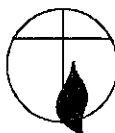


przegląd powszechny

2/966/2002

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej
Koprowski SJ, Barbara Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Bubel SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD 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 1 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 I 2002 r.

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

Spis treści

Litania do bóstwa Jezusa Chrystusa 149

Zbigniew Kubacki SJ

Religia a terroryzm 151

W kontekście światowej globalizacji mowa jest o pluralizmie religijnym i konieczności dialogu między religiami, przy czym podkreśla się pozytywne wartości każdej z nich. Jednocześnie mamy do czynienia ze zjawiskiem globalnego terroryzmu, którego podstaw religijnych często nie sposób nie zauważyć. Rodzi się zatem pytanie o istotę religii oraz jej związek z terroryzmem.

Jacek Bolewski SJ

Wenecja przedostatnim etapem... Z życia błogosławionego Jana XXIII 162

Błogosławiony Jan XXIII pozostaje znakiem uniwersalnej nadziei, miłości – z Italii do całego świata. Wszyscy są zaproszeni do modlitwy, która przybliży jeszcze bardziej Jana do nas, a raczej nas do niego. Dla mnie błogosławiony Jan stał się znakiem Wenecji, dlatego na tym etapie jego życiowej drogi szczególnie się zatrzymałem.

Nicholas Lobkowitz

Joachim z Fiore w obliczu milenium (dokończenie) 175

Nie wiemy, jak będzie wyglądał Kościół i chrześcijaństwo za tysiąc, sto czy nawet pięćdziesiąt lat. Nie możemy też wykluczyć, że z tych, którzy zwą się chrześcijanami, pozostanie tylko mała garstka, która przeciwstawiać się będzie szatanowi, a najdroższą rzeczą w chrześcijaństwie będzie sam Chrystus.

Myślę i piszę po polsku, choćbym nawet pisał po angielsku...

Z Bolesławem Taborskim rozmawia Krzysztof Dorosz SJ 186

W dniach 16–18 listopada 2000 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu odbyła się sesja naukowa pt. „Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej”. Jej gościem był Bolesław Taborski, poeta, krytyk teatralny i tłumacz, związany w latach powojennych ze środowiskiem londyńskim.

*Bolesław Taborski***Wiersze** 195*Krzysztof Renik***Historyczne pielgrzymki roku 2001 (I)** 198

W roku 2001 Jan Paweł II odwiedził trzy kraje byłego Związku Sowieckiego: Ukrainę, Kazachstan i Armenię. Wcześniej papież odwiedził kraje bałtyckie – Litwę, Łotwę i Estonię, a w czasie powrotu z pielgrzymki do Indii także Gruzję. Odwiedziny ziem byłego ZSRR były z pewnością istotnym rozdziałem w historii nie tylko tego pontyfikatu, ale przede wszystkim w historii Kościoła powszechnego.

*Eugeniusz Kośmicki***Prywatyzacja polityki światowej** 205

Prywatyzacja polityki światowej jest fenomenem kompleksowym. Trzeba jednak zaznaczyć, że racjonalizm mechanizmów rynkowych i działań przedsiębiorstwa ma wyraźne granice. Kalkulacje koszty-korzyści podlegają bowiem kontrowersyjnym szacunkom politycznym. Ukazuje to wyraźnie ocena ryzyka przez agencje ratingowe.

*Tomasz Grodecki***Chrześcijańskie koncepcje filozofowania w starożytności (II)** 215

Bardziej zróżnicowane podejście do filozofii wypracował Orygenes. Sprawia ono jednak, że jego ocena filozofii bywa różnie interpretowana w zależności od rozłożenia akcentów. Orygenesowi przypisuje się zgodę na uprawianie filozofii przez chrześcijan i pozytywną ocenę helleńskich dokonań w tej dziedzinie, albo też podkreśla się jego sceptycyzm, liczne zastrzeżenia i uwagi do filozofów i ich nauk.

*Witold Sokołowski SJ***Społeczeństwo w nauczaniu Jana Pawła II (dokończenie)** 225

Bóg stworzył człowieka na podobieństwo oceanu, powołującego do istnienia kontynenty – wycofując się. Być uczniem Chrystusa dzisiaj, znaczy podążać za Tym, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tym, który przyszedł wyzwolić wolność człowieka i złożyć ją w służbie wspólnego dobra.

Ireneusz Cieślík

Synod i ekumenizm

235

W październikowym numerze „Przeglądu Powszechnego” o. Marek Blaza SJ opublikował artykuł pt. „Synod ekumeniczny?” Podczas lektury odniosłem wrażenie, że autor – wbrew temu, co sugeruje znak zapytania w tytule – pisał go, dobierając argumenty pod z góry przyjętą tezę, że synod ów był jak najbardziej ekumeniczny.

Marek Blaza SJ

Znak zapytania pozostaje

240

Synod oznacza wspólną drogę. Czy ta wspólna droga jest ekumeniczna? Twierdząca odpowiedź na to pytanie zależy nie tylko od uczestnika II Polskiego Synodu Plenarnego, ale w znacznej mierze od recepcji dokumentów Synodu przez duchownych i świeckich Kościoła rzymskokatolickiego, a także od chrześcijan innych wyznań i wszystkich ludzi dobrej woli.

Sesje – Sympozja

Krzysztof Dorosz SJ, Leszek Gołębiowski SJ: Różne punkty widzenia

245

(„Chaos i logos. Dialog nauki z religią w perspektywie XXI wieku”, sympozjum interdyscyplinarne, Toruń 19–26 XI 2001 r.)

Film

Jan Pniewski: Samotność o tysiącu twarzy 248

(„Pianistka”, reżyseria – Michael Haneke; „Intymność”, reżyseria – Patrice Chereau)

Książki

Adriana Szymańska: Wszystko brzmi w przypowieściach 251

(Andrzej Niewiadomski, „Kruszywo”)

Mieczysław Orski: Nowy polski świątek 254

(Kazimierz Orłoś, „Kruszywo”)

Aleksandra Olędzka-Frybesowa: Rozmowy ekumeniczne 257

(Olivier Clément, „Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Bartłomiejem I”)

Piotr Borek: Od Biblii Wujka 260

(Ks. Zbigniew Adamek, Stanisław Kozłara /red./, „Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka”)

Anna Kapuścińska: Ars praedicandi 263

(Wiesław Przyczyna CSsR /red./, „Słuchacz słowa”)

Piotr Samerek: Kościół w życiu publicznym 266

(Ks. Piotr Mazurkiewicz, „Kościół i demokracja”)

Z życia Kościoła: X Zgromadzenie Zwyczajnego Synodu Biskupów

(Marek Blaza SJ) 269

Sommaire

Litanie à la divinité de Jésus-Christ

149

Zbigniew Kubacki SJ

Religion et terrorisme

151

Dans le contexte de la globalisation mondiale, il est question du pluralisme religieux et du besoin d'un dialogue entre les religions, en soulignant ce que chacune d'entre elles comporte de valeureux. En même temps, nous avons à faire avec le phénomène du terrorisme global dont les fondements religieux ne passent souvent pas imperceptibles. Il se pose la question sur l'essence de la religion et son rapport avec le terrorisme.

Jacek Bolewski SJ

Venise, l'avant-dernière étape De la vie du bienheureux Jean XXIII

162

Le bienheureux Jean XXIII demeure le signe de l'espoir universel de charité – de l'Italie vers le monde entier. Tous sont invités à une prière qui rapprochera encore davantage Jean de nous tous ou plutôt nous tous de Jean. Pour ce qui me concerne, Jean s'est fait signe de Venise, raison pour laquelle je me penche plus spécialement sur l'étape vénitienne de son itinéraire.

Nicholas Lobkowitz

Joachim de Flore face au millénaire (fin)

175

Nous ne savons pas ce que sera l'Église et le christianisme dans dix ans ou dans un siècle voire même dans cinquante ans. Il n'est pas possible d'exclure que ceux qui se diront chrétiens ne seront qu'une petite poignée qui s'opposera au satan, et qui prisera le plus haut Jésus-Christ lui-même.

Je pense et j'écris en polonais, même si j'écrivais en anglais

Krzysztof Dorosz SJ s'entretient avec Bolesław Taborski

186

Sous le titre „La vie littéraire de l'émigration polonaise d'après-guerre” s'est tenue du 16 au 18 novembre 2000 à l'Université Copernic à Toruń, une session

savante, à laquelle a pris part Bolesław Taborski, poète, critique de théâtre et traducteur, lié dans l'après-guerre au milieu littéraire polonais de Londres.

Bolesław Taborski

Poésies

195

Krzysztof Renik

Pèlerinages historiques de l'an 2001 (I)

198

En 2001, Jean Paul II s'est rendu en pèlerinage dans trois pays de l'ex-Union Soviétique: L'Ukraine, le Kazakhstan, l'Arménie. Auparavant, le pape avait rendu visite dans les pays baltes: la Lituanie, la Lettonie et l'Estonie, et aussi en Géorgie – sur son chemin de retour d'Inde. Les visites dans les pays de l'ex-URSS ont indubitablement marqué un chapitre important dans l'histoire non seulement de ce pontificat, mais avant tout dans celle de l'Église universelle.

Eugeniusz Kośmicki

Privatisation de la politique mondiale

205

La privatisation de la politique mondiale est un phénomène complexe. Toutefois, il y a lieu de constater que la rationalité des mécanismes marchands et des opérations d'entreprises a des limites très nettes. C'est que les calculs coûts-bénéfices sont sujets à des estimations politiques qui prêtent à controverse. C'est ce que montre très nettement l'évaluation du risque per des agences spécialisées.

Tomasz Grodecki

Conceptions chrétiennes de philosophie dans l'Antiquité (II)

215

Une approche plus diversifiée de la philosophie, nous la devons à Origène. Elle fait cependant que son évaluation de la philosophie est sujet à des interprétations variées, en fonction des aspects des problèmes sur lesquels elle insiste. Les uns attribuent à Origène l'acceptation de la pratique de la philosophie par les chrétiens et une évaluation favorable des acquis hellènes en la matière, les autres soulignent son scepticisme, ses nombreuses réserves et ses observations au sujet de philosophes et de leurs vues.

Witold Sokółowski SJ

La société dans l'enseignement de Jean Paul II (fin) 225

Dieu créa l'homme à la ressemblance de l'océan, créateur de continents par son mouvement de recul. Être de nos jours disciple du Christ c'est suivre Celui qui est le vrai Dieu et le vrai homme. Celui qui est venu pour affranchir la liberté de l'homme et la mettre au service du bien commun.

Ireneusz Cieślik

Le Synode et l'oecuménisme 235

Dans le cahier d'octobre de „Przegląd Powszechny” le père Marek Blaza SJ a publié un article sous le titre „Oecuménisme, le Synode?” Sa lecture m'a fait l'impression qu'en dépit de ce que laisserait suggérer le signe d'interrogation dans le titre, l'auteur l'écrivait en assortissant les arguments en faveur de la thèse adoptée d'avance de l'oecuménicité la plus stricte du Synode.

Marek Blaza SJ

Le signe d'interrogation subsiste 240

Le synode signifie le chemin commun. Ce chemin commun, est-il oecuménique? Une réponse affirmative à cette question est fonction non seulement d'un participant au II^e Synode Plénier Polonais mais, dans une large mesure, de la perception des documents par les ecclésiastiques et les laïcs de l'Église catholique romaine, et aussi des chrétiens d'autres confessions et de tous les hommes de bonne volonté.

Comptes rendus 245



Litania do bóstwa Jezusa Chrystusa

W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego jedynego Boga
O Panie mój Jezusie Chrystusie
Synu Boga żywego i Synu Maryi Wcielony

Strzało boskości celna
Mieczu boskości mocny
Toporze boskości ostry
Ogniu boskości wzniecony
Krwi boskości straszliwa
Ostrze boskości połyskujące
Tarczo boskości obronna
Błyskawico boskości przenikliwa
Żarze boskości pożerający
Blasku boskości gorejący
Płomieniu boskości zachwycający
Włócznie boskości poręczna
Grzmocie boskości burzowy
Włócznie boskości przeszywająca
Żarze boskości spalający
Morze boskości
Słońce boskie
Żarze ognisty
Płomieniu boskości gorejący
Prawdziwa światłości ze światłości

Przez Twoje Ciało i Krew Twoją
Przez Maryję Twoją Matkę
Przez sprawiedliwych
Przez męczenników
Przez aniołów

Niechaj imię Twoje będzie pochwalone i święte
Niechaj będzie z Tobą

Przez tę litanie do Twej boskości
niechaj ocalony będzie Twój sługa – Tafates

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

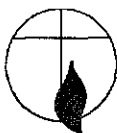
* * *

Tekst ten zachował się w jednym tylko rękopisie, przechowywanym obecnie w Bibliothèque Nationale de Paris, pod sygnaturą Griaule n. 278. Napisany został w klasycznym języku etiopskim (gy'yz), będącym do dziś językiem liturgicznym Kościoła etiopskiego. Autor litanii i czas jej powstania pozostają nieznane. Sam rękopis datuje się na połowę XV w.

Poetyka tekstu etiopskiego jest niezwykle trudna do oddania w przekładzie, dlatego starałem się zachować możliwie jak największą jego dosłowność.

Tłumaczenie z języka etiopskiego na podstawie: S. Grébaut (wyd.), „Aethiopica” nr 3(1935)2, s. 80.

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.



Zbigniew Kubacki SJ

Religia a terroryzm

Pośród licznych cech charakterystycznych współczesnego świata, który określany jest mianem globalnej wioski, dwa elementy zwróciły ostatnio moją uwagę. Z jednej strony, właśnie w kontekście światowej globalizacji, mowa jest o pluralizmie religijnym i konieczności dialogu między religiami, przy czym podkreśla się pozytywne wartości każdej z nich. Z drugiej strony – i data 11 września 2001 r. pozostanie tu datą symboliczną – mamy do czynienia ze zjawiskiem globalnego terroryzmu, którego podstaw religijnych często nie sposób nie zauważyć. Rodzi się zatem pytanie o istotę religii oraz jej związek z terroryzmem. Czy można powiedzieć, że w terroryzmie typu Osamy bin Ladena nie mamy już do czynienia z religią?¹ Wedle jakich jednak kryteriów? Czym zatem jest religia i jaki jest jej związek z fanatyzmem i terroryzmem? Odpowiedzi na te pytania szukać będę z punktu widzenia i w perspektywie teologii chrześcijańskiej.

„Religia” w perspektywie teologii chrześcijańskiej

Odpowiadając na pytanie o istotę religii, należy stwierdzić, że w teologii chrześcijańskiej istnieją dwa dość odmienne spojrzenia, które można określić jako pesymistyczne i optymistyczne. Sztandarowym przedstawicielem pierwszego nurtu jest protestancki teolog Karl Barth. Po przeciwnej stronie umiejscowić można przedstawicieli chrześcijańskiej teologii religii, np. Jacques’a Dupuisa i Claude’a Geffré.

¹ Szukającym odpowiedzi na to pytanie polecam artykuł pisarza i dziennikarza irańskiego, redaktora paryskiego pisma „Politique Internationale”, A. Taheri, *Wciąż to nie islam?*, „Gazeta Wyborcza”, 23 X 2001, s. 3.

Dla KARLA BARTHA religia jest wytworem człowieka, który pragnie się zbawić bez Boga i Jego łaski. Przeciwwstawienie między wiarą a religią, lub Objawieniem a religią, charakteryzuje jego rozumienie religii jako takiej. Swoją pozycję Barth wyraził najpełniej w 17 paragrafie słynnej „Dogmatyki”². Snując rozważania nad religią jako taką w perspektywie objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, ten najwybitniejszy teolog protestancki XX w. stwierdza: *Religia jest niewiarą, religia jest par excellence dziełem człowieka bez Boga*³. Punktem wyjścia tej argumentacji jest założenie, że człowiek w sobie samym nie może poznać Boga, gdyż jedynie Objawienie daje nam prawdziwe poznanie. Religia natomiast jest jedynie przedsięwzięciem człowieka bez Boga, w niej sam człowiek czyni sobie pewien obraz Boga, który może objąć i nim dysponować. Innymi słowy, Barth zarzuca religii, że jest czystym wytworem człowieka i że pragnie zawładnąć Bogiem. Dla niego religia pochodzi od człowieka, który chce sam siebie usprawiedliwić, uświęcić i zbawić niezależnie od Boga. Dlatego stawia tezę, że religia jest aktem niewiary. Wraz z całym swoim aparatem dogmatycznym, kultycznym i moralnym, wraz z ofiarami wynagrodzenia i prześlągania człowiek religii pragnie osiągnąć zbawienie własnymi siłami. Zdaniem Bartha to, co charakteryzuje człowieka religii, to próba samousprawiedliwienia. Stwierdzając, że religia jest niewiarą, Barth uważa jednak, że jedyną prawdziwą religią jest chrześcijaństwo. Dodaje, że nie chodzi mu o chrześcijaństwo jako religię samą w sobie, gdyż jako takie jest ono również religią niewiary. To jedynie przez łaskę Objawienia, która usprawiedliwia i uświęca, chrześcijaństwo staje się prawdziwą religią. Na przykładzie kultu złotego cielca uczynionego przez Aarona Barth pokazuje, że nawet religia Objawienia, jaką wówczas był judaizm, w momencie, kiedy zamyka się w sobie, staje się niewiarą. Dla Bartha judaizm był religią Objawienia do momentu Jezusa Chrystusa. Przestał nią być w chwili, gdy Go

²Por. K. Barth, *La révélation de Dieu comme assumption de la religion*, „Dogmatique”, I/2,2, t. 4, Genewa 1954, s. 71-147.

³Tamże, s. 91.

odrzucał. *Jest to przykład – pisze – na którym widać, że religia Objawienia jest związana z Objawieniem, ale nie odwrotnie*⁴. A zbawić się można jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Teolog protestancki radykalnie przeciwstawia wiarę religii.

Innym teologiem, który operuje tymi samymi kategoriami, jest francuski jezuita JOSEPH MOINGT. W odróżnieniu od Bartha nie przeciwstawia on religii wierze, natomiast czyni między nimi rozróżnienie, podkreślając, że nie są to pojęcia wymienne. Uznaje fakt, że w każdej religii może zamieszkiwać i działać Duch Święty. Działanie Ducha wewnątrz każdej religii pcha ludzi ku Bogu i ku wierze, i stanowi o jej autentyczności. Niemniej, podobnie jak Barth, przyznaje, że religia jako taka jest głównie dziełem człowieka i może być przeszkodą dla prawdziwego doświadczenia Boga, czyli dla autentycznej wiary. Przez „religię” Moingt rozumie *całą zbiorową mentalność, pojęcia i instytucje, praktyki, kult i moralność, których nośnikiem jest każda religia*⁵. Uważa, że religia jest głównie dziełem człowieka i jego kultury. Zwrócona jest bardziej ku przeszłości niż ku przyszłości. „Ducha religii” charakteryzuje postawa usztywniania fundamentów religii w świętej księdze, w rytach, instytucjach i w tradycji. W tym sensie duch ten przeszkadza działaniu Ducha Świętego, który pragnie otworzyć człowieka na nowość i tajemnicę Boga. Dlatego, bez radykalnego – na sposób Bartha – przeciwstawiania wiary i religii, Moingt pisze o wewnętrznym i konstytutywnym konflikcie między nimi. Wiara przeciwstawia się duchowi religii. Odwołując się do historii Abrahama, Mojżesza, Dawida i proroków, Moingt podkreśla, że *wiara zmuszała Izrael do ciągłego szukania Boga, do nieustannego oczekiwania czegoś nowego i przekraczania granic religii solidnie zainstalowanej w tekstach, prawach, tradycjach, instytucjach, celebracjach i silnie okopanej w pewności swojej przeszłości*⁶. W książce „L’homme qui venait de Dieu” teolog francuski

⁴Tamże, s. 119.

⁵J. Moingt, *Bóg chrześcijan*, w: *Najpiękniejsza historia Boga*, Warszawa 1998, s. 108.

⁶Tenże, *L’homme qui venait de Dieu*, Paris 1991, s. 468.

pokazuje, że właśnie takiemu pojęciu religii przeciwstawiał się Jezus. Przykładem może tu być Jego stosunek do Prawa Mojżeszowego, szczególnie do prawa szabatu, oraz do Świątyni. Pointą refleksji Moingta jest stwierdzenie, iż religia nieustannie potrzebuje – i to od wewnątrz – ewangelizacji przez Ducha Świętego i przez wiarę, która jest Jego darem. Niebezpieczeństwem każdej religii, również i chrześcijaństwa, jest zamknięcie się na tegoż Ducha – zamknięcie się w literze świętej Księgi, świętego Prawa, świętej Liturgii czy świętej Tradycji.

Bardziej pozytywną ocenę religii jako religii, oraz innych religii niechrześcijańskich, dają zajmujący się teologią religii Jacques Dupuis i Claude Geffré. JACQUES DUPUIS nie zajmuje się religią jako taką i jej stosunkiem do wiary, lecz zjawiskiem pluralizmu religijnego i dialogu międzyreligijnego. Pytanie, na które próbuje odpowiedzieć, dotyczy tego, czy z chrześcijańskiego punktu widzenia można uznać, iż inne religie są dla ich wyznawców „drogami zbawienia”. Pozytywna odpowiedź, jakiej udziela, wskazuje jednocześnie na jego pozytywną koncepcję religii w ogóle.

To pozytywne podejście do innych religii belgijski teolog opiera na trzech założeniach. Po pierwsze, w duchu soborowej Deklaracji „Nostra aetate” (nr 1), podkreśla, że wszyscy ludzie mają swój początek i ostateczny cel w Bogu. Ta zasadnicza jedność stanowi teologiczną podstawę pozytywnego spojrzenia na inne religie, a także na religię w ogóle. Drugim elementem jest uznanie obecności Ducha Świętego w życiu religijnym ludzi wyznających inne religie, podobnie jak jest On obecny w życiu chrześcijan. Tu autor odwołuje się do encyklik „Redemptor hominis” (nr 6) i „Redemptoris missio” (nr 28) oraz przemówienia papieża do pracowników Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 1986 r. Trzecim elementem pozytywnego spojrzenia na inne religie jest powszechność królestwa Bożego. Dupuis stwierdza: *Trzeba również podkreślić uniwersalność królestwa Bożego, do którego w całej pełni należą wyznawcy innych religii i w którym mają udział wspólnie z chrześcijanami*⁷. Dlatego

⁷J. Dupuis, *Dialog międzyreligijny w dobie pluralizmu*, „Przegląd Powszechny”, nr 4/1999, s. 39.

jeśli wyznawcy innych religii, w ramach ich religii i przez nią, szczerze odpowiadają na skierowane do nich wezwania Boże, to *stają się w prawdzie aktywnymi członkami Królestwa, mimo że nie są formalnie tego świadomi*⁸. Innymi słowy, jeśli wyznawcy innych religii mogą w pewien, Bogu wiadomy, sposób uczestniczyć w zbawczej paschalnej tajemnicy Jezusa Chrystusa (por. „Gaudium et spes”, nr 22), zatem, zdaniem belgijskiego jezuity, przynależą oni również do królestwa Bożego.

Dupuis czyni jeszcze jeden krok. Stwierdza mianowicie: *Trzeba jeszcze (...) powiedzieć, że same religie mają wkład w budowaniu królestwa Bożego w świecie. Oznacza to, że te tradycje mają NADPRZYRODZONE CZĄSTKI ŁASKI wobec swoich wyznawców. Odpowiadając na te elementy łaski, wyznawcy innych religii znajdują zbawienie i stają się obywatelami królestwa Bożego w historii. To zaś oznacza, że inne religie są – przynajmniej w jakimś stopniu – autentycznymi „drogami zbawienia” dla ich wyznawców. Taka jest teza Dupuisa. Jego zdaniem religie te stanowią dla swoich wyznawców rodzaj mediacji królestwa*⁹. Przyznaje, że nie chodzi tu o taką samą mediację, z jaką chrześcijaństwo spotykają się w Kościele, nawet jeśli trudno ją opisać w sposób bardziej precyzyjny, można tu mówić o autentycznej mediacji królestwa Bożego. Inne religie zatem też pochodzą od Boga i są – przynajmniej w jakimś stopniu – autentycznymi drogami prowadzącymi do Niego.

CLAUDE GEFFRÉ podziela reprezentowaną przez J. Dupuisa optymistyczną wizję innych religii, a co za tym idzie także religii jako takiej. W tym optymistycznym duchu wskazuje na jeszcze inny aspekt. Píše mianowicie o nieredukowalności judaizmu do chrześcijaństwa. Geffré świadom jest, iż nie można tak po prostu utożsamiać relacji judaizmu i chrześcijaństwa z relacją obu Testamentów. Zauważa jednak, iż *subtelna dyalektyka między dwoma Testamentami prowadzi nas do lepszego zrozumienia relacji między judaizmem i chrześcijaństwem*¹⁰.

⁸ Tamże, s. 41.

⁹ Tamże, s. 42.

¹⁰ C. Geffré, *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak”, nr 8/2000, s. 23.

Stwierdza też, iż dzisiaj, w przeciwieństwie do Bartha, *teologowie zgodnie przyjmują, że (...) Izrael pozostaje na zawsze depozytariuszem wybrania i Bożych obietnic. Innymi słowy, Izrael reprezentuje sobą nieredukowalność, która nigdy nie zostanie zintegrowana przez Kościół historyczny*¹¹. Teolog francuski precyzuje, że chodzi tu o nieredukowalność *de iure*, a nie tylko *de facto*, czyli że nieredukowalność judaizmu wynika z Bożego planu zbawienia. Przypadek relacji chrześcijaństwa, jako religii historycznej, do judaizmu stanowi dla niego paradygmat relacji chrześcijaństwa do innych religii. *Podobnie jak Kościół nie integruje i nie zastępuje Izraela, podobnie można przyjąć, że chrześcijaństwo nie integruje i nie zastępuje wszystkich autentycznych wartości innych tradycji religijnych. Mamy zatem prawo mówić o pluralizmie religijnym de iure, a nie jedynie de facto*¹². *Chrześcijaństwo jako religia historyczna nie może zatem rościć pretensji do „objęcia” innych religii. „Synteza” należy do Boga poza historią*¹³. Z tego wynika, że podobnie – choć nie tak samo! – inne religie są prawdziwe i chciane przez Boga, jak prawdziwą i chcianą przez Boga religią jest chrześcijaństwo.

Stwierdzenie to wypływa z nowego spojrzenia na Objawienie Boże. Podobnie jak dla Dupuisa, tak samo zdaniem Geffré, należy mówić o zróżnicowanym Objawieniu Boga w historii ludzkości, którego szczytowym wypełnieniem jest Jezus Chrystus. Ale obok tego objawienia istniało objawienie w historii Izraela oraz immanentne objawienie w świadomości ludzkiej od jej początków. *Objawienie, którego Bóg dokonał na swój temat, nie ogranicza się tylko do tradycji judeochrześcijańskiej, lecz rozciąga się na całą ludzkość*¹⁴, czyli również na inne religie. Można zatem – i nawet należy – pozytywnie postrzegać inne religie i religię w ogóle, które nie są wymysłem człowieka bez Boga, lecz w nich i przez nie może działać i *de facto* działa

¹¹ Tamże, s. 22.

¹² Tamże, s. 24.

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ Tamże.

Bóg. Analogicznie, jak historia Izraela stanowiła praeparatio evangelica względem jej Chrystusowego wypełnienia, tak samo *o religiach niechrześcijańskich można mówić w terminach praeparatio evangelica, w relacji do odnowienia wszystkiego w Jezusie Chrystusie*¹⁵. Tu jednak – zgodnie ze swoim rozumieniem pojęcia „wypełnienia” – teolog francuski stawia warunek, mianowicie, że innych religii nie będzie się rozumiało jako czegoś niższego i przejściowego, co całkowicie zaniknie, *gdy tylko znajdzie swoje wypełnienie w chrześcijaństwie. Każda „figura” – dodaje – zachowuje coś nieredukowalnego w stopniu, w jakim została wzbudzona przez Ducha Bożego*¹⁶.

Taka koncepcja Objawienia Bożego i nieredukowalności innych religii do chrześcijaństwa wcale nie jest zanegowaniem jedyności chrześcijaństwa jako religii oraz jedyności Kościoła. W ujęciu francuskiego dominikanina bowiem, tak jak Nowy Testament jest nie totalitarnym (czyli nie redukcyjnym) wypełnieniem Starego, podobnie chrześcijaństwo jako religia historyczna jest takim samym nie totalitarnym (czyli nie redukcyjnym) wypełnieniem innych religii. Wszystkie religie, choć w innym stopniu, pochodzą od Boga. Bóg przez nie działa i zbawia. Choć nie wszystko jest w nich „od Boga”, niemniej nie są one najpierw, ani jedynie, dziełem szatana czy człowieka bez Boga.

Osobiście podzielam owo pozytywne spojrzenie na religię jako taką oraz na inne religie niechrześcijańskie. Niemniej uwagi Moingta, ale także i Bartha, mają również rację bytu i jest w nich wiele prawdy. Uświadamiają nam one napięcie, jakie istnieje między religią a Objawieniem i religią a wiarą. Wskazują, że tzw. człowiek religijny niekoniecznie jest od razu „człowiekiem wiary”. Teologowie ci uzmysławiają nam, że kiedy religia zostanie odłączona od Objawienia i od wiary, zazwyczaj przeradza się w fundamentalizm, a ten prowadzić może do fanatyzmu religijnego, skąd najbliższa droga do terroryzmu, czego dobitnym przykładem stał się Osama bin Laden.

¹⁵ Tamże, s. 25-26.

¹⁶ Tamże, s. 26.

Czym jest fundamentalizm religijny, który prowadzić może do fanatyzmu i terroryzmu?

Fundamentalizm religijny

Choć obecnie słowo „fundamentalizm” najczęściej kojarzone jest z fundamentalizmem islamskim, nie o nim jednak będzie bezpośrednio mowa, lecz o fundamentalizmie religijnym generalnie i to głównie na przykładzie chrześcijaństwa. Kiedy w chrześcijaństwie mówi się o fundamentalizmie, słowo to kojarzy się najczęściej z protestanckim fundamentalizmem biblijnym, choć istnieje także fundamentalizm doktrynalny – obecny bardziej po stronie katolickiej i nazywany integryzmem. Protestancki fundamentalizm biblijny pojawił się w Stanach Zjednoczonych na początku XX w.¹⁷ W 1919 r. powstało specjalne stowarzyszenie, które zdefiniowało dziewięć fundamentów wiary chrześcijańskiej. W centrum fundamentalizmu biblijnego znajduje się pytanie o relację między Pismem Świętym jako Słowem Bożym dla wierzących a Pismem jako dziełem pewnych autorów ludzkich, żyjących w określonym czasie i miejscu, czyli tworzących w określonym kontekście kulturowo-religijnym. Fundamentalizm biblijny odrzuca wszelką interpretację historyczno-krytyczną Pisma Świętego. Wiemy, że także w Kościele katolickim zaaplikowanie metody historyczno-krytycznej do analizy tekstów biblijnych wywołało na przełomie XIX/XX w. duży kryzys zwany modernistycznym. Tym, co charakteryzuje fundamentalizm biblijny, jest sakralizacja litery Pisma.

W Kościele katolickim pierwszym ważnym dokumentem, który przeciwstawił się takiej postawie, była opublikowana w 1943 r. encyklika Piusa XII „*Divino afflante Spiritu*”. W tekście tym papież uznaje zasadność rozróżniania rodzajów literackich w interpretowaniu Pisma Świętego. Innym tekstem jednoznacznie odrzucającym fundamentalizm biblijny jest doku-

¹⁷ Zob. P.E. Steel, *Księga Rodzaju versus Darwin. Czyli Ameryka, jakiej nie znacie*, „Przegląd Powszechny”, nr 7-8/2000, s. 36-44.

ment Papieskiej Komisji Biblijnej z 1994 r. pt. „Interpretacja Biblii w Kościele”. We wprowadzeniu do niego czytamy m.in.: *Podejście fundamentalistyczne zdobywa coraz więcej na znaczeniu w grupach religijnych, sektach i pośród katolików. Odmawiając wzięcia pod uwagę historycznego charakteru Objawienia biblijnego, podejście to nie akceptuje w pełni prawdy samego Wcielenia. Nadto, oddziela ono interpretację Biblii od Tradycji, która także prowadzona jest przez Ducha. Fundamentalizm nie jest metodą. Opiera się na bezkrytycznej lekturze Biblii celem potwierdzenia idei politycznych, postaw społecznych lub uproszczonego i niebezpiecznego nauczania teologicznego*¹⁸. Fundamentalizm rości sobie prawo do bezpośredniego kontaktu z fundamentem wiary, jakim dla chrześcijan jest Słowo Boże wypowiedziane w Jezusie Chrystusie.

C. Geffré zauważa, iż podobna fundamentalistyczna i naiwna, bezkrytyczna, postawa charakteryzuje dziś muzułmanów (nawet ludzi bardzo światłych w innych dziedzinach nauki i techniki) w stosunku do Koranu¹⁹. Dominikanin francuski wie, iż nie należy czynić bezpośredniej analogii między podejściem chrześcijan do Pisma Świętego a podejściem muzułmanów do Koranu. Dla nich bowiem Koran jest samym Słowem Bożym, jest księgą, która istnieje w Bogu i która została spisana w języku arabskim. Gdyby trzeba było porównać Koran do czegoś w chrześcijaństwie, to należałoby go porównać przede wszystkim do osoby Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, tym, czym dla chrześcijan jest Jezus Chrystus, mianowicie Wcielonym Słowem Bożym, tym dla muzułmanów jest Koran.

Kiedy jednak pytamy o relację między Świętą Księgą a Słowem Bożym w islamie i w chrześcijaństwie, to nie sposób nie zauważyć ogromnej różnicy. Jak zauważa C. Geffré²⁰, w przypadku Biblii Objawienie jest ściśle związane z historią zbawienia. Tu Objawienie jako wydarzenie uprzedza Objawienie jako

¹⁸ Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris 1994, s. XVI (tłumaczenie moje).

¹⁹ Zob. C. Geffré, *Croire et interpréter*, Paris 2001, s. 66-67.

²⁰ Dalsze rozważania opierają się na tej książce C. Geffré, s. 72-76.

słowo. Bóg pisze przede wszystkim historię, a nie księgę. Szczytem tej historii, która jest samoudzieleniem się Boga ludzkości, jest Jezus Chrystus, będący jednocześnie wydarzeniem historycznym i wydarzeniem słowa.

Słowo Boże objawione w Koranie nie ma związku z historią zbawienia. W islamie Objawienie oznacza zstąpienie Boskiej księgi na ziemię. Jest cudem, polegającym na dyktowaniu Koranu słowo po słowie prorokowi Mahometowi przez archanioła Gabriela. Dlatego Mahomet nie jest natchnionym autorem Koranu, a ten, jako bezpośrednio podyktowany przez Boga, nie może zawierać żadnego błędu ani sprzeczności, i to pod każdym względem. Dlatego Koran nie jest natchniony w takim samym sensie, jak chrześcijaństwo – z wykluczeniem fundamentalistów protestanckich – rozumieją natchnienie Pisma Świętego. W przypadku Koranu należy mówić o natchnieniu werbalnym, czyli dotyczącym każdego słowa. Nawet jeśli wiadomo, że historycznie to nie sam Prorok spisał Koran, bo przecież spisywano go przez ok. 20 lat. W przypadku Koranu nie ma zatem miejsca na interpretację Słowa Bożego. Ono jest zawarte w literze i do niej się ogranicza. W porównaniu z Biblią i jej katolickim rozumieniem mamy tu do czynienia z zupełnie innym podejściem do relacji tekst święty a Słowo Boże. Można by powiedzieć, że muzułmańskie podejście do Koranu jako Słowa Bożego jest bardziej zbliżone do tego, jakie chrześcijańscy fundamentaliści mają wobec Pisma Świętego. Warto w tym miejscu zapytać, czy niefundamentalistyczne podejście chrześcijan do Pisma Świętego nie mogłoby być inspirujące dla muzułmanów w ich podejściu do Koranu.

Kto jest „Bożym człowiekiem”?

Tym, co charakteryzuje fundamentalizm, jest chęć posiadania fundamentu wiary, czyli Słowa Bożego, bez żadnej interpretacji. Geffré pyta, czy jest to wyraz wiary, czy raczej jej braku? Innymi słowy, czy takie podejście do fundamentu wiary religijnej nie jest wyrazem chęci zawładnięcia przedmiotem swojej wiary? Parafrazując Bartha, można zapytać, czy fundamentalizm religijny (najpierw chrześcijański, ale być może także i muzuł-

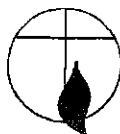
mański czy innej religii) nie jest niewiarą – czyli religią, która jest *par excellence* dziełem człowieka bez Boga. Niebezpieczeństwem każdej religii jest zamknięcie się na animowaną przez Ducha Bożego racjonalną interpretację wiary szukającej swego zrozumienia²¹.

Zacząłem od postawienia pytania o relację między religią a terroryzmem. I choć za Dupuisem i Geffré skłaniam się ku pozytywnej interpretacji religii, niemniej Barth i Moingt, jak i w nieco innej perspektywie Geffré, uświadamiają nam, że religia może być wynaturzona, że nie wszystko w religii – i to w każdej religii – związane jest z Objawieniem Bożym; nie wszystko pochodzi w niej od Boga i do Niego prowadzi. Religia może być także dziełem człowieka bez Boga. Zamiast aktem wiary może być niewiarą. Choć przesłanie wszystkich wielkich religii świata zachęca do miłości bliźniego, rzeczywistość pokazuje, że – niestety! – religia może być również pożywką dla fanatyzmu, a nawet i dla terroryzmu. „Człowiek religii”²² nie zawsze jest „Bożym człowiekiem”. Dlatego Kościoły chrześcijańskie przez dialog z innymi religiami winny promować kulturę tolerancji i pokoju między narodami i w ten sposób, niejako u źródeł, zwalczać fanatyzm i terroryzm o podłożu religijnym.

ZBIGNIEW KUBACKI, ur. 1962, dr teologii, wykładowca w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie, duszpasterz wspólnoty francuskojęzycznej przy kościele św. Andrzeja Boboli w Warszawie. Mieszka w Warszawie.

²¹ W tym duchu przeczytałem słowa Amira Taheri: „Niepoddawanie islamu racjonalnej analizie stanowi receptę na dalszy wzrost fanatyzmu”, dz. cyt., s. 3.

²² Wolę pisać „człowiek religii”, niż „człowiek religijny”.



Jacek Bolewski SJ

Wenecja przedostatnim etapem...

Z życia błogosławionego Jana XXIII

Jubileuszowy Rok 2000 stał się czasem łaski. Nie mogło być inaczej, skoro przyście Jezusa Chrystusa na świat otworzyło pełnię – zarówno czasu, jak i łaski – którą jako pierwsza przeżyła Maryja (zob. Ga 4,4; Łk 1,28). Wiele jest postaci Bożej bliskości, świadectw o miłości, jaką Bóg Ojciec umiłował w Synu i Duchu wszystkich ludzi jako swoje dzieci. Gdy mamy za sobą całość owego Roku, dobrze będzie powracać do ważnych wydarzeń i chwil, aby zawarta w nich łaska mogła dotrzeć wyraźniej do naszej świadomości. Co zostało zapoczątkowane, czeka na rozwinięcie – jak ziarno, które zapadło w ziemię. Gdzie konkretnie to się zaczęło? Co do mnie, łatwo wskazać przynajmniej okoliczności, jakby zewnętrzną ramę przeżycia szczególnego rodzaju. To dany mi w tym okresie długi, czteromiesięczny pobyt w Wenecji. Miejsce z pewnością wyjątkowe, dobry punkt wyjścia do – czego? Zobaczymy...

Zwiastowanie błogosławieństwa

Zaczynam od ostatniego zdarzenia. Było to po wyjeździe z miasta na lagunie. Wcześniej dowiedziałem się, że jubileuszowa pielgrzymka wenecjan do Rzymu zostanie złączona z beatyfikacją tego, który wcześniej odbył tę samą drogę: z Wenecji do Wiecznego Miasta. To Jan XXIII, znany całemu światu „dobry papież”, ale wenecjanom bliski jako ich umiłowany patriarcha. Także turyści, jakże licznie ściągający do Wenecji – mogą trafić na jego ślady: przede wszystkim w Bazylice Św. Marka, gdzie postawiono jego popiersie z brązu, następnie na tablicy z informacją, że placyk u boku bazyliki, tzw. Piazzetta dei Leoncini (lewków, ulubionych przez dzieci, które na nich sia-

dają – do zdjęcia!), został dedykowany, „jednomyślną decyzją” rady miejskiej, Janowi XXIII. Najpierw ślad, odkryty dzięki temu, że nie poprzestałem na postawie turysty... Wspominam chwilę, gdy po raz pierwszy posłyszałem o beatyfikacji, planowanej na niedzielę 3 września, naturalnie 2000 r.

