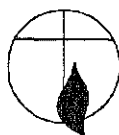


przegląd powszechny

1/965/2002

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 Osajca 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
e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł
za I półrocze 48,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 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 Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 XII 2001 r.

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

Spis treści

Modlitwa św. Jana Chrzyciela

9

ks. Adam Przybecki

„Siedem słów” jako propozycja dla polskiego duszpasterstwa (dokończenie)

11

Pojawiające się ciągle wezwanie do nowej ewangelizacji nie chce pomniejszać i lekceważyć prowadzonej nieprzerwanie od wieków zwyczajnej ewangelizacji, która wyraża się w sprawowaniu misterium eucharystycznego, udzielaniu sakramentów, głoszeniu słowa życia, czyli słowa Bożego, podejmowaniu dzieł sprawiedliwości i miłosierdzia. Mimo tych wysiłków postępuje proces dechrystianizacji i zaniku istotnych wartości ogólnoludzkich.

Nicholas Lobkowitz

Joachim z Fiore w obliczu milenium (I)

23

Dlaczego przełom tysiącleci – czasu mierzonego od narodzin Chrystusa – jest przedmiotem tak wielkiego zainteresowania, a Joachim z Fiore przypisuje mu wręcz eschatologiczne znaczenie? Historia pokazuje, że zarówno Grecy, jak i Żydzi przy różnych okazjach nawiązywali do liczby tysiąca lat, a chrześcijanie wczesnego średniowiecza mieli (wg szeroko rozpowszechnionej legendy) oczekiwać pod koniec pierwszego tysiąclecia końca świata.

Stanisław Obirek SJ

Teolog w dialogu. Wacława Hryniewicza próby odnowienia języka religijnego

31

Próba skreślenia teologicznego portretu ks. prof. W. Hryniewicza nie jest sprawą prostą; owszem, jest przedsięwzięciem ryzykownym, gdyż jest to teolog w dialogu, a więc i jego teologia mieni się bogactwem znaczeń, jest jakby programowo nie-dogmatyczna. Może ona jednak stanowić punkt wyjścia do spotkania ze współczesną myślą humanistyczną, której często zarzuca się bezproduktywny czy wręcz destrukcyjny nihilizm.

Ostatnie lato w Maisons-Laffitte (I)**Z Jerzym Giedroyciem rozmawia Hanna Maria Giza 43**

Druga część wywiadu udzielonego przez twórcę „Kultury” dziennikarce Polskiego Radia. Jest to ostatni wywiad Jerzego Giedroycia, nagrany na miesiąc przed jego śmiercią.

*Andrzej Ratajczak***Wiersze 63**

*Witold Sokółowski SJ***Społeczeństwo w nauczaniu Jana Pawła II (I) 67**

Adresowane głównie do biskupów encykliki są w gruncie rzeczy wypowiedziami skierowanymi do świeckich wiernych. Teksty soborowe podkreślają, że to laikat jest zaangażowany przede wszystkim w świecki, doczesny wymiar rzeczywistości ludzkiej, działając w nim na podstawie decyzji własnego, poprawnie uformowanego sumienia. Silnie podkreśla to Jan Paweł II.

*Mariusz Kwiatkowski***Kościół katolicki, „duch kapitalizmu”, kapitał społeczny 77**

Czy na podstawie faktu, że stosunek Kościoła instytucjonalnego w Polsce do reform rynkowych charakteryzowało „ograniczone przyzwolenie” lub „powściągliwa przychylność”, i że po 1992 r. gospodarka polska wyróżniała się na tle innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej dynamicznym wzrostem, można wyciągnąć wniosek, że polski katolicyzm sprzyja kapitalistycznej modernizacji gospodarczej?

*Tomasz Grodecki***Chrześcijańskie koncepcje filozofowania w starożytności (I) 90**

Przyjęcie i zaakceptowanie filozofii i kultury starożytnej jako własnej nie zawsze oznaczało to samo. Warto prześledzić, w jaki sposób adaptowali filozofię grecką najbardziej reprezentatywni dla stuleci, w których działali, pisarze chrześcijańscy. W II w. najpoważniejszym autorem jest św. Justyn.

Dariusz Kowalczyk SJ

Pomiędzy niebem a hakiem w łazience

Z prof. Janem Woleńskim sporu ciąg dalszy...

100

Na łamach ostatnich numerów „Życia Duchowego” ukazało się wiele wypowiedzi tworzących cykl „W co wierzy ten, który nie wierzy”. Jednym z istotnych punktów odniesienia dla uczestników debaty były teksty prof. Woleńskiego, który twierdził, że jego głównym adwersarzem jest skromna osoba piszącego te słowa. Zaznaczam, że moje krytyczne uwagi odnoszą się nie tylko do prof. Woleńskiego, ale (w pewnej mierze) do całości współczesnej dyskusji o Kościele.

Teatr

Joanna Godlewska: Dwoje nad Złotym Stawem 110

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Nad Złotym Stawem” Ernesta Thompsona, reżyseria – Zbigniew Zapasiewicz)

Film

Katarzyna Biełkowska: Świat, jaki jest, nie każdy widzi 111

(„Amelia”, reżyseria – Jean-Pierre Jeunet)

Książki

Adriana Szymańska: Za kulisami prawdy 115

(Bogusława Łatawiec, „Gęstwina”)

Mieczysław Orski: Ułaskawieni na Sądzie Ostatecznym 118

(Zofia Romanowiczowa, „Trybulacje proboszcza P.”)

Waldemar Rozyński: Świadek wiary 120

(Krystyna Podlaskewska, „Sługa Boży ks. Stefan Wincenty Frelichowski /1913-1945/”)

Ewa Nartowska: Siedem pięter wolności Tomasza Mertona 124

(M. Basil Pennington OCSO, „Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności”)

Zbigniew Kubacki SJ: Chrystologia integralna 126

(Jacques Dupuis, „Wprowadzenie do chrystologii”)

Piotr Samerek: Bałkańskie piekło w prawosławnej chrzcielnicy 129

(Olivier Gillet, „Les Balkans. Religions et nationalisme”)

Z życia Kościoła: Patriarcha i papież Aleksandrii w Polsce (Marek Blaza SJ) 133

Sommaire

La prière de saint Jean-Baptiste

9

abbé Adam Przybecki

Sept mots comme proposition pour la pastorale polonaise (fin)

11

La constance de l'appel pour une évangélisation nouvelle n'entend pas minimiser et sous-estimer l'évangélisation continue, menée depuis des siècles, qui s'exprime dans l'exercice du mystère eucharistique, l'administration des sacrements, l'annonce de la parole de la vie soit celle de la Parole divine, prise à charge d'œuvres de justice et de charité. Malgré ces efforts, la déchristianisation progresse et les valeurs humaines fondamentales sont en recul.

Nicholas Lobkowicz

Joachim de Flore face au millénaire (I)

23

Pourquoi le tournant des millénaires comptés à partir de la Nativité fait-il l'objet d'un si vif intérêt, au point que Joachim de Flore lui attribue jusqu'à une signification eschatologique. L'histoire a montré qu'à différentes occasions, tant les Grecs que les Juifs faisaient allusion à la date marquant un millénaire, et les chrétiens du haut Moyen Âge, prêtant l'oreille à une légende largement répandue, attendaient la fin du monde pour la fin du premier millénaire.

Stanisław Obirek SJ

Le théologien dans le dialogue. Tentatives de Wacław Hryniewicz de renouveler le langage de la religion

31

Il n'est guère facile d'esquisser le portrait de théologien du Pr. Wacław Hryniewicz, au contraire, c'est une gageure, dans la mesure où c'est un théologien dans le dialogue. C'est dire que sa théologie chatouille de tout une richesse de significations, qu'elle est comme délibérément adogmatique. Elle peut toutefois offrir un point de départ vers une rencontre avec la pensée humaniste d'aujourd'hui à laquelle on reproche souvent un nihilisme improductif si ce n'est carrément destructif.

Le dernier été à Maisons-Laffitte (fin)**Entretien avec Jerzy Giedroyc recueilli par Hanna Maria Giza 43**

La seconde partie de l'interview accordée par le directeur-fondateur de la revue „Kultura”, Jerzy Giedroyc, à la journaliste de la Radiodiffusion Polonaise. C'est la dernière interview de Jerzy Giedroyc enregistrée un mois avant sa mort.

Andrzej Ratajczak

Poésies 63

Witold Sokółowski SJ

La société dans l'enseignement de Jean Paul II (I) 67

Adressées principalement aux évêques, les encycliques sont, au fond, des énonciations à l'intention des fidèles laïcs. Les textes conciliaires soulignent que c'est principalement le laïc qui est engagé dans la dimension laïque, temporelle, de la réalité humaine, en y agissant selon la décision de sa propre conscience correctement formée. C'est ce sur quoi insiste Jean Paul II.

Mariusz Kwiatkowski

Église catholique, „esprit du capitalisme”, capital social 77

Se fondant sur le fait que l'attitude de l'Église institutionnelle en Pologne envers les réformes marchandes, se caractérisait par un „consentement limité” ou par une „bienveillance modérée”, et qu'après 1992, l'économie polonaise se distinguait des autres pays du centre-est de l'Europe, par une croissance dynamique, l'on peut en conclure que le catholicisme polonais favorise la modernisation économique capitaliste.

Tomasz Grodecki

Conceptions chrétiennes de pratiquer la philosophie dans l'Antiquité (I) 90

L'acceptation en propre de la philosophie et de la culture antiques ne signifie pas toujours la même chose. Il vaut la peine de voir comment les écrivains chrétiens les plus représentatifs de leur époque adoptaient la philosophie grecque. Au II^e siècle, l'auteur le plus éminent c'était saint Justin.

Dariusz Kowalczyk SJ

Entre le ciel et le clou dans la salle de bains

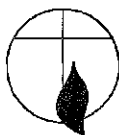
Suite de la dispute avec le Pr. Jan Woleński

100

Les derniers cahiers de „Życie Duchowe” (Vie spirituelle) comprend des témoignages qui forment le cycle „Les croyances d'un mécréant”. L'un des importants points de référence pour les participants au débat étaient les textes du Pr. Woleński qui affirmait que son opposant numéro 1 la modeste personne de l'auteur des lignes ci-dessous. Je précise que mes observations critiques se rapportent non seulement au Pr. Woleński, mais dans une certaine mesure aussi à l'ensemble du débat contemporain sur l'Église.

Comptes rendus

110



Modlitwa św. Jana Chrzciciela

Boże, który istniejesz przed wiekami wraz ze swoim Słowem
[i Bogiem naszym,

Który napelniasz nas Duchem Świętym;
Który utwierdziłeś niebios a ugruntowałeś ziemię;
Który w przedziwny sposób rozpostarłeś obłoki dla wód
I rozkazałeś zastępom aniołów, aby mieli nad nimi władzę;
Który wyznaczyłeś granice morza i nie pozwoliłeś mu,
Aby samowolnie podnosiło się przeciwko nam,
Lecz aby pozostawało na usługach ludzi, poddawszy się im;
Który nakazałeś wodom, aby wydały istoty żyjące,
I wszystkie posłuszne są Twojemu Słowu,
Daj także tym sługom Twoim, którzy stoją tu przede mną,
Aby uwierzyli w Twoją obecność w Twym Chrystusie,
Stworzycielu wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych,
Nie odmawiaj, nie porzucaj, nie odwracaj się od nas,
Ani się na nas nie gniewaj, lecz wybaw nas,
Ty, który jesteś zacisznym schronieniem i dobrym sternikiem,
Bo Twoja jest chwała na wieki wieków. Amen.

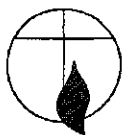
tłum. Rafał Zarzeczny SJ

* * *

Modlitwa ta pochodzi z apokryficznego żywota św. Jana Chrzciciela, przypisywanego św. Markowi Ewangelście (BHG 834; ClAp 181). Tekst powstał prawdopodobnie ok. połowy V w., zapewne w środowisku mnichów syryjskich. Modlitwę tę Jan wypowiada w więzieniu wobec swoich uczniów, których przekazuje pod opiekę Zbawiciela. Oprócz licznych odniesień biblijnych, zwłaszcza do opisu stworzenia oraz Księgi Psalmów, wskazać można na jej prawdopodobny kontekst liturgiczny. Niniejszego przekładu dokonano z języka greckiego na podstawie wydania F. Nau, *Analyse des manuscrits grecs*

Palimpsestes Paris, suppl. 480 et Chartres, 1753, 1754. Histoire de Saint Jean-Baptiste, attribuée à saint Marc l'Evangéliste, „Patrologia Orientalis” t. 4, Paris 1908, s. 533.

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. Mieszka w Toruniu.



ks. Adam Przybecki

„Siedem słów” jako propozycja dla polskiego duszpasterstwa (dokończenie)*

W obliczu bolesnych podziałów i trudności pojednania pomiędzy ludźmi warto więc, jako następny punkt programu duszpasterskiego, zaproponować odbudowanie chrześcijańskiej wrażliwości, pozwalającej dostrzec, że pojednanie jest darem Boga i Jego inicjatywą. Ono skłania nas do wysiłku zrozumienia, jak wielka wolność tkwi w przebaczeniu, do którego wszyscy jesteśmy wezwani. Aby zatem nie rozminąć się z tym szczególnym lekarstwem dla naszych schorowanych dusz, należałoby odważnie pokazać omawianą perspektywę – droga ku wybaczeniu przez sakrament pojednania. Przykład ciągle jeszcze – jak pokazuje polska rzeczywistość Anno Domini 2001 – nie do końca zrozumianego i przyswojonego *wybaczamy i prosimy i wybaczenie* biskupów polskich wobec biskupów niemieckich z 1965 r. tym bardziej uzasadnia takie postawienie sprawy.

Praca skupiona wokół zarysowanego w ten sposób programu powinna obejmować dwa obszary: jeden, dotyczący bezpośrednio sakramentu pojednania, drugi zaś – samą misję Kościoła, dla którego centralnym zadaniem jest jednanie człowieka z Bogiem, z samym sobą, z braćmi, wreszcie z całym stworzeniem. Kościół wypełnia tę misję, gdy głosi orędzie pojednania, które jest ściśle powiązane z nawróceniem serca. Tędy prowadzi droga do osiągnięcia wzajemnego zrozumienia. Wspomniane wcześniej poczwórne pojednanie, obok nawrócenia serca, dokonuje się przez wzywanie *do zwycięstwa nad grzechem egoizmu czy niesprawiedliwości, dominowania czy wyzysku bliźniego, przywiązania do dóbr materialnych czy niepohamo-*

* Część I zob. „Przegląd Powszechny” nr 12/2001, s. 278.

wanej pogoni za przyjemnością¹⁰. Środkami prowadzącymi do tego celu są: *wierne i pełne miłości słuchanie Słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a nade wszystko Sakramenty, prawdziwe znaki i narzędzia pojednania, wśród nich zaś w tym aspekcie na plan pierwszy wysuwa się ten, który słusznie nazywamy Sakramentem Pojednania lub Pokuty* (REP 8). Niezmiernie ważne jest, aby towarzyszyła nam świadomość, że w wypełnianiu tej misji Kościół winien stawać się coraz bardziej wspólnotą uczniów Chrystusowych, dając światu przykład pojednania. Dlatego – na co zwraca uwagę Ojciec Święty – *wszyscy musimy pracować nad uspokojeniem umysłów, zmniejszeniem napięć, przezwyciężeniem podziałów, uzdrowieniem ran zadawanych sobie niekiedy wzajemnie przez braci, gdy zaostrza się różnice stanowisk w dziedzinie spraw dyskusyjnych; szukać natomiast jedności w tym, co jest podstawowe dla wiary i życia chrześcijańskiego, w myśl starożytnej maksymy: „In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas”* (REP 9).

Należałoby więc prowadzić duszpasterstwo pokuty i pojednania przez kształtowanie postawy dialogu, głoszenie katechezy poświęconej sumieniu i sprawie jego kształtowania, co jest jednym z najbardziej palących zagadnień wobec osłabionego w dzisiejszym świecie poczucia grzechu, a także niezrozumienia przez wielu ludzi zagadnień postu i jałmużny. Nie może też zabraknąć wprowadzenia w sakrament pokuty i pojednania. W kontekście obserwowanego zaniedbywania tego sakramentu przez wiernych, istotne jest przypominanie, że pozostaje on zwyczajnym sposobem otrzymywania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po chrzcie, w którym sam grzesznik staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością. Najcenniejszym owocem uzyskanego przebaczenia jest pojednanie z Bogiem, dokonujące się w głębi serca penitenta. Okazją do realizacji tych zamierzeń mogą być tradycyjne rekolekcje parafialne, katecheza okresu wielkopostnego, współ-

¹⁰ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, nr 8 (dalej: REP i numer punktu).

czesne, ale i tradycyjne nabożeństwa pokutne (Droga Krzyżowa i Gorzkie Żale). Te ostatnie, często dzisiaj całkowicie oderwane od swoich pokutnych korzeni (nawet w świadomości niektórych kapłanów), wymagają nowego „tchnienia”, jeśli nie mają stać się elementem religijnej „cepeliady” lokalnego katolicyzmu. Wspomnieć też trzeba najbardziej zaniedbywaną w Polsce możliwość, jaką stwarza codzienna msza św. Systematycznie prowadzona podczas niej katecheza mystagogiczna, w ramach krótkiej homilii, mogłaby być dla znacznej liczby osób w niej uczestniczących (zwłaszcza w środowiskach miast i miasteczek) sposobnością do jeszcze pełniejszego przyjęcia ojcowskiej miłości Boga i Jego daru miłości, a w konsekwencji kształtowania w sobie postawy człowieka wybaczonego i zarazem zdolnego prosić o przebaczenie.

Przyjmować – słuchanie słowa Bożego

W naszych poszukiwaniach pastoralnych nie może również zabraknąć miejsca dla słowa PRZYJMOWAĆ. Przybliża ono wezwanie, które mówi o gotowości przyjmowania *tego wszystkiego, z czym przychodzi do nas Bóg – ale to realnie znaczy, że chodzi na pierwszym miejscu o przyjmowanie ludzi, którym Pan Bóg pozwolił być tutaj z nami, przez których do nas chce przemawiać i nas zbawić*¹¹. Jego wymowa nabiera szczególnego charakteru w realiach polskiej codzienności, którą draży stale obecny jeszcze odruch dzielenia bliźnich na „swoich” i „nie-swoich”, powracający wewnątrz społeczności kościelnej jako tęsknota do budowania swoistego getta, oddzielającego szczelnym murem od świata obcych lub odmiennie myślących. Tymczasem Bóg w Jezusie-Zbawicielu przychodzi do każdego człowieka, znajdując *drogę do ludzi przez ludzi. Jeśli ktoś sądzi, że zbawi się wśród swoich, nie pozwalając, żeby nie-swoi wchodzili mu do swojskiej zagrody, naraża swoje zbawienie*. Trzeba

¹¹ T. Węclawski, *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 50/1999. s. 10. Dalsze cytaty pochodzą również z tego artykułu.

wysiłku, aby głębiej zrozumieć Pismo, mówiące o Słowie, *które przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (J 1,11-12). Kto zatem uważa, że w Kościele Bożym może zlekceważyć lub pominąć kogokolwiek z tych, których Bóg w Jezusie wzywa do uczestnictwa w kościelnej komunii, ten z całą pewnością musi raz jeszcze pochylić się w wierze i miłości nad Ewangelią.

Dlatego otwartość na przesłanie Dobrej Nowiny i ciągle powracanie do SŁUCHANIA SŁOWA BOŻEGO, będącego – idąc za myślą listu apostołskiego „*Novo millennio ineunte*” – jednym z ważniejszych priorytetów duszpasterstwa, jest tą sprawnością, która w znaczący sposób wpływa na kształt życia poszczególnych chrześcijan. Bez niej trudno urzeczywistnić tak bardzo podkreślane przez papieża pierwszeństwo świętości i modlitwy. Chodzi o to, *aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją „lectio divina”, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie* (NMI 39).

W tym kontekście propozycja powiązania czwartego etapu duszpasterskiego planu działania z mottem: SŁUCHAĆ SŁOWA BOŻEGO, ABY W JEZUSIE PRZYJMOWAĆ WSZYSTKICH, wydaje się niezmiernie ważna i potrzebna. Obserwacja życia naszych wspólnot pokazuje, jak wiele w tym względzie pozostaje do zrobienia. Jest wskazane, aby nasza aktywność równolegle niejako koncentrowała się na słowie Bożym i wysiłku kształtowania w jego duchu życia wspólnot, zwłaszcza parafialnych. Chodzi zatem o wytrwałe słuchanie i wnikliwe odczytywanie Pisma Świętego, przyznanie mu należnego miejsca w publicznej modlitwie Kościoła, a także w osobistym życiu poszczególnych chrześcijan. Należy stale pracować nad tym, aby stanowiło ono pełniej punkt wyjścia dzieła ewangelizacji i katechezy. Wielkie znaczenie ma wyraźne wiązanie homilii z czytaniem w liturgii słowem Bożym, co w sporej liczbie parafii pozostaje jedynie postulatem, podkreślanie znaczenia modlitewnej ciszy po każdorazowym odczytaniu Ewangelii podczas mszy św. oraz kształto-

wanie zdolności odnajdywania w biblijnym tekście żywego słowa, które stawia pytania, wskazuje kierunek, nadaje kształt ludzkiej codzienności. Prowadzić to będzie do budzenia pełniejszej świadomości, że wiara jest nie tylko przyjęciem do wiadomości prawdy o istnieniu Boga, ale również ufnością i nadzieją i posłuszeństwem Bogu. Tak kształtowana zdolność przyjmowania tego, co mówi do nas Bóg, pomoże zrozumieć, że nasze parafie muszą stawać się coraz bardziej domami otwartymi, przewyżając powracającą pokusę, która skłania do oddzielania się od świata ścianą pogardy i murem strachu. Będzie też pozwalała zobaczyć, jak wielką klęską dla Kościoła i świata jest każda próba zamiany wspólnoty wiernych w salon towarzyski lub getto czystych i sprawiedliwych.

Dziękować – niedzielna Eucharystia

Wśród wielu innych, zauważenia domaga się słowo DZIEKOWAĆ, które niezbyt często jednak gości na naszych ustach. A przecież mamy wiele powodów do wdzięczności, zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym. Ponieważ zapominamy, że powody te trzeba umieć najpierw dostrzec i uznać, dlatego nie potrafimy przewyciężyć nieustannego narzekania. Brakuje nam pojmowania wdzięczności jako zadania, bardzo wymagającego. Tymczasem, *kto to zadanie podejmuje, kto gotów jest dziękować nie tylko za rzeczy łatwe i miłe, ale także za rzeczy trudne do przyjęcia, jeśli tylko jest w nich dostrzegalne dobro, wchodzi na tę samą drogę, którą do każdego z nas przychodzi Boże zbawienie. Wdzięczność jest lekarstwem – i to działającym na te same chore miejsca w nas, o których mowa już była w związku z wybaczeniem. Najważniejsze codzienne dzieło Kościoła Bożego – jak przypomina przy tej okazji ks. Węclawski – nazywa się dlatego: wdzięczność (eucharystia).*

Kościół nieustannie przypomina, że całe życie człowieka i cały ludzki czas powinien być przeżywany jako akt uwielbienia i dziękczynienia składanego Stwórcy. Dlatego też stale podkreśla wagę uczestnictwa w Eucharystii, w której naszym udziałem staje się doświadczenie tego, czym jest dziękczynienie.

nie. Należy uwzględnić to w duszpasterstwie, *przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego, prawdziwa Pascha tygodnia* (NMI 35). Niezdolność do przyjęcia postawy dziękczynienia i w jej świetle kształtowania całego życia, ma wielokrotnie swe źródło w lekceważeniu Eucharystii, w systematycznym jej zaniedbywaniu oraz sprowadzaniu wyłącznie do kulturowego fenomenu.

Istnieje zatem sens przywołania tej perspektywy w planowaniu duszpasterskim i powiązanie jej z hasłem: Uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii, aby dziękować za wszystko. Wymagać to będzie utrwalania w świadomości wiernych, że *liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa jego moc* (KL 10), a następnie rozumienia Eucharystii jako serca wspólnoty. Wszelkie inicjatywy pastoralne muszą brać początek z niedzielnej Eucharystii, która jest centrum organizacji aktywności kościelnej wspólnoty i zarazem szkołą eklezjologii. Taki więc będzie w świadomości chrześcijan obraz Kościoła, jaki będzie kształt i porządek niedzielnej liturgii eucharystycznej. Również zdolność dostrzegania wielości darów otrzymywanych każdego dnia, choć w niektórych sytuacjach – według ludzkiej miary – trudnych do przyjęcia, zależeć będzie od przeżywania mszy św. jako miejsca wzrastania w postawie dziękczynienia. Tutaj bowiem z całą oczywistością dociera do nas prawda, że od Boga otrzymujemy i Bogu dziękujemy, dostrzegając wartość Jego darów i Jego dobroć.

Zasługuje przeto na szczególną uwagę wysiłek, zmierzający do zaangażowania laikatu w wypełnianie przynależnych mu funkcji w liturgii, a także wychowywanie w ramach katechezy mystagogicznej do przeżywania mszy św. jako dziękczynienia. Nie bez znaczenia są również inicjatywy, mające na celu świętowanie w parafii swoistego Dnia Dziękczynienia, który każdego roku mógłby przypominać ludziom aktualizowany kanon tytułów wdzięczności: osobistych oraz dotyczących życia całej społeczności, już to parafialnej, już to ogólnonarodowej. Jego

obchody można by związać np. z uroczystością Bożego Ciała, która pilnie potrzebuje – zwłaszcza w Polsce – nowych impulsów, bo inaczej zostanie sprowadzona do roli zastępczej parady i wydarzenia z kręgu wyłącznie ludowego obyczaju.

Dawać – pierwszeństwo łaski

W zaproponowanej przez ks. Węclawskiego rozmowie pojawia się także słowo DAWAĆ. W doświadczeniach przeobrażeń społeczno-politycznych dokonujących się w naszej ojczyźnie w ciągu ostatnich dziesięciu lat, określa ono przestrzeń wielkich wyzwań, a równocześnie heroicznych zmagania, zarówno wspólnot, jak i pojedynczych osób. Jest w nas świadomość i potrzeba dzielenia się z innymi wszelkimi dobrami, a także przekonanie, że każdy z nas ma coś do dania drugiemu. Wielokrotnie mieliśmy okazję przekonać się, że *ludzie wierzący w Polsce umieją i chcą dawać – także w najprostszym wymiarze materialnym, świadczą o tym nie tylko przyzwocie utrzymane kościoły i domy parafialne, wielkie dzieła ogólnopolskie czy pomoc udzielana potrzebującym w Polsce i za granicą za pośrednictwem Caritas, ale także szybki rozwój skromniejszych dzieł miłości wszędzie tam, gdzie dobrze pokazano ich sens i gdzie nie ma wątpliwości co do zgodnego z przeznaczeniem użycia tego, co ludzie w nie włożą.*

Nie wolno jednak zapominać, na co zwraca uwagę Jan Paweł II, że *istnieje pewna pokusa, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwa wykorzystywali wszelkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa „nic nie możemy uczynić” (por. J 15,5). Dlatego tak ważne jest, aby nasze duszpasterstwo zastosowało się do kluczowej zasady chrześcijańskiej wizji życia: zasady pierwszeństwa łaski (NMI 38). Ma to zaś miejsce przede wszystkim wtedy, gdy duszpasterstwo przegna-*

czy całą swoją przestrzeń na modlitwę indywidualną i wspólną (NMI 38).

W świetle tego uzasadniona wydaje się inicjatywa, aby szósty etap pastoralnej propozycji działania skoncentrować wokół myśli zawartych w zdaniu: Przyjmować pierwszeństwo łaski, aby dawać drugim. Oznacza to, że punktem wyjścia wszelkiej aktywności kościelnej wspólnoty, także charytatywnej, powinno być głębokie zakorzenienie w Jezusie Chrystusie, z którego chrześcijanin czerpie moc swego działania. Przyjmując dar, któremu na imię Jezus Chrystus, odkrywamy, że *nie ma wśród nas nikogo, kto nie miałby co dać. Nie ma w życiu chwili, w której nie mielibyśmy niczego do dania. Nie ma też okoliczności, w których nie byłoby komu dawać*. Uczymy się również pojmować własne życie jako wielki dar, który człowiek otrzymuje po to, by dawać go innym. Staje się to możliwe przez modlitwę, która *sprawia, że w życiu towarzyszy nam świadomość tej właśnie prawdy. Przypomina nam nieustannie o pierwszeństwie Chrystusa i – przez odniesienie do Niego – o pierwszeństwie życia wewnętrznego i świętości* (NMI 38). Dlatego tak ważne jest, aby w duszpasterstwie wszelkie inicjatywy działania opierały się nie tylko na ludzkiej przemyślności, zdolności planowania i przewidywania, ale również na głębokiej osobistej więzi człowieka z Chrystusem. W Nim jedynie jesteśmy zdolni dostrzec w pełni duchowe i materialne potrzeby bliźniego oraz odpowiedzieć na najskrytsze pragnienia jego serca. Wtedy też dopiero w naszych parafiach – wolni od krępujących powiązań i uzależnień wobec ludzi dysponujących wielkimi pieniędzmi – będziemy mogli *jasno mówić, co i dla kogo możemy razem dobrego zrobić*. Jeśli w modlitwie i dialogu z Bogiem potrafimy dosłyszeć Chrystusowe *Duc in altum* oraz w głębokim zawierzeniu odpowiedzieć na Jego słowo, wówczas pozbedziemy się obawy i lęku przed tym, aby wyznaczać sobie wielkie cele. Zakorzenione zaś w wierze i miłości przekonanie, że *jest nas dosyć, żebyśmy mogli razem objąć tych wszystkich ludzi i te wszystkie sprawy, którym nasza wielkoduszność w dawaniu, ratowaniu i budowaniu potrzebna jest najbardziej*, otworzy drogę ku poszukiwaniu mądrych i odpowiedzialnych form dzia-

łania. Byleby tylko źle pojęta troska o zachowanie kościelnej tożsamości nie niszczyła oddolnych inicjatyw, posiłkując się argumentem o bezbożnej i laickiej konkurencji, która chce zepchnąć Kościół do podziemia.

Iść – głoszenie słowa Bożego

W rozważaniach, które mają pomóc w sformułowaniu pastoralnych propozycji dla Kościoła lokalnego w Polsce, wspomnieć trzeba też słowo IŚĆ. Oznacza ono nie tylko wysiłek, którego celem jest przemieszczanie się, ale także postawę życiową. *Z całą pewnością to najprostsze słowo jest najtrudniejsze – i to zarówno dla każdego z nas z osobna, jak też może jeszcze bardziej dla Kościoła jako całości. Kościół wszędzie, a w szczególności w Polsce (zwłaszcza wtedy, kiedy rozgląda się wokół siebie po bliskich i dalszych krajach Europy), kuszony jest do tego stopnia, żeby zostać przy tym, co jest. Jest tyle rzeczy, przy których wolelibyśmy zostać – i wielu wydaje się, że zostać przy nich byłoby dobrze.* Nie sposób uniknąć w tym miejscu napięcia między zrozumiałą wiernością dziedzictwu chrześcijańskiemu a koniecznością dokonywania zmian. Gołym okiem widać, jak bardzo ta właśnie sprawa przeorała w ostatnich latach świadomość wielu ludzi, objawiając nieznany dotąd społeczności polskiego Kościoła pluralizm postaw oraz odpowiadające mu struktury. Konieczne zatem jest wyjaśnienie: *Kiedy mówimy „trzeba iść”, nie chodzi o tworzenie listy pożądanych i niepożądanych zmian i odstępstw od tego, co było dotąd. Chodzi o naszą wolność od nas samych i od pułapki bardziej lub mniej „świętego” przekonania (zwykle nie wypowiedzanego głośno), że co się podoba nam, podoba się i Bogu, a co się nam nie podoba, Jemu też się podobać nie może.*

Rozwiązanie wspomnianego napięcia możliwe jest tylko przez powrót do tego, co określa Kościół Boży. Stanowią go wszyscy wierzący w Jezusa ukrzyżowanego, który powstał z martwych, i przekonani o tym, że są prowadzeni przez Jego Ducha. Tak więc powrót do samego Jezusa Chrystusa, który *znaczy nowe słowo dla każdego spotkanego nowego człowieka, taka wędrówka, że nie ma gdzie głowy skłonić, a w końcu wejść-*

cie w ciemności śmierci, w których nie widać, że po drugiej stronie będzie jeszcze więcej życia. Tylko w ten sposób, tylko jako Ten, który idzie i niczemu nie pozwala się zatrzymać, On jest ten sam wczoraj, i dziś, i na wieki.

Jeśli w ten sposób będziemy odczytywać całe nasze życie, wówczas zrozumiemy, o czym wspomina Jan Paweł II w liście apostolskim „*Novo millennio ineunte*”, jak bardzo ważne i potrzebne jest głoszenie słowa Bożego. Ten ostatni priorytet duszpasterski Ojciec Święty widzi jako *jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia* (NMI 40). Po to bowiem *mamy karmić się słowem, aby być „sługami Słowa” w dziele ewangelizacji* (NMI 40). Jest to także sprawa obudzenia pierwotnej gorliwości i przyzwolenia na to, *aby udzielił się nam zapal apostolskiego przepowiadania, jakie wzięto początek z Pięćdziesiątnicy* (NMI 40). Tej nowej aktywności misyjnej *nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie „specjalistów”, ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego* (NMI 40). Każdy bowiem, kto spotkał Chrystusa, nie może zatrzymać Go wyłącznie dla siebie. Powinien podzielić się tą radosną nowiną z innymi. Wielką w tym względzie rolę do odegrania mają wspólnoty i grupy chrześcijańskie, dla których tak pojmowane apostołstwo jawi się jako codzienne zadanie.

Przedstawiając siódmy i zarazem ostatni etap duszpasterskiego projektu, można by jego główne treści wyrazić w następującym hasle: *Codziennie iść, aby głosić słowo Boże*. Zdanie to przywołuje znaną i propagowaną od kilkunastu lat ideę nowej ewangelizacji, która znaczy przede wszystkim pokazywanie Chrystusa, prowadzenie ku kontemplacji Jego Oblicza. Ewangelizacja bowiem jest nie tylko działaniem zmierzającym do pozyskania kolejnych wyznawców Chrystusa. Nie wyczerpuje się też w przepowiadaniu czy nauczaniu, ale ma dopomóc w nawiązaniu żywego kontaktu ze Słowem Bożym, a ostatecznie w prawdziwym, osobistym spotkaniu człowieka z Jezusem Chrystusem. Rozpoczyna się od ewangelizowania samego siebie, by następnie z wielką ufnością i w całej prawdzie, nie ukrywając nigdy najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orędzia, całym swoim życiem głosić je innym ludziom. Wyrażnie jednak trzeba podkreślić, że winno się to *dokonywać z zachowaniem należytego szacunku dla niepowtarzalnego do-*

świadczenia każdego człowieka oraz z wrażliwością na różne kultury, w których ma zostać zaszczerpione chrześcijańskie orędzie, tak aby specyficzne wartości każdego narodu nie zostały przekreślone, lecz oczyszczone i w pełni rozwinięte (NMI 40).

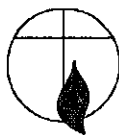
Pojawiające się ciągle wezwanie do nowej ewangelizacji nie chce pomniejszać i lekceważyć prowadzonej nieprzerwanie od wieków zwyczajnej ewangelizacji, która wyraża się w sprawowaniu misterium eucharystycznego, udzielaniu sakramentów, głoszeniu słowa życia, czyli słowa Bożego, podejmowaniu dzieł sprawiedliwości i miłosierdzia. Mimo tych wysiłków postępuje jednak proces dechrystianizacji i zaniku istotnych wartości ogólnoludzkich, a wielka rzesza ludzi nie znajduje przekonującej odpowiedzi na pytanie: jak żyć? Dlatego, obok ewangelizacji permanentnej, potrzeba kolejnych, nowych inicjatyw, dzięki którym Ewangelia mogłaby dotrzeć tam, gdzie ciągle pozostaje nieznaną¹². Potrzeba wewnętrznej wolności, aby odejść od tego, co być może nam się spodobało, w czym zasmakowaliśmy, co w naszym wyłącznie przekonaniu wydaje się święcie potrzebne, ale co uniemożliwia pójście w całej prawdzie za Jezusem.

Wydaje się, że wielką rolę w tym dziele mają do odegrania małe wspólnoty i grupy duszpasterskie. Jan Paweł II postrzega je również jako jeden z ważnych instrumentów duszpasterstwa młodzieży (por. NMI 40), które w Polsce pozostaje ciągle w odległych związkach z szeroko rozwiniętą katechizacją szkolną. Tylko bowiem w ramach niezbyt liczebnych zespołów możliwe jest nawiązanie ściślejszych relacji, tak ważnych dla samego procesu pogłębienia świadomości religijnej i ukształtowania osobistej więzi z Jezusem Chrystusem. W Nim dopiero człowiek dojrzewa do całkowitej wolności od siebie samego i odnajduje wezwanie do tego, aby iść i dzielić się z innymi radością spotkania Zbawiciela. Musimy pamiętać, że u podstaw wszelkiej aktywności Kościoła stoi Chrystusowe wezwanie *Duc in altum* (Łk 5,4), będące swoistą klamrą programu duszpasterskiego Ojca Świętego na nowe tysiąclecie. Prawdziwa ewangelizacja opiera się na zawierzeniu słowu wzywającego Pana, tak

¹² Por. J. Ratzinger: *Nowa ewangelizacja*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. nr 6/2001, s. 35.

jak miało to miejsce przed wiekami nad jeziorem Genezaret, kiedy Piotr powiedział do Jezusa: *Mistrzu, całą noc pracowaliśmy i nicśmy nie ułowili. Lecz na Twoje słowo zarzucę sieci* (Łk 5,5).

KS. ADAM PRZYBECKI, ur. 1948; dr hab. teologii praktycznej, prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autor kilku książek oraz artykułów, głównie z zakresu teologii pastoralnej, publikowanych m.in. w „Przeglądzie Powszechnym”, „Poznańskich Studiach Teologicznych”, „W drodze” i „Chrześcijanin w Świecie”. W latach 1974-1992 był duszpasterzem akademickim w Poznaniu.



Quid est tempus

Nicholas Lobkowicz

Joachim z Fiore w obliczu milenium (I)*

Początek trzeciego milenium jest dobrą okazją, by przypomnieć pewną średniowieczną postać, prekursora chrześcijańskich chiliastów, którego poglądy są aktualne do dzisiaj. Wspomnę o absolutnej nierozłączności chrześcijaństwa z życiem na przełomie pierwszego tysiąclecia, przedstawię poglądy Joachima z Fiore oraz ich wpływ na europejską historię myśli, oraz zadam sobie pytanie: co czeka nas w rozpoczynającym się trzecim milenium i jakie znaczenie ma dla nas Jubileusz 2000? W tym momencie pozwolę sobie nadmienić, iż z wykształcenia jestem filozofem, nie historykiem, a już na pewno nie mediewistą, dlatego trudno mi wykluczyć ewentualne niedokładności.

