

przegląd powszechny

10/986/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski, Aniela Dylus, Michał Jagiello, 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.)

Jan Halbersztat

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Osajca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goślička

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

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

tel. administracji (022) 54-28-727

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

e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą 10,00 zł)

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czereśniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 25 IX 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Ćwierć wieku 9

Dominik Ciolek SJ, Wacław Oszejca SJ

Wyptłyn na głębię. Nie lękaj się 13

Ćwierć wieku pontyfikatu Jana Pawła II jest wdzięcznym obiektem bilansu. I łatwym. Dziedzictwo pozostawione przez Jana Pawła II już przechodzi przez ogień oczyszczenia. Podwójny. Gorący ogień krytyki i zimny ogień kommemoracji, akademii i pochlebstw. Który z nich podsyciliśmy?

Mirosław Ikonowicz

Jan Paweł II oczami włoskiej lewicy 27

Wydaje mi się – mówi A. Santini – że Karol Wojtyła jest najbardziej Karolem Wojtyłą, gdy podejmuje najtrudniejsze wyzwania dzisiejszego świata, czyniąc to z równym przekonaniem, jak wtedy, gdy rzucał wyzwanie komunizmowi. A mówiąc, że ziarna prawdy są we wszystkich religiach – wskazał drogę.

Jacek Bolewski SJ

Widzenie w prawdzie początku 35

W świetle „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II

Papieska poezja wywołała sensację. Po wrzawie, towarzyszącej publikacji dzieła, przyszedł czas na spokojną lekturę. Medytacje zachęcają do lektury duchowej w sensie lectio divina, nasłuchiwanie w Duchu. Czytanie „między wierszami” jest otwieraniem się na Słowo – ponad i poza słowami.

ks. Marian Medvid

Prawosławne Kościoły autokefaliczne 50

Historia i teraźniejszość

Autokefalia to niezależność. Wszystkie Kościoły autokefaliczne są sobie równe. Są to Kościoły siostrzane, które razem budują Kościół jeden, święty i powszechny. Brakiem ich jest to, że są to Kościoły-narodowe, co rodzi nienawiść między nimi i rozłamy wewnętrzne.

ks. Janusz Wiśniewski

Kryzys finansowy archidiecezji berlińskiej 66

Przy rozległej działalności Kościoła, po zjednoczeniu Niemiec w 1990 r., szokiem była informacja o ogromnym deficycie w budżecie archidiecezji berlińskiej. Podejmowano w niej decyzje, nie licząc się z konsekwencjami. Przypadek plaży diecezji jest przestrogą i dobrą lekcją dla innych.

Dziennikarstwo, moja miłość 74

**Z Anną Pietraszek, dziennikarką, reżyserem i operatorem, rozmawia
Magda Wolnik**

W 25-lecie pracy reżyserskiej i operatorskiej Anna Pietraszek opowiada o swojej fascynacji górami i pracą dziennikarską. Przybliża okoliczności powstania wielu znanych i uznanach reportaży i filmów.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Przysłowie etiopskie II 91

Roman Honet

Wiersze 92

Andrzej Filipiak

Katolik a liberalna demokracja 94

Dwie fałszywe postawy

Niniejszy tekst nie pretenduje do rangi wyczerpującej analizy stosunku Kościoła do liberalnej demokracji. Nie jest również opracowaniem ściśle naukowym, podejmuje raczej próbę spojrzenia na postawy ludzi wierzących wobec liberalno-demokratycznego porządku społecznego z teologicznego punktu widzenia, oczami Kościoła i przez pryzmat jego nauczania.

Christopher Garbowski

Żywotność idei uniwersytetu Johna Henry'ego Newmana 107

Dla Newmana wiedza to całość, przedmiot studiów nie jest zagadnieniem najważniejszym. Jego dzieło „Idea uniwersytetu” przyświeca Boża iluminacja, co nadaje mu wymiar ponadczasowy. Dobrze by było, gdyby i w Polsce sięgano do tego dzieła, dyskutując nad kształtem uczelni.

ks. Artur Jerzy Katol

Modele bioetyki 116

Ocena moralna interwencji medycznych w życie ludzkie domaga się ustalenia zasad i wartości. Poszczególne systemy etyczno-moralne, podkreślając, jaka zasada lub wartość jest najważniejsza, tworzą konkretne modele bioetyki: kontraktualistyczny, utilitarystyczno-hedonistyczny, kazuistyczny, personalistyczny.

Jacek Żurek

„Księża-patrioci” – szkic do portretu (dokończenie) 130

W latach siedemdziesiątych, kiedy dorosło nowe pokolenie duchowieństwa urodzone po wojnie, oraz gdy nastąpiły zmiany w polityce wyznaniowej PZPR, koła księży

przy Zrzeszeniu Katolików „Caritas” straciły rację bytu i powoli znaczenie ich upadło. Likwidacja Zrzeszenia zakończyła żywot całego ruchu.

Film

Jan Pniewski: Traktat o moralności (nie-moralności?) 146
(„Dogville”, reżyseria – Lars von Trier)

Książki

Adriana Szymańska: Istota niewidzialnej rzeczy 150
(Bogusław Kierc, „Zaskroniec”)

Mieczysław Orski: Choroba na życie 153
(Włodzimierz Odojewski, „Czas odwrócony”)

Jerzy Gaul: Ameryka na wojnie 156
(Lawrence Freedman, „Kennedy’s wars. Berlin, Cuba, Laos and Vietnam”)

Jan Chrytański SJ: Biblia dla dzieci – inaczej 159
(Bb Antoni Długosz, „Dobry Bóg mówi do nas”)

Kacper Miklaszewski: Dźwięki polskie i w Polsce nagrane 161
(Katarzyna Janczewska-Sołomko, „Dyskopedia poloników do roku 1918”)

Jarosław Naliwajko SJ: Szerzenie i uświetnianie Tory 165
(Konstanty Gebert, „54 komentarze do Tory”)

Juliusz Gałkowski: Z głębokości wołam... 168
(Hans Jonas, „Idea Boga po Auschwitz”)

Z życia Kościoła

Dominik Ciołek SJ: Imiona wolności (dokończenie)

173

Leżące poza schematem lewica-prawica chrześcijańskie rozumienie wolności uprzedza jej polityczne uchwycenia. Kształt wolności rozpięty na dwóch masztach: Boskiego źródła i ludzkiej godności zachwyca bogactwem i stroni od uproszczeń. Solidne zahaczenie metafizyczne czyni chrześcijańską koncepcję trwałą a zarazem elastyczną. I to stanowi o jej długowieczności.



Sommaire

Un quart de siècle 9

Dominik Ciołek SJ, Wacław Oszejca SJ

Prends le large. N'aie pas peur 13

Un quart de siècle du pontificat de Jean Paul II incite à un bilan serein et nullement ingrat. L'héritage que laisse Jean Paul II passe par un feu purificateur. Un feu double: le chaud de la critique et le froid – de la commémoration, des cérémonies et des flatteries. Lequel des deux avons-nous attisé ?

Jean Paul II vu par la gauche italienne 27

Interview de Mirosław Ikonowicz avec Alceste Santini

Il me semble – dit A. Santini – que Karol Wojtyła est vraiment lui même lorsqu'il répond aux défis plus difficiles du monde d'aujourd'hui. Il le fait avec la même conviction qui caractérisait son défi lancé au communisme. En disant que les graines de vérité se trouvent dans toutes les religions, il montre les chemins nouveaux.

Jacek Bolewski SJ

Voir le début dans la vérité 35

A la lumière du «Triptyque romain» de Jean Paul II

La poésie du pape a fait sensation. Après le retentissement qui en a suivi la publication, le temps est venu d'une lecture paisible. La méditation encourage à une lecture spirituelle dans le sens de la lectio divina, de l'écoute dans l'Esprit. La lecture «entre les lignes» est une ouverture sur la Parole au-dessus et au-delà des paroles.

Abbé Marian Medvid

Les Eglises orthodoxes autocéphales 50

L'histoire et le présent

L'autocéphalic c'est l'indépendance. Toutes les églises autocéphales sont égales. Ce sont des églises sœurs qui, ensemble, constituent une église seule, sainte et universelle. Leur défaut, c'est que ce sont des églises nationales, ce qui engendre l'inimitié entre elles et des dissensions internes.

Abbé Janusz Wiśniewski

Crise financière de l'archidocèse de Berlin 66

Avec une large activité de l'Eglise, après la réunification de l'Allemagne, une information qui a fait choc était celle du déficit profond du budget de l'archidocèse de Berlin. On y a pris des décisions sans compter avec les conséquences, avertissement et leçon pour les autres.

Le journalisme, ma passion

74

Une Interview avec Anna Piertaszek, journaliste, réalisatrice et opératrice, par Magda Wolnik

Au bout de 25 ans de son travail de metteur en scène et de camérawoman, Anna Piertaszek parle de sa fascination par les montagnes et le travail de journaliste. Elle raconte les circonstances de la création de nombre de ses films et reportages.

Rafał Zarzeczny SJ

Proverbes éthiopiens II

91

Roman Honet

Poésies

92

Andrzej Filipiak

Le catholique et la démocratie libérale

94

Deux fausses attitudes

Le présent texte ne prétend pas au rang d'une analyse exhaustive de l'attitude de l'Eglise envers la démocratie libérale. Ce n'est pas non plus un texte scientifique; il ne tente qu'un regard sur les attitudes des croyants devant l'ordre libéral et démocratique du point de vue théologique par le prisme de l'enseignement de l'Eglise.

Christopher Garbowski

La vitalité de l'idée de l'université de John Henry Newman

107

Aux yeux de Newman, le savoir c'était un tout, l'objet des études n'était pas le plus le plus essentiel. Son oeuvre «l'idée de l'université» est illuminée par Dieu, ce qui lui donne une dimension extra-temporelle. Il serait bon qu'en Pologne également on se réfère à cette oeuvre, en discutant sur l'université.

Abbé Artur Jerzy Katol

Les modèles de la bioéthique

116

L'appréciation morale des interventions médicales dans la vie humaine demande l'établissement des principes et des valeurs. Les divers systèmes éthiques, en soulignant lesquels des principes et des valeurs sont les plus importants constituent des modèles concrets de bioéthique: contractuel, utilitaire et hédoniste, casuiste, personnaliste.

Jacek Żurek

Les «prêtres patriotes» – esquisse en vue d'un portrait

130

Dans les années 1970 qui ont vu arriver à l'âge adulte le clergé né après la guerre et qui ont été marquées par des changements dans la politique confessionnelle du parti

communiste, les cercles de prêtres près l'Association des Catholiques «Caritas» ont perdu leur raison d'être et leur poids a baissé. La liquidation du mouvement a mis un terme à son activité.

Comptes rendus

146



Ćwierć wieku

16 października 1978 r., niemal 9 km nad poziomem morza. Niemiecka wyprawa himalaistyczna dociera na Mount Everest – dwadzieścia pięć lat po tym, jak na szczycie Góry Gór stanęli Edmund Hillary i Tenzing Norkay. Wśród Niemców jest także Polka – jedna z największych himalaistek świata, Wanda Rutkiewicz. Decyzją szefa wyprawy zostaje ona członkiem zespołu atakującego szczyt. Za kwadrans druga staje na „wierzchołku świata”, na którym przed nią nie stanął żaden Polak. O tym wydarzeniu jej rodacy dowiedzą się dopiero w dwa dni później, kiedy wyprawa zejdzie w doliny Himalajów.

Tego samego dnia, cztery i pół godziny później, Rzym. Tłumy ludzi zgromadzone na placu Świętego Piotra z nadzieją, ale i niepokojem wpatrują się w biały dym unoszący się z komina nad Kaplicą Sykstyńską. Kiedy na balkonie pojawia się kardynał Felici i zaczyna wygłaszać zwyczajową formułę, wszyscy w napięciu czekają na nazwisko kardynała powołanego na Stolicę Piotrową. Chwilę później setki ludzi na placu zadają sobie nawzajem to samo pytanie: kto to jest? Tylko pielgrzymi z Polski pytać nie muszą – przez moment stoją jak porażeni, aby po chwili wybuchnąć entuzjazmem. Kiedy nowy papież wychodzi na balkon – wbrew zwyczajom – zamiast udzielić błogosławieństwa po łacinie zwraca się do tłumu i mówi o sobie. Mówi po włosku, z góry przepraszając za ewentualne błędy. Prosi o modlitwę. W tym czasie nieprawdopodobna wiadomość błyskawicznie rozprzestrzenia się już po jego ojczyźnie. Choć państwowa telewizja milczy jeszcze przez dłuższy czas, czekając na oficjalne stanowisko partii, nowina – przekazana najpierw telefonicznie z Rzymu do krakowskiej kurii – zaczyna już żyć własnym życiem. W kościołach biją dzwony, setki ludzi wychodzą na ulice ze świecami i kwiatami, wielu z nich płacze z radości.

Kilka tygodni później polska himalaistka spotyka się z papieżem – Polakiem na prywatnej audiencji. Przynosi mu w darze kamień ze szczytu najwyższej góry świata – małą bryłkę granitu. *Dobry Bóg chciał, że tego samego dnia zaszliśmy tak wysoko* – mówi wzruszony papież.

Od tych wydarzeń minęło już ćwierć wieku. Dwadzieścia pięć lat, w czasie których świat zmienił się nie do poznania. Upadek komunizmu, koniec Związku Sowieckiego, „jesień ludów” w 1989 r., zburzenie muru berlińskiego – nikt dziś nie kwestionuje roli, jaką odegrał w historii najnowszej Jan Paweł II.

Wiele rzeczy zmieniło się także w samym Kościele – najpierw w samym wizerunku biskupa Rzymu. Nikt przedtem nie wyobrażał sobie papieża spacerującego po górach, pływającego dla zdrowia w basenie, żartującego z wiernymi na placu św. Piotra, robiącego zabawną minę do obiektywu wścibskiego fotoreportera... Wkrótce jednak wszyscy zdali sobie sprawę, że te osobliwe zwyczaje nowego papieża – świadectwo jego charakteru i tendencji do nieulegania wpływom i schematom – zwiastują zupełnie nowe czasy także w dużo poważniejszych dziedzinach.

Papież rozmawiający z prawosławnymi, papież mówiący do niemieckich luteran, że *przybywa do duchowego dziedzictwa Marcina Lutra*, papież przekraczający próg rzymskiej synagogi, papież modlący się wspólnie z muzułmanami i wyznawcami innych religii... Obrazy, które dziś wydają nam się niemal oczywiste, a które przecież dopiero w czasie tego pontyfikatu dołączyły do przełomowych wydarzeń historii.

To, co jedni podziwiają, inni mają mu za złe. Jedni nie mogą znieść widoku papieża ściskającego dłonie „odstępców i heretyków”, innym z kolei przeszkadza jego bezkompromisowość w głoszeniu prawd wiary. Jedni oskarżają go o zbyt powolne reformowanie przyciężkich struktur Kościoła, inni nie mogą mu darować, że w ogóle cokolwiek zmienia. Jedni mówią, że jest zbyt postępowy, inni nazywają go papieżem – konserwatystą, niechętnym jakimkolwiek zmianom.

Szczególnie to rozdwojenie widać w ojczyźnie Karola Wojtyły. Nie ma chyba w Polsce miasta, w którym nie byłoby ulicy, placu czy przynajmniej skweru imienia Jana Pawła II. Liczba pomników papieża rośnie w postępie geometrycznym, jego portret wisi w niemal każdym polskim domu. Kiedy papież przyjeżdża do ojczyzny – na mszach przez niego sprawowanych gromadzą się tłumy bijące wszelkie rekordy frekwencji.

Jednak nauczanie papieża dla większości jego rodaków pozostaje praktycznie nieznanne, a wyrazy przywiązania – uwielbienia niemal – którym otaczają go w czasie jego pielgrzymek, w bardzo niewielkim stopniu przekładają się na próby realizacji jego propozycji i wskazówek.

Na początku pontyfikatu, w zupełnie innych czasach, w innej rzeczywistości politycznej i historycznej, nie było to może aż tak widoczne. Kiedy w 1979 r. Karol Wojtyła po raz pierwszy jako Jan Paweł II przybył do Polski – entuzjazm był zrozumiały i oczywisty. Tłumy ludzi oklaskiwały każde zdanie papieża, reagując szczególnie emocjonalnie na wszelkie nawiązania do trudnej sytuacji ojczyzny. Podobnie w czasie kolejnych jego pielgrzymek, tej podczas stanu wojennego i następnych, kiedy – jak sam powiedział – mówił nie tylko do Polaków, ale także w ich imieniu. Ale już w 1991 r. było inaczej. Kiedy papież mówił o odzyskanej wolności – że jest nie tylko darem, ale zadaniem, kiedy przypominał wymagania moralne, przykazania Boże, kiedy, odstępując od przygotowanego tekstu homilii, grzmiał o konieczności obrony życia nienarodzonych – reakcje nie były już tak spontaniczne, oklaski jakby cichsze, komentarze mniej przychylne. Z czasem ten kontrast widoczny był coraz bardziej – jasne stało się, że rodacy Jana Pawła II bardziej kochają papieża, niż chcą go słuchać i rozumieć.

Dobrze, że powstaje wiele inicjatyw mających na celu analizę i jak najgłębsze poznanie papieskiego nauczania. Działa Instytut Tertio Milenio. Fundacja „Dzieło Nowego Tysiąclecia” od trzech lat organizuje Dzień Papieski, mający zresztą na celu nie tylko upowszechnianie myśli Jana Pawła II. *Chętnie budujemy papieżowi spiżowe pomniki, spróbujmy zamiast kolejnego zbudować mu żywy pomnik z naszych serc i ofiarności* – mówił biskup Jan Chrapek, mając na myśli organizowane przez Fundację stypendia dla uzdolnionej młodzieży z biednych rodzin.

Także redakcja „Przeglądu Powszechnego” stara się włączać w tę pracę. W wielu numerach publikowaliśmy analizy papieskich encyklik, listów, przemówień, zmian, które w czasie tego pontyfikatu – i za jego przyczyną – zachodziły w Kościele i świecie. W dwudziestą piątą rocznicę wyboru Karola Wojtyły przedstawiamy tekst o społecznych aspek-

tach jego nauczania, zatrzymujemy się także nad pierwszym w historii – znowu! – poematem, którego autorem jest papież – mowa oczywiście o „Tryptyku rzymskim”. Także inne artykuły, choć nie mówiące bezpośrednio o Janie Pawle II, dotyczą problemów, które jednoznacznie kojarzą nam się z obecnym pontyfikatem. I tak znajdziemy w tym numerze teksty o prawosławnych Kościołach autokefalicznych, a także – oczywiście – o górach i ludziach gór. Każdy z tych tematów byłby zapewne bliski sercu Karola Wojtyły...

Dwadzieścia pięć lat po ogłoszeniu – jak sam Jan Paweł II mówił żartobliwie – „wyroku” konklawe papież jest już innym człowiekiem. Dynamicznego, pełnego energii giganta o potężnym głosie porwijącym tłumy zastąpił człowiek stary, schorowany, mówiący z trudem, poruszający się przy pomocy najbliższych współpracowników, złamany chorobą. Jego fizyczna słabość – zwłaszcza dla tych, którzy pamiętają go z pierwszych dni pontyfikatu – jest tak uderzająca, że wielu nie potrafi pod nią zauważyć wciąż tak samo sprawnego umysłu i potęgi ducha człowieka bez reszty oddanego Bogu. I to mimo że – zdaniem wielu – mnóstwo spraw w ciągu tych dwudziestu pięciu lat ułożyło się nie tak, jak chciałby tego Jan Paweł II. Nie udało się zreformować Kurii Rzymskiej, dialog z prawosławiem utknął w martwym punkcie, papieskie apele o pokój w Ziemi Świętej wydają się nie przynosić żadnych efektów. Także w samym Kościele papież ma wielu krytyków, którzy od dłuższego czasu ogłaszają koniec jego czasu. Mimo to Jan Paweł II wydaje się spokojnie znosić wszystkie te przeciwności w pełnym zaufaniu do Tego, który go w tej sytuacji postawił. Jak powiedział któryś z komentatorów ostatniej papieskiej pielgrzymki do ojczyzny: *To nie jest tak, jak niektórzy mówią, że papież „zanurza się w modlitwie”. On cały czas jest zanurzony – czasami tylko wynurza się, żeby spotkać się z nami.*

Ćwierć wieku temu polska himalaistka osiągnęła szczyt Mount Everestu – ale żeby powiedzieć o tym światu, musiała z niego zejść z powrotem w doliny. Tego samego dnia Karol Wojtyła także „zaszedł tak wysoko” – i chyba nawet on sam nie do końca zdawał sobie sprawę z tego, że z miejsca, w którym się znalazł, droga wiedzie już tylko w górę.

Dominik Ciołek SJ
Wacław Oszajca SJ

Wypłyn na głębie. Nie lękaj się

Adwokat człowieka pracy

Pontyfikat Jana Pawła II przypada na okres zmian, które na nowo ukształtowały polityczną mapę Europy. Już choćby z tego powodu zasługuje na miano przełomowego. Nieustępliwa polityka Ronalda Reagana i eskalacja wyścigu zbrojeń w ciągu kilku lat doprowadziły do pierestrojki za czasów Gorbaczowa. Erozja bloku socjalistycznego nabrała tempa po upadku muru berlińskiego w 1989 r. Wyzwalanie się krajów Europy Środkowo-Wschodniej przypieczętowało klęskę rządów partii komunistycznej i rozpad Związku Radzieckiego. Likwidacja tzw. żelaznej kurtyny stworzyła nową, bezprecedensową sytuację na Starym Kontynencie. Miliony Europejczyków stanęło u progu długo wyczekiwanej wolności. Z pewnością kolejnym przełomem będzie wejście grupy krajów kandydackich do Unii Europejskiej.

Między 1989 r. a datami poszczególnych akcesji rozciąga się przestrzeń kompleksowej transformacji. Ogromnie trudno jest wskazać płaszczyznę nie dotkniętą procesem bolesnych przemian. Dokonały się one stosunkowo szybko w dziedzinie ustrojowej. Tu było najłatwiej o kompromis. System demokracji parlamentarnej stał się wspólnym dla opozycji i postkomunistów gruntem do dalszych reform. Już wprowadzanie instytucji wolnorynkowych okazało się procesem daleko bardziej skomplikowanym. Kontrowersje wokół prywatyzacji i rozdziału majątku narodowego podzieliły większość społeczeństw dawnych demokracji. Jednak najtrudniejsza, wciąż daleka od finału, jest transformacja w sferze świadomości. Czy miał rację Tischner mówiąc o nas *homo sovieticus*? Na ile jeszcze nieokrępte zewnętrzne warunki, które z grubsza odpowiadają formalnym standardom demokracji i wolnego rynku,

czynią nas ludźmi prawdziwie wolnymi? Czy jesteśmy „u siebie”, czy potrafimy twórczo odnieść się do przeszłości i zachować krytyczny stosunek wobec obietnic kapitalizmu? To są pytania adresowane przez Jana Pawła II do narodów zza „żelaznej kurtyny”. Ale i naszym sąsiadom z krainy dobrobytu papież przedstawia punkty do refleksji. Pytania o jakość wolności, wartość pracy, ewolucję rządów większości i gospodarki kapitalistycznej każą ostrożnie podchodzić do zachwytów wobec osiągniętych już zdobyczy. Ale czy na zawsze? Papieska refleksja nad przemianami społecznymi obiera za punkt wyjścia chrześcijańską antropologię. Pytania o kondycję człowieka, który jeszcze nie wyzwolił się całkowicie z psychicznych okowów totalitaryzmu, a już stoi na rozdrożu budowy wspólnego europejskiego domu, stanowią jeden z kluczowych punktów w pontyfikacie papieża-Polaka.

Bez względu na historyczne znaczenie przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, Jan Paweł II nie podejmuje się apologii demokracji. Jest daleki od jednoznacznej oceny eksplozji wolności. Złożoność podejścia do politycznych i społecznych dokonań ostatnich lat wynika z obranego priorytetu. *Człowiek jest drogą Kościoła*¹ – to są jedne z pierwszych, wciąż powtarzane i aktualne słowa kierowane przez papieża do świata. Alternatywę „za” lub „przeciw” Kościołowi zastąpił wybór „za” lub „przeciw” człowieczeństwu. Papieskie dokumenty mają nowego adresata. Nie są nimi wyłącznie katolicy, ale wszyscy ludzie dobrej woli. Jan Paweł II podejmuje się więc obrony człowieka stojącego w obliczu wielu niebezpieczeństw i jeszcze większych możliwości. Wymiar społeczny jest dla niego rzeczywistością niezwykle istotną, a jednak wtórną wobec wartości samego człowieka. Dlatego analizując ustrój polityczny czy gospodarczy, papież zawsze będzie pytał: Na ile przyczynia się do rozwoju człowieka? I to jest pierwsze, antropologiczne źródło metapolitycznego charakteru papieskiej refleksji i nauczania. Drugie, teologiczne, wypływa z faktu podporządkowania Kościoła Prawdzie oraz z uznania niedoskonałości ludzkiej natury skażonej grzechem pierworodnym. Snując rozważania, które bywają interpretowane jako próba

¹ Zob. *Redemptor hominis*, nr 13-15; *Dives in misericordia*, nr 1; *Centesimus annus*, VI.

budowy systemu światopoglądowego, papież stoi na stanowisku anty-ideologicznym: *Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe*². Komentatorzy, oczekujący ze strony papieża jednoznacznego poparcia demokracji liberalnej, często nie kryją swego rozczarowania. Niezrozumieniu logiki: najpierw człowiek, potem system polityczny i gospodarka, towarzyszy przypisywanie papieżowi sprzecznych opinii, czyniących z niego bądź to architekta „trzeciej drogi”, bądź zwolennika socjalizmu³. Doświadczenie totalitaryzmu, który uciskał rzeczywistość ideologicznym gorsetem, jest wciąż na tyle świeże, iż nie pozwala nawet na teoretyczny flirt z formułowaniem kolejnej społecznej utopii. Kościół nie jest już jedynym depozytariuszem Prawdy, co więcej, jest wspólnotą wciąż pielgrzymującą ku jej pełnemu poznaniu. Uznanie światopoglądowego pluralizmu nie oznacza przyjęcia postawy metafizycznego agnostycyzmu, ale tworzy podłoże do dialogu nakierowanego na poszukiwanie prawdy o człowieku, której podstawą jest transcendentna i niezbywalna godność osoby ludzkiej. Podkreślanie jej fundamentalnego znaczenia dla społecznego nauczania Kościoła jest kluczowym elementem krytyki socjalizmu⁴. Piszząc o głównej wadzie ustroju opartego na własności państwa, papież nie waha się

² *Centesimus annus*, V, nr 46.

³ „...najbardziej znacząca w tym roku obrona wartości socjaldemokratycznych w Europie pochodzi nie tyle od ludzi pokroju Willy'ego Brandta, lecz od Karola Wojtyły, polskiego papieża, którego poglądy zdradzają ukrytą niechęć do aspektów liberalnego kapitalizmu. (...) Watykan denerwuje się, gdy mu się przylepia polityczne etykiety, choć Jan Paweł II jest od dawna jednym z czołowych europejskich socjalistów (...) Odnosi się wrażenie, że w liberalnym kapitalizmie Papież znajduje niewiele więcej rzeczy godnych pochwały niż w marksistowskim komunizmie”; J. Wyles, *Vatican Prepares Attack on Sins of Capitalism*, „Financial Times”, 9-10 III 1991, par. II, s. 1; por. M. Novak, *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 384.

⁴ Jan Paweł II tak pisze o Leonie XIII: „Papież rozpoczął krytykę proponowanych rozwiązań »kwestii robotniczej« od »socjalizmu«, kiedy nie występował on jeszcze, jak to nastąpiło później, w kształcie silnego mocarstwa, dysponującego wszelkiego rodzaju środkami. Dał on jednak właściwą ocenę niebezpieczeństwa, jakie stanowiła dla mas nęcąca propozycja rozwiązania - tyleż prostego, co radykalnego - ówczesnej kwestii robotniczej”; *Centesimus annus*, II, nr 12.

użyć terminu „błąd antropologiczny”. W systemie kolektywistycznym człowiek jest zaledwie elementem większej całości, a jego dobro jest całkowicie podporządkowane celom państwa, definiowanym przez polityczną elitę, gdzie szczęście jednostki polega na doskonałym utożsamieniu się z abstrakcyjną „wolą zbiorowości”, a każde odchylenie jest traktowane jako niesubordynacja zagrażająca spójności systemu. Prowadzi to do stopniowej utraty podmiotowości człowieka i w dłuższej perspektywie uniemożliwia realizację postulowanego celu, jakim jest budowa wspólnoty powszechnego braterstwa⁵.

Papież, konstatując niewątpliwe dobro płynące z własności prywatnej, nie przestaje przypominać o czyhającym na współczesnych niebezpieczeństwie kapitalizmu pierwotnego: redukcji człowieka do jednego ze środków produkcji. Tutaj błąd ma charakter bardziej praktyczny. Wynika nie tyle z narzuconej ideologii „socjalizmu naukowego”, ile z mechanizmu dążenia do maksymalizacji zysku, który bez żadnej ingerencji ze strony państwa może się przeobrazić w patologię wyzysku⁶. Uznanie dla własności prywatnej stojącej na straży ludzkiej autonomii jest ściśle związane z „zasadą pierwszeństwa pracy przed kapitałem” głoszącą, iż praca jest zawsze przyczyną sprawczą, podczas gdy kapitał jest „instrumentem” w ręku człowieka⁷. Ten ostatni, rozumiany jako zespół środków służących nie tylko opanowywaniu natury, ale i osobistemu rozwojowi, jest nie do pomyślenia bez pracy, dzięki której w ogóle zaistniał i podlega nieustannemu rozwojowi⁸.

⁵ Zob. tamże, II, nr 13.

⁶ „...błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji”; *Laborem exercens*, II.

⁷ „Z pracą również pozostaje związany od początku problem własności, jeżeli bowiem człowiek poprzez pracę ma przyswajać sobie i innym te zasoby, jakie kryje w sobie natura, to ma on jako jedyny środek: własną pracę. Aby te zasoby mogły poprzez pracę owocować, człowiek zawłaszcza części różnych bogactw natury: w głębi ziemi, w morzu, na ziemi, w przestrzeni. Zawłaszcza je, czyniąc z nich warsztat swej pracy. Zawłaszcza przez pracę – i dla pracy”, tamże, III, nr 12.

⁸ „Tak więc owocem pracy jest wszystko to co ma służyć pracy, co stanowi – przy dzisiejszym stanie techniki – jej rozbudowane »narzędzie«”, tamże.

Jądrem papieskiej krytyki socjalizmu i pewnych aspektów kapitalizmu pozostaje wizja człowieka stworzonego na obraz Boga, będącego istotą twórczą, wyrażającą siebie przez pracę. Mówiąc o tym, Jan Paweł II apeluje o wrażliwość na prawdę o godności człowieka, fundament wszelkiej ludzkiej aktywności. Kryterium godności osoby winno określać kształt procesu wytwórczego i dominującej obecnie gospodarki wolnorynkowej. Jest podstawową miarą słuszności ewolucji kapitalizmu. Dla papieża obrona człowieka współczesnego to upominanie się o godne warunki pracy, która jest drogą ku Stwórcy i ku pełni człowieczeństwa.

Demokracja na nowo odczytana

Ewolucję postawy Kościoła wobec demokracji syntetycznie ujął G. Weigel. Biorąc pod uwagę perspektywę ostatnich stu pięćdziesięciu lat, obserwuje on *proces przejścia od wrogości (Grzegorz XVI i Pius IX), przez tolerancję (Leon XIII i Pius XI), ku uznaniu (Pius XII i Jan XXIII) i poparciu (Vaticanum II i Jan Paweł II), a teraz w późnych latach dziewięćdziesiątych, aż po wewnętrzną krytykę*⁹. Znaczącym punktem i zarazem novum w relacji Kościół–demokracja jest podjęcie przez Jana Pawła II twórczej krytyki, którą kieruje z wnętrza demokratycznego świata. Dla Kościoła oswojonego i zdomowionego w demokracji ustrój oparty na prawach człowieka jest naturalnym środowiskiem społeczno-politycznym. Słowa papieża, którego wkład w zlikwidowanie „żelaznej kurtyny” jest faktem niekwestionowanym, nadają wygłaszany sądowi znamiona troski o jakość „rządów ludu, przez lud i dla ludu”. Komentarz bieżącego stanu demokracji uprzedza jej silne poparcie dodatkowo wzmocnione krytyką socjalizmu i komunizmu. Centralne miejsce antropologii w społecznej refleksji papieża sprawia, że mimo swego zdecydowanego charakteru aprobaty ma charakter względny, bo uwarunkowany dobrem osoby ludzkiej.

⁹ G. Weigel, *Soul of the World*, Washington DC 1996, s. 120; cyt. za: M. Zięba, *Papież i kapitalizm. Od Rerum novarum po Centesimus annus*, Kraków 1998, s. 88-89.