Było to w sobotę, 25 marca, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego. Tego dnia, przed południem, wenecjanie mogą co roku wziąć udział w dodatkowej – poza mszą świętą – ceremonii. Czas i miejsce nie są przypadkowe. Zgodnie z tradycją powstanie miasta łączy się ze Zwiastowaniem w 421 r., tak że Maryja, przyjmująca wieść o poczęciu Syna z Ducha Świętego, jest obecna także przy początku miasta, zrodzonego z wody. Do niezliczonych obrazów i rzeźb, upamiętniających Madonnę w Wenecji, dołączyła w 1959 r. statua Niepokalanej na placu przed dworcem kolejowym, Venezia Santa Lucia. Turyści na ogół nie widzą figury: jest ona zasłonięta drzewami, ponadto stoi nieco z tyłu, po lewej stronie placu. Dzieło wykonane z brązu przedstawia Madonnę wznoszącą się ku górze, jakby zawieszoną pośród obłoków, osnuwających Jej szaty niby... szmaty, łachmany; dlatego wenecjanie zwa figurem stosownie – „Łachmaniarą” (La Stracciona). Brzmi to bezceremonialnie, jednak i tu kryje się więcej: owo miejsce bowiem, ocienione drzewami, przyciąga bezdomnych, obdartych nie tylko zewnątrz; czują się przy niepozornej postaci jak u siebie. Raz do roku gromadzi się przy Niej liczniejsza grupa: przedstawicieli władz miejskich, instytucji świeckich i kościelnych, a wreszcie wiernych, na czele z patriarchą. Wszyscy przynoszą kwiaty, które składają wokół figury, następnie patriarcha wygłasza przemówienie, zakończone modlitwą z uroczystym błogosławieństwem. A w Roku Łaski nie zabrakło szczególnych elementów...

Aktualny patriarcha, kard. Marco Cè, zauważył: *Akurat dzisiaj, dwa tysiące lat temu, Dziewica Maryja przyjęła wieść o Bożym macierzyństwie. Skoro Boże Narodzenie 2000 stanowi dwutysiąclecie narodzin Jezusa, dzisiaj upływa ta sama rocznica Jego poczęcia za sprawą Ducha Świętego*¹. Przypominając

¹Wg informacji prasowej w: „Il Gazzettino” (Venezia), 26 III 2000.

o bliskiej beatyfikacji weneckiego patriarchy, Angelo Giuseppe (Anioła Józefa) Roncallego, kardynał poprosił swego wielkiego poprzednika, by wejrzał z uśmiechem dobroci na miasto, które tak umiłował. A prasowa relacja nosiła nagłówek, oddający wydarzenie w poetyckim skrócie – w spojrzeniu na Madonnę, która w pamiętnym dniu została: „Ukwiecona we wspomnieniu dobrego Papieża”...

Zapowiedzianą datę beatyfikacji zapamiętałem, tym bardziej że w pierwszą niedzielę września miałem i tak być w Rzymie. Ku swemu zdziwieniu dowiedziałem się, że beatyfikacja owego dnia budziła u wielu zgoła inne, przeciwne uczucia. Przy tej okazji dopiero dotarło do mnie, że beatyfikowanych ma być więcej osób i że większość uwagi czy prasowych uprzedzeń skupiała się na jednej postaci, na papieżu Piusie IX. Nie wchodziłem w tę kwestię, zauważę tylko, że papież ów, oceniany krytycznie, mnie osobiście kojarzył się ze świętością choćby przez ogłoszenie w 1854 r. dogmatu Maryjnej świętości od początku życia – Jej niepokalanego poczęcia; także tłumy, które podczas uroczystości na placu Świętego Piotra nie reagowały na wypowiedzi o tym akurat błogosławionym, odezwały się brawami wtedy, gdy Jan Paweł II wspominał o Maryjnym dogmacie Piusa IX. Natomiast – i to było zgodne z oczekiwaniami – wzmianki o Janie XXIII budziły powszechny entuzjazm. Wychodziły nie tylko z miejsc, gdzie zgromadzili się pielgrzymi z Wenecji, Bergamo czy Sotto il Monte (Pod Górą!), czyli ze stron rodzinnych Błogosławionego. Na pewno nie było nikogo, kto by nie znał i nie czcił Dobrego Papieża już od lat. I wolno przyjąć, że wyjątkowo liczne tłumy tego dnia przysły ze względu na niego, pozostającego żywo w pamięci świata jako świadek dobroci samego Boga.

Pierwszy raz uczestniczyłem w uroczystości beatyfikacyjnej. A skoro niewątpliwie zawdzięczam to jemu, błogosławionemu Janowi, co to znaczy? Na tle łaski minionego Roku Jubileuszowego liczę na jego pomoc w zgłębianiu doświadczenia Wenecji. Mówiąc inaczej, ogłoszenie go błogosławionym stanowi dla mnie zarówno zwieńczenie dotychczasowej drogi, jak i rozpoczęcie nowego etapu. Przypomniana postać odsłania więcej niż tylko minione życie, utrwalone tyloma świadectwami, może

najbardziej osobiście w intymnym, odsłaniającym jego wnętrze „Dzienniku duszy”. Warto powracać do tej lektury, pamiętając, iż opisana tutaj „dusza” należy do Błogosławionego, żyje więc i cieszy się teraz pełnią życia w Bogu, źródle wszelkiego błogosławieństwa. Przykłady z jego dawnego życia w połączeniu z modlitwą do Błogosławionego naświetlają także nasze życie jako drogę, rozświecają mroki, kuszące, zwodzące na manowce. Wyjaśnienie wymaga cierpliwości... Stopniowo przeto przybliżam się do światła, śladami świadectwa błog. Jana. Zaczynam od etapu, który na jego drodze stał mi się w Roku Łaski najbliższy: zbliżam się do błogosławionego patriarchy Wenecji².

Początek ostatniego etapu...

Żadna stolica biskupia na świecie nie wydała w XX w. tylu papieży, co Wenecja, z niej przeszli do Rzymu – poza Janem XXIII – św. Pius X i Jan Paweł I. Wcześniejsi patriarchowie Wenecji stali się patriarchami Rzymu. Podobny tytuł ma w obu przypadkach inny zasięg i znaczenie. W Kościele powszechnym uznawano początkowo na Wschodzie i na Zachodzie pięć patriarchatów, z Rzymem na początku. Jako że wszystkie pozostałe patriarchaty były na Wschodzie, można było nazwać biskupa Rzymu – patriarchą Zachodu. Pojawiły się wszakże dodatkowe patriarchaty, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie; w ostatnim przypadku wyróżniała się właśnie Wenecja. Gdy przyszedł papież Jan XXIII obejmował patriarchat Wenecji, nie przewidywał, iż przyjdzie mu zmienić imię; nie był jeszcze Janem, ale – przypomnijmy polskie brzmienie włoskich imion – Aniołem Józefem. I zatrzymajmy się nad jego wypowiedzią z tego czasu, zapowiedzią, która się nie spełniła. Kuzynowi, Janowi Roncallemu, tak oto zarysował drogę swego życia: *Widzisz, co przytrafiło się Aniołkowi (Angelino) z Roncalli, skoro pozwolił się prowadzić dobremu Bogu? Kapłan i biskup, przedstawiciel Stolicy Świętej w różnych krajach,*

²Opieram się dalej na książce jego prabratanka: M. Roncalli, *Giovanni XXIII. La mia Venezia*, Venezia 2000 (dalej: Roncalli).

kardynał i patriarcha. Teraz można by jeszcze przepowiadać papieństwo, lecz to jest niemożliwe; najbliższym papieżem będzie arcybiskup Jan Chrzyciel Montini³. Pomylił się, ale nie do końca, jako że Montini został najbliższym papieżem – po nim!

Zadziwienie nowego patriarchy w obliczu tego, co „przytrafiło się” małemu chłopcu, prowadzi do serca jego tajemnicy. Wewnętrznie czuje się taki sam, jak wtedy – na początku życia. Myśl o poświęceniu się Bogu w kapłaństwie towarzyszyła mu od dzieciństwa, nigdy nie pragnął innej drogi. Miejsce „Pod Górą”, gdzie tkwiły jego korzenie, było mu zawsze bliskie, choć oddalił się od niego przestrzennie przez lata służby dyplomatycznej za granicą, i dopiero jako patriarcha mógł odwiedzać je częściej. Pod innym jeszcze względem powołanie do Wenecji stanowiło przypomnienie początku. Podczas pierwszych osobistych rekolekcji, które odbywał jako patriarcha, zanotował: *Jest zastanawiające, że Opatrzność przywiodła mnie znowu tam, gdzie moje powołanie kapłańskie miało swe pierwsze poruszenia, czyli ku służbie pasterskiej. Odnajduję się teraz w pełnym bezpośrednim posługiwaniu duszom. W istocie zawsze uważałem, że dla męża Kościoła tak zwana dyplomacja musi być przeniknięta duchem pasterskim, inaczej nie liczy się i ośmiesza świętą misję*⁴. Stając przed weneccjanami 15 marca 1953 r., podczas ingresu w Bazylicę Św. Marka, tak właśnie się przedstawił: jako człowiek, kapłan, pasterz, o człowieku dodając, iż *chce być po prostu waszym bratem, miłym, przystępnym, wyrozumiałym*.

Był wdzięczny papieżowi Piusowi XII za to, że dał mu okazję takiego „schyłku” życiowej drogi. Zaczynał swe duszpasterstwo w 72. roku życia, czyli: *gdy inni je kończą. Znajduję się więc na progu wieczności...* W jego zapiskach i listach powracają wzmianki, że nowy etap jest ostatni, myśl o krótkim czasie, jaki ma jeszcze przed sobą, próbuje niekiedy spowolnić jego zapał, ale: *To się jej nie uda, z pomocą Pana*. Jednak

³Przypomniat tę wypowiedź długoletni sekretarz patriarchy i papieża Loris F. Capovilla (Roncalli, s. 21).

⁴Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 1967, s. 290; poprawiłem przekład na podstawie włoskiej wersji w książce M. Roncallego.

oczywiste mu się wydaje, że w końcu przecież umrze tutaj, u boku weneckiego patrona, św. Marka.

Ale życiowy łuk objął więcej, nie zatrzymał się na krypcie San Marco. Związany ze św. Markiem patriarcha musiał udać się tam, gdzie jego patron – śladami św. Piotra. Gdy już okazało się, że nie Wenecja, ale Wieczne Miasto będzie dopełnieniem drogi patriarchy, wtedy przyjął imię, wyrażające żywo jego więzy z uczniem i duchowym synem Piotra, którego Pismo Święte wspomina w pełnym brzmieniu jako Jana Marka (Dz 13,5.13; 15,37-39). W nowym imieniu Jan XXIII widział także trwanie swej łączności z *umiłowanym patriarchatem Wenecji*. To stanowi dodatkowy motyw, aby w perspektywie spełnienia mówić dalej po prostu: o błog. Janie, weneckim patriarsze...

Nie muzeum, ale...

Kluczowe hasło weneckiego pobytu błog. Jana pojawia się w zapisie jego dziennika z 10 października 1958 r., nazajutrz po śmierci Piusa XII. Wspomina, że wystarczyły trzy dni, by *siostra śmierć* spełniła swój obowiązek i papież był już w Raju. Dodaje: *Zaniósł go tam ramiona wszystkich wierzących, tworząc widowisko, do którego współczesna epoka mogła wydawać się niezdolna, okazała się natomiast cudowna. Łaska Pana jest zatem zawsze z Jego Kościołem. Moja zwykła myśl: „Nie jesteśmy tu na ziemi, aby strzec muzeum, ale aby uprawiać kwitnący ogród życia, zarezerwowany dla chwalebnej przyszłości”, dotyka rzeczywistości bardziej pocieszającej. Umarł papież. Niech żyje papież⁵.*

Wspomniana tu „zwykła myśl”, towarzysząca Janowi w Wenecji, znalazła w końcu niezwykle zastosowanie do niego jako nowego papieża. Najpierw odnosił ową myśl do miasta, postrzeganego przez wielu jako jedno wielkie muzeum. Owszem, i patriarcha był pod urokiem Wenecji, dla której znajdował wiele wymownych wyrazów. Gdy nieoczekiwanie dla siebie

⁵ Cyt. wg przekładu ILJ. Kaczmareckiego, „Tygodnik Powszechny”, nr 36/2000 (3 IX), s. 8; por. Roncalli, s. 233.

przybył do miasta w wieku niejako „muzealnym” i wyrażał wdzięczność za piękne zwieńczenie swej drogi życiowej, pisał jednocześnie w swych notatkach o *czarownej lagunie* tak oto: *Poza religijnymi zabytkami o nieporównanej wartości spotykam tyle pięknych dusz, które są wartościowsze niż marmury, obrazy i mozaiki.* Przypomina weneccjanom o zadaniu, danym z urodą – gracją, więc i łaską (łac. gratia) – pięknego miasta: *Misją Wenecji w istocie nie jest jedynie strzec muzeum czcigodnych rzeczy, ale wyrażać godność obywatelską i głęboko chrześcijańską ludu uprzywilejowanego, przechowującego i kultywującego zasady (...) z których wyrastają pomyślność i dobrobyt narodu.* Później, jako papież, Jan rozciągnie swój obraz na cały Kościół, a martwemu muzeum przeciwstawi życiodajne fontanny Rzymu, *dające wodę dzisiejszym pokoleniom tak, jak dawały ją minionym*⁶...

Troska patriarchy – w myśl powyższych uwag – obejmowała przede wszystkim ludzi, powierzonych jego duszpasterskiej pieczy. Gdy było konieczne, potrafił przeciwstawić się konserwatorom zabytków. Jako przykład determinacji Jana i trwały jej owoc wspomnijmy ciągnącą się długo sprawę marmurowych tablic w Bazylice Św. Marka, stanowiących część ikonostasu, słynnego dzieła braci Dalle Masegne z 1394 r. Zgodnie ze wschodnim wystrojem świątyni, wzorowanej na kościele Świętych Apostołów w Konstantynopolu, ikonostas ukrywał, oddzielał od wiernych ołtarz i ofiarującego kapłana. Póki bazylika pozostawała kaplicą dożów, udział wiernych w liturgii był i tak ograniczony, co wszakże zmieniło się radykalnie, gdy stała się ona katedrą Wenecji. Patriarchowie rychło się zorientowali, że marmurowy ikonostas utrudnia zarówno widzialność, jak i słyszalność odprawiającego mszę św. Już w 1821 r. powstał projekt, by miejsce zabytkowej przegrody zajęło osiem kolumn, ale to nie zyskało zgody kompetentnej władzy. Sprawa powracała co jakiś czas – przez półtora wieku – do patriarchatu Jana.

Nie mogąc się pogodzić z oddzieleniem od wiernych, błóg. Jan opowiedział się po konsultacjach ze specjalistami za nowym

⁶ Wypowiedź papieża z 13 XI 1960, zob. M. Garzonio, *E venne un uomo chiamato Giovanni*, Milano 2000, s. 202 (dalej: Garzonio).

projektem: przewidywał on użycie prostego mechanizmu, który pozwalałby na opuszczanie do tyłu sześciu tablic ikonostasu w czasie liturgii; poprawiałoby to widoczność, a poza liturgią wygląd zabytku pozostałby niezmieniony. Mimo wszystko przeszkody ze strony władz nie ustawały, także prasa nagłaśniała głosy przeciwne. W końcu Jan, mając poparcie Kurii Rzymskiej, zwrócił się 11 kwietnia 1958 r. do samego premiera, którym był wówczas Aldo Moro. Błogosławiony doczekał pomyślnego zakończenia kwestii dopiero jako papież: jego następca donosił mu w styczniu 1959 r., że wierni byli nader uradowani, mogąc oglądać ołtarz – za opuszczonymi wreszcie tablicami.

Rozwiązanie w sprawie tablic stanowiło tylko część akcji, jakie patriarcha podjął, aby przybliżyć Kościół – nie tylko przez obiekty sakralne i liturgię – do ludzi. W jego wypowiedziach z okresu weneckiego pojawiło się pojęcie, które później stało się hasłem odnowy soborowej: „aggiornamento” – przybliżenie do dnia dzisiejszego, uwspółcześnienie. Później odwołuje się do tego pojęcia w liście pasterskim z 8 października 1957 r. w obliczu bliskiego synodu diecezjalnego, wspominając o licznych spotkaniach i dokumentach przedsynodalnych. A gdy patriarcha Wenecji został papieżem, mógł rozciągnąć doświadczenie synodalne na soborowe – dla dobra Kościoła powszechnego.

Na przykładzie Wenecji

Także w innych dziedzinach patriarcha torował drogę papieżowi – Janowi XXIII. Patriarcha Wenecji – na skrzyżowaniu tradycji Wschodu i Zachodu – obserwował uważnie wydarzenia także na „bliższym” Wschodzie – w krajach ówczynie znajdujących się za tzw. żelazną kurtyną. W październiku 1953 r. wezwał do modlitewnej akcji zadośćuczynienia w związku z aresztowaniem polskiego prymasa, Stefana Wyszyńskiego. Podczas najbliższego tygodnia modlitw o jedność chrześcijan, w styczniu następnego roku, trzy spotkania były poświęcone tematowi „Katolicyzm a świat słowiański”. Patriarcha brał również udział w późniejszych aktach solidarności z „Kościółem

milczenia” w krajach rządzonych przez komunistów, reagował żywo na wydarzenia 1956 r. – w Poznaniu, potem w Budapeszcie. Planował nawet urządzenie na wyspie San Giorgio in Alga kolegium dla studentów krajów wschodnich. Wymownym znakiem trwałej sympatii błog. Jana dla Kościoła przeciwstawiającego się komunizmowi były jego dalsze kontakty z prymasem Wyszyńskim. Gdy polski kardynał odbywał pierwszą po uwolnieniu podróż do Rzymu, na dworcu w Wenecji witał go patriarcha, który później także go żegnał w drodze powrotnej do Polski⁷. Inne spotkanie z prymasem było po latach ostatnią oficjalną audiencją, jakiej ciężko chory Jan XXIII udzielił kilkanaście dni przed śmiercią⁸.

Warto wspomnieć o działaniach patriarchy, które z późniejszej perspektywy można ocenić jako pierwsze kroki w dialogu ze światem współczesnym. Okazję stanowiły ważne wydarzenia na terenie Wenecji – w dziedzinie kultury i polityki. Patriarcha w różny sposób włączał się w te inicjatywy. Odprawiał regularnie msze św. dla uczestników corocznego festiwalu filmowego. Bardziej napięte były relacje z weneckim Biennale Sztuki. Patriarchowie przed Janem nierzadko zabraniali wiernym odwiedzania wystawy. Także Jan ostrzegał w 1954 r. przed jej *niebezpiecznymi* tendencjami, zwróconymi przeciw obyczajom i religii, podtrzymując *ogólny zakaz* odwiedzin, ale tylko w odniesieniu do kleru i zakonników. W 1956 r. zakaz został zniesiony – delegat patriarchy, który miał ocenić wystawę, zakwestionował „tylko” dwa obrazy; dyrekcja wystawy zgodziła się je usunąć, a wtedy „zielone światło” patriarchy dla Biennale znalazło dodatkowe potwierdzenie w audiencji, jakiej udzielił organizatorom i wystawcom, nie wyłączając delegacji Sowietów.

⁷ Pierwsze spotkanie miało miejsce 8 V, drugie – 17 V 1957 r.

⁸ Por. zapis Jana XXIII pod datą 20 V 1963 r., gdzie wspomina, że z powodu słabości już po raz trzeci nie mógł odprawić mszy św., i dodaje: „Cierpliwości, cierpliwości. Nie mogłem nade wszystko odmówić przyjęcia pożegnalnej wizyty kard. Wyszyńskiego – prymasa Polski, arcybiskupa Gniezna i Warszawy, z czterema jego biskupami wracającymi do ojczyzny” (opuszczone, pewnie ze względu na komunistyczną cenzurę, w cytowanej edycji polskiej *Dziennika duszy*).

W dziedzinie polityki sytuacja była trudniejsza. Na międzynarodowej arenie trwała „ofensywa pokojowa” Związku Sowieckiego pod hasłem „odprężenia”. W Italii hasło zostało podchwycone przez licznych sympatyków komunizmu, lecz i niektórzy politycy chrześcijańscy skłaniali się do bardziej elastycznej postawy – pod hasłem „otwarcia”. Biskupi włoscy potępiali zarówno hasła, jak i konkretne próby współpracy z komunistami. Patriarcha Wenecji dołączał się do wspólnych odezwo episkopatu włoskiego, ale wypowiadał się także samodzielnie. 12 sierpnia 1956 r. został ogłoszony jego list do *kleru i laikatu weneckiego* pod tytułem: „Przypomnienia i zachęty”. Była to reakcja na zainicjowaną w owym czasie „formułę Wenecji”, pierwszą w Italii próbę stworzenia na poziomie lokalnym mniejszościowego rządu chrześcijańskich demokratów dzięki zewnętrzznemu poparciu socjalistów. Krążyły pogłoski, że katolicki promotorzy tego „otwarcia” mieli zostać „ekskomunikowani” przez Watykan, i dlatego centralne władze chrześcijańskiej demokracji „odcięły się” od weneckiej próby. W tej sytuacji list patriarchy przypominał, że *tak zwane otwarcie na lewicę stanowi poważny błąd doktrynalny i oczywiste pogwałcenie katolickiej dyscypliny*.

Mimo wszystko list patriarchy był oględniejszy od wypowiedzi innych biskupów. Postawę błóg. Jana wyraża pełniej inna wypowiedź, w owych czasach odważna, zgoła prorocza. 1 lutego 1957 r. zwrócił on uwagę weneccjan na trzy aktualne wydarzenia w mieście, wśród nich narodowy kongres socjalistów. Patriarcha powołał się na słowa Nowego Testamentu, że biskup winien być *gościnny i życzliwy* (*hospitalis et benignus*), i w tym duchu wspominał, *jak bardzo docenia wyjątkową wagę wydarzenia, które jawi się jako wielce znaczące dla wytyczenia kierunku w Italii*. Wskazał *autentyczną dobrą wolę* oraz *prawe, szlachetne intencje* uczestników kongresu, choć jako *pasterz dusz* dodawał z bólem, że dla wielu z nich *niebo jaśniejące prawdą religijną wydaje się wygaste*, a społeczny porządek tworzy się nie na *fundamencie, którym jest Chrystus*. Włoska prasa cytowała z aprobatą najbardziej „otwarte” słowa patriarchy, przemilczając inne; z Watykanu dotarły do Jana słowa krytyki, co do „stosowności” jego wypowiedzi. W swoich pry-

watnych listach sam bronił prawa biskupa – w duchu św. Pawła – by *czynić prawdę z miłością*⁹. Przyjmuje się dzisiaj, że właśnie pasterski list patriarchy Wenecji wpłynął na polityczno-społeczną ewolucję włoskich socjalistów, otwierając ich na chrześcijaństwo.

Dopełnienie dzieła

Pod koniec 1957 r., 5 grudnia, patriarcha otrzymał od papieża propozycję, by objął przewodnictwo watykańskiej Kongregacji Konstytucyjnej. Przypomnijmy, że biskupie hasło błog. Jana brzmiało: „Oboedientia et pax”, czyli: „Posłuszeństwo i pokój”. W tym duchu nazajutrz odpisał, iż gotów jest ponieść *wszelką ofiarę, nałożoną mu przez posłuszeństwo*, dodając: *ale moje ciało jest słabe*. Nie rozumiał tego w sensie fizycznym, gdyż w swoim 77. roku życia cieszył się nadal dobrym zdrowiem. Miał raczej na myśli to, że nowe zadanie *zbyt przewyższa* jego siły, gdyż musiałby wykonywać je *bez względu na osoby*; ponadto nie czuł się *ekspertem w prawie kanonicznym i cywilnym*. Dlatego prosił, aby *ten kielich* został od niego oddalony. Tak się stało. Dopiero przyjęcie większego kielicha – papiestwa – sprawiło, że patriarcha pozostawił Wenecję.

Pasterska miłość, oczywista w całym jego działaniu dla weneccjan, odąd miała stać się widoczna dla całego świata. Największe wrażenie w pierwszych miesiącach pontyfikatu Jana XXIII wywarła wizyta w rzymskim więzieniu, słynnym obiekcie o nazwie Regina Coeli – Królowa Nieba. Zjawił się tam w drugim dniu świąt Bożego Narodzenia, zwracając się do więźniów prostymi słowami: *Przyszedłem i zobaczyliście mnie. Moje oczy spoczęły w waszych oczach, moje serce przy waszym sercu. Pierwszy list, jaki napiszecie do rodziny, ma powiadomić, że papież był pośród was*. W tym momencie do jego stóp upadł młodzieniec i ze łzami zapytał: *Czy te Wasze słowa były także dla mnie?* Papież momentalnie pochylił się ku niemu, pomógł

⁹ Powołując się na łacińską wersję: „veritatem facere cum caritate” (BT: „żyjąc prawdziwie w miłości” por. Ef 4,15).

się podnieść i przytulił do serca¹⁰. Następnego dnia jakby zdziwiony zapisał w swym dzienniku: *Wszystko powraca w świątecznej miłości Bożego Narodzenia. Prasa nie tylko włoska, ale całego świata, nie przestaje wystawiać mego wczorajszego gestu odwiedzin więzienia. A dla mnie było to takie proste i naturalne. Nie inaczej postępował jako patriarcha Wenecji, gdzie nawiedzał ze mszą św. więzienia.*

Kapłańskie serce błog. Jana przyciągnęło, przygarnęło cały świat, w którym widział jedną wielką parafię. Przyjmował u siebie jako papież wszystkich, obdarzał i tych, których wiele powstrzymywało przed przybyciem – np. posłał na Kreml otrzymaną z Wenecji kopię Madonny Tiepola, ostatniego wielkiego malarza Serenissimy¹¹. W oczach świata błog. Jan został zapamiętany tak, jak o tym przypominał podczas uroczystości beatyfikacyjnej Jan Paweł II: *Z uśmiechniętą twarzą i rozwartymi ramionami, gotowymi objąć cały świat. I papież, który z wewnętrzną radością ogłosił swego poprzednika błogosławionym, dodawał: Jak wiele osób zostało ujętych prostotą jego ducha, złączoną z rozległym doświadczeniem ludzi i rzeczy! (...) W tym właśnie duchu zapowiedział II Sobór Watykański, z którym otworzyła się nowa karta dziejów Kościoła (...) pora nadziei dla chrześcijan i ludzkości*¹².

Błogosławiony pozostaje znakiem uniwersalnej nadziei, miłości – z Italii do całego świata. Wszyscy są zaproszeni do modlitwy, która przybliży jeszcze bardziej Jana do nas, a raczej nas do niego. Dla mnie błog. Jan stał się znakiem Wenecji, dlatego na tym etapie jego życiowej drogi szczególnie się zatrzymałem. A na koniec wspomnę jeszcze jedno dzieło sztuki: popiersie Jana, wykonane przez wybitnego rzeźbiarza, Jakuba (Giacomo) Manzù. Artysta, zaprzyjaźniony z Błogosławionym, podarował mu trzy brązowe odlewy popiersia, z których jedno znalazło się jeszcze za jego życia w Bazylice Św. Marka. Do-

¹⁰ Garzonio, s. 181.

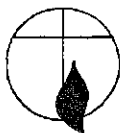
¹¹ Więcej: Roncalli, s. 257, 267 przyp. 87; była to odpowiedź na życzenia przysłane przez Chruszczowa.

¹² „L'Osservatore Romano” (wł.) z 4-5 IX 2000.

nosił o tym papieżowi jego wenecki następca, dodając, że kustosz bazyliki zamierza porozumieć się z artystą co do najstosowniejszej lokalizacji dzieła; na razie jest ono dostępne dla wiernych w atrium San Marco, blisko bocznego wejścia od strony Piazzetta dei Leoncini.

„Przejęciowa” lokalizacja popiersia nie podobała się również artyście. Mimo jego zastrzeżeń nic się nie zmieniło do lipca 2000 r. Może stanęły na przeszkodzie względy konserwatorskie, czyli zachowawcze – by niczego nie zmieniać w bazylice, podobnie jak w przypadku tablic z marmuru, które błóg. Jan jako patriarcha tak usilnie próbował usunąć, a przynajmniej „ruszyć z miejsca” w czasie liturgii. Rozwiązania doczekał dopiero jako papież. Skoro jako Błogosławiony został wyniesiony jeszcze wyżej, może także jego popiersie znajdzie godniejsze miejsce? Może jednak obecna pozycja mu odpowiada. Popiersie stoi blisko wejścia, „w przejściu”. Czy on sam nie został następcą Piotra pod tym znakiem – jako „przejęciowy” papież? A przecie pokazał i przypomniał całemu światu, że właśnie dobre przejście jest istotne – jak u Dobrego Pasterza, który po prostu *przeszedł dobrze czyniąc* (Dz 10,38). Wszystko przemija, zostaje tylko to, co nade wszystko – w życiu i w sztuce – wypływa z miłości, zatem i do niej prowadzi.

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946, prof. dr hab., teolog, prodziekan w Papieskim Wydziale Teologicznym, kierownik sekcji „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000). Mieszka w Warszawie.



Quid est tempus

Nicholas Lobkowicz

Joachim z Fiore w obliczu milenium (dokończenie)*

Główną myślą teologii historycznej Joachima jest to, iż historia Kościoła (a dla ludzi średniowiecza tym samym – historia świata) nosi w sobie trynitarne tendencje. Pierwsza epoka – Starego Testamentu, to dzieło Ojca; druga – epoka nowego przymierza, wyznaczona jest przez Syna; wkrótce zaś nadejdzie ostatnia epoka (Joachim wychodził myślami daleko poza rok 1260) – przyjście Ducha Świętego. W każdej z owych epok dominujące znaczenie ma określona grupa osób: w pierwszej – świeccy; w drugiej – księża; w trzeciej – mnisi. Każdej z epok odpowiadają też symbole, które się wzajemnie uzupełniają: woda, wino i olej; ziele, łodyga i ziarno; pokrzywa, róże i lilie; strach i niewolnictwo, wiara i synowska służba, caritas i libertas; gwiazdy na niebie, zorza poranna i jasny dzień; kruszec, srebro i złoto; ordo gignentium, ordo praedificantium, ordo contemplantium; starcy, młodzieńcy i dzieci itd.

Gdyby ów podział historii Kościoła – a zarazem świata – okazał się jedynie interesującym pomysłem, lub też wypływał z chęci pofabularyzowania, nie uzyskałby nigdy tak powszechnego uznania i wpływu. Nawet gdyby Joachim miał widzenie (czego on sam nigdy nie twierdził), lub też występował jako prorok czy mistyk w pełnym tego słowa znaczeniu (co przypisywały mu następne pokolenia), sukces jego nauk nie byłby tak wielki. Teologia średniowiecza była w stosunku do wizji i proroctw nieporównanie bardziej sceptyczna niż np. w czasach baroku. Wielkie powodzenie jego nauk (jeśli chodzi o średnio-

* Część I zob. „Przegląd Powszechny” nr 1/2002, s. 23.

wieczce) polegało na tym, iż opierały się one tylko i wyłącznie na Piśmie Świętym. W rzeczywistości owa teologia historyczna bazuje na pewnym specyficznym rodzaju egzegezy, której zasady Joachim porównuje z gwiazdą Trzech Króli: *Stella splendida, sine cuius notitia legere Scripturas magis est palpare in tenebris quam viam agnoscere veritatis*. W swoich głównych dziełach, takich jak: „Concordia novi et veteris Testamenti” i „Expositio in Apocalypsim” nie tylko stosuje owe pryncypia, lecz również stara się je dokładniej przedstawić, przy czym często sam wyłamuje się z własnych reguł (tłumacząc to częściowo dynamicznym charakterem historii Objawienia).

Wiadomo, że średniowiecze przejęło od Ojców Kościoła sposób odczytywania Pisma Świętego na różnych płaszczyznach. Chodzi tu przede wszystkim o sens historyczny i duchowy, który z kolei dzielony był na: alegoryczny (gdzie np. przejście przez Morze Czerwone jest symbolem chrztu) i moralny (jak powinniśmy postępować), oraz anagogiczny, tj. dążący do absolutnej doskonałości, pełni (np. Kościół jako przykład niebiańskiego Jeruzalem). Pewien średniowieczny dystych podsumował to tymi słowy: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Joachim przebudowuje ów średniowieczny podział w ten sposób, iż w sensie historycznym (wiernym littera) widzi od razu sens duchowy. Dlatego każda opisana w Piśmie Świętym sytuacja lub osoba odczytana może być w jednym lub drugim sensie. Już tu, na ziemi, oczekuje on pierwszych oznak doskonałości, a anagogiczny sens może się, jego zdaniem, przynajmniej częściowo realizować w tym świecie. Stary Testament jest dlań głównym wzorcem do wszelkich objaśnień, także tych dotyczących Nowego Testamentu. Jako novum testamentum traktuje on nie tylko księgi Nowego Testamentu, lecz także historię Kościoła od jego początków do współczesnej mu rzeczywistości. Tym samym historię świata datuje od przyjścia Chrystusa, a nawet od zapowiadających Jego przyjście postaci, takich jak: Zachariasz czy Jan Chrzciciel. Wzorem objaśnienia historii Kościoła staje się dla Joachima historia Izraela, a one obie są wzorem do opisu trzeciej epoki, która należy do Ducha Świętego. Przy czym dostrzega on tu, wspomniany już wcześniej, podział na

siedem epok na wzór historii stworzenia świata: siedmioczęściowy podział Starego Testamentu odpowiada takiemu samemu podziałowi Nowego Testamentu. Sam siebie umieszcza na końcu szóstej lub początku siódmej epoki.

Tres denique mundi status, czytamy w „Concordia...”, *divinae nobis paginae sacramenta commendant: primum, in quo fuimus sub lege, secundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino exspectamus sub ampliori gratia... Primum in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intelligentiae*. Przy tym *plenitudo intelligentiae* ma dwa wymiary: z jednej strony to ostateczne uwolnienie od prawa i działanie kierowane wyłącznie przez miłość, z drugiej strony umożliwia ono wejście w sens Pisma Świętego, a tym samym w historię Kościoła i świata. Joachim odrzuca tytuł proroka, a za najistotniejsze w trzeciej epoce historii świata uważa to, iż stanie się ona bardziej autentyczna. Będą to czasy zrozumienia, wolności i miłości. Przeważającą postawą ma być kontemplacja, a głównie oddziałującymi postaciami mnisi. Co się tyczy Kościoła, Joachim zapowiada epokę „Janową” zamiast obecnej „Piotrowej”. Przyniesie ona całkowitą realizację Kazania na Górze, a co za tym idzie, koniec wojen i przemocy. W trzeciej epoce oczekuje nie tylko ponownego zjednoczenia z Kościołem greckim, ale także ostatecznego nawrócenia Żydów. Poza tym Joachim zapowiada całkowite oświecenie (duchowe zrozumienie Pism będzie się doskonalić i ostatecznie zwycięży). Założony przez siebie eremicki zakon postrzega jako przygotowanie do przyszłości. Sam ćwiczy się w skromności, widząc się raczej w roli nowego Zachariasza aniżeli Jana Chrzciciela. Ta, być może pozorna, skromność była przyczyną, dla której jego egzegeza nie została nigdy oskarżona przez najwyższe instancje kościelne. Poglądy Joachima były wprawdzie śmiałe, ale jego bezkompromisowe życie zbyt święte, aby uznać go za heretyka. Na podstawie jego egzegezy można by przypuszczać, że Kościół jako instytucja straci na znaczeniu, jednak Joachim nie wypowiada tego wyraźnie, jedynie wskazuje, że sakramenty staną się bardziej duchowe. Nie oczekuje także zniesienia stanowiska biskupa Rzymu, lecz twierdzi, że to sam Duch Święty będzie najwyższym autorytetem Kościoła. W momencie, gdy –

podobnie jak później Luter – użyje słów, iż antychryst przypuszczalnie już się narodził i to w Rzymie, nie sądzi, że będzie nim któryś z papieży, lecz tylko pragnie przypomnieć to, co w średniowieczu już nieraz wspominano, że antychryst może wystąpić w samym sercu Kościoła. Trzecią epokę nazywa *nova* lub *moderna religio* i ma tu na myśli nie nową religię, lecz zgodnie z prapochodzeniem tego słowa, nowy rodzaj bogobojności i wierności Bogu.

Zastanawiano się, czy Joachim, który sam sobie przypisuje nieograniczoną wierność Kościołowi rzymskiemu, ulegał wpływom wcześniejszych egzegez? Wciąż jednak dochodzono do wniosku, że jego nauka o nowej, niejako pogłębionej epoce, już nie kościelnej, ale chrześcijańskiej, także – i przede wszystkim – była dla średniowiecza nadspodziewanie nowatorska. Naturalnie nie można się w niej dopatrywać zapowiedzi reformacji (mimo iż próbowano to uczynić w XVI w.), gdyż Joachim, przy całej krytyce otaczającej go rzeczywistości, nigdy nie był zwolennikiem cofania się. Broni on raczej wcześniejszej teorii historycznego postępu, którą później reprezentowało oświecenie i na swój sposób doskonał Hegel. *Per singulas aetates mundi multiplicatur scientia*: egzegeza jest dla Joachima mądrością, która rośnie, rozwija się i to nie z tego powodu, że wiedza egzegetyczna kumuluje się, lecz dlatego, iż historia działania Bożego jest postępująca i wciąż żywa. Pozwoli to w drugiej połowie XII w. przewidzieć epokę, w której Duch Święty wyłany zostanie na całą ludzkość. Jak długo istnieć będzie owa epoka (aż do finis mundi), Joachim nie wie, nie wyklucza jednak, że – podobnie jak dwie poprzednie – trwać może ona przez wiele wieków.

Nauka Joachima stała się drażliwa i budząca wątpliwości w Kościele dopiero wtedy, gdy uczniowie jego trzecią epokę zaczęli określać jako wieczną Ewangelię. Określenie to wzięli oni z Ap 14, kiedy to Anioł ogłasza *wszystkim mieszkańcom ziemi* radosną nowinę. Problem ten porusza Joachim w swoim komentarzu do Apokalipsy, nigdy jednak nie używa sformułowania „trzecie przymierze”. Miał jedynie na myśli, że trzecia epoka historii świata ukaze chrześcijaństwu pełny sens Nowego Testamentu.

Apokryfy komentarzy do Ksiąg Izajasza i Jeremiasza pochodzące z XIII w. i przypisywane przez współczesnych Joachimowi, podejmują tę myśl i dają do zrozumienia, iż po Starym i Nowym Testamencie nastąpią ostatecznie czasy „Radosnej Nowiny”. Po *Ecclesia carnalis* nastąpi *Ecclesia spiritualis*, która ostatecznie naznaczona będzie *Duchem Prawdy*, o którym mówi Jezus w Ewangelii Janowej (J 16). Tomasz z Akwinu zajmował się prawdopodobnie w Neapolu dziełami Joachima. W 106. quaestio („Prima secunde”) z ostrością myśli podkreślał, co w nauce Joachima jest nieuzasadnione: *Nullus status praesentis viae potest esse perfectior quam status novae legis* – w empirycznej historii po nowym przymierzu nie może nastąpić żadne inne. Z niezwykłą dokładnością odsłania on również korzenie innych Joachimowych błędów. Tak więc już Stary Testament określony był nie tylko przez Ojca, ale i przez Syna, podobnie jak *lex nova* objawiona została nie tylko przez Syna, ale także i przez Ducha Świętego.

