

W procesie tego swoistego recyklingu literackiego liczy się kon-

cept artystyczny i wspomagająca go wyobraźnia autorska, a także wyspecjalizowana (auto)świadomość twórcza. Niezbędna też jest wena fabularna, gwarantująca powodzenie wyprawy autora w jego „kraję pożytywek”, a co najważniejsze, zapewniająca mu towarzystwo czytelnika w tym przedsięwzięciu. Trzeba przyznać, że wyobraźni i weny Małyszce nie brakuje; sam czytałem tę książkę nieco już znękanymi podobnymi podróżami w „jeziorze cytatów” literatury, a jednak czyniłem to z niemalą satysfakcją estetyczną – biorąc się tu nie jak w tradycyjnej lekturze z opisu, diagnozy i skomentowania świata (powiedzmy) otaczającego, ale z tendencyjnego zinterpretowania, „sfalsyfikowania” świata (powiedzmy znowu najogólniej) dotychczasowych literackich przedstawień. W tej na pozór bardzo swobodnej konstrukcji fabularnej można przecież rozpoznać określony fundament ontyczny, wzmocniony zespołem czasem bezpośrednio podawanych w treści refleksji dotyczących kondycji współczesnego ludzkiego uniwersum. Aczkolwiek i ten fundament jest upozorowany na jeden z elementów autorskiej gry, odbywanej zgodnie z konwencją wyprawy do „krajów pożytywek” – „pożytywek”, czyli odgrywanych klisz zbiorowej kulturowej pamięci... Czyli podlegających demitologizacji pewnych mitów nowoczesności, archetypów napiętej już do granic wytrzymałości samokrytycznej świadomości człowieka XX w., więc i schematów postępowania artystycznego, szablonów fabularnych prozy XX-wiecznej. Wyzwaniem dla nar-

ratora, podniętą dla gry w tekście stają się nie tylko znane czytelnikowi wzorce i postaci literackie, ale także łatwo rozpoznawalne leksykalne sygnały, jak ten *smutek tropików*, czy *Franzowi wydawało się, że w ciągu jednego dnia postarzał się o sto lat, i było to sto lat samotności*, czy *Zielone wzgórza Afryki przepoczwarzyły się w wiedeńskie lody*, czy postać występująca jako Ksiądz Marek z wypowiedzią: *Widzę znaki, które mówią o jednym... zło zaczyna przybierać ludzkie kształty* itd. itd. Kiedy np. po biesiadzie wyprawionej w upiornym plenerze przez księcia Hohenlohego podczas snu biesiadników wylegają z nor *olbrzymie szczury o ludzkich oczach*, (...) *zwierzęta-dzbany o lejkowatych odbytach*, umundurowane orły *z lejkami na głowach*, wiadomo, że znajdujemy się z kolei w środku zwierzyńca rodem z Boscha itd.

Interpretacja autorska objętego zainteresowaniem narratora i przetworzonego, przeformułowanego materiału artystycznego, cała panorama fabularnej „wtórnej” konstrukcji jest zaprawiona ostrym sceptycyzmem i podminowana pesymizmem. Centralna osnowa fabularna zasadniczego wątku powieści sprowadza się do zadania, jakie pragnąca śmierci, ale nie z rąk własnych, jedna z bohaterek, Maria, wyznacza wybranemu z tą myślą spośród wielu kandydatów Johannowi Kienowi; a więc to nie kat swoją ofiarę, ale ofiara wybiera kąt i kształtuje go, przygotowuje do roli, niejako rzeźbi psychicznie na mordercę. O to zresztą nietrudno przy psychicznych predyspozycjach, a także wychowaniu wybranego...

Nie bez kozery autor upatrzył sobie na bohaterów swej prozy Niemców, wcielających w historii najdoskonalej – w epoce bismarckowskiej – ideał militaryzowanego i podbijanego świata. Dominacja niemieckich wojowników wyznacza w powieściowej tezie bieg ludzkiej historii już u progu XX w. Pruscy stratedzy i generałowie, nienasyceni lokalnymi sukcesami, ślą swe armie w najodleglejsze rejony Afryki, Afryki Południowej czy Indonezji, a niemieccy pedagodzy dbają nade wszystko o zapewnienie tym armiom dopływu świeżego „inwentarza ludzkiego”; szkolny geograf Stein dotyka *map jak fetyczy*, wskazuje uczniom czekającą na podbój Afrykę Wschodnią, pożądliwie patrzy na Brazylię i Argentynę; *na koniec głośka Indie Wschodnie, skąd należało wyprzeć Holendrów*. Jeden z wybitnych uczonych, ojciec Johanna Kiena, pracuje nad projektem człowieka-mechanizmu, który przewycięży omyłne zmysły wroga.

Świat był wprawdzie dziełem Boga, ale wojny stanowiły domenę człowieka... – deistyczna filozofia znajdująca chętnego zwolennika w narratorze kumuluje się wreszcie w zrealizowanej wizji „śmierci Boga”, który w finale: *dryfował po nieboskłonach od strony Europy (...)* *rzucił na ziemię potężny cień...* Niech nie zwiedzie nas sielankowe zakończenie obfitujące w pasmo klęsk życiowych wątku biografii jednego z dwóch głównych bohaterów powieści, czyli tego lepszego z dwóch braci Kienów vel Kainów (perspektywa aksjologiczna książki w ogóle nie zakłada dylematu Kain-Abel, czyli dobro-zło, jest tylko ten gorszy i ten lepszy Kain), czyli