Nasuwa się pytanie: dlaczego przełom tysiącleci – czasu mierzonego od narodzin Chrystusa – jest przedmiotem tak wielkiego zainteresowania, a Joachim przypisuje mu wręcz eschatologiczne znaczenie? Historia pokazuje, że zarówno Grecy, jak i Żydzi przy różnych okazjach nawiązywali do liczby tysiąca

* Podstawą powyższego tekstu jest wykład, wygłoszony w czerwcu 2000 r. w Heiligenkreuz, w Austrii. Autor świadomie zrezygnował z przypisów i podał tylko najważniejsze pozycje bibliograficzne: M.W. Bloomfield, *Joachim of Flora*, „Traditio” XIII (1957), s. 249-311; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959; H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II,1, Paris 1961; N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich*, Bern 1961; E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Darmstadt 1964; B. Tuchmann, *A Distant Mirror*, New York 1978; H. de Lubac, *La postérité de Joachim de Flore*, t. 1-2, Paris 1978-1980; M. Reeves, W.E. Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel*, Oxford 1987; St.E. Wessely, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York 1980; D. Thompson, *Das Ende der Zeiten*, Hildesheim 1997; M. Gervin, *Die Lage des lateinischen Christentums um das Jahr 1000*, „Bohemia” XL (1999), s. 1-37.

lat. Tak np. w Ps 90: *Tysiąc lat jest dla Pana jak jeden dzień*. Temat ten podejmuje później św. Piotr w swoim Drugim Liście, proponując podział historii świata na siedem tysiącleci – na wzór siedmiu dni stworzenia. Owe tysiąc lat u Piotra symbolizuje niewyobrażalnie długi okres. Prawdopodobnie autor Apokalipsy właśnie to miał na myśli, podkreślając w Ap 20 aż pięć razy, że *Anioł założy kajdany szatanowi na tysiąc lat i rządzić będą wierzący*, a więc wraz z Chrystusem tysiąc lat. Wszystkie chrześcijańskie chiliazmy i millennaryzmy biorą swój początek z tego właśnie dramatycznego i osobliwego rozdziału Apokalipsy. Podobne znaczenie miało pięciokrotne wspomnienie *anty-chrysta* w obydwu Listach św. Jana i *syna zatracenia* w Drugim Liście do Tesaloniczan św. Pawła.

Uświadomienie źródeł owych chrześcijańskich chiliazmów wydaje się ważne. Zgodnie z szeroko rozpowszechnioną, choć błędną legendą, chrześcijanie wczesnego średniowiecza pod koniec pierwszego tysiąclecia mieli rzekomo oczekiwać końca świata. Zdarzali się także Ojcowie Kościoła, którzy wbrew słowom Chrystusa: *Nawet Syn Człowieczy nie zna dnia ani godziny* (por. Mt 24,36), twierdzili, iż potrafią obliczyć termin końca świata czy też sądu ostatecznego. Najbardziej znanym przykładem był Hipolit z Rzymu (III w. po Chr.), który przewidywał rok 530 jako najprawdopodobniejszy termin końca świata. Jednakże to dopiero historykom XIX w. przypisywane jest odkrycie „trwogi roku 1000”. Jednym z nich był Jules Michelet, który był pochłonięty całkowicie ową ideą. W średniowiecznych dziełach sztuki widział on upokorzonych i prześladowanych, którzy z nadzieją i trwogą wyczekiwać mieli dnia ostatecznego. Dalsze badania nigdy nie potwierdziły tego poruszającego obrazowania. Zwykłym wymysłem okazała się także opowieść, jakoby cesarz Otto III wraz ze swoją żoną, w noc sylwestrową 999 r., modląc się, oczekiwał końca świata.

Trzeba pamiętać, iż pośród niewielkiej grupy ludzi oświeconych, praktyka liczenia czasu od narodzin Chrystusa dopiero się rozpoczynała, a przeogromne masy mieszkańców Zachodu nie miały o tym żadnego pojęcia. Około 1000 r. (lub 1033, w powiązaniu ze zmartwychwstaniem), pojawiają się wyobrażenia, jakoby 1000-letnie uwięzienie szatana dobiegało końca i rozpo-

cząć się miała końcowa, trwająca przez wiele pokoleń walka. Lecz nawet i ten pogląd nie był zbyt szeroko rozpowszechniony. Spotykamy go w pismach Odonu (drugiego opata z Cluny), pochodzących prawdopodobnie z 950 r. po Chr., oraz w kazaniach arcybiskupa Wulfstana z Yorku. Nieco ogólniej w kazaniach z lat 800–1200 po Chr., później także w dziele Piotra Damiana „De conceptu mundi”, gdzie wielokrotnie spotykamy się z określeniem, iż świat staje się zgrzybiały i starczy. Nie wielu hołdowało owym wyobrażeniom, czego dowodem jest fakt, iż szeroko rozpowszechnione wówczas dzieło lotaryńskiego opata Adso „De ortu et tempore antichristi” z połowy X w. znajdowało nielicznych naśladowców. Na krótko przed przełomem tysiącleci w Rzymie zaczęły się rozszerzać poglądy, że świat w istocie swej nie ulegnie większym zmianom.

Badania ostatnich 20 lat pokazały, że na przełomie pierwszego tysiąclecia znaczenie eschatologii zdecydowanie wzrosło. Powstała ogromna liczba kazań, których punktem wyjścia był cytat z Ewangelii Mateusza (24,29-31). Nawoływano wierzących, by naśladowali panny roztropne. Problematyka ta znajduje odzwierciedlenie również w architekturze tamtych czasów, czego dowodem są liczne portale, ukazujące rzeźbione postacie panien (m.in. portal katedry w Magdeburgu). Nie przypadkiem też koronacyjne szaty Ottona III z 996 r. zdobione były obrazami z Apokalipsy. Jeden z ówczesnych kronikarzy nadmienia: *Świat otrząsnąć się chciał jakby ze swego sędziwego wieku, by przywdziać błyszczące i piękne szaty Kościoła*. Ogólny nastrój nie był wcale napiętnowany apokaliptyczną wizją końca świata, ani też sparaliżowany jakimkolwiek strachem, wręcz przeciwnie, słowa *Adveniat regnum tuum*, wypowiedziane w codziennej modlitwie „Ojcze nasz” zyskały w tych latach nową siłę. Odzwierciedla się to również w politycznych poglądach tamtych czasów. Otton III (którego matka Teofano była krewną bizantyjskiego cesarza) uważał się za nowego Konstantyna Wielkiego. Jego najbliższy doradca, Gerbert z Aurillac, sprawując urząd papieża (999–1003), przyjął imię Sylwestra II na pamiątkę swego poprzednika. Legenda głosi, że to właśnie on wraz z bizantyjskim cesarzem zapoczątkował rozkwit chrześcijańskiego świata. Prawdopodobnie wszyscy byli wówczas pełni

nadziei, że rzymskie zawirowania wkrótce się uspokoją. W latach 896–1046 usunięto bowiem nie mniej niż 15 papieży, 14 zmarło w lochach, na wygnaniu, lub zostało zamordowanych, siedmiu wypędzono z Rzymu, a historia papieństwa zaliczyła 6 schizm.

Przedstawione wyżej nastroje utrzymywały się długo jeszcze po rozpoczęciu drugiego tysiąclecia. Nie miały one wprawdzie nic wspólnego z lękiem, lecz raczej bliższa im była postawa czynna, kształtowana pod wpływem eschatologicznej perspektywy. Apokalipsa oraz niektóre urywki z Nowego Testamentu wspominają o jednym, lub też wielu antychrystach. Także św. Bernard był przekonany, że czasy antychrysta zbliżają się, a w wizjach Hildegardy z Bingen czytamy: *Filius perditionis in brevissimo tempore veniet*. Jednak i to nie jest niczym więcej, jak tylko zintensyfikowaniem pewnej tradycji, którą znamy z czasów Ojców Kościoła. Już Cyprian, Hilary, Hieronim i Ambroży mówili o starzeniu się świata: *Mundus ecce nutat et labitur, et ruinam sui non jam senectute rerum sed fine testatur*, czytamy w „De mortalitate” Cypriana. W obliczu upadku Rzymu i naporu barbarzyńców słyszano wciąż okrzyki: *Mundus senescit! Mundi terminus appropinquat!* Dopiero w końcu XII w., m.in. na skutek ponownego odkrycia antyku, a także wysokiej kultury Arabów, uświadomiono sobie, że wszystkie te zjawiska dopiero w dalekiej przyszłości mogą się stać faktami. W „Summie” Tomasza w Akwinu problem antychrysta pojawia się tylko w jednym rozdziale. Chodzi tu głównie o jedno pytanie: czy antychryst będzie głową diabła, tak jak Chrystus jest głową ludzi i aniołów?

Joachim z Fiore żył w okresie, gdy owe nastroje powoli wymierały. Urodził się prawdopodobnie w 1132 r., zmarł w opinii świętości w 1202 r., żył więc dwa pokolenia później niż tak ceniony przez niego Doctor Mellifluus. Joachim również porusza problem antychrysta, o czym pisze Henri de Lubac w „*Exégèse médiévale*”. Jednak sprawa antychrysta nie jest centralnym tematem wielkiego egzegetycznego dzieła Joachima. O życiu Joachima z Fiore nie wiemy zbyt wiele, tyle, że należał do owych średniowiecznych autorów, wokół których szybko po-

wstają przeróżne legendy. Trudno jest też ocenić, które dzieła sam stworzył, a które redagowane były przez jego uczniów. Niestety, południowowłoskie archiwa nie należały do zbyt zadbanej i w ciągu setek lat wiele cennych dzieł po prostu zaginęło. Istnieją też przypuszczenia, że niektóre dokumenty, jak np. listy Joachima, są fałszerstwami z późniejszych czasów.

Nie wiemy także nic konkretnego o środowisku, z którego się wywodził. W jednym z jego pism dopatrywano się dowodu, iż był synem chłopą, inne zaś źródło przedstawia go jako syna tabellio (południowowłoskiego notariusza miejskiego). Ktoś współcześnie żyjący próbował przedstawić go jako Żyda, który w wieku młodzieńczym nawrócił się na chrześcijaństwo, co mogłoby tłumaczyć jego talmudyczne wręcz zamięłowanie do detalu i fabuły. Przypuszczalnie jednak było to zwykłym wymysłem, gdyż autor ów, Geoffroy z Auxerre, związany był z cystersami, których Joachim krytykował. Jako młody chłopak brał prawdopodobnie udział w pielgrzymkach do Jerozolimy, Konstantynopola i Syrii. Istnieją domniemania, że po zwiedzeniu góry Tabor został cystersiem, lecz nie jest to poparte dowodami. Co prawda w 1177 r. widzimy go jako opata klasztoru w Corazzo, lecz nie jest jasne, czy było to wówczas opactwo cystersów. Na podstawie jednej ze wzmianek o jego życiu wiemy, iż przebywając w klasztorze cystersów w Casamari (spędził tam około 3 lat), Joachim próbował uzyskać zgodę na wcielenie do cystersów klasztoru w Corazzo. Prawdopodobnie jednak opactwo owo było zbyt słabe finansowo i nie zostało przejęte. W 1192 r. przełożeni nawołują Joachima do powrotu pod groźbą uznania go za apostatę. W tym czasie stworzył on własny zakon eremitów, który – jak twierdził sam, a także jego współbracia – przestrzegał reguły benedyktyńskiej znacznie ostrzej niż zakon cystersów. Reguła zakonna, która niestety nie zachowała się, została zaaprobowana przez Celestyna III w 1196 r. Siedziba zakonu mieściła się w trudno dostępnych górach Wyżyny Kalabryjskiej, gdzie do dziś jeszcze istnieje małe miasteczko o nazwie *san Giovanni in Fiore*.

Z powyższego szkicu biograficznego trudno dowiedzieć się, jakim typem człowieka był Joachim i w istocie nie jest łatwo jednoznacznie go określić. Wkrótce po jego śmierci rozeszły się

legendy, mówiące o wizjach i prorocत्वach. On sam nie nazywa siebie prorokiem, lecz wskazuje i podkreśla raczej swój dar duchowego wejżenia i pojmowania (*spiritus intelligentiae*), owocem którego stały się jego egzegetyczne dzieła. Niektóre z jego wypowiedzi wskazują na to, iż uznawał się nie tylko za kogoś w rodzaju *novus Benedictus*, lecz za Eliasza swoich czasów. Na podstawie dzieła „*Vita sancti Benedicti*” wyciągnąć można wniosek, iż odczuwał silną potrzebę usprawiedliwienia się. Był w końcu opatem, który potajemnie wymknął się z klasztoru w Corazzo. Wprawdzie zmiana klasztoru na inny, o ostrzejszej regule, była w tamtych czasach dozwolona, jednak nie dotyczyło to opatów, a chęć stworzenia własnego zakonu o ostrzejszej regule nie była z pewnością żadnym usprawiedliwieniem. Z zachowanych źródeł nie wypływa wystarczająco jasno, co Joachim chciał konkretnie zmienić w zakonie cystersów. Pewne jest, że zarzucał im, iż zaraz po powstaniu zakonu zbyt lekko traktowali regułę benedyktyńską. Miał też wiele konfliktów i trudności ze współbraćmi. Jedno ze źródeł podaje, iż obawiał się nawet otrucia. Nie wiemy, jak dalece Joachim zdawał sobie z tego sprawę, iż jego egzegetyczne dzieło okazać się miało wkrótce dość niebezpieczną i śmiałą próbą reformy pewnego ustalonego systemu. Liczne podróże do Rzymu i korespondencje z papieżami (którzy chwalili go i dodawali odwagi) każą nam przypuszczać, iż szukał uznania i zabezpieczenia dla swoich poglądów. Charakterystyczny jest też sposób, w jaki różne instancje Kościoła osądziły niektóre z jego nauk. Sądy te formułowane były zawsze tak, aby nie urazić autora. Bez wątpienia podziwiano go i czczono (nawet wśród cystersów, i to w miarę upływu lat coraz bardziej), choć z drugiej strony szokujące było to, co głosili powołujący się nań uczniowie i współbracia. Na początku XVII w. czyniono nawet starania, by uznać go za świętego. Zachowało się specjalne, dotyczące jego osoby officium, w którym napisane jest: *Deus qui gloriam tuam tribus apostolis in monte Thabor manifestasti et in eodem loco Beato Joachim veritatem scripturarum revelasti...*

Joachim rozwinął specyficzną teologię historyczną; wyróżnił się jako twórca nowego zakonu i reformator. To ostatnie wpłynęło najbardziej na jego wyobrażenie o przyszłości, w którym

najważniejszą rolę przyznawał mnichom. Zaproponowana przez niego interpretacja Trójcy Świętej została po jego śmierci w całej swej formie uznana za heretycką i odrzucona przez IV Sobór Laterański w 1215 r. Jego nauki o Trójcy nie da się w całości zrekonstruować, gdyż dzieło „De unitate Trinitatis” zaginęło już w późnym średniowieczu. Było ono z pewnością atakiem na Piotra Lombarda (rozprawiającego o *communis essentia Trinitatis*), któremu Joachim zarzucał, iż naucza raczej o „czwórce” niż o Trójcy. Możemy dziś tylko przypuszczać, jak brzmiały argumenty Joachima. Wydaje się, że nawiązywały one niebezpiecznie do tryteizmu. Nie zaprzecza on wprawdzie, że Bóg, Syn i Duch Święty są jednej natury, lecz jedność Boga widzi w analogii do jedności ludu czy Kościoła. Trzy Osoby Boskie są dlań Bogiem tak, jak wiele osób tworzy lud, a wielu wierzących Kościół. Przypuszcza się, iż rozumowanie owo przyjął Joachim od Greków, których – 150 lat po schizmie między Rzymem a Bizancjum – nie brakowało w południowych Włoszech. Poza tym prawdopodobnie zetknął się z ich teologią podczas podróży na Bliski Wschód. Do dziś Kościół prawosławny przywiązuje większą wagę do troistości Osób Boskich niż do jedności Boga, naturalnie nie odrzucając tej ostatniej. Wyrok Soboru Laterańskiego był przychylny wobec Joachima i nie szczędził mu pochwał: *Nullo tamen propter hoc Florensi monasterio volumus derogari*. Podkreśla też wyraźnie, że wszystko, co pisze, nie podważa w żaden sposób autorytatywności tronu papieskiego.

To jedynie dzięki owej opartej na egzegetycznych pryncypach teologii historycznej, postać *abbas Ioachym de ordine Floris* (jak go określa w latach osiemdziesiątych XIII w. franciszkański kronikarz Salimbene) interesująca jest aż po dzisiejszy dzień, a jego – częściowo w duchu sekularyzacji tworzone – dzieło znalazło szerokie echo nawet w XX w. Jednak sądy i oskarżenia nie ominęły jego teologii historycznej, chociaż nigdy nie były w to zamieszane najwyższe instancje Kościoła. Dzieło to, mimo swego problematycznego początku i pewnych wątpliwości w dalszej części, propaguje całkiem nowoczesne tendencje.

Joachim jest pierwszym średniowiecznym teologiem, który „odkurza” – od III w. zepchnięte do lamusa – poglądy, twier-

dząc, iż Objawienie Boże rozwija się w historii Kościoła. Od czasu, gdy dogmatyka interesuje się historią dogmatów, poglądy te są nam bliskie (nie bez wpływu kard. Newmana). Joachim nadał swym przemyśleniom taki kształt, że są one prawie nie do zaakceptowania w oczach teologii chrześcijańskiej, tym bardziej że nigdy nie robił on różnicy między historią dogmatów a historią Objawienia. To nie Objawienie samo w sobie rozwija się, lecz raczej NASZE jego ROZUMIENIE. Jako uczony Joachim był bardzo niesystematyczny, często zaprzeczający samemu sobie, dlatego też owej różnicy nigdy nie dostrzegł. Jego nauki, zwłaszcza te przekazywane przez jego uczniów, gdzie imię mistrza nawet nie pada, były więc często odrzucane. Tak np. w 1263 r. Synod lokalny w Arles potępił tekst jednego z jego uczniów, a wcześniej już w sprawie tej interweniował Uniwersytet w Paryżu, oskarżając go, iż próbuje podważyć pedagogiczną działalność zakonu franciszkanów i dominikanów.

cdn.

thum. Izabela Kuderska-Śliwa

NICHOLAS LOBKOWICZ, ur. 1931; dr filozofii, dyrektor Instytutu Badań nad Krajami Europy Środkowej i Wschodniej Uniwersytetu Katolickiego w Eichstätt. Autor m.in. książek: „Theory and Practice from Aristotle to Marx” (1967), „Czas kryzysu, czas przełomu” (1996). Mieszka w Warszawie.



Stanisław Obirek SJ

Teolog w dialogu. Wacława Hryniewicza próby odnowienia języka religijnego

O książkach ks. prof. Wacława Hryniewicza, profesora teologii ekumenicznej KUL-u, pisywałem, nie kryjąc podziwu dla jego odwagi w podejmowaniu trudnych tematów teologicznych z jednej strony, a z drugiej dla jego pokory w próbie znalezienia właściwego kształtu językowego¹.

Próba skreślenia teologicznego portretu ks. Profesora nie jest sprawą prostą; owszem, jest przedsięwzięciem ryzykownym, gdyż jest to teolog w dialogu, a więc i jego teologia mieni się bogactwem znaczeń, jest jakby programowo nie-dogmatyczna. Czyż więc próba jej systematyzacji nie jest z góry skazana na niepowodzenie?

Ufam, że nie. Wydaje mi się, że Wacław Hryniewicz sam zachęca do podjęcia dialogu, do wspólnych poszukiwań ostatecznego sensu teologicznych dociekań, które jemu samemu wydają się coraz bardziej niedocieczone. W kolejnych zbliżeniach do Najwyższego owo poczucie bezradności wobec Niego jakby się potęguje, co bynajmniej nie oznacza rosnącej rozpacz, ale wzmagającą się radość ze spodziewanych zaskoczeń, jakie gotuje niespokojnemu umysłowi i sercu Najwyższy². Mówiąc

¹ „Życie Duchowe” nr 8/1996; nr 27/2001, „Homo Dei” (w druku).

² Wymieniam tylko najważniejsze publikacje książkowe ks. Profesora w porządku chronologicznym: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989; *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*; *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993; *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*; *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; *Dramat nadziei zbawienia*.

o teologii Hryniewicza, nie można zapomnieć, że jest ona tylko fragmentem jego intensywnej obecności w świecie akademickim jako wychowawcy i nauczyciela drugiego już pokolenia polskich ekumenistów, w różnych gremiach teologicznych, konferencjach międzynarodowych, spotkaniach ekumenicznych. Szczególnie istotna jest też obecność ks. Profesora w debacie na temat kształtu i sposobu obecności Kościoła katolickiego w Polsce w obecnym okresie dramatycznych przemian już nie tylko ustrojowych, ale wręcz cywilizacyjnych³. Jego głos zawsze brzmi wyrażenie, zdecydowanie, a jednocześnie naznaczony jest skromnym oczekiwaniem na zrozumienie, na podjęcie dialogu. Warto wspomnieć w tym kontekście jego wypowiedzi w debacie na temat piekła, znaczenia ofiary w chrześcijaństwie i komentarz na gorąco po tragedii w Stanach Zjednoczonych 11 września 2001 r. Są to poszukiwania również osobiste, widać to szczególnie wyraźnie w wypowiedziach na łamach kwartalnika „Życie Duchowe” na temat istoty życia duchowego czy o tym, co łączy wierzących i niewierzących.

Pamiętając o tym wszystkim, trzeba stwierdzić jedno – prawdziwy dialog, jaki prowadzi ks. prof. Wacław Hryniewicz, to dialog z Najwyższym, z Bogiem, który jest alfą i omegą, początkiem i końcem. Wszystko inne jest mniej czy bardziej rozbudowanym przypisem do tej zasadniczej rozmowy⁴.

W 1991 r. Wacław Hryniewicz pisał o sobie: *Przez szereg lat pracowałem nad trylogią paschalną. Był to trudny okres w życiu narodu. Stan wojenny (1981) odbierał nadzieję na lepszą przyszłość. Nadzieja przetrwała i odniosła w końcu zwycięstwo. Trzytomowy zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej,*

Medytacje eschatologiczne, Warszawa 1996; *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, (red.), Lublin 1996; *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i Ekumenii*, Warszawa 1997; *Hermeneutyka w dialogu. Szkice ekumeniczno-teologiczne*, Opole 1998; *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa, 1998 (dalej podajemy tylko tytuły i nr strony).

³ Wiele tekstów pomieszczonych w książkach ukazywało się wcześniej w różnych czasopiśmie, jak „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”.

⁴ To wrażenie towarzyszyło mi nieodparcie przy lekturze wywiadu-rzeki *Nad przepaściami wiary*, którą przeprowadzili Elżbieta Adamiak i Józef Majewski, Kraków 2001.

opublikowany w latach 1982, 1987, 1991, był wyznacznikiem mojej duchowej drogi przez ten trudny czas, poszukiwaniem chrześcijańskich, najgłębszych podstaw nadziei i ufności. Teologia paschalna utorowała mi drogę do „Nadziei zbawienia dla wszystkich” (1989). Tysiąclecie Chrztu Rusi Kijowskiej (1988) skierowało moje zainteresowania ku paschalnej myśli staroruskiej⁵. Zaś Józef Majewski w przedmowie do książki „Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich” (2000 r.) tak o niej pisał: Książka „Puste piekło?” jest swoistą kroniką najgorętszego i najważniejszego sporu, jaki nawiedził polskie środowisko teologiczne po wojnie – sporu wokół pytania o to, czy możemy mieć nadzieję, że wszyscy ludzie dostąpią zbawienia. I dodawał: U źródeł tej pasjonującej dyskusji leży artykuł ks. Wacława Hryniewicza: „Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią” – który ukazał się w styczniowym numerze „Więzi” z roku 1978⁶. Nawiasem mówiąc, właśnie ta książka o pustym piekle jest dla mnie ilustracją faktu, jak dalece osobne i szczególne miejsce zajmuje Wacław Hryniewicz w polskim życiu teologicznym. Krótko mówiąc, nie znajduje on dla siebie godnego partnera, tak naprawdę jest teologiem osamotnionym.

Poniższe uwagi nie będą nawiązywaniem do sporu, raczej spróbuję wydobyć najgłębsze podstawy nadziei i ufności, na których od lat, a zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych spoczywała teologia Wacława Hryniewicza.

Doświadczenie wiary

„Doświadczenie czyni głupim”, mówi zaskakująco trzeźwe przysłowie niemieckie, będące zapewne komentarzem do dość bezrefleksyjnego gromadzenia wrażeń, możliwie różnorodnych i mocnych⁷. Ale jest też prawdziwe wyznanie bohatera Księgi

⁵ *Staroruska teologia paschalna*, s. 13 (Przedmowa).

⁶ *Puste piekło?*, s. 5.

⁷ W tym sensie być może ma rację Zygmunt Bauman, który nie bez ironii opisuje pogoń za szczęściem natychmiastowym w kulturze Zachodu, zob. *Życie do natychmiastowego użytku*, „Gazeta Wyborcza”, 3-4 XI 2001.

Hioba, który właśnie w doświadczeniu zdobył mądrość, o której nie usłyszał od innych: *Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele* (Hi 42,5). Hryniewicz wiele czyta, wielu ludzi spotyka, ale to, co pisze i jak pisze, jest zapisem jego własnych poszukiwań, w których przeczytane teksty, usłyszane głosy stanowią zaproszenie do namysłu nad własnym życiem.

Oto jak pisze o własnej duchowości: *Moja duchowość wiąże się nierozdzielnie z faktem, że od przeszło trzydziestu lat jestem człowiekiem bezpośrednio zaangażowanym w ekumenię, teologiem poszukującym dróg pojednania chrześcijan. Wieloletnie uczestnictwo w dialogu naznaczyło mój styl myślenia i przeżywania wiary. Bardzo chciałbym, aby moja duchowość stawiała się coraz bardziej ekumeniczna, coraz bardziej życzliwa i przyjazna, coraz bardziej otwarta na rozumienie innych, inności i różnorodności. Stale się tego uczę. Ta lekcja trwać będzie tak długo, jak samo ziemskie istnienie*⁸. Są to słowa z ankiety „Czym jest dla mnie życie duchowe?” A więc duchowość pozostająca w dialogu, stale otwarta na inspiracje, jakie niesie życie, inni. Owa gotowość na zmianę nie ma nic wspólnego z brakiem stałości, z chwiejną postawą. Raczej jest świadectwem chrześcijaństwa dynamicznego, pozostającego w procesie stałego pogłębiania: *Chrześcijaństwo jest dla mnie religią nadziei, zachęty i ufności. Od wieków przekonuje o głębi i pięknie życia duchowego, nie ukrywając z drugiej strony potrzeby wewnętrznej uwagi, wysiłku i trudu*⁹.

W tak pojętej duchowości chrześcijańskiej nie ma miejsca na pięknoduchostwo czy narcystyczny ogląd swego wnętrza. Wręcz przeciwnie, jedynym kryterium jej autentyczności jest gotowość przyjęcia odpowiedzialności za drugiego: *Większa głębia oznacza większą prostotę, ograniczenie potrzeb zewnętrznych – większą koncentrację na tym, co najważniejsze. Głębsza duchowość umacnia poczucie solidarności i odpowiedzialności. Bez poczucia odpowiedzialności za siebie i innych, droga do*

⁸ „Życie Duchowe”, nr 18/1999, s. 36.

⁹ Tamże, s. 37.

wewnątrz skazana byłaby prędzej czy później na egocentryzm i subiektywizm. Schodząc w głąb ducha, lepiej wyczuwam bliskość innych ludzi i samego Boga. Łatwiej mi wówczas być życzliwym, pamiętać o innych i uczyć się od nich. W głębi ducha kształtuje się to, co decyduje o kształcie człowieczeństwa, o jakości naszych relacji do innych i o zdolności do dobrej przemiany¹⁰. Sprawdzianem ostatecznym jakości uprawianej teologii jest więc życie, i to nie tylko życie duchowe, ale nader konkretne i uchwytnie zachowania wobec zewnętrznego świata, zwłaszcza innych ludzi. Czyż nie jest to duchowość z gruntu ewangeliczna, wyrastająca właśnie z doświadczenia?

Równie interesująco i żywo zabrzmiał głos Hryniewicza dwa lata później, gdy na łamach „Życia Duchowego” zastanawialiśmy się nad możliwością spotkania wierzących i niewierzących. Najpierw z aprobatą przywołał intrygujące stwierdzenie Czesława Miłosza, które doprawdy niewielu stróżom czystości wiary przypadłoby do gustu: W „Rozmowach na koniec wieku” Czesław Miłosz tak mówił: „Dzisiaj i wierzący, i niewierzący siedzą w tym samym koszyku i są dotknięci taką samą erozją, takie same mają trudności. Jedni rozwiązują je tak, inni inaczej. Ale jest zasadnicze podobieństwo”. To odczucie jest mi bardzo bliskie. Między wierzącymi i niewierzącymi istnieje trudno wyrażalna solidarność losu¹¹. Wydaje mi się, że właśnie debata, czy może raczej rozmowa pomiędzy wierzącymi, szukającymi potwierdzeń dla swojej wiary, i niewierzącymi, znajdującymi ciągle nowe potwierdzenia, by nie uczynić skoku w nieznana i obcą im przestrzeń transcendencji, jest decydująca o przyszłości człowieczeństwa. Nieczęsto zdarza się słyszeć zdanie równie przejmujące jak to autora „Dramatu nadziei zbawienia”.

W tym kontekście równie istotne jest ciągle budzące kontrowersje stanowisko ludzi wierzących wobec nauki. Oto, co mówi o styku nauki i wiary Hryniewicz: *Nauka rozwija się w tempie nie dającym się kontrolować. Nie sposób przewidzieć rezulta-*

¹⁰ Tamże, s. 37.

¹¹ „Życie Duchowe”, nr 27/2001, s. 43.

tów i konsekwencji tego rozwoju. Tym bardziej wskazana jest ostrożność i skromność wobec tego, czego nie znamy. Chrześcijaństwo nie ma już bezpośredniego wpływu na nie-chrześcijańskie kręgi kulturowe. Zamiast postawy totalnej negacji, Kościół powinien, podobnie jak wielu rozsądnych i ostrożnych badaczy, starać się raczej określić warunki posługiwania się nowoczesną techniką genetyczną. Samo szafowanie zakazami i potępieniami jest zgoła nieproduktywne¹². I na końcu definicja niewiary, którą być może przyjąłby nawet niekonwertowalny na jakąkolwiek formę transcendencji Stanisław Lem¹³: *Niewiara jest również chyba pewną postacią wiary w to, że Bóg nie istnieje, że świat jest taki, jaki jest, że wszystko dzieje się w ramach skończoności jako jedyne horyzontu rozumienia życia, które niepowrotnie przemija, nie zostawiając nadziei na lepsze trwanie w zaświatach. Potrzeba nieraz wielu lat, aby to zrozumieć i ustawicznie poszerzać w sobie przestrzeń zrozumienia. Mówię o tym z własnego doświadczenia*¹⁴. Dialog z niewierzącymi, czyż nie jest to droga do oczyszczenia wiary z wszelkich pokus ideologizacji? Temat warty namysłu.

Prawosławie

Właściwie to nie powinno dziwić, że teolog katolicki, zwłaszcza działający w Lublinie, tuż przy ukraińskiej granicy, zajmuje się prawosławiem. Przecież to najbliższe nam wyznanie, najwięcej nas z nim łączy (teologicznie), ale też najwięcej dzieli (psychologicznie). Otóż ten paradoks stał się osnową przemysłów Wacława Hryniewicza w wielu książkach. Najważniejsze to dwie monografie o zupełnie u nas zapoznanych staroruskich teologach, o jednej już wspomniałem. Druga to „Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity

¹²Tamże, s. 45.

¹³To wyrażenie samego Stanisława Lema zob. „Życie Duchowe”, nr 28/2001, s. 67: „Wszystkie rodzaje ludzkiej konfesji są mi jednakowo obce w tym prostym sensie, że jestem na każdą wiarę dokładnie tak samo niekonwertowalny”.

¹⁴„Życie Duchowe”, nr 27/2001, s. 49.

Hariona (XI w.)". Obie wypełniają dotkliwą lukę w polskiej refleksji teologicznej tak bardzo otwartej na myśl zachodnią, bądź skoncentrowanej na rodzimej, „czysto polskiej” tradycji, a zupełnie nieprzenikliwej dla dorobku wschodnich sąsiadów.

Hryniewicz nie tylko referuje dorobek teologów prawosławnych, on się od nich wiele uczy i tego terminowania się nie wstydzi. Owszem, otwarcie głosi, jak wiele zawdzięcza rosyjskiej myśli teologicznej: *Nie wstydzę się publicznie wyznać, że miłuję duchowe bogactwo wschodniego chrześcijaństwa, choć nie jest to miłość bezkrytyczna. Obcowanie z teologią wschodnią otworło przede mną nowe horyzonty poznawcze i hermeneutyczne*¹⁵. A do teologów-dogmatyków debatujących nad jego książką „Nadzieja zbawienia dla wszystkich” w 1991 r. na Jasnej Górze w Częstochowie, powiedział: ...*decydujący impuls do zainteresowania się kwestią nadziei i uniwersalizmu zbawienia zawdzięczam tradycji chrześcijańskiego Wschodu. To ona była źródłem inspiracji dla mojego własnego myślenia teologicznego. Z niej czerpałem odwagę do podjęcia tego tematu. To ona wskazała mi kierunek poszukiwań. W niej odkryłem pierwsze fascynacje konsekwentną wizją Boga jako Miłości nigdy nie rezygnującej, szukającej dostępu do wolności istot stworzonych na obraz i podobieństwo Stwórcy*¹⁶. Długo by o tym długo mówić. Chcę zwrócić uwagę na ważne przypomnienie. Otóż to autorowi „Na drodze pojednania” zawdzięczamy zwrócenie uwagi na zupełnie zapomnianego w Polsce Izaaka Syryjczyka, którego pisma czytane były na Wschodzie z wielkim pietyzmem. Dla wielu, nawet Jana Pawła II, miłosierdzie to nowe imię miłości, które odkrywamy dzięki zmarłej w 1938 r. św. Faustynie Kowalskiej. Tymczasem już w VII w. było ono głównym przesłaniem Izaaka Syryjczyka, zwanego również Izaakiem z Niniwy. Przywołam komentarz Hryniewicza i następnie tekst samego Izaaka. Otóż: *Izaak wnknął z niezrównaną przenikliwością nie tylko w tajemnicę miłości i miłosierdzia Boga, ale również w tajemnicę ikonicznego podobieństwa człowieka do*

¹⁵ *Na drodze pojednania*, s. 53-54.

¹⁶ *Puste piekło?*, s. 55-56.

swojego Stwórcy. Nie tylko zresztą w sam fakt podobieństwa, ale także w dalekosiężne konsekwencje. Swoje podobieństwo do Boga urzeczywistnia człowiek najpełniej przez miłość i współczucie dla wszystkiego, co istnieje. Miłosierdzie jest nieodłączne od pokory, idzie za nią jak cień za ciałem. Gdzie brak pokory, tam brak również zrozumienia. Miłosierdzie i pokora otwierają dostęp do prawdziwego i serdecznego poznania. Zapatrzony w pokorę i uniżenie Chrystusa syryjski mistyk przeczuwa, iż pokora jest „szatą Boga”. Swoją pokorą uzdrawia Bóg, za pośrednictwem Chrystusa, wszelką wyniosłość swoich stworzeń. Pokorą leczy i przeobraża. A to sam Izaak: Radzę ci również, mój bracie: niech skala miłosierdzia zawsze przeważa w tobie, aż dostrzeżesz w sobie to miłosierdzie, które ma Bóg dla świata. Niech ten nasz stan (ducha) stanie się zwierciadłem, w którym możemy ujrzeć w sobie samych to podobieństwo i prawdziwy obraz, które z natury przynależą do istoty Bożej¹⁷.

Podobnych odkryć w medytacjach ekumenicznych autora „Nadziei zbawienia dla wszystkich” jest więcej. Wystarczy wspomnieć omówienie (na łamach „Gazety Wyborczej”) niezwykłego testamentu francuskiego jezuitę ks. Philippe de Regis (1897–1955), który całe swoje życie poświęcił pojednaniu prawosławno-katolickiemu, spotykając się z oporami głównie hierarchii katolickiej¹⁸, albo przypomnienie dzieła i postaci ciągle zbyt mało znanego Mariana Zdziechowskiego (1861–1938), który potrafił mówić o Rosji ze zrozumieniem i sympatią¹⁹. Myślę, że wydawana od 1999 r. przez Jerzego Pomianowskiego, a z inspiracji i namowy Jerzego Giedroycia w języku rosyjskim „Nowaja Półska” mogłaby znaleźć w Wacławie Hryniewicz-u stałego współpracownika. Dzięki jego teologicznym i duchowym fascynacjom sami Rosjanie mogą odkryć dziedzictwo, które w Rosji od dziesięcioleci było zapoznane i mocno fałszowane.

¹⁷ *Na drodze pojednania*, s. 21–22.

¹⁸ *Tamże*, s. 157–160.

¹⁹ *Tamże*, s. 161–166.

Hermeneutyka teologiczna

Nie ukrywam, że właśnie rozważania nad znaczeniem zastosowania hermeneutycznych zasad w teologii stanowią o szczególnej bliskości, jaką odczuwam, obcując z myślą ks. prof. Wacława Hryniewicza. One pozwalają mi wierzyć, że rozbrat współczesnej myśli humanistycznej i nauki o Bogu nie jest ostateczny. Owszem, każą przypuszczać, iż dożyłem czasów, gdy pojednanie po wieży Babel jest nie tylko możliwe, ale dokonuje się na naszych oczach. Wszystkie zarzuty, jakie zniechęceni do teologicznej nowomowy humaniści kierują pod adresem zamkniętych w swoich teologicznych konstrukcjach teologów, w przypadku Hryniewicza okazują się po prostu bezzasadne. Oto, co na temat dogmatu ma do powiedzenia autor „Hermeneutyki w dialogu”: *Świadomość hermeneutyczna pogłębia dzięki dialogom międzywyznaniowym pozwala zrozumieć pewną względność, kontekstualność i tymczasowość doktryn kościelnych. Również dogmat nie jest kresem, lecz początkiem. Wytycza on granice, wskazuje kierunek i otwiera drogę rozumienia. W tym sensie nie ma zagadnień rozstrzygniętych w taki sposób, iż należałoby jedynie powtarzać utarte formuły słowne. Dogmat wymaga zrozumienia, to zaś ma zawsze charakter przybliżenia i tymczasowości*²⁰. To niezwykle istotne stwierdzenie, które każe myśleć o teologii pozostającej w nieustannym dialogu z przeszłością (również tą dogmatyczną) i otwartej na doświadczenia nowe, nieprzewidywalne. Przypomina to odwagę i entuzjazm teologów tworzących tuż przed, w czasie i tuż po II Soborze Watykańskim. Wystarczy wspomnieć takie nazwiska jak Karl Rahner, Joseph Ratzinger czy Hans Küng. Ich zrodzone w duchu i z ducha soboru prace miały wiele wspólnego. Różnice pojawiły się później. A poza tym, tak rodziło się przecież chrześcijaństwo, tak nauczał sam Jezus: *Jeśli przyjrzeć się Ewangelii uważnie, dostrzeże się wówczas niezwykłą wrażliwość Chrystusa na inność i sytuację drugiego człowieka. Ustawicznie wprowadza On słuchacza na drogę*

²⁰ *Hermeneutyka w dialogu*, s. 25.

stawiania pytań samemu sobie i poszukiwania lepszej części samego siebie. Obrazowy język Ewangelii zaprasza do spotkania z Bogiem i z drugim człowiekiem, a zarazem ostrzega przed absolutyzowaniem jednej perspektywy poznawczej. Istnieje wiele dróg do Boga. Żadnej nie można traktować jako jednej i wyłącznej²¹. Ważne to przypomnienie i raczej niechętnie słuchane. W dzisiejszym teologicznym dyskursie jest wiele pewności siebie, sporo uwikłania w dość doraźne i krótkowzroczne cele duszpasterskie. „Hermeneutyka w dialogu” uczy cierpliwości i... pokory, do której wrócę w ostatnim punkcie moich rozważań.

Ale jeszcze słowo na temat nowego oblicza chrześcijaństwa, które może się objawić właśnie dzięki konsekwentnemu zastosowaniu hermeneutyki: *Współczesna hermeneutyka uczy przede wszystkim rozumienia inności drugiego człowieka, jego sposobu myślenia i życia, a także szacunku dla jego odrębności religijnej i kulturowej. Umożliwia tym samym proces wzajemnej recepcji tych dóbr i wartości duchowych, które stanowią o specyfice i tożsamości poszczególnych wyznań, wspólnot i Kościołów. Zrozumienie innych toruje drogę do pojednania i wzajemnego ubogacenia. Hermeneutyka ekumeniczna tworzy się w dialogu. Pomaga ona dialogowi kształtować nowe oblicze chrześcijaństwa*²².

Być może to odnowione chrześcijaństwo, posługujące się odnowionym językiem religijnym będzie władne przerwać narastającą spiralę nienawiści? Być może.

Pokora wobec Niepoznawalnego

Na pytanie rozmówców, od czego by zaczął katalog grzechów Kościoła, Hryniewicz bez chwili wahania odpowiada: *Zacząłbym od pychy Kościoła, od jego poczucia wyższości wobec wszystkiego, co było z innego świata. Pycha to pierwszy spośród grzechów głównych. Ileż w ciągu wieków było w Koś-*

²¹ Tamże, s. 21.

²² Tamże, s. 15.

ciele poczucia wyższości! Jesteśmy najlepsi, najpiękniejsi, jedynie wybrani, dzierżymy – jako jedyni – klucze prawdy, tylko u nas jest zbawienie. My je mamy, a reszta błądzi i zmierza ku potępieniu. I dodawał: Poczucie wyższości rodzi inne postawy, przede wszystkim postawę ekskluzywizmu, z tą nieszczęsną formułą: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Ta łatwość wyłączania innych ze zbawienia... To przecież jest zuchwałość! Skazywać innych na największe nieszczęście?! Wyłączać ich z możliwości zbawienia, posyłać na zatracenie?!²³ Te pytania autor „Pedagogii nadziei” nosi w sercu od wczesnego dzieciństwa, ogromna kultura teologiczna pozwala nadać im kształt palących pytań, od których nikt nie może się czuć zwolnionym.

Być może dlatego w sposobie uprawiania teologii Hryniewiczza jest tak wiele pytań, wątpliwości i pokory właśnie, będącej zaprzeczeniem pychy. Nie był to język bliski teologii. Tak się o niej wyraża: *Jeśli miałbym, będąc teologiem, sformułować zarzut wobec samej teologii, to chyba wytknąłbym jej wygórowane tendencje hiperafirmatywne. Nie grzeszyła ona zbytnią skromnością epistemologiczną. Przeciwnie – cechowała ją w ciągu wieków niepoprawna wręcz „nadafirmatywność”. Teologowie chętnie zapominają do dzisiaj, że oddalają się w tym względzie od samej Biblii, która nie obawia się ukazywać postaw wątpienia, nieustannego pytania i chęci zawierzenia przez ufność i nadzieję²⁴.*

Tylko dla porządku przypominam, że cała dotychczasowa twórczość ks. prof. Wacława Hryniewiczza jest próbą przeciężenia tej „niepoprawnej nad-afirmatywności”. Oczywiście nie jest to próba odosobniona. Przeciwnie, teologia apofatyczna ma swoje miejsce również w tradycji zachodniej, by wspomnieć niewygasłą nigdy „pokusę” mistycyzmu wielu teologów, w tym autora „Summy teologicznej” – św. Tomasza z Akwinu. To, co ważne w dziele lubelskiego teologa, to przypominanie jej w chwili szczególnie dramatycznej dla przyszłości języka religijnego, zwłaszcza w naszym kraju, albo raczej w świecie do-

²³ *Nad przepaściami wiary*, s. 162.

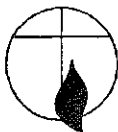
²⁴ „Życie Duchowe”, nr 27/2001, s. 50.

świadczonym pokusą totalitaryzmu, której Kościół (na szczęście tylko w sferze języka) nie zawsze się zwycięsko opiera.

Krótko mówiąc, teologia w dialogu Hryniewicza może stanowić również znakomity punkt wyjścia do spotkania ze współczesną myślą humanistyczną, której często zarzuca się bezproduktywny czy wręcz destrukcyjny nihilizm. Wiele punktów styecznych z myślą Hryniewicza odnajduję u myślicieli takich jak P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, a nawet M. Heidegger. Również niechętnym okiem postrzegany przez teologów postmodernizm ma wiele do zaoferowania samej teologii. Wystarczy wspomnieć „papieża” postmodernizmu J. Derridę czy G. Stei-nera i jego znakomitą książkę „Rzeczywiste obecności”²⁵, nie wspominając wielu polskich uważnych komentatorów tego zjawiska, z których na czoło wysunął się M.P. Markowski. Ale to już temat na oddzielne rozważania.

STANISŁAW OBIREK SJ, ur. 1956; prof. dr hab. historii, wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, dyrektor Centrum Kultury i Dialogu przy „Ignatianum”. Mieszka w Krakowie.

²⁵ Wyd. pol. Gdańsk 1997.



Ostatnie lato w Maisons-Laffitte (dokończenie)

Z Jerzym Giedroyciem rozmawia Hanna Maria Giza*

— *Wieść o wybuchu powstania warszawskiego zastała Pana we Włoszech. Jak Pan ją przyjął?*

— To nie było zaskoczenie. Wszyscy o tym wiedzieli doskonale. Otoczenie Andersa i tak dalej, wszyscy byli dokładnie poinformowani o tych wszystkich wahaniach i hamletyzowaniu Sosnkowskiego. I wtedy pojechałem do Rzymu, żeby się rozmówić z Sosnkowskim i miałem tę dramatyczną z nim rozmowę.

Sosnkowski to jest człowiek, którego dosyć dobrze znałem. I jakby to Pani powiedzieć; to jest Hamlet – człowiek, który nie potrafi podjąć decyzji. W moim przekonaniu był inteligentniejszy od Piłsudskiego. Bardzo żywa inteligencja. Pamiętam chociażby korespondencję Sosnkowskiego z Raczyńskim – którzy się tak samo przyjaźnili – prowadzoną przez 1940 r. Jego ocena sytuacji i przewidywania na przyszłość były rzeczywiście świetne. No, ale Sosnkowski nigdy nie umiał się zdobyć na żadną decyzję. To był typowy Hamlet. I jak wybuchło powstanie warszawskie, dla mnie to była zbrodnicza historia, poszedłem do Sosnkowskiego z propozycją, żeby skakał na Warszawę. Uważałem, że trzeba ratować legendę Wojska Polskiego i legendę Naczelnego Wodza. Legenda odgrywa ogromną rolę. Wie Pani, ja tutaj wzorowałem się na Piłsudskim. Pewne rzeczy, wyglądające romantycznie, są bardzo przyziemne, że tak powiem. Podchodzę do tego bardzo realistycznie. Ja mu tłumaczyłem, że to jest konieczne dla przyszłych pokoleń. Żeby legenda została i żeby w tej zniszczonej Warszawie obok trupów akowskich, były też polskie „Polandy” – te naszywki.

* Część I zob. „Przegląd Powszechny” nr 12/2001, s. 289.

— *Wysyłał go Pan na pewną śmierć.*

— Niewątpliwie tak. Ja mu zresztą powiedziałem, że lecę z nim. No, więc całe popołudnie, w ten upał, wypiliśmy chyba ze dwie butelki Cinzano, w rezultacie po wielkich dyskusjach Sosnkowski powiedział: „Dobrze. Ja to akceptuję”. Ja byłem uszczęśliwiony. Na drugi dzień Sosnkowski już mnie nie przyjął.

— *Czy wtedy już Pan wiedział, że to jest sprawa przegrana?*

— Nie miałem wątpliwości od samego początku, że to jest prowokacja sowiecka. Oni chcieli doprowadzić do tego, żeby wykrwawić Warszawę rękami niemieckimi. To było zupełnie jasne. I czekanie na pomoc ze strony sowieckiej było wielką naiwnością. To było zbrodnicze – skutki powstania ponosimy do tej pory. Przecież zginęło całe pokolenie. Świetne pokolenie, ja już nie mówię o stratach kulturalnych, ale całe pokolenie świetnych ludzi, których po wojnie zabrakło.

— *Ale oni i tak poszliby się bić.*

— Ale nie byłoby takiej hekatombi.

— *Właśnie dlatego, że to było świetne pokolenie, uformowane w II Rzeczypospolitej i tak poszliby się bić.*

— Nie, nie, proszę Pani. Oni mieli jednocześnie duże poczucie dyscypliny, przecież miałem dużo znajomych wśród akowców. Przecież powstanie było raz odwołane i przesunięte i oni wykonali to bez sprzeciwu. Tak, że gdyby były tego rodzaju polecenia, to oni by je wykonali. Tym bardziej przy braku orientacji tego całego dowództwa. Bór-Komorowski i inni liczyli, że powstanie potrwa dwa, trzy dni, prawda?

— *Liczyli przecież na pomoc z Zachodu.*

— No, tak. Doskonale wiedząc, że ta pomoc nie nadejdzie. Może byli fałszywie informowani. Robiono im niepotrzebną nadzieję. Mieli poza tym swoją wtyczkę w osobie płk. Tatara, który objął tzw. Oddział VI u Kopańskiego [Stanisław, generał,

dowódca Brygady Karpackiej] i który jednak był zwolennikiem współpracy polsko-sowieckiej. Był zwolennikiem pójścia na współpracę z reżimem komunistycznym.

— *Kto ponosi odpowiedzialność za klęskę powstania?*

— No, przede wszystkim Sosnkowski, jako Naczelnny Wódz, że nie zapobiegł zawczasu, że nie zakazał powstania. Niepotrzebnie dawano zbyt optymistyczne meldunki. Na tym wszystkim ogromnie zaciężała śmierć Grota-Roweckiego. To był jedyny rozsądny człowiek, który te rzeczy doskonale rozumiał. Nie mówiąc o tym, że Rowecki był jedynym polskim wojskowym, który jeszcze przed wojną pracował nad metodami walki w mieście. Bezpośrednio przed wojną wydał książkę na ten temat. A my byliśmy zupełnie nieprzygotowani. Jeden z moich kolegów korporacyjnych pracował w magistracie w Warszawie i w jego referacie były materiały dotyczące wszystkich podziemi i kanałów w mieście. I wiem, że on to wyjął, żeby nie trafiło w ręce niemieckie i przekazał jakimś władzom wojskowym. I to zupełnie nie było wykorzystane. A przecież można to było doskonale wykorzystać i w sensie komunikacji, i dla transportu, i magazynowania broni, czy coś takiego. Takich podziemi było w Warszawie bardzo dużo. Na przykład na terenie Świętego Łazarza [szpital przy Książęcej] — to był duży teren; tam był meczet i lochy prowadzące gdzieś za Wisłę, których właściwie nikt dokładnie nie zbadał.

— *Pod Wisłą lochy?*

— Tak, tak. Z całą pewnością. Mnie to też swego czasu interesowało jako ciekawostka. Ale daję to jako przykład, że te rzeczy nie były brane pod uwagę dlatego, bo to przekraczało wyobraźnię zawodowych oficerów.

— *A co wpłynęło na Pana decyzję, żeby po wojnie do Polski nie wracać?*

— Ja po prostu wiedziałem, że mam wyrobioną w Polsce markę przez swoją działalność antysowiecką czy antykomunistyczną. Mogłem się spodziewać tylko aresztowania, gdybym

wrócił. Nie mówiąc o tym, że uważałem, że trzeba coś robić na zewnątrz, bo nie wierzyłem ani w trzecią wojnę światową, ani w normalizację stosunków, czyli politykę Mikołajczyka.

— *Nie żałuje pan tego?*

— Bynajmniej, nie żałuję. W kraju nie mógłbym nic zrobić. Albo bym się mიაтаł gdzieś we wszystkich tych rozgrywkach wewnętrznych, bardzo jałowych, na które nie miałbym żadnego wpływu, a znakomicie byłbym unieszkodliwiony w swojej działalności. A tu mam całkowitą niezależność w działaniu. To jest najważniejsze. Kwestia niezależności jest niesłychanie ważna. Niestety, niedoceniana przez Polaków, którzy zawsze szukają jakiegoś oparcia, jakiegoś związania się z kimś. Czy to będą Francuzi czy Amerykanie, CIA, czy coś takiego.

— *I dlatego wolał Pan zostać w Maisons-Laffitte pod Paryżem. Czy to miejsce stanowi jakąś cezurę w Pana życiu? Czy to jest tak, że przed Maisons-Laffitte mógł Pan robić wiele różnych rzeczy, a osiedlenie się tutaj było przysłowiową klamką, która zapadła – mógł Pan już być tylko i wyłącznie Redaktorem?*

— Nie. Osiedliłem się w Maisons-Laffitte wtedy, kiedy już wyraźnie ustaliłem swoje cele i zadania. To nie było tak, że ja miałem jakieś inne możliwości, zresztą ich nie szukałem i praktycznie biorąc – nie było ich. To miejsce niczego nie zmieniło, dlatego że decyzja zapadła w Rzymie – to znaczy stworzenie Instytutu Literackiego i „Kultury”. I to było dla mnie decydujące. I to był moment przełomowy. Innych zresztą możliwości nie widziałem. Kwestia powrotu do kraju w ogóle nie wchodziła w rachubę, a gdzie indziej nie widziałem jakiegokolwiek pracy. Nie tylko działania, ale umiejscowienia się, zarabiania, czy coś takiego.

— *Większość Polaków wybrała jednak Stany Zjednoczone i Anglię. A jeśli Francję, to Paryż. A Pan postanowił zamieszkać w takim malutkim, sennym miasteczku pod Paryżem, w Maisons-Laffitte?*

— Nie wybrałem Maisons-Laffitte, ja w zasadzie wybrałem Francję. Po prostu dlatego, że to jest kraj znacznie bliżej położony Polski, z którego kontakt z Polską wydawał mi się znacznie łatwiejszy, ale przede wszystkim dlatego, że tu miałem punkt zaczepienia – Józefa Czapskiego i jego placówkę. Nawet dom, w którym mieszkał na Korneju, w Maisons-Laffitte. Tak, że jest to kwestia przypadku.

— *Wacław Zbyszewski napisał: „Stara rudera z wieżyczką, balkonem, tarasem, oszkloną werandą”. Nie był to specjalnie pociągający widok, a jednak nie tylko Pan postanowił w jakiś sposób „obłaskawić” to miejsce, przygotować do wspólnej pracy.*

— To było tych parę osób, z którymi rozpocząłem całą robotę, to znaczy Hertzowie, Józef Czapski i z pewnym opóźnieniem mój brat [Henryk Giedroyc]. To był taki bardzo szczupły zespół początkowo.

— *I od początku wiedzieli i akceptowali to, co ich tutaj miało czekać?*

— Tak, tak. Oni byli na to przygotowani, zdając sobie sprawę, że to nie będzie łatwe. Z ich strony to była decyzja bardzo bohaterska, bo powiedzmy sobie, Zygmunt Hertz dzięki swemu ojcu miał bardzo duże możliwości znalezienia doskonałej pracy w Solveyu czy jakichś gospodarczych instytucjach międzynarodowych. Dla niego to była w dużym stopniu rezygnacja z możliwości dużo ciekawszego czy wygodniejszego życia.

— *I nie musiał Pan nikogo namawiać?*

— Ja nie namawiałem zupełnie nikogo. To są rzeczy, do których nie można namawiać. Między innymi w Rzymie współpracował jeszcze ze mną Gustaw Herling-Grudziński, który nie zaryzykował tego skoczenia w ciemność. Bo to był skok w ciemność, dlatego że wyjazd do Anglii, do tego Korpusu Przysposobienia, dawał możliwość przygotowania się w ciągu dwóch lat do życia cywilnego. W związku z tym miało się zapewnione jakieś warunki materialne i możliwość kształcenia

się. A tutaj, poza tą niewielką sumą pieniędzy, jaką dysponowaliśmy po sprzedaniu kupionej w Rzymie drukarni Oggie, nie dysponowaliśmy niczym.

Ja osobiście niczego się nie bałem, dlatego że jestem przyzwyczajony do jakichś takich ryzykanckich decyzji w swoim życiu. Najważniejsze dla mnie było to, żeby nie narażać swoich współpracowników.

— *Czuł się Pan za nich odpowiedzialny.*

— Niewątpliwie tak. Musiałem myśleć o ludziach, którzy mi zawierzyli i z którymi bardzo blisko współpracowałem.

— *Od czego zaczynaliście?*

— Zaczęliśmy od znalezienia lokalu, to znaczy przystosowania domu na Korneju do funkcjonowania, bo był to dom kompletnie zniszczony przez Niemców, którzy tam kwaterowali podczas wojny. No, a potem znalezienia drukarni i rozpoczęcia druku „Kultury”.

Od razu zdecydowaliśmy, że ograniczamy się wyłącznie do „Kultury”, rezygnując z wydawania książek – założeniem Instytutu Literackiego w Rzymie było właściwie wydawanie książek, „Kultura” była takim, można powiedzieć, „kwiatkiem przy kożuchu”. A to nie było łatwe.

— *Oczywiście. Wszystko to wymagało pieniędzy. Skąd pochodziły fundusze?*

— Mieliśmy do dyspozycji to, co uzyskaliśmy ze sprzedaży – za dosyć dobre pieniądze – drukarni Oggie w Rzymie. I po spłaceniu pożyczki wojsku, które nam pomogło w kupieniu tej drukarni, została nam dosyć okrągła suma, z którą mogliśmy startować.

— *To było wszystko. Żadnych dochodów.*

— Absolutnie żadnych! Rzecz była ułatwiona o tyle, w sensie życiowym, że byliśmy ciągle jeszcze w wojsku i ciągle jeszcze płacono nam żołd. Mieliśmy tzw. suchy prowiant, który

nam wojsko dostarczało, dlatego że sytuacja we Francji była bardzo ciężka.

— *No, właśnie. Było ciężko. Czy był ktokolwiek, kto udzielał pomocy?*

— W pierwszym okresie głównym oparciem dla nas był Józio Czapski. No i jego kontakty francuskie, które miał bardzo duże i które nam w znacznym stopniu ułatwiały życie. A druga rzecz – to Księgarnia Libella, stworzona z inicjatywy II Korpusu, Czapskiego i mojej zresztą też, jak byłem jeszcze w wojsku, która zaczęła swoją działalność, operując całym stosem książek, które wydawał II Korpus. A dzięki temu mieliśmy przykrywkę. Początkowo „Kultura” nie miała praw wydawniczych i musieliśmy korzystać z księgarni. We Francji księgarnie mają prawo wydawania książek. Tak więc to nie wymagało jakichś specjalnych umów.

— *Pierwszy zeszyt „Kultury” ukazał się w Rzymie w czerwcu 1947 r. i było to efektem rozmów Pana, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Zofii Hertz.*

— Tak. Myśmy dyskutowali i ja początkowo patrzyłem na to dosyć krytycznie, dlatego że byłem nastawiony wyłącznie na książki, no ale potem mnie przekonali i to zaczęło funkcjonować wcale dobrze.

Jeśli idzie o „Kulturę”, to miało to być pismo czysto kulturalne, a ustalenie definitywnego kształtu „Kultury” nastąpiło tutaj w Maisons-Laffitte, jak już przenieśliśmy się. Obliczyliśmy, że książek nie będziemy wydawali, bo nie mamy na to pieniędzy, i wobec tego ograniczymy się do samej „Kultury”, którą przekształcamy w periodyk, miesięcznik.

— *Jakie warunki musieli spełniać ludzie piszący dla „Kultury”? Jakie były kryteria, które Pan stosował?*

— Przede wszystkim zacząłem mobilizować wszystkich ludzi, z którymi się przyjaźniłem, którzy pracowali ze mną przed wojną. Znalazłem adres Gombrowicza, Straszewicza [Czesława]. A poza tym kwestia talentu, to dla mnie zawsze

było jedyne kryterium. Czy człowiek ma coś do powiedzenia, czy nic.

— *A poglądy polityczne?*

— Nie. No, może z jednym wyjątkiem – na pewno nie endeków, nie żadnych nacjonalistów. Poza tym nie było jakichś klauzuli dyskwalifikujących.

— *Zakładał Pan, że „Kultura” nie będzie pismem ideologicznym, a jednak wywierała ogromny wpływ na Polskę w czasach komunistycznych.*

— No, po to powstała. Staraliśmy się, ale to nie jest kwestia ideologii, dlatego że ja jestem wielkim pragmatystą. Właściwie zagadnienia ideologiczne w bardzo małym stopniu mnie interesują. Ale po to powstała. Głównie szło o to, żeby oddziaływać przede wszystkim na Polskę, a dopiero potem na emigrację. W jakim stopniu to się udało – trudno powiedzieć. Niewątpliwie udało się to, że społeczeństwo zaakceptowało dzisiejsze granice i to jest właściwie największy, największy może nasz dorobek.

— *Wielokrotnie podkreślał Pan, że bez pani Zofii [Hertz] nie byłoby Maisons-Laffitte. I nie byłoby „Kultury”.*

— Zosia była o tyle nieoceniona, że przede wszystkim zajmowała się rachunkami, buchalterią, tymi wszystkimi niesłychanie skomplikowanymi rzeczami. Ja do tej pory nie bardzo się orientuję w tych podatkach, w tym wszystkim. To już było na jej głowie. A poza tym, praktycznie biorąc, wszystko, dlatego że jednocześnie odgrywała rolę sekretarki redakcji, korektorki i prowadziła dom... Czyli eksperymentowała na naszych żołądkach, proponując te swoje eksperymenty kulinarne, które były czasami bardzo śmieszne.

— *To druga kobieta, która w zdecydowany sposób wywierała wpływ na to, co Pan robił. Bo była przecież wcześniej Mają Prądyńska, współpracująca z Panem w „Buncie Młodych”.*

— Tak, tak. Obie były bardzo cenne. Wszystko było trochę inaczej, dlatego że jeśli idzie o Maję Prądyńską, to dla mnie

była ona ważna, niezależnie od tych wszystkich funkcji redakcyjnych. Dzięki niej miałem bardzo dużo kontaktów politycznych. Jej siostra była żoną Adama Skwarczyńskiego, tam był potem gen. Skwarczyński [Stanisław] czy płk Wenda [Zygmunt], którzy potem byli dla mnie bardzo cenni. To jest właśnie ten kapitał, którego Zosi brakowało: jakichś powiązań politycznych, którymi nie dysponowała. No, ale poza tym – rzeczywiście niezastąpiona! Moja ogromna korespondencja – ja piszę okropnie, jak kura pazurem, a poza tym bardzo źle piszę na maszynie, to jeszcze rosło z wiekiem – przecież te wszystkie listy były pisane z nią.

— *Pan dyktował, a pani Zofia pisała?*

— Tak. To było właśnie bardzo inteligentne, nie czysto mechaniczne. Ona tam się wtrącała, miała swoje uwagi itd., niektóre bardzo trzeźwe i to zawsze dla mnie było bardzo cenne. Takie skontrolowanie tego, co się dyktuje. Bo to jest bardzo trudne. Ja niewiele sam piszę, ale u mnie to jest inna procedura. To znaczy, że ja najpierw sam sobie robię jakiś taki tekst, co mi przychodzi z dużym trudem zresztą, dopiero później dyktuję Zosi czy teraz Agnieszce [Szypulskiej].

— *Czy w Pana myśleniu o Instytucie, o wydawaniu „Kultury” było nawiązanie – emocjonalne, sentymentalne – do Wielkiej Emigracji skupionej wokół księcia Czartoryskiego?*

— Nie. Jedynym wzorem była działalność Czartoryskiego na terenie międzynarodowym, cały szereg inicjatyw, które podejmował z dużym uporem i dużą dozą wyobraźni. Natomiast skupienie emigracji... Polacy byli skłóceni wtedy tak samo jak dzisiaj. W każdym razie dla mnie wzorem jest jego polityka zagraniczna, a przede wszystkim jego zainteresowanie wschodnimi sprawami.

— *I poszedł Pan tym śladem?*

— Nie, po prostu to był pewien wzór. Tak, jak idzie o moją politykę wschodnią czy narodowościową, takim wzorem byłby marszałek Piłsudski. Ale tylko jako wzór! A nie pójdzie jego

śladami. My podchodzimy do tych spraw zupełnie inaczej, niż on sobie planował. Nie myślimy o żadnych federacjach – uważamy to za całkiem nierealne. Nam zupełnie wystarczy pilnowanie, aby kraje wschodnie – jak Ukraina, Białoruś czy kraje bałtyckie – po prostu istniały jako kraje niepodległe. We współpracy z nami, oczywiście, ale w sensie partnerskim, bez jakichś więzi. Musimy ciągle pamiętać, że wśród tych krajów nie mamy najlepszych notowań. Wszystkie nasze inicjatywy historyczne, z których jesteśmy bardzo dumni, jak unia horodelska, tam jest to odbierane jako polski imperializm. Myśmy w rezultacie spolonizowali całą rządzącą warstwę litewską. Do tego stopnia, że odrodzenie Litwy i jej świadomości narodowej, a nawet języka, który zachował się tylko na wsi – to dopiero sprawa XIX wieku. Oni do tej pory to odczuwają. Bardzo się boją bliższej współpracy, bojąc się po prostu atrakcyjności kultury polskiej.

— *Ale myśmy przecież nie polonizowali Litwinów na siłę. Oni sami tego chcieli, sami się garnęli. Tu był dla nich Zachód i to była cywilizacja!*

— Nie. Nie na siłę. To jest po prostu kwestia atrakcyjności kultury polskiej. To jest fenomen, który mnie zawsze zastanawiał, że ten okropny naród jednak ma jakąś siłę przyciągającą.

Proszę wziąć pod uwagę chociażby Niemcy. Miasta w Polsce były stworzone właściwie przez Niemców, prawda? I jednak wsiakli ci wszyscy Gebethnerowie, nie Gebethnerowie – ma Pani setki nazwisk polskiego mieszczaństwa pochodzenia niemieckiego, którzy się całkowicie zasymilowali. To samo z problemem żydowskim. Przy całym polskim antysemityzmie, jednak wpływy zasymilowanej inteligencji żydowskiej były bardzo wielkie i odgrywały ogromną rolę. Nie wyobrażam tego sobie, ale gdybyśmy wyeliminowali ludzi pochodzenia żydowskiego z polskiej kultury, to wyglądalibyśmy bardzo mizernie.

— *To prawda, ale jednocześnie, Panie Redaktorze, czy my nie przesadzamy z tym polskim antysemityzmem? Boję się tego, że jeżeli ciągle się mówi, że Polacy są antysemitami, że „Polacy wyssali antysemityzm z mlekiem matki” – jak niektórzy uparcie powtarzają – to utwierdza się ten antysemityzm.*

— Trudno powiedzieć, ten antysemityzm jest jednak wrosnięty i najlepszy dowód, że mimo iż dzisiaj w Polsce praktycznie Żydów nie ma, antysemityzm kwitnie.

— *Obawiam się, że ciągle jest podsycany przez jakieś dziwne elementy...*

— Nawet nie dziwne. Tutaj bardzo niedobłą rolę odegrało również polskie duchowieństwo, które nie potrafiło z tym walczyć. No i ma się rozumieć, jeśli idzie o nowsze czasy, to jest również kwestia Żydów amerykańskich i w ogóle antypolonizmu wśród żydostwa na świecie. Specjalnie żydostwa amerykańskiego, które jest bardzo silne i które bardzo utrudnia. Już parę razy wspominałem, że mamy pod tym względem bardzo nie-dobre doświadczenia.

W 1939 r., kiedy pracowałem w Ministerstwie Przemysłu i Handlu – w maju 1939 – jeździłem z moim ministrem na rokowania handlowe do Stanów Zjednoczonych. Szło o uzyskanie kredytów na rozbudowę rzemiosła galanterii skórzanej. To była zawsze specjalność austriacka, czeska itd. – no, była specjalnością żydowską. Po zajęciu tych krajów przez Hitlera otworzył się bardzo duży rynek zbytu, który mogliśmy wykorzystać, dlatego że u nas tak samo Żydzi odgrywali bardzo dużą rolę w tym rzemiośle, w galanterii skórzanej, w Wilnie, zresztą nie tylko w Wilnie. I ta koniunktura była bardzo duża, szło więc o rozwinięcie tej historii. Zależało nam, żeby uzyskać jakieś kredyty od organizacji amerykańskich – żydowskich – na rozbudowę tego przemysłu. Te rozmowy były bardzo trudne, ale jednak w rezultacie oni powiedzieli: „Dobrze, my wam damy...” – dziś już nie pamiętam, jaka to była suma, piętnastu czy kilkunastu milionów dolarów – „...ale pod jednym warunkiem, że rząd polski zobowiąże się, że nie będzie popierał imigracji Żydów z Polski do Stanów Zjednoczonych”. Na nasze zdumienie odpowiedzieli zupełnie cynicznie: „Polscy Żydzi z getta, ci Żydzi »kapotowi« w Ameryce powiększają antysemityzm amerykański. My tego nie chcemy” – my tego nie chcemy, prawda?

Drugi taki przykład też bardzo charakterystyczny: w czasie wojny do Stępowskiego – który był w Szwajcarii i miał swoje

dobre stosunki ze Szwajcarami, a przede wszystkim bardzo był ceniony czy lubiany przez Żydów, dlatego że miał bardzo liberalny stosunek do mniejszości, a specjalnie do Żydów – oni zwrócili się z prośbą, żeby z jakiegoś obozu koncentracyjnego niemieckiego wydostał jakichś pięciu czy dziesięciu – już dzisiaj dokładnie nie pamiętam – działaczy żydowskich. W Szwajcarii była wtedy jakaś taka maleńka i nie bardzo poważna szwajcarska organizacja hitlerowska, która nie odgrywała żadnej roli. Natomiast cieszyła się bardzo wielkim poparciem Niemiec. No więc Stępowski trafił do nich przez jakieś znajomości i oni postanowili zrobić wielki gest. Po prostu przysłali cały obóz, a to było paręset osób. I Stępowski zamiast podziękowania został zwymyślany: „Myśmy pana prosili o tych parę osób! Co będziemy robili z tymi ludźmi, których pan nam zwała na głowę”.

Więc to jest problem. I to wiemy z doświadczenia, może nie własnego, ale doświadczenia Karskiego, że organizacje żydowskie w Stanach Zjednoczonych odnosiły się z kompletną obojętnością do tego, co się działo w Polsce, i uważały, że są to rzeczy niesłychanie przesadzone i nie odgrywają żadnej roli. Ja pamiętam, jak już po wojnie zaczęli przyjeżdżać tutaj ludzie ze Stanów Zjednoczonych. Przywódcy Polonii amerykańskiej, którzy tutaj byli przejazdem – jechali do Niemiec w przekonaniu, że to wszystko jest bujda. Te obozy, to wyniszczanie, palenie ludzi itd. Dopiero po pobycie w Niemczech przekonali się, że to rzeczywiście istniało. Tak że to są rzeczy do przełamania niezmiernie trudne. W każdym razie ta atrakcyjność polska jest bardzo duża. No i w pewnym sensie, powiedziałbym, że to jest nawet rzecz pożyteczna dla Polski, że Polacy właściwie są mieszańcami. Widać to na każdym kroku, czy wziąć Miłosza, czy mnie – jesteśmy z pochodzenia Litwinami i w pewnym sensie czujemy się Litwinami. Tak samo ma Pani Tuwima, nie Tuwima, ludzi którzy bynajmniej nie wyrzekali się swego pochodzenia żydowskiego, ale czuli się stuprocentowymi Polakami czy polskimi patriotami.

— *Czy był moment jakiegoś poważnego zagrożenia dla „Kultury”?*

— Nie, ale właściwie myśmy byli w stałym zagrożeniu finansowym. Jestem bardzo przyzwyczajony do ryzykanckich decyzji w swoim życiu, ale kto wytrzymałby konieczność tej stałej zebrani, ciągłego martwienia się, czy będą pieniądze na następny numer itd. To były główne zmartwienia. Ja muszę powiedzieć, że różnych talentów nie posiadam, ale jeden mam. To znaczy powinienem być ministrem skarbu w każdym bankrutującym kraju, dlatego że ani razu nie była opóźniona „Kultura”. Mimo wszystkich kłopotów. Zawsze coś się wygospodarowało, jakieś pieniądze. To jest mój talent. Ale to jest, było i jest moim koszmarem. Jeśli Pani weźmie moją korespondencję – to ciągle, ciągle sprawy finansowe, które dominują. Wyobrażam sobie, że gdybym miał sto tysięcy czy milion dolarów, no to z takimi pieniędzmi można robić rewolucję światową, prawda? Wtedy wszystko byłoby bardzo łatwe. Ale robić to wszystko bez pieniędzy, to już jest rzeczywiście bardzo trudne.

— *Myślałam o trochę innym zagrożeniu. W listopadzie 1952 r. w „Kulturze” ukazał się list kłeryka seminarium w Pretorii, Józefa Majewskiego. No i wywołał duży skandal, ponieważ napisał, że ani Wilno, ani Lwów nigdy nie były rdzeniem polskimi miastami i że ta ziemia nigdy nie była rdzeniem polska. To była dla Polaków bardzo świeża i bolesna rana. Od zakończenia wojny i utraty tych miast upłynęło raptem parę lat. Dużą odwagą było opublikowanie tego tekstu.*

— Ryzyko było niewątpliwie bardzo duże, ale w sumie okazało się nie takie straszne. To jest właśnie bardzo charakterystyczna cecha polska, jedna z nielicznych polskich pozytywnych cech: to jest naród, któremu można mówić prawdę w oczy, przykrą prawdę w oczy. I oni to jednak wytrzymują.

Pierwsze oburzenie było, no, taką pianą, niezbyt gwałtowną. Straty były bardzo niewielkie. Kilkanaście prenumerat chyba odpadło, kiedy myśmy ogłosili ten Lwów i Wilno, ale za to zyskaliśmy innych czytelników, inteligencję ukraińską.

— *Rozumiem, że Pan opublikował ten list, będąc głęboko przekonany, że jest w nim zawarta prawda historyczna. Pan jest z pochodzenia, z krwi Litwinem czy też pół-Litwinem i to jest*

zrozumiałe. Natomiast Pana sentyment do Ukrainy, Pana zrozumienie dla tych ludzi żyjących na Zachodniej Ukrainie, Pana troska o nich jest niebywała. Jakie są tego przyczyny?

— Nie, proszę Pani. To są rzeczy czysto wyrozumowane. Ja nie mam, mówiąc między nami, jakiegoś specjalnego sentymentu do Ukraińców czy do Ukrainy. Mam pewien sentyment do Litwy. Ale ja się w ogóle czuję człowiekiem wschodnioeuropejskim.

— *Wielokrotnie zdarzało się, że potrafił Pan przewidzieć w jakiś nadzwyczajny sposób rozwój sytuacji politycznej. Często po latach dopiero okazywało się, że Pan miał rację. Pan namawiał, nakłaniał do nawiązywania pewnych stosunków, prowadzenia pewnych spraw międzynarodowych w taki, a nie inny sposób, twierdząc, że Pan wie, jak to się skończy. Jeszcze w latach trzydziestych przewidywał Pan rozpad Związku Sowieckiego. I rzeczywiście tak się stało – trochę czasu upłynęło, ale się stało. Teraz ma Pan szczególny pogląd na stosunki polsko-ukraińskie, polsko-białoruskie.*

— To jest problem niesłychanie trudny, dlatego że – trzeba sobie powiedzieć – Ukraińcy nie mają tradycji państwowej i to jest kraj, którego niepodległość jest pod ciągłym zagrożeniem. I to nie tylko z powodu Rosji, czy coś takiego, ale z powodów czysto wewnętrznych. To znaczy – jest duży procent Ukraińców zrusyfikowanych czy obojętnych narodowościowo i jest kwestia, żeby z tych ludzi zrobić Ukraińców niepodległościowców. To przede wszystkim, jeśli idzie o Ukrainę, chodzi o powiązanie Ukrainy z Europą, o nacisk na stronę zachodnią w kulturze ukraińskiej, a nie na tradycje wschodnie. Bo jednak te tradycje są dosyć silne. Jeszcze sięgające bardzo dawnych czasów średniowiecza. I trzeba te rzeczy po prostu odgrzać. Jeszcze trudniejsza sytuacja – to jest Białoruś. Ten naród trzeba dopiero formować.

— *Jakie zadanie dla Polski widzi Pan w tym procesie?*

— Pomaganie im w tym.

— Jak?

— Najważniejsze to jest kwestia działalności kulturalnej. To, co daje dobre rezultaty – wiem to z własnego doświadczenia – to jest staranie się o stypendia dla tych ludzi, żeby przyjeżdżali do Polski czy w ogóle na Zachód. Powiedzmy, ułatwianie im kontaktu z Zachodem. Tu wielką pomocą jest dla mnie prof. Ratajczak z tutejszej Stacji Akademii Nauk, który te rzeczy doskonale rozumie i tych wszystkich Białorusinów, Ukraińców, którzy tutaj przyjeżdżają, kontaktuje z Francuzami. Ponieważ jest on bardzo wybitnym chemikiem i ma pewną pozycję w międzynarodowym środowisku naukowym, to mu przychodzi z dużą łatwością. I to jest dla nich bardzo cenne i oni to bardzo doceniają.

— *Czyli przez kulturę budować stosunki międzynarodowe, polityczne także.*

— Tak. Tak samo. To jest metoda, w moim przekonaniu, najskuteczniejsza. Ja to stosuję wszędzie, z Rosją przede wszystkim.

— *Ale z Białorusią utrzymanie dobrych stosunków, nawet tylko na płaszczyźnie kulturalnej, jest ciągle utrudniane. Tam jest ciągle Łukaszenko...*

— Wie Pani, to trudno powiedzieć... Łukaszenko jest – jaki on jest dyktator, nie dyktator, co tu dużo mówić – jego rzeczywiście większość Białorusinów popiera. To nie jest człowiek, który rządzi, bo siedzi na bagnietach, czy coś takiego. On jest rzeczywiście, specjalnie we wschodniej Białorusi, swój człowiek.. Oni go rozumieją. Tak że walka z Łukaszenką to jest właściwie walka o zachodnią kulturę Białorusi. To jest człowiek bardzo zręczny. Najlepszy dowód, to chociażby jego zachowanie w czasie Roku Mickiewiczowskiego, który rzeczywiście na Białorusi był znakomicie zorganizowany. Odnowiony Nowogródek, pomniki Mickiewicza w Mińsku i Nowogródku itd. To trzeba bardzo cenić. Tak samo muszę powiedzieć, jako rzecz skuteczną, że ostatecznie moja działalność w Mińsku jest całko-

wicie legalna. Organizowanie wystawy w Mińsku było – można powiedzieć – z udziałem władz, telewizji, radia itd....

Czy, powiedzmy, ten numer „Kultury” w języku białoruskim. Dlatego nadawanie temu charakteru kulturalnego chroni, a jednocześnie jest najskuteczniejsze.

— *A co uważa Pan za swój największy sukces?*

— No, normalizację stosunków polsko-ukraińskich. Na początku wszystko bardzo kulało, ale w zasadzie zostało przez społeczeństwo zaakceptowane. To znaczy, może ten najsilniejszy patriotyzm lwowski ciągle istnieje, ale już nie ma charakteru agresywnego. Wspomina się z tęsknotą, nostalgią o Lwowie, ale już nie ma dzisiaj ludzi, którzy by chcieli walczyć o polski Lwów, prawda?

— *I Pan się do tego przyczynił?*

— Myślę, że w dużym stopniu tak.

— *Użył Pan kiedyś takiego określenia, mówiąc o Polsce: „Obiekt grozi zawaleniem”. Czy dalej jest Pan niespokojny o przyszłość Polski?*

— No, patrzę na przyszłość Polski z niestłuchanym pesymizmem i bardzo się boję, czy Polska utrzyma swoją niepodległość. To jest społeczeństwo zdziczałe. Dzisiaj jedyna szansa – ponieważ stawiałem na młode pokolenie, które jest na swój sposób interesujące, ale które zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami i sprawy ogólne czy państwowe w ogóle ich nie interesują, bo uważają politykę za rzecz bardzo brudną, którą się nie należy zajmować – tak że dzisiaj te niewielkie nadzieje, jakie mam, łączę z młodzieżą szkolną, którą spotykam dosyć często. Widzę młodych chłopców i młode dziewczęta, które coś interesuje. Niewiele wiedzą, ale chcą się dowiedzieć i wyklócają się. To nie to, że oni przychodzą do jakiegoś autorytetu itd., żeby słuchać i pić z jego ust. Nie! Oni się wyklócają. Ale w sposób inteligentny, świadczący o tym, że coś im chodzi po głowie. Jeżeli oni się uchronią od tej ogólnej demoralizacji,

która panuje dzisiaj w naszym społeczeństwie, no to jest jedyna nasza szansa.

W tym społeczeństwie nie ma żadnej woli walki. Ja nie jestem militarystą, ale jaki jest stosunek do służby wojskowej, prawda? Kto tylko może, to się wykręca, a nawet wykupuje. Już nawet są ogłaszane cenniki, ile kosztuje niesłużenie w wojsku. Wojsko jest jednak nie tylko potrzebne, ale to jest pewna szkoła. Ja w wojsku nigdy nie byłem, poza samą wojną, uważałem, że to jest strata czasu, no, ale doceniałem znaczenie i rolę wojska.

— *Jak Pan sądzi, czy Polska łagodnie, kiedy przyjdzie właściwy czas, wejdzie w struktury europejskie i zacznie funkcjonować w rodzinie państw europejskich na równych ze wszystkimi prawach?*

— Nie, nie... Tu mam poważne wątpliwości. Uważam, że Polska powinna wejść do Unii Europejskiej i uważam to za pewną konieczność, ale czy potrafi ona odegrać jakąś rolę w Unii Europejskiej? Czy potrafi – już nie mówię o wyciągnięciu korzyści dla nas – wpłynąć na kształtowanie się tej Europy? Całe nasze społeczeństwo i cała nasza polityka zagraniczna tak samo, stawia wyłącznie na Amerykę. Jesteśmy coraz bardziej traktowani tak, jakby Polska była koniem trojańskim w Europie. I zaczyna się patrzeć na nas z pewną nieufnością. Albo więc jesteśmy proamerykańscy, albo jesteśmy Europejczykami. A to znaczy, że musimy jednak liczyć się z Europą i działać w jej ramach, a nie dopuszczać, żeby zawsze decydujący był głos amerykański, choć jest on bardzo ważny dla nas. Ja tego bynajmniej nie kwestionuję. Ja nie mam nastawienia antyamerykańskiego. Wręcz przeciwnie. Ale nie należy być kolonią amerykańską. Jest za mało samodzielności. A to: „Nas na to nie stać”, „Jesteśmy małym krajem”. Nieprawda! Ważne jest, żeby mieć jakąś koncepcję i wiedzieć, do czego się dąży i wtedy się to realizuje, prawda? To jest tylko kwestia polityki.

No, nie będę siebie stawiał za przykład, ale dwadzieścia lat temu, czy powiedzmy trzydzieści, masę ludzi dosyć się śmiało z tych moich rozmaitych pomysłów i projektów. Nawet wśród

moich najbliższych współpracowników, jeżeli Pani weźmie korespondencję Zygmunta Hertza z Miłoszem, to widać, jak pocziwy Zygmunt patrzył na to z ogromnym sceptycyzmem. Na to, co ja robię. Że ja sobie maluję takie parawany, które mi zasłaniają rzeczywistość. A ja mam tylko namalowane na tym parawanie to, co chciałbym, żeby było.

No i jednak okazuje się, że można było do jakichś rezultatów dojść. To samo w polityce państwowej. Trzeba mieć jakąś koncepcję i z uporem dążyć do jej realizacji.

— *Z czego jest Pan najbardziej zadowolony w swoim życiu, a czego Pan żałuje?*

— Zadowolony – to trudno powiedzieć. Ja nie jestem zadowolony, dlatego że to wszystko jeszcze jest niedokończone, niedopracowane. Bardzo się boję i mam ciągle to poczucie, że już nie zdążę tego bardziej ustabilizować, umocnić. To mnie tak najbardziej, najbardziej gnębi. No i poczucie, że to się wszystko skończy po mojej śmierci...

— *...że nikt nie będzie kontynuował. Czy Pan nie chciał sobie wychować żadnego następcy?*

— Nie. Mam antytalent do wychowywania, do oddziaływania. Wie Pani, ja nawet nie potrafiłem wychować Blacka [spaniel]. No, a żałować – tego jest może coraz mniej, ale czego żałuję? Braku życia osobistego.... To niewątpliwie bardzo odczuwam, specjalnie teraz w starszym wieku. Czuję się jak najbardziej samotny, tym bardziej że przecież w tej chwili nie ma dnia, żebym nie miał jakiejs wiadości, że ktoś umarł. Przecież to się robi taka pustka naokoło, że już nawet... Teraz Bączkowski umarł, wszyscy tak po kolei wymierają. Tak że to bardzo niedobra jest taka rzecz jak długowieczność, ma swoje złe strony również.

— *Ale Pan przecież świadomie wybrał taki styl życia, świadomie realizował Pan swoją pasję.*

— Tak, tak... ale nie przeszkadza to, że można tego żałować. Jest jedna rzecz – ja to zawsze mówię – że gdybym nawet

zaczynał na nowo, to prawdopodobnie z niewielkimi różnicami, robiłbym absolutnie to samo. No, ale to już tego rodzaju formacja...

— *A czy spośród osób, które dzieliły tę Pana pasję, które tutaj w Maisons-Laffitte były, nie było nikogo, kto byłby godzien kontynuowania tej pracy?*

— Nie, nie, tylko nie było ludzi, którzy mieliby wystarczające kwalifikacje. Powiedzmy, człowiek, który mógłby te rzeczy kontynuować w sensie linii politycznej, jak choćby Mieroszewski, to jest człowiek w życiu praktycznym kompletne dziecko. Ja nie mam talentów organizacyjnych, ale mam dużo uporu.

— *Czyli „Kultura” będzie dziełem jednego życia.*

— No, tak, ale to jest normalne. To jest normalne.

— *Czy upór to jest główna cecha Pana charakteru?*

— Chyba tak... Chyba tak.

— *I uważa ją Pan za pozytywną?*

— Raczej tak. Z tym że u mnie jest ona umiarkowana. To znaczy, wie Pani, nie należę do ludzi, którzy za wszelką cenę uważają, że mają rację i niczego nie zmieniają. Ja jestem człowiekiem, którego można bardzo łatwo przekonać i zmienić moje zdanie. Bardzo często, chociażby z Zosią, wyklócamy się okropnie i awanturujemy, ale bardzo często ja po prostu ustępuję, bo ona mnie przekonuje. Ale jednak bez uporu niczego się nie zrealizuje. I tego jest najmniej. I to są moje pretensje chociażby do prasy czy do Michnika, że powiedzmy są jakieś skandale, które się wyciąga jako sensację na pierwszą stronę pisma i potem się zapomina. Trzeba tych rzeczy pilnować, jeżeli się poruszy ten skandal, to trzeba po paru miesiącach sprawdzić, jak to w tej chwili wygląda, co zrobiono. Czy zrobiono coś w tej sprawie, czy nic nie zrobiono. I robić coś na nowo. Nie dlatego, że już zrezygnowano, bo przychodzą nowe skandale, wobec tego to przysycha. Jest taką chwilową sensacją.

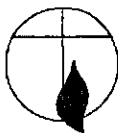
To jest takie bardzo „czerwoniackie”, ale zadaniem prasy jest właśnie wychowywanie tego społeczeństwa. Patrzeć rządzącym na ręce. Trzeba ich pilnować, a nie łatwo zapominać.

— *Co Pan naprawdę kochał w swoim życiu?*

— Bo ja wiem..., trudno powiedzieć. Ja mam bardzo obrzydliwy charakter, to znaczy jestem niesłychanym egoistą. Niepotrzebnie zbyt zimny w stosunku do ludzi. Uchodzę za człowieka bardzo uczynnego, ale to wynika z przyzwyczajenia, to jest to, że ja przez długi czas byłem sekretarzem ministra. Człowiek się na takim stanowisku przyzwyczaja do załatwiania rozmaitych spraw, robienia jakichś usług. Ale to jest rutyna i to we mnie zostało, ale nie ma tego odruchu jakiejś takiej spontaniczności i dlatego to jest właśnie takie bardzo egoistyczne.

— *A proszę powiedzieć, o czym Pan marzy.*

— Och, proszę Pani, to są marzenia, wie Pani, więcej niż skromne, marzę, żeby poleżeć gdzieś na piasku nad morzem i przeczytać kilkanaście książek, na które nie mam czasu. Bezinteresownie – książek, które wydaje mi się, że dla mnie mogłyby być bardzo ciekawe, a nie należą do literatury, że tak powiem, „obowiązkowej politycznie”.



ANDRZEJ RATAJCZAK

Europa*

Na Europę spadł deszcz kurzu,
Jakby była biblioteką, przepastnym labiryntem słów.
Dunaj, jedna z wielkich pól,
Okupowanych przez opastę księgi –
Stare barki, przykute do brzegów.
Paryż w nocy, kawiarnie niczym skryptoria.
Step pod Słońcem, trawy szeleszczą
Starożytnym językiem. Gdy muzyka Dniepru
Przełoży jego nuty na fortepian Wisły,
Jego alfabet będzie już tylko wygrywał
Wiatr na poddaszu.

Linie graniczne starte na pył, mury zduszone własnym [ciężarem].
Ale żarty Eola są niebezpieczne. W starych świątyniach,
Wokół ołtarzy; na zapomnianych wzgórzach;
Wśród pól, lasów i łąk, pod Słońcem i księżycem,
wiatr wciąż szepcze. I czeka.

Apokalipsa

Gdy pamięć o wyspach utonie we łzach
szaleństwa, a ogród uschnie
pod wpływem siedmiodniowego deszczu,
archipelag, na którym się ukrywasz,
zgaśnie na mapach żeglarzy

*Prezentowanym zestawem wierszy autor zdobył pierwszą nagrodę na XV Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O Liść Konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2001 r.

jak umarła gwiazda, wtedy
twój głos umilknie,
twoja złość przeminie,
i znikną szczyty ośnieżone kosmykami twoich włosów,
ujdą wody z twoich nadbiegniętych oczu,
które chciały wytoczyć jeszcze tyle łez,
wtedy ludzie zamienią się w duchy
szukające się w mrokach niepamięci,
fantomy nie znające swych twarzy.
Wtedy
nowy dzień przeleje się przez wrota świtu,
znów sobie wszystko przypomnimy,
wszystkie kłamstwa,
i znów będziemy czekać na koniec, apokalipsę,
która już dawno nadeszła,
i nadchodzi, jeszcze mocniej,
co noc, co noc,
gdy jesteś sam, sam,
wśród starych gwiazd,
odarty z prawd.

Ołtarz Homera

Niedopalone kadzidło nieba
Uśmierza horyzont w oczekiwaniu.
Jest bezpowrotnie ciemno,
Fale szukają swych brzegów.

Wyspy z marmuru,
Rozrzucone po morzu
Jak nasiona cyprysu.
Odysie,
Dlaczego zawsze trafiasz
Na nie swoje pięty,
Dlaczego zawsze tobie
Spiewają syreny?

Jedna z wysp trzęsie się w posadach,
Gdy bezoki barbarzyńca płacze kamiennymi łzami.

Świątynia miłości ukryta gdzieś na archipelagu zapomnienia
Ciemnieje cicho, bezszelestnie, jak dusza żyjąca na progu [światów.
Dłonie pyłu delikatnie pieszczą ślady twych stóp. Nie pozwolą [im zniknąć,
Przetrwają skryte w ciemności.

Świat jest pełen skarg, niezmienny, odziany w Czas, jak [w koszulę Dejaniry.
Świat jest niezmienny, tak jak morze, które zacierało ślady [po twoim okręcie
W rytm pieśni żeglarzy, którzy mieli cię przybliżyć do celu.

Zapalają się świece gwiazd,
Jedna po drugiej. Dym nocy
Przechodzi katharsis, przemienia się
W zwycięskie chmury dnia,
A świątynia świata pod stropem
Nieba, kolumny odbijają światło,
Prześwit między uchylonymi
Wrotami ciszy.

Kwiat

A gdyby tak
Wziąć światy i kosmos, i życie
I ulepić z nich coś lepszego,
Coś, czego nie wysłowią ułomne,
Poplątane języki,
Coś na kształt kwiatu lotosu
Albo wieży.

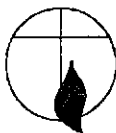
Rytuały nocy

Jest noc,
Wielka noc,
Nagie ciało kosmosu
Znaczą i nic nie znaczą
Tatuaże gwiazd.

Dźwięki wyzwolone
Z ciał łączą się w chór.
Noc przyzywa duchy.

A one jej odpowiadają.
Mówią słońce.
Mówią światło.
Ale ona już tego nie słyszy.
Już jej nie ma, już śpi.

ANDRZEJ RATAJCZAK, ur. 1984, uczeń III klasy V Liceum Ogólnokształcącego w Toruniu.



Witold Sokołowski SJ

Spółeczeństwo w nauczaniu Jana Pawła II (I)

Bliskość wydarzeń związanych z obecnym pontyfikatem powoduje pewną trudność mówienia o nim, właściwego uwzględnienia wszystkich uwarunkowań historycznych, papieskiego odwoływania się do podstawowych zasad, a także praktycznej realizacji treści wypowiada-nych przez Jana Pawła II.

Przedstawiając powyższe zagadnienie, chciałbym usytuować je w szerszym kontekście myśli katolickiej – jej kluczowych dogmatycznych i teologicznych twierdzeń. Wydaje się, że szczególnie dwa sformułowania dogmatyczne leżą u podstaw nauczania obecnego papieża: chrześcijańska prawda o stworzeniu i wcieleniu.

W punkcie wyjścia znajduje się człowiek będący obrazem Boga. Zgodnie z tradycją judeochrześcijańską, *stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewia-stę* (Rdz 1,27).

Poeta niemiecki, Friedrich Hölderlin, trafnie zobrazował istotę wynikającej z tego stwierdzenia antropologii. Znajdziemy ją w całej historii myśli chrześcijańskiej. Hölderlin pisał: *Bóg stworzył człowieka na podobieństwo oceanu powołującego do istnienia kontynenty – wycofując się*. Oto, jakże poetycko wymowny i zarazem brzemien-ny w konsekwencje, obraz dzieła stworzenia człowieka. Człowiek stworzony jest jako byt obdarzony autonomią i odpowiedzialnością w swej relacji do Boga. Drugim istotnym punktem odniesienia jest wcielenie Chrystusa. Jest to najbardziej wymowna prawda wiary obecna w papieskich encyklikach. Wcielenie Chrystusa, Boga-człowieka, niesie z sobą społeczne konsekwencje. Istnieje szeroko rozpowszechnione przekonanie, iż spośród wszystkich systemów religijnych, to właśnie religia chrześcijańska, w różnorodności swych wyznań, naj-więcej miejsca poświęca problematyce społecznej. Zasygnalizowane założenia dogmatyczne mają determinujący wpływ na chrześcijańską koncepcję społeczeństwa.

Wydawać by się mogło, że Ewangelia bardziej promuje osobiste nawrócenie aniżeli transformację świadomości zbiorowej. Jednak na jej przykładzie doskonale widać, jak bardzo ówczesna świadomość

religijna staje w opozycji do nauczania Jezusa, z chwilą gdy generuje – negujące wolność człowieka stworzonego na obraz Boga – sytuacje nietolerancji i społecznej marginalizacji.

Trzeba też pamiętać, że Ewangelie nie opisują współczesnych nam modeli społeczeństwa. Jezus żyje w świecie na wskroś przenikniętym wymiarem religijnym i równocześnie w zanurzonej w sacrum pogaństwie, swoistego rodzaju tremendum w świecie bałwochwalstwa.

Posłużę się tutaj tekstem ewangelisty Łukasza, który dobrze oddaje istotę wstępnych uwag. Moim zdaniem odniesienie do zagadnienia organizacji przestrzeni społecznej znajduje się w rzadko cytowanym fragmencie: *Wtedy ktoś z tłumu rzekł do Jezusa: Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, żeby się podzielił ze mną spadkiem. Lecz On mu odpowiedział: Człowieku, któż mię ustanowił sędzią albo rozjemcą nad wami? Powiedział też do nich: Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś optywa we wszystko, życie jego nie jest zależne od jego mienia (Łk 12,13-15).*

Mamy tu do czynienia z tekstem ustalającym zasady społeczeństwa obywatelskiego, co więcej, postulującym tworzenie społeczeństwa opartego na ekonomiczno-politycznym ładzie. Idzie przecież o kwestię podziału dóbr majątkowych rodziny. Tekst przynosi wskazówki odnośnie do struktury organizacyjnej społeczności ludzkiej. Jezus mówi, że nie może być sędzią w tych kwestiach, odsyła ludzi do ich poczucia odpowiedzialności. Wypracowanie odpowiednich praw regulujących podział dóbr, organizacja wymiaru sprawiedliwości, wszystko to należy do ludzi. Pojawia się jednak istotna wskazówka: trzeba unikać postawy chciwości, ponieważ sytuacja dobrobytu materialnego nie chroni człowieka przed kluczowymi pytaniami w życiu. Życie ludzkie nie jest zabezpieczone posiadanymi dobrami.

W końcu, gdy II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” zdefiniuje społeczny wymiar wiary chrześcijańskiej, posłuży się formułą określającą specyfikę Kościoła chrześcijańskiego. Podkreślam ten aspekt, gdyż nie znajdziemy go np. w buddyzmie czy innej religii wschodniej. *Kościół idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także 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 powszechną aktywność ludzi. Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie (nr 40).*

Życie Boże przenika rzeczywistość świata na podobieństwo światła, lecz, podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więc społeczną. Są to z pewnością najistotniejsze zadania i wyzwania stojące przed każdą aktywnością polityczną. Rzeczywistość łaski nadaje codziennej aktywności ludzkiej pełniejszy sens, ukazuje jej wzniosłe znaczenie. Kościół, z racji przekazywanych treści religijnych, jest niezastąpionym partnerem życia społecznego, którego marginalizacji czy eliminacji pod pretekstem laickości państwa nie powinien domagać się żaden ustrój polityczny. Tego rodzaju perspektywa zakłada równocześnie imperatyw poszanowania wkładu ludzi niewierzących, zwłaszcza wtedy, gdy jest on bliski proponowanemu przez Kościół ewangelicznemu przesłaniu. Bez takiego zasadniczego szacunku człowiek wierzący wystawia się na ryzyko prowadzenia życia wyizolowanego ze wspólnoty. Wymóg ten odnosi się tak do dziedziny życia gospodarczego i społecznego, jak i – w większym jeszcze wymiarze – do dziedziny polityki, a więc promocji bądź też negacji podstawowych wolności, sytuacji podziałów, różnic zdań, nieustannego poszukiwania społecznego konsensusu.

Zauważmy też – a będzie to myśl przewodnia prezentacji tematu – że w dziedzinie polityki, bardziej aniżeli w jakiegokolwiek innej, niemożliwe jest wydedukowanie ze wspólnej wiary jednych i tych samych decyzji. Chrześcijanom nie narzuca się z pozycji wspólnej wiary zawsze i wszędzie obowiązująca opcja politycznej. Przytoczę w tym miejscu inny fragment z „*Gaudium et spes*”: *Niejednokrotnie sama chrześcijańska wizja spraw na świecie skłoni ludzi świeckich do jakiegoś określonego rozwiązania w pewnych okolicznościach. Zdarza się jednak często, i całkiem słusznie, że inni wierni, powodowani nie mniejszą uczciwością, będą mieli w tej samej sprawie inne zdanie. Wielu łatwo łączy rozwiązanie stąd i stamtąd przedłożone, nawet niezależnie od intencji stron, z tym, co głosi Ewangelia: niech więc wszyscy pamiętają, że w podobnych wypadkach nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania. Niech zaś starają się w szczerzej rozmowie oświecać nawzajem, zachowując miłość jedni względem drugich, i troszczyć się przede wszystkim o dobro wspólne* (nr 43).

Widać wyraźnie, że adresowane głównie do biskupów encykliki są w gruncie rzeczy wypowiedziami skierowanymi do świeckich wierzących. Są to teksty ukierunkowujące ich życie i działanie w świecie. Teksty soborowe podkreślają, że to laikat jest zaangażowany przede wszystkim w świecki, doczesny wymiar rzeczywistości ludzkiej, działając w nim na podstawie decyzji własnego, poprawnie uformowanego sumienia. Współcześni papieże, a szczególnie Jan Paweł II,

prowadząc refleksję nad aktualnymi implikacjami Ewangelii, bardzo mocno podkreślają owe wymagania.

Problemem pozostaje zagadnienie prawdy. Kto nią dysponuje, gdzie ona leży? W kontekście współczesnego pluralizmu pytania te często przenikają treść analizowanych dokumentów.

Ciężar dziedzictwa historycznego

Chodzi tu przede wszystkim o katolickie odczytanie zasadności świeckiego wymiaru rzeczywistości. Jest to pytanie o kwestię sekularyzacji. Ten temat przewija się często w encyklikach Jana XXIII, nade wszystko zaś w soborowej „Deklaracji o wolności religijnej”.

W nauczaniu Jana Pawła II są obecne liczne odnośniki do tego tekstu. Papież jeszcze jako kardynał krakowski aktywnie uczestniczył w soborowej debacie nad tym zagadnieniem oraz brał udział w redakcji tekstu końcowego. W rozumieniu papieża, wolność religijna jest podstawową miarą, pozwalającą ocenić wartość pozostałych wolności obywatelskich. Wartość państwa demokratycznego mierzy się na podstawie realizowania przez nie podstawowych wolności. Nastąpiła tu istotna ewolucja papieskiego nauczania od pontyfikatu Jana XXIII. Wraz z przyjęciem „Deklaracji o wolności religijnej” Kościół zajął ważne miejsce w konstytucyjnej i prawnej debacie współczesnego świata na temat państwa prawa. Wolność religijna staje się kryterium oceny demokratycznej legitymizacji nowoczesnych państw. Tym samym dziedzictwo XIX w. zostało definitywnie zamknięte.

Koniec pewnej przeszłości

Dzięki II Soborowi Watykańskiemu Kościół zerwał z niewygodną przeszłością. Na poziomie praktyki uzasadniona była oczywiście jego radykalna niezgoda na zrodzoną w XVII w. koncepcję indywidualnego, odciętego od wszelkich wspólnotowych relacji rozumu, dążącego do wyceliminowania źródeł warunkujących jego istnienie. Jednak na poziomie konceptualnym trudno było obronić nauczanie Kościoła w tej kwestii. Tym, co zmieniło jego nastawienie – wkład Jana Pawła II jest tutaj niepodważalny – był spektakularny rozwój faszystowskiego, nazistowskiego i komunistycznego totalitaryzmu. W odpowiedzi na nie Kościół dowartościował fundamentalne założenie własnej doktryny – szczególnie proponowanego nauczania społecznego – a mianowicie pierwszeństwo osoby ludzkiej względem państwa. Państwo musi pozostać podporządkowane człowiekowi, ponieważ to on jest podmiotem, początkiem i zwińczeniem życia społecznego, istnieje przed i ponad wszystkimi ekonomicznymi, prawnymi, polity-

czynnymi strukturami. Jednak nawet tego rodzaju dyskurs nie przekreśla definitywnie koncepcji Kościoła rozumianego jako *societas perfecta* (Tomasz z Akwinu). W tym kontekście wszelkie odwoływanie się do praw skierowanych na uprzywilejowanie pozycji Kościoła powoduje odżywianie widna klerykalizmu, odbieranego jako próba zanegowania słusznie odzyskanych wolności.

Deklarowana przez Kościół tolerancja wydawała się pewnego rodzaju wymuszoną koncesją, możliwą do zanegowania w nowym kontekście sytuacyjnym. Ślady tego typu rozumowania można spotkać również i dzisiaj. Pojawia się ono często w debatach zorientowanych wokół tych treści w środowiskach obcych kulturze zakorzenionej w wierze chrześcijańskiej. Dochodziło np. do głosu w historii Stanów Zjednoczonych w formie lęku i podejrzliwości protestantów względem katolików. Dzisiaj tendencja ta słabnie, choć nadal jest obecna. Protestanci argumentowali, że z chwilą gdy katolicy staną się dominującą grupą społeczną, podporządkują pozostałe mniejszości dyrektywom płynącym z Rzymu. Rzeczywistość okazała się inna, gdy w latach sześćdziesiątych minionego wieku doszło do wyboru Kennedy'ego.

Ponieważ teoria nie zawsze pokrywa się z praktyką, w społeczeństwie XIX w. wypracowano słynne już rozróżnienie między tezą a hipotezą. W kontekście francuskim np., w celu jej zobrazowania (notabene bardzo trafnego), pewien humorysta posłużył się następującą dykteryjką: Teza brzmi, że Żydzi zamordowali Chrystusa, a więc są godni pogardy. Natomiast hipotezą jest, iż nuncjusz papieski w Paryżu spożywa dzisiaj kolację z baronem Rothschildem.

W odniesieniu do tej dwuznacznej sytuacji zmiana dokonana w okresie soborowym jest znacząca. Można by ją streścić za pomocą innej historyjki powstałej na użytek dydaktyki. Oto w czasie hipotetycznej rozmowy kard. Ratzingera z abp. Lefebvrem hierarcha z Ecône wypowiada następujące słowa: Eminencjo, wasza koncepcja wolności religijnej położy kres istnieniu państw katolickich. Na co Ratzinger odpowiada: Ekszelencjo, nie ma już państw katolickich. Kard. Ratzinger ma rację. Oto – tak powiedziałaby Marks – jak ciężar przeszłości wyciska swe piętno w umyśle współczesnych. Ślady tej historii można odnaleźć jeszcze dzisiaj. Jedno jest natomiast pewne: Jan Paweł II jest od niej wolny.

Laickość a wolność religijna

Następnym etapem refleksji będzie problematyka laickości i wolności religijnej w ujęciu Jana Pawła II.

Papież jawi się jako zdecydowany orędownik soborowego rozumienia wolności religijnej. Nazywa ją *źródłem wszystkich praw człowieka*, na podstawie którego możliwa jest ocena pozostałych praw. Tym, co zwraca uwagę, jest fakt, iż papież posługuje się tą definicją w dyplomacji watykańskiej, promując ideę państwa prawa, dającego konstytucyjne gwarancje wspólnocie katolickiej. Tego rodzaju wypowiedzi irytują przywódców państw muzułmańskich. Widać to wyraźnie na przykładzie dialogu Stolicy Apostolskiej z Tunezją. Padają w nim pytania o poszanowanie praw religijnych katolików. Podobnie było z krajami satelickimi byłego Związku Radzieckiego. Ta kwestia jest poruszana w rozmowach z komunistycznymi Chinami.

Pojawiła się również podczas papieskiej podróży do Indii, kraju na wskroś religijnego, w którym jednak daje znać o sobie hinduski fanatyzm. Jakie może być w tej sytuacji stanowisko Kościoła katolickiego? Z całą mocą domaga się tworzenia państwa prawa. Kryterium oceny Indii jako państwa demokratycznego, w znaczeniu demokratycznego państwa prawnego, będzie sposób, w jaki potraktuje żyjące w nim mniejszości chrześcijańskie, przy czym nie chodzi jedynie o tolerowanie ich istnienia, ale przyznanie – w ramach przestrzeni publicznej – prawa do zaistnienia wszystkim religiom.

Drugim istotnym elementem jest koncepcja prawa naturalnego. Jan Paweł II rzadziej odwołuje się do niego niż jego poprzednicy. Czyni to głównie wtedy, gdy porusza problematykę osobistego życia wiary lub etyki seksualnej. Posługuje się nim w dwojakim znaczeniu. Pierwsze, definiujące prawo naturalne jako odbicie obecności Boga w ludzkim sumieniu, jest raczej statyczną wizją w odniesieniu do człowieka żyjącego w zmieniającym się świecie. Istnieje przecież swoisty dynamizm kulturowy, który trudno jest nieustannie odnosić do prawa naturalnego, rozumianego jako niezmienny punkt odniesienia. Papież mówi również o prawie naturalnym w znaczeniu instancji krytycznej w odniesieniu do stanowionego prawa (Eric Weil). Tutaj prawo naturalne odbierane jest jako środek służący krytycznej ocenie ustawodawstwa przez ocenę jego zgodności z zamierzoną przez Boga godnością człowieka. W takim ujęciu papież może posunąć się do daleko idącej krytyki, również w sytuacji uchwalanych większością głosów praw. Tak jest w przypadku encykliki „*Veritatis splendor*”. W celu poprawnej interpretacji tego stanowiska trzeba wziąć pod uwagę kontekst sytuacyjny państw totalitarnych. Wydaje się, iż stanowi on klucz do zrozumienia tej problematyki. Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy jedna grupa polityczna, z pozycji przyjętej ideologii, wykonując odgórne dyrektywy partii, przegłosowuje prawa stojące

w sprzeczności z chrześcijańską perspektywą i bez uwzględnienia woli osób powołujących się na swe humanistyczne bądź religijne przekonania. Wnikliwi historycy zauważają, iż to właśnie dzięki temu doświadczeniu Kościoła, żyjącego w ustrojach totalitarnych XX w., możliwe było wypracowanie nowego typu relacji między polityką a religią. Kościół, bogatszy w te doświadczenia, zajął – bardziej niż miało to miejsce w przeszłości – stanowisko dystansujące go od władzy politycznej.

Tak więc Kościół hierarchiczny zdaje się realizować kierowane pod jego adresem XIX-wieczne życzenie Montalemberta – postulat zachowania krytycznej wolności w wolnym państwie. Każdy kolejny rok przynosi postęp na drodze realizacji owego liberalnego modelu.

Jan Paweł II, z pewnością z racji na swoje wcześniejsze polityczne doświadczenie, wykazuje tendencję do podkreślania szczególnej roli chrześcijan we współczesnym społeczeństwie. Pomimo otwarcia na sprawy świata, w jego wypowiedziach wyczuć można czasami pewną trudność w rozumieniu zróżnicowanego, pluralistycznego społeczeństwa. Dlatego w jego tekstach z lat osiemdziesiątych przebija ton ostrej krytyki pod adresem nazbyt ostrożnych, pozbawionych odwagi względem współczesnych tendencji postaw chrześcijan Zachodu. Papież zamierzał wykorzystać trudne doświadczenia chrześcijan środkowo-wschodniej części Europy do uwolnienia zachodnich demokracji z sytuacji apatii i braku wewnętrznego dynamizmu. Ukształtowany polskim doświadczeniem, starał się wpływać na tworzenie bardziej wyraziście chrześcijańskiego, a przynajmniej wierniej odzwierciedlającego wymogi wiary religijnej, charakteru ustawodawstwa prawnego i konstytucyjnego państw zachodnich oraz nowych demokracji.

Dzisiaj Kościół jest wolny, ma możliwość swobodnego zabierania głosu w sprawach publicznych, a zarazem jawi się niemożność uzyskania zmian zgodnych z nauczaniem Kościoła na drodze ustaw czy wpływów politycznych. Oznacza to, iż sytuacja pluralizmu nie jest dla Kościoła prosta.

W tym momencie warto przypomnieć bardzo istotną wypowiedź Jana Pawła II do europejskich parlamentarzystów w Strasburgu¹, na rok przed upadkiem muru berlińskiego. W pewnym sensie jest to

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasburg 11 X 1988 r.*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 144-151 (dalsze cytaty pochodzą z tego wydania – w nawiasie numer strony).

tekst proroczy, zapowiadający przyszłe wydarzenia, a w każdym razie tekst, w którym papież zapowiada konieczność pojednania dwóch „płuc” wspólnej Europy. Trzeba podkreślić polityczną mądrość papieskiej wypowiedzi. Przemawiając do strasburskich deputowanych, papież zwraca się do nich jako do polityków. Na marginesie warto zauważyć, jak inaczej brzmią jego słowa skierowane do biskupów zgromadzonych w Compostelli (listopad 1982), zorientowane na umocnienie europejskiego episkopatu w jego działalności na rzecz poszanowania dziedzictwa chrześcijańskiego w Europie.

Podczas pobytu w Strasburgu papież sygnalizuje obecność przeciwnych nurtów myślowych wpływających na utrzymywanie się *stałego napięcia między punktem widzenia ludzi wierzących i zwolenników humanizmu agnostycznego, a czasem wręcz ateistycznego* (s. 147). Widoczne jest odniesienie do soborowego dokumentu na temat wolności religijnej. Papież zarysowuje – naznaczoną w dużej mierze francuskim ruchem rewolucjonistycznym – historię dwóch wieków poruszanej problematyki. Wyróżnia cztery główne nurty. *Według pewnych opinii swobody obywatelskie i polityczne, wywalczone niegdyś w drodze obalenia starego porządku, opartego na wierze religijnej, także i dziś wiążą się nieodłącznie z marginalizacją, to znaczy zwalczaniem religii, w której chętnie widzi się system alienacji* (s. 148). Istnieje oparta na ideologii 1789 r. tendencja zmierzająca do marginalizacji Kościoła. Jest ona jeszcze bardziej obecna w doktrynie marksistowskiej.

Z kolei, kontynuuje Jan Paweł II, *według dokładnie przeciwnej opinii części wierzących, życie zgodne z wiarą może stać się możliwe jedynie przez powrót do owego starego porządku, często zresztą idealizowanego* (tamże). Przemyślenia tych papieskich sformułowań można by życzyć niektórym środowiskom katolickim w Polsce. Już II Sobór Watykański bardzo wyraźnie stanowił, że należy zerwać z myśleniem o rzekomym dobroczynnym wpływie dla wiary minionych, historycznie uwarunkowanych rozwiązań.

Jan XXIII odniósł się do tego zagadnienia w dniu uroczystego otwarcia obrad Soboru, gdy mówił o *prorokach nieszczęścia*. Skończył, mówił, z nostalgicznym wspominaniem przeszłości, ze złudnym przekonaniem o jakiejś doskonałej zgodności pomiędzy życiem moralnym, nauczaniem Kościoła, wiernym realizowaniem treści katolickich dogmatów i jakością życia poprzednich pokoleń chrześcijan. Takiego etapu w historii Kościoła nigdy nie było. Ci, którzy twierdzą co innego, mówił Jan XXIII, są *prorokami nieszczęścia*, ponieważ nie pomagają ludziom żyć w teraźniejszości.

Te dwie antagonistyczne postawy, kontynuuje Jan Paweł II, *nie oferują rozwiązań zgodnych z orędziem chrześcijańskim i z geniuszem Europy. Tam bowiem, gdzie panują swobody obywatelskie i gdzie zagwarantowana jest wolność religijna, wiara może jedynie zyskać na żywotności, podejmując wyzwanie niewiary, ateizm zaś może rozpoznać swe ograniczenia tylko w zestawieniu z wyzwaniem wiary (tamże).* Jeśli chrześcijanie korzystają z wolności religijnej, jeżeli sprawy publiczne rozgrywają się w ramach konstytucyjnych wymogów respektujących wolność religijną, to Kościół staje w obliczu rzeczywistego wyzwania współczesnego świata. Taka jest jego aktualna sytuacja, niosąca napięcia między wiarą i niewiarą, zaangażowaniem płynącym z wiary i indyferentyzmem.

Jan Paweł II skończył swoje wystąpienie w Strasburgu stwierdzeniem, iż radykalny laicyzm oraz próby powrotu do religijnego tradycjonalizmu są błędnymi rozwiązaniami, gdyż *po Chrystusie nie jest już możliwa absolutyzacja społeczeństwa jako wartości kolektywnej, która wchłania ludzką jednostkę wraz z jej niezbywalnym przeznaczeniem* (s. 149). Przytoczona wypowiedź stanowi absolutne novum w historii nauczania papieży. Stało się ono możliwe po doświadczeniach nazizmu i końca stalinizmu. *Społeczeństwo, państwo, władza polityczna należą do rzeczy tego świata, zmiennych i zawsze podlegających udoskonalaniu. Żaden program społeczny nie ustanowi nigdy Królestwa Bożego, to znaczy stanu eschatologicznej doskonałości na ziemi. Mesjanizmy polityczne prowadzą najczęściej do najgorszych form tyranii. Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości najwyższej; nie mogą też same zapewnić wszystkich dóbr, których pragnie człowiek. W szczególności nie mogą one zastąpić jego sumienia ani zaspokoić potrzeby prawdy i absolutu* (tamże). Żyjemy w czasach, w których należy przemyśleć na nowo relację pomiędzy aktualną działalnością Kościoła a eschatologią – oczekiwanym przez niego Królestwem Bożym. Ta właśnie chrześcijańska nadzieja pomogła wierzącym przeżyć okres nazizmu i komunistycznych reżimów.

Demokracja i świat wartości

Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości najwyższej (...) Żaden program społeczny nie ustanowi nigdy Królestwa Bożego na ziemi... (tamże). Błędem byłoby odczytanie tych słów jako zachęty do przyjęcia przez chrześcijan postawy dysansu wobec rzeczywistości społecznej.

Dlatego też do zasadniczych komponentów myśli społecznej Jana Pawła II zaliczyć należy jego nauczanie na temat narodu i kultury. Kultura oraz naród stanowią esencjalną treść wspólnotowego wymiaru ludzkiego życia, mogą inspirować i dynamizować społeczne inicjatywy. Ponadto odgrywają istotną rolę psychospołecznego zabezpieczenia. Marginalizowanie tych dwóch komponentów prowadzi do pojawiania się niebezpiecznych zjawisk typu populistycznego. Udowodniły to tragiczne wydarzenia na Bałkanach.

Jan Paweł II częściej odwołuje się do koncepcji narodu aniżeli państwa. Częściej mówi o rzeczywistości, w której człowiek czuje się swojsko, niż o strukturze funkcjonującej według logiki prawa, przymusu, większości, mniejszości, decyzji. Nie znaczy to jednak, a są tego rodzaju próby w łonie współczesnego katolicyzmu, iż w takim razie właściwym wyjściem jest społeczna i polityczna bierność. Istnieją teksty papieskie, choćby posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”, o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie (1988), które traktują o konieczności aktywnego uczestnictwa laikatu w sprawach społecznych. Mowa jest w nich bardziej o konkretnym chrześcijańskim aniżeli wspólnocie chrześcijańskiej. Paweł VI w liście apostolskim „Octogesima adveniens” z 1971 r. postulował, aby wspólnoty chrześcijańskie w każdym kraju i w każdej kulturze przeprowadzały analizę danej sytuacji społecznej oraz przeświećlały ją światłem Ewangelii, na niej opierając swe refleksje, oceny i z niej czerpiąc dynamizm do działania (nr 48-50). W „Christifideles laici” papież mówi o zaangażowaniu w społeczną rzeczywistość na drodze mediacji sumienia konkretnego chrześcijanina.

cdn.

WITOLD SOKOŁOWSKI SJ, ur. 1961 r., dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii i socjologii, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, pracownik Katolickiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIPE), duszpasterz wspólnoty francuskojęzycznej w Warszawie.