Niestety nie jest możliwe zagłębić się w poszczególne niuansy i prześledzić przebieg „joachimizmu” przez poszczególne stulecia, tak jak to uczynił Henri de Lubac w swych dwóch tomach „*La postérité spirituelle de Joachim de Flore*”, a także później Anglicy: Marjorie Reeves i Warwick Gould w „*Joachim of Foire and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*”. Wiemy, że w XIII w. i na początku XIV w. zakon franciszkanów zagrożony był rozłamem. Powodem tego był fakt, że wielu uczniów św. Franciszka (którego uważali niekiedy za nowego Chrystusa) widziało w sobie przedstawicieli *aetas monachorum*, o którym mówił Joachim. Badacze Dantego znaleźli wyraźne ślady wpływów Joachima w „*Boskiej komedii*”. Dla nas ważne jest przede wszystkim pytanie: dlaczego nauka Joachima znalazła tak szerokie uznanie aż do czasów nowożytnych? Wydaje się, iż umożliwiły to dwa zasadnicze powody. Z jednej strony, na początku XVI w. wydrukowano w Wenecji wszystkie oryginalne i jemu przypisywane dzieła. Z wyjątkiem jednego wszystkie one zachowały się w swej formie aż do dziś. Te grube księgi były drukowane w dużych nakładach, gdyż zainteresowanie Joachimem w czasach nowożytnych było wciąż

duże, a poza tym w okresie późnego renesansu i wczesnego oświecenia wielu naukowców zajmowało się naukami tajemnymi (jak astrologia czy kabała). Z drugiej strony, nauka o trzech epokach Joachima była na tyle śmiała, że dawała się bez problemu sekularyzować i odpowiadała w ten sposób założeniom oświecenia, szczególnie tam, gdzie racjonalizm łączył się z obawą przed wykluczeniem wszystkiego, co jest w jakiś sposób religijne. Nie przypadkiem też od drugiej poł. XVI w. nauka Joachima o trzech epokach oddziaływała najszerzej w kręgach protestanckich. Dotyczyło to głównie quasi-mystyków protestanckich, takich jak: Sebastian Franck, Valentin Weigel i Jakob Böhme, oraz powstałych na początku XVII w. w protestanckich kręgach – różokrzyżowców. Naukę ową spotykamy głównie tam, gdzie racjonalizm oświecenia stykał się z nową pobożnością, jak np. u pietystów, ale także u Swedenborga czy później u Herdera, w katolickiej Francji na pocz. XIX w. czy u ultrakonserwatystów takich jak Joseph de Maistre. W Niemczech tradycję nową, lecz wiecznej Ewangelii szerzyli przede wszystkim Lessing i Schelling. Wszędzie tam, gdzie entuzjazmowano się pochrystusową czy pozakonfesyjną religijnością, pojawiają się nauki i poglądy Joachima. W krajach słowiańskich, np. u Dostojewskiego czy w naszym stuleciu u Mereżkowskiego, łączą się te poglądy z wyobrażeniem o Moskwie jako „trzecim Rzymie”, natomiast w świecie sztuki, w awangardzie przed I wojną światową, u Vassilija Kandinsky’ego czy Franza Marca, bliskie jest wyobrażeniom teo- i antropozofów. Co najmniej dziwne ożywienie przeżyły poglądy Joachima po II wojnie światowej w pismach Bolesława Piaseckiego. Był on założycielem współpracującego z komunistami katolickiego stowarzyszenia „Pax”. Piasecki próbuje wyraźnie identyfikować epokę Ducha Świętego z komunizmem, który w cieniu Armii Czerwonej piął się bezwzględnie do władzy. Przeważająca większość owych autorów nigdy oczywiście nie przeczytała chociażby jednego wiersza z dzieł kalabryjskiego opata. Często nie znali nawet jego nazwiska. Interesującym wyjątkiem jest tu czeski poeta Jaroslav Vrchlický. Jego wiersz „Věčné evangelium”, wydany w 1891 r. w zbiorze „Fresky a gobeliny”, zawiera wersy będące prawie dosłownymi parafra-

zami fragmentów „Liber concordiae” i „Expositio in Apocalypsim”. Nie nazywa on Joachima po imieniu, lecz stwierdzenie, że *patrzy on z wyżyn kalabryjskich w ciemność świata*, sugeruje, iż słowa swego wiersza wkłada poeta w usta Joachima. Możemy tylko snuć przypuszczenia, że czytał on faktycznie teksty Joachima.

Inni, jak np. Lessing, który o ideach Joachima dowiedział się przypuszczalnie z „Institutionum historiae ecclesiae libri quatuor”, autorstwa ewangelickiego teologa oświecenia Laurentiusa z Mosheim, przypuszczali, iż jest on – podobnie jak legendarny Christian Rosenkreuz – postacią fikcyjną. Autorzy ci kontynuują pewną tradycję, z którą zetknęli się na swej artystycznej drodze i która wpłynęła na ich poglądy (jak wspomniany tu Piasecki przez katolickiego hrabiego Augusta Cieszkowskiego i poetę Zygmunta Krasińskiego). Nie będzie przesady w stwierdzeniu, iż skromny średniowieczny mnich stworzył jedną z najsilniej oddziałujących herezji w historii myśli europejskiej. Spotykamy ją ciągle jeszcze w aluzjach powieści niedawno zmarłej Angielki Muriel Spark czy też Włocha Umberto Eco.

Na koniec kilka słów o kończącym się drugim milenium. Pragnę zwrócić uwagę na pewien specyficzny fenomen, wręcz paradoks. Z jednej strony oddziaływanie nauk Joachima wyraźnie spadło. Były wprawdzie w latach dziewięćdziesiątych katolickie grupy, głównie tzw. wspólnoty Ducha, które oczekiwały czegoś w rodzaju nowego zesłania Ducha Świętego. Niektóre z nich twierdziły, iż znają dokładną datę. Podobne tendencje dały się zauważyć przy objawieniach (przeważnie maryjnych), których liczba w ostatnich 20–30 latach wyraźnie wzrosła, przy czym chodzi tu także o objawienia prywatne prawdziwe i te niesprawdzone. Trudno powiedzieć, czy przyczyną ich rosnącej liczby nie jest, po części, fakt, że w dzisiejszych czasach wiadomości obiegają świat w ciągu kilku minut. Poza tym zawsze istniała i istnieje do dziś, głównie w konserwatywnych kręgach katolickich, jakaś silna potrzeba czy też pragnienie zetknięcia się z czymś ponadnaturalnym, tajemniczym, i przyczyną tego nie jest moim zdaniem rok 2000. Jest to raczej wyraz pewnej pustki związanej z posoborową liturgią, a także wyraźny spadek

zainteresowania wiarą, a jeszcze bardziej tradycją chrześcijańską na świecie, szczególnie w Europie.

Trudno zaprzeczyć temu, iż szczególnie za czasów Jana Pawła II wiele z tego, co przepowiedział Joachim z Fiore, stało się rzeczywistością. Od II Soboru Watykańskiego zaszły w Kościele niezaprzeczalne zmiany, które doprowadziły do pewnego „duchowego zamętu”. W sytuacji posoborowej jest to zresztą normalne. Już św. Bazyli po Soborze w Nicei uskarżał się z powodu podobnego chaosu. Jedyne Sobór Trydencki był wyjątkiem, głównie z tego powodu, że sam musiał walczyć z problemami reformacji. Jednak w dzisiejszych czasach zmiany te są innego rodzaju. Chodzi o świadomą gotowość Kościoła do pojednania i przebaczenia oraz o wywyższenie miłosierdzia Bożego jako najwyższego atrybutu Boskości. Dowodem tego jest dialog ekumeniczny z ewangelickimi i prawosławnymi braćmi i starania papieża o wzajemne przybliżenie trzech religii abrahamowych, a więc chrześcijan, żydów i muzułmanów. Wytworzył się także pewien nowy rodzaj wyrozumiałości dla „bogobojnych” pośród pogan. Niektórzy konserwatywni katolicy czy też ewangelicy uważają, że papież posuwa się wręcz za daleko. Modlitwa pokoju w Asyżu lub też ogłoszenie świętymi indyjskich eremitów były dla nich skandalem. W obliczu licznych zmian w Kościele błędem byłoby jednak dopatrywać się tu wpływu przepowiedni Joachima. W rzeczywistości on i jego uczniowie oczekiwali od trzeciej epoki zmian o wiele bardziej radykalnych, metafizycznych, *sub ampliori gratia* – powtarzali nieustannie. Poza tym, na koniec drugiej epoki Joachim przewidywał przyjście antychrysta, za którego w XIII w. uważano cesarza Fryderyka II. Komentarz do Księgi Jeremiasza, błędnie przypisywany Joachimowi, przeciwstawia się wyraźnie owemu nietypowemu władcy. W ostatnich pięćdziesięciu latach mówiło się już bardzo rzadko o antychryście, przypuszczalnie dlatego, iż dwa uosobienia zła i okrucieństwa, jakimi byli Stalin i Hitler, odcisnęły piętno na całym XX w.

* * *

Podsumowując, stwierdzić można, iż koniec drugiego chrześcijańskiego milenium nie był niczym więcej jak tylko nietypo-

wą, niepospolitą datą, podobnie zresztą jak rok 999. Na całym świecie świętowano w sposób szczególny ową sylwestrową noc. Jan Paweł II wykorzystał tę datę jako okazję do przypomnienia o idei nowej ewangelizacji. Rok 2000 uznał on za jubileusz narodzin Pana i polecił nam szczególną uwagę poświęcić każdej z Osób Trójcy Świętej (tzn. w jednym roku Ojcu, następnie Synowi, potem Duchowi Świętemu). W oczach wszystkich chrześcijan Kościół nie starzeje się i na dalsze tysiąclecia gotowy jest do nowej roli, jaką przyjmuje w świecie, aby być „znakiem pomiędzy narodami”.

Jeśli porównamy dziś rok 2000 z 1000, widzimy bardzo wyraźną przemianę: Kościół nie chce już panować, lecz służyć, i dlatego oddał wszelką władzę, by zbliżyć się do serc ludzi, nie tylko do swoich wyznawców, lecz do wszystkich, by tak jak Boski Logos – o czym mówi Sobór i encyklika „Redemptor hominis” – przez inkarnację *quodammodo, zjednoczyć się z każdym*. Około 1000 r. nikomu nie przyszłoby do głowy, by Kościół uznać za *znak i obrońcę transcendencji ludzkiej osoby*, o czym mówi „Gaudium et spes” (nr 76). Z jednej strony pojedynczy człowiek, jeśli jeszcze przy tym nie był chrześcijaninem, liczył się zbyt mało, z drugiej zaś strony świadomość transcendentalności była o wiele silniejsza niż świadomość tego świata. Można to tak obrazowo przedstawić, że ludzie uciekali w transcendencję, bo ich życie codzienne nie było zbyt zadowalające. Równie dobrze jednak można powiedzieć, iż niedogodności dnia codziennego potrafili znosić z radością, gdyż byli świadomi swojej transcendentności i życia po śmierci. W obecnych czasach jest zupełnie inaczej. Dziś żyje się nam na świecie całkiem dobrze, można by wręcz powiedzieć – za dobrze. Pourządzaliśmy się na tej ziemi tak, jakby nie było nic innego poza nią. Kościół pozostał jedyną instancją, która ciągle nam przypomina, że niemożliwe jest pokonanie problemów tego świata, gdy stracimy z oczu transcendentny sens naszego istnienia.

Nie wiemy, jak będzie wyglądał Kościół i chrześcijaństwo za tysiąc, sto czy nawet pięćdziesiąt lat. Nie możemy też wykluczyć, że z tych, którzy zwą się chrześcijanami, pozostanie tylko mała garstka, która tak jak u Sołowjowa w „Krótkim opowiada-

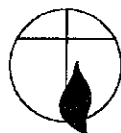
niu o antychryście” przeciwstawiać się będzie szatanowi, a *najdroższą rzeczą w chrześcijaństwie* będzie sam Chrystus. Nie mamy nic więcej jak obietnicę Chrystusa wobec św. Piotra, o której Ewangelia św. Mateusza mówi, że bramy piekieł nie pokonają skały, na której On swój Kościół zbudował (Mt 16). Tą skałą jest dla katolików papież, ale ostatecznie to przecież Chrystus jest fundamentem owej skały. Istota niebezpieczeństwa „joachimizmu” polegała na tym, iż chyba nie uświadamiał on sobie w pełni tego faktu. Jego teologia historyczna jest w małym stopniu chrystocentryczna. Z tego też powodu poglądy Joachima stały się swoistym „credo” dla tych wszystkich, którzy mimo pozornej religijności i respektu dla osoby Jezusa Chrystusa, widzieli w nim jedynie kogoś w rodzaju bohatera historycznego, który żył kiedyś w przeszłości. Najwyraźniej i najśmielej widzimy owo zjawisko w filozofii Hegla. Nie na darmo francuski jezuita Gaston Fessard widział w nim filozofa ery nowożytnej i mimo wielu krytyk poglądy jego aktualne są do dziś w całej Europie. Jak głosi Hegel – Chrystus umarł, aby powrócić na ziemię w postaci Ducha Świętego, który na końcu będzie tylko duchem wspólnoty, potem teologią, aż w końcu stanie się filozofią nowożytną, która to, zdaniem Hegla, jest dojrzałym owocem historii i ostatnim urzeczywistnieniem Boga. Jest to w pewnym sensie genialna, ale z punktu widzenia chrześcijaństwa również absurdalna, immanentność, która na różne sposoby oddziałuje dalej. Pokusy takiego myślenia będą istnieć także i wtedy, gdy pamięć o kalabryjskim opacie przegaśnie i stanie się tematem jedynie dla wyspecjalizowanych badaczy średniowiecza. Pokusa owa polega na tym, by uznać Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie za fakt wprawdzie ważny, lecz taki, który zanika wraz z biegiem historii, jest tylko przejściowym stadium. Ten rodzaj myślenia spotykamy dziś np. w teologii religii, która wychodzi z założenia, iż wszystkie religie są jakby częściowym objawieniem Boga. Prowadzi to jednak do sytuacji, w której uznaje się wprawdzie religię za wartość, lecz nikt nie bierze poważnie żadnej konkretnej wiary.

Nie możemy wykluczyć, że za kilkaset lat Kościół stanie się bardziej samotny, gdyż nie zamierza dostosowywać się do tego rodzaju praktyk. To właśnie Kościół będzie musiał przypominać

o tym, że Duch pozostawiony przez Pana nie może być *Duchem prawdy*, o którym mówi Ewangelia św. Jana, ani też niemożliwe jest poszanowanie godności człowieka i przestrzeganie jego praw – jeśli wyrzucimy z naszej pamięci to, co starzec Jan u Sołowjowa tak wyraźnie podkreśla: *W Jezusie Chrystusie wcielona jest absolutna pełnia boskości*.

tłum. 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.



Myślę i piszę po polsku, choćbym nawet pisał po angielsku...

Z Bolesławem Taborskim
rozmawia Krzysztof Dorosz SJ

W dniach 16-18 listopada 2000 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu odbyła się sesja naukowa pt. „Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej”. Jej gościem był Bolesław Taborski, poeta, krytyk teatralny i tłumacz, związany w latach powojennych ze środowiskiem londyńskim.

— *Panie profesorze, od wielu lat przebywa Pan na emigracji w Anglii. Był Pan świadkiem zmiany pokoleń, długoletnim obserwatorem życia polonijnego. Proszę powiedzieć, czym dla Pana jest emigracja: czy to uchodźstwo, czy wygnanie, jak mawiali powojenni emigranci, czy też Pana świadomy wybór, a może dom?*

— Przede wszystkim nie mogę tego rozpatrywać statycznie, rozmaicie to wyglądało w różnych czasach, bo przecież przebywałem – jeśli chodzi o stałe miejsce zamieszkania – poza Polską od 1944 r., a więc przeszło pół wieku. Znalazłem się tam z konieczności, ponieważ brałem udział w powstaniu warszawskim i Niemcy wywieźli mnie do obozu jeńców. Potem uczyłem się w polskim liceum w Lubece i w sumie spędziłem w Niemczech dwa lata. Ale kiedy sytuacja w Polsce zaczęła wyglądać bardzo niewesoło i widać już było stalinizm za progiem, słyszało się o prześladowaniach akowców, wtedy zdecydowałem się pojechać do Anglii, dostać się na studia i czekać na wyjaśnienie sytuacji w kraju. Zrealizowałem ten plan, ale kiedy skończyłem studia, okazało się, że sytuacja się wyjaśniła, ale na gorsze, bo zapanowała pełna stalinowska noc, a na waliz-

kach całe życie siedzieć nie można, więc pozostałem w Anglii. Uważałem, zwłaszcza w okresie stalinowskim, że będąc polskim patriotą, trzeba walczyć o Polskę tam, gdzie można, czyli w moim przypadku w Wielkiej Brytanii, która była wolnym, demokratycznym krajem, w którym można było żyć, a jednocześnie walczyć o Polskę takimi sposobami, jakimi dysponowałem i do jakich miałem kwalifikacje. Będąc poetą, stałem się człowiekiem dwujęzycznym, w pewnym sensie dwukulturowym, i mogłem np. tłumaczyć dzieła literatury polskiej dla cudzoziemców. Potem, po październiku '56, kiedy Polska otworzyła się na wiele spraw, sytuacja zmieniła się na lepsze. Mogłem tłumaczyć również dzieła literatury angielskiej na polski. Będąc trochę na obrzeżach teatru, jako krytyk i teatrolog, a także pracując w polskiej sekcji BBC, gdzie zajmowałem się programem kulturalnym, jeździłem na różne festiwale organizowane zarówno w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii, także we Francji. Mogłem o tym wszystkim mówić, ułatwiać kontakty, pomagać w wyjazdach polskich twórców za granicę, aby poznawali to, co się dzieje na Zachodzie. Ułatwiałem również przyjazdy zespołów zagranicznych do Polski, między innymi na festiwale teatru otwartego we Wrocławiu, gdzie zjeżdżali się krytycy i publiczność z wielu krajów. Przybywali tam też liczni widzowie i zespoły z Polski, poznawali, co się dzieje na świecie w tej dziedzinie. Robiłem więc, co mogłem, ale to już trudno nazwać walką, to były zmagania na terenie kultury w kraju, w którym była cenzura, a polscy twórcy musieli się zmagać z różnymi niedogodnościami. Ale pomimo tego kultura polska rozwijała się, zwłaszcza gdy pomyślimy o osiągnięciach literatury, teatru, filmu, muzyki i plastyki. Nonsensowne jest więc określanie okresu PRL-u jako „czarnej dziury”.

— *Czy nie uważa Pan, że w dziedzinie literatury podział na kraj i emigrację jest tylko do pewnego stopnia uzasadniony? Jaki jest wyróżnik tego podziału?*

— Dokładnie utrafił Książdz w moje myśli. Przecież jeżeli mówimy (wiem, że to wysokie progi, ale...), że Mickiewicz i Słowacki byli pisarzami emigracyjnymi, to jest śmieszne. Owszem, przebywali na emigracji do końca życia, ale są wielki-

mi pisarzami polskimi. Mrożka, który spędził na emigracji wiele lat, można uznać za największego dramaturga polskiego drugiej połowy XX w. Gombrowicz jest też wielkim polskim pisarzem. O innych twórcach, także tych średnich czy niższych lotów, nie można mówić, że są tylko pisarzami emigracyjnymi, jeżeli są wydawani w kraju, przyjeżdżają tutaj itd. Ja nie uważam się dziś absolutnie za pisarza emigracyjnego. Jestem poetą polskim, a nie emigracyjnym, i nigdy nawet siebie za twórcę emigracyjnego nie uważałem. To jest termin właściwie czysto techniczny, oznaczający sytuację kogoś, kto przebywa poza krajem. Jeśli się doda, że to emigracja polityczna czy niepodległościowa, to się wartościuje pod tym względem, że określa się przyczyny, dla których ktoś przebywa poza krajem. Ja zostałem ukształtowany w kulturze polskiej, myślę i piszę po polsku, choćbym nawet pisał po angielsku.

— *Lubi Pan przytaczać zdanie Roberta Gravesa, że „poeta nie mieszka nigdzie indziej jak tylko w fałdach swojego płaszcza”. Chciałbym zapytać, gdzie jest i jak wygląda Pański „płaszcz”?*

— To powiedzenie oznacza, że poezja jest takim stanem ducha, który umożliwia bycie sobą w każdych warunkach i na każdym miejscu. Nie można mówić tak, jak to nieraz mawiali oficjalni przedstawiciele reżimu PRL-owskiego: Jeśli pan jest Polakiem, jeśli pan kocha Polskę, to dlaczego pan nie wraca do Polski? To jest nieporozumienie. Oczywiście, można powiedzieć, że byli zacofani wskutek doktryny i z innych jeszcze względów. Ale świat powinien być światem wolnym i każdy powinien mieć prawo żyć tam, gdzie chce, i robić, co chce, naturalnie, w granicach prawa. Poeta żyje w swoim świecie wewnętrznym i dlatego nie ma znaczenia, gdzie mieszka fizycznie. Ten „mój płaszcz” – może to się wyda nielogiczne, bo płaszcz nosi się na sobie – ja określam jako stan wewnętrzny, „wewnętrzny płaszcz”. Nie wiem, czy coś takiego może istnieć, ale ja go mam i wiem, o co tu chodziło Gravesowi, który miał na myśli innego wygnańca, Lorda Byrona.

— *Właśnie, czy Byrona można zaliczyć do emigrantów?*

— Uznał się za wygnanego z powodu ostracyzmu towarzyskiego. Zarzucano mu pewne nieprzyzwoite rzeczy, ale to jedna strona medalu. Druga to ta, że miał dosyć tej – jak ją nazywał – „zgniłej socjety”, i chciał po prostu mieszkać za granicą. Jego klasa, środowisko, w którym żył, wydawało mu się dekadentckie. Nie chciał mieć do czynienia z tymi ludźmi, więc zamieszkał za granicą. Jako poeta włączył się w rewolucyjne ruchy najpierw we Włoszech, a potem w Grecji, gdzie tworzył nawet własną armię, by walczyć o wolność, tam właśnie zmarł i uważa się go za męczennika sprawy narodowej, która była nie tylko grecka, ale przekraczała granice jednego kraju, ponieważ była to sprawa walki ze strupieszalymi monarchiami, z feudalizmem, o demokrację i o wolność narodową. Dlatego Byrona tak ukochali polscy romantycy.

— *Mówi Pan dużo o swoich katolickich przekonaniach i inspiracjach. Podkreśla Pan ideę katolicyzmu otwartego. Co to dla Pana oznacza?*

— W latach pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych należałem w Londynie do grupy literackiej „Kontynenty”. W poglądach politycznych różniliśmy się od starszych emigrantów. To był konflikt pokoleniowy, który brał się z faktu, że ton na emigracji – myślę tu o Londynie – nadawali wtedy politycy i pisarze ukształtowani w Polsce przedwojennej, którzy przybyli tu pod koniec swego najlepszego okresu. Np. „Wiadomości” londyńskie miały swoich wiernych czytelników i były też zwolennikiem jakby samoistnego państwa na wygnaniu, co miało duży sens w okresie stalinowskim. Ale po październiku ’56, kiedy w Polsce dużo zmieniło się właśnie w sferze kultury, my – wówczas młodzi – byliśmy bardziej otwarci na to, co się dzieje w kraju, interesowaliśmy się, czytywaliśmy pisma takie jak „Tygodnik Powszechny”, „Po prostu”, podczas gdy starsi emigranci byli raczej zamknięci na te zmiany. W naszej publicystyce używaliśmy różnych określeń, które zmieniały znaczenie od tamtych czasów, bo przecież minęło już prawie pół wieku. Jedną z moich koleżanek, Maria Badowicz, poetka, która była bardzo gorliwą katoliczką, użyła w swoim artykule określenia „katolicyzm liberalny”. Słowo to oznaczało po prostu „tkwienie

w centrum”, nieopowiadanie się ani po stronie prawicy, ani lewicy. Autorka tego artykułu miała na myśli katolicyzm tolerancyjny, otwarty. My trzymaliśmy się blisko – rzecz zrozumiała – katolików brytyjskich, którzy byli ludźmi na wysokim poziomie, bardzo poważnie traktującymi swoją wiarę także w życiu codziennym, może właśnie dlatego, że byli mniejszością. Chciałbym podkreślić, że jestem zwolennikiem takiego katolicyzmu tolerancyjnego, który nazywam katolicyzmem otwartym.

— *A jaką rolę – zdaniem Pana – odegrał Kościół katolicki na emigracji? Jak można ocenić znaczenie Kościoła dla emigracji, dla życia emigracyjnego?*

— Odegrał rolę w sumie bardzo pozytywną. Kiedy ogłosiłem w styczniu 1957 r. w naszym piśmie „Merkuriusz” w Londynie artykuł pt. „Moralne prawo”, w którym poddałem krytyce wszystkie instytucje emigracyjne, pisałem tam też o instytucjach kościelnych. Napisałem między innymi, że wierni przychodzący do kościoła słyszą ciągle tylko kazania o tematyce politycznej, a tymczasem Kościół nie jest miejscem zebrani politycznych, jest miejscem kultu i właściwie należałoby mówić tam o religii. Dzisiaj wierni bardziej ośmielili się: krytykuje się i instytucje kościelne, i biskupów, natomiast wtedy było to nie do pomyślenia. Takich rzeczy nie należało mówić głośno. Ja krytykowałem również inne instytucje emigracyjne, ale nie wzięły one pod uwagę tego, co mówiłem, tylko mnie po prostu wykleły. Ówczesny proboszcz mojej parafii też zerwał ze mną stosunki. Natomiast ciekawa rzecz, że potem (oczywiście, nie uważam, że to był wpływ mojego artykułu) Kościół wprowadził politykę – i to, jak się zdaje, zawdzięczamy prymasowi Wyszyńskiemu – przysyłania na placówki księży z Polski, którzy rozumieli kraj, z którego przyjechali, musieli się nieraz nauczyć po angielsku i czegoś o kraju, do którego przyjechali, ale znacznie lepiej wypełniali swoją posługę. Więc z następnym proboszczem byłem już w doskonałych stosunkach, bo jak z nim rozmawiałem o tym, co się dzieje w kraju, to właściwie myśleliśmy podobnie. Z instytucji emigracyjnych Kościół wyszedł w sumie najlepiej, sprawdziła się jego działalność i do dziś jest bardzo

dobrze zorganizowany w sprawach życia codziennego, i nie mam właściwie żadnych zastrzeżeń, a raczej więcej pochwał.

— *Wspomina Pan z sentymentem trzech księży: ks. Edwarda Kosibowicza, ks. Tomasza Roztworowskiego, ks. Jana Zięję. Kim byli dla Pana ci duchowni?*

— W czasie wojny byłem zaangażowany w konspiracyjną organizację samokształceniową „Grupy katolickie”, którą założył Włodzimierz Okoński, już prawie lekarz, który pod koniec studiów przestał się zajmować medycyną i wstąpił do Zgromadzenia Księży Marianów, pociągając za sobą chyba dwudziestu kolegów z grup katolickich. Oczywiście, to był impuls i nie wszyscy wytrwali, ale większość wybrała stan duchowny i tam pozostała. Ks. Jan Zięja był jednym z naszych spowiedników, przewodników duchowych, a kiedy wybuchło powstanie warszawskie, okazało się, że był także kapelanem mojego pułku „Baszta”, czego w konspiracji nie wiedziałem. Wtedy udzielał nam błogosławieństwa i sprawował posługę kapłańską. Był wspaniałym, porywającym, a jak wiemy, później był członkiem KOR-u i postrachem UB-owców. W latach siedemdziesiątych nosił wielką, długą brodę i kiedy UB-owcy do niego przychodzili, to on, wyglądający jak prorok biblijny, przepędzał ich. O. Edward Kosibowicz razem z o. Józefem Warszawskim to jezuici z Rakowieckiej. O. Kosibowicz był znakomitym kaznodzieją. Tam chodziło się słuchać jego kazań. 2 sierpnia 1944 r. Niemcy wymordowali jezuitów z Rakowieckiej, zginął wtedy także o. Kosibowicz, który pełnił funkcję przełożonego domu zakonnego. Działo się to dosłownie pod naszym nosem, na skraju Pola Mokotowskiego w Warszawie. Wiadomość przyszła do nas kilka dni później. Natomiast o. Józef Warszawski, kapelan batalionów harcerek, walczył wtedy na Starym Mieście i wojnę przeżył. Był proweniencji prawicowej, która mi nie odpowiadała, ale o tym dowiedziałem się dużo później. W niewoli, w obozie jeńców, wygłaszał nam porywające kazania, z takimi kazaniami można by nie siedem miesięcy, a całe lata wytrzymać w dobrym stanie. To właśnie byli ci wielcy duchowni, których zapamiętałem. O. Tomasz Roztworowski był też wspaniałym duchownym, opiekunem Sodalicii Mariańskiej,

no i po wojnie za to wytoczono mu proces. Potem bardzo długo był więziony. Do Sodalicii należał też jeden z moich najbliższych przyjaciół jeszcze sprzed wojny, Adam Stanowski, znany socjolog z KUL-u, późniejszy senator. Niestety, już w pierwszym dniu powstania stłukła mu się butelka zapalająca w bocznej kieszeni marynarki i uległ ciężkim poparzeniom, od szyi po kolana; przeleżał całe powstanie i jeszcze potem rok, męcząc się bardzo. Później zaangażował się w pracę Sodalicii Marianńskiej i w tym procesie – kiedy sądzono o. Roztworowskiego – otrzymał bardzo długi wyrok. Jak przyjechałem do Polski w 1958 r., to już był na wolności, choć jeszcze nie zrehabilitowany. Kiedy zacząłem współpracę z tygodnikiem katolickim „Życie” w Londynie (a wychodziły tam dwa pisma katolickie: „Gazeta Niedzielną” i „Życie”), w Bristolu, gdzie studiowałem i prowadziłem Koło Polskiego Katolickiego Stowarzyszenia Uniwersyteckiego, wygłosiłem referat o przyjaźni chrześcijańskiej w czasach okupacji, konspiracji. Był to mój pierwszy artykuł opublikowany w tygodniku „Życie”, z którym potem przez wiele lat współpracowałem jako krytyk teatralny i literacki, także jako publicysta.

— *Jedną z Pana pasji życiowych jest translatorstwo. Tłumaczył Pan na angielski m. in. dramaty Karola Wojtyły. Dlaczego podjął się Pan tłumaczenia właśnie dzieł obecnego papieża? Jaki był ich odbiór w środowisku anglikańskim, znanym z krytycznego nastawienia wobec katolików? Jakich polskich autorów tłumaczył Pan jeszcze na angielski?*

— Poezję Karola Wojtyły znałem i ceniłem z czasów, gdy publikowałem w „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku”. Notabene autora poznałem właśnie na zjeździe współpracowników i przyjaciół „Tygodnika” w grudniu 1958 r., jeszcze wtedy nie wiedząc, że młody pomocniczy biskup krakowski Karol Wojtyła jest poetą, choć już wiosną tego roku poemat Andrzeja Jawienia „Profile Cyrenejczyka” i mój poemat „Drzwi gnieźnieńskie” sąsiadowały ze sobą w kolejnych numerach „Tygodnika”. Po jego wyborze na papieża chciałem tłumaczyć tę poezję, by udostępnić ją światu. Okazało się, że prawa otrzymał już prof. Jerzy Pietrkiewicz. Mnie Komisja Watykańska przyznała

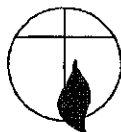
prawa na tłumaczenie dramatów. Tylko jeden – „Przed sklepem jubilera” – był drukowany w „Znaku”. Innych trzeba było szukać, nawet na strychach przyjaciół autora. Udało się i tom dramatów zebranych wyszedł nakładem University of California Press. Natomiast wszystkie znane poematy Wojtyły nadałem po polsku przez Radio BBC. A dla Wydawnictwa Watykańskiego opracowałem krytyczne wydanie wszystkich jego dzieł literackich. Także nakładem wydawnictw KUL w 1989 r. wyszła moja monografia o dramaturgii Wojtyły pt. „Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza” (jako że pracując nad przekładami, stałem się kimś w rodzaju eksperta). Chciałbym przy okazji sprostować pogląd, jakoby anglikanie byli krytycznie nastawieni do papieża. To może się odnosić tylko do skrajnych sekt protestanckich. Wierzący anglikanie natomiast tęsknią do połączenia się z Rzymem, zwłaszcza w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Przekonałem się o tym, gdy w 1984 r. prowadziłem wieczór poezji i dramatu Karola Wojtyły w wielkiej gotyckiej katedrze anglikańskiej w Wells w zachodniej Anglii, przyjęty z niebywałym entuzjazmem. Natomiast jeśli chodzi o moje przekłady na angielski, było tego sporo: m.in. trzy książki Jana Kotta (w tym „Szekspir współczesny”, który zainspirował wybitnych reżyserów brytyjskich i amerykańskich), dramaty Jerzego Żawieyskiego i Stanisławy Przybyszewskiej, książka Wiktora Woroszyńskiego („Życie Majakowskiego”), prace Jerzego Grotowskiego i książki o nim, dość dużo poezji. Równie wiele tłumaczyłem z angielskiego na polski, m.in. powieść Grahama Greene’a „Moc i chwała”, poezje Roberta Gravesa i Roberta Lowella, kilkadziesiąt sztuk, w tym dwadzieścia Harolda Pintera.

— *Jaka przyszłość – Pana zdaniem – stoi przed polską emigracją? Jakie stoją przed nią perspektywy na najbliższe dziesięciolecie?*

— Emigracja dzisiaj nie ma już celów politycznych, natomiast istnieją organizacje polonijne. W Londynie istnieje nawet Teatr Polski, wychodzi „Dziennik Polski”, który jest czytany przez starsze pokolenie, i nadal „Gazeta Niedzielną”. Dzieci urodzone na emigracji znają język polski już słabiej, ale jeszcze się go uczą, zwłaszcza jeśli matka jest Polką. Ciągłe przyjeź-

dżają nowi, było kilka fal: emigracja po 1968 r., potem emigracja solidarnościowa. Jest już kilka pokoleń tych, którzy przyjeżdżają i osiedlają się. Kiedy Polska będzie w Unii Europejskiej, to te migracje będą się odbywały stale i organizacje społeczne będą ciągle potrzebne. Natomiast ludzie, którzy na emigracji mają coś do zrobienia, coś do pokazania w Polsce, mogą przecież przyjeżdżać i publikować. Miara emigracyjna jest z konieczności ograniczona i największe możliwości są jednak w kraju, gdzie żyje większość Polaków. Uważam, że „orły” powinny właśnie tu działać, nawet jeśli swoją bazę mają gdzie indziej. Nie mówię o sobie, że jestem „orłem”, ale swoją bazę mam w Anglii, choć w Polsce przebywam około pięciu miesięcy w roku. Tyle się tu dzieje, wydaję książki, biorę udział w konferencjach naukowych, festiwalach teatralnych, ale w końcu trzeba zasiąść przy swoim warsztacie, w domku, w którym mieszkam od trzydziestu siedmiu lat. Tam pisze mi się najlepiej.

Toruń, listopad 2000



BOLESŁAW TABORSKI

Beethoven – missa solemnis

KYRIE

Panie zmiłuj się nad nami
gdy nad sobą nie umiemy
bo piana okrucieństwa
zawsze na ustach naszych
tylko moc Twoja nas uzdrowi
Ty harmonii tej wysłuchasz
pośrednik Ciebie ułagodzi

GLORIA

bo Twoją chwałę jaśniej głosi
niż ziemskie tęsknoty w symfoniach
pięknem swych dźwięków Cię prosi
z nim cię wielbimy boś odkupił
grzechy świata podłość zmazał
z winy ludzi rozplenioną

CREDO

chwalić Cię to wierzyć w to co Twoje
w przykazaniach i w Kościele
i w stworzeniu i w Twe zmartwychwstanie
wierzyć z radością jak to czyni on –
to nam dane jako dar nie przykaz

SANCTUS – BENEDICTUS

można być głuchym a słyszeć
i tak sławić świętość Pana –
samotne skrzypce zaczęły
pieśń co brzmieć będzie bez końca:
na wieki Pan błogosławiony

AGNUS DEI

Baranek Boży wszystkie grzechy zgladzi
nadmudzka praca ale jej podola
bowiem jest Bogiem – noc duszy w dzień zmieni

tarczę przed gradem naszych nieprawości
i pokój da po krańce ludzkich dziejów

6.2.2001

Czytając dawne listy

cóż to za tłum wtargnął do pustelni
z nawałem spraw ach jak pilnych
nie nie – spraw przebrzmiałych ja
nie chcę nie chcę ja was przepraszam
ja żyję wszak w teraźniejszości co wy
mi tu robicie zamęt zgiełk szelestem
kartek pożółkłych

ale przecież z nich
wyłaniają się twarze tak odległe
a tak mi bliskie nie mogą się zatrzeć
ich nie odsunę sam wejdę w te karty
w tę przeszłość powikłaną podróż w czasie
nieuniknioną a jeśli się wstrzymam
przed wejściem tam – zaczekają na mnie

4.2.2001

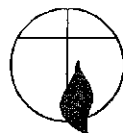
Genoveva

jedyna opera Roberta Schumanna
jest jak życie samo: wątek niedorzeczny
lecz jaka melodyjność jaki rytm
komplikacji nikt pojąć nie potrafi
chyba że w stanie dziwnej nieważkości
gdy zawiesić na chwilę codzienne troski
by przeżyć bajkę zanim przyjdzie
spaść całą siłą grawitacji
na twardą ziemię po tej śmiesznej lewitacji
a kim ja jestem po tym locie i stukocie
już nikt nie pozna bo rozbity

na kawałków zbyt wiele
a tylko w bajkach i filmach Disneya
można się scalić na nowo
w potyczkach Toma i Jerry'ego
i tak naprawdę wszystko do niczego
więc cieszymy się z niedorzecznych komplikacji
bo jako się rzekło są one samym życiem

31.8.2000

BOLESŁAW TABORSKI, poeta, teatrolog, eseista, tłumacz. Były żołnierz AK, od 1946 r. mieszka w Anglii. Absolwent uniwersytetu w Bristol, współredaktor londyńskiego „Merkurysza Polskiego” i „Kontynentów”, prezenter Sekcji Polskiej Radia BBC. Autor kilkunastu zbiorów wierszy, wielu dzieł o teatrze oraz książki o powstaniu warszawskim. Tłumacz na angielski dzieł m.in. K. Wojtyły, S. Przybyszewskiej, a na polski poezji R. Gravesa, powieści G. Greene’a i sztuk H. Pintera.



Krzysztof Renik

Historyczne pielgrzymki roku 2001 (I)

W roku 2001 Jan Paweł II odwiedził trzy kraje byłego Związku Sowieckiego. W czerwcu odbył swoją 94. pielgrzymkę apostolską, której celem była Ukraina, natomiast we wrześniu, podczas 95. podróży apostolskiej, odwiedził Kazachstan i Armenię. W ten sposób już siedem krajów powstałych po rozpadzie byłego Związku Sowieckiego gościło na swej ziemi papieża. Wcześniej Jan Paweł II odwiedził trzy kraje bałtyckie: Litwę, Łotwę i Estonię, a w 1999 r., w trakcie powrotu z pielgrzymki do Indii – także Gruzję. Odwiedziny ziem byłego ZSRR były z pewnością istotnym rozdziałem w historii nie tylko tego pontyfikatu, ale przede wszystkim w historii Kościoła powszechnego.

W cieniu protestów Moskwy

Nie przyjechałem tutaj, by uprawiać prozelityzm – powiedział Jan Paweł II na lotnisku Borispol zaraz po przylocie na Ukrainę. W ten sposób papież rozpoczął swoją podróż apostolską, która trwała od 23 do 27 czerwca 2001 r. Podróż o tyle niezwykłą, iż rozpoczynając się w atmosferze protestów przedstawicieli Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej podlegającej zwierzchnictwu Patriarchatu Moskiewskiego. Źródła niechęci duchowieństwa tej Cerkwi wobec przyjazdu papieża na Ukrainę tkwiły w obawach, iż wizyta ta może przyczynić się do większego zorientowania Ukrainy na Zachód. Może wprowadzić Ukrainę w obieg europejskiego systemu cywilizacyjnego, a co za tym idzie, sprawić, iż społeczeństwo tego kraju zacznie się oddalać od rosyjskiego prawosławia, a w konsekwencji także i od Rosji.

Nadzieje na potwierdzenie przez przyjazd Jana Pawła II europejskiego wyboru Ukrainy znalazły się w przemówieniu powitalnym ukraińskiego prezydenta Leonida Kuczmy, który kilkakrotnie podkreślił, iż Ukraina dokonała takiego właśnie wyboru. Wedle ukraińskiego prezydenta, ów europejski wybór wiąże się także z opowiedzeniem się za chrześcijańskim systemem wartości, na fundamentach którego Ukraina pragnie budować swoją niepodległość oraz państwowość.

Akcenty te znalazły się także w wypowiedzi prezydenta podczas spotkania papieża z przedstawicielami inteligencji oraz elit politycznych Ukrainy. Na spotkaniu tym dominowali ludzie z otoczenia prezydenta Kuczmy, choć pojawił się na nim także były premier Wiktor Juszczenko, którego do ludzi prezydenta trudno dziś zaliczyć.

Papieska wizyta na Ukrainie miała dwa różne etapy, w trakcie ich trwania inaczej rozłożone były akcenty zarówno papieskich przemówień, jak i przewidzianych przez program pobytu spotkań. W części kijowskiej w papieskich przemówieniach dominowały akcenty pojednawcze, skierowane w stronę prawosławnych, zachęcające ich do podjęcia dialogu zmierzającego ku porozumieniu katolicko-prawosławnemu. Temu między innymi miało służyć kijowskie spotkanie papieża ze zwierzchnikami wspólnot religijnych na Ukrainie. Zgodnie z przewidywaniami nie przybył na nie metropolita Wołodymyr, zwierzchnik ukraińskich prawosławnych podległych Patriarchatowi Moskiewskiemu. Obecni natomiast byli zwierzchnicy dwóch pozostałych gałęzi ukraińskiego prawosławia – Autokefalicznej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej oraz Patriarchatu Kijowskiego. Wystąpienie metropolity Filareta, patriarchy kijowskiego, zawierało wiele akcentów świadczących o gotowości tej wspólnoty do podjęcia dialogu z katolikami i pragnieniu bliższego porozumienia. Nie było w tym wystąpieniu żadnych akcentów skierowanych przeciw wspólnotie greckokatolickiej, czyli katolickiej Cerkwi obrządku wschodniego pozostającej w łączności z Rzymem i uznającej prymat papieża. Na spotkaniu, o którym mowa, obecni byli także przedstawiciele wspólnoty muzułmańskiej na Ukrainie oraz żydowskiej. Zdaniem obserwatorów wizyty obecność przedstawicieli religii żydowskiej, a także odwiedziny Jana Pawła II w miejscu masowych mordów dokonywanych na Żydach w czasie II wojny światowej, powinny być odczytane jako zachęta do dialogu z tą wspólnotą oraz jako wyraźny sygnał skierowany przeciw wszelkim przejawom antysemityzmu.