Oczywiście papież docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowaniu własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi¹⁰. Odnajdujemy w tym zdaniu podstawowe kryteria nowoczesnej demokracji liberalnej: szeroką partycypację obywatelską, płynącą z zasady suwerenności ludu, oraz cykliczną odpowiedzialność polityczną reprezentantów społeczeństwa. Idąc dalej, papież opowiada się za zasadą trójpodziału władz, czym podkreśla konieczność dwojakiego rodzaju kontroli: zewnętrznej, sprawowanej przez elektorat w wyborach, i wewnętrznej, opartej na systemie regulacji umożliwiających zachowanie równowagi między władzami w państwie (zasada „checks and balance”). Dopiero wzajemne uzupełnianie się obydwu zapewnia efektywność całego systemu demokratycznego. Jednak obok wymiaru proceduralnego rozciąga się przestrzeń, która warunkuje nie tylko sprawność, ale również istnienie demokracji. Przyjęta przez Jana Pawła II logika antropologiczna każe pojmować demokrację jako środek do zapewnienia społeczeństwu warunków do pokojowej egzystencji i pomnażania dobra wspólnego. Ostrzeżenie przed utożsamieniem zespołu procedur z moralnością, to zwrócenie uwagi na zjawisko obecne w demokracjach ustabilizowanych, gdzie z formuły ustrojowej czyni się namiastkę nowej moralności w duchu założeń religii obywatelskiej z czasów rewolucji francuskiej. Tymczasem demokracja, mimo niewątpliwych zasług w poszerzaniu pola wolności i odpowiedzialności, nie jest w stanie sama z siebie wykreować wartości, na których się opiera i których potrzebuje do swego istnienia. Demokracja czerpie normy moralne i wzorce zachowań ze skarbnic wartości, którymi są religia, kultura, sztuka czy tradycja. Jest zatem głęboko uwarunkowana strukturami pozademokratycznymi. W interesie polityków, kierujących się nie tylko krótkoterminową taktyką, winna leżeć troska o zachowanie w dobrym stanie i rozwój owych aksjologicznych źródeł. Jak refren, choć w nowym kontekście, powracają słowa przypominające o znaczeniu człowieka: ...wartość de-

¹⁰ *Centesimus annus*, V, nr 46.

mokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie „dobra wspólnego” za cel i kryterium rządzące życiem politycznym¹¹.

Można by oczywiście zarzucić Kościołowi kolejną próbę walki o rząd nad duszami obywateli. Subtelne zwrócenie uwagi na niesamowystarczalność demokracji i jej zapotrzebowanie na aksjologiczne paliwo byłoby wejściem tylnymi drzwiami do gabinetu politycznej władzy. Jednak punkt widzenia na demokrację, który koresponduje z wieloma ujęciami teoretycznymi jej badaczy, idzie u Jana Pawła II w parze z wizją społeczeństwa pluralistycznego. Poszukując wspólnego konsensusu, wokół którego można by budować wspólny dom, przemawia różnymi głosami, prezentuje bogactwo światopoglądów i filozofii życia. Jest to kolejna konsekwencja obrania człowieka za centrum życia i sedno metody badawczej. Państwo, podobnie jak demokracja, zostaje przez papieża zrelatywizowane i podporządkowane dobru człowieka. Społeczeństwo jest genetycznie pierwotne w stosunku do państwa. Nabiera przez to specyficznej wartości, która wyraża się w autonomii wobec rządzących elit. Rolą państwa jest służba społeczeństwu. Niewydolność państwa uprawnia obywateli do zmiany swoich reprezentantów lub, w stanie głębokiego kryzysu (rok 1989), nawet do obalenia ustroju. Państwo jest dla papieża jedną z wielu form wyrazu społecznej natury człowieka. Także, a właściwie przede wszystkim, rodzina, wspólnota samorządowa, religijna czy polityczna są drogami do urzeczywistnienia ideału społeczeństwa obdarzonego własną podmiotowością¹². „Podmiotowość społeczeństwa” zapobiega zjawiskom alienacji i umasowienia, chroni przed nawrotem rozwiązań totalitarnych, utrzymuje demokrację w granicach systemu politycznego sensu stricte. Sprawowane nad demokracją władztwo obywateli ma źródło dwojakiej natury w autonomii społeczeństwa i osoby. W hierarchii autonomii ta przynależna społeczeń-

¹¹ *Evangelium vitae*, III, nr 70.

¹² Por. *Centesimus annus*, II, nr 13.

stwu znajduje się poniżej autonomii człowieka, a przed autonomią państwa, które objawia swą niezależność głównie na płaszczyźnie międzynarodowej.

Żywe u Jana Pawła II doświadczenie totalitaryzmu każe autorowi nieustannie wskazywać na wciąż obecne w krajach demokratycznych przejawy myślenia totalnego. Koncepcja wolności oderwanej od Prawdy uzasadnia łamanie praw i wolności człowieka, prowadząc prostą drogą do totalitaryzmu. Odrzucenie posłuszeństwa prawdzie o człowieku kończy się niewolą większości podporządkowanej woli mniejszości. Dlatego demokracja, czerpiąca z niezależnych od niej źródeł wartości, oparta na upodmiotowionym społeczeństwie, które jest prawdziwym suwerenem i dysponentem władzy, to dla papieża ustrój gwarantujący poszanowanie godności osoby ludzkiej. System rządów konsensualnych, respektujących prawdy niezmiennie, jest złotym środkiem między skrajnościami charakterystycznego dla totalitaryzmu braku wolności oraz dryfującego ku moralnej anarchii państwa ultraliberalnego.

Głos wołającego

Po tym, co zostało już powiedziane, czy można pokusić się na podsumowanie, na paru stronach tekstu, działalności człowieka, którego życie toczy się na tak wielu polach? Owszem, a to dlatego, że Jan Paweł II w ostatnich miesiącach sam tego dokonał wydając „Tryptyk rzymski”. Poświęcamy temu dziełu osobny artykuł. Ta papieska wypowiedź, opatrzona podtytułem „Medytacje”, jest wypowiedzią bardzo osobistą, poetycką, a więc pozwalającą na wyjście poza ograniczenia czy wymogi, którym papież podlega jako biskup, teolog czy nawet filozof. W świecie poezji i mistyki, bez cienia skrępowania można zwierzyć się, jak też pytać: *Jak przeniknąć poza granice dobra i zła?*¹³ Jak też można nakazać Abrahamowi, by w jednym zdaniu zamknął jednocześnie słowa Jezusa, skierowane do Judy z Iskariotu i słowa Jana Ewangelisty podsumowują-

¹³ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s. 18.

ce działalność Jezusa, a zwłaszcza znaczenie jego śmierci: *Czyń, co masz czynić, do końca*.¹⁴ Co jest zatem przewodnim motywem posługi Jana Pawła II w Kościele, ale i w świecie, jako że droga Kościoła, jak to papież wciąż przypomina, wiedzie przez człowieka, a więc przez świat?

Pierwsza odpowiedź, jaka się samoistnie nasuwa, to zawołanie z herbu papieskiego: *Totus Tuus*. W świetle jednak następnych wydażeń, następujących po inauguracji pontyfikatu, widać, że to zawołanie można potraktować jako fundament, na którym papież budował swoją posługę. Można więc powiedzieć, że następny etap rozpoczął się od wezwania: *Nie lękajcie się otworzyć drzwi Chrystusowi*. W ten sposób Jan Paweł II z jednej strony stawia współczesnemu Kościołowi i światu diagnozę, a z drugiej pokazuje sposób drogi wyjścia z zapaści kulturowej, o której to zapaści – bo przecież nie o całej kulturze współczesnej, jak by to chcieli współcześni manichejczycy – mówi, że jest cywilizacją śmierci. Według papieża nasz świat trapią nie tyle nieszczęścia spowodowane strachem przed śmiercią, przed nieszczęściami, ile przede wszystkim przed szczęściem właśnie, bo przed wolnością, prawdą, pięknem, miłością. Ta tragedia ma swój początek w zapomnieniu zarówno pierwszych ludzi, jak też i nas, żyjących dzisiaj. Bóg stworzył i stwarza, czyni człowieka mężczyzną i kobietą na swój obraz i podobieństwo. Ten, który wie wszystko, widział, że to dzieło *było bardzo dobre*. Tym sposobem patrzenia na wszystko Bóg obdarza również człowieka. Oboje, Adam i Ewa, byli przecież nadzy, a nie odczuwali wstydu. *Czy to możliwe?*, pyta Jan Paweł II i z goryczą stwierdza: *Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła*, i zaraz, jakby po chwili wahania, dodaje: *...a może także współczesnych!*¹⁵ Pytaj Michała Anioła, a więc pytaj tych, którzy tworzą kulturę. Ratunkiem dla człowieka jest więc tworzenie kultury, która obejmie zarówno naukę, jak i sztukę, ale też i życie, jako że najwyższym arcydziełem jest człowiek święty.¹⁶ Z takiego postawienia sprawy wynika, że *synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także i wiary (...)* *Wiara, która nie staje się*

¹⁴ Tamże, s. 35.

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *List do artystów*.

*kulturą, jest wiarą nie w całości przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie*¹⁷. Patrząc w świetle powyższej wypowiedzi, można stwierdzić, że tysięczne, bywa milionowe, tłumy, które papież gromadzi na liturgię, potwierdzają konieczność tej syntezy. Człowiek wykorzeniony z dużej i małej ojczyzny, a więc bezdomny, osierocony, bo oderwany od przodków, oraz bezdzielny, bo nie dane mu było zaznać łaski macierzyństwa i ojcostwa, głodny chleba, bo obszary biedy wciąż, jeśli się nie poszerzają, to pogłębiają, zniewalany i upadłany przez dyktatorów, taki wykluczany z życia fizycznego i duchowego człowiek potrzebuje z jednej strony adwokata, który będzie go bronił, ale i kapłana, który mu będzie przypominał o Chlebie z nieba. *Tak jak kobieta z Betanii, Kościół nie obawiał się „marnować”, poświęcając najlepsze swoje zasoby, aby wyrażać pełne adoracji zdumienie wobec niezmierzonego daru Eucharystii*.¹⁸

W tej sprawie obrony człowieka i jego prawa do pełni życia Jan Paweł II nie jest sam. Warto byśmy zauważyli to, zwłaszcza my, jego rodacy. Na rozpoczęcie ósmej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II mówił: *Moim rodakom przynoszę przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość. To On, to On – zmartwychwstały Chrystus mówi dziś do każdego i każdej z was: „Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (Ap 1, 17-18). Oto przesłanie Bożego miłosierdzia, które przynoszę dziś mojej Ojczyźnie i moim rodakom: „Przestań się lękać!” Zaufaj Bogu, który bogaty jest w miłosierdzie. Jest z tobą Chrystus, niezawodny Dawca nadziei*.¹⁹ Zwłaszcza wtedy, gdy starym zwyczajem zaczynamy drżeć ze strachu przed tym, co nowe, jakbyśmy nie wierzyli, że Chrystus zmartwychwstał, a to znaczy, że

¹⁷ List do Kardynała Sekretarza Stanu z dn. 20 V 1982 r., *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury*, w: *Nauczanie papieskie*, V, 1, Poznań 1993, s. 766.

¹⁸ *Ecclesia de Eucharistia*, nr 48.

¹⁹ Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku (Kraków-Balice, 16 VIII), za: www.opoka.org.pl

nasz wiek dwudziesty! I nie tylko dwudziesty!

(...)

*żaden wiek nie może przestonąć prawdy
o obrazie i podobieństwie.²⁰*

to znaczy, że nie jest w stanie oderwać Stwórcy od stworzenia. Tak więc, na nasze szczęście, w naszych czasach mistyk i poeta mówią jednym głosem.

... Karol Darwin

*Czuł przynajmniej wyrzuty sumienia
Ogłaszając swoją teorię, jak mówił, diabelską.
A oni co? Ich to przecież pomysł:
Posegregować szczury w osobnych kłatkach,
Posegregować ludzi, niektóre ich gatunki
Odpisać na genetyczne straty oraz wytruć.
„Pycha pawia jest chwałą Boga” – pisał William Blake.
Kiedyś cieszyło nam oczy
Bezinteresowne piękno, z samego nadmiaru.
A co nam zostawili? Tylko rachunkowość
Kapitalistycznego przedsiębiorstwa.²¹*

Przywołując Jana Pawła II i Czesława Miłosza, warto wspomnieć i pamiętać, że jest również Wisława Szymborska i Lech Wałęsa. Przecież nagrodę pokojową otrzymuje się za arcytrudną sztukę, jaką jest wprowadzanie pokoju. Można by wymienić jeszcze wiele innych nazwisk uczonych i artystów. Choć czasami odnosi się wrażenie, że nie potrafimy, czy, co gorsza, być może nie chcemy, cieszyć się z sukcesu naszych bliźnich.

Skoro już przywołaliśmy poetę, to trzeba powiedzieć, że najdalej, a zarazem najbliższym horyzontem duchowym posługi Jana Pawła II, przypominanym człowiekowi, a może zwłaszcza Kościołowi, chrześcijanom, jest mistyka. Ona też jest naszym najprawdziwszym po-

²⁰ Tenże, *Tryptyk rzymski*, s. 19.

²¹ C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.

wołaniem i przeznaczeniem. Papież prowadzi więc nieustanną rozmowę z dawnymi i współczesnymi mistrzami życia duchowego. Na przykład zawołanie: *Przestań się lękać. Wy płyn na głębię*, owszem, jest cytatem z Ewangelii, ale też nie sposób nie zauważyć jego pokrewieństwa z wyznaniem św. Faustyny Kowalskiej: *Innym razem [spowiednik] powiedział mi te słowa: Pozwól niech Bóg odsunie łódź twego życia na głębię, na toń niezgłębianą życia wewnętrznego.*²² Tym tropem można by iść dalej i przywołać dla przykładu jeszcze jednego dawnego poetę mistyka, Angelusa Silesiusa:

*Że Bóg jest taki szczęśliwy i żyje bez pragnienia,
Jest taki dzięki mnie, a ja taki dzięki niemu. (61)*

Ten wątek duchowej rozmowy wciąż czeka na opracowanie, bo jak *nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa*, tak nie można zrozumieć nauki społecznej obecnego papieża, jak też jego teologii (a zwłaszcza eklezjologii) bez odniesienia do modlitwy, medytacji, kontemplacji, a więc w ostatecznym rozrachunku, do mistyki.

Ludziłby się ten, kto by sądził, że taka rozmowa, nacechowana tak rozległą perspektywą, może czy powinna być czymś tak frapującym, że wprost zniewalającym każdego, kto troszczy się o los człowieka. Dyskusja, jaka wybuchła w Kościele i poza nim po ukazaniu się „Dominus Jesus”, najlepiej świadczy, że łatwo nie jest, a nawet być nie może. Chrześcijanom, wyznawcom innych religii i niewierzącym chodzi przecież o sprawę najważniejszą, o prawomocność ich przekonań, czyli o uczciwość wobec Boga, żeby użyć wyrażenia autorstwa Johna Robinsona („Spór o uczciwość wobec Boga”, 1966) i wobec siebie. Ekumenizm, bo o tym mowa, jest dla Jana Pawła II sposobem przeżywania Kościoła. Dzisiaj, choć wciąż nie wszystkim, wydaje się oczywiste, że Jan Paweł II przekroczył wszelkie możliwe progi „dobra i zła”. Przede wszystkim te wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego, wzywając katolików do pokuty i zadośćuczynienia za grzechy przeciwko jedności Kościoła, jak też przeciwko każdemu człowiekowi. Również progi cerkwi i ko-

²² F. Kowalska, *Dzienniczek, Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2002, nr 55.

ściołów ewangelickich okazały się niższe, niż przypuszczano. Owocem tak pojmowanego ekumenizmu jest „Wspólna Deklaracja w sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu” Światowej Federacji Luteranckiej i Papiejskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 1999 r. Równocześnie, dosłownie i w przenośni, Jan Paweł II przekroczył próg synagogi, nazywając żydów naszymi starszymi braćmi w wierze, jak też próg meczetu, gdzie żydom, chrześcijanom i muzułmanom przypomniał, że *dla nas wszystkich Jerozolima jest – jak wskazuje sama jej nazwa – „Miastem Pokoju”*. Być może w żadnym innym miejscu na świecie nie stykamy się z tak głęboką świadomością transcendencji i Bożego wybrania, jaka promieniuje z kamieni i zabytków Jerozolimy oraz ze świadectwa trzech religii, żyjących obok siebie w jej murach. Nie wszystko było i będzie łatwe w ich współistnieniu. Musimy jednak czerpać z naszych tradycji religijnych mądrość i przekonujące motywacje, dzięki którym zwycięży wzajemne zrozumienie i szczerzy szacunek.²³

Stawia się czasem papieżowi zarzut, że przecenia wartość tzw. Kościoła ludowego. Masowe nabożeństwa, procesje ma cechować nadmierną uczuciowość, teologiczna jałowość, gdy tymczasem C. Miłosz mówi:

Mieście zrozumienie dla ludzi słabej wiary.

Ja też jednego dnia wierzę, drugiego nie wierzę.

Ale jest mi dobrze w modlącym się tłumie.

*Ponieważ oni wierzą, pomagają mi wierzyć
w ich własne istnienie, istot niepojętych.*

(...)

*Naturalnie, jestem sceptyczny, ale razem śpiewam,
pokonując w ten sposób przeciwieństwo
pomiędzy prywatną religią i religią obrzędu.*²⁴

²³ Spotkanie z przywódcami religijnymi chrześcijan, żydów i muzułmanów, 23 III 2000 r.
– Jerozolima, za: www.opoka.org.pl

²⁴ C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, s. 86.

Kto wie, jak długo jeszcze przyjdzie nam odkrywać sens papieskiego przesłania? Czy jego wartość miałaby polegać – jak tego chcą niektórzy – jedynie na przeprowadzeniu narodów przez trudne lata totalitarnej niewoli i moźół powrotu do wolności? Czy jest on Mojżeszem naszych czasów, prorokiem-wychowawcą, któremu nie było dane przejść ostatniego odcinka drogi?

Ludzka myśl biegnie kolistą drogą. Ledwie zakończone podsumowanie napotyka nowo poczęte słowo. Niedopowiedzenie skrada się za każdym zdaniem. Może zatem lepiej nie mówić o podsumowaniu? Wystarczy liczyć lata, pamiętać o wydarzeniach, przywoływać gesty. Ćwierć wieku pontyfikatu Jana Pawła II jest wdzięcznym obiektem bilansu. I łatwym. Czy tylko o to chodzi? Życie jest istotą wielkiej spuścizny. Dziedzictwo pozostawione przez Jana Pawła II już przechodzi przez ogień oczyszczenia. Podwójny. Gorący ogień krytyki i zimny ogień komemoracji, akademii i pochlebstw. Który z nich podsyciliśmy? A może po prostu nieśliśmy własne lampki, zapatrzeni w knotki zadowolenia. Szczęśliwie słuszość płonie niezależnie od nas. Wiedział to już Rej. Samopomoc polska...

DOMINIK CIOŁEK SJ, ur. 1974, absolwent filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej „Ignatianum” w Krakowie i politologii na Uniwersytecie Warszawskim. Mieszka w Warszawie.

WACŁAW OSZAJCA SJ, ur. 1947, wykładowca na Państwowym Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie i na Wydziale Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego; poeta, publicysta, red. naczelny „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Warszawie.



Jan Paweł II oczami włoskiej lewicy

**Z Alcestem Santinim rozmawia
Mirosław Ikonowicz**

Wybitny znawca spraw Kościoła, Aleceste Santini jest autorem kilku książek będących pogłębioną, pełną krytycznej refleksji kroniką pontyfikatu („Questione cattolica questione comunista” – 1975; „Mille anni di fede in Russia” – 1987; „Agostino Casaroli. Uomo del dialogo” – 1993). Publicysta dziennika „L’Unità” towarzyszył Janowi Pawłowi II (na pokładzie samolotu papieskiego) w 90 ze 101 zagranicznych podróży. 13 czerwca 1988 r., przy osobistym pośrednictwie Santiniego, który cieszył się zaufaniem Kurii Rzymskiej i miał bardzo dobre kontakty z otoczeniem Michaiła Gorbaczowa, doszło w Moskwie do historycznego spotkania watykańskiego sekretarza stanu, kard. Agostino Casarolego z sekretarzem generalnym KPZR. Następstwem tego spotkania była pierwsza wizyta Gorbaczowa u Jana Pawła II (1 XI 1989 r.), po której wiosną 1990 r. doszło do nawiązania stosunków dyplomatycznych między Moskwą a Stolicą Apostolską. Pod koniec życia wielki strateg watykańskiej Ostpolitik, kard. Casaroli powierzył Alceste Santinemu napisanie jego biografii w formie książkowego wywiadu-rzeki, przetłumaczonego potem na wiele języków.

Współpracownik wielu pism włoskich, obecnie publicysta „Il Mattino” w Neapolu i „Il Nuovo” w Rzymie.

- *Czy wybór na papieża pierwszego nie-Włocha od prawie pół tysiąca lat, zwłaszcza że był nim kardynał z Polski, który zajmował wyraźną postawę wobec władz komunistycznych, nie był szokiem dla włoskiej lewicy?*

- Istotnie, był to szok. Była to wielka niespodzianka. Stawiano sobie pytanie: W jakim kierunku ten papież poprowadzi Kościół?

Poznałem kard. Wojtyłę w Krakowie, w 1976 r. i odniosłem w rozmowie z nim wrażenie, że jest to człowiek o bardzo otwartych poglądach. Rozmowa dotyczyła praw człowieka, które dla niego stanowiły zasadniczy problem. Nazajutrz po jego wyborze na konklawe 16 października 1978 r., na podstawie tego spotkania i tej rozmowy z Karolem Wojtyłą przedstawiłem nowego papieża na pierwszej stronie dziennika „L’Unità”, wówczas organu Włoskiej Partii Komunistycznej.

– Uczestniczył Pan już w pierwszej zagranicznej podróży, jaką odbył Jan Paweł II, w jego wyprawie do Meksyku. Jakie wrażenie wywarł papież rozpoczynający dopiero swój pontyfikat?

– Uderzyło mnie, że rozmawiał z dziennikarzami jak zwykły człowiek, odrzucając cały dotychczasowy sztywny protokół. Od razu stało się jasne, że przynajmniej od tej strony pontyfikat papieża-Polaka zrywa z pewnymi watykańskimi zwyczajami. Dotąd dziennikarzom nie wolno było zadawać pytań papieżowi, który pozostawał poza zasięgiem mediów. Karol Wojtyła od razu to zmienił.

Już w czasie tej pierwszej podróży dał wyraz swoim poglądom na niektóre kluczowe problemy współczesnego świata. Przemawiając do tłumów w Meksyku, poddał ostrej krytyce neoliberalizm i jego skutki, zwłaszcza dla biednych krajów. Na równi z nim krytykował komunistyczny kolektywizm.

W drodze powrotnej z Meksyku, w toku wywiadu, który przeprowadzałem z papieżem na pokładzie samolotu, Jan Paweł II zgodził się z moją uwagą, że nie wszystkie partie komunistyczne i nie wszystkie koncepcje lewicowości są jednakowe. „To prawda, należy to rozróżniać” – przyznał papież, odwołując się do Gramsciego. „Ale – dodał – trzeba zawsze przyglądać się, jak działają w praktyce”.

To wszystko zapoczątkowało na włoskiej lewicy głęboką refleksję na temat „polskiego papieża”. Zaczęto stopniowo dostrzegać pozytywne aspekty tego pontyfikatu. Nie żądał wyłącznie swobody działania dla „Solidarności”, lecz także dla związków zawodowych w krajach Trzeciego Świata. Nie sposób było nie dostrzec zaangażowania Jana

Pawła II w wysiłki zmierzające do zmniejszenia nierówności na świecie i jego opowiedzenia się po stronie pokoju, nie jako ogólnej deklaracji zasad etycznych, lecz konkretnego odrzucenia wojny jako środka rozwiązywania konfliktów międzynarodowych.

– *Włoska lewica intelektualna dawała wyraz poważnym obawom, że Karol Wojtyła będzie „polonizował” włoski Kościół, narzucał mu pewne jego tradycje.*

– Wielu widziało w niezwykle silnym zaangażowaniu papieża w ofensywne krzewienie katolicyzmu na wszystkich kontynentach jakąś formę fundamentalizmu lub integryzmu religijnego, typowego dla pewnego odłamu polskiego katolicyzmu. Te obawy powoli ustępowały.

– *Mam wrażenie, że był to dość długi proces.*

– Zgoda, to trwało kilkanaście lat. Ale chciałbym, aby sprawa była jasna: rezerwę, a nawet niechęć okazywała papieżowi jedynie część lewicowych intelektualistów. Na ogół nie dotyczyło to zwykłych ludzi, lewicowych katolików. Elity intelektualne lewicy przyglądały się uważnie, czy papież nie zechce przeszczepiać włoskiemu Kościołowi cech charakterystycznych dla Kościoła polskiego. Na przykład pewnej tendencji do stawiania Kościoła ponad strukturami państwowymi. Ostatecznie jednak nawet najbardziej nieufni przekonali się, że papież-Polak nie ma takich zamiarów.

– *Sensacją w swoim czasie był znaczący gest wobec Jana Pawła II ze strony włoskich eurokomunistów, którzy jako pierwsi w zachodniej Europie już na początku lat osiemdziesiątych. zakwestionowali oficjalnie „przewodnią rolę” ZSRR i KPZR: było opublikowanie w odcinkach na łamach „L’Unità” w 1994 r. tekstu Ewangelii. Czy było to, że tak powiem posunięcie polityczne, pewna taktyka ze strony kierownictwa partii czy też wyraz głębszych przemyśleń?*

– Jako inicjator i pomysłodawca opublikowania Ewangelii przez „L’Unità” mogę zapewnić, że chodziło mi w znacznej mierze o złama-

nie pewnego schematu, pewnego historycznego stereotypu, według którego lewica musi być antykościelna. Włoskie realia lat dziewięćdziesiątych były zupełnie inne: Wierzący i praktykujący katolicy stanowili znaczną część partii.

Ja, jako watykanista „L’Unità”, i ówczesny redaktor naczelny pisma, Walter Veltroni, późniejszy sekretarz generalny partii Lewicowi Demokraci, w jaką przekształciła się dawna Włoska Partia Komunistyczna, zostaliśmy wtedy przyjęci przez papieża wraz z naszymi rodzinami na specjalnej audiencji i wręczyliśmy mu oprawiony egzemplarz Ewangelii w sześcioudcinkowym wydaniu „L’Unità”.

Chciałem podkreślić, że przedmowę napisał na prośbę naszej gazety ówczesny kard. Carlo Maria Martini, arcybiskup Mediolanu. Wydanie Ewangelii przez „L’Unità” było wielkim sukcesem edytorskim, a od czytelników otrzymaliśmy 5 tys. listów. Wielu pisało: jestem komunistą (lub lewicowym socjaldemokratą), ale katolikiem. Moje dzieci są ochrzczone. Skoro opublikowaliście Ewangelię, oznacza to dla mnie, że człowiek lewicy może oficjalnie manifestować swą wiarę i nie ma w tym żadnej sprzeczności.

— *Dialog między lewicą a Kościołem zaczął się we Włoszech wiele lat wcześniej, zaraz po II Soborze Watykańskim? Pan, jako założyciel pierwszego w Europie pisma poświęconego dialogowi marksistów i katolików, ukazującego się od końca lat sześćdziesiątych pod tytułem „Relione oggi – il dialogo” był jednym z jego architektów.*

— W skład komitetu redakcyjnego wchodził wybitni myśliciele marksistowscy i bardzo znani filozofowie i teologowie katolicy. Po Soborze, w znacznej mierze dzięki encyklice papieża Jana XXIII „Pacem in terris” z jednej strony, a poszukiwaniem płaszczyzny współpracy z Kościołem przez kierownictwo Włoskiej Partii Komunistycznej (Palmiro Togliatti ogłosił, że wprowadzić nie może być zbliżenia ideologicznego z Kościołem, ale należy dążyć do współpracy w walce o lepszy los człowieka) z drugiej, powstała płaszczyzna dialogu, jaką było wspólne dążenie do pokoju i refleksja nad ludzkim przeznaczeniem.

Wszystko to, oczywiście, nie oznacza, że dziś już nikt z włoskiej lewicy – mówię cały czas głównie o jej elitach – nie krytykuje papieża.

– Czego głównie dotyczy krytyka?

– Jest ona bardzo wyraźna zwłaszcza wtedy, gdy zabiera głos w sprawach moralności. Chodzi o takie kwestie, jak antykoncepcja, rozwody, aborcja. Zarzucają papieżowi, że trwa na zbyt tradycjonalistycznych pozycjach, że nie uwspółcześnia katolickiej moralności w sytuacji, gdy 51-53% kobiet na świecie stosuje środki antykoncepcyjne. I nie jest to dla nich jakieś hobby. Głównie kierują się troską o odpowiedzialną prokreację i zapewnienie swym dzieciom lepszego życia. Występuje tu sprzeczność, ponieważ także ten papież głosi potrzebę odpowiedzialnej prokreacji. Tymczasem tradycyjnymi środkami celu tego osiągnąć się nie da.

Jest to problem współczesnego Kościoła katolickiego, którego Jan Paweł II nie rozwiązał.

– Jednym z najpiękniejszych oficjalnych tekstów, jakie wyszły spod pióra Jana Pawła II był list do kobiet ogłoszony w 1995 r.

– Również w moim środowisku zrobił wielkie wrażenie. Na lewicy wiele kobiet potraktowało ten list jako zapowiedź zmian, m.in. jeśli chodzi o rolę kobiet w Kościele. Jednak wciąż pozostaje to sprawa przyszłości.

Wielkie jest zaangażowanie obecnego papieża w dialog ekumeniczny. Kilkakrotnie deklarował gotowość przedyskutowania z przedstawicielami innych Kościołów chrześcijańskich sposobu sprawowania misji papieża jako następcy Św. Piotra, ponieważ zwłaszcza zasada prymatu papieskiego jest dla prawosławnych i protestantów przeszkodą na drodze do jedności. Papież w wielu dziedzinach wskazał drogę, którą należy pójść, ale pozostawił to na razie swoim następcom.

– Sam Pan jednak przyznaje, że w wielu dziedzinach okazał się odważnym nowatorem.

– Jest nim niewątpliwie. To głównie jego autentyczna odwaga moralna i wymiar duchowy, zadecydowały o stosunku włoskiej lewicy do Jana Pawła II. Jeśli chodzi o obronę pokoju i solidarność papież stał się pierwszym autorytetem na świecie.

W przesłaniu do zgromadzenia modlitewnego, które 7-9 września odbyło się w Akwizgranie z okazji rocznicy pierwszych modłów o pokój w Asyżu (1986 r.) Jan Paweł II skrytykował społeczność międzynarodową za to, że nie angażuje się w działania zapewniające utrzymanie pokoju. Powiedział również w tym przesłaniu, że społeczność międzynarodowa wołała drogę rozwoju i promowania prywatnych interesów, nie szczędząc jednocześnie środków na wydatki wojskowe. Papież, który mówi takie rzeczy, ma odwagę konfrontować swe idee z całym światem.

– *„Ekspansjonizm religijny” jest jedną z negatywnych cech, jaką, może mniej przedstawiciele lewicy włoskiej, ale często reprezentanci innych religii, zwłaszcza prawosławia, zarzucają Kościołowi katolickiemu za pontyfikatu Jana Pawła II.*

– W moim przekonaniu jest to nieporozumienie. Tego rodzaju uprzedzenia wynikają, być może, z historycznego faktu, iż w ciągu wieków Kościół katolicki znajduje oparcie w coraz to nowych krajach i kontynentach. Mówi się, że jeśli w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwo promieniowało z Jerozolimy na całą strefę Morza Śródziemnego i Rzym, a w drugim tysiącleciu – na Afrykę i Amerykę Łacińską, milenium, które się rozpoczęło, ma być tysiącleciem ekspansji na Azję.

– *W Azji żyje 3,5 mld ludzi, a katolików jest na tym olbrzymim kontynencie niewiele ponad 100 mln. Jak może, według papieża, chrześcijaństwo rozpowszechnić się wśród ludów o tak odmiennych tradycjach kulturalnych i, zwłaszcza, religijnych od tych, wśród których rozwijało się dotychczas? Jak takie religie, jak taoizm, konfucjanizm mogłyby wyjść na spotkanie chrześcijaństwa?*

– Jan Paweł II zapoczątkował de facto nowy kierunek w teologii: teologię pluralizmu. Ma umiejętność i odwagę podejmowania rozmo-

wy na gruncie obrony ogólnoludzkich wartości z przedstawicielami innych kultur i religii bez narzucania im czegośkolwiek. Zresztą nie zawsze jest rozumiany przez własnych biskupów i kardynałów. Gdy zaprosił po raz pierwszy do Asyżu na wspólne modły o pokój przedstawiciele wszystkich religii świata, wśród nich również kapłanów religii animistycznych z afrykańskiego buszu, oskarżany był przez niektórych swoich o synkretyzm, a nawet bałwochwalstwo.

– Czy sądzi Pan, że odległość między lewicą i Kościołem jakoś wyraźnie się zmniejszyła po 25 latach pontyfikatu Jana Pawła II? Pewne sprawy są, rzecz jasna, oczywiste: nie bez udziału papieża znikł w Europie obóz ateistycznego komunizmu i już sam ten fakt sprzyja odnowie lewicy i zbliżeniu z Kościołem.

– Idziemy tą drogą, to jest bardzo wyraźny proces. Cofnijmy się na chwilę do konklawe z października 1978 r., na którym został wybrany Jan Paweł II. W wyborze Karola Wojtyły doszło do pewnego kompromisu, który pozwolił przewyciężyć polaryzację głosów wokół bardzo konserwatywnego kandydata, kard. Giuseppe Siriego z Genui, a otwartego i postępowego, za jakiego powszechnie uchodził kard. Giovanni Benelli z Florencji.

– Taki rezultat konklawe – twierdzi wielu watykanistów – kard. Karol Wojtyła musiał potraktować jako pewnego rodzaju zobowiązanie.

– Wiele jego działań, określanych jako konserwatywne, wynika z pewnością z głębokiego przeświadczenia, że jego misją jest zachowanie jedności Kościoła. Tym, co sprawia, że między Kościołem a lewicą występuje dziś we Włoszech i na ogół w świecie większa zbieżność niż ćwierć wieku temu są wspólne lub bardzo zbliżone postawy przeciwko przemocy, przeciwko poniżaniu i przedmiotowemu traktowaniu człowieka przez współczesnych neoliberalów, jak to czyni w swych trzech słynnych encyklikach społecznych. Papież jest nam bliski również gdy mówi, że na kapitale spoczywa hipoteka społeczna i że decydującym kryterium dla rządzących i decydentów powinno być dobro wspólne. Wydaje mi

się, że Karol Wojtyła jest najbardziej Karolem Wojtyłą, gdy podejmuje najtrudniejsze wyzwania dzisiejszego świata, czyniąc to z równym przekonaniem, jak wtedy, gdy rzucał wyzwanie komunizmowi. A mówiąc, że ziarna prawdy są we wszystkich religiach – wskazał drogę.

– Dziękuję za rozmowę

MIROSLAW IKONOWICZ, ur. 1931 r. Wieloletni korespondent PAP na trzech kontynentach (Afryka, Ameryka Łacińska, Europa). Autor m. in. książek: „Hiszpania bez kastanietów”, „Wyspa nadziei” oraz wielu wywiadów z ludźmi Kościoła w Polsce i Europie. Obecnie jest członkiem kolegium tygodnika „Przegląd” oraz dziennikarzem PAP. Mieszka w Warszawie.



Jacek Bolewski SJ

Widzenie w prawdzie początku

W świetle „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II

Do niedawna nie mówiło się o poezji papieża... Poetyckie utwory, łączone z osobą Jana Pawła II, były publikowane początkowo w postaci anonimowej albo pseudonimowej; odkąd zaś autor został powołany na Stolicę Apostolską, jego poezje zaczęły wychodzić pod imieniem i nazwiskiem Karola Wojtyły. Pierwszym i jedynym (jak dotąd!) poematem, który za autora ma Jana Pawła II, jest „Tryptyk rzymski” opatrzony podtytułem: „Medytacje”¹. Trudno się dziwić, że papieska poezja wywołała sensację. Po wrzawie, jaka towarzyszyła publikacji dzieła, przyszedł czas na spokojną lekturę. Medytacje zachęcają do lektury duchowej w sensie *lectio divina*, nasłuchiwanie w Duchu. Czytanie „między wierszami” jest otwieraniem się na Słowo – ponad i poza słowami. Tym tropem udajmy się w dalszą drogę, wypłynijmy na głębie śladami papieskiego „Tryptyku”.

W stronę źródła

Drogę rozpoczynam krótką prezentacją całości jako ciągu trzech etapów. Pierwszy człon „Tryptyku” nosi tytuł „Strumień”. Otwierające go „Zdumienie”, zatrzymuje się przy różnicy między zadumany obserwatorem a kontemplowaną przyrodą: *Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół / i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku / – lecz zdumiewa się człowiek!* Owocem zdumienia staje się druga część, „Źródło”, z pytaniem o *tajemnicę początku* strumienia, jego źródło... Pytanie prowadzi do kolejnego, centralnego członu „Tryptyku”. Są to: „Medytacje nad »Księgą Rodzaju« na progu Kaplicy Sykstyńskiej”.

¹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.

Sam tytuł odsłania dwojakie źródło medytacji. Z jednej strony pojawia się biblijna wizja początku, na którą wskazują trzy pierwsze części: „Pierwszy Widzący”, czyli tajemnica samego Stwórcy, dalej „Obraz i podobieństwo”, wskazujące stworzenie człowieka jako jedności we wspólnocie – mężczyzny i niewiasty – i wreszcie „Prasakrament”, gdzie małżeńska wspólnota pierwszych ludzi staje się *widzialnym znakiem odwiecznej Miłości*, misterium osobowej Jedności samego Boga. Z drugiej strony, a właściwie jako dopełnienie widzenia biblijnego, jawi się malarska wizja Michała Anioła z watykańskiej kaplicy. Połączenie Boskiego stworzenia z artystyczną twórczością przenika całą medytację, wprowadzając elementy wyróżnione jako: „Spełnienie – Apokalipsis” oraz „Sąd”, inspirowane wyraźnie wizją włoskiego Anioła... „Posłowie” nawiązuje do współczesności, zwłaszcza do *pamiętnego roku dwóch konklawe*, kiedy to właśnie w Kaplicy Sykstyńskiej dokonało się powołanie autora medytacji na Stolicę Piotrową.

Trzeci człon, „Wzgórze w krainie Moria”, przechodzi do jeszcze jednego wymiaru tajemnicy początku, związanego z postacią Abrahama. Jego powołanie, które zapoczątkowało dzieje narodu wybranego jako „zarodka”, zapowiedzi narodzenia nowej ludzkości, zostało przypomniane w trzech istotnych momentach. Pierwszy, to samo pójście za Głosem objawienia, wyjście z *Ur w ziemi chaldejskiej*. O dwóch następnych zdarzeniach mówią kolejne tytuły. „Tres vidit et unum adoravit” ukazuje spotkanie z Powołującym, objawiającym się w troistej postaci zgodnie z wizją Księgi Rodzaju. Gdy ponowiona tutaj obietnica syna z umiłowanej Sary spełniła się, doszło do największej próby Abrahamowej wiary, związanej z ofiarowaniem Izaaka. Jej echo przynosi: „Rozmowa ojca z synem w krainie Moria”. Dopowiedzenie zawiera zakończenie: „Bóg przymierza”. Trudna do pojęcia ofiara, zadana ojcu wiary, zapowiada tajemnicę przymierza, jakie zawarło z nim *Słowo Przedwieczne / zanim stworzony był świat*.

Skrótowe przejście drogą trzech etapów, członów „Tryptyku”, pokazuje, że czeka nas tu zaiste wypłynięcie na wielką głębię. Zanim oddamy się temu, warto jeszcze – posuwając się w stronę źródła – zatrzymać się przy początkowym impulsie, może nawet inspiracji dla wierszy

papieża. Trzeba wspomnieć o przemówieniu, jakie wygłosił on 8 kwietnia 1994 r. właśnie w Kaplicy Sykstyńskiej, z okazji odsłonięcia po czteroletnich pracach restauracyjnych fresku Michała Anioła „Sąd Ostateczny” na głównej ścianie przybytku². Samo to zdarzenie pozwala się domyślać, że środkowy człon „Tryptyku” stanowi nie tylko centrum, ale także jego zaczyn, od którego wszystko się zaczęło...

Poprzestaję na wskazaniu „ziaren” w przemówieniu, które dojrzały, by wydać owoce w „Tryptyku”. Za centrum zagadnienia teologicznego papież uważa tajemnicę widzialności Niewidzialnego. Wprawdzie Stary Testament wykluczał wyobrażanie niewidzialnego Stwórcy, jednak Bóg sam wyszedł naprzeciw potrzebom człowieka, który pragnie Go widzieć. Czyż już Abraham nie doświadczył przedziwnych odwiedzin, podczas których przyjął w gościnę Boga niewidzialnego w trzech Osobach: *Tres vidit et Unum adoravit* (por. Rdz 18). Nowy Testament objawił dopełnienie tajemnicy w Jezusie Chrystusie, który jest widzialnością niewidzialnego Boga. Michał Anioł odważył się na wyciągnięcie ostatecznych wniosków ze słów Chrystusa „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9), gdy w swoim fresku przedstawił Ojca w momencie stworzenia człowieka. Renesansowy twórca nie tylko czyni wszystko, by ludzkiej cielesności przywrócić wszystkie proporcje antycznego piękna, ale ośmiela się iść dalej. Przenosi to piękno widzialne i cielesne na samego niewidzialnego Stwórcę. Papież afirmuje tę śmiałość, nazywając Kaplicę Sykstyńską sanktuarium teologii ludzkiego ciała. Sam Stwórca jest źródłem integralnego piękna tegoż ciała. Dopiero po grzechu cielesne piękno stało się problematyczne. Tylko w Bożym świetle ciało ludzkie zachowuje swą wspaniałość i swe dostojństwo. Jeśli oderwie się je od tego wymiaru, staje się poniekąd przedmiotem, łatwo bowiem zdeprecjonować to, co tylko w oczach Boga może pozostawać nagie i odsłonięte, zachowując cały swój stworzony blask i piękno. Wreszcie – także przemówienie w kaplicy zakończyło się wspomnieniem o wydarzeniu 16 października 1978 r. w tym miejscu. Przywołałam tylko jedno: *Tu powiedział do mnie Kardynał Prymas Polski Stefan Wyszyński: „Jeżeli wybiorą, proszę nie odmawiać”*.

² Wskazuje na to *Postowie* M. Skwarnickiego, zob. Jan Paweł II, *Tryptyk*, s. 38-39; dalej opieram się na „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), nr 5/1994, s. 32 n.

Kolejne progi drogi

Powracamy do „Tryptyku”, by dokładniej wniknąć w dynamikę jego wizji. Zatrzymanie się przy strumieniu – w zdumieniu i zadumaniu – jest opatrzone mottem-cytatem: *Ruah / Duch Boży unosił się nad wodami*. To sygnał obecności Ducha w początku – nie tylko stworzenia, lecz i tworzenia poetyckiego, gdzie natchnienie stanowi poruszenie ludzkiego ducha w odpowiedzi na tchnienie Bożego... Dalsze słowa nie mówią już o Duchu, są raczej otwarte na *Przedwieczne Słowo*, przywołane tak oto: *Jakże przedziwne jest Twoje milczenie / we wszystkim, czym zewsząd przemawia / stworzony świat*. Zatrzymanie się nad wodami strumienia kieruje myśli ku przemijaniu. Człowiek uświadamia sobie także własne przemijanie, jednak i trwanie – w zdumieniu. To go wyróżnia pośrodku stworzonego świata: *Próg, który świat w nim przekracza, jest progiem zdumienia. (Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”)*. Poetycka definicja człowieka – zdolnego do zdumienia – rozwija się w obrazie *fali zdumień*, unoszącej istotę ludzką w powszechnym przemijaniu, zarazem wynoszącej ponad inne stworzenia: *Zdumiewając się, wciąż się wylaniał / z tej fali, która go unosiła, / jakby mówiąc wszystkiemu wokoło: / „zatrzymaj się! – masz we mnie przystań” / „we mnie jest miejsce spotkania / z Przedwiecznym Słowem”...*

Przekroczenie pierwszego progu znaczy przejście – między przyrodą a człowiekiem. Przejście zapoczątkowane „kiedyś” w dziejach stworzenia znajduje dopełnienie – więcej niż „odtworzenie” – w każdym człowieku, który nie tylko zatrzymuje się „na progu” zdumienia, ale wytrwale je – go – przekracza. W istocie ludzkiej, obdarzonej otwartością na słowa, dochodzi do głosu Przedwieczne Słowo, przemawiające w przyrodzie przez milczenie. Samo przejście dokonuje się w obrębie Słowa: od milczenia w przyrodzie do wysłowienia czy wystawiania dzięki człowiekowi.

Na drodze stworzenia można wskazać inny jeszcze próg. Autor „Tryptyku” prowadzi do niego w drugiej części, poświęconej *explicite* tajemnicy stworzenia. Powraca do biblijnego Słowa, tym razem z od-

wołaniem się do wizji początku nie w Starym, ale Nowym Testamencie: *Na początku było Słowo i wszystko przez Nie się stało. Dopowiada: Słowo przedwieczne, jak gdyby próg niewidzialny / wszystkiego co zaistniało, istnieje i istnieć będzie. / Jakby Słowo było progiem. // Próg Słowa, w którym wszystko było na sposób niewidzialny, / odwieczny i boski – za tym progiem zaczynają się dzieje!*

Kluczowe pojęcie progu jawi się w sensie, który jeszcze bardziej przybliża do tajemnicy początku. Jak uprzednio próg oznaczał przejście we wnętrzu świata, między kolejnymi postaciami Słowa, wznoszącymi się stopniami Jego dzieła, tak obecnie samo Słowo stanowi próg: przejście od niewidzialności do widzialności. Podstawa znajduje się znowu w biblijnej wizji stworzenia, jedności staro- i nowotestamentowych elementów: *Tajemnica początku rodzi się wraz ze Słowem, wylania się ze Słowa. / Słowo – odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie. / Ten, który stwarzał, widział – widział, „że było dobre”, / widział widzeniem różnym od naszego, / On – pierwszy Widzący – / Widział, odnajdywał we wszystkim jakiś ślad swej Istoty, swej pełni...*

Sens odwiecznego widzenia Bożego dociera do człowieka nie tylko za pośrednictwem biblijnej wizji. Księga Rodzaju w swym obrazowym języku domagała się dopełnienia: *Czekała na swego Michała Anioła. / Przecież ten, który stwarzał, „widział” – widział, że „było dobre”. / „Widział”, a więc Księga czekała na owoc „widzenia”. To prowadzi do kolejnego progu – przy wejściu do Sykstyń, gdzie wizja stworzenia przemawia nie słowem, ale bogactwem / spiętrzonych kolorów. Prowadzący nas autor zatrzymuje się tu dłużej, a jego medytacja, łącząca natchnione wizje – biblijną z artystyczną – tworzy centrum całego „Tryptyku”. Jego znaczenie stanie się jaśniejsze, gdy najpierw uświadomimy sobie, dokąd prowadzi dalsza droga, gdzie pojawiają się kolejne progi.*

Dochodzimy do momentu, który w dziejach ludzkości zapoczątkował istotną nowość. Po przejściu związanym z początkiem stworzenia – świata i człowieka – następuje... Tu „Tryptyk” zaskakuje: wprowadzie zgodnie z biblijną wizją wspomina o pierwszym grzechu ludzi i jego skutkach, ale nie to zostało przedstawione jako przejście nowego progu, tylko coś innego: ojcostwo i macierzyństwo. Wtedy bowiem lu-

dzie sięgają do źródeł życia, które są w nich. / – Sięgają do Początku. / – Adam poznał swoją żonę / a ona poczęła i porodziła. / Wiedzą, że przeszli próg największej odpowiedzialności! Papieska wizja wydobywa pozytywną stronę początku ludzkiego działania: pierwsze podzielenie się ludzi darem otrzymanego życia, by począć nowe, stoi wprawdzie w cieniu grzechu, jednak istotniejszy jest początek odpowiedzialności – decydujący krok w rozwoju ludzkiej wolności we wspólnocie, w której ojcostwo i macierzyństwo dwóch osób kształtuje się dzięki trzeciej – w obliczu dziecka...

Waga relacji rodzinnej – jedności trójosobowej, otwartej na jeszcze więcej osób – objawia się w dalszych ludzkich dziejach, które począwszy od Abrahama i jego powołania są nazywane w teologii dziejami zbawienia. Na tym kolejnym etapie – nowym początku w objawianiu się tajemnicy Boga w ludzkości – w trzeciej części „Tryptyku” pojawia się kolejny próg: rozważamy drogę życia Abrahama, *by stanąć na progu – / by dotrzeć do początku Przymierza*. Powołanie patriarchy wiąże się z obietnicą ziemi i potomstwa, syna, którego narodzenie stało się próbą wiary rodziców. Obietnica brzmiała: *Syn – to znaczy: ojcostwo i macierzyństwo. / Będziesz ojcem, Abramie, będziesz ojcem wielu ludów*. A dalej przychodzi nowa próba, związana z ofiarą jednorodzonego syna obojga rodziców. Elementy zaczerpnięte z opisu biblijnego prowadzą do refleksji: *O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria, / jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz. / Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna*. U progu Przymierza kryje się zapowiedź nowego początku, gdy Bóg odsłoni w pełni tajemnicę zakrytą od założenia świata, tajemnicę dawniejszą niż świat. Abrahamowe doświadczenie zapowiada tajemnicę Wcielenia, gdzie rozjaśni się, *czym jest dla ojca ofiara własnego syna ... tak bowiem Bóg umiłował świat, / że Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzył, / miał żywot wieczny*.

Tak oto gęste, poetyckie rozważania „Tryptyku” wskazują drogę, na której przenikają się ważne wątki teologicznej antropologii – kolejnych progów objawienia Bożego w ludzkich dziejach: stworzenia człowieka, grzechu, nowej odpowiedzialności związanej z rodzicielstwem,

a wreszcie zakorzenienie tajemnicy rodzicielstwa w samym Bogu – w ofierze, jednoczącej Ojca z Synem... Uderza może mniejsza uwaga poświęcona macierzyństwu, jakby w cieniu ojcostwa, inaczej aniżeli we wcześniejszym „Promieniowaniu ojcostwa”, gdzie głębiej ukazana została trójjedność miłości rodzicielskiej „na obraz” Boga – Jednego w osobowej wspólnotcie miłości³. Jednak i w „Tryptyku” znajdziemy więcej, gdy przejdziemy do kwestii, na których się skupia, zwłaszcza w centralnej części.

Centralna wizja

Wizja wychodzi od Boga, który jawi się jako *Pierwszy Widzący*. We wprowadzeniu pojawiają się słowa Pawła z ateńskiego Areopagu: *W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy*, słowa, które sam apostoł ilustruje swym słuchaczom przez dodanie: *jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu”* (Dz 17,28). Poetycki komentarz papieża brzmi: *Kim jest On? / Jest jak gdyby niewysłowiona przestrzeń, która wszystko ogarnia*. Jednak ogarnianie ma charakter osobowy, jest więcej niż przestrzenią – jako widzenie stworzenia: *Widział: Omnia nuda et aperta sunt ante oculis Eius – / Nagie i przejrzyste – / Prawdziwe, dobre i piękne*.

Łaciński cytat pochodzi z Listu do Hebrajczyków, a przypis w „Tryptyku”, nie pochodzący raczej od papieża, przekłada jego słowa według Biblii Tysiąclecia: *Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczami* (Hbr 4,13); przesłania to nieco, niestety, głębię wyrażenia z papieskiego wersetu, lepiej oddanego ręką samego autora jako: *Nagie i przejrzyste...* Słowa powracają wielokrotnie – my także do nich wrócimy. Dopowiedzenie: *Prawdziwe, dobre i piękne* wskazuje pierwotną godność stworzenia, które w całości jest takie, jakie jawi się w spojrzeniu Stwórcy. Podobnie spoglądali na nie ludzie przed grze-

³ Por. J. Bolewski, *Teologia w poezji Karola Wojtyły (II). Promieniowanie z głębi*, „Przegląd Powszechny” nr 7-8/1997, s. 60-73; obecnie dostępne w: tenże, *Sztuka u Boga. Duchowość obecna w twórczości*, Warszawa 2003, s. 188 n.

chem: *Oni także u progu dziejów / widzą siebie w całej prawdzie: / byli oboje nadzy... / Oni także stali się uczestnikami tego widzenia, / które przeniósł na nich Stwórca.* Po grzechu ludzkie spojrzenie się zmieniło; również dlatego nasze widzenie jest obecnie różne od Bożego. Ale nie tylko dlatego. Samo stworzenie wprowadza różnicę, skoro Stwórca pozostaje niewidzialny – jako początek i kres wszystkiego: *Początek jest niewidzialny. (...) I kres także jest niewidzialny.* Jednak różnica między widzialnym a Niewidzialnym nie jest absolutna. Stworzenie wskazuje Stwórcę. Jeśli widział On wszystko jako dobre, to znaczy: *Znajdował swój odbłask we wszystkim co widzialne.* A najbardziej objawia Go człowiek, którego stworzył On na swój obraz i podobieństwo.

Biblijna wizja dobroci stworzenia jako odbłasku czy obrazu Stwórcy spotyka się z nieustającym sprzeciwem. Przeczą jej dzieje: *Choćby nasz wiek dwudziesty! I nie tylko dwudziesty! Z drugiej strony wizja zachowuje aktualność i znajduje ciągle nowe formy wyrazu: żaden wiek nie może przesłonić prawdy / o obrazie i podobieństwie. / Michał Anioł / Z tą prawdą kiedyś zamknął się w Watykanie, / aby wyjść stamtąd, pozostawiając Kaplicę Sykstyńską.* Dla zrozumienia malarskiej wizji Anioła kluczem jest „obraz i podobieństwo”. */ Wedle tego klucza niewidzialne wyraża się w widzialnym.* Uderza to, że w odróżnieniu od wcześniejszego przemówienia papieskiego, gdzie wizja Anioła została złączona z tajemnicą Jezusa Chrystusa jako *widzialnością niewidzialnego Boga*, medytacja „Tryptyku” cofa się głębiej do początku – skupia się na tajemnicy stworzenia przez Słowo. Łączą się tu różne Jego wymiary: w Nim *wszystko było na sposób niewidzialny*, dzięki Niemu dokonuje się stwórcze przejście do widzialności, zwłaszcza w człowieku, stworzonym *na obraz*, czyli według obrazu, który kryje się w Bogu, w Jego Słowie. Wizja „Tryptyku” cofa się jeszcze w innym sensie – tam, gdzie obraz Stwórcy pojawia się nie w związku ze Słowem, ale w postaci... Starca: *W polichromii sykstyńskiej Stwórca ma ludzką postać. / Jest Wszechmocnym Starcem-Człowiekiem podobnym do stwarzanego Adama.* Tym razem, inaczej aniżeli w przemówieniu, papież pozostawia malarską wizję bez komentarza...

Głębia wizji Michała Anioła przejawia się gdzie indziej – w połączeniu biblijnych wizji początku i końca. Łączy je nie tylko wspomniana już niewidzialność, ale także strona widzialna, silnie przemawiająca zwłaszcza w wizji kresu jako Sądu Ostatecznego. W oczach autora: *Kres jest tak niewidzialny, jak początek. / Wszechświat wyłonił się ze Słowa i do Słowa też powraca. / W samym centrum Sykstyny artysta ten niewidzialny kres wyraził / w widzialnym dramacie Sądu – / I ten niewidzialny kres stał się widzialny jakby szczyt przejrzystości: / omnia nuda et aperta ante oculis Eius! / Słowa zapisane u Mateusza, tutaj zamienione w malarską wizję: / „Pójdźcie błogosławieni... idźcie przekłęci”...*

Widzimy: wspólna widzialność obu wizji – początku i końca – przejawia się tu w nagości i przejrzystości. Jak uprzednio wiązały się one ze spojrzeniem na stworzenie sprzed grzechu, tak obecnie stanowią element końcowej sytuacji, w której *Pierwszy Widzący* osądza wszystko, wydobywając ukrytą w każdym człowieku prawdę. Warto zatrzymać się w tym miejscu, gdzie krzyżują się liczne wątki „Tryptyku”.

Przejrzystość i nagość

Zauważyliśmy już odmiennność łacińskiego wersetu, którego brzmienie zainspirowało papieża do rozważań o nagości i przejrzystości, od przekładu, gdzie się pojawia *odkryte i odsłonięte*. Trudno sobie wyobrazić, aby różnica między odkrytym a odsłoniętym dała impuls do głębszej refleksji... Tymczasem nagość, inaczej niż odkrytość, mogła doprowadzić autora do skojarzenia z początkową i końcową sytuacją człowieka, zaś przejrzystość umożliwiła dostrzeżenie w tej sytuacji dodatkowego, duchowego elementu. *Nagie i przejrzyste* stawanie człowieka w obliczu Boga najpełniej wyraża jego cielesno-duchowe zróżnicowanie. To właśnie dochodzi do głosu także w cytowanym wersecie biblijnym; poprzedzające go sformułowania opisują „żywe” słowo Boże jako: *skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia*

i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne (Hbr 4,12 n.).

Słowo, przenikające wszystko i rozsądzające, wszystko widzące – to Słowo rozświetla jednocześnie początek i koniec wszystkiego. W Jego świetle rozjaśniają się różne spojrzenia na ludzką nagość, opisane w „Tryptyku” na tle wizji biblijnej i jej artystycznego wyrazu w dziele Michała Anioła. Przed grzechem, kiedy spojrzenie ludzkie odpowiadało Bożemu, także dla ludzi wszystko było: *Nagie i przejrzyste – / Prawdziwe, dobre i piękne*. Wszystko stanowiło jedno: nagość umożliwiała spojrzenie przejrzyste, prawdziwe na dobro i piękno człowieka. Pierwsi ludzie widzieli siebie *w całej prawdzie: / byli oboje nadzy... / ... prawdziwi i przejrzysti*. Ich przejrzystość oznaczała także czystość. A z czystością sprzed grzechu kojarzą się papieżowi słowa, które czytał *codziennie przez osiem lat, / wchodząc w bramę wadowickiego gimnazjum*. Jakby jednym tchem opisuje sytuację rajską złączoną ze wspomnieniem dzieciństwa: *Żyją świadomi daru, / choć może nawet nie umieją tego nazwać. / Ale tym żyją. Są czysti. / Casta placent superis; pura cum veste venite, / et manibus puris sumite fontis aquam*, a w przypisie pojawia się przekład: *To, co czyste, podoba się niebianom; przychodźcie czysto odziani i czystymi rękami czerpcie źródłaną wodę*.

Grzech odmienił spojrzenie i sytuację człowieka. Nagość i przejrzystość przestają być jednym, znakiem odmiany staje się wstyd. On powoduje, że ludzie zaczynają się kryć, osłaniać – przed Bogiem i przed sobą. Powracają w „Tryptyku” cytaty z Księgi Rodzaju o pojawieniu się wstydu wobec nagości, w obliczu Boga... To, że wcześniej ludzie *byli nadzy i nie doznawali wstydu*, budzi po grzechu wątpliwości: „Czy to możliwe?” W odpowiedzi także papież jakby się waha: *Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła, / (a może także współczesnych!?). / Pytaj Sykstyń. / Jak wiele tu powiedziane na tych ścianach!*

Dopowiedzenie ze strony wizji Anioła dotyczy przywrócenia pierwotnej jedności nagości i przejrzystości – w jednej wizji, łączącej początek i koniec, stworzenie z ostatecznym sądem. Drogę do kresu znaczą pytania co do złączenia znowu ludzkiego widzenia z Bożym, utra-

conym po grzechu: *Czyż nie chcą dla siebie być prawdziwi i przejrzysti – jak są dla Niego? / Jeśli jest tak, śpiewają hymn dziękczynny, / jakieś Magnificat ludzkiej głębi / i wtedy jakże głęboko czują, / że właśnie „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – Właśnie w Nim! / To On pozwala im uczestniczyć w tym pięknie, jakie w nich tchnęło! / To On otwiera im oczy.* Wizja przywróconej przejrzystości i czystości ludzkiego spojrzenia przemawia w Kaplicy Sykstyńskiej w obrazie Sądu Ostatecznego, gdzie błogosławieni są pełni błogości życia w Bogu – w niebie. Powyższe słowa „Tryptyku” można jednak odnieść i do ziemskiej antycypacji nieba: już obecnie rozbrzmiewa dziękczynne Magnificat z głębi serca, pojednanego z Bogiem i wielbiącego Jego *święte imię* – jak Maryja – za *wielkie rzeczy*, jakich On nieustannie dokonuje. Spełnia się słowo: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8).

Sąd Ostateczny jako „szczyt przejrzystości” prezentuje nie tylko błogosławionych, których cielesna nagość odsłania przywróconą przejrzystość całego człowieka na prawdę, dobro, piękno. Wizja Michała Anioła przedstawia także *przeklętych* z przypowieści Jezusa o sądzie, zaś ich nagość jest przejrzysta w inny sposób. „Tryptyk” nie poświęca im więcej uwagi ponad to, co wcześniej zostało powiedziane o problematyce nagości po grzechu. Co możemy dopowiedzieć? W przypadku *przeklętych* przejrzystość jest ograniczona: wyraża prawdę o ich grzeszności, która na fresku w kaplicy jest oddana nie tylko w postaci diabłów, ale głębiej i bardziej przerażająco w lęku, widniejącym na ich twarzach. A jednak i w nich nie zginęła całkowicie przejrzystość na dobro i piękno – w obrazie Anioła wyrażają to piękne (mimo wszystko) nagie ciała ofiar grzechu. „Tryptyk” dopowiada, że na sądzie: *To co we mnie niezniszczalne, / teraz staje twarzą w twarz z Tym, który Jest!* A jeśli przyjrzymy, że w niezniszczalności ludzkiej osoby Stwórcy widzi swój obraz, to pozostaje pytanie o Jego widzenie w osobach uchodzących za przekłete. Czy przekłete i zniszczone nie zostanie tylko to, co zniekształcało i szpeciło w ludziach ukryty w nich głębiej od grzechu odblask Boskiej Istoty – Miłości, która *wszystko znosi ... nigdy nie ustaje* (1 Kor 13,7 n.)?

W „Tryptyku rzymskim” zabrakło miejsca na złączenie tematu miłości z wizją Sądu Ostatecznego. Dominuje tu perspektywa przypowieści Jezusa (Mt 25,31 n.), której ciemna strona miała uprzytomnić ludziom grozę grzechu i końcowe jego zniszczenie. Jednak Ewangelia to nie groźna, ale przede wszystkim dobra – Nowina. Dlatego obraz Sędziego na *tronie pełnym chwały*, który zainspirował dzieło Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej, to jeszcze nie wszystko, co można powiedzieć o końcu. W świetle wiary i chrześcijańskiej nadziei Syn Człowieczy jawi się nie tylko jako sędzia. Możemy w Nim dostrzec kogoś współczującego nam, *doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo*, z *wyjątkiem grzechu*; dlatego apostoł wzywa, byśmy się przybliżyli z *ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę* (Hbr 4,15 n.). Zauważmy: tron Sędziego złączony z łaską i miłosierdziem pojawia się w tym samym fragmencie Pisma Świętego, z którego pochodzą powracające w „Tryptyku” słowa o nagości i przejrystości wszystkiego w świetle Jego spojrzenia. To jeszcze jeden znak, że dopełnieniem wizji Sądu jest spojrzenie – widzenie – w którym objawia się miłość.

Początek i prasakrament

Tajemnica miłości stanowi serce – środek i najgłębsze wnętrze – centralnej części „Tryptyku”, gdzie pojawia się pod hasłem-tytułem: „Prasakrament”. Samo pojęcie stanowi przedłużenie definicji sakramentu w odniesieniu do kluczowego sensu polichromii z kaplicy, którym jest – przypomnijmy – *obraz i podobieństwo*, gdzie *niewidzialne wyraża się w widzialnym. Prasakrament*. I następujące rozważania rozwijają biblijną wizję człowieka jako prasakramentu Boga.

Przybliżamy się do tajemnicy Jednego, już uprzednio scharakteryzowanego jako *niewysłowiona przestrzeń, która wszystko ogarnia*, a dalej osobowo jako *Widzący*. Dochodzą kolejne przybliżenia: *Kimże jest On? Niewypowiedziany. Samoistne Istnienie. Jedyny. Stwórca wszystkiego. / Zarazem Komunia Osób. / W tej Komunii wzajemne obdarowywanie*

pełnią prawdy, dobra i piękna. / Nade wszystko jednak – niewypowiedziany. A przecież powiedział nam o Sobie. / Powiedział także, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo... Dalej autor skupia się na dopowiedzeniu: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Objawia się: *Prasakrament – samo bycie widzialnym znakiem odwiecznej Miłości*.

Początkiem objawienia jest w pierwszej parze *zadany dar*, w którym: *Wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie, które jest w Nim*. Owoce pojawiają się z czasem: *A kiedy będą się stawać „jednym ciałem” / – przedziwne zjednoczenie – / za jego horyzontem odłaniania się / ojcostwo i macierzyństwo. / – Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich. / – Sięgają do Początku...*

Dochodzimy do trójjednej miłości międzyludzkiej *na obraz Boga* – Jednego w osobowej wspólnotcie miłości. Nie sama „para” mężczyzny i niewiasty daje wgląd w Boską tajemnicę; potrzeba jeszcze dziecka jako znaku nowego życia w trzeciej osobie, w której owocuje początkowe życie dwóch osób. A zatem nie tylko jedna czy dwie osoby, ale dopiero ludzka rodzina staje się prasakramentem odwiecznej Miłości – samego Boga.

Dodatkowe światło pojawia się dzięki papieskiej idei prasakramentu na tle rozważań innych teologów i samego Jana Pawła II. Nowe pojęcie pojawiło się w teologii po raz pierwszy w odniesieniu do Kościoła jako pierwotnego, źródłowego (pra)sakramentu, z którego wypływa siedem uznanych obecnie sakramentów – konkretnych przejawów kościelnego przekazywania łaski⁴. Z kolei nowością nauczania papieża, począwszy od programowej encykliki „*Redemptor hominis*”, było podkreślanie ludzkiego wymiaru Kościoła pod uderzającym hasłem: *człowiek jest drogą Kościoła*⁵. Połączenie tych idei prowadzi do zauważenia, że człowiek może być drogą kościelnego prasakramentu właśnie jako stworzony NA

4 Pionierską była praca O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M. 1955; por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 193, 309, 313, 344, 368, 509.

5 Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14, w: tenże, *Nauczanie papieskie II, 1* (1979: styczeń – czerwiec), Poznań 1990, s. 246.

OBRAZ Boga, jako Jego widzialny, pierwotny sakrament. A „Tryptyk” uzupełnia tę wizję: człowiek jest prasakramentem Boga nie tyle jako jednostka, ile w osobowej wspólnotcie wzajemnej miłości. Naturalną postacią tej wspólnoty jest rodzina, która dopełnia się w kościelnej wspólnotcie, gdzie Bóg jest Ojcem, Kościół matką, a wszyscy członkowie wspólnoty są dziećmi Bożymi – siostrami i braćmi wcielonego Syna Bożego.

W świetle „Tryptyku” ludzie sięgają *do Początku*, gdy przekazują życie – czerpiąc ze *źródeł życia, które są w nich*. Początkiem jest misterium samego Boga – Komunii Osób, odwiecznej wspólnoty Miłości. Co znaczy przeto widzenie w prawdzie początku? To najpierw prawdziwe spojrzenie na tajemnicę Początku: trójjedną miłość w Bogu jako wspólnotę Osób, otwartą na więcej – na osobową wspólnotę ludzką. Miłość objawia się w obdarowaniu życiem, poczynając od stworzenia, które dopełnia się w tajemnicy Wcielenia. Pełne spojrzenie na Bosko-ludzką tajemnicę stało się możliwe dzięki Jezusowi Chrystusowi. Dopiero w Jego blasku rozświetlają się wcześniejsze wyobrażenia o początku – w Bogu i w dziejach ludzkości. To spojrzenie czeka jeszcze na dopełnienie, które nastąpi na końcu dziejów. Do tego czasu wszelkie wizje – także Sądu Ostatecznego – pozostają niepełne: *wszystko widzimy jakby w zwierciadle, niejasno* i jedynie w pełnej przejrzyistości Boskiego światła *poznam tak, jak i zostałem poznany* (1Kor 13,12). Końcowe spojrzenie – jednocześnie ludzkie i Boże – dopełni początkową przejrzyistość. I dlatego wizję Sądu w „Tryptyku” wieńczą słowa pełne nadziei: *Ostateczna przejrzyistość i światło. / Przejrzyistość dziejów – / Przejrzyistość sumień...*

To nie tylko przyszłość, ale – pamiętamy – przenikająca wszystko rzeczywistość, w której żyjemy, *poruszamy się i jesteśmy już obecnie...* W otwarciu się na tę prawdę stajemy się *prawdziwi i przejrzyści*, zdolni do włączenia się w *Magnificat ludzkiej głębi*. Ta głębia pozostaje w „Tryptyku” niewypowiedziana – z braku miejsca dla Niepokalanej, najbardziej Przejrzystej, która pierwsza wypowiedziała: *Wielbi dusza moja Pana...*

Widzenie w prawdzie początku musi więc otworzyć się na koniec – na Maryję. W „Tryptyku” zauważymy Jej ukryte ślady, gdy zważymy na graficzną stronę publikacji. Nie mam na myśli okładki: zdbi ją ko-

bieca postać z Kaplicy Sykstyńskiej, ale to nie Maryja, tylko Sybilla Libijska, trzymająca otwartą księgę... Bardziej uderzają reprodukcje rękopisu papieskich medytacji, gdzie widać na początku pierwszej i trzeciej części zapisane: *Totus Tuus ego sum*. Możemy się domyslać, że jesteśmy tu świadkami zwyczaju papieża, by swoje pisarskie prace zaczynać pod znakiem Tej, której oddał się całkowicie – cały Jej...

Warto ponadto powrócić do „Promieniowania ojcostwa”, gdzie wszyscy potomkowie Adama stają w obliczu Matki rozważającej, *jak to się dzieje, że tych ludzi wypełniam od wewnątrz jasnością ... Stale muszę przyodziewać jego dzieci w światłość, bo chodzą od wewnątrz nagie*⁶... Słowa domagają się wyjaśnienia, wskazują kierunek: w świetle tajemnicy Niepokalanego Poczęcia także nasz początek odsłania się jako przejrzysty na łaskę, skoro w Chrystusie Bóg Ojciec *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem*⁷. A dodatkowe wyjaśnienie znajdujemy w „Matce”, napisanej w 1950 r. w związku z ogłoszonym wtedy dogmatem o Wniebowzięciu. W świetle spojrzenia Syna, z którym ostatecznie jednoczy Ją powrót do Niego, Maryja przeżywa: *Widziana jestem do głębi, przejrzana jestem łaskawie – / jakże wzbieram od tego widzenia i jak się w nim cicho zanurzam*. Ostatecznie wyraża to słowami Magnificat, *pieśnią do głębi przejętą Zdarzeniem ogromnie jasnym i prostym, / które się w każdym człowieku poczyną jawnie i skrycie*⁸. Tak oto wracamy z Nią do początku – każdego człowieka – w Prawdzie, czyli w Chrystusie...

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946; prof. dr hab., teolog, prodziekan w Papieskim Wydziale Teologicznym, kierownik sekcji „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000), „Sztuka u Boga. Duchowość obecna w twórczości” (2003). Mieszka w Warszawie.

⁶ K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa (Misterium)*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 254 n.

⁷ Ef 1,3 n; więcej w: J. Bolewski, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998, s. 400 n.

⁸ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, s. 39.

ks. Marian Medvid

Prawosławne Kościoły autokefaliczne

Historia i teraźniejszość

Apostołowie, wg przykazu Pańskiego, po Jego wniebowstąpieniu i otrzymaniu Ducha Świętego poszli na cały świat, aby głosić zbawienie. I w zależności od tego, w jakiej gminie lub w jakim środowisku kulturowym się znaleźli, przystosowywali do celebracji liturgii różne miejscowe zwyczaje, które później stosowano w miastach, metropoliach, i tak powstawały różne obrządku.

Narodziny obrządków do IV w. dobrze opisuje A. Schmemmann.¹ Rozwój ich dzieli on na 4 etapy:

– Czas prześladowań. Wtedy wiara rodzi kult. Aby pokazać swoją wiarę, potrzebny jest chrześcijański kult. Są to lata od pierwszego stulecia do edyktu mediolańskiego (313 r.).

– Epoka Konstantyna. Kult rodzi wiarę. Po edyktie Konstantyna ludzie, którzy widzą chrześcijański kult, zaczynają wierzyć w Boga. Chrześcijański kult budzi w niechrześcijanach wiarę.

– Życie mniszne na pustyni. Jest to reakcja na to, co się dzieje w Kościele. Niektórym się nie podobało, że Kościół odszedł od swego ubóstwa, że stał się Kościołem ziemskim, a nie był już eschatologicznym, oczekującym na paruzję, czyli powtórne przyjście Chrystusa. Odchodzą więc na pustynię, aby tam się modlić i czekać na królestwo Boże. Są to ludzie świeccy, którzy modlą się przez cały czas, czytają psalterz, jednak w Eucharystii uczestniczą bardzo rzadko.

– Miejskie życie mniszne. Powstają klasztory w pobliżu miast. Mnisi uczestniczą w życiu religijnym wspólnoty miasta i są przykładem ży-

¹ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, New York 1966.

cia chrześcijańskiego dla wierzących. Nie są już osobami świeckimi, spośród nich wybierano biskupów. Czwarta epoka jest syntezą drugiej i trzeciej.

Rozwijające się obrządki zawsze coś przyjmują albo usuwają ze swojej celebracji. Dzisiaj istnieją obrządki: aleksandryjski, antiocheński, chaldejski, ormiański i bizantyjski, zwany inaczej konstantynopolikańskim. Jeśli chodzi o prawosławne Kościoły autokefaliczne, to nas interesuje wyłącznie obrządek bizantyjski.

Obrządek bizantyjski

Tą nazwą określamy obrządek, który powstał na wschodnich terenach Imperium Rzymskiego, w Konstantynopolu i jego okolicach. W Konstantynopolu odprawiano liturgię stacyjną, wg ustalonych przepisów. W Hagia Sofia (kościół Mądrości Bożej) liturgię i inne nabożeństwa odprawiano także wg konkretnych przepisów. Jednak w zwykłej cerkwi, to znaczy nie w katedrze, nie mogło być tylu lektorów czy innych posługujących, ilu przewiduje typikon Wielkiego Kościoła. Typikon to ceremoniał liturgiczny, a Wielki Kościół to kościół Mądrości Bożej (Hagia Sofia) w Konstantynopolu. Od IX stulecia, po potępieniu ikonoklazmu, ikonoduli (zwolennicy kultu ikon) zdobyli znaczące miejsce w Kościele, wywarli też wpływ na liturgię. Bowiem wiadomo, że mnisi byli zawsze zdolni do tego, aby coś do liturgii dodać, ale nie usunąć, bo nie wolno, bo „zawsze tak było”. W ten sposób liturgia zaczęła się powoli zmieniać. Również wewnątrz budynku cerkwi ulegało zmianie. Było coraz więcej ikon, między pilastry świątyni wsunięto ikony i tak zaistniał ikonostas. Stopniowo zaczęło się mówić o liturgii jak o misterium, gdzie wszystko jest ukryte, bo rozum ludzki nie może tego pojąć. Później ten tajemniczy charakter przeszedł i do trydenckiej liturgii obrządku łacińskiego.

W VII w. przybyło do Konstantynopola wielu mnichów, którzy uciekli z Palestyny przed Arabami. Oni zastąpili konstantynopolikańskie śpiewane oficjum sabaickim czasosłowem, czyli brewiarzem. Ta

epoka nazywana jest epoką studycką. Nazwa pochodzi od klasztoru Studion w Konstantynopolu, gdzie mnisi zamieszkiwali. W XI w. do Konstantynopola dotarła druga fala mnichów z Palestyny. Przynieśli z sobą własną liturgię i inne nabożeństwa, które mieszały się z obrządkiem istniejącym wtedy w Konstantynopolu. Śpiewane oficjum zupełnie znikło w Konstantynopolu po jego wyzwoleniu z panowania krzyżowców (1204-1261). Wówczas to wprowadzono jerozolimsko-sabaicki typikon, prawdopodobnie dlatego, że był on prostszy niż typikon Wielkiego Kościoła. W historii liturgii ta epoka nazywa się epoką neosabaicką. Tak więc obrządek konstantynopolitański powinien by się nazywać konstantynopolitańsko-palestyńskim, bo porzucono miejscowe praktyki i zastąpiono je palestyńskimi. W innych jednak miastach nadal odprawiano liturgię w obrządku studyckim, o czym świadczy m.in. relacja św. Symeona z Tesalonik, który jeszcze w 1430 r. wspomina, że istnieje tam śpiewane oficjum.

Konstantynopolitański patriarcha Filoteusz, w czasach kiedy był igumenem w Wielkiej Ławrze na Górze Atos, tzn. w połowie XIV w., ustalił, jak kapłan z diakonem powinni odprawiać jutrznię, nieszpory, Boską Liturgię i całonocne czuwanie². Tak obrządek neosabaicki stał się jedynym obrządkiem dla wiernych Cesarstwa Bizantyjskiego oraz dla wiernych tych krajów, które przyjęły wiarę od bizantyjskich misjonarzy. Jest to mniej więcej ten sam sposób odprawiania nabożeństw, jaki dziś stosuje się w Rosji i Serbii. Kiedy Filoteusz został patriarchą, a był nim dwa razy (1353-1355 i 1364-1376), zobowiązał swoich podwładnych do celebrowania wyłącznie w tym obrządku. W 1375 r. Bułgarzy przyjęli ustaw, czyli liturgiczny ceremoniał patriarchy Filoteusza, za pośrednictwem swego patriarchy Eutymiusza, zaś Serbowie – dzięki staraniom mnicha Izajasza i kontaktom z monasterem Chilandar na Górze Atos. Rumuni przyjęli go dzięki staraniom bp. Anfima i igumena Nikodema, a Rosja za pośrednictwem metropolity Aleksego i mnicha Sergieja Radoneżskiego, który korespondował z Filoteuszem.³ Pod koniec

² R. Taft, *Storia sintetica del rito bizantino*, Città del Vaticano 1999, s. 92.

³ M. Arranz, *Okno cerkownoje*, Rim 1998, s. 85.

XIV w. kijowski metropolita Cyprian przyjął ten typikon dla swojego Kościoła i zobowiązał kijowską metropolię do odprawiania nabożeństw wg tych przepisów.⁴ Na północy, tj. m.in. w Nowgorodzie i Pskowie, nadal odprawiano jak dawniej, bo księstwa te, mimo że wchodziły w skład Kijowskiej Metropolii, miały swoje miejscowe zwyczaje, podobnie jak Moskwa, a dopiero za czasów patriarchy Nikona ujednolicono sposób odprawiania nabożeństw. Dlatego można też powiedzieć, że tzw. moskiewski obrządek wcale nie jest moskiewski, ale konstantynopolitańsko-palestyński. Dzisiaj jednak obrządek, w którym odprawiają Grecy, jest troszeczkę inny, mimo tego, że w księgach liturgicznych nadal obowiązują przepisy ustalone przez patriarchę Filoteusza.

W tym sensie XIV stulecie było decydujące w kwestii odprawiania Boskiej Liturgii, czyli Eucharystii, i innych nabożeństw. Była to reakcja na ruch hezychastów, którego twórcą był Grzegorz Palamas. Studycki typikon już nie zaspokajał duchowych potrzeb nowej teologii, która do dziś stanowi ośnowę myśli prawosławnej dla Kościołów tradycji konstantynopolitańskiej. Wielkie znaczenie dla rozpowszechnienia tego ustawu i nowej teologii miała Góra Atos, stamtąd właśnie sprawowanie obrzędów wg palestyńskiej tradycji rozpowszechniło się na cały świat.

Poszczególne Kościoły tradycji konstantynopolitańskiej

To są Kościoły, które albo powstały na wschodnich terenach Imperium Rzymskiego, albo przyjęły chrześcijaństwo dzięki misjonarzom z tych terenów.

Istnieją cztery starożytne Patriarchaty: Aleksandryjski, Antiocheński, Jerozolimski i Konstantynopolitański. Wszystkim zostały nadane przywileje czci na pierwszych soborach powszechnych. Pierwsza autokefalia była dana Kościołowi na Cyprze już na III soborze powszech-

⁴ Tenże, *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzantine-Russie. Essai d'aperçu historique*, w: *Ephemerides Liturgicae*, Subsidia 7, Roma 1976, s. 43-72.

nym w Efezie (431 r.). Tak powstało pierwsze arcybiskupstwo większe. Patriarchaty: Aleksandryjski, Antiocheński i Jerozolimski oczywiście nie pochodzą z tradycji konstantynopolitańskiej, jednak zostały zbizantynizowane; albo cały patriarchat (np. jerozolimski), albo dany patriarchat został podzielony na dwa w czasie kryzysu monofizycznego. Wówczas ta część patriarchatu, która przyjęła uchwały IV soboru powszechnego (Soboru Chalcedońskiego z 451 r.) powoli ulegała bizantynizacji i porzucała swój pierwotny obrządek. Natomiast ta część patriarchatu, która nie przyjęła uchwał Soboru Chalcedońskiego, stała się Kościołem narodowym i zachowała własny obrządek (Aleksandria, Antiochia). Kościoły narodowe, odrzucając uchwały Soboru Chalcedońskiego, a zwłaszcza naukę o dwóch naturach Chrystusa, Boskiej i ludzkiej, zerwały jedność kościelną z Kościołami, które przyjęły uchwały tego soboru, i w ich oczach utraciły ortodoksyjność Kościoła powszechnego.⁵ Tak więc można powiedzieć, że bizantyjski obrządek jest gwarantem prawosławia, ortodoksyjności. Ale z drugiej strony, obrządek to obrządek, a prawdziwa, nieskażona wiara, to coś innego. Moim zdaniem, taki stan rzeczy sprzeciwia się temu, co na początku robili apostołowie, tzn. głosili Ewangelię w kulturowych ramach swojego otoczenia, i też sprzeciwia się słowom św. Pawła: *Jestem Żydem dla Żydów, Grekiem dla*

⁵ Dziś na dany problem patrzy się już inaczej. Istnieją deklaracje chrystologiczne, które to potwierdzają, np. z 11 XI 1994 r. między Asyryjskim Kościołem Wschodu i Kościołem rzymskokatolickim, którą podpisali Mar Dinkha IV i Jan Paweł II, czy wspólna deklaracja Jana Pawła II i katolikos patriarchy Karekina I Sarkissiana z 13 XII 1996 r., czy wreszcie najstarsza z 12 II 1988 r. między Kościołem koptyjskim i rzymskokatolickim, podpisana przez mieszaną komisję katolicką i koptyjską. Czytamy w niej: „Wierzmy że nasz Pan i Zbawiciel Jezus Chrystus, wcielone Słowo, jest doskonały w swoim Bóstwie i doskonały w swoim człowieczeństwie. Połączył swoją ludzkość z bóstwem bez zmieszania, zamieszania i konfuzji. Jego Bóstwo nie było oddzielone od jego ludzkości ani na chwileczkę nawet na mrugnienie okiem. Zarazem potępiamy nauczania Nestoriusza i Eutychesa”. Myślę, że nie można znaleźć tu choćby cienia nieortodoksyjności w wierze. Uznano, że poszczególne Kościoły nie przyjęły decyzji soborowych nie dlatego, że wierzyły w coś innego, ale po prostu dlatego, by nie podlegać wpływowi Imperium Rzymskiego. Natomiast mówić o danej problematyce tylko pod jednym kątem też nie jest zupełnie poprawne, bo np. monofizyci z powodu prześladowań opuszczali Aleksandrię i szli do Konstantynopola.

Greków. Tak postępowali chociażby Eudoksjust, św. Jan Chryzostom i Nestoriusz, którzy byli pochodzenia syryjskiego, wywodzili się z Patriarchatu Antiocheńskiego, jednak zostali arcybiskupami w Konstantynopolu i tam odprawiali nabożeństwa, tak jak tam odprawiano, dodając czasami jednak coś ze swojej tradycji, i tak wzbogacając liturgię Konstantynopola. Podobnie postępował Anatoliusz z Aleksandrii, który był patriarchą w Konstantynopolu.

Od apostoelskich czasów, chrześcijanie pojmowali swoją jedność jako jedność wiary, i nie mieli wątpliwości, że każdy Kościół może tę wiarę wyrazić w sobie szczególny sposób, we własnym obrządku, własnym rycie, a nawet we własnym chrzcielnym wyznaniu wiary (*Credo*)⁶. Później jednak prawdziwą wiarę zaczęto identyfikować z obrządkiem. Od 614 r., to jest po zdobyciu Jerozolimy przez Persów, a później po 1009 r., kiedy miasto okupowali łacinnicy, na Wschodzie ma miejsce bizantynizacja miejscowych tradycji, albo raczej konstantynopolizacja. Prawosławni w Syrii, w Palestynie, w Egipcie przyjmują księgi liturgiczne, takie jak kanonariusz, synaksariusz i euchologion Kościoła konstantynopolitańskiego.⁷ Następnie prawdziwą wiarę identyfikowano z obrządkiem. Na przykład Michał Cerulariusz był przekonany, że tylko konstantynopolitańska tradycja jest prawdziwą tradycją chrześcijańską i że nie może być różnicy między tradycją kościelną i praktykami w Konstantynopolu.⁸

Podobnie było i na Zachodzie, kiedy uważano, iż jedyny obrządek, który był „dobry” dla powszechnego Kościoła, to był obrządek łaciński. Wystarczy tutaj wspomnieć o Cesarstwie Łacińskim w Konstantynopolu z łacińskim patriarchą Morozininem (1204-1261), czy też innych łacińskich patriarchatach na Wschodzie, zniesionych dopiero przez papieża Pawła VI w 1964 r., oprócz Jerozolimskiego, który był na nowo stworzony w 1847 r. jako rezydencyjalny, a Aleksandryjski, Antiocheński i Konstantynopolitański były honorowe, bez siedzib w tych miastach.

⁶ J. Meyendorff, *Living Tradition*, New York 1978, s. 22.

⁷ M. Arranz, *Oko cerkownoje*, s. 59.

⁸ PG 120, s. 781-796.

W Kościele powszechnym, jakim Kościół prawosławny wierzy, że jest, istnieją różne obrządki wyrażające tę powszechność. Jednak w Kościele prawosławnym istnieje jedyny obrządek, tzw. konstantynopoliński. Wyjątkiem są niektóre parafie obrządku łacińskiego we Francji i Stanach Zjednoczonych. Podobnie jest w Kościele w Czechach i na Słowacji: część wiernych opuściła Kościół rzymskokatolicki, choć nadal odprawiali nabożeństwa w obrządku łacińskim, a dopiero później w obrządku bizantyjskim. Aby zatem mówić o powszechności Kościoła prawosławnego, należałoby żądać od Patriarchatu Aleksandryjskiego, Antiocheńskiego, Jerozolimskiego i Gruzińskiego, aby wróciły do swoich własnych obrządków. Jednak myślę, że nikt by tego po tylu stuleciach nie zrobił.

Autokefalia i autonomia

Autokefalia to niezależność. Oznacza, że Kościół jest sam sobie głową, rządzi sam sobą, jak zadecyduje, tak zrobi. Jednak te decyzje muszą być zgodne z postanowieniami soborów powszechnych. Ogólnie mówiąc, Kościoły autokefaliczne są Kościołami narodowymi i z tego właśnie powodu proszą Kościół, od którego mają zamiar otrzymać autokefalię, aby stały się Kościołami niezależnymi, z własnymi arcybiskupami i synodami. W tym kontekście zrozumiałe są zabiegi kijowskiego patriarchy Filareta o osiągnięcie autokefalii, jednak Kościół w Czechach i na Słowacji nadal zostaje zjednoczony, a prawosławni Białorusini pozostają zadowoleni, choć są częścią Patriarchatu Moskiewskiego jako egzarchat.

Jednak z punktu widzenia prawosławnej eklezjologii, dzielenie na Kościoły niezależne wyłącznie z powodów narodowościowych, nie jest poprawne, a etniczny nacjonalizm potępiony został już w 1872 r. przez konstantynopolińskiego patriarchę. Dzielenie to powinno się odbywać na zasadzie regionalnej, a nie narodowej.⁹ Kościół autokefaliczny

⁹ J. Meyendorff, dz. cyt., s. 87.

nie może być samowystarczalny w podejmowaniu decyzji, jak zwykle się myśli. Autokefalia to gwarancja wyboru biskupa do swojego Kościoła bez interwencji z „góry”, tj. patriarchy, metropolity albo arcybiskupa. Nic więcej!¹⁰

Jednak większość Kościołów najpierw ogłosiła niezależność, została ekskomunikowana, a potem dopiero uznana, gdy nie było już innego wyjścia. Przykładem są tu Rosjanie, Gruzini czy Prawosławna Cerkiew Ameryki (OCA). Obecnie nie są jeszcze uznane Kościoły: Macedoński (1967), Rosyjski Kościół za Granicą (1921), Ukraińska Cerkiew Prawosławna Kijowskiego Patriarchatu (1992) i inne Kościoły staroobrzędowe, np. w Rumunii, Grecji czy Białoruski Kościół Autokefaliczny w USA.

Wszystkie Kościoły autokefaliczne są sobie równe. Są to Kościoły siostrzane, które razem budują Kościół jeden, święty i powszechny. Istnieją tylko między nimi stopnie czci, z zasady im bardziej starożytny Kościół, tym wyżej stoi w tej hierarchii. Im starsza autokefalia, tym Kościół jest bardziej szanowany. Wszystkie one uznają tylko siedem pierwszych soborów powszechnych. Są przekonane, iż właśnie w ich Kościele zachowana jest nieskażona wiara ojców.

Prawosławna eklezjologia twierdzi, że miejscowa wspólnota (pod przewodnictwem biskupa), sprawująca Eucharystię, jest rzeczywiście Kościołem powszechnym i całym Ciałem Chrystusa, nie tylko jakąś częścią Kościoła czy Ciała. Kościół bowiem jest powszechny dzięki Chrystusowi, a nie dzięki ludzkiemu w nim udziałowi¹¹. Jest to zgodne z tym, co powiedział św. Ignacy Antiocheński: *Tam gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół powszechny* (Smyrn., 8,2).

Jeżeli została wybrana nowa głowa jakiegoś konkretnego Kościoła autokefalicznego, powinna napisać list do innych Kościołów. W ten sposób wchodzi z nimi w komunie, czyli w pełną jedność.

Autonomia to jest niższy stopień autokefalii, tzn. uzyskuje się niezależność, jednak pewne decyzje podejmuje się za zgodą Kościoła, do

¹⁰ Tamże, s. 88.

¹¹ Tamże, s. 84.

którego autonomiczny Kościół należy. Są to np. Kościół na Synaju, Kościół Prawosławny w Japonii, Ukraińska Prawosławna Cerkiew Moskiewskiego Patriarchatu.

Prawosławne Kościoły autokefaliczne¹²

Patriarchaty: Aleksandryjski, Antiocheński, Jerozolimski, Konstantynopolitański, Gruziński, Moskiewski, Bułgarski, Serbski, Rumuński.

Arcybiskupstwa: Cypryjskie, Greckie, Fińskie, Góry Synaj.

Metropolie: Albańska, Polska, w Czechach i na Słowacji (dosłownie: Ziem Czeskich i Słowackich), Prawosławnej Cerkwi w Ameryce (OCA).

PATRIARCHAT ALEKSANDRYJSKI. Obecnie obejmuje terytorium dzisiejszego Egiptu, Etiopii i Erytrei, Kenii, Ugandy, Tanzanii, Zimbabwe i Zairu. Kościół aleksandryjski założony został przez św. Marka ewangelistę. Biskup aleksandryjski Herakla w III w. był pierwszym, który został w historii nazwany papieżem. Papieżowi rzymskiemu przysługuje ten tytuł dopiero od IV w. Tak samo termin „arcybiskup” pochodzi z tych terenów, używany tu jest od IV w. Po IV soborze powszechnym (Soborze Chalcedońskim) Kościół w Egipcie podzielił się. Część jego członków została wierna cesarzowi (melchici), inni zaś nie podporządkowali się decyzjom IV soboru powszechnego. Kościół aleksandryjski jest też znany ze swej wybitnej szkoły teologicznej. Stąd pochodzili Orygenes, Cyryl Aleksandryjski, Filon Aleksandryjski, tu rozwijało się także życie zakonne ze św. Makarym, Antonim, Pachomiuszem. Po ataku Arabów i ostatecznym zwycięstwie w 641 r. patriarcha Cyrus był zmuszony płacić Arabom podatki. W XII w. patriarchat, który został wierny cesarzowi, zbizantynizował się. Obecnie hierarchia jest grecka, a jurysdykcja patriarchy obejmuje całą Afrykę.

¹² Dane wg: Sacra Congregazione per le chiese orientali, *Oriente Cattolico*, Città del Vaticano 1974 i R. Robertson, *The Eastern Christian Churches. A brief Survey*, Rome 1999.

PATRIARCHAT ANTIOCHEŃSKI. Założycielem tego Kościoła według tradycji jest św. Piotr apostoł. Losy tego Kościoła są podobne do losów Patriarchatu Aleksandryjskiego. Istniała tu słynna szkoła teologiczna, która zawsze walczyła (na teologicznym polu) ze szkołą aleksandryjską. Sam Ariusz pochodził z owej szkoły. Po IV soborze powszechnym powstały dwie hierarchie. Dziś hierarchia jest arabska i jurysdykcja obejmuje Liban, Syrię, Irak i Stany Zjednoczone. Obecny patriarcha, Ignacy IV, jest bardzo otwarty na dialog ekumeniczny.

PATRIARCHAT JEROZOLIMSKI. Kościół ten został założony przez apostoła Jakuba, brata Pańskiego. Na pierwszym soborze w Nicei 7. kanon nadaje mu prymat honoru. Sobór Chalcedoński erygował Patriarchat Jerozolimski. Od tego Soboru zaczyna się mówić o 5 patriarchatach (pentarchia). Po kontrowersji chrystologicznej pozostał on ortodoksyjny i bizantynizował się w X-XI w., kiedy patriarchowie z powodu polityki Arabów i krzyżowców rezydowali w Konstantynopolu. To właśnie spowodowało ich bizantynizację. Wierni są Arabami, ale hierarchia jest grecka. Patriarcha musi być obywatelem greckim. Jurysdykcja obejmuje Izrael, Jordanię i Górę Synaj.

PATRIARCHAT KONSTANTYNOPOLITAŃSKI. Kościół ten według tradycji został założony przez św. Andrzeja apostoła. Jednak jest to prawdopodobnie legenda z późniejszych lat, kiedy każdy Kościół chciał mieć jakiegoś apostoła jako założyciela. Św. Jan Chryzostom w swoich kazaniach jednak milczy o św. Andrzeju. Jeżeli ów Kościół byłby założony przez tego świętego, św. Jan Chryzostom na pewno by o tym wspomniał.

Konstantynopol powstał z małego miasteczka Bizancjum w 330 r., które było sufragią metropolity w Heraklei (Tracja). Gdy miasto stało się stolicą Imperium Wschodniorzymskiego, jego biskupowi, na mocy 2. kanonu I Soboru Konstantynopolitańskiego (381 r.), a potem 28. kanonu Soboru Chalcedońskiego (451 r.), nadano tytuł honorowy zaraz po biskupie Rzymu, bo *Konstantynopol to Nowy Rzym, miasto cesarza i senatu*. Z tego widać, że tak wysoką rangę biskup otrzymał po prostu z powodów politycznych, ze znaczenia, jakie to miasto miało. I rzeczywiście, po dziś dzień patriarcha Konstantynopola nazywa się patriarchą

Nowego Rzymu, jest też nazywany patriarchą ekumenicznym. Oczywiście, nie ma to nic wspólnego z ekumenizmem. Nazwa ta oznacza, że jest patriarchą wszystkich mieszkańców imperium. Podobne znaczenie miało pierwotnie określenie „sobór ekumeniczny”, bo jego decyzje zobowiązywały wszystkich mieszkańców imperium. Wynika z tego, że dzisiaj byłoby lepiej, gdyby do tytułu patriarchy nie dodawano przymiotnika „ekumeniczny”.

Patriarchat został nadany Konstantynopolowi, tak jak i innym czterem patriarchatom, na Soborze Chalcedońskim. Obejmował on swą jurysdykcją Trację, Azję i Pont. Później, wraz z działalnością misyjną, jurysdykcja ta rozciągnęła się też na wschodnią Europę. Dzisiaj jurysdykcja Patriarchatu Konstantynopola obejmuje Turcję, Kretę, Dodekany, Atos i niektóre Kościoły w Europie, np. we Francji, Anglii, Włoszech, Szwecji i Niemczech, ale też i w Stanach Zjednoczonych, Australii, Kanadzie.

Patriarcha od 1453 r. rezyduje w Fanarze w Turcji.

PATRIARCHAT GRUZIŃSKI. Chrześcijaństwo jest na tych terenach obecne od IV w. Apostołem była św. Nina. Od V w. istnieje autokefaliczny katolikosat, który był pod różnymi wpływami: antiocheńskim, ormiańskim, bizantyjskim. W końcu Gruzini przyjęli obrządek bizantyjski. W 1801 r. odebrano im autokefalię i byli tylko egzarchatem Patriarchatu Moskiewskiego. W 1917 r. znów ogłosili autokefalię, a Moskwa uznała ją w 1943 r.

PATRIARCHAT MOSKIEWSKI. Pomimo że z Rusi Kijowskiej płynęły różne próby ewangelizacji tych terenów przez misjonarzy zachodnich, jakim był np. św. Bruno, Ruś przyjęła chrześcijaństwo ze Wschodu. Św. Olga była ochrzczona prawdopodobnie ok. 955 r. w Konstantynopolu, jednak nie doprowadziła do chrztu mieszkańców Rusi. Uczynił to dopiero św. Włodzimierz w 988 r., gdy sam został ochrzczony, prawdopodobnie w Chersonie.

Metropolia Kijowska, której obszary sięgały mniej więcej na całą dzisiejszą Rosję i Ukrainę, w 1299 r. została przeniesiona do Włodzimierza, a w 1325 r. do Moskwy, choć rezydujący tam biskup zachowywał

wciąż tytuł metropolity kijowskiego. W 1448 r. została stworzona Metropolia Moskiewska i ogłoszona autokefalia bez zgody Konstantynopola. Moskwa jednak twierdzi, że nie był to akt niekanoniczny, bo Konstantynopol był wtedy w unii z Rzymem, a Kościół moskiewski nie przyjął jego decyzji, podpisanych przez kijowskiego metropolitę Izydora, i tak właśnie uratowała się prawosławna wiara w Moskwie. W 1589 r., znów bez jakiegokolwiek zgody Konstantynopola, Kościół moskiewski wyniósł się do rangi Patriarchatu Moskiewskiego, który został uznany przez Konstantynopol już w 1593 r., kiedy patriarcha konstantynopolitański prosił o pomoc materialną Moskwę, by móc zapłacić podatki sultanowi, a Moskwa zgodziła się, pod warunkiem uznania autokefalii. W 1721 r. Piotr Wielki zniósł patriarchat i zastąpił go Świętym Synodem pod przewodnictwem oberprokuratora, który był człowiekiem świeckim i nazywany był okiem cara, bo zastępował monarchę na zgromadzeniach Synodu. Taki stan trwał aż do 1917 r., gdy po rewolucji lutowej pod rządami rządu tymczasowego, na czele którego stał Kiereński (luty-listopad), odbył się Synod Cerkwi Rosyjskiej, który znów wybrał patriarchę.

Pod jurysdykcją patriarchy moskiewskiego znajdują się egzarchaty na Białorusi, Ukraińska Prawosławna Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego, Kościół w Japonii, egzarchat w Europie Zachodniej, w Ameryce, Estonii, Łotwie.

PATRIARCHAT BULGARSKI. Bułgarzy są pochodzenia ugro-fińskiego, jednak po dojściu na Bałkany w VII w. zasymilowali się ze Słowianami.

Car Borys został ochrzczony przez Bizantyjczyków w 864(5) r., jednak zaprosił do siebie misjonarzy z Zachodu. W 870 r. zdecydował się na bizantyjską tradycję. Gdy słowiańscy mnisi zostali wygnani z Moraw, przyjął ich do siebie.

Bułgarzy w swej historii trzykrotnie cieszyli się patriarchatem:

– Ogłoszony przez cara Symeona w 917 r., a uznany przez Konstantynopol w 927 r. W 967 r. Bizantyjczycy odzyskali bułgarskie ziemie. Patriarcha uciekł do Macedonii. Ta również była zajęta od 1018 r. przez Bizancjum. Ochryda, obecnie znajdująca się na terytorium Macedonii, była autokefalicznym arcybiskupstwem od 1019 do 1767 r.

– Bułgarzy podpisali unię z Rzymem za czasów Innocenta III. Unia ta trwała od 1204 do 1233 r. Konstantynopol dał Bułgarom drugi patriarchat: 1235-1393.

– W XIX stuleciu ruch narodowy w Bułgarii był silny. Doprowadziło to do sytuacji, że Kościół ten chciał odzyskać autokefalię. Konstantynopol się temu sprzeciwiał. Tak oto autonomiczny bułgarski egzarchat założył turecki sultan. Grecy ich ekskomunikowali. To trwało aż do 1945 r. W 1953 r. ogłosili trzeci patriarchat. Uznany on został dopiero w 1961 r. Dzisiaj jest uznawany przez wszystkie kanoniczne Kościoły prawosławne.

PATRIARCHAT SERBSKI. Serbowie przyjęli chrześcijaństwo z Bizancjum w IX w., w czasie panowania imperatora Bazylego I (867-886). Podobnie jak Bułgarzy, i Serbowie mieli trzy patriarchaty:

– Po powstaniu Serbskiego księstwa w 1189 r., Serbowie chcieli uzyskać autonomię kościelną. Organizatorem był syn księcia, mnich Sawa, który w 1219 r. został wyświęcony na biskupa autokefalicznego Serbii. Car Duszan ogłosił patriarchat w 1346 r. Po ataku Turków w 1458 r. patriarchat serbski przestał istnieć.

– Odnowiony przez Sokołowicza, wielkiego wezyra, dla swojego brata Makarego w 1557 r. Istniał do 1766 r.

– Powstał w 1920 r., kiedy nastąpiło połączenie Serbii, Wojwodiny, Czarnogóry, Bośni i dwóch diecezji w Dalmacji.

Jurysdykcja obejmuje Serbię, Wojwodinę, Czarnogórę, Bośnię i Serbów w diasporze.

PATRIARCHAT RUMUŃSKI. Rumuni (nazwa ta pojawia się od XIX w., przedtem Walachy) są łacińskiego pochodzenia, bo pochodzą z rzymskich kolonii. Św. Niceta był apostołem tych terenów. Żył w latach 346-414. Później pod bułgarską hegemonią przyjęli obrządek wschodni i to nawet w języku starocerkiewnosłowiańskim. Od XVII w. nabożeństwa są odprawiane w języku rumuńskim, a cyrylicę używali do końca XIX w. Konstantynopolitański patriarcha erygował metropolię wałaską i mołdawską w XIV w. W 1865 r. ogłoszono autokefalię, uznaną przez Konstantynopol w 1885 r. Patriarchat powstał w 1925 r. i objął Metropolię

Wąłaską, Mołdawską, Bukowińską, Transylwańską i diecezję besarabską (po 1945 r. Besarabia weszła w skład ZSRR, a sama diecezja w skład Patriarchatu Moskiewskiego).

ARCYBISKUPSTWO CYPRYJSKIE. Sobór Efeski w 431 r. nadał Cyprovi autokefalię. Dzisiaj warunki są bardzo trudne, z powodu stosunków z Turkami. Kościół cypryjski założyli Paweł i Barnaba.

ARCYBISKUPSTWO GRECKIE. Założone przez św. Pawła. Do 731 r. było podporządkowane Rzymskiemu Patriarchatowi, potem Konstantynopolowi. Po wyzwoleniu środkowej Grecji w 1830 r., w 1833 r. została ogłoszona autokefalia. Konstantynopol uznał ją w 1850 r. Obejmuje ona około 80 eparchii (diecezji). Każdy biskup jest metropolitą, a tylko głowa Kościoła jest arcybiskupem.

ARCYBISKUPSTWO FIŃSKIE. Terytorium, które latami dzielili Szwedzi z Rosjanami, dopiero w XIX w. odzyskało tożsamość narodową. W 1918 r. ogłoszono na tych terenach autokefalię, którą Moskwa uznała w 1921 r. Od 1923 r. są pod jurysdykcją Konstantynopola, co Moskwa uznała w 1957 r.

ARCYBISKUPSTWO GÓRY SYNAJ. Jest autonomiczne od 1575 r. Arcybiskup, który jest zawsze głową monasteru, otrzymuje sakrę biskupią z rąk patriarchy jerozolimskiego. Oprócz monasteru pod jego jurysdykcją jest tylko jedna parafia.

METROPOLIA ALBAŃSKA. Nazwa „Albania” pochodzi z Zachodu, Albańczycy są dziedzicami Ilirii. Chrześcijaństwo przyszło tutaj tak ze Wschodu, jak i z Zachodu. W czasie okupacji tureckiej wielu mieszkańców porzuciło chrześcijaństwo. Okupacja skończyła się w 1912 r. i wtedy zaczęła się walka o autokefalię, którą ogłoszono w 1922 r. Konstantynopol uznał ją w 1937 r. Od 1967 do 1990 r. jakkolwiek działalność religijna w Albanii była zabroniona.

METROPOLIA POLSKA. Pod koniec I wojny światowej Polska znów odzyskała niepodległość i wewnątrz jej granic znalazło się około 4 mln wiernych Kościoła prawosławnego. W 1924 r. prosili oni o autokefalię

i otrzymali ją z Konstantynopola, Moskwa nigdy tego nie uznała. Po II wojnie światowej w 1948 r. Moskwa zgodziła się nadać Kościołowi prawosławnemu w Polsce autokefalię, pod warunkiem że polska prawosławna hierarchia uzna autokefalię nadaną z Konstantynopola za nieważną i niebyłą. Dzisiaj Metropolia Polska liczy około 0,5 mln wiernych i ma 6 diecezji.

METROPOLIA W CZECHACH I NA SŁOWACJI. Kościół jest spadkobiercą tradycji cyrylometodiańskiej. W 1646 r. ogłoszono unię z Rzymem i tak schizma zaczęła znikać z tych terenów. Zakończyła się w 1721 r. i Kościół prawosławny przestał istnieć. Prawosławny ruch w diecezji mukačzewskiej na Zakarpaciu odrodził się w XX w. na terenach Rusi Podkarpackiej wśród unitów i w Czechach, wśród byłych rzymskich katolików czy braci czeskich. Kościół został podporządkowany Patriarchatowi Serbskiemu, który też wyświęcił pierwszego biskupa, św. Gorazda II. Po II wojnie światowej Kościół przeszedł pod jurysdykcję moskiewską. Autokefalię otrzymał w 1951 r., po likwidacji Kościoła unickiego w Czechosłowacji. Po podziale Czechosłowacji w 1993 r., Kościół prawosławny nadal istnieje jako zjednoczony organizm.

PRAWOSŁAWNA CERKIEW W AMERYCE – OCA. Swój początek znajduje w misji ruskiej na Alasce w 1794 r., kiedy Alaska była częścią Imperium Rosyjskiego. Apostołami byli św. Innocenty i św. German Alaskijski. Alaska przyjęła więc prawosławne chrześcijaństwo. Następną grupą byli wierni greckokatolicy, którzy przeszli na prawosławie z katolicyzmu, gdy Rzym zabronił pracować na terenie Ameryki żonatym księżom. Ich głową został Alexis Toth, były profesor prawa kanonicznego w seminarium w Preszowie, który, chociaż sam był wdowcem, nie znalazł zrozumienia wśród katolickich duchownych. Wierni naśladowali jego przykład. W 1993 r. został ogłoszony świętym. Kościół otrzymał autokefalię od Moskwy w 1970 r.

AMERYKA, AUSTRALIA, KANADA. Kościoły autokefaliczne powstały na tych terenach gdy ludzie, którzy tam pojechali w poszukiwaniu pracy w XIX w., zorganizowali się w różne wspólnoty kościelne według

pochodzenia. Najpierw powstały parafie, potem biskupstwa, arcybiskupstwa czy metropolie.

* * *

W Kościele prawosławnym obrządku konstantynopolińskiego niezależność jest jedną z najbardziej podstawowych racji bytu. Różnie zyskiwano tę niezależność, jednak zawsze była ona istotna.

Ważny jest też wymiar komunii (jedności) między różnymi Kościołami, bo tylko w komunii z innymi Kościołami prawosławnymi można tworzyć jeden powszechny Kościół, wierny tradycji apostołskiej.

Moim zdaniem, największym brakiem tych Kościołów jest to, że wiele z nich porzuciło swój obrządek, zbizantynizowali się, jak gdyby tylko ten obrządek był poprawny, ortodoksyjny, wierny nauczaniu ojców.

Innym problemem jest to, że są to Kościoły narodowe, a nie regionalne. Powoduje to często nienawiść między różnymi narodami i często rozłam wewnątrz Kościoła. Kościoły macedoński, białoruski czy ukraiński są tego przykładem.

W diasporze często znajdują się dwa rosyjskie kanoniczne Kościoły. Jeden znajduje się wewnątrz jurysdykcji Konstantynopola, inny Moskwy. Podobnie też jest z innymi narodowościami. Rozwiązaniem byłby Kościół regionalny, niezależny od narodowości, otwarty na wszystkich, dla których wiara jest ponad narodowością. Podobne problemy istnieją też i między katolikami wszystkich obrządków, mieszkającymi na własnym terytorium i za granicą.

KS. MARIAN MEDVID, ur. 1974; protodiakon, studiował filozofię w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, teologię w Bańskiej Bystrzycy i w Rzymie, a także uzyskał licencjat ze wschodnich nauk kościelnych. Publikuje w słowackich czasopismach kościelnych, m.in.: „Słowo”, „Duchowny Pastier”.



ks. Janusz Wiśniewski

Kryzys finansowy archidiecezji berlińskiej

Jest wielkim zadaniem naszego pokolenia, wszystkich chrześcijan tego czasu, nieść światło Chrystusa w życie społeczne. Nieść je na „współczesne areopagi”, ogromne obszary współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii. Słowa Jana Pawła II wygłoszone 2 czerwca 1997 r. w Legnicy podkreślają jednoznacznie konieczność obecności chrześcijan także w świecie ekonomii oraz ich odpowiedzialność za gospodarkę. Odpowiedzialność ta nie może się ograniczyć do proponowania rozwiązań teoretycznie słusznych czy ocen moralnych, ale nie wspartych rzetelną wiedzą ekonomiczną i doświadczeniem praktycznym.

W praktyce gospodarczej wyróżnia się kilka poziomów odpowiedzialności: jednostkową konkretnych przedsiębiorstw, organizacji, a także biznesu jako całości. Zakres odpowiedzialności pozostaje proporcjonalny do zasięgu posiadanej władzy. Tym bardziej mogą „szokować” fakty dotyczące niegospodarności instytucji cieszących się dużym zaufaniem społecznym. Smutnym tego przykładem jest „katastrofa” ekonomiczna archidiecezji berlińskiej, która niewątpliwie będzie miała duży wpływ na całe środowisko kościelne w Niemczech. By zrozumieć zaistniały problem, niezbędne jest przywołanie kilku faktów z odległej nieco historii archidiecezji.

Biskupstwa misyjne Brandenburg i Havelberg utworzył papież Agapet II, obejmowały one tereny aż po wschodnie wybrzeże Pomorza. W 983 r. Słowianie połabscy, wykorzystując zaangażowanie przez cesarzy wojskowych sił niemieckich na południu Europy, zorganizowali wielkie powstanie przeciw Niemcom. W latach następnych wyparli ich całkowicie za Łabę. Niemiecka ekspansja na wschód została znacznie ograniczona prawie na półtora stulecia. Podczas tego powstania kościoły zostały spalone, księża i biskupi zamordowani i prawie przez ponad

150 lat biskupi Brandenburgii i Havelbergu rezydowali na emigracji. Dopiero w połowie XII w. proces misyjny został podjęty wraz z zasiedleniem tych terenów za panowania margrafa Albrechta Niedźwiedzia i Henryka Lwa. Berlin średniowieczny należał do biskupstwa Brandenburgii. Za wspólnotę lokalną odpowiedzialni byli miejscowi proboszczowie, którzy rezydowali w kościele pod wezwaniem św. Mikołaja. Druga połowa XVI w. przyniosła wraz z Reformacją wygaśnięcie wielu katolickich wspólnot parafialnych na tych terenach. Aż do 1680 r. katolicy księża nie mieli pozwolenia na sprawowanie duszpasterskich posług i Eucharystii. Dopiero czasy króla Fryderyka Wilhelma I przyniosły gruntowne zmiany i katolicy mogli swobodnie praktykować i uczestniczyć oficjalnie we mszy św. Wówczas liczbę katolików szacowano na ok. 1 700 osób. Od 1721 r. księża katolicy mogli nawet być kapelanami w wojsku. Pod panowaniem króla Fryderyka II rozpoczęto budowę wielkiego kościoła pod wezwaniem św. Jadwigi, który dopiero po 150 latach, w 1930 r., z chwilą utworzenia diecezji w Berlinie został podniesiony do godności katedry. Po II wojnie światowej – tereny na wschód od Odry i Szczecina przypadły Polsce i w 1972 r. utworzono biskupstwa szczecińsko-kamieńskie i koszalińsko-kołobrzeskie z polskimi biskupami. Natomiast biskupstwo w Berlinie zostało podporządkowane bezpośrednio Stolicy Apostolskiej (1972 r.). W czasach NRD udało się biskupstwu w Berlinie, pomimo podziału kraju, zachować wewnętrzną jedność wschodniej i zachodniej części. Była to wielka zasługa pasterzy tego Kościoła, którymi byli: kard. Konrad Preysing, bp Wilhelm Weskamm, kard. Juliusz Döpfner, kard. Alfred Bengsch, kard. Joachim Meisner i kard. Georg Sterzinsky. Po ponownym zjednoczeniu Niemiec utworzono nowe diecezje: Erfurt, Zgorzelec i Magdeburg. Diecezja berlińska została podniesiona do godności archidiecezji z sufraganiami drezdeńską i zgorzelską.

Zmiany, które dokonały się w archidiecezji po ponownym zjednoczeniu Niemiec w 1990 r. charakteryzowały się po pierwsze pewną stabilnością sytuacji Kościoła w Berlinie, po drugie „erozją” struktury kościelnej na terenach byłej NRD oraz małym stopniem duszpasterskiej „atrakcyjności” Kościoła na zewnątrz. O ile liczba katolików spadła na

początku lat dziewięćdziesiątych, to od 1994 r. zaczęła powoli rosnąć zarówno w części zachodniej, jak i wschodniej archidiecezji. Stabilność sytuacji Kościoła przejawia się również w liczbie udzielonych chrztów. Innym zjawiskiem jest liczba wystąpień z Kościoła. W części wschodniej (byłej NRD) stanowiła w 1990 r. ok. 10% wszystkich wystąpień, jednak w ciągu 10 lat sytuacja się ustabilizowała i obecnie utrzymuje się w obu częściach archidiecezji na poziomie 1% rocznie. Po zjednoczeniu liczba katolików praktykujących w całej diecezji wynosiła w 1990 r. – 21,7% (w Berlinie Zachodnim – 11,8%, a we wschodniej części – 24,9%). Katolicy wschodnioniemieccy żyli w diasporze, stanowili zdecydowaną mniejszość w porównaniu z większością bezwyznaniową i dominującym Kościołem ewangelickim. Tym bardziej intensywnie angażowali się w życie Kościoła, w nim szukali oparcia. Załamanie się systemu socjalistycznego, liberalizacja życia pociągnęły za sobą w dużym stopniu utratę poczucia przynależności do Kościoła, poczucia bycia katolikiem jako szczególnym świadkiem wiary i „znakiem sprzeciwu”. Zjednoczenie Niemiec i dwu części miasta stało się tłem polaryzacji postaw, która „zaowocowała” zatarciem się różnic w stosunku do Kościoła katolików wschodnioniemieckich. Świadczy o tym spadek liczby katolików praktykujących we wschodniej części Niemiec z 21,7% w 1990 r. do 16,3% w 2000 r.

W 2002 r. w 226 wspólnotach parafialnych archidiecezji na powierzchni ok. 30 tys. km² żyje 410 tys. katolików (346 tys. w Berlinie i 48 tys. w Brandenburgii, a ok. 15 tys. na Pomorzu Przednim). Liczba katolików stanowi 7% ogólnej liczby mieszkańców Berlina (5 700 tys. mieszkańców). Do archidiecezji należy 189 zakładów charytatywnych i socjalnych, w tym 18 szpitali, 64 domy dla seniorów, chorych i osób upośledzonych, oraz 24 różnego rodzaju szkoły.

Działania duszpasterskie rozciągają się nie tylko na miasto, lecz także na okoliczne tereny typowo wiejskie, a ponadto na wspólnoty żyjące w diasporze zwłaszcza na terenach byłej NRD, w tym obcokrajowców, wyznania katolickiego, których szacuje się na ok. 70 tys. wiernych. Tworzą oni 16 ośrodków duszpasterskich. Katolicy stanowią jedną z wielu denominacji chrześcijańskich w mieście (ewangelicy –

806 564, ortodoksi – 15 tys., wyznawcy Kościoła Nowoapostolskiego – 14 598). W strukturę Kościoła berlińskiego wpisuje się także działalność Caritas, która obejmuje szeroką sieć charytatywnych instytucji, takich jak szpitale, ośrodki pomocy społecznej, domy dla seniorów, przedszkola, ośrodki poradnictwa.

Tabela 1: Stan personalny archidiecezji Berlin (2002 r.)

Duchowni pracujący w duszpasterstwie	303
Duchowni emeryci	80
Stali diakoni	23
Siostry zakonne	775
Zakonnicy	170
Asystenci i asystentki parafialni	122
Pastoralni referenci i referentki	20
Stali współpracownicy w parafiach	1184
Pracownicy kurii	312
Katolickie stowarzyszenia i związki	28

Źródło: www.kath.de/bistum/berlin

Przy tak rozległej działalności Kościoła szokiem była informacja podana w grudniu 2002 r. przez kard. Georga Sterzinskyiego, w której stwierdził oficjalnie, iż istnieje znaczny deficyt w budżecie archidiecezji berlińskiej oraz przedstawił plan naprawy sytuacji. O analizę finansową została poproszona w listopadzie 2001 r. firma konsultingowa McKinsey, która stwierdziła „dziurę” budżetową, sięgającą 13 mln euro. Składa się na to deficyt strukturalny, zadłużenie w bankach wynikające z niespłaconych odsetek od zaciągniętych kredytów oraz inne zobowiązania. Po szczegółowym podliczeniu wszystkich długów przez McKinsey okazało się, że wynoszą one aż ok. 104 mln euro. Sytuację zaostrza fakt, że archidiecezja ponosi odpowiedzialność finansową za Fundusz

Caritas wspierający placówki socjalne (tu zadłużenie wynosi ok. 22 mln euro). Na kolosalny dług składa się także deficyt w sferze ubezpieczeń kościelnych „Pensionsfonds” – 22 mln euro, choć renta dla obecnych emerytów w następnych latach jest zapewniona, to jednak nasuwa się pytanie o świadczenia emerytalne dla pracowników, którzy dopiero za 30 lat będą korzystać ze „spokojnej starości”.

Tabela 2: Instytucje Kościoła katolickiego w Berlinie (2002 r.)

Katolickie szkoły i domy rekolekcyjne	34
Szpitala katolickie	14
Domy seniorów	13
Kluby seniorów	8
Stacje socjalne i ambulatoryjne	26
Stacje Caritas	30
Stacje poradnictwa rodzinnego oraz innego typu (dla rodzin, upośledzonych)	26
Domy dla bezdomnych	18
Domy opieki dla kobiet w trudnej sytuacji	20
Stacje opieki dla narkomanów i psychicznie chorych	13
Stacje dla emigrantów	32

Źródło: www.kath.de/bistum/berlin

Nieuchronnie nasuwa się pytanie: Co spowodowało tak tragiczną sytuację finansową archidiecezji? Według kardynała, głównym czynnikiem kryzysu były przede wszystkim olbrzymie wydatki przeznaczone na odbudowę i utrzymanie personelu na terenach byłej NRD po zjednoczeniu Niemiec. Kapitał został w ten sposób „związany”. Stan techniczny obiektów kościelnych wymagających remontów generalnych, rozbudowa instytucji oświatowych, diecezjalnych i charytatywnych, a ponadto kupno wielu nowych obiektów po zbyt wysokich cenach pociągnęły za sobą duże nakłady finansowe. Struktura kościelna, z konieczności po-

dwójna, wschodnio- i zachodnioniemiecka, została zachowana bez redukcji etatów, choć teoretycznie miała zostać dopasowana do nowej sytuacji. Wzrosły również koszty personalne, ponieważ pensje pracowników wschodnich NOWYCH landów zostały zrównane z pensjami pracowników w STARYCH landach. Kościół instytucjonalny przejął od polityków w dużym stopniu optymistyczne prognozy i oczekiwania na finansową prosperity po zjednoczeniu Niemiec, a zwłaszcza Berlina. W 1996 r. wydatki archidiecezji osiągnęły rekord: 335 mln DM (2 DM = 1 euro). Luka finansowa, która się pojawiła, pokryta została z kredytu (70 mln DM). Pierwszy tego rodzaju krok uczyniono już w 1995 r., kiedy to władze kościelne zaciągnęły kredyt na 20 mln DM. Postanowiono wtedy, że w następnych latach deficyt będzie redukowany i wyrównany. Jednak tych szczytnych celów nie osiągnięto. W 2002 r. budżet wynosił 154,5 mln euro, w tym deficyt 3,6 mln, jednak już w 2003 r. zapłacić trzeba 9,7 mln euro z dawnych spłat i procentów od kredytów. Kościół berliński wpadł jednak w typową pułapkę kredytową i nie jest w stanie zlikwidować zadłużenia z własnych środków. Wspomniana wyżej firma McKinsey prognozuje, że do 2008 r. deficyt budżetowy wzrośnie do ok. 21 mln euro, a zobowiązania w stosunku do banków o ok. 250 mln. W związku z zaistniałą sytuacją kościelne gremia postanowiły poszukać środków zaradczych. Przede wszystkim zredukować koszty personalne (zlikwidowano ok. 440 pełnych etatów) spośród 2700 etatów, które „rozkładają się” na prawie 3800 pracowników. Redukcja etatów ma dotknąć przede wszystkim sektor administracji centralnej, a także etaty w parafiach, przy jednoczesnym zachowaniu priorytetowych zadań duszpasterskich. Szacuje się, że planowana redukcja etatów zostanie przeprowadzona w ciągu najbliższych czterech lat. Da to: 30% oszczędności w 2003 r., 40% w 2004 r. i 15% w latach 2005 i 2006. Redukcja etatów w strukturach kościelnych nie może jednak spowodować utraty pracy przez świeckich. Chodzi raczej o skrócenie czasu pracy, zmniejszenie wysokości zarobków, zastosowanie prawa do wcześniejszej emerytury czy, w ostateczności, systemu wyrównania finansowego przy zwolnieniu z pracy. Władze kościelne noszą się z myślą konsolidacji pewnych zadań na płaszczyźnie międzydiecezjalnej, np. stwo-

rzenie wspólnego centrum rachunkowości. Kolejnym bolesnym środkiem oszczędnościowym jest plan zamknięcia niektórych ośrodków kształcenia albo łączenie ich w większe. Koniecznością staje się w sytuacji finansowej plaży rozpatrzenie poziomu zarobków, które w instytucjach kościelnych były z reguły o kilka procent wyższe niż gdzie indziej. Aby zapobiec kolejnym redukcjom 75 etatów, diecezja musiałaby wstrzymać planowane podwyżki pensji czy wypłacanie tradycyjnej sumy pieniędzy przed świętami Bożego Narodzenia (tzw. Weihnachtsgeld). Diecezja zmuszona jest także wstrzymać mniej pilne remonty obiektów kościelnych i budynków parafialnych oraz sprzedawać niektóre nieruchomości, jak np. kamienice czynszowe, domy rekolekcyjne i stacje pomocy społecznej.

Wszystkie opisane środki zaradcze, mające na celu oddłużenie diecezji, mogą się jednak okazać niewystarczające. Kard. Sterzinsky odwołuje się więc do ducha solidarności i ofiarności katolików świeckich w Niemczech, a także przypomina o pewnej zmianie myślenia w samym Kościele. Wiąże się to przede wszystkim z rzetelną refleksją nad zadaniami diecezji w kontekście szerokiej oferty świeckich instytucji społecznych, oświatowych czy kulturalnych. *Partner czy konkurent?* – pytał kardynał – *będzie naczelnym pytaniem w odniesieniu do świeckiego sektora usług społecznych. Głęboka refleksja powinna objąć także zadania priorytetowe diecezji, sposoby i efektywność działania, trzeba będzie także zdefiniować miejsce i rolę Kościoła w społeczeństwie**.

Na konferencji prasowej zorganizowanej 13 marca 2003 r. wikariusz generalny Peter Wehr poinformował zebranych o pomocy uzyskanej od Konferencji Episkopatu Niemiec w wysokości 50 mln euro. Jest to pożyczka, która musi zostać w terminie zwrócona. Utworzono również siedmioosobową komisję, której celem będzie dokładna obserwacja sytuacji w Berlinie i zaproponowanie nowych wytycznych prawnych, aby w przyszłości ustrzec się podobnych sytuacji w innych diecezjach. Samo kierownictwo archidiecezji berlińskiej postanowiło osobiście od-

* Zob. G. Sterzinsky, *McKinsey soll Erzbisum retten*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, z dn. 29 X 2002 r., s. 22.

wiedzieć 19 dekanatów i poinformować wiernych o zaistniałej sytuacji i środkach zaradczych.

Nasuwa się pytanie: Kto jest za to wszystko odpowiedzialny? Kodeks prawa kanonicznego w kan. 1276 § 1 nakłada na ordynariusza obowiązek *pilnie nadzorować zarząd wszystkich dóbr, należących do podległych mu publicznych osób prawnych*. Ale czy tylko na biskupa? Raczej trzeba szukać osób odpowiedzialnych w całym procesie decyzyjnym, na szczeblu kurii. Nie można mówić przecież o niekompetencji czy też braku podstawowej wiedzy ekonomicznej. Podejmowano decyzje, nie licząc się z jakimikolwiek konsekwencjami w przyszłości. Przypadek plajty archidiecezji jest z pewnością przestrogą i dobrą lekcją dla innych. Na „współczesnym areopagu ekonomii”, na którym znalazła się archidiecezja, warto zauważyć solidarność i realną pomoc ze strony innych diecezji. Sam Kościół w Berlinie potrafił uznać swój błąd i szukać wsparcia u kompetentnych i doświadczonych ludzi.

KS. JANUSZ WIŚNIEWSKI, ur. 1964. Odbył studia ekonomiczne na Ludwig-Maximilians Universität w Monachium, połączone z praktyką w Commerzbank i w Finanzkammer der Erzbischöflicher Ordinariats München. Kontynuuje studia na Wydz. Zarządzania UW. Mieszka w Płocku.



Dziennikarstwo, moja miłość

**Z Anną Pietraszek, dziennikarką, reżyserem
i operatorem, rozmawia Magda Wolnik**

– *Mija właśnie 25-lecie Pani pracy reżyserskiej i operatorskiej. Himalaje, Afganistan, Indie, Nepal, Tybet, Syberia. Zrealizowała Pani ponad 40 reportaży filmowych z wypraw wysokogórskich i eksploracyjnych w niedostępne regiony Azji...*

– 40 reportaży – ale tylko tych, które robiłam zupełnie sama, jako jednoosobowa ekipa telewizyjna. Ewentualnie sprytnie organizowałam sobie grono przyjaciół, których zabierałam ze sobą, pod warunkiem że będą pomocnikami i tragarzami. Byłam wtedy prawdziwą, wymagającą „potworą”! W większości przypadków filmy realizowałam jednak sama. Nie mam natomiast pojęcia, ile było wszystkich reportaży, gdzie już towarzyszyły mi ekipy. Trochę się w tym pogubiłam...

– *Co gna Panią na krańce świata?*

– Na początku zagnały mnie tam góry. Czysta i ekstatyczna miłość do gór. Tego nie da się w żaden inny sposób powiedzieć, nie da się wytłumaczyć. Po prostu byłam zakochana w górach, jak tylko można najbardziej w czymkolwiek na świecie. Uważam, że to najpiękniejszy pomysł Pana Boga – wymyślenie gór z lodowcami. Wcale się nie upieram, że trzeba koniecznie wchodzić na szczyty. Wystarczy w tych górach być, podziwiać, bezpiecznie się po nich poruszać.

Poza tym zawsze chciałam fotografować, robiłam to od 6. roku życia, wysyłając swoje zdjęcia gdzie tylko było można i nie patrząc na skutki. Pewnie dzięki temu, wchodząc na pierwsze szczyty Hindukuszu, miałam od razu profesjonalne zamówienie z ówczesnego CAF-u na cały serwis zdjęciowy z wyprawy. Dźwigałam więc ciężką lustrzaną z wszystkimi możliwymi obiektywami. Ważyła strasznie dużo, była

pancernym czołgiem, ale naprawdę wspinałym aparatem. CAF kupił wszystkie zdjęcia, kupiły inne gazety, potem były następne wyprawy... Gdzieś po drodze zastanawiałam się jednak, jak opowiedzieć nie tylko o tym, że w górach jest pięknie, ale też pokazać to, co dzieje się między ludźmi, co się przeżywa – i jeszcze spróbować pożenić to z ruchem... No i pewnego dnia wybitny fotograf, reżyser i operator filmów górskich, Szymon Wdowiak, namówił mnie na wzięcie kamery. Tak zaczęłam robić filmy o górach.

– Jak właściwie zaczęła się Pani przygoda z górami? Opowiadała Pani kiedyś o butach wspinaczkowych nr 34, które kolega cudem wytrzasnął spod ziemi. Nie było łatwo nawet ze sprzętem, z możliwościami wyjazdu z Polski. Skąd ta determinacja?

– Teraz z butami nr 34 też nie jest łatwo, ale można je zamówić, choć strasznie dużo kosztują. Skąd się wzięły góry? Z choroby. Tak jak za bardzo wiele rzeczy mogę dziękować Panu Bogu – na wszystkie sposoby próbuję to robić i pewnie wciąż za mało – to na pewno mogę podziękować też za to, że od pierwszych miesięcy życia obdarzył mnie ciężką chorobą – astmą alergiczną. Żeby się z niej wydobyć, trzeba było wielu dramatów. W końcu bezradni profesorowie stwierdzili, że jest tylko jedna szansa: wysłać mnie na długo w góry. Rodzice wsadzili mnie więc zapłakaną, zasmarkaną z rozpacz i samotności w pociąg. Wsiadłam w Zakopanem i pojechałam do Morskiego Oka. Na przystanku pojawił się jakiś wielki alpinista, wysłany, by odebrać dziecko i zaprowadzić do schroniska. Nie miałam wtedy nawet 14 lat. Co prawda do gór byłam przyzwyczajana od małego. Moi rodzice je kochali, wędrowali po nich i zabierali mnie ze sobą. Strasznie chciałam być taternikiem, ale nie przypuszczałam, że będę nim z przymusu. Znalazłam się w tym Morskim Oku – chora, biedna i nieszczęśliwa, z książkami do ósmej klasy w plecaku. Zobaczyłam rozświetlone, śnieżne, wspaniałe ściany Mięguszo-wieckich Szczytów, Niżne Rysy, które wessały mnie natychmiast, i wielkich alpinistów, którzy mówili: „Boże, co my z tą małą zrobimy? Jak się nią zajmować?” Próbowali ze mną odrabiać lekcje, ale już niewiele

pamiętali, więc nie za bardzo nam to wychodziło. W końcu któryś machnął ręką i powiedział: „Wiesz co, mała? Jutro idę na próg Czarnego Stawu. Tylko znaleźć na ciebie raki – to dopiero będzie problem!” A był to luty, potworne lodospady! Wzięli drut, zdrutowali raki, żeby je skrócić, dali mi czekan wielki aż po samą brodę, ubrali najcieplej jak potrafili i poszliśmy. Słynny, wybitny taternik pokazał mi wtedy, jak się chodzi w rakach, jak się trzyma czekan. Robiłam to z wielkim nabożeństwem. Weszliśmy w skrajnie trudnych warunkach nad Czarny Staw, dokonałam pierwszego niecenzuralnego zjazdu, nazywanego dupozjazdem. Od tej pory przestałam się bać mojej choroby, samotności, worka leków na plecach. Kochałam moich lekarzy miłością olbrzymią i Pana Boga, że taką chorobę mi wymyślił, która zagnała mnie w najpiękniejsze miejsca świata.

– Kilka lat później zaczęła się przygoda z fotografowaniem tych najpiękniejszych, choć obfitujących w wiele niebezpieczeństw, miejsc świata. Czy kręcąc filmy wysokogórskie ryzykuje się życie dla gór, dla filmu, dla czego właściwie?

– Ani dla tego, ani dla tamtego. Nie warto. Trzeba umieć określić granice, bo bez sensu jest ryzykować życie, by zrobić dwie przebitki. Trzeba planować, choć to i tak często się nie udaje, prędzej czy później człowiek znajdzie się w trudnej sytuacji. Jeśli chce się uprawiać wielkie dziennikarstwo, trzeba się z tym liczyć. Myślę, że najważniejsze jest nie tyle ryzykowanie życia, ile świadomość ryzyka. Jeśli jest zminimalizowane i jeśli jest w imię czegoś, podejmuję je.

Są poza tym dwa rodzaje ryzyka. Pierwsze na lodowcu Tirich Mir, gdzie każdy dzień przynosi niebezpieczeństwa, ale jeśli mamy dobry trening za sobą i wiemy, jak się poruszać, ryzyko może być zminimalizowane. Na drugiej szali jest umieralnia w Kalkucie u Matki Teresy, gdzie można się zarazić każdą chorobą świata. Wtedy człowiek musi sobie pomyśleć: jestem gotowy. Jak mnie dopadnie, to wiem, co zrobić, jak nie dać się chorobie. A po co się w ogóle narażać? By pokazać, że można tak żyć, że można być taką małą kobietą, jak Matka Teresa

i robić tak nadzwyczajne rzeczy. By pokazać też ludzi, którym się przywraca godność – beznadziejnie biednych, beznadziejnie chorych i najczęściej – to może absurdalnie zabrzmieć – szczęśliwych w chwili odchodzenia.

Byłam w obu tych miejscach i wiem, że większe ryzyko to bezsprzecznie praca w umieralni Matki Teresy.

– W jednym ze swoich filmów powiedziała Pani, że w górach – tak samo jak w Kalkucie – człowiek zdaje egzamin ze swojego człowieczeństwa. Czy znalazła się Pani kiedyś w sytuacji ekstremalnego wyboru: albo życie drugiego człowieka i ryzyko śmierci, albo własne życie?

– Ludzie wyobrażają sobie, że to wygląda tak: siedzę na jakiejś górze czy w rozpadlinie i wybieram – albo ja, albo mój partner. Wbrew pozorom jest to chyba prostsze niż im się wydaje. Nie ma odwrotu, nie ma wykręcenia się. Albo jest się człowiekiem bardzo bohaterskim, ofiarnym i jednoznacznym, albo się nim nie jest. Dużo trudniej jest w sytuacjach pokusy dziennikarskiej, gdzie można nakłamać, ukraść komuś temat, wślizgnąć się gdzieś, zasłonić komuś kadr itd. Ponieważ jest to na porządku dziennym, człowiek może się zmęczyć tymi wyborami, uśpić sumienie – „bo wszyscy to robią”. To wybory najtrudniejsze, bo podejmowane na co dzień.

Co prawda uciekałam od pięknych opowieści, jak to było na lodowcu czy na pustyni, ale rzeczywiście, takie sytuacje były. W dużych górach, gdzie trzeba było odłożyć kamerę, gdzie umykały mi najlepsze sekwencje filmu – właściwie do dziś mi się łza kręci, gdy widzę te kadry, których nie zrobiłam. A nie zrobiłam ich dlatego, że zostałam w bazie sama, gdy trzeba było organizować wielką akcję ratowniczą po słynnego himalaistę Krzysia Wielickiego.

– Tego, który prowadził niedawno polską zimową wyprawę na K2?

– Tego samego. Wtedy byliśmy pod Bhagirathi. To jest sześciotysięcznik, straszna góra, z ogromną, wyslizganą pionową ścianą, na

którą wspinał się wyczynowy zespół himalaistów. Ja miałam robić o tym film. Uczylałam Krzyska trzymać małą kamerkę do robienia zdjęć w ścianie, bo wymyśliliśmy wielkie arcydzieło na dwie kamery. Nie było łatwo, bo tuż przed samym wyjazdem z Dehli złamałam rękę. Z bólu traciłam przytomność. Dostałam strasznej gorączki, z tego wyniszczenia wlażyły na mnie wszystkie choroby. Nie zrezygnowałam jednak, bo cała wyprawa była finansowana z budżetu filmu, więc trzeba było go zrobić. Choć miałam prawo się wycofać, powiedzieć „mam to w nosie”. Ale ból to ból, da się przeżyć. Ze świeżym gipsem pojechałam do miejscowości, z której miała ruszać karawana, do bazy dotarłam z dwudniowym opóźnieniem. Siedziałam w namiociku na wysokości 5500 m, często sama, i półmetrowym obiektywem filmowałam wspinaczkę.

– *Krzysztof Wielicki filmował wspinaczkę „z góry”...*

– Do czasu. Prawie pod szczytem Krzysiek został ranny kamieniem, który złamał mu kręgosłup w trzech miejscach. To było kompresyjne złamanie, więc go nie zabiło. Ale... wszystkie czynności biologiczne wyhamowane, ból straszny. W takich warunkach trzeba było zdjąć człowieka ze ściany, która miała prawie 2 km. Koledzy poszli ratować Krzysia, mieli dwa dni na to, by opuścić go na linach – centymetr po centymetrze. Ja zostałam na dole, by przygotować w bazie szpital. Znalazłam lekarza chirurga z australijskiej wyprawy, który – gdyby nie dało się już nic innego zrobić – był gotów podjąć się operacji kręgosłupa w namiocie bazowym, na wysokości 4 tys. m. Musiałam przygotować potencjalną salę operacyjną. Z zabandażowaną ręką taszczyłam 40-kiłowe bębny. Nie wiem, jak to zrobiłam. Jedyne go tragarza wysłałam w dół, do hinduskiej bazy wojskowej, z kartką do pilotów i nadzieją, że może przyleci śmigłowiec i nie trzeba będzie Krzyska kroić w takich warunkach. Tragarz biegł, to mało – leciał, a i tak miał dwa dni drogi. Prócz sali operacyjnej trzeba było przygotować też lotnisko – śmigłowiec mógł się zatrzymać tylko na 10 minut, wisząc nad trawą, bo lądując na tej wysokości mógłby nie odpalić silnika. Byle zdążyć! Wyścig

z czasem, z pogodą! Zanim przyleciał śmigłowiec, trzeba było robić jakieś obrzydliwe zabiegi na środku lodowca, zajmować się np. cewnikowaniem chorego człowieka, którego na dodatek wcale nie lubiłam. Kamera poszła w zapomnienie.

– *Mimo to film „Najtrudniejsza ściana” powstał.*

– Po powrocie do Polski starałam się coś jednak skleić. Montaż trwał kilka miesięcy. Nie ma w tym filmie sekwencji dramatycznych. Wybór był żaden: genialne kino akcji ratowniczej, tyle że Krzysiek mógłby nie chodzić. Myślałam, że ten film nie ma szans, ale wywiozłam go nielegalnie do Kalkuty (bo tu telewizja zabroniła mi nawet wysłać go na festiwal) i okazało się, że dostał wszystkie możliwe nagrody: Grand Prix, Nagrodę Publiczności... A potem już defilował przez inne festiwale. Dostałam nawet nagrodę specjalną za komentarz do filmu od Czechów, którzy słuchali go w wersji polskiej! Moja dziennikarska rezygnacja okazała się nie taka straszna. Byłe umieć ją podjąć w tej jednej sekundzie, gdy człowiek decyduje, co zrobi i w imię czego.

– *Gdy oglądałam film, o którym Pani opowiada – zdaje się notabene, że od tego samego kamienia zginął drugi Pani kolega w dole ściany – bardzo poruszył mnie komentarz, szczególnie jego pierwsze zdanie: „Nie łudźcie się, nie zobaczycie tutaj krwi.” Z kolei w filmie o misjonarzu z Indii, o Żelazku, nie zawahała się Pani umieścić sceny obcinania kawałka pięty trędowatemu, opisując zresztą później, że właśnie przy takich scenach mdlał operator. Nie chodziło więc tylko o nieepatowanie krwią.*

– W górach nie chodziło tylko o to. Mogłam pójść i sfilmować kolegę, który został w okropny sposób zmiażdżony kamieniem. Mogłam nacisnąć guzik i sfilmować, jak ściągają tego wielkiego, sztywnego człowieka ze ściany. To byłby hit hieny. Śmierć została pokazana w inny sposób, w przenośni. Myślę, że ludzie więcej dostrzegają, nie

widząc tych obrzydliwych zdjęć, którymi zresztą Krzysiek też nie byłby zachwycony. To nie był nawet wybór dziennikarski. W filmie chodziło o sens ekstremalnego wspinania, gdzie nie już nie można zrobić, gdzie nie można uciec przed śmiercią, na spotkanie której praktycznie się idzie. Dla mnie alpinizm zatracił wtedy głębszy sens. Nie czułam się na siłach, by mówić o tym w filmie, choć zwierzam się z tego teraz. W komentarzu powiedziałam jedynie, że odłożyłam kamerę, by ratować kolegę. Uważałam, że więcej nie wypada mówić.

Wybór z tą krojoną piętą też był świadomy. Tego się w ogóle nie da porównać. To, czym o. Marian zajmuje się po kilka godzin dziennie od 50 lat, szokuje ludzi, gdy patrzą przez 20 sekund. Niech dostaną trochę w łeb, to w tych fotelikach kinowych już nie będzie im tak wygodnie. Pomyślą, że on jednak robi coś nieprawdopodobnego. Inaczej się tego nie dało – dla mnie – pokazać. Jak o. Marian mówi o swojej ofiarności, jak my o tym mówimy, to wszyscy składają ręczki jak na niedzielnej mszy św., wszyscy są najedzeni, ubrani i tak myślą: dać księdzu na tacę złotówkę czy dwa złote? W momencie gdy widzą tę nicowaną piętę, człowieka, któremu przywraca się życie, takie wybory, wszystkie wybory, zaczynają mieć inny wymiar.

– Pani dziennikarstwo to jednak nie tylko filmy górskie i eksploracyjne. Zrealizowała Pani wiele reportaży i programów o tematyce religijnej, społecznej i politycznej, co zaowocowało licznymi nagrodami filmowymi, a nawet takimi odznaczeniami, jak Medal im. Mahatmy Gandhiego za popularyzację Indii. Skąd ta różnorodność zainteresowań?

– Góry w którymś momencie zaczęły mnie po prostu trochę nudzić. Okazało się, że piękno to piękno, ale przydałoby się jeszcze coś mądrego poprzężywać. Pomyślałam, że idąc w góry można jeszcze spotkać bardzo dziwne plemiona, o których nikt nic nie wie. Zaczęły się bajki i mity, poznawanie tych dzikich plemion, które okazywały się często mniej dzikie od ludzi w Polsce. To było fascynujące, wciąż chciałam tam wracać, robić o nich filmy. W Polsce panowała jeszcze wtedy zawiązała komuna, w której jednoznacznie odmawiano prawa działal-

ności dziennikarzom nieupolitycznionym. Jeśli nie miało się wujka w partii, można się było rozstać z marzeniem o etacie, a wejście na teren telewizji było mrzonką. Po trochu czas się jednak zmieniał. A potem była wolna Polska, więc „rzuciłam się na nią”, by ją filmować i robić to, dopóki mogę.

– *Studiowała Pani dziennikarstwo na Uniwersytecie Warszawskim w szczególnym okresie – od 1981 do 1985 r. Jak wspomina Pani tamten czas?*

– Myślałam o studiach dziennikarskich już od dawna, ale nawet nie próbowałam zdawać, bo nie ręczył za mnie nikt z Podstawowej Organizacji Partyjnej żadnej redakcji. Przyszedł rok 1981 – od czerwca zanosilo się, że coś się będzie działo. Już wtedy robiłam filmy, przymerzałam się do szkoły filmowej. Dziekan dziennikarstwa, nieżyjący już prof. Kupis, podjął decyzję, że jedna osoba może być dopuszczona do egzaminu ze względu na bogaty i unikatowy dorobek dziennikarski. Pamiętam, jak odebrał telefon od jakiegoś działacza partyjnego i straszliwie się na niego rozdarł: „Pozwólcie, by choć jedna osoba była przeze mnie promowana!” Rzucił słuchawką i byłam promowana. Oczywiście musiałam zdać egzaminy na piątki. Przygotowując się do nich, odkryłam zdumiewające rzeczy, np. historię PRL-u, której nigdy nie chciałam się uczyć. Okazało się, że była to fascynująca sprawa! Co fakt historyczny, to opisany inaczej, co książka to inaczej, co autor to inaczej. Odkryłam uroki manipulacji. Potem musiałam przeczytać przemówienia Gierka – majstersztyk propagandy dziennikarskiej. Egzaminy zdałam, wybrałam studia dla pracujących. W sierpniu przyszła Solidarność...

– *Czy z punktu widzenia studentów coś się wtedy zmieniło?*

– We wrześniu na jednych z pierwszych zajęć wyprowadzono pewnego wykładowcę mówiąc: „Dziękujemy bardzo, już nie będzie pan uczył. Przyjechał profesor, który właśnie wrócił z emigracji i ma

do powiedzenia dużo ciekawych rzeczy”. Za chwilę wymieniono następnego profesora, odwołano jakiegoś pułkownika... Pomyślałam, że nie piękniejszego poza tymi studiami nie mogło mnie już spotkać. Potem był stan wojenny. Jak zdawałam pierwszą sesję, niektórzy moi koledzy nagle przyszli na wykłady w mundurach, z pistoletami. Siedzieli ławkę przede mną z nabitą bronią. Dziwne rzeczy działy się w tym kraju...

– *Zdaje się, że w tym samym czasie zetknęła się Pani z ks. Popiełuszką?*

– Tak. We wrześniu do mojej parafii św. Stanisława Kostki – co to za nią specjalnie nie przepadałam, bogobojną osobą to ja nie byłam, a wyedukowaną religijnie to już w ogóle – przywędrował ksiądz z prowincji, z Suchodoli. Sąsiadki mówiły, że dziwny, ale do kościoła zaczęły chodzić. Jako ciekawska dziennikarka pobiegłam zobaczyć, co się dzieje. To był właśnie Popiełuszko. Przyciągał mnóstwo ludzi. Czym? Nie ludźmy się, że nagle pół Warszawy stało się tak religijne. Ludzie chcieli prawdy, chcieli mocy słowa, chcieli posłuchać kogoś, kto mówi do nich z szacunkiem. Kto tę peerelowską szarżę przeistacza w godnych siebie Polaków, którzy mogą daleko zajść, jeśli będą się trzymać – czego? – dziesięciu prostych zdań, czyli Dekalogu.

– *Czy to spotkanie miało jakiś wpływ na kształt Pani dziennikarstwa?*

– Miało, i to ogromny. Ks. Popiełuszko był dla mnie wyzwaniem, kontynuacją wielkich alpinistów. To była kontynuacja aż do apogeum. Stać się gotowym na śmierć w imię własnej prawdy. Myślę, że ksiądz ma jeszcze gorzej, nie ma ucieczki, nie ma jak się odwrócić od tego, co sobie wybrał. Może się oczywiście wykręcić, rozchorować, przenieść do innej parafii. Jego też tym kuszono, ale bez skutku. Za kimś takim warto pójść.

Ks. Popiełuszko zginął dokładnie wtedy, gdy kończyłam studia. Nauczył mnie przede wszystkim odpowiedzialności za prawdę. Jeżeli dziennikarz znajdzie się w zagrożeniu, sprostą mu i wykorzysta w odpowiednim celu – to jest właśnie to. Myślę o tym, kiedy sama się boję – np. napyskować gdzieś w obronie mojego filmu, w czyjejś obronie, gdy chcą na mnie coś wymusić. Siedzę i boję się: co będzie, jak stracę pracę? No tak – myślę – ale ja nie mam tak wielkiej próby. Czy ryzykuję życie? Przecież nie.

– Czy od znajomości z ks. Popiełuszką zaczęły się filmy o tematyce religijnej?

– Nie. To tylko prowadziło do dojrzałości w myśleniu, do dojrzałości światopoglądowej. By opisać co to jest prawda, trzeba mieć zbudowany światopogląd. Dziś w telewizji przypinają mi łatę „kosciołkowa”, mówią: „Robisz coś na kłęczkach”. Ci sami ludzie w innych sytuacjach uważają mnie np. za agenta obcego wywiadu. Gdy poznałam ks. Popiełuszkę, zaczęłam odkrywać, kim mam być, kim chcę być. Wcześniej byłam po trochu buddystką. To nie było tak „hycu” i już zostałam „odkrywczą katoliczką”. Nadal nie wiem, czy taką jestem. Myślę, że po stronie tej jasnej wiary, jaka by ona nie była, jest samo dobro. Przyjaźnię się z buddyjskim lama – to jest człowiek odważny, czytelny. Przyjaźnię się także z muzułmaninem, powiedziałabym, że fundamentalistą, który przebywa tu na uchodźstwie. Tak się też dziwnie składa, że wielkich Polaków, pięknych ludzi spotykam wśród księży, którzy kiedyś dokonywali wyboru – może mogli być profesorami, mieć żony, dzieci, domy, ciepłe posadki. Ale oni wybrali coś innego, wejście na jakiś wielki Everest, irracjonalny, kosztujący mnóstwo. Nie robię filmów o księżach dlatego, że są księżmi, tylko dlatego, że wśród nich więcej było tych odważnych, jasnych, czytelnych ludzi. Dzisiaj najbardziej fascynujący jest dla mnie abp Majdański – prawdziwa głębia mądrości. Przypomniał mi ostatnio, że gdy robiłam swój pierwszy wywiad z nim kilkanaście lat temu, powiedziałam, że dziękuję Bogu, bo mam tak piękny

zawód. Faktycznie, to, co przeżyłam dzięki kamerze, poznanie tak wspaniałych ludzi, to wielka nagroda.

– *Swoim ojcem duchowym nazywa Pani również o. Mariana Żelazka. Była Pani jedną z pierwszych osób, które pojechały do Puri w Indiach, gdy jeszcze nikomu nie śniło się, że ten polski misjonarz będzie kiedyś kandydatem do Pokojowej Nagrody Nobla. Skąd ta fascynacja?*

– Już od dawna słyszałam od moich przyjaciół podróżujących po Indiach, że jest taki wspaniały człowiek, który zajmuje się trędowatymi – co wtedy wydawało mi się czymś strasznym. Interesowałam się już Matką Teresą. W stanie wojennym, po wielu trudach z pozwoleniem na wyjazd, wzięłam plecak i pojechałam do Kalkuty robić o niej film. Pomyślałam sobie po jakimś czasie, że komuna nie komuna, o Matce Teresie mogę robić film, a o Polskim księdzu nie? Telewizja państwowa w 1985 r. nie chciała nawet o tym słyszeć. Strasznie mnie to rozjuszyło, postanowiłam wziąć kamerę nie wiadomo skąd, pojechać tam i zrobić o nim film – wypromować Polaka! Taki był mój cel. Telewizja zamówiła inne filmy z Indii, wykorzystałam więc okazję, pojechałam wpierv do Singapuru kupić jakąś taną kamerę za pieniądze pożyczone od szmuglera złota i zrobiłam film, który do dziś mogą rozpowszechniać ojcowie werbiści. Tak zaczęła się przyjaźń z o. Marianem. Jak już nie chciało mi się być reżyserem, wydawało mi się, że to za trudne, że świat jest dla mnie za trudny, a ja za słaba, znów wzięłam plecak i pojechałam do o. Mariana. Wymyśliłam sobie, że będę misjonarką, będę siedzieć w jakimś buszu, pomagać ludziom itd. A o. Marian popatrzył na mnie smutnie i powiedział: „Pewnie byłabyś dobrą misjonarką, ale wiesz, to nie dla ciebie. Ty robisz dobre filmy”. No robię – mówię mu – ale już nie mogę. „Mnie też się czasem wydaje, że już nie mogę...” Przekonał mnie. Pomyślałam, że jednak warto.

Jest jeszcze jedno, co nas łączy: o. Marian, podobnie jak abp Majdański, doświadczyli ekstremalnych sytuacji będąc w obozach koncentracyjnych w Dachau i Sachsenhausen. Mój ojciec też był w Sachsen-

hausen, wiele skutków tego obozu musiałam wycierpieć, zrozumieć. Myślę, że to była wielka szkoła dla każdego z nich.

– *Czy to właśnie zaprowadziło Panią do Katynia?*

– Dziennikarz ma jedno, wielkie wyzwanie, powinien iść z duchem czasu i ten czas wyprzedzać. Jeżeli widzi dalej niż wszyscy, to robi fascynujące programy i filmy, które ludziom zwracają uwagę na zjawisko, które dopiero zaczyna się kształtować. Otworzyć jakąś wielką bramę, wyważyć zamknięte drzwi, a potem pójść szukać następnych. Każdy dziennikarz jest eksplorерem, odkrywcą świata. Polaków w Kazachstanie też można „nagle” odkryć. To mnie chyba najbardziej fascynuje w tym zawodzie.

– *W Pani dziennikarstwie pojawił się jeszcze wątek wojskowy. Na początku lat dziewięćdziesiątych rozpoczęła Pani studia w Podyplomowym Studium Operacyjno-Strategicznym Akademii Obrony Narodowej. Jakim cudem Pani, jako jedyna kobieta, cywil, znalazła się na studiach dla przyszłych generałów?*

– Tak się złożyło, że zanim wszyscy zorientowali się, że zaczyna się coś takiego jak „nowa obronność”, ja robiłam już wywiad z jednym z generałów za pancerną bramą Akademii Obrony Narodowej, gdzie dostałam się jako jedyny cywilny dziennikarz z ogromnymi trudnościami i szaloną protekcją. Nie udałooby się to, gdyby nie moi koledzy alpinści, którzy w nowym rządzie zajęli najważniejsze miejsca w polskiej obronności. Gdy w końcu – po protekcji pałacu prezydenckiego – znalazłam się za tą bramą, zobaczyłam zupełnie inne oblicze Polski, zupełnie innych ludzi. Jesteśmy w tym samym momencie dziejowym, otwieramy te same drzwi tylko w różne strony, a jakbyśmy pochodzili z dwóch różnych planet. To była eksploracja Polski jak nieznannej pustyni. Jeden z generałów w rozmowie ze mną zablokował sobie, że są takie studia... Był przekonany, że nigdy nie zdobędę wszystkich potrzebnych papierów i pozwoleń!

– *A jednak niemożliwe stało się możliwe...*

– Papiery podpisał i minister obrony, i szef Biura Bezpieczeństwa, i inni. Pan generał musiał mnie przyjąć. Studia okazały się fascynujące! Popelniałam masę błędów, moja wiedza merytoryczna była wcześniej oczywiście zerowa, ale poznałam wspaniałych ludzi, cudownych dowódców, którzy sami jeździli tylko do Związku Radzieckiego, a na mnie patrzyli jakbym była z Księżycy – z tych Himalajów, dalekich krajów. Byłam z nimi na poligonach, dostawałam w kość okropnie, ale oni pomagali mi i troszczyli się o mnie. Nauczyłam się mądrego myślenia na temat realnej sytuacji własnego kraju i przekonałam się, że Polska nie będzie miała przyszłości, jeśli nie będzie miała uciejwej armii.

Po Akademii Obrony przyszło mi restrukturyzować redakcję wojskową w TVP. Przedtem była to utajniona jednostka wojskowa oddelegowana do telewizji. Trzeba było ją rozformować, zorganizować zespół cywilny i ukształtować go na miarę NATO, które za chwilę miało przyjść. Inna sprawa, że po dwóch latach mojego zarządzania tą redakcją, po wykształceniu dziennikarzy spełniających wymogi NATO, zniszczono ten dorobek zamykając redakcję.

– *Dlaczego tak się stało?*

– To jest rzeczywistość polska, gdzie nie myślimy o interesie publicznym tylko politycznym, o interesach partykularnych.

– *Czy dzięki wojsku otworzyła się dla Pani droga do Afganistanu? Była tam Pani w czasie wojny. Co prawda pierwszy Pani film „Życie codzienne nad rzeką Kabul” powstał 25 lat temu właśnie w Afganistanie, ale potem często Pani tam wracała. Również ostatni film jest związany z Afganistanem.*

– Wracałam, gdy jeszcze tej najgroźniejszej fazy wojny nie było. Myślę tu o wojnie ze Związkiem Radzieckim. Najgorsze dla Afganistanu jest to, co dzieje się teraz. Przy organizowaniu ostatniego wyjazdu,

jesienią ubiegłego roku, wsparli mnie koledzy z wojska. Tylko dlatego siedzę tu żywa. Znając go, wiedząc o 10 mln min na jego terenie, bałabym się pojechać tam sama, bez jakiejkolwiek osłony. Jeśli jedzie się tam tylko w celach turystycznych, zawsze można umknąć, zadekować się gdzieś w hotelu. Jeśli jako dziennikarz chce się wyjść naprzeciw temu, co się tam dzieje, trzeba mieć zaplecze. Miałam je w polskiej bazie wojskowej, wśród saperów, którzy nauczyli mnie poruszać się po terenach zaminowanych. Bardzo pomogli mi też Amerykanie, dając mi akredytację, co już jest wzięciem na siebie pewnej odpowiedzialności za dziennikarza.

– Co każe Pani, pomimo tych niebezpieczeństw, wracać wciąż w te same miejsca?

– Tam spotykam ludzi silnych, jednoznacznych, którzy potrafią się radować ze spotkania z drugim człowiekiem, nawet siedząc na gruzach własnego kraju. Dla Afgańczyka ważniejsze jest spotkanie z przyjacielem, niż to, co się utraciło. Wzbijanie się do apogeum człowieczeństwa, jak mówili dwaj wielcy psychiatrzy i humaniści: prof. Kempański i prof. Ryn, to kontakt z drugim człowiekiem, ofiarność i miłość. Najwięcej takich postaw spotykałam właśnie w Afganistanie. Może dlatego tak często tam wracam. Gdy pierwszy raz jechałam w Hinduks, wcale nie interesowali mnie górale i muzułmanie, tylko góry. Kiedy ich poznałam, zmienili mój sposób myślenia o świecie, wychowali mnie. Gdy zobaczyłam, że nie mając nic, nie wahają się przed oddaniem komuś takiemu jak ja – w końcu wykarmionej i ubranej alpinistce – ostatniego kawałka chleba, i jeszcze cieszą się, że mają mi co dać, świat przekreślił się dla mnie do góry nogami. Wracam do nich jak do bliskich.

– Przypomina mi się scena z filmu „Afganistan, moja miłość”, gdy kłęcząc na ziemi przytula Pani starszą kobietę, której dzieci nie wróciły z wojny.

– 25 lat temu ta kobieta dała mi pierścionek z rubinem. To był najdroższy przedmiot w tej rodzinie. „Przecież Ania idzie w takie trudne miejsca, musi mieć ze sobą jakiś amulet, musimy jej coś dać!” – przekonywała męża. Nie zawahali się oddać czegoś najcenniejszego! Spotkanie tej kobiety po tylu latach, zniszczonej, zmordowanej życiem, było wielkim przeżyciem. Chciałam zarejestrować tę scenę, by pokazać, że nie wszystko ginie. Trzeba wierzyć, że cuda świata gdzieś na nas czekają. Wojny są straszne, ale cudem jest to, że przyjaźnie potrafią przeżyć wojnę. Warto przebić się przez zaminowany Afganistan, dojechać w góry Hindukuszu i udowodnić samej sobie i całemu światu, że wojny są najstraszliwszym cierpieniem, jakie ludzie sobie wyrządzają, ale największe wartości międzyludzkie to nasza jedyna nadzieja. Ona jest w stanie przeżyć wszystko.

– *Jakie są koszty takiego życia? Kapuściński pisze w „Szachinszachu”, że kiedy wraca się do hotelu – o ile można jeszcze spokojnie wrócić do hotelu po zetknięciu z taką biedą – zostaje się tylko z notatkami, materiałami. Wtedy przychodzi samotność. Doświadczała jej Pani na początku, jako czternastoletnia dziewczyna wystana w góry, czy doświadcza jej Pani i dzisiaj?*

– Z jednej strony jest to wielka próba wytrzymałości, próba tęsknoty, rozłąki. Wszyscy mają wigilie, imieniny, urlopy, a ja siedzę w jakiejś gliniance, zmije latają po ścianach, wszędzie robale, choroby. Przychodzi pytanie: co ja tu właściwie robię? Z drugiej strony jest to nieprawdopodobne uczucie wolności. Gdy zostaje się samemu, trzeba to umieć przemyśleć. Jest wtedy coraz ciekawiej być człowiekiem, coraz ciekawiej być samotnym. Chyba każdy, kto robi coś wyjątkowego, jest samotny. A z drugiej strony: może matka siedząca w szpitalu przy chorym dziecku w jakimś prowincjonalnym miasteczku w Polsce jest jeszcze bardziej samotna? Samotność jest w człowieku, tylko pytanie, co się z nią robi. Można przecież pójść się naćpać lub kupić flaszeczkę wina i wypić w bramie. Wtedy samotność już nie boli i można to zycie

tak sobie przepędzić. Ale samotność w tej zarobaczonej lepiance na pustyni w Radzastanie – to jest dopiero niezwykle wymiar! Wtedy przychodzą do głowy najlepsze pomysły!

Dla kobiety samotność ma jeszcze inny wymiar. Praktycznie nie ma tak silnych narzeczonych w Polsce, którzy wytrzymaliby związek z dziennikarką-podróżnikiem. To przerasta ich możliwości, przynajmniej moi absztyfikanci padali w przedbiegach. Jak to tak? Ona pojedzie, będzie się narażać, a on zostanie w domu? Zawsze znajdzie się jakaś blondyneczka zza ściany... Silnego mężczyzny, który by sprostował takiej dziennikarce, ja długo nie miałam szczęścia znaleźć.

Dużo gorsze niż samotność jest jednak przebijanie głową muru obojętności i niezrozumienia, gdy wraca się z gotowym materiałem do Polski. Dla każdego wrażliwego dziennikarza są to najcięższe chwile.

– Z okazji 25-lecia Pani pracy twórczej pod koniec 2002 r. odbył się w Warszawie przegląd Pani filmów. Sala kinowa pękała w szwach, przyszły tłumy młodych ludzi. W wielu z nich pewnie drzemie tęsknota za przygodą, za wyprawami, w które udało się wyruszyć Pani. Jaka jest tajemnica tych, którzy nie zatrzymują się tylko na marzeniach?

– Kiedyś Andrzej Zawada rozpoczął swoje wyprawy i dokonał wielkich wyczynów w światowej historii alpinizmu. Tłumy młodych ludzi chcą go naśladować. Symbolem niezłomności stała się też Wanda Rutkiewicz. Kiedyś robiłam film o niedowidzącym chłopaku z prowincjonalnego miasteczka, który z największym trudem czyta książki za pomocą komputera. Ma 10 lat. Dzwoni do mnie do dziś, zwłaszcza gdy dostaje piątkę. Dla niego w zasadzie nie ma ratunku, nie będzie widział. Kiedyś umówiliśmy się, że zostanie ministrem spraw zagranicznych. To wyniknęło z jakichś rozmów, z jego otwartości na świat, rozeznania politycznego. Ta umowa w niesamowity sposób pobudziła jego wyobraźnię! On już ma wyznaczony swój Mount Everest. Takiej młodzieży jest na pęczki. Jest też Edytka. Miała 15 lat, gdy przyjechała na przegląd filmów górskich do Łądką Zdroju. Mała, nieśmiała blondyneczka o nie-

bieskich oczach. Poznała tam właśnie Zawadę. Opowiadał wielkie legendy o wielkich górach. Po jakimś czasie potrzebowałam kogoś, kto trochę się wspina i zagrałby rolę Wandy Rutkiewicz. Ona to zrobiła – na planie, z całą ekipą, przejęta. Potem przysłała list: „Zdałam na dziennikarstwo. Chcę być taka jak pani.”

– Bardzo dziękuję za rozmowę.

ANNA TERESA PIETRASZEK, dziennikarka, reżyser, operator i podróżnik. Pracuje w Agencji Filmowej TVP S.A., prezes oddziału Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy w TVP. Otrzymała liczne nagrody na międzynarodowych festiwalach filmów górskich; w dziedzinie filmów społeczno-religijnych, m.in.: wyróżnienie za film „Droga Krzyżowa”, I nagroda za film „Polacy z Kazachstanu” oraz nagroda specjalna za film „Harcerski Krzyż”. Ponadto: Medal im. Mahatmy Gandhiego (1985) za popularyzację Indii, Medal Za Zasługi Dla Obronności Kraju MON (1994), Kombatancki Krzyż Zasługi Federacji Światowej Stowarzyszeń Polskich Kombatantów (1996), Prymasowski Złoty Medal „Zasłużonemu w Posłudze dla Kościoła i Narodu” (2001).



Rafał Zarzeczny SJ
(tłum. i oprac.)

Przysłowie etiopskie II

Człowieku, zachowuj wszystkie nauki,
jakich ci życie udziela,
abyś mógł dokonać wielu dobrych dzieł.
Nie zatrzymuj się nad jedną tylko sprawą.
Albowiem człowiek, który ogranicza się do jednego
staje się bezwartościowy i gnuśny.

Patrz więc na pszczołę.
Kiedy już obleciała wszystkie kwiaty na łące
i gdy zebrała cały nektar,
wtedy dopiero przystąpiła do pracy.
Uczyniła dwa dary: miód i воск.

Pierwszy jest radością dnia,
gdy staje się złocistym napojem.
Drugi jest lampą nocy,
która daje światło w ciemności.

Mądrość ta pochodzi z etiopskiego rękopisu nr 3 z kolekcji M.E. Delorme (*folio* 26 r-v). Przekład na podstawie wydania S. Grébaut w „Revue de l'Orient Chrétien” 19-20 (1914-17), s. 98.

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 Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.

Roman Honet

faryd*

to przedwieczne ogniska, sady,
anyżkowe cząstki w oddechach kobiet. to wsłuchiwanie się
w szelest autostrad powleczonych przejrzystą
siateczką światel jak preparaty epoki,
chłód korektorów diora, radiotechnika,
unitra. właśnie to wszystko. chłopcy
noszący w oczach kobaltowy ocean i szpadę,
którzy tak dawno rozmiłowali się w cieniu,
zaczytali, a teraz – patrz –
ogromna siła wyodrębnia ich stamtąd,
wybudza. życie bezbrzeżnie zdrożało,
mówią. rok się przetoczył
i jest ten sam.

witaj

baw się

pora układania gałęzi, zapachu dzieci,
które po nocach wiozą włosy umarłych.
lecz nade wszystko opadanie wieczorów,
galaktyk wyświetlanych w savoy, copacabana – ogrody

* Tym zestawem wierszy autor zdobył III nagrodę na XVI Ogólnopolskim Konkursie Poetyckim „O liść konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2002 r.

i trumny oddzielone od siebie inną grą światła. wrośnięci w pogoń,
patrzemy na rozbłyiskane rubieże benzynowych stacji,
ukryte w pulsujących warstwach neonu
strażnice i elektrownie. baw się,
mówię, nie ma rzeźni prócz ciebie,
i ciało kładę przed tobą jak toń. jak dwie zmrożone bakterie
nasze zielone oczy pogrążają się w pianie,
zatapiają w odcieniach, tygodniach,
lustrach.

pełne nas grzechotają lasy i wyścigi

Chodzący w Kuli, daleki i obcy

jeśli zostałeś na wakacjach 1995 roku,
do ciebie piszę. w komorach bezdechowych
testowano głos boga – pełznący wewnątrz
sinusoidy pisk spłoszonego szczenięcia,
załączki ciała, pełne i cuchnące. powtarzały się
obietnice, bieg wskazówek po tarczach zegarów
składanych w zbożu jak dzieci, których turkusowe źrenice
nie potrafiły ukryć obcego światła.
tak właśnie było. Chodzący w Kuli,
władco lata, rozległe trwało twoje panowanie,
roztrwonileś nas, daleki władco,
roztrwonileś nas, wszystko rozdane

ROMAN HONET, ur. 1974, redaktor dwumiesięcznika literacko-artystycznego „Studium”; autor m.in. książek: „Alicja” (1996), „Pójdiesz synu do piekła” (1998), „Serce” (2002).

Andrzej Filipiak

Katolik a liberalna demokracja

Dwie fałszywe postawy

Cechą charakterystyczną nauczania Kościoła jest jednoznaczność w sferze dogmatyki i jednocześnie daleko idąca powściągliwość czy też, jak to ujmuje Robert Royal, agnostycyzm w dziedzinie konkretnych rozwiązań społeczno-politycznych.¹ Pewne prawdy dotyczące porządku ekonomicznego i politycznego odkrywane są *experientia historica*, przez doświadczenie historyczne. Dlatego w łonie Kościoła dopuszczalny jest dość duży pluralizm poglądów na temat instytucji liberalnych i demokratycznych oraz sposobu ich funkcjonowania. I bardzo dobrze, że taki pluralizm istnieje. Pozwala on Kościołowi patrzeć wielostronnie na konkretną złożoną rzeczywistość społeczną i weryfikować swoje społeczne nauczanie na podstawie jej krytycznej i wnikliwej analizy; pozwala także, w dłuższej perspektywie, uniknąć wielu błędów i sprzeczności, które w krótszym horyzoncie czasowym są nieuniknione ze względu na niedoskonałość ludzkiego poznania. Uprowadzając ewentualny sprzeciw, warto w tym miejscu przypomnieć, że Kościół nie rości sobie prawa do nieomyślności (i wie, co robi!) w dziedzinie ekonomii i polityki, wskazując jedynie na ogólne zasady moralne, które w tych sferach powinny obowiązywać. Tak więc ów wewnętrznie katolicki pluralizm poglądów na szeroko rozumiane tematy społeczne jest źródłem dynamiki, świeżości i nieustannego rozwoju społecznego nauczania Kościoła w jego ponad stuletniej historii. Zakres tolerancji poglądów społeczno-politycznych, zgodnych z katolicką ortodoksją, aczkolwiek szeroki, nie jest jednak nieograniczony. Istnieją postawy skrajne, które wyrażnie się w nim nie mieszczą, a to z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, stają one w rażącej i oczywistej sprzeczności z magisterium wyrażonym w nauce soboru i papieży oraz zasadą „*sentire cum Ecclesia*”, „myśle-

¹ Zob. R. Royal, *Epilogue: The Importance of What's Absent*, w: G. Weigel (red.), *A New Worldly Order. John Paul II and Human Freedom. A Centesimus Annus Reader*, Washington, D. C. 1992, s. 171.

nia z Kościołem”. Po drugie, w głębszym sensie są one niezgodne z autentyczną, ewangeliczną postawą chrześcijańską. Nieco upraszczając, wydaje się, że można wskazać na dwie takie postawy wobec liberalnej demokracji: postawę kontestacji albo negacji oraz postawę nadidentyfikacji albo idolatrii. Są one jednocześnie pokusami grozącymi każdemu katolikowi podejmującemu problematykę społeczno-polityczną, pokusami, które, właściwie rozpoznane, powinny zostać przewyciężone i w radykalny sposób odrzucone zanim przerodzą się w trwałe postawy. Dopóki bowiem kontestacja liberalnej demokracji bądź też nadidentyfikacja z nią będą dominowały dyskurs na tematy społeczne w Kościele, nie może być mowy o żadnej merytorycznej i owocnej dyskusji oraz dotarciu ze społecznym nauczaniem Kościoła do szerszego kręgu katolików.

Postawa kontestacji albo negacji polega na odrzuceniu liberalnej demokracji en bloc. Ludzie przyjmujący tę postawę nie dostrzegają w liberalizmie i demokracji żadnych cech pozytywnych, żadnego dobra. W ich wypowiedziach słowa te (zwłaszcza „liberalizm”) są używane w znaczeniu pejoratywnym, jako synonimy wszelkiego zła i degeneracji. Nawet jeśli akceptują demokratyczny system rządzenia jako nieunikniony, odmawiają uznania w tym systemie jakichkolwiek wartości moralnych. Z drugiej zaś strony, miesząc porządek moralny z porządkiem społecznym, twierdzą podobnie jak *Salva y Sardani*, że *liberalismo es pecado*², liberalizm jest grzechem. Konsekwencją takiego stanowiska jest rezygnacja z próby podjęcia jakiegokolwiek dialogu, dyskusji lub wymiany poglądów z ludźmi, którzy mają coś wspólnego z liberalizmem. W ich mniemaniu byłaby to zdrada prawdziwej i świętej wiary. Ale oto okazuje się, że coraz więcej ludzi wierzących ma jednak dużo wspólnego z liberalną demokracją, co powoduje, że jej kontestatorzy zamykają się w coraz węższym kręgu, tworząc grupy i środowiska o mentalności sekciarskiej, bazujące często na fanatyzmie i ignorancji. Osoby totalnie negujące liberalizm niewiele tak naprawdę o nim wiedzą. Czasami nie są w stanie odróżnić jego klasycznej wersji od późniejszych przeformułowań, często radykalnych i w swej istocie sprzecznych z jego duchem. Nie dostrzegają, że myśl liberalna wcale nie

² Cyt. w: M. Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, New Brunswick 1989, s. 22.

jest jednorodna, lecz zawiera wiele nurtów i często sprzecznych odłamów. Nie widzą też różnicy między instytucjami liberalnymi a liberalną ideologią, w związku z czym nie dopuszczają możliwości, że poparcie dla instytucji wcale nie musi oznaczać utożsamienia się z ideologią. Podobnie jest z naczelną wartością liberalizmu, czyli wolnością, która przecież nie jest pojmowana jednakowo w różnych nurtach tradycji liberalnej. Ogólnie postawa kontestacji charakteryzuje się dużą niechęcią, nieufnością wobec wolności jako takiej. Często nie jest ona traktowana jako wartość i wyraz ludzkiej godności, lecz jako zagrożenie, potencjalnie destrukcyjny czynnik w życiu społecznym i religijnym. Osoby przyjmujące postawę kontestacji mają tendencję do negowania wolności sumienia i religii, odwołując się pośrednio, a część z nich nawet wprost, do odrzuconej przez Kościół zasady praw jedynej prawdziwej religii.

Kontestowanie jakiejś rzeczywistości społeczno-politycznej domaga się ze swej istoty wypracowania wizji alternatywnej. Większa część środowisk negujących liberalną demokrację takowej wizji jednak nie ma, co jeszcze bardziej unaocznia często ślepy i bezrefleksyjny charakter tej negacji. Istnieją wszakże wąskie grupy intelektualistów o poglądach tradycjonalistycznych, które odwołują się do pewnego konkretnego modelu państwa, zasadniczo różnego od państwa liberalnego. Jest to przednowożytny model klasycznego lub średniowiecznego *civitas* wyrastający z koncepcji Arystotelesa i w pełni rozwinięty przez św. Tomasza z Akwinu. Państwo jest tutaj rozumiane jako organiczna hierarchia naturalnych wspólnot, a zarazem jako *jak gdyby podobieństwo i symbol Bożego Majestatu*.³ Zwolennicy tego modelu nie wskazują jednak sposobów jego urzeczywistnienia w konkretnych warunkach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturowych przełomu XX i XXI w. Już chociażby z tego tylko powodu rozwiązanie to ma charakter utopii.

Niemniej jednak o nieakceptowalności postawy kontestacji decyduje zgoda co innego. Po pierwsze jest ona w sposób oczywisty sprzeczna z nauczaniem II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza z konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” oraz dekretem o wolności religijnej „*Dignitatis humanae*”, a także z nauczaniem posobo-

³ Leon XIII cyt. w: R. Hittinger, *The Pope and the Liberal State*, „First Things”, nr 12/1992, s. 34.

rowych papieży z Janem Pawłem II na czele. Z nauczania tego jasno wynika, że Kościół co prawda odrzuca ideologie (zwłaszcza te radykalne) wyrosłe z liberalizmu, natomiast akceptuje i popiera wiele instytucji liberalnych oraz demokrację jako formę sprawowania władzy. Russell Hittinger dokonał pod tym właśnie kątem wnikliwej analizy encykliki Jana Pawła II „*Centesimus annus*”. Porównanie filozoficznych założeń Leona XIII zawartych w „*Rerum novarum*” (1891) i Jana Pawła doprowadziło go do wniosku, że nastąpiło wyraźne odejście od arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji prawa naturalnego na rzecz teocentrycznej antropologii i personalizmu. Z kolei konsekwencją tego jest odejście od modelu państwa jako organicznego i hierarchicznego *civitas* na rzecz państwa liberalnego. Hittinger pisze o Janie Pawle II: *Papież uważa państwo bardziej za twór sztuczny, którego celem jest służenie słusznym ekonomicznym i kulturowym interesom jednostek i zbiorowości, które nie są redukowalne do państwa. Takie stanowisko nie oznacza jedynie pogodzenia się z liberalnymi instytucjami politycznymi i prawnymi. Raczej jest ono zdecydowanym, normatywnym zwrotem w kierunku państwa liberalnego.*⁴

Tak więc, w „*Centesimus annus*” papież dokonuje wyraźnego rozróżnienia między społeczeństwem obywatelskim i państwem. Stosuje jednocześnie konsekwentnie coś, co Richard John Neuhaus określił jako *zasadę pierwszeństwa*⁵, według której społeczeństwo oraz tworzące je jednostki, rodziny i wolne stowarzyszenia mają pierwszeństwo wobec państwa tak pod względem godności, jak i praw. Oddajmy głos samemu papieżowi: *...wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię.*⁶ (...) [Leon XIII] podkreśla (...) konieczność ograniczenia interwencji państwa oraz jego charakter instrumentalny, jako że jednostka, rodzina i społeczeństwo są w stosunku do niego wcześniejsze, Państwo zaś istnieje po to, by chronić ich prawa, bynajmniej zaś nie po to, by je tłumić.⁷

⁴ R. Hittinger, dz. cyt., s. 33.

⁵ R. J. Neuhaus, *An Argument About Human Nature*, w: G. Weigel, dz. cyt., s. 128.

⁶ *Centesimus annus*, nr 13.

⁷ Tamże, nr 11.

Mamy tu wyraźnie do czynienia z liberalnym ideałem państwa ograniczonego, ideałem, do przyjęcia którego skłoniło Kościół i Jana Pawła II konkretne doświadczenie historyczne totalitaryzmu narodowo-socjalistycznego i komunistycznego.⁸

Ideał państwa liberalnego widoczny jest także w dwóch rodzajach ograniczeń nałożonych na państwo, które papież wyraźnie zaleca. Pierwszy rodzaj to ograniczenia oparte na prawach człowieka (*iura hominis*), zaś drugie mają charakter strukturalny. Jan Paweł II pisze, że każda osoba ludzka jest z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, Naród lub Państwo.⁹ Jako źródło i syntezę wszystkich praw papież wskazuje wolność religijną i prawa ludzkiego sumienia, których uznanie stanowi pierwszą zasadę wszelkiego porządku politycznego prawdziwie wolnego.¹⁰ Obok prawa do wolności religijnej Jan Paweł II wymienia jeszcze wiele innych fundamentalnych praw, które legły u podstaw liberalnego ładu politycznego: prawo do życia¹¹, prawo od zakładania prywatnych stowarzyszeń¹², prawa do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej¹³. Hittinger zwraca szczególnie uwagę na par. 29, w którym papież pisze, że uznanie praw ludzkich jest konieczne m.in. w celu ochrony mniejszości przed polityczną większością działającą bądź to z pobudek utylitarnych, bądź religijnych.¹⁴ Trzeba jasno powiedzieć, że jest to klasycznie liberalna argumentacja na rzecz ogra-

⁸ Trzeba dopowiedzieć, że sama idea państwa ograniczonego, tak wyraźnie artykułowana w teoriach liberalnych, ma swoje prazródło w chrześcijańskiej myśli i praktyce politycznej, jak to przekonująco wykazał już Lord Acton w swojej klasycznej *Historii wolności*. Interesującą analizę relacji pomiędzy klasycznym rozumieniem prawa naturalnego a liberalną teorią państwa przedstawił nieco zapomniany amerykański jezuita J. C. Murray *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Kansas City 1960, zwł. s. 295-336. Przemyslenia tego teologa są o tyle interesujące, że jako główny autor soborowego Dekretu o Wolności Religijnej *Dignitatis humanae* wywarł on duży wpływ na współczesne nauczanie Kościoła na temat liberalnej demokracji.

⁹ *Centesimus annus*, nr 44.

¹⁰ Tamże, nr 29.

¹¹ Por. tamże, nr 47.

¹² Por. tamże, nr 7.

¹³ Por. tamże, nr 24.

¹⁴ Por. R. Hittinger, dz. cyt., s. 39.

niczzonego, konstytucyjnego państwa. Jeśli chodzi o strukturalne ograniczenie państwa w celu zapobieżenia nadużyciom władzy, Jan Paweł II nie pozostawia żadnych wątpliwości, jakie instytucje są według niego najbardziej zgodne z chrześcijańskim personalizmem. W par. 44 omawia podział władz na prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, i dodaje: *Ten porządek odzwierciedla realistyczną wizję społecznej natury człowieka, która wymaga odpowiedniego prawodawstwa dla ochrony wolności wszystkich. Dlatego jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach. Na tym właśnie polega zasada „Państwa praworządnego”, w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi.*¹⁵ Trzeba dużo złej woli lub ignorancji, aby nie dostrzegać tutaj związku rozważań papieża z klasyczną myślą liberalną, szczególnie w jej republikańskiej odmianie. Jakiegokolwiek wątpliwości rozwiązał sam Jan Paweł II w czasie wizyty w Stanach Zjednoczonych w 1995 r., kiedy to w przemówieniu pożegnalnym wprost wymienił amerykańskie, z gruntu przecież liberalne i republikańskie, dokumenty założycielskie: Deklarację Niepodległości, Konstytucję i Kartę Praw. Powiedział wówczas: *Te dokumenty ucieleśniają i są zakorzenione w niezmiennych zasadach prawa naturalnego, którego ciągła prawdziwość i słuszność mogą być poznane przez rozum, ponieważ jest to prawo wypisane przez Boga w ludzkich sercach.*¹⁶ Nic dodać, nic ująć. Można jeszcze przytaczać wiele wypowiedzi papieża i inne oficjalne dokumenty Kościoła, które jednoznacznie popierają wiele instytucji liberalnych i demokratycznych, i to bynajmniej nie ze względów taktycznych czy instrumentalnych, ale na podstawie tego, co Jan Paweł II nazywa *prawdą o człowieku*. Nie można zatem kontestować liberalnej demokracji i być w zgodzie z soborowym i papieskim nauczaniem na tematy społeczne.

Nieakceptowalność postawy kontestacji wynika także z jeszcze głębszych przyczyn, które dotyczą samej istoty wiary. Papież ujął to doskonale w „*Centesimus annus*” oraz w czasie wizyty w Polsce w 1997 r. w przemówieniu pożegnalnym: *Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość spo-*

¹⁵ *Centesimus annus*, nr 44.

¹⁶ B. C. Anderson (red.), *The Pope in America*, Notre Dame 1996, s. 89.

leczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe.¹⁷

Wierność korzeniom nie oznacza mechanicznego kopiowania wzorów z przeszłości. (...) Wierność korzeniom jest zawsze twórcza, gotowa do pójścia w głąb, otwarta na nowe wyzwania, wrażliwa na „znaki czasu”.¹⁸ Mało kto zwraca uwagę, że postawa negacji, totalnego odrzucenia tego, co niesie współczesny świat, zamknięcia we własnym kręgu i utopijnych marzeniach jest wyrazem podstawowego braku zaufania wobec Bożej Opatrzności. W przypadku czegoś, co można określić jako syndrom ciągłego zagrożenia Kościoła przez liberalizm, który jakoby niszczy go i zżera od zewnątrz, trzeba wręcz mówić o zwątpieniu w obietnicę Chrystusa daną Kościołowi, że bramy piekielne go nie przemogą. Chrześcijaństwo nie jest religią lęku, zamknięcia i negacji. Chrześcijanin to ten, który narodził się z Ducha Świętego, a Duch Święty usuwa lęk i otwiera na świat i na drugiego człowieka, zwłaszcza na tego o innych przekonaniach, na niewierzącego. Chrześcijanin afirmuje wszelkie oznaki dobra i prawdy, które wokół siebie dostrzega. Jest swego rodzaju niespokojnym duchem, który przeżywa swą wiarę w sposób twórczy i radosny, jest gotowy do pójścia w głąb i zmierzenia się z nowymi wyzwaniami stawianymi mu wciąż przez Boga. Wrażliwy na „znaki czasu”, czyli Bożą wolę objawiającą się w historii i wydarzeniach mu współczesnych, gotowy jest zawsze do zmiany swoich przyzwyczajeń i pomyśłów na urządzenie świata. Tak więc, skonfrontowany z liberalną rzeczywistością społeczno-polityczną, chrześcijanin będzie się starał dostrzec i uznać to, co w niej dobre i wartościowe, a następnie walczyć o taką interpretację liberalizmu, która jest zgodna z pełnią katolickiej prawdy.¹⁹ Dokładnie to właśnie robi obecny papież. Podsumowując, podstawowy problem z postawą kontestacji to nie tylko jej sprzeczność z nauczaniem Kościoła na temat liberalnej demokracji, ale w ogóle z autentycznym chrześcijaństwem. Jest więc ona ostatecznie wyrazem braku wiary.

Postawa nadidentyfikacji albo idolatrii polega na utożsamieniu się z liberalną demokracją i skrajnym przywiązaniu do niej. Osoby przyjmujące tę

¹⁷ *Centesimus annus*, nr 46.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia, homilie*. 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997, Kraków 1997, s. 219.

¹⁹ R. J. Neuhaus, *The Liberalism of John Paul II*, „First Things”, nr 5/1997, s. 16.

postawę widzą w liberalnym porządku społecznym samo dobro i ucieleśnienie najwznioślejszych ideałów chrześcijaństwa. Brak w nich dystansu, krytycznego spojrzenia na liberalno-demokratyczne wartości, przekonania i instytucje. Prowadzi to w konsekwencji do ubóstwienia liberalnej demokracji, która staje się idolem, bożkiem, przesłaniającym kult Boga żywego. Osoby nadidentyfikujące się z liberalno-demokratycznym porządkiem społecznym mają tendencję do uznania wartości i przekonań charakterystycznych dla tego porządku za prawdy wiary katolickiej, a ich głoszenie i utwierdzanie za swój podstawowy chrześcijański obowiązek. Tak więc bardzo często nie tylko w pełni popierają liberalne i demokratyczne instytucje, ale także liberalizm jako ideologię, pewien zespół poglądów na świat i człowieka, który co najmniej w części jest sprzeczny z katolicyzmem. Bardzo często wynika to, podobnie jak w przypadku kontestatorów, z ignorancji. Tym razem jednak niewiedza dotyczy zarówno prawd katolicyzmu, jak i samej tradycji liberalnej. I znów, podobnie jak w przypadku omawianej wcześniej postawy, istnieje wąska grupa intelektualistów, którzy bardzo dobrze znają zarówno nauczanie Kościoła, jak i myśl liberalną. Gdy w którymś momencie dochodzi do konfliktu między nimi, ofiarą z reguły pada to pierwsze. Inaczej mówiąc, osoby nadidentyfikujące się z liberalną demokracją bardziej czują się liberałami niż katolikami. To wartości liberalne określają rdzeń ich światopoglądu. Wśród tych wartości czołowe miejsce zajmują tolerancja i wolność. Ta pierwsza jest absolutyzowana do tego stopnia, że prowadzi do wyrzeczenia się własnych katolickich przekonań, a przynajmniej do rezygnacji z publicznego ich wyznawania. Jest ona także źródłem postulatów, aby rozdzielić Kościół od państwa rozumieć jako nieobecność religii i opartej na niej moralności w życiu publicznym. Jeśli chodzi o wolność, to jest ona interpretowana nie jako środek do realizacji swego człowieczeństwa przez wolny dar z siebie, jak naucza Jan Paweł II, ale jako cel sam w sobie i najwyższa, obok tolerancji, wartość.

Ukazując oczywistą niezgodność postawy nadidentyfikacji z nauczaniem Kościoła, można by wskazać na te same dokumenty soborowe i papieskie, co w przypadku postawy kontestacji. Wynika z nich jasno, że co prawda Kościół akceptuje, a nawet popiera i głosi moralną pochwałę wielu instytucji liberalnych i demokratycznych, ale jednocześnie wyraźnie sprzeciwia się liberalizmowi jako ideologii oraz zachowuje daleko idący krytycyzm

wobec różnych przejawów działania współczesnych liberalnych demokracji, zwłaszcza w sferze kultury. W warstwie aksjologicznej Kościół zdecydowanie odrzuca dominującą obecnie liberalną koncepcję wolności. W „*Centesimus annus*” Jan Paweł II zwraca uwagę na istotne powiązanie wolności ludzkiej z prawdą: *jest ono tak ważne, że wolność, która by odrzucała więź z prawdą, zmieniłaby się w samowolę, a w końcu podporządkowała najniższym namiętnościom i uległa samounicestwieniu*.²⁰ Niestety, tak właśnie wypaczona, oderwana od prawdy koncepcja wolności zaczyna dochodzić do głosu w liberalnych demokracjach.²¹ Papież to dostrzega i wyraźnie piętnuje: *Dzisiaj zwykło się twierdzić, że filozofia i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm. (...) W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamufLOWANY totalitaryzm*.²² Według Jana Pawła II nie można usuwać z życia publicznego obiektywnie istniejących norm moralnych, które ostatecznie opierają się na religii. Więcej nawet, chrześcijanin ma obowiązek na forum publicznym głośno i odważnie wyrażać swoją wiarę w transcendentną godność osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży. Wyzwaniem obecnego czasu jest *zadanie ponownego przekazania mieszkańcom Europy wyzwalającego orędzia Ewangelii*.²³ Terenem misyjnym są dziś: współczesna cywilizacja i kultura, polityka i ekonomia. Szczególnie

²⁰ *Centesimus annus*, nr 4.

²¹ Typowym przedstawicielem takiego postmodernistycznego neopragmatycznego liberalizmu w USA jest Richard Rorty, coraz bardziej modny również w Europie, w tym w Polsce. Zob. np. tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996. Interesującym i jednocześnie typowym przykładem praktycznej aplikacji relatywistycznej filozofii Rorty'ego jest fragment orzeczenia Sądu Najwyższego USA w sprawie *Casey v. Planned Parenthood* z 1992 r., gdzie tzw. prawo do aborcji, czyli zabicia drugiego człowieka, uzasadniane jest w następujący sposób: „Sercem wolności jest prawo do definiowania swojej własnej koncepcji istnienia, znaczenia, wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia”; cyt. w G. Weigel, *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Washington, D. C. 1996, s. 127.

²² *Centesimus annus*, nr 46.

²³ *Tertio millennio adveniente*, nr 49.

wymowne są słowa homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II w 1997 r. w Gnieźnie, w obecności prezydentów siedmiu odradzających się (lub ponownie zjednoczonych) demokracji europejskich: *Zrąb tożsamości Europy jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości. (...) W imię poszanowania praw człowieka, w imię wolności, równości, braterstwa, w imię międzyludzkiej solidarności i miłości, wołam: nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. Dlatego mur, który wznosi się dzisiaj w sercach, mur, który dzieli Europę, nie runie bez nawrotu ku Ewangelii.*²⁴ Kościół, czyli wszyscy wierzący, ma zatem być według papieża ewangelizatorem kultur, ma być ekspansywny w głoszeniu Ewangelii. Nie może być biernym obserwatorem, który w imię złe pojmowanej tolerancji rezygnuje z tego, co jest istotą jego pielgrzymowania – z misyjności. Co charakterystyczne, Jan Paweł II w swej gnieźnieńskiej homilii odwołuje się wprost do ideałów liberalnych (wolność, równość, braterstwo, prawa człowieka), próbując zakorzenieć je w chrześcijańskiej prawdzie.

Tutaj leży właśnie istota problemu. Przez cały swój pontyfikat obecny papież naucza, że ideały liberalne, jeśli zostaną oderwane od prawdy o Bogu i człowieku, jeśli zostaną ubóstwione, staną się celem samym w sobie i przedmiotem parareligijnego kultu, wówczas ulegną wynaturzeniu, degeneracji i ostatecznie samodestrukcji. Muszą być one zawsze traktowane jako środki do ochrony nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, która swe człowieczeństwo w pełni realizuje w wymiarze moralnym i duchowym. Na takich przesłankach bazuje najostrzejsza jak dotychczas i przeciwna postawie idolatrii papieska krytyka współczesnych liberalnych demokracji zawarta w encyklice „*Evangelium vitae*”. Jan Paweł II tak pisze o procesach w nich zachodzących: ... *pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: „prawo” przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom,*

²⁴ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 79.

przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już „wspólnym domem”, gdzie wszyscy mogą żyć z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych...²⁵ Papież stwierdza również, że taka sytuacja oznacza, że ideał demokratyczny zostaje zdradzony u samych podstaw. Oznacza to śmierć prawdziwej wolności.²⁶ W kontekście tak ostrej krytyki współczesnych liberalnych demokracji, nic dziwnego, że „*Evangelium vitae*” spotkała się z chłodnym przyjęciem wśród katolików przyjmujących postawę nadidentyfikacji. Nastąpiło tutaj niemalże odwrócenie sytuacji z encykliki „*Centesimus annus*”, która z kolei, jeśli nawet nie została przyjęta chłodno, to przynajmniej w dużej mierze była i jest przemilczana przez kontestatorów. Tak więc dwie omawiane postawy spotykają się w selektywnym traktowaniu nauczania Kościoła, w przyjmowaniu wszystkiego, co pasuje do własnej ideologii i wizji świata, a odrzucaniu lub po prostu niesłuchaniu tego, co jest sprzeczne z tą ideologią i wizją.

Podobieństwo między postawami nadidentyfikacji i kontestacji widoczne jest także w głębszej warstwie dotyczącej istoty wiary chrześcijańskiej. W „*Evangelium vitae*” Jan Paweł II pisze, że sednem dramatu, jaki niesie ze sobą tzw. cywilizacja śmierci, jest *osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich...*²⁷ Wydaje się, że istotą problemu w przypadku ludzi przyjmujących postawę nadidentyfikacji jest właśnie sekularyzm, zeświecczenie, rozpląnięcie się w świecie. Chrześcijanin to przecież ten, który będąc w tym świecie, wie, że nie jest z tego świata. Jest więc często, na wzór Chrystusa, znakiem sprzeczności, solą ziemi i światłem świata. Celem i sensem jego życia nie jest to, co doczesne, co przemijające, co ze swej natury nietrwałe i niedoskonałe. Chrześcijanin to w końcu człowiek, który spotkał żywego Boga i doświadczył mocy zmartwychwstania Chrystusa i dlatego nie może o tym nie mówić, nie może nie głosić publicznie Dobrej Nowiny. Z tego jasno wynika, że człowiek wierzący nie może postawić ponad Boga absolutnie niczego, żadnego człowieka, wytworu czy systemu społeczno-

²⁵ *Evangelium vitae*, nr 20.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Tamże, nr 21.

-politycznego, choćby tak w gruncie rzeczy dobrego i moralnego w swych założeniach jak liberalna demokracja. Bo nawet najdoskonalszy system stworzony przez człowieka jest niczym wobec królestwa Bożego. I w końcu chrześcijanin nie może być wyznawcą żadnej ideologii, nie tylko liberalnej, ale także konserwatywnej, narodowej czy socjalistycznej. Jest bowiem wyznawcą jedynego Boga. Jego jedynym i wyłącznym Panem jest Jezus Chrystus. Dlatego właśnie postawa nadidentyfikacji czy też idolatrii, podobnie jak jej swego rodzaju lustrzane odbicie, kontestacja czy też negacja, jest wyrazem niewiary i zaprzeczeniem autentycznie przeżywanego chrześcijaństwa.

Niniejszy tekst nie pretenduje oczywiście do rangi wyczerpującej analizy stosunku Kościoła do liberalnej demokracji. Nie jest również opracowaniem ściśle naukowym, w rozumieniu nauk społecznych czy politycznych. Podejmuje raczej próbę spojrzenia na postawy ludzi wierzących wobec liberalno-demokratycznego porządku społecznego z teologicznego punktu widzenia, oczami Kościoła i przez pryzmat jego nauczania. Wyrażenia „teologiczny” nie należy przy tym rozumieć w sensie ścisłym jako odnoszącego się do teologii jako jednej z dyscyplin akademickich. Chodzi raczej o szeroko rozumiany religijny punkt widzenia, zakorzeniony w Biblii i wierze katolickiej. Wydaje się, że tak właśnie rozumiany teologiczny wymiar jest bardzo potrzebny w wewnątrzkościelnej debacie na temat wiary katolickiej i liberalnej demokracji. Ramy tego szkicu są przy tym bardzo ograniczone: narysowanie pewnych wstępnych warunków niezbędnych do podjęcia głębszej refleksji w tej dziedzinie, określenie intelektualnej i religijnej przestrzeni, w której owa debata miałaby szansę przynieść konkretne owoce. A więc, podsumowując, warunki definiujące taką przestrzeń to: po pierwsze, uznanie dopuszczalności szerokiego pluralizmu poglądów na tematy społeczne w Kościele; po drugie, uznanie, że taki pluralizm jest czymś pozytywnym i pożądanym; po trzecie, co najistotniejsze, odrzucenie postawy kontestacji (negacji) oraz postawy nadidentyfikacji (idolatrii) jako sprzecznych z nauczaniem Kościoła i z autentyczną wiarą. Trzeba dodać, że obie te postawy zostały, w celu ich uwypuklenia, przedstawione w formie skrajnej i rzadko spotykanej. Najczęściej występują one jako pokusy grożące każdemu wierzącemu, który podejmuje problematykę społeczno-polityczną. Tym bardziej jednak należy je sobie uświadomić i zdecydowanie odrzucić.

Niedoścignionym przykładem odrzucenia pokusy kontestacji i nadidentyfikacji jest Jan Paweł II. Jego otwartość na świat i innych ludzi, odwaga w podejmowaniu nowych wyzwań, twórcze odczytywanie „znaków czasu” i głęboka ufność pokładana w Bogu doskonale współgrają z wiernością prawdzie wiary katolickiej, odważnym głoszeniem światu Ewangelii, byciem znakiem sprzeciwu wobec deptania godności i praw człowieka i całkowitym oddaniem Chrystusowi jako jedynemu Panu.²⁸ To właśnie taka, w pełni chrześcijańska postawa, rodzi słowa, które padły w Gnieźnie: *Umiłowani Bracia i Siostry, w jak niezwyklej godzinie dziejów przyszło nam żyć! Jak ważne zadania powierzył nam Chrystus! On wzywa każdego z nas, abyśmy przygotowali nową wiosnę Kościoła. Chce, aby Kościół – ten sam, co w czasach apostołskich i w czasach św. Wojciecha – wkroczył w nowe tysiąclecie pełen świeżości, rozkwitającego nowego życia i ewangelicznego rozmachu.*²⁹

Liberalna demokracja ma, wbrew pokusie kontestacji, swoją rolę do spełnienia w tej wizji. Ale, wbrew pokusie nadidentyfikacji, nie jest to bynajmniej rola pierwszoplanowa. Bo jak trafnie ujął to Richard John Neuhaus, *choć przestanie Kościoła dostarcza bezpiecznego oparcia dla liberalizmu, liberalizm nie jest treścią przestania Kościoła. Jest on po prostu warunkiem umożliwiającym Kościołowi zaproszenie wolnych osób do życia w communio z Chrystusem i Jego Mistycznym Ciałem, która to wspólnota jest nieskończenie głębsza, bogatsza i pełniejsza niż liberalny ład społeczny – lub, jeśli o to chodzi, jakikolwiek ład społeczny z wyjątkiem właściwego uporządkowania wszystkich rzeczy w Królestwie Bożym.*³⁰

ANDRZEJ FILIPIAK, ur. 1971, asystent w Ośrodku Studiów Amerykańskich Instytutu Ameryki i Europy Uniwersytetu Warszawskiego. Bada spotkanie tradycji liberalnej z katolicyzmem, zwłaszcza w kontekście amerykańskim. Mieszka w Warszawie.

²⁸ Zadziwiające i jednocześnie bardzo smutne jest to, jak bardzo papież jest niezrozumiany zarówno przez tradycyjistów, jak i postępowców w łonie Kościoła. Pierwsi chcą w nim widzieć pogromcę liberalizmu i właściwie nowoczesności w ogóle; drudzy często uważają Jana Pawła II za ostoję reakcji i zamknięcia na świat (jest to bardziej widoczne w Europie Zachodniej i w USA niż w Polsce). Oba stronnictwa myślą się w sposób zasadniczy.

²⁹ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 80.

³⁰ R. J. Neuhaus, *The Liberalism*, s. 19.

Christopher Garbowski

Żywotność idei uniwersytetu Johna Henry'ego Newmana

Ponad dziesięć lat temu wydano polski przekład klasycznego dzieła Newmana „Idea uniwersytetu”. Zmarły niedawno autor przekładu, świetny znawca twórczości wielkiego konwertyty, Przemysław Mroczkowski, opatrzył książkę ciekawym wstępem, w którym przytacza zdanie Owena Chadwicka z Cambridge University, że *każdy kto uczy na uniwersytecie, winien znać książkę Newmana*.¹

Chadwick wyraził tę opinię w szczupłej książeczce pt. „Newman” wydanej w 1983 r., gdzie bardzo pozytywnie przedstawia sylwetkę chrześcijańskiego myśliciela, uznając go za Augustyna naszych czasów – ocena tym bardziej znacząca, że wypowiedziana przez anglikanina a nie katolika. Autor pięknie charakteryzuje myśli Newmana na temat wiedzy oraz znaczenia intelektu. Według Chadwicka trudno znaleźć w piśmiennictwie angielskim drugą tak wspaniałą pochwałę intelektu, lecz równocześnie – ze względu na swoją postawę religijną – Newman potrafi dostrzec jego ograniczenia.

Nietrudno zauważyć, że zdanie Chadwicka o obowiązku zapoznania się z „Ideą uniwersytetu” przez szanującego się nauczyciela akademickiego przytaczane jest przez bardzo przychylnie nastawioną wobec autora osobę. Czy rzeczywiście jednak wciąż traktuje się poważnie Newmanowskie dzieło o instytucji, w której tyle się zmieniło w trakcie półtora wieku od jego powstania?

W Stanach Zjednoczonych dalej dyskutuje się nad tą książką, może nawet bardziej obecnie niż kilkadziesiąt lat temu. A to ze względu na to, że sama instytucja uniwersytetu stała się za sprawą tzw. wojny kultur przedmiotem gorącej debaty o kształt kultury amerykańskiej oraz instytucji ją tworzących, debata, która wybuchła niemal równocześnie z zakończeniem

¹ J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, s. 70. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania.

zimnej wojny. „Idea uniwersytetu” jest także namiętną wykładnią tzw. liberal education² – ideału kształcenia, którego bronił m.in. Allan Bloom w słynnej książce „The Closing of the American Mind” z 1987 r. Dla Newmana wiedza jest ważna sama w sobie, a nie ze względów użytecznych. Poza tym, choć jednostce trudno jest ją ogarnąć, wiedza stanowi całość. Uniwersytet ma ćwiczyć umysł studenta, aby ten dawał sobie radę z nową wiedzą i przez to miał rozsądny wgląd w otaczający go świat i ludzi. Przedmiot studiów nie jest przy tym najważniejszym zagadnieniem: *Czy młodzież ma być uczona łaciny albo kunsztu pisania wierszy, będzie zależeć od stanu faktycznego, czy odnośne studia prowadzą, czy nie prowadzą do kultury umysłowej* (s. 236). Dzięki giętkości umysłu, wyrobionej zarówno przez kontakt z mistrzami – *wspólnotę uczonych* – jak i energicznych rówieśników, student potrafi wykorzystać możliwości obecne w zawodach oraz prowadzić do ich przemiany. *Ja twierdzę – pisze Newman – że rozwinięty intelekt, ponieważ stanowi pewne dobro w sobie, niesie w sobie siłę i wdzięk w każdym podjętym działaniu i uzdalnia nas do tego, byśmy byli bardziej użyteczni i to na szerszy odbiór* (s. 240).

Oczywiście nie każdy w tej debacie sięga po Newmana, lecz znaczenie jego refleksji na temat uniwersytetu dostrzegł m.in. komitet redakcyjny serii „Rethinking the Western Tradition” wydanej przez Yale University Press. Mimo że „The Idea of a University” dalej była dostępna we wcześniejszych wydaniach, w 1996 r. komitet opublikował własną krytyczną edycję książki wraz z kilkoma ważnymi głosami na jej temat. Frank Turner, redaktor tomu, podkreśla, że Newman postawił tak wysoką poprzeczkę wokół dyskusji o uniwersytecie, iż obecnie można mówić o tym, jak uniwersytet nie dorasta do opisanego ideału. Do najciekawszych głosów w tomie należy esej George’a Marsdena o znaczeniu teologii na współczesnej uczelni amerykańskiej. Lecz zanim omówię ten oraz parę innych artykułów, zacznę od nieco wcześniejszego głosu nawiązującego do Newmana.

² Nie ma dokładnego odpowiednika tego terminu w języku polskim, Mroczkowski spolszczył go jako „wolne» wykształcenie”. Prof. Jerzy Axer, twórca Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Warszawskim, jest jednym z głównych orędowników „liberal education” w Polsce.

Wybitny znawca doktryny kościelnej, JAROSLAV PELIKAN, odnosi się do Newmana już w tytule swojej książki z 1992 r. „The Idea of the University: A Reexamination”. Wybiega on ponad ideologiczne spory wojny kultur, bowiem dostrzega kryzys uczelni w kontekście kryzysu zachodniej cywilizacji jako takiej, łącznie z kryzysem ekologicznym. Ceni Newmana za intelektualną cnotę zawartą w zasadzie – tu cytuje mistrza – *bezcennego nawyku „cofania rzeczy do ich pierwszych założeń”*. Zwraca też uwagę, że obecnie uczeni odnoszą się z nieufnością do tych, którzy je głoszą, ponieważ nierzadko wyższe założenia wykorzystywano do niższych celów. Przy okazji uczony amerykański polemizuje z zasadą relatywizmu, twierdząc, że trzeba odróżniać relatywizm a priori od relatywizmu ex post facto. Z tym ostatnim trzeba się zgodzić, ponieważ osiągnięcia nawet najwybitniejszego naukowca są względne i przyznanie tego należy do zasad uczciwości intelektualnej. Lecz jeśli się z góry zakłada relatywizm własnych dociekań, prowadzić to musi do *paraliżu analizy*, w związku z czym naukowiec nie jest dziś zwolniony z obowiązku dochodzenia do jak najpełniejszej prawdy na temat przedmiotu badań. Podobnie jest z *wyższymi założeniami*.

Przed wszystkim Pelikan zgadza się, że dalej aktualne jest założenie, iż w uniwersytecie wiedza ma być celem samym w sobie. Wrogiem tego założenia, na co wskazuje Newman, jest przekładanie utylitaryzmu nad *bezużyteczną* wiedzę. Pelikan stwierdza, że jeśli uczelnia skupia się głównie na *użytecznej* wiedzy, może pozbawić następne pokolenia narzędzi do odkrywania tejże, ponieważ dzisiejsza bezużyteczna wiedza może – choć oczywiście nie musi – przekształcać się w jutrzejszą użyteczną.

Pelikan uważa, że należy poprawiać Newmana w jego założeniu, że zadaniem uniwersytetu jest przede wszystkim komunikowanie i szerzenie wiedzy – dziewiętnastowieczny myśliciel uważał, że traktowane serio obowiązki nauczania przeszkadzają w pogłębianiu nauki – niż prowadzenie do jej postępu, co powinno odbywać się w oddzielnych instytucjach. Pelikan zwraca uwagę na ewidentną różnicę między koncepcją Anglika a niemal równoległą koncepcją dziewiętnastowiecznego uniwersytetu niemieckiego, który łączy badania z nauczaniem. Uważa, że pełniejsze ucieleśnienie założeń wiedzy samej dla siebie wymaga łączenia nauczania z badaniem. Jest oczywiste, że pogłębianie nauki wymaga innych zdolności niż jej przekazywanie i rzadko u kogo są one idealnie połączone. Lecz skoro wiedza nie

jest martwa, trudno aby nauczyciel uniwersytecki jej nie pogłębiał, by móc ją skuteczniej przekazywać. Choć badacz nie będzie oddawał się rozszerzaniu wiedzy w takim samym stopniu jak nauczyciel akademicki, który poświęca się temu całkowicie, przekazuje studentowi coś w sumie cenniejszego: narzędzia, które pozwolą mu samodzielnie zdobywać nową wiedzę. Z kolei wymóg przekazywania wiedzy przez badacza jest również ważnym elementem jej pogłębiania, zwłaszcza od strony jej integrowania w szerszym kontekście, przez co staje się ona bardziej *uniwersalna* – jak by tego chciał Newman.

Styk *nieużytecznej wiedzy* z utylitaryzmem dokonuje się na uniwersytecie na wydziałach kształcących przedstawicieli wolnych zawodów. Pelikan nawiązuje tu do tradycji w Stanach Zjednoczonych, gdzie np. medycynę lub prawo studiuje się na uniwersytetach i te studia przygotowujące do konkretnego zawodu poprzedzone są przez inne, o odmiennym i szerszym zakresie. Uczony cytuje z aprobatą Newmana, że przy takich studiach student ma szerszą perspektywę: *Na uniwersytecie, będzie on właśnie wiedział, gdzie on i jego nauka przynależą, przystąpi do niej jak gdyby z wyżyn, dokona przeglądu całej wiedzy, sama rywalizacja z innymi kierunkami studiów powstrzymuje go od przekraczania granic, pozyska od innych dyscyplin specjalne oświecenie i szerokość myślenia oraz wolność i władanie sobą, a zatem własną dziedzinę traktuje filozoficznie i z tym zapleczem, które należy nie do samego kierunku studiów jako takiego, a do „wolnego” wykształcenia* (s. 239-240). Pelikan przypomina, że to Kościół katolicki zapoczątkował wyłączenie wolnych profesji z uniwersytetu, gdy po Soborze Trydenckim zaczęto zdobywać wykształcenie teologiczne w seminariach, poza uczelniami: zdaniem uczonego zarówno Kościół, jak i uniwersytet doznały przy tym szkody.

Pelikan zdaje sobie sprawę, że ogromnym utrudnieniem wdrażania ideału tak pojmowanego uniwersytetu jest umasowienie szkolnictwa wyższego. Uczony, zgadzając się, że jak najszersze grono powinno mieć dostęp do wyższych studiów, konstatuje jednak, że społeczeństwo bez uniwersytetów z prawdziwego zdarzenia jest uboższe. W zasadzie utrzymuje podział na elitarne uniwersytety oraz kolegia, które dają podstawowe wykształcenie wyższe oraz często są bardziej ukierunkowane na rynek pracy. Drugi problem to ogromny rozwój wiedzy od czasów Newmana, której żadna,

nawet najbardziej elitarna uczelnia nie jest w stanie w całości ogarnąć. Pelikan upatruje tutaj pewną nadzieję w rozszerzeniu pojęcia Newmanowskiej wspólnoty uczonych, aby obejmowała ona całe rodziny uniwersytetów, co obecnie staje się możliwe dzięki rozwojowi technologii komunikacyjnej. Szkoda mu każdej gałęzi wiedzy i pragnąłby, aby przynajmniej w niektórych uczelniach na świecie te najbardziej zagrożone się zachowały.

W odróżnieniu od Pelikana, FRANK TURNER w artykule „Newman's University and Ours” zgadza się z Newmanem co do wartości skupiania się na nauczaniu jako zadaniu ważniejszym dla nauczyciela uniwersyteckiego od badań naukowych. Będąc znawcą czasów wiktoriańskich, umiejscawia „Ideę uniwersytetu” w kontekście historycznym. Podobnie jak Mroczkowski, zwraca uwagę na znaczenie pojęcia „gentleman” dla Newmanowskiej koncepcji uczelni. Otóż wiedza sama w sobie oraz program wykształcenia wzorowany na oksfordzkim, wcale nie były bez znaczenia: mogły one prowadzić dyskryminowanych wówczas Irlandczyków – do których pierwotnie adresowana była ta koncepcja, gdy angielski konwertyta został powołany jako rektor nowo powstającej katolickiej uczelni w Dublinie – na drogę awansu społecznego. Turner podkreśla również, że Newman nie stosował żadnej taryfy ulgowej dla swego bądź co bądź prowincjonalnego odbiorcy: miała to być dla niego katolicka uczelnia. Znajduje w tym inspirację dla obecnych czasów, kiedy to, jego zdaniem, w amerykańskich uczelniach panuje zbyt wiele partykularyzmów: *We współczesnych uniwersytetach różne grupy nawołują do ucieczki na prowincję etniczności, płci, orientacji seksualnej lub innej formy tożsamości wspólnotowej. Te eliminujące tendencje (...) składają się na ksenofobiczną mentalność małego miasteczka położonego z dala od metropolii obfitującej w szerszą wiedzę, frapujące wydarzenia i możliwości.* (s. 298).

W tej samej serii esejów, GEORGE P. LANDOW w „Newman and the Idea of an Electronic University”, ustosunkowując się do koncepcji Newmana, skupia się na tylko po części przyszłościowym zagadnieniu oderwania uniwersytetów od ścisłej lokalizacji przestrzennej, która dokonuje się ze względu na postęp technologii informatycznych, z internetem na czele. Autor zauważa, że uniwersytet dla Newmana to przede wszystkim Oksford ze swoimi wieżami, a zatem osadzony mocno w konkretnym miejscu oraz tworzący integralną wspólnotę, a więc związany z kulturą książki. Marshall McLu-

han oraz Walter Ong ukazywali już, jak głęboko świadomość jest kształtowana przez środki przekazu. Każdy nowy środek wiązał się z rewolucją w myśleniu oraz z pewnymi stratami. Już Sokrates narzekał na miejsce, jakie zajmuje pismo, które tworzy swego rodzaju protezę pamięci oraz często odciąga człowieka od bezpośredniego kontaktu z mistrzem. Landow dostrzega zagrożenie w elektronicznym uniwersytecie, lecz sądzi, że potrafi on wypełnić pewne luki ciężące nad tradycyjną uczelnią. Można chyba dodać, że pewnie długo jeszcze będą istnieć uniwersytety, które są hybrydami tradycyjnego modelu oraz elektronicznego, co, przynajmniej teoretycznie, może oznaczać łączenie zalet jednej i drugiej formy.

W swoich rozważaniach pt. „Theology and the University: Newman's Idea and Current Realities” GEORGE MARSDEN skupia się nad znaczeniem teologii we współczesnym uniwersytecie amerykańskim. Autor twierdzi, że w innych sprawach na tychże uczelniach nie jest aż tak źle. Choć oczywiście w przeciętnym uniwersytecie umasowienie szkolnictwa wyższego spłyca wykształcenie, jednak istnieje tyle uczelni na wysokim poziomie, że pewnie stosunkowo więcej Amerykanów może zdobyć dobre wykształcenie humanistyczne, niż miało to miejsce za czasów Newmana. Natomiast alarmujące dla wiktorianina byłoby zjawisko upadku znaczenia teologii na tychże uniwersytetach. Oczywiście teologia jest popierana w programach uczelni wyznaniowych, które z czasem ulegają sekularyzacji³.

Sytuacja, którą opisuje Marsden, jest o tyle dziwna, że socjologowie badający religijność w Stanach Zjednoczonych nie odnotowują wyższego wykształcenia jako czynnika, który w znaczący sposób wpływałby na przyznawanie się (lub nie) do wiary w Boga⁴. Co więcej, przedstawiciele tzw.

³ Marsden zna dobrze ten problem. Napisał m.in. książkę *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (1994), w której analizuje historyczny proces sekularyzacji, jaki zaistniał w najśłynniejszych uniwersytetach amerykańskich, w większości założonych jako instytucje wyznaniowe. Określając siebie jako w miarę konserwatywnego protestanta, Marsden ostrzega katolickie uczelnie w USA przed utratą tożsamości religijnej. Sam pracuje obecnie na jednej z bardziej szanowanych uczelni katolickich, University of Notre Dame.

⁴ Jarosław Gowin w „Azymucie” nr 4, z dn. 1 IV 2001, s. 8, omawia dość niski wskaźnik religijności uczonych amerykańskich, nie podając źródła cytowanych przez siebie statystyk. Natomiast w dyskusji na temat sekularyzacji opublikowa-

twardych nauk, czyli matematyczno-przyrodniczych, mają większe skłonności do przynależności religijnej niż np. przedstawiciele nauk społecznych, z których pochodzą naukowcy często wygłaszający stwierdzenia o postępującej sekularyzacji.

Marsden nie popełnia tego samego błędu co Turner, który sądzi, że spośród wszystkich nauk teologia miała dla Newmana największe znaczenie. Wiedza dla tego ostatniego stanowi całość, a zatem teologia jest jedynie częścią – jakże ważnej – całości. Poza tym teologia jest skażona faktem, że musi być uprawiana za pomocą ludzkiego umysłu. Newman tak wyjaśniał swój ideał nauki w uniwersytetach: *Co w moim przekonaniu stanowi właściwy sposób kształcenia [to] wpojenie w umysłowość chłopca idei nauki, metody, porządku, zasady i systemu: reguły i wyjątku, bogactwa i harmonii (...). Gdy raz nabędzie ten nawyk metody, rozpoczynania od ustalonych punktów, sprawdzania w miarę posuwania się, czy kroczy po pewnym gruncie, rozróżniania tego, co wie, od tego, czego nie wie, to będzie, oceniam, stopniowo wprowadzony w najszersze i najprawdziwsze poglądy filozoficzne* (s. 88-89).

W zasadzie więc esencja Newmanowskiego pojęcia filozofii stanowi swego rodzaju kulturę myślenia oraz coś, co porządkuje wszystkie nauki. Marsden dobrze rozumie zasady swego katolickiego poprzednika, twierdząc, że *filozofowie, którzy powinni patrzeć na ludzką wiedzę jako całość, mogliby równoważyć twierdzenia różnych dyscyplin, w tym oczywiście teologii*⁵.

Smutną stroną rozważań Marsdena jest błagalny ton, jakim wyraża swoją prośbę o poważniejsze traktowanie teologii na uczelniach amerykańskich. Przekonująca wydaje się teza, że bez traktowania naukowców, którzy nawiązują do swoich religijnych światopoglądów, na równi z tymi, którzy nawiązują do innych, np. marksistowskiego, uniwersytety stają się nie

nej przez „Więź” stwierdzono m.in., że owszem, wyższe wykształcenie ma znaczenie dla sekularyzacji jednostki, ale jest to jeden z mniej znaczących czynników. W mojej wypowiedzi na temat religijności amerykańskich uczonych opieram się na sprawozdaniu o badaniach na ten temat pt. *Does Knowledge Destroy Faith* w „Wilson Quarterly”, t. 23, nr 1/1999, s. 131-132, z którego wynika, że ten wskaźnik – ok. 81% nauczycieli akademickich uważających siebie za religijnych – wcale nie odbiega tak znacznie od tego samego wskaźnika u uczonych polskich.

⁵ Marsden rozwija swoje myśli w książce *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, Oxford 1997.

w pełni pluralistyczne. Przypomina to wypowiedziane kilka lat temu ostrzeżenie Leszka Kołakowskiego, że nacisk, jaki na amerykańskich uczelniach kładzie się na polityczną poprawność, doprowadza do ograniczenia wolności w badaniach oraz podważa intelektualny autorytet uniwersytetu. W tym kontekście, jedno z możliwych wyjaśnień, dlaczego wskaźnik religijności uczonych pracujących na uczelniach odbiega od tego samego wskaźnika u tych, którzy mają wykształcenie wyższe, to fakt, że ludzie religijni po studiach mniej chętnie zatrudniają się (lub są zatrudniani!) w nauce. Jeśli klimat intelektualny, który Marsden opisuje, jest prawdziwy – niektórzy twierdzą, że przesadza w swojej analizie – trudno się dziwić, że tak się dzieje, ponieważ może to być dla nich dość masochistyczny krok.

Newmanowska filozofia, która ma pomóc w łączeniu wszystkich nauk, przypomina pojęcie integralnego humanizmu, o którym mówił Jan Paweł II w czasie Jubileuszu Nauczycieli Akademickich w 2000 r. Gdy przy tej okazji papież wzywa, aby uniwersytety stały się „laboratoriami kultury”, w *których między teologią, filozofią, naukami o człowieku i naukami przyrodniczymi zaistnieje konstruktywny dialog, z uznaniem normy moralnej jako istotnego wymogu badania i warunku pełnowartościowego poszukiwania prawdy*, po prostu apeluje, aby uniwersytety były naprawdę sobą.

Wezwanie Jana Pawła II nie jest zadaniem łatwym. Jest to wezwanie do trudnego dialogu, co zawsze zawiera w sobie element ryzyka oraz wymaga ogromnego wysiłku wszystkich uczestniczących w nim stron. Echa Newmanowskiej wizji można dopatrywać się także w wezwaniu papieża do wzniesienia się uniwersytetu ponad zrozumiały *ciężar obecnej chwili*, aby nie odstąpić od własnego powołania. Uniwersytet, jak przypomina Jan Paweł II, *jednak pozostaje (...) niezastąpiony dla kultury, dlatego nie powinna zatracić się jego pierwotna postać jako instytucji mającej na celu badanie i równocześnie żywotną funkcję formacyjną (...) w stosunku przede wszystkim do młodych pokoleń*.

Zasadnicze znaczenie dla refleksji Newmana nad ideą uniwersytetu miały lata spędzone przez niego w Oksfordzie, najpierw jako studenta, potem jako nauczyciela akademickiego. Motto Oksfordu brzmi: „Dominus illuminatio mea”. Wydaje mi się, że Newmanowskiemu dziełu o uniwersytecie przyświeca Boża iluminacja, co nadaje mu w niemałym stopniu wymiar ponadczasowy. Dobrze by się stało, gdyby w Polsce również sięgano

po „Ideę uniwersytetu” w dyskusji (siłą rzeczy musiałaby ona wyglądać inaczej niż ta amerykańska) o kształcie instytucji, która ze względu na problemy, z jakimi się boryka, pogrąża się głęboko w doczesności⁶. Pomogłoby to nadać polskiemu uniwersytetowi wymiar jeśli nie ponadczasowy, to przynajmniej namacalnie wykraczający ponad sprawy doraźne.

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.

⁶ O obecnym kształcie tej dyskusji można przeczytać w „Przeglądzie Humanistycznym” nr 5/2001, który zawiera artykuły przedstawione na sympozjum naukowym *Uniwersytety w XXI wieku*, zorganizowanym w Wyższej Szkole Humanistycznej w Puławach 29 XI 2001 r.

ks. Artur Jerzy Katolo

Modele bioetyki

Ocena moralna interwencji medycznych w życie ludzkie domaga się ustalenia zasad i wartości. Poszczególne systemy etyczno-moralne, podkreślając, jaka zasada lub wartość jest najważniejsza, tworzą konkretne modele bioetyki: kontraktualistyczny, utilitarystyczno-hedonistyczny, kazuistyczny, personalistyczny.

Model kontraktualistyczny

Według S. Privitera, teoria etyczno-prawna kontraktualizmu sięga korzeniami starożytności, chociaż w ciągu wieków przyjmowała różne formy, w zależności od koncepcji społeczeństwa oraz państwa. Ostatecznym fundamentem dla „potestas” państwa jest koncepcja demokratyczna społeczeństwa. Oznacza to, że władza państwa opiera się na swoistym kontrakcie między różnymi grupami tworzącymi społeczeństwo. Władza państwa nie jest jednak czymś absolutnym, gdyż zależy od demokratycznego przyzwolenia społeczeństwa. W odniesieniu do sfery moralności naczelną zasadą jest poszanowanie podstawowych praw jednostki ze strony państwa jako kontraktu między jednostkami, które tworzą grupę społeczną lub samo państwo¹.

W modelu etyki kontraktualistycznej nie istnieje żaden obiektywny porządek moralny, a jeśli nawet istnieje, to jest niepoznawalny. Dlatego bioetyka budowana na bazie kontraktualizmu opiera się na moralnym przyzwoleniu większości. To przyzwolenie może mieć miejsce po uprzednim referendum demokratycznym lub po głosowaniu w parlamencie. Zasady moralne w ujęciu kontraktualizmu zostają *wypracowane, uzgodnione, wypośredkowane* między różnymi opiniami obecnymi w społeczeństwie². Można więc stwierdzić, że w ujęciu kontraktualizmu wszystko, co jest prawnie dozwolone (przez władzę państwową), jest zarazem moralnie dopuszczalne.

¹ Por. S. Privitera, *Contrattualismo e neocontrattualismo*, w: S. Leone i S. Privitera (red.), *Dizionario di bioetica*, Acireale-Bologna-Palermo 1994, s. 187-188.

² Por. tamże, s. 188.

Zdaniem S. Leone kontraktualizm opiera się na *poszanowaniu zdania drugiego człowieka*. Nie chodzi jednak w tym przypadku o konfrontację między różnymi ideami w odniesieniu do prawdy obiektywnej (gdyż prawda obiektywna w ujęciu kontraktualizmu nie istnieje), ale jedynie o wyrażenie swojego punktu widzenia³. Należy wysnuć wniosek, że prawo do wyrażenia własnego zdania staje się jedną z naczelných zasad kontraktualizmu; staje się przedmiotem swoistego „kontraktu” pomiędzy jednostkami.

W relacjach lekarz–pacjent kontraktualizm podnosi decyzję pacjenta do roli jedynego kryterium etycznego. Lekarz jest zobowiązany w sposób absolutny do uszanowania woli chorego (włącznie z prośbą o eutanazję); powstaje swoisty „kontrakt” między lekarzem a pacjentem. Naczelną normą działania moralnego nie jest jednak absolutnie pojęte dobro osoby, ale wola pacjenta, jego odczucia, świat wartości oraz oczekiwania⁴. Na pewno czymś pozytywnym jest poszanowanie praw chorego. Czymś innym jest jednak poszanowanie praw osoby ludzkiej (np. prawo do życia, prawo do tożsamości biologicznej), a czymś zupełnie odmiennym czynienie z woli pacjenta naczelnego kryterium działania moralnego. Jak ma bowiem wyrazić swoją wolę osoba znajdująca się np. w stanie śpiączki? W jaki sposób ma wyrazić swoją wolę nienarodzone dziecko? Można, co prawda, zakładać zgodę domniemaną na określone działanie medyczne. Pozostaje jednak sprawą otwartą, w odniesieniu do jakiej wartości (gdyż w ujęciu kontraktualizmu nie istnieją normy absolutne) należy działać tak, a nie inaczej, jeżeli pacjent nie jest w stanie wyrazić swojej woli. Zdawać się więc może, że w tym miejscu leży główna słabość modelu bioetyki kontraktualistycznej.

Za przedstawicieli modelu bioetyki kontraktualistycznej można uznać H. T. Engelhardta, J. Robertsona i S. Rodotę.

Model utilitarystyczno-hedonistyczny

W klasycznym ujęciu utilitaryzmu naczelną zasadą moralną jest jak największe dobro dla jak największej liczby osób⁵. Według M. Vidala, któ-

³ Por. S. Leone, *Bioetica, fede e cultura*, Roma 1995, s. 33.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. S. Privitera, *Utilitarismo*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 1016-1017; por. także: L. Palazzani, *Personalism and Bioethics*, „Ethics & Medicine” nr 10/1994, s. 8.

ry powołuje się na J. S. Milla, w przypadku konfliktu interesów między jednostką a grupą społeczną, ważniejsze jest to, co jest użyteczne dla grupy społecznej⁶. Z punktu widzenia utylitaryzmu dobre jest to, co sprawia przyjemność, zaś złe – to wszystko, co eliminuje przyjemne doznania i w konsekwencji prowadzi do cierpienia⁷. Etyka utylitarystyczna opiera się więc na sensualizmie; przyjemne doznania stanowią naczelną wartość moralną.

Nie wszystkie jednak doznania przyjemnościowe mają, w ujęciu utylitaryzmu, tę samą jakość; istnieje swoista *hierarchia przyjemności*⁸. Według Milla, którego cytuje Vidal, principium utilitas uznaje fakt, że pewne rodzaje przyjemności są bardziej pożądane i ważniejsze od innych. Nie chodzi w tym miejscu jednak o wielość doznań przyjemnościowych, ale o ich jakość. Kryterium wyższości jakości przyjemnościowej stanowią ludzie, którzy mają odpowiednie kwalifikacje do tego, aby tę przyjemność odczuwać.⁹

Zastosowanie kryterium jakości odczuć przyjemnościowych konkretyzuje się w dziedzinie bioetyki w stanowisku P. Singera i D. Wellsa. Dla tych autorów embrion ludzki nie może mieć tych samych praw moralnych co osoba dorosła, gdyż embrion osobą nie jest. Autorzy ci opierają swoje zdanie na stwierdzeniu, że brak mózgu i systemu nerwowego u wczesnego embrionu powoduje, że nie jest on w stanie odczuwać ani bólu, ani przyjemności, ani być czegokolwiek świadomym. Wobec powyższego, życie embrionu ludzkiego jest mniej warte od życia kijanki, której mózg, składając się z ponad pięciu tysięcy komórek, predysponuje ją do odczuwania bólu albo przyjemności¹⁰. Zdaniem Singera i Wellsa, *istota ludzka to istota posiadająca chociażby w minimalnym stopniu cechy charakterystyczne dla naszego gatunku, a więc świadomość, zdolność postrzegania otoczenia, zdolność nawiązywania kontaktu z innymi, a chyba też zdolność rozumowania i świadomość samej siebie*¹¹. Utylitarystyczne kryterium przyjem-

⁶ Por. M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, t. 2/1, *Morale della persona e bioetica teologica*, Assisi 1995, s. 77.

⁷ Por. tamże, s. 73-74.

⁸ Por. tamże, s. 75.

⁹ Por. tamże, s. 75-76.

¹⁰ Por. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 99.

¹¹ Tamże, s. 101.

ności i sposobu jej odczuwania prowadzi w bioetyce do zanegowania statusu ontologicznego embrionu jako osoby, a wobec powyższego dopuszczalne moralnie stają się wszelkiego rodzaju manipulacje rozwijającym się człowiekiem, albo człowiekiem znajdującym się w stanie komy (wszak niczego nie odczuwa!).

Model utilitarystyczny bioetyki wiąże się ściśle z ideologią jakości życia, według której życie ma uzasadnienie oraz sens, jeżeli reprezentuje „odpowiednią jakość”. Przez pojęcie odpowiedniej jakości rozumie się w tym przypadku tendencje hedonistyczne, które jako jedyne mają prawo bytu w społeczeństwie (dążącym nieustannie do poprawienia swojej jakości). W odniesieniu do życia dziecka poczętego, lub życia osoby chorej nieuleczalnie albo też starej, oznacza to przyzwolenie moralne na uśmiercenie, gdyż takie życie nie reprezentuje sobą odpowiedniej jakości (jest „jakościowo” niższe). Co więcej, takie „jakościowo” niższe życie może stanowić zagrożenie dla społeczeństwa (np. koszty utrzymania osób niedołączonych; dziecko, które swoim pojawieniem się mogłoby zrujnować karierę rodziców, albo ich dobrobyt)¹².

Model kazuistyczny (bioetyka kliniczna)

W medycynie przyjmuje się rozróżnienie na patologię oraz klinikę jako dwie różne, ale zarazem komplementarne względem siebie dyscypliny. Patologia oznacza naukę o chorobach (w sensie teoretycznym i ogólnym), natomiast klinika to badanie choroby, na którą cierpi konkretna osoba. W rozróżnieniu patologii od kliniki można posłużyć się klasyczną filozofią arystotelesowską, która wprowadza podział na *powszechne* i *jednostkowe*. W odniesieniu do tego, co powszechne, istnieje pewność i nauka, natomiast w odniesieniu do tego, co jednostkowe – opinia, przypuszczenie, a wobec powyższego łączy się z tym technika i roztropność. W takim ujęciu, bioetyka kliniczna sