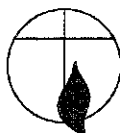


# przegląd powszechny

6/970/2002

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

*Wydawnictwo WAM*

*Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM*

## RADA REDAKCJI

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

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Bubel SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

## OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

## OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Joanna Kwiatkowska

## ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

## „PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

tel. fax (48) (022) 848-09-78

e-mail: [przeglad.powszechny@jezuici.pl](mailto:przeglad.powszechny@jezuici.pl)

## Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą  
10,00 zł)

## Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

## Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 V 2002 r.

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

## Spis treści

---

### **Modlitwa niedzielna z IV wieku** 305

---

*kard. Walter Kasper*

### **Między Moskwą a Rzymem – teologiczne korzenie sporu** 307

Z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego powołanie czterech diecezji to normalny akt administracyjny, wolny do prowokacji i wrogości wobec Kościoła prawosławnego, przekształcający tymczasową strukturę administratury apostołowskiej w strukturę zwyczajną i stabilną. Natomiast Rosyjski Kościół Prawosławny zinterpretował to jako gest agresywny i ekspansywny, obciążony zapędami misjonarskimi, czyli po prostu prozelityzm.

---

*Waldemar Aramowicz SJ*

### **Model współczesnej parafii, czyli jaka parafia – taki Kościół Ku „wspólnocie wspólnot”** 319

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej po 1989 r. postawiła przed polskim Kościołem nowe problemy, w tym konieczność przeorientowania modelu duszpasterstwa. Dotychczasowe, tradycyjne duszpasterstwo parafialne, z uwagi na swą masowość, było skierowane do tzw. przeciętnego katolika. Nacisk systemu ograniczał społeczną aktywność i dlatego główną rolę w życiu ekklezjalnym odgrywali księża, przy niewielkim zaangażowaniu laikatu.

---

### **Człowiek został powołany do dialogu** **Z ks. Witoldem Broniewskim rozmawia Janusz Marciniak** 330

Dialog jest wpisany w istotę człowieczeństwa. Wiąże się z godnością osoby ludzkiej. Dialog społeczny, polityczny, kulturalny, religijny, a przede wszystkim interpersonalny i międzyludzki ma ogromne znaczenie, bo buduje i utrwala więzi, które nas łączą. Polega na dążeniu do prawdy, sprawiedliwości i miłości.

---

*Denis de Rougemont*

### **Dwaj duńscy książęta – Kierkegaard i Hamlet** 341

Dramat Kierkegaarda był typowym dramatem powołania. Bohater długo przygotowuje się do działania, waha się i wycofuje, aż incydent pozornie drugorzędny prowokuje spełnienie, za które zapłaci życiem. W literaturze zachodniej istnieje

---

pierwowzór takiego tragicznego działania – sławna sztuka („Hamlet”), której forma i rozwój akcji ujawniają uderzające analogie z biografią Kierkegaarda.

---

*ks. Jerzy Szymik*

## **Wiersze**

357

---

*Marek Budziarek*

## **Łodzinin z urodzenia**

361

Człowiek o wielu nazwiskach. Urodził się jako Jan Koziulewski. Świat znał go jako Jana Karskiego. Nieprzeciętnej woli, odwagi i determinacji. Dyplomata polski i amerykański, żołnierz polskiej konspiracji, kurier Komendy Głównej Armii Krajowej i Rządu Polskiego na emigracji, wykładowca na uniwersytetach amerykańskich. Jako pierwszy w Londynie i Waszyngtonie przekazywał wieści o totalnej zagładzie Żydów. Mało kto wierzył wtedy w jego opowieści.

*Grzegorz Grzybek*

## **Arcybiskup Józef Bilczewski o obronie ojczyzny**

371

W życiu każdego kraju są sytuacje, kiedy obywatele, narażając własne życie, bronią państwa. Postawę taką abp Bilczewski określił jako miłość rycerską względem ojczyzny. Ale nie każda wojna ma jednakową ocenę moralną. Są wojny, które arcybiskup nazwał rozbojem, gdyż ich celem było wydarcie narodom prawa do samostanowienia, zniszczenie dorobku. Za wojnę sprawiedliwą uznał taką, w której naród broni swojej wiary, wolności i tożsamości.

*Robert Danieluk SJ*

## **Zakon ten Choru i śpiewania nie ma...**

381

Problem miejsca i formy modlitwy w duchowości ignacjańskiej, a szczególnie w Towarzystwie Jezusowym, był obecny od początku historii zakonu. Nie jest łatwo udzielić jednej, uniwersalnej odpowiedzi na pytanie: Ile modlą się jezuici? Wprawdzie już św. Ignacy mówił o godzinie modlitwy co dzień, jednak współczesny świat i obecne w nim Towarzystwo są tak zróżnicowane, że można się spodziewać nadzwyczaj licznych lokalnych adaptacji tej reguły.

*Christopher Garbowski*

## **Wyobrażenia katolicka według Andrew Greeleya**

394

Andrew Greeley jest uznanym amerykańskim socjologiem, od lat zajmującym się różnymi aspektami wyobraźni katolickiej, którą definiuje jako radosną sakramentalną możliwość, otwartą na całe stworzenie, na sztukę (np. piękno liturgii).

---

**Film**

**Jan Pniewski:** Mniej niż zero, czyli wyjście z cienia 401  
(„Płotka”, reżyseria – Francis Veber)

**Książki**

**Mieczysław Orski:** Wielki Brat Narrator 403

(Wojciech Kuczok, „Szkieleciarki”)

**Piotr Jordan Śliwiński OFMCap:** Chrześcijańska wizja seksualności 405

(Ksawery Knotz OFMCap, „Akt małżeński – szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem”)

**Eugeniusz Kabatc:** Cały smutek ekumenizmu 407

(Giulio Andreotti, „Un gesuita in Cina. 1552–1610: Matteo Ricci dall’Italia a Pechino”)

**ks. Andrzej Kobyliński:** Spór o historię 409

(Luigi Negri, „Controistoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa”)

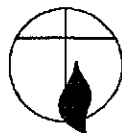
**Sebastian T. Kołodziejczyk:** Filozofia pół żartem, pół serio 412

(Jan Hartman, „Jak poważnie studiować filozofię”)

**Zbigniew Kubacki SJ:** Spory o piekło 414

(„Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich” – pr. zbior.)

**Z życia Kościoła:** Tak, ale... Stanowisko biskupów polskich wobec integracji europejskiej(*Dominik Ciołek SJ*) 417



## Sommaire

---

### **Oraison dominicale au IV<sup>e</sup> siècle** 305

---

*Cardinal Walter Kasper*

#### **Entre Moscou et Rome: les racines théologiques de la querelle** 307

Du point de vue de l'Eglise catholique romaine, l'érection de quatre diocèses est un acte administratif normal, libre de provocation et d'hostilité à l'égard de l'Eglise orthodoxe, transformant la structure provisoire de l'administration apostolique en structure ordinaire et stable. Par contre, l'Eglise Orthodoxe russe l'a interprété comme un acte d'agression et d'expansion, obéré d'excès missionnaire c'est-à-dire de prosélytisme.

---

*Waldemar Aramowicz SJ*

#### **Modèle de paroisse contemporaine ou telle paroisse telle Eglise Vers la «communauté des communautés»** 319

Le changement de la situation socio-politique après 1989 a mis l'Eglise de Pologne devant des problèmes nouveaux, dont une réorientation du modèle de pastorale. Etant donné son caractère massif, la pastorale visait jusqu'ici le catholique moyen. La pression du système alors en place limitait l'activité des laïcs, d'où le rôle prédominant dans la vie ecclésiale incombait au clergé, devant un faible engagement du laïc.

---

#### **L'homme a été appelé au dialogue Entretien avec l'abbé Witold Broniewski recueilli par Janusz Marciniak** 330

Le dialogue est inscrit dans le fond même de l'humanité; il se rattache à la dignité de l'homme. Un dialogue social, politique, culturel, religieux et avant tout interpersonnel entre hommes est d'une grande importance, c'est qu'il tisse et consolide les liens qui nous unissent. Il doit tendre à la vérité, à la justice et à la charité.

---

---

*Denis de Rougemont***Deux princes danois: Kierkegaard et Hamlet** 341

Le drame de Kierkegaard était un drame typique de vocation. Le héros se prépare longuement à l'action. Il hésite et abdique jusqu'à ce qu'un incident en apparence socondaire ne provoque l'accomplissement qu'il paiera de sa vie. Dans la littérature occidentale, il existe un archétype d'une telle action tragique – la célèbre pièce de Shakespeare „Hamlet” dont la forme et le développement de l'action révèlent des analogies frappantes avec la biographie de Kierkegaard.

---

*Abbé Jerzy Szymik***Poésies** 357

---

*Marek Budziarek***Natif de Lodz** 361

Un homme à plusieurs noms. Né Jan Kozielski, il s'est fait connaître comme Jan Karski. D'une volonté, d'un courage et d'une détermination au-dessus de la moyenne, ce diplomate polonais et américain, soldat de la résistance polonaise, courrier du Haut Commandement de l'Armée de l'Intérieur et du Gouvernement polonais à l'émigration, il a transmis en premier à Londres et à Washington les informations sur l'extermination totale des Juifs par les nazis. Mais, hélas, rares étaient ceux qui y prêtaient foi.

*Grzegorz Grzybek***Mgr l'archevêque Jozef Bilczewski  
à propos de la défense de la patrie** 371

La vie de chaque pays connaît des situations où les citoyens, au risque de leur vie, entreprennent la défense de l'Etat. Cette attitude, Mgr Bilczewski la qualifie d'amour chevaleresque de la patrie. Mais ce n'est pas chaque guerre qui a la même valeur morale. Il y a des guerres que l'archevêque qualifie de brigandage, dans la mesure où elles se proposaient de priver les peuples de leur droit d'auto-détermination et de les dépouiller de leurs acquis. Une guerre juste c'est celle où un peuple prend fait et cause pour sa foi, sa liberté, son identité.

*Robert Danieluk SJ***Cet ordre n'a ni choeur ni chant...** 381

Le problème de la place et de la forme de la prière dans la spiritualité ignatienne, et plus particulièrement dans le Compagnie de Jésus, se posait dès le début de celle-ci. Il n'est guère facile de donner une réponse concluante à la

question de savoir combien de temps prient les jésuites. Certes, saint Ignace a parlé d'une heure par jour, toutefois le monde tel qu'il est et la Compagnie qui y exerce son activité sont si diversifiés qu'on peut s'attendre à de nombreuses exceptions.

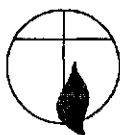
*Christopher Garbowski*

**L'imagination catholique selon Andrew Greeley** 394

Andrew Greeley est un sociologue américain connu qui s'occupe depuis des années de différents aspects de l'imagination catholique qu'il définit de virtualité sacramentale joyeuse, ouverte sur toute la création, sur l'art (p.ex. la beauté de la liturgie).

---

**Comptes rendus** 401





## Modlitwa niedzielna z IV wieku

Prosimy Cię, Panie Boże, Zbawco wszystkiego, który wszystko  
[widzisz.

Ty stworzyłeś wszystkie rzeczy.

Ty jesteś opatrnością całej natury.

Ty sprawiłeś, że ci, którzy mieszkali w mrokach i ciemnościach  
[śmierci,

Teraz kroczą drogą prawdy.

Ty chciałeś, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni,

I aby doszli do poznania prawdy.

Ofiarujemy Ci zatem naszą chwałę

I uwielbienie w tej godzinie,

Wychwalając Cię z całego serca i pełnym głosem.

Obyś znalazł nas godnymi Twego wezwania, pouczenia  
[i wyjaśnienia,

Abyśmy posiadli mądrość i rozumność w wierze,

W prawdzie i w życiu wiecznym.

Przez drogocenną krew bez skazy Twego Syna Jednorodzonego

Stałeś się naszym Odkupicielem

Ze wszelkich błędów i iluzji, od smutnego uwięzienia.

Tyś bowiem wykupił nas z mocy diabła do chwalebnego stanu  
[wolności,

Od śmierci do odnowienia ducha, duszy i ciała,

Od niegodziwości do czystości i nawrócenia.

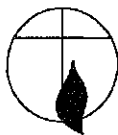
*tlum. Rafał Zarzeczny SJ*

\* \* \*

Prezentowany powyżej tekst jest fragmentem modlitwy chrześcijańskiej zapisanej na papirusie, który w 1911 r. został zakupiony w Egipcie, w miejscowości Ouchmounen (starożytne Hermopolis Magna). Obecnie dokument przechowywany jest w Muzeum Egipskim w Berlinie (sygnatura P.13415). Po raz pierwszy tekst opublikował Carl Schmidt („Neuestestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht”, Leipzig 1914, s. 66-78).

Dokument nosi tytuł „Modlitwa sabatyczna”, a więc przeznaczona na dzień chrześcijańskiego spoczynku – niedzielę. Jest to modlitwa dziękczynna za Zbawienie przez Jezusa Chrystusa, za uwolnienie od grzechu i wybawienie z mocy szatana. Wydaje się, że modlitwa mogła powstać już w II lub III w. Przekład testu greckiego na podstawie edycji w „Patrologia Orientalis”, Paris 1924, t. 18, s. 441-443.

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



*kard. Walter Kasper*

## **Między Moskwą a Rzymem – teologiczne korzenie sporu\***

Patriarcha Aleksy II i Święty Synod Prawosławnego Kościoła Rosji uznali utworzenie przez Stolicę Apostolską prowincji kościelnej w Moskwie z czterema stałymi diecezjami za akt nieprzyjazny, zmniejszający szanse na poprawę stosunków między Kościołem rzymskokatolickim i Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Patriarchat Moskiewski zawiesił ponadto, wypada wierzyć, że tymczasowo, oficjalne kontakty ze Stolicą Apostolską i odwołał planowaną wizytę delegacji katolickiej.

### **Zasadniczy problem**

Z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego powołanie czterech diecezji to normalny akt administracyjny, wolny od prowokacji i wrogości wobec Kościoła prawosławnego, będący procedurą normalizującą, czyli przekształcającą tymczasową strukturę administratury apostolskiej w strukturę zwyczajną i stabilną. Natomiast Rosyjski Kościół Prawosławny zinterpretował to jako gest agresywny i ekspansywny, obciążony zapędami misjonarskimi, czyli po prostu prozelityzm.

Abp Kondrusiewicz i dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej Navarro-Valls podkreślili, że w argumentacji strony prawosławnej kryją się poważne uprzedzenia i nieporozumienia, i to zarówno natury historycznej, jak i kanonicznej, które już dawno winny zostać przezwyciężone. Poniżej chcemy się przyjrzeć kluczowym zagadnieniom zawartym w oskarżeniu o prozelityzm. Po przeanalizowaniu argumentów przedłożonych

\* W. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3642/2002.

przez Patriarchat Moskiewski stanie się jasne, że nie są one nowe. Pojawiły się w momencie przełomu politycznego 1989-1990, gdy na zachodniej Ukrainie ponownie uzyskał wolność Kościół greckokatolicki, występowały w latach 1991-1999 w związku z erygowaniem na terytorium Rosji administratury apostolskiej. Pojawiły się w końcu przy okazji wizyty papieża Jana Pawła II na Ukrainie w styczniu 2001 r.

Rzeczywiście, strona prawosławna uznała za stosowne użyć argumentów, które mogliśmy już usłyszeć w ostatnich miesiącach i latach – to tak, jakbyśmy zatoczyli koło, co może znaczyć, że wraz z utworzeniem czterech diecezji nie powstała sytuacja istotnie nowa, uzasadniająca podjęcie tak radykalnych środków, jak zawieszenie wzajemnych kontaktów. W związku z tą sprawą pojawia się inny problem. Stajemy wobec prostej kwestii dyplomatycznej: czy lepiej było powołać cztery diecezje wcześniej czy później, przed czy po wizycie delegacji Stolicy Apostolskiej w Moskwie. Nawet gdyby doszło do wizyty, reakcja na utworzenie nowych diecezji i przywoływane argumenty nie uległyby istotnej zmianie. W pierwszej kolejności trzeba stawić czoło hałaśliwym gestom, które urastają do problemów najwyższej rangi. Wszelkie wyjaśnienia muszą znajdować inspirację w ideach ekumenicznych; mamy być krytyczni, ale uprzejmi, wierni prawdzie i lojalni.

### **Zasada terytorium kanonicznego**

Rosyjski Kościół Prawosławny rości pretensje do własnego terytorium kanonicznego. To powoduje zasadniczą różnicę. Istotnie, Kościół katolicki nie zna pojęcia „terytorium kanoniczne”. Jeśli pominie się zgromadzenia zakonne, prałatury personalne, duszpasterstwo sił zbrojnych itd., także jest zorganizowany w oparciu o konkretną bazę terytorialną. W Kościele katolickim obowiązuje zasada obecna już w Kościele starożytnym, a mianowicie, władza biskupia nie sięga poza obszar diecezji. Jednakże Kościołowi katolickiemu, jak i całemu Kościołowi powszechnemu, powierzono zadanie uniwersalne – w myśl słów Pana: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,19). Nie ma to jednak nic wspólnego z podziałem na terytoria kanonicz-

ne. Także Kościół prawosławny uważa się za jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Na Jubileuszowym Zgromadzeniu Synodu Biskupów w Moskwie w dniach 13-16 sierpnia 2000 r., wydał dekret („Podstawowe zasady obowiązujące w stosunkach Kościoła prawosławnego z innymi Kościołami chrześcijańskimi”), w którym mocniej podkreślił uniwersalną naturę Kościoła, bez względu na rasę, język i pochodzenie społeczne swoich wiernych (nr I. 4).

Na dokumencie zaważył fakt, iż natychmiast w nim się dopowiada, że Kościół uniwersalny żyje w świecie podzielony na różne Kościoły partykularne. To stwierdzenie ma również sens w obrębie eklezjologii katolickiej. Także Kościół katolicki istnieje w Kościołach partykularnych i z nich się składa (Konsytucja dogmatyczna „*Lumen Gentium*”, nr 23). Jednak dla Kościoła prawosławnego przyjmuje to nieco szerszy sens. W głównym dokumencie dotyczącym społecznej doktryny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego zatwierdzonym przez Synod z 2000 r., pojęcie „Kościół partykularny” dalej jest precyzowane jako *narodowy Kościół autokefaliczny* (nr II. 2). Narodowe Kościoły autokefaliczne mają własne terytoria, pokrywające się z granicami państwa, co staje się zresztą przedmiotem kontestacji, zwłaszcza w czasie politycznych przewrotów.

Kościół prawosławny zakorzenia się w narodzie i kulturze, one są jego siłą – ale jak przyznają także niektórzy teologowie prawosławni – w tym przejawia się często słabość prawosławia i przyczynia się to do napięć między różnymi Kościołami prawosławnymi. Chociaż wszystkie te napięcia osiągają niekiedy ton bardzo ostry, Kościoły autokefaliczne są silnie ze sobą powiązane przez pokrewieństwo oraz duchową i sakramentalną łączność. Zatem Kościół autokefaliczny nie był zmuszony tworzyć własnych struktur i prowadzić działalności w obrębie innego Kościoła. Przeciwnie, każdy Kościół autokefaliczny musi raczej respektować integralność terytorialną innego Kościoła autokefalicznego. Przynosi to praktyczną realizację zasady obowiązującej w Kościele starożytnym, wg której w każdym mieście miał prawo być jeden biskup.

Zasada jedności kanonicznej dotyczy stosunków Kościoła prawosławnego z Kościołami wschodnimi, ujmowanych w re-

lacje pełnej jedności. Nie dotyczy to tych Kościołów wschodnich, które nie podpisały deklaracji o pełnej jedności. Podobnie ma się sprawa z Kościołem rzymskokatolickim i orientalnymi Kościołami prawosławnymi. Dlatego w Jerozolimie i Konstantynopolu znajduje się nie tylko patriarchat Greckiego Kościoła Prawosławnego, ale i patriarchat armeński (także patriarchat łaciński z katolickim biskupem); w obrębie patriarchatu w Aleksandrii, poza patriarchą Greckiego Kościoła Prawosławnego, jest patriarcha koptyjski i arcybiskup armeński (także patriarcha koptyjskich katolików); w Antiochii, poza patriarchatem Greckiego Kościoła Prawosławnego jest patriarchat syryjski (także melicki i maronicki). W obrębie Kościołów prawosławnych i wschodnich, żyjących w diasporze, spotykamy ustawodawstwo jednego Kościoła obok ustawodawstwa drugiego, niezależnie i bez podporządkowania. Kościoły prawosławne do dziś nie zdołały znaleźć rozwiązania tego problemu – jest on w programie obrad planowanego Soboru Ekumenicznego. Także Rosyjski Kościół Prawosławny bez wahania powołał na Zachodzie nie tylko administrację kościelną, lecz także diecezje kanoniczne ze wszystkimi tego konsekwencjami, mimo iż ich obszar nie należy do jego terytorium kanonicznego. Mamy więc np. arcybiskupa Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Berlina i całych Niemiec, biskupa Wiednia i Budapesztu, biskupa Brukseli i całej Belgii.

W Rosji na długo przed rewolucją 1917 r. istniała katolicka diecezja w Mohylewie, której notabene nie ustanowił Rzym, lecz erygowała ją w 1773 r. – bez konsultacji ze Stolicą Apostolską – caryca Katarzyna II. W 1782 r. stała się ona stolicą metropolitalną całej Rosji. Powstały diecezje w Terespolu i Władawostoku, ustanowiony został także wikariat apostolski na Syberii.

Dziś nie mogą tak po prostu odżyć tamte, przedrewolucyjne struktury. Po rewolucji październikowej i po II wojnie światowej, a przede wszystkim po przymusowych deportacjach przeprowadzonych przez Stalina, radykalnie zmieniły się potrzeby apostolskie. W całej Rosji żyją dziś chrześcijanie-katolicy, obywatele rosyjscy. Wszyscy oni mają prawo do opieki duszpasterkiej, a to z kolei nie może być odbierane jako brak poszanowania dla prawosławia. Kościół katolicki ma nie tylko prawo,

ale przede wszystkim obowiązek wychodzić naprzeciw nowym potrzebom duszpasterskim, powołując do życia „normalne” struktury eklesjalne na terytorium Federacji Rosyjskiej.

Podnosząc administratury apostolskie do rangi diecezji, Stolica Apostolska starała się postępować z wielkim taktem, biorąc pod uwagę, że łatwo zranić wrażliwość strony rosyjskiej przy egzekwowaniu prawa i zaspokajaniu własnych potrzeb. By nie wprowadzać w błąd, nie została powołana do życia archidiecezja moskiewska, odpowiednio do Patriarchatu Moskwy, ale Archidiecezja Matki Bożej w Moskwie. W nazwie archidiecezji pozostało więc nawiązanie, nie do całego miasta Moskwy, ale do nazwy katedry (i podobnie mają się sprawy z diecezjami w Saratowie, Nowosybirsku i Irkucku). W ten sposób starano się także zachowywać zasadę Kościoła starożytnego: jedno miasto – jeden biskup, oczywiście w stopniu, jaki jest możliwy w sytuacji podziału.

Istnienie paralelnych struktur kanonicznych w Kościele prawosławnym, w tym także w Rosyjskim Kościele Prawosławnym, nie jest zjawiskiem nowym i nieznanym, lecz stanowi konsekwencję wielu poprzednich wieków. Rozwiązanie tego problemu byłoby możliwe tylko na gruncie pełnego ekumenizmu, to jest osiągnięcia przez Kościoły pełnej jedności. Ponieważ rozłączność tych Kościołów jest faktem, nie można ganić struktur paralelnych, nie odrzucając jednocześnie dialogu ekumenicznego.

## **Czym jest prozelityzm?**

Zasada terytorium kanonicznego, nawet w rozszerzonym sensie, nie tłumaczy ostrej reakcji Moskwy. Tę ostatnią wyjaśniają raczej interpretacje zasady zawartej w pojęciu „Kościół narodowy”. Żeby to dokładnie zrozumieć, musimy się głębiej przyjrzeć przytaczanemu już głównemu dokumentowi dotyczącemu społecznej doktryny Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, w którym to pojęciu „naród” nadano podwójne znaczenie: naród jako wspólnota etniczna i jako społeczność obywateli określonego kraju (nr II. 1). Ponieważ Rosyjski Kościół Prawosławny dokonuje dziś rozdziału (nie separacji) państwa i Koś-

ciola (nr III. 3) i zdecydowanie broni wobec państwa własnej autonomii (nr III. 5), interpretacja pojęcia „terytorium kanoniczne” w rozumieniu „Kościół narodowy” oznacza, że nie jest to powoływanie Kościoła państwowego w starym sensie, ale Kościoła, który identyfikuje się z obywatelami danego państwa, a nawet więcej, obejmuje obszary etnicznie i kulturowo należące do rosyjskiego prawosławia – jak to można zobaczyć na przykładzie Ukrainy – przekraczając tym samym granice państwowe Federacji Rosyjskiej. Na podstawie tego ustalenia nie tylko wszyscy obywatele rosyjscy, ale także wszyscy ci, którzy weszli w zasięg rosyjskiej kultury, są członkami Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego albo formalnie zostali do niego przyłączeni, w tym liczni niewierzący i niepraktykujący, którzy żyją na terytorium dzisiejszej Rosji, poddanej w przeszłości 70-letnim prześladowaniom, propagandzie i wychowaniu ateistycznemu. Dlatego przejście z Kościoła prawosławnego do Kościoła katolickiego pojmowane jest jako zdrada.

Dziś w Rosyjskim Kościele Prawosławnym pojawiają się tendencje znamionujące powrót do tradycji słowianofilizmu, czego przykładem może być odwoływanie się raczej do Dostojewskiego niż Władimira Sołowjowa – pioniera na polu ekumenizmu. Te tendencje często łączą się z szowinizmem rosyjskim, bardzo rozpowszechnionym w społeczeństwie rosyjskim, objawiającym się postawą wrogości wobec wszystkiego, co zachodnie, co rzymskokatolickie. Dlatego patriarcha Aleksy II na otwarciu sesji Rady Świata Rosyjskiego 13 grudnia 2001 r. śmiało powiedział: *Prawosławie stanowi rdzeń narodu*. Podczas obrad to twierdzenie w ustach wielu reprezentantów wysokiej hierarchii nabrało wyraźnie antyzachodniego zabarwienia, co ewidentnie stoi w sprzeczności z ustaleniami sformułowanymi w czasie Jubileuszowego Zgromadzenia Synodu Biskupów w 2000 r. (nr II. 4).

Ten sposób pojmowania terytorium kanonicznego zawęży przestrzeń działań duszpasterskich Kościoła katolickiego jak i innych Kościołów i wspólnot religijnych. Kościół katolicki nie jest dziś w Rosji postrzegany jako partner Kościoła prawosławnego, ani tym bardziej jako Kościół siostrzany. Rosyjski Kościół Prawosławny uważa, że Kościół katolicki winien prowadzić



swoją działalność duszpasterską tylko pośród tych, którzy są zakorzenieni w tradycji katolickiej. Ale te żądania, abstrahując od aspektów teologicznych, nie odpowiadają dzisiejszej rzeczywistości. Rzymscy katolicy, żyjący we współczesnej Rosji, nawet jeżeli z punktu widzenia etnicznego nie są Rosjanami, tkwią zanurzeni w kulturze rosyjskiej i posługują się rosyjskim językiem. Kościół katolicki nie jest Kościołem cudzoziemców, jak można by sądzić po reakcji Moskwy, jego wyznawcy są bowiem obywatelami rosyjskimi o pełni praw gwarantowanych przez Konstytucję Federacji Rosyjskiej. Przywileje udzielane Kościołowi prawosławnemu przez ustawę o prawie wyznaniowym z 1997 r. i dyskryminacje, które spotykają Kościół katolicki oraz inne Kościoły i wspólnoty religijne, są anachronizmem z punktu widzenia historii i powszechnie przyjmowanych norm prawa konstytucyjnego.

Jednak tylko takie rozumienie uprawnień Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego czyni prawomocnym oskarżenie o prozelityzm. Nie chodzi bowiem tylko o zakaz zabiegania o „zdeklarowanych zwolenników” metodami niezgodnymi z Ewangelią i prawami ludzkimi (przez zachętę finansową i inne płynące z tytułu przynależności do Kościoła korzyści). I nie idzie o to, że Kościół katolicki nie może stosować tej formy prozelityzmu, która kryje się pod terminem „zagarnąć”, i wkraczać w środowiska wyznawców prawosławia w celu, jak się to popularnie mówi, „przechwytywania owieczek z prawosławnej trzody”. Przez prozelityzm rozumie się także każdą aktywność ewangelizacyjną, która skierowana jest bezpośrednio lub pośrednio do licznych niewierzących w dzisiejszej Rosji, co więcej, każdą formę obecności duszpasterskiej stawiającej sobie za cel przyciągnięcie niewierzących, a nawet taką, która może przynieść to jako niezamierzony skutek.

Kościół prawosławny uprzedza swoją słabość duszpasterską i ewangelizacyjną, i dlatego zabezpiecza się przed obecnością Kościoła katolickiego, choć skromnego ilościowo, istotnie skuteczniejszego na poziomie duszpasterskim. Broniąc swojego monopolu kulturowego i utrudniając działania, doskonale zdaje sobie sprawę, że Kościół katolicki traktowany jako Kościół cudzoziemców, staje się uboższy pod względem liczebnym, kulturowym i religijnym.

Ale nie tylko w Rosji prozelityzm stał się problemem stwarzającym przeszkodę w dialogu ekumenicznym. W Ameryce Łacińskiej Kościołowi katolickiemu przychodzi się zmagać z wielką agresywnością misjonarską nowych sekt. Różne kościelne dokumenty poruszały te problemy. Nie płyną jednak z tego żadne doświadczenia i ustalenia, które mogłyby się okazać użyteczne przy rozstrzygnięciu kwestii, z którymi mamy do czynienia w Moskwie. Bogactwo ilościowe sekt powoduje, że pośród przedstawicieli wszystkich występujących tam Kościołów historycznych zapanowała zgoda co do konieczności odpięrania prozelityzmu, rozumianego w pierwotnym sensie – powstrzymanie działalności sekt, ale tylko za pomocą środków zgodnych z Ewangelią. Osiągnięto także jednomyślność w kwestii wstrzymywania wszelkich przejawów wzajemnego „zagarniania” swoich wiernych. Ponieważ Kościół katolicki uznaje Kościół prawosławny za autentyczny Kościół, a jego sakramenty za ważne i skuteczne środki zbawienia, byłoby nie na miejscu praktykować działalność misjonarską, której przedmiotem starań byłiby wierni tego Kościoła. Ten pogląd wspierał swoją osobą metropolita Andrzej Szeptycki (1865–1944), a jego postawa po dziś dzień traktowana jest z uznaniem przez Kościół greckokatolicki na Ukrainie.

Z pewnością zdarzają się katolicy zbyt gorliwi w swoich działaniach, ale czy nie to samo możemy powiedzieć o niektórych przedstawicielach Kościoła prawosławnego i innych Kościołów? Mając na uwadze tego typu postawy, jak również kierując się autentycznym pragnieniem powstrzymania, o ile to w ogóle możliwe, przejawów przesadnej gorliwości, biskupi katoliccy wielokrotnie prosili Kościół prawosławny o sygnalizowanie konkretnych spraw, które utrudniają dialog, otrzymując zawsze skargi nie na poziomie ogólnym, ale przeciwko pojedynczym faktom. Na swoją prośbę biskupi nigdy nie otrzymali należytej odpowiedzi. Gdyby jednak dało się tę inicjatywę wprowadzić w życie, większość spornych kwestii zdołano by natychmiast wyjaśnić. Dzięki takiej właśnie postawie, przez dwustronne uzgodnienia udaje się wyjaśnić większość nieporozumień z patriarchą Antiochii.

Mając na względzie zachowanie kulturowej jedności Rosji, tak ważnej dla świata prawosławia, przy odrobinie dobrej woli

można by znaleźć rozwiązanie spornych kwestii. W „polityce” i „strategii” Kościoła katolickiego nie ma powrotu do jakichkolwiek działań usiłujących wyzyskać słabość dzisiejszego Kościoła prawosławnego, by uczynić z Rosji terytorium katolickie. Zresztą nawet gdyby takie były nasze zamiary, nie ma dziś ku temu warunków. Nie takie są nasze intencje. Wprost przeciwnie, zamierzamy pomóc Kościołowi prawosławnemu, by ten lepiej i efektywniej wykonywał swoje zadania misjonarskie i duszpasterskie.

Pomoc Kościołowi prawosławnemu datuje się już od wielu lat – głównie przez znaczące wsparcie finansowe płynące z dzieł pomocy kościelnej („Kirche in Not”, „Renovabis” itd.) za pośrednictwem wielu diecezji i instytucji kościelnych, a także wsparcie dla prawosławnych uczelni teologicznych i stypendia dla duchownych prawosławnych, którzy z polecenia swoich biskupów kontynuują studia na Zachodzie. Pomoc ta ma jeszcze wzrosnąć. Ale dopóki strona prawosławna odmawia dialogu, niemożliwe jest rozstrzygnięcie konkretnych kwestii, nie udaje się również w pełni urzeczywistnić tej, ze wszech miar pożądanej, współpracy.

Zawieszając dialog, strona prawosławna szkodzi przede wszystkim sobie i dobrze pojętym własnym interesom. W szczególności, taka postawa nie wzmocni sił umiarkowanych, ale ożywi zapaleńców i ekstremistów, a więc właśnie to, z czym walczy i czego się obawia.

Pozostajmy jeszcze przez chwilę przy problemie zasadniczym: nawróceniu indywidualnym. Rzadko dotyczy to wyznawców prawosławia, a znacznie częściej niewierzących, którzy pociągnięci przez doktrynę i życie katolickie, po dojrzałej decyzji decydują się przyłączyć do Kościoła katolickiego. Te nawrócenia, choć nie są przeciwne założeniom ekumenizmu (Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, nr 4), nie stanowią celu ruchu ekumenicznego, który zdąża przeciw do osiągnięcia pełni komunii między Kościołami. Żaden Kościół nie powinien się odgradzać od indywidualnych nawróceń i odrzucać tych, którzy przez szczere przekonanie pragną się do niego przyłączyć. Stałoby to bowiem w sprzeczności z uniwersalną misją Kościoła. Naturalnie także prawosławne diecezje na Zachodzie zacho-

wują się podobnie i przyjmują wszystkich, którzy się do nich zwracają.

Jeżeli Rosyjski Kościół Prawosławny rozciąga oskarżenie o prozelityzm także na przypadki, względnie nielicznych, ale jakże ważnych indywidualnych nawróceń, nie tylko przykładą podwójną miarę do tego problemu, lecz także usiłuje pozbawić Kościół katolicki w Rosji jego podstawowego wymiaru, bez którego Kościół przestaje być Kościołem. Nie może to być akceptowane na poziomie teologicznym. II Sobór Watykański potwierdził, że *Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury* (Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinita”, nr 2). Mając to właśnie na uwadze, papież Paweł VI dostrzegł w ewangelizacji podstawę tożsamości Kościoła (Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”, nr 14). Papież Jan Paweł II z całą siłą potwierdził misyjne zadanie Kościoła w swojej encyklice „Redemptoris missio” (1990).

Większość Kościołów ustaliła między sobą zasady obowiązujące strony przy indywidualnych nawróceniach. To także musiałyby się udać w Rosji. Kościół katolicki nie może dopuścić do tego, żeby w imię nadużywanej koncepcji prozelityzmu, zatarciu uległ misyjny wymiar Kościoła. Po głębszym namyśle widzimy, że identyfikacja Kościoła prawosławnego w Rosji z określoną grupą etniczną, co doskonale widać w oskarżeniu Kościoła katolickiego o prozelityzm, prowadzi do herezji eklezjologicznej. Jej wcielenie w życie przyniosłoby sekularyzację Kościoła i w konsekwencji pogłębiło duchowy kryzys Kościoła prawosławnego w Rosji.

## Wolność religijna i jej znaczenie

Poruszana kwestia indywidualnych nawróceń, implikuje zagadnienie o zasadniczym znaczeniu, a mianowicie pytanie o wolność religijną. Przez wolność religijną rozumie się podstawowe prawo człowieka, stwarzające możliwość wolnego wyboru religii, to jest brak jakiegokolwiek przymusu wyznaniowego, oraz prawo umożliwiające jej praktykowanie. Konflikt między Moskwą i Rzymem jawi się w gruncie rzeczy jako droga w poprzek tej, którą Kościół prawosławny wytyczył, wyrażając

własną opinię na temat praw człowieka, w szczególności wolności światopoglądowej i religijnej (nr III. 6).

Także Kościół katolicki cierpiał niemało, zanim osiągnął uznanie swoich praw. Już Ojcowie Kościoła głosili, a męczennicy pierwszych wieków poświadczyli własną krwią, że wiara ze swej natury jest wolnym wyborem. Wolność religijna została poddana restrykcjom zaraz po zwrocie konstantyńskim – uczynił to Teodozjusz, nadając chrześcijaństwu status religii państwowej (379–395). Był to czas tolerancji, ale nie wolności religijnej. Dalej, Kościół katolicki nie był gotowy do ustępstw na rzecz wolności religijnej pojmowanej w duchu nowoczesnego liberalizmu oświeceniowego. Kościół, uzasadniając swoją postawę, twierdził, że prawo do istnienia ma prawda, a nie błąd, i z tym jest związane nieudzielenie koncesji liberalnemu rozumieniu wolności światopoglądowej i religijnej.

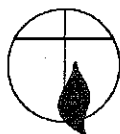
II Sobór Watykański po długich i dramatycznych dyskusjach w Deklaracji „*Dignitatis humanae*” dokonał przełomu w rozumieniu wolności. Kard. Karol Wojtyła, wówczas arcybiskup Krakowa, w swym pamiętnym przemówieniu w czasie obrad Soboru podkreślał, że prawda i wolność są ze sobą nierozzerwalnie związane. Istotnie, tylko w wolności można poznać i uznać prawdę, i odwrotnie, tylko wolność ukierunkowana na prawdę objawia swoją pełnię – nigdy nie dokona się to w próżni aksjologicznej. Wskazując na wzajemne relacje zachodzące między prawdą i wolnością, Sobór wytyczył konstruktywną drogę, która pozwala Kościołowi wyzwolić się z dziedzictwa epoki konstantyńskiej, omijając niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą koncepcja indywidualistycznego liberalizmu.