W czasie kijowskiej części wizyty Jana Pawła II odbyły się dwa wielkie zgromadzenia modlitewne. Były to msze święte celebrowane: w obrządku łacińskim – osobiście przez papieża, oraz w obrządku grekokatolickim – przez zwierzchnika Cerkwi grekokatolickiej, kard. Lubomyra Huzara. Liturgia sprawowana wedle rytu łacińskiego zgromadziła w Kijowie większą liczbę wiernych, aniżeli liturgia sprawowana wedle tradycji grekokatolickiej. W gruncie rzeczy nie powinno to być czymś zaskakującym. Na centralnej i wschodniej Ukrainie grekokatolików jest w sumie niewiele. Z tego liczącego blisko 6 mln wiernych Kościoła większość zamieszkuje ziemie Ukrainy

Zachodniej. Katolicy mieszkający na Ukrainie Centralnej i Wschodniej to przede wszystkim wyznawcy katolicyzmu tradycji zachodniej, rzymskiej. W trakcie obu tych mszy papież, przemawiając do wiernych, starannie unikał jakichkolwiek sformułowań, które mogłyby być odczytane jako wrogie lub tylko nieżyczliwe wobec wyznawców prawosławia. Jan Paweł II mocno akcentował historyczne związki Ukrainy i narodu ukraińskiego z chrześcijaństwem. Podkreślał, iż to właśnie Kijów był tym miejscem, z którego w średniowieczu chrześcijaństwo promieniowało na Wschód. Nie pozostawił żadnych wątpliwości – fakt, iż chrześcijaństwo ma na Ukrainie wielowiekową tradycję, wpisuje Ukraińców do wielkiej rodziny chrześcijańskich narodów Europy. Słowa te przyjęte były z ogromnym uznaniem przez zgromadzonych wiernych, a także przez miejscowych obserwatorów wizyty.

Pobyt papieża we Lwowie rozpoczął się od odwiedzin trzech katedr: łacińskiej, ormiańskiej i greckokatolickiej. Fenomenem tego miasta był bowiem jeszcze w okresie międzywojennym fakt, iż znajdowały się tu stolice arcybiskupie trzech metropolii. Temu pluralistycznemu, wieloreligijnemu charakterowi Lwowa papież oddał hołd bezpośrednio po przylocie do miasta. We Lwowie odbyły się trzy wielkie zgromadzenia modlitewne. Dwie msze św. sprawowane, podobnie jak i w Kijowie, w dwóch obrządkach – łacińskim i greckokatolickim oraz spotkanie z młodzieżą. Odmienne niż w Kijowie, właśnie na mszy sprawowanej w obrządku greckokatolickim było najwięcej ludzi. Władze odpowiedzialne za bezpieczeństwo zgromadzenia poinformowały, że na lwowskim hipodromie, gdzie celebrowano ostatniego dnia wizyty wschodnią liturgię, zgromadziło się ponad 1250 tys. ludzi. Na mszy łacińskiej było około 400 tys. wiernych. W dużej części byli to pielgrzymi z Polski. Podczas obu mszy sprawowanych we Lwowie papież dokonał kilkudziesięciu beatyfikacji. Dla wspólnoty greckokatolickiej ogromne znaczenie miał fakt wyniesienia na ołtarze bp. Mykoły Czarnieckiego oraz 24 innych męczenników wiary okresu sowieckich prześladowań antyreligijnych. Rozwiązana w 1946 r. przez władze sowieckie Cerkiew greckokatolicka trwała przez kilkadziesiąt lat w podziemiu, okupując to męczeńską śmiercią w łagrach i więzieniach wielu biskupów, kapłanów i wiernych. Wynosząc na ołtarze 25 męczenników greckokatolickich, papież – zdaniem tutejszych obserwatorów – potwierdził znaczenie owego podziemnego oporu całego Kościoła greckokatolickiego wobec sowieckiego totalitaryzmu i polityki ateizacji społeczeństwa.

Spotkanie z młodzieżą okazało się swoistym fenomenem. Około 300 tys. młodych ludzi przez kilka godzin stało na deszczu i w bło-

cie, by móc się spotkać z papieżem i wysłuchać jego słów. Jan Paweł II nawoływał do wolności, ale i do odpowiedzialności. Jednocześnie zachęcał do pracy na rzecz młodej ukraińskiej państwowości, do odkrywania swojej ukraińskiej tożsamości i identyczności, która, jak powtarzał, jest częścią tożsamości europejskiej. Przestrzegał młodych ludzi przed łatwym porzucaniem tożsamości narodowej i etnicznej. Dla młodzieży ukraińskiej borykającej się z niełatwą sytuacją ekonomiczną nie były to słowa łatwe do przyjęcia, a mimo to nagradzała je spontanicznymi brawami.

Jeszcze przed rozpoczęciem wizyty Jana Pawła II na Ukrainie kard. Marian Jaworski, metropolita lwowski obrządku łacińskiego, mówił: *Nie powinniśmy tej wizyty spolonizować*. Z perspektywy miesięcy dzielących nas od pobytu papieża na Ukrainie można już śmiało powiedzieć, że nic takiego się nie stało. Wydaje się, że dla stosunków polsko-ukraińskich pobyt papieża zarówno w Kijowie, jak i we Lwowie miał wpływ nader korzystny. Papież nie podkreślał ani swego polskiego pochodzenia, ani związków z Kościołem w Polsce. Występował jako zwierzchnik Kościoła powszechnego, który przyjechał do Kościoła na Ukrainie, do Ukraińców. Dlatego większość swoich przemówień wygłaszał w języku ukraińskim. Dla Ukraińców było to bardzo miłe zaskoczenie, tym bardziej że język, którym się posługiwał, oraz sposób, w jaki wygłaszał przemówienia, ocenione zostały bardzo wysoko. Nie brakowało komentarzy, iż mówił po ukraińsku lepiej aniżeli wielu tutejszych polityków. Miejscowi obserwatorzy dawali do zrozumienia, że używając języka ukraińskiego, papież wyraźnie pokazał, czym jest narodowe dziedzictwo i narodowy język. Fakt, iż to właśnie Jan Paweł II podczas spotkania z młodzieżą wręczał dwóm wybitnym historykom – prof. Jerzemu Kłoczowskiemu z Lublina i prof. Iwanowi Wakarczukowi ze Lwowa nagrody „Polsko-ukraińskiego pojednania”, był znakiem, że sprawie dialogu polsko-ukraińskiego pobyt papieża na Ukrainie służył znakomicie. Nie sprawdziły się obawy tych obserwatorów, którzy twierdzili, że wizyta papieża-Polaka może mieć negatywny wpływ na stosunki polsko-ukraińskie. Po tej wizycie fakt, iż na masowych uroczystościach obok siebie łopoczą flagi polskie i ukraińskie, już nie powinien nikogo zaskakiwać, a tym bardziej irytować. Podobnie, jak fakt, że część niektórych przemówień papież wygłaszał zarówno po ukraińsku, jak i po polsku.

Trudno powiedzieć, jaki wpływ będzie miał pobyt papieża na Ukrainie dla kontaktów katolicko-prawosławnych. Z prowadzonych we Lwowie w czasie wizyty sondaży wynika, że ocena postawy Pa-

triarchatu Moskiewskiego przez ludność Lwowa znacznie się pogorszyła. Jak podkreślają wszakże obserwatorzy, nie jest to efekt przemówień papieskich, ale sposobu, w jaki na pobyt Jana Pawła II reagowała prawosławna Moskwa i osobiście patriarcha Aleksiej II, a także metropolita Wołodymyr. Zestawienie ksenofobicznych i wrogich Watykanowi oraz katolikom wystąpień hierarchów moskiewskich z otwartą i unikającą wszelkich oskarżeń pod adresem prawosławnych postawą papieża zyskało mu sympatię Ukraińców i pogorszyło ich stosunek do Patriarchatu Moskiewskiego. Podobne sondaże szukające odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wizyta Jana Pawła II potwierdziła europejski wybór Ukrainy, mówią, iż zdecydowana część Ukraińców poczuła się po tej wizycie bliżej Europy. Pożegnalne przemówienie prezydenta Leonida Kuczmy na lotnisku we Lwowie przyjęte zostało jako deklaracja kontynuowania proeuropejskiej orientacji Ukrainy. Czy współczesne elity polityczne Ukrainy będą w tym konsekwentne? To już pytanie wychodzące poza refleksje powstałe po wizycie Jana Pawła II w tym kraju.

Odwiedziny u braci muzułmanów

Trwająca od 22 do 25 września podróż apostolska Jana Pawła II do Kazachstanu skłania natomiast do postawienia następującego pytania: do kogo pojechał papież? Kazachstan nie jest przecież krajem chrześcijańskim, jego autochtoniczne społeczeństwo identyfikuje się bardziej z islamem oraz tradycjami szamańskimi niż z jakąkolwiek formą chrześcijaństwa. A zatem, czy Jan Paweł II odwiedzał kraj muzułmański, kraj, o którym niektórzy obserwatorzy azjatyckiej sceny powiadają, że może okazać się podatny na fundamentalistyczne nurty islamu?

Próbie odpowiedzi na to pytanie trzeba zacząć od nakreślenia wizji islamu, który funkcjonuje obecnie w Kazachstanie. Otóż doniesienia o groźbie pojawienia się w Kazachstanie islamskiego fundamentalizmu lub powiązanego z nim kazachskiego nacjonalizmu nie bardzo znajdują pokrycie w faktach. U schyłku lat dziewięćdziesiątych dr Marek Gawęcki, ówczesny ambasador Polski w Kazachstanie, a jednocześnie etnolog, zauważył: *Kazachowie są sunnitami, ale w tej chwili świadomość islamską buduje się tu, prawdę powiedziawszy, na nowo, od podstaw. Natomiast bardzo liczne są w islamie Kazachów elementy wierzeń przedmuzułmańskich, bardzo typowe dla społeczeństw koczowniczych. To są elementy tradycji szamańskich. One przetrwały i zostały włączone w ludowy, lokalny islam stepów Ka-*

zachstanu. Dzisiaj bardzo trudno odejść tutejszym muzułmanom od tych tradycji. Tutaj nie ma gruntu dla fundamentalizmu islamskiego, nie ma gruntu dla religijnego ekstremizmu. To, co proponują muzułmańskie nurty fundamentalistyczne, choćby odrzucanie kultu przodków, to jest nie do pogodzenia z tradycją stepową Kazachów, gdzie kult przodków był zawsze elementem bardzo silnym. Osobiście nie widzę tu szans na szerszy rozwój wahabizmu na przykład, czy innych nurtów fundamentalistycznych.

Z pewnością elementem budowania tej islamskiej świadomości są powstające w Azji Środkowej, także w Kazachstanie meczety. Ale srogi zawód spotka każdego, kto sądzi, iż natknę się w nich na tłumy wiernych. Zateizowane i zsekularyzowane społeczeństwa posowieckie ciągle jeszcze bowiem traktują religię wyłącznie jako ornament życia zbiorowego, nie zaś jak religijną potrzebę konkretnych ludzi.

Interesujące, iż zwierzchnik wspólnoty katolickiej w Kazachstanie, bp Jan Paweł Lenga dostrzega możliwość wystąpienia islamskiego fundamentalizmu w krajach Azji Środkowej, ale poza Kazachstanem. Nie widzi natomiast w tej chwili szczególnego zagrożenia fundamentalizmem islamskim w samym Kazachstanie.

Wydaje się, iż fundamentalizm islamski wielkich szans w Azji Środkowej współcześnie nie ma. Pierwszy powód, to owa daleko posunięta sekularyzacja życia poszczególnych obywateli, która nie jest dobrym gruntem dla zakorzeniania się ruchów o charakterze fundamentalistycznym. Powód drugi, to owa paniczna obawa obecnych prezydentów, także prezydenta Kazachstanu Nursułtana Nazarbajewa, przed religijnym fundamentalizmem, bowiem w wyniku jego ewentualnego rozwoju w tej części świata, najpewniej utraciliby swoją, chyba już w tej chwili dynastyczną władzę.

Tak więc papież z całą pewnością nie odwiedził w końcu września kraju muzułmańskich fanatyków. Kim są katolicy mieszkający w Kazachstanie? Mając pełną świadomość, iż Jan Paweł II wyruszył do Kazachstanu z posłaniem skierowanym ku wszystkim ludziom dobrej woli, bez względu na ich przynależność konfesyjną, warto wiedzieć, iż większość katolików w tym kraju to Polacy i Niemcy. W zbiorowej świadomości Polaków Kazachstan, to przede wszystkim przeklęta ziemia zesłańców, to część mitycznego Sybiru.

Oczywiście los Polaków wywiezionych do Kazachstanu w czasie wszystkich fal deportacyjnych związany był ściśle z dziejami wiary i Kościoła na tych ziemiach. Niemal w sam środek Azji przynieśli ze sobą tradycję religijną z Polski i Ukrainy. Tą tradycją było chrześcijaństwo obrządku łacińskiego, a niekiedy też i greckokatolickiego.

Pośród deportowanych znajdowali się bowiem także i grekokatolicy – Ukraińcy. Nie bez przyczyny o ziemiach dzisiejszego Kazachstanu mówi się często jak o tragicznym archipelagu zesłańców. Władza sowiecka deportowała tam bowiem nie tylko Polaków, ale w latach II wojny światowej także i Litwinów, Łotyszy i oczywiście Niemców zamieszkujących od XVIII w. Powołże oraz okolice Odessy. To także dzięki nim katolicyzm tradycji łacińskiej trafił w czasach nowożytnych do Azji Środkowej i trwał tam przechowywany w sercach i umysłach wiernych. Odwiedziny Jana Pawła II wśród katolickiej wspólnoty dawnych zesłańców były z pewnością wielkim symbolem, którego sensem było przewyciężenie tragicznej przeszłości tych ziem.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Autor książek: „Podpolnicy” (1991), „Religie, które przeżyły” (1996), „Kathakali – sztuka indyjskiego teatru” (1997). Mieszka w Warszawie.



Eugeniusz Kośmicki

Prywatyzacja polityki światowej

Współcześnie pojawiła się w polityce światowej dotąd nieznaną dominującą tendencją rozwojową. Prywatni aktorzy mieszają się coraz bardziej w jej najważniejsze problemy. Obecnie transnarodowe przedsiębiorstwa (Transnational Corporations, TNCs) i organizacje pozarządowe (Non-governmental Organizations, NGOs) przejmują często zadania i podejmują działania, które do niedawna zastrzeżone były do kompetencji rządów poszczególnych państw. Co więcej, dotąd publiczne zakresy działań politycznych podlegają coraz bardziej komercjalizacji. Występująca *prywatyzacja polityki światowej* stanowi pełen sprzeczności, ale tylko fragmentarycznie zbadany, aspekt procesów globalizacji¹.

Nawet Organizacja Narodów Zjednoczonych staje się przedmiotem intensywnych zabiegów wielkich koncernów międzynarodowych, a sekretarz generalny ONZ, Kofi Annan, próbuje znaleźć formy ścisłej współpracy (określanej jako global compact) z transnarodowymi koncernami. Najtrudniejsza sytuacja występuje w zakresie finansów międzynarodowych, gdzie prywatne agencje ratingowe odgrywają kluczową rolę nie tylko przy ocenie finansowej przedsiębiorstw, ale także poszczególnych państw. Agencje te decydują o warunkach kredytowania (m.in. o wielkości procentów) dla przedsiębiorstw i państw na międzynarodowych rynkach finansowych. Ostatnio w ramach organizacji pozarządowych rozwija się coraz bardziej „światowy rynek na rzecz pomocy”, a także „światowy rynek bezpieczeństwa”, gdyż w procesach globalizacji coraz większe znaczenie mają obszary otwarte na działania przemocy – brak tam efektywnych działań państwowych. Nawet prawa człowieka wiążą się z działalnością transnarodowych koncernów. Współcześnie polityka ekologiczna staje się przedmiotem zainteresowania państw, organizacji międzynarodowych i pozarządowych, a także przedsiębiorstw, zwłaszcza transnarodowych. Zasoby genetyczne są coraz bardziej przedmiotem zain-

¹ T. Brühl, T. Debiel, B. Hamm, H. Hummel, J. Martens (wyd.), *Die Privatisierung der Weltpolitik. Entstaatlichung und Kommerzialisierung im Globalisierungsprozess*, Bonn 2001.

interesowania wielkich przedsiębiorstw, które za pomocą monopolistycznej kontroli pragną całkowicie zmienić dotychczasową sytuację w rolnictwie.

Konferencja Narodów Zjednoczonych o Środowisku i Rozwoju (Rio, 1992 r.) stanowiła punkt zwrotny w historii polityki światowej. Stało się wtedy jasne, że prywatni aktorzy polityki ekologicznej odgrywają coraz większą rolę. Przykładowo, w zakresie polityki ekologicznej transnarodowa organizacja pozarządowa Greenpeace przeciwstawiała się transnarodowemu przymierzowi koncernów w postaci Globalnej Koalicji Klimatycznej (Global Climate Coalition). Obecnie wielkie koncerny medialne, takie jak CNN, mogą swoimi wiadomościami wywoływać nawet walki zbrojne pomiędzy państwami.

Prywatyzacja polityki światowej jest fenomenem kompleksowym. Trzeba jednak zaznaczyć, że racjonalizm mechanizmów rynkowych i działań przedsiębiorstw ma wyraźne granice. Kalkulacje koszty–korzyści podlegają bowiem kontrowersyjnym szacunkom politycznym. Ukazuje to wyraźnie ocena ryzyka przez agencje ratingowe. Dotyczy to także tzw. etycznej ekonomii na podstawie dobrowolnych kodeksów zachowania. Sama gospodarka wymaga zawsze określonych państwowych lub międzynarodowych warunków ramowych. Prywatyzacja polityki światowej obejmuje nie tylko aspekt efektywności gospodarczej, ale także problem jej legitymizacji. Często preferowane są bardzo jednostronne interesy wielkiego przemysłu. Wskazuje na to wieloletnia kampania przemysłu tytoniowego przeciwko różnym agendum ONZ (zwłaszcza Światowej Organizacji Zdrowia, WHO). Odpaństwowienie i komercjalizacja polityki światowej doprowadzą w końcu do fatalnych zmian systemu wartości. Coraz rzadziej podkreślane są takie wartości jak: wspólne bezpieczeństwo, solidarność, demokratyczna partycypacja i orientacja na dobro ogółu, ekonomiczna racjonalność działania. Nie można jednak sprowadzić humanizmu i solidarności do racjonalnych interesów egoistycznych aktorów.

Znaczenie komercjalizacji w opinii publicznej

Cuda nowoczesnej techniki komunikacyjnej dotyczą małej części ludności świata, reszta żyje w coraz trudniejszych warunkach społecznych. Obecnie uczestnictwo zwykłych obywateli w życiu publicznym zmniejsza się, wbrew uwodzicielskim głosom „techno-globalistycznej ideologii”. Współcześnie kilka transnarodowych korporacji opanowało globalny rynek medialny. Do największych z nich należą: AOL/Time Warner; Walt Disney/ABC; Viacom/CBS; Bertelsmann; News Cor-

poration; Sony. Produkty amerykańskiego przemysłu rozrywkowego dominują obecnie na całym świecie. Podobna sytuacja występuje także przy przekazywaniu wiadomości politycznych (Reuter, AP). Szybki rozwój transnarodowych koncernów medialnych wynika głównie z nowych technik komunikacyjnych, wszechobecnej deregulacji w zakresie mediów, jak też prywatyzacji kanałów telewizyjnych w Europie i Azji. Można stwierdzić, że bardzo problematyczne jest jednak stwierdzenie, że CNN stanowi platformę dla wszechświatowej komunikacji. Podawane tam wiadomości zdeterminowane są przez polityczne, gospodarcze i kulturowe postawy i interesy elit czołowych krajów przemysłowych.

Pojawia się zasadnicze pytanie: Jak oddziałuje kolosalna koncentracja mediów na jakość dziennikarstwa? Dyskusje o nowym światowym ładzie informacyjnym spotkały się z protestem ze strony USA, a współczesne prywatne koncerny medialne podlegają przede wszystkim logice globalnego rozszerzania swoich rynków. Wiele nowych demokracji w krajach Europy Wschodniej i Środkowej zaadaptowało się już do modelu politycznej komunikacji na Zachodzie. Zostały też już one opanowane przez takie koncerny medialne jak: Bertelsmann, Springer, WAZ. Transnarodowe kanały komunikacji wykorzystywane są przez prywatne interesy gospodarcze, a jedynie „podstawowe informacje” oferowane są bezpłatnie w Internecie. W rozwoju współczesnych mediów pojawia się paradoks – z jednej strony informacja i kultura stają się produktami, a tym samym opinia publiczna podlega prywatyzacji, a z drugiej strony zanika prywatna sfera w narodowej i międzynarodowej komunikacji, także dla poszczególnych ludzi. Już obecnie amerykański system zbierania informacji Echelon jest w stanie podsłuchać każdą międzynarodową elektroniczną wymianę informacji (telefon, faks, e-mail).

Polityka światowa jest coraz mniej określana przez formalne struktury państwowe, a *wiele międzynarodowych stosunków staje się tylko sprawą prywatną*². Jako pierwszą aktywną wspólnotę prywatnych działań można określić masonerię, inaczej wolnomularstwo. Polityczny rozwój masonerii rozpoczął się wraz z angielską „glorious revo-

²Tamże, s. 83. Znany niemiecki badacz M. Zürn uważa, że cechą współczesnej polityki światowej jest właśnie „denacionalizacja”, a więc zanikanie możliwości efektywnych działań politycznych przez państwa narodowe. Jest to przyczyna rozwoju organizacji międzynarodowych i różnorodnych procesów integracji gospodarczej i politycznej. Por. M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaates Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt am Main 1998.

lution” w 1688 r. W okresie dominacji brytyjskiego imperium masoneria stanowiła wewnętrzny system nerwowy i spoiwo panującej klasy mieszczańskiej. W 1872 r. liczba masonów sięgała 4 mln w całym imperium (liczba związkowców tylko 1/2 mln). Takie organizacje jak Rotary i Lions Clubs umacniały i spajały różne części panującego wówczas mieszczaństwa. Przejście od Pax Britannica do Pax Americana odbywało się w warunkach silnych perturbacji politycznych i wyzwań ze strony nazistowskich Niemiec i komunizmu. Dużą rolę odgrywały tutaj instytuty naukowe związane z interesami finansowymi. W 1941 r. rządy Wielkiej Brytanii i USA sformułowały w Karcie Atlantyckiej podstawowe zasady nowego liberalnego ładu światowego (rezygnacja z militarnych zdobyczy terytorialnych, prawo do samostanowienia narodów, wolny handel międzynarodowy, współpraca międzynarodowa). Od 1971 r. coraz większe znaczenie uzyskuje Światowe Forum Gospodarcze w Davos (Szwajcaria). Stanowi ono najbardziej wszechstronną próbę prywatnego transnarodowego planowania gospodarki.

Dominacja globalnej gospodarki

W ciągu ostatnich trzech dziesięcioleci przedsiębiorstwa międzynarodowe były negatywnie nastawione wobec ONZ. W 1999 r. K. Annan zaprosił największe przedsiębiorstwa do współpracy w ramach globalnego paktu (global compact). Jest charakterystyczne, że w ciągu lat osiemdziesiątych prestiżowa fundacja Heritage Foundation opublikowała aż 100 raportów krytycznych wobec działań ONZ. Głównym celem ataków były rzekome próby regulacji gospodarki światowej i wymuszanie redystrybucji globalnych zasobów. Wiele organizacji gospodarczych rozwinęło kampanie polityczne przeciwko ONZ, propagując doktrynę neoliberalną jako korzystną dla transnarodowych przedsiębiorstw. W tym zakresie czołową rolę odgrywały koncerny tytoniowce. Działania przemysłu tytoniowego były często ukryte pod osłoną rzekomo niezależnych quasi-naukowych instytucji. W latach 1983–1985 Kongres amerykański znacznie zmniejszył wydatki finansowe na działalność ONZ. W 1992 r. sekretarzem generalnym ONZ został Boutros-Ghali. W wyniku nacisku amerykańskiego zostało szybko rozwiązane wysoko oceniane centrum badań nad transnarodowymi korporacjami (Centre on Transnational Corporations, CTC), a także przerwano działania nad opracowaniem kodeksu zachowań dla międzynarodowych przedsiębiorstw. Zaproponowana koncepcja global compact spotkała się z krytyką ze strony wielu ważnych

obserwatorów, gdyż transnarodowe przedsiębiorstwa zobowiązane zostały jedynie do przestrzegania podstawowych wartości (ewentualnie informacje w Internecie).

Od wielu lat utrzymuje się permanentny kryzys finansowy ONZ. Za istniejący stan rzeczy odpowiedzialne są głównie Stany Zjednoczone, które nie chcą płacić swoich zobowiązań. Dlatego w końcu 2000 r. długi USA wobec ONZ wynosiły już prawie 1,6 mld dolarów. W ciągu lat dziewięćdziesiątych ONZ znajdowała się ciągle na skraju bankructwa finansowego. Stany Zjednoczone krytykowały „rozdętą biurokrację”, chociaż cały system ONZ zatrudnia tylko 50 tys. współpracowników. Amerykański miliarder T. Turner założył fundację na rzecz ONZ w wysokości 1 mld dolarów USA. Bez względu na motyw działania Turnera, przygotowało to grunt do rozwoju niebezpiecznej prywatyzacji przy podejmowaniu decyzji przez ONZ. Właściwą przyczyną protestów przeciwko globalizacji stał się bunt wobec prób podporządkowania wszystkich instytucji międzynarodowych interesom transnarodowych przedsiębiorstw. Nasilenie tych protestów występuje, począwszy od 1999 r. do dzisiaj (od Seattle aż do Genui). Ambasador USA R. Holbrooke zażądał nawet większego udziału przedsiębiorstw międzynarodowych w pomocy dla uchodźców, a nawet przy interwencjach Sił Pokojowych ONZ. Obecnie narastają krytyczne opinie wobec prób podporządkowania systemu ONZ interesom prywatnych przedsiębiorstw, gdyż ONZ powinna działać raczej jako przeciwwaga wobec nieograniczonej niczym globalizacji wspieranej przez „ślepe” siły rynkowe. Dotychczasowy rozwój prowadzi do szybkiego narastania nierówności społecznych i załamania się istniejących struktur społecznych. Doprowadza to także do rozwoju międzynarodowego terroryzmu, który będzie w dużym stopniu wpływał na sytuację społeczną i polityczną w XXI w. Niedawne zniszczenie Światowego Centrum Handlu w Nowym Jorku i siedziby Ministerstwa Obrony USA wskazuje na ogromne możliwości działań terrorystycznych. Ugodziły one celnie w istotę istniejącego ładu gospodarczego, politycznego i militarnego. Terror przyjmuje już charakter „wojenny” i oparty został na wojskowej logistyce.

Kluczowe znaczenie w globalnym kapitalizmie mają prywatne agencje ratingowe na rynkach finansowych, a nawet w zakresie działań finansowych państw. Obecnie ukształtowały się trzy duże agencje ratingowe (Standard & Poor's, Moody's i Fitch, ICBA). Wszystkie one mają swoje źródła pochodzenia w amerykańskim rynku kapitałowym, wpływając w dużym stopniu na warunki płatnicze wszystkich państw na rynkach finansowych, oddziałując także na ich politykę gospodarczą, społeczną czy podatkową. Wymienione najważniejsze agen-

cje ratingowe zatrudniają po kilkuset analityków, a ich biura znajdują się w najważniejszych krajach świata. Przynoszą one duże zyski, co wynika głównie z oligopolistycznych struktur rynkowych. Firmy ratingowe wydają ocenę (rating) w staraniach o kredyty. Według niektórych szacunków wymienione agencje mogą już kontrolować około 80% całego kapitału na świecie.

Ocena pożyczek państwowych (tzw. sovereign rating) stanowi ważny udział w pracach agencji ratingowych. Za otrzymanie ratingu cena wynosi 25–125 tys. dolarów amerykańskich, a przy pożyczkach dla państw około 100–150 tys. dolarów amerykańskich³. Obecnie straciły na znaczeniu kredyty międzynarodowych instytucji i publicznej pomocy rozwojowej. Głównymi aktorami na rynku kapitałowym stają się fundusze emerytalne, ubezpieczenia i fundusze inwestycyjne. Liczba instytucjonalnych inwestorów sięga obecnie 3 tys., a ich lokaty przewyższają ogólny PKB wszystkich krajów G7. W przypadku kryzysu azjatyckiego, wskutek działania agencji ratingowych, doszło do pogłębienia kryzysu finansowego (najpierw do nadmiernych inwestycji, a potem do gwałtownego odpływu spekulacyjnego kapitału). Zadłużone kraje nie mają obecnie innych możliwości, jak tylko zastosować swoją politykę gospodarczą i społeczną do wyobrażeń neoliberalnej ortodoksji, aby otrzymać odpowiedni rating. W działalności agencji ratingowych przejawia się duży zakres prywatyzacji polityki światowej w postaci *dyktatu rynku*⁴. W najbliższych latach znaczenie agencji ratingowych, jak się przypuszcza, jeszcze wzrośnie. Dotychczasowe ratingi w niedostateczny sposób uwzględniają czynniki społeczne i skutki ekologiczne. Działania agencji stają się coraz bardziej sprzeczne ze współczesnym rozumieniem demokracji i suwerenności państw.

Światowe rynki pomocy i bezpieczeństwa

Na obszarach wojen i klęsk żywiołowych organizacje pozarządowe stały się głównym źródłem pomocy społecznej. Nowe doświadczenia na obszarach wojennych spowodowały powstanie konsorcjów ONZ. Ich prototypem jest Operation Lebensline Sudan (OLS). Podobne

³Por. T. Brühl, T. Debiel, B. Hamm, H. Hummel, J. Martens, dz. cyt., s. 151 i n.

⁴O neoliberalnej ekonomii i jej krytyce istnieje już bardzo bogata literatura przedmiotowa (także w języku polskim). Por. np. T. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000; N. Chomsky, *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wrocław 2000; L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999.

konsorcja znane są z Afganistanu, Bośni, Haiti, Angoli, Liberii i Kosowa. W wielu krajach NGOs skazane są na państwową pomoc, państwa preferują tzw. transnarodowe NGOs (CARE, Oxfam, World Vision, Plan International, SCF, Medecins sans Frontières). W przypadku wojen pomoc humanitarna może być nawet źródłem walk. Począwszy od lat dziewięćdziesiątych, możemy zaobserwować tendencję do prywatyzacji sektora bezpieczeństwa zarówno policyjnego, jak i militarnego. Rosnąca tutaj prywatyzacja wiąże się z neoliberalnym paradygmatem gospodarowania. Nasze wyobrażenia o państwowości związane są często z osiągnięciami europejskich państw dobrobytu. W wielu krajach Trzeciego Świata formalna państwowość służyła jednak tylko politycznym działaniom dla skorumpowanej elity, a istniejące struktury polityczne dawały relatywną stabilność społeczną. Obecna faza globalizacji we wszystkich regionach świata pociąga za sobą zmianę istoty państwowości, która sięga od erozji modelu państwa dobrobytu aż do rozpadu fasad formalnej państwowości. Dla wielu młodych ludzi w wieku 15–25 lat brakuje jakiegokolwiek możliwości integracji w uregulowane życie zarobkowe. Młodzi mężczyźni tworzą w tym przypadku gotową do przemocy armię rezerwową. Aby lepiej rozumieć zjawiska odpaństwowienia i marginalizacji społecznej, można wyobrazić sobie globalizację jako symbiozę trzech sfer ekonomicznych: regularnej, nieformalnej i kryminalnej. Taka sytuacja występuje szczególnie jaskrawo w obozach uchodźców palestyńskich, którzy łatwo stają się członkami organizacji terrorystycznych. Nie ma bowiem żadnych innych legalnych możliwości zarobkowych. Prywatni aktorzy w zakresie bezpieczeństwa na obszarach przemocy znani są od dawna. Szczególnie charakterystyczni są w enklawach działania międzynarodowych koncernów. Rozwój taki występuje też w USA, gdzie pojawiają się szeroko zamknięte kompleksy mieszkalne (gated communities). W wielu krajach rozwijających się powstają obszary nędzy, które charakteryzują się szczególnie wysokim poziomem przemocy. Obecnie istnieje wiele specjalistycznych przedsiębiorstw świadczących usługi z zakresu bezpieczeństwa, gdzie dominują firmy brytyjskie, amerykańskie i południowoafrykańskie. Stwierdza się szybki rozwój branży bezpieczeństwa – ponad 50% w ciągu pięciu lat.

Większość organizacji praw człowieka powstało dopiero w latach siedemdziesiątych XX w., chociaż najstarsze istniały już w XIX w. Zachowanie praw człowieka w poszczególnych krajach staje się głównym zadaniem transnarodowych organizacji pozarządowych (m.in. Amnesty International). Komercjalizację polityki praw człowieka można stwierdzić w dwóch zakresach: finansowania NGOs i „sprzedawczy” ich usług.

W obecnych warunkach największe znaczenie mają gospodarcze, społeczne i kulturalne prawa człowieka. Globalizacja i prawa człowieka są ze sobą ściśle powiązane (nowoczesne technologie, polityczne możliwości działalności). W procesie globalizacji zachodzi międzynarodowa integracja procesów produkcyjnych (global sourcing). W tradycyjnych przemysłach z niskimi płacami doszło do dramatycznych wprost zmian (np. przemysł odzieżowy). W nowych warunkach prawa człowieka mają podstawowe znaczenie dla działalności gospodarczej. Są to Ogólna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r., Międzynarodowy Pakt o prawach obywatelskich i politycznych (Pakt obywatelski) i Międzynarodowy Pakt o prawach gospodarczych, społecznych i kulturowych (Pakt społeczny). Takie marki jak Adidas, Nike czy Reebok umożliwiają powiązanie problematyki naruszania praw człowieka z decyzjami milionów potencjalnych posiadaczy butów sportowych o ich zakupie. Ostatnio przedmiotem ożywionych dyskusji są tzw. dobrowolne kodeksy zachowania (Code of Conduct, CoC). Z reguły kodeksy te przyjmują międzynarodowe standardy praw człowieka (np. zakaz dyskryminacji kobiet, pracy dzieci). Niektóre z nich jednak otwarcie wypowiadają się przeciwko działalności związków zawodowych. W pewnych krajach pracodawcy, aby wyeliminować związki zawodowe, tworzą sami tzw. inicjatywy solidarnościowe. W tych warunkach konieczny staje się niezależny monitoring w zakresie praw pracowniczych. Dobrze funkcjonujące związki zawodowe mogą jednak znacznie ułatwić pracę zarządom przedsiębiorstw transnarodowych.

Prywatyzacja międzynarodowej polityki ekologicznej

Polityka klimatyczna należy do tych problemów ekologicznych, które głęboko wnikają w życie gospodarcze. Problem ochrony klimatu należy obecnie do największych wyzwań XXI w. Wielkie koncerny wykorzystują bez skrupułów swoje możliwości działania, aby przesunąć w czasie lub wręcz przeszkodzić w ważnych działaniach na rzecz ochrony klimatu. W rokowaniach klimatycznych podnosi się często argument o międzynarodowej konkurencyjności „przemysłu narodowego”, co brzmi szczególnie absurdalnie dla przedsiębiorstw międzynarodowych. Polityczne kształtowanie reżimu klimatycznego znajduje się nadal w rękach biurokracji ministerialnej. Amerykańskie lobby „paliw kopalnych” współpracuje ściśle z krajami OPEC. Natomiast wielu zaangażowanych krytycznych naukowców współpracuje od wielu lat z małymi krajami wyspowymi (AOSIS), które są najbardziej

zagrożone zmianami klimatycznymi. Protokół z Kioto przewiduje wykorzystanie „elastycznych mechanizmów”, takich, jak: prawa emisji, wspólne działania (joint implementation). Takie podejście może jednak łatwo prowadzić do wielkich nadużyć finansowych, gdyż koncerny działają międzynarodowo, a uprawnienia miałyby tylko państwa. Wskazane powyżej narzędzia wywołują wrażenie, że można dowolnie sprywatyzować politykę klimatyczną. Tak jednak nie jest, gdyż określone państwa muszą stworzyć konieczne warunki instytucjonalne dla działalności koncernów transnarodowych.

Patentowanie zasobów genetycznych jest przykładem tego, że nawet dobra wspólne podlegają współcześnie komercjalizacji. Patenty stają się kluczem do wyłącznej kontroli procesów biologicznych. Międzynarodowe koncerny próbują osiągnąć ogromne zyski z patentowania istot żywych. Z takim dążeniem sprzeczna jest całkowicie Konwencja o różnorodności biologicznej (z 1992 r.). Patenty stały się też głównym źródłem konfliktów w rozwoju inżynierii genetycznej. Zasoby genetyczne i tradycyjna wiedza krajów Trzeciego Świata w coraz większym stopniu podlegają opatentowaniu przez duże przedsiębiorstwa, a patenty traktowane są później jako ich tzw. własność intelektualna. Przedsiębiorstwa uprawiają swoistego rodzaju „piractwo biologiczne”. Obecnie międzynarodowe korporacje i większość rządów z krajów uprzemysłowionych popiera wszechstronne ustawodawstwo patentowe, aby chronić swoje „wynalazki” inżynierii genetycznej. Natomiast kraje Trzeciego Świata i szeroka koalicja organizacji pozarządowych wypowiada się przeciwko patentom żywych organizmów. W wyniku otrzymania patentów prywatni aktorzy często uzyskują monopolistyczne stanowisko i możliwość osiągnięcia ogromnych zysków. Już wkrótce może dojść do kontroli procesów biologicznych przez kilka koncernów i opanowania w tym zakresie całego rynku światowego. W wyniku rozwoju inżynierii genetycznej koncerny uzyskują możliwość kontroli całego rolnictwa. Szczególnie aktywne w uprawach roślin zmienionych genetycznie są duże firmy chemiczne, zwłaszcza Monsanto (materiał siewny). Zagrożone staje się bezpieczeństwo żywnościowe całych państw. Rolnicy, którzy uprawiają zmienione genetycznie rośliny, muszą kupować od koncernów nie tylko herbicydy, ale także corocznie ziarno siewne. Znane są także tzw. technologie terminatorów, a więc produkowanie sterylizowanych kultur roślinnych. Wielu krytycznych badaczy domaga się rewizji Układu o własności intelektualnej (TRIPS) w ramach WTO, aby niemożliwe były patenty na żywe organizmy. Wśród opinii publicznej pojawia się już silna opozycja przeciwko monopolistycznym praktykom koncernów chemicznych i opanowaniu podstaw wyżywienia

człowieka⁵. Większość konsumentów na całym świecie odrzuca inżynierię genetyczną w produkcji żywności. Spowodowało to także zmniejszenie zainteresowania koncernów wzrostem produkcji żywności zmienionej genetycznie.

* * *

Prywatyzacja, która najbardziej przejawia się w komercjalizacji, dotyczy gospodarki, rynków na rzecz pomocy i bezpieczeństwa, polityki praw człowieka, a także ochrony środowiska. Narasta obecnie zaniepokojenie ujemnymi skutkami globalizacji m.in. w zakresie ochrony środowiska i nierealizowania strategii trwałego rozwoju. Ta ostatnia wskazuje na negatywne skutki neoliberalnego paradygmatu w ekonomii, a zwłaszcza prób totalnej prywatyzacji „wszystkiego” i wykorzystywania prywatyzacji do osiągnięcia szybkich zysków. Odpowiedzią na daleko idącą prywatyzację polityki międzynarodowej nie może być jednak renacjonalizacja, a więc powrót do wyłączności państwa narodowego. W obecnych warunkach technicznych, ekonomicznych i kulturowych jest ona coraz bardziej iluzoryczna. Konieczna jest raczej działalność na rzecz projektu kompleksowego rządzenia światem⁶ lub też urzeczywistnienia idei *global governance*⁷. Podejścia takie ujmują istnienie i funkcjonowanie wielu płaszczyzn rządzenia światem, od globalnej po europejską, narodową, regionalną i lokalną. Niezbędne stają się tutaj podstawowe zasady etyczne, m.in. w postaci zasady subsydiarności i trwałego rozwoju⁸.

EUGENIUSZ KOŚMICKI, ur. 1950; dr hab., profesor w Katedrze Nauk Społecznych Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego w Poznaniu. Autor, współautor i redaktor wielu książek i opracowań naukowych z zakresu socjologii, metodologii i ekologii, np.: „Wieś i rolnictwo w procesie integracji Polski z Unią Europejską. Przyjmowanie zachodnioeuropejskich dróg rozwoju, utrzymywanie własnej tożsamości czy poszukiwanie innych dróg” (1998); „Socjologia i ekonomika ochrony środowiska na wsi i w rolnictwie” (1999); „Bieda na wsi. Na tle globalnych przemian społeczno-gospodarczych w Polsce” (2001). Mieszka w Poznaniu.

⁵ Problemy te stały się przedmiotem szerokiej dyskusji w wielu krajach świata, zwłaszcza w Niemczech. Por. np. F. i B. Alt, *Agrarwende jetzt. Gesunde Lebensmittel für alle*, München 2001.

⁶ M. Zürn, dz. cyt.

⁷ U. Brand, A. Brunnengräber, L. Schrader, Ch. Stock, P. Wahl, *Global Governance. Alternative zur neoliberalen Globalisierung*, Münster 2000.