Franza (nb. nazwisko Kiena oczywiście nie będzie obce bywalcom „biblioteki”), który po zrealizowanym po wieloletnich mękach przygotowawczych samobójstwie jego żony Marii spędza u boku nowej wybranki Saskii (jakby wyjętej z portretu) dojrzałe lata w „Arkadii”... Madagaskaru (pamiętnej utopii kolonizatorskiej Polaków). Końcowy epizod lotu balonem Franza z de Heulmem dopiero zwiastuje początek prawdziwych utrapień ludzkości. Oto dzięki statkom powietrznym człowiek zaczyna panować nad niebem – więc oczywiście rozpoczynają się przygotowania do nowej wojny: *Dzięki statkom powietrznym mogła być największym widowiskiem świata i przewyższyć wszystkie dotychczasowe wojny razem wzięte...* Jak więc widać z tej „entuzjastycznej” zjawki nadchodzącej epoki (krwawa saga braci Kienów kończy się u progu I wojny światowej), w przekonaniu narratora „Krainy pozytywek” kultura ludzka jest kulturą wojen, mordów oraz manipulacji i spekulacji umożliwiającą realizację podporządkowanego popędowi śmierci wzorca życia. Plastykę narracyjną powieści Tomasza Małyška kształtują wszakże, o czym wciąż trzeba pamiętać, w największej mierze owe wyprowadzone z literatury, czasem świadomie, czasem spontanicznie, prądy „cytatotwórcze” – jak już zauważyłem, wpływające generalnie, nie zawsze pozytywnie, na stan współczesnej prozy polskiej; w tym przypadku wszakże dające wdzięczne w lekturze, wciągające literackie zdarzenie.

Mieczysław Orski

**GLOBALIZACJA –
BŁOGOSŁAWIEŃSTWO
CZY PRZEKLEŃSTWO?**

Aniela Dylus

***Globalny rynek
i jego granice***

**Centrum im. Adama Smitha
& Instytut Kardynała
Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
Warszawa 2001, ss. 324**

Ostatnio słówko „globalizacja” pojawia się na ustach wszystkich. A los modnych słówek – jak zauważa w swojej książce „Globalizacja” Zygmunt Bauman – *jest bardzo zbliżony: im więcej słów zyskuje dzięki nim przejrzyste wyjaśnienie, tym bardziej stają się mętne i niejasne*. Najpierw więc kilka informacji z historii tego pojęcia. Pojawiło się ono w naukach społecznych około 1985 r. Zostało użyte przez Rolanda Robertsona i odnosiło się do wieżeń religijnych, które stopniowo przekraczały kolejne granice lokalne, narodowe lub państwowe, kontynentalne. W wyniku tego procesu wszystkie religie stały się powszechnie dostępne. Innymi słowy, pierwotnie globalizacja to rozproszenie, pluralizm religijny i indywidualizm (uwolnienie jednostki od obciążeń rodzinnych i wspólnotowych w aspekcie religijnym). Później brytyjski filozof i socjolog, Martin Albrow, zwrócił uwagę na fakt przemieszczania się ludzi i szybkiego przenoszenia się informacji, w wyniku czego doszło do ujedno-

licenia praktyk kulturowych, gospodarczych, ekonomicznych i politycznych. Wspólnoty i społeczności lokalne zaczęły tworzyć jedną – globalną – zbiorowość.

Globalizacja jest procesem złożonym i wieloaspektowym, któremu towarzyszą różnorakie zjawiska. Zwykle odróżnia się globalizację gospodarki od globalizacji kulturowej – oczywiście dla celów dydaktycznych, dziedziny te bowiem są ze sobą powiązane, silnie na siebie oddziałują i w praktyce nie dają się tak łatwo rozdzielić. Wedle Johna Graya istnieją dwa równoległe procesy globalizacyjne. Jeden, dość powierzchowny i przygodny, polega na promowaniu i wprowadzaniu jednego określonego typu organizacji i modelu gospodarki rynkowej, niezależnie od różnicy kulturowej, religijnej, cywilizacyjnej czy innych uwarunkowań. Drugi, głęboki i stosunkowo trwały, wiąże się z rozprzestrzenianiem się najnowszych technologii, które wpływają zasadniczo na gospodarkę i kulturę.

Charakterystyczną cechą globalizacji kulturowej jest swoiste ujednolicenie świata kultury, w którym czyta się te same książki, ogląda te same filmy, słucha tej samej muzyki. W tak zglobalizowanym świecie ludzie zaczynają odczuwać coraz większą potrzebę tożsamości. Tu byłcy poszukują swoich korzeni, co gwarantuje im poczucie „bycia u siebie” (np. budzenie się świadomości etnicznej Amerykanów, renesans aspiracji narodowych Walijszczyków, Szkotów, Irlandczyków, szukanie własnej odrębności w poszczególnych landach i kantonach Nie-

miec i Szwajcarii). Przybysze-turyści znudzeni tym, co wspólne i powszechne, szukają tego, co lokalne, egzotyczne, charakterystyczne dla danego regionu (folklor, obyczaje, język, muzyka, sztuka). Ostatecznie więc globalizacja kulturowa – generując zapotrzebowanie na tożsamość i odrębność – nie stanowi dla naszego świata poważniejszego zagrożenia. Zgoła inaczej rzecz ma się z globalizacją ekonomiczną, którą zajmuje się w swojej książce Aniela Dylus.

Autorka bada przyczyny, specyfikę i konsekwencje procesów globalizacyjnych w wymiarze ekonomicznym. Coraz większa mobilność kapitału, który przekracza granice państw i kontynentów, oraz wzrastająca dysproporcja między dwoma podstawowymi czynnikami produkcji, pracą i kapitałem, to zdaniem prof. Dylus dwie najważniejsze cechy globalizacji. Jest ona wyzwaniem dla wszystkich, ale przede wszystkim dla przedsiębiorców i menadżerów, od których domaga się wciąż nowych kompetencji i którzy muszą sprostać wysokim wymaganiom etycznym. Przedsiębiorczość nie obejdzie się bez szeroko rozumianej odpowiedzialności. Mało tego, zdaniem autorki, etyka w biznesie na dłuższą metę naprawdę się opłaca. *Głównym walem książki* – jak zauważa w swojej opinii Andrzej Olechowski – *jest to, że jako jedna z pierwszych w Polsce opisuje trendy globalizacyjne na gruncie etyki gospodarczej – zarówno tradycyjnej i współczesnej, racjonalistycznej i personalistycznej...* Tutaj też upada mroząca krew

w żyłach teza o bezgraniczności globalnego rynku, gdyż właśnie etyka, wartości i normy moralne mają wyznaczać jego granice.