Mając w pamięci długi okres opresji komunistycznych, trzeba zauważyć, że Rosyjski Kościół Prawosławny wie dzie życie w pluralistycznym świecie ledwie dziesięć lat. Nie powinno więc dziwić, że wciąż szuka swojego miejsca. Z kolei cała ta sytuacja wymaga z naszej strony dużej dozy cierpliwości. Rosyjski Kościół Prawosławny spogląda na wolność przez pryzmat indywidualistycznego liberalizmu Zachodu i dlatego stale zachowuje się w sposób zamknięty. To sprawia, że kwestia jedności społecznej i kulturowej ma podstawowe znaczenie, wyprzedzając nawet wolność osobistą wraz z prawem do praktyk

religijnych. Wyjaśnia to podstawowe kulisy teologiczne debaty na temat prozelityzmu i terytorium kanonicznego. Argumenty Kościoła prawosławnego mają zasadniczo charakter ideologiczny; nie tylko bronią rosyjskiej jednolitości, która tak naprawdę już nie istnieje, ale także takiego modelu relacji między Kościołem i wiernymi oraz Kościołem i kulturą, który, choć teologicznie problematyczny, zachowuje hegemonię Kościoła prawosławnego ze szkodą nie tylko dla Kościoła katolickiego, lecz również kosztem swobód obywatelskich. Póki Rosyjski Kościół Prawosławny będzie się obwarowywać na swoich pozycjach ideologicznych, nie uda mu się podjąć konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem i Kościołem katolickim. To jego postawa, choć logiczna i spoista, sprawia, że nie jest on w stanie sprostać temu, co niesie przyszłość. Dla Moskwy korzystniej byłoby kontynuować dialog, niż go przerywać, i dzięki temu wydostać się ze ślepego zaułka, w którym Kościół prawosławny się znalazł, a z kolei przez krytyczno-konstruktywną postawę zyskać należne miejsce w jednoczącej się Europie i świecie. Kościół katolicki jest gotowy do współpracy i dialogu.

*tłum. Tomasz Szarek*

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



## Synod i co dalej?

Waldemar Aramowicz SJ

# Model współczesnej parafii, czyli jaka parafia – taki Kościół

Ku „wspólnocie wspólnot”

## Odnowa świadomości eklezjalnej

Jednym z głównych zadań, jakie wyznaczył II Sobór Watykański Kościołowi na przełom tysiącleci chrześcijaństwa, jest odnowa świadomości eklezjalnej u świeckich, prowadząca ku nowej ewangelizacji. W tym duchu odbywa się nauczanie papieskie, temu też m.in. służył Wielki Jubileusz Roku 2000, a w Polsce stało się to powodem zwołania II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999). Rozważając ten problem z teologicznego punktu widzenia, można powiedzieć, że ta przemiana mentalności kościelnej przebiega przez parafie<sup>1</sup>.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej po 1989 r. postawiła przed polskim Kościołem nowe problemy, w tym konieczność przeorientowania modelu duszpasterstwa. Dotychczasowe tradycyjne duszpasterstwo parafialne, z uwagi na swą

<sup>1</sup> „Parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą troskę pasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (KKP, kan. 515, § 1). „Jest ona miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się zgromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestniczenia w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach” (KKK, 2179). „Parafia jest wspólnotą eucharystyczną i ośrodkiem życia liturgicznego rodzin chrześcijańskich; jest ona podstawowym miejscem katechezy dzieci i rodziców” (KKK, 2226).

masowość, było skierowane do tzw. przeciętnego katolika. Nacisk systemu ograniczał społeczną aktywność i dlatego główną rolę w życiu eklesjalnym odgrywali księża, przy niewielkim zaangażowaniu laikatu. W efekcie cechą dominującą polskiego katolicyzmu stała się powierzchowność i bierność, co przełom roku 1989 obnażył bardzo wyraźnie<sup>2</sup>. W niniejszym artykule zwrócę uwagę na współzależność kondycji Kościoła od stanu parafii i przedstawię stanowisko Synodu.

## Wspólnota wspólnot

Jak po ośmiu latach refleksji Synod określił parafię? Mianowicie, przytoczył definicję z adhortacji Jana Pawła II „Christifideles laici” (nr 26), która mówi, że parafia *jest wspólnotą eucharystyczną, wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, tzn. składa się z wyświęconych kapłanów i innych chrześcijan, i w której proboszcz, reprezentujący biskupa diecezji, jest hierarchicznym ogniwem łączącym z całym Kościołem partykularnym* (DS, s. 13, p. 10). Jednocześnie dodaje bardzo istotną specyfikę tej potrójnej wspólnoty: parafia ma stawać się *wspólnotą wspólnot* (DS, s. 22, p. 43).

Synod zwraca uwagę na to, że nie można budować wspólnoty parafialnej jako federacji wspólnot. W latach dziewięćdziesiątych w Kościele polskim dynamicznie rozwijały się ruchy i stowarzyszenia katolickie, a zapominano jednocześnie o właściwym umiejscowieniu ich w strukturze kościelno-parafialnej. Błąd pastoralny polegał na budowaniu enklaw „lepszego” życia parafialnego w ruchach i stowarzyszeniach (działających niejako obok zasadniczego nurtu parafii czy tworzonych przez osoby spoza parafii), gdy w tym czasie

<sup>2</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 17, p. 23. Głównym źródłem bibliograficznym artykułu będzie powyższy dokument. Dalej w tekście skrót: DS. Z uwagi na nieciągłość numeracji poszczególnych rozdziałów będzie podawana strona i paragraf.



tw. większość niezrzeszona była pozostawiona sama sobie. Np. można pytać o sens tworzenia centrów neokatechumenalnych w kościołach rektorskich (nieparafialnych), gdy zasadniczą duchowością tej drogi jest właśnie „parafialność”<sup>3</sup>. Nie można negować i nie zauważać dobra dziejącego się w ruchach katolickich, ale trzeba też pamiętać, że owa liczebność ruchów nie przekłada się na jakość Kościoła, a bywa, że jest powodem dzielenia na „lepszyc” i gorszych” katolików, tworzenia swoistych gett (por. DS, s. 23, p. 47). Dlatego warto obserwować i próbować krytycznie adaptować do polskich warunków doświadczenia innych państw<sup>4</sup>.

Za priorytety pracy duszpasterskiej parafii Synod uznał pracę nad rodziną, wychowanie dzieci i młodzieży (m.in. przez dopełnienie duszpasterstwem parafialnym lekcji religii w szkole), krzewienie katolickiej nauki społecznej, troskę o ubogich, budzenie ducha ekumenii i dialogu w codziennym życiu parafii i postawach jej członków (por. DS, s. 24-26).

Pola pracy i działalności parafii wydają się nieograniczone. Przede wszystkim ta wspólnota byłaby miejscem formacji i działania świeckich, miejscem katechizacji dzieci i dorosłych. Ponadto „wspólnoty wspólnot” mogą prowadzić szkoły parafialne, przedszkola, biblioteki, wideoteki, kawiarenki, kluby sportowe, centra młodzieżowe i kluby „trzeciego wieku” (DS, s. 23, p. 48).

## Proboszcz a stopień myślenia eklezjalnego

Dokumenty Synodu podkreślają zaangażowanie duszpasterskie większości kapłanów. Niemniej niepokojące bywa ograniczanie przez nich posługi do mszy św., konfesjonału, nau-

<sup>3</sup> Por. R. Blázquez, *Wspólnoty neokatechumenalne*, Lublin 1989, s. 26-27. Czytając Dokumenty Synodu, odnosi się jednocześnie wrażenie nadreprezentacji w tekście Akcji Katolickiej. Praktyka kościelna lat 90. każe wątpić, czy jest to najskuteczniejsza organizacja kościelna w Polsce, która może rzeczywiście uwspólnotowić parafię.

<sup>4</sup> Por. G. Macchioni, *Evangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997.

czania religii w szkole i pracy w kancelarii. Wielość doraźnych obowiązków powoduje ciągły pośpiech, przemęczenie, w konsekwencji rzutuje na jakość duszpasterstwa czy kontaktów osobistych (por. DS, s. 168-170). Dlatego sposób proboszczowania wymaga głębokiej refleksji i podzielenia się „władzą”. Proboszcz we „wspólnocie wspólnot” ma być ośrodkiem, wokół którego koncentrowałyby się mniejsze wspólnoty, a nie (jak dotychczas) wierzchołkiem piramidy – swoistej struktury hierarchicznej (por. DS, s. 22, p. 43).

Wobec ogromu wymagań, zarówno duchowych, jak i praktycznych stawianych kapłanom-proboszczom, warto zwrócić uwagę na kryteria mianowania proboszczów. Synod stawia trzy warunki kandydatom na duszpasterzy „wspólnoty wspólnot”: *praktyczne umiejętności duszpasterskie, umiejętność pracy zespołowej i wrażliwość społeczną*. A zatem nie może być głównym (albo wiodącym) kryterium bycia proboszczem zdolność do wybudowania nowej świątyni (lub po jej ukończeniu przejście na „lepszą” parafię) oraz staż pracy kapłańskiej, choć musi to być brane pod uwagę (DS, s. 24, p. 50).

Można w tym momencie zaryzykować tezę, że przyszły kształt polskich parafii i polskiego Kościoła tworzy się aktualnie w seminariach duchownych – w sposobie przyjmowania i formowania kandydatów do kapłaństwa. Warto zauważyć, że każdy seminarzysta diecezjalny potencjalnie formuje się „na proboszcza”. Seminarista staje się więc przedmiotem troski wiernych, ponieważ chcą oni i mają prawo pytać o jakość i sposób ich funkcjonowania, ponieważ, z jednej strony, w znaczącym procencie partycypują w kosztach utrzymania, a z drugiej, jest to wyraz troski o swoją przyszłość w Kościele. Świeccy obserwują u młodych kapłanów niepokojące symptomy *braku dojrzałości ludzkiej i duchowej, nieprzygotowanie do partnerskiej współpracy z laikatem, brak znajomości faktycznych problemów życia codziennego, a szczególnie wnikliwej obserwacji aktualnych przemian społecznych i duchowych i poszukiwania adekwatnych odpowiedzi* (DS, s. 170-171, p. 42).

Synod dostrzega bogactwo charyzmatów życia konsekrowanego w Kościele i podpowiada, aby w seminariach zakonnych uczyć i uwrażliwiać alumnów na historię i teologię Kościoła partykularnego, a w diecezjalnych zwracać uwagę na dzieje, teologię i duchowość instytutów życia konsekrowanego (por. DS, s. 176, p. 65).

Dokumenty Synodu przypominają księżom, aby nie uprawiali agitacji politycznej w homiliach i nie ujawniali swych przekonań politycznych. Warto też zauważyć, że również świeccy mogą dzielić parafię z takich powodów. Zorganizowane stowarzyszenia i koła parafialne bywają atrakcyjnym miejscem zdobywania elektoratu przez siły polityczne, gdzie manipulacją wykorzystuje się element eklezjalnego posłuszeństwa lub źle pojętego prawa świeckich do zabierania głosu w życiu publicznym (por. DS, s. 23, p. 49).

### **Duchowni – świeccy: współzarządzanie, współodpowiedzialność**

Aby parafia była „wspólnotą wspólnot”, konieczna jest *autentyczna promocja laikatu polskiego na poziomie parafii i budzenie współodpowiedzialności świeckich za ewangelizację przez zaproszenie do współuczestnictwa*. Swoistym papierkiem lakmusowym, sprawdzającym faktyczne otwarcie proboszczów na osoby świeckie, będzie tworzenie i organizowanie wyborów do rady duszpasterskiej i ekonomicznej parafii (DS, s. 22-23, p. 45)<sup>5</sup>.

Wiele parafii napotyka w swej działalności praktyczny problem braku „przejrzystości finansowej”. Z jednej strony proboszczowie zapominają, że tylko rozporządzają dobrami finansowymi wspólnoty parafialnej (nie są właścicielami tego majątku), natomiast świeccy ograniczają się do krytyki, oskarżeń i plotek (często mijających się z prawdą). Dlatego

<sup>5</sup>Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 536-537) zobowiązuje do tworzenia rad ekonomicznych, a tworzenie rad duszpasterskich w parafii tylko zaleca.

nieocenionym zabezpieczeniem byłaby współpraca proboszcza z radą ekonomiczną parafii. W praktyce oznacza to swoją „rewolucję parafialną”, porównywalną ze zmianami ustrojowymi w Polsce w 1989 r. (por. DS, s. 179, p. 79).

Od 1989 r. zmieniła się i znacząco powiększyła rola parafii jako pracodawcy. Proboszczowie są przede wszystkim pasterzami duchowymi, ale coraz częściej (szczególnie w dużych parafiach wielkomiejskich, choć nie tylko) dyrektorami i menadżerami sporych „firm”, zatrudniających czasem około 20 osób. Decydują też o pracy katechetów, co w przypadku dużego bezrobocia ma ogromne znaczenie. Z tego też względu parafia jako podmiot prawa, oprócz pełnienia funkcji duchowych, jest dziś pracodawcą, właścicielem i inwestorem. Płyną z tego zobowiązania *moralno-etyczne dla proboszczów do przestrzegania kodeksu pracy, uczciwego traktowania pracowników, słusznego wynagrodzenia, dialogu z pracownikami, a w przypadku redukcji miejsc pracy do przyznania pierwszeństwa podziałowi pracy przed likwidacją miejsc i zwolnieniami* (DS, s. 79, p. 54).

### Katecheza – liturgia – samorozumienie

Adhortacja Jana Pawła II „*Catechesi tradendae*” katechezą nazywa *całość wysiłków podejmowanych w Kościele dla powoływania uczniów i dla pomagania ludziom w uwierzeniu* (CT, 1). Dlatego lekcje religii w szkole nie mogą zwalniać duszpasterzy od prowadzenia katechezy (w sensie właściwym) w parafii. Jej przejawem byłoby przygotowanie sakramentalne (co często ma miejsce – np. I Komunia św., bierzmowanie), a kontynuacją katechezy młodzieżowej stałaby się katecheza przedmałżeńska i małżeńska. Ma to istotne znaczenie, ponieważ naturalnymi – podstawowymi wspólnotami parafii, „wspólnoty wspólnot” – są wspólnoty małżeńskie (por. DS, s. 42-43, p. 41-43). Szansą w duszpasterstwie rodzin i małżeństw jest przyjmowanie sakramentów przez ich dzieci – chodzi głównie o Eucharystię i bierzmowanie (por.

DS, s. 208-209). Tematyka katechez dla dorosłych mogłaby np. obejmować treść Katechizmu Kościoła Katolickiego lub przesłanie Jana Pawła II zawarte w pielgrzymkach do Polski (por. DS, s. 154, p. 42).

Dokumenty Synodu wiele miejsca poświęcają liturgii. Zwracają uwagę na: przygotowanie, rozumienie, przeżywanie homilii (DS, s. 206, p. 90), szaty liturgiczne (DS, s. 207, p. 95), śpiew i muzykę liturgiczną (por. DS, s. 212, p. 136-137), zachowanie norm liturgicznych w świątyniach (DS, s. 203, p. 77). Dlatego pomocne w tej dziedzinie stałoby się tworzenie parafialnych zespołów liturgicznych (por. DS, s. 204-205, p. 83).

Synod nie pomija i dowartościowuje tzw. pobożność ludową. Zachęca np. do odprawiania Godzinek ku czci Matki Bożej. Cennym uzupełnieniem tego typu pobożności może być odnowienie praktyki odprawiania części Liturgii Godzin (np. nieszpory). Niemniej troska o uwspólnotowienie liturgii (por. DS, s. 206, p. 89), większy udział w niej osób świeckich (por. DS, s. 201, p. 65), zaproszenie ich do udziału w posługach lektora i akolity (por. DS, s. 205, p. 84) powinny konkretyzować się w przeżywaniu Eucharystii, ponieważ osią wszystkich wspólnot parafialnych jest msza św. (por. DS, s. 201, p. 64).

## Praca charytatywna

Pracę charytatywną Synod nazywa *pracą ewangelizacyjną* albo nawet *nową ewangelizacją parafialną*. Obszarem tej posługi jest życie człowieka od poczęcia aż do śmierci: *Zdrowie człowieka, rodzina, problem bezrobocia, patologie społeczne, ludzie niepełnosprawni, bezdomni, więźniowie, uchodźcy i obcokrajowcy niezależnie od wyznania czy narodowości* (DS, s. 227, p. 50). Dlatego wszyscy są odpowiedzialni i wezwani do posługi miłosierdzia, w jakiegokolwiek formie, ponieważ każdy w mniejszym czy większym stopniu potrzebuje pomocy, a szczególnie wsparcia duchowego.

A zatem tej pracy nie można zrzucić na kilkusobowe parafialne zespoły charytatywne (najczęściej składające się ze starszych kobiet) czy na Caritas (por. DS, s. 223-227).

### **Kulturotwórcza funkcja parafii**

Synod nie ogranicza działalności parafii tylko do aktywności strictly duszpasterskiej, ale także podkreśla jej funkcję kulturotwórczą. Nie chodzi tu o nadzwyczajne działania, ponieważ *miejsce wzorowego duszpasterstwa, dobrze prowadzonej katechezy, osadzonej w kulturze narodowej i w kulturze środowiska, starannie przygotowanej i pięknej liturgii, sprawowanej w zadbanej świątyni parafialnej* sprawi, że parafia będzie środowiskiem kultury (DS, s. 116, p. 63).

Pomocą dla tej działalności byłby powrót do idei tzw. domów katolickich, które mieściłyby się np. w dawnych domach katechetycznych. „Domy katolickie” zajęłyby się *wspieraniem rodziny w wysiłkach wychowawczych, rozwijaniem kultury fizycznej i duchowej młodzieży, ukazywaniem miejscowej tradycji chrześcijańskiej, ożywianiem działalności drużyn harcerskich, kultywowaniem lokalnego folkloru, popieraniem miejscowej twórczości artystycznej, współpracą z powiatowymi i gminnymi placówkami kulturalnymi* (DS, s. 116, p. 64). Ponadto każda parafia powinna prowadzić bibliotekę i czytelnię parafialną, m.in. z powodu wysokich kosztów nowych książek i czasopism (por. DS, s. 117, p. 66).

Ukoronowaniem „kulturalnej” działalności parafii mogłyby się stać parafialne tygodnie kultury chrześcijańskiej, organizowane np. przy okazji świąt patronalnych. Byłaby to nie tylko uroczystość religijna, ale także okazja do kulturalnego wzbogacenia siebie i dobrego spędzenia wolnego czasu. Synod na takie okazje proponuje *zorganizowanie festynu, przedstawienia teatralnego przygotowanego przez lokalny zespół, koncert chóru czy orkiestry, konkurs piosenkarski czy recytatorski, wystawę fotografii i plastyki, spotkania z pisarzami*

czy artystami itp. Istotnym polem kulturotwórczym parafii będzie też  *pogłębianie znajomości historii i środowiska regionu* (DS, s. 117, p. 67).

Synod nakłada specjalne obowiązki na proboszczów w zakresie ochrony i konserwacji zabytków sakralnych, archiwów i księgozbiorów parafialnych, cmentarzy przykościelnych, dzwonnicy, figur przydrożnych, ruin dawnych świątyń. Wszystkie te elementy stanowią dziedzictwo kulturowe narodu i dlatego zasługują na szczególną pieczę (por. DS, s. 117-118, p. 68-70). Natomiast katolicy świeccy są zaproszeni do redagowania pism parafialnych (DS, s. 122, p. 86) oraz zakładania katolickich stron www w Internecie (DS, s. 122, p. 90).

## Co dalej?

Z synodalnego obrazu parafii wyłania się rodzaj doskonale zorganizowanej struktury, w której będzie można zaspokoić wszelkie potrzeby człowieka (duchowe, kulturowe i materialne) – rodzaj mini-universytetu, a także miejsca spełniania ludzkich aktywności. Problem polega na tym, że szczegółowe rozwiązania odnośnie do funkcjonowania parafii są często komentarzem do jej tradycyjnego modelu, a nie parafii pojmowanej jako „wspólnota wspólnot”. Brakuje odwagi do powiedzenia wprost, że za problem Kościoła, jakim jest odnowienie parafii, przede wszystkim odpowiedzialni są biskupi ordynariusze, prowincjałowie zakonni, proboszczowie, a także ci, którzy przygotowują się do kapłaństwa. Od ich otwartości w dużej mierze zależy aktywność świeckich. Problem polskiej parafii i polskiego Kościoła nie tkwi w tym, czy Komunię św. można przyjmować na rękę i na stojąco, w odnowieniu Nabożeństwa Godzinek, ale w trudzie budowy świadomości i odpowiedzialności u wszystkich ochrzczonych, że są Kościołem.

Niestaranność redakcyjna i techniczna Dokumentów Synodu może razić. Jednak nie w Dokumentach leży istota sukcesu

su czy porażki II Polskiego Synodu Plenarnego, ale w ich parafialnej recepcji. Tam, gdzie praca synodalna była prowadzona uczciwie, w duchu soborowym, wykonano już pierwszy duży krok. Synod wzywa wszystkich proboszczów do zorganizowania „forum parafialnego” w celu przełożenia litery synodalnej na konkret danej wspólnoty parafialnej (DS, s. 27, p. 59b).

Długo jeszcze podstawowym problemem będzie przełamanie utartego stereotypu, że Kościół i parafia to nie tylko duchowieństwo – „my – księża”, ale również „my – świeccy”. Problemy ogniskują się w słabości, fikcyjności lub braku parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych; w wielu parafiach osoby świeckie nie są dopuszczane do funkcji lektorów, kantorów czy szafarzy nadzwyczajnych Komunii św., a z drugiej strony kapłani skarżą się na bierność, postawę krytyczno-roszczeniową i usługowe traktowanie parafii przez laikat (por. DS, s. 19, p. 29). Potrzeba czasu, cierpliwości i być może większej zachęty ze strony kapłanów, aby parafianie w praktyce poczuli się współodpowiedzialni za wspólnotę parafialną, którą tworzą, poczuli się Kościołem (por. DS, s. 22-23, p. 45).

Droga od parafii hierarchicznej do parafii „wspólnoty wspólnot” wiedzie przez eklezjalne (w duchu Soboru) sprawowanie sakramentów – by udzielane przez kapłana, a przeżywane przez świeckich prowadziły ku przeżywaniu Kościoła. Innej drogi nie ma. Ks. L. Slipek ukuwa nawet hasło: *Jaka Eucharystia, taka parafia*<sup>6</sup>. Tymczasem praktyka polskiej pobożności pokazuje (dotyczy to także dużych miast), że Eucharystia często „przegrywa” u wiernych popularnością i subiektywnym przeżywaniem z okolicznościowymi nabożeństwami (majowe, październikowe, Droga Krzyżowa, Do Miłosierdzia Bożego). Nie deprecjonując w żadnym wypadku tych i innych nabożeństw, warto zwrócić uwagę i inaczej

<sup>6</sup> L. Slipek, *Parafia, jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 87.

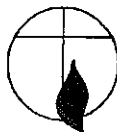


akcentować proporcje liturgiczne w myśleniu i praktyce pastoralnej (por. s. 204, p. 81).

Jan Paweł II, gdy odwiedził parafię pw. Św. Królowej Jadwigi w Krakowie w 1997 r., powiedział: *Życie parafii koncentruje się w wielu grupach, we wspólnotach modlitewnych, liturgicznych, charytatywnych, kulturalnych, sportowych... Każdy może w nich znaleźć miejsce dla rozszerzenia swoich zainteresowań, a także dla pogłębienia wiary. (...) Ale wszystko, co dzieje się [w parafii], ma się dokonywać „przy ołtarzach”, ma ku ołtarzowi prowadzić. Życie wspólnot działających w parafii – zarówno tych związanych bezpośrednio z liturgią, katechezą czy modlitwą, jak też i tych, które promują kulturę czy sport – jest prawdziwie owocne, budujące człowieka, gdy w ostatecznym rozrachunku przybliża go do Chrystusa<sup>1</sup>.*

WALDEMAR ARAMOWICZ SJ, ur. 1970, duszpasterz akademicki w parafii Św. Szczepana w Warszawie, doktorant Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Słowo do duszpasterzy i wiernych z parafii Św. Jadwigi Królowej, w: Pielgrzymki do Ojczyzny 1979-1997*, Kraków 1997, s. 995.



## Człowiek został powołany do dialogu

Z ks. Witoldem Broniewskim  
rozmawia Janusz Marciniak

— *Kiedy wyjechałeś z Polski i dlaczego?*

— Z kraju wyjechałem na początku 1951 r. jako prawie szesnastoletni chłopak. Dlaczego? Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Nie z własnej woli. Mama, która nasz wyjazd „usku-teczniła”, od wielu lat nie żyje. Nigdy ją o to nie pytałem. Wyjazd był dla mnie zaskoczeniem. Szczególnie pierwsze miesi-  
ące na obczyźnie przeżyłem boleśnie. Kurtyna opadła dla mnie na 39 lat. Dodam, iż dopiero z czasem zrozumiałem, że ten wyjazd oznaczał szansę i miał w sobie sporo z błogosła-wieństwa. Dostrzegłem w nim rękę Bożej Opatrzności.

— *Urodziłeś się w wielkopolskim Lubaszu. Teraz mieszkasz w Stuttgarcie. Wiele lat spędziłeś na emigracji. Byłeś dłużej we Włoszech, Francji, Stanach Zjednoczonych. Każdy z tych krajów coś Ci ofiarował. Jakie jest Twoje rozumienie pojęcia „ojczyzna”?*

— Uważam, że ojczyznę należy postrzegać w świetle innych ojczyzn. Porównania niosą trzeźwość i dają poczucie miary. Można ostrzej i jakby bardziej świeżo widzieć blaski i cienie własnej ojczyzny. Sądzę, że należy odróżnić dwie postacie ojczyzny: zewnętrzną i wewnętrzną. Do zewnętrznej zaliczył-bym kraj i krajobrazy, język ojczysty, pomniki kultury..., wszystko to, co podlega również zmysłom. Do wewnętrznej ojczyzny należą przede wszystkim określone wartości, ideały, oparta na nich kultura, dziedzictwo duchowe oraz przede wszystkim wzorcowe, wielkie osobowości, których życie miało charakter świadectwa. Ojczyzna zewnętrzna i wewnętrzna są ze

sobą powiązane, tak iż przeprowadzić między nimi linię demarkacyjną nie jest łatwo.

W dobie pluralizmu przestała istnieć jedna, tzn. z jednego ducha narodzona, ojczyzna wewnętrzna. Konsekwencją pluralizmu – m.in. w Europie – jest rozpad jednej ojczyzny duchowej na wiele ojczyzn odmiennego ducha. Chrześcijanie i niechrześcijanie, teiści, panteiści, ateiści, spirytualiści, materialści dzielą wprawdzie ze sobą jedną i tę samą ojczyznę zewnętrzną, ale ich ojczyzny wewnętrzne głęboko się różnią. Ojczyzna w sensie najgłębszym nie jest już sprawą dziedziczenia, ale wyboru i osobistej odpowiedzialności. Wielość ojczyzn wewnętrznych to następstwo afirmacji różnych wartości i ideałów, odmiennych wyborów, różnic w pojmowaniu człowieka i historii. Na to wszystko nakłada się bardzo często wielokulturowość (nie utożsamiająca się z pluralizmem), która powoduje dodatkowe różnicowanie pojęcia ojczyzny. Ojczyzny wewnętrzne są jednak przede wszystkim następstwem odmiennych odniesień do Boga (lub absoliutu).

Wielość ojczyzn duchowych w ramach jednej ojczyzny zewnętrznej może być źródłem wspólnego dobra, o ile zachowa się pewne warunki. Chodzi głównie o uszanowanie praw człowieka, o ducha tolerancji i szczerzy, żywy dialog między duchowo „poróżnionymi”. Problem ojczyzny wewnętrznej to problem „wspólnoty ducha” i duchowych znaczeń. Ojczyzna duchowa jest wpisana w różne wymiary człowieka: bezpośrednio w rodzinny, ale także w ogólnoludzki i ściśle osobisty. Pojęcie ojczyzny miało zawsze „rys ostateczności” i wiązało się z dążeniem do duchowego zwieńczenia istnienia. Dzisiaj trzeba widzieć ojczyznę w kontekście powszechności, czyli całej mozaiki kultur i dziejów. Odróżniam ojczyznę „oczyszczoną” od „skażonej”. To, co powoduje „skażenie”, to szowinizm, nacjonalizm, kompleks wyższości, aby wymienić niektóre schorzenia zbiorowe. Przypuszczam, że na tym świecie nie ma ojczyzny, która byłaby całkowicie „oczyszczona”. Dlatego zachodzi potrzeba „oczyszczania pamięci”. Na koniec powiem, że bardzo bliska jest mi wizja Norwida z jego wiersza „Moja ojczyzna”.

— *Dlaczego zajmujesz się problemami emigracji? Czy sam czujesz się emigrantem?*

— Ponad trzy czwarte życia spędziłem na emigracji. Całe dorosłe życie. Siłą rzeczy jestem emigrantem. Przestałem być emigrantem politycznym. Nie jestem emigrantem „za chlebem” i „za karierą”. Jestem emigrantem w sensie kulturowym. Żyję poza środowiskiem rodzimym (w znaczeniu „krajowym”). Muszę często posługiwać się innym językiem, odnajdywać się w innej kulturze. Żyję w warunkach politycznych, gospodarczych, społecznych, towarzyskich i religijnych, które są odmiennie od ich polskich odpowiedników. Mówię najpierw sobie samemu, potem rodakom na emigracji, wreszcie „obcym” partnerom (gospodarzom), że – po pierwsze – mamy wspólny grunt pod nogami, a więc to, co ogólnoludzkie, chrześcijańskie, europejskie; po drugie – do rodaków na emigracji – iż na tym podłożu musimy zdobywać się na dwujęzyczność i dwukulturowość; po trzecie – do gospodarzy kraju naszej emigracji – aby zdobyli się na odwagę i zaakceptowali wielokulturowość. Rzeczywistość jest bardzo złożona, gdyż pluralizm jednego kraju często różni się od pluralizmu drugiego, a model katolicyzmu też nie wszędzie jest jednakowy. Papież, jak wiadomo, mówi o „wymianie darów” – ponad wszelkimi różnicowaniami.

Składnąc chwalebne twierdzenie, że kultura polska w kraju i na emigracji jest jedna, wydaje mi się tylko częściowo słuszne. Twierdzący tak nie uwzględniają, że kulturze polskiej na obczyźnie przychodzi trwać i rozwijać się w odmiennych „układach odniesienia”, które starałem się powyżej ukazać w ogólnym zarysie. Musimy pamiętać o różnicach między krajami, w których żyją emigranci z Polski, bo te różnice mają wpływ na obraz naszej emigracji. W każdym razie można odróżnić polską kulturę „macierzystą” od polskich kultur emigracyjnych. „Polskość” bywa rozumiana wąsko i szeroko. Odczytywać ją szeroko – oznacza uwzględniać jej powiązania i współczynniki ogólnoludzkie i chrześcijańskie. Nie powinna być traktowana jak monada bez drzwi i okien. Tzw. czysta polskość – oderwana od swych korzeni – to urojenie historyczne i mimowolna karykatura. Nie można jej akceptować, gdyż prowadzi do zdrady człowieczeństwa. Doskonale rozumiał to Norwid. Ostatnio przypomniał jego wizję Jan Paweł II w przemówieniu poświęconym temu wieszczowi.

Pytasz, dlaczego tym się zajmuję? Najpierw dlatego, że pragnęłam rozumieć i „ustawić” swoje własne życie na obczyźnie. Potem dlatego, że – w moim przeświadczeniu – emigrację pojmuję się niejednokrotnie (np. w publicystyce czy dziejopisarstwie) nazbyt cząstkowo i powierzchownie. Emigrant stoi wobec specyficznych wyzwań i wyborów. Musi częściej dokonywać rewizji życiowych. Ideał życia emigracyjnego widzę w tym, aby rosnąć jako człowiek, chrześcijanin i – dzięki temu – także jako Polak. Uważam, że trzeba się bronić przed karłowaceniem i utratą własnej tożsamości.

— *Jaka jest polska emigracja?*

— Na to pytanie nie potrafię odpowiedzieć. Co najwyżej mógłbym powiedzieć parę słów o naszej emigracji w niektórych krajach, a przede wszystkim w Niemczech. Ograniczę się do kilku uwag. Moim zdaniem, na emigracji liczą się najbardziej wybitne osobowości, mądre i pracowite jednostki, szlachetne i zaangażowane rodziny, ludzie otwarci na wspólnotę i wrażliwi na sprawy ducha. Odnoszę wrażenie, że niektóre środowiska, zwłaszcza w dużych miastach, odznaczają się większą żywotnością. Jesteśmy „indywidualistami” – niekiedy w pozytywnym tego słowa znaczeniu, ale kto wie, czy nie częściej w znaczeniu negatywnym. Mniemam, że powinniśmy życzyć sobie więcej uwrażliwienia na życie wspólnotowe i rozwój duchowy. Parafie gromadzą największą liczbę emigrantów, ale nie zawsze ilość idzie w parze z jakością (czytaj: poziomem życia duchowego i kulturalnego). Być może emigracja potrzebuje więcej przywódców duchowych, lecz nie tych od sejmikowania, ale świadków, ludzi wydarzonych, wzorów wiary i kultury.

— *Czy myślałeś o powrocie do Polski po 1989 r.?*

— Pierwszy raz w Polsce byłem na Wielkanoc 1990 r. Odtąd bywam w kraju, ile razy czas i okoliczności na to pozwalają. Powrót przekreślają moje tutejsze zobowiązania. Zresztą jestem zbyt wyobcowany z polskich realiów. Muszę najpierw osiągnąć siedemdziesiątkę. Oczywiście, jeśli dożyję i zdrowie mi pozwoli, to wówczas będę chciał spędzać kilka miesięcy w roku

w ojczystych stronach. Przyświeca mi głównie myśl o pisaniu (oraz zwieńczaniu życia). Szczególnie – „po linii” tego, co jeszcze zamierzam napisać – chciałbym spotykać się z „bratnimi duszami”, by dyskutować z nimi. Brałem też w rachubę kilkumiesięczne pobyty gdzieś w Trzecim Świecie. Co z tego wyjdzie – zobaczymy.

— *Jedno z Twoich najważniejszych zainteresowań to filozofia. Studiowałeś ją w Rzymie. Jakiego filozofa uważasz za swojego mistrza?*

— Nie mam jednego mistrza, ale kilku. Wymienię najważniejszych. Zawsze bliski był mi Arystoteles. Podziwiam św. Tomasza z Akwinu. Późno odkryłem dla siebie św. Augustyna. Niejedno zawdzięczam Pascalowi i Kierkegaardowi. Podobnie Schelerowi, Jaspersowi i Heideggerowi. Z polskich myślicieli cenię Ingardena i Stróżewskiego, a także Bocheńskiego (pomijając to, że w końcowym okresie swojej twórczości, moim zdaniem, przeceniał filozofię analityczną). Z tomistów najbliższy jest mi Swieżawski. Wykaz nie jest bynajmniej kompletny. Dług wdzięczności mam oczywiście wobec tych, których dane mi było mieć za nauczycieli. Wskażę na Lonergana, de Finance’a, Coplestona. Rahner pismami otwierał mi oczy. Podobnie Edyta Stein. Rzecz w tym, że chociaż w filozofii bardzo mocno liczy się dialog z wielkimi myślicielami wszystkich epok, to jednak każdy musi rozpoczynać od początku, na własny rachunek i na własną odpowiedzialność. W żadnym wypadku nie wolno być papugą. Aby sprostac temu, co nazywamy uprawianiem filozofii, nie wystarczy znać dobrze jej historię, nie wystarczy być choćby znakomitym komentatorem. Trzeba koniecznie współ-myśleć i starać się samemu myśleć twórczo. Nikt nie może zastąpić myślącego w osobistym poszukiwaniu i miłowaniu prawdy. Przywiązuję ogromne znaczenie do opisu i zgłębiania najbardziej pierwotnych doświadczeń. Mam na myśli doświadczanie bytu i istnienia (różnych form istnienia), doświadczanie wartości oraz człowieczeństwa.

— *Ostatnio poświęciłeś się przybliżaniu postaci św. Teresy Benedykty od Krzyża, czyli Edyty Stein. Piszesz o niej. Zorganiz-*

*zowałeś wystawę plastyczną, która jest jej dedykowana. Dlaczego akurat Edyta?*

— Nie pamiętam, kiedy wpadła mi do rąk pierwsza książka poświęcona Edycie Stein. Zapewne było to około 1960 r. Później czytałem jej listy. Najbardziej przemówiły do mnie te, które pisała do Romana Ingardena. W pismach Edyty Stein śledziłem przede wszystkim takie zagadnienia, jak pojmowanie osoby ludzkiej, odnowa kultury współczesnej, rozumienie kobiety i jej roli, dialog między filozofią współczesną a klasyczną filozofią chrześcijańską. Wielcy ludzie, którzy odeszli do wieczności, nie przestają trwać duchem. Tak też odbieram Edytę Stein – jako obecną i bliską. Wybitnych ludzi można czcić rozmaicie, a więc również sztuką. Taki cel przyświeca wędrowniej wystawie „Hommage à Edith Stein”, do której powstania trochę się przyczyniłem. Korzystając z okazji, chciałbym podziękować artystom uczestniczącym w tej wystawie oraz wszystkim współorganizatorom jej dotychczasowych i dalszych etapów (Poznań, Toruń, Gniezno, Opole). Wystawa ma charakter dialogowy i formułę otwartą, a więc na każdym, kolejnym etapie dołączają do niej nowi uczestnicy. Z Polski pojedzie, tak ufam, do Niemiec, gdzie przyłączą się następni uczestnicy. Trzeba wspomnieć, że Edycie Stein leżał na sercu także dialog niemiecko-polski, choć żyła w czasach nazistowskiego obłędu. Nie ma lepszej orędowniczkii dla tego dialogu. To wszechstronna i dojrzała osobowość. Jej życie jest świadectwem, jak na myślicielkę, dziwnie obfitującym w miłość. Nieczęsto zdarza się tak twórcze połączenie *vita contemplativa* z *vita activa*.