⁸ Problematyka tzw. etosu światowego przedstawiona jest szerzej w pracy: H. Kessler (wyd.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996.

Tomasz Grodecki

Chrześcijańskie koncepcje filozofowania w starożytności (II) *

Orygenes – filozofia jako wyzwanie

Wydawać by się mogło na pierwszy rzut oka, że Justyn, proponując powyższe rozumienie związków chrześcijaństwa z filozofią, powiedział od razu ostatnie słowo, jakie mogło paść w dialogu tych dwóch sposobów widzenia świata. Jego synteza jest całkowita – chrześcijaństwo i filozofia pokrywają się ze sobą nie tylko ze względu na przedmiot zainteresowania, cele, jakie sobie stawiają, owoce, jakie przynoszą w życiu człowieka, ale i pod względem sposobu dochodzenia do swoich twierdzeń. Koncepcja Justyna miała jednak zasadniczy minus – traktowała chrześcijaństwo jako odpowiedź na pytania filozofii, nie dając odpowiedzi na pytania i potrzeby chrześcijaństwa. Była to koncepcja w sumie minimalistyczna – pozwalała domagać się równych praw ze szkołami filozoficznymi, a chrześcijanom z podniesioną głową zapraszać pogan zainteresowanych filozofią na „wykłady z chrześcijaństwa”, ale z drugiej strony nie odpowiadała chrześcijanom na pytanie, czego mogą się oni spodziewać po filozofii, co jej ewentualnie zawdzięczać, jak wykorzystać. Co gorsza, skoro chrześcijaństwo jest filozofią, i to jedyną w pełni prawdziwą, to zainteresowanie innymi filozofiami może się wydać zbędne. Że taka interpretacja była możliwa, widać dobrze na przykładzie ucznia Justyna, Tacjana. Jeśli więc relacja chrześcijaństwa i filozofii nie miała być jedynie pełną dystansu wzajemną tolerancją, trzeba było wypracować inne podejście do tej ostatniej.

Bardziej zróżnicowane podejście do filozofii wypracował Orygenes. Sprawia ono jednak, że jego ocena filozofii bywa różnie interpretowana w zależności od rozłożenia akcentów. Orygenesowi przypisuje się zasadniczą zgodę na uprawianie filozofii przez chrześcijan i pozytywną ocenę helleńskich dokonań w tej dziedzinie – tak widzi ten

* Część I zob. „Przegląd Powszechny”, nr 1/2002, s. 90.

problem np. Werner Jaeger⁹, albo też podkreśla się jego sceptycyzm, liczne zastrzeżenia i negatywne uwagi do filozofów i ich nauk – widać to u Henri Crouzela czy Anne-Marie Malingrey. Wydaje się, że jest to wynik dwójakiego podejścia Orygenes do filozofii, uzależnionego od tego, czy rozważał on filozofię jako etap na drodze każdego człowieka i całej ludzkości do poznania Boga i Jego mądrości, czy też wypowiadał się o niej z punktu widzenia znalezionej już mądrości. Innymi słowy, filozofia przedstawia się nieco inaczej na początku drogi, nieco inaczej na końcu. Dlatego też spróbujemy przedstawić stosunek Orygenes do filozofii według tego dwuczłonowego schematu.

Filozofia elementem wychowania

Cechą charakterystyczną myślenia Orygenes jest podkreślanie ludzkiej wolności, zdolności do dokonywania wolnych wyborów moralnych. Dlatego w życiu człowieka mądrość czysto ludzka musi mieć również swoje miejsce. Być może fragment „Komentarza do Listu do Rzymian” zachowany w papirusie z Taura najbardziej dobitnie oddaje sposób, w jaki Orygenes patrzył na ludzkie wysiłki intelektualne: *Mądrość ludzka jest wartością obojętną, w tym jednak, kto z niej dobrze korzysta i używa jej jak należy, otwiera miejsce dla mądrości Bożej, gdyż „każdemu, kto ma, będzie dane”. (...) Mądrość Boża pomaga bowiem temu, kto po ludzku mądry i kto przygotował się na przyjęcie mądrości Bożej (VI,9).*

Tym samym Orygenes przyznał obiektywną wartość ludzkiemu poznaniu rozumowemu i ludzkim umiejętnościom jako takim. W bezpośrednim kontekście powyższego fragmentu mówi o zdolnościach udzielonych przez Boga wykonawcom Przybytku – tak więc mądrość ludzka ukazana jest nie tylko jako własny wytwór człowieka, ale jako dar Boży, a co za tym idzie, jakaś część mądrości samego Boga¹⁰. Ta mądrość obejmuje wszystkie gałęzie ludzkiej wiedzy, które Klemens Aleksandryjski określił mianem mądrości technicznej. Składają się na nią zarówno umiejętności praktyczne – te, które pozwoliły rzemieślnikom Izraela wznieść Namiot Świadcstwa i przygotować inne sprzęty niezbędne do kultu Jahwe, a na co dzień po-

⁹ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka „paideia”*, Bydgoszcz 1997.

¹⁰ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997, s. 186. Wiele uwag zaczerpnięto z tego właśnie opracowania.

zwalają wznosić domy, szyc ubrania i wytwarzać sprzęty codziennego użytku – jak również zdolności intelektualne i artystyczne, które wchodziły w skład normalnego wychowania szkolnego – enkyklios paideia – stanowiącego dumę kultury helleńskiej.

O ile jednak Orygenes zasadniczo bez zastrzeżeń przyjmował „świeckie” umiejętności i sztuki, o tyle z filozofią sprawa nie była taka prosta. Nie chodziło przecież tylko i wyłącznie o jedną z wielu umiejętności, ale o światopogląd. Z drugiej jednak strony filozofia uprawiana przez Greków była również jedną z wielu sztuk ludzkich – jeśli więc można było zaufać innym umiejętnościom, jako danym przez Boga, dlaczego odrzucać w całości ten owoc ludzkiej działalności intelektualnej, jaką była filozofia? Orygenes uznał więc także filozofię za część mądrości ludzkiej, która może nam dać pewne poznanie Boga.

Wypada teraz zatrzymać się nad znaczeniem, jakie Orygenes przypisuje pojęciu filozofii. Filozofia oznacza dla niego przede wszystkim spekulację myśli pogańskiej. Obejmuje tym określeniem już to wszystkich filozofów, niezależnie od tego, czy chodzi o hinduskich gymnosofistów czy o myślicieli greckich, już to tylko tych ostatnich – członków określonych szkół, związanych z określonym mistrzem. Jednocześnie przysłówek „filozoficznie” łączony z czasownikami oznaczającymi działanie charakteryzował sposób życia spełniającego wymagania moralności naturalnej.

Filozofia ma wedle Orygenesza trzy działy: etykę, fizykę i enoptykę. Niezależnie jednak od nazw, nadawanych poszczególnym działom filozofii, ich przedmiot pozostaje ten sam: filozofia jest nauką poświęconą Bogu, badaniu natury i podawaniu wskazań dotyczących ludzkiego życia. Jednocześnie w przytoczonych powyżej fragmentach łatwo możemy dostrzec przyczyny, dla których Orygenes mógł postrzekać filozofię jako element ogólnego wykształcenia, część ogólnoludzkiej paideia: składają się na nią nauki, *dzięki którym można dojść do wiedzy o rzeczywistości*. Innymi słowy, celem filozofii jest, jego zdaniem, nie zbudowanie jakiegoś światopoglądu, ale zdobycie wiedzy o Bogu, świecie i ludzkim życiu. Taka wiedza nie może być czymś subiektywnym czy też wyłącznie opinią jakiejś szkoły – charakterystyki poszczególnych dziedzin filozoficznych zdają się ten fakt bardzo mocno podkreślać. Filozofia naturalna określana jest jako nauka NIEZBITA, bada KAŻDĄ RZECZ, opiera się na siłach SAMEJ NATURY człowieka: można by śmiało ustawić ją w jednym szeregu z matematyką i innymi naukami ścisłymi. Trudno oczekiwać, by takie szukanie wiedzy o rzeczywistości mogło owocować wynikami odmiennymi

mi w zależności od szkoły czy „wyznania” filozofa. Podobnie ma się rzecz z filozofią moralną, zmierzającą do życia godziwego – Orygenes w „Homilii o Księdze Rodzaju” podkreśla powszechną obowiązawalność jej wyników: wszyscy się nią zajmują, wszyscy jej poszukują, a nauki poszczególnych etyków są w sumie podobne. Znowu mamy tu do czynienia z jakimś wspólnym dobrem rodzaju ludzkiego.

Inaczej dzieje się jednak, gdy chodzi o enoptykę, o filozofię kontemplacyjną. Przedmiotem takiej nauki jest Bóg, narzędziem – umysł i tylko on. O ile w przypadku poprzednio omawianych dziedzin chodziło o badanie rzeczy dostrzegalnych ludzkim wzrokiem, o tyle tym razem zdani jesteśmy jedynie na rozumowanie. Czy i w tym przypadku wyniki będą takie same w różnych szkołach? Nietrudno się zgodzić, że jest to raczej niemożliwe. Jednak i tu wydaje się, że Orygenes wyznacza pewne minimum, co do którego filozofowie powinni osiągnąć zgodę, czy też wiedzę: minimum tym wydaje się uznanie w Bogu OJCA WSZYSTKICH RZECZY. Prawdopodobnie przekonanie to zaczerpnął z Rz 1,19-20, a odnosiło się ono nie tyle do faktu stworzenia świata, ile do Bożej opatrności w nim działającej – świadczyć by o tym mogło wykluczenie pism epikurejczyków ze szkoły w Cezarei i niewiele wyższa ocena Arystotelesa¹¹.

Jest oczywiste, że chrześcijaństwo nie mogło poprzestać na wiedzy o Bogu, jaką dawała filozofia. Co więcej, nie mogło utożsamić się z filozofią, bowiem nie dawała ona zbawienia i nie potrafiła poradzić sobie z najpoważniejszym problemem, z którym przychodzi zmierzyć się na co dzień człowiekowi – z grzechem. Celem chrześcijan jest zdobycie innej mądrości, pochodzącej od samego Boga – „boskiej filozofii”. Jednakże nie oznacza to bynajmniej, by filozofia ludzka miała być dla chrześcijan nieużyteczna czy też, by należało ją odrzucić. Także ona ma swoje miejsce w życiu człowieka i pełni rolę przygotowawczą, jest wobec tej wyższej filozofii *ćwiczeniem duszy* („Contra Cels.” VI, 13). W liście do swego ucznia Grzegorza Cudotwórcy Orygenes zachęca go do studiowania rozmaitych zagadnień wiedzy ludzkiej właśnie dlatego, że jako elementy ogólnego wykształcenia mogą stanowić pomoc dla rozwijania wyższej, chrześcijańskiej mądrości: *Dlatego pragnąłbym, abys i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego wykształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astrono-*

¹¹ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, s. 215 oraz Orygenes, *Korespondencja*, Kraków 1997, s. 6, 46.

mii zapożyczył te ich części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak abyśmy zdania filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są pomocniczymi filozofii, mogli wypowiedzieć o roli, jaką sama filozofia pełni wobec chrześcijaństwa („Ep. ad Greg.”, 1).

Tak więc przedmioty „encykliczne” mają wspomagać chrześcijan nie tylko w nabywaniu mądrości, w rozwoju, ale także w stawaniu się chrześcijanami. Filozofia i jej nauki pomocnicze mają uformować człowieka zdolnego do posługiwania się rozumem, posiadającego rzetelną wiedzę o świecie, dysponującego swoistą naturalną doskonałością. Narzędziem poznania Boga jest umysł, musi być więc odpowiednio uformowany i sprawny, by mógł rzeczywiście przekraczać rzeczywistości zmysłowe, wznosić się do spraw wyższych, niematerialnych, by następnie, uzyskawszy możliwe naturalne poznanie Boga, otworzyć się na przyjęcie tej wiedzy, jakiej udziela Bóg w swoich Pismach. Taki program filozofii przypomina bardzo projekt platoński i nietrudno za W. Jaegerem dojść do wniosku, że Orygenes upatruje w filozofii i Platonie potężnego sojusznika chrześcijaństwa w dziele wychowania człowieka¹². Prawdziwa mądrość, prawdziwa filozofia zawiera się jednak w Piśmie Świętym.

Filozofia wedle oceny Pisma Świętego

Prawdziwa mądrość – a więc i prawdziwa filozofia – oznacza dla Orygenesza przede wszystkim poznanie Boga i rozumienie Jego opatrtności. Jednak taka mądrość możliwa jest tylko dla kogoś, kto otrzymał od Boga w darze prawdziwe poznanie. Wszelka inna mądrość nie potrafi pojąć ani Jego, ani Jego mądrości. Może w pewien sposób przygotować na przyjęcie Bożej mądrości i prawdy, ale względem tej mądrości zawsze pozostanie czymś drugorzędnym. Dlatego też właściwa ocena poszczególnych twierdzeń filozoficznych, szkół, samej filozofii możliwa jest dopiero z punktu widzenia osiągniętego celu, celem zaś jest chrześcijaństwo – prawdziwe poznanie Boga na podstawie wiedzy, jakiej On sam zechciał o sobie udzielić. Powstaje oczywiście pytanie, czy można w tym przypadku mówić jeszcze o filozofii w znaczeniu, jakie omawialiśmy do tej pory. I rzeczywiście, Orygenes nader rzadko mówi o chrześcijaństwie jako o filozofii, gdyż jego zdaniem przedstawia ono wartość wyższą – jak mówiliśmy,

¹² W. Jaeger, dz. cyt., s. 80-81.

chrześcijaństwo ma się do filozofii tak, jak ona sama do swoich nauk pomocniczych. Jednakże istnieją wypowiedzi, w których Aleksandryjczyk określa mianem filozofowania taką działalność, jak praktykowanie prawa moralnego z pomocą Boga lub komentowanie Pisma Świętego, a więc wyraża intelektualny aspekt życia religijnego. Tym samym filozofia może oznaczać także poznanie duchowe, przekraczające tę wiedzę, jaką o Bogu i Jego świecie może dać człowiekowi wysiłek jego własnego umysłu.

Pierwszym, który nauczał takiej filozofii, był – zdaniem Orygenesesa – Salomon. Jego mądrość była szczególnym darem Boga, dzięki któremu przewyższał wszystkich sobie współczesnych. Prolog „Komentarza do Pieśni nad Pieśniami” bardzo obszernie przedstawia filozofię Salomona, ukazując zarazem, jak Orygenes rozumiał „filozofię” uprawianą przez chrześcijan i jej źródła. Nie można przy tym zapominać, że podobnie jak Justyn, który twierdził, że wszystkie prawdziwe stwierdzenia greccy filozofowie zapożyczyli (czy wręcz ukradli) od Mojżesza, Orygenes sądzi, że podział filozofii na trzy dziedziny został przez Greków przejęty właśnie od Salomona – tym samym mądrość zawarta w Piśmie ukazuje się znów jako oryginalna, źródłowa, ta, do której należy powrócić i w świetle której dopiero można właściwie oceniać wszelką inną pochodzącą od ludzi mądrość.

Salomon wyodrębnił trzy dziedziny filozofii: filozofię moralną, naturalną i kontemplacyjną. To wyodrębnienie i oddzielenie ich w trzech księgach: Księdze Przypowieści, Księdze Eklezjastesa i wreszcie Pieśni nad Pieśniami nie było podyktowane pasją systematyką, ale chęcią przedstawienia pewnego programu wychowawczego, *stosownej kolejności* – jak pisze Orygenes w „Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami” – zagłębiania się w problemy filozoficzne. Na początku stoi filozofia moralna, która dotyczy pouczeń życiowych. Kolejnym etapem uprawiania filozofii jest wejście w problematykę przyrodniczą. Może nieco dziwić fakt, że jej celem – przynajmniej w Księdze Eklezjastesa – jest nakłonienie do zajmowania się *tym, co pożyteczne i słuszne*. Należy to prawdopodobnie rozumieć jako przyznanie filozofii naturalnej (fizyce) prerogatyw selekcji materiału, nad którym warto przeprowadzać refleksję filozoficzną. Najwyższym, ostatnim etapem zagłębiania się w filozofię jest oczywiście filozofia kontemplacyjna, która *wzbudza w duszy miłość do spraw niebieskich i pożądanie spraw Bożych i uczy, że drogami miłości należy dojść do współuczestnictwa z Bogiem*. Zdaniem Orygenesesa, Salomon nie zlekceważył również logiki. Nie poświęcił jej jednak osobnej księgi, ale zawarł w początkowych rozdziałach Księgi Przypowieści, które po-

dają rozróżnienia między znaczeniami takich wyrazów, jak „wiedza”, „nauka”, „mądrość”, oraz uczą, jak bronić się przed *sofistycznymi oszustwami*. Taka nauka, która *obejmuje naukę o znaczeniu słów i zdań oraz dokładnie rozstrzyga o sensie każdej wypowiedzi*, jest niezbędna wszystkim przystępującym do lektury Księgi Przypowieści, która samym swym tytułem wskazuje, że *inna jest zewnętrzna treść tej Księgi, a inna jej zawartość wewnętrzna*. Należy w nią wprowadzać już małe dzieci, aby były zdolne słuchać pouczeń proroków i podawanych przez nich zasad życiowych, które *posługują się różnym stylem i różnymi sposobami wypowiedzi*.

Tym, co odróżnia ten program nauczania filozofii od wspomnianego już wcześniej podziału ludzkiej wiedzy na te same trzy dziedziny, od programu przedmiotów encyklicznych, jest fakt, że mamy tu do czynienia już nie z filozofią ludzką, ale z lekturą i egzegezą Pisma Świętego, a więc z filozofią Bożą. Filozofia ta polega nie tylko i wyłącznie na wysiłku ludzkiego umysłu – warunkiem jej uzyskania jest modlitwa, a mądrości i wiedzy uczycza tu sam Bóg za pośrednictwem Ducha Świętego. Nauka ta zawiera się w tajemniczych wypowiedziach Pism, w słowach proroków i mędrców, karmi zaś przede wszystkim serce, a nie rozum.

Postępowanie na drodze mądrości ma charakter wznoszący. Jest to chyba najbardziej charakterystyczny element odróżniający ją od filozofii rozumianej jako ogólne wykształcenie. Nauka, czy też wychowanie, polegało na gromadzeniu wiedzy, tu mamy do czynienia ze zmianą zachodzącą w samym człowieku. Zmienia się więc nie tyle przedmiot nauczania, który staje się trudniejszy do uchwycenia i bardziej wzniosły, ile sam podmiot. Bowiem Orygenes – a właściwie Salomon – oczekuje od człowieka wchodzącego w głębinę Bożej mądrości, że każdy kolejny etap wzrastania w niej zaowocuje odrzuceniem marności i zwróceniem się ku temu, co *niewidzialne, wieczne, trwałe*. Dlatego też Pieśń nad Pieśniami zajmuje ostatnie miejsce w porządku ksiąg, które można by nazwać filozoficznymi – chodzi o to, by czytelnik, dotarłszy do niej, był już człowiekiem oczyszczonym pod względem moralnym, mającym również umiejętność rozróżniania spraw doczesnych i wiecznych. Orygenes streszcza ten program wzrastania w mądrości w następujących słowach: *Na początku bowiem przedstawiono naukę, za pomocą której dusza zostaje oczyszczona uczynkami i zasadami moralnymi oraz doprowadzona do poznania spraw naturalnych; później czytelnik przechodzi w sposób należyty do problemów dogmatycznych i mistycznych oraz wznosi się ku kontemplacji Bóstwa w szczerej miłości duchowej*.

Takiej filozofii *nie należy łączyć z ludzkimi umiejętnościami, lecz trzeba ją wiązać z łaską Boga*. Trzeba też jak patriarchowie wyrzec się wszelkiej własności na ziemi, odwrócić się od świata i poświęcić kontemplacji. Ale do przejścia tej drogi niezbędne jest Boże miłosierdzie i Boży dar.

Salomon jest jednak dla Orygenesza nie tylko nauczycielem prawdziwej filozofii. Jest on także przykładem zatracenia się w licznych naukach filozoficznych aż do zagubienia prawdziwej mądrości. Filozofia – czy raczej filozofie – rozumiana jako przygotowanie do prawdziwej mądrości, jako gimnazjon, w którym człowiek kształtuje swego ducha na przyjęcie wyższej wiedzy i poznania, może bowiem także zwodzić człowieka. Jak to już mówiliśmy, inaczej trzeba oceniać te same nauki, gdy pełnią rolę wychowawczą, a inaczej, gdy patrzy się na nie z punktu widzenia znalezionej w Bogu prawdy; inaczej patrzymy na twierdzenia, gdy szukamy prawdy, a inaczej, gdyśmy ją już znaleźli. Nauki filozofów nie są wolne od błędów, prawda w nich zawarta nie jest prawdą pełną, jest prawdą ZASŁONIĘTĄ – czym innym jest szukanie wśród nich wiedzy o świecie, czym innym zatrzymywanie się na nich. Ten, kto zdobył pełną prawdę, może się nimi zajmować bez szkody, lecz jeśli jest człowiekiem nie utwierdzonym... Uprawianie filozofii może się upodobnić do spożywania mięsa składanego na ofiary bożkom, które rani i wikła w błędy ludzi mniej wykształconych. Filozofii nie można więc przyjmować bezkrytycznie. Zanim będzie mogła stać się częścią chrześcijańskiego patrzenia na świat, musi przejść proces oczyszczenia. Jej symbolem jest biblijny Abimelek, który przybywa do Izaaka, by zawrzeć z nim przymierze: *Ów Abimelek (...) nie zawsze pozostaje w przymierzu z Izaakiem, lecz czasem żyje z nim w niezgodzie, a czasem prosi o pokój. (...) Filozofia bowiem nie we wszystkim sprzeciwia się Prawu Bożemu i nie we wszystkim się z nim zgadza* („RdzHom”, 14,3).

Interesująco wygląda rejestr punktów stycznych i rozbieżności między chrześcijaństwem i filozofią. Orygenes podkreśla zwłaszcza dwa fundamentalne stwierdzenia: istnienie jednego Boga i stworzenie przezeń świata oraz Jego opatrność. Również filozofia moralna wspomniana jest jako ta gałąź wiedzy, która niemal we wszystkim zgadza się z chrześcijanami. Niemniej pozostają kwestie, w których nie ma pokoju między Abimelekiem i Izaakiem: współwieczność materii z Bogiem, negowanie opatrności przez niektórych filozofów, fatalizm astralny i wieczność świata.

Oczyszczanie ludzkiej mądrości porównuje Orygenes do opisanego w Pwt 21,10-13 sposobu postępowania z *piękną branką*: jeżeli znaj-

dziemy u naszych wrogów *jakieś mądre i roztropne słowa*, musimy je oczyścić z tego wszystkiego, co jest w nich *martwe i czcze*. Można przyjąć jako swoje nauki, które nie zawierają już niczego, co z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej jest obumarłe, a więc nieprzystdatne lub szkodliwe. Dotyczy to zarówno dziedziny myśli, jak i czynów. Nie ma, niestety, takiej nauki, którą można by przyjąć bez żadnych zastrzeżeń, ponieważ nie ma ludzkiej mądrości, *która nie byłaby zaprawiona jakąś domieszką nieczystości* („KpłHom”, VII, 6). Pojawia się tu nowa myśl, której dotychczas nie zauważaliśmy w przytaczanych tekstach: filozofowie wyobrażani są przez wrogów Izraela, są więc poniekąd traktowani jako wrogowie chrześcijaństwa przez swoje niezgodne z nim – obumarłe i czcze – twierdzenia.

Drugim obrazem, za pomocą którego Orygenes odmalowuje przemówienie filozofii i jej nauk przez chrześcijan, jest porównanie ich do Izraelitów, którzy przed opuszczeniem Egiptu pożyczili wiele cennych przedmiotów, które następnie mogli spożytkować do zbudowania Przybytku. Porównanie to znajdujemy we wspomnianym już „Liście do Grzegorza”. Egzegeza fragmentu z Księgi Wyjścia jest rozwinięciem podstawowej myśli Orygenesesa, mówiącej o pomocniczej roli, jaką może pełnić filozofia względem chrześcijaństwa. I w tym przypadku pojawia się wątek mniej przychylny dla pogańskich filozofów: Egipcjanie zostali złupieni, gdyż z zabranych im przedmiotów *nie korzystali (...) jak należy, Żydzi natomiast, oświeceni mądrością Bożą, spożytkowali je dla służby Bożej*. Egipcjan trudno uważać za symbol przyjaciół ludu Bożego, dochodzi do tego jeszcze motyw mądrości Bożej, która otwiera możliwość właściwego korzystania z posiadanej wiedzy. Dopiero światło Boga sprawia, że filozofia i jej poszczególne gałęzie i nauki pomocnicze stają się prawdziwą mądrością, zyskują prawdziwą płodność.

Orygenes, w celu opisanienia relacji chrześcijan do filozofii, używa obrazu oblężonych miast, jak Hebron, Hesebon czy Jerycho. Symbolizowany przez Jozuego Jezus zdobył te miasta granicem trąb: *...strącił i do fundamentów zniszczył mury Jerycha oraz wszystkie maszyny wojenne bałwochwalswa i systemów filozoficznych* („JozHom”, VII,1). Jednak chrześcijanie – jak Salomon – mogą dać się uwieść pięknym słowom filozofów i wraz ze złotem wnieść do Kościoła błędy i nieprawości ich nauk. Skutkiem tego jest powstawanie herezji, gdyż tak właśnie postąpili Walentyn, Bazylides i Marcjon.

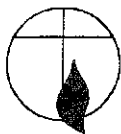
Tak oto powracamy do punktu wyjścia: filozofia jest czymś obojętnym, jak każda ludzka umiejętność. Może stać się cennym składnikiem ogólnego wykształcenia, podaje człowiekowi zagłębiającemu się

w nią rady dotyczące życia praktycznego, dostarcza wiedzy o świecie, wskazuje na Boga jako na Stwórcę świata, po oczyszczeniu doprowadza do przyjęcia mądrości pochodzącej od samego Boga, zapisanej w księgach Pisma Świętego. Jeśli jednak uwiedzie serce człowieka, może sprowadzić go z drogi prawdy i zaprowadzić na manowce.

Pozostaje na koniec pytanie, czym różni się stanowisko Orygenesusa od koncepcji Justyna. Wydaje się, że podstawowa różnica między nimi polega na tym, że dla Justyna filozofowanie jest czynnością religijną, niemal zbawczą, dla Orygenesusa zaś jest przede wszystkim wiedzą. Justyn w rzeczywistości szuka w filozofii wyłącznie Boga, badanie rzeczy ludzkich, stanowiące część podawanej przezeń definicji filozofii, jest w jego pismach praktycznie nieobecne. Orygenes zdaje się oddawać sprawiedliwość i przyznawać autonomię naukom ludzkim, podczas gdy Justyn traktuje je jako element religii – dla Justyna chrześcijaństwo i filozofia powinny się złączyć, dla Orygenesusa filozofia powinna przygotować człowieka do podjęcia bardziej wzniosłych studiów egzegetycznych – jej zadanie się w pewnym miejscu kończy. Można chyba zaryzykować opinię, że Justyn stosuje do filozofii i chrześcijaństwa niemal liturgiczny schemat, gdzie filozofia byłaby częstkową figurą pełni wiedzy i światła przyniesionej przez Chrystusa. Przy takiej interpretacji filozofia traciłaby zupełnie rację bytu. W podejściu Orygenesusa zachowuje ona swoją prawomocność: skoro możemy wyróżnić wiedzę i mądrość ludzką i Bożą, obie mają swoją rację bytu, obie, pozostając na swoich poziomach, mogą istnieć jednocześnie, można i trzeba je zgłębiać.

cdn.

TOMASZ GRODECKI, ur. 1968, dr filozofii, patolog, 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.



Witold Sokołowski SJ

Spółeczeństwo w nauczaniu Jana Pawła II

(dokończenie)^{*}

Czym jest demokracja w ujęciu Jana Pawła II?

W encyklice „Centesimus annus” (nr 46-47) Jan Paweł II pisze o pozytywnym spojrzeniu Kościoła na ustrój demokratyczny. Zasada się on na wymogu pluralizmu w wymiarze relacji międzyosobowych i grupowych. Postuluje szerokie uczestnictwo obywateli w decyzjach politycznych. W swych założeniach gwarantuje rządzonym możliwość wyboru i kontroli rządzących oraz – gdy takie są wskazania – ich wymiany. Jednak istota stanowiska Kościoła wobec demokracji leży nie tyle w ocenie jej teoretycznych politycznych założeń, ile koncepcji wolności będącej na usługach prawdy. Chodzi o uniknięcie relatywizmu koncepcyjnego i marginalizacji wartości stanowiących konieczny fundament demokratycznego życia. Trudno zanegować zasadność tego rodzaju obwarowań etycznych. Występuje tu napięcie między wymogiem pluralizmu a ryzykiem aksjologicznej niewydolności systemów demokratycznych; powodowane chwiejnością postaw niebezpieczeństwo próżności lub niemożności sprawnego funkcjonowania. Już Augustyn z Hippony zajmował się tą problematyką. Pojawiła się ona w V w. w związku ze splądrowaniem Rzymu przez Wandalów.

Istotny jest tutaj nr 46 „Centesimus annus”. Jan Paweł II pisze w nim tak: *Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi* (takie było już stanowisko Piusa XII). Demokracja nie może zaś sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo celów ideologicznych przywłasz-

^{*} Część I zob. „Przegląd Powszechny”, nr 1/2002, s. 67.

czają sobie władzę w państwie. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i musi opierać się na poprawnej koncepcji osoby ludzkiej.

Jest to nowe ujęcie konceptualne oparte na współczesnych podstawach prawnych, wypracowane po okresie XX-wiecznych totalitaryzmów.

Demokracja wymaga spełnienia koniecznych warunków, jakich domaga się promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i podmiotowości społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofia i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (CA, nr 46).

Ten odważny tekst odpowiada na istotne pytania, ale i je stawia. Funkcjonując w ramach demokracji kształtowanej przez opinię publiczną, w której większość znajduje się pod wpływem nacisku opinii publicznej, można, oczywiście, postawić pytanie o jakość większościowego głosowania. Z chwilą, gdy dobrze poinformowane oraz zintegrowane grupy mniejszościowe decydują, iż to one mają rację, i dążą do narzucenia swego punktu widzenia, istnieje niebezpieczeństwo wprowadzania w życie modeli ładu społecznego realizowanych w XX w., a będących wynikiem gry mniejszościowej, na wzór modelu leninowskiego czy trockistowskiego, co nie jest raz na zawsze zamkniętą kartą przeszłości. Nie można twierdzić, że u ich podstaw nie stoi ściśle określony system pewnych wartości, że nie dążą one do kształtowania niezbędnego w ich rozumieniu punktu widzenia.

Ryzyko fanatyzmu

W ostatnim paragrafie cytowanego numeru czytamy, że *Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy funda-*

mentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej. Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namietności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych.

W tekstach Jana Pawła II mamy do czynienia z podporządkowaniem wolności wymogowi prawdy. Sama wolność może błądzić. Dobrze znane są formy anarchizacji wolności: negacja jakiegokolwiek porządku społecznego, skrajna indywidualizacja. Każdy może robić to, co uważa za stosowne, do momentu, gdy napotka opór drugiej strony. Tego rodzaju rozumowanie jest kontynuacją idei rewolucji francuskiej. Dla katolika jest ono niewystarczające i niepełne. W rozumieniu Jana Pawła II wolność zawsze jest ukierunkowana na prawdę, nawet jeśli takie stanowisko w istotny sposób kwestionuje współczesne tendencje. W tym względzie warto zapoznać się z nr. 84 encykliki „*Veritatis splendor*”.

Kluczowym problemem podnoszonym przez zasygnalizowane wcześniej teorie moralne jest napięcie między wolnością człowieka a prawem Bożym. W gruncie rzeczy chodzi o zagadnienie wzajemnych relacji między wolnością i prawdą. Zgodnie z wiarą chrześcijańską i nauczaniem Kościoła jedynie wolność podporządkowana prawdzie jest w mocy prowadzić osobę ludzką do pełnego rozwoju. Dobrem człowieka jest życie w prawdzie i czynienie prawdy. Wolność ludzka jest jakby zorientowana na prawdę, gdyż, według słów apostoła Pawła, sama wolność domaga się wyzwolenia: *Ku wolności wyzwolił nas Chrystus* (Ga 5,1). A apostoł Jan napisze: *Poznaćcie prawdę i prawda was wyzwoli* (J 8,32). Problemem pozostaje jej praktykowanie. W „*Veritatis splendor*” czytamy, że *nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim nędzarzem na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteście absolutnie równi* (nr 96). Jak mówi często Jan Paweł II, posługując się wielce wymowną i zarazem piękną formułą: *Trzeba ocalić ludzkość przed człowiekiem*.

Liberalizacja obyczajów

W przemówieniu z okazji piątej rocznicy podpisania encykliki „*Evangelium vitae*”² papież zwraca się do *wszystkich ludzi dobrej woli*, aby zmobilizowali wspólne siły w obronie prawa do życia, ponieważ każdy krok naprzód w tej dziedzinie przyczynia się do pokojowego współistnienia i cywilizacyjnego rozwoju. Prawdą jest, że współcześni ludzie ignorują długofalowe konsekwencje negowania fundamentalnych wartości. Trzeba jednak przenosić debatę na poziom polityki, funkcjonowania pluralistycznego społeczeństwa.

Papież opisuje czas, który upłynął od ogłoszenia encykliki. Mówi, iż *znane są fakty, które dowodzą z coraz większą jasnością, że działania polityczne i prawodawstwo wymierzone przeciw życiu prowadzą społeczeństwo do upadku nie tylko moralnego, ale także demograficznego i ekonomicznego. Piętnuje swoistą mentalność kapiulancką, która każe sądzić, że ustawy sprzeczne z prawem do życia – to znaczy legalizujące aborcję, eutanazję, sterylizację i regulację narodzin za pomocą metod przeciwnych życiu i godności małżeństwa – są jakoby nieuchronne i stały się już nieledwie koniecznością społeczną. Papież mówi, że jest inaczej: stanowią one załazek rozkładu społeczeństwa i jego fundamentów. Dla świadomości społecznej i dla sumienia nie do przyjęcia jest ta rzekoma nieuchronność, podobnie jak nie do przyjęcia jest nieuchronność wojen lub ludobójstwa etnicznego (...)* Rozdziały encykliki mówiące o relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym (...) domagają się od pasterzy, wiernych i ludzi dobrej woli, zwłaszcza od prawodawców, ponownego podjęcia zgodnego wysiłku w celu zmiany niesprawiedliwych praw, które legalizują lub tolerują wspomniane formy przemocy.

Jan Paweł II nawołuje do mobilizacji, gdyż prawdą jest, że każdy kolejny rok świadczy o biernej zgodzie współczesnych społeczeństw na styl życia niosący z sobą bardzo ważne konsekwencje demograficzne, które mają również zdecydowanie negatywny wpływ na ludzkie sumienie. Banalizacja tego rodzaju zachowań nie może być zjawiskiem obojętnym moralnie. Jednak papież nie narzuca konkretnej metody funkcjonowania wspólnoty politycznej.

² Przemówienie Jana Pawła II do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*, 4 II 2000, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4/2000, s. 40-42.

Kilka jeszcze refleksji na temat ciągle mało znanego szerszemu gronu odbiorców encykliki „Sollicitudo rei socialis” (30 grudnia 1987), wydanej z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki Pawła VI „Populorum progressio”. Została ona przyjęta z wielką rezerwą przez Amerykanów, z tej racji, iż wprowadza swoistego rodzaju równowagę w ocenie imperializmu typu socjalistycznego i niektórych formach imperializmu w wydaniu amerykańskim (SRS nr 22). *Jak wiadomo, pisze papież, napięcie między Wschodem i Zachodem nie dotyczy samo w sobie przeciwieństw między dwoma różnymi stopniami rozwoju, ale raczej między dwiema koncepcjami samego rozwoju ludzi i ludów; obydwie są niedoskonałe i wymagają gruntownej korekty. Omawiana przeciwstawność zostaje przeniesiona do wszystkich krajów, przyczyniając się do powiększenia przedziału, który już istnieje w płaszczyźnie ekonomicznej między Północą i Południem, i który jest wynikiem dystansu pomiędzy dwoma światami: światem bardziej i światem mniej rozwiniętym. Jest to jedna z racji, dla których społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec liberalnego kapitalizmu, jak i wobec kolektywizmu marksistowskiego. Rozpatrując bowiem rzecz z punktu widzenia rozwoju, trudno nie postawić pytania, jak i na ile oba systemy są zdolne do przemian i odnowy, tak by ułatwić i popierać prawdziwy i integralny rozwój człowieka i ludów we współczesnym świecie (tamże, nr 21).*

Skoro system marksistowski upadł, a drugi nie był wart wiele więcej, to co można powiedzieć o tym, który funkcjonuje aktualnie? Istnieje pilna konieczność przemian i adaptacji tego systemu dla dobra sprawy wspólnego rozwoju wszystkich.

Synteza „Centesimus annus”

Ta kluczowa encyklika ubiegłego stulecia, wydana w setną rocznicę „Rerum novarum”, jawi się jako najistotniejszy społeczny tekst Jana Pawła II. Łączy w sobie odwagę i głębię krytycznych uwag.

Ryzyko bałwochwalstwa

Encyklika postuluje konieczność tworzenia nowego kapitalizmu nazywanego przez papieża *ekonomią przedsiębiorstwa* (CA nr 32). Zwraca uwagę na pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa (nr 35). Jednak z krytyki zawartej w „Sollicitudo rei socialis” pozostało przekonanie, że występuje *niebezpieczeństwo przyjęcia wobec rynku postawy bałwochwalczej, nie*

biorącej pod uwagę istnienia dóbr, które ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami (CA nr 40), gdyż istnieją liczne ludzkie potrzeby; które nie mają dostępu do rynku (nr 33) i nie mogą być przez niego zaspokojone. Radykalne urynkowanie (urzeczowienie) człowieka i społeczeństwa prowadzi do niebezpiecznej pokusy bałwochwalstwa praw rynku, czego dowodem jest postępujący proces globalizacji.

Mówiąc o ekonomicznym doświadczeniu krajów byłego bloku komunistycznego, papież jednoznacznie popiera ich zwrot w kierunku ekonomii przedsiębiorstwa. Posuwa się nawet do stwierdzenia, że przejęcie środków publicznych przez państwo jest niebezpiecznym procederem, ponieważ fundamentalnymi kryteriami zdrowego porządku gospodarczego pozostają: własność prywatna i wynikająca z niej odpowiedzialność za środki produkcji oraz wolna ludzka inicjatywa w dziedzinie gospodarczej. Prawdą jest, że model współczesnej społecznej gospodarki rynkowej traktuje człowieka bardziej całościowo niż socjalizm, który przemieniał go w jeden z trybów biurokratycznego, anonimowego systemu. Musi on jednak ciągle dążyć do zrealizowania stawianych sobie założeń, szczególnie w sytuacji pozostawiania pod przemożnym wpływem kapitalizmu finansowego.

Można postawić pytanie, czy należałoby rozciągnąć ten model na wszystkie państwa świata? Na obecnym etapie jego rozwoju Jan Paweł II mówi o niebezpieczeństwie *bezlitosnego*, dzikiego kapitalizmu, w którym występują najbardziej ponure zjawiska pierwszej fazy europejskiego uprzemysłowienia. Mieszkańcy Trzeciego Świata są, *jeśli nie wyzyskiwani, to w znacznej mierze pozostawieni na marginesie, i rozwój gospodarczy dokonuje się, rzec można, ponad ich głowami, o ile wprost nie ogranicza już i tak zawężonej przestrzeni ich działalności gospodarczej, z której żyją. Nie wytrzymując konkurencji towarów produkowanych nowymi sposobami i zaspokajających potrzeby, którym przedtem mogli sprostać przy pomocy tradycyjnych form organizacyjnych, zwabieni blaskiem bogactwa nieosiągalnego dla nich i równocześnie przymuszeni koniecznością, ludzie ci wypełniają miasta Trzeciego Świata, często wykorzenieni kulturowo i zagrożeni tymczasowością, bez możliwości integracji (CA nr 32).*

Przytoczony cytat wyraźnie mówi o klęsce zbiurokratyzowanej gospodarki kolektywistycznej oraz konieczności promowania kluczowych gospodarczych zasad liberalnego społeczeństwa, a mianowicie *zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości (nr 32)*. Pozostaje jednak aktualne pytanie o rzeczywistą realizację założeń stojących u podstaw liberalnego społeczeństwa. Czy kontekst postępującej globalizacji, braku partnerskiego, krytycznego vis-à-vis nie stanowi zagrożenia dla

urzeczywistnienia jego szczytnych postulatów? Jest to bardzo możliwe, ponieważ jeżeli będzie się dążyć do wprowadzenia w przestrzeń oddziaływania rzeczywistości rynku wszystkich elementów konstytutywnych dla społeczności ludzkiej, wszelkich struktur i form kontraktu, można będzie mówić o zagrożonej ludzkości. Z tej właśnie racji próba zaklasyfikowania Jana Pawła II do grona gorących zwolenników nowoczesnego liberalizmu jest pozbawiona solidnych podstaw. Fakt, że papież jest przeciwnikiem realnego socjalizmu, nie znaczy jeszcze, iż można o nim mówić jako o zdecydowanym stronniku współczesnego liberalizmu.

Metamorfozy alienacji

Bardzo mocny w swej wymowie nr 41 encykliki „Centesimus annus” przedstawia dogłębną analizę pojęcia alienacji w kontekście państw byłego bloku wschodniej Europy, by następnie odnieść je również do społeczeństw Zachodu. W imię alienacji ekonomicznej, analizowanej przez autorów socjalistycznych w ramach ich krytyki państw kapitalistycznych, nastąpiło przejście od krytyki tego systemu do utworzenia innego systemu pretendującego do definitywnego wykluczenia zjawiska wyobcowania. Rezultatem była alienacja polityczna i ideologiczna. Czy należy ona już do przeszłości? Odpowiedź jest negatywna. Alienacja jest zjawiskiem występującym również w rzeczywistości społeczeństw zachodnich. Zmianie uległo jedynie znaczenie tego terminu. Nie chodzi już tyle o alienację ekonomiczną, ile raczej etyczną. W hierarchii wartości wymogi etyki należy sytuować ponad wymogami procesów ekonomicznych. Nie tak przedstawia się jednak sytuacja bogatych społeczności Zachodu. *Człowiek, pisze papież, staje się naprawdę sobą przez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej zdolności transcendencji osoby ludzkiej* (CA nr 41). Ta zdolność została poważnie naruszona. Człowiek, kontynuuje Jan Paweł II, *nie może się oddać czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii* (tamże). Dlatego, będąc osobą, trudno we współczesnym świecie przychodzi mu czynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, który przecież jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Konsekwencją tego stanu rzeczy w społeczeństwach zachodnich jest obecność różnych form przemocy, narastającego poczucia niezaspokojenia najgłębszych oczekiwań i pragnień, również wtedy, gdy osiągnięcia gospodarcze wydają się temu przeczyć. Egzystencjalny ogląd tych społeczeństw

potwierdza przeprowadzoną analizę. Przejawy autentycznej radości paradoksalnie częściej spotkać można w ubogich dzielnicach Kalkuty czy brazylijskich przedmieściach niż w niektórych europejskich metropoliach. Z tego względu ultraliberalny kapitalizm wymaga pilnie etycznej regulacji.

Czy „trzecia droga” jest możliwa?

Na zakończenie przyjrzyjmy się wypowiedziom Jana Pawła II na temat roli Kościoła w dziedzinie życia społecznego. Mamy tu do czynienia z najbardziej radykalną nowością papieskiego nauczania w odniesieniu do tekstów jego poprzedników, Jana XXIII i Pawła VI. Gdy chodzi np. o Pawła VI, w swym wystąpieniu na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych ukazuje on Kościół jako *eksperta w sprawach ludzkich*³. Między systemem socjalistycznym a liberalnym kapitalizmem możliwa była tzw. trzecia droga. Nie mówiło się wprost, że chodzi o chrześcijańską demokrację. Nie bardzo zresztą wiadomo, czym miałyby być owa „trzecia droga”. W każdym razie wzywano chrześcijan do tworzenia nowej przestrzeni, wytyczania nowej drogi w dziedzinie ekonomii, spraw społecznych, w wymiarze politycznym i kulturowym.

Obecnie, na podstawie gruntownej analizy tekstów Jana Pawła II, w kontekście zjawiska globalizacji, trzeba stwierdzić, że „trzecia droga” jest wykluczona. Papież nigdy nie wierzył w jej realność. Był przekonany, że można realizować swą wiarę równie dobrze w realiach systemu komunistycznego w Warszawie czy na Kubie, lub w ramach liberalistycznego kapitalizmu w Paryżu albo w Nowym Jorku. W pewnym sensie Kościół polski miał o wiele większy autorytet w okresie dyktatury gen. Jaruzelskiego aniżeli obecnej liberalnej demokracji. Myśl papieża charakteryzuje na wskroś teologiczna koncepcja wymagań stojących przed współczesnym człowiekiem. Społeczna rola Kościoła polega przede wszystkim na promocji integralnego rozwoju osoby ludzkiej, podejmowaniu wysiłków na rzecz autentycznego wyzwolenia człowieka i ukierunkowaniu go na dobro wspólne. Kościół proponuje własną doktrynę społeczną, rozumianą nie jako nowatorskie rozwiązanie wszystkich problemów współczesnego świata, lecz swoista reorientacja aktualnych zagadnień, punkt odniesienia w obliczu niedoskonałości innych rozwiązań. Dlatego też można

³ Paweł VI, *Orędzie na forum ONZ*, 4 X 1965 r.

stwierdzić, że według Jana Pawła II, zasadnicza misja Kościoła w kwestiach społecznych ma charakter teologiczny. Ukierunkowuje ona człowieka na jego godność, na jego osobowy charakter oraz poszanowanie każdej istoty ludzkiej widzianej w perspektywie jej ostatecznego odniesienia do Boga. Swoboda ludzkiej inicjatywy, odpowiedzialność, wymóg współuczestnictwa mają być realizowane w konkretnie zróżnicowanych historycznych uwarunkowań poszczególnych osób i grup społecznych. Ów brak zgody na obranie „trzeciej drogi” może stanowić problem dla przeważającej rzeszy ludzi żyjących w sytuacjach ekstremalnych. Jednak papież odpowiada, że *Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą. Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako niezbędną ideę przewodnią, swoją naukę społeczną, która – jak już zostało powiedziane – uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne. Uznaje też, że ludzie pracy mają prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności oraz o szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak by nawet pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie pracować na swoim, używając swej inteligencji i wolności* (CA nr 43). Oto karta integralnego rozwoju osoby ludzkiej, która ma być realizowana w każdej społeczności.

Mamy więc do czynienia z programem działania na przyszłość. Rodzi się pytanie, w jaki sposób pojednać ze sobą pokusę Wielkiego Inkwizytora ze znanej powieści Dostojewskiego z powszechnym oddziaływaniem Chrystusa, proponującego ludzkości prawdziwą wolność? Bohater powieści jest przekonany, że Kościół dążył do wyzwolenia ludzi z „brzemienia” nałożonego na nich przez Chrystusa – wolności. Obecnie toczy się walka między wolnością chrześcijańską a współczesnymi zniewoleniami. Z dnia na dzień staje się oczywiste, że formy ewangelizacji naszego kontynentu coraz mniej zależą będą od administracyjnych, politycznych czy legislacyjnych struktur. Tym samym zbliżamy się do realiów pierwszych wieków chrześcijaństwa. Żyjemy w trudnym momencie dziejów ludzkich, w którym bronią chrześcijan staje się coraz bardziej potęża dawanego życiem świadectwa. *Iloma dywizjami dysponuje papież*, pytał Stalin w czasach Piusa XII. Dzisiaj trzeba pogodzić się z faktem istniejącego pluralizmu, z utratą dominującej społecznie czy politycznie pozycji oraz

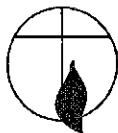
wystrzegać się ciągle obecnej pokusy tworzenia paralelnego, idealnego społeczeństwa. Ale trzeba też oddalać inną pokusę – zgody na wszechobecny konformizm. I zdobywać się na odwagę wypowiedziania wpisanej w Ewangelię specyficznej tożsamości chrześcijańskiej wspólnoty.

* * *

Mam nadzieję, że powyższe rozważania pokazały, iż Jan Paweł II jest na wskroś człowiekiem współczesności. Jest – zdecydowanie bardziej niż większość ludzi zachodnich społeczeństw – świadom wpisanej w wolność religijną jej twórczej dynamiki. Śledząc jego podróże apostolskie do Indii, Gruzji czy Izraela, ma się głębokie odczucie, że religia katolicka jest autentycznie religią dla współczesnego świata, i że zarazem trzeba wielu jeszcze wysiłków, by była za taką uznana.

Wracam do punktu wyjścia. Bóg stworzył człowieka na podobieństwo oceanu, powołującego do istnienia kontynenty – wycofując się. Być uczniem Chrystusa dzisiaj, znaczy podążać za Tym, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tym, który przyszedł wyzwolić wolność człowieka i złożyć ją w służbie wspólnego dobra.

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 (OCIFE), duszpasterz wspólnoty francuskojęzycznej w Warszawie.



Polemiki, wypowiedzenia, listy

Ireneusz Cieślik

Synod i ekumenizm

W październikowym numerze „Przeglądu Powszechnego” o. Marek Blaza SJ opublikował artykuł pt. „Synod ekumeniczny?”, w którym podjął temat ekumenicznego wymiaru II Synodu Plenarnego Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce¹. Podczas lektury tego tekstu odnosiłem wrażenie, że autor – wbrew temu, co sugeruje znak zapytania w tytule – pisał go, dobierając argumenty pod z góry przyjętą tezę, że synod ów był jak najbardziej ekumeniczny. Fakt, iż określanie siebie „ekumenicznym” należy po Vaticanum II do ecclesiastical correctness, nie wydaje mi się jednak wystarczającym powodem do „wyciskania ile tylko się da” z dokumentów II Synodu Plenarnego, by tylko uzasadnić jego ekumeniczny charakter. Ponieważ nie podzielam przekonania o. Blazy, pozwolę więc sobie zgłosić kilka moich wątpliwości.

Podjęte w artykule etymologiczne rozważania, czy Synod można nazwać ekumenicznym, wydają się służyć jedynie „rozmyciu” pojęciowemu. Charakterystyczne zresztą, że po omówieniu dwóch znaczeń słowa „ekumeniczny” (starożytnego, kiedy przymiotnik ten wskazywał na to, co dotyczy całego Kościoła w jego wymiarze uniwersalnym, np. „sobór ekumeniczny”, „patriarcha ekumeniczny”; i współczesnego, kiedy słowo to odnosi się do wszelkich działań zmierzających do zjednoczenia chrześcijan, np. „dialog ekumeniczny”, „ruch ekumeniczny”), o. Blaza lawiruje między tymi oboma znaczeniami, odwołując się do tego, które w danym momencie bardziej pasuje do uzasadnienia tezy o ekumeniczności II Synodu Plenarnego. Tymczasem Synod ów nie może być ekumeniczny w tym pierwszym znaczeniu, gdyż z definicji ograniczał się do Kościoła w konkretnym kraju, tzn. w Polsce. Tak więc ekumeniczność Synodu można rozpatrywać tylko, badając jego stosunek do ekumenizmu rozumianego jako dążenie do pojednania chrześcijan. I jest to kwestia jak najbardziej godna uważnego przestudiowania. Niestety, rozważania o. Blazy są w tym względzie chybione.

¹M. Blaza SJ, *Synod ekumeniczny?*, „Przegląd Powszechny”, nr 10/2001, s. 11-24.

Zastrzeżenia budzić może już sama metoda przyjęta w artykule, zgodnie z którą pewien aspekt Synodu (w tym przypadku – ekumeniczność) bada się jedynie w oparciu o jego dokumenty końcowe, abstrahując od całości wydarzenia. Zwłaszcza że na Synodzie nie mniej istotny od uchwalanych dokumentów jest proces dochodzenia do nich. Ograniczenie się do dokumentów końcowych w analizie trwającego 8 lat (nie licząc fazy przygotowawczej) II Synodu Plenarnego wydaje się więc zbyt daleko posuniętą redukcją. Tym bardziej że w przedstawionych na rozpoczęcie Synodu w 1991 r. tekstach roboczych był cały dokument poświęcony ekumenizmowi², zaś takiego tekstu próżno by szukać wśród dokumentów końcowych, w których sprawom ekumenicznym poświęcono jedynie kilka skromnych wzmianek. Już sama konstatacja tego faktu wystarczy, by przekonanie o pozytywnym stosunku Synodu do ekumenizmu zostało mocno nadwężone. Przecież wskazuje on na wyraźną niechęć do podjęcia całościowej refleksji nad zagadnieniem, proponując w zamian „odfajkowanie” ekumenizmu za pomocą kilku cytatów z encykliki „*Ut unum sint*”. Dlaczego zatem o. Marek Błaza w swoim artykule fakt ten pominął zupełnym milczeniem?

Niewtajemniczony czytelnik artykułu „Synod ekumeniczny?” może też odnieść wrażenie, iż podpisana 23 stycznia 2000 r. w Warszawie „Deklaracja Kościołów chrześcijańskich w Polsce o wspólnym uznaniu sakramentu chrztu” to niemal dzieło Synodu. Marek Błaza pisze bowiem: *kiedy Synod Plenarny dobiegał już końca, finalizowała się również sprawa dotycząca wspólnego uzgodnienia dotyczącego wzajemnego uznania sakramentu chrztu* (s. 19). Autor tych słów raczył jednak nie zauważyć, że we wspomnianym tu już tekście roboczym Synodu nt. ekumenizmu był spory fragment odnoszący się do wzajemnego uznania chrztu przez różne Kościoły chrześcijańskie w Polsce³. Następnie, niejako w spadku po skazanym na niebyt dokumencie synodalnym o ekumenizmie, sprawę tę podjęto, opracowując dokument nt. liturgii. W efekcie, w opublikowanym w 1998 r. projekcie dokumentu końcowego o liturgii we fragmencie odnoszącym się do chrztu znalazły się słowa: *Komisja Episkopatu ds. Ekumenizmu (w latach 1974–1984) uzgodniła wzajemne uznawanie ważności chrztu udzielonego w następujących wspólnotach chrześcijańskich w Polsce: w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym, Staro-*

²Zob. *Kościół katolicki w Polsce na drodze ekumenizmu*, w: *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 95-126.

³Zob. tamże, nr 13, s. 104-105.

katolickim Kościele Mariawitów, w Kościele Metodystycznym, w Kościele Ewangelicko-Reformowanym, w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, w Kościele Polsko-katolickim. Wymienione Kościoły uznają także chrzest udzielony w Kościele Rzymsko-katolickim. Strona katolicka uznaje ponadto ważność chrztu udzielonego w Polskim Kościele Chrześcijan Baptystów oraz w Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym⁴. Ale z synodalnego tekstu o liturgii również je usunięto i w żadnym z dokumentów końcowych Synodu Plenarnego nie ma ani jednej wzmianki o wzajemnym uznaniu chrztu. Wydaje się jednak, że przynajmniej wzmianka o tym braku powinna się znaleźć w artykule o. Blazy.

Studium nt. ekumeniczności Synodu powinno przynajmniej podjąć próbę zmierzenia się z takimi faktami rugowania kwestii ekumenicznych z tekstów synodalnych. Nie wystarczy bezkrytycznie powtórzyć za dokumentem synodalnym, że *Kościół w Polsce, solidaryzując się z papieżem, podkreśla, że dążenie ekumeniczne jest „jednym z priorytetów duszpasterskich”*⁵. Trzeba by jeszcze zapytać: coż to za priorytet, o którym Synod ledwo wspomina, wyrzucając uprzednio do kosza solidne opracowanie na jego temat? Tyle że zadawanie pytań i – co za tym idzie – krytyczne podejście do wypracowanych przez Synod tekstów nie należy do mocnych stron artykułu „Synod ekumeniczny?”

O. Marek Blaza zdecydowanie preferuje przypisywanie Synodowi treści, których doszukanie się w dokumentach wymaga jednak niejakić zabiegów. W tym celu do omawianego zapisu synodalnego pewne kwestie, których de facto w tekście brak, dopowiadane są w oparciu o własne refleksje bądź cytaty z dokumentów ogólnokościelnych. Oczywiście, byłby to zabieg uprawniony, ale pod warunkiem precyzyjnego oddzielenia tego, co głosi Synod, od tego, co jest komentarzem autora artykułu. Warunek ten jest jednak ignorowany. Tytułem przykładu: o. Blaza pisze, iż *Synod, przypominając te słowa papieża [że ekumenizm nie jest jakimś tylko „dodatkiem” – przyp. I.C.], odnosi je do sytuacji ekumenicznej Kościoła w Polsce, po czym następuje całostronicowa refleksja, jak to odniesienie winno być rozumiane. Problem w tym, że jest to (skądinąd interesująca) refleksja*

⁴Zob. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, nr 66, „Kurier Synodalny”, nr 1-2/1998, s. 81.

⁵M. Blaza SJ, dz. cyt., s. 16; por. dokument *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa* nr 12, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2000, s. 14.

o. Marka Błazy, a nie Synodu. W dokumencie synodalnym jest tylko cytata z encykliki „*Ut unum sint*” i nic więcej. Nie ma ęadnego odniesienia do sytuacji Kořciola w Polsce, gdzie ekumenizm – to juę oczywiřcie moja opinia – jest niemal powszechnie traktowany wiřnie jako dodatek.

Wielokrotnie zdarzyło mi się wszak słyszeć z ust ludzi Kořciola charakterystyczne zdanie: „U nas nie ma problemu ekumenizmu”. Chodzi zwykle o to, że na danym terenie nie ma, lub jest bardzo niewiele, przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich. Zdanie to jest jednak o tyle znamienne, że pokazując, iż ekumenizm jest postrzegany przede wszystkim jako problem, a nie organiczny wymiar życia Kořciola, który całość tego życia winien *przenikać i z niej wyrastać*⁶. Dalej, jako problem związany z samym istnieniem innych wyznawców Chrystusa. A ponieważ jest ich u nas bardzo niewiele, więc – problem „nie nasz” (robi się „nasz”, kiedy wybucha awantura o jakiś kořciół, klasztor czy cmentarz, ale to przecieę – jakęby inaczej – zwykle więa „tych innych”). Wracając do Synodu Plenarnego: nie wiem, czy to nie takie wiřnie widzenie ekumenizmu jako „nie naszego problemu” zwyciężyło na Synodzie, co zaowocowało usunięciem dokumentu na ten temat i zredukowaniem zagadnienia do minimum.

Spojrzenie „to nie nasza sprawa” zdaje się ciężyć nawet nad tymi wzmiankami o ekumenizmie, które znalazły się w dokumentach końcowych Synodu. Papieę mówi, że nie jest to dodatek, ale priorytet, więc trzeba to odnotować. Uderza natomiast brak jakiegokolwiek pogłębionej refleksji nad tym, co te sformułowania znaczą i jakie winny z nich wynikać konkretne konsekwencje dla Kořciola w Polsce. Bo i po co – papieę pisze wszak encykliki do całego řwiata, a nas – jak wiadomo – sprawa niemal nie dotyczy. W cytowaniu wypowiedzi papieskich znamienne jest tu zresztą odwoływanie się jedynie do encykliki przy zupełnym braku w tekstach synodalnych odnořników do kwestii ekumenicznych wyęłaszanych przez Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski. Jesteřmy bowiem tak řwieć przekonani, że „u nas nie ma problemu ekumenizmu”, iż spokojnie możemy puścić te wypowiedzi mimo uszu. A przecieę w czasie tej samej pielgrzymki, podczas której Jan Paweł II uroczystie rozpoczął II Synod Plenarny Kořciola w Polsce, odwiedził teę cerkiew w Białymstoku i kořciół ewangelicki w Warszawie, wyęłaszając dwa waęne przemówienia ekumeniczne. Konkretnych odniesień ekumenicznych do sytuacji Kořciola w Polsce Synod nie musiał więc nawet za bardzo szukać, bo

⁶ Por. *Ut unum sint*, nr 20.

miął je niejako „podane na talerzu”. Papieskie wskazania, że relacje pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi w Polsce winny się opierać na eklezjologicznej kategorii Kościołów siostrzanych (której to nazwy nie wolno sprowadzać do zwrotu grzecznościowego)⁷, oraz że w relacjach pomiędzy braćmi i siostrami w Chrystusie tolerancja to stanowczo za mało⁸, stanowiły znakomity punkt wyjścia do refleksji i wręcz domagały się przynajmniej próby przełożenia ich na konkretną praktykę duszpasterską. Trudno sobie wyobrazić lepszego adresata wezwanego do takiej refleksji niż Synod, o którym Biskup Rzymu mówił na inauguracji: *Nie może bowiem nie odzwierciedlać się w nim całe novum soborowe związane z Vaticanum II*⁹. Niestety, Synod Plenarny uznał widać, że ten aspekt soborowego novum dotyczy Kościoła w Polsce co najwyżej w bardzo ograniczonym wymiarze.

Jeśliby zatem słowa Jana Pawła II, iż *ekumenizm nie jest jakimś tylko „dodatkiem”*, Synod miał odnieść do sytuacji Kościoła w Polsce, to musiałby najpierw gruntownie zrewidować własny stosunek do ekumenizmu.

IRENEUSZ CIEŚLIK, ur. 1961; absolwent teologii na KUL. Współpracownik „Tygodnika Powszechnego”, publikował w „Więzi”, „Znaku”, „Życiu Duchowym”. Współautor książki „Dzieci Soboru zadają pytania” (1996). Pomysłodawca ankiety i redaktor książki „Dlaczego chodzę, dlaczego nie chodzę do kościoła” (1999). Mieszka w Olkusz.

⁷Zob. numer specjalny „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1-9 VI 1991, s. 60.

⁸Tamże, s. 108. Warto odnotować, że jeszcze w trakcie trwania Synodu Jan Paweł II przypomniał tę swoją wypowiedź podczas pielgrzymki do Polski w 1997 r., rozwijając zawartą w niej myśl. Na spotkaniu ekumenicznym we Wrocławiu mówił wówczas: „Chętnie powracam do naszego ostatniego spotkania w kościele Świętej Trójcy w Warszawie w 1991 roku. Mówiłem wtedy, że potrzebujemy tolerancji, ale że sama tolerancja między Kościołami to stanowczo za mało. Cóż to bowiem za bracia, którzy się jedynie tolerują? Trzeba się również wzajemnie akceptować. Te słowa dzisiaj przypominam i z całą mocą je potwierdzam. Nie można jednak poprzestać na wzajemnej akceptacji. Pan dziejów stawia nas bowiem wobec trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Wybija wielka godzina. Nasza odpowiedź winna dorastać do wielkości chwili szczególnego Bożego kairosu. Tu, na tym miejscu, pragnę powiedzieć: Nie wystarczy tolerancja! Nie wystarcza wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa” (zob. *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 18). Papież zaznaczył następnie, że z tą prośbą o wspólne świadectwo zwraca się „najpierw do wszystkich wiernych Kościoła katolickiego”.

⁹„L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1-9 VI 1991, s. 96.

Marek Blaza SJ

Znak zapytania pozostaje

Dziękując za polemiczny głos p. Ireneuszowi Cieślikowi, pragnę jednocześnie odnieść się do tej refleksji, która w istocie wiele wnosi do próby odpowiedzi na pytanie, czy II Polski Synod Plenarny można nazwać ekumenicznym. Faktem jest bowiem, iż moim zamierzeniem było w dużej mierze „wycisnienie, ile się da” z oficjalnych tekstów Synodu stwierdzeń dotyczących zagadnień ekumenicznych. Przyznając, że świadomie nie odnosiłem się do dokumentów roboczych, chcąc bardziej zająć się analizą tekstów oficjalnych Synodu i w związku z tym pozwoliłem sobie na komentarze do tekstu dokumentów Synodu, porównując je np. z myślą Jana Pawła II, z której to myśli czerpali również uczestnicy Synodu¹. W konsekwencji, jak słusznie zauważa mój Adwersarz, *ograniczenie się do dokumentów końcowych w analizie trwającego 8 lat (...) II Synodu Plenarnego, wydaje się zbyt daleko posuniętą redukcją*. Z drugiej jednak strony samo zaniechanie przez Synod redakcji oficjalnego dokumentu na temat ekumenizmu nie może być oceniane od razu jako brak postawy ekumenicznej. Bo można było wyprodukować kolejny dokument nt. ekumenizmu, który tak czy inaczej stanowiłby dodatek, ale pożądanym w imię tego, że wypadłoby coś napisać o ekumenizmie.

Obecnie można zauważyć w wielu krajach modę na mnożenie różnorodnych dokumentów ekumenicznych, które jeżeli w ogóle mają jakieś znaczenie, to najczęściej jedynie dla teologów, ale niestety niewiele wnoszą do praktycznego życia chrześcijan. Najczęstszym powodem takiego stanu rzeczy jest nadmierna ogólnikowość takich dokumentów. Można by wręcz pod tym kątem przyjrzeć się podpisanemu 22 kwietnia 2001 r. w Strasburgu Kartie Ekumenicznej („Charta Occumenica”). A zatem samo zredagowanie oddzielnego dokumentu na temat ekumenizmu wcale nie oznaczałoby, że Synod pragnąłby podjąć całościową refleksję na ten temat. Innymi słowy, nawet redagując oddzielny dokument na temat ekumenizmu, można „odfajkować” to zagadnienie. Może w tym świetle warto byłoby przyjrzeć się

¹ Por. M. Blaza SJ, *Synod ekumeniczny?* „Przegląd Powszechny”, nr 10/2001, s. 14.

również owemu dokumentowi roboczemu II Polskiego Synodu Plenarnego²? Można również zastanowić się, czy raczej nie chodziłoby o to, żeby wszystkie dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego uwzględniały wymiar ekumeniczny. Wówczas ekumenizm nie staje się dodatkiem, ale integralnym czynnikiem pracy apostolskiej Kościoła w Polsce, o czym zresztą przypomina Synod: *Ekumenizm, ruch na rzecz jedności chrześcijan, nie jest tylko „dodatkiem”, uzupełnieniem tradycyjnego działania Kościoła. Przeciwnie, należy on w sposób organiczny do całości jego życia i działania i w konsekwencji winien tę całość przenikać i z niej wyrastać jak owoc ze zdrowego i kwitnącego drzewa, które osiąga pełnię życia*³. Ponadto uczestnicy Synodu wskazują, że Kościół w Polsce, podejmując dzieło nowej ewangelizacji, powinien pełniej włączyć się w życie i działalność Kościoła powszechnego, otwartego na potrzeby misji i ekumenii. *Zachodzi pilna potrzeba, aby po okresie pewnej izolacji wszedł on na drogę szerokiej wymiany darów z innymi Kościołami chrześcijańskimi*⁴. Synod podkreśla również ekumeniczny wymiar edukacji, wzywa, aby stwarzać atmosferę zrozumienia dla innych przekonań religijnych, rozmawiać ze sobą, wspólnie się modlić, uczyć dzieci i młodzież szacunku dla zachowań religijnych i miejsc kultu członków innych Kościołów i wspólnot religijnych⁵. Wreszcie Synod, mówiąc o katolickiej szkole, stwierdza, że *uczy ona i wychowuje w duchu ekumenizmu oraz w szacunku dla każdego człowieka*⁶. A zatem trudno samym dokumentom Synodu zarzucić postawę nieekumeniczną czy też lekceważenie samego tego zagadnienia. Z drugiej strony pod koniec swojej polemiki mój Adwersarz rozwinął myśl – zresztą bardzo istotną dla Kościoła w Polsce – na temat zdania „u nas nie ma problemu ekumenizmu”, które daje się słyszeć z ust tzw. ludzi Kościoła – p. Ireneusz Cieślík nie precyzuje, o kogo konkretnie chodzi. Jednak tutaj podzielam zdanie mojego Adwersarza, iż Synod nie uwzględnił w swoich dokumentach tekstów i działań ekumenicznych Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski.

² *Kościół katolicki w Polsce na drodze ekumenizmu*, w: *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 95-126.

³ *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, nr 3 w: *II Polski Synod Plenarny*, Poznań 2000.

⁴ Tamże, nr 57.

⁵ Tamże.

⁶ *Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, nr 12 w: *II Polski Synod Plenarny*.

Pisząc w swoim artykule o tym, że *kiedy Synod Plenarny dobiegał już końca, finalizowała się również sprawa dotycząca wspólnego uzgodnienia dotyczącego wzajemnego uznania sakramentu chrztu*, stwierdzam, że te dwa wydarzenia działały się równolegle i trudno wyciągać z tego zdania wnioski, że jedno miało bezpośredni wpływ na drugie. Uważam zatem, że twierdzenie p. Ireneusza Cieślaka, że mam zamiar przypisać Synodowi zasługę za to, że to dzięki niemu została podpisana 23 stycznia 2000 r. „Deklaracja Kościołów chrześcijańskich w Polsce o wspólnym uznaniu chrztu”, jest przesadzoną interpretacją mojego Adwersarza.

P. Ireneusz Cieślak twierdzi również, iż II Polski Synod Plenarny nie może być ekumeniczny w znaczeniu starożytnym, *kiedy przymiotnik ten wskazywał na to, co dotyczy całego Kościoła w jego wymiarze uniwersalnym, np. „sobór ekumeniczny”, „patriarcha ekumeniczny”,* ponieważ wspomniany Synod ograniczał się do Kościoła w konkretnym kraju, *tzn. w Polsce*. Gdyby tak było, to po pierwsze, II Polski Synod Plenarny byłby sprawą prywatną Kościoła w Polsce. Tymczasem prawo kanoniczne przypomina, że *synod partykularny powinien w odniesieniu do własnego terytorium zatroszczyć się o zaspokojenie potrzeb pasterskich Ludu Bożego. Wyposażony jest we władzę rządzenia, zwłaszcza ustawodawczą, tak aby – ZACHOWUJĄC ZAWSZE PRAWO POWSZECHNE KOŚCIOŁA (IURE UNIVERSALI ECCLESIAE) [podkreślenie moje] – mógł podejmować decyzje w tym, co wydaje się odpowiednie dla wzrostu wiary, ukierunkowania wspólnej działalności pasterskiej, poprawy obyczajów, zachowania, wprowadzenia lub strzeżenia jednakowej dyscypliny kościelnej*⁷. Po drugie, słowo-termin geograficzny „ekumena” wywodzący się z greckiego słowa „oikoumene” oznacza cały zamieszany świat. Ekumena („oikoumene”) zatem z jednej strony podkreśla wymiar uniwersalny, a z drugiej strony odnosi się do terytorium. O ile bowiem słowo „katolicki” (z języka greckiego kat’holon – według całości) podkreśla raczej wertykalny wymiar Kościoła i jego całość (jednak nie w znaczeniu geograficznym), o tyle słowo „ekumeniczny” podkreśla raczej wymiar horyzontalny powszechności Kościoła. Dlatego Patriarcha Ekumeniczny Konstantynopola nie pretendował do tego, aby być patriarchą całego świata, bo Bizantyjczycy słowo „oikoumene” rozumieli jako cesarstwo chrześcijańskie, habitatio albo locus habitabilis (okręg mieszkalny), a nie jako orbis (wszechświat). Dlatego patriarchowie, którzy mieszkali poza granicami Cesarstwa Bizantyjskiego, otrzymali tytuły

⁷ Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 445.

katolikosów (np. Gruzja, Armenia). Z kolei niektóre synody generalne Bizantyjczycy również nazywali synodami ekumenicznymi. Natomiast nazywanie soborów ekumenicznymi wskazuje na uniwersalizm terytorialny⁸. Jednakże w celu właściwego zrozumienia znaczenia terminu „synod ekumeniczny” trzeba odnieść się także do znaczenia słowa „synod” jako wspólnej drogi. I tutaj ciekawe jest, że mój Adwersarz ani słowa komentarza nie poświęcił mojemu tłumaczeniu tegoż własnie słowa.

Odnosząc się do znaczenia słowa „synod” jako „wspólnej drogi” i do obydwu znaczeń przymiotnika „ekumeniczny”, rozumiejąc go jako uniwersalny, powszechny oraz oznaczający działalność na rzecz jedności chrześcijan, pragnę w tym miejscu podkreślić, że ekumeniczny wymiar II Polskiego Synodu Plenarnego nie zależy tylko od samych autorów dokumentów tego Synodu, ale również od adresatów. Jeśli chodzi o same teksty wypracowane przez uczestników Synodu, to nie pozostaje mi nic innego, jak powtórzyć moje słowa z artykułu: *Trudno byłoby odmówić tym dokumentom ducha ekumenicznego, rozumianego jako wycucie na to, co powszechne i uniwersalne, oraz na dążność do osiągnięcia pełnej jedności eklezjalnej*⁹. Powstaje tu jednak pytanie, czy przypadkiem uczestnicy Synodu w tych dokumentach nie przedstawili rzeczywście ekumenicznego planu „minimum” zamiast poświęcić temu zagadnieniu znacznie więcej miejsca, czego domaga się o. Ireneusz Cieřlik. Wydaje się jednak na podstawie tekstów Synodu, że plan „minimum” ograniczałby się do styczniowej modlitwy o jedność chrześcijan. Od takiego jednak planu uczestnicy Synodu odżegnują się¹⁰. Czy jednak w kraju, w którym „nie ma problemu ekumenizmu”, ewentualny plan „maksimum” wypracowany przez Synod nie stałby się nazbyt utopijny? Realnie patrząc, Polska jest krajem, w którym przytłaczająca część społeczeństwa identyfikuje się z Kościołem rzymskokatolickim. Siłą rzeczy pozostałe wyznania giną w morzu katolicyzmu i ich wpływ na życie w naszym kraju jest niewspółmiernie mniejsze niż tych obywateli, którzy przyznają się do wiary katolickiej. Nawet dialog ze Starokatolickim Kościołem Maria-

⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 176-177; H.J. Widuch OFM, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu 325-870*, Katowice 1988, s. 58-62; E. Przekop, *Rzym-Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, s. 30-32.

⁹ M. Błaż SJ, *Synod ekumeniczny?*, s. 23.

¹⁰ *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 57; M. Błaż SJ, *Synod ekumeniczny?*, s. 18.

witów czy Kościołem Polskokatolickim, czyli Kościołami rodzimymi, wcale nie jest łatwy, o czym wspomina Synod¹¹. W praktyce ze względu na to, że Kościół rzymskokatolicki jest największym i najsilniejszym Kościołem w Polsce, trudno w ogóle mówić o dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z jakimkolwiek innym wyznaniem chrześcijańskim w naszym kraju, że będzie on mógł się odbywać na zasadach *jak równy z równym*¹². Z jednej strony daleki jestem od podtrzymywania tego stanu rzeczy. Jednak aby to mogło ulec zmianie, potrzebna jest odpowiednia formacja ekumeniczna tak duchownych, jak i świeckich w Kościele rzymskokatolickim. Potrzebna jest też odwaga pozostałym Kościołom i wspólnotom kościelnym w Polsce, aby porzucić kompleksy i fobię w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego, podkreślając swoją wartość i chęć dialogu „jak równy z równym”.

Synod oznacza wspólną drogę. Czy ta wspólna droga jest ekumeniczna? Twierdząca odpowiedź na to pytanie zależy nie tylko od uczestników II Polskiego Synodu Plenarnego, ale w znacznej mierze od recepcji dokumentów Synodu przez duchownych i świeckich Kościoła rzymskokatolickiego, do których w pierwszej mierze te dokumenty są skierowane, a także od chrześcijan innych wyznań i wszystkich ludzi dobrej woli. Wydaje się, że gdyby te skromne postulaty ekumeniczne Synodu doczekały się recepcji wśród duchowieństwa i świeckich Kościoła rzymskokatolickiego, to wówczas „problem ekumenizmu” nie robiłby się „nasz” tylko podczas awantur o kościół, klasztor czy cmentarz, a wina nie byłaby zwykle „tych innych”, a tak w ogóle to nie spotykalibyśmy się tylko kurtuazyjnie na styczniowej modlitwie o jedność chrześcijan. Ale zmiana postawy zależy już od tego, czy adresaci dokumentów synodalnych podejmą ową „wspólną drogę”. Dlatego w tym kontekście mój tytuł artykułu „Synod ekumeniczny?” pozostaje nadal ze znakiem zapytania...

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

¹¹ Tamże.

¹² II Sobór Watykański, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 9.

sesje - sympozja

RÓŻNE PUNKTY WIDZENIA

*Chaos i logos.
Dialog nauki
z religią
w perspektywie
XXI wieku*

**Sympozjum interdyscyplinarne
Toruń, 19–26 listopada 2001 r.**

Sympozjum, którego organizatorami byli: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Duszpasterstwo Akademickie OO. Jezuitów oraz Klub Inteligencji Katolickiej, rozpoczęło się na Wydziale Fizyki, Astronomii i Informatyki Stosowanej. Prof. Michał Tempczyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wyjaśniał, czym są „układy chaotyczne”. Najnowsze badania nad chaosem pokazały, że nawet pozornie nieskoordynowane procesy fizyczne dają się opisać w sposób matematyczny. Współczesna nauka postrzega świat jako „układy dynamiczne”, które objawiają jedność przyrody w aspekcie ewolucji materii. W zakończeniu prelekcji prof. Tempczyk podkreślił konieczność stworzenia nowej ontologii, która potrafiłaby ukazać dynamiczną jedność wszechświata.

Ks. prof. Michał Heller z Papieskiej Akademii Teologicznej

w Krakowie mówił, że pojęcie chaosu wywołuje dziś wiele nieporozumień. Dla starożytnych Greków chaos nie oznaczał „całkowitego nieładu”, ale był przeciwieństwem kosmosu, czyli tego, co piękne. We współczesnej teorii chaosu narzędzia służące do opisu świata przyrody, np. równania matematyczne, są racjonalne, logiczne, czyli są przejawem piękna, harmonii. Wszystko to wskazuje na logos, czyli porządek wewnątrz wszechświata.

O chaosie i logosie dyskutowano także na Wydziale Biologii i Nauk o Ziemi. Prof. Aleksander Koj z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie skupił się na etycznych granicach inżynierii genetycznej. Poznanie ludzkiego genomu daje nowe możliwości leczenia ludzkich zaburzeń, ale też stwarza zagrożenia, może prowadzić np. do dyskryminacji osobniczej lub rasowej. Wielce dyskusji wzbudza obecnie zagadnienie terapii genowej. Te badania rozwijają się i mają przed sobą przyszłość, ale mimo postępów nauki wciąż jesteśmy daleko od stosowania terapii genowej w praktyce leczniczej. Inaczej ma się rzecz z klonowaniem komórek rozrodczych. Na tym odcinku „poprawianie” człowieka, a także i zwierząt może okazać się bardzo niebezpieczne. Takie eksperymenty mogą poważnie naruszyć równowagę w biosferze. Genetyka jest bronią obosieczną: może służyć celom dobrym i złym, bo wszystko zależy od tego, jakim celem służy badanie i jakie metody stosuje. Dlatego ważne wydaje się prawne zabezpieczenie eksperymentów genetycznych, a także ochrona prawna ludz-

kich danych genetycznych, w czym polskie prawodawstwo jest opóźnione.

Ks. prof. Piotr Lenartowicz SJ z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie mówił o zgubnym wpływie niektórych nurtów filozoficznych na nauki biologiczne, zwłaszcza tych, które akcentują prymat chaosu i fragmentu. Zdaniem prelegenta, nurty te przyczyniły się do powstania błędów metodologicznych w badaniach przyrodniczych. Ks. Lenartowicz podkreślił, że dynamika biologiczna nie jest dynamiką chaosu, ale wykorzystuje materiał chaotyczny w sposób uporządkowany.

Filozofowie podjęli temat dialogu postmodernizmu z chrześcijaństwem. Czy może być on konkluzywny? W dyskusji panelowej o postmodernizmie udział wzięli: ks. Tomasz Węclawski z Poznania, Karol Tarnowski z Krakowa, Andrzej Szahaj z Torunia i Tadeusz Gadacz z Warszawy. Zdaniem prof. Szahaja w dialogu postmodernizmu z chrześcijaństwem nie można dojść do wspólnych wniosków, choćby ze względu na różne koncepcje prawdy. Postmoderniści bowiem nie uznają prawdy absolutnej, twierdząc, że dochodzimy tylko do poznania prawd częściowych. Prof. Gadacz podkreślił potrzebę takiego dialogu, bo może on prowadzić do pełniejszej prawdy. Dialog jest niemożliwy wtedy, gdy wychodzimy z założenia posiadania całej prawdy. Zdaniem prof. Tarnowskiego chrześcijaństwo jest czymś więcej niż doktryną. Dopóki postmodernizm pozostanie na poziomie gry językowej i nie uzna rzeczywistości jako języka,

dialog pozostanie nieskuteczny. Ks. prof. Węclawski stwierdził, że tak postmodernizm, jak i chrześcijaństwo nie są zjawiskami jednorodnymi i w dialogu rozmawiają ze sobą konkretni ludzie, a nie doktryny. Czymś podstawowym dla człowieka jest pragnienie metafizyczne w sensie przekraczania tego, co zastane. Powstaje jednak pytanie, kogo spotykamy w takim pragnieniu? Chrześcijanie odpowiadają, że Boga, postmoderniści natomiast oczekują na coś, co jest wielką niewiadomą.

O chaosie i logosie w literaturze dyskutowano na Wydziale Filologicznym. Prof. Grażyna Halkiewicz-Sojak przedstawiła Norwidowską koncepcję ładu w kulturze. Jak zauważyła, kluczowymi motywami dla autora „Promethidiona” pozostają krzyż i słowo, prowadzące go do rozważań o kulturze i ładzie. W utworze „Rzecz o wolności słowa” znajduje się wyraźne nawiązanie do pojęcia Logosu w biblijnym tego słowa znaczeniu. *Słowa człowieka nie wywiódł z siebie sam* – pisał Norwid. Słowo, jako środek poetyckiego wyrazu, jest zakorzenione w odwiecznym Logosie.

Prof. Władysław Panas z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozważał przedśmiertną twórczość Zbigniewa Herberta. Pisarstwo to funkcjonuje jako modelowy przykład porządku i ładu, wyrażonego choćby w literackiej postaci Pana Cogito. Tymczasem ostatni, zaprojektowany jako pożegnalny, tomik, „Epilog burzy”, nosi wyraźne ślady zmaganie się poety z żywiołem chaosu: cierpieniem, odchodzeniem, świadomością bliskiej śmierci. Zarówno

ikona na okładce („Epilog burzy” Giorgione), jak i zawartość tomiku, stanowią metaforę zmagania chaosu i Logosu w życiu Herberta, czy jednak zakończonych szczęśliwym epilogiem? Pozostaje to zagadką dla czytelników i badaczy.

Ks. prof. Jan Sochoń z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wypowiadał się na temat relacji pisarza wobec dobra. Według ks. Sochońa tym, co wyróżnia wszelkie pisarskie działania, jest dobro celu: w jakim celu pisarz przedstawia np. zło: czy po to, aby epatować, zarażać swoich czytelników złem, czy też po to, by przed nim ostrzec. Podstawową relacją międzyludzką jest dobro i należy go bronić, nawet jeśli zło narzuca się jako pierwsze i bardziej atrakcyjne.

Temat chaosu i logosu w teologii podjęto na nowo powstałym Wydziale Teologicznym. Ks. prof. Jacek Bolewski SJ z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie porównywał teologię stworzenia z fizyczną teorią chaosu. Jak zauważył, w teologicznej wizji opartej na przesłankach biblijnych, zaczerpniętych z Księgi Rodzaju, chaos nie jest przeciwieństwem logosu, bowiem nawet w chaosie, rozumianym jako materia, istnieją jakieś ślady porządku. Księga Rodzaju rozpoczyna się od słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem* [w niektórych tłumaczeniach: *chaosem*] *i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiarów wód, a Duch Boży unosił się nad wodami*. Zdaniem o. Bolewskiego, z tekstu biblijnego wynika, że także pierwotna, chaotyczna materia pochodzi od Stwórcy i jest

w niej jakiś porządek. Natomiast Duch i logos nadają porządek, z którego wyłania się rzeczywistość świata. Tutaj zatem istnieje pomost do dialogu pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, zaś takie spotkanie może przynieść wiele obopólnych korzyści, choćby we wzbogaceniu i odświeżeniu języka teologii.

Prof. Jerzy Janik z Instytutu Fizyki Jądrowej w Krakowie stwierdził, że tak teologia, jak i fizyka, posługują się analogią. Zatem język fizyki może uzupełniać język teologiczny. Fizyka, opisując rzeczywistość, tworzy pewne modele. Podobnie jest np. w teologii tomistycznej, gdzie św. Tomasz w traktacie o Trójcy Świętej zaproponował pewien model opisu sfery transcendentnej. Prof. Janik próbował oddać ten klasyczny model teologiczny za pomocą języka fizyki, posługując się kwantowym modelem pola. Podczas dyskusji po referacie prof. Janika stwierdzono, że zaproponowany do opisu rzeczywistości teologicznej model fizyczny ma wprawdzie pewne braki, ale po dopracowaniu mógłby być komplementarny wobec opisu teologicznego.

Toruńskie sympozjum cieszyło się ogromnym zainteresowaniem, prelekcjom i dyskusjom przyśluchiwało się łącznie około 830 słuchaczy: pracowników naukowych, studentów i toruńskiej inteligencji. Okazało się, że problem chaosu i logosu można rozpatrywać z różnych punktów widzenia i odmiennych perspektyw badawczych, posługujących się podobną – choć różnie rozumianą – terminologią. Toruńska sesja pokazała, iż taki

wieloaspektowy ogląd zagadnienia chaosu i logosu prowadzi do wyjaśnienia nieporozumień i służy budowaniu jedności nauki, stawiającej sobie za cel odkrywanie prawdy.

Krzysztof Dorosz SJ
Leszek Gołębiowski SJ



SAMOTNOŚĆ O TYSIĄCU TWARZY

***Pianistka* (La pianiste)**

Francja/Austria, 2001,
reż.: Michael Haneke,
wyk.: Isabelle Huppert,
Benoit Magimel,
Annie Girardot, Susan Lothar
i in. 129 min. Best Film

***Intymność* (Intimacy)**

Francja/Wielka Brytania, 2001,
reż.: Patrice Chereau,
wyk.: Mark Rydance, Kerry
Fox, Timothy Spall i in.
120 min. SPI

Już w swoim poprzednim filmie, prezentowanym na naszych ekranach przed kilku laty, Michael Haneke

dał się poznać jako „mistrz patologii”. Określenie to w sposób zamierzony brzmi dwuznacznie, odpowiednio jak niejednoznaczny pozostawał ukazany przez niego obraz. Intencją reżysera „Funny Games” było bowiem wskazanie na czystą, budzącą obrzydzenie przemoc jako kwintesencję tego, czego widz poszukuje we współczesnym kinie. Jednak ta przemoc w stanie czystym, zdaje się mówić Haneke, dla dobra samopoczucia obu stron, tak twórców, jak i odbiorców, podawana jest przeważnie w gąszczu rozmaitych motywów kierujących bohaterami, a także zostaje złagodzona i skryta za pseudointelektualnymi uzasadnieniami. Chociaż teza brzmiała rozsądnie, w rezultacie powstała bardzo specyficzna opowieść o parze degeneratów, którzy dla uciechy widowni maltretują swoje ofiary.

Pomimo iż „Pianistka” dotyka odmiennych problemów i reprezentuje zupełnie inny styl, dobitnie unaocznia, że reżyser nie zmienił zainteresowań. W samym centrum dramatu znów umiejscowiona zostaje patologia, która tym razem kulminuje w sferze seksualnej.

Tytułowa bohaterka to dojrzała kobieta, która pomimo swych lat pozostaje całkowicie zdominowana przez matkę. Stara kobieta traktuje ją jak małą dziewczynkę, którą należy bez przerwy kontrolować. Dlatego nieustannie telefony do pracy i do znajomych, gdzie akurat przebywa oraz niekończące się awantury za zbyt późne a niezgodnione powroty do domu; to także potajemne i zupełnie jawne rewizje. Jakby tego było mało, obie panie

przykładnie śpią w jednym, wspólnym małżeńskim łóżu. Nienormalne życie rodzinne rzutuje na chorobliwą ambicję zawodową uznanej mistrzyni fortepianu, a w szczególności na jej życie seksualne, które wobec braku partnera ogranicza się do marzeń kształtowanych na podstawie seansów w kabinie wideo miejskiego sex-shopu. Nic więc dziwnego, że gdy pojawia się zakochany w niej młodzieniec, pani profesor, pragnąc je ucieleśnić, przedstawia mu długą listę swoich erotycznych fantazji.

Ireneusz Iredyński powiedział niegdyś w jednym z wywiadów, że interesują go sytuacje skrajne, gdyż w nich ujawnia się często w sposób niesłychanie wyrazisty to, co ma znaczenie nie tylko jednostkowe, lecz ogólne, a więc coś, co lepiej pozwala mu zrozumieć człowieka. To przeświadczenie znanego dramaturga dobrze potwierdzają obserwacje psychologów i psychoanalityków, którzy wskazują, że u jednostek psychicznie niezrównoważonych z różnego typu zaburzeniami, dają o sobie znać problemy i niepokoje, które bądź już nękają społeczeństwo, bądź wkrótce w nim się pojawiają.

Szkopuł w tym, że z tego punktu widzenia nie wszystkie skrajności są równo uprawomocnione i nie wszystkie należy publicznie celebrować. Mam niejasne wrażenie, że tak jest w przypadku Eriki. Owszem, to, co przeżywa bohaterka, czyli dramat samotności spowodowany uwięzieniem w klatce matczynego domu, tęsknota za bliskim kontaktem z mężczyzną, może nawet pragnienie, by założyć własną rodzinę, to niewątpliwie problemy wielu ludzi. Jednak w filmie Hanekego te

wszystkie elementy zostały zamknięte w ramy tak skrajnych sytuacji i koincydencji rozmaitych czynników, że trudno uznać, iż nie mamy tu do czynienia jedynie z czymś jednostkowym. Tym bardziej że reżyser dużo uwagi poświęca temu, byśmy zrozumieli specyfikę życia bohaterki. I dlatego też jej przeżycia już gdzieś u podstaw tracą możliwość nabycia statusu „prorockiego”. Również sam sposób prezentacji opowieści – skrajnie beznamiętny, zimny sprawia wrażenie, że autor poddaje naukowej wiwisekcji przypadek kliniczny. I można się jedynie pytać, dlaczego spośród kart chorobowych zdecydował się zaprezentować tę, a nie inną.

Dla kontrastu wypada przywołać w tym miejscu inny film, który także pojawił się owiany mgiełką skandalu. Mowa oczywiście o „Intymności” Patrice’a Chereau. Oba filmy, choć zasadniczo się różnią, poruszają w gruncie rzeczy bardzo podobne zagadnienia. Na pierwszym miejscu należy wymienić sposób narracji decydujący o klimacie całości. Haneke przyjął pozycję obiektywnego obserwatora, rejestrującego kolejne zdarzenia. Tu nie ma miejsca na poezję czy na współczucie dla bohatera. To, co było usprawiedliwione przez konwencję „Funny Games”, gdzie oprawcy urządzali okrutne widowisko dla publiczności, w „Pianistce” staje się elementem, który nawet jeśli nie czyni całej opowieści jawnie antyhumanistyczną, to przynajmniej pozbawia ją jakichkolwiek walorów humanistycznych.

Tymczasem Chereau potrafi być poetą wczuwającym się w dramat

swoich bohaterów. Ukazana przez niego historia – dla wielu nie do zaakceptowania z powodów obyczajowych – nie jest opowieścią badacza obserwującego laboratoryjne myszki, lecz opowieścią humanisty zatroskanego o los człowieka. Chereau ze współczuciem przypatruje się swoim samotnym bohaterom. Jakże poruszająca jest scena, w której główny bohater, siedząc na schodach, popija piwo i przygląda się małym dziecięcym bucikom, przypominającym mu dom rodzinny, który właśnie się rozpadł. Ileż ładunku emocjonalnego jest we wszystkich przywoływanych scenach z przeszłości. Także i on pod wpływem pragnienia znalezienia bliskiego kontaktu z kobietą decyduje się na układ, który trudno uznać za do końca normalny. Jego życie bowiem koncentruje się na cośrodowych odwiedzinach kochanki. Nie zna jej imienia ani z nią nie rozmawia. Mógłby ktoś powiedzieć: „uprawiają anonimowy seks”, lecz będzie to określenie wysoce niewłaściwe, bo sugeruje instynkt, żądzę i wzajemne uprzedmiotowienie. A tym właśnie w tym filmie seks nie jest. To nie fizjologia lub przynajmniej nie tylko, lecz spotkanie dwojga samotnych poranionych osób, które pragną właśnie owego SPOTKANIA. Seks staje się „beżgłośnym językiem” spojrzeń, gestów i wzajemnie okazywanej sobie czułości.

Znamienne jest, że cały układ zaczyna się psuć, gdy Jay, powodowany ciekawością, próbuje się czegoś dowiedzieć o swojej kochance. W miarę jak poznaje jej rodzinę i życie prywatne, a ona zdaje sobie sprawę, że traci anonimowość, łą-

cząc ich nie porozumienia powoli się rozluźnia. I dopiero wtedy seks nabiera cech gestu uprzedmiotowującego. Co stało się ze współczesnym człowiekiem – zdaje się pytać reżyser – który potrafi być autentyczny i spontaniczny, jak długo pozostaje anonimowy?

Haneke w swoim filmowym świecie uczynił Erikę wyjątkiem wśród innych normalnych ludzi. U Chereau jest zupełnie inaczej. Jay jest w zasadzie typowy, a jego życie to tylko jedna spośród tysięcy dziwnych twarzy, jakie może przybrać samotność. Bo jakże musi bać się samotności mąż jego kochanki, skoro gotów jest z nim podzielić się żoną, bo *to przecież tylko raz w tygodniu*. Jakże samotna jest Claire, skoro czuje, że mąż, który chce ją obrazić, nie wie, gdzie uderzyć, by zabolalo najbardziej. Jakaż wreszcie galerię dziwacznych postaci stanowią znajomi Jaya. Mam wrażenie, że chociaż kamera filmowa zatrzymała się na nim, to przecież mogła zacząć obserwować inną postać i otrzymalibyśmy równie ciekawą i poruszającą historię. Ale właśnie dzięki temu, że samotność bohaterów nie jest jakoś szczególnie uwarunkowana przebiegiem ich życia, choć jest niewątpliwie w swoich przejawach wyolbrzymiona, każdy może w zawartych tam typach ludzkich odnaleźć coś z siebie samego.

Jan Pniewski

książki

**WSZYSTKO BRZMI
W PRZYPowieściach**

Andrzej Niewiadomski
Kruszywo

**Biurow Literackie Port
Legnica 2001, ss. 51**

Takich poetów, jak Andrzej Niewiadomski, trzeba czytać nie tylko bardzo uważnie, trzeba czytać, pokonując opór stylu – trudnego, zawilego, świadomie blokującego dotarcie do sensu, do ukrytej głęboko w wierszu prawdy o autorze i jego rozumieniu świata. Myślę, że Niewiadomski bije rekordy w precyzji kamuflażu. Ale jego poezja stanowi jednocześnie dla czytelnika i krytyka wyzwanie, aby przemagając opór tworzywa, dotrzeć do istoty myślenia i uczucia jej twórcy.

Po raz trzeci podejmuję więc wysiłek przeniknięcia tajemnicy tej poezji. Pisząc dwukrotnie na tych łamach o poprzednich zbiorach wierszy Niewiadomskiego – „Niebylcu” i „Prewentorium” – starałam się w każdym z nich znaleźć klucz do filozoficznej bramy, przez którą poeta wraca do świata swoich wizji. W „Niebylcu” owym kluczem była postmodernistyczna świadomość istnienia Księgi, z której wszyscy czerpią swoją niedoskonałą wciąż wiedzę o istnieniu, przekształcając ją w grę na dobre i złe, o dobre i złe, albowiem człowiek

nie jest w stanie uwolnić się od swego – ślepego – przeznaczenia. Spazmatyczne poszukiwanie sensu w bezsensie doprowadziło poetę do odkrycia światła, które *nic nie wyjawia*. Zbiór „Prewentorium”, kontynuując poetycką huśtawkę poznawczą, zawiera jakby komputerową wizję „wszystkości” przelatującej szybkimi obrazami przez ludzki mózg i serce, pozostawiając je nie zaspokojonymi w najgłębszych pragnieniach. I dopiero konstatacja, że jednak istnieje „świato”, które w „Niebylcu” nazywało się *po-wszeczną pauzą*, a w „Prewentorium” ukrywa się pod kryptonimem „sprzeczności”, dopiero to odkrycie ratuje poetę przed samobójstwem zamilknięcia. To bowiem, co dla wielu filozofów stanowiło punkt dojścia na drodze poznania pułapek egzystencji, dla poety staje się punktem wyjścia, drogowskazem, miarą duchowości wszelkiego życiowego doświadczenia.

Na czwartej stronie okładki „Kruszywa” znajdują się wypowiedzi kilku poetów-krytyków z pokolenia rówieśników Niewiadomskiego rekomendujące jego poezję. Najmniej odkrywczy jest Jarosław Klejnocki, mówiąc, że Niewiadomski przede wszystkim *obawia się sentymentalizmu i łzawej liryczności*. Takim obawom ulega dziś przecież większość poetów. Karol Maliszewski precyzyjniej określa swój stosunek do struktur językowych Niewiadomskiego: *Wypróbowuje możliwości wolnego wiersza, nasycając go taką obfitością obserwacji, zasilać go takim strumieniem błyskotliwie zmetaforyzowanych spostrzeżeń, że budzi podziw, z lekka oszałamiając*.

Wszakże i ta wypowiedź odnosi się do zewnętrznej warstwy wypowiedzi poety, nie wnika w jej wewnętrzne, nasyczone znaczeniami obszary. Dopiero Piotr Śliwiński dotyka tego, co naprawdę istotne w zmaganiach Niewiadomskiego z językiem: *Tacy poeci, jak Niewiadomski, dają świadectwo dwudziestowiecznego doświadczenia nieprzyległości słów i rzeczy, ekspresji i istoty, tekstu i istnienia, stylu i traumy, jakiegoś z gruntu Różewiczowskiego „odcięcia mowy”, ergo niewinności i nadziei.*

Rzeczywiście, jeśli by szukać patrona dla mrocznej, pogiętej w serpentyny niejednoznaczności i poznawczego buntu poezji Niewiadomskiego, nie byłby to z pewnością „racjonalista” Miłosz ani „moralista” Herbert, byłby to Różewicz, z jego nieufnością do słowa i do świata, z nieustającą energią odkłamywania pospolitości rzeczy i niepospolitości ducha. Niewiadomski jest także po Różewiczowsku przewrotny. *Jak żyć?* – pyta i zaraz odpowiada – *Odszukaj w literaturze / różnych epok odpowiedzi na to pytanie.* Wiadomo, że jednoznacznej odpowiedzi literatura nie udziela, zatem w następnym wierszu, zaprzeczając niejako sobie, kończy liryczną wypowiedź – pełną świadomie zmieszanego informacyjnego szumu – westchnieniem: *Och, jak trudno, jak trudno uchwycić tę ciszę.* Do myślenia się można, że chodzi o ciszę metafizyczną, o przestrzeń niepojętości wypełniającą malejące dramatycznie wolne miejsca na życiodajnym oddechu, na kontakcie z ponadczasowym kręgiem „święta”. W wierszu „Czasy” – podobnie jak inne „nata-

dowanym” zbitkami wiedzy o powszedniości i odświętności istnienia, wiedzy porównywanej przez autora do *robienia przypisów* na nieskończenie wiele tematów – poeta pozwala sobie na emocjonalny przytyk do własnej sytuacji w nierozwiązywalnym kłębowisku bycia tu i teraz: *Jak ty / mnie zwodzisz materio, w której nikt nie ma / racji, w której nikt nie ma nic / do powiedzenia.* Pada tutaj ważny zarzut wobec rzeczywistości i wątpliwość w ludzkie możliwości poznawcze.

Ten mechanizm powraca w wierszach Niewiadomskiego z mocą obsesji, a przecież poeta nie rezygnuje z prób przebicia się przez magmę niejednoznaczności istnienia ku jakiejś, jakiegokolwiek, pewności. Proza poetycka „Obeo” stanowi jeden z dowodów, jak wielką ekspresją eksplodują takie próby przedarcia się przez granicę niepoznawalnego: *Do wsi nie należę i do zamku też, cicho powiedziałem jak K., ale nieco inaczej i z początkiem września ruszyłem ku granicy, myśląc o twoim ciełe i twojej duszy. (...) Tym razem granica była pusta. Siedziałem na szlabanie i przez godzinę przerzucałem nogi to na jedną, to na drugą stronę. Chciałem ci o tym powiedzieć, ale tu skończyło się nawet szukanie sieci. Odmotany trwałem pod szeroko rozłożonymi skrzydłami drapieżnych aniołów i spokojnie patrzyłem na niemożliwe światy.* Iście Kafkowska groza technic z takich obrazów, którymi Niewiadomski dzieli się z czytelnikami jak koszmarnymi snami. Wszystko to jest, powtórzmy, efektem poznawczej nieefektywności, gdyż *Każda wyprawa / kończy*

się płytkim stawem słów i rzeczy; / prześladuje nas klasyka, cóż, „nawet w nocy” / wszystko wygląda na wyreżyserowane szaleństwo. Itd. itp. Walka o sens ciągle się tutaj toczy, ale poeta w końcu czuje się zwolniony z aktywności i mówi: *Skądkolwiek dzwonisz, wiedz, że mnie tu nie ma*. Zwróćmy jednak uwagę, że walka toczy się przez cały czas na czyichś oczach, w rzeczywistej czy potencjalnej obecności kogoś drugiego, partnera życiowej przygody, a może tylko powiernika lub świadka, i ta właśnie obecność decyduje o niemożności całkowitej rezygnacji, może zatem również o niemożności klęski.

Bycie „dla drugiego” lub choćby „wobec drugiego” obliguje nas do najwyższej mobilizacji, zdaje się przekonywać siebie i czytelnika poeta. Dopóki istnieje możliwość dialogu, dopóty warto mówić. I właśnie odpowiedzialność współbycia uzasadnia i usprawiedliwia jego sarkazm. W wierszu „Długie pożegnanie” poeta stawia światu brutalną diagnozę: *Zawrócono mi w głowie, ech, ten świat, / w którym rymują się i gryzą, prawdziwa / sztuka, średnica cytryny zgodna ze średnicą / szklanki; albo warstwowe: fiolet, pomarańcz, / czerwien i trzy różne, a każdy w kolorze wiosienki*. Jeśli prawdziwa sztuka to tylko gra, *ten barwny węzeł / winien być ostatnim, który wyzwalający się potarga* – ironizuje. Zatem totalna katastrofa naszej duszy jest nieunikniona i nie nas już nie uratuje przed wirtualizacją świata, a więc przed jego ostateczną mistyfikacją? Skoro nie możemy już liczyć na *nie-szczesne rzeczy i bazar słów*, gdzie

szukać sensu? Powracalność tego pytania w wierszach Niewiadomskiego świadczy o wadze problemu. Świat rozsypuje się nam na rzeczy, słowa, barwy i obrazki. *Wikliny, mielizny, kruszywo, piach; żyjemy na raz: w ruchu i zastoju, a mimo to – nie wylania się / z niczego nic*.

Wydaje się, że to już ostateczne symptomy klęski, a przecież poeta – jak zawsze, jak w poprzednich zbiorach – podaje nam deskę ratunku. W jednym z wierszy znalazłam ów klucz, który – ukryty starannie wśród rozlewisk mowy – stanowić może ocalenie dla zagubionej w chaosie istnienia świadomości: *Znaki nie są czytelne, skryte / w czerepie, wszystko brzmi w przypowieściach, a nic / nie wyraźnie*. To wyznanie samo w sobie nie byłoby optymistyczne, gdyby nie odwołanie do Świętej Księgi, gdzie zawarte są „przypowieści”. Wiemy, o jaką Księgę chodzi, i choć poeta narzeka na niejasność ewangelicznego przesłania, istnieje przecież to niełatwe odniesienie, odwieczny wzór postaw i postępowań. Może więc warto nauczyć się czytać „znaki” w nas ukryte i rozszyfrowywać sens przypowieści – zdaje się sugerować poeta. To przecież jedyny sposób, aby przeciwstawić się morderczemu podejrzeniu: *Jeśli są tylko pozory, nie ma nic prócz pomyłek*.

Niewiadomski nic rozstrzyga, na szczęście, które z tych domniemań stanowi jego gwiazdę przewodnią. Możemy się domyślać, że – choć niepojmowalne do końca – właśnie „przypowieści” stanowią jego prawdziwą miarę rzeczy. Tajemniczy poemacik „Wiersze o ludziach i aniołach” chyba najwięcej daje

nam w tym zbiorze do myślenia. Utrzymany, jak większość wierszy Niewiadomskiego, w pytiatycznej stylistyce zagadki, dotyka spraw najistotniejszych dla ludzkiego losu. Utwór zaczyna się oznajmieniem: *Wzrasta*. Nie wiemy, czego lub kogo owo wzrastanie dotyczy. Najprawdopodobniej świata w ogóle, a może tej jego sfery, którą zwykliśmy nazywać metafizyczną. Jest tu także mowa o potencjalności wszystkiego, co nam się przydarza, i choć autor zgodnie ze swą meandryczną poetyką wtrąca w nawiasie – (*ani słowa o ludziach i aniołach*) – wiersz dotyczy tajemnicy zmartwychwstania przewrotnie przez poetę odsakralizowanego, dotyczy przenikania obu światów – doczesnego i nieskończonego. Zawołanie: *Na koniuszku ust mam te wszystkie głosy, uczyn mi / widocznym, świeć mi* – mimo że i tutaj nie ujawnia poeta adresata, w domyśle naszym zwrócone jest ku Bogu.

Twoich imion – sprzecznych – nie wymawiam – czytamy parę wersów dalej. I znów domyślamy się, zgodnie z judaistyczną symboliką, że chodzi o imiona Boga. Jeśli nawet moja interpretacja jest uzurpacją, chcę wierzyć, że poeta znajduje pocieszenie w dociekaniu, kim jest wobec ogarniającej go zewsząd Tajemnicy. Domyślne anioły otaczają go wszakże na końcu imaginacyjnego świata wiersza, a on wyznaje: *jestem / i nie ma mnie tu*. A to znaczy bardzo dużo. Znaczy, że duch poety wciąż gotów jest na przemianę. I że jest w nim nadzieja.

Adriana Szymańska

NOWY POLSKI ŚWIATEK

Kazimierz Orłowski
Drewniane mosty

Wydawnictwo Literackie,
Kraków 2001, ss. 170

Kazimierz Orłowski najchętniej realizuje swój talent w tworzeniu opowiadań, ewentualnie mikropowieści; z krytyczną uwagą, ale i estetyczną wrażliwością opisuje w nich, czy można powiedzieć: recenzuje, otaczający go mniej lub bardziej bezpośrednio, a dotyczący też go świat, który na ogół, jak wynika z obserwacji, znajduje się, delikatnie mówiąc, w nie najdoskonalszym stanie i wymaga naprawy, a w każdym razie – zajęcia stanowiska przez czujnego obserwatora i komentatora. Obecnie jest to najczęściej świat powszedni, zwyczajny, rodzimy – taki, z którym wchodzi się w kontakt, udając się np. do sklepu po zakupy, wsiadając do tramwaju albo pociągu, wyjeżdżając na lato na wieś albo otwierając gazetę i czytając w niej z zainteresowaniem szczególnie działy społeczne, informacje lokalne, rubryki obyczajowe itp.

Kazimierza Orłowskiego charakteryzowała zawsze duża wrażliwość obywatelska, wzmożony instynkt społecznikowski – czemu jako autor dawał wyraz nie tylko w swojej prozie, ale i angażując się piórem publicysty na łamach czasopism i gazet codziennych w różne gorące spory Polaków. W słynnej „Cudownej melinie” (która nie mogła, jak wiadomo, doczekać się łaski wy-

dawców PRL-u i ukazała się nakładem paryskiego Instytutu Jerzego Giedroycia, wroga nr 1 ówczesnych władców Polski) oraz innych książkach pisanych w latach 70. pisarz rzucał – i to przebywając w kraju, nie na emigracji – jedno z najodważniejszych wyzwań establishmentowi politycznemu chyłącego się już do upadku PRL-u; choć dziś wiemy, że kolos stał na glinianych nogach, to pamiętamy też zaciekość i wyrafinowanie, z jakim bronił się przed „ukąszeniami” zwłaszcza intelektualistów, którzy wzgardzili propozycjami wspólnej pracy nad doskonaleniem tzw. realnego socjalizmu. Z pewnością łatwiej było trwać przy swoich niewątpliwych racjach przyglądającym się z dystansu naszym sprawom emigrantom aniżeli pisarzowi, który na miejscu po prostu musiał przeżyć... Intencją leżącą u fundamentów prozy Orłosa w tym okresie było przedstawienie apelującego do sumień dowodu systemowego politycznego oszustwa i zepsucia moralnego, opanowującego cały kraj. To, że wyzwanie Orłosa dotyczyło głównie problemów ideowych, nie pozostawało jednak bez wpływu na – dość posłuszną wobec czasem publicystycznej tendencji, czasem wobec tradycji małego realizmu – artystyczną jakość jego tomów z tego okresu.

W opowiadaniach z lat 90. – szczególnie tych, które autor zebrał w pięknym tomie „Niebieski szklarz” – dochodzi do istotnej zmiany strategii pisarskiej: narrator odwołuje się tu już mniej do naszych sumień i odczuć patriotycznych, bardziej do wyobraźni i wrażliwości estetycznej. Zasadniczego

bodźca do poznawczych iluminacji dostarcza tu autorowi jego własna biografia, a zwłaszcza uznawane wcześniej za mało istotne przeżycia czasów dzieciństwa, spędzanego w apogeum stalinizmu w polskim wydaniu; jednak groza tamtych lat zostaje przytłumiona przez dziecięcą perspektywę oglądu i oceny świata. Przyjęcie takiego punktu widzenia w nieunikniony sposób łączy się z upiększaniem i mityzacją świata dorosłych; rezygnując z politycznej doraźności narrator skłania się ku ponadczasowej, metafizycznej interpretacji przyczyn takiego, a nie innego stanu rzeczy ludzkich: *I pomyślałem o Bogu pierwszy raz inaczej, o tym Szklarzu Niebieskim, który wszystko może, jak mówią – dlaczego życie jest takie kruche, dlaczego jest jak szyba, którą każdy może stłuc byle kamieniem?*

W najnowszym tomie „Drewniane mosty” refleksje metafizyczne i ogólna zaduma nad kondycją człowieka ustępują na dalszy plan; tylko w kilku miniaturach autor oddaje się bezinteresownej kontemplacji cudów natury w samotności i ciszy swojego nadjeziernego letniego azylu: a to pochyla się nad grupką wędrujących małych jeży, które dopiero co opuściły gniazdo (*Świat dopiero otwierał się przed nimi, pełen mokrej trawy, szelestu i chłodu. Drżało powietrze, kiedy blisko przelatywał nietoperz*, w opowiadaniu „Pięć małych jeży”), a to tropi nieosiągalnego wzrokiem, a ryczącego gdzieś blisko jelenia („Pessarara”), a to kąpieć się w ustronnym leśnym „oczku” podczas burzy zauważa przyjeżdżającą w podobnym celu jak on na rowerze nieznaną

dziewczynę, która mu potem znika z oczu, i kiedy wychodzi na brzeg, nie widać ani jej, ani w ogóle żadnych śladów jej pobytu, więc nie wiadomo w ogóle, czy była tu rzeczywiście („Inny wymiar”)... Jednak nie te niewinne literackie impresje i metafizyczne epifanie, jak już nadmieniałem, decydują o artystycznym charakterze najnowszego tomu Orłosia, który nie bez kozery inauguruje opowiadanie „Bitwa pod Kolnem” – rzecz o finale długotrwałych waśni sąsiedzkich między chłopskimi rodami Deców i Kostrzewskich. Ponieważ ostatni zajazd Deców na Kostrzewskich przypada na niedzielne południe, kiedy członkowie obu rodzin, a także wspomagający ich miejscowi harcownicy w małych i dużych fiatach zdążyli już po powrocie z kościoła uświęcić dzień odpowiednią ilością alkoholu, starcie wiejskie przybiera niemal militarne rozmiary i kończy się poważnymi obustronnymi szkodami: postrzeleniami, spalaniem części zabudowań gospodarskich, zniszczeniem bądź spalaniem samochodów, w tym przechowywanego ponoć przez mafię u Kostrzewskich nowego mercedesa; nadjeżdżająca w sukurs pogorzelcom ochotnicza straż pożarna zostaje wszakże powstrzymana w polu przez Deców (co ma się spalić, musi być spalone) i zneutralizowana propozycją wspólnego opicia incydentu, podobnie zawieszana przez nadgorliwców lokalna policja zostaje zaproszona na zakrapiany poczęstunek do Kostrzewskich, którzy, jak się okazuje, nie mają żadnych pretensji do Deców: *Panie komendancie, niech lepiej zostanie jak w rodzinie. Poga-*

damy, załatwimy. Po ludzku, po sąsiedzku... Drugie opowiadanie w tomie nie ma już aż tak przykrych akcentów; toczy się w rytm permanentnej wiejskiej biesiady, której uczestnicy od czasu do czasu przerywają swe zasadnicze zajęcie, żeby oddać się czynnościom życiowo i rodzinnie niezbędnym, a przy tym, co się liczy, zapewniającym odpowiednią kolejną dostawę butelek („Biesiadnicy”). I tak toczy się tu ten nowy polski świątek; kolejne utwory głównie wzbogacają i pomnażają dowody wypełniającego go zła międzyludzkiego, głupoty, stosunków opartych na komitowie pijackiej i szwindlu itp.

Jak z tego widać, proza Orłosio-wa ponownie naciąga silną esencją gniewu i protestu wobec stanu sumienia oraz ducha i stylu wegetacji obchodzącego autora najbardziej społeczeństwa, a jest to nadal społeczeństwo polskie pogrążone w głębokim kryzysie, w degrengoladzie moralnej, zapaści wręcz umysłowej – przy czym nie ma już tych politycznych sprawców z „góry”, których można kiedyś było bezpośrednio obwiniać i oskarżać za to „zdołowanie” narodu. Wina zdaje się tkwić w samym narodzie, zdominowanym zwłaszcza na terytoriach wiejskich i peryferiach miast przez prymitywne, schamiałe, zalkoholizowane i pozbawione głębszych motywacji życiowych towarzystwo permanentnych „biesiadników”... Jest to jakby nowa odsłona prozatorskiego naturalizmu – którego tendencyjność chyba jednak w zbyt jednoznaczny, nieskomplikowany, czasem nawet toporny sposób dowodzi swoich

racji, przygłuszając inne walory epickiego wymiaru tej twórczości.

Mieczysław Orski

ROZMOWY EKUMENICZNE

Olivier Clément
Prawda was wyzwoli
Rozmowy z Patriarchą
Ekumenicznym
Bartłomiejem I

Verbinum, Warszawa 1998

Książka nosi podtytuł „Rozmowy”, ale nie jest to sztywna formuła pytań i odpowiedzi, a raczej zreferowanie rozmów, wzbogacone dodaniem paru znaczących tekstów (Modlitwa za Europę, fragmenty przemówień).

Patriarcha Konstantynopola, honorowy zwierzchnik całego prawosławia, jest Grekiem, ale obywatelem tureckim i ma siedzibę w Konstantynopolu. Tytuł, który nosi, patriarchy ekumenicznego, wiernie oddaje jego postawę i pełnioną misję.

Notujący rozmowy z nim Olivier Clément to francuski myśliciel i teolog. Poza pięknym esejem o charakterze autobiografii duchowej, mówiącym o późnym nawróceniu na prawosławie („L'Autre Soleil”), jest autorem wielu prac przybliżających zachodnim czytelnikom teologiczną i estetyczną myśl prawosławia. Bliskie są mu problemy dialogu rysującego się coraz wyraźniej pomiędzy Zachodem a Wscho-

dem (również Dalekim), mistyki z okresu przed rozłamem Kościołów, a także współczesnego zagrożenia Europy nihilizmem.

Książka, choć jest zapisem rozmów dwóch wybitnych przedstawicieli prawosławia, w przekładzie polskim jest adresowana – niejako z natury rzeczy – do odbiorcy z kręgu katolicyzmu. Istotny jest zatem pierwszy, wstępny etap odbioru: uprzytomnić sobie i wyjaśnić obecne w tym kręgu stereotypy utrudniające dialog z prawosławiem. Przytoczone fakty historyczne dotyczące przeszłości, od czasów Iwana Groźnego, aż po współczesność, wskazują na różne formy oporu i starań o autonomię wobec nacisków władzy państwowej. Stereotypowi o uległości prawosławia – narzędzia państwa, towarzyszy kolejny, równie mocno zakorzeniony w potocznych wyobrażeniach. I temu, głoszącemu, że prawosławie jest nie do pogodzenia z demokracją, przeczy już – nieznana u nas zupełnie – rola, jaką odegrało ono w kupieckich republikach Nowogrodu i Pskowa; a w bliższych nam czasach – przerwany represjami Lenina – rozkwit prawosławnej myśli filozoficzno-społecznej. Wpisuje się ona w ogólniejszy renesans filozofii religijnej, rozwijającej się dzięki takim wybitnym myślicielom jak Bierdiajew i Szczestow, Rozanow i Sołowjow, Bułgakow i Florenski.

Warto tu też wspomnieć o pasjonującym skomplikowaniu i wielorakości oddziaływania prawosławia na burzliwe dzieje Bałkanów. Kościół, *sprzymierzony z chrześcijańskimi ludami tego regionu, uratował w okresie dominacji tureckiej język,*

kulturę i obyczaje Greków, Bułgarów, Serbów i Rumunów. Stosunki między Kościołem a władzą świecką włączają się w problemy szersze i dotyczące współczesności. Rysuje się typ nowej ewangelizacji, realizującej postulat Paula Ricoeura: *tolerancja bez domieszki sceptycyzmu.* Rysują się także trudne cele *dobrowolnej niełatwej rezygnacji z niepożądanego konsumpcji* i – streszczające te postulaty i cele – zadanie *uduchowienia ziemi.* Skarby duchowe prawosławia – mówi wprost patriarcha – są *współodpowiedzialne w kształtowaniu zjednoczonej Europy.*

Nie mniej istotne przyczyny utrudniające dialog siostrzanych Kościołów leżą w głębokich warstwach ich odmienności. Oto, między innymi, głosząc zmartwychwstanie, prawosławie – wedle słów patriarchy Bartłomieja – kładzie nacisk na *ufne, już teraz, przemieszczenie życia z wiecznością.* W takiej postawie można widzieć odpowiedź na wszechobecność koszmaru śmierci w naszych czasach...

Szczególne także jest to, jak w jego myśli widzenie prawosławia nasycone problemami współczesności nie tylko idzie w parze, ale jest zakorzenione w odległej czasowo tradycji. Wystarcza tu obserwacja nieomal statystyczna: jakże często jest przywoływana myśl św. Jana Chryzostoma (V w.), Ireneusza z Lyonu (III w.) czy Grzegorza Palamas (XIV w.), Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy. Obok Ojców Wschodu są i Ojcowie Zachodni, wśród nich na pierwszym miejscu św. Augustyn.

Przewagę tych bardzo wczesnych odniesień tłumaczy historia. Od upadku Konstantynopola aż do końca XVIII w. teologiczna myśl prawosławia pod naporem islamu, a jednocześnie *agresywności zachodnich misjonarzy*, intelektualnie słabnie i kostnieje, *wycofując się* na obszary sztuki. Nie czym innym bowiem jak twórczością teologiczną jest sztuka góry Atos, Krety, Syrii czy rumuńskie freski. A także – dopowiedzmy – wyobrażenia Sofii-Mądrości Bożej na terenach dzisiejszej Macedonii czy Bułgarii.

Wielość odniesień i cytatów wyraża głęboko pojętą, autentyczną postawę ekumeniczną. Z wymienionymi powyżej sąsiadując przywoływane fragmenty Starego i Nowego Testamentu, Kabały i filozofów islamu.

Otwarcie na przesłanie innych religii towarzyszy otwartość na przekazy z literatury – zwłaszcza z poezji. I znów, wrażliwość patriarchy obejmuje stulecia. Od tureckojęzycznego poety-mistyka z XIII w., po nasyconą poezją prozę Alberta Camusa i twórczość współczesnych poetów greckich.

Ta wrażliwość dyktuje dostojnikowi Kościoła piękne zdania o pejzażu i o człowieku śródziemnomorskim, odczytującym świat jako epifanię. Świat bowiem, jak mówi Bierdiajew, jest w przedziwny sposób *półprzejrzysty*, istota rzeczy, przybliżająca się nam przez symbole, staje się objawieniem najwyższej Mądrości i Miłości – objawieniem radosnym. Jakby odpowiedzią na codzienną osaczającą nas grozę jest pojawiający się i w liturgii prawosławia – w spokojnym pięknie śpie-

wów, i w głębi przesłania ikon, i w osobistym przeżywaniu wiary przez autora nurt tajemniczej radości. Niby wyzwanie rzucone rozpaczy nihilizmu brzmią sentencjonalne słowa: *Egzystencja jest nam dana jako obrzęd, jako święto.*

Wśród powiązań z aktualnymi pragnieniami i potrzebami człowieka jest też głęboko traktowana problematyka ekologii. Patriarcha Bartłomiej I, nie stroniąc od udziału w oficjalnych akcjach i spotkaniach zarówno w te formy aktywności, jak i w samą treść swoich wystąpień wnosi właściwy sobie ton optymistycznego uduchowionego wizjonerstwa. Jedność Europy jawi mu się jako *katedra Europy. Posiąść ziemię* to nie znaczy podporządkować ją sobie; to raczej ją *skutecznie kontemplować*. Sformułowanie wydaje się zaskakujące albo wręcz paradoksalne, ale jest to po prostu zanurzenie w mistyce, która paradoksami się żywi; przez kontemplację każe w zwyczajności odkrywać właśnie nadzwyczajność.

Taka postawa zazębia się i – co więcej – kształtuje podejście do problematyki w pełni praktycznej i nurtującej współczesną myśl. Chodzi właśnie o myślenie głęboko ekologiczne, nie to, które szanuje ziemię w duchu ograniczonego konsumpcjonizmu, aby jej zasobów *starczyło na dłużej*, ale o pogłębienie tego szacunku dostrzeżeniem sensu Kosmosu, w którym – wedle słów patriarchy – *Rzeczy noszą na sobie pieczęć Mądrości.*

Zrozumienie ochrony stworzonego świata odnajduje on przy tym jako nurt powszechny, wspólny wszystkim religiom: w Starym Przy-

mierz i w Kabale, i w dziecięcej radości chasydyzmu, w wersetach Koranu i w opowieści japońskiego zen, mówiącej o tym, jak świat narodził się z uśmiechu Buddy kontemplującego kwiat.

Podobnie i ziarna teologii apofatycznej, tak istotnego dla prawosławia *mówienia ciszą*, dostrzega również w islamie.

Właściwy sobie styl dyskursu każe mu spłatać abstrakcyjne ujęcia teologii z dygresjami, przykładami i cytatami czerpanymi z różnych obszarów. Tak więc lapidarnej a przenikliwej definicji apofatyizmu (który w *niepojętej antynomii przekracza wszelką negację i wszelką afirmację*) towarzyszy obecne w islamie wyobrażenie o imionach nadawanych Bogu: jest ich 99 – ta liczba jest symbolem nieskończoności – setnym natomiast imieniem jest milczenie.

Zgodnie z takim swobodnym, ale nigdy nie chaotycznym stylem dyskursu sąsiadują ze sobą stronicie mówiące o mistyce czy teologii negatywnej z takimi, które są poświęcone konkretnym, osadzonym w historii zagrożeniom zarówno Wschodu, jak Zachodu. Poświęcona im jest cała III część książki. Mówi się tu o wolności, pułapkach nacjonalizmu, o *miłości i kilku innych kwestiach, które interesują młodych*, a także – jak głosi tytuł jednego z rozdziałów: „O Europie, sekularyzacji i możliwości wyjścia z tego stanu”.

Równoczesne a wolne od uprzedzeń spojrzenie pozwala dostrzec i jaśniej określić braki obu światów. Chodzi np. o niedocenianie roli tajemnicy, co w hołdującej racjona-

lizmowi Europie sprzyjało indywidualizmowi, a zarazem – legalizmowi, a wreszcie reakcji na ten ostatni – różnym formom buntu.

A przecież nawet *tajemnica tajemnic* – tajemnica Trójcy Świętej (w której Bóg jest *wzajemnością miłości, miłości Trojga skierowaną wzajemnie ku sobie*, przy czym każdy pozostaje sobą) przekłada się w stosunkach międzyludzkich na model jednostkowego życia. Jak pisze patriarcha, jest to model trynitarny, tzn. taki, w którym każdy przewyższa opozycje nie przez bezosobowość, ale przez afirmowanie innych prowadzące do pełni.

Takie spojrzenie, dialektyczne i żywiące się paradoksami (przypomnijmy, że o „Paradoksach katolicyzmu” pisał już G.K. Chesterton!) prowadzi do końcowej, syntetyzującej przesłanie książki wizji.

Zaświadczać dokonujące się obecnie spotkanie chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, sięganie do tradycji i otwarcie na nowość, chrześcijaństwo ma szansę uwolnić człowieka od *wybujałego konsumpcjonizmu, niepohamowanej seksualności* i stawić czoło *nicości perwersyjnego nihilizmu*.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

OD BIBLII WUJKA...

ks. Zbigniew Adamek,
Stanisław Koziara (red.)

Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka

Tarnów 1999

Nie sposób przecenić znaczenia Wujkowej Biblii dla naszej kultury. Wszak przez ponad trzy i pół wieku stanowiła ona właściwie jedyną skarbnicę Prawdy Objawionej dla rzeszy polskich katolików. Wymownym znakiem szacunku i hołdu potomności wobec dokonań Wujka było ogólnopolskie sympozjum zorganizowane przez Instytut Teologiczny w Tarnowie w dniach 25–26 IV 1998 r. Spotkanie to, przypadające w przeddzień jubileuszu 400-lecia wydania całości przekładu Pisma Świętego (1599), miało stanowić przypomnienie wartości Wujkowego dzieła oraz obligeowało niejako uczonych do wypowiedzi na temat współczesnego języka religijnego.

Omawiany w tym miejscu tom stanowi pokłosie tarnowskiej konferencji. Redaktorzy publikacji dokonali podziału referatów na dwie grupy tematyczne. Pierwszą tworzą wypowiedzi bezpośrednio zogniskowane wokół przekładu ks. Wujka („Wokół Biblii Wujka i zagadnień teologiczno-językowych przekładu biblijnego”), drugą natomiast głosy

związane z rolą, funkcjonowaniem i kształtem obecnego języka religijnego („Z problematyki współczesnego języka religijnego”). Księgę otwiera szkic Danuty Biełkowskiej „Odwołania do »Księgi Psalmów« w tekstach kaznodziejskich ks. Jakuba Wujka”. W świetle ustaleń badaczki okazuje się, że Wujek bardzo często nawiązywał do Księgi Psalmów w swych postyllach. Co ciekawe jednak, w licznych przytoczeniach rezygnował z dosłownego tłumaczenia Wulgaty na rzecz parafrazy czy amplifikacji tekstu psalterzowego.

Problematykę dawniejszego i współczesnego przekładu Biblii poruszali kolejno: Jerzy Chmiel („Sztuka przekładu a teologia. Biblia polska Wujka”), Urszula Dzika („Dylematy tłumacza. O niektórych miejscach w psalmach ufnosci”), Bożena Matuszczyk („Niech mi Jahwe to uczyni i tamto dorzuci. Idiomy semickie w Biblii Tysiąclecia”), Ewa Woźniak („Od »Psałterza puławskiego« do »Księgi psalmów« Miłosza”), Bogdan Walczak („W sprawie języka współczesnych przekładów Biblii”). Powyższe szkice uświadamiają czytelnikowi ogromny trud i odpowiedzialność tłumacza próbującego adekwatnie oddać sens pierwowzoru. Jerzy Chmiel mówi wręcz, iż przekład jest sztuką. Wskazuje też na pewną inwencyjność translatorską Wujka, który, zabiegając o wierność Wulgacie, poszukiwał jednak nierzadko nowych rozwiązań stylistyczno-leksykalnych. Semi-Cicero polonus, idąc za wskazówkami Augustyna i Hieronima, dbał o elegancję stylu. Według teologa to właśnie owa

„świąteczna szata” stanowi o pięknie i dostojeństwie języka przekładu. Z przywołanych artykułów na uwagę zasługuje także wypowiedź Bogdana Walczaka, który występuje w obrobie dawniejszego stylu biblijnego, coraz częściej rugowanego z nowszych przekładów.

Jan Godyń w szkicu „Kilka uwag o biblizmach w języku polskim, świadomości językowej i Biblii ks. Jakuba Wujka” zaprezentował bogaty materiał leksykalny genetycznie wiążący się z przekładem Wujka. Według opinii językoznawcy większość Polaków posługuje się biblizmami, nie zdając sobie sprawy z ich pochodzenia. Tezę uczonego w pełni potwierdzają zarówno wycinki prasowe, jak i badania przeprowadzone w szkołach.

Część pierwszą tomu dopełniają artykuły Stanisława Koziary („Nazwy polskich Biblii”) i Joanny Sobczykowej („O myśli filologicznej Jakuba Wujka w komentarzu biblijnym”). Niewątpliwie szczególnie cenny okazuje się tekst Koziary, śledzącego mechanizm „tytułowania” różnych wydań Biblii i Psałterza, poczynawszy od średniowiecza aż po dobę współczesną. Badacz słusznie konstatuje, iż *tradycyjne nazwy własne polskich przekładów Biblii motywowane są przez bardzo różne czynniki*. Najczęściej źródłem nazwotwórczym były: miejsce wydania (np. Biblia brzeska), nazwisko autora przekładu (np. Biblia Leopoldy), miejsce przechowywania zabytku (np. Biblia szarospatacka). Sobczykowa natomiast analizuje metatekstowe wypowiedzi Wujka, zamieszczane w przekładzie Biblii jako komentarz kolejnych rozdzia-

łów. „Poboczne” rozważania na temat etyki mowy, funkcji języka, sytuacji komunikacyjnych uprawniając do spojrzenia na ks. Jakuba jako filologa-lingwistę, świadomego perswazyjnej i polemicznej siły słowa.

W drugiej części tomu, zawierającej aż 14 referatów, dominują teksty związane z zagadnieniem języka religijnego. Zbigniew Adamek („O funkcji profetycznej języka kaznodziejskiego”) akcentuje odrębność stylu homiletycznego wynikającą, z jednej strony, z operowania symboliką i „biblijnością”, z drugiej zaś, z nietypowości sytuacji komunikacyjnej, w której jedną ze stron jest Bóg. Autor broni przy tym kaznodziejów przed nadmiernymi oskarżeniami o niedociągnięcia językowe. Sugeruje, iż „ułożone kazania”, nazbyt uczone, nie spełniają swej funkcji, bo są niezrozumiałe. Podobne poglądy wyraża Tadeusz Borucki („O retoryce współczesnych polskich tekstów kaznodziejskich”). Po przeanalizowaniu wielu współczesnych kazań badacz dochodzi do wniosku, że retoryka nadal pozostaje kaznodziejskim sposobem perswazji, co wynika z charakteru tego gatunku wypowiedzi.

O ewolucji języka religijnego na przestrzeni wieków mówiła Irena Bajerowa w referacie „Od Trydentu do Vaticanum Secundum (porównanie języka dwóch katechizmów)”.

Omówienia specyfiki języka religijnego i jego opozycyjności wobec innych stylów podjęło się kilku uczonych. Wśród tych wypowiedzi niewątpliwie wyróżnia się zwięzły, lecz niezwykle treściwy głos Romana Mazurkiewicza „Dar

i tajemnica”. Uznawając on bowiem szerokość i niejednoznaczność zakresu znaczeniowego pojęcia „język religijny”, a także wskazuje na niepoprawność teologiczną pewnych sformułowań w pieśniach religijnych.

O motywach maryjnych w liryce Jana Twardowskiego pisał Marek Karwala, a znaczenie ewangelizacji dla młodszego pokolenia stało się przedmiotem refleksji Jadwigi Puzyriny.

Swoistym dopełnieniem tomu jest szkic Grażyny Skowrońskiej-Płaczynyty „O języku religijnym w prawosławiu rosyjskim”. Izolacja życia religijnego od „cywilizacyjnej” działalności Związku Radzieckiego wpłynęła na stałość i niezmiennosc sakralnej leksyki prawosławia. Liczne archaizmy religijne nadają prawosławnemu językowi podniosły i szlachetny charakter oraz dowodzą umiłowania tradycji i dziedzictwa przeszłości.

Na koniec warto podkreślić, że oto powstała interesująca i ważna praca o dziedzictwie ks. Jakuba Wujka. Wypada mieć nadzieję, że stanie się ona inspiracją dla kolejnych tłumaczy Biblii, jak również badaczy, miłośników Wujkowej spuścizny i języka religijnego, któremu teolog torował przecież drogę swym przekładem.

Piotr Borek

ARS PRAEDICANDI

Wiesław Przyczyna CSsR
(red.)

Słuchacz słowa
(*Redemptoris Missio*
t. XV)

Wyd. Poligrafia Salezjańska,
Kraków 1998, ss. 326

Na stan naszego kaznodziejstwa narzeka się nie od dziś. Nie od dziś też próbuje się znaleźć przyczyny kryzysu ars praedicandi. Początkowo winą za wszystkie niepowodzenia w kościelnym przepowiadaniu obarczano retorykę, później samych homiletów i kaznodziejów.

W tej sytuacji niezwykle ważnym wydarzeniem jest pojawienie się tomu „Słuchacz słowa”. Jest on dedykowany zasłużonemu kaznodzieli i homilecie, ojcu dr. Gerardowi Siwkowi CSsR, w 60. rocznicę urodzin. W części pierwszej tom zawiera materiały prezentujące misyjno-rekolekcyjną działalność oraz dydaktyczny i naukowy dorobek o. Siwka. W drugiej – znajdują się opracowania konkretnych zagadnień dotyczących słuchaczy słowa Bożego. Większość materiałów tej części książki pochodzi z sympozjum, w całości poświęconego tematyce adresata Bożego Objawienia. Teksty, które złożyły się na opracowanie, mają jeden nadrzędny cel – wieloaspektowe zbadanie wszystkich czynników, które mogą mieć wpływ na proces odbioru słowa i jego efektywne przyjęcie.

Koncepcja całego tomu opiera się na akcentowaniu nadprzyrodzonego charakteru oraz zbawczej wartości

kerygmatu głoszonego wspólnocie wierzących przez kaznodzieję. Po szczególne rozdziały poświęcone zagadnieniom praktycznym nie ograniczają się więc do zbadania takich czy innych uwarunkowań odbioru słowa Bożego, a u podstaw każdego tekstu leży postulat wyrażający szczególną troskę o żywą wiarę – owoc, a zarazem fundament słuchania słowa Bożego.

Troskę tę bardzo dobitnie wyraża otwierający pierwszy rozdział książki referat autorstwa bp. Wacława Świerżawskiego („Głosiciel i słuchacz, orędzie i wiara – dwie strony jednej rzeczywistości”). Autor już w wstępie podkreśla, że wiara stanowi podstawową odpowiedź na usłyszaną Dobrą Nowinę i to właśnie przekaz wiary jest zasadniczym celem głoszenia słowa. Za motto całego tomu, a jednocześnie fundamentalną w przepowiadaniu słowa Bożego przesłankę pragmatyczną, uznać można sparafrazowane przez bp. Świerżawskiego słowa św. Grzegorza Wielkiego: *Divina eloquia cum audiente crescunt*.

Kolejne opracowanie, autorstwa Wiesława Przyczyny CSsR („Słuchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła”), jest próbą – i to niezwykle owocną – odpowiedzi na pytanie o miejsce przepowiadania słowa Bożego w posłannictwie Kościoła. Autor, przyjmując za podstawę rozważań zawarty w Pawłowym Liście do Rzymian opis apostołskiego posłannictwa, wykazuje, iż punktem centralnym jest wydarzenie *akoé* – *słyszenie* – *sluchanie* – *przyjęcie* słowa Bożego. Jednocześnie zestawia on koncepcję św. Pawła z nauką sformułowaną

przez II Sobór Watykański. Zestawienie to z jednej strony pokazuje, iż przepowiadanie słowa Bożego pozostaje nadrzędną funkcją Kościoła, z drugiej zaś prezentuje odmienny sposób postrzegania niektórych elementów apostolskiego posłannictwa.

Rozdz. II porusza problem słuchania słowa Bożego w Starym i Nowym Testamencie, a rozdz. III zorientowany jest na przedstawienie ontologiczno-egzystencjalnego wymiaru słuchania słowa Bożego. I tak opracowanie ks. Romana Rogowskiego rozważa problem słuchania i akceptacji słowa na płaszczyźnie bytu oraz egzystencji, a Gerard Siwek CSsR analizuje osobistą relację głosiciela słowa do głoszonego przezeń kerygmatu, akcentując duchowy i moralny wymiar problemu. Wymowa tych rozważań jest bardzo jasna: *Kaznodzieja, jako prorok i świadek (...) powinien być pierwszym słuchającym i pierwszym, który odpowiada na usłyszane słowo; pierwszym wierzącym w słowo; doświadczyć jego mocy w życiu, aby następnie potem świadczyć o niej w kazaniu.*

Kolejne rozdziały książki rozpatrują uwarunkowania odbioru kazań na gruncie teorii komunikacji oraz psychologii. Analiza percepcji słowa Bożego przez poszczególne typy temperamentalne (sanguinik, melancholik, choleryk, flegmatyk) oraz sposobów ich reakcji prowadzi do wniosku, iż uniwersalizacja przekazu jest zjawiskiem niepożądanym. Każdy z typów odmiennie konkretyzuje usłyszane słowo, ma też właściwy sobie próg wrażliwości na percypowane treści. *Słowa są środkiem*

głębokiego zrozumienia osób, a nawet drogą do komunii osób, tyle tylko, iż często nie potrafimy z tego skorzystać. Kaznodzieja winien orientować się, kim są słuchacze, ale też znać dobrze siebie. Pomoże mu to przemawiać w sposób osobisty. Wtedy ma możliwość panowania nad tym, „co” przedstawia i „jak” przedstawia. Idąc po linii potrzeb (wstrzegając się jednak manipulowania nimi, wzmacniania niepożądanych tendencji u słuchaczy), może zwrócić się do słuchaczy na rozwiniętej u nich płaszczyźnie, wychodząc pozytywnie od absolutyzowanej przez nich wartości: samorealizacji, miłości, porządku, wolności. Nie jest to wniosek nowy, bo już retoryka antyczna znajomość słuchaczy i ich potrzeb uważała za jeden z podstawowych warunków efektywnej perswazji, ważne jest natomiast, iż wniosek ów został przywołany w omawianym tomie.

Ks. Antoni Lewek, autor dwóch tekstów składających się na V rozdz. książki, rozważania swe w całości podporządkowuje naczelnej przesłance tomu, a więc zbadaniu efektów percepcji słowa Bożego, wielokierunkowo omawia indywidualny cel głoszenia i słuchania słowa, jakim jest osobisty akt wiary. Analizuje też jego Boskie (łaska Boża, lumen fidei, fides ex auditu) oraz ludzkie (rozumowe, wolitywne, emotywne) źródła. Drugie opracowanie stanowi kontynuację poprzedniego i koncentruje się na kolektywnym celu kościelnego przepowiadania, jakim jest budowanie wspólnoty. Co istotne, w zakończeniu pojawiają się precyzyjne postulaty homiletyczno-duszpasterskie.

Badania Józefa Kołodziejczyka SAC poświęcone są problemowi religijności odbiorców słowa Bożego oraz ich oczekiwań względem kazania. Autor prezentuje różne typy religijności i omawia składające się nań parametry: wiarę religijną, wyrażający się w praktykach religijnych kult, normy moralne, element wspólnotowy oraz doświadczenie religijne. Następnie dokonuje analizy przeprowadzonych w Polsce i za granicą empirycznych badań nad oczekiwaniami wiernych wobec kaznodziejów, treści kazania oraz sposobów przepowiadania słowa.

Osobny rozdział stanowią dwa teksty poświęcone analizie języka różnych grup społecznych i konsekwencji przemian językowych (wulgaryzacja, prymitywizacja itd.) w dobie kultury komercyjnej oraz fenomenu porozumienia pomiędzy Ojcem Świętym a społeczeństwem polskim, zaistniałego podczas piątej wizyty papieskiej. Dodajmy, że autorzy nie tylko sygnalizują pewne problemy odbioru słowa, lecz zamieszczają istotne uwagi praktyczne.

Na koniec dwa rozdziały, które można określić jako swoisty podręcznik dla kaznodziejów. Znaczenie tych opracowań jest nie do przecenienia. Pokazują one, iż przygotowanie wiernych do odbioru kazania ma być wielokierunkowe: z jednej strony kaznodzieja musi poznać potrzeby i sytuację słuchaczy, z drugiej – sam aktywnie powinien włączać się w rozwijanie wrażliwości i otwartości słuchaczy na przepowiadane treści, by głoszone przezeń słowo trafiło na podatny grunt.

Tom „Słuchacz słowa” jest pozycją niezwykle wartościową i z kilku

względów zasługuje na uwagę. Po pierwsze, w całości realizuje postulat interdyscyplinarności badań homiletycznych, nie tracąc jednak z pola widzenia specyfiki komunikacji w przepowiadaniu słowa Bożego. Po drugie, zawęża obszar badań do płaszczyzny odbioru słowa, czyni to jednak tak, by nie rozbić integralności głosiciela i słuchacza, orędzia i wiary. Po trzecie, klarowny układ rozdziałów, przejście od jasno zarysowanej teorii do zwięzłej, acz wnikliwie zreferowanej praktyki, od zagadnień ogólnych do szczegółu, z jednej strony bardzo precyzyjnie wytycza kolejne etapy pracy nad kształtowaniem postaw odbiorczych w procesie słuchania słowa Bożego, z drugiej zaś prezentuje te czynniki i uwarunkowania wewnętrzne słuchaczy, które mają decydujący wpływ na recepcję i akceptację przepowiadanych treści.

Mamy więc do czynienia z książką starannie przygotowaną i ułożoną, wyposażoną w bogate zaplecze bibliograficzne. Podkreślimy jednak, że ma ona nie tylko wartość praktyczną czy dydaktyczną, zamieszczono w niej publikacje sygnalizują bowiem wiele istotnych problemów, które w przyszłości winny doczekać się naukowego opracowania. Tym samym „Słuchacza słowa” można uznać za doskonały podręcznik dla tych, którzy już mają praktykę homiletyczną, bądź dopiero przygotowują się do posługi kaznodziejskiej, lecz także za mocny fundament pod dalsze badania nad zagadnieniem odbioru słowa Bożego.

Anna Kapuścińska

KOŚCIÓŁ W ŻYCIU PUBLICZNYM

ks. Piotr Mazurkiewicz
Kościół i demokracja

IW Pax, Warszawa 2001,
ss. 343

Nie ustaje dyskusja na temat obecności Kościoła w życiu publicznym. Nadal pojawiają się wątpliwości, zarówno w kręgach kościelnych, jak i w środowiskach luźno związanych z Kościołem, co do stopnia, w jakim Kościół ma prawo zabierać głos w sprawach publicznych. Często w rozmowach dotyczących tego tematu panuje chaos pojęciowy i nikła znajomość nie tylko rzeczywistości Kościoła, ale także samej demokracji i jej realiów. Wszystkim, którzy chcą uporządkować sobie znajomość tej problematyki, warto polecić książkę ks. Mazurkiewicza, który w sposób przystępny, lecz również bardzo kompetentny, prezentuje podstawowe problemy wchodzące w zakres kwestii obecności Kościoła w życiu publicznym. Autor pogrupował je w pięciu rozdziałach: „Kultura”, „Etyka polityczna”, „Kościół–państwo”, „Ekonomia” i „Kościół w Polsce”. W istocie problemy te sprowadzają się do znaczenia i wpływu chrześcijaństwa na cywilizację europejską oraz do roli Kościoła jako sumienia społeczeństw. Pochodną tego są modele współistnienia państwa i Kościoła, jakie przyjęto w Europie w ostatnich dziesięcioleciach. Dlatego też czytelnik znajdzie w książce ks. Mazurkiewicza bardzo interesujące wyjaś-

nienie znaczenia antropologii chrześcijańskiej dla dzisiejszej wizji zjednoczonej Europy, przecież właśnie z tradycji chrześcijańskiej wyrasta pojęcie godności człowieka, wolności i jednocześnie otwarcie na transcendentny wymiar ludzkiego życia. Te idee nadały naszemu kontynentowi wyjątkowy charakter i legły u podstaw współczesnych zasad wyznaczających rozwój cywilizacji europejskiej. Walka z tymi ideami i odcięcie ich od chrześcijańskich korzeni spowoduje w konsekwencji powstanie klimatu nihilizmu, anarchii i może doprowadzić do rozwoju nowych totalitaryzmów. To daleka perspektywa, jednak nie należy jej wykluczać. Autor książki, przytaczając wypowiedzi ludzi Kościoła, akcentuje, że chrześcijaństwo stanowi duszę Europy, a zatem czynnik do końca niezdefiniowany i wymykający się racjonalnym pojęciom, ale mający dla naszego kontynentu znaczenie życiodajne. Nieuwzględnienie go w procesie jednoczenia Europy spowoduje nie tylko erozję więzi społecznych, lecz całego prawa zwyczajowego, bez którego prawo stanowione jest w istocie martwe. Na szczególną uwagę zasługuje esej poświęcony stanowisku Kościoła polskiego wobec integracji. Autor syntetycznie przedstawia ewolucję stanowiska polskich biskupów wobec tego problemu, wpisując ją w kontekst zmian zachodzących w naszym kraju. Zwraca uwagę na przełomowy charakter wizyty biskupów polskich w Brukseli w 1997 r. Szkoda jednak, że przy tym tak istotnym temacie ks. Mazurkiewicz nie przedstawił argumentów, jakie wysuwają duchowni, sceptycznie patrzący na integrację Polski z Unią Europejską (a przecież nadal jest to

liczna grupa, ponadto argumenty te odzwierciedlają sposób myślenia wielu Polaków i stanowią część polskiej debaty na temat zjednoczenia Europy). Rozumiem jednak, że kwestia ta zasługuje na szersze omówienie, na które nie było już miejsca w niniejszej książce.

Na kolejnych stronach autor rozprawia się z pewnymi mitami, które są obecne zarówno w środowiskach związanych z Kościołem, jak i tych obojętnych czy niechętnych Kościołowi. Chodzi tu o słowa-wytrychy: „demokracja”, „prawa człowieka”, „aborcja”, „tolerancja”, „fundamentalizm”, „wojna sprawiedliwa” czy „pojednanie”. Każde z tych pojęć niejednokrotnie wywoływało żywą polemikę i dyskusję, ukazując, jak wiele nieporozumień wywołuje ich absolutyzowanie i odmienne rozumienie. Ks. Mazurkiewicz nie wdaje się w polemikę, lecz przedstawia, opierając się na nauczaniu Kościoła i chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, rozumienie tych kontrowersyjnych pojęć. Czyni to w sposób rzetelny i komunikatywny, a jednocześnie dający wiele do myślenia, choć z drugiej strony brakuje w tych rozważaniach choćby pobieżnego przeglądu stanowisk, jakie w wymienionych kwestiach zajmowali pisarze starożytni czy średniowieczni, gdyż w istocie to oni, opierając się na przesłaniu ewangelicznym, położyli podstawy pod współczesne koncepcje prezentowane przez papieży XX w.

Stosunkowo dużo miejsca autor poświęca problemowi współistnienia demokracji i Kościoła. Odwołując się do doświadczeń amerykańskich, opisanych jeszcze w XIX w. przez Alexisa de Tocqueville’a, ks. Mazurkiewicz wskazuje, jak bardzo

komplementarne względem siebie są obydwie rzeczywistości. Na szczęście w ustroju demokratycznym Kościół nie jest ściśle związany z władzą, nie czerpie korzyści ze związków z nią, ale może działać w sposób wolny. Z drugiej strony, Kościół wnosi w życie społeczeństwa demokratycznego element etyczny, który zapewnia mu stabilizację i chroni przed anarchią. Pełni ponadto rolę sumienia dla państwa, a tym samym stanowi rodzaj zabezpieczenia przed jego zapędami totalitarnymi. Jest to zadanie szczególnie istotne współcześnie, gdy Europa i światu zagraża zredukowanie życia ludzkiego i społecznego do wymiaru wyłącznie ekonomicznego. Kościół bowiem uszlachetnia ludzkie dążenia i budzi pragnienia wyższych wartości, bez których życie społeczne wcześniej czy później zostanie sprowadzone do życia w swoistym obozie, którego mieszkańcy będą tylko chcieli bezpiecznego konsumowania dóbr gospodarczych. Perspektywa świata jako wielkiej hali konsumpcyjnej musi w efekcie prowadzić do stagnacji i upadku współczesnej cywilizacji. Nieprzypadkowo zatem w wielu krajach demokratycznych, jak choćby Belgia, Niemcy, Włochy czy Hiszpania, władza stara się współpracować z Kościołami na rzecz dobra wspólnego społeczeństwa. Ten model wzajemnych stosunków, opartych na zasadzie autonomii i współpracy, chyba najlepiej służy zarówno Kościołowi, jak i państwu. Wielu polityków, dawniej niechętnych albo obojętnych wobec Kościoła, coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że dla dobrego funkcjonowania demokracji obywatelskiej ogromne znaczenie ma czynnik etyczny, który najlepiej motywuje

religia. Kościół zatem może odgrywać ogromną rolę w społeczeństwie demokratycznym, polegającą na kształtowaniu jego oblicza moralnego i obywatelskiego, podobnie, jak to ma miejsce np. w Stanach Zjednoczonych. Jeżeli bowiem demokrację rozumiemy nie jako iluzoryczne rządy większości, lecz jako współodpowiedzialność wszystkich obywateli za państwo, to głos Kościoła w żywotnych sprawach dotyczących państwa jest jak najbardziej uprawniony. Dlatego słusznie zauważa ks. Mazurkiewicz, że *próba zepchnięcia wiary na sferę wyłącznie prywatną, nawet jeśli podejmowana jest w imię zachowania neutralności państwa czy szacunku dla inaczey myślących, jest w istocie objawem nietolerancji wobec samego zjawiska religii* (s. 219). Co więcej, należy uważać, że w pewnym stopniu stoi w sprzeczności z demokracją. Autor w spojrzeniu na miejsce Kościoła w demokracji widzi także inne niebezpieczeństwa dla niego, np. wówczas gdy Kościół nadużywa swojej pozycji do korzystania z przywilejów władzy. Ks. Mazurkiewicz wyraźnie podkreśla, że Kościół absolutnie nie może korzystać z demokracji, dopóki zdobywa poparcie większości, a w przypadku porażki powoływać się z kolei na swoją uprzywilejowaną pozycję wynikającą z prawa naturalnego.

Bardzo ciekawe jest też syntetyczne przedstawienie modeli funkcjonowania Kościoła w państwach demokratycznych Europy Zachodniej. Zapoznanie się z nimi pokazuje, że przyjęty w Polsce sposób ułożenia stosunków państwo-Kościół pokrywa się w dużym stopniu ze standardami przyjętymi w krajach

Unii Europejskiej. Tym samym bezpodstawne okazują się głosy płynące z niektórych środowisk o rzekomej groźbie klerykalizacji polskiego życia politycznego. Zresztą potwierdza to ostatni rozdział książki, w którym autor przedstawia aktualną sytuację społeczną Polski i wpływ Kościoła na życie społeczne, słusznie stwierdzając, że umacnia się rola obyczaju religijnego w Polsce, z czym jednak nie idzie w parze głęboka znajomość i przeżywanie prawd wiary. W tym względzie demokrację należy postrzegać nie jako zagrożenie dla Kościoła, ale raczej jako szansę.

Książka ks. Mazurkiewicza jest pozycją niezwykle aktualną, jej zaletą jest duża komunikatywność i przywołanie wielu cytatów nie tylko z oficjalnych dokumentów Kościoła, lecz również filozofów politycznych, zajmujących się problematyką demokracji i Kościoła, co znacznie wzbogaca jej treść. Ponieważ autor zdecydował się na stosunkowo częste korzystanie z cytatów, dlatego pewnym zaniedbaniem czy błędem jest brak bibliografii na końcu książki. Myślę, że usystematyzowałoby to bogatą literaturę. Drobnym błędem merytorycznym wkradł się także do treści. Autor, pisząc o krajach Europy Środkowo-Wschodniej, które podpisały umowę ze Stolicą Apostolską, wymienia wśród nich Czechy (s. 319), co jest nieprawdą, gdyż w tej sprawie toczą się dopiero rozmowy.

Mimo tych niedociągnięć jest to obecnie jedna z tych książek, które winny stać się lekturą obowiązkową dla osób interesujących się katolicką nauką społeczną.

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

X Zgromadzenie Zwyczajnego Synodu Biskupów

Od 30 września do 27 października 2001 r. w Rzymie obradowało X Zgromadzenie Zwyczajnego Synodu Biskupów, którego tematem była posługa biskupa w Kościele, a hasłem słowa: „Biskupi służą Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”. W zgromadzeniu brało udział około 250 hierarchów reprezentujących wszystkie kontynenty. Przybyli także zaproszeni audytorzy i eksperci. Uczestnicy Synodu poruszyli m.in. problemy dotyczące kolegalności biskupów, relacji episkopatów krajowych do Kurii Rzymskiej, ubóstwa biskupów, ich roli i zadań, globalizacji oraz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Na zakończenie obrad przekazano papieżowi około 70 propozycji, które będą stanowić punkt odniesienia do zredagowania posynodalnej adhortacji apostolskiej. 26 października 2001 r. ogłoszone zostało orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego.

Kolegalność biskupów

W orędziu Synodu Biskupów do Ludu Bożego na temat kolegalności biskupów przypomniano, iż *termin „komunia” (koinonia) należy do wspólnej tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu. (...) W służbie komunii „kolegalność” odnosi się do kolegium Apostołów i ich następców, biskupów, ściśle zjednoczonych pomiędzy sobą i Papieżem, następcą Piotra. (...) Komunia i kolegalność przeżywane w pełni przyczyniają się także do duchowej i ludzkiej równowagi biskupa; sprzyjają radosnemu promieniowaniu nadziei wspólnot chrześcijańskich i ich misyjnemu entuzjazmowi* (16). Podczas obrad X Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów zagadnienie kolegalności, wbrew oczekiwaniom niektórych środowisk dziennikarskich, nie spowodowało spektakularnych napięć. Z drugiej strony padały głosy, by zwiększyć rolę episkopatów krajowych w sprawach nie dotyczących doktryny. Chodziło zwłaszcza o uprawnienia do tłumaczenia i zatwierdzania ksiąg liturgicznych w tych krajach, których języki nie są dostatecznie znane w Kurii Rzymskiej. Podkreślono, iż kolegalność powinna być nie tyle afektywna (tzn. pełna wzajemnego uczucia), ale nade wszystko efektywna. Niektórzy delegaci (np. ze

Szwajcarii) postulowali zwiększenie roli Kościołów lokalnych przy wyborze biskupa. Powoływano się tutaj na tradycję Kościołów wschodnich, gdzie synody zgłaszają kandydatów, a papież nominuje jednego z nich na biskupa. Biskupi szwajcarscy i amerykańscy postulowali większe rozpowszechnienie zasady pomocniczości w kontekście kolegiałności biskupów, co jednak spotkało się z krytyką. Biskup z Papui Nowej Gwiney przestrzegał przed tworzeniem się tzw. subkultury biskupiej, która objawia się w przyjmowaniu postawy, „jakby to nam służono”.

W kontekście kolegiałności biskupów pojawiły się głosy, by Synod na zakończenie podjął konkretne postanowienia, a nie jedynie przedstawił propozycje. Uczestnicy Synodu, nawiązując do poprzednich synodów, narzekali na opieszałość Kurii Rzymskiej w redagowaniu adhortacji. Przykładem może być adhortacja poświęcona Kościołowi w Australii i Oceanii, która została ogłoszona 3 lata (!) po zakończeniu Synodu. Również słowo krytyki wnieśli hierarchowie katolickich Kościołów wschodnich, którzy stwierdzili, iż w praktyce wciąż panuje powszechne przekonanie o wyższości obrządku łacińskiego w Kościele katolickim. Sama praca i spotkania uczestników Synodu również pokazały, że biskupi Kościoła rzymskokatolickiego niewiele wiedzą o katolickich Kościołach wschodnich. Ponadto pokutuje nadal powszechne przekonanie o tym, że pełnym katolikiem jest jedynie rzymski katolik, a np. grekokatolik jest już katolikiem drugiej kategorii.

Ubóstwo biskupów

W kontekście posługi biskupiej częstokroć powoływano się na słowa św. Augustyna: *Dla was jestem biskupem, z wami – chrześcijaninem*. Uczestnicy Synodu podkreślali, iż biskup musi być z innymi i dla innych. By nawiązać do słów Pawła VI: biskup powinien być bratem, ojcem i przyjacielem. Winien żyć duchem ubóstwa i w ten sposób stawać się świadkiem Ewangelii. Styl biskupiego życia winien być prosty. Abp Gocłowski stwierdził, iż nie chodzi o to, aby biskupi zamieniali złożone pastorały na drewniane, ale żeby faktycznie troszczyli się o ubogich i byli ich rzecznikami wobec świata: *Nie wystarczy przybierać szaty ubogich, lecz trzeba kochać ubóstwo na wzór Chrystusa*. Bp Toppo z Indonezji oświadczył, że ów Synod jest cichą rewolucją, ponieważ uczestnicy odważnie podjęli kwestię biskupiego ubóstwa. Natomiast w orędziu Synodu Biskupów do Ludu Bożego napisano m.in., iż *biskup jest Ojcem i Bratem ubogich; kiedy zachodzi potrzeba, powinien zdecydowanie być głosem tych, którzy głosu nie mają, a żeby ich prawa były uznawane i szanowane* (15).

Biskup nauczycielem wiary, a nie moderatorem

Uczestnicy Synodu krytycznie odnieśli się do administracyjnego pojmowania urzędu biskupa. Kard. K. Lehmann z Niemiec stwierdził, iż biskup nie może być moderatorem, ale ma być nauczycielem wiary. Jego przepowiadanie będzie skuteczne, jeśli towarzyszyć mu będzie świadectwo osobistej świętości. Kard. C. Martini SJ z Mediolanu przestrzegł przed niebezpieczeństwem zaniedbywania systematycznych wizyt duszpasterskich w parafiach. Chodzi bowiem o to, aby być bliżej codziennych spraw kapłanów i wiernych swojej diecezji i znać warunki ich życia. Wobec kapłanów biskup winien być jednocześnie bratem i ojcem, a także pasterzem i przywódcą; winien troszczyć się o nich także wtedy, gdy są już starzy lub chorzy albo gdy przeżywają kryzys. Uczestnicy Synodu przestrzegli także przed zamykaniem się niektórych wspólnot we własnym gronie – taka bowiem wspólnota upodabnia się do sekty.

Globalizacja

Globalizacja była jednym z najważniejszych zagadnień poruszanych na X Zgromadzeniu Zwyczajnym Synodu Biskupów. Wskazywano na niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą współczesna kultura Zachodu (np. relatywizowanie prawdy) oraz na te, jakie stwarza ekspansywna kultura arabsko-islamska. Poruszono problem głodujących dzieci, ubóstwa oraz AIDS. Z drugiej strony na świecie coraz bardziej rozkręca się machina reklamy konsumizmu. Biskupi zauważyli, iż jedynie 20% mieszkańców świata korzysta z jej bogactw. Natomiast ponad miliard ludzi zarabia jednego dolara dziennie. Biskupi afrykańscy poruszyli problem AIDS, który dziesiątkuje tamtejsze społeczeństwa, a świat nie spieszy z pomocą. Dlatego też padła propozycja, aby Synod wystosował apel o wspólne i solidarne przeciwdziałanie tej chorobie.

Abp J. Zyciński wskazał, iż *globalizacja niejedno ma imię, i to od nas zależy, jaka będzie jej moralna kwalifikacja. Nie można potępiać globalizacji jako takiej, gdyż faktem jest, iż wokół najbardziej dramatycznych spraw tworzy się także powszechna solidarność*. Z kolei biskupi, dokonując refleksji nad tragicznymi wydarzeniami z 11 września ub.r. w USA próbowali dociekać źródeł terroru. Arcybiskup z Delhi próbował nawet „rehabilitować” poczynania terrorys-

tów, ponieważ atak na USA jest jedynie skutkiem wielkich dysproporcji dzielących świat na bogatą Północ i biedne Południe. W orędziu Synodu Biskupów do Ludu Bożego czytamy, iż *nasze zgromadzenie w jedności z Ojcem Świętym wyraziło swój najwyższy ból wobec ofiar zamachów z 11 września, jak i wobec ich rodzin. Modlimy się za nich i za wszystkie ofiary terroru na świecie. W sposób absolutny potępiamy terroryzm, którego nic nie może usprawiedliwić* (9).

Biskupi wskazywali również na znaczenie ewangelizacji kultury. Kard. P. Poupard stwierdził, iż na Zachodzie mamy do czynienia z cichą apostazją kultury. Rozwój nauki (zwłaszcza biologii i medycyny) oraz techniki, a zwłaszcza informatyki, przynagla pasterzy Kościoła do energicznej i odważnej odpowiedzi na te wyzwania. Inne problemy poruszane przez Synod to: marginalizacja i dyskryminacja kobiet, osób bez dokumentów tożsamości, więźniów i migrantów. Te zjawiska nazwano nową formą ubóstwa. Podkreślono też problem pogardy życia od poczęcia aż do śmierci. W kontekście poruszonych zagadnień biskupi apelują do całego świata o konieczność przemiany moralnej. Uczestnicy Synodu zauważyli również, iż sam Kościół przeżywa globalizację, która stanowi dla niego wyzwanie.

Dialog ekumeniczny i międzyreligijny

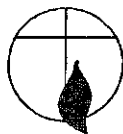
Na X Zgromadzenie Zwyczajnego Synodu Biskupów przybyli obserwatorzy innych Kościołów. Przy tej okazji nie powracano już do chłodno przyjętej przez chrześcijan innych wyznań deklaracji „Dominus Iesus”. Przywołano natomiast encyklikę Jana Pawła II „Ut unum sint”, a zwłaszcza zawartą w niej zachętę do zastanowienia się nad sposobem pełnienia urzędu biskupa Rzymu w Kościele. Z kolei przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, kard. Fr. Arinze wskazał, iż dialog międzyreligijny nie jest wyborem, ale obowiązkiem. W tym kontekście wypromowano hasło: „Dialog nowym imieniem nadziei”. Tragiczne wydarzenia z 11 września ub.r. w USA powinny przynaglić świat chrześcijański do dialogu z muzułmanami. Uczestnicy Synodu otwarcie mówili o ekspansywnych tendencjach kultury arabsko-islamskiej i jej aspiracjach hegemonistycznych.

W kontekście dialogu z judaizmem, jeden z biskupów afrykańskich przyznał, iż podczas 12-letniego posługiwania w Ghanie nigdy nie spotkał Żyda.

Indywidualne głosy biskupów

Na Synodzie biskupów pojawiały się także głosy indywidualne. Arcybiskup Melbourne (Australia) przestrzegł przed obiecywaniem powszechnego zbawienia i zachęcał, aby Kościół mówił także o piekle. Natomiast jeden z delegatów z Nowej Zelandii postulował rozważenie możliwości udzielania Komunii św. osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych. Z kolei zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego kard. L. Huzar powiedział, iż *Synod stara się zmienić biskupów, a biskupi mają teraz zmienić Kościół.*

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2002

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 363.**