A. Dylus unika krótkowzroczności, w jaką popadają często ekonomiści, i taniego moralizowania, któremu ulegają nieraz etycy czy filozofowie moralności, zwłaszcza chrześcijańscy. Rozważania jej osadzone są w szerokiej perspektywie. I tak np. autorka nie neguje ludzkiej dążności do posiadania kapitału i rzeczy materialnych, ale – jako zwolenniczka zasady złotego środka – zachęca do szukania w życiu średniej miary między nadmiarem i niedostatkiem. Uczy umiaru, wewnętrznej wolności, wrażliwości, czujności i przewidywania. *Dobrze, że na czymś nam w życiu zależy, że o coś nam chodzi* – stwierdza autorka – *że stać nas na odrobinę szaleństwa, że urabiamy ręce po łokcie, budując własny dom i niedosypiamy po nocach, ucząc się obcego języka. Bez pasji, Bożej „iskry” bylibyśmy bezbarwnymi manekinami. Naszemu zaangażowaniu ciągle musi jednak towarzyszyć czujność, aby (...) nie zatracić miary i rozsądku. Bo może się okazać, że w świeżo wystawionym, luksusowym domu nie ma komu zamieszkać. Rodzina nie wytrzymała narzuconego tempa i rozpadła się. Nieuporządkowane pragnienia mogą przestonąć cały świat i zupełnie zaślepić – tak, że nie odróżnia się już środka od celu.*

Globalizacja jest faktem, a jej konsekwencje bywają postrzegane krańcowo. Bezkrytyczni entuzjaści procesów globalizacyjnych dostrzegają w nich li tylko pozytywne

elementy: globalizacja niweluje, a przynajmniej łagodzi, podziały, osłabia nacjonalizmy, uczy autentycznej otwartości i tolerancji, generuje myślenie uniwersalne i uniwersalny porządek, każe patrzeć na ludzkość jako na pewną całość, uwrażliwia na wspólną planetę Ziemię, na ogólnoludzkie dobro. Tymczasem globalizacja niesie również wiele trudności i niebezpieczeństw: pogłębienie podziału świata na bogatych i biednych, wzrost niewykrywalnych przestępstw „na górze”, bezrobocie i nędza „na dole”. Na szczęście jest ona rzeczywistością dynamiczną, jest procesem i *można, a nawet trzeba wywierać na nią wpływ, podejmować działania polityczne dla minimalizacji jej negatywnych skutków.*

Andrzej Dąbrowski SJ

NIEPOKORNI Z „TYGODNIKA POWSZECHNEGO” RODEM

Jacek Żakowski
*Pół wieku pod włos
czyli życie codzienne
„Tygodnika
Powszechnego”
w czasach
heroicznych*

Spół. Inst. Wyd. „Znak”,
Kraków 1999, ss. 168

O tym, że „Tygodnik Powszechny” jest w Polsce czymś więcej, niżli tylko katolickim pismem społeczno-kulturalnym (jak brzmi jego podtytuł), więcej niż instytucją, stojącą na straży swobody demokratycznego myślenia, wreszcie więcej niż skupiskiem krakowskiej inteligencji, nikogo z czytającej publiczności zapewniać nie trzeba. Wszakże to pismo i jego zespół w ciągu blisko 50 lat istnienia i zmiennych kolein losu zapracowało na swoją legendę. A jest to legenda niepospolita.

Jacek Żakowski, autor książki „Pół wieku pod włos czyli życie codzienne »Tygodnika Powszechnego« w czasach heroicznych” te właśnie cechy – bezkompromisowość i męstwo – wybijają na pierwszy plan w swojej monografii. Wiele już było ulotnych zapisków reporterów, rozproszonych dziennikarskich notatek czy wreszcie opowieści przekazywanych z ust do ust; dobrze jednak się stało, że ktoś zebrał te

wszystkie relacje w całość, opatrzył ciepłym komentarzem i nadał im formę książki. Ta niewielka pod względem rozmiarów pozycja (160 ss.) przede wszystkim wskrzesza pamięć śp. Jerzego Turowicza, redaktora naczelnego, który pół wieku pracy i całe życie związał z redakcją przy Wiślniej 12.

„Tygodnik” ukazuje się od 1945 r. W swojej historii miał tylko dwie znamienne przerwy w druku. W latach 1953–1956 zamknięto go po odmowie wydrukowania hołdu po śmierci Stalina oraz zawieszono wydawanie w stanie wojennym. Na losach pisma odcisnęła swe piętno historia, ale w nie mniejszym stopniu decydowali o nim ludzie. Z nich bierze swój początek owa legenda „Tygodnika”. Bowiem gromadził on ludzi niepospolitej miary. Pierwszy powojenny zespół przyciągnął do swego grona Antoniego Gofubiewa, Zofię Starowieyską-Morstinową, Hannę Malewską, Pawła Jasienicę, Józefę Hennelową. Później dołączyli do nich Jacek Woźniakowski, Krzysztof Kozłowski, Marek Skwarnicki. W ponurych stalinowskich latach wyznawano zasadę: nie kłamać. Starano się dochować jej wierności za cenę zmniejszania nakładu, nieustannych utarczek z cenzurą.

Osobną kartę prawości, uczciwości i niewypierania się swych poglądów zapisali w latach PRL-u posłowie ugrupowania „Znak”: Jerzy Zawieyski, Stefan Kisielewski, Stanisław Stomma. Ostatni z wymienionych był prekursorem pojednania polsko-niemieckiego, miał odwagę, jako jedyny, wstrzymać się od głosu, gdy w 1976 r. wpisywano do konstytucji przyjaźń z ZSRR. Jed-

nakże dla ludzi „Tygodnika” stawianie politycznego oporu nie było celem samym w sobie. Wręcz odwrotnie, redakcja chętnie oddawała swe łamy literatom. Jan Józef Szczepański publikował tu swoje opowiadania, Melchior Wańkowicz przysyłał korespondencje z USA, Antoni Słonimski pisywał stałe felietony (i cenił to zajęcie!). Wszyscy, którzy kiedykolwiek trafili do redakcji na Wiśnią, podkreślali panującą tam niepowtarzalną atmosferę: życzliwość, ale daleką od traktowania na równi każdego gościa, chęć pomocy, o ile była taka potrzeba, i prawdziwą „burzę mózgów” w chwilach, gdy od konsolidacji zespołu zależały ważne postanowienia. Bardziej zaprzyjaźnieni przychodzili na czwartkowe kolegia z red. Turowiczem, przygodni autorzy podrzucali teksty, sympatycy zaglądali z ciekawości, bo „bywanie” w „Tygodniku” było towarzyską nobilitacją.

Wydarzenia, którymi żyli Polacy, zawsze odbijały się w jednoszpaltowym „obrazie tygodnia” na pierwszej stronie. Ale odbijały się też na indywidualnym życiu dziennikarzy. Ludzie „Tygodnika” z uwagą śledzili wydarzenia na Wybrzeżu w 1970 r., zaangażowali się w powstanie KOR-u, z nadzieją i entuzjazmem powitali „Solidarność”. W początkach lat 80. do dawnej grupy piszących dołączyli nowi: Ewa Berberysz, Tadeusz Szyma, Hanna Krall, Teresa Torańska, Ryszard Bugaj, Marcin Król – następne pokolenie „Tygodnika”.

Pismo było od zarania swego istnienia związane z krakowską Kurią Metropolitalną. Wypada zatem dorzucić parę zdań o tym, jak ukła-

dały się stosunki między władzą duchowną a redakcją. „Tygodnik” bywał niepokorny. Rogate dusze i osoby, którym Opatrzność nie poskąpiła ciętego języka, były tu domownikami. A więc i w dyskusjach sypały się iskry. Red. Stomma był zwolennikiem neopozytywizmu, krytycznie oceniał zryw powstańczy 1863 r. i skłaniał się do poglądu, iż droga do dobrobytu prowadzi przez pracę. Tym sposobem myślenia naraził się prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu, który był zdania, iż musi „być z narodem” i bronić go przed zatopieniem się w „małej stabilizacji”, a temu celowi służy krzewienie postaw romantycznych. Spór nigdy nie przerodził się w prawdziwe starcie.

Dyskretnym opiekunem pisma był Karol Wojtyła. W trudnych latach 50., gdy pismo zamknięto przez trzy i pół roku, co miesiąc przekazywał ks. Bardeckiemu kopertę ze stypendium „dla redaktorów”. Później drukował „Elementarz etyczny”, „Profile Cyrenejczyka”. A gdy został biskupem, arcybiskupem, kardynałem, stworzył w pałacu na Franciszkańskiej ostoję dla ludzi kultury, byli zapraszani na rozmowy, kolacje, msze św. W październiku 1978 r. Jerzemu Turowiczowi przyszło być sprawozdawcą pamiętnego konklawe. Na pierwszym spotkaniu z dziennikarzami z całego świata w auli Błogosławieństw papież Jan Paweł II, witając starego przyjaciela, zamiast słów po prostu go serdecznie uściskał. W rok później w trakcie pierwszej pielgrzymki do ojczyzny przyszedł na Wiślną – zwyczajnie, w odwiedziny.

Lata 80. były dla „Tygodnika” burzliwe, tak jak dla całego społec-

zeństwa: euforia wolności, czas internowania, wreszcie „okrągły stół” i powolny powrót do normalności. Jerzy Turowicz zaprosił do Krakowa grupę osób przychylnych rządowi Tadeusza Mazowieckiego i tak narodziły się zręby Unii Demokratycznej, poprzedniczki dzisiejszej Unii Wolności. Lech Wałęsa, którego gwiazda przywódca mocno już przygasła, przypuścił brutalny atak na Turowicza i odtąd drogi obu panów rozeszły się.

Tymczasem nadeszły pamiętne wybory 1989 r., a po nich załamanie rynku prasowego w 1990 r. i dla pisma nastał czas innych zmagani. Z jednej strony nie trzeba już było podawać „informacji pomiędzy wierzącymi”, z drugiej, ludzie szybko uznali, iż strawa duchowa nie tuczy i rzucili się w pościg za dobrami materialnymi. Niektórzy galopują w tej gonitwie do dziś. Ci ostatni z pewnością przestali już delektować się artykułami z Krakowa. Bo cóż one mogą zaproponować? Wypowiedzi stonowane, dalekie od *zetchae-nowskiego modelu religii politycznej lub wałęsowskiego stylu myślenia o polityce w kategoriach wojennych*, wyważone racje, które szanują rzymską zasadę „audiatur et altera pars”, czy wreszcie przekonanie, iż przygody człowieka myślącego w poszukiwaniu prawdy i poznawaniu świata nie mogą zbacać ku łatwiznie i mielizmom, które podsuwa codzienność. Takie credo pisma stawia wymagania odbiorcom. Ale nadal trudno sobie wyobrazić, żeby inteligentny człowiek mógł „Tygodnika” nie czytać.

„Tygodnik” a II Sobór Watykański, „Tygodnik” a polski Kościół

nowego stulecia, wreszcie „Tygodnik”, Łódź bez swego sternika, Jerzego Turowicza, a nowe wyzwania – to tematy na całe rozdziały, a nie na skromną recenzję. Jacek Zakowski zamknął swoją książkę na progu współczesności. Zaznaczył jedynie, iż znów świeże pióra wspierają redakcję. Ja pozwolę sobie tu dorzucić kilka nazwisk: Wojciech Pięciak prowadzi dział reportażu i bardzo kompetentnie zajmuje się sprawami niemieckimi, Piotr Mucharski ma dar fascynującego przeprowadzania wywiadów, a Andrzej Dobosz, Marcin Król i Michał Komar dołączyli do grona błyskotliwych felietonistów. Przed pismem otwierają się nowe perspektywy, co dla autora książki będzie okazją, aby napisać dalszy ciąg monografii. Tymczasem wypada docenić jego dotychczasowy trud. „Pół wieku pod włos” dobrze się czyta, autor zachowuje proporcje między obiektywizmem narratora a obficie przytaczanymi anegdotami z życia redakcji, po jedenastu rozdziałach wzrok zatrzymuje się na wierszyku jubileuszowym Leszka Kołakowskiego, którego cytat wart jest przytoczenia i zapamiętania: *Z badań naukowych niezbiec wynika, że wszystko się starzeje, oprócz „Tygodnika”!*