— *Jesteś także animatorem kultury, wieloletnim przewodniczącym Polskiego Stowarzyszenia Kulturalnego w Badenii-Wirtembergii. Organizujesz wystawy, koncerty, spotkania autorskie. Miłe wspominać nasze wspólne wizyty w muzeach. Czujesz się w nich jak ryba w wodzie. Zdarza się, że przed obrazem, który Cię zachwyci, siadasz „po turecku” na podłodze... Jak to się stało, że zainteresowałeś się sztuką?*

— W młodości stanąłem przed wyborem jednej z dwóch dróg: filozoficznej albo estetycznej. Wahałem się. Byłem wów-

czas przeświadczony, że powinienem wybrać tylko jedną drogę, bo każda z tych dziedzin wydawała mi się wystarczająco rozległa i pochłaniająca jak na jedno życie.

Było to w Gdyni. Może w 1949 r. Pamiętam taką chwilę, kiedy stałem z nosem przyklejonym do ogromnego okna wystawowego i pożerałem oczami kolorowe plakaty krajoznawcze. Najbardziej podobał mi się plakat ukazujący romańską kaplicę św. Michała w Le Puy. Wtedy ten świat „z plakatów” wydawał się zamknięty przede mną i nieosiągalny jak księżyc. A jednak zobaczyłem Le Puy na własne oczy i byłem w kaplicy św. Michała kilka razy. Miałem też przyjaciela, który zaraził mnie miłością do sztuki. Przebywałem w krajach, gdzie jest dużo dobrej sztuki – we Włoszech i Francji.

Jednemu z moich wczesnych artykułów dałem zapożyczony od Norwida tytuł „Piękno profilem Boga”. Usiłowałem dowieść, że piękno przyrody (i człowieka) odsłania rąbek tajemnicy Boga, ponieważ nie ma swej przyczyny ani w materii pozbawionej ducha, ani w człowieku. Powszechną celowość w przyrodzie łączyłem z „dowodem piękna”. Starałem się także wykazać, że niesłusznie wynosi się piękno sztuki kosztem piękna przyrody lub na odwrót. Próbowiałem odpowiedzieć na pytanie, czym te dwie postacie piękna się różnią oraz co mają wspólnego. Utrzymuję, że rozległa historycznie i geograficznie panorama dziedzictwa artystycznego (zróżnicowana formalnie i znaczeniowo) powinna stanowić punkt wyjścia i stałe odniesienie myśli estetycznej. Wspominam o tym, gdyż sądzę, że nie oddaje się sprawiedliwości stworzeniu, a tym bardziej Stwórcy, jeśli nie docenia się należycie piękna. Brak szacunku dla piękna odbija się negatywnie na rozwoju osobowości człowieka. Bez piękna nie ma pełni kultury. Kultura współczesna często grzeszy zapoznawaniem piękna i powierzchownością w jego przeżywaniu. Pora uzdrowić wrażliwość na piękno – na pewno również w Kościele (po stu latach kiczu). Oczywiście, dostrzegam także osiągnięcia we współczesnej sztuce religijnej.

— *Wiem, że cenisz twórczość Mariana Bohusza-Szyszko, Wacława Taranczewskiego, Augusta Zamoyskiego. Jesteś także*



*wierny pamięci Jana Głowackiego, który w Polsce pozostaje artystą nieznanym. Co należy zrobić w sprawie spuścizny Głowackiego, która obrasta rzymskim kurzem?*

— Zamoyski urzekał mnie swoją drogą, przeobrażeniami twórczymi, dojrzewaniem duchowym. Głębką duchowością odznaczał się także Bohusz-Szyszko, który od młodych lat był malarzem religijnym. Myślę, że nie miał zbyt wielu sobie równych, jeśli wziąć pod uwagę także jego kulturę osobistą, działalność społeczną i pedagogiczną. Jest w nim jakieś kresowe ciepło i serdeczność. Taranczewski imponował mi jako kolorysta. Miał wielkie poczucie ładu. W chłopięcych latach patrzyłem na jego freski na sklepieniu kościoła w Lubasz. Głowacki zaś zasługuje na monografię. Kilka razy starałem się o stypendium dla osoby, która zajęłaby się skatalogowaniem jego spuścizny malarskiej, rysunkowej i eseistycznej. Niestety, bez powodzenia. Ufam jednak, że Głowacki doczeka się „późnej” sprawiedliwości. Do tych nazwisk trzeba by dodać sporo innych...

— *Parę lat temu – korzystając z instytucji Triennale „Sacrum” w Częstochowie – próbowałeś doprowadzić do stworzenia kolekcji polskiej sztuki współczesnej z zamiarem przekazania jej Muzeum Watykańskim. To pierwsze, dzięki darom artystów, udało się. Kolekcja, nazwana watykańską, powstała, ale nie wyjechała z Polski. Podobno spoczywa w magazynie jednego z muzeów archidiecezjalnych. Dlaczego w polskim Kościele jest tak mało zrozumienia dla sztuki zwanej współczesną?*

— Pierwszy artykuł, który w tej sprawie napisałem, miał nieco zaczepny tytuł „Polacy nie gęsi, też swoją sztukę mają”. Myślałem, że poruszę decydentów. Były też sprzyjające okoliczności: milenium chrztu Polski, spotkania Ojca Świętego z twórcami kultury, dwudziestolecie pontyfikatu lub Rok Jubileuszowy. Rozmawiałem na ten temat z biskupami, dyrektorami muzeów, artystami i krytykami sztuki... Bez rezultatów – jak do tej pory. Gdyby spełnić kilka warunków, zamysł byłby do urzeczywistnienia. Chodzi przede wszystkim o zrozumienie jego

sensu i – w konsekwencji – zgodną współpracę kilku instytucji. Potrzeba tylko trochę energii i środków finansowych oraz nieco więcej wytrwałości. Kolekcja mogłaby być ważną formą uczczenia pontyfikatu Jana Pawła II i jednocześnie wizytówką sztuki kraju, z którego Ojciec Święty pochodzi. Jeśli pominąć jedno dzieło Matejki, to w Muzeach Watykańskich jesteśmy nieobecni.

— *Znamy się już dość długo i wiem, że nie mogę nie zapytać Cię o śp. Dorotę Sosnowską, której wiersze od wielu lat starasz się popularyzować. Co takiego znalazłeś w poezji Sosnowskiej, że ciągle o niej pamiętasz, tłumaczysz ją i cytujesz?*

— W moim odczuciu wiersze Doroty Sosnowskiej to splot natchnienia, żywiołu i modlitwy. Wiersze płynęły przez nią. Nie wołane. Niejednokrotnie mówiła mi o tym. Nie poddawała ich większej obróbce. Rodziły się gotowe – z duszą i ciałem. Urzekł mnie nurt filozoficzny w tej twórczości. Niektórych wersów nie zapomnę do końca życia i, choć minęło trzydzieści lat od chwili, kiedy je usłyszałem po raz pierwszy, to wracam do nich. Na przykład: „I tylko zdziwienie się we mnie zestarzeć nie może”. Albo: „Opowiedz mi o sobie od początku, Boże”... W wierszach Sosnowskiej nurt filozoficzny splata się z nurtem ewangelicznym i mistycznym. W ostatnich latach życia Sosnowskiej choroba sprawiła, że poetka stawiała się pustelniczką. Jednak nie wyobcowaną ze świata, bo nadal przeżywającą go. Była jakby sejsmografem – szczególnie czułym na nieszczęścia i cierpienie innych ludzi. Pisywała listy do skazanych na śmierć. Zależało jej na „powstrzymaniu ręki Kaina”. Dziękować Bogu, w Polsce zniesiono karę śmierci – w ustawie. Ale czy także w umysłach? Ocena literackiej spuścizny Doroty Sosnowskiej należy do znawców wyczulonych na poezję poszukującą nieskończoności i pełni.

— *Przyznam, że kiedy poznaliśmy się w Laskach (dzięki śp. Januszowi Boguckiemu), to zaskoczyła mnie szerokość Twojego spojrzenia na sprawy tego świata, a w tym także Twoje widzenie współczesnego Kościoła w Polsce. Cierpisz, gdy sły-*

*szysz o antysemityzmie niektórych polskich księży. Umiesz mówić o tym, co Cię boli, ale potrafisz także słuchać innych. Jaka jest wartość dialogu w naszych czasach?*

— Wiele lat temu w jakimś regionalnym muzeum w Wogezach zobaczyłem broń. I nagle – to był wstrząs – wyobraziłem sobie ludzi zranionych i zabitych tą bronią. Wtedy stałem się pacyfistą. Myślę, że ci, którzy dla smutnej konieczności noszą broń, nie powinni nazywać się żołnierzami, lecz obrońcami... Od początku „na świecie brakuje chleba i miłości” (Kołakowski), ale nie brakuje przemocy. Dopóki nie uniemożliwimy wojen i „rozwiązań siłowych”, dopóty nie uwolnimy się od barbarzyństwa. Zamiast głowić się nad ewentualnością „wojny sprawiedliwej”, lepiej odpowiedzieć na pytanie: jak wychowywać ludzi ku pokojowi i co zrobić, aby pokój był trwałym stanem? Nie można zgodzić się na cywilizację śmierci i paraliż kultury życia.

O antysemityzmie krótko. Jeśli ktoś nie wie, że Chrystus, Matka Chrystusa, apostołowie i pierwsi chrześcijanie byli Żydami, to znaczy, że nie zna Nowego Testamentu. Kazanie na Górze dotyczy także Żydów. Gdyby nie antysemityzm wielu wieków i doby obecnej, to znacznie więcej córek i synów Abrahama dostrzegałoby światło Chrystusa.

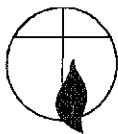
Dialog, sądzę, jest wpisany w istotę człowieczeństwa. Wiąże się z godnością osoby ludzkiej. Nie ma godnego, godziwego życia człowieczego bez dialogu. Wolno i należy nazwać człowieka istotą dialogową – od początku do końca. Człowiek został powołany do dialogu w rodzinie, w kręgu bliskich i dalekich. Istnienie dialogu jest decydujące dla istnienia wspólnoty. Dialog społeczny, polityczny, kulturalny, religijny, a przede wszystkim interpersonalny oraz międzyludzki ma ogromne znaczenie, bo buduje i utrwala więzi, które nas łączą. Polega na dążeniu do prawdy, sprawiedliwości i miłości. Stanowi moralną konieczność i zarazem wielką szansę. Tam, gdzie nie ma dialogu, szerzy się zło. Polityka jest tą dziedziną, która raczej połowicznie otworzyła się na dialog. Wielkie oczekiwania wiążą się z dialogiem międzyreligijnym, który powinien zaowocować

pokojem i współpracą dla dobra całej ludzkości i ożywieniem duchowym. Doba pluralizmu wymaga od nas gotowości do dialogu bez uprzedzeń i dążenia do wzajemnego zrozumienia. Wiele zależy od dojrzałości partnerów, a więc od przygotowania do dialogu.

— *Dziękuję za rozmowę.*

*Sierpień 2001 r.*

KS. WITOLD BRONIEWSKI, ur. 1935, studiował filozofię i teologię (Gregorianum). Nauczyciel, animator kultury, dobry duch polskiej diaspory w Niemczech. Opublikował wiele artykułów na tematy filozoficzne i religijne. Autor m.in. książki „*Conditio humana*” (1996). Przygotowuje do druku „Szkice o człowieku” oraz „Z bliska i z daleka. Eseje”. Mieszka w Stuttgarcie.



*Denis de Rougemont*

## Dwaj duńscy książęta – Kierkegaard i Hamlet<sup>\*</sup>

Kariera Soerena Kierkegaarda zamknęła się w dwunastu latach jako dramat niepowtarzalny, intensywny, nieubłagany uzasadniony na każdym etapie swego rozwoju. Jego pierwsze znaczące dzieło, „Albo/Albo”, ukazało się w 1843 r., kiedy Kierkegaard miał trzydzieści lat, i odniosło olbrzymi sukces. Niestety, w miarę jak autor dawał się lepiej poznać za pośrednictwem swoich kolejnych dzieł, pisanych i publikowanych w przyspieszonym rytmie trzech lub czterech tomów na rok, zachwyty czytelników słabły. Kiedy w 1854 r. Kierkegaard otwarcie zaatakował oficjalne chrześcijaństwo i biskupów, którzy wychwalali jego pierwsze dzieła, zaznał największej samotności, w jakiej kiedykolwiek przyszło żyć wybitnemu umysłowi. W rok później, wyczerpany pojedynkiem, kiedy samotnie walczył przeciwko całej opinii publicznej, Kierkegaard upadł na ulicy, podczas spaceru. Został przewieziony do szpitala, w którym po kilku tygodniach zmarł, w wieku czterdziestu dwóch lat.

Jedynym widocznym, zewnętrznym wydarzeniem tego dramatu było zerwanie zaręczyn z Reginą Olsen; ten początkowy kryzys wyzwolił wszystkie siły twórcze, realizowane w jego dziele. Jednak czynem, który to dzieło przygotował, czynem, po dokonaniu którego mógł już umrzeć, na podobieństwo innego Duńczyka, księcia Hamleta, było zaatakowanie nowożytnego chrześcijaństwa w imię Chrystusa z Ewangelii. Wszystkie jego dzieła estetyczne i filozoficzne zostały wydane pod symbolicznymi pseudonimami. Kierkegaard określał swoje dzieła jako „porozumienia pośrednie”; pseudonimy symbolizowały postacie

<sup>\*</sup> Jest to fragment książki D. de Rougemonta *Mity o miłości*, która ukaże się w Wyd. Czytelnik (w druku).

dramatu, do którego tylko autor miał klucz. Kierkegaard dopiero pod koniec życia stanął do walki bez maski, podczas decydującej polemiki, która doprowadziła go do śmierci.

Tak więc dramat Kierkegaarda był typowym dramatem powołania. Cała jego intryga polega na STOPNIOWYM ODSŁANIANIU sensu i celu tego powołania, które od samego początku zostało potajemnie ukierunkowane na unikalny i wspaniały czyn; bohater długo przygotowuje się do spełnienia tego czynu, waha się, wycofuje i wraca, aż do momentu, kiedy incydent pozornie drugorzędny prowokuje ostateczny skok, spełnienie, za które bohater płaci własnym życiem.

W literaturze zachodniej istnieje pierwowzór takiego tragicznego działania; jest to sławna sztuka, której FORMA i sam rozwój akcji ujawniają, w naszym pojęciu, uderzające analogie z biografią Kierkegaarda.

Nie zatrzymując się nad zbiegiem okoliczności, który czyni z Hamleta duńskiego księcia – a hipotezy można by wysnuwać różne – przypomnijmy na początek najbardziej charakterystyczne cechy dramatu WYMYŚLONEGO przez Szekspira, które od razu przywołują na myśl PRZEŻYTY dramat Kierkegaarda i pozwalają zauważyć zbieżności między nimi.

### Zbieżność biograficzna i charakterologiczna

✓

Historię Hamleta można streścić (się) w taki oto sposób: młody człowiek o naturze głęboko melancholijnej otrzymuje przerażającą misję, przed wypełnieniem której długo się waha. Misja ta, o której może mówić tylko pośrednio, wyklucza go z grona bliskich, powoduje konieczność zerwania zaręczyn z młodszą Ofelią i wyrabia mu opinię człowieka niebezpiecznego, bo popadającego w przesadną egzaltację. Ostatecznie przypadkowe okoliczności sprawiają, że Hamlet czuje się zmuszony do spełnienia jedynego czynu swego życia, który wzbudzał w nim tak wiele wahań. Zabija uzurpatora i sam ginie w tej walce.

Melancholia, tajemnica, której należy przestrzegać, równocześnie zachowując się tak, by inni mogli domyślić się prawdy, zerwanie zaręczyn, wreszcie spektakularna denuncjacja oszustwa uzurpatora, które ogół chciał zgodnie przemilczeć: czyż

takie streszczenie losów Hamleta nie odpowiada streszczeniu biografii Kierkegaarda?

Należy przekonać się, czy tę paralelę da się zauważyć również w szczegółach. Byłby to może dobry sposób na zilustrowanie równocześnie myśli i życia Kierkegaarda oraz ogólnie tego, co można by nazwać prawami lub psychologią powołania.

Przyjrzyjmy się najpierw CHARAKTEROWI obu bohaterów, fikcyjnego i rzeczywistego. Hamlet, młody książę, jest zdecydowanie intelektualistą. Ma tylko jedno pragnienie: wrócić na Uniwersytet w Wittenberdze i oddać się studiom filozoficznym. Na dworze królewskim pozostaje tylko przez posłuszeństwo życzeniom matki. Nie potrafi zgodzić się na swój udział w przeciętnych ludzkich losach. Jest ofiarą nieuleczalnej melancholii, która każe mu widzieć dobra tego świata jako *nudne, stęchłe, płaskie i jałowe* (tłum. S. Barańczak). Nachodzą go myśli samobójcze. Jednak udaje mu się ukryć melancholię pod pozorami sarkastycznej wesołości, grą niesforne go umysłu, skłonnego do ironii i barokowych metafor.

A teraz przyjrzyjmy się, jak Kierkegaard opisał sam siebie. On także czuje się księciem. *W mojej istocie jest coś królewskiego*, każe powiedzieć jednej z postaci, za którymi się ukrywał. On także pragnąłby „powrócić do Wittenbergi”, to znaczy rozwijać swój dialektyczny geniusz, poetyckie i filozoficzne zamiary, które powziął w czasie pobytu w Akademii Berlińskiej; jednak, posłuszny życzeniom ojca, decyduje się tylko na zdanie egzaminu z teologii. Przede wszystkim on także widzi w sobie ofiarę pewnej neurastenii: *Od najmłodszych lat żyłem w nieograniczonej władzy melancholii, której głębi równać się mogła tylko moja umiejętność ukrywania jej pod pozorami wesołości. Czy też: Uzbrojony byłem w wiarę, która graniczyła z zuchwałością, w wiarę we własną zdolność do wszystkiego, poza jednym: w możliwość stania się ptakiem wolnym, choćby na jeden dzień, zerwania kajdan melancholii, w których więziła mnie inna moc.* Skłonność ta, dodaje Kierkegaard, skazała go na obserwowanie życia, na przekształcanie realiów w refleksję, kazała mu naśladować życie, zamiast żyć naprawdę; chociaż był więźniem swego udręczenia, jednak otrzymał *nieograniczoną wolność w myleniu pościgu.*

Oto Hamlet taki, jakim opisują go pierwsze sceny Szekspirowego dramatu i Kierkegaard taki, jakim on sam ukazuje siebie w pierwszym opublikowanym dziele „Albo/Albo:” rzeczywiście dwaj książęta, dwie istoty wyjątkowe, śmiałe i dumne, lecz niezdolne do normalnego życia ze względu na ową tajemniczą melancholię, którą ukrywają pod maską ironii.

I oto te dwie jednostki, dla których samo życie już stanowi problem, otrzymują dodatkowo niebezpieczną misję, skazującą ich, jeszcze jednoznaczniej, niż czyni to ich psychika, na nadzwyczajność.

Hamlet otrzymuje misję od ojca, którego duch mu się ukazuje. Ojciec, zamordowany przez obecnego króla, nędznego uzurpatora, rozkazuje synowi, aby go pomścił. Hamlet wraca do towarzyszy, którzy z daleka obserwowali scenę, i wymusza na nich trzykrotną przysięgę dochowania tajemnicy w tej sprawie.

Kierkegaard również, już w dzieciństwie, otrzymał tajemniczy przekaz, do którego często się odwołuje, lecz którego nigdy nie wyjawiał. Wiemy jednak, że tajemnica była związana z pamięcią jego ojca. Określa ją jako *wielkie trzęsienie ziemi* w swoim życiu. Tak samo Hamlet mógłby nazwać scenę z duchem. To także wpływ ojca stworzył Kierkegaardowi oczy na absolut prawdziwego chrześcijaństwa i pozwolił mu odkryć straszną prawdę: domniemane chrześcijaństwo czasów nowożytnych jest oszustwem, przeogromnym złudzeniem. *Przypomina ono Nowy Testament w takim samym mniej więcej stopniu, jak mieszczański salon czy dziecienny pokój zabaw przypominają najstraszniejsze decyzje najokrutniejszej rzeczywistości.* Wynaturzyliśmy chrześcijaństwo, kupiliśmy je tanio zamiast uznać, że to my jego nie jesteśmy godni i stwierdzić, że nie godzimy się za nie płacić jego prawdziwej ceny. Jest to, mówi Kierkegaard, *zbrodnia kwalifikowana jako obraza majestatu*, a więc uzurpacja. Takim sposobem oficjalne chrześcijaństwo naszych czasów odgrywa, w oczach Kierkegarda, taką samą rolę, jak król Klaudiusz w przypadku Hamleta. Jednak Klaudiusz uwiódł tylko królową, podczas gdy Kościół wykorzystywany jest przez osłabioną, wycukrzoną doktrynę, którą lud bierze dziś za chrześcijaństwo.

Hamlet już wie, na czym polega jego misja i czyn: ma zabić uzurpatora, by przywrócić prawowitość władzy. A Kierkegaard



przeczuwa, że jego powołaniem będzie ujawnienie religijnej uzurpacji, by, dzięki temu, zostało przywrócone bezwzględne wymaganie Ewangelii w jego pierwotnej czystości.

Zadanie zdaje się przekraczać ludzkie możliwości. Oto obaj bohaterowie jęczą pod narzuconym im brzemieniem: *Ten czas jest kością, wylamaną w stawie – Jak można liczyć, że ja ją nastawię?* woła Hamlet, a Kierkegaard nie przestaje powtarzać tego samego w różnej tonacji: przyszedł na świat po to, by zmusić naszą rozprężoną epokę do uznania chrześcijańskiego absolutu i, jeśli nie zechce mu być posłuszną, niech przynajmniej przestanie nazywać się tak „tanim kosztem” chrześcijańską. Obaj uważają, że *źle się dzieje w państwie duńskim* i że ujawnienie tej prawdy jest ich przeznaczeniem, niezależnie od ceny, jaką będą musieli zapłacić...

Charaktery bohaterów zostały już przedstawione, ich misja – określona zaraz na początku dramatu, przyjrzyjmy się teraz rozwojowi wypadków.

## Rozwój akcji

Należy przede wszystkim zaznaczyć, jaką rolę w obu przypadkach odgrywa TAJEMNICA. W odniesieniu do Hamleta jest to prawda bardzo prosta: Hamlet musi milczeć, gdyż w przeciwnym razie Klaudiusz niewątpliwie każe go zamordować. W odniesieniu do Kierkegaarda sprawa jest bardziej złożona. Gdyby natychmiast przeszedł do ataku, nikt by go nie słuchał. Najpierw musi więc oczarować czytelników, zmusić ich do uwagi, nie zdradzając jednak rzeczywistej intencji swego dzieła. Wobec tego Kierkegaard konsekwentnie przygotowuje swe plany. Najpierw opublikuje dzieła estetyczne, błyskotliwe, paradoksalne, pozornie cyniczne, podpisane różnymi pseudonimami. Przesłanie chrześcijańskie, które jako jedyne interesuje go naprawdę, będzie w tych dziełach obecne, lecz starannie zamaskowane. W taki sposób przyciągnie czytelników i doprowadzi ich, nieświadomych, do punktu, w którym będzie mógł najskuteczniej przejść do decydującego ataku. Pamiętamy, że Hamlet przygotowuje analogiczny plan. Zamierza wystawić przed zgromadzonym dworem pantomimę, przedstawiającą zabójstwo ojca

i uzurpację. *W rozsnutą na scenie sieć sztuki złowię królewskie sumienie.* Obaj wybierają więc środki pośrednie – Hamlet komediantów, Kierkegaard pseudonimy – by odpowiednio ukierunkować zainteresowanie i niepokój odbiorców, by zasugerować istnienie tajemnicy, nie wyjawiając jej, i wreszcie, by zmusić czytelników czy dworaków do „czujności” wbrew ich woli. (*Mundus vult decipi – świat chce być oszukiwany*, wielokrotnie stwierdza Kierkegaard.) Jednak podejmując taką grę, obaj wiele ryzykują. Ryzykują, że doprowadzą do powstania najgorszych nieporozumień. Ryzykują także szczęście osobiste. W tym momencie paralelizm wydaje się doskonały. Szczęście, pełnię życia, znak przyjęcia udziału w przeciętnych ludzkich losach reprezentuje w ich oczach kobieta, miłość i małżeństwo. I oto obaj widzą, że będą zmuszeni do rezygnacji z tego wszystkiego z powodu swej misji, swej tajemnicy – ale być może również z powodu ich głęboko melancholijnej natury; w tym ostatnim punkcie wątpliwości pozostają jednakowe w obu przypadkach.

Kierkegaard wyjaśnił sprawę zerwania zaręczyn z Reginą. Można powiedzieć, że wyjaśniał ją w całym swoim dziele, nie tylko w takich pracach jak „Winny-Niewinny”, które są w rzeczywistości ledwie zamaskowanym opisem jego zaręczyn i niekończącą się analizą motywów zerwania. Natomiast Szekspir przeciwnie, wcale nie podaje motywów zachowania Hamleta wobec Ofelii. Autentyczny, życiowy przykład Kierkegaarda pomaga nam zrozumieć Hamleta.

Kierkegaard kocha Reginę, młodą, siedemnastoletnią dziewczynę, i ona także darzy go miłością. On jednak nosi w sobie głęboko ukrytą dwuznaczną tajemnicę, tajemnicę swego powołania i melancholii. Wkrótce zaczyna rozumieć, że jego sekret będzie dla młodej dziewczyny zbyt ciężki do uniesienia. Gdyby go wyjawiał, ona, spontaniczna i naiwna, usiłowałaby po prostu spowodować, by narzeczony przyjął bardziej mieszczański sposób widzenia egzystencji i religii. Podkopałaby jego odwagę, osłabiłaby postanowienie, stałaby się największą, wewnętrzną przeszkodą na drodze do wypełnienia jego tajemnego powołania. Czy człowiek, który chce dać świadectwo prawdzie, może się żenić? Czy żołnierz, strzegący granic, powinien być żonaty?

– zastanawia się Kierkegaard. A on, który walczy na wysuniętej placówce, który strzeże granic ducha? Z drugiej strony boi się odkryć przed narzeczoną „niewolę melancholii”: czuje, że nie ma prawa zakłócać spokoju tego dziecka, wciągać je w wiry niepokoju, których sam wielokrotnie boi się paść ofiarą. *Kto zrozumie, pisał, sprzeczność takiej boleści: nie objawić siebie i unicestwić miłość; objawić siebie i unicestwić kochaną osobę?* Jeśli zdecyduje sam stać się ofiarą, pozostanie mu jedno wyjście: zerwać z dziewczyną, którą kocha, nie pozwalając, by choć przez chwilę domyślała się, na czym polega jego podwójna tajemnica; dlatego daje narzeczonej do zrozumienia, że jej już nie kocha. Wiadomo, jaką komedię Kierkegaard narzucił sobie i kazał odegrać przed Reginą. Przedstawił się jej jako swoisty przestępca, cyniczny uwodziciel, który, być może, ma na sumieniu poważne zbrodnie i który rezygnuje z małżeństwa, by lepiej wykorzystać swe wolne młodzieńcze życie. Zrywając z nią, zdobywa się na okrutne słowa: *Zapytała mnie: „Czy nigdy nie zechcesz ożenić się? Odpowiedziałem: „Owszem, za dziesięć lat, kiedy ogień młodości wypali się: wówczas potrzebna mi będzie panienska o świeżej krwi, która mnie odmłodzi”*. Kierkegaard, komentując ten opis, dodaje: *Konieczne okrucieństwo!* Opuszcza ją z udanym chłodem, po czym biegnie do teatru, a po powrocie do siebie płacze przez całą noc. *Lecz następnego dnia, pisze, byłem taki jak zwykle, a nawet umysł mój cechowała błyskotliwość większa niż kiedykolwiek: to było konieczne...*

Wydaje mi się, że można wykazać wiele analogii między tym postępowaniem, bardziej bolesnym niż skandalicznym w swej dwulicowości, a zachowaniem Hamleta w stosunku do dziecka, jakim jest Ofelia. Hamlet również zrozumiał, że spontaniczna i naiwna miłość Ofelii będzie przeszkodą dla jego tajemnych zamiarów. To o nim myślał Kierkegaard, pisząc zdania, przypisywane zresztą czysto teoretycznemu, wymyślonemu bohaterowi: *Widzę, że mój pogląd na istnienie jest klęską dla tej dziewczyny, ergo dziewczyna musi zniknąć. Moja droga do wielkiego celu prowadzi przez utratę dziewczyny*. Hamlet, podobnie jak Kierkegaard, oczernia się w oczach dziewczyny, twierdzi, że jej nie kocha, zdobywa się na słowa pełne cynizmu, wreszcie

mówi: *Błaznuję tylko dla ciebie. A zresztą cóż nam pozostało jak nie wesołość* (tłum. J. Iwaszkiewicz). Jednak na stronie wyznaje: *Okrutnym będę, lecz nigdy wyrodnym*.

Należy tu sprawiedliwie podkreślić głęboką różnicę między Kierkegaardem a Hamletem: pierwszy zrobił wszystko, żeby oszczędzić Reginie cierpień, cały dramat chciał wziąć na siebie, i sądzi, że mu się to udało, gdyż może napisać, nie bez goryczy: *Ona wybrała krzyk, ja zachowałem boleść*, podczas gdy Hamlet popycha Ofelię do samobójstwa i zdaje się obojętny wobec tego nieszczęścia...

## Skok

Przejdźmy jednak do zakończenia dramatu. W „Hamlecie” katastrofę powoduje banalny incydent: zwykła walka na florety, tyle tylko, że floret Laertes’a jest zatruty: sportowy pojedynek przekształca się w pojedynek śmierci. Hamlet, ranny, nie może się dłużej wahać. Zabija króla.

Co, w przypadku Kierkegaarda, było odpowiednikiem tego punktu szczytowego dramatu, albo, innymi słowy, tego tragicznego „upadku”? Błahy incydent, jedno zdanie, które można by uznać za banał, często ozdabiający oficjalne przemówienia.

Zmarł właśnie biskup Mynster, prymas Kościoła duńskiego, a profesor Martensen, wygłaszając mowę pogrzebową, uznał za stosowne uczcić pamięć zmarłego, mówiąc o nim jak o *autentycznym świadku prawdy*.

W tym zdaniu kryła się trucizna, która poraziła Kierkegaarda, gdyż we wszystkich jego poczynaniach twórczych, w całej karierze pisarskiej przyświecał mu jeden cel, by odnowić pojęcie świadka prawdy, czyli praktycznie męczennika, przywracając mu apostolską czystość. Otóż biskup Mynster był wybitnym, sławnym dostojnikiem Kościoła, człowiekiem utytułowanym, obsypanym zaszczytami, dogłębnie wykształconym humanistą, który w obfitości posiadał dobra tego świata. Nazwanie go świadkiem prawdy równało się, wobec chrześcijańskiego abso-lutu, zbrodni kwalifikowanej jako obraza majestatu, oznaczało szydzenie z Ewangelii, uznanie i usankcjonowanie uzurpacji.

Kierkegaard poczuł się sprowokowany. I to, co ostatecznie mogłoby pozostać zwyczajną walką na florety, przekształciło

się w pojedynkę na śmierć i życie. Kierkegaard natychmiast napisał artykuł w bardzo gwałtownym tonie. Odczekał wiele miesięcy, zanim go publicznie przedstawił, odczekał, aż profesor Martensen został biskupem jako następca Mynstera. Wówczas opublikował artykuł, który był tym jego unikalnym czynem, bezpośrednim atakiem, decydującym i śmiertelnym, tak „przesadnym”, jak tylko przesadny może być waleczny poryw bojownika, stawiającego życie na jedną kartę. Oto fragment tego artykułu:

*Świadek prawdy to człowiek, którego życiu, od początku do końca, towarzyszy wszelkiego rodzaju cierpienie – który jest obeznany z wewnętrznymi walkami, z lękiem i drżeniem, z dygotaniem, ze skrupułami, niepokojami duszy, zamętem ducha, i z wszelakim cierpieniem, o którym zazwyczaj mówi się na świecie. Świadek prawdy to człowiek, który świadczy w niedostatku, w nędzy, w poniżeniu i upokorzeniu, człowiek odrzucony, wzgardzony, znienawidzony, znieważany, obrażany, wyszydzany; to człowiek, którego biczują, torturują, ciągną z więzienia do więzienia, i wreszcie – gdyż profesor Martensen mówi nam o prawdziwym świadku prawdy – to człowiek, którego krzyżują, któremu odcinają głowę, którego palą lub przypiekają żywym ogniem, którego ciało kat rzuca w nieznane miejsce i którego nikt nie pochowa.*

*Oto świadek prawdy, jego życie i egzystencja, jego śmierć i pochówek – a biskup Mynster, twierdzi profesor Martensen – był jednym z prawdziwych świadków prawdy.*

*Doprawdy, jeśli jest coś bardziej sprzecznego z chrześcijaństwem, jakkolwiek herezja czy schizma – to jest to zabawa w chrześcijaństwo, odsuwanie od niego wszelkich niebezpieczeństw, a następnie zabawa w twierdzenie, że biskup Mynster był świadkiem prawdy.*

Natychmiast ze wszystkich stron podniosły się rozwścieczone głosy zażartej polemiki. Duńska i skandynawska opinia zawrzała oburzeniem. Kierkegaard walczył samotnie przeciwko wszystkim. Chcąc wzmocnić i rozszerzyć swą ofensywę, zaczął wydawać periodyczny pamflet, zatytułowany „Chwila”. Po roku zmagani padł pokonany.

Odwążył się na czyn uwieńczony powodzeniem: ujawnił uzurpację i zmusił opinię do zwrócenia uwagi na swoje przesta-

nie. Jednak zamiast stać się mordercą, sam zapłacił życiem. Sam wydał się na męczeństwo, do którego wzywały jego dzieła.

Podkreślmy ów znaczący tytuł: „Chwila”. Myśl Kierkegaarda od dawna pozostawała pod urokiem dwóch pojęć, chwili i skoku. CHWILA była dla niego czasem wiary, zetknięciem się czasu z wiecznością, albo, jak mówił, *pełnią czasu, kiedy to wieczna decyzja realizuje się w nierównie krótkotrwałej rozstrzygającej okazji*. SKOK, w jego pojęciu, to ruch właściwy wierze, irracjonalny, nagły, konkretny, ruch, który najmniejsza wątpliwość może unicestwić, czyste ryzyko, które może sprowadzić śmierć, lecz jeśli człowiek nie ośmieli się go podjąć, nie ma nic. (Myśląc o tym skoku, przywołuję w pamięci końcową scenę pięknego filmu, który Laurence Olivier zrealizował na podstawie „Hamleta”. Ranny Hamlet, nareszcie zdecydowany na działanie, wchodzi na podwyższenie i stamtąd wspinałym skokiem, ze wzniesioną szpadą rzuca się w dół, spada na króla i zabija go. Wydaje mi się, że jest to doskonałe plastyczne wyrażenie ulubionych pojęć Kierkegaarda.)

Pisząc ten rozdział, byłem tak zagłębiany w lekturze Kierkegaarda na przemian z lekturą Szekspira, że kilkakrotnie zdarzyło mi się, przynajmniej nie wiedzieć dokładnie, który z nich dwóch akurat przemawia; zdarzyło mi się także wyobrażać sobie, że „Hamleta” napisał Kierkegaard, i odwrotnie, że biografia Kierkegaarda została wystawiona na scenie dwa i pół wieku przed tym, zanim ujawniła się w prawdziwym życiu. Elżbietański styl Kierkegaarda, jego energiczny liryzm, łączący trywialność z poetyckimi frazesami, metafory z kalamburami, wzloty elokwencji z dialektyczną wykintnością, wszystko sprzyjało złudzeniu... Aż do chwili, kiedy natrafiłem na notatkę samego Kierkegaarda na temat „Hamleta”, która ponownie wyraźnie określiła różnice. Ciekawe, że ta notatka, obejmująca dwie strony, została opublikowana jako dodatek do książki, w której Kierkegaard opisuje dramat swoich zaręczyn. Myśl o paralelach, których ustalenie zaryzykowałem, najwyraźniej pojawiła się także w umyśle Kierkegaarda i on sam postanowił ją skorygować. Oto streszczenie notatki, zatytułowanej: „Spojrzenie z ukosa na Szekspirowskiego Hamleta”.

Kierkegaard zarzuca Szekspirowi, że nie uczynił z „Hamleta” dramatu religijnego. Jeśli skrupuły Hamleta nie miałyby charak-

teru religijnego, to dramat straciłby swój naprawdę tragiczny wymiar, a otarłby się o komizm. I odwrotnie, jeśli jego wahania wynikałyby z przyczyn religijnych, stałyby się nieskończenie interesujące, lecz wówczas nie byłoby dramatu w technicznym i estetycznym znaczeniu tego słowa. Bowiem *w porządku estetycznym, przeszkoda powinna znajdować się poza bohaterem, a nie w nim*. Jeśli przeszkoda na drodze do czynu jest w samym bohaterze, to ma charakter skrupułu religijnego. W tym przypadku bohater zyskuje wielkość wyłącznie przez swoje cierpienie, a nie przez triumf. Nie ma już podniecającej gry poetyckiej, pozostaje tylko powaga, egzystencjalność...

Spróbujmy to wyrazić innymi słowami: gdyby Hamlet kierował się pobudkami religijnymi, to nie byłoby Szekspirowskiego Hamleta, lecz mielibyśmy do czynienia po prostu z nieskażoną biografią Kierkegaarda.

Dramat Kierkegaarda nie był dramatem fikcyjnym. Nie został odegrany i nie udałoby się go odegrać. Był to dramat przeżyty, świadomie przecierpiany (można wręcz powiedzieć, że przecierpiany z szaleńczą świadomością), jak czysty dramat chrześcijańskiego powołania. I tu kończy się, *wyczerpuje się w zetknięciu z realnym życiem* paralelizm, który nakreśliłem.

Odwołując się do znanych wszystkim obrazów, zaczerpniętych z Szekspira, próbowałem zilustrować niektóre tajemnicze momenty w pełni wewnętrznej dialektyki. Nietrudno określić ryzyko takiego przedsięwzięcia: ryzyko pomysłowości. Jest to ryzyko techniczne, z którym każdy „przekaz pośredni” musi się liczyć. A teraz, przez wierność metodzie Kierkegaarda, przejdźmy od razu do „wypowiedzi bezpośredniej”, przyjrzyjmy się charakterowi czy też tajemnicy powołania, które ma swoje żywe miejsce w historii.