Mariusz Kwiatkowski

Kościół katolicki, „duch kapitalizmu”, kapitał społeczny*

Nawiązanie w tytule do słynnej pracy Maxa Webera „Etyka protestancka a duch kapitalizmu” jest zamierzone, ale nie oznacza poszukiwania związków przyczynowych między katolicyzmem a kapitalizmem ani próby wskazywania słabych punktów etyki katolickiej na tle etyki protestanckiej. Chciałbym natomiast, odnosząc się do debaty na temat stanowiska Kościoła katolickiego w Polsce wobec wprowadzonego po 1989 r. systemu gospodarczego, nawiązać do najważniejszego i ciągle aktualnego przesłania dzieła Webera, mówiącego, że rozwój kapitalizmu jest uzależniony od przyswojenia sobie czegoś, co autor nazwał *duchem kapitalizmu*, czyli określonej mentalności, stylu myślenia i zespołu postaw. Ów „duch kapitalizmu” należy niewątpliwie do tych zjawisk, z którymi, jak mówi Peter L. Berger, *myśl religijna wielce musi się namozolić*.

Kościół katolicki wobec kapitalizmu

Stanowisko Kościoła katolickiego wobec kapitalizmu było wielokrotnie przedstawiane w encyklikach społecznych – poczynawszy od „*Rerum novarum*” Leona XIII z 1891 r. aż po „*Centesimus annus*” Jana Pawła II z 1991 r. Sam fakt, że kolejni papieże odczuwali potrzebę ponownego omówienia tego samego zagadnienia, może świadczyć o tym, że stanowisko Kościoła ulegało pewnym zmianom, ale też że sam system kapitalistyczny zmieniał się i należało zająć nowe stanowisko.

Trafne wydaje się stwierdzenie, że w mijającym stuleciu stosunki między katolicyzmem a kapitalizmem cechowała „strukturalna ambi-

* Jest to skrócona wersja referatu wygłoszonego podczas zorganizowanej w listopadzie 2000 r. przez Wydział Teologiczny UAM i Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Katolicyzm polski na przełomie wieków”.

walencja". Polegała ona na tym, że z jednej strony uznawano znaczenie własności i inicjatywy prywatnej, a w pewnym stopniu także zysku, ale z drugiej odrzucano mentalność kapitalistyczną, czyli, mówiąc językiem Webera – „ducha kapitalizmu”. Kościół podzielał obawy tych myślicieli społecznych, którzy ostrzegali, że gospodarka kapitalistyczna stwarza „człowieka ekonomicznego”, zachłannego indywidualistę, wyzwolonego od związków z innymi ludźmi poza tymi, które są dlań korzystne, i że kapitalizm prowadzi do zastąpienia małych wspólnot o kontaktach intymnych, opartych na zwyczaju i jedności przekonań, anonimowymi zrzeszeniami opartymi na prawie i dążeniu do korzyści. Jako znamienity przykład tego typu obaw może służyć wystąpienie kard. Wyszyńskiego z 1974 r. przypominane dzisiaj przez krytyków nowego systemu: *Lękam się, aby nie odrodził się duch kapitalizmu, aby ustroj demokratyczny nie rządził się duchem kapitalistycznym, gdyż wówczas zepchnęłoby się człowieka na pozycję robota i oceniałoby się go tylko od strony jego zdolności produkcyjnej*¹.

W dyskusjach prowadzonych w latach osiemdziesiątych w niektórych środowiskach katolickich pojawiały się jednak oparte na obserwacji społeczeństw kapitalistycznych opinie, że nie są one złożone głównie z maksymalizujących korzyści, zachłannych indywidualistów, oddających się nałogowo konsumpcji. Pokazywano, że niewielu czyni tak dlatego, że ich głównym celem w życiu jest gromadzenie pieniędzy, i niewielu jest też takich, którzy zapominają o celach, ze względu na które dążą do zdobywania majątku. Dla większości osób goniących za zyskiem jest on środkiem do osiągnięcia innego celu. Dlatego za właściwe podejście do systemu kapitalistycznego uznano takie, które uwzględnia dokonujące się w nim przemiany i opiera się na ocenach konkretnego historycznego kształtu rynku, zamiast jakiegos wyidealizowanego czy też karykaturalnego jego obrazu.

To umiarkowane, realistyczne podejście zostało w sposób oficjalny poparte przez Jana Pawła II w jego społecznym nauczaniu, a przede wszystkim w encyklice „Centesimus annus”. Wielu komentatorów uważa, że opublikowanie tej encykliki oznaczało radykalny przełom w stosunkach między katolicyzmem a kapitalizmem. Oczywiście za mocno przesadzone należy uznać stwierdzenia o *wiwacie Kościoła na cześć kapitalizmu* czy tym bardziej o *papieżu nawróconym na kapita-*

¹ Cyt. za: A. Legatowicz, *Myśl społeczna kardynała Stefana Wyszyńskiego a przemiany w Polsce*, www.warszawa.org.pl/panel/legatowicz 1995.

lizm, ale niewątpliwie encyklika usunęła wiele różnic między liberalnym rozumieniem gospodarki a społecznym nauczaniem Kościoła. Dzięki „Centesimus annus” i dzięki przemianom, jakie dokonały się w nowoczesnej gospodarce rynkowej, jest już możliwy dialog, który może okazać się korzystny zarówno dla lepszego funkcjonowania wolnego rynku, jak i owocniejszego wypełniania misji Kościoła w świecie. Przedmiotem tego dialogu, wg ekonomisty Tomasza Gruszeckiego, może być rola i funkcje przedsiębiorcy. Jest to możliwe dzięki temu, że – jak pisze Michael Novak – w „Centesimus annus” znajduje się to, czego nie było w żadnym innym dokumencie religijnym: zrozumienie wewnętrznego życia biznesu, jego napięcia, idealizmu, rzucanych wyzwań.

W kilku miejscach tej encykliki można znaleźć nieobecne w innych dokumentach społecznego nauczania Kościoła wyraźne sformułowania świadczące o akceptacji wielu zasad i instytucji wolnego rynku². Ważne wydaje się uznanie, że system wolnorynkowy wymaga szczególnych postaw oraz zdolności kulturalnych i moralnych, i ma głęboką inspirację etyczną, która daje się pogodzić z wartościami ewangelicznymi, co więcej, może być przez nie podbudowana i w jakiś sposób kierowana. Jan Paweł II, wskazując i omawiając trzy podstawowe składniki wolnej ekonomii – zdolność do twórczości, do tworzenia wspólnoty i cnoty moralne, stworzył podwaliny pod tzw. etykę tworzenia.

Należy oczywiście dodać, że te nowe akcenty nie oznaczają braku krytycyzmu wobec różnych negatywnych zjawisk związanych z funkcjonowaniem wolnego rynku. Warto chociażby przypomnieć zawartą w „Centesimus annus” odpowiedź na pytanie, czy kapitalizm jest modelem, który można zaproponować krajom rozwijającym się: *Jeśli mianem „kapitalizmu” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco (...). Ale jeśli przez „kapitalizm” rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególnie wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim wymiar*

² M. Zięba OP, *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*, Kraków 1998, s. 126.

etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca (CA, nr 42).

Taka odpowiedź wynika z podstawowego kryterium oceny zjawisk gospodarczych stosowanego przez Kościół – kryterium antropologicznego, polegającego na uznaniu człowieka za twórcę, ośrodek i cel życia gospodarczo-społecznego. Złożoność tej odpowiedzi wskazuje również na możliwość istnienia wielu wariantów gospodarki kapitalistycznej – od systemu respektującego godność osoby i stwarzającego jej warunki pełnego rozwoju, do systemu naruszającego wolność i podmiotowość człowieka, dopuszczającego do rażących nadużyć.

„Duch kapitalizmu” w Polsce

Rozpoczęty w 1989 r. w Polsce proces transformacji w sferze gospodarki zmierzał wyraźnie w kierunku budowy systemu kapitalistycznego, chociaż twórcy reform woleli wówczas posługiwać się eufemizmami w rodzaju „powrót do normalności”, lub podkreślać, że ich celem jest budowa społecznej gospodarki rynkowej. W wyniku zmian instytucjonalnych, takich jak dopuszczenie wymienialności pieniądza, uwolnienie cen większości dóbr, stworzenie możliwości powstawania nowych przedsiębiorstw, restytucja giełdy papierów wartościowych, otwarcie drogi do prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych, społeczeństwo polskie znalazło się – jak pisze Andrzej Ziemilski – w obszarze „inwazji aksjologii rynkowej”³. Zmiany te stały się również istotnym impulsem do podejmowania samodzielnej działalności gospodarczej przez liczne rzesze Polaków. Ważnym pytaniem, stawianym nie tylko przez Kościół katolicki, było pytanie o społeczne i moralne aspekty dokonujących się zmian gospodarczych, które w swej istocie okazały się rewolucyjne.

Ralf Dahrendorf zauważa, że poważne konsekwencje dla przemian gospodarczych w Polsce i towarzyszących im zjawisk w sferze wartości i postaw moralnych może mieć fakt, że wprowadzenie systemu kapitalistycznego w naszym kraju dokonuje się w czasie, gdy na Zachodzie system ten znalazł się w szczególnej fazie rozwoju. W pierwszej fazie, do której odwoływał się m.in. Weber, dominowało oszczędzanie i inwestowanie, podmioty ekonomiczne były przygotowane do tego, żeby zrezygnować z bezpośredniej satysfakcji, jaka

³ A. Ziemilski, *Polska w latach dziewięćdziesiątych. Problemy społecznego przystosowania do Wielkiej Zmiany*, Warszawa 1995, s. 97.

wynikałyby z konsumowania owoców pracy, po to, aby pomnażać je w przyszłości. W drugiej fazie kapitalizmu, o której pisze Daniel Bell w „Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu”, głównym motywem i zarazem celem gospodarki kapitalistycznej była natychmiastowa radość. Był to bowiem okres hedonizmu, produkowania po to, żeby się cieszyć konsumpcją. Natomiast w II poł. lat osiemdziesiątych kraje najbardziej rozwinięte gospodarczo przechodzą przez trzecią fazę rozwoju gospodarki kapitalistycznej – kapitalizmu spekulacyjnego. Jest to okres, w którym wzrost gospodarczy rodzi się dzięki kredytowi. Ludzie dysponują pożyczonym bogactwem i najpierw się cieszą, a dopiero potem zarabiają pieniądze potrzebne do tego, żeby spłacić pożyczkę. Dominującą formą gospodarki w ostatnich dziesięcioleciach stała się według Dahrendorfa ta postać kapitalizmu, nazwana przez niego *perwersyjną*⁴.

W takich okolicznościach zrozumiałe wydają się obawy dotyczące negatywnych konsekwencji wprowadzenia systemu wolnorynkowego w Polsce. Obawy te dość szybko zresztą znalazły potwierdzenie w zachowaniu uczestników gry rynkowej, a szczególnie osób, które podjęły działalność gospodarczą na własny rachunek. Wystarczy wspomnieć liczne afery gospodarcze z początku lat dziewięćdziesiątych, których głównymi bohaterami byli prywatni przedsiębiorcy. Lęk przed „duchem kapitalizmu” mógł znaleźć również pożywkę w niepokojących informacjach na temat sposobu, w jaki nowi przedsiębiorcy traktowali swoich pracowników. Drażnić mogła także ostentacyjna konsumpcja dorabiających się kandydatów do klasy średniej. Świadomość, że te zachowania przynajmniej w pewnym stopniu są wynikiem wychowania kilku pokoleń w szczególnych warunkach, jakie stwarzał realny socjalizm, nie łagodziła obaw przedstawicieli Kościoła, dotyczących negatywnych konsekwencji wprowadzenia systemu wolnorynkowego dla świadomości i postaw moralnych.

Oczekiwania wobec Kościoła

O spotkaniu Kościoła w Polsce z systemem opartym na ekonomii wolnego rynku pisze się często w kategoriach oczekiwań, zastrzeżeń, obaw i postulatów wobec Kościoła. Jest to zjawisko zrozumiałe, zważywszy rolę, jaką w życiu polskiego społeczeństwa odgrywa Kościół.

⁴R. Dahrendorf, *Wypełnianie luk*, „Res Publica Nowa”, nr 10/1993, s. 15.

W pierwszych latach transformacji autorzy i zwolennicy reform rynkowych oczekiwali od Kościoła przede wszystkim wyraźnego poparcia dla wprowadzanych zmian systemowych. Dokonany przez Jarosława Gowina przegląd wypowiedzi polskich biskupów z lat 1989–1991 wskazuje, że takie poparcie zostało udzielone, można nawet na tej podstawie określić stanowisko Kościoła jako „powściągliwą przychylność”. Mimo tego pojawiały się wówczas głosy polityków i publicystów, że poparcie to jest niedostateczne. Z drugiej strony domagano się od Kościoła ostrej krytyki reform wolnorynkowych i poparcia prób budowy alternatywy ustrojowej wobec klasycznego kapitalizmu. Wydaje się, że obecnie w mniejszym stopniu oczekuje się od Kościoła wsparcia (lub odmowy) i nie spotkamy się już raczej z pytaniem w rodzaju: Jakiego Kościoła potrzebuje polski kapitalizm?

Jednak postawa Kościoła katolickiego w Polsce ma ważne znaczenie dla rozwoju gospodarczego i zwolennicy rozwiązań rynkowych nadal stawiają pytanie, czy wartości chrześcijańskie i Kościół są w stanie mocniej zakotwiczyć instytucje rynku i demokracji. Nie domagają się już poparcia jakiegoś konkretnego rządu, programu czy ugrupowania. Chodzi o coś więcej. W ostatnich latach upowszechniło się bowiem przekonanie, że istnienie, legitymizacja i rozwój kapitalizmu – jak pisze socjolog Anita Miszalska – *wymaga nie tylko nowych instytucji, nowych i formalnych reguł i procedur działania regulujących wzajemne stosunki ludzi i owych instytucji. Wymaga także nowych funkcjonalnych dlań postaw, przekonań i wzorów działania, słowem – określonego etosu*⁵. Wydaje się, że zwolennicy kapitalizmu gotowi byłiby przyznać rację Anieli Dylus, która uważa, że wkład Kościoła w tej dziedzinie nie może następować bezpośrednio i najbardziej skuteczny jest wówczas, gdy dokonuje się „drogą okrężną”, przez etos społeczeństwa i jego kulturę⁶. Chodzi więc o to, by Kościół przyczynił się potencjalnie dostępnymi mu drogami i środkami do pozytywnych zmian postaw i wartości związanych z etosem gospodarczym, do rozwoju i podtrzymania cnót „mieszczańskich”, przy jednoczesnym uwrażliwieniu na losy bliźnich. Chodzi również o wsparcie dla postaw przedsiębiorczych. Tomasz Gruszecki, który nazywa przedsiębiorczość delikatną rośliną, wymagającą pielęgnacji

⁵ A. Miszalska, *Psychokulturowy kontekst rozwoju kapitalizmu w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4/1997, s. 57.

⁶ A. Dylus, *Chrześcijańska inspiracja w gospodarce*, „Więź”, nr 3/1994, s. 49.

i podbudowy etycznej, uważa, że w polskich warunkach najsilniejsze wsparcie może pochodzić ze strony środowisk katolickich i Kościoła instytucjonalnego. Musiałoby się to jednak wiązać z rehabilitacją kategorii zysku i wskazywaniem godziwych sposobów spożytkowania tego zysku. Opublikowanie „Centesimus annus” dało realne podstawy do formułowania takich oczekiwań, ale istnieje problem aplikacji tego nauczania w Polsce. Opinia Jarosława Gowina, że encyklika ta w niewielkim tylko stopniu odcisnęła ślad na stanowisku polskiego Kościoła, nie jest pozbawiona racji. Należy jednak zauważyć i docenić gigantyczną pracę w dziedzinie dialogu katolickiej nauki społecznej z myślą ekonomiczną i w sferze etycznej refleksji nad życiem gospodarczym, inspirowaną w dużej mierze tą właśnie encykliką. Praca podjęta została przez kilka ośrodków akademickich, stowarzyszeń i wydawnictw katolickich. Niezbędność takich prób potwierdza analiza zawartości czasopism z pierwszych lat transformacji systemowej w Polsce, pokazująca, że w prasie katolickiej nie tylko niewiele miejsca poświęcano tego typu problematyce, ale omawiając społeczne i moralne aspekty reform systemowych, niezwykle rzadko odnoszono się do konkretnych dylematów i problemów, które były wówczas istotne chociażby dla ponad 2 mln osób podejmujących działalność gospodarczą na własny rachunek. Mimo tych inicjatyw i zmian, ciągle aktualna wydaje się krytyczna wymowa pytań postawionych niegdyś przez George’a Weigla: *Jeśli chodzi o twą codzienną pracę – czy ze strony religijnych przywódców Kościoła słyszysz jakiekolwiek słowa, które mógłbyś potraktować jako moralne, teologiczne i duchowe usprawiedliwienie dla twych wysiłków, aby tworzyć bogactwo? Dzięki twojej energicznej przedsiębiorczości stworzyłeś liczne miejsca pracy. Twój sukces stał się sukcesem – w zakresie inwestycji, zatrudnienia i satysfakcji osobistej – dla setek pracowników i akcjonariuszy. Za pośrednictwem podatków oraz twych akcji charytatywnych wnosisz znaczny wkład w dziedzinę dobra wspólnego. Co twój katolicyzm ma na ten temat do powiedzenia?*⁷

Tego typu problemom została poświęcona bardzo interesująca publikacja Grupy Windsor pod znamienym tytułem: „Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości”. Wśród wielu zamieszczonych tam tekstów, na szczególną uwagę zasługuje zwięzła,

⁷ G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: P.L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, Kraków 1994, s. 108-109.

ujęta w kilku punktach wypowiedź Jarosława Gowina⁸. Autor przypomina, że zadaniem Kościoła nie jest ani wspieranie, ani zwalczanie określonych rozwiązań gospodarczych, a domaganie się od Kościoła poparcia określonej polityki oznacza jego instrumentalizację. Rola Kościoła polega na dokładaniu starań, aby rzeczywistość społeczna, polityczna, kulturalna i gospodarcza dawała człowiekowi możliwość życia w sposób moralnie godziwy. Zabierając głos w sprawach gospodarczych, Kościół powinien ograniczać się do formułowania ogólnych zasad. Gowin, podobnie jak cytowana wcześniej A. Dylus, uważa, że najważniejszym sposobem oddziaływania Kościoła na stan gospodarki jest formowanie społecznego etosu i kultury. Dostrzegając jednak wyraźną kolizję między dotychczasowym modelem polskiej religijności a *duchem demokratycznego kapitalizmu*, J. Gowin twierdzi, że stworzenie przez Kościół kulturowego zaplecza dla kapitalizmu może mieć miejsce tylko pod warunkiem głębokiej reformy polskiego katolicyzmu. Reforma ta powinna, jego zdaniem, zastąpić ducha walki duchem pracy, mentalność martyrologiczną postawą odpowiedzialności za przyszłość, sentymentalizm męstwem, a szacunek dla więzi wspólnotowych powinna uzupełnić dowartościowaniem jednostki jako podmiotu działań moralnych i źródła energii, która ożywia cywilizację.

Powyższa konstatacja skłania do postawienia dwóch pytań. Po pierwsze: Czy przedstawiona tutaj ocena stanu polskiej religijności jest trafna? (Pytanie to musimy pozostawić bez odpowiedzi.) Po drugie: Jaki zespół wyznawanych wartości i postaw może obecnie sprzyjać rozwojowi gospodarki wolnorynkowej? Odpowiedź na to pytanie może stać się podstawą do oceny, czy Kościół katolicki w Polsce może przyczynić się do zdynamizowania modernizacji w sferze gospodarczej. Słabością zapoczątkowanej już w 1989 r. debaty dotyczącej tych kwestii jest fakt, że toczy się ona najczęściej bez nawiązania do systematycznych badań empirycznych. Interesującym i trudnym zadaniem wydaje się próba zweryfikowania w badaniach socjologicznych też wygłaszanych przez publicystów, filozofów i innych uczestników tego typu dyskusji. Trudność polega przede wszystkim na znalezieniu odpowiedniej perspektywy teoretycznej, która umożliwiłaby adekwatne ujęcie złożonych i zróżnicowanych zjawisk. Pewną

⁸J. Gowin, *Osiem tez o Kościele, polityce i ekonomii*, w: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*, Warszawa 1998, s. 16-19.

szansę daje, moim zdaniem, odwołanie się do koncepcji „kapitału społecznego”.

Katolicyzm polski a „kapitał społeczny”

Koncepcja kapitału społecznego powstała w ramach tzw. kulturowo-politycznej wersji neoinstytucjonalizmu. Nazwą „nowy instytucjonalizm” obejmuje się zbiór teorii m.in. w socjologii, ekonomii, historii gospodarczej. Przedmiotem analiz są normy społeczne oraz formy organizacyjne ujmowane jako zmienna pośrednicząca, a nawet jako konstytutywny element procesów ekonomicznych, politycznych czy społecznych. Neoinstytucjonalizm jest mocno zróżnicowanym zespołem teorii. W jego kulturowo-politycznym nurcie odchodzi się od koncepcji homo oeconomicus i przyjmuje założenie, że człowiek jest również istotą kulturową, moralną, a jego działanie warunkują pobudki moralne i potrzeby komunikacyjne. Przyjmuje się również – o czym pisze Fukuyama w „Zaufaniu”, że nie zawsze społeczeństwa potrafiące najlepiej zmaksymalizować korzyści są również tymi najbardziej racjonalnymi, a ludzie kierujący się tradycją swojej nieracjonalnej kultury, dążący do zupełnie nieekonomicznych celów, niekoniecznie są tak zacořani i nieporadni, za jakich uchodzą w oczach niektórych współczesnych ekonomistów⁹.

Innym ważnym założeniem jest uznanie, że rozwój gospodarczy jest zależny od obyczajów i etyki poszczególnych jednostek i grup społecznych. Działalność gospodarcza jest tutaj traktowana jako jeden z najważniejszych aspektów życia społecznego, który wiąże się z wieloma normami, zasadami, moralnymi zobowiązaniami i zwyczajami, które kształtują społeczeństwo. Religia w tej koncepcji może być postrzegana zarówno jako potencjalna przeszkoda, jak i siła wspierająca rozwój ekonomiczny, w zależności od tego, jakie normy zachowania przekazuje w procesie socjalizacji. Kluczową rolę w rozwoju gospodarczym odgrywa kapitał społeczny, który jest tworzony i przekazywany za pośrednictwem mechanizmów kulturowych. Kapitał społeczny, wg Jamesa Colemana, to przede wszystkim umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grup i organizacji w celu realizacji wspólnych interesów¹⁰. Odnosi się on do takich

⁹ F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa-Wrocław 1997, s. 51-52.

¹⁰ J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge 1990, s. 302.

cech organizacji społeczeństwa, jak zaufanie, normy i powiązania, które mogą zwiększyć sprawność społeczeństwa, ułatwiając skoordynowane działania. Ważne jest, w jakim stopniu dana społeczność uznaje i podziela zbiór norm i wartości. Mogą one, wg Fukuyamy, obejmować głęboko zakorzenione wartości dotyczące Boga i sprawiedliwości, ale także świeckie formy regulacji, np. standardy obowiązujące w danej profesji lub przyjęte normy zachowania. Istotnym elementem koncepcji kapitału społecznego jest twierdzenie, że tym, co szczególnie przyczynia się do wzrostu wydajności ekonomicznej, jest zaufanie rozumiane jako mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie oparte na wspólnie wyznawanych normach.

Powyższe uwagi na temat kapitału społecznego skłaniają do postawienia pytania o aktualność zawartości treściowej pojęcia „duch kapitalizmu”, rozumianego jako funkcjonalny wobec racjonalności ekonomicznej idealny wzorzec cech osobowościowych i etos człowieka żyjącego w kapitalizmie. Jaki zestaw cnót i postaw społecznych rzeczywiście przyczynia się do rozwoju ekonomicznego?

Za istotny czynnik rozwoju kapitalizmu i demokracji przyjęto się uznawać – za Weberem – indywidualizm, rozumiany jako orientacja na sukces ekonomiczny i zawodowy, wiara we własne możliwości i chęć polegania na sobie. Tego typu postawy są korzystne, bo prowadzą do maksymalizacji celów ekonomicznych i efektywnego wykorzystywania zasobów. Podkreślanie indywidualizmu jako tej cechy, która jest szczególnie pożądana z punktu widzenia rozwoju gospodarczego, było w pierwszym okresie transformacji systemowej zrozumiałe ze względu na obawy dotyczące destrukcyjnego wpływu pewnych postaw utrwalonych w okresie realnego socjalizmu, takich jak bierność, roszczeniowość, zawistny egalitaryzm, osłabiony etos pracy, niegospodarność. Jednak inspirowane koncepcją kapitału społecznego badania Roberta Putnama pokazują, że człowiek zorientowany na sukces grupowy może okazać się równie cenny dla kapitalizmu jak indywidualista¹¹. Indywidualizm, choć wręcz niezbędny, w świetle koncepcji kapitału społecznego okazuje się nie tylko warunkiem niewystarczającym, ale wymagającym istotnego uzupełnienia czy też ograniczenia. Dzięki osobom nastawionym na sukces grupowy łatwiejsza staje się współpraca gospodarcza i zwiększa się zaufanie.

¹¹ R. D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, Kraków-Warszawa 1995.

Jednostki o tym typie mentalności mogą stać się podstawą sukcesów wielkich organizacji gospodarczych¹².

Do podobnego wniosku prowadzą obserwacje społeczeństwa amerykańskiego, uznawanego za indywidualistyczne. Badacze podkreślają, że amerykańskie dziedzictwo kulturowe ma charakter dwoisty: obok tendencji indywidualistycznych występuje także niezwykle silna tendencja formowania związków i organizacji społecznych oraz uczestniczenia w innych formach działań grupowych. Dlatego uzasadniony wydaje się pogląd Fukuyamy, że amerykańska demokracja i gospodarka zawdzięczają swój sukces nie tyle tendencjom indywidualistycznym czy wspólnotowym, ile interakcji między nimi.

Badania relacji między etosem społecznym a modernizacją gospodarczą pokazują, że obok takich cech jak aktywność, samodzielność, innowacyjność, zdolność do ponoszenia ryzyka i odpowiedzialności, oszczędność i skłonność do inwestowania, niezwykle istotna jest umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grup i organizacji. Umiejętność ta zależy z kolei od stopnia, w jakim dana społeczność uznaje i podziela zbiór norm i wartości. Niektórzy badacze uważają, że silna sieć organizacji członkowskich jest podstawą każdej poważnej próby przełamania powszechnego ubóstwa w krajach rozwijających się.

W świetle tej charakterystyki współczesnego „*ducha kapitalizmu*” Kościół katolicki może okazać się instytucją potencjalnie sprzyjającą prokapitalistycznej modernizacji gospodarczej przede wszystkim ze względu na to, iż w większym stopniu niż instytucje demokratyczne i instytucje gospodarki wolnorynkowej zapewnia zarówno „*kręgosłup moralny*”, jak i poczucie przynależności oraz motywację do podejmowania współpracy w ramach tzw. struktur pośrednich. W przypadku Włoch – twierdzi Putnam – okazało się jednak, że wspólnota obywatelska w tym kraju jest wspólnotą świecką, a pionowe więzi posłuszeństwa są dla włoskiego Kościoła bardziej typowe niż poziome więzi współuczestnictwa. Z drugiej strony autor przyznaje, że zaangażowanie w grupy katolickie nowego typu może być dodatnio skorelowane z obywatelskością i sprawnością instytucji rynkowych i demokratycznych. To przypuszczenie potwierdzają amerykańsko-kanadyjskie badania porównawcze, z których wynika, że aktywność religijna sprzyja kształtowaniu zaufania społecznego i obywatelskiego zaangażowania.

¹² A. Matysiak, *Źródła kapitału społecznego*, Wrocław 1999, s. 29.

* * *

Jednym z najważniejszych pytań dotyczących relacji między katolicyzmem a systemem kapitalistycznym jest pytanie, czy Kościół katolicki stanowi zapórę w procesie kapitalistycznej modernizacji gospodarczej, czy też może jej sprzyjać. Próby odpowiedzi na to pytanie najczęściej opierają się na analizie doktryny społecznej, jej interpretacji przez przedstawicieli Kościoła i wyrazów poparcia lub dezaprobaty ze strony Kościoła dla programów reform i konkretnych rozwiązań systemowych oraz na porównaniu rozwoju gospodarczego krajów katolickich i niekatolickich. Warto w związku z tym zwrócić uwagę na dwa fakty, które mogą stanowić podstawę do udzielenia odpowiedzi. Po pierwsze, Kościół katolicki (z licznymi zastrzeżeniami) zaakceptował takie elementy kapitalistycznego modelu życia gospodarczego, jak własność prywatna, wolny rynek, inicjatywa, przedsiębiorczość i odpowiedzialność, zaś w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych katolickie kraje (Hiszpania, Portugalia, Włochy, Chile, Argentyna) rozwijały się szybciej niż protestanckie (Wielka Brytania, Stany Zjednoczone).

W Polsce, po jedenastu latach przemian, dysponujemy już coraz większą liczbą danych pozwalających na podjęcie próby udzielenia odpowiedzi na to pytanie. Kazimierz Krzysztofek, zastanawiając się w 1993 r. nad tym, jaką opcję wybierze Kościół instytucjonalny w Polsce wobec dalszej transformacji kraju, stwierdził, że możliwe są trzy tendencje w jego stosunku do procesów przemian: *Angażowanie się w procesy przemian, przy jednoczesnym wywieraniu wpływu na ich kierunek; nieangażowanie się w aktywniejsze działania na rzecz modernizacji, a jedynie reagowanie na zjawiska, które uzna on za zagrażające z punktu widzenia własnych kryteriów moralnych (...); sprzeciw wobec modernizacji, jeśli jej kierunek będzie przynosił konsekwencje trudne do zaakceptowania przez Kościół*¹³.

Po upływie ośmiu lat można stwierdzić, że autor nie mylił się, przewidując, że dominująca okaże się druga z wymienionych tendencji. Wydaje się, że taka postawa Kościoła miała jednak głębsze uzasadnienie niż tylko przekonanie, że niesie z sobą najmniej ryzyko. Na podstawie analizy wypowiedzi biskupów można sądzić, że w przypadku przemian w sferze gospodarczej przeważało wśród nich

¹³ K. Krzysztofek, *Kultura religijna Polaków a problem modernizacji Polski*, „Kultura i Edukacja”, nr 2-3/1994, s. 56.

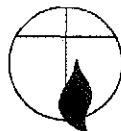
przekonanie, że ich zasadniczy kierunek nie zasługuje na negację, choć poszczególne rozwiązania mogą być w świetle katolickiej nauki społecznej krytykowane, a nawet kwestionowane.

Czy na podstawie faktu, że stosunek Kościoła instytucjonalnego w Polsce do reform rynkowych charakteryzowało „ograniczone przyzwolenie” lub „pówściągliwa przychylność”, i że po 1992 r. gospodarka polska wyróżniała się na tle innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej dynamicznym wzrostem, można wyciągnąć wniosek, że polski katolicyzm sprzyja kapitalistycznej modernizacji gospodarczej? Analiza publicznej debaty na ten temat wskazuje, że pozytywna odpowiedź na to pytanie uzależniona jest od tego, czy Kościół jest w stanie kształtować odpowiednie zmiany postaw i wartości związanych z etosem gospodarczym. Rozwój zaangażowania obywatelskiego wymaga tworzenia niezwykle ważnego elementu w demokratycznym porządku społecznym, jakim są struktury pośrednie między „duchem kapitalizmu” typu indywidualistycznego i typu wspólnotowego.

W społeczeństwie obywatelskim w naszym kraju, jak pisze Janusz Mariański, w najbliższych latach należy oczekiwać ewolucji roli społecznej Kościoła od pierwszoplanowej do pogłębionej¹⁴. Badanie Kościoła jako potencjalnego źródła kapitału społecznego może ułatwić udzielenie odpowiedzi na pytanie o stopień zaawansowania tej ewolucji.

MARIUSZ KWIATKOWSKI, ur. 1964, absolwent pedagogiki i dr socjologii (KUL), adiunkt w Instytucie Socjologii WSP w Zielonej Górze. Autor książki: „Człowiek sukcesu ekonomicznego jako wzór osobowy w pierwszych latach transformacji systemowej w Polsce” (2000). Mieszka w Głogowie.

¹⁴J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998, s. 80.



Tomasz Grodecki

Chrześcijańskie koncepcje filozofowania w starożytności (1)

Inkulturacyja Ewangelii w świecie greckim pozostaje wzorem dla wszelkiej inkulturacyji – te słowa Jana Pawła II skierowane w przemówieniu powitalnym do prezydenta Grecji 4 V 2001 r. przywołują procesy kulturowe sprzed blisko 2000 lat, które na skutek szczególnych kolei dziejów naszego kontynentu stają się znów aktualne i żywe. Chrześcijanie żyją dziś w świecie, którego kultura nie tylko nie stanowi wsparcia dla człowieka pragnącego żyć, myśleć i działać po chrześcijańsku, ale rodzi wiele pytań, z których nie ostatnim jest pytanie o to, jaką postawę należy przyjąć względem tejże kultury.

Chrześcijaństwo u swego zarania stało przed podobnym wyzwaniem – musiało ustosunkować się do bogatej, rozwiniętej, wielowiekowej kultury Cesarstwa Rzymskiego, będącej twórczą syntezą kultury dawnej Grecji, republikańskiego Rzymu i hellenistycznych królestw Bliskiego Wschodu. Nie sposób było przejść obok niej obojętnie – niemal wszyscy chrześcijanie, którym dane było wówczas stąpać po ziemi, byli wszak w tej kulturze urodzeni i wychowani. Niezależnie od tradycji lokalnych, całe imperium jednoczyła i odróżniała od rozciągającego się poza rzymskim limesem Barbaricum jedna kultura, naznaczona imionami Homera i Solona, Wergiliusza i Cyserona. Jej szczytem była filozofia, przedstawiająca to wszystko, co w cywilizacji grecko-rzymskiej najwznioślejsze i najbardziej uduchowione. Dylemat Ateny czy Jerozolima, chrześcijanie czy cyceronianie, powracał stale w pismach autorów chrześcijańskich pierwszych wieków. Można było filozofię – a co za tym idzie, całą ówczesną kulturę – odrzucić i byli tacy, którzy to czynili, można ją było także przyjąć, zaakceptować, zaadaptować.

Przyjęcie i zaakceptowanie filozofii i kultury starożytnej jako własnej nie zawsze oznaczało to samo. Warto prześledzić, w jaki sposób adaptowali filozofię grecką najbardziej reprezentatywni dla stuleci, w których działali, pisarze chrześcijańscy. W II w. najpoważniejszym autorem jest św. Justyn, w III w. – Orygenes, dla IV w. zaś najistotniejsze wydają się rozwiązania Ojców Kapadockich i ich sposób korzystania z dorobku minionych wieków.

Justyn i jego współcześni – chrześcijaństwo jako filozofia

Justyna można uważać za pierwszego chrześcijańskiego filozofa, a przynajmniej za pierwszego znanego nam pisarza, który odniósł się do filozofii w sposób pozytywny. Stosunek Nowego Testamentu do filozofii nie był zbyt życzliwy. Jedyne opisane w nim spotkanie apostołów nowej wiary z filozofami, odnotowane w Dz 17,18, kiedy to Paweł przemawiał na Areopagu do zwolenników szkół stoickiej i epikurejskiej, zakończyło się niepowodzeniem – filozofowie odeszli, pełni wzdrgiwy dla nauki chrześcijańskiej. Paweł nie pozostał im dłużny: filozofia, o której mówi w Liście do Kolosan (2,8) ma sens jednoznacznie pejoratywny – oznacza całą myśl pogańską, rozumianą jednak jako puste spekulacje. Również słowa Listu do Rzymian o wydaniu pogan *na pastwę na nic niezdatnego rozumu* (Rz 1,28) nie zachęcają do podejmowania filozoficznej refleksji nad światem.

Również czasy Ojców Apostolskich nie były okresem rozkwitu systematycznej refleksji teologicznej. W ich słownictwie brak słowa „filozofia”. Mówią oni o żywej postaci Jezusa konkretnie, bez spekulacji, bez filozoficznej abstrakcji. Wyrazicielem typowej postawy tych czasów jest Ignacy Antiocheński, który chce umrzeć za Chrystusa, znaleźć Go, być Jego uczniem. Jego miłość jest ukrzyżowana – nie jest owocem teoretycznego poznania czy refleksji filozoficznej, ale doświadczenia. Chrześcijaństwo w myśli Ojców Apostolskich nie jest dziełem przekonywania, ale mocy Boga¹.

Nie oznacza to bynajmniej, by Justyn był mniej prawomyslnym chrześcijaninem niż jego poprzednicy. Fakt, że jest czczony jako święty, mówi w tym przypadku sam za siebie. Interesujące jest jednak co innego – to, iż mimo że był męczennikiem, czczony jest głównie jako filozof i to chyba jako jedyny święty katolickiego kalendarza liturgicznego. Musiało być więc coś szczególnego w jego sposobie uprawiania filozofii i dokonać się coś szczególnego w świadomości współczesnych mu chrześcijan, że od postawy pełnej podejrzliwości i niechęci względem filozofii przeszli do chwaleń kogoś właśnie za to, że był filozofem.

Przemiana ta nie dokonała się niezależnie od szerszego tła, od sposobu, w jaki rozumiano pojęcie filozofii w II w. Należy przy tym

¹ Por. A.-M. Malingrey, *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, *Etudes et Commentaires* 40, s. 107. Dzieliu temu zawdzięczamy ogromną część wiadomości zawartych w tym opracowaniu.

podkreślić, że słowo to w czasach, gdy żył i pisał Justyn, miało bardzo szeroki zakres. Wielość sensów nadawanych temu słowu przez autorów pogańskich sprawiała, że można je było wykorzystywać w bardzo rozmaity sposób, wlewać w nie różne treści, a i dyscyplinę określaną tym mianem kształtować na zupełnie inne, niesprowadzalne do siebie nawzajem i do naszego rozumienia filozofii sposoby.

Nie znaczy to oczywiście, że ludzie żyjący w pierwszych wiekach naszej ery nie byli w stanie porozumieć się co do podstawowych treści związanych z tym słowem. Swego rodzaju *bonum commune* było sześć definicji filozofii, opierających się na Arystotelesie i jego platońskiej recepcji, i pojawiających się w komentarzach do dzieł Stagiryty, poczynając już od IV w. p.n.e. Zgodnie z nimi, filozofię można było rozumieć jako: poznanie bytów jako bytów; poznanie rzeczy boskich i ludzkich; ćwiczenie się w śmierci; upodobnienie się do Boga o tyle, o ile to jest dla człowieka możliwe; sztuka sztuk i wiedza wiedzy; umiłowanie mądrości².

Oczywiście, jako najważniejsze jawią się pierwsze cztery definicje, wyrażając w sposób możliwie konkretny zarówno teoretyczny, jak i praktyczny cel filozofii.

W czasach Apologetów, gdy na scenę wkracza Justyn, filozofia oznaczała przede wszystkim sposób życia. Słowo „filozofować” stało się równoznaczne z „żyć dobrze”, co widać np. u Muzoniusza Rufusa. Oznaczało też zaangażowanie w dążenie do doskonałości: dla Diona z Prusy filozofem jest ten, kto zmierza do prawdy, refleksji nad sobą, kultu bogów i troski o własną duszę. Daje się zauważyć odejście od spekulacji na rzecz życia moralnego. Szukanie istoty rzeczy pozostaje w cieniu, a sprawą najważniejszą stało się poszukiwanie najlepszego sposobu życia³. „Rozmyślania” Marka Aureliusza zastanawiającego się nad swoim życiem, starającego się uładzić je z Bogiem-kosmosem, są typowym przejawem tej „moralnej” orientacji w filozofii II w. Orientacja ta wyrażała się w przekonaniu, że filozofia nie jest czystą spekulacją, ale doktryną żywą i pociągającą za sobą działanie. Jest czymś przeznaczonym dla wszystkich, niezależnie od płci i wieku, bo *nie jest niczym innym jak praktyką życia moralnego*⁴.

² J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 7.

³ Szczególnie pouczające dla zrozumienia znaczenia, jakie przywiązywano do filozofii w tym okresie, są eseje P. Hadot zawarte w zbiorze *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, zwł. trzy teksty poświęcone Markowi Aureliuszowi, s. 109-169.

⁴ Muzoniusz, *Diss.* IV, p. 14, l. 13-14.

Filozofia została uznana za zajęcie przewyższające znaczeniem wszystkie pozostałe. II wiek był także sceną walki między filozofami a retorami o to, kto jest prawdziwym filozofem, zaś kryterium tego stanowił fakt, kto rzeczywiście pielęgnuje cnotę. Dion z Prusy upatrywał różnicę między retorami a filozofami głównie w tym, że retorzy rozważali poszczególne rzeczy, filozofowie zaś spoglądali na nie z dystansu i poszukiwali ich natury.

Takie rozumienie słowa „filozofia” zmienia też pojmowanie roli filozofa – powtarzają się w tekstach z I w. porównania do przewodnika, mistrza, lekarza. Idealnym modelem filozofa jest Sokrates. Filozofowie zajmują się nawet doradzaniem w sprawach właściwego postępowania, zawierania małżeństw, wybierania ustrojów państw – filozofia dotyczy wszak codziennego życia praktycznego, a filozof staje się kierownikiem sumienia.

Jednakże zadania, jakie stawiano przed filozofią, przekraczały porządek zwykłej codzienności. Jak pisze Robert A. Markus: *Ludzie oczekiwali od filozofii systemu wyjaśniającego świat, człowieka i Boga. Starając się spełnić to pragnienie, filozofia coraz bardziej zaczęła oznaczać poszukiwanie Boga. Jej działalność mogła zakończyć się zjednoczeniem czy wizją, którą mielibyśmy ochotę nazwać „mistyczną”*⁵.

Ukierunkowanie filozofii na dociekania dotyczące Boga i świata nadprzyrodzonego nie było wynalazkiem pierwszych wieków naszej ery. Poczucie misji nauczania u licznych filozofów, pragnienie, by wszyscy ludzie byli filozofami, przeżywanie spotkania z filozofią jako punktu zwrotnego w życiu i wejścia na zupełnie nową drogę pojawiło się już w czasach Sokratesa, zaś Arystoteles uważał rozważania na temat Boga za szczytowy etap rozwoju filozofii na przestrzeni dziejów⁶.

Tak rozumiany cel filozofii otwierał ją na interpretacje wykraczające poza tradycyjne pogańskie jej pojmowanie. Rozbicie filozofii pogańskiej na rozmaite szkoły, stawiające sobie właściwie cele religijne i przybierające nieomal charakter bractw, wręcz prowokowało do tego, by przedstawić chrześcijaństwo jako jedną z nich – szkołę filozoficzną, której celem jest poznanie Boga, prowadzenie moralnego życia i uprawianie ascezy. Takie właśnie rozumienie filozofii podjął i schrystianizował Justyn.

⁵R.A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, Warszawa 1978, s. 29.

⁶Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 36-37.

Cel i przedmiot filozofii wg Justyna

Rozumienie filozofii, jakie reprezentował Justyn, wyznaczało jej wzniosły cel – obok *rzeczy ludzkich* Justyn wymienia jako jej przedmiot *rzeczy boskie* („Dial.” 3,5). Wszelkie obszary zainteresowania filozofii ujmował niemal zawsze w odniesieniu do Boga. Można by z tego wnosić, że zadaniem filozofii (którą proponuje Justyn) jest uzgodnienie wiedzy ludzkiej z rozpoznaniem w taki czy inny sposób istnieniem Boga, dostosowanie twierdzeń kosmologicznych, antropologicznych czy etycznych do nauki proroków i apostołów, pełniących w tym przypadku jedynie rolę kryterium prawdziwości rozmaitych opinii. Jednak umieszczenie „rzeczy boskich” w obszarze zainteresowań poszukiwanej przez Justyna wiedzy i waga, jaką do nich przywiązuje, nie dopuszcza tak okrojonej interpretacji. Mimo olbrzymiej wartości poznania świata, wagi poznania dobra i zła, pozostają one problemami drugoplanowymi wobec poznania i ujrzenia Boga. Justynowi chodzi o dotarcie do najgłębszej pełni Jego bytu. To jest najważniejsze, a nawet jedyne właściwe zadanie i cel filozofii, z niego czerpie ona całą swą wzniosłość i znaczenie.

Prawdziwe poznanie Boga konieczne jest do prawdziwego poznania zarówno świata, jak dobra i zła. Justyna nie interesują „jakieś” usprawiedliwienia przyjmowanych twierdzeń. Interesuje go jedynie prawda i to prawda pewna, a tę może mu ostatecznie dać tylko Bóg-Stwórca, Bóg-Prawodawca. Prawda o Bogu odkrywa jednocześnie prawdę o świecie i człowieku, dlatego też jest tym, czego Justyn naprawdę szuka w filozofii. Tylko poznanie prawdy o Bogu, poznanie samego Boga, może pewnie pouczyć o sprawach ostatecznych, celu i sensie życia. Odpowiedź na takie pytania jak: *Czy jest jeden Bóg, czy też więcej bogów istnieje, czy rozciągają swą opatrność nad każdym z nas, czy może o nas nie dbają* („Dial.” 1,4), ma zasadnicze znaczenie dla szczęścia człowieka, prawdziwości i szczerości jego życia religijnego, wreszcie dla postępowania moralnego. Dlatego filozofowie nieustannie rozprawiają o Bogu, (...) zapuszczają się w ciągle dociekania Jego jedności i opatrności („Dial.” 1,3).

Zadaniem filozofii jest więc przekroczenie świata doczesnego i wzniesienie się ku Bogu, ku temu, co wieczne i jedynie istotne. Filozofia, jaką proponuje Justyn, podporządkowuje całe myślenie i działanie filozofa temu ostatecznemu celowi. Ponieważ odpowiedź na pytanie o Boga ma fundamentalne znaczenie dla całego życia człowieka, nie wolno mu zadowolić się pierwszą lepszą napotkaną odpowiedzią. Musi nieustannie dążyć do pełnego poznania, które

odkrywałoby mu nie tylko naturę Boga, ale i Jego oczekiwania względem człowieka.

Filozofia ma przygotować człowieka do życia w królestwie Boga. Bardziej pasowałoby tu słowo „doprowadzić”. Zadaniem filozofii jest nie tylko odkrycie tego świata i poznanie go, ale także ukazanie drogi wiodącej do niego. Niemal każdy błąd w tej drodze grozi nieobliczalnymi konsekwencjami, a przede wszystkim nieosiągnięciem celu. Justyn będzie więc poszukiwał takiej nauki, która zagwarantuje mu pewność, nauki opartej na danych, których nie można zlekceważyć i odrzucić, takiej filozofii, która nie może się mylić.

Źródła poznania filozoficznego

Justyn jest przekonany, że poznanie i formułowanie wszelkich sądów staje się możliwe dzięki powszechnej zasadzie wszelkiej racjonalności, Logosowi kierującemu światem. Logos jest według Justyna „pierworodnym Boga”, odrębnym od Niego, ale nie stającym się przez tę odrębność kimś obcym. Uważa on Logos za niższy od Boga, jednak opisuje jego pochodzenie, posługując się obrazem płomienia odpalanego od płomienia. Dlatego Logos jest dla niego *drugim Bogiem* („Dial.” 56,4). Jest on *Aniołem*, pośrednikiem przekazującym ludziom wszelkie poznanie, jakiego Bóg pragnie im udzielić. Zawdzięczamy mu wszelką wiedzę – bez niego niemożliwe jest zdobycie mądrości, bez niego nie może istnieć filozofia⁷, jej celem powinno być poszukiwanie tego prawdziwego i pełnego Logosu. Powstaje pytanie, czy i jak ludzki rozum potrafi poznać Logos? Jaka relacja musi zaistnieć między człowiekiem a Logosem, by prawda i poznanie stały się jego udziałem? Pytanie to idzie jeszcze dalej: Czy człowiek, za pomocą swego rozumu, mimo atakujących go pożądliwości i przewrotnego działania demonów, jest w stanie poznać Boga tym poznaniem, które właściwe jest Logosowi?

Justyn rozpoczyna swe rozważania od założenia, że rozum ludzki ma sam z siebie moc poznania Boga: *...oko ducha posiada tego rodzaju właściwości i otrzymaliśmy je w tym celu, byśmy w jego przeźroczu widzieć mogli ową Istotę, która jest pierwiastkiem wszyst-*

⁷ Por. N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966, s. 182; A.L. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes*, Freiburg im. B. 1906, s. 82.

kiego, co pojmujemy rozumem, co nie ma barwy, kształtu, rozmiaru, ani niczego, co okiem dostrzec można („Dial.” 4,1).

Ta moc sprawia, że rozum dostępuje takiego poznania Boga, jakie jest właściwe Logosowi, którego Justyn nazywa Rozumem Królewskim. W miarę rozwoju dyskusji zaczynamy dostrzegać powolne słabnięcie tego optymizmu. Okazuje się, że niezbędnym warunkiem poznania Boga, którego i tak dostępują bardzo nieliczni, jest oczyszczenie przez sprawiedliwe i cnotliwe życie. Także ciało przeszkadza duszy ludzkiej poznawaniu Boga. Będąc w ciele, dusza dostępuje tego poznania w sposób niepełny, za pośrednictwem rozumu, który jest pośrednikiem niedoskonałym i ograniczonym, bo dopiero *gdy się z ciała uwolni i już sama dla siebie istnieje, zdobywa to, czego zawsze pragnęła* („Dial.” 4,5). W końcu pojawia się głębokie zwątpienie w głoszoną z takim przekonaniem potęgę rozumu, spowodowane gruntowną krytyką platońskiej nauki o duszy, szczególnie teorii metempsychozy oraz warunkującego ją przekonania o identycznej naturze dusz ludzkich i zwierzęcych. Moc rozumu ogranicza się do prostego stwierdzenia istnienia Boga, nie zaś do zgłębiania Jego istoty, nie pozwala na ujście Go. Rozum wystarczy do rozpoznania dobra i wybrania go, jest sumieniem wystarczającym i pewnie kierującym ku sprawiedliwości, ale nie taki jest przecież ostateczny cel Justyna i jego filozofowania.

Jeżeli więc Boga nie można poznać samym tylko rozumem, to czy i jak jest to w ogóle możliwe? Czy istnieje coś, co wzbogaca i uzupełnia wiedzę o Bogu, jaką człowiek zdobywa w trudzie spekulacji? Czy jakimś wyjściem byłoby przyjęcie tezy o pokrewieństwie duszy ludzkiej i Boga lub poglądu głoszącego, że dusza jest częścią Logosu? Justyn zaczyna poszukiwać dalszych źródeł poznania i dochodzi do wniosku, że aby poznać pełną prawdę o Bogu, konieczne jest, by sam Bóg przejął inicjatywę i udzielił człowiekowi wiedzy o sobie.

Logos spermatikos

Niezbędny jest więc jakiś aktywny pośrednik, który by mógł prowadzić człowieka do Boga i przekazywać ludziom wiedzę o Nim, objawiać Go w Jego imieniu. Tym właśnie pośrednikiem jest Logos, Chrystus Boga, od którego wszak pochodzi wszelkie poznanie. Poznanie i rozumienie Boga jest niedostępne dla nikogo, jeśli mu *rozumienia nie da Bóg i Chrystus jego* („Dial.” 7,2). Ten właśnie Logos rozmawia z Mojżeszem w płonącym krzewie na Synaju, objawia się Abrahamowi i Jakubowi. Logos objawiający się patriarchom i proro-

kom przybiera uchwytną dla zmysłów postać, jednak jego samego nikt nie widział, gdyż podobnie jak Bóg jest nicogarniony.

Justyn omawia dwa sposoby, na jakie Logos ukazuje człowiekowi prawdę o Bogu. Jeden to obdarowanie ludzi nasieniem Logosu, stanowiącym siłę ich intelektu, drugim jest bezpośrednie objawienie skierowane do proroków (przez proroków należy rozumieć przede wszystkim Mojżesza, a także całe objawienie Starego Testamentu).

Justyn jest przekonany, że człowiek ma wrodzone, choć niedoskonałe pojęcie Boga. Ma także rozum, który w jakiś sposób kieruje się racjonalnością pochodzącą od Logosu. Wreszcie Justyn domyśla się istnienia pewnego rodzaju pokrewieństwa między ludzkim rozumem a Boskim Rozumem Królewskim, udzielającym mu światła i poznania. Starając się dociec, na czym mogłaby polegać ta relacja rozumu skończonego i nieskończonego, Justyn podejmuje soicką teorię logoi spermatikoi i po swojemu ją przekształca. Oto Logos przebywa nie tylko i wyłącznie w transcendentnym świetle Boga. Jest rozszany pomiędzy ludzi. Każdemu dana została częśćka, nasienie Logosu, które uzdalnia go do poznawania prawdy i prowadzenia sprawiedliwego życia. Filozofowie, poci i pisarze greccy dzięki kielkującemu w nich ziarnu Logosu poznawali, chociaż niewyraźnie, także i częśćkę prawdy. Ziarno Logosu jest w każdym człowieku, należy do jego natury. To dzięki niemu człowiek może odkrywać prawdziwy Logos, przybliżyć się do Boga. Dane człowiekowi nasienie Logosu pozwala mu wieść sprawiedliwe życie, o ile tylko stara się je z nim uzgodnić i unikać zła. Cała prawda zawarta w pismach filozofów i prawodawców pogańskich pochodzi i czerpie swą wartość właśnie z owego częściowego udziału w Logosie. Niestety, to częściowe i niejasne poznanie sprawia, że filozofowie często przeczą sobie nawzajem, pojawia się pewien zamęt w twierdzeniach na temat Boga, dobra, świata i człowieka, które są częściowo prawdziwe – dzięki wiedzy pochodzącej od Logosu, a częściowo fałszywe – wskutek złośliwości demonów oraz przyrodzonej słabości człowieka, która sprawia, że wyciąga on fałszywe wnioski z niepodważalnych prawd i schodzi w swych dociekaniach na manowce. Jednak mimo swej częściowości, także to poznanie świadczy o możliwościach czysto ludzkiego poszukiwania Boga, opierającego się tylko i wyłącznie na przyrodzonych człowiekowi zdolnościach.

Znacznie pełniejszego, a przede wszystkim pewniejszego poznania udzielił Logos ludziom za pośrednictwem proroków. Justyn mówi o nich w zakończeniu rozmowy ze starcem z „Dialogu”. To oni są mistrzami posiadającymi prawdę, której brakuje filozofom greckim.

Są *najwiarygodniejszymi świadkami prawdy*, którzy nie potrzebują szukać dowodów poznania otrzymanego od Ducha Świętego. Nie oddawali się spekulacjom, poświęcając się bez reszty przekazywaniu objawienia Bożego. Najlepszym i najpewniejszym dowodem prawdziwości ich słów jest spełnianie się przepowiedni – fakty upewniają o ich nieomyślności, a jednocześnie wskazują wyraźnie, że wiedza, którą posiadli, nie może pochodzić od nich samych. Także cuda, których dokonali, uwiarygodniają ich jako świadków i głosicieli prawdy. Ich życie sprawia, że w pełni zasługują na to, by nazwać ich *mężami błogosławionymi, sprawiedliwymi i Bogu miłymi* („Dial.” 7). Od nich czerpali wiedzę o Bogu i świecie filozofowie tej miary co Platon, i choć nie osiągnęli pełnego zrozumienia prawd – często je też wskutek tego zniekształcali – to przechowali je w swoich pismach, dając poganom przedsmak poznania Boga.

W dalszym ciągu pozostajemy w obrębie poznania częściowego. Ani objawienie Starego Testamentu przekazane przez proroków i ich pisma, ani filozofowie i rozumowanie oparte jedynie na ziarnie Logosu nie pozwalają nam osiągnąć pełni prawdy o Bogu. Aby ją poznać, musielibyśmy zgłębić cały Logos. Czy i jak jest to możliwe?

Justyn odpowiada na to pytanie twierdząco: wprowadzie człowiek o własnych siłach nie jest w stanie dotrzeć do pełnego Logosu, ale sam Logos dał się ludziom, *stał się Chrystusem, który się dla nas objawił* („Ap.” II, 10,1). To samo Słowo, które przemawiało przez proroków i filozofów, *widzialną przybrało postać, stało się człowiekiem i zowie się Jezus Chrystus* („Ap.” I, 5,4). Chrystus-Logos jako człowiek przekazał ludziom całe poznanie Boga, jakie jest możliwe do osiągnięcia w ziemskim życiu. Jednocześnie Chrystus osądził wszystkie nauki i filozofie powstałe przed Jego przyjściem, prostując tym samym prawdy powykrzywiane przez demony i ludzką słabość. Ponieważ przed swym przyjściem w ludzkim ciele udzielał się ludziom przez swe ziarna, wszyscy, którzy żyli według wskazań tego nasienia Logosu, mogą być uznani za wyznawców i zwolenników Chrystusa, ci zaś, którzy się im przeciwstawiali i ich prześladowali, za Jego wrogów. Jednocześnie wszystko, co prawdziwe i dobre, znalazło się u filozofów, stanowi dziedzictwo i własność chrześcijan, którzy poznali pełnię prawdy, jaką przyniósł Chrystus. To oni potrafią odróżnić cząstkowe prawdy od fałszu i przywrócić im właściwe znaczenie i sens, gdy wskutek braku zrozumienia zostały wypaczone. Tym samym wiedza i wiara chrześcijan staje się probierzem dla poszczególnych filozofii i kryterium ich oceny.

Jednocześnie tylko chrześcijanie dysponują dowodami, którymi są w stanie poprzeć autentyczność objawienia, jakie dokonało się

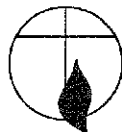
w Chrystusie. Dowodem tym są przede wszystkim przepowiednie proroków dotyczące przyjścia Mesjasza-Chrystusa, które spełniły się w osobie Jezusa z Nazaretu. Nie można bowiem odmówić wiary tym, którzy *przepowiadali rzeczy przyszłe, zanim się dokonały*. Ten dowód na autentyczność mesjańskiej i zbawczej misji Chrystusa jest zarazem koronnym argumentem Justyna, świadczącym na rzecz prawdy obecnej w chrześcijaństwie i jej wyższości nad innymi filozofiami i religiami⁸.

Można następująco scharakteryzować trzy źródła poznania Boga, o jakich mówi św. Justyn. Zaczniemy od nasion Logosu. Obecne są one w każdym człowieku, poznanie to ma więc charakter powszechny. Jest to poznanie najbardziej właściwe człowiekowi i zasadza się na jego własnych, wrodzonych możliwościach. Ostatecznie pochodzi od Boga, lecz jest cząstkowe i narażone na błąd i złośliwości demonów. Świadectwo proroków jest pewne, lecz również niepełne i ma zasięg zasadniczo ograniczony tylko do Żydów. Jest owocem szczególnego Bożego wybrania i wielką łaską, Bożą inicjatywą, objawieniem bezpośrednim i nadprzyrodzonym. Jednakże trzecie źródło jest tym, na którym najbardziej zależy Justynowi – dopiero Chrystus przynosi ludziom pełne poznanie Boga, pewne i dostępne dla każdego. Dlatego samo chrześcijaństwo uznaje on za *filozofię jedynie pewną i pożyteczną* („Dial.” 8,1).

cdn.

TOMASZ GRODECKI, ur. 1968, dr filozofii, patrolog, absolwent Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i Papieskiego Wydziału Teologicznego, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Mieszka w Warszawie.

⁸ Zob. J. Księżopolski, *Proroctwa jako kryterium objawienia chrześcijańskiego w Apologiach św. Justyna*, „Atencum Kapłańskie”, nr 4/1949, s. 313-326.



*Polemiki, dopowiedzenia, listy**Dariusz Kowalczyk SJ***Pomiędzy niebem
a hakiem w łazience****Z prof. Janem Woleńskim sporu ciąg dalszy...**

Na łamach ostatnich numerów „Życia Duchowego” (25/2001, 26/2001, 27/2001 i 28/2001) ukazało się wiele wypowiedzi tworzących cykl „W co wierzy ten, kto nie wierzy”. W tej dyskusji wokół wiary i niewiary wzięło udział wiele znamienitych postaci, jak np. Adam Michnik, Stanisław Lem, Marek Edelman, Wacław Hryniewicz, Bronisław Wildstein czy Jan Nowak-Jeziorański, by wymienić tylko niektórych. Niewątpliwie jednym z istotnych punktów odniesienia dla uczestników debaty były teksty prof. Jana Woleńskiego, który stwierdził, że jego *głównym adwersarzem jest o. D. Kowalczyk* (ŻD 28/2001, s. 81), czyli skromna osoba piszącego te słowa. Cykl „W co wierzy ten, kto nie wierzy” skończył się na łamach „Życia Duchowego” wraz ze zmianą redaktora naczelnego tegoż kwartalnika. Jednak w ostatnim – w ramach cyklu – tekście J. Woleńskiego znajduje się na tyle dużo odniesień do moich wypowiedzi, że poczułem się raz jeszcze „wywołany do tablicy”. Pozwalam więc sobie dotyczącą mnie bezpośrednio część dyskusji z „Życia Duchowego” przenieść na siostrzane, bo też jezuickie, łamy „Przeglądu Powszechnego”. By zbytnio nie gmatwać wątków debaty, w mojej refleksji-polemice skupię się zasadniczo na ostatnim, trzecim tekście prof. Woleńskiego (ŻD 28/2001, s. 80-92). Chcę na początku zaznaczyć, że moje krytyczne i zdradzające niewątpliwie pewne rozczarowanie uwagi odnoszą się nie tylko do mojego adwersarza, ale w pewnej mierze również do całości współczesnej dyskusji o Kościele, w tym do mojego w niej udziału.

J. Woleński stwierdza: *O. Kowalczyk dalej kwestionuje moje naturalistyczne widzenie Kościołów, zwłaszcza katolickiego* (s. 81).

^{*} Strony w nawiasie (jeśli nie zaznaczono inaczej) odnoszą się do tekstu J. Woleńskiego w „Życiu Duchowym”, nr 28/2001.

A zaraz potem z satysfakcją zauważa: *Inni uczestnicy całej debaty (w tym także duchowni) przyznają mi prawo do takiego właśnie traktowania instytucji religijnych...* (s. 81). O jakie traktowanie chodzi? Otóż prof. Woleński w swoich dotychczasowych wypowiedziach skoncentrował się – jak sam stwierdza – na Kościele katolickim jako podmiocie działań społeczno-politycznych i ocenił go jako strukturę spełniającą model zideologizowanej instytucji autorytarnej (zob. s. 81). To, że mój oponent ma prawo do przyjęcia takiej perspektywy, to oczywiste. Dożyliśmy wszak czasów, kiedy w Polsce można mówić to, co się chce. Problem w tym, czy to, co mówimy, pomaga nam i innym lepiej zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość. Moim zdaniem, propozycja J. Woleńskiego nie pomaga zrozumieć Kościoła nikomu, w tym niewierzącym. Co gorsza, może prowadzić do umacniania stereotypów o Kościele jako instytucji, której (czyt. stojącemu na jej czele klerowi) w gruncie rzeczy chodzi o władzę i pieniądze.

Nie odmawiam nikomu prawa do naturalistycznego spojrzenia na Kościół, tym bardziej w przypadku osoby niewierzącej, jeśli „naturalistyczne” oznacza „pozbawione wiary nadprzyrodzonej”. Jest przecież oczywiste, że ten, kto nie wierzy, nie może patrzeć na Kościół jako na np. Lud Boży zgromadzony z Bożej łaski w imię Jezusa Chrystusa. Analogicznie nikt rozsądny nie będzie wymagał od niewierzącego, aby widział w Janie Pawle II namiestnika Chrystusowego, któremu Duch Święty gwarantuje w pewnych szczególnych sytuacjach nieomyślność w sprawach wiary. Zupełnie jednak nie przekonuje mnie naturalistyczny punkt widzenia, jeśli ma on oznaczać jakąkolwiek dowolnie (według własnego widzimisię) wybraną perspektywę oceny Kościoła. Jeśli chcemy z pożytkiem rozprawiać o jakiejś rzeczywistości, to nie możemy skupiać się tylko na jej drugorzędnych elementach, a bagatelizować to, co dla niej konstytutywne. W przypadku Kościoła tym, co go konstytuuje, jest – nie tylko z konfesyjnego punktu widzenia – wiara jego członków. Niewierzący zatem nie może, jeśli chce sensownie mówić o Kościele, nie brać pod uwagę tego fenomenu, jakim jest wiara. Innymi słowy, ten, kto nie wierzy, nie może nie uwzględniać wiary jako najistotniejszego lepszca wspólnoty eklezjalnej. Chyba że postawi i udowodni tezę, iż wierzący tylko udają wierzących, a tak naprawdę chodzi im o coś zupełnie innego. A zatem wiara w Boga nie jest wiara, tylko zupełnie czymś innym. Tak sądzili np. tacy myśliciele jak Marks, Freud i Nietzsche.

W dyskusji z niewierzącymi o Kościele interesowałoby mnie najbardziej właśnie to, jak postrzegają oni wiarę, której sami nie mają. Czym dla tego, kto nie wierzy, jest np. wiara Jana Pawła II, która

stanowi – o czym nie wątpię chyba nawet niewierzący – główny, jeśli nie jedyny, motyw działania papieża? Jeśli ktoś abstrahuje od fenomenu wiary, to jego refleksje na temat Kościoła bardzo łatwo stają się łajaniem (często dość banalnym) poszczególnych ludzi i grup za to, co w życiu społecznym zrobili lub czego nie zrobili. Prof. Woleński ma pretensje, że biskupi wprowadzili w wygórowanym wymiarze katechezę do szkół (notabene wielu księży też ma z tego powodu pretensje do swoich pasterzy); krytykuje zauważone przez siebie przypadki poniżania konstytucyjnych władz (sic!) przez przedstawicieli Kościoła; oburza się, że wizyta u księdza w sprawie pogrzebu kosztowała 50 zł; ubolewa nad miałkością stanowiska episkopatu w sprawie Jedwabnego itd. Powyższe problemy mogą stać się tematem dyskusji, ale czy to na pewno byłaby dyskusja o Kościele jako takim? Czy ten, kto wskaże na wiele – negatywnych jego zdaniem – zachowań ludzi, których uważa za przedstawicieli Kościoła, rzeczywiście staje się uczestnikiem debaty o Kościele? Jeśli tak, to – moim zdaniem – jedynie w niewielkim, dość zubożonym sensie. Znam bardzo dobrze ten rodzaj myślenia o Kościele i to wcale nie z dyskusji z niewierzącymi, ale głównie... z rozmów pomiędzy księżmi. Zapewne niewierzący nie zdają sobie sprawy, jak bardzo krytyczni potrafią być duchowni wobec środowiska eklezjalnego, którego sami stanowią istotną część. Jednak te narzekania kleru nad klerem rzadko kiedy stanowią głębszą refleksję nad Kościołem. Sedno tego rodzaju wywodów jest bowiem trywialne, a mianowicie to, że ludzie, w tym ludzie wierzący, bywają głupi i źli.

Moje rozczarowanie taką dyskusją o Kościele, która koncentruje się na wyliczaniu niesprawiedliwości, jakich dopuścili się katolicy, było niekiedy interpretowane – m.in. przez prof. Woleńskiego – jako próba wybielania na siłę i obrony za wszelką cenę instytucji Kościoła. Nic bardziej błędnego! Po prostu nie uważam, że mądrością i odwagą odznacza się w dzisiejszej Polsce najbardziej ten, kto po raz kolejny ogłosi światu, iż np. księża są pazerni na pieniądze, a Kościół w swojej historii nie raz pokazał, jak bardzo zależy mu na dobrach doczesnych. Znam doskonale bolączki Kościoła i nieraz brałem udział we wspomnianym już „księżowskim narzekaniu”, ale tym bardziej marzy mi się rzeczywistość odważna i odkrywczą debata o Kościele. *To oczywiście* – pisze J. Woleński – *że ludzie Kościoła chcą widzieć w nim pozytywy, a nie negatywy. (...) Spojrzenie krytyczne – dodaje profesor – jest zawsze ostrzejsze od zewnątrz niż od wewnątrz.* Otóż po prawie 20 latach życia w zakonie nie do końca podzielałam tę opinię. Zresztą sam Woleński nie do końca zgadza się z sobą i dlatego

stwierdza: *Jest przy tym rzeczą ciekawą, że agnostyk i wierzący nieraz nie różnią się w swej negatywnej ocenie instytucji kościelnych, a niekiedy wierzący oceniają je w sposób surowszy.* Problem nie tkwi jednak w licytowaniu się surowością ocen, ale w poszukiwaniu właściwej perspektywy, aby dostrzec to, co rzeczywiście istotne. Warto tutaj zauważyć, że Kościół nie uważa siebie za sektę „czystych”, którzy mają gorszyć się każdym grzechem, ale – wręcz przeciwnie – wyznaje grzech swoich członków, prosząc Boga o przebaczenie i moc nawrócenia. Niestety, w dzisiejszym pisaniu i mówieniu o Kościele tak się utarło, że im bardziej ktoś jest z tegoż Kościoła niezadowolony, tym większa – rzekomo – cechuje go odwaga i otwartość. Tymczasem jeśli ktoś na pytanie: Co sądzisz o wierze i Kościele? zaczyna od inkwizycji oraz tego, że zna księdza, który ma konkubinę i mercedes, to ma tyle racji, ile ten, kto rozpoczyna refleksję o ateizmie i agnostycyzmie od stalinowskiego zamieniania świątyń na magazyny.

W tekście prof. Woleńskiego brakuje mi istotnego myślenia o fenomienie wiary. Znajduje się w nim natomiast wiele fragmentarycznych opinii i sformułowań, które dla mnie są nie tylko niezrozumiałe, ale wręcz irytujące. *Kościół ma pełne prawo* – stwierdza zaczepnie mój adwersarz – (...) *popierać AWS lub Prawo i Sprawiedliwość, zwalczać UW czy SLD...* (s. 83). Zupełnie niejasny jest dla mnie sens, w jakim w tym kontekście Woleński używa słowa „Kościół”. Znam wielu księży, którzy właśnie na UW lub PO oddali swój głos; znam też takich, którzy szczerze „unitów” nie lubią. A jeden z moich współpracowników ogłosił w „Trybunie”, że głosował na SLD. Tylko co to wszystko mówi nam o Kościele? Ano tyle, że członkami Kościoła są ludzie, którzy mają różne poglądy polityczne. Prof. Woleński zauważa ponadto, że skoro Kościół ma możliwość postąpić tak lub inaczej, to dlatego *nie może uchylać się od odpowiedzialności, np. za walny udział w wykreowaniu wyjątkowo nieudolnej i, jak się okazało, moralnie skorumpowanej elity politycznej* (s. 83). Abstrahując od faktu, że w ostatnim okresie premierem był luteranin, a prezydentem jest agnostyk, zastanawiam się, czy rzeczywiście wskazywanie, iż np. Krzaklewski jest katolikiem, a jako polityk poniósł klęskę, jest tym, o co chodzi w ewentualnej debacie o Kościele. Zupełnie zaś kuriozalne jest przekonanie prof. Woleńskiego, że *studenci nie wiedzą wielu rzeczy, które znane im być powinny, a nie są (...)* m.in. *z wadliwej struktury czasu szkolnego, czego przerost religii jest jedną z przyczyn* (s. 82). Znana mi jest zatrwajająco niska wiedza religijna naszej młodzieży, ale nic nie słyszałem o tym, aby jakiś student miał poważne braki z matematyki lub fizyki, ponieważ całymi godzinami

musiał czytać Biblię. Przy czym naprawdę nie byłem i nadal nie jestem „fanem” wprowadzenia religii do szkół. Nie posuwają też naprzód debaty o Kościele takie rewelacje jak ta, że *biskupi nie stornili kiedyś od dialogu z PZPR, a niedawno odmówili udziału w Forum Światopoglądowym SLD* (s. 83-84).

Prof. Woleński ma świadomość, że w Kościele znajdujemy wiele różnych poglądów i postaw w sprawach społeczno-politycznych. Dlatego zapytuje: *Kto jest reprezentatywny dla Kościoła?* (s. 84). A odwołując się do sprawy Jedwabnego, stwierdza, iż *interpretacji podlega przede wszystkim postawa Episkopatu* (s. 85). Jednocześnie Woleński wie, że *Episkopat też nie jest jednolity. Niemniej jednak to właśnie Episkopat zdecydował o oficjalnym stanowisku Kościoła polskiego w sprawie Jedwabnego*, które to stanowisko mojemu opponentowi zdecydowanie się nie podoba. *Nie ma rady – konstatuje profesor – ten, kto kieruje jakąś instytucją, również ją reprezentuje i przesądza o jej oficjalnym stanowisku* (s. 85). Wydaje mi się, że Woleński uparcie chce widzieć w episkopacie swego rodzaju parlament lub rząd, który decyduje o tym, czym jest Kościół. Otóż tak nie jest. Episkopat to – pomimo pewnych uprawnień – raczej braterskie spotkanie biskupów niż ciało zarządzające kościelną instytucją. Ten, kto chce mówić o Kościele, musi bardzo uważać, aby nie pomylić Kościoła nie tylko z takim czy innym księdzem, ale również nie mylić go z takim czy innym episkopatem. Można oczywiście dyskutować o stanowisku np. bp. Michałika i bp. Życińskiego w sprawie Jedwabnego, ale niekoniecznie będzie to dyskusja o Kościele. Będzie to raczej dyskusja o tym, co na dany temat sądzą tzw. ludzie Kościoła. Dlatego we wspólnocie Kościoła mieszczą się ci, którzy na temat Jedwabnego (i nie tylko) mają bardzo różne – niekiedy wykluczające się – opinie, np. ks. Musiał i o. Rydzyk. Dla mnie ani jeden, ani drugi nie są „z mojej bajki”, choć są jak najbardziej z tego samego Kościoła.

Podczas moich rzymskich studiów mieszkałem w międzynarodowym kolegium Bellarmino. Przez 5 lat żyłem w ponad 100-osobowej wspólnotcie jezuitów z różnych krajów i kultur. Podczas obiadowych, prowadzonych przy 5-osobowych stolikach, dyskusji okazywało się niekiedy, że ilu jezuitów, tyle opinii. Zdałem sobie wówczas sprawę z tego, jak niekiedy beznadziejne i wynikające z nieznamomości tego, czym jest Kościół, bywa pytanie z cyklu: Co Kościół na to? Jedność z moimi współbraćmi jezuitami odnajdowałem między innymi podczas cotygodniowej, wspólnie sprawowanej Eucharystii, chociaż i wtedy niektóre zachowania koncelebransów były dla mnie dość

zaskakujące. Chcąc poznać „mityczne” stanowisko Kościoła w jakiejś sprawie, można oczywiście pytać ważne postaci Kościoła albo starać się o przeprowadzenie metodą ankietowo-sondazową badań statystycznych. Czy jednak z tego, że większość polskich katolików jest za przywróceniem kary śmierci, wynika, że Kościół jest za karą śmierci? Nie! Tak samo jak z faktu, że Jan Paweł II wypowiedział się wielokrotnie przeciwko stosowaniu najwyższej kary, nie wynika – co twierdzi większość dziennikarzy – iż Kościół karę tę odrzuca. Nie neguję sensowności dyskusji w Kościele i o Kościele w kontekście różnych partykularnych problemów, ale chcę podkreślić, że w czasach tak zasadniczych konfrontacji jak np. islamu z chrześcijaństwem, dyskusja o wierze i niewierze winna dotyczyć spraw naprawdę istotnych, które stanowią o tym, że coś jawi się nam jako wiara chrześcijańska, katolicka, albo inna wiara, czy wreszcie niewiara.

W świetle powyższych uwag dyskusje na łamach „Życia Duchowego” w cyklu „W co wierzy ten, kto nie wierzy”, w tym również moje z prof. Woleńskim spory, jawią mi się jako dość zaściankowe. Gdyby moje bycie jezuitą i kapłanem w Kościele miało polegać przede wszystkim na tłumaczeniu się z takich spraw jak pogrzeb prof. Deca (Woleński w każdym ze swoich trzech tekstów do tego nawiązuje) lub kolejne enuncjacje prał. Jankowskiego, to już dawno zawiesiłbym suknię zakonną na kołku. Tym bardziej się cieszę, że udało się nam podjąć kilka poważniejszych wątków. Jednym z nich jest relacja fenomenu wiary do istnienia Boga. *O. Kowalczyk mniema* – pisze Woleński – *że nie ma prawdziwej wiary, o ile Bóg nie istnieje. (...) Jeśli coś stwierdzam o jakimś bycie poszczególnym, to jest to prawdą, o ile ten byt istnieje. (...) Przy tym rozumieniu sprawy, pogląd o. Kowalczyka jest trywialnie trafny. Z tego jednak niewiele wynika dla prawdziwości wiary religijnej i istnienia Boga. Mamy bowiem tyle tylko: Wiara religijna jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy Bóg istnieje (s. 91).* Obawiam się, że nie zostałem przez prof. Woleńskiego wystarczająco zrozumiany. Otóż nie tyle chodzi mi o to, że jeśli Boga nie ma, to wiara w Niego nie jest prawdziwa, ile o to, że jeśli istnieje prawdziwa wiara, to znaczy, że Bóg istnieje.

Jeśli istotą wiary byłaby jej obiektywnie wyrażalna treść, to wówczas dyskusja o wierze koncentrowałaby się wokół uzasadniania konkretnych zdań (poczynając od zdania: „Bóg istnieje”) przez odniesienie ich do filozoficznych i empirycznych danych oraz zasad logicznego myślenia. Ta perspektywa wydaje się najbliższa J. Woleńskiemu, który stwierdza, że *wszelkie znane dowody na istnienie Boga (...) okazały się wadliwe z logicznego punktu widzenia (s. 91).* Chętnie

przyznam Woleńskiemu rację, tym bardziej iż uważam, że Boga w ogóle nie da się udowodnić, tak jak nie da się „naukowo” udowodnić miłości (choć niektórzy domagają się tzw. dowodów miłości). Istota sprawy polega jednak na tym, że wiara nie da się sprowadzić do sumy zdań, o prawdzie których wierzący jest przekonany. Jeśli natomiast istoty wiary upatruje się w wewnętrznych aktach osoby wierzącej, to dyskusja o wierze staje się dyskusją o autentyczności wierzącego. To modna dziś perspektywa rozpatrywania fenomenu wiary, gdyż pozwala utrzymywać – zgodnie z duchem politycznej poprawności – że każda wiara jest dobra, jeśli jest autentycznie przeżywana, a zatem żadna religia nie powinna rościć sobie prawa do bycia wyjątkową. Prof. Woleńskiemu bliskie są tego rodzaju poglądy. Przyjmuje on bowiem teorię dwóch prawd, która pozwala mu m.in. twierdzić, iż *natura wiary jest taka, iż odmówienie jej prawdy z zewnętrznego punktu widzenia, nie jest jej kwalifikacją jako fałszu z wewnętrznego punktu widzenia* (ŻD 26/2001, s. 45). Liczy się bowiem szczerść i autentyczność religijnych aktów wierzącego. W tej perspektywie ważne jest, aby być w zgodzie z samym sobą... To, czy rzeczywiście jestem w zgodzie z istniejącym (lub nie) poza mną Bogiem, jest mniej istotne. Z tego punktu widzenia całkowicie zgadzam się z Woleńskim, który stwierdza, iż *z faktu, że ludzie wierzą w Boga szczerze, z pełnym przekonaniem, bezinteresownie (...) nie wynika, że istnieje to, w co wierzą* (s. 91). Nie tylko, że nie wynika, ale przestaje to być naprawdę ważne. Ponadto pojawia się problem, że w przypadku religii sprowadzonej do autentyczności przekonań można by dojść do wniosku, że wiara Jana Pawła II nie jest w gruncie rzeczy bardziej prawdziwa (autentyczna) niż wiara Osamy bin Ladena.

Wiary nie wystarczy zatem opisywać jako podawanej przez jakąś religijną instytucję treści, ani też jako wewnętrznych, subiektywnych aktów. Wiara – jeśli w ogóle istnieje – jest rzeczywistością, którą należy opisywać w kategoriach spotkania osób. Taki opis – na który tutaj nie możemy sobie pozwolić – powinien ukazywać różnicę pomiędzy rzeczywistym spotkaniem a poczuciem spotkania, czyli subiektywnym przeświadczeniem, że się kogoś spotkało. Słowa „spotkanie” używam tutaj w sensie wejścia w relację wzajemnego poznania i miłości, co jest czymś daleko głębszym niż zobaczenie, usłyszenie lub wycucie czyjejś obecności. Opis wiary powinien też ukazywać różnicę między spotkaniem człowieka z inną osobą a spotkaniem z Osobą nieskończoną, czyli z tym, kogo nazywamy Bogiem. Nie twierdząc, że udany opis wiary jako aktu spotkania z Bogiem stano-

wiłby „apodyktyczny” i dostępny dla każdego dowód na istnienie Boga i prawdziwość wiary. Taki opis zresztą nie może być nigdy dziełem zamkniętym. Jeśli jednak ktoś w swoim życiu ma doświadczenie, które nie da się sprowadzić ani do zewnętrznego przyjęcia obiektywnych głoszonych prawd, ani do wewnętrznego przeświadczenia, lecz staje się wystarczająco jasne jedynie w perspektywie spotkania z inną osobą, i to Osobą nieskończoną, to ma prawo mówić o egzystencjalnej pewności co do istnienia i działania Boga. Jeśli istnieje tak pojęta wiara, to znaczy, że wydarza się spotkanie między człowiekiem a Bogiem, a jeśli takie spotkanie ma miejsce, to znaczy, że istnieją strony tegoż spotkania, a więc istnieje człowiek i Bóg. Problem niektórych niewierzących polega na tym, że – pomimo deklarowanego szacunku dla wiary – nie mogą przyjąć, że wiara jako realne spotkanie rzeczywiście istnieje, a w konsekwencji – chcąc nie chcąc – degradowują ją do czegoś, co wiarą nie jest.

Prof. Woleński przyjmuje do wiadomości istnienie personalistycznej fenomenologii religii, ale odnosi się do niej dość nieufnie, kiedy wspomina o *swoistych sposobach argumentacyjnych* lub *pęknięciu teologii*, w której *czysty rozum nie jest samowystarczalny i musi być wspomagany wiarą*. No cóż! Czysty rozum nigdy człowiekowi nie wystarcza, nie tylko w odniesieniu do wiary. Rzeczywistość poznajemy bowiem nie tylko rozumem na sposób matematyczny (apodyktyczny). Poznajemy ją również na sposób zmysłowy, a przede wszystkim osobowy, którego fundamentalnym kształtem jest miłość. Mogę dotknąć drugiego człowieka, zobaczyć, usłyszeć (zmysły) i zrozumieć przekazywaną przez niego informację (rozum), ale to za mało, aby doświadczyć, że jest to ktoś, kogo nie można zabić, co więcej, że jest to ktoś, kto jest godzien miłości. Ponadto doświadczenia miłości nie da się udowodnić (uprawomocnić) przez odwołanie się do zmysłów lub czystego rozumu, choć mogą one dostarczyć częściowych argumentów. Drugiego człowieka w jego niepowtarzalnej tajemnicy można jedynie pojąć „władzami” poznania osobowego, czyli ostatecznie mocą miłości.

Pokolenia myślicieli starały się odpowiedzieć na pytanie o naturę poznania. Co jest pierwszym fenomenem rzeczywistości? A w konsekwencji, co stanowi podstawę ludzkiego poznawania rzeczywistości? Wśród wielu różnych odpowiedzi na te pytania najbardziej przekonuje mnie ta, która wskazuje na fenomen miłości jako fundament ludzkiego sposobu bycia. Człowiek odnajduje się w świecie, w którym dane jest mu fundamentalne doświadczenie wielości (inności) i jedności w wymiarze osobowym: ja jestem radykalnie inny niż

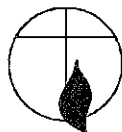
drugi, drugi jest radykalnie inny niż ja, ale nie jesteśmy monadami, lecz powołanymi do bliskości osobami. Doświadczenie separacji oraz bliskości nie znoszą się nawzajem, ale – wręcz przeciwnie – warunkują się i wzmacniają. Poznanie zmysłowe i rozumowe typu matematycznego jest wtórne wobec powyższego doświadczenia, które można by nazwać doświadczeniem pierwszym (metafizycznym). W pewnym stopniu prof. Woleński potwierdza istnienie tegoż doświadczenia, kiedy na pytanie: *Do czego masz zaufanie, jeśli nie wierzysz w Boga?*, odpowiada: *Przy wszystkich okropnościach tego świata, mam jednak zaufanie do bliźnich oraz regularności natury* (s. 91). Myślę, że wierzący w Boga to ktoś taki, kto odkrywa, iż fundamentem, a nawet warunkiem *sine qua non* zaufania do drugiego człowieka i świata jest Bóg. Gdyby nie Bóg, to zaufanie do bliźnich, którzy są skończonymi, a więc ułomnymi istotami, byłoby ostatecznie aktem nieracjonalnym.

Chrześcijańska teologia okazuje się początkiem i końcem powyższej metafizyki miłości, kiedy za św. Janem stwierdza: *Bóg jest miłością* (J 4,8.16). Bóg jako ostateczna tajemnica rzeczywistości jest odwieczną miłością Ojca, Syna i Ducha, którzy – choć radykalnie różni – są jednym Bogiem. Osobowa inność i jedność osób skończonych okazuje się zakorzeniona w wewnątrztrynitarnym dynamizmie inności i jedności Boskich Osób. Bóg jest miłością, zanim jest (oczywiście nie w sensie czasowym) odwiecznym rozumem i twórcą logicznych praw. To nie logika czystego rozumu pozwala odkryć istotę rzeczywistości, ale to istota rzeczywistości jest logiczna, ponieważ jest miłością, czyli Bogiem. Czy wiara w tego rodzaju miłość jest niezbędna człowiekowi i światu? – oto pytanie na miarę dzisiejszych, jakże niespokojnych czasów. A może wystarczy budować demokrację, tolerancję, wolny rynek, a także nowoczesną broń, by niszczyć różnych fundamentalistów? Może człowiek powinien przestać mniemać, że warto mówić o Bogu, a w zamian za to zająć się ze zdwojoną siłą tym, co daleko bardziej praktyczne, np. rozwojem nauk technicznych?

Dla mnie Kościół jest miejscem, w którym rozbrzmiewa wołanie, iż niespokojne jest serce człowieka i świata, dopóki nie spocznie w Bogu, który jest miłością. Co więcej, Kościół przekonuje mnie, że to spocznienie jest rzeczywistością możliwą. Ta nowina jest ważna dla mnie i dlatego przyjąłem ją osobiście i chcę dzielić się nią z innymi. Nie przekonują mnie „super-tolerancyjne” zapewnienia osób wierzących, że w dyskusji z niewierzącymi absolutnie nie chodzi im o nawracanie kogokolwiek, a jedynie o wspólne zadumanie nad ludzką kondycją. Fakt, że nawracanie pojmowano często w sposób niezgodny

z Ewangelią, nie oznacza, iż nie jest ono istotnym elementem wiary w Jezusa Chrystusa. Mam nadzieję, że nie sprawdzi się „przepowiednia” Woleńskiego, że w Polsce *liczba agnostyków będzie wzrastać, jak w każdym nowoczesnym społeczeństwie, liczba katolików maleć, a inne wyznania nie odnotują znaczącego przyrostu* (s. 86). Agnostycyzm nie daje bowiem tej nadziei, która dla mnie jest bardzo ważna, i której – jak sądzę – potrzebuje świat. W perspektywie wieści o ofiarowanym nam przez Boga, który jest miłością, zbawieniu wiecznym, takie kwestie, jak np. zasadność obecności i wymiaru katechezy w szkole, oficjalne stanowisko episkopatu w sprawie Jedwabnego czy też sympatia jakiegoś biskupa dla Radia Maryja, nie wydają mi się istotne w szukaniu odpowiedzi na pytanie: w co wierzy ten, kto wierzy, a w co wierzy ten, kto nie wierzy. Tymczasem w tekście prof. Woleńskiego tego rodzaju wątki są – niestety – dominujące. Być może jest to wina nas, wierzących, że nie potrafimy tak zaprezentować naszej wiary, aby było dla wszystkich oczywiste, co w niej jest rzeczywiście ważne, i o co warto się spierać?

DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ur. 1963, dr teologii, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bibolanium” w Warszawie. Autor m.in. książek: „La personalità in Dio” (1999), „Bóg w pickle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary” (2001). Mieszka w Warszawie.





teatr

DWOJE NAD ŻŁOTYM STAWEM

Teatr Powszechny
w Warszawie
Nad Żłotym Stawem
Ernesta Thompsona

Przekład – Małgorzata Semil
scenografia – Katarzyna
Proniewska-Mazurek
reżyseria – Zbigniew
Zapasiewicz
prapremiera polska
9 XI 2001 r.

Sławomir Mrożek w którychś „Uwagach osobistych”, publikowanych w „Gazecie Wyborczej”, nazwał starość swego rodzaju emigracją – stanem, w którym cały świat staje się obczyzną, a większość dojmujących wcześniej dookołnych spraw zaczyna się odbierać jako domenę innych ludzi, cudzą domenę.

Dwójka bohaterów sztuki „Nad Żłotym Stawem”, Ethel – Mirosława Dubrawska i Norman – Zbigniew Zapasiewicz, małżeństwo o blisko pięćdziesięcioletnim stażu, żyje właśnie jak dwoje emigrantów, których mało interesuje to, co dzieje się za parkanem otaczającym ich letnią posiadłość.

Norman jest bez reszty skupiony na sobie, na swoim ciele i umyśle, ścigających się – jak powiada –

które pierwsze wysiadzie. (*Zamiast sztuki życia interesować nas zaczyna ta druga sztuka, zajmuje nas już nie tworzenie i udoskonalanie osobowości, lecz proces jej rozpadu i zanikania* – pisze Herman Hesse w szkicu pomieszczonym w programie.) Norman usiłuje obłaskawić kpinań nicuchronnie zbliżającą się śmierć, demonstruje pozornie stoicką gotowość na jej przyjęcie, choć w rzeczywistości czuje się przerażony i bezbronny.

Zapasiewicz był wobec swego bohatera okrutny; jego Norman to nie żaden tam miły w istocie staruszek, „straszny dziadunio”, co pod sarkazmem kryje złote serce, lecz egoistyczny tetryk, nieżyczliwy ludziom żółciowic, w którym gotuje się złośliwość i uciecha z nieszczęść bliźnich. W spektaklu Norman serdecznie śmieje się tylko dwa razy: kiedy dowiaduje się o śmierci sąsiadki i kiedy uda mu się zrobić idiotę z narzeczonego swojej jędnaczki (Szymon Bobrowski). Nawet to, co następuje później – pogodzenie z córką (Olga Sawicka), gorąca sympatia, którą budzi w bohaterze nastoletni chłopak – nie jest w stanie zmienić tego obrazu. Zresztą siłą sztuki są niewątpliwie dwie główne postaci i ich dialogi, nie zaś hollywoodzki z ducha bieg akcji, w której uczestniczą inne figury.

Postać Ethel Dubrawskiej, zarysowana równie wyraziście, jawi się jako przeciwstawienie Normana Zapasiewicza. Sedno i cel życia stanowi dla niej mąż, środkiem, dzięki któremu skutecznie go wspiera, jest niezmienna, niezłomna cierpliwość przesycona pogodą ducha. O ile Norman reprezentuje prozę

starości, o tyle Ethel wydaje się niemalże uosobieniem poezji tzw. jesieni życia. Dystans wobec dylematów zaprzatających ludzi młodszych pozwala jej wyrazić się dostrzec urodę świata, głębiej odczuwać zachwyt naturą. Ethel należy do tych, którzy w podeszłym wieku ze *świeżym zaangażowaniem poddają się igraszkom i muzyce życia, tysiącowi uroków powierzchni istnienia, kruchym fontanom barw, mknącym cieniom chmur, z radością i lękiem czepiają się rzeczy najnieatrważniejszych* (Hesse). Gdyby chciało się być złośliwym jak Norman, można by powiedzieć, że Ethel to słodkie, utajone marzenie nieznośnych, zrzedliwych starców.

Mirosława Dubrawska obchodzi tą rolą jubileusz pięćdziesięciolecia pracy artystycznej. Grywała m.in. w gdańskim Teatrze Wybrzeże (*Lady Makbet* w spektaklu reżyserowanym przez jej męża, Zygmunta Hübnera, Celia w „Kapeluszu pełnym deszczu” Gazzo, inscenizacja Andrzeja Wajdy), krakowskim Starym Teatrze (Eleonora w „Tangu” Mrożka, reżyseria Jerzego Jarockiego, Idalia w „Fantazym” i Solange w „Pokojóvkach” Geneta – oba spektakle inscenizował Konrad Swinarski). Znakomite role stworzyła w Teatrze Powszechnym w Warszawie, do najświetniejszych pośród nich należy niewątpliwie *Siostra Ratched* z „*Lotu nad kukułczym gniazdem*” Wassermanna (1977, reżyseria Hübnera) – chłód, a zarazem nienawistną, beczpłiwą pasję bijące od tej postaci do dziś pamiętają widzowie tamtego przedstawienia. I to ta sama aktorka gra dziś równie przekonująco osobę pełną

ciepła, kobiecości, wdzięku. Dubrawska na pewno nie należy do aktorów – bardzo dziś licznych – przez iks lat jadących jednym numerkiem, którym niegdyś kupili widownię, aktorów, mających, jak to mówił przed laty Swinarski, *pomysł na występ*, nie zaś na rolę. W każdym przedstawieniu szuka innych, nowych sposobów na postać, którą kreuje. Bo Mirosława Dubrawska nie występuje, Mirosława Dubrawska gra.

Joanna Godlewska



**ŚWIAT, JAKI JEST,
NIE KAŻDY WIDZI**

Amelia
(*Le fabuleux destin*
d'Amélie Poulain)

Francja/Niemcy 2001,
reż.: Jean-Pierre Jeunet,
wyk.: Audrey Tautou, Mathieu
Kassovitz i in.

Nie raz (i nie dwa) mówiono mi, że niedostrzeganie prawdziwej natury świata, to jest zamykanie oczu na wszechobecność zła, może jedynie zaprowadzić mnie na manowce. Zarzucano mi niedojrzałość, życie złudzeniami i poza rzeczywistością, wyzywano od marzycielek, fantas-

tek, utopistek i neurasteniczek. Nie bądź naiwna, powtarzano mi, taki neurotyczny eskapizm to pójście na łatwiznę, trzeba zaakceptować świat takim, jaki jest, nieustannie mieć się na baczności i z zaciśniętymi zębami dźwigać ciężar egzystencji po tym naszym ziemskim padole. Życie nie głaszcze, słyszałam ze wsząd (a dokładniej od sąsiada z dołu), rzeczywistość jest brutalna (to sąsiad z lewej), nie ma co liczyć na czyjąkolwiek pomoc, każdy ma dość własnych uderk i rozczarowań, trzeba samotnie zmagać się z życiem, które jest ciężkie, a potem się umiera (sąsiadka z góry), życie to nie bajka (sąsiadka z prawej)... Moje egzystencjalne lęki zatem nasilały się, mój neurotyczny eskapizm przybierał coraz bardziej wymyślne formy, w pewnych ryzach trzymała mnie jedynie upiorna wizja owych manowców, którymi straszono mnie od dziecka.

I oto nagle dowiedziałam się, że jednak ci wszyscy dojrzały, rozczarowani, mocno stąpający po ziemi i uginający się pod ciężarem żywota, zdrowi realiści bynajmniej nie mieli racji: życie potrafi pogłaskać, rzeczywistość nie jest taka brutalna, jak ją malują, człowiek nie jest wcale zdany sam na siebie, wystarczy rozejrzeć się wokół, by dostrzec życzliwych (i zasługujących na naszą życzliwość) ludzi, a przede wszystkim – życie to bajka! Wiarę w siebie, świat i ludzi przywrócił mi (a wygląda na to, że i milionom innych widzów na całym świecie, którzy tłumnie spieszą do kin) film Jean-Pierre'a Jeuneta (twórcy „Delicatessen” i „Miasta zaginionych dzieci”) pod tytułem „Amelia”.

Najnowszy film Jeuneta to urzekająca opowieść o młodziutkiej, nieśmiałej dziewczynie z prowincji, która z ogromnym wdziękiem, niebywałą pomysłowością i zadziwiającą skutecznością bawi się w dobrą wróżkę.

Tytułowa Amelia, po tragicznej śmierci matki wychowywana przez zgorzkniałego, zamkniętego w sobie ojca, żyje w świecie własnej wyobraźni. Gdy kończy osiemnaście lat, wyjeżdża do Paryża, gdzie podejmuje pracę kelnerki w kafejce Deux Moulins na Montmartrze. I tak upływa pięć kolejnych lat, Amelia marzy, ogląda telewizję, karmi koty i dyskretnie podgląda kawiarnianych gości, koleżanki z Deux Moulins i sąsiadów z kamienicy, gdzie mieszka. Życie Amelii zmienia się, gdy za kafelkiem w ścianie łazienki przypadkowo odkrywa pudełeczko z dziecięcymi skarbami należącymi do chłopca, który mieszkał w jej mieszkaniu przed pięćdziesięcioma laty. Dziewczyna postanawia odszukać właściciela pudełka i przyrzeka sobie uroczyscie, że jeśli mężczyzna ucieszy się z odzyskania swoich skarbów, od tej pory ona poświęci się spełnianiu dobrych uczynków. I tu dopiero cała historia tak naprawdę się zaczyna, ja jednak nie mogę już zbyt wiele zdradzić, po pierwsze – dlatego, żeby nie psuć przyjemności osobom, które filmu jeszcze nie widziały (a zobaczyć go trzeba koniecznie!), a po drugie – dlatego, że tej historii opowiedzieć nie sposób, a raczej Jeunet opowiada ją w sposób tak wyborny, że każda próba opisu nie tylko wypadłaby nieudolnie, ale byłaby wręcz profanacją. Powiem jedynie, że Amelia

wpływa na życie swoich bliźnich w sposób tak misterny, subtelny i przewrotny (a przy tym ucieka się jedynie do własnej fantazji i dyktatu swego serca, nie do żadnej magii czarnej czy białej, żeby ktoś sobie czasem nie pomyślał), że naprawdę trudno to sobie wyobrazić, o ile nie jest się samą Amelią właśnie czy Jean-Pierre'em Jeunetem (który jest nie tylko reżyserem, lecz również autorem scenariusza).

To, co wyprowadza ze światem z jednej strony Amelia, a z drugiej opowiadający jej losy Jeunet, zapiera dech w piersiach najbardziej wybrednym i wysublimowanym kinomanom, a przecież w „Amelii” bodaj najcudowniejsze jest to, że wbrew pozorom film nie wykracza poza ramy realistycznej konwencji. Ta historia dzieje się w naszym zwyczajnym, współczesnym świecie – z dworcowymi automatami do zdjęć, z seks-shopami i ogrodowymi krasnalami (inna sprawa, że Montmartre „Amelii” jest tak uroczo prowincjonalny, ale to już chyba zasługa nie tyle Jeuneta, ile francuszczyzny w ogóle, w żadnym innym kraju wielkomiejska zaściankowość – w najlepszym znaczeniu tego słowa i przy całym paryskim szyku – nie byłaby chyba możliwa!). A bajeczność tej opowieści, wszystkie te cuda i dziwy, które oglądamy na ekranie, *wszystkie odcienie poezji, humoru i smutku*, którymi zachłystywali się krytycy, są albo wynikiem niezwykle wyrafinowanych, lecz całkowicie realnych zabiegów tytułowej bohaterki, albo też stanowią niezwykle wyrafinowane, lecz całkowicie realne przełożenie przez Jeuneta jej postrzegania świata

na taśmę filmową. Chyba że jest to akurat przełożenie postrzegania świata przez Nina, tajemniczego młodzieńca, w którym zakochuje się Amelia – bo „Amelia” to także szalenie romantyczna i niebywale inteligentna historia miłosna, ale nic więcej nie powiem. Spieszę natomiast dodać, że nie byłoby „Amelii” bez odtwórczyni tytułowej roli, Audrey Tautou, ucieleśnienia subtelności i wdzięku.

Porywająca jest jasność i czystość tej historii. Nie ma tu żadnych Lynchowskich czy Kieślowskich mroków, widz nie zostaje poddany żadnym podstępny estetycznym czy pseudometafizycznym manipulacjom. Sprawa jest prosta – Amelia, choć wie, że niezbadane są wyroki Boskie – w końcu jej mama zginęła tragicznie, gdy wychodziły z kościoła, gdzie modliły się o braciszka dla dziewczynki – choć życie czasem ją przeraża i przytłacza, choć boi się sięgnąć po własne szczęście, nie wymiuguje się jednak od osobistej odpowiedzialności za losy świata. Pięknie mówił o tym prof. Zygmunt Bauman w „Rozmowach na początek wieku”: Każdy mniej więcej zdrowy moralnie człowiek ma niejasne poczucie, że jest jakoś odpowiedzialny za to, co dzieje się wokół niego. To nasze poczucie odpowiedzialności za losy świata może zataczać szersze lub węższe kręgi. Amelia bierze los świata w swoje ręce wszędzie tam, gdzie wzrok jej sięga. Gdyby tak było nas stać na to, by pójść w jej ślady...

„Amelia” to film, który można śmiało polecić wszystkim (może poza tymi całkiem nieletnimi, którzy jeszcze nie powinni wiedzieć, że

w naszym zwyczajnym, współczesnym świecie czasem uprawia się seks); zaspokoi tak tradycjonalistów (w tym również tych, którzy ponad ruchome obrazki przedkładają opowieści mówione i czytane) – w filmie występuje narrator, przedstawiający i komentujący dzieje tytułowej bohaterki, sama Amelia zaś co pewien czas zwraca się do widzów „na stronie” niczym w komedii Moliera – jak i zwolenników nowoczesnych filmowych tricków – znajdują tu prawdziwe audiowizualne szaleństwo. To film dla romantyków i marzycieli – odnajdą w Amelii (i nie tylko w niej) pokrewną duszę, ale i dla cyników – a nuż zostaną nawróceni? Dla inteligentnych – czeka ich wyrafinowana uczta intelektualna, ale i dla tych mniej lotnych – zostaną we wzruszający sposób dowartościowani. Dla tych z poczuciem humoru – uśmieją się do łez, ale i dla gburów pozbawionych wrażliwości – tym wyjątkowo perfidnie uciera się nosa. Ale przede wszystkim to film dla wszystkich nieudaczników, nieszczęśników, neurotyków, dziwaków, nieśmiałych, zagubionych i nieprzystosowanych, wszystkich tych – jak powiadają Francuzi – ratés i manqués (w którejkolwiek ze sfer). Kochani, to film o nas!

„Amelia” Jeuneta podbiła europejską publiczność, zdobyła najwyższe laury na kilku międzynarodowych festiwalach (m.in. Grand Prix w Karlowych Warach, nagroda publiczności w Edynburgu i Toronto) i zjednoczyła krytyków w elokwentnym zachwycie: *cudowny film – pisali, genialny, doskonały, nadużywane dziś słowo „arcydzieło”*

odzyskało wreszcie swe prawdziwe znaczenie; w „Cinélive” przestrzegali wręcz: Uważajcie, ten film was uwiedzie. Zakochacie się w nim bez pamięci. To jak spełnienie wszystkich marzeń, a „Le Journal de Dimanche” dodawał: Każde ujęcie w tym pełnym życia, wzruszającym filmie niesie w sobie szaleństwo wyobraźni i poezję. Zapamiętacie go na zawsze. A dla czegoż to posiłkuję się cudzymi peanami na cześć „Amelii”? Bo choć robię, co mogę, by go wyartykułować, mój zachwyt jest nicmy.

Pierwsze, co teraz zrobię, to spróbuję wysłać na „Amelię” moich udręczonych życiem (i tym samym zatruwającym je innym) sąsiadów. A w przypadku niepowodzenia za podszeptem Amelii wygarnę jednemu z drugim, że nie mógłby być warzywem, bo nawet karczoch ma serce. A może wymyślę coś jeszcze innego...

Katarzyna Bieńkowska

książki

ZA KULISAMI PRAWDY

Bogusława Latawiec

*Gęstwina*Wydawnictwo Twój Styl,
Warszawa 2001, ss. 253

Czytając eseje i liryczne reportaże Bogusławy Latawiec, odnajdywałam w nich te same wątki i motywy, jakie znajdują się w jej poezji. Autorka „Gęstwiny” podobnymi narzędziami poznania odmierza bowiem czas i przestrzeń swoich utworów, podobnie kreuje w nich literacką „prawdę”, która nigdy nie jest jednoznaczna, zawsze ukrywa jakieś ciemne, tajemnicze, wyblaskujące na granicy jawy i snu dno. Można powiedzieć, że za kulisami prawdy kryje się inna prawda – zwiłokrotniona lub podzielona, bo *nigdy całości* – jak powtarza poetka za swoim mistrzem Julianem Przybosiem; jedna jedyna prawda nie istnieje, jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, ludzkiemu oglądowi świata. Na całość „Gęstwiny” składają się także małe opowiadania i wiersze, stanowiące niekiedy dopełnienie treści minieseju lub reportażu, często związanego z jakimś pisarzem, jak nagroda Nobla dla Szymborskiej w Sztokholmie, konferencja poświęcona Przybosiowi w Chicago czy odwiedziny Barańczaka w innym miejscu Ameryki. W wierszach Latawiec z cyklu „Razem tu koncer-

tujemy”, o których pisałam już na tych łamach, często także przewijają się notatki z podróży, fragmenty widoków, impresje z okolicznościowych zdarzeń – przefiltrowane przez uważne, bywa że nieufne, jakby podwójne spojrzenie poetki, która widzi za siebie terazniejszą i przeszłą, za siebie samą i resztę świata, gdyż ma nieustające poczucie uczestnictwa w jego trwaniu i przemijaniu.

„Gęstwiny” czytać więc można jako komentarz do wierszy i życia B. Latawiec, ale też jako osobną projekcję jej wrażliwości, wyobraźni, poglądów na życie i sztukę. Jest w tych notatkach i dziennikarska skrupulatność, i poetycka nieobliczalność, gdyż z racji wielowarstwowości swej profesji autorka, w zależności od sytuacji, ma odmienne spojrzenie na rzeczywistość. Istotą wszakże „Gęstwiny” jest niebanalne świadectwo czasu i przestrzeni, a także samej osobowości autorki uwikłanej w różne odcienie i warstwy „prawdy”. Raz po raz pojawiają się tu bezpośrednie refleksje na temat względności i potencjalności wszystkiego, co się nam przydarza, a także niezwykłości losu aranżującego nieprawdopodobne zbiegi okoliczności. Autorka często mocuje się z wizją widzianego i niewidzianego, istniejącego i nieistniejącego, a niekiedy tłumaczy się wręcz z własnych wyborów: *Często zamiast autentycznego epizodu wystarcza mi pomysł na to, co rozegrać się powinno, gdyby życie było strukturą logiczną. Tyle słów, wątków umiera bez ciągów dalszych. Rozrzutność natury! Często wkładam więc kawałki fikcji w prawdę i rzecz całą*

mocno uklepuję. (...) Z drobnych kawałków prawdy montuję czasem – dużą nieprawdę.

Bogusława Latawiec jest nie tylko poetką i eseistką, jest także powieściopisarką, autorką m.in. powieści „Nie widziałam tak długiej chorągwi” i „Ciemnia”. Na łamach poznańskiego „Arkusza” publikuje w odcinkach już drugi rok dzieło autobiograficzne „Kochana Maryniuchna”. Powyższe uwagi dotyczą więc głównie tej dziedziny jej twórczości, w której *zmyślane wskakuje w prawdziwe i tekst trzyma się tak, jakbym zbudowała go z jednolitego materiału, a nie dwóch obcych żywiołów – życia i „jakby życia”*. Cytowany fragment pochodzi z rozdziału „Złodziejska profesja”, którego tytuł celnie oddaje pisarskie obyczaje, przysparzające niekiedy nam, pisarzom, sporych kłopotów. B. Latawiec w jednym ze szkiców pisze o tym, że przeżywała moment denerwującego napięcia po opublikowaniu tekstu „Różewicz na kawie u Mickiewicza” (o pobycie Różewicza w muzeum w Śmiełowie), albowiem żywy bohater jej artykułu – Różewicz – *raz podglądnięty*, jak mówi autorka, unikał jej później, nie chcąc być nadal podglądany. Kapitałny jest fragment reportażu ze Sztokholmu – „Kogo róża pocałuje” – z okazji przyznania Nobla Wisławie Szymborskiej, kiedy Bogusława Latawiec mówi o tym, jak ponaglana przez własną redakcję w Poznaniu pisze sprawozdanie z głównej uroczystości „przed faktem”, zapoznawszy się jedynie ze scenariuszem i próbą generalną – resztę ubarwiając własnymi domysłami.

Piękny jest opis sytuacji w paryskim Lasku Bulońskim („Koniec wieku”), gdzie autorka obserwowała dziewczynę przejętą wyczynami psa w stawie i nie zwracającą uwagi na chłopca, który się nią w tym momencie zachwycił. Pisarka widzi już „oczyma duszy” ich miłość – romantyczną, niecodzienną, a oni po prostu się rozchodzą. *Jedna z możliwych wersji ich biografii – właśnie ich mija. A ów niezwykle zbieg okoliczności pozostanie tylko zbieganiem. Oboje zbiegają teraz we własny czas, własną przestrzeń, język. I wielka miłość się nie zdarzy. Przez kilka tygodni będzie jeszcze żyło w chłopaku wspomnienie jej rozsypanych na ramionach włosów, może kilka razy przyspieszy, gdy na ulicy mignie mu ich rudy płomień. A dziewczyna? Ona nawet nie zdążyła mu spojrzeć w oczy.*

Prawda i nieprawda wielokrotnie są w tych szkicach penetrowane przez pisarkę jako znaki losu, przypadki obiektywnej i subiektywnej hierarchizacji. W tekście „Podwójne Dreźno” – o kolejnej przebudowie miasta w związku ze zderzeniami w nim historii – pojawia się inny jeszcze, bardziej prywatny, wątek niezrównoważonej osoby, która rozdiera pieniądze otrzymane jako nagrodę poetycką, a potem, w chwili opamiętania, je skleja. Tekst kończy się następującą pointą:

Czy to prawda, że Anula podarła w Dreźnie dwadzieścia osiem milionów?

– *Prawda – mówię, zgodnie z prawdą i nieprawdą. Bo czymże w końcu jest ta tak zwana żywa prawda życia, zawsze przecież*

w zależności od tego, kto ją ogląda, jest inna.

Pisanie, literatura mają ten przywilej, uważa pisarka, że umożliwiają *podwójność życia, której nigdy inaczej byśmy nie doznali. Prawdziwe i uprządkowane, bo opisane* – mówi Bogusława Latawiec i brzmi to jak jej kolejne wyznanie wiary. Brzmi optymistycznie. Zdarzają się jednak także fragmenty opisujące zdarzenia tragiczne, bolesne, dotyczące bardziej osobistych przeżyć autorki i wtedy jej refleksja zbacza w innym kierunku. Rzeczywistość, fakt, który zawsze stoi u podstaw intelektualnego czy emocjonalnego doświadczenia, myśli i emocje pisarza, jego pamięć i jego pragnienia oświetlają światłem osobnym, wystrzonym, niepowtarzalnym. W szkicu „Widok z okna” opisuje B. Latawiec prozaiczne zdarzenie – budowę wielkiej hali handlowej na rynku, pod oknami mieszkania poetki. I właśnie dopiero jej komentarz czyni z tego zdarzenia problem wielkiej poznawczej rangi: *Zabrano nam widok. Okradziono z przestrzeni. Była moja od dzieciństwa. (...) Znaki i światło. W młodości wierzyłam, że prowadzą. Tylko trzeba na światło odpowiadać wędrówką ku niemu, na znak – zmianą kierunku. Byłam pewna, że ludzie, których spotykam, są mi dani według z góry opracowanego schematu. Może istnieją mapy życia? (...) Teraz wiem, że to tylko marzenie. Nawet rzecz dobrze znana jest pod dłoń za każdym razem inna. A co dopiero człowiek, cały kosmos stojący naprzeciwko nas.*

Życie, los zmuszające nas do korekt widzenia, poglądów, nawet marzeń, przybierają w pisaniu Bogu-

sławy Latawiec postaci ciepłe i prze-rażające, nigdy nie są to wszakże rzeczy raz na zawsze oswojone, ustalone w swoich kształtach i wymiarach, pewne i bezpieczne. Istotą pisarstwa B. Latawiec – jak każdego dobrego pisarstwa – nie jest bowiem dawanie pewności, lecz budzenie niepokoju, nie łatwa pociecha, ale trudna nadzieja. W reportażu z Chicago z okazji konferencji Przybosiowej („Zaświecił się pod powiekami”) pisarka poświęca wiele fragmentów kontaktom z córką poety – Utą. Wspomnienia jego samego i rozmowy z córką owocują myślami-błyskami na miarę wyobraźni autora „Równania serca”. Wbrew goryczy bijącej z poprzedniego cytatu pisarka powtarza: *Wierzę, że są takie przestrzenie, które przez dziesięciolecia czekają na nas uparcie, jak ludzie. Przestrzenie-dary, przestrzenie-przesłania, przestrzenie zarezerwowane dla ważnych spotkań.* Dla autorki „Gęstwiny” spotkanie z Utą stało się takim właśnie darem. Padają między nimi słowa o sztuce jako zabawie, o niemożności ostatecznego poznania przez sztukę. A jednocześnie pojawiają się odkrycia z innych dziedzin, dotyczące najgłębszych prawd istnienia. *W końcu całe życie składa się z takich „trochę” dodanych do siebie.* Jest to komentarz do sytuacji nieodwracalnej – śmierci bliskiej osoby – i domniemyanych możliwości przedłużenia jej życia przez akty empatii.

Szkice z „Gęstwiny” zgodnie z przewrotną wizją rzeczywistości autorki ułożone są antychronologicznie: od najnowszych do najstarszych. Obejmują lata od 90. do 70.

I może właśnie nie tyle przestrzeń, ile czas ich działania się i czas ich oddziaływania na nas, liczy się tu najbardziej. Bo wielu z nas było w Paryżu, Chicago, Dubrowniku, Brześciu i Soczi i ogólnie wiemy, z czym tam właśnie, w tamtych realnych przestrzeniach można się zetknąć. Ale nie wiemy, co w CZASIE naszego tam bycia wydarzy się w naszej duszy, jakie przestrzenie wewnętrzne otworzą się w nas, żeby nauczyć nas mądrości, zachwytu, lęku i pokory, a także poczucia winy i odpowiedzialności. Bogusława Łatawiec przekazuje nam w „Gęstwinie” taką właśnie osobistą przygodę wewnętrzną ze sobą. Mówi gdzieś nawet, że wszystko, co gdziekolwiek i kiedykolwiek dzieje się z nią, służy jej odkrywaniu siebie, dotyczy tej właśnie wewnętrznej perspektywy poznania. A DZIEWCZYŃKA ukazująca się na wysokich schodach na ostatniej stronie książki w bardzo osobistym fragmencie wspomnień pt. „Gorąca fala krwi”, będąc nią samą – autorką sprzed lat – jest jednocześnie symbolicznym znakiem ujrzanego w jednym mgnieniu całego życia, życia na miarę życia, a nie sztuki. Życia nie tylko pisarki, ale także każdego z nas, czytelnika tej książki.

Adriana Szymańska

ULASKAWIENI NA SĄDZIE OSTATECZNYM

Zofia Romanowiczowa
*Trybulacje
proboszcza P.*

ALGO, Archiwum Emigracji,
Toruń 2001, ss. 286

Z okazji 50. rocznicy wyzwolenia łagrów niemieckich jedno z warszawskich pism kobiecych zamawia u rozpoczynającej karierę dziennikarską młodej polskiej stypendystki w Paryżu wywiad z zamieszkałą w Corconne, wioseczce *gdzieś na krańcu Francji*, byłą więźniarką obozu w Ravensbrück, poddawaną niegdyś przez hitlerowskich „badaczy” drastycznym eksperymentom medycznym. Wysłanniczka czasopisma, zaproszona przez swoją rozmówczynię do Corconne, zastaje na miejscu nie ową spodziewaną zmarowaną ofiarę wojennych represji, lecz pełną życia, żwawą i przedsiębiorczą starszą kobietę, wyżywającą się mimo swej samotności w organizacji zajęć domowych i życia środowiskowego, a także kultywacji sporego ogrodu – więc nie dziw, że akceptowaną i podziwianą przez lokalną społeczność. Ina przyjmuje paryskiego gościa z nadspodziewaną życzliwością i serdecznością – traktując młodą Polkę niemal jako kogoś z rodziny, której skutek wojennych zaszłości jest pozbawiona; zapraszając na kilkudniowy pobyt, żywi, bawi i rozpieszcza przybyłą wycieczkami w barwne okolice. Ale z dnia na dzień odwleka chwilę rozpoczęcia właściwej, interesującej

wysianniczkę polskiego pisma rozmowy... Wkrótce okazuje się, że ten wywiad interesuje bardziej redakcję w Warszawie aniżeli samą początkującą (trochę z musu) dziennikarkę, która od czasu wyjazdu z Polski w gruncie rzeczy szuka docelowego przydziału w życiu – traktując zajęcie reporterskie w piśmie kobiecym jako tymczasowe, niezbyt miłe sercu i w zasadzie nieakceptowane przez siebie zaczepienie we Francji. Z tego też powodu, ulegając czarowi miejsca i fascynującej osobowości Iny, niedoszła reporterka odkłada swe profesjonalne zadanie, coraz mniej energicznie nalega na podjęcie rozmowy dotyczącej przeszłości wojennej gospodyni, widząc, że ona sama dość niechętnie sięga do wspomnień. Ina po pierwszych dniach wspólnego zgodnego, wręcz sielankowego *tête-à-tête* daje szczerze i wyraźnie do zrozumienia, że w tamtej, obozowej przeszłości nie ma już czego szukać; wszystko zostało opisane, skatalogowane, przetrzymane, niczego wartościowego nie da się tam odnaleźć, a wszystko, co godne uwagi i refleksji na tym świecie, jest obok, na wyciągnięcie ręki, tylko trzeba umieć z tego korzystać. I takiej to wiedzy oraz nauki próbuje udzielić młodej Polce, która poddaje się klimatowi i lokalnemu nastrojowi azylu Corconne.

Podczas porządków w swoim nowym pokoju znajduje ona w jednym z pozostawionych przez poprzednich właścicieli domu kufrów pasjonujące „trybulacje”, czyli dzienniki miejscowego proboszcza z lat francuskiej zawieruchy rewolucyjnej po obaleniu Bastylii – i tymi

„trybulacjami” dzieli się z nami znacznie chętniej niż wydobywanymi od Iny urywkami reminiscencji z jej pobytu w Ravensbrück. Ina wydaje się przecież kompletnie odrodzona. Po kimś, kto przeżył rzeczywiście wyrafinowane eksperymenty medyczne u współpracowników firmy Mengele, trudno oczekiwać, podobnej jak u niej, otwartej, życzliwej postawy w stosunku do wszystkich ludzi, nie tylko tych sprawdzonych, bliskich – i wiary w to, że wszyscy dziedziczą ukryte dobro, które z czasem przewycięży wszelkie zło.

Młodsza z dwóch uczestniczek tego przypadkowego, lecz jakże inspirującego dla nich obu spotkania „pierwszego stopnia” ma, jak już sygnalizowaliśmy, i swoje spore kłopoty życiowe (które zresztą otrzymuje w spadku od bohaterek dotychczasowych powieści Zofii Romanowiczowej, by przypomnieć choćby Teresę z omawianych przeze mnie na łamach „PP” „Ruchomych schodów”); w gruncie rzeczy zmaltretowana okolicznościami swojego nieudanego związku erotycznego w Polsce i przykrymi następstwami stanu wojennego, dopiero rozgląda się za swoim przydziałem w społecznej stratyfikacji ról – a Ina odczytując jej niepewność, lęki egzystencjalne, frustracje i zapewne wyczuwając w niej bratnią duszę, postanawia (może niekoniecznie świadomie, w odruchu ludzkiej empatii) rzucić jej koło ratunkowe – takie, na jakie ją stać, i jakie ją samą skutecznie wyprowadziło z zakłętego kręgu widm i obsesji wojennych. Poza stopniowym poczuciem asymilacji w nowych okolicach i okolicznościach życia, poza cieszącymi dowo-

dami akceptacji przez wiejską wspólnotę (która po niespodziewanej śmierci Iny zapragnie nawet przyjąć podopieczną staruszki do swego grona jako jej prawomocną spadkobierczynię, co się już oczywiście nie uda), młoda bohaterka powieści wzbogaca się w Corconne w uspokajającą wiedzę życiową, wynikającą z poznania i doświadczenia ponadczasowych prawd o kolejach życia ludzkiego, niezmiennie podobnym układzie losów człowieczych znajdujących oparcie w wykraczających poza nasze zrozumienie zrządzeniach Opatrzności.

Mamy w tej powieści do czynienia niejako z krzyżującymi się w różnych układach odniesień historycznych i na różnych poziomach fabuły perypetiami trójkąta w taki czy inny sposób wydziedziczonych ze wspólnoty społecznej wskutek opresji politycznych: proboszcza z „trybulacji”, ściganego dawno temu przez zajadłych, nadgorliwych wiejskich jakobinów za swą nieulekłą wierność wyznawanym ideałom, za niezłomną wiarę, więźniarkę, a potem uciekinierkę z obozu hitlerowskiego, nie poddającą się przymusowi degradacji i rezygnacji z ludzkich odruchów w najbardziej upokarzających warunkach, oraz najbliższą nam i najmłodszą emigrantkę, ofiarę polskiego stanu wojennego – którzy w odmiennych sytuacjach dziejowych wychodzą w ostatecznym rozliczeniu w gruncie rzeczy zwycięsko z doświadczającego ich bezpośrednio dziejowego dramatu. I w finale mogą spotkać się na pogodnej powieściowej sesji przy kominku w intencjonalnym domyśle jedynej spośród nich pozo-

stałej przy życiu – młodej Polki, już inaczej aniżeli na wejściu do tego spotkania usposobionej: *Ktoś kiedyś pisał (...), że na Sąd Ostateczny wskrzeszą nas w takiej postaci, w takim wieku, na który sobie zasłużyliśmy. Jestem pewna, że my będziemy wskrzeszeni jako dwudziestolatki. Dlatego tak się rozumiemy. Jesteśmy z tego samego pokolenia, mamy podobne wspomnienia, przeżywalimy podobne rzeczy (...)* Jesteśmy po wyroku. Sąd Ostateczny ułaskawił nas. Skierowano nas do Raju. Kominek w Corconne jest naszym wspólnym Rajem... To piękne uwiecznienie najnowszej powieści zbyt mało w naszych księgarniach i w naszej krytyce obecnej autorki, którą po doświadczeniach na własnej skórze realiach obozu w Ravensbrück nauczał po wojnie pisarstwa Melchior Wańkowicz. Z powodzeniem.

Mieczysław Orski

ŚWIADEK WIARY

Krystyna Podlaszewska
Stuga Boży ks. Stefan
Wincenty
Frelichowski
(1913–1945)

Toruńskie Wydawnictwo
Diecezjalne,
Toruń 1998, ss. 96

II wojna światowa jest ciągle żywa w świadomości wielu Pola-

ków. Jej przebieg, rozmiary, wstrząsające oblicze i tragiczne skutki są i będą przedmiotem badań i refleksji. Z perspektywy czasu wydobywamy na światło dzienne nowych bohaterów tamtego czasu, ludzi, którzy zachwycili współcześnie im żyjących, o których pamięć nie zgasła, mimo że minęło już kilkadziesiąt lat od tych tragicznych wydarzeń. Jedną z takich postaci jest kapłan dawnej diecezji chełmińskiej, błogosławiony (od 1999 r.) ks. Stefan Wincenty Frelichowski (1913-1945).

Jemu to została poświęcona książka, której autorką jest Krystyna Podlaszewska, długoletni pracownik Katedry Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autorka niestety nie doczekała jej wydania, zmarła kilkanaście miesięcy wcześniej. Godny uwagi jest fakt, że znała ona osobiście ks. Wincentego, który był jej prefektem w szkole. Zresztą nie są to jedyne wspomnienia, można powiedzieć, że książka jest nie tylko owocem żmudnych poszukiwań archiwalnych, ale przede wszystkim zebranych świadectw osób, które zetknęły się bezpośrednio z ks. Frelichowskim.

Książkę otwiera słowo wstępne ks. bp. Andrzeja Suskiego. Jej rozdziałami są poszczególne etapy życia Siugi Bożego („Dzieciństwo i młodość w Chełmży”, „W Seminarium Duchownym w Pelplinie”, „Na placówce duszpasterskiej w Toruniu”, „Pierwszy etap drogi męczeńskiej – Fort VII w Toruniu”, „Drugi etap drogi męczeńskiej – Nowy Port, Stutthof, Grenzdorf”, „Trzeci etap drogi męczeńskiej – Sachsen-

hausen”, „Szczyt drogi męczeńskiej – Dachau. Lata 1940–1944”, „Szczyt drogi męczeńskiej – Dachau. Ostatnie miesiące: 1944/1945 r.”). Oto podstawowe fakty z jego życia.

Urodził się 22 I 1913 r. w Chełmży, w stolicy dawnej diecezji chełmińskiej. Tam w dawnej katedrze otrzymał wszystkie sakramenty. Matka przedstawia go jako żywego, psotnego, ciekawego świata i ludzi i wesołego chłopca, głęboko przeżywającego różne wydarzenia.

W czerwcu 1931 r. ukończył Państwowe Gimnazjum Humanistyczne w Chełmży. Był harcerzem i członkiem Sodalicii Mariańskiej. Harcerstwo było dla niego ważnym fundamentem, na którym później zbudował całe swoje życie, szczególnie przyszłe kapłańskie. W gimnazjum napisał w pamiętniku: *Ja sam wierzę mocno, że państwo, którego wszyscy obywatele byłiby harcerzami, byłoby najpotężniejszym ze wszystkich. Harcerstwo bowiem, a polskie szczególnie, ma takie środki, pomoce, że kto przejdzie przez jego szkołę, to jest typem człowieka, jakiego nam teraz potrzeba. A już najdziwniejszą, ale najlepszą jest idea harcerstwa. Wychowanie młodzieży – przez młodzież. I ja sam, jak długo tylko będę mógł, co daj Boże, aby zawsze było, będę harcerzem i nigdy dla niego pracować i go popierać nie przestanę. Czuwaj!*

Jesienią 1931 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie. Jako kleryk był gorliwym czcicielem Najświętszego Sakramentu oraz Najświętszej Maryi Panny. Jak sam

pisze, nie był to dla niego czas łatwy. *Jestem przekonany, że trudy dotychczasowe to nic, że cierpienie prawdziwe dopiero przyjdzie. Jeżeli mistrz cierpiał, to czy sługa może nie cierpieć? Nie wiem, jakie będzie moje cierpienie. Ale wiem, że ono przyjdzie. Tobie, Panie, już je składam w ofierze i dla Ciebie chcę cierpieć, bym wypełnił moje zadanie na ziemi.*

14 III 1937 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Stanisława Wojciecha Okoniewskiego. Na obrazku prymitywnym umieścił napis: *Przez krzyż cierpień i życia szarego – z Chrystusem – do chwały zmartwychwstania.* Nie od razu został skierowany do pracy duszpasterskiej do parafii, przez ponad rok był kapelanem i sekretarzem biskupa-ordynariusza. Od lipca 1938 r. pełnił funkcję wikariusza w parafii NMP w Toruniu. Był gorliwym duszpasterzem, szczególnie pośród dzieci i młodzieży szkolnej, opiekunem harcerstwa, redaktorem czasopisma parafialnego „Wiadomości Kościelne”. Tak wspomina go ówczesny proboszcz parafii ks. Franciszek Jank: *Uspodobienia był radosnego, szczery i wesoły w rozmowie, a subtelny i delikatny w wyrażaniu się i wydawaniu oceny.*

Aresztowany przez hitlerowców już na początku wojny, 11 września. Po kilku dniach zwolniony, jednakże po miesiącu, 18 października ponownie aresztowany i osadzony w forcie VII w Toruniu. Rozpoczęła się jego droga krzyżowa, która miała trwać przeszło pięć lat. Tu miało w pełni dojrzeć i zrealizować się jego powołanie kapłańskie. Już w Toruniu, w ciężkich warunkach

więziennych organizował wspólne modlitwy wieczorne, ciche msze św. (tzw. msze św. niedzielne recytowane), pomagał chorym, wygłaszał pogadanki na tematy religijne, patriotyczne, historyczne i społeczne oraz słuchał spowiedzi. Tak opisał tę ostatnią posługę jeden z towarzyszy niedoli: *Chłopcy i mężczyźni po omacku szli do kąta piekarni. Tam czekał człowiek, który z Bogiem jednał dusze. Widziałem kilkakrotnie gest prośbny, zaklinający to Boga, to człowieka, łączący ich w jedność. Widziałem ludzi, którzy wracali z konfesjonatu-piekarni, od człowieka, który tam zawsze na nich czekał.*

W styczniu 1940 r. przeniesiony do obozu pracy w Nowym Porcie Gdańskim, po kilku dniach wywieziony do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Organizował podobnie jak w toruńskim forcie wspólne modlitwy i nabożeństwa. Zdobywszy hostię i trochę wina mszalnego, zorganizował w Wielki Czwartek 1940 r. przed świtem mszę św. wielkoczwartkową. Tak wspomina przygotowania do tego wydarzenia ks. W. Gajdus: *Ks. Wicek Frelichowski dumiał o czymś głęboko i fraszobliwie. Od kilku dni prowadził jakieś tajemne rokowania z przemysłnikami, chodzącymi codziennie do tartaku. Co popołudnie wyglądał ich niecierpliwie i wreszcie w środę Wielkiego Tygodnia na chwilę rozmarszczyło się jego zafrasowane czoło. Z radością i dumą pokazuje swym sąsiadom i powiernikom dwie małe pszenne bułki, zawinięte troskliwie w białą płócienną chustkę... Od rana też czyści skrupulatnie małą szklankę i tę spowija, jakby*

skarż jakiś, w inną chustkę. Spojrzeliśmy na siebie. Bez słów. Zrozumieliśmy szalony pomysł. Głębokie oddechy. Myśli gonią jedna drugą. Czyżby to było możliwe? Czyżby udać się to mogło tu, w tym miejscu tak strzeżonym? Nikt jemu słowa nie powiedział głośnego. Wazymy w sobie wszystkie za i przeciw. Wreszcie szepc: A wino? Wicek niezrażony podnosi swe oczy na pytającego. Myślałem o tym – szepcze.

9 IV 1940 r. wywieziono go do obozu koncentracyjnego Oranienburg-Sachsenhausen pod Berlinem. Osadzony w bloku 20., zwanym blokiem kwarantanny. Od 13 XII 1940 r. przeniesiony do obozu w Dachau pod Monachium. Oznaczono go numerem 22492 i osadzono w bloku 30. W miarę możliwości kontynuował swoją działalność kapłańską. Wraz z innymi kapłanami odmówił podpisania Volkslisty i zaparcia się swojej narodowości. Roztoczył opiekę nad chorymi i umierającymi przebywającymi w obozowym szpitalu (tzw. rewirze). Zdobywał potajemnie hostie i wino, aby celebrować mimo surowych zakazów msze św. w poszczególnych blokach. W bloku nr 20 zorganizował tzw. Caritas, celem spieszności z pomocą żywnościową osobom, które nie otrzymywały paczek żywnościowych z domu. Kiedy w 1944 r. zaczęła się szerzyć w obozie epidemia tyfusu plamistego i brzusznego, pośpieszył mimo najsurowszych zakazów na pomoc śmiertelnie chorym więźniom.

Na początku 1945 r. sam zaraził się tyfusem. Zmarł 23 II 1945 r. Wówczas zdarzyła się rzecz nie do pomyślenia w obozie koncentracyj-

nym. Władze obozowe wyraziły zgodę, aby zwłoki ks. Frelichowskiego, zamiast zostać od razu zawiezione do krematorium na spalanie, mogły być wystawione na widok publiczny. Jego ciało ułożono w zbitej z desek skrzyni i umieszczono na prowizorycznym katafalku. Wiele osób chciało mu oddać ostatni hołd. Tak opisuje to wydarzenie naoczny świadek: *W milczeniu i w nabożnym, modlitewnym skupieniu przesuwali się przez kostnicę tłum więźniów. Szli młodzi i starzy. Szli Polacy i cudzoziemcy. Znali go wszyscy. Płynęła wówczas w jego intencji niejedna modlitwa gorąca do Stwórcy, niejedna łza szczerego żalu spłynęła po policzku. Odszedł ukochany, święty kapłan. Odszedł człowiek, który życie swe złożył na ołtarzu miłości i miłosierdzia względem bliźniego i jego nieśmiertelnej duszy.*

W zakończeniu książki została zawarta krótka prezentacja sylwetki duchowej ks. Frelichowskiego. Wydaje się, że jest to główny mankament, czy raczej niedosyt, jaki powstaje po przeczytaniu pozycji. Ścieżka duchowa tego młodego kapłana, który zginął, mając 32 lata, jest przecież bardzo bogata. Należy oczekiwać, że w przyszłości ktoś powróci jeszcze do tego zagadnienia.

Zaletą książki jest zestawienie dotychczasowej bibliografii prac o ks. Wincentym, prac samego Śługi Bożego oraz bogaty materiał ilustracyjny zamieszczony na końcu.

Waldemar Rozynekowski

lub chrystologię „funkcyjną” oraz chrystologię „od góry”, lub chrystologię „ontologiczną”. Chrystologia funkcyjna charakterystyczna jest przede wszystkim dla kerygmatu apostoelskiego. Dobrym przykładem są tu tzw. mowy misyjne apostołów Piotra i Pawła (Dz 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,17-47). Jest to chrystologia skoncentrowana na wydarzeniu paschalnym śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Dupuis streszcza ją w następującym sformułowaniu: *...coś stało się z Jezusem, za sprawą Boga, dla nas* (s. 80).

W pozostałych dwóch rozdziałach J. Dupuis przedstawia rozwój doktryny chrystologicznej na przestrzeni wieków. Rozdział czwarty poświęcony jest rozwojowi historycznemu dogmatu chrystologicznego oraz jego aktualności. Jezuita belgijski przedstawia i interpretuje nauczanie soborów, następnie przechodzi do oceny i perspektyw rozwoju dogmatu chrystologicznego. Wskazuje na dwa aspekty: z jednej strony na trwałą wartość dogmatu, a z drugiej na konieczność odnowy chrystologicznej. Co do pierwszego aspektu, autor „Wprowadzenia...” podkreśla, że dogmat chrystologiczny, ukonstytuowany w serii dokumentów, *ma wartość normatywną nadawaną mu przez Magisterium Kościoła, zawsze jednak w relacji do norma normans Pisma Świętego* (s. 131). To zaś, co w dogmacie ma trwałą wartość, to nie są suche, ujmowane bezkontekstualnie, i w tym sensie abstrakcyjnie, definicje dogmatyczne, ale jest to „sens” lub „znaczenie”, czyli nie-

zmienna treść wiary (s. 133). Jeśli chodzi zaś o kierunek, w jakim powinna pójść odnowiona chrystologia – drugi aspekt oceny i perspektyw rozwoju dogmatu chrystologicznego – to Dupuis wyszczególnia następujące jej aspekty: historyczny, osobowy i trynitarny oraz soteriologiczny. Stwierdza on, że w odróżnieniu od chrystologii tradycyjnej, współczesna chrystologia winna: po pierwsze, odkryć na nowo „historię” Jezusa *jako uosobienie (...) osobowego zaangażowania i samoudzielnia się Boga ludzkości* (s. 137); po drugie, chrystologia nie może być oddzielona od tajemnicy Trójcy Świętej (s. 137). Wcieliła się bowiem nie jakaś bezosobowa i bezimienna boskość, ale osoba odwiecznego Syna Bożego; po trzecie, podobnie jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a co zostało zagubione w chrystologii tradycyjnej, soteriologia winna być wewnętrznym dynamizmem refleksji chrystologicznej; wreszcie, po czwarte, współczesna chrystologia winna być chrystologią integralną, tzn. taką, jaką znajdujemy w Nowym Testamencie, gdzie istnieje wzajemna komplementarność i wzajemne oddziaływanie między chrystologią „od dołu” i chrystologią „od góry”.

Od czasów średniowiecza jednym z najbardziej dyskutowanych problemów chrystologicznych scholastyki, a później neoscholastyki, był problem ludzkiej psychologii Jezusa. Problematyce tej poświęcony jest piąty rozdział książki. Dupuis przedstawia w nim pozycje Magisterium Kościoła, teologii tradycyjnej oraz

kilku współczesnych teologów, szczególnie z lat 40. i 50. XX w.

W ostatnim, szóstym rozdziale jezuita belgijski podejmuje aktualną problematykę, jaką, w kontekście chrześcijańskiej teologii religii, stanowi pytanie o rolę i miejsce Jezusa Chrystusa w Bożym planie stworzenia i zbawienia. Dyskutuje przede wszystkim z Johnem Hickiem, przedstawicielem tzw. pluralistycznej teologii religii i chrystologii nie normatywnej. Hick nawołuje do „przewrotu kopernikańskiego” w chrystologii polegającego na przejściu od tradycyjnej perspektywy chrystocentrycznej do nowej perspektywy teocentrycznej. W swojej krytyce Dupuis odwołuje się do książki indyjskiego katolickiego teologa, Gavina D’Costy, „Theology and Religious Pluralism”. D’Costa – pisze Dupuis – wykazuje (...) że stanowisko inkluzywistyczne jest jedynym, zdolnym do utrzymania razem i zharmonizowania dwóch aksjomatów wiary chrześcijańskiej, koniecznych dla każdej chrześcijańskiej teologii religii. Z jednej strony Jezus Chrystus jest tu jasno ukazany jako ostateczne objawienie Boga i absolutny Zbawiciel; z drugiej – są otwarte drzwi dla szczerego uznania Bożych objawień w historii ludzkości i w różnych kulturach oraz elementów „łaski” w sercu innych tradycji religijnych dla zbawienia ich członków (s. 204).

Co jeszcze powiedzieć na koniec o tej książce? Na pewno jest to bardzo dobre wprowadzenie do chrystologii. A skoro – jak sądzić należy po samym tytule – takie było zamierzenie jej autora, dlatego po-

gratulować mu należy dobrze zrealizowanego planu. Pogratulować należy także wydawnictwu WAM, które dostarczyło na nasz polski rynek kolejną cenną książkę teologiczną, która – można ufać – służyć będzie nie tylko studentom i wykładowcom teologii dogmatycznej.

Zbigniew Kubacki SI

**BAŁKAŃSKIE PIEKŁO
W PRAWOSŁAWNEJ
CHRZCIELNICY**

Olivier Gillet
*Les Balkans.
Religions
et nationalisme*

Éditions OUSIA,
Bruxelles 2001, ss. 183

Ciągle musimy poznawać Bałkany, poznawać ich historię i starać się zrozumieć ludzi tam mieszkających. Ostatnie 10 lat było dla nich wyjątkowo trudną i krwawą dekadą, która w oczach Zachodu utrwaliła tylko stereotyp Bałkanów dzikich i nieprzewidywalnych, które trzeba oswoić i zneutralizować, aby nie dopuścić do wybuchu kolejnego konfliktu.

A przecież ten zakątek Europy kryje w sobie wielkie bogactwo kulturowe i ogromny potencjał na przyszłość, choć niestety jest on ukryty pod warstwą urazów, napięć i zadawnionych ambicji. Bałkany, to ta część Europy, która od cza-

sów późnego średniowiecza aż do XIX w. znajdowała się pod dominacją turecką. Ten okres silnie naznaczył narody bałkańskie, a jednocześnie na kilka stuleci zamroził istniejące konflikty, które ze zwielokrotnioną siłą wybuchły w XIX w., gdy zaczęły tam powstawać państwa narodowe. Wtedy to dał o sobie znać zły duch nacjonalizmów, instrumentalnie wykorzystujący do swoich potrzeb język i religie. Fenomen ten stara się przybliżyć w swojej książce „*Les Balkans. Religions et nationalisme*” belgijski znawca problematyki prawosławnej i bałkańskiej, Olivier Gillet.

Gillet najpierw przedstawia zakres geograficzny pojęcia „Balkany”, a następnie szkicuje rys historyczny tego regionu od momentu powstania w XIX w. pierwszego nowożytnego, niepodległego państwa, jakim była Grecja. Jest to niezwykle użyteczna część książki, gdyż pozwala zobaczyć, jak bardzo zmieniający się kształt granic państwowych w ciągu ostatnich 200 lat odzwierciedla liczbę punktów zapalnych na tym obszarze. Powojenna zmiana granicy węgiersko-rumuńskiej i tak nigdy nie wyeliminuje sporu o Transylwanię. Macedonia pewnie jeszcze długo pozostanie krajem, który z jednej strony jest państwem akcentującym swoją odrębność i suwerenność, a z drugiej będzie stanowić zapewne kość niezgody, krajem, wobec którego roszczenia terytorialne mogą wysuwać Bułgarzy, Grecy oraz Albańczycy. Podobnych terenów spornych jest więcej, co w sposób naturalny stanowi zarzewie potencjalnych napięć. Każda

grupa etniczna aspiruje do stworzenia niezależnego państwa i w tym celu nierzadko instrumentalizuje język i religie. Język odgrywa w tym procesie dużą rolę, co Gillet ilustruje licznymi przykładami, jak choćby stworzeniem w Jugosławii Tity sztucznego języka serbsko-chorwackiego, czy też obecnymi próbami udowodnienia istnienia osobnego języka czarnogórskiego, który różni się od serbskiego. Oczywiście w każdym z tych przypadków język ma stanowić potwierdzenie suwerenności państwa: Jugosławii przed rozpadem i Czarnogóry aspirującej obecnie do niezależności. Nie inaczej ma się rzecz z religią. Każde powstające na Bałkanach państwo „podpiera się” własnym Kościołem i głoszeniem haseł narodowo-religijnych, może z wyjątkiem Albanii. Zjawisko to jest silnie związane z dominacją Kościoła prawosławnego, gdyż eklezjologia prawosławna umożliwia tworzenie Kościołów autokefalicznych, będących w istocie Kościołami narodowymi. Zdaniem Gilleta jest to kwestia niezwykle istotna i ma ogromne znaczenie do zrozumienia stosunków łączących państwa, narody i Kościoły. Nieprzypadkowo powstawaniu niepodległych państw na Bałkanach towarzyszyło powstawanie kolejnych Kościołów autokefalicznych, np. Kościół w Serbii ogłosił autonomię w 1832 r., ale uzyskał autokefalię w 1879 r., po uznaniu jej niepodległości na Kongresie Berlińskim w 1878 r., Kościół w Rumunii ogłosił autokefalię w 1864 r., co zostało potwierdzone przez Patriarchat w Konstantynopolu dopiero

w 1885 r. Proces ten trwa nadal, Kościół prawosławny w Macedonii ogłosił autokefalię w 1967 r., ale do dziś nie została ona uznana przez inne Kościoły prawosławne. Mając na uwadze zjawisko powstawania autokefalicznych Kościołów prawosławnych jako pochodną powstawania suwerennych państw, Gillet stawia tezę, że na Bałkanach element religijny ściśle wiąże się z politycznym, nie istnieje tu bowiem taka forma separacji państwa i Kościoła, z jaką mamy do czynienia w krajach Europy Zachodniej czy w Polsce. Oznacza to, że na stosunki państwo-Kościół na Bałkanach należy spoglądać inaczej niż w Europie Zachodniej. Belgijski znawca problematyki zwraca uwagę, że akcentowanie własnej tożsamości religijnej w prawosławiu wcale nie musi iść w parze z życiem duchowym. *Jestem wyznawcą prawosławia, bo urodziłem się Serbem* – można usłyszeć, choć realny kontakt tego człowieka z Kościołem prawosławnym rozpoczął się i zakończył w momencie chrztu. Tożsamość religijna stanowi bowiem pochodną tożsamości narodowej. W tym kontekście łatwiej też zrozumieć niechęć, a nawet wrogość, z jaką spotykały się i nadal spotykają Kościoły unickie, zachowujące wschodnią liturgię, ale pozostające w łączności z Rzymem. Z punktu widzenia interesu narodowego ich wyznawcy są zdrajcami, gdyż podlegają obcej władzy religijnej, gdzieś w Rzymie. Przystępując do unii z Rzymem, niejako zrywają więź z własnym narodem. Na Bałkanach problem ten dotyczy głównie Rumunii, gdyż

w pozostałych krajach tylko nieliczni Bułgarzy, Serbowie czy Grecy są katolikami, muzułmanami czy protestantami. Obecność unitów stanowi dla prawosławia podstawę do oskarżania Kościoła katolickiego o próbę zniszczenia prawdziwego Kościoła prawosławnego. Kościół katolicki jest również przez prawosławie postrzegany jako nośnik idei zachodnich, które prowadzą do laicyzacji i stanowią instrument imperialnej polityki państw zachodnich. Ponadto w wielowiekowy konflikt serbsko-chorwacki jest także wpisana antynomia prawosławno-katolicka. W Chorwacji tamtejszy nacjonalizm całkowicie utożsamia się z katolicyzmem, który stanowi jeden z fundamentów tożsamości chorwackiej. Wojna w Bośni, w latach 1991-1995 tylko wzmogła istniejące napięcie i nastawienie antykatolickie we wszystkich prawosławnych krajach regionu. Mając to na uwadze, jako olbrzymi sukces dyplomacji watykańskiej i samego Jana Pawła II należy uważać jego wizytę w Rumunii w 1999 r. i tegoroczną pielgrzymkę do Aten.

Autor zastanawia się również, jak należy w tej sytuacji patrzeć na odrodzenie religijne, jakie można zaobserwować w latach 90. w krajach bałkańskich, należących niegdyś do bloku sowieckiego. Przyznaje, że w praktyce nastąpił pewien wzrost zainteresowania religią i powrót do praktyk religijnych, jednak w istocie jest to jeden z elementów wzrostu nastrojów nacjonalistycznych i bez wątpienia powrót na arenę polityczną lokalnej hierarchii prawosławnej.

Gillet przypomina też tradycyjną doktrynę Kościoła prawosławnego, zgodnie z którą Kościół zawsze podlega władzy ziemskiej, która przecież pochodzi od Boga, nawet wówczas gdy zwraca się przeciw Kościołowi. Taki pogląd na stosunki państwo-Kościół bardzo sprzyja instrumentalizacji Kościoła przez władzę, co też w tym regionie Europy ma miejsce w coraz większym stopniu, chociaż nie można do końca podciągnąć wszystkich państw prawosławnych pod wspólny mianownik, bo sytuacja bułgarska różni się od greckiej, a serbska od rumuńskiej. Niewątpliwie jednak polityka wyznaniowa na Bałkanach wygląda inaczej niż w pozostałych państwach Europy Zachodniej i Północnej.

Książka Oliviera Gilleta stanowi dla czytelnika bardzo dobre wprowadzenie w złożoną problematykę bałkańską, wyjaśniając w sposób kompetentny rolę czynnika religijnego w tamtejszej polityce. Autor koncentruje się jednak prawie wyłącznie na Kościele prawosławnym, praktycznie w ogóle nie pisząc, jakie miejsce w bałkańskich konfliktach zajmuje islam i jakie napięcia powoduje. Zdecydowanie za mało miejsca poświęca też obecności i roli tamtejszego Kościoła katolickiego. Dlatego zapewne tytuł jego książki byłby bardziej adekwatny, gdyby brzmiał: „Les Balkans. L'orthodoxie et nationalisme”. Nie zmienia to jednak jej wartości. Gillet z wielką erudycją i przejrzystością tłumaczy meandry tradycji prawosławnej i historii bałkańskiej, pozwalając lepiej zrozumieć zjawiska, które przeciętnemu i niewtajemniczonemu odbiorcy

informacji prasowych mogą się wydawać irracjonalne i zupełnie obce.

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

Patriarcha i papież Aleksandrii w Polsce

Od 17 do 22 sierpnia ub.r. przebywał w Polsce z oficjalną wizytą duszpasterską patriarcha i papież Aleksandrii i całej Afryki Piotr VII. Przybył do naszego kraju na zaproszenie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP). Patriarcha Aleksandrii jest drugim co do ważności honorowym zwierzchnikiem prawosławia, ustępuje bowiem miejsca jedynie patriarche ekumenicznemu Konstantynopola.

Historyczne znaczenie patriarchatu Aleksandrii

Według tradycji Kościół w Aleksandrii został założony przez św. Marka Ewangelistę, ucznia św. Piotra Apostoła, już w 43 r. po Chr., a wielkimi następcami na tronie biskupim Aleksandrii byli m.in. św. Atanazy Wielki (295–373) oraz św. Cyryl Aleksandryjski (zm. 444 r.), wielce zasłużony w walce z herezją Nestoriusza, który utrzymywał, że Maryja nie była Bogurodźcą, ponieważ porodziła jedynie człowieka. Za walkę z tą herezją każdemu następcy św. Cyryla na patriarchalnym tronie Aleksandrii przysługuje tytuł „Sędzia świata”, którego nie ma nawet papież rzymski. Natomiast podobnie jak biskupowi Rzymu, tak samo i biskupowi Aleksandrii przysługuje tytuł papieża. Co więcej, patriarcha i papież Aleksandrii i całej Afryki do dziś podczas nabożeństw używa tiary, której od II Soboru Watykańskiego nie używają papież rzymscy. W 451 r. Sobór Chalcedoński wyznaczył patriarche Aleksandrii trzecie miejsce w chrześcijańskim świecie po papieżu rzymskim i patriarche Konstantynopola. Od VII w., gdy Arabowie zdobyli Egipt, chrześcijanie stanowią w tym regionie przytłaczającą mniejszość. Patriarchat Aleksandrii spośród wszystkich patriarchatów wschodnich najdłużej utrzymywał jedność z Kościołem rzymskim. Jeszcze na obrady IV Soboru Laterańskiego w 1215 r. przybyła delegacja patriarchy aleksandryjskiego. Jednak w 1219 r. papież Honoriusz III mianował Atanazego z Clermontu łacińskim patriarchą Aleksandrii, co dla greckich patriarchów tego miasta oznaczało zerwanie wspólnoty z Kościołem rzymskim i zajęcie drugiego miejsca w prawosławnym świecie. Obecnie terytorium patriarchatu obejmuje całą Afrykę, na terenie której mieszka prawie 100 tys. prawosławnych chrześcijan. Terytorium patriarchatu

podzielone jest na 11 eparchii (diecezji): 4 stolice biskupie znajdują się w Egipcie i po jednej w Etiopii, Sudanie, Tunezji, Zairze, Kamerunie, Kenii i Republice Południowej Afryki.

Powitanie w Warszawie

Patriarchę Piotra VII przywitani na lotnisku: zwierzchnik PAKP metropolita Sawa, abp Jeremiasz, bp Miron oraz konsul honorowy Cypru. Następnie goście złożyli wieńce na Grobie Nieznanego Żołnierza, zwiedzili Zamek Królewski, po czym udali się z oficjalną wizytą do Ministerstwa Spraw Zagranicznych. W katedrze św. Marii Magdaleny nastąpiło oficjalne przywitanie patriarchy Aleksandrii przez metropolitę Sawę. Piotr VII złożył na jego ręce ikonę św. Marka Ewangelisty. W godzinach popołudniowych patriarcha przybył do siedziby Polskiej Rady Ekumenicznej, gdzie spotkał się z jej prezesem, bp. Janem Szarkiem z Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz przedstawicielami kilku innych Kościołów. Następnie dostojny gość odwiedził parafię św. Jana Klimaka na Woli.

Wizyta w Stanisławowie, Drohiczynie i Siemiatyczach

18 sierpnia patriarcha udał się do Stanisławowa, gdzie odwiedził dom opieki społecznej i miejscową parafię prawosławną pw. św. Aleksandry. Następnie pojechał do Drohiczyna i odwiedził jedną z najstarszych parafii prawosławnych w Polsce. Tam też spotkał się z rzymskokatolickim biskupem drohiczynskim, Antonim Dydczem. Podczas rozmowy Piotr VII podkreślił, że biskup Aleksandrii dłużej posługuje się tytułem papieża niż biskup Rzymu. Następnie patriarcha udał się do Siemiatycz, miejscowości, która obchodzi 470. rocznicę istnienia, a miejscowa parafia prawosławną przeżywa 130. rocznicę poświęcenia cerkwi. W Siemiatyczach Piotr VII powiedział m.in.: *Jestem niezmiernie rad z tak dynamicznej organizacji życia parafialnego w Polsce. Parafia zawsze była ogniskiem, wokół którego koncentrowało się życie społeczności lokalnej. Jest to szczególnie ważne w tych państwach, w których prawosławni są mniejszością.*

Modlitwa w święto Przemienienia Pańskiego na Grabarce

Już w przeddzień święta Przemienienia Pańskiego (18 sierpnia; według kalendarza juliańskiego 5 sierpnia), które jest świętem odpustowym na świętej górze Grabarce, na nocne czuwanie (wszenoszczenie bdienije) przybyło wielu pielgrzymów (ponad 50 tys.), a wśród nich goście z Egiptu oraz abp Lwowa Augustyn z Ukraińskiego Koś-

ciola Prawosławnego podlegającego Patriarchatowi Moskiewskiemu. W nocy z 18 na 19 sierpnia odprawiono m.in. akatyst za zmarłych oraz 3 Boskie Liturgie (tzn. Eucharystie), na których do Komunii św. przystąpiło ok. 3 tys. wiernych. Natomiast w samo święto Przemienienia Pańskiego (19 sierpnia; według kalendarza juliańskiego 6 sierpnia) o godz. 10 Boskiej Liturgii wspólnie przewodniczyli patriarcha i papież Aleksandrii i całej Afryki Piotr VII oraz metropolita warszawski i całej Polski Sawa. Podczas homilii metropolita Sawa zwrócił się do patriarchy Aleksandrii m.in. takimi słowami: *Niech będzie błogosławiony lud Egiptu. W historii niepodzielonego chrześcijaństwa Aleksandria była wielkim ośrodkiem teologicznym, znanym ze swej słynnej szkoły aleksandryjskiej, która drogą dociekań alegorycznych podkreślała transcendentalność i boskość trójjedynego Boga. Aleksandria to matka wielkich teologów, hierarchów, nauczycieli i pustelników. (...) Serdecznie witam i pozdrawiam Waszą Świętobliwość w imieniu naszej Cerkwi, która pomimo że jest mniejszością, zawsze głosiła światu zbawienną prawdę o swojej wierze, nieraz ciężko doświadczona podnosiła się z ruin i zgłiszcz i nigdy nie przestawała mieć nadziei w Bogu i Jego słowach: „Zbuduję Kościół mój i wrota piekielne go nie przemogą”.* Następnie głos zabrał patriarcha Aleksandrii. Mówił, że wszystkie niemal Kościoły lokalne doświadczają trudności i przesładowań. Ale Kościół aleksandryjski, pomimo długiego okresu walki o istnienie w Egipcie czy innych państwach afrykańskich, jest obecnie najsilniejszym prawosławnym Kościołem misyjnym. Obaj hierarchowie wskazali, że zasadą ewangelizacji Kościoła prawosławnego jest: „Przyjdź i zobacz” – jakie jest prawosławie i jeśli się ono komuś spodoba, to niech zostanie prawosławnym.

Wizyta w Hajnówce, Białowieży, Bielsku Podlaskim i Białymstoku

19 sierpnia wieczorem patriarcha udał się do Hajnówki. Miejscowa społeczność prawosławna wręczyła dostojnemu gościowi rzeźbę żubra. Nazajutrz patriarcha sprawował Boską Liturgię w Białowieży i spotkał się z dziećmi i młodzieżą przebywającą tam na obozach letnich. Następnie udał się do Bielska Podlaskiego, gdzie został przywitany przez burmistrza miasta Andrzeja Stepniuka oraz przez duchowego gospodarza, biskupa tytularnego z siedzibą w Bielsku Podlaskim, Grzegorza.

20 sierpnia o godz. 18 Piotr VII przybył do prawosławnej katedry św. Mikołaja w Białymstoku. Oprócz prawosławnej społeczności na spotkanie przybył rzymskokatolicki metropolita białostocki abp Wojciech Ziemia, władze województwa i miasta, posłowie, radni biało-

stoccy, rektorzy białostockich uczelni, przedstawiciele policji, straży granicznej i wojska. Bp bielski Grzegorz w swoim przemówieniu wspomniał, iż *Aleksandria w specyficzny sposób przygotowała się do przyjęcia chrześcijaństwa, jeszcze w II w. przed narodzeniem Chrystusa powstała w niej „Septuaginta” – dokonane według tradycji przez siedemdziesięciu mężów tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, co zapoznało pogan z objawioną religią i stworzyło podatny grunt do przyjęcia Ewangelii.* Natomiast abp Ziemia, zwracając się do patriarchy, powiedział m.in.: *Ze świadomością wspaniałej historii Kościoła aleksandryjskiego składam głęboki szacunek Waszej Świętobliwosti na podlaskiej ziemi, gdzie kościelny Wschód i Zachód żyje i modli się tak blisko siebie.* Abp Ziemia podarował patriarsze kopię obrazu Matki Bożej Miłosierdzia z białostockiej bazyliki. Patriarcha odwiedził cerkiew Zmartwychwstania i cerkiew Ducha Św. w Białymstoku, a także cerkiew św. Eliasza w Dojlidach, po czym powrócił do Białegostoku, do cerkwi Mądrości Bożej (Hagia Sophia).

Wizyta w Supraślu i pożegnanie w Warszawie

21 sierpnia patriarchę przywitał w Supraślu przełożony monastycznej wspólnoty, archimandryta Gabriel: *Szczególnie nam, mnichom, bliscy są mnisi ziemi egipskiej, czujemy się niegodnymi uczniami „ziemskich aniołów, wielkich ojców, niebiańskich ludzi”, jak wychwała ich w swych pieśniach Cerkiew.* Tego samego dnia w Warszawie patriarcha złożył wizytę prymasowi kard. Józefowi Glempowi. Nazajutrz, przed odjazdem, spotkał się z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim, premierem Jerzym Buzkiem i marszałkiem Sejmu Maciejem Płażyńskim. Premier Buzek podczas spotkania powiedział m.in., że *Polacy lubią korzystać z doświadczeń duchowych chrześcijan Wschodu.*

Marek Blaza SJ