Anna Pietrzak

LITERACKA EUROPA

Andrzej Borowski
Powrót Europy

Księgarnia Akademicka
Wydawnictwa Naukowego,
Kraków 1999, ss. 272

Prof. Andrzej Borowski kazał nam długo czekać na swoją książkę. Nie miał czasu na jej napisanie. A może po prostu musiał czekać, aż dojrzeje, jak czeka się na owoc. Zbyt był zajęty spolszczaniem tego, co inni napisali, zbyt wielu studentów czekało na jego wykłady, czekały do poprawki prace magisterskie i doktorskie. Najpierw było monumentalne dzieło Ernesta Robertha Curtiusa „Literatura europejska i łacińskie średniowiecze”, potem nie mniej ważne, choć w innym sensie, rabina Simona Philipa De Vriesa „Obrzędy i symbole Żydów”. Przekład obu tych dzieł nieuchronnie prowadził do myśli nad syntezą, do własnego i osobistego spojrzenia na tradycję europejską. Tak oto otrzymaliśmy „Powrót Europy”. Studium, wbrew tytułowi, o powrocie do Europy nie mówi, raczej ową bliżej nieznaną niestety republikę literatów, a może lepiej powiedzieć intelektualistów opisuje i przybliża. Dzięki kolejnym rozdziałom wyłaniają się przed nami duchowe kontury dobrze znanego, a jednocześnie w dyskusjach zbyt zideologizowanych zapomnianego kontynentu.

Borowski nie boi się mówić o świętych, przywołuje katechizmowe kategorie (jak choćby ironicznym cudzysłowem opatrywanej cnoty), każe się cieszyć sarmackim

Horacym (to ulubiony jezuicki poeta Maciej Kazimierz Sarbiewski), przywołuje teksty w językach oryginalnych, nawet greckim i holenderskim, o wszędobylskiej łacinie nie wspominając. Przypomina swoich mistrzów, Aleksandra Brücknera, Stanisława Kota, a nade wszystko Tadeusza Ulewicza, który w trudnych czasach krakowskiej Alma Mater (jak zresztą wszystkich polskich uczelni) przypominał, skąd przyszliśmy i dokąd zmierzamy.

Studium rozpiął autor na sześć rozdziałów. Najdłuższy, i moim zdaniem najciekawszy, to rozdział wprowadzający – „Powrót Europy”. W 24 podrozdziałach omawia krótko, encyklopedycznie i jasno sprawy do dziś nas określające, kształtujące nasze widzenie świata, jak też tłumaczące, dlaczego inni widzą nas tak a nie inaczej. „Święci a nacjonalizm i uniwersalizm”, „Formowanie się świadomości europejskiej i narodowej Polaków – dwa równoczesne procesy”, „Inne »wybrane« narody europejskie”, to przykłady tematów zasługujących na dalsze pogłębienie, na książkowe wręcz rozwinięcie.

A najkrótszy, trzeci rozdział „Świadomość europejska a poczucie godności” jakże potrzebny tym wszystkim, którzy wszelkich integracyjnych procesów się lękają i innych nimi straszą. Andrzej Borowski przypomina, iż w XVI i XVII w. nie tylko byliśmy w Europie, ale ją twórczo współkształtowaliśmy, i pyta, dlaczego dziś nie moglibyśmy czynić podobnie. Przywołany już M.K. Sarbiewski tak o naszych przodkach pisał: *Oni jedni korzy- stają z dwu najpiękniejszych skar-*

bów, jakie tylko może posiadać państwo: z wolności i z wymowy, która jest identyczna ze swobodą słowa. Oni jedni wybierają sobie króla, swobodnie żyją i wypowiadają się pod jego rządami. Gdzie indziej wymowa znajduje schronienie w książkach, u nas panuje na zebraniach, w sądach, na sejmach. Dlatego to, jak Hiszpan jest z natury teologiem, Włoch filozofem, Francuz poetą, Niemiec historykiem, tak Polak mówcą (s. 127). Kronikarze, jak Marcin Bielski, poeci, jak Jan Kochanowski czy Sęp Szarzyński nie tylko napominali, oni godność Polaków opisywali i podziwiali. Filozofia i teologia uprawiana na Akademii Krakowskiej uczyła, jak ową godność człowieczą dostrzegać. Tak czynił np. Jan z Trzciany, który w dziele „O naturze i godności człowieka” tak o nim pisał: *Jest wolny, w różnych miejscach krąży i wszystko rozważając wszystkiemu się przygląda. Oto jesteśmy teraz w Polsce, a mimo to myślimy o tym, co dzieje się na Wschodzie lub na Zachodzie (...) Umysł nasz taką moc posiada, że widzi nieobecnych, ogląda zamorskie kraje, bada rzeczy ukryte, myślami w jednej chwili przebiega najdalsze krańce świata* (s. 138). Jakże to współczesne i aktualne.

Przywołać warto końcowe refleksje dotyczące europejskości i godności: *Wydaje się, że wnioskiem szczególnie pouczającym dla współczesnych dyskutantów nad europeizacją kultury polskiej, właśnie w kontekście narodowej godności, może być stwierdzenie, iż w literaturze Polski przedrozbiorowej, z całą charakterystyczną dla jej nurtu*

popularnego ksenofobią i megalomanią, nie widać sprzeczności pomiędzy „europejskością” a zachowaniem poczucia godności narodowej. Znacznie ważniejsze natomiast jest wyraźnie obecne w literaturze staropolskiej przekonanie o związku pomiędzy istnieniem państwa i funkcjonowaniem jego instytucji a przyzwoitością, czyli poczuciem godności jego obywateli (s. 146-147). Tym razem nie tylko o aktualności spostrzeżeń mówić trzeba, ale wręcz o konieczności reedukacji spadkobierców staropolskich tradycji.

Rozdziały centralne rozprawy Borowskiego to czwarty, zatytułowany „Staropolska translatologia a formowanie świadomości europejskiej”, i piąty, omawiający „świadomość europejską” Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Ten pierwszy za uczonymi pojęciami skrywa kapitalny wręcz problem wzajemnego przenikania treści ogólnoeuropejskich i typowo już polskich. Pokorna służba przyswajania arcydzieł swojskiej mowie tak naprawdę oznaczała partnerskie wejście w kulturę powszechną, bo przecież granice Europy przekraczającą.

Najbardziej przekonującym przykładem owej kulturowej osmozy była postać jezuickiego poety, którego nawet protestanckie Niderlandy, jakby wbrew sobie, ceniły, wydawały i podziwiały. Przy okazji prof. Borowski skreślił sporo uwag na temat jezuickiego humanizmu, który tak naprawdę niewiele się różnił od humanizmu dystansujących się od Kościoła intelektualistów, jak Marcin Luter czy Jan Kalwin. Choć innym celom służyli, tak naprawdę

wyrastali ze wspólnego pnia tradycji europejskiej.

Krótko mówiąc, książkę krakowskiego uczonego czytać warto, warto też w niejednym szczególe się z nim spierać, wszak disputatio to nader humanistyczne zajęcie.

Stanisław Obirek SJ

Z życia Kościoła

Papież na Ukrainie

W dniach 23–27 czerwca br. odbyła się historyczna pielgrzymka papieża Jana Pawła II na Ukrainę. Pomimo protestów ze strony hierarchii i części wiernych Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, podlegającego Patriarchatowi Moskiewskiemu, pielgrzymka ta doszła do skutku. Papież spotkał się z wiernymi Kościoła katolickiego obrządków bizantyjsko-ukraińskiego i łacińskiego oraz z innymi chrześcijanami i ludźmi dobrej woli oraz z władzami państwowymi w Kijowie i we Lwowie.

Papież w Kijowie

23 czerwca br. Jan Paweł II przyleciał do Kijowa, stolicy Ukrainy, gdzie powitały go najwyższe władze państwowe z prezydentem Leonidem Kuczmą na czele. Nazajutrz, w niedzielę 24 czerwca, papież odprawił mszę św. w obrządku łacińskim na lotnisku Czajka. W godzinach popołudniowych spotkał się z przedstawicielami Ogólnoukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych w soborze św. Zofii. W swoim przemówieniu powiedział m.in.: *Jestem bardzo wdzięczny tym, którzy umożliwili mi dzisiejsze spotkanie, które w czasie tej wizyty daje mi możliwość poznać bliżej przedstawicieli różnych Kościołów i organizacji religijnych obecnych na Ukrainie. Kieruję serdeczne i pełne szacunku pozdrowienia do was wszystkich. Wyrażam serdeczne uznanie dla służby Rady Ogólnoukraińskiej, mającej na celu zabezpieczenie i wspieranie wartości duchowych i religijnych, które są nieodzowne przy budowaniu prawdziwie wolnego i demokratycznego społeczeństwa. Wasza wspaniała organizacja przyczynia się do tworzenia warunków do coraz większego zrozumienia między członkami różnych Kościołów i organizacji religijnych, w duchu wzajemnego szacunku i w stałym poszukiwaniu szczerego i owocnego dialogu. Muszę także wspomnieć wasze godne pochwały wysiłki na rzecz pokoju między jednostkami i między ludami. (...) W czasie, gdy istniała jeszcze pełna komunია między Rzymem a Konstantynopolem, św. Włodzimierz, za przykładem księżnej Olgi, poświęcił się trosce o duchową tożsamość ludu, a jednocześnie wspieraniu wchodzenia Rusi w całościowość pozostałych Kościołów. Proces inkulturacji wia-*

ry, który cechował historię tych ludów aż do dziś, dokonywał się przez nieustrudzoną pracę misjonarzy, którzy przybyli z Konstantynopola.

Ukraino, kraju pobłogosławiony przez Boga, chrześcijaństwo jest nieodłączną częścią twojej tożsamości państwowej, kulturowej i religijnej! Wypełniłeś i dalej wypełniasz ważną misję wewnątrz wielkiej rodziny ludów słowiańskich i w Europie Wschodniej. Czerp ze wspólnych źródeł chrześcijańskich soki życiowe, które będą nieustannie płynąć przez konary twych wspólnot kościelnych w trzecim tysiącleciu.

Chrześcijanie Ukrainy, niech Bóg pomaga wam spoglądać razem wstecz, ku szlachetnym początkom waszego narodu. Niech pomaga wam ponownie odkrywać silne podstawy pełnej szacunku i odwagi drogi ekumenicznej, drogi zbliżania się i wzajemnego zrozumienia, ułatwionego dobrą wolą ze strony wszystkich. Oby szybko nadszedł dzień przywrócenia komunii między wszystkimi uczniami Chrystusa, tej komunii, o którą Pan modlił się gorąco przed swym powrotem do Ojca (por. J 17,20-21).

Pozdrawiam teraz was, przedstawiciele innych religii i organizacji religijnych, którzy działacie w bliskiej współpracy z chrześcijanami na Ukrainie. Jest to typowa cecha waszego kraju, który ze względu na szczególne umiejscowienie i ukształtowanie jest naturalnym mostem nie tylko między Wschodem i Zachodem, ale także między narodami, które mieszkają tu razem od kilku stuleci. Są to ludzie, którzy różnią się pochodzeniem historycznym, tradycją kulturową i wierzeniami religijnymi. Pragnę przypomnieć znaczącą obecność Żydów, którzy tworzą wspólnotę mocno osadzoną w społeczeństwie i kulturze Ukrainy (...).

Droży Przyjaciele! Pozwólcie, że pozdrowię was w ten sposób przy końcu tego rodzinnego zgromadzenia. Wobec was wszystkich, wobec waszych Kościołów i organizacji religijnych na Ukrainie wyrażam raz jeszcze mój szacunek i szczere uczucie. Wasza misja u tego historycznego początku tysiąclecia jest wielką sprawą. Nieprzerwanie trwajcie we wspólnym poszukiwaniu większego współdzielenia wartości religii przeżywanych w wolności i tolerancji przeżywanej w sprawiedliwości. Jest to najbardziej znaczący wkład, który możecie wnieść do całościowego postępu społeczeństwa ukraińskiego.

Następnego dnia, w poniedziałek 25 czerwca, Jan Paweł II uczestniczył w Eucharystii sprawowanej w obrządku bizantyjsko-ukraińskim pod przewodnictwem Arcybiskupa Większego Lwowa, kard. Lubomyra Huzara, także na lotnisku Czajka.

Papież we Lwowie

We wczesnych godzinach wieczornych 25 czerwca Jan Paweł II opuścił Kijów i udał się do Lwowa, gdzie został powitany przez władze miejskie. Tutaj najpierw udał się do katedry łacińskiej. Następnie spotkał się z księżmi, zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i katechetami w Parku Kultury.

26 czerwca, we wtorek, Jan Paweł II odprawił na hipodromie mszę św. w obrządku łacińskim, podczas której beatyfikował 2 duchownych archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego: abp. Józefa Bilczewskiego i ks. Zygmunta Gorazdowskiego. W homilii papież powiedział m.in.: *Jest (...) jedna okoliczność, której nie można przeoczyć przy tej okazji. Błogosławiony abp Bilczewski został konsekrowany przez kard. Jana Puzynę, biskupa krakowskiego. Obok niego stali jako współkonsekrujący błog. Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski, i sługa Boży Andrzej Szeptycki, arcybiskup greckokatolicki. Czyż nie było to wydarzenie niezwykle? Duch Święty sprawił wówczas, że spotkali się trzej wielcy pasterze, z których dwaj zostali już ogłoszeni błogosławionymi, a trzeci – jak Bóg da – dostąpi tego w przyszłości. Ta ziemia prawdziwie zasłużyła na to, aby ujrzeć ich razem, gdy dokonywali uroczystego aktu ustanowienia kolejnego następcy apostołów. Zasłużyła, aby zobaczyć ich zjednoczonych. Ich jedność pozostaje znakiem i wezwaniem dla wiernych należących do ołtarzy każdego z nich, którzy za ich przykładem mają budować komunie, zagrożoną przez pamięć o wydarzeniach z przeszłości i przez uprzedzenia wyrosłe z nacjonalizmu. Dzisiaj, gdy wielbimy Boga za to, że ci Jego służby okazali tak nieugiętą wierność Ewangelii, odczuwamy głęboką wewnętrzną potrzebę uznania różnych przejawów niewierności ewangelicznym nakazom, jakich nierzadko dopuszczali się chrześcijanie pochodzenia zarówno polskiego, jak i ukraińskiego, zamieszkujący te ziemie.*

Czas już oderwać się od bolesnej przeszłości! Chrześcijanie obydwu narodów muszą iść razem w imię jedynego Chrystusa, ku jednemu Ojcu, prowadzeni przez tego samego Ducha, który jest źródłem i zasadą jedności. Niech przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się niczym dobroczynny balsam w każdym sercu. Niech dzięki oczyszczeniu pamięci historycznej wszyscy gotowi będą stawiać wyżej to, co jednoczy, niż to, co dzieli, aby razem budować przyszłość opartą na wzajemnym szacunku, braterskiej współpracy i autentycznej solidarności. Dzisiaj abp Józef Bilczewski i jego towarzysze bp Pelczar i abp Szeptycki wzywają was: trwajcie w jedności! (...) Duc in

altum! Wyptyń na głębie, lwowski Kościele łaciński! Pan jest z Tobą! Nie lękaj się trudności, które także dzisiaj stają na twej drodze. Z Chrystusem odniesiesz zwycięstwo! Odważnie dąż do świętości: w niej kryje się niezawodna obietnica prawdziwego pokoju i trwałego postępu.

Po mszy św. Jan Paweł II spotkał się z młodzieżą na placu przed cerkwią Narodzenia Bogurodzicy Maryi we lwowskiej dzielnicy Sychołów. Papież, zwracając się do młodzieży, powiedział m.in.: *Historia staje się drogą wzajemnego poznania Stwórcy i istoty ludzkiej, dialogiem, którego ostatecznym celem jest wyprowadzenie nas z niewoli grzechu do wolności miłości. Droga młodzieży, historia przeżyta w ten sposób staje się drogą do wolności. Czy wy pragniecie przejść tą drogą? Czy także i wy pragniecie stać się uczestnikami tej nadzwyczajnej przygody? Przyszłość Ukrainy i Kościoła ukraińskiego zależy także i od tej waszej odpowiedzi. Nie jesteście sami w tej drodze. Jesteście częścią niezliczonej liczby wiernych, którzy spoglądają ku starożytnemu patriarsze, Abrahamowi. Usłyszał on wezwanie Boże i wyruszył w drogę, stając się naszym „ojcem w wierze”, ponieważ uwierzył i złożył swą nadzieję w Bogu, który obiecał mu ziemię i potomstwo. (...)*

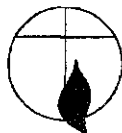
W dzisiejszym świecie widzimy głębokie i szybkie przemiany społeczne, a wiele moralnych punktów odniesienia zostało podważonych, wtrącając ludzi w chaos, a czasem nawet i rozpacz. Dekalog jest jak Kompas na wzburzonym morzu, umożliwiający nam utrzymanie kursu i dopłynięcie do brzegu. Dlatego właśnie pragnę symbolicznie wręczyć na nowo wam, droga młodzieży Ukrainy, Dziesięcioro Bożych Przykazań, aby były waszym kompasem, silnym punktem odniesienia dla budowania waszej teraźniejszości i waszej przyszłości. (...) Przyszłość Ukrainy zależy w dużej mierze od was i od tych odpowiedzialności, które podejmiecie. Bóg nie odmówi pobłogosławienia waszych wysiłków, jeśli oddacie swoje życie na hojną służbę rodzinie i społeczeństwu, kładąc dobro wspólne przed interesem prywatnym. Ukraina potrzebuje mężczyzn i kobiet oddanych służbie społeczeństwu, mających za cel wspieranie praw i dobrobytu wszystkich, poczynając od najbiedniejszych i najbardziej pokrzywdzonych. To jest logika Ewangelii, ale jest to także logika umożliwiająca wzrost wspólnoty cywilizacyjnej. Prawdziwa cywilizacja, w rzeczywistości, mierzy się nie tylko postępek ekonomicznym, ale także i głównie ludzkim, moralnym i duchowym postępek narodu.

26 czerwca Jan Paweł II odwiedził katedrę Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego, a następnie brał udział w Eucharystii sprawowanej pod

przewodnictwem Arcybiskupa Większego Lwowa, kard. Lubomyra Huzara, na lwowskim hipodromie. Podczas tej liturgii papież beatyfikował grekokatolików ukraińskich, którzy ponieśli śmierć męczeńską za to, że nie wyrzekli się wiary katolickiej: władkę Mykołaja Czarneckiego i jego 24 towarzyszy męczenników, Teodora Romżę i o. Omeliana Kowczę, a także służebnicę Bożą Jozafatę Michalinę Hordaszewską. W homilii papież wspomniał również sługę Bożego, metropolitę Andrzeja Szeptyckiego, *którego proces beatyfikacyjny posuwa się do przodu, i którego mamy nadzieję oglądać pewnego dnia w chwale świętych. Trzeba tu odnieść się do jego bohaterskiej działalności apostolskiej, jeśli chcemy zrozumieć niewy tłumaczalną po ludzku płodność Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie w ciemnych latach prześladowań.*

W godzinach popołudniowych Jan Paweł II po ceremonii pożegnalnej opuścił Lwów, udając się do Rzymu.

oprac. Marek Blaza SJ



„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”

Wrześniowy numer „Pośłańca” akcentuje krzyż, który jest *probiezmem autentyczności chrześcijańskiej*, jak pisze ks. St. Łucarz SJ w artykule „Wywyższenie Krzyża Świętego”. O niebezpieczeństwie zastąpienia krzyża – „Pieczęci Baranka” piętnem szatana pisze ks. A. Posacki SJ w artykule „Powaga zła w satanizmie”. Ks. Z. Kwiatkowski SJ odkrywa przed nami tajemnicę zbawienia. W tym numerze zamieszczona została interesująca relacja ks. H. Dziadosza SJ z pobytu Ojca Świętego na Ukrainie. Bieżący numer przybliża nam świadków czynów Boga – archaniołów, a także sylwetki sługi Bożej Rozalii Celakówny, której setna rocznica urodzin przypada w tym miesiącu, bł. Franciszka Garate, oraz sługi Bożego o. Jana Beyzyma SJ. Stałe cykle to: „Sakramenty w Katechizmie Kościoła Katolickiego”, „Kult Serca Jezusa w życiu Kościoła”, wyjaśnienie intencji Apostolstwa Modlitwy. Ks. A. Zwoliński porusza problem niszczenia przyrody, a ks. T. Jelonek ukazuje wędrówkę biblijnego Samsona. Zapraszamy do modlitwy w intencji proszących w rubryce „Serce za Serce”.

Cena detaliczna 1 egz. wynosi 3,80 zł. W prenumeracie indywidualnej cena 1 egz. wynosi 3,50 zł, w prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) 3,20 zł.

„ŻYCIE DUCHOWE”

W jesiennym numerze „Życia Duchowego” m.in.: kolejne wypowiedzi w debacie nt. „W co wierzy ten, kto nie wierzy”. Redakcja publikuje teksty prof. M. Głowińskiego, rabina B.L. Sherwina, psychologa W. Eichelbergera i o. J. Bolewskiego SJ. Polecamy również m.in. rozmowę z przyjacielem papieża J. Klugerem oraz esej o tomiku „Matka odchodzi” T. Różewicza. Do numeru dołączono bibliografię zawartości „Życia Duchowego” za lata 1994–2001.

Cena zeszytu w sprzedaży 14,50 zł, w prenumeracie 11,00 zł, e-mail: z-d@wydawnictwowam.pl.

„SZUM Z NIEBA”

Wrześniowo-październikowy zeszyt (5/2001) kontynuuje temat przyjmowania darów, jakie wynikają z dziecięctwa Bożego. O burzliwych losach czeskiego Kościoła na przykładzie własnego życia pisze kard. M. Vlk. „Ile człowiek musi stracić, żeby docenił to, co mu zostało?” – to refleksja nad naszą umiejętnością zachowania pokoju serca i radości życia w każdej życiowej sytuacji. Znajdziemy ją w artykule „Bądź szczęśliwy!” W cyklu „Z notatnika ewangelizatora”, wikariusz gdyńskiej parafii i 3 osoby z grupy modlitwnej dzielą się zaskakującym doświadczeniem tego, jak pewne rekolekcje wywołały rewolucję w życiu parafian.

„Bóg w centrum relacji” czyli o tym, jak zakochać się z głową – na podstawie wzlotów i upadków swoich relacji z dziewczynami – pisze członek brazylijskiej Wspólnoty Dzieł Maryi. O. J. Kozłowski SJ kontynuuje cykl dotyczący rozeznania duchowego, jego autorstwa jest też „List do Przyjaciół Ewangelizacji”, adresowany do osób aktywnie zaangażowanych w niesienie innym radości poznania Chrystusa.

Nie zabraknie także relacji z comiesięcznej mszy św. w intencji uzdrowienia z kościoła oo. Jezuitów w Łodzi i świadectw osób uzdrowionych.

„Szum z Nieba” można zamówić w Wydawnictwie Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym w Łodzi, ul. Sienkiewicza 60, 90-058, telefonicznie: (042) 636-46-49 lub e-mail: oodnow@jezuici.pl.