## Tajemnica powołania

Podstawową cechą każdego rzeczywistego powołania jest jego DWUZNACZNOŚĆ; ujawnia się ona już w powszechnym użyciu terminu powołanie. O młodym chłopcu mówi się, że jest urodzonym adwokatem czy poetą, że ma powołanie w tym kierunku, co znaczy, że chłopiec lubi dyskutować albo że stać go na wypowiedzi pełne fantazji. Mozart, który komponował

menuety jako siedmioletni chłopiec, niewątpliwie miał powołanie do muzyki. Chodzi tu wyłącznie o naturalny dar, o wrodzone predyspozycje.

Istnieje jednak zupełnie inne znaczenie tego terminu. Kiedy Jeremiasz otrzymuje od Przedwiecznego polecenie mówienia do narodów, odpowiada: *Przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem*. Gotowi bylibyśmy powiedzieć, że Jeremiasz nie ma powołania na proroka. A on właśnie je otrzymuje. *Pan zaś odpowiedział mi: Nie mów: „Jestem młodzieńcem”, gdyż pójdziesz, do kogokolwiek cię pošlę, i będziesz mówił, cokolwiek tobie polecę... Oto kładę moje słowa w twoje usta*.

Rzadko udaje się oddzielić od siebie na żywo te dwa ruchy w przeciwnych kierunkach: napór natury i wezwanie ducha. W przypadku Kierkegaarda dwuznaczność pozostaje. Jego głęboka melancholia, jak zaobserwowaliśmy, oddala go od innych i już w dzieciństwie każe go postrzegać jako naturę wyjątkową. Jednak wezwanie religijne, które dociera do niego na początku kariery pisarskiej i które obarcza go niepowtarzalną misją, jeszcze mu przydaje wyjątkowości, czyni go szczególnym po raz drugi, z przyczyn duchowych, choć w tym jednym przypadku natura i wezwanie zdają się go popychać i pociągać w tym samym kierunku.

Powołanie to można więc interpretować na dwa różne sposoby. Zawsze będzie można powiedzieć o Kierkegaardzie, albo że był neurastenikiem i że jego przypadek nadaje się do poddania psychoanalizie, albo że był prorokiem, od urodzenia przeznaczonym do życia poezją i filozofią, który jednak, pod wpływem transcendentnego wezwania, musiał stać się świadkiem prawdy.

Dwuznaczność, którą zauważyliśmy w powszechnym rozumieniu „powołania”, nie jest jednak tą, która dotyczy Kierkegaarda. On wyróżnił inną, bardziej wewnętrzną dwuznaczność, związaną nie tyle z dwojakim znaczeniem słowa, ile z samym istnieniem tego, co nazywa się powołaniem otrzymanym.

Człowiek bowiem, który otrzymuje powołanie, jest rzucony na pastwę niepewności, nieuniknionej z samej istoty wezwania, które zdawało mu się, że słyszał. Jego niepewność nie wiąże się z brakiem informacji, z niejasną świadomością czy z chwiejną wolą, lecz z tym, że brakuje dowodów na realność otrzymanego



wezwania i na realność jego obiektu. Zdaniem Kierkegaarda chodzi tu o niepewność obiektywną.

Tak jak nie można udowodnić istnienia Boga, tak samo nie sposób dowieść transcendentnego charakteru powołania. Jeden z ludzi, stojących przed Jezusem Chrystusem, powie: „Oto człowiek imieniem Jezus, syn cieśli z Nazaretu”, a inny wyzna: „Oto Chrystus, Syn Boży, Druga Osoba Trójcy Świętej”. Niepewność obiektywna w kierkegaardowskim rozumieniu jest więc filozoficzną peryfrazą użytą do określenia wiary i jej wymogu. Można tylko „wierzyć” w Boga i można tylko „wierzyć” w prawdziwość powołania, czyjegoś powołania, lecz także i przede wszystkim własnego – każdy może tylko wierzyć, że je otrzymał.

Niepewność jest więc obiektywna wówczas, gdy nie sposób dowieść prawdziwości przekonania, które się żywi, a także wówczas, gdy zaistnieje możliwość wątpliwości lub wręcz zwątpienia w prawdziwość powołania, wówczas, gdy istnieje ryzyko, że prawdziwość powołania jest czystym wymysłem.

Do tego dodamy jeszcze niepewność subiektywną, związaną z racjami, które pchnęły jednostkę do takiego czy innego postępku: „Czy to moja natura tajemna wypowiedziała się, czy duch przemówił?”

Człowiek z powołaniem trwa w podwójnej niepewności, podejmuje ciągle ryzyko. Nie ma sprawdzonej metody czy rozumowania, które mogłyby mu pomóc. Człowiek angażuje całe swoje działanie i stawia wszystko na jedną kartę, na coś, co pozostaje dla niego tajemnicą, tak w nim samym jak i poza nim.

Odwołajmy się po raz ostatni do naszej dramatycznej paraleli. Musimy na koniec przyznać, że misja Hamleta nie jest prawdziwym powołaniem, gdyż nie ma w niej obiektywnej niepewności, związanej z każdym aktem wiary. Hamlet dokładnie WIE, co ma zrobić: zabić uzurpatora, pomścić zamordowanego króla. Jego cel jest więc wolny od dwuznaczności, jego rola – jasno określona w ogólnym działaniu. Niepewność rodzi w nim tylko dobór środków, jakie należy przedsięwziąć, a następnie możliwość ostatecznego powodzenia. W przypadku Kierkegaarda, i w ogóle chrześcijanina, sprawa przedstawia się inaczej. Chodzi przecież o to, by człowiek odkrył *ROLE*, jaką ma odegrać

w niekończącym się dramacie, równie rozległym jak historia ludzkości, której wątku ani całości nikt znać nie może – a jednak grać trzeba, jesteśmy na świecie, jesteśmy na scenie choćby wbrew własnej woli... Na tym polega niepokój powołania.

Powiedziałem wcześniej, że Kierkegaard już w swoich najwcześniejszych publikacjach opracował plan działania, a w nim strategię pseudonimów i *oszustw* – co z uporem sam powtarza. Pozwalałoby to przypuszczać, że od samego początku, jak Hamlet, jasno widział historyczny czyn, którego, na mocy powierzonej misji, miał dokonać. Jednak w życiu sprawy nie są aż tak proste. Nasze działania bardzo często dopiero po fakcie wydają się ukierunkowane intencją ogólną, która oczywiście od początku działa w ukryciu, ale działanie jej odczuwa się dopiero w miarę posuwania się naprzód. Kierkegaard dobrze o tym wiedział i wypowiedział w broszurce zatytułowanej „Punkt widzenia na moją działalność autorską”: *Powinienem określić udział Opatrzności w moim dziele. Czułbym się winny niełajności wobec Boga, twierdząc, że od początku miałem pełną wizję całej struktury dialektycznej mojego dzieła... Nie, muszę powiedzieć szczerze, co mi umyka, to właśnie to, że teraz ogarniam całość, nie mogąc jednak twierdzić, bym na początku chwytął ją z taką jasnością: jednak to ja dokonałem tego dzieła i prowadziłem je do końca, krok po kroku, zgodnie z moimi własnymi przemyśleniami.*

...Gdybym miał z pełną dokładnością i ścisłością określić udział Opatrzności w całym moim dziele, nie umiałbym przedstawić formuły odpowiedniejszej i dokładniejszej nad tę: *Opatrzność zadbała o moje wykształcenie, które odbija się w procesie mojej twórczości. W ten sposób zostają w pewnym stopniu osłabione poglądy, które przedstawiłem wcześniej, głosząc, że całe moje dokonanie estetyczne jest oszustwem; gdyż formuła ta zbyt wielkie znaczenie przypisuje świadomości. Równocześnie jednak nie jest całkiem fałszywa, gdyż od początku edukacji i przez cały czas jej trwania miałem pełną świadomość siebie.*

...Od pierwszej chwili czynnik religijny jest określony w sposób decydujący; ma niezaprzeczalnie decydującą wagę, lecz cierpliwie czeka, aż poeta zakończy swoje zwierzenia, śledząc równocześnie Argusowym wzrokiem bieg zdarzeń, by nie zostać oszukanym w dziele, w którym poeta głosi siebie.

Na koniec, na ostatnich stronach książki, dodaje:

*Cale moje dzieło było równocześnie moim własnym rozwojem; w nim uświadomiłem sobie mój pogląd, moje zadanie.*

W innym fragmencie tej samej książki opisuje to, co można by nazwać psychologią wypełnianego powołania. Mówi o swej całkowitej samotności. Opisuje siebie jako człowieka nie tylko bez powierników, lecz jako człowieka, który, sam na sam ze swoim ja, już go nawet nie rozumie: *Na próżno próbowałbym opowiedzieć o sytuacjach, w których Bóg dał mi odczuć swą pomoc. Często zdarzała mi się sytuacja, której sam nie potrafię sobie wytłumaczyć: kiedy robiłem coś, czego przyczyny nie umiałbym określić, nie starając się nawet jej znaleźć, kiedy szedłem za podnietami mojej natury, coś, co w ten sposób miało dla mnie wartość ściśle osobistą, prawie przypadkową, ukazywało się następnie w moim dziele, objawiając znaczenie całkiem inne i czysto idealne; wiele spraw, które potraktowałem prywatnie, okazało się później sprawami, które powinienem był potraktować właśnie jako autor. Nie byłem w stanie zrozumieć, jak drobne, pozornie przypadkowe okoliczności mojego życia, za sprawą mojej wyobraźni nabierające niezwykłych wymiarów, wprowadzały mnie w konkretny nastrój; nie pojmowałem, popadałem w melancholię i zdumiewająco wynikał z tego dokładnie i w samą porę nastrój potrzebny do wykonywanej przeze mnie pracy. W pewnym sensie stworzyłem moje dzieło tak, jakbym nic innego nie robił, tylko każdego dnia przepisywał określone fragmenty wydrukowanej już wcześniej książki.*

Tak więc powołanie stwarza przypadki i chwytta się wszelkich sposobów, by wytyczać drogę działania, często bez naszej wiedzy. Jednak fragment ten ilustruje przede wszystkim paradoksalność istoty każdego powołania: chodzi o to, by pójść drogą, która wydaje się wymyślona, drogą, która pozostaje niewidoczna dopóty, dopóki człowiek nie zdecyduje się na nią wstąpić. To *światło na mojej drodze*, o którym mówi jeden z psalmów Dawida, nie sięga daleko, nie rozjaśnia całej uprzednio wytyczonej trasy, nie, ono jest tylko „pod stopami”, oświecając pierwszy krok, a ścieżka rodzi się dopiero pod naporem kroków.

Jedynym doświadczeniem ludzkim, do którego można by się tu odwołać przez analogię, wydaje mi się doświadczenie poety-

ckie. Poeta bowiem również nie wie i nigdy nie będzie wiedział, czy tylko chwytą i utrwała błędzący rytm, czy też tworzy go sam, myśląc, że dąży za nim i jemu ulega.

To zagłębianie się w egzystencję oznacza życie w nieprawdopodobieństwie, ciągłą gotowość na zetknięcie się z tym, co NIEWIARYGODNE. Jeśli obiektywna niepewność jest pierwszą cechą prawdziwego powołania, to akceptacja niewiarygodności jest jego konieczną konsekwencją.

Kierkegaard niezmordowanie podkreśla tę ostatnią kategorię. *Ten, kto nie zrezygnuje z prawdopodobieństwa, nigdy nie wejdzie w relację z Bogiem.* Gdyby Abraham nie wyraził zgody na niewiarygodne, nigdy nie wyruszyłby do kraju, o którym nic nie wiedział. Jednak przyjęcie nieprawdopodobieństwa oznacza nie tylko rezygnację z powszechnie obowiązujących przepisów na sukces, lecz także ze wszelkiego znalezienia dla siebie wytłumaczenia wobec opinii, a nawet, w niektórych przypadkach, wobec moralności. Zgoda na niewiarygodne oznacza podjęcie bezwzględного ryzyka.

Jaką pomoc, jakie punkty odniesienia, jakie wytyczne proponuje więc Kierkegaard? Jedyńm przewodnikiem, jaki rzeczywiście proponuje, jest cierpienie, co wyraża w zdaniu o brzemiennym znaczeniu: *To nie droga jest trudna, to trudność jest drogą.*

Najwyraźniej pojęcie powołania u Kierkegaarda skrajnie przeciwstawia się ogólnemu rozumieniu tego pojęcia. W powszechnym rozumieniu realizacja powołania oznacza pójście w kierunku, w którym popycha natura, zgodnie z ludzkimi talentami, z *tym, co dla nas łatwe*, natomiast Kierkegaard nie tylko proponuje cierpienie jako znak i gwarancję wyboru słusznej drogi, lecz posuwa się jeszcze dalej – dla niego cierpienie jest właśnie samą drogą...

DENIS DE ROUGEMONT, (1906–1985), pisarz i publicysta szwajcarski, założyciel Le Centre Européen de la Culture (Europejskiego Ośrodka Kultury) (1950), wysokiej klasy intelektualista i moralista o intuicji graniczącej niemal z wizjonerstwem; prekursor idei zjednoczenia Europy i myślenia ekologicznego; przeciwnik wszelkich totalitaryzmów, a zarazem wnikliwy krytyk zachodnich demokracji; badacz mitów, poszukujący uniwersalnych wyjaśnień kondycji ludzkiej.

KS. JERZY SZYMIK

## Opactwo Westminster. Parliament Square, SW1

*Ks. Andrzejowi i Ludwikowi*

Jest tu jak w Cordobie przed trzema laty: cisza  
ogromna. Jak po rozstrzygającej bitwie, jak  
po ostatniej kłótni, po wielkim wybuchu:  
na rzeczach i ludziach osiada  
złoty pył milczenia.

Za murami wysoki, świdrujący szloch  
karetki pogotowia ścigającej się ze śmiercią.  
Gdyby emergencjes łkały na londyńskich ulicach parę  
wieków wcześniej, wszystkie grobowce tutaj byłyby nieco  
młodsze.

Siedzę więc pośród nich cicho,  
znacząc czernią jasnoblękitną kartkę.  
A jest ze mną inaczej niż u Szekspira:  
nikt nie czeka na moją śmierć,  
wielu pragnie mojego życia.

Oślepia mnie lichtarz, żyrandol, witraż.  
Moje dzieciństwo i moja starość ani na chwilę nie spuszczają  
[mnie z oczu.

Ani On.

Więc  
światło jest kamertonem tego miejsca i czasu. Tej fazy życia.  
Tego wiersza.

Londyn – Pszów, 17 XII 2001 r. – 5 I 2002 r.

## Galeria Narodowa. Trafalgar Square, WC2

*Autentyczna sztuka jest zawsze demokra-  
tyczna właśnie dlatego, że nie istnieje  
powszechniejszy wspólny mianownik –  
w społeczeństwie i historii – niż odczucie  
nie doskonałości świata, niż poszukiwanie  
lepszego wariantu*

Josif Brodski

Raz jeszcze w życiu free admission, wstęp wolny.  
Więc idę w otwartą bramę galerii – alegorię losu – jak w  
dym, przekonany, że po latach tłustych nie muszą się zdarzyć  
[chude.

Pod stiukami, bezszelestnie, w blasku świec,  
między dwoma autoportretami Rembrandta (na jednym  
geniusz ma 34 lata, na drugim 63; ja 48,5, czyli dokładnie  
[pośrodku)

idzie Salome  
z głową proroka na misie. Dotyka  
biodrem gobelinu i jest w typie modelak Margareth Astor.

Kiedy podchodzi bliżej,  
przeżywam gorycz i ulgę pomyłki: na różowym  
plastyku tacy widzę dwa piwa, szklankę coli i plaster cytryny.

Taka jest dziś Salome.  
Taki jest teraz Londyn.  
Takie są nasze czasy.

Londyn – Pszów, 17 XII 2001 r. – 5 I 2002 r.

## Jasność

Spotkałem w życiu wiele kobiet:  
jak to w Kościele.

Niektóre z nich otaczała poświata:  
podejrzewałem, że mieszka w nich światło.

Nie należy się więc dziwić,  
że obserwowałem je znacznie uważniej  
niż moich zarośniętych współbraci,  
o których ciemności wiedziałem sporo,  
żyjąc samemu od lat w  
mroku męskiego siebie.

Poza tym dorastałem w pobliżu kościoła,  
w którym Madonna ma usta, oczy i policzki jasne  
jak czerwcowe popołudnie albo zorze przedwieczne  
w wietrzny dzień. Dlatego od dzieciństwa  
rozumiałem w tej sprawie  
niemało.

Niektóre z nich miały urodę Juliette Binoche  
i strukturę kryształu. Wiedziałem, że jest w nich  
mała Tereska z Lisieux. Tak mała, że jeszcze zostaje  
im nieskończenie wiele miejsca na cud samej siebie.

Mogłyby grać na wiolonczeli w filmach Kieślowskiego  
i na cytrze w psalmach Dawida. Jednocześnie.  
Tym samym ruchem dłoni sprowadzając deszcz muzyki  
i pewność nieba na ziemię.

Idealizuję? Bez wątpienia.  
Ale one były naprawdę.

I byli od Boga.

Jasna Góra – Pszów, 29 I – 16 II 2002 r.

## Moja Babcia

Myśleć o Niej teraz, dziesięć tysięcy metrów  
nad ziemią, nie jest trudno, bo ostre krawędzie  
między życiem a śmiercią oraz  
między śmiercią a życiem  
były Jej żywiołem

Miała 26 lat, kiedy umarła.  
Miała też determinację wielkich świętych  
i zdrowie kruche jak łądoga rzadkiego kwiatu.  
Urodziła moją Mamę.  
Potem umarła

Nie wiem, czy była szczęśliwa,  
ale wiem, że została wysłuchana.  
Na fotografiach Jej twarz, podobna do  
Edith Stein, jest smutna i ciemna, jakby mówiła:  
bałam się i bardzo mnie to wszystko bolało

Ale musiał w Niej istnieć  
już wtedy ów olśniewający punkt,  
z którego płynie  
nieprzerwana jasność  
w moje życie

Mówi teraz, młoda kobieta, opuszczając rzęsy,  
z niepojętej, otchłannej wieczności; słyszę:  
Nie, nic wielkiego.  
To była tylko śmierć. To mija.  
To tylko miłość. Nic więcej

lot Londyn – Warszawa, 24 XII 2001 r.,  
Pszów, 5-6 I 2002 r.

KS. JERZY SZYMIK, ur. 1953; dr hab. teologii dogmatycznej, prof., kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL. Autor książek, tomików wierszy, recenzji, esejów, reportaży – m.in. „Teologia na początek wieku” (2001); „W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus” (1994), „102 wiersze” (1997), „Z każdą sekundą bliżej Domu” (2001). Mieszka w Lublinie.



Marek Budziarek

## Łodzianin z urodzenia\*

Jan Karski (1914-2000), człowiek, który chciał zatrzymać Holocaust – pisali o nim Amerykanie. Uczni z jezuickiego Georgetown University dodawali – jeden z najwybitniejszych profesorów polskiego pochodzenia wykładający w USA. Politycy twierdzili – należał do grona najwybitniejszych politologów i znawców współczesnej historii politycznej. Historycy polscy uzupełniali dodatkowo – jeniec sowiecki oraz więzień nazistów. Łącznik polskiego państwa podziemnego z rządem Rzeczypospolitej Polskiej na emigracji.

Wiedział bardzo dużo, bowiem powierzano mu największe tajemnice Polski Podziemnej. Jako pierwszy z polskich emisariuszy dotarł do Londynu, a później do Waszyngtonu, gdzie przekazał zatrważające wieści o totalnej eksterminacji narodu żydowskiego. Słuchali go wybitni politycy, dyplomaci, wojskowi, dziennikarze, literaci. Ale mało kto wierzył w jego opowieści.

Człowiek o wielu nazwiskach. Urodził się jako Jan Kozielski. Świat znał go jako Jana Karskiego. Nieprzeciętnej woli, odwagi i determinacji. Katolik, który ryzykował życie, by ratować Żydów skazanych na śmierć w gettach i hitlerowskich obozach zagłady. Antoni Słonimski nazwał go *postacią z obrazów Grottgera*<sup>1</sup>. A on sam mówił o sobie: *Jestem przede wszystkim Polakiem. Obywatелеm Stanów Zjednoczonych – tak. Honorowym obywatelem Izraela – tak. Moja jednak świadomość, charakter i osobowość wyłaniały się w Polsce. Poprzez ten język, te realia i tych ludzi. Wracam zatem do źródeł*<sup>2</sup>. Do źródeł, czyli do Łodzi, bo Jan Kozielski-Karski był łodzianinem z urodzenia. W Łodzi ukształtowała się jego nieprzeciętna wola, odwaga i determinacja, także miłość ojczyzny, a być może także bohaterstwo. W tym mieście wielokulturowym, wielonarodowym i wielowyznaniowym nauczył się współżyć z osobami innej kultury, nacji i religii. Z tego miasta wyruszał w świat z nadzieją tworzenia lepszej przyszłości.

\* Referat wygłoszony 10 XI 2001 r. w The American Center of Polish Culture w Waszyngtonie.

<sup>1</sup> S.M. Jankowski, *Emisariusz „Witold”*, Nowy Jork 1991, s. 11.

<sup>2</sup> Wystąpienie prof. Jana Karskiego w Muzeum Historii Miasta Łodzi 2 X 1999 r.

Miastem jego dzieciństwa była Łódź. Tu na przełomie XIX i XX stulecia osiedlili się jego przodkowie, a rodzice budowali podstawy wielodzietnej rodziny.

## Łódź miasto wyjątkowe

Władysław Reymont, laureat Literackiej Nagrody Nobla, przekazał światu wyjątkowy obraz Łodzi końca XIX stulecia. Niepowtarzalnego miasta przyciągającego mirażami bogactwa i cudów dostępnych dla każdego. Ale także szarej i brudnej przestrzeni, dymiącej wieloma kominami i cuchnącej rynsztokami. Pełnej zaniedbanych dzieci i nieograniczonej konkurencji oraz bezkompromisowej walki wielkich kapitałów. „Ziemia obiecana” nad rzeką Łódką to oblicze dziwnego miasta.

W rzeczywistości Łódź to przede wszystkim niecodzienność powstania europejskiej metropolii przemysłowej, istnienie w niej wielu kultur, wyznań i narodowości. To także specyfika miejscowej koegzystencji kulturowej, religijnej i narodowej. Wszystko to połączone z pragnieniem budowania własnego, niepowtarzalnego miasta. Praca fizyczna konkurująca z wiarą i umysłem. Praca nade wszystko, przy równoczesnej chęci zachowania własnej tożsamości.

Nad rzeką Łódką, w mieście wielkiego przemysłu, człowiek rzeczywiście gubił się w panującym tu pośpiechu, albowiem był tylko trybikiem bezdusznej a potężnej maszyny. Różne narodowości, różne wyznania i religie w imię specyficznie pojętej tolerancji budowały swą własną Łódź. Dzień zaczynał się gwizdem syren fabrycznych. Ale także odgłosem cudownie rzewnych „Godzinek” śpiewanych po polsku, modlitwą „Ojcze nasz” odmawianą po niemiecku oraz hebrajskim „Szacharit” wymawianym w czasie monotonnego kołysania się postaci nakrytych tałasami. Rytm tygodnia odmierzało członko maszyn tkackich, ale także nabożeństwa odprawiane w kościołach, zborach, cerkwiach i synagogach.

Rzeczywiście, Łódź XIX i trzech pierwszych dekad XX stulecia była pod wieloma względami miastem wyjątkowym. Przede wszystkim na niewielkim obszarze żyło obok siebie kilka narodów, kilka kultur oraz religii. Z konieczności obok siebie funkcjonowali katolicy i protestanci, prawosławni i wyznawcy religii możeszowej, a także mariawici i muzułmanie. Na ulicach mijali się luteranie i baptyści, żydzi ortodoksyjni, postępowi i „litwacy”. Mariawici pracowali w fabryce luteranina, a ten ostatni fundował ołtarze w kościele katolickim. Łacinnik projektował cerkiew prawosławną, a żyd finansował

wzniesienie świątyni katolickiej dla pracowników zatrudnionych w jego fabryce. Z kolei luteranie leczeni byli w szpitalu prowadzonym przez baptystów, a kalwiniści i mariawici rozdawali darmowe posiłki głodnym katolikom.

Społeczeństwo tego właśnie tygla narodowościowego i religijnego budowało Łódź fabryczną, później wielką metropolię przemysłową. W tym wielowyznaniowym, wielonarodowym i wielokulturowym mieście procesy asymilacyjne na płaszczyźnie narodowej i kulturowej nie zawsze pokrywały się z asymilacją religijną. Współistnienie, na niewielkim przecież obszarze, kilku narodów i religii z konieczności prowadzić musiało do naturalnego prozelityzmu, jak również wymuszało istnienie tolerancji w dziedzinie kulturowej, narodowej i religijnej.

## Rodzina Kozielewskich

Wizerunek prof. Jana Karskiego nabiera wyrazistych kształtów, gdy osadzi się go w środowisku rodzinnym. W tym przypadku łódzkim.

Andrzej Kozielewski, dziad Jana, miał w XIX stuleciu niewielki majątek w rejonie Szadka na Ziemi Sieradzkiej. W 1863 r. aktywnie działał w powstaniu styczniowym, jako funkcjonariusz żandarmerii powstańczej. Udział w insurekcji, a co za tym idzie represje administracji carskiej, zmusiły go do ucieczki z rodzinnego majątku. Przez pewien czas rodzina Kozielewskich mieszkała pod Kaliszem, w końcu przeniosła się do Łodzi<sup>3</sup>. Tu około 1908 r. Andrzej Kozielewski zmarł. Jego żona (babka Jana), Petronela Kozielewska, była kobietą wyjątkowo elegancką, a z domu rodzinnego wyniosła dobre wychowanie. Po przedwczesnej śmierci męża na jej barki spadł cały ciężar utrzymania rodziny. A była ona dość liczna – trzech synów (Bronisław, Karol, Stefan Ignacy) oraz dwie córki (Maria i Kazimiera). W domu panował swoisty duch patriotyzmu czynnego, mającego korzenie w insurekcji styczniowej. Co więcej, Andrzej Kozielewski powiedział kiedyś swej żonie: *Nie wolno ci brać jakiegokolwiek zapłaty za moją działalność. Zawsze walczyłem o wolność Polski, a nie o pieniądze*<sup>4</sup>. To ojcowskie i mężowskie przesłanie przekazała dzieciom i wnukom.

<sup>3</sup>Relacja Edwardy Grażyny Natkańskiej z 7 VI 1999 r.

<sup>4</sup>Relacja Jadwigi Lenocho-Bukowskiej z 15 VI 1999 r.

Najmłodszy syn, Stefan Ignacy, nie miał możliwości uzyskania odpowiedniego wykształcenia. Został rymarzem – handlował i przetwarzał skóry, w końcu założył niewielki zakład rymarski w Łodzi przy ul. Widzewskiej 71 (dziś Kilińskiego). W końcu ubiegłego stulecia poznał Walentynę Burawską.

W rodzinie Walentyny pielęgnowano swoisty kult wolnej i niepodległej Polski. Wujowie ze strony jej matki byli żołnierzami walczącymi na początku XIX w. pod sztandarami Napoleona. Oni też towarzyszyli cesarzowi Francuzów w jego ostatniej podróży na wyspę Św. Heleny. Ojciec Walentyny, Cyprian Burawski, był młynarzem. Natomiast matka, Aurelia z Pileckich, *posiadała stare wychowanie domowe – znała język francuski, niemiecki i oczywiście rosyjski. Kiedy zmarł jej mąż, zamieszkała z dziećmi w Zgierzu – wspominała babkę Edwarda Grażyna Natkańska, kuzynka Jana Kozielskiego. Trudne warunki materialne zmusiły ją i jej najstarszą córkę Walentynę do zamieszkania w Zgierzu (niedaleko Łodzi) i podjęcia pracy fizycznej w jednej z tamtejszych przędzalni. Syna Narcyza oddała na naukę do zakładu szewskiego, a najmłodszego Edwarda do zakładu malarskiego.*

Walentyna i Stefan Ignacy Kozielskscy mieli ośmioro dzieci. Pierworodnym był Marian (1897–1964). Następnie urodził się Edmund (1899–1960) i Józef (1902–1960?). Cyprian (1904–1922) podobno był najbardziej utalentowany, zmarł jednak przedwcześnie na gruźlicę. Stefan Ignacy (1906–1965) junior, to najbardziej niespokojna dusza. Imał się różnych zajęć, w końcu został oficerem floty handlowej. Jedyne córka, Laura, urodziła się w 1908 r. W wieku niemowlęcym zmarł Bogusław (1911), najmłodszy był Jan Romuald.

W domu rodziny Kozielskich panował swoisty kult pracy. Ojciec był bardzo energiczny i zaradny. Efektem jego działań była względnie stabilna pozycja materialna rodziny. Synów trzymał krótko, słabością darzył natomiast jedyną córkę, którą wyraźnie faworyzował. Matka Walentyna była energiczną, dobrą i miłą kobietą. To typowa matka-Polka – ciepła, dobra, słuchająca innych, wewnętrznie silna. Może dlatego, że warunki, w jakich wychowywać musiała liczne potomstwo, nie były najlepsze. Nadto musiała opiekować się czeladnikami zatrudnionymi w warsztacie męża. Po jego śmierci sama wychowywała dzieci. Przez pewien czas mieszkała z nimi jej matka, Aurelia Burawska<sup>5</sup>.

<sup>5</sup>Relacja Wiesławy Kozielskiej-Trzaska z 14 VI 1999 r.

Synowie, nauczeni przez ojca, mawiali: *Matka zawsze ma rację*, chociaż, jak to chłopcy, chodzili swoimi drogami. Jednakże nigdy nie sprawiali rodzicom większych kłopotów. Ojciec przekazał synom swoistą zasadę życiową: *Pamiętaj zawsze, że jesteś Koziulewski*<sup>6</sup>. Kiedy wybuchła wielka wojna, dał znać o sobie duch niepodległościowy i socjalistyczny panujący w rodzinie. Do tego wszystkiego dołączył się jeszcze niespokojny charakter członków rodziny. Najstarszy syn Marian natychmiast zaciągnął się do Legionów Polskich. Ze wszystkich Koziulewskich był on najbardziej zaradny, dominujący, o najsilniejszej osobowości. Kiedy w 1920 r. zmarł ojciec, przejął wszelkie obowiązki rodzicielskie.

Marian Koziulewski był rzeczywiście wyjątkowym człowiekiem. Jako były legionista w niepodległej Polsce zrobił szybką i wspaniałą karierę w Policji Państwowej. Cieszył się zaufaniem przełożonych i szacunkiem podwładnych. *Szorstki w obyciu, ale pod zewnętrzną powłoką krył się dobry i czuły człowiek* – stwierdziła kiedyś jego bratanica, Wiesława Koziulewska-Trzaska. – *Czuł, że musi opiekować się całą rodziną, choć niekiedy robił to w sposób apodyktyczny. Ale umiał zgromadzić wokół siebie całą rodzinę i był jej rzeczywistym opiekunem*. Główną cechą jego charakteru była niespotykana prawość oraz poczucie honoru i obowiązku. Nigdy nie zawiódł zaufania matki, rodzeństwa i krewnych. Miał pełną świadomość ciężaru odpowiedzialności, jaki spoczął na jego barkach po śmierci ojca. Czynił, co mógł, a nawet jeszcze więcej. Robił wszystko, aby swoich bliskich (braci, a także kuzynostwo) wspierać. Stawiał tylko jeden warunek – trzeba było się uczyć. W przeciwnym razie zrywał wszelkie kontakty.

Świadomość pełnienia wyjątkowej roli w rodzinie, opieka nad młodszym rodzeństwem doprowadziła go nawet do pewnej skrajności – swej żonie Jadwidze oświadczył, że ta wyjątkowa misja rodzinna wyklucza posiadanie przez nich własnych dzieci. *Kłopoty, jakie sprawia mi bracia, będą tak duże, że nie można mieć dodatkowych związanych z własnymi dziećmi* – mawiał. Małżeństwo Mariana i Jadwigi było więc bezdzietne. I rzeczywiście pomagał członkom swej licznej rodziny. Braciom Edmundowi i Józefowi ułatwił otrzymanie pracy w Policji Państwowej. Siostrę Laurę skłonił do ukończenia kursu szyfrantek i znalazł jej posadę w Polskiej Akcyjnej Spółce Telegraficznej. W pewien sposób kontrolował także karierę dyplomatyczną

<sup>6</sup> Relacja Jadwigi Lenocho-Bukowskiej z 15 VI 1999 r.

najmłodszego brata, Janka. Pomagał również dzieciom wuja Edwarda Burawskiego (brata matki) – Bożenie Henryce i Edwardzie Grażynie oraz stryja Karola – Sabinie, Leokadii i Jadwidze<sup>7</sup>.

### Najmłodszy, ale najślawniejszy

W księgach parafialnych kościoła Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi przyjęcie na świat Jan Romualda Kozielowskiego zapisano pod datą 24 kwietnia 1914 r. On sam twierdził jednak, że urodził się 24 maja. Podobno późna rejestracja urodzin lub pomyłka w aktach parafialnych była wynikiem radości osób zgłaszających fakt jego narodzin w kościelnej kancelarii. Tak czy inaczej, w sobotę 8 sierpnia 1914 r. chrztu św. udzielił kilkumiesięcznemu Jankowi proboszcz ks. Karol Szmidel, skądinąd niezwykle popularna postać w środowisku łódzkim, gorliwy duszpasterz miejscowych katolików<sup>8</sup>.

Po przedwczesnej śmierci Stefana Ignacego Kozielowskiego wychowaniem i kształceniem dzieci zajęła się matka-wdowa. Jak twierdzą biografowie późniejszego profesora uniwersytetów amerykańskich, to właśnie ona wzbudziła u syna żarliwy zapal do *chrześcijańskiej wiary i ideę społecznej tolerancji*<sup>9</sup>. Ponadto w domu rodzinnym panował swoisty duch patriotyzmu odwołujący się do chlubnych tradycji walk niepodległościowych dziadka Andrzeja Kozielowskiego, powstańca z 1863 r. Żywa była również pamięć pradziadków ze strony matki, wiernych żołnierzy cesarza Napoleona. Nadto w sposób szczególny odnoszono się do Józefa Piłsudskiego. Miłość do tego ostatniego wpajała matka swemu najmłodszemu synowi w sposób wyjątkowy. W tym działaniu wspierał ją najstarszy syn Marian, żołnierz Legionów Polskich i działacz Polskiej Organizacji Wojskowej<sup>10</sup>.

Matka była także autorytetem w kwestiach religijnych. Często mówiła dzieciom, że Bóg jest jeden – ten sam dla Polaka, Niemca, Rosjanina i Żyda, co w środowisku łódzkim miało swoje znaczenie. Oto bowiem i ona, i jej dzieci uczęszczali do świątyni katolickiej, ale

<sup>7</sup> M. Budziarek, *Łodzianie*, Łódź 2000, s. 195-198.

<sup>8</sup> Archiwum Parafii Podwyższenia Św. Krzyża w Łodzi, Akta urodzenia, Sygn. 1296/1914, s. 324.

<sup>9</sup> E.T. Wood, S.M. Jankowski, *Karski. How One Man Tried to Stop the Holocaust*, New York 1994, s. 8-9.

<sup>10</sup> Relacja Jadwigi Lenocho-Bukowskiej z 15 VI 1999 r.

po drugiej stronie ulicy, przy której mieszkali, wznosiła się cerkiew prawosławna. Chcąc nie chcąc musieli widzieć ceremonie religijne we wspaniałej i dumnej synagodze Żydów reformowanych znajdującej się kilka przecznic dalej. Na co dzień spotykali się z sąsiadami, którzy byli parafianami ewangelickiego zboru. *Odrabiałem zadawane mi przez Matkę lekcje tolerancji w sposób szczególny – wspominał po wielu latach Jan Karcki. – Mieszkaliśmy w kamienicy, której lokatorami byli w znacznej części Żydzi. Gdy przychodziło święto „Kuczek”, na podwórzu kamienicy wznosili szatasty z gałęzi, w których spędzali niemal cały dzień. Młodzi chłopcy zabawiali się, rzucając zdechłe szczury, starając się trafić nimi w żydowskie „namioty”. Ilekroć szczur wpadał do namiotu, wywoływał krzyki przerażenia i oburzenia Żydów oraz wybuchy radości chłopaków. Matka nakazała mi pędzić ich. Pędziłem<sup>11</sup>.*

Janek wzrastał więc w typowym środowisku łódzkim. W gimnazjum miał przyjaciela Żyda, natomiast jego pierwsza sympatia chodziła do gimnazjum niemieckiego. Jeszcze po latach serdecznie wspominał przyjaźń z żydowskimi kolegami – nadmienienia jego kuzynka, Jadwiga Lenocho-Bukowska. On sam ratował od zapomnienia kolegów z gimnazjum: Kubę Przytyckiego, Natana Ejbiszycy, Jaszę Gelberga, Izia i Salusia Fuchsów. Niestety, o szkolnych sympatiach nie mówił. Oczywiście można przytaczać inne epizody z jego dzieciństwa, zwłaszcza te w dużym stopniu ubarwiające życiorys Kozielskiego-Karskiego. W rzeczywistości nie gdzie indziej tylko w domu nauczył się otwartości na sprawy ludzkie, bez względu na wyznanie czy pochodzenie. Stamtąd też wyniósł pozytywne nastawienie wobec drugiego człowieka. Na podwórku i w miejscowej szkole tworzył podstawy swej wyjątkowej tolerancji oraz wrażliwości na potrzeby ludzkie. Tego nigdy się nie wyżył, w tym duchu działał podczas wojny, tym później się szczycił, a świat się dziwił, gdzie się tego nauczył. Krótko przed śmiercią stwierdził jednoznacznie: *Bez tamtej Łodzi pewnie nie byłoby dzisiaj Karckiego*<sup>12</sup>.

Podobno mając sześć lat, Janek Kozielski nie tylko umiał czytać, ale nawet recytował duże fragmenty poezji Adama Mickiewicza. Te wyjątkowe zdolności intelektualne chłopca spowodowały, że rok wcześniej poszedł do pierwszej klasy Szkoły Powszechnej nr 4,

<sup>11</sup> Wystąpienie prof. J. Karckiego podczas uroczystości wręczenia mu tytułu Honorowego Obywatela Miasta Łodzi 15 V 2000 r.

<sup>12</sup> Tamże.

mieszczącej się przy ul. Targowej 14. Zachęcany przez matkę i jezuickich katechetów wstąpił wówczas do Sodalicji Marianańskiej. Jesienią 1926 r. rozpoczął naukę w Miejskim Gimnazjum Męskim im. Józefa Piłsudskiego w Łodzi. W gimnazjum Janek Kozieliwski należał do grupy uczniów więcej niż przeciętnych. Podobno miał dobre stopnie z historii i literatury, gorsze z matematyki i nauk przyrodniczych. Z zachowanej dokumentacji szkoły jawi się nam uczeń mający przede wszystkim predyspozycje do nauk humanistycznych<sup>13</sup>. Miał jednak wyjątkowe zdolności lingwistyczne. Jego młodsza kuzynka, Edwarda Grażyna Natkańska wskazuje na znamieny epizod w jego życiu. Oto w dwa miesiące poprzedzające przyjęcie na studia prawnicze opanował znajomość łaciny, której nie uczył się w gimnazjum.

Z braćmi miał dość luźne kontakty, z siostrą Laurą „raczej” poprawne. Edmund i Józef, a zwłaszcza Stefan Ignacy, starsi od niego o kilka lub kilkanaście lat, nie bardzo zwracali uwagę na beniaminka rodziny. Natomiast najstarszy z całego rodzeństwa, Marian roztoczył nad Jankiem opiekuńcze skrzydła. Gdy ten pod koniec szkoły średniej postanowił zostać dyplomata, starszy brat *wspierał te zamiary i wykorzystywał swoje doskonałe kontakty w kręgach rządowych, by otworzyć bratu drzwi do Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Jan więc nieprzypadkowo zaczął studiować prawo i dyplomację we Lwowie*<sup>14</sup>.

W 1931 r. Marian, pełniący funkcję komendanta wojewódzkiego Policji Państwowej we Lwowie, umożliwił matce i najmłodszemu bratu przeprowadzkę do miasta nad Pełtwią. Kozieliwscy zamieszkali wówczas w domu przy ul. Leona Sapiehy 1, vis à vis kościoła Marii Magdaleny. Jan, który wówczas rozpoczął studia prawnicze, miał niedaleko do gmachu uniwersyteckiego – kilka przecznic i Park Kościuszki.

### Korzyść łódzkiego pochodzenia

Bez wątpienia warunki panujące w łódzkiej kamienicy przy ul. Kilińskiego 71 wpłynęły na życiową zaradność dzieci Walentyny i Stefana Ignacego Kozieliwskich. Tu nauczyli się oni solidności i odpowiedzialności w działaniu. Tu też pokochali wolną i niepodległą Polskę. Nauczyli się wiernie jej służyć, bez względu na konsekwencje. Przyjaźnie tu zwarte nie tylko wytrzymały próbę czasu, ale

<sup>13</sup> Archiwum Państwowe w Łodzi, Miejskie Gimnazjum Męskie im. J. Piłsudskiego w Łodzi, Sygn. 35 poz. 884; sygn. 58 poz. 14/884; sygn. 61 poz. 19/884.

<sup>14</sup> E.T. Wood, S.M. Jankowski, dz. cyt., s. 9-10.



także uformowały sposób postępowania opartego na daleko idącej tolerancji.

Ale w życiu Jana Karskiego był jeszcze jeden, ważny moment, kiedy to łódzki rodowód zaważył na dalszych jego losach życiowych. Oto w trakcie kampanii wrześniowej 1939 r. por. Kozielski (oficer 5. Dywizjonu Artylerii Konnej, wchodzącego w skład Krakowskiej Brygady Kawalerii) dostał się do niewoli sowieckiej. W grupie kilku tysięcy żołnierzy Wojska Polskiego i funkcjonariuszy Policji Państwowej przebywał w obozie Kozielszczyzna, w środkowej Ukrainie<sup>15</sup>.

Kiedy w październiku 1939 r. Sowieci rozpoczęli akcję zwalniania jeńców pochodzących z ziem wcielonych do III Rzeszy i przekazywania ich władzom hitlerowskim, w grupie szczęśliwców znalazł się także Kozielski. Idealnie wykorzystał fakt swego urodzenia w Łodzi, wówczas mieście będącym w granicach państwa hitlerowskiego. Oczywiście władze sowieckie nie miały informacji o jego zamieszkanu we Lwowie i Warszawie, a tym bardziej o jego zatrudnieniu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych.

Udało mu się wydostać z rąk sowieckich. Niedługo potem sprawnie działał w Podziemiu i uczestniczył w misjach kurierskich. Natomiast jego towarzysze z obozu jenieckiego wywiezieni zostali do Ostaszkowa i Kozielska. Wszyscy zostali wiosną 1940 r. zamordowani w Kalininie lub Katyniu strzałem w tył głowy.

## Gabinet w muzeum

Po ponad 60 latach, w 1996 r. prof. Jan Karski przybył do Łodzi, by odebrać doktorat honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego. Wówczas to po raz pierwszy pojawiła się myśl zorganizowania Instytutu Jana Karskiego, promującego ideę tolerancji i współistnienia różnych narodów, kultur i religii. Niedługo potem on sam rozszerzył pomysł i zadeklarował podarowanie miastu osobistych pamiątek oraz dokumentów, dotyczących swej działalności wojskowej i naukowej. Przedmioty te planowano zaprezentować publiczności na osobnej ekspozycji poświęconej „Dyplomacie – Żołnierzowi – Wykładowcy”.

Pomysł powołania instytutu nie został nigdy zrealizowany. Natomiast idea przekazania memorabiliów zyskała wielu zwolenników. Natychmiastowego jej poparcia udzieliły ówczesne władze miasta

<sup>15</sup> J. Karski, *Story of a Secret State...*, New York 1944, s. 19-31; S.M. Jankowski, dz. cyt., s. 18; S. Kalbarczyk, *Wykaz łagrów sowieckich, miejsc przymusowej pracy obywateli polskich w latach 1939-1943*, cz. 1, Warszawa 1993, s. 128.

Łodzi, w efekcie czego w maju 1998 r. Muzeum Historii Miasta Łodzi przejęło pierwsze dokumenty przekazane osobiście przez Jana Karskiego. Jesienią tegoż roku realnych kształtów nabral akt darowizny. Dary stanowiły meble i rzeczy osobiste, order, odznaczenia i medale pamiątkowe, listy, adresy i komunikaty, nagrody, dyplomy i wyróżnienia, fotografie, obrazy i rzeźby. Cały zbiór zawierał cenne pamiątki osobiste, jak i publiczne związane z osobą profesora. Znalazły się wśród nich dokumenty o niekwestionowanej wartości historycznej i przedmioty, które towarzyszyły mu w jego działalności publicznej. Wszystkie – zgodnie z wolą donatora – mają nieść dla przyszłych pokoleń przesłanie, iż zachowanie śladów minionych epok winno być obowiązkiem współczesnego Człowieka.

W październiku 1999 r. w Muzeum Historii Miasta Łodzi otwarto stałą ekspozycję „Gabinet prof. Jana Karskiego”, która jest prezentacją części jego dorobku działalności publicznej, w warunkach przybliżonych do miejsca zamieszkania profesora, czyli w Waszyngtonie. Pomieszczenie wiernie oddaje zarówno gusta, jak i upodobania jego mieszkańca oraz dyskretnie eksponuje charakter jego publicznej działalności. Całość ukazuje niezwykle aktywną postać dyplomaty polskiego i amerykańskiego, żołnierza polskiej konspiracji, kuriera Komendy Głównej Armii Krajowej i Rządu Polskiego na emigracji, wreszcie amerykańskiego wykładowcy uniwersyteckiego. Jednocześnie prezentowane dzieła sztuki, dobierane przez profesora i jego żonę Polę Nireńską, oddają ich osobiste fascynacje sztuką.

Gabinet funkcjonuje nie tylko jako tradycyjna ekspozycja muzealna. Jest on otwarty dla zwiedzających, ale także otwarty na indywidualny sposób korzystania z niego. Poza bowiem częścią bezpośrednio związaną z gabinetem profesora istnieje przestrzeń mająca charakter czysto reprezentacyjny, gdzie eksponaty pełnią rolę użytkową. Można ich dotknąć, spocząć na nich i wypić kawę. Wszystko po to, by ożywić przeszłość, dać możliwość przeżywania w teraźniejszości tego, co było przed laty.

MAREK BUDZIAREK, ur. 1951; absolwent Wydziału Teologicznego KUL (magister) i Instytutu Historii Kościoła (doktorat). Historyk, dziennikarz, kierownik Działu Historii Muzeum Historii Miasta Łodzi. Członek Wydziału Teologicznego Towarzystwa Naukowego KUL, współpracownik Förderverein Fritz Bauer Institut e.v. we Frankfurcie nad Menem. Współpracownik kilku czasopism katolickich i historycznych. Autor wielu książek, rozpraw, artykułów, recenzji itp. Mieszka w Łodzi.

Grzegorz Grzybek

## Arcybiskup Józef Bilczewski o obronie ojczyzny

Abp Józef Bilczewski, metropolita lwowski w latach 1900-1923, został wyniesiony na ołtarze przez Ojca Świętego Jana Pawła II 26 czerwca 2001 r. To wydarzenie skłania nas, by prezentować jego nauczanie<sup>1</sup>.

Józef Bilczewski urodził się w 1860 r. w Wilamowicach – małym galicyjskim miasteczku. Po ukończeniu szkoły ludowej w Wilamowicach i Kętach rozpoczął naukę w wadowickim gimnazjum. Po zdaniu matury z wyróżnieniem w 1880 r. wstąpił do seminarium duchownego w Krakowie i podjął studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1884 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. kard. Albina Dunajewskiego i kontynuował studia w Wiedniu (obronił tam doktorat), Rzymie i Paryżu. Dalszą pracę naukową łączył z posługą parafialną. W 1890 r. zdał pomyślnie kolokwium habilitacyjne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1891 r. pracował na Uniwersytecie Lwowskim jako profesor dogmatyki. W 1897 r. został dziekanem wydziału teologicznego, a trzy lata później rektorem. Jego najważniejsze prace naukowe to: „Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych” oraz „Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu”. W 1900 r. został arcybiskupem – metropolitą lwowskim<sup>2</sup>.

Metropolita lwowski zaangażował się w przybliżanie wiernym encyklik społecznych papieża Leona XIII, podejmując problem tzw.

<sup>1</sup>Rys życia i fragmenty nauczania arcybiskupa były już prezentowane m.in.: G. Grzybek, *Związek Katolicko-Społeczny w nauczaniu pasterskim arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Horyzonty Wiary” 12 (2001), nr 3, s. 70-81; tenże, *Rys życia i duchowości arcybiskupa Józefa Bilczewskiego metropolity lwowskiego (1860-1923)*, „Horyzonty Wiary” 12 (2001), nr 4, s. 77-87.

<sup>2</sup>*Arcybiskup – Nominat Ks. Józef Bilczewski*, „Gazeta Kościelna”, nr 8/1900, s. 449-450. J. Ujda uważa abp. Bilczewskiego za najwybitniejszego archeologa chrześcijańskiego; tenże, *Ks. arcybiskup Bilczewski jako archeolog chrześcijański*, „Głos Katolicki”, nr 12/1956, s. 168, 172.

kwestii robotniczej. Natomiast pierwsza wojna światowa stała się dla abp. Bilczewskiego kolejnym duszpasterskim wyzwaniem.

Wydarzenia z 11 września 2001 r. domagają się podjęcia refleksji na temat słuszności działań wojennych, zakresu obrony własnego kraju i postawy obywatelskiej wobec zagrożeń zewnętrznych ojczyzny. Dlatego sędzę, że warto przytoczyć refleksje błogosławionego Józefa Bilczewskiego dotyczące obrony ojczyzny, etosu rycerskiego czy wreszcie zgody międzynarodowej. Warto przypomnieć, iż metropolita lwowski sam przeżył działania wojenne i związane z nimi represje.

### Postawa metropolity lwowskiego w czasie wojny

Pierwsza wojna światowa dostarczyła wielu dowodów patriotyzmu arcybiskupa, który przez cały okres walk przebywał we Lwowie i wspierał duchowo wiernych i kapłanów<sup>3</sup>. Wybuch wojny skłonił go do wydania specjalnych odezwo do wiernych i do duchowieństwa. Umacniając wiernych, wyraził wiarę, że losy wojny są w rękach Boga<sup>4</sup>. Duchowieństwu zalecał, by nie podawało do publicznej wiadomości niesprawdzonych informacji, które mogłyby wzbudzić wśród ludności panikę i załamać ją duchowo<sup>5</sup>. Wydał również zarządzenia dotyczące nabożeństw w kościołach lwowskich, a także w całej archidiecezji<sup>6</sup>.

W czasie okupacji rosyjskiej abp Bilczewski stał przed niełatwym zadaniem zachowania powagi i niezawisłości urzędu biskupiego, zwłaszcza gdy zaczęto rozgłaszać plotki o opuszczeniu przez niego Lwowa. Pałac arcybiskupi był miejscem, gdzie ludność udawała się o pomoc w sprawach prywatnych. Tam też odbywały się narady,

<sup>3</sup> Red., *Śp. Arcybiskup Józef Bilczewski*, „Gazeta Kościelna”, nr 30/1923, s. 70.

<sup>4</sup> J. Bilczewski, *Odezwa do Wiernych z powodu wojny*, w: tenże, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 3, Lwów 1924, s. 391-392 (dalej przy cytatach z tego zbioru podajemy tylko numer strony – przyp. red.).

<sup>5</sup> Tenże, *Wskazania dla WW. Duchowieństwa Archidiecezji z powodu wojny*, s. 393.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Wskazania dla WW. Duchowieństwa we Lwowie z powodu wojny. Zarządzenie nabożeństw w kościołach lwowskich*, s. 394-395; tenże, *Wskazania dla Duchowieństwa w Archidiecezji z powodu wojny. Zarządzenie nabożeństw w całej archidiecezji*, s. 395-397. W prasie zwracano także uwagę na tryb życia w czasie wojny i polecano szczególną oszczędność i roztropność w wydawaniu pieniędzy oraz innych dóbr. Sz. Szydelski, *Wpływajmy na lud!*, „Gazeta Kościelna”, nr 23/1916, s. 73-74.

w których poszukiwano jakichś rozwiązań w trudnej sytuacji miasta. Podejmowano również akcje dobroczynne, które w czasie wojny nabrały specjalnego charakteru<sup>7</sup>. Arcybiskup nie uciekł od swojego obowiązku troski o archidiecezję. Gubernatorowi rosyjskiemu, który uważał Galicję Wschodnią za ziemię „ruską”, zaznaczył, że mieszkają tu również Polacy. Rosjanie próbowali pozyskać sobie arcybiskupa. Powrót austriackiego wojska, choć przez ludność witany był z radością, wkrótce zaowocował denuncjacjami. Arcybiskup także wówczas podjął się obrony ludności cywilnej. Bronił m.in. Ukraińców i domagał się okazywania godności duchowieństwu unickiemu, apelował o sprawiedliwość, twierdząc, że jeśli Niemcy w Wiedniu zwątpili w odbicie Lwowa, to nie wolno pochopnie oskarżać o zdradę mieszkańców podbitego miasta<sup>8</sup>. Mimo że wobec każdej ze stron abp Bilczewski zachował wstrzemięźliwość, to jednak Austriacy próbowali oskarżyć go o zdradę<sup>9</sup>.

Gdy nowym komendantem miasta został gen. Letowsky, który stosował bezwzględny terror wobec ludności, abp Józef Bilczewski i abp Józef Teodorowicz (obrzędku ormiańsko-katolickiego) oraz bp Adam Sapieha (Kraków) podjęli się interwencji u najwyższych władz – z pomyślnym skutkiem. Stanowisko komendanta objął gen. Riml. Arcybiskup domagał się (w Wiedniu) także subwencji dla wyniszczonej wojną Galicji. Zauważył, że rząd odnosił się do tej prowincji jak do kraju nieprzyjacielskiego<sup>10</sup>.

Arcybiskup udał się również z posługą pasterską do Austrii Dolnej, gdzie znajdowały się obozy dla uchodźców. Warunki, w jakich przebywała tam ludność, przerażyły go. Oprócz ludności polskiej odwiedził też Rusinów<sup>11</sup>.

Trwająca wojna stwarzała Polsce możliwości odzyskania niepodległości. Proklamacja Królestwa Polskiego była okazją do wyrażania radości i wdzięczności Bogu<sup>12</sup>. Zbliżające się ostatnie walki zdawały

<sup>7</sup> Tenże, *Z akcyi dobroczynnej księży polskich we Lwowie*, „Gazeta Kościelna”, nr 22/1915, s. 552-553.

<sup>9</sup> M. Tarnawski, *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, s. CLXXI-CLXXVI.

<sup>10</sup> M. Rechowicz, *Sluga Boży Józef Bilczewski, Arcybiskup Lwowski w 50-lecie śmierci (1860-1923)*, „Homo Dei”, nr 4/1973, s. 261.

<sup>11</sup> M. Tarnawski, dz. cyt., s. CLXXVI-CLXXVIII.

<sup>12</sup> F. Placzek, *Sluga Boży Józef Bilczewski*, w: J.R. Bar (red.), *Polscy święci*, t. 7, Warszawa 1985, s. 326-327.

<sup>12</sup> J. Bilczewski, *Odezwa z okazji proklamacji Królestwa Polskiego*, s. 412-413.

się rozstrzygające. Choć brakowało chleba, trzeba było uzbroić się w cierpliwość. W tej chwili przełomowej nie wolno było poddawać się zwątpieniu, ale karmiąc się Najświętszym Ciałem Jezusa, mężnie trwać w wierze i nadziei<sup>13</sup>.

Skoro nie dały skutku posądzenia o zdradę, rząd austriacki chciał pozyskać abp. Bilczewskiego, cieszącego się tak wielkim autorytetem. Jednakże on odmawiał przyjęcia wyróżnień, które ograniczyłyby mu możliwości działania. Pod koniec 1917 r. dostał order „Żelaznej Korony” I klasy, nie podpisał jednak rewersu otrzymania go<sup>14</sup>. Nie widział możliwości odbudowania państwa polskiego przy boku Austrii, dlatego bardzo krytycznie odnosił się do powstałego Naczelnego Komitetu Narodowego, uważając, że rozbija on polskie społeczeństwo<sup>15</sup>. Choć bliższe było mu stronnictwo wiążące nadzieje z aliantami, zachował neutralność wobec opcji politycznych, co dało niektórym okazję do posądzania go o brak patriotyzmu<sup>16</sup>.

Abp Bilczewski konsultował się z innymi biskupami w sprawie szans odzyskania niepodległości. Zwracał się m.in. do arcybiskupa warszawskiego Aleksandra Kakowskiego, by przedstawił sytuację polityczną w Królestwie Polskim<sup>17</sup>.

Nieoczekiwane niebezpieczeństwo przyniósł traktat brzeski. Metropolita lwowski nazwał go *rozbojem pokojowym*. Podział Galicji, mimo zapewnień wobec abp. Bilczewskiego, abp. Teodorowicza i bp. Sapiehy, był zdradą Wiednia wobec Polaków<sup>18</sup>. Znow arcybiskup zarządził specjalne nabożeństwo, by odwrócić krzywdę zagrażającą Kościołowi w Polsce i ojczyźnie<sup>19</sup>.

Skutkiem traktatu było rozpoczęcie bratobójczych walk ukraińsko-polskich. Ofiarą napaści wojska ukraińskiego, wywodzącego się

<sup>13</sup> Tenże, *Odezwa do WW. Duchowieństwa. Uroczyste nabożeństwo błagalne i wynagradzające*, s. 413-415.

<sup>14</sup> M. Tarnawski, dz. cyt., s. CLXXIX-CLXXX.

<sup>15</sup> W. Urban, *Stuga Boży Józef Bilczewski Arcybiskup – Metropolita Lwowski 1860-1923*, Wrocław 1977, s. 114.

<sup>16</sup> M. Rechowicz, *Stuga Boży Arcybiskup Józef Bilczewski (w 60. Rocznicę śmierci)*, „Tygodnik Powszechny”, 37 (1983), nr 37, s. 7.

<sup>17</sup> Abp Aleksander Kakowski pisał w liście m.in. o sympatiach poszczególnych partii politycznych wobec walczących stron i trudnej roli Rady Regencyjnej. *List arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, Archiwum, Biblioteka, Muzeum Metropolii Lwowskiej ob. łac. w Krakowie (dalej: AML).

<sup>18</sup> M. Tarnawski, dz. cyt., s. CLXXX.

<sup>19</sup> J. Bilczewski, *Nabożeństwo z okazji Traktatu brzeskiego*, s. 422-423.

z armii austriackiej, była ludność cywilna i polscy księża. Abp Bilczewski zwracał się listem do abp. greckokatolickiego Andrzeja Szepetyckiego, by pomógł w powstrzymaniu rzezi. Brak właściwej reakcji skłonił go do przekazania sprawy Ignacemu Paderewskiemu, by ten poruszył ów problem na kongresie pokojowym<sup>20</sup>. Zorganizował także składkę dla młodocianych bohaterów. Wielu z tych, którzy przeżyli, znajdowało się w szpitalach<sup>21</sup>. Wydarzenia walk ukraińsko-polskich ukazywały w bardzo złym świetle przyswojenie wartości chrześcijańskich przez wiernych, zwłaszcza obrządku greckokatolickiego. W związku z tym abp Bilczewski wracał do zadania sprzed wojny, tj. nauki katechizmu, uważając, że: *Drugą podstawową powinnością jest rozniecanie, pogłębianie w duszach miłości Boga i bliźniego. Praca ta podwójnie mozolna dzisiaj, kiedy całe piekło sprzysięgå się, żeby w śmiertelnej nienawiści pokłócić stany ze stanami, narody z narodami*<sup>22</sup>. Dlatego apelował do kapłanów, by wciąż dawali przykład bezinteresownej miłości, by leczyć społeczeństwo z fałszywej miłości własnej<sup>23</sup>.

Kolejnym niebezpieczeństwem, które spadło nie tylko na Kresy Wschodnie, ale i na całą odrodzoną Polskę, był pochód Armii Czerwonej z Rosji Sowieckiej. Arcybiskup wydał z tej okazji wiele odezów<sup>24</sup>, zwłaszcza że zła sława bolszewików przerażała duchowieństwo. Zalecał m.in. staranne pochowanie wszystkich rzeczy, wiernych przestrzegał przed pokusą wykorzystania wojennej zawieruchy do kradzieży czy też innych przestępstw<sup>25</sup>.

## Etos rycerski

W życiu każdego kraju są sytuacje, kiedy obywatele, narażając własne życie, bronią granic państwa. Postawę taką abp Bilczewski

<sup>20</sup> F. Płaczek, dz. cyt., s. 327-329.

<sup>21</sup> J. Bilczewski, *Składka na uczniów – obrońców Lwowa*, s. 428-429.

<sup>22</sup> Tenże, *Odezwa do Duchowieństwa Archidiecezji z powodu wojny polsko-ukraińskiej*, s. 431.

<sup>23</sup> Tamże, s. 432-433.

<sup>24</sup> Zob. tenże, *Odezwa do Duchowieństwa Archidiecezji z powodu grożącego najazdu bolszewickiego*, s. 434-436; tenże, *Odezwa arcybiskupia do Wiernych Archidiecezji z powodu najazdu bolszewickiego*, s. 436-438; tenże, *Do Duchowieństwa Archidiecezji po napadzie bolszewickim*, s. 440-441.

<sup>25</sup> Tenże, *Odezwa do Duchowieństwa z powodu najazdu bolszewickiego*, s. 439.

określił jako miłość rycerską względem ojczyzny. Podał także cechy, jakimi winien się odznaczać żołnierz polski. Miał on być: ...nieustraszonym na polu walki i mieć sumienie chrześcijańskie, obywatelskie wolne od wszelkiej plamy moralnej<sup>26</sup>. Przytoczył słowa księcia Józefa Poniatowskiego, wyjaśniające, na czym ma polegać prawdziwe męstwo: *Odwaga i męstwo, cnoty piękne, rycerzom właściwe, są jednak i hordom barbarzyńskim wspólne. Żołnierz narodów obyczajnych powinien się od barbarzyńców odróżniać jeszcze karnością i skromnością, winien być srogim – powiem raczej nieustraszonym – wobec nieprzyjaciół a ludzkim i łagodnym dla swoich*<sup>27</sup>. Siłą łączącą polskich żołnierzy winna być wiara katolicka i wzajemne braterstwo. Trudno wyobrazić sobie, by polski żołnierz nie kierował się miłością wobec swoich rodaków. Za bohatera metropolita lwowski uważał również tego, który potrafił wyciągnąć rękę do pojednania. Za tchórzy uznał tych, którzy wdawali się w bratobójcze walki, pojedynki, narażając życie swoje i innych, zamiast zrezygnować ze złe pojętej dumy<sup>28</sup>.

W przeszłości budowniczymi katolickiej Polski byli nie tylko święci, lecz także królowie, wodzowie i rycerze, którzy swoją postugę wojskową traktowali jak kapłaństwo i łączyli oddawanie chwały ojczyźnie z oddawaniem chwały Bogu. Ich dziełem było nie tylko powiększenie granic Rzeczypospolitej, ale także budowa świątyni. Oni również śmierć w obronie wiary i ojczyzny uważali za łaskę Bożą<sup>29</sup>.

Abp Bilczewski zaznaczył, iż cnota męstwa – *rycerska sprawność* – stanowi istotną część polskiej duszy, jest jej *wewnętrzną wartością*, dzięki której spotykamy się z uznaniem w całym świecie<sup>30</sup>. Metropolita lwowski był przekonany, że Polska przeszła pomyślnie egzamin z patriotyzmu, umiłowania ojczyzny. Wielu bowiem złożyło najwyższą ofiarę życia, broniąc wiary, narodu i tożsamości polskiej rodziny<sup>31</sup>. Żołnierz ofiarą życia zobowiązał tych, którzy je zachowali.

<sup>26</sup>Tenże, *O miłości ojczyzny. List pasterski na wielki post 1923*, s. 374.

<sup>27</sup>Tenże, *Przemowa przy poświęceniu sztandaru dla wojsk Jenerała Józefa Hallera w Kościele XX. Jezuitów we Lwowie dnia 21 maja 1919*, s. 492.

<sup>28</sup>Tenże, *O miłości ojczyzny*, s. 374.

<sup>29</sup>Tenże, *Przemowa przy poświęceniu sztandaru dla wojsk Jenerała Józefa Hallera...*, s. 486.

<sup>30</sup>Tenże, *Męstwo chrześcijańskie. List pasterski w roku wojny 1917*, s. 49; „Gazeta Kościelna”, nr 24/1917, s. 73.

<sup>31</sup>Tenże, *List polowy od bojowników naszych żyjących i umarłych w roku wojny 1916*, s. 44.



Szczególny testament zostawili nieletni obrońcy Lwowa. Milcząca armia młodych bohaterów wzywa do poświęcenia, troski o powszechne dobro narodu i do wytrwałości w codziennej pracy dla ojczyzny<sup>32</sup>.

## Słuszna wojna

Nie każda wojna ma jednakową ocenę moralną. Są wojny, które arcybiskup nazwał rozbojem, gdyż ich celem było wydarcie narodom prawa do samostanowienia, zniszczenie dorobku cywilizacyjnego czy wreszcie ograbienie go z bogactw naturalnych<sup>33</sup>. Natomiast za wojnę sprawiedliwą uznał taką, w której naród broni swojej wiary, wolności i tożsamości. Sprawiedliwa i konieczna była obrona przed bolszewickim najeźdźcą, gdyż przynosił on *zagładę krzyża i zniszczenie naszej kultury*<sup>34</sup>. Metropolita lwowski przypominał również, iż Polska nie chciała nigdy wojny z Ukraińcami na Kresach Wschodnich i gotowa była poddać się pod wyrok międzynarodowego prawa: *Pragniemy zwyciężyć tylko prawem, miłością, jak przystoi na naród chrześcijański. Odrącono naszą dłoń, podaną ku zgodzie. Rzucono mściwe hasło: niech miecz o prawie rozstrzyga!*<sup>35</sup> Arcybiskup poruszył także bolesny problem z czasów okupacji rosyjskiej i wiążącego się z tym zagrożenia od strony prawosławia dla katolicyzmu. Obronę Kresów Wschodnich uważał za obronę wyznania rzymskokatolickiego na tych ziemiach<sup>36</sup>.

Wydarzenia 1919 r. metropolita lwowski porównał do czasów potopu szwedzkiego: *Dzisiaj nieprzyjaciół mamy prawie nie mniej niż za czasów „Potopu” wieku siedemnastego. Ostra Brama w ręku hord bolszewickich. Od zachodu wciąż jeszcze Krzyżak knuje zdradę. Dalej*

<sup>32</sup>Tenże, *Przemówienie przy poświęceniu cmentarza Obrońców Lwowa w dniu 1 listopada 1919*, s. 502.

<sup>33</sup>Tenże, *Przemowa przy poświęceniu sztandaru małopolskiej armii ochotniczej w dniu 1 sierpnia 1920 w katedrze lwowskiej na wojnę z bolszewikami*, s. 504.

<sup>34</sup>Tamże, s. 504. Cz. Strzeszewski przytacza następujące warunki słusznej wojny: 1) słuszne przyczyny, 2) dobra intencja, 3) decyzja prawowitej władzy, 4) rozsądne widoki powodzenia, 5) brak możliwości pokojowego załatwienia sprawy; tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 566.

<sup>35</sup>J. Bilczewski, *Przemówienie przy pożegnaniu wojsk wielkopolskich w dniu 4 czerwca 1919 na błoniu cytadeli lwowskiej*, s. 494; „Gazeta Kościelna”, nr 26/1919, s. 157.

<sup>36</sup>Tamże, s. 495-496; „Gazeta Kościelna”, nr 26/1919, s. 157.

*od południa Czech grabi, pustoszy starą dzielnicę piastową. Od wschodu podnieśli przeciw nam rękę ci, których nawykliśmy nazywać braćmi*<sup>37</sup>. Zagrożenie było równocześnie spotęgowane przez waśnie narodowe i partykularyzm stronnictw. Taki brak odpowiedzialności i zawiniona nieświadomość sprzyjała wrogom ojczyzny. Arcybiskup sądził, iż męstwo obrońców lwowskich mogło odegrać taką rolę, jak w czasie potopu szwedzkiego bohaterstwo Jasnej Góry<sup>38</sup>.

## Wiara a wojna

Źródłem szczególnego hartu Polaków była i jest wiara chrześcijańska, ona stała się orężem w walce o obronę języka, kultury i ziemi ojczystej<sup>39</sup>. Każda słuszna sprawa winna być polecana Bogu w modlitwie. Arcybiskup wzywał do wstawienniczej modlitwy przed Najświętszym Sakramentem o przebaczenie win, o pokój, męstwo i wytrwałość na czas wojny, a także o zadośćuczynienie i nastanie międzynarodowej sprawiedliwości<sup>40</sup>. Tym zaś, którzy polegli w obronie religii, języka, kultury i całości granic ojczyzny, winno się oddać cześć<sup>41</sup>.

Trwająca wojna dostarczyła także refleksji nad Bożą Opatrznością. Choć człowiek jest sprawcą wojny i od niego zależy czas jej trwania, to jednak staje się ona okazją do sądu Boga nad światem. Arcybiskup pisał, że pokój zatriumfuje wówczas, gdy: *ludzkość uzdrowi swoje myślenie i serce, gdy jak po wszystkie czasy być powinno, duszą kultury – ogłosi kulturę duszy – opartą bez zastrzeżeń i bez wyjątków o prawo Boże, o prawdę, o sprawiedliwość międzynarodową, o powszechną miłość*<sup>42</sup>.

Innym wymiarem religijności jest poświęcenie sztandaru wojskowego. Abp Józef Bilczewski z radością witał i poświęcił w dniu 1 sierpnia 1920 r. sztandar małopolskiej armii ochotniczej, która

<sup>37</sup>Tenże, *Przemowa przy poświęceniu sztandaru pierwszego pułku Strzelców lwowskich w dniu 2 lutego 1919*, s. 476.

<sup>38</sup>Tamże, s. 476-477.

<sup>39</sup>Tenże, *Przemówienie przy pożegnaniu wojsk wielkopolskich*, s. 496.

<sup>40</sup>Tenże, *Odezwa do WW. Duchowieństwa. Uroczyste nabożeństwo błagalne i wynagradzające*, s. 413-415.

<sup>41</sup>Tenże, *Obowiązki powojenne. List pasterski roku wojny 1919*, s. 233.

<sup>42</sup>Tenże, *List polowy od bojowników naszych żyjących i umarłych w roku wojny 1916*, s. 46.

wyruszyła na wojnę z bolszewikami. Podkreślał, że żołnierze są Polakami-katolikami i wyróżnia ich wiara w Boga. Dlatego poświęcenie sztandaru jest nie tylko zewnętrzną formalnością, ale dopełnieniem aktu religijnego<sup>43</sup>. Sztandar jest również nośnikiem wartości narodowych i znakiem wolności. Dlatego dowództwo 6. Dywizji broniącej Lwowa dziękowało abp. Bilczewskiemu za przesłanie sztandaru, będącego wyrazem uczuć społeczeństwa do polskiego wojska<sup>44</sup>.

### Spółeczność międzynarodowa

Należy jednak pamiętać, że obrona ojczyzny, narodu nie jest żadnym usprawiedliwieniem do szerzenia się nacjonalizmu. Chrześcijaństwo uczy właściwego patriotyzmu, który przyczynia się do rozwoju całej ludzkości i nie każe wyrzekać się swojej ojczyzny<sup>45</sup>. Zakres patriotyzmu wyznacza zgoda międzynarodowa. Każdy naród ma prawo rozwijać się na podstawach, wytworzonych przez wspólne pochodzenie, ustawodawstwo, piśmiennictwo, pośłannictwo, dzieje, ale nie mniej żyć dla całej ludzkości, gdyż korzystał, czerpał ciągle z pracy, z zasobów ducha, z doświadczeń dziejowych wszystkich narodów i całej ludzkości<sup>46</sup>. Zasady międzynarodowego współżycia ludzkość wypracowywała przez wieki. Narody chcące uchodzić za cywilizowane nie mogą bronić innym prawa do samostanowienia, gdyż cała ludzkość to *jeden wielki żywy organizm, jedno wielkie ciało, poszczególne narody są w tym ciele członkami*<sup>47</sup>. Tutaj arcybiskup odwoływał się do nauki św. Pawła o Kościele. Łączył ją z ideą korporacjonizmu. Dlatego uważał, że eksterminacja jakiegoś narodu, to jak gwałt zadany jednemu z członków naszego ciała. Każdy członek ma za zadanie służyć ogółowi, każdy naród ma swoją misję do wypełnienia w dziejach świata. Natomiast pełny rozwój świata jest możliwy tylko przez szlachetne współzawodnictwo i integrację dążeń do szczęścia poszczególnych narodów oraz łączenie się ich we wspólnym

<sup>43</sup>Tenże, *Przemowa przy poświęceniu sztandaru małopolskiej armii ochotniczej w dniu 1 sierpnia 1920 w katedrze lwowskiej na wojnę z bolszewikami*, s. 503-504.

<sup>44</sup>*List dowództwa 6 Dywizji Piechoty do arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, w: AML.

<sup>45</sup>Tenże, *O miłości ojczyzny*, s. 377.

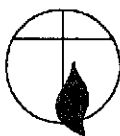
<sup>46</sup>Tamże, s. 378.

<sup>47</sup>Tamże.

tworzeniu kultury służącej ogółowi ludzkości<sup>48</sup>. Tak rozumiana kultura, w tym kultura międzynarodowa, ma swoje uprawomocnienie w Bogu, który jest źródłem jej ponadczasowej wartości.

GRZEGORZ GRZYBEK, ur. 1971; dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, mgr filozofii w zakresie pedagogiki, nauczyciel religii w zespole Szkół Technicznych i Handlowych oraz w Pogotowiu Opiekuńczym w Bielsku-Białej, wykładowca (wykłady monograficzne) w Instytucie Teologicznym im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Autor wielu artykułów o abp. J. Bilczewskim, jego życiu, duchowości, nauczaniu społecznym i pasterskim. Mieszka w Bielsku-Białej.

<sup>48</sup> Tamże.



Quid est tempus

Robert Danieluk SJ

## Zakon ten Choru i śpiewania nie ma...

Przedstawiając cel i metody działania jezuitów w swym polemicznym piśmie „Obrona jezuitów”, Piotr Skarga pisał: *Zakon ten Choru i śpiewania nie ma, i Processyami się nie zabawia, na inne pilniejsze posługi Boskie i ludzkie rękę obracając*<sup>1</sup>. Już w momencie kształtowania się Towarzystwa Jezusowego ta wyjątkowa w całej dotychczasowej tradycji Kościoła cecha nowego zakonu stała się jedną z trudności przy uzyskaniu zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Problem miejsca i formy modlitwy w duchowości ignacjańskiej, a szczególnie w Towarzystwie, był zatem obecny od początku historii zakonu. Kiedy się dzisiaj czyta tekst Skargi oraz inne opracowania historyczne<sup>2</sup>, nasuwa się pytanie: Ile właściwie modlą się jezuiti?

### Lepszy kwadrans niż dwie godziny

Zakładając nowy zakon, św. Ignacy Loyola (1491-1556) kierował się nade wszystko pragnieniem *pomagania duszom*. Ten cel usprawniać miał wszystkie nowości w stylu życia zakonnego, również tę niezwykłą i niewyobrażalną wówczas zasadę, według której jezuiti nie mieli wspólnych modlitw w chórze: *Ponieważ zajęcia podejmowa-*

<sup>1</sup> P. Skarga, *Obrona Jezuitów*, niegdyś przez Xiędza Piotra Skargę pod tytułem: *Proba zakonu Societatis Jesu Roku 1607 wydana, a teraz dla publiczney wiadomości przedrukowana*, Warszawa 1814, s. 26.

<sup>2</sup> Na temat modlitwy w Towarzystwie pisali: P. Bouvier, *Les origines de l'oraison mentale en usage dans la Compagnie*, „Lettres de Jersey”, nr 36/1922, s. 594-613; P. Dudon, *Saint Ignace et l'oraison dans la Compagnie de Jésus*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, nr 15/1934, s. 245-257; I. Iparraguirre, *La oración en la Compañía naciente*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” (dalej: AHSI), nr 25/1956, s. 455-487; tenże, *La oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*, AHSI, nr 15/1946, s. 77-126; P. Leturia, *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente*, AHSI, nr 3/1934, s. 47-86.

ne dla zbawienia dusz są wielkiej doniosłości, właściwe naszemu Instytutowi i bardzo liczne, nadto ponieważ nasze miejsce pobytu zmienia się i nie jest stałe, dlatego Nasi niech nie odprawiają w chórze godzin kanonicznych ani nie śpiewają Mszy świętej lub innych uroczystych nabożeństw. Albowiem ci, których pobożność skłania do ich słuchania, będą mieli wystarczająco wiele możliwości do jej zaspokojenia, Nasi zaś winni tym się zajmować, co bardziej właściwe jest naszemu powołaniu na chwałę Bożą<sup>3</sup>.

Konstytucje zakonu zawierają jednak pewne konkretne normy, określające, ile czasu jezuita powinni przeznaczyć codziennie na modlitwę. Ignacy rozróżnił w swych wskazówkach tych spośród swoich synów duchowych, którzy byli już „uformowani”, tzn. odbyli wieloletnią formację duchową i intelektualną oraz byli włączeni w sposób definitywny do Towarzystwa przez złożenie ostatnich, uroczystych ślubów zakonnych, od młodszych jezuitów, pozostających jeszcze w okresie formacji.

Ci ostatni, zwani w zakonnej terminologii scholastykami, mieli spowiadać się i przyjmować komunię św. co tydzień<sup>4</sup>. Ich codzienna modlitwa obejmowała, oprócz uczestnictwa we mszy św., godzinę w ciągu dnia. Ten czas miał być podzielony między dwa rachunki sumienia, po piętnaście minut każdy (pierwszy w południe, drugi wieczorem), oraz pół godziny modlitwy indywidualnej, w ramach której można było odmawiać tzw. Małe Oficjum o Matce Bożej<sup>5</sup> lub wykorzystać ten czas na medytację: *Dlatego prócz sakramentów spowiedzi i Komunii św., do których należy przystępować co tydzień, i prócz Mszy św., w której codziennie mają uczestniczyć, niech poświęcą jedną godzinę na odmówienie oficjum ku czci Najśw. Panny, niech zrobią dwa razy w ciągu dnia rachunek sumienia, dodając inne modlitwy według własnej pobożności aż do wypełnienia całej godziny,*

<sup>3</sup>Św. Ignacy Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1982 (dalej: *Konst.*) nr 586.

<sup>4</sup>Pamiętać przy tym należy, że odpowiadało to ówczesnemu podejściu do sakramentów. Częsta komunія św. nie była wtedy praktykowana.

<sup>5</sup>Małe Oficjum o Matce Bożej (*Officium Beatae Mariae Virginis*) składało się z hymnów, psalmów i innych czytań biblijnych; zbudowane na kształt liturgii godzin, było pewną uproszczoną i „zastępczą” formą oficjalnej modlitwy liturgicznej Kościoła. Zapoczątkowane w średniowieczu, podobnie jak inne tego typu oficja, przetrwało aż do czasów ostatniego soboru, wykorzystywane zwłaszcza w żeńskich zgromadzeniach zakonnych powstałych w okresie od XVII do XIX w.; zob. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 11, Paris 1982, kol. 698-700.

o ile się jeszcze nie skończyła. Wszystko to mają robić zgodnie z wolą swych przełożonych, którym winni są posłuszeństwo jako zastępującym im Chrystusa<sup>6</sup>.

Podobne wskazówki otrzymali również bracia zakonnici, z tą tylko różnicą, że zamiast Małego Oficjum mogli odmawiać różaniec<sup>7</sup>.

Szczegółowe określenie sposobu modlitwy należało do kompetencji przełożonego, którego rola była decydująca we wszystkim, co dotyczyło praktycznego zastosowania norm ogólnych zawartych w Konstytucjach. To on miał określić rodzaj modlitwy w zależności od duchowych potrzeb każdego, włącznie z możliwością dyspensy, skracając lub wydłużając jej czas<sup>8</sup>.

Scholastykom-kapłanom, którzy z tytułu przyjętych święceń zobowiązani byli do modlitwy brewiarzowej, Ignacy zalecał dwa rachunki sumienia dziennie, tylko wyjątkowo dopuszczając możliwość dodatkowych 30 minut na medytację: *Scholastykom-kapłanom wystarczy modlitwa brewiarzowa, Msza św. i rachunki sumienia. Jeśli któryś z nich jest szczególnie pobożny, może przeznaczyć jeszcze pół godziny na medytację*<sup>9</sup>.

Modlitwa, jak zresztą cała formacja w Towarzystwie, miała być przyporządkowana apostołskiemu celowi zakonu, z tego wynikała powściągliwość Ignacego wobec nadmiernej gorliwości, jaką przejawiali niektórzy jezuici, i uwaga, jaką skicrował on pod adresem Naddala, który zezwolił w trakcie wizytacji domów hiszpańskich na półtoragodzinną modlitwę: *...jedna godzina modlitwy w zupełności wystarczy, zakładając, że scholastycy są uformowani w duchu umartwienia i wyrzeczeń. Jeśli tak jest, wówczas będą oni modlić się więcej przez kwadrans niż inni nawet przez dwie godziny*<sup>10</sup>.

Scholastycy winni szukać i znajdować Boga we wszystkich rzeczach: w rozmowie z kimś, w przechadzce lub w tym, co nazwalibyśmy w terminologii „Ćwiczeń Duchownych”, zastosowaniem zmysłów: w patrzeniu, słuchaniu, smakowaniu itd.<sup>11</sup> Przykładem zastosowania

<sup>6</sup> *Konst.* nr 342; te same wskazówki odnajdujemy w korespondencji św. Ignacego; zob. list do Antonia Brandao z 1 VI 1551 r.; I. de Loyola, *Écrits*, Paris 1991, s. 786.

<sup>7</sup> *Konst.*, nr 344-345.

<sup>8</sup> Tamże, nr 342-343.

<sup>9</sup> List napisany według wskazówek Ignacego przez jego sekretarza Juana Polanco do Antonia Brandao, 1 VI 1551; zob. I. de Loyola, *Écrits*, s. 786.

<sup>10</sup> I. Iparraguirre, dz. cyt., s. 460.

<sup>11</sup> List do Antonia Brandao z 1 VI 1551; zob. I. de Loyola, *Écrits*, s. 786-787.

tej zasady może być „La messe sur le monde” Teilharda de Chardin, który podczas jednej ze swych ekspedycji naukowych w Chinach, nie mając chleba ani wina do odprawienia Eucharystii, celebrował swoją „mszę świata”, składając na ołtarzu Ziemi ofiarę z prac i cierpień całego świata: *Ponieważ raz jeszcze, o Panie – choć tym razem nie w lasach Aisne, ale w środku azjatyckich stepów – nie mam ani chleba, ani wina, ani ołtarza, wzniosę się ponad symbole aż do czystego majestatu Rzeczy, i złożę Ci w ofierze, ja Twój kapłan, na ołtarzu Ziemi, prace i wysiłki całego świata*<sup>12</sup>.

Ignacy określił zatem czas przeznaczony na modlitwę, zachowując jednak zawsze możliwość dostosowania, przez dyspensy, norm ogólnych do potrzeb każdego<sup>13</sup>.

### **Caritas discreta miarą modlitwy**

Choć w swych wskazówkach skierowanych do scholastyków Ignacy był dość konkretny w określaniu wymiaru czasu i sposobu modlitwy, jednak zachowuje w Konstytucjach daleko posuniętą rezerwę w odniesieniu do uformowanych jezuitów. Do nich odnosi się norma: *...wydaje się, że w sprawach dotyczących modlitwy, rozmyślenia, studium, a także ćwiczenia się w postach ciała, czuwaniach i w innych praktykach surowości lub karcenia ciała nie należy im ustanawiać żadnej normy prócz tej, którą dyktuje każdemu miłość roztropna. Zawsze jednak należy radzić się spowiednika, a w razie wątpliwości odnieść się z tym do przełożonego*<sup>14</sup>.

Jedyną miarą modlitwy miała być zatem caritas discreta, a Ignacy zostawił tylko ogólne zalecenia, wskazując na niebezpieczeństwo skrajnych interpretacji swoich wytycznych: *Ogólnie mówiąc, trzeba zwrócić uwagę na to, by przesadne stosowanie tych praktyk nie osłabiło do tego stopnia sił ciała, i nie zajmowało im tyle czasu, że potem brakłoby im sił do niesienia pomocy duchowej bliźnim według celu naszego Instytutu. Ale i odwrotnie, nie można dopuścić do takiego rozluźnienia, by wraz z wygasaniem gorliwości ducha rozpałały się ludzkie niskie namiętności*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, s. 17.

<sup>13</sup> List do Juana Victoria z 27 VI 1556 r.; zob. P. Bouvier, dz. cyt., s. 596.

<sup>14</sup> *Konst.*, nr 582.

<sup>15</sup> Tamże.



Tu również duża odpowiedzialność spoczywać miała na przełożonych, którzy mieli określać dokładniej normy regulujące modlitwę jezuitów: *...przełożony, jeśli będzie uważał za wskazane przepisać niektórym określony czas, by nie przekroczyli miary lub nie zaniedbali się w odprawianiu ćwiczeń duchownych, może to uczynić. (...) Obowiązkiem zaś podwładnego będzie przyjąć z całą gorliwością, to, co mu przepisano*<sup>16</sup>.

Czytając te i wszystkie inne teksty ignacjańskie o modlitwie, należy pamiętać, że gdy mowa jest w nich o rachunku sumienia, medytacji czy kontemplacji, chodzi o ściśle określony sposób modlenia się, przedstawiony przez Ignacego w książeczce „Ćwiczeń Duchownych”<sup>17</sup>. Wynika z tego, że o takiej właśnie, a nie innej modlitwie mówią Konstytucje, co jest ważne, i to z kilku względów. Po pierwsze, zgodnie ze specyfiką słownictwa „Ćwiczeń”, rachunek sumienia, medytacja czy kontemplacja oznaczają w nich co innego niż w innych tekstach, mówiących o modlitwie. Ponadto, pojmowanie modlitwy w duchu ignacjańskich ćwiczeń pociąga za sobą wiele konsekwencji, również w tym, co dotyczy jej wymiaru czasowego.

Ideąłem św. Ignacego było odnajdywanie Boga obecnego we wszystkich rzeczach. Dlatego taką wagę przywiązuje on do rachunku sumienia, który w duchowości ignacjańskiej jest modlitwą pozwalającą odnaleźć Boga i dojrzeć Jego działanie w codziennym życiu każdego. Autor „Ćwiczeń” nigdy nie rezygnował z tej modlitwy, która tym bardziej odpowiadała apostołskiemu nastawieniu Towarzystwa, że nie wymagała ani przedłużonego czasu, ani specjalnego przygotowania. Ważne było wewnętrzne nastawienie serca – to właśnie oznacza termin „umartwienie”, którego użył Ignacy na określenie właściwej dyspozycji do dobrej modlitwy. Zrozumiałe staje się zatem, że to nie czas trwania modlitwy, ale jakość i nastawienie do niej serca liczyły się w tej duchowości nade wszystko, gdyż *nie ogrom wiedzy napętnia i nasycą duszę, lecz raczej wewnętrzne rozumienie rzeczy i smakowanie w nich*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, nr 583.

<sup>17</sup> Nie stoi to w sprzeczności ze spostrzeżeniem Henriego Bremonda (eks-jezuita), który pisząc o rozwoju modlitwy w Towarzystwie, zauważa, że św. Ignacy nie tylko unikał arbitralnego określania czasu modlitwy jezuitów, ale nie chciał też ograniczać jej do Ćwiczeń; zob. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. 8: *La métaphysique des saints*, Paris 1928, s. 188.

<sup>18</sup> Św. I. Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, Poznań 2000, s. 28.

## Gorliwi następcy

W latach 1560-1565 wydarzyło się w Kościele wiele zmian, które wpłynęły również na przyszły kształt modlitwy w Towarzystwie. Epoka kończącego się Soboru Trydenckiego oznaczała zmierzch nadziei na szybki powrót odłączonych w wyniku reformy protestantów, kalwinistów i anglikanów. Rozpoczynał się czas kontrreformacji – kontrataku ze strony osłabionego uprzednio Kościoła. Odpowiadał temu swoisty klimat duchowy wewnątrz wspólnoty katolickiej, gdzie zamiast dialogu i otwartości na innych więcej było ducha walki i polemiki. W modlitwie zaowocowało to podkreśleniem ważności modlitwy, którą pojmowano wówczas nie tylko jako środek do zjednoczenia duszy z Bogiem, lecz jako gwarancję tego zjednoczenia<sup>19</sup>. Wyjaśnia to w dużej mierze ewolucję roli modlitwy w Towarzystwie po śmierci założyciela.

Jeszcze za życia Ignacego zaznaczyła się różnica w praktyce modlitwy między domami jezuitów w Hiszpanii i Portugalii a resztą Towarzystwa. Wiodącą tendencją na Półwyspie Iberyjskim było wydłużanie czasu modlitwy: w tym względzie tamtejsi jezuita poddali się ogólnemu nastawieniu epoki (dobra modlitwa musiała być odpowiednio długa).

Pierwsza Kongregacja Generalna zakonu w 1558 r. przeciwstawiła się jednak wysuwany przez nich projektom rozszerzenia czasu codziennej modlitwy we wszystkich prowincjach Towarzystwa. Dekret 97 tejże Kongregacji potwierdzał wcześniejsze rozporządzenia Ignacego, nie dodając nic nowego w tych kwestiach<sup>20</sup>. Problem był również żywo dyskutowany podczas drugiej Kongregacji Generalnej w 1565 r., która nie zmieniając nic, powierzyła jednakże nowo wybranemu generałowi zakonu podjęcie decyzji według własnego uznania (dekret 29)<sup>21</sup>.

Św. Franciszek Borgiasz (1510-1572), który upatrywał przyczyn osłabnięcia pierwotnej gorliwości jezuitów z niektórych prowincji w zaniedbaniu życia duchowego, już wcześniej popierał postulat wydłużenia czasu modlitwy. Jako generał, wprowadził w życie nowe przepisy, dodając do dotychczasowego wymiaru modlitwy jeszcze pół

<sup>19</sup> I. Iparraguirre, dz. cyt., s. 479.

<sup>20</sup> J.W. Padberg, M. O'Keefe, J.L. Mc Carthy, *For matters of greater moment. The first thirty Jesuit General Congregations*, Saint Louis 1994, s. 92.

<sup>21</sup> Tamże, s. 120.

godziny. Rozporządzenie, które w 1565 r. napisał na jego polecenie sekretarz zakonu Juan Polanco, przedstawia, jak miała wyglądać w nowym kształcie codzienna modlitwa jezuitów. Oprócz mszy św. obejmowała ona: 45 minut rano, rachunek sumienia w południe (bez zmian) oraz pół godziny wieczorem (do wieczornego rachunku sumienia dodano tu 15 minut przeznaczone na modlitwę ustną lub myślną)<sup>22</sup>. Te normy odnosiły się do wszystkich jezuitów bez względu na ich status i sytuację formacyjną, uważano bowiem, że wskazówki przeznaczone dla scholastyków oznaczają również minimum modlitwy dla jezuitów uformowanych.

W tym samym czasie w Hiszpanii zezwolono na pełną godzinę modlitwy, gdyż ten zwyczaj i tak już istniał w tamtejszych domach Towarzystwa (już wcześniej Nadal rozszerzył na wszystkich scholastyków wyjątek, o którym mówił Ignacy, dodając do czasu przeznaczonego na odmawianie brewiarza jeszcze pół godziny na indywidualną modlitwę). Wkrótce o podobne pozwolenie poprosili również jezuiti rzymscy, przenosząc w ten sposób kwadrans dodany do wieczornej modlitwy na rano<sup>23</sup>.

Do dalszej ewolucji norm dotyczących czasu modlitwy przyczyniła się sytuacja w Niemczech, gdzie rychło okazało się, że dodatkowy kwadrans wieczornej modlitwy nie sprawdzał się w praktyce, gdyż zmęczeniu całodzienną pracą bracia po prostu zasypiali. Nadal proponował wówczas inne rozwiązanie: wieczorne pół godziny chciał podzielić na dwa kwadranse, z których jeden zostałby przeniesiony na czas przed kolacją. W obliczu tych trudności Borgiasz najpierw wycofał ten dodatkowy kwadrans, wracając de facto do starych rozporządzeń Ignacego. Wkrótce potem jednak zaproponował rozwiązanie rzymskie (czyli godzina modlitwy rano), choć najpierw sam był przeciwny wprowadzaniu tego w innych domach, o czym świadczy odmowna odpowiedź jezuitom z Loreto, którzy prosili o to samo, co ich współbracia w Rzymie<sup>24</sup>. Ciekawa jest na ten temat korespondencja Borgiasza z Nadalem, który jako wizytator generała miał czuwać nad wprowadzaniem nowych rozporządzeń w odwiedzanych przez siebie domach jezuitów niemieckich. Z serii listów widać, jak powoli i stopniowo kształtowały się ostateczne normy, które sukcesywnie wprowadzano w życie<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> P. Leturia, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>23</sup> P. Bouvier, dz. cyt., s. 601.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 601-604.

Po śmierci Borgiasza niektóre prowincje wysunęły postulat skrócenia czasu modlitwy i powrotu do norm ignacjańskich. Nowy generał, Ewerard Mercurian (1514-1580), choć nie należał początkowo do zwolenników wydłużania czasu na modlitwę, nie zmienił jednak postanowień swego poprzednika. Problem jednakże pozostawał, gdyż zezwolił on prowincjom na dyspensowanie swych podwładnych od rozporządzeń Borgiasza. Gdy w 1573 r. wydano drukiem „*Canones trium Congregationum*” – dekrety 3 pierwszych Kongregacji Generalnych, co wydawało się oznaczać powrót do wymiaru modlitwy zawartego w Konstytucjach, prowincjał niemiecki pytał nawet, czy może dyspensować od razu wszystkich ze swojej prowincji. Ostatecznie jednak Mercurian skłonił się do opcji swego poprzednika i od 1576 r. opowiadał się jednoznacznie i stanowczo w tym duchu<sup>26</sup>.

Również 4 Kongregacja Generalna w 1581 r. w dekrete 5 opowiedziała się za zachowaniem rozporządzeń Borgiasza, a kolejny generał, Claudio Acquaviva (1543-1615), zadbał o wprowadzenie i ostateczne ugruntowanie tych norm w poszczególnych prowincjach zakonu, gdzie i tak w większości już się one przyjęły<sup>27</sup>.

Tak oto ustalił się model modlitwy jezuitów w tym, co dotyczy jej wymiaru czasowego. Nieco trudniejsze okazuje się ustalenie, jak modlili się jezuici, gdyż wskazówki św. Ignacego nie określały jednoznacznie, czy chodzi o modlitwę ustną, czy o medytację lub kontemplację.

### Między Marią i Martą

Cytowane wyżej fragmenty Konstytucji oraz inne teksty ignacjańskie odnoszące się do modlitwy w Towarzystwie, wydają się potwierdzać, iż autor „*Cwiczeń Duchownych*”, choć dopuszczał modlitwę ustną, zachęcał raczej do medytacji czy kontemplacji. Przypuszczalnie nie było to aż tak oczywiste i już Franciszek Borgia zostawił wolność wyboru rodzaju modlitwy.

Ważne zmiany dokonały się w tym względzie w latach siedemdziesiątych XVI w. Kierując się potrzebą zachowania i rozwoju Towarzystwa, ówczesny generał, o. Mercurian, zdecydował się na swoistą interpretację myśli założyciela: modlitwa miała być pojmowana jako przygotowanie do działalności apostoelskiej. To prawda, że sam Igna-

<sup>26</sup> P. Leturia, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>27</sup> J.W. Padberg, M. O'Keefe, J.L. Mc Carthy, dz. cyt., s. 169.

cy, w trosce o zachowanie duszpasterskiego ideału założonego przez siebie zakonu, musiał wielokrotnie powstrzymywać kontemplacyjne zapędy niektórych ze swych synów duchowych. Analizując problem w kategoriach ewangelicznego epizodu o Marii i Marcie (Łk 10,38-42), można powiedzieć, że jezuitom bliżej było raczej do postawy aktywnej Marty; „lepszą częścią” – modlitwa kontemplacyjna – miała być udziałem Marii, czyli innych zakonów. Ta norma została przez następców Ignacego odczytana w sposób, który Henri Bremond określił mianem *ascetycyzmu* (*l'ascétisme*) – zarzucając Towarzystwu faworyzowanie tej tendencji przez następne trzy stulecia<sup>28</sup>. Według tej interpretacji modlitwa miała mieć zawsze pewien wymiar „praktyczny”, tzn. prowadzić np. do podjęcia konkretnych postanowień, które należy zrealizować w życiu. Celem i owocem takiej modlitwy miał być nade wszystko postęp na drodze cnót chrześcijańskich. Ponieważ kontemplacja (tak jak ją ogólnie pojmowano) mniej się do tego nadawała, stawiało się jasne, że należy raczej proponować medytację, która, zakładając pracę rozumu, ułatwiać miała dochodzenie do takich „konkretów”<sup>29</sup>.

Próba znalezienia złotego środka między Marią i Martą był list kolejnego generała, o. Acquavivy, do całego Towarzystwa, z 8 maja 1599 r. Z jednej strony ostrzegał on przed niebezpieczeństwem złudzeń możliwych w przypadku przedwczesnego przechodzenia do modlitwy kontemplacyjnej, której z drugiej strony nie potępiał, nie zakazując jej swym podwładnym<sup>30</sup>.

Ponieważ wspomniany wyżej dekret 4 Kongregacji Generalnej, sankcjonujący definitywnie normę godzinnej modlitwy dla jezuitów, nie precyzował, o jaki jej rodzaj chodzi, Acquaviva musiał przez

<sup>28</sup> H. Bremond, dz. cyt., s. 270. Cenne w jego studium jest to, że zwrócił uwagę na dwie tendencje w interpretacji Ćwiczeń: pierwsza – bardziej „mistyczna” była bliższa kontemplacji w duchu ewangelicznej Marii; druga – „ascetyczna” i „praktyczna”, podkreślała aspekt konkretnego wpływu modlitwy na codzienne życie. Z opinią Bremonda polemizowali jezuita; zob. F. Cavallera *La retraite d'après les „Exercices”*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, nr 10/1929, s. 302-322.

<sup>29</sup> To oczywiście uproszczone podejście do problemu modlitwy w ogóle i igancjańskiej w szczególności: wiadomo na przykład, że kontemplacja, o jakiej mówi Ignacy w *Ćwiczeniach*, zakłada zawsze odniesienie do życia i w tym sensie jest ona nie tyle stanem zjednoczenia duszy z Bogiem, ile pewnym ćwiczeniem, mającym na celu usposobienie duszy do przyjęcia łaski – kontemplacji w ścisłym, „nie-ignacjańskim” sensie tego słowa; zob. A. Demoustier, *Lecture du texte des „Exercices Spirituels” d'Ignace de Loyola. La proposition des Exercices*, z. 2. Paris 2000, s. 43-44.

<sup>30</sup> H. Bremond, dz. cyt., s. 256-257.

kilka lat odpowiadać na liczne pytania ze strony prowincji. Ostatecznie jednak za czasów jego generalatu ugruntowała się tradycja godzinnej medytacji rano, w czasie której nie wolno było np. odmawiać brewiarza<sup>31</sup>.

Odpowiedzi przesyłane przez generała do prowincji stanowiły ostatni krok na drodze definitywnego przyjęcia tej zasady. W 1581 r., pisał on do Prowincji Polskiej: *Ponieważ już podczas 4 Kongregacji Generalnej ustalono zasadę godzinnej medytacji rano, co było już wcześniej wprowadzone przez o. Franciszka Borgiasza, ci, którzy robią medytację, nie są zobowiązani do odmawiania Małego Oficjum o Matce Bożej. Jeśli ktoś nie potrafi medytować przez godzinę, niech zastosuje się do wskazówek, jakich mu udzieli przełożony lub ojciec duchowny, wg 4 części „Konstytucji”*<sup>32</sup>. Podobne odpowiedzi otrzymały wówczas inne prowincje, które prosiły o sprecyzowanie wcześniejszych ustaleń.

Stopniowo zwyczaj porannej medytacji wszedł w praktykę w poszczególnych prowincjach i utrwalił się ostatecznie.

Pomniejsze już tylko znaczenie miały uzupełniające decyzje kolejnych kongregacji: 6 Kongregacja Generalna zadekretowała obowiązek rocznych 8-dniowych rekolekcji ignacjańskich dla jezuitów; 7 Kongregacja (1615-1616) wprowadziła zwyczaj wieczornej lektury i przygotowania, przez kwadrans, medytacji na następny dzień oraz zwyczaj wizytowania poszczególnych pokoiów przez kogoś ze wspólnoty, aby kontrolować, czy wszyscy poświęcają wyznaczony czas na modlitwę (dekret 25). Natomiast 8 Kongregacja ustaliła, że bracia zakonnicy otrzymają wieczorem wprowadzenie do medytacji na następny dzień (dekret 38)<sup>33</sup>.

Tak oto wprowadzony i utrwalony stopniowo zwyczaj godzinnej medytacji rano stał się prawem, choć teoretycznie możliwość modlitwy ustnej nie została nigdy oficjalnie wycofana. Faktycznej zmianie odpowiadała też zmiana słownictwa. W dokumentach jezuickich z epoki Acquavivy zamiast określenia „godzina modlitwy” („hora orationis”), już od początku XVII w. używano określenia „godzina medytacji” („hora meditationis”).

Praktyka porannej medytacji, przyjęta definitywnie za czasów tego generała, przetrwała w niezmienionej postaci przez kilkaset lat, odżywając wraz z Towarzystwem po kilkudziesięcioletnim okresie kasaty

<sup>31</sup> P. Bouvier, dz. cyt., s. 610.

<sup>32</sup> P. Leturia, dz. cyt., s. 82.

<sup>33</sup> J. W. Padberg, M. O’Keefe, J.L. Mc Carthy, dz. cyt., s. 259-260, 294.

zakonu. Dzięki istniejącym świadectwom możemy nawet wyobrazić sobie, jakie było miejsce modlitwy w życiu jezuitów w XIX w. Oto jak opisuje dzień w paryskiej rezydencji zakonu o. Xavier de Ravignan (1795-1858), znany kaznodzieja z katedry Notre-Dame: O czwartej rano budzi nas dzwonek. Jeden z braci, wchodząc do każdego pokoju, wita wszystkich pobożnym pozdrowieniem: „*Benedicamus Domino*”. Kwadrans później przechodzi raz jeszcze, aby sprawdzić posłuszeństwo temu punktowi reguły; w ten sposób dyscyplina przychodzi z pomocą dobrej woli każdego. Wkrótce potem gromadzimy się w kaplicy przed Najświętszym Sakramentem. O wpół do piątej każdy wraca do swego pokoju, gdzie przez godzinę oddaje się medytacji. Dwonek na Anioł Pański oznacza koniec medytacji. Kapłani odprowadzają wtedy mszę św. i po dziękczynieniu, każdy rozpoczyna swój dzień pracy. (...) W południe życie wspólnoty zatrzymuje się na kwadrans; to czas przeznaczony na rachunek sumienia, na odnalezienie Boga obecnego w naszym dniu i na odnalezienie samego siebie. (...) Wieczorem, po odmówieniu w ciągu dnia brewiarza, na co każdy musi znaleźć sobie czas wg własnych możliwości, (...) o godzinie ósmej modlimy się wspólnie w kaplicy, odmawiając litanie do wszystkich świętych. Potem każdy wraca do swego pokoju, gdzie przez pół godziny oddaje się lekturze duchowej i robi rachunek sumienia. Dzwonek o dziewiątej oznacza ciszę nocną<sup>34</sup>.

Przypuszczalnie bardzo podobnie wyglądał dzień w innych domach zakonnych jezuitów, i to również w okresie przed kasatą zakonu. Świadczyłoby o tym złośliwe powiedzenie przypisywane Wolterowi, który będąc wychowankiem paryskiego kolegium jezuitów, musiał dobrze znać obyczaje swych wychowawców: *Jezuici wstają o czwartej rano po to, by odmówić litanie o ósmej wieczorem*<sup>35</sup>.

## Powrót do źródeł

Zmiany w życiu modlitewnym jezuitów nastąpiły dopiero w XX w.: 30 Kongregacja Generalna w 1957 r. pozwoliła na odstą-

<sup>34</sup> X. de Ravignan, *De l'existence et de l'Institut des jésuites*, Paris 1844, s. 82-86.

<sup>35</sup> A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. 22, Poitiers 1870, s. VII. Zwyczaj wspólnego odmawiania litanii istniał w Towarzystwie od 1566 r. Wprowadził go Borgiasz w kontekście ówczesnego zagrożenia chrześcijańskiej Europy przez Turków. Po bitwie pod Lepanto w 1571 r., niebezpieczeństwo zostało zażegnane, zwyczaj litanii jednak przetrwał. Zob. P. Begheyn, *Les controverses sur la prière après la mort d'Ignace et leur effet sur la manière de concevoir la mission du jésuite*, CIS, nr 72/1993, s. 85.

pienie od godzinnej medytacji rano. Zachowując zasadę jednej godziny modlitwy dziennie, dekret 10 tej Kongregacji zezwala na przełożenie tego czasu na inną porę dnia bądź podział godziny modlitwy na kilka części, wszystko wg własnych możliwości każdego<sup>36</sup>.

Decydujące znaczenie w określeniu miejsca modlitwy we wspólnym Towarzystwie miała 31 Kongregacja Generalna (1965-1966)<sup>37</sup>. Aby wrócić do pierwotnej idei św. Ignacego, podjęto wówczas decyzję odstąpienia od sztywnych norm obowiązujących wszystkich jezuitów. Odtąd każdy, w porozumieniu z przełożonym, miał zaadaptować regułę godzinnej modlitwy do swoich możliwości. Dekret 14 nie precyzuje też rodzaju modlitwy: dla każdego najlepsza jest taka, w której Bóg udziela mu się obficie i w której łatwiej można Go odnaleźć. Jezuici w okresie formacji pozostają przedmiotem szczególnej troski przełożonych i formatorów, którzy mają nauczyć ich modlitwy tak, aby mogli postąpić na drodze duchowego rozwoju i osiągnąć ignacjańską *caritas discreta*. Kongregacja przypomina również wszystkim jezuitom o corocznych 8-dniowych rekolekcjach ignacjańskich, o codziennym rachunku sumienia i Eucharystii, a kapłanom o brewiarzu. Wspólne odmawianie litanii, o czym przypominała jeszcze poprzednia Kongregacja, zastąpiono modlitwą wspólnotową, bez określania z góry jej formy<sup>38</sup>.

Podsumowując: wydaje się, że nie jest łatwo udzielić jednej, uniwersalnej odpowiedzi na pytanie o modlitwę jezuitów<sup>39</sup>. Wprawdzie już św. Ignacy mówił o godzinie modlitwy co dzień, co przypomina również ostatnia, 34 Kongregacja Generalna<sup>40</sup>, wydaje się jednak, że

<sup>36</sup> J.W. Padberg, M. O'Keefe, J.L. Mc Carthy, dz. cyt., s. 651.

<sup>37</sup> J.W. Padberg, *Les Congrégations Générales du Vingtième Siècle*, w: *Jésuites. Annuaire de la Compagnie*, 2000, Rome 2000, s. 13-14.

<sup>38</sup> *Décrets de la trente-et-unième Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus 1965-1966*, Toulouse [1967], s. 133-134.

<sup>39</sup> Problematyce modlitwy i duchowości ignacjańskiej poświęcone są liczne publikacje. Tytułem przykładu warto wspomnieć o dwóch: D. Lonsdale, *Eyes to see, ears to hear*, London 1990; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953. Obszerniejsze informacje bibliograficzne na ten temat są dostępne w: L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, t. 1: *Toute la Compagnie*. Roma 1981, s. 161-163, 345-348; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 10: *Tables de la première partie*. Paris 1909, kol. 453-480.

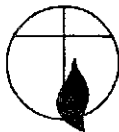
<sup>40</sup> *Normes Complémentaires* nr 225, w: *Les Constitutions de la Compagnie de Jésus et leurs Normes Complémentaires*, Paris 1997, s. 402.



współczesny świat i obecne w nim Towarzystwo są tak zróżnicowane, że można się spodziewać nadzwyczaj licznych lokalnych adaptacji tej reguły.

Bł. Jan XXIII zapytany kiedyś przez dziennikarzy o to, ile osób pracuje w Watykanie, miał odpowiedzieć nie bez humoru: *Mam nadzieję, że przynajmniej połowa*. Co odpowiedziałby dziś św. Ignacy na pytanie: Ile modlą się jezuici...?

ROBERT DANIELUK SJ, ur. 1969; uzyskał licencjat z historii Kościoła na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, doktorant Ecole Pratique de Hautes Etudes. Mieszka w Paryżu.



Christopher Garbowski

## Wyobraźnia katolicka według Andrew Greeleya

Andrew Greeley to jeden z najbardziej znanych intelektualistów katolickich w Stanach Zjednoczonych. Jest uznanym socjologiem, związanym od lat z centrum badania opinii publicznej National Opinion Research Center przy University of Chicago, gdzie obecnie wykłada. Jest też jezuitą, którego trudno zasufladkować do któregośkolwiek z obozów elity katolickiej, np. z jednej strony popiera kapłaństwo kobiet, z drugiej broni celibatu księży. Rości sobie prawo do wypowiadania się bez ogródek, powołując się na swój irlandzki rodowód. Gorliwie broni, na wszelkie sposoby, amerykańskiego katolicyzmu. Na przykład od dawna pisze o tym, jak wbrew dawnym obawom, wyrażanym przez poważnych uczonych<sup>1</sup>, katolickie mniejszości etniczne świetnie dostosowały się do życia w Ameryce na początku XX w. – częściowo ulegając asymilacji, ale zachowując również sporo narodowych cech swoich przodków.

Od kilkunastu lat Greeley zajmuje się różnymi aspektami wyobraźni katolickiej. Richard John Neuhaus, redaktor naczelny „First Things”<sup>2</sup>, który różni się w niejednym punkcie z Greeleyem na temat Kościoła instytucjonalnego, gorąco poleca „The Catholic Imagination” („Wyobraźnia katolicka”), książkę stanowiącą ukoronowanie jego badań w tej dziedzinie wydaną w 2000 r. Według Neuhaus, *wbrew niekończącym się dyskusjom o „kryzysie” katolicyzmu – kryzysie autorytetu, powołań itp. – Greeley przedstawia dość optymistyczny*

<sup>1</sup>M.in. wytyka oczywistą niesłuszność poglądów W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, którzy w latach 20. byli pesymistami co do możliwości amerykanizacji polskiego chłopca ze względu na jego domniemane kulturowe wsteczność. Greeley przytacza dane, że np. polscy Amerykanie już w latach 60. osiągnęli ponadprzeciętne zarobki, oraz mniema, że właśnie niektóre cechy wyniesione z Polski prawdopodobnie przyczyniły się do tych osiągnięć.

<sup>2</sup>Artykuły Neuhaus, jak również innych autorów z pisma „First Things”, znane są polskim katolikom z częstych przedruków w „Azymucie”, comiesięcznym dodatku do „Gościa Niedzielnego”. Jego recenzja *The Catholic Imagination* ukazała się w miesięczniku „Society”, styczeń/luty 2001, s. 81-82.

obraz Kościoła. Sugeruje, że „katolickość” świetnie się trzyma w Ameryce.

Koncepcja wyobraźni katolickiej, którą lansuje Greeley, nie jest wyłącznie jego wymysłem. Opiera się na koncepcji wyobraźni religijnej opracowanej przez teologa Davida Tracy’ego w książce „The Analogical Imagination” (1981). Według Tracy’ego teistyczna wyobraźnia religijna wyłania się z dwóch podstawowych sposobów określania Boga, z jednej strony podkreślania Jego transcendencji, z drugiej immanencji. Teolog amerykański nazywa wyobraźnię religijną, która skłania się ku pierwszej tendencji, dialektyczną, ponieważ podkreśla dalekość Boga oraz unika Jego obrazowania. Drugą tendencję nazywa analogiczną, ponieważ cechuje ją mnożenie metafor o Bogu, które podkreślają Jego bliskość. Jak łatwo zgadnąć, gdy Tracy badał klasyczne teksty teologów zarówno katolickich, jak i protestanckich, odkrył, że chociaż nie ma żelaznych reguł, katolicka wyobraźnia religijna ma charakter analogiczny.

Dla Greeleya wyobraźnia katolicka to radosna sakramentalna wrażliwość, otwarta na całe stworzenie. Pierwsze zdanie książki śmiało to podkreśla: *Katolicy żyją w cudownym świecie, świecie posągów, witraży oraz świec wotywnych, świętych i medalionów, różańców i świętych obrazów. Ale te katolickie akcesoria to zaledwie namiastki głębszej i bardziej wszechobecnej wrażliwości religijnej, która skłania katolików do dostrzegania świętości kryjącej się w stworzeniu.*

Dla prostego bohatera Bernanosa z „Pamiętnika wiejskiego proboszcza”, łaska jest obecna wszędzie. Greeley poważnie traktuje to twierdzenie, nieraz je przywołując. Chciałoby się dodać, że irlandzkiemu Amerykaninowi bliskie jest pewnie nieco bardziej przyziemne powiedzenie kard. Richelieu w bądź co bądź podobnym duchu, że gdyby Bóg nie chciał, abyśmy pili wino, nie spowodowałby, że tak dobrze smakuje. Bo i taką wrażliwość da się odczytać u Greeleya.

Pogodzenie się ze stworzeniem jest kluczem do powstania wrażliwości katolickiej. Przez wcielenie Chrystusa całe stworzenie stało się swego rodzaju sakramentem. Prawdopodobnie z tego względu katolicyzm od początku, zwłaszcza w porównaniu z innymi religiami Księgi, niezwykle łagodnie traktował współistniejące religie przyrody. Greeley cytuje genialną misyjną instrukcję św. Grzegorza Wielkiego dla św. Augustyna: *Gdy Bóg wszechmocny doprowadzi was do (...) biskupa Augustyna, powiedzcie mu to, nad czym długo się zastanawiałem w sprawie Anglów, mianowicie nie powinno się burzyć świątyń pogańskich tego narodu, a tylko niszczyć znajdujące się w nich bałwany; należy pokropić te świątynie wodą święconą, wstawić otta-*

rze, umieścić relikwie; bo jeśli świątynie są dobrze zbudowane, trzeba je z miejsc kultu demonów zamienić na miejsca czci prawdziwego Boga, aby naród ów, widząc, że nie burzy się jego świątyni, wyrzucił błąd z serca, a poznając i czcząc prawdziwego Boga, z większym zaufaniem spieszył na miejsca, do których się przyzwyczaił... Bo nie ulega wątpliwości, że jest rzeczą niemożliwą pozbawić umysły surowe wszystkiego od razu; ten bowiem, kto usiłuje wspiąć się na szczyt, wznosi się po stopniach lub krokami, nie zaś skokami<sup>3</sup>.

Jako że ten zarazem ambitny, jak i wyrozumiały program akulturacji Kościoła krył w sobie również niebezpieczeństwa, Greeley uznaje w duchu ekumenicznym, że wyobraźnia dialektyczna, czyli protestancka, była i jest przydatna jako korekta do katolickiej, gdy ta zbyt zbliża się do pogaństwa lub nie radzi sobie z zabobonami swoich wiernych.

Słonna do wytwarzania metafor wyobraźnia katolicka jest mocno narracyjna i opiera się na opowieściach. Na przykład Kościół katolicki to istny potok opowiadań: *Nie tylko kluczowa opowieść o Eucharystii oraz liczne opowieści roku liturgicznego (w którym święty czas oraz święte miejsce łączą się w całość)*, twierdzi Greeley, *lecz również wiele innych historii, wszystkie mówiące o nieustającym boskim miłosierdziu*. W przypadku kościołów, te „opowiadania” toczyły się poza ścianami budowli, i w końcu trudno dostrzec gałęzie sztuki zachodniej, które nie miałyby swoich korzeni w kościołach.

Greeleya ciekawi kwestia, jak ta wysoka tradycja przenikała lub jak ją można dostrzec we wrażliwości przeciętnego katolika, nawet gdy ten rzekomo odchodzi od Kościoła. Obchodzą go zwłaszcza katolicy amerykańscy, na temat których istnieje wiele uprzedzeń, np. ponieważ w większości wywodzą się z rodzin etnicznych, panuje pogląd o ich kulturowym zacofaniu. Na przekór temu pogładowi, Greeley stawia tezę, że ze względu na wpływ wyobraźni analogicznej, która rozwija się u przeciętnego katolika przez liturgię oraz liczne obrazy oraz opowieści religijne, przenikające do jego świadomości od najwcześniejszych lat, katolicy są bardziej niż protestanci otwarci na sztukę. Gdy analizował statystyki co do wielorakich zachowań społecznych różnych ugrupowań, jego teza się potwierdziła: katolicy częściej niż protestanci uczestniczyli w ważnych wydarzeniach kulturalnych, zwiedzali muzea itp. Co więcej, w połączeniu z czynnikiem

<sup>3</sup> Tłumaczenia dokonał ks. J. Czuj; zob. A. Bober SJ, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki*, Lublin 1991, s. 26-27.

częstotliwości uczestnictwa we mszy, okazało się, że im bardziej byli oni praktykujący, tym częściej uczestniczyli w kulturze wysokiej.

Kościół to oczywiście nie tylko połączenie świętego miejsca i czasu: jest to również wspólnota. Od silnej więzi z parafią wywodzi się poczucie wspólnotowości katolików. Z wysokiej kultury Greeley daje przykład filmów Martina Scorsese, zwłaszcza jego arcydzieła „Nędzne ulice” z 1973 r., które mimo trudności reżysera z wiarą przepełnione jest atmosferą neighborhood („dzielnicy”), czyli mocnych związków z miejscem wychowania. Przedstawia również licznych amerykańskich powieściopisarzy katolickiego pochodzenia, np. Jamesa T. Farrella, którzy wykazali podobną fascynację dzielnicami miast, w których się wychowali. Dzielnica taka niekiedy wydawała się twórcom swego rodzaju więzieniem, z którym dopiero po latach nieobecności potrafili się pogodzić.

Pod względem wspólnotowości Greeley również przedstawia osiągnięcia szkolnictwa katolickiego w Stanach Zjednoczonych. Wyszczególnia szkoły średnie, które okazały się świetne w całościowym wychowaniu na wysokim poziomie intelektualnym, a na szczególną uwagę zasługują ich wyniki w kształceniu tych, którzy w szkołach państwowych często sobie źle radzili, czy to ze względu na przynależność do mniejszości społecznej, czy do grupy doświadczonych życiowo. A jeden z czynników sukcesu tych szkół to mocniejsze oparcie na wspólnocie zarówno uczniów, jak i nauczycieli, co spowodowało, że ci ostatni byli bardziej oddani swojej pracy.

Greeley cieszy się przejawami wyobraźni katolickiej zarówno w kulturze wyższej, jak i niższej, czyli bogatymi tradycjami katolicyzmu ludowego. Wydaje mu się niekiedy, że te ostatnie bardziej wyrażają ducha katolicyzmu. Przykładem jest stosunek do cielesności, gdzie „wysoka” tradycja, idąc za św. Augustynem oraz przepojona duchem neoplatonizmu, uważała pragnienie seksualne za grzeszne. Jako Amerykanin, Greeley jest czuły na punkcie poglądu, że katolicy mogą mieć kompleksy na punkcie seksu, co wydawałoby się wysoce prawdopodobne przy zbytnim przestrzeganiu nauk z powyższej tradycji. Ucieszyły go więc statystyki, ukazujące, że jest wręcz odwrotnie: katolicy na ogół cieszą się zdrowszym życiem seksualnym niż przedstawiciele innych wyznań<sup>4</sup>. Według Greeleya wytłumaczenie, dla-

<sup>4</sup>Nawiasem mówiąc, badania przeprowadzone w Stanach wykazują, że ludzie religijni, czy to katolicy, czy to protestanci, cieszą się lepszym życiem seksualnym niż ludzie mało religijni.

czego tak może być, leży w trwałości tradycji ludowego katolicyzmu, który niegdyś miał oparcie w obrzędach kościelnych, takich jak np. błogosławienie łoża małżeńskiego. W tym przypadku, tradycja niższa ratowała wrażliwość katolicką u wiernych.

Greeley twierdzi, że zarówno tradycja wyższa, jak i niższa są konieczne, a najlepiej, gdy pozostają w dialogu, jak np. w liście apostołskim Jana Pawła II „Familiaris consortio”, w którym papież twierdzi, że ze względu na charyzmat sakramentu małżeńskiego, laikat ma szczególną rolę do spełnienia w Kościele pod względem zrozumienia moralności seksualnej.

Wszystkie powyższe przykłady oznaczają, że katolicy mają poczucie tajemnicy stworzenia, co wydawałoby się sprzeczne z duchem czasu, który jakoby demistyfikuje wszechświat. Lecz mimo modernizmu lub postmodernizmu, Greeley nie widzi znaczącego osłabienia wrażliwości u katolików. W odniesieniu do światopoglądu przeciętnego człowieka, nie wierzy on w rzeczywiste wpływy sekularyzacji. Uważa np., że dla tego ostatniego nie istnieje sprzeczność między nauką a religią, co stanowi raczej problem akademicki. Pod tym względem różni się od socjologów, takich jak Peter Berger, który dawniej wierzył w sekularyzację, a obecnie pisze o postsekularyzacji. Greeley natomiast od dawna twierdzi, że sekularyzacja w dużym stopniu stanowi wymysł naukowców, nie zaś faktyczną rzeczywistość społeczną<sup>5</sup>.

Badania przeprowadzone parę lat temu w USA przez Catholic University of America ukazały cztery czynniki, które są mocnymi wskaźnikami tożsamości młodych katolików: взгляд na ubogich, obecność Boga w sakramentach, prawdziwa obecność Chrystusa w Eucharystii oraz kult Maryi. Dla Greeleya jest to kolejny dowód na trwałość wrażliwości katolickiej. Podsumowuje: *Cudowna wyobraźnia ma się dobrze u tej młodzieży. Sakrament, wspólnota i Maryja – czego więcej można chcieć?*

Wiedząc, co myśli Greeley na temat wrażliwości katolickiej, łatwiej zrozumieć niektóre jego opinie na temat problemów, z którymi boryka się Kościół katolicki w Stanach. Twierdzi on np., że uczelnie katolickie czynią ogromny błąd, gdy ze względu na złe rozumiany ekumenizm rezygnują ze swojego katolickiego charakteru. W tym przypadku ma poparcie ze strony protestanckiego historyka George'a Marsdena, który szczegółowo badał, jak protestanckie uczelnie utra-

<sup>5</sup> Już w 1972 r. wydał książkę *The Unsecular Man*.

ciły swój religijny charakter w Stanach, a recenzując jedną z książek liberalnych katolików na temat rzekomej ingerencji Kościoła w swoje uczelnie, zalecał, aby te ostatnie zachowały swoją specyfikę.

Wypowiadając się na temat nowej ewangelizacji, Greeley dziwi się, że nikt ze zwierzchników Kościoła amerykańskiego nie zwraca uwagi na piękno liturgii, która – jak twierdzi – podupadła w ostatnich latach. Tu chciałbym dać parę przykładów, które potwierdzają intuicję Greeleya na ten temat. W tych parafiach w USA, do których miałem okazję nieco dłużej uczęszczać na mszę, zauważyłem, że rzeczywiście tam, gdzie dbano o doznania estetyczne, było w ławkach więcej parafian. A jeden ze znanych czynników, wpływających na popularność kard. Lustigera w Paryżu, to właśnie jego dbałość o piękno liturgii. Trzeba przyznać, że liturgie w polskich kościołach są na ogół ładne, i być może tkwi tu jeden z powodów wysokiego procentu praktykujących katolików w Polsce mimo otwarcia na „zsekularyzowaną” Europę. Jak twierdzi Greeley, liturgia to jeden z elementów Kościoła, które bezpośrednio dotyczą przeciętnego człowieka. Można dodać, że w liturgii namacalnie zawarta jest wyobraźnia katolicka.

Trafnie podsumowując „The Catholic Imagination”, Neuhaus zauważa, że zdaniem jej autora wrażliwość katolicka *pomaga katolikom być bardziej ludzkimi, lub przynajmniej dać swobodniejszy oraz pełniejszy wyraz własnemu człowieczeństwu*. W swojej książce Greeley skupił się przede wszystkim na przejawach wyobraźni katolickiej w Ameryce, ale uważa, że jego tezy mają szerszy zasięg.

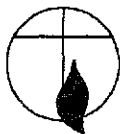
Wydaje mi się, że po lekkim skorygowaniu można stosować tezy Greeleya w poszukiwaniu przejawów wyobraźni katolickiej w Polsce, np. przy badaniu bogatej tradycji religijności ludowej. Piszę te słowa latem, gdy mam okazję przemierzać rowerem wiejskie drogi Lubelszczyzny. Nie sposób nie zauważyć, jak religijność ludowa uświęciła okoliczną przestrzeń licznymi kapliczkami przydrożnymi. Często te kapliczki otoczone są dorodnymi drzewami (przeważnie czterema), jak gdyby uznając bliskie połączenie sacrum i przyrody. Nawiasem mówiąc, nietrudno dostrzec związek takiego zestawienia z częstym motywem krzyża jako drzewa życia, który spotyka się na tutejszych cmentarzach. Świetnym przykładem wyobraźni katolickiej, łączącej tradycję wysoką z niższą wydaje się „Historia filozofii po góralsku” ks. Józefa Tischnera, w tym jego genialna, „poprawiona” wersja procesu Sokratesa.

Chociaż wyobraźnia katolicka w Polsce jest niewątpliwie bogata i warta osobnego studium, książkę „The Catholic Imagination” mógł

napisać tylko Amerykanin. Stanowi ona bowiem wyraz poczucia pewności siebie, odzwierciedlającego Kościół, który chyba najlepiej radzi sobie z wyjściem naprzeciw nowoczesnemu pluralistycznemu społeczeństwu<sup>6</sup>. Polskiego odbiorcę mogą nieco śmieszyć niektóre przykłady Greeleya, które jak podejrzewam, mają na celu poprawienie wizerunku katolików wobec reszty społeczeństwa amerykańskiego, jak np. zwracanie uwagi na to, jak wyznawcy Kościoła odnoszą się do seksu. Lecz wielką zaletą „The Catholic Imagination” jest fakt, że ukazuje, jak we współczesnym świecie można się cieszyć z faktu bycia katolikiem. A zatem przesłanie, które zważywszy na wyzwania, jakim mają sprostać katolicy w Polsce przy wejściu do Unii Europejskiej, wydaje się nawet bardziej potrzebne nam nad Wisłą niż współwyznawcom w Ameryce.

CHRISTOPHER GARBOWSKI, ur. 1955; dr literatury brytyjskiej, adiunkt w Katedrze Anglistyki UMCS w Lublinie. Współpracownik wielu czasopism, autor m.in. książki: „Krzysztof Kieślowski – Decalog Series” (1996). Mieszka w Lublinie.

<sup>6</sup> Kościół w Stanach Zjednoczonych dynamicznie rośnie, głównie ze względu na napływ imigrantów z Ameryki Łacińskiej, ale całkiem niemało osób nawraca się też co roku na katolicyzm. Według danych w najnowszym roczniku *Official Catholic Directory*, w 2000 r. około 180 tys. osób przeszło na katolicyzm. Zob. również *Katolicki kołos*, „Więź”, nr 7, lipiec 2001, s. 144-145, gdzie podana jest liczba poniżej 90 tys. przyjmujących chrzest w tym okresie. Różnica w danych wynika z tego, że mniej więcej połowa z osób, które przeszły na katolicyzm, to chrześcijanie z innych wyznań, których chrzest jest uznawany przez Kościół.







**MNIEJ NIŻ ZERO,  
CZYLI WYJŚCIE Z CIENIA**

**Plotka  
(Le Placard)**

**Francja 2000**

**reż.: Francis Veber,**

**wyk.: Daniel Auteuil,**

**Gerard Depardieu,**

**Thierry Lhermitte,**

**Michele Laroque,**

**Michel Aumont, Jean Rochefort**

**i in. 86 min. Tantra**

Film Francis Vebera to w krótkim czasie już trzecia na naszych ekranach (po znakomitej „Amelii” Jean-Pierre Jeuneta i „Gustach i guścikach” Agnes Jaoui) francuska komedia, która, zgodnie z najlepszymi tradycjami gatunku, w lekkiej i pełnej humoru formie, pragnie mówić o sprawach jak najbardziej poważnych i ze swej natury bynajmniej nie wesołych. Problem zaś dotyczy kwestii tożsamości człowieka, a także wpływu innych ludzi na proces jej kształtowania. W całej opowieści aż nadto wyraźnie po-brzmiewają dobrze znane motywy MASEK, sartr’owskich SPOJRZEN i gombrowiczowskich GAB.

Bohaterem „Plotki” jest czterdziestokilkuletni mężczyzna zatrudniony od lat na stanowisku księgowego w fabryce przerzutow. Mimo swej

sumienności i pracowitości pozostaje człowiekiem nieznośnie nudnym i bezbarwnym. Pozbawiony indywidualności – w pozytywnym tego słowa znaczeniu – nie może zlać się z tłumem, w którym stanowi ciało obce, gdyż wyróżnia się właśnie nijakością. François Pignon to człowiek-maszyna, trybik w wielkiej korporacji, którego ze wszystkimi łączy tylko stosunki oficjalne, zruty-nizowane do absurdu, a zatem cał-kowicie powtarzalne. SPOJRZENIA kolegów zamykają go w sobie, co uwidacznia się w sztywnym chodzie, niepewnym spojrzeniu i zakłopotanym, lecz pełnym uprzejmości uśmiechu człowieka nieśmiałego. Nie jest mu z tym dobrze, lecz nie umie wyrwać się z przyjętej (narzuconej?) ROLI.

Stan ducha Pignona najlepiej wyraża dręczący go koszmar senny. Oto śni mu się sala porodowa, gdzie leży matka, przy której stoi lekarz i cały czas powtarza „przyj!”, „przyj!”, podczas gdy on już dawno się urodził, leży obok i krzyczy, licząc, że ktoś to wreszcie zauwa-ży...

Takie też jest jego życie. Żona, która bez emocji go poślubiła, po piętnastu latach małżeństwa porzu-ciła go... z nudów, również bez zbędnych emocji. Dorastający zaś syn unika jak może pod każdym pretekstem sobotnich spotkań z ojcem, z którym podobnie jak matka nie może nawiązać kontaktu. Jakby tego było mało, dowiaduje się przypadkiem, że tego palanta, czyli jego, wkrótce mają zwolnić z pracy. I tak bez wątpienia by się stało, gdyby nie genialny w swej prostocie pomysł (nie! nie jego, lecz sąsiada),

żeby rozpuścić plotkę, iż jest gejem...

W tym momencie dochodzimy do tego, co w gruncie rzeczy stanowi kwintesencję przesłania filmu. Pignon bowiem zupełnie nie nadaje się do tego, aby świadomie naśladować sposób bycia homoseksualisty i dlatego zachowuje się całkiem normalnie, czyli tak, jak dotychczas. Pod wpływem plotki zmienia się jedynie SPOJRZENIE innych. Nudny dotąd księgowy wydaje się teraz postacią ciekawą i frapującą, chociaż budzącą kontrowersje. U jednych rodzi uczucie nienawiści i agresję, u innych zaś podziw i szacunek za swoją odmienność. I tak przestaje być nikim. Jednak zgodnie z wewnętrzną logiką cały proces nie może się na tym zakończyć, bo zmiana SPOJRZENIA współpracowników, jak również eks-żony i syna, oddziałuje zwrótnie na niego. O ile do tej pory te niemo wyrażane oceny i oczekiwania wobec jego osoby uniemożliwiały mu reakcje inne od tych typowych i dobrze znanych otoczeniu, to teraz właśnie takich reakcji i zachowań wszyscy się po nim spodziewają. Pignon przestaje być RZECZĄ pożądaną i raz na zawsze sklasyfikowaną, staje się OSOBĄ, która zaskakuje, a zaskakuje co chwila, gdyż zdezorientowani są nie tylko inni, lecz i on sam, który nie może odnaleźć się w nowej ROLI, w jakiej osadzają go ludzkie SPOJRZENIA. W ostatecznym rozrachunku wszystkie zdarzenia, rozgrywające się w dość krótkim czasie, zmieniają go w człowieka zdecydowanego, przedsiębiorczego, którego ceni się w życiu zawodowym i towarzyskim.

Równolegle reżyser ukazuje zupełnie inną przemianę, jakiej podlega kadrowiec, będący najbardziej zawziętym przeciwnikiem najpierw Pignona-palanta (czego nikt mu nie ma za złe), następnie Pignona-geja (co wszyscy potępiają). Santini, w odróżnieniu od pogardzanego kolegi, ma wyrazistą i, zdawałoby się, silną osobowość. Jednak i jego łamie otoczenie, choć środkami mniej subtelными niż Pignona. I to bynajmniej nie w tym znaczeniu, że panosząca się (a tu przy okazji wyśmiana do szczeru) poprawnność polityczna zmusza go do akceptacji odmienności podwładnego, lecz w sensie całkowitego złamania jego charakteru.

Wymowa obu ukazanych metamorfoz jednoznacznie wskazuje, że to, kim jest człowiek, a więc co myśli i kim jest, zależy tylko i wyłącznie od tego, jak na niego SPOGLĄDA jego otoczenie. Czy są GĘBY mniej lub bardziej PRAWDZIWE – twórcy filmu nie odpowiadają, choć jednoznacznie wskazują, że mieć jedne jest bardziej wygodnie i przyjemnie niż drugie.

*Uczyńcie mi nową gębę, bym znowu musiał uciekać przed wami w innych ludzi i pędzić pędzić pędzić przez całą ludzkość. Gdyż nie ma ucieczki przed gębą, jak tylko w inną gębę, a przed człowiekiem schronić się można jedynie w innego człowieka (Witold Gombrowicz).*

Jan Pniowski

## książki

**WIELKI BRAT NARRATOR****Wojciech Kuczok  
Szkieleciarki****Wydawnictwo Zielona Sowa,  
Kraków 2002, ss. 78**

Dwa lata temu debiutancki tom opowiadań „Opowieści słychane” Wojciecha Kuczoka, również poety i krytyka filmowego m.in. „Tygodnika Powszechnego”, pobudził krytyków i publicystów czasopism kulturalnych do chóralnie głoszonych pochwał, a nawet i zachwytów, po czym znalazł się na liście nominacji do Nagrody Nike (co, mając w pamięci listy nominatów do tego wyróżnienia, nie musi być powodem do szczególnej dumy). Jest to tom opowiadań na pierwszy rzut oka takich, jakich było, jest i będzie wiele, tyle że jak na młodego autora rzeczywiście zgrabnie, z bigłem i poczuciem dowcipu sytuacyjnego napisanych. Gdybyśmy mieli dzisiaj w zastępach naszych zoili tak fundamentalnych i niekoniumkturalnych analityków prozy, jakimi w niegdyśjszych peerelowskich latach byli Zagajewski i Kornhauser, z pewnością skonstatowaliby oni, że tom Kuczoka stanowi kolejne exemplum „świata nieprzedstawionego” polskiej literatury współczesnej, czy od innej strony rzecz ujmując, przykład kolejnej ucieczki od wielkich

i nawet małych wyzwani, problemów współczesności, od jakichkolwiek utrudniających spokój duszy i równowagę psychiczną narratora kłopotów, których w Polsce nawet dla oderwanego od życia biurowo-sklepowego pismaka nie ma, a może i więcej niż przed kilku laty... Nie mamy Kornhausera ani Zagajewskiego, więc uciekać od świata gotującego się i zachęcającego do „przedstawiania” uchodzi teraz bezawaryjnie (jak widać z poklasku recenzentów), tylko godzi się jeszcze rozważyć, czy estetyczna trasa ucieczki uzasadnia takie autorskie désintéressement wobec zasadniczych pytań bytu czy tematów współczesności, a więc, czy oryginalność i poziom ekspresji artystycznej Kuczoka dostatecznie usprawiedliwia jego wolę pograżania się w materii mało zobowiązującej albo wręcz nie zobowiązującej, np. do specjalnego namysłu, czy dostatecznie motywuje intencję sprowadzania wszelkich treści na parter banału życia, podkreślany jeszcze przez banalizację środków przekazu, zapożyczonych na ogół z tzw. mowy-trawy ludu, jak tu widać, dziś bardziej bezrobotnego niż roboczego (choć, co trzeba podkreślić, ta banalizacja słowotoków nadawców poszczególnych opowieści to konsekwentny i przeprowadzony sprawnie, z odpowiednią dozą humoru zabieg autorski).

Rzeczywistość ujawniana na kartach tych opowiadań, jak i opowiadań zawartych w drugim tomie Kuczoka zatytułowanym „Szkieleciarki”, kwalifikuje się do objęcia opieką artystyczną organizatorów rodzimych telewizyjnych „tok-szołów” bądź „reality-szołów”, przy

czym Wielki Brat Narrator wysłuchuje tu w domyślnym pokoju zwierzeń najchętniej ofiar wczesnej albo przedwczesnej lub mocno spóźnionej inicjacji erotycznej. A tytuł: „Opowieści słychane” z góry zapewnia dziełu klauzulę zwyczajności i banalności. Bo cóż, opowieści niesłychanych możemy, korzystając z wszechobecności tak wyspecjalizowanych dziś mediów, tu i teraz, rano, wieczór i w nocy, w sejmie, rządzie, powiecie, w radzie nadzorczej i obywatelskiej, nasłuchiwać się do woli i do znudzenia. Natomiast zaletą opowieści „słychanych” jest to, że dostarczają one chwil pożądanego relaksu kulturalnego, że dzieła się, dzieją i będą działać zawsze i pod każdą szerokością geograficzną, że są impregnowane na zmiany nie tylko Buzka na Millera, ale i ustrojów, bo czy w dyktaturze, czy w demokracji realizm, głównie inicjacyjny (kto, z kim, jak i dlaczego), zawsze znajdzie chętnych słuchaczy. Przechodząc do szczegółów ekspozycji realistycznej, najmniej korzystnie wśród bohaterów opowieści „słychanych” prezentuje się los niejakiej K. Nędzy, nauczycielki i dziewczycy wieku dorosłego, wpatrującej się potajemnie nocami w okno kochanego przez siebie a niestety żonatego Janusza, która podczas jednej ze swoich romantycznych sesji zostaje okrutnie od tyłu zgwałcona przez nieznanego sobie osobnika i trafia do izolatki („Zianie”); niewiele lepiej, również w szpitalu, kończy się dla młodego Tadzika, rywalizującego z kumplami o względy niejakiej Jadźki, wygranie przez niego podczas zbiorowego grzybobrania zaproponowanego przez to

nowoczesne wydanie Klary konkursu na spożycie największej ilości surowego muchomora („Tadzik”); znacznie łaskawszy los spotyka narratora apokryfu „Winniczek”, któremu udaje się rozpoznać pod pończoszką siedzącej naprzeciw w pustym przedziale pociągu osobowego ssącego jej krew kleszcza, zwrócić na to jej uwagę i należycie wykorzystać zemdenie napadniętej nie przez niego oczywiście, tylko przez owo stworzenie.

Tak sobie myślę wszakże, że zasłużyliśmy może dziś na Wielkiego Brata Narratora, i chciałbym mieć nadzieję, że „słychane” pisanie Wojciecha Kuczoka nie jest samą w sobie zabawą literacką, lecz zawiera też element świadomej prowokacji kierowanej pod adresem ludności kraju oszołomionej serialem porannych thrillerów z Sejmu, południowych opowieści z życia bogatej (!) i urodziwej Argentyny i wieczornych dysput w azylu Big Brothera. Zresztą w drugim tomie pisarza strategia twórczej prowokacji, świadomej gry z zainfekowaną nawykami czytelnickimi, szablonami literackimi, uładowanymi receptami lektury pogłębia się i nabiera esencjonalnej wyrazistości; rzeczywistość banalnej doczesności, z jaką mamy tu dalej do czynienia, ukazuje swe zwodne, arbitralne, czasem całkowicie nierealne zaplecze ontyczne. Świadomość bohaterów staje się wypadkową przesądów, mitów, zbiorowych fantazji, jeśli nie społecznej głupoty. Opowiadania „Szkieleciarek” (nie wszystkie, te najlepsze) stają się nie tylko dotkliwą satyrą na współczesne pożycie rodzinne, ale i wyrafinowaną parodią

„wysokich stanów” literatury. Na przykład tekst zatytułowany „Malizm reagiczny” już w tytule obwieszcza grę równocześnie ze secentyczną „definiologią” ludzkiego zachowania i postępowania (tu: pseudomedyczną) i kąpieliwne odniesienie do aluzji i nawiązań do wzorców literackich (np. Kafkowych). Przedstawiając załamania się pożycia pewnej pary małżeńskiej z punktu widzenia żony, spowodowane oczywiście krańcowym egoizmem i hipochondrią itd. męża (zapewne mamy do czynienia z niezłą feministką), Wielki Brat Narrator ekstrapoluje tu niejako psychiczny konflikt na fizyczne tło akcji i opowiada historię somatycznego schorzenia męża, któremu stopniowo maleje głowa (w myśl diagnozy *malizmu reagicznego*), przybierając z czasem rozmiary głowy chrząszcza; już w szpitalu lekarz pokazuje żonie całą salę podobnych przypadków, tłumacząc: *Nie znamy jeszcze genezy, ale istnieje prawdopodobieństwo, och, znowu to słowo, że to jakaś hipersomatyzacja nerwicy lękowej, bo oni wszyscy mieli przedtem podobne objawy: zaniziona samoocena, depresja, hipochondria, wreszcie kryzys w małżeństwie*. Niestety, w niektórych innych tekstach Kuczoka gra literacka schodzi na poziom relaksowej zabawy w ośmieszane dykteryjki obyczajowców.

Mieczysław Orski

## CHRZEŚCJAŃSKA WIZJA SEKSUALNOŚCI

Ksawery Knotz OFMCap  
*Akt małżeński –  
szansa  
spotkania z Bogiem  
i współmałżonkiem*

Wyd. M., Kraków 2001,  
ss. 349

Obserwując dzisiejsze życie Polaków, zresztą chyba nie tylko Polaków, ale i generalnie ludzi tzw. Świata Zachodniego, można dostrzec tendencję do odnoszenia różnych skali wartości do różnych sfer życia. Włoski fenomenolog religii, Aldo Natale Terrin zauważył, że człowiek często dzisiaj traktuje religię, światopogląd jako rodzaj zabawki, którą można się pobawić wtedy, gdy ma się na to ochotę, a następnie rzucić w kąt, bez najmniejszych dylematów. Zwykle odrzuca się swą zadeklarowaną religijność w odniesieniu do spraw, w których konsekwentne jej przyjęcie zmusi do niełatwych wyborów. Taką sferą jest działalność gospodarcza, spędzanie wolnego czasu czy życie seksualne. Można by zapytać, czy odrzucenie wskazań religijnych w tych jakże ważnych sferach życia wynika wyłącznie z niechęci do ograniczeń doraźnie spodziewanych korzyści bądź przyjemności. Wydaje się, że często religijne spojrzenie na aktywność ludzką w tychże sferach jest postrzegane jedynie przez pryzmat wskazań moralnych i to najczęściej restryktywnych.

Klasycznym przykładem jest świadomość chrześcijańskiej wizji seksualności. Najczęściej kojarzy się ona wyłącznie z szeregiem zakazów. Co ciekawe, jest ona postrzegana w taki sposób również przez małżonków, którzy zdecydowali się na życie we wspólnocie sakramentalnej. Jedynie moralne ujęcie życia seksualnego sprawia, że jest to ciągle temat tabu, poruszany co najwyżej w trakcie spowiedzi i rozpatrywany w kategorii popełnienia lub nie jakiegoś grzechu. Z taką mentalnością podejmuje konfrontację prezentowana książka o. Ksawerego Knotza. Pokazuje ona – jak zaznacza to już tytuł – że seksualne zjednoczenie małżonków może i powinno być postrzegane również w perspektywie religijnej. Autor, nawiązując do katechez Jana Pawła II „Mężczyzną i kobietą stworzył ich Bóg”, podkreśla bardzo pozytywną wizję seksualności obecną w tekstach biblijnych i nauczaniu Kościoła. Opierając się na nauce Kościoła, opisuje, czy jak sam to nazywa, *teologicznie interpretuje*, akt małżeński, jego przebieg i zasadnicze elementy. *Jest to* – jak podkreśla w przedmowie książkę prof. Józef Wilk – *najbardziej pogłębiony wątek tej rozprawy, a zarazem bardzo cenny, ze względu na duchowe treści, które wiele mogą powiedzieć dzisiejszym małżonkom i wspomóc ich w pełnym zdumienia i radości przyjęciu swego powołania.*

Książka jest poszukiwaniem języka opisu aktu seksualnego, który wolny od wulgarności, technicyzmu seksuologicznych podręczników czy nie w pełni zrozumiałych dla przeciętnych małżonków terminów filo-

zoficznych pozwoliłby na pełną godności rozmowę o współżyciu seksualnym. To zmaganie się z językiem jest również interesujące dla duszpasterzy, którzy czasami mają trudności w poruszaniu tematów związanych z etyką seksualną.

Walorem książki jest również interdyscyplinarność. Wykorzystując zdobycze różnych nauk traktujących seksualność człowieka jako przedmiot swych badań: od antropologii i psychologii poczynając, a na seksuologii czy nawet seksjatrii kończąc, autor konfrontuje je z ujęciem teologicznym, które wykorzystuje osiągnięcia różnych dyscyplin teologicznych. Interdyscyplinarność zmusza do syntez, uogólnień, co pozostawia czasami wrażenie niedosytu czy braku pogłębienia niektórych zaznaczonych wątków i ujęć. Być może staną się one przedmiotem kolejnych studiów autora. Można wszak sądzić, że poznamy kolejne prace o. Knotza, warto więc zapoznać się z tą pierwszą. Jej lektura będzie wartościową pomocą dla małżonków oraz dla wszystkich zajmujących się problematyką rodzinną.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

**CAŁY SMUTEK  
EKUMENIZMU**

Giulio Andreotti  
*Un gesuita  
in Cina.*

*1552–1610: Matteo Ricci  
dall'Italia a Pechino*

Rizzoli, RCS Libri,  
Milano 2001

*Fascynująca przygoda człowieka Mateusza Ricciego, który odkrył Europę Chinom, a Chiny Europie.* Tak włoski wydawca przedstawia swoim czytelnikom tę książkę o niezwykłym jezuitcie.

Aż chce się westchnąć: Mój Boże, a tak niewiele brakowało, żeby to była prawda. Ale nie, nazbyt wielu jest wśród nas takich, którzy czują się najlepiej, niwecząc szlachetne zamiary innych.

Ekspansja europejska, obejmując Daleki Wschód wkrótce po odkryciu drogi morskiej do Indii, nie była jednorodna ani w swoim rodzaju, ani wyrazie. Na ogół miała charakter podboju: militarnego, ekonomicznego, religijnego. Baza utworzona przez Portugalczyków na drugim etapie odkryć w chińskim Macao umożliwiała wypadły w głąb tego niezwykłego lądu, co jednak nie było łatwe, zważywszy na jego wielkość i autarkiczną cywilizację kraju i państwa.

Kiedy z amb. Wojciechem Chabasińskim pracowałem nad jego książką o wyprawach Vasco da Gamy i odkryciach geograficznych tamtych czasów, sprawa chińska

pojawiła się dopiero na końcu, jako konsekwencja odkryć indyjskich, malajskich, w sumie południowo-wschodnioazjatyckich. Powołując się na profesorów Kieniewicz i Małowistę (tudzież pewnych autorów portugalskich i hinduskich, a jakże), odtworzyliśmy stan świadomości europejskiej i jej odniesień do tamtej części ogromnego kontynentu, odnajdując w tym poszukiwaniu więzi próby raczej nieudane. Najpierw była wielka przygoda Tomé Piresa, portugalskiego faktora, urzędnika królewskiego i podróżnika, który na początku XVI w. został wysłany do Chin, by w imieniu portugalskiego monarchy nawiązać stosunki dyplomatyczne z chińskim cesarzem. W roku 1516 niewielka flota portugalska popłynęła do Kantonu, gdzie ją przyjęto bardzo nieufnie. Dopiero po roku Pires otrzymał zezwolenie na udanie się do Pekinu, gdzie jednak nigdy nie doszło do audiencji na dworze cesarskim. Po dłuższym pobycie w stolicy odesłano Piresa do Kantonu, gdzie wraz z kilkoma Portugalczykami został uwięziony. Na wiele wieków wszelki ślad po nim zaginął i dopiero w 1938 r. jego dzieło z tamtych czasów – „Suma Oriental” – odnaleziono i wydano w Londynie.

Różne wnioski wyciągnięto z doświadczeń Piresa (wszystkie, oczywiście, za późno), także te, że – po pierwsze – gdyby to nie Europa odkryła Chiny, to Chiny odkryłyby Europę (ze skutkiem niewiadomym, ciekawe, bo były już na tropie), po drugie, że ewangelizacja pogan może się odbywać dwojako: przez nawracanie przymusowe, siłą militarną i administracyjną konkwistado-

rów bądź słowem trafnym i myślą mądrą, dostosowując je do miejscowej kultury.

Mateusz, czyli Matteo Ricci, którego z takim umiłowaniem przedstawia nam Giulio Andreotti w swojej niedawno wydanej książce „Un gesuita in Cina” („Pewien jezuita w Chinach”), należy do przedstawicieli tej drugiej koncepcji współistnienia świata. Po epoce mongolskiej w Chinach (XIII–XIV w.), kiedy ten kraj otworzył się na świat merkantylnie (patrz Marco Polo), ale i religijnie, z pewnym powodzeniem wprowadzali tam chrześcijaństwo franciszkanie i dominikanie, którym udało się utworzyć nawet arcybiskupstwo pekińskie. Ale gdy Mongołów przepędzono i nastała dynastia Ming, skończyło się też chrześcijaństwo i, jak powiada Andreotti, Chiny znowu zrobiły się pogańskie.

Jezuici pojawili się tam na fali odkryć geograficznych, startując z Goa jako kształtujące się dopiero (jeszcze za życia Ignacego Loyoli) Towarzystwo Jezusowe, któremu na Dalekim Wschodzie przewodził Franciszek Ksawery. W roku, w którym ten współzałożyciel zakonu wyruszał z Goa do Japonii i Chin (1552), we Włoszech (Macerata na wschodnim wybrzeżu) przyszedł na świat Mateusz Ricci. I w 30 lat później to on opuścił Goa, by po dwóch miesiącach niebezpiecznej żeglugi dotrzeć do Macao.

W podtytułach swojej książki Andreotti opisuje: „1552–1610: Matteo Ricci dall'Italia a Pechino”, podkreślając niejako dwie sprawy naraz, tę najważniejszą, owoce działań misyjnych w jaskini lwa, ale i tę pierw-

szą, czyli włoskie formowanie się i przygotowanie do wyjazdu. Wstąpiwszy do nowicjatu jezuickiego u Św. Andrzeja na Kwirynale, Ricci zaczął studiować astronomię i matematykę, nauki, które bardzo mu się w Chinach przydały. Zaimponował potem środowiskom wpływowych mandarynów, podparł swą wiedzą głoszone zasady chrześcijańskiej wiary. To był najbardziej wiarygodny przykład sprzężenia funkcji i powagi fides et ratio. Wziąwszy się natychmiast za naukę języka, wykazując nieprzeciętne zdolności w jego uczeniu się i nauczaniu, wkrótce mógł posługiwać się nim w obie strony, tłumacząc z chińskiego i na chiński. Poznając coraz dokładniej ten wielki stary świat, umiał na swój szczególny sposób przystosować się do niego, otwierając w nim przestrzenie nowe, nieodkrywane dla nowej wiary. Umiał przekonywać do niej Chińczyków, acz nie było to łatwe, także ze względu na sztuczne nieraz układy władzy i kapryśność polityki cesarskiej. Dotarł do Pekinu, ale wszelkie porozumienia na szczeblach państwowych okazywały się kruche, krótkotrwałe, przechodząc od stosunków wielce przyjaznych po prześladowania. Ricci upodobał się do mędrców miejscowych, jego głos był tu coraz bardziej szanowany, ale uznawszy wiele racji konfucjańskich, naraził się swoim. Valignani, ojciec wizytator, i Ricci, jak dowodzi autor książki, wykazali mądrość niemal wizjonerską, namawiając władze swego zakonu (także innych w misjach chińskich) na łatwiejsze, bardziej ufnie włączanie w pracę duszpasterską chińskich braci zakonnych. Jednak rywalizacja wśród zakonów



misjonarskich, zamiast rozwijać sposoby docierania do serc i umysłów chińskich, powodowała kompromitujące konflikty wewnętrzne, oskarżenia jezuitów o panoszenie się w Chinach, o wypaczenie obrzędów religijnych. I choć Ricci, czyli w Chinach sławny Li Madou, pozostawił po sobie pamięć zasłużonego mędrca i kapłana po obu stronach wiary, echa tamtych nieporozumień przetrwały do dziś, po drodze nabierając nieraz krwawego rozpędu, z którego trzeba się wreszcie w pokorze wytłumaczyć.

Autor książki, wielokrotny premier i minister spraw zagranicznych chadeckich rządów, natknąwszy się na współczesne ślady niegdysiejszych wydarzeń wokół działań niezwykłego jezuitę w Chinach, postanowił – przekroczywszy swe służbowe uprawnienia – przypomnieć o nich głosem intelektualisty i pisarza. Stanął w obliczu prób zrewidowania polityki Kościoła wobec Chin i wsparł je ożywioną, interesującą wielorako dokumentacją historyczną. Nie jest to jego pierwsza książka ponadpolitycznego wymiaru, po rozstaniu się z czynnym działaniem w sferach władzy (to on lubił powtarzać, że *władza psuje człowieka tylko wtedy, kiedy jej nie ma*), wydał po 1995 r. już pięć, powiedziałbym, myślowo otwartych książek. Omawiana, rzecz o jednej z najpiękniejszych postaci z historii Towarzystwa Jezusowego i dziejów odpowiedzialnej ekumenii, opowiedziana tu na ledwie 125 stronach, mówiąc o przeszłości, podpowiada racjonalną przyszłość. Przyszłość, w której trzeba stać się *Chińczykiem*, żeby *pozyskać Chrystusa dla Chin* (ut in

*Christo si nos lucrificamus*), jak tłumaczył swoją postawę o. Rugieri, towarzyszący przez dłuższy czas Ricciemu, z którym odkrywał i oferował nawzajem tak nieodzowne cywilizacyjnie poczucie ludzkiej wspólnoty. Nasi zachodni mędrcy Wschodu.

Eugeniusz Kabatac

### SPÓR O HISTORIĘ

#### Luigi Negri *Controistoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*

Edizioni San Paolo,  
Milano 2000, ss. 119

Książka „Controistoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa” („Krytyka historii. Ponowna lektura tysiąca lat życia Kościoła”) autorstwa Luigi Negriego, włoskiego duchownego od lat związanego z ruchem Comunione e Liberazione, adresowana jest przede wszystkim do katolików, którzy interesują się historią Kościoła i chcą pogłębić swoją wiedzę na ten temat. Nie jest to książka napisana z myślą o zawodowych historykach, to raczej forma prostej książki apologetycznej, która daje ludziom wierzącym konkretne argumenty, dzięki którym mogą skutecznie bronić swojej wiary i Kościoła w dyskusjach z ludźmi inaczej myślącymi.

Negri wybrał siedem „gorących tematów”, które we Włoszech pojawiają się praktycznie w każdej dyskusji na temat Kościoła katolickiego: zakony żebracze, Inkwizycja, Reformacja, przypadek Galileusza, wojny religijne w Europie, rewolucja francuska i zjednoczenie Włoch. Omawiając każde z tych zagadnień, prezentuje na początku fałszywą wiedzę obiegową, następnie wykazuje nieprawdę i podaje rzeczywistą wersję wydarzeń.

Mówiąc np. o średniowiecznych zakonach żebraczych, Negri kwestionuje szeroko rozprzestrzenioną opinię, że św. Dominik i św. Franciszek byli kontestatorami, którzy — krytykując Kościół — antycypowali Lutra i narodziny protestantyzmu. Wprost przeciwnie, obydwoj bardzo kochali Kościół i są pięknym i autentycznym wyrazem katolicyzmu.

Pisząc o Inkwizycji, Negri udowadnia, że postępowanie Inkwizycji miało charakter sądowy, zakorzeniony w konkretnej strukturze społecznej i państwowej, z prawem do obrony dla oskarżonych. Owszem, Inkwizycja jest dramatyczną kartą historii Kościoła, ale na pewno nie jest „czarną legendą”, jak wierzy większość ludzi.

Głównym motywem działania Inkwizycji średniowiecznej było zachowanie pokoju społecznego. Ówczesny porządek społeczny i państwowy opierał się na chrześcijańskiej wizji człowieka i świata. Dlatego atak na religię był jednocześnie atakiem na państwo.

Głównym celem Inkwizycji rzymskiej było zabezpieczenie możliwości działalności misyjnej Kościoła. Miała ona gwarantować wy-

starczający spokój o charakterze teologicznym i moralnym wewnątrz wspólnoty Kościoła katolickiego. Jedność Kościoła miała być antidotum na zalewający Europę protestantyzm. W pierwszej połowie XVII w. katolicyzm ograniczał się zasadniczo do Włoch, Hiszpanii i Polski.

Pisząc o Lutrze, autor podkreśla, że narodziny protestantyzmu nie są żadną reformą chrześcijaństwa, ale radykalnym zerwaniem z tradycją Kościoła Jezusa Chrystusa. Założyciel protestantyzmu rozprzestrzenił nowy sposób przeżywania wiary, który nie miał nic wspólnego z tradycją katolicką. Reformacja to nie spór o naukę o odpustach, ale stworzenie zupełnie nowej formy przeżywania wiary chrześcijańskiej. Dla Lutra Kościół nie ma charakteru sakramentalnego. W konsekwencji zostają odrzucone sakramenty, odpusty, prymat Piotra i wiele innych prawd, które przez stulecia decydowały o tożsamości Kościoła katolickiego.

Kolejnym „gorącym tematem” jest sprawa Galileusza. Negri zauważa, że najczęściej przedstawia się Galileusza jako *męczennika nowożytnej nauki* (*martire della scienza moderna*). W tym kontekście oskarża się Kościół o obskurantyzm i ograniczanie wolności nauki. Autor podkreśla, że wielką zasługą Galileusza było wyjaśnienie, że nie można stosować egzegezy biblijnej do wyjaśniania problemów kosmologicznych. Pismo Święte nie mówi o tym, jak funkcjonuje niebo, ale wskazuje jedynie, *jak się idzie do nieba* (*come si vadia al cielo*). Natomiast błędem Galileusza było niezrozumienie troski Kościoła, który

prosił go, aby nie głosił publicznie heliocentrycznej wizji świata.

Chyba najważniejszym elementem książki „Contro storia” jest fragment poświęcony rewolucji francuskiej. Dla dominującej dzisiaj oświeceniowej kultury lewicowo-liberalnej rewolucja z 1789 r. oznacza narodziny demokracji w Europie. W konsekwencji Kościół katolicki, który sprzeciwiał się rewolucji, jest prezentowany jako wróg demokracji. W tej perspektywie rewolucja francuska jest przedstawiana jako historyczny zwrot w dziejach świata. Według współczesnej mentalności oświeceniowej o rewolucji 1789 r. można mówić jedynie dobrze. Jest ona matką demokracji, praw człowieka i wiary w postęp ludzkości.

Autor, rozwijając myśli najważniejszego współczesnego badacza wydarzeń 1789 r., którym jest francuski historyk François Furet, przedstawia tezę radykalnie odmienną: rewolucja francuska jest matką wszystkich nowożytnych rewolucji ateistycznych i pierwszą próbą stworzenia w Europie ateistycznego państwa absolutnego. Jest to pierwsza próba w dziejach świata, aby stworzyć społeczeństwo bez jakiegokolwiek odniesienia religijnego. Nowością rewolucji nie jest wymiar społeczno-polityczny, ale właśnie ideologiczny. Komunizm i narodowy socjalizm XX w. sięgają swymi korzeniami tamtych wydarzeń.

Odklamywanie historii i poznanie prawdziwych dziejów Kościoła jest ciągle aktualne. Co więcej, współczesna kultura masowa tworzy wciąż nowe mity, które mają utwierdzać ludzi w przekonaniu o „czarnych kartach” historii chrześcijaństwa. W tym kontekście wyraźnym

przykładem manipulacji mediów w wielu krajach był sposób relacjonowania dwóch wydarzeń Roku Świętego: Dnia Przebaczenia i Wspomnienia Świadków Wiary.

12 marca 2000 r. w ramach Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa sprawowano w Bazylice Św. Piotra w Rzymie Liturgię Dnia Przebaczenia. Podczas mszy św. Ojciec Święty Jan Paweł II prosił o wybaczenie grzechów popełnionych przez synów i córki Kościoła zarówno w przeszłości, jak i w czasach obecnych. Natomiast 7 maja 2000 r. przy rzymskim Koloseum Ojciec Święty przewodniczył Ekumenicznemu Wspomnieniu Świadków Wiary XX w. Nawet jeśli w Kościele pojawia się grzech, to jego historia jest zasadniczo historią świętości, męczeństwa i krwi przelanej dla Chrystusa. Kościół jest święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia.

Niestety, znakomita większość mediów bardzo wiele uwagi poświęciła Liturgii Przebaczenia, pomijając jednocześnie Wspomnienie Męczenników. W wyobraźni większości ludzi na świecie zakodował się obraz papieża, który przeprasza za grzechy, a nie papieża, który przywołuje świadectwa wierności i męczeństwa uczniów Chrystusa. Ten prosty przykład potwierdza tendencję współczesnej kultury do deformowania obrazu Kościoła.

Książka Luigi Negriego jest napisana prostym i ciekawym językiem. Można mieć nadzieję, że ukaże się jej polskie tłumaczenie. Bardzo potrzeba takich pozycji na polskim rynku wydawniczym.

ks. Andrzej Kobyliński

## **FILOZOFIA PÓŁ ŻARTEM, PÓŁ SERIO**

Jan Hartman

### ***Jak poważnie studiować filozofię***

**Aureus, Kraków 2000**

Filozofia jest niezwykle popularnym kierunkiem studiów. Prawie w każdej wyższej uczelni humanistycznej istnieje instytut, w którym pracuje od kilku do kilkudziesięciu filozofów. W większości z tych uczelni filozofię można studiować jako pierwszy kierunek. Z osób, które się tego podjęły, wiele bierze udział w olimpiadach z tego przedmiotu i wyraża chęć pogłębiania swojej wiedzy filozoficznej. Czy zatem w takiej, bądź co bądź optymistycznej, atmosferze potrzebne są jeszcze zachęty do filozoficznego myślenia? I to samo pytanie sformułowane bardziej kontrowersyjnie: czy można zajmować się filozofią niepoważnie, na żarty? Wydaje się, że tak, skoro powstała książka Jana Hartmana. Przyjrzyjmy się jej zatem, żeby odsłonić prawdę o tym, jak rzeczywiście studiowanie filozofii winno wyglądać.

Zacznijmy jednak od stwierdzeń natury ogólnej. Prezentowana książka nie jest ani poradnikiem, ani wykładem systematycznym, trudno uznać ją za podręcznik. Jest esejem filozoficznym, który uchyla kotarę, za którą kryją się tajniki filozoficznego warsztatu, kłębią się myśli różnych filozofów i rodzą się nowe idee. Jest to więc rodzaj sprawozdania z tego, co dzieje się po drugiej

stronie lustra. Można powiedzieć, że jest to książka dla wszystkich: chcących studiować (bo mówi, jak się to powinno robić i jakich potrzeba uzdolnień), dla studiujących (gdyż zwięźle naświetla istotną filozoficznie problematykę, jednoznacznie ukazując, jak należy się z nią obchodzić), wreszcie jest to także książka dla wszystkich, którzy z filozofii żyją (ponieważ jest ona niczym zwierciadło, w którym odbija się życie filozoficzne w wymiarze najbardziej praktycznym).

Książka składa się z kilku części. Najważniejsze z nich to autorski zarys historii filozofii, omówienie najważniejszych kierunków i dziedzin filozofii, oraz rozdział zupełnie nowatorski, poświęcony praktycznej stronie zajmowania się filozofią. W zasadzie możemy zrezygnować ze sprawozdania z części pierwszej i drugiej. Tym, co warto zapamiętać, jest opcja metafizologiczna autora. Największą sympatią darzy on filozofię niemiecką, zwłaszcza Hegla. Wielokrotnie wprost lub w sposób zawołany powołuje się na niego. Ale też autor nie ukrywa tej atencji, w związku z czym stosunek do innych prądów myślowych jest jasny i w miarę obiektywny. Nic ulega wątpliwości, i to także należy podkreślić, że Hartman widzi w historii filozofii wielki rezerwuar problemów godnych postawienia na nowo, oraz, oczywiście, rozwiązania. Nie ulega wątpliwości, że historia filozofii odgrywa rolę wyjątkową, ponieważ jednoznacznie modyfikuje świadomość prefizologiczną i filozoficzną każdego myśliciela. Z drugiej strony, widoczne jest także zaangażowanie metafizyczne autora. Subtelne,

czasami rozmyte w stylistyce heglowskiej, ale ostatecznie bardzo czytelne. Metafizyka pozostaje dlań zasadniczą dziedziną filozoficznego namysłu, pomimo kryzysów, upadków i zacieklej krytyk (notabene przypuszczonych ze stanowisk transcendentalistów).

Przejdźmy zatem do najciekawszej części książki, poświęconej tajnikom filozoficznego warsztatu. Ważkie są tutaj dwie kwestie, które autor porusza. Pierwsza z nich to kompetencje. Zwykle się uważa filozofów za wysoce abstrakcyjne typy, które niewiele potrafią zrobić. Jest to jednak opinia krzywdząca, zwłaszcza gdy uświadomimy sobie, że filozof to człowiek, który wiele czyta, i to z konieczności w wielu językach. Poza tym pisze, a w końcu wygłasza odczyty i okazjonalne wykłady, jeździ na krajowe i zagraniczne konferencje. Wszystko to sprawia, że musi być jednocześnie poliglotą, retorem i dobrym pisarzem. To nie są w końcu umiejętności błahе, zwłaszcza że ich osiągnięcie wymaga olbrzymiego wysiłku i nakładu czasu. Z drugiej strony, właśnie takich umiejętności filozofia oczekuje od swoich adeptów. Poważne studiowanie tego przedmiotu z konieczności musi być okupione wieloma wyrzeczeniami. I tego Hartman nie ukrywa. Pisanie prac semestralnych, pracy magisterskiej, doktorskiej czy habilitacyjnej to pasmo wyrabiania sobie dobrego stylu, wykorzystywania bazy warsztatowej w postaci znajomości języków obcych czy wreszcie umiejętności przekazywania swoich myśli.

Wykształconych filozofów Hartman dzieli na trzy kategorie (każdy

student filozofii powinien zdawać sobie sprawę z istnienia takich podziałów, żeby samemu się określić): historyków filozofii, filozofów po prostu i uczonych filozofów. Każdą kategorię autor krótko charakteryzuje, wyliczając właściwe jej cechy. Ostatnią, uczonych filozofów, uznaje za najbardziej godnych podziwu, ale też wyznaje, że najtrudniej jest ten status osiągnąć. Kim zatem jest uczony filozof, skoro tak trudno nim zostać? Przede wszystkim jest to połączenie historyka filozofii z filozofem po prostu. Pierwszy jest zainteresowany głównie przeszłością. Swoją erudycję czerpie z dzieł klasyków i na co dzień obcuje z ich pismami, nierzadko w oryginalnych językach. Drugi jest aktywny w obrębie dnia dzisiejszego, stara się śledzić najnowsze dyskusje i czynnie brać w nich udział. Czyta książki swoich kolegów i razem z nimi tworzy współczesne dzieje filozofii. Jego erudycja często ogranicza się do tego, co ukazało się w ostatnich latach. Uczony filozof, model idealny, sprawnie korzysta z tradycji, sięga po „zapomniane” problemy i przywraca je współczesnej filozofii. Jest klamrą spinającą Wielką Tradycję, która w nim żyje i przez niego przemawia, oraz to, co dzieje się teraz właśnie. Uczonym filozofem zostaje się po wielu dziesiątkach lat studiów, samodyscypliny i szczerego oddania się filozofii. Dla każdego filozofa „uczoność” powinna być, zdaniem Hartmana, ideą regulatywną, sensem jego zawodowego i osobistego zaangażowania. Tym samym filozofia przestaje być tylko profesją, pozycją w spisie zawodów lub pragmatycznym wybo-

rem (!), a staje się misją, wyzwaniem i powołaniem na całe życie.

W podsumowaniu warto wspomnieć o walorach tej książki. Jest ona napisana lekko, piękną polszczyzną i odautorsko. Przez narrację poznaje się nie tylko filozoficzne sensy, ale również autora. Kontrowersyjne wypowiedzi o posmaku moralizatorskim dodają jej uroku (choć niektórym mogą również irytować, zwłaszcza gdy padają dyrektywy, jak zachować się, kiedy przechodzi wykładowca). Biorąc pod uwagę bardzo liberalny sposób bycia studentów, ta „staroświeckość” jest niewątpliwą zaletą.

*Sebastian T. Kołodziejczyk*

#### **SPORY O PIEKŁO**

### ***Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich***

**Biblioteka „Więzi”,  
Warszawa 2000, ss. 339**

W 1989 r. ks. prof. W. Hryniewicz opublikował książkę „Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei”. Książka ta wzbudziła wśród teologów jedną z najbardziej żywych dyskusji ostatnich lat. Poświęcone jej zostały dwa doroczne

sympozja Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich (1991 i 1992), z których część materiałów opublikowano w książce „Nadzieja – czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza »Nadzieja zbawienia dla wszystkich«”. Prezentowana pozycja jest zbiorem artykułów ks. Hryniewicza oraz wielu innych bardziej lub mniej znanych polskich teologów i myślicieli, które zostały opublikowane w ciągu ostatnich 22 lat, a odnoszących się do nadziei zbawienia dla wszystkich, której to wielkim orędownikiem w naszym kraju jest ekumenista z KUL-u.

Poza tym, że możemy śledzić polemikę między zwolennikami a przeciwnikami nadziei zbawienia dla wszystkich, książka „Puste piekło?” jest kopalnią informacji nt. eschatologii chrześcijańskiej. Obecny jest w niej wymiar ekumeniczny, pozwalający czytelnikowi na zorientowanie się, jakie jest nauczanie o zbawieniu i piekle przez różne Kościoły chrześcijańskie; przedstawione jest nauczanie Ojców Kościoła na temat apokatastazy oraz stanowisko niektórych wybitnych współczesnych teologów, jak S. Bulgakowa czy H. Ursa von Balthasara; w osobnych artykułach omówione jest nauczanie Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia oraz stanowisko Jana Pawła II w „Przekroczyć próg nadziei”; w końcu, są wyrażone (lub omówione) reakcje wielu polskich teologów i myślicieli odnośnie do nadziei zbawienia dla wszystkich. Książki i artykuły ks. Hryniewicza stanowią ogniskową, wokół której koncentrują

się wszystkie zebrane głosy – jedne przychylne, inne bardzo krytyczne. „Puste piekło?” jest książką, którą warto przeczytać, a nawet i kupić.

Otwiera ją opublikowany na łamach „Więzi” w 1978 r. artykuł „Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią”. Tym właśnie artykułem ks. Hryniewicz wywołał teologiczną dyskusję, która trwa do dziś. W odpowiedzi na pierwszą krytykę, z jaką spotkały się zaprezentowane w nim tezy – krytyka ks. S. Małakowskiego, którego artykuł „Bóg, piekło, zło” umieszczony jest w niniejszej publikacji jako drugi – autor odpowiada, iż odważył się zaprezentować rozważania odbiegające od tradycyjnej linii doktryny katolickiej *nie tyle z pobudek ekumenicznych, ile raczej z intencją, aby pomóc odnaleźć Boga tym wszystkim, dla których poważną przeszkodą na drodze do wiary jest sama idea wiecznego potępienia* (s. 38). Sam Hryniewicz nie odrzuca MOŻLIWOŚCI wiecznego potępienia, stwierdza jednak, iż – wbrew nauczaniu wybitnych katolickich teologów średniowiecznych, którzy jednoznacznie mówili o wieczności mąk piekielnych potępionych grzeszników – od Kościoła wschodniego możemy nauczyć się myśli o zbawieniu powszechnym, która nie będąc pewnością doktrynalną (tak jak np. pojmował ją o. Bułgakow), *żyje raczej w sferze nadziei, modlitwy i duchowego zmagania o uzdrowienie i przemienienie wszystkich* (s. 29). *Zasadniczy rdzeń moich rozważań – stwierdza teolog z KUL-u – dotyczy sfery modlitwy i nadziei, a nie sfery doktrynalnej* (s. 40).

Już ten pierwszy artykuł pokazuje, iż teologia nadziei zbawienia dla wszystkich ks. Hryniewicza czerpie swoją inspirację głównie z teologii wschodniej. Jedną z istotnych tez tejże tradycji jest możliwość daleko idących zmian w pośmiertnych losach człowieka. *Pojmując zbawienie nie tyle w kategoriach moralno-jurydycznych, ile ontologicznych (przemienienie, odrodzenie, uzdrowienie, przeobóstwienie), myśl wschodnia jest z tej właśnie racji bardziej otwarta na możliwość przemiany nawet po śmierci, a tym samym – na ideę powszechnego zbawienia* (s. 29). Wynika to między innymi z wiary w oddziaływanie na zmarłych modlącego się Kościoła. Wskazuje na to sam W. Hryniewicz oraz Z. Kijas w artykule „Szkic eschatologii o. Sergiusza Bułgakowa” (zob. s. 98).

Dzięki artykułom Hryniewicza polski czytelnik mógł poznać również eschatologię Kościoła anglikańskiego, którą autor omawia w artykule „Pytania o piekło”. Poświęcony omówieniu raportu doktrynalnej komisji Generalnego Synodu Kościoła Anglii „Misterium zbawienia – dzieje Bożego Daru”, artykuł ekumenisty z KUL-u wyjaśnia, jak anglikanie rozumieją piekło oraz „unicestwienie” jako obraz potępienia. Podkreśla, że według omawianego raportu *rzeczywistość piekła i nieba mówi o prawdzie i ostatecznym charakterze moralnych i duchowych decyzji człowieka, że piekło nie jest „wieczną męką”, lecz jest to przede wszystkim ostateczny i nieodwołalny wybór tego, co „sprzeciwia się Bogu tak całkowicie i tak absolutnie, że jedynym końcem jest cał-*

*kowity niebył*" (s. 190). Dlatego dalej raport stwierdza, iż *unicestwienie mogłoby być prawdziwszym obrazem potępienia niż jakiegokolwiek inne spośród tradycyjnych przedstawień piekła i wiecznej męki* (s. 199). Unicestwienie, a raczej samounicestwienie zatwardziałych grzeszników byłoby wynikiem ich ostatecznej negatywnej decyzji będącej opowiedzeniem się przeciwko jednemu źródłu życia, jakim jest Bóg.

To, co jest wspólne dla tej koncepcji Kościoła anglikańskiego, jak i bliższej Hryniewiczowi perspektywy teologii wschodniej, to stwierdzenie, że piekło nie jest (nie będzie) wieczne. Oponentci powołują się na autorytet Pisma Świętego i tradycji Kościoła jeszcze przed wielkimi podziałami, gdzie jest mowa o ogniu piekielnym, mękach i wiecznej karze dla grzeszników. W artykule „Piekielne pytania” ks. M. Starowieyski zarzuca ks. Hryniewiczowi i teologom anglikańskim, że nie są wierni wyrażnemu nauczaniu Pana Jezusa w Ewangeliach. Stający w ich obronie ks. Eligiusz Piotrowski pyta Starowieyskiego, czy interpretację literalną Biblii stosuje do innych tekstów referujących wypowiedzi Jezusa? Dla przykładu z Ewangelii Mateusza: „Jeśli prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je (...). I jeśli prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją” (s. 208). Zestawienie tych trzech tekstów jeden za drugim sprawia, że ich lektura staje się dużo ciekawsza. Stanowi to niewątpliwie wielki atut omawianej publikacji.

Najbardziej pasjonująca jest dyskusja między W. Hryniewiczem

a bodajże jego największym krytykiem i oponentem, Pawłem Lisickim. W artykule „Udręki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego” wykazuje się on dużą znajomością teologii profesora z KUL-u. Artykuł jest dobrze skonstruowany i przejrzysty. Krytyka dotyczy najbardziej zasadniczych kwestii teologicznych. Lisicki kończy stwierdzeniem, iż wybitny polski ekumenista głosi nie tyle nadzieję powszechnego zbawienia, ile doktrynę apokatastazy. *Próbowałem – pisze w ostatnim zdaniu – pokazać, że chociaż ks. Hryniewicz nie chce mówić o pewności zbawienia dla wszystkich, w istocie ani jego rozumienie Boga, ani sprawiedliwości, ani wolności, nie pozwalają odczytać jego myśli inaczej* (s. 247). Tej krytyce wybitny polski teolog poświęcił najwięcej miejsca. Uczynił to w artykule „Nadzieja nie jest udręką. W odpowiedzi Pawłowi Lisickiemu”. Dlaczego? Ponieważ – odpowiada Hryniewicz – *zastrzeżenia i niepokoje mego rozmówcy są z pewnością podzielane przez innych katolików, których gorszy samo mówienie o nadziei na ocalenie wszystkich* (s. 248). Nie tu miejsce streszczać jedną i drugą wypowiedź. Mogę jedynie zachęcić Czytelnika do ich przeczytania – tak jak warta jest przeczytania cała książka.

Zbigniew Kubacki SJ



## Z życia Kościoła

# Tak, ale... Stanowisko biskupów polskich wobec integracji europejskiej

21 marca br., na zakończenie 316. zebrania plenarnego, Konferencja Episkopatu Polski przyjęła dokument poświęcony integracji z UE. „Biskupi polscy wobec integracji europejskiej” to pierwsze oficjalne stanowisko Episkopatu Polski w tej sprawie. Trwające ponad pół roku prace nad dokumentem wymagały rozważenia dużej liczby materiałów, zarówno tych oficjalnych, w postaci pism, będących ustosunkowaniem się do kwestii szczegółowych, jak również całej masy mniej lub bardziej znaczących wypowiedzi, tworzących społeczne tło, które ilustruje postawę Polaków wobec akcesji.

## **W soczewce**

Podczas konferencji prasowej abp Henryk Muszyński streścił stanowisko zawarte w dokumencie jako zdecydowane opowiedzenie się za integracją Polski z Unią Europejską. Aprobata odnosi się jedynie do takiej Unii, w której są respektowane fundamentalne prawa człowieka: prawo do życia i wolności sumienia oraz prawo do małżeństwa i rodziny. Kościół popiera integrację, wychodząc z chrześcijańskich przesłanek, wspierających działania na rzecz umacniania jedności wspólnoty ludzkiej, która z kolei służy dobru każdego człowieka. Podkreślając chrześcijańskie fundamenty jedności Europy, Kościół przypomina swą trwałą obecność w procesie jednoczenia kontynentu. Ubolewając nad usunięciem z Karty Praw Podstawowych odwołania do Boga, biskupi apelują o postawę konstruktywnej krytyki wobec tendencji dominujących obecnie w instytucjach unijnych. Rezultatem refleksji ma być wyważony konsensus społeczny w obliczu złożonych realiów, w którym nie zabraknie miejsca na dziedzictwo tradycji i wiary przodków.

## **Przygotowanie gruntu**

Wydanie dokumentu poprzedziło posiedzenie Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu w Kancelarii Prezesa Rady Ministrów. Intensyfi-

kacja dialogu na linii rząd – biskupi stanowi wymowny znak woli współpracy i poczucia odpowiedzialności za kondycję polskiego społeczeństwa w obliczu zbliżającej się daty przyjęcia Polski do UE. Jest to także kolejny gest dobrej woli wbrew życzeniom środowisk usiłujących antagonizować obie strony dialogu, podkreślających odmienność interesów i marginalizujących rozmiar wspólnej troski zainteresowanych stron. Zwieńczona sukcesem, poparta ciągłością współpraca może być dla nas wszystkich lekcją wypracowywania porozumienia i przezwycięzania partykularyzmów w istotnych momentach dziejowych.

Treść wydanego dokumentu harmonizuje z kontekstem rozmów i współpracy między episkopatem a stroną rządową. Przedmiotem prac jest m.in. ustawa o wolontariacie czy, dotyczące wychowania do życia w rodzinie, inicjatywy Ministerstwa Edukacji Narodowej, a więc kwestie nie związane bezpośrednio z integracją. Szerokie spektrum podejmowanych zagadnień ukazuje wolę współpracy naznaczonej kompleksowym i perspektywicznym myśleniem, wykraczającym poza ramy technicznych negocjacji i datę akcesji.

Wedle słów prymasa, biskupi jako *specjaliści od idei* mogą w istotny sposób wspierać wysiłki ekspertów zaangażowanych w proces integracji. Postawa optymizmu świadomego znaczenia nasuwających się problemów wydaje się cechować hierarchów, którzy pragną być obecni pośród spraw frapujących dzisiejsze społeczeństwo.

### **Za granicą**

Kilka dni przed wydaniem tego dokumentu w Watykanie zakończyły się obrady sesji plenarnej Papieskiej Rady Kultury. Dokonując bilansu 20 lat, które upłynęły od jej powołania, przewodniczący Rady kard. Poupard zwrócił uwagę na polaryzację odniesień społecznych w krajach Trzeciego Świata i w Europie. Podczas gdy w Afryce, Azji i Ameryce Płd. ma miejsce nasilenie utożsamiania się dużych grup społecznych z religią, instytucje europejskie, szczególnie na poziomie państwowym, podkreślają swą religijną neutralność. W tej sytuacji nasuwa się istotne pytanie o prawomocność deklaracji politycznych przywódców państw, mówiących o zbędności jakichkolwiek odwołań do religii. Czy społeczeństwa rzeczywiście reprezentują podobny punkt widzenia? Jakkolwiek demokratyczne formuły są wciąż obowiązującą normą, to wydaje się, że zainteresowanie obywateli życiem politycznym maleje. Wymiernym wskaźnikiem tego procesu jest utrzymujący się niski poziom frekwencji wyborczej w państwach Unii.

Kiedy w Warszawie abp Muszyński na konferencji prasowej prezentował nowy dokument episkopatu, w Brukseli odbywało się spotkanie z dziennikarzami francuskiego komisarza UE Michela Barnier, który mówił o konieczności wsłuchiwania się w głos Kościołów i o potrzebie stworzenia dla nich trwałego miejsca w Unii. Portugalski komisarz UE Antonio Vitorino oprócz aspektu instytucjonalnego poruszył temat Konwentu, którego zadaniem jest umacnianie wartości europejskich przez ukazywanie bogactwa kultur, języków i religii narodów Europy. Znacząca rola Kościołów w kształtowaniu i podtrzymywaniu pluralizmu kulturowego jest kolejną przesłanką dowartościowania opinii ludzi wierzących obecnych w procesie integracji.

### Boskie i cesarskie

Metodologią dokumentu episkopatu jest ewangeliczne zalecenie Jezusa, aby oddzielać sferę cywilną od religijnej. Nie służy to jednak podkreśleniu przepaści między sacrum i profanum ani nie ma na celu ukazania absolutnej autonomii państwa. Chodzi o naświetlenie prawdy o nieredukowalności obu porządków i o zakreślenie pola względnej autonomii dla sfery państwowej. Nie jest łatwe zajęcie stanowiska wobec rzeczywistości odmiennych, choć nie pozbawionych elementów wspólnych, stanowiska cechującego się poszanowaniem odmienności, a zarazem negującego absolutną separację obu porządków. Wypowiadając się na temat integracji, biskupi podkreślili specyficzną rolę Kościoła, polegającą na dystansowaniu się od kwestii zastrzeżonych dla szczegółowej problematyki negocjacyjnej. Pozostaje ona domeną państwa i rządu stanowiącego legitymizowaną powszechnym wyborem reprezentację społeczeństwa. *Rolą Kościoła nie jest prowadzenie negocjacji i dyskutowanie rozwiązań szczegółowych. Jest to konstytucyjne zadanie władz cywilnych: Parlamentu, Rządu, Prezydenta.* Ich zadaniem jest wynegocjowanie optymalnych warunków wejścia Polski do UE. Natomiast Kościół w perspektywie akcesu do Unii wezwany jest do obrony praw i godności człowieka, co też daje mu możliwość uzasadnionej ingerencji w rozmowy partykularne bezpośrednio dotyczące kwestii wiary i moralności. *Kościół będzie stał na straży praw osoby ludzkiej i będzie bronił fundamentalnych zasad zawartych w Dekalogu.* Kolejną specyfikacją jest obrona tych wartości, które w ciągu wieków szczególnie naznaczyły polskie społeczeństwo. Kościół czyni to, oddzielając rdzeń wartości od balastu złego zwyczaju, który nie zawsze odpowiada potrzebom teraźniejszości, nie porzucając zwyczaju dobrego – tradycji będącej odzwierciedleniem specyfiki kulturowej, podtrzymującej żywotność wartości. Biskupi

z troską myślą o tożsamości narodowej Polaków *kształtowanej od tysiąca z górą lat w duchu Chrystusowej Ewangelii*.

### Cóż to jest Europa?

To nie tylko struktura polityczno-gospodarczo-militarna. Nie jest to również nowa koncepcja zorientowana na zaspokojenie bieżących interesów kilkunastu państw przy użyciu instrumentów natury ekonomicznej i prawnej. Będące wciąż enigmą, zarówno dla mieszkańców krajów UE, jak i krajów kandydujących, nieskończone ciągi biurokratycznych regulacji nie wyjaśniają, lecz wręcz utrudniają zrozumienie istoty fenomenu Europy. Nietrudno o redukcjonizmy, gdy zapomina się o podstawach. Dlatego biskupi cytują po raz kolejny inne pojęcie Europy, która w rozumieniu Kościoła *nie jest wyłącznie strukturą gospodarczą i polityczną, lecz przede wszystkim wspólnotą dziejów, kultury, idei oraz tradycji opartych na trwałych wartościach duchowych judeochrześcijańskich, na prawie rzymskim i filozofii greckiej*. Powracając do powojennych inspiracji zjednoczeniowych, biskupi raz jeszcze wskazali na ojców Europy: Alcide de Gasperi, Roberta Schumana, Konrada Adenauera. Pierwszym pragnieniem ożywiającym ich działalność było zapewnienie mieszkańcom kontynentu, zrujnowanego II wojną światową, trwałego pokoju opartego na przestrzeganiu praw człowieka, bezpieczeństwie militarnym oraz stabilności ekonomicznej. Dlatego po pół wieku doświadczeń nie można mówić tylko o ostatnim z warunków, pomijając kwestię wspólnoty wartości, bez redukowania kompleksowej wizji zjednoczonej Europy do ram międzynarodowej organizacji gospodarczej.

### Obawy i troski

Z dokumentu przebiega troska autorów, pojawiająca się w nurtach różnych dyskusji. Biskupi dzielą wątpliwości społeczeństwa dotyczące sposobu traktowania strony polskiej podczas rozmów akcesyjnych: *Czy w pertraktacjach będą respektowane zasady partnerskiego dialogu, a nie faktycznego dyktatu*. Wyrażono nadzieję, iż ustawodawstwo unijne nie poprzestanie na zagwarantowaniu wolności sumienia poszczególnym obywatelom, ale stworzy również przestrzeń prawną dla Kościołów i związków wyznaniowych jako instytucji. Konkretnie postulaty zostały skierowane także pod adresem Konwentu. Biskupi doceniają jego precedensową rolę w kształtowaniu mających obowiązywać w przyszłej wspólnocie europejskiej norm i kryteriów funkcjonowania. Uchwały Konwentu winny gwarantować prawo do życia

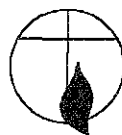
każdego człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, prawo małżeństwa w sensie trwałego związku kobiety i mężczyzny oraz prawo rodziny, uważanej za podstawową komórkę społeczną. Kwestie moralne i etyczne dotąd nie są przedmiotem regulacji wspólnego prawa unijnego (Konwent), lecz praw narodowych państw-członków UE.

Za Janem Pawłem II za fakt *ahistoryczny i obraźliwy wobec Ojców Nowej Europy* uznano usunięcie z Karty Europy bezpośrednich odwołań do religii, w tym także do chrześcijaństwa. Pomimo tego, biskupi nie rezygnują z apelowania o umieszczenie w ustawodawstwie Europy odniesienia do Boga, będącego dla wielu Europejczyków najwyższym gwarantem porządku moralnego.

### Chrześcijańska nadzieja

Polskie społeczeństwo może odnaleźć w dokumencie episkopatu próbę konstruktywnego ustosunkowania się do złożoności obecnej sytuacji. Chrześcijańska nadzieja wydaje się przebijać przez wszystkie wątpliwości i uzasadnioną krytykę. Ramą konstrukcji dokumentu jest apel o w pełni świadome uczestnictwo w procesie integracji z Unią, które nie kończy się datą formalnej akcesji. Znajomość rozmiaru zapóźnienia cywilizacyjnego, a z drugiej strony potencjału tkwiącego w Polakach, pozwala na racjonalne zaplanowanie długiego procesu adaptacyjnego. Nie należy rozumieć adaptacji jako prostej unifikacji. Nasze bycie w Europie nie może oznaczać rezygnacji z własnego dziedzictwa wiary i kultury, które jest niewątpliwym wkładem Polski w kształt ducha Europy. W pełni wartościowe uczestnictwo w UE wymaga udziału całego społeczeństwa w określeniu jego specyfiki. Obok aspektu organizacyjnego, wyrażającego się współpracą instytucji na różnych poziomach, potrzeba klimatu wzajemnego zaufania i życzliwości rodzącej się w sercu człowieka.

Dominik Ciołek 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 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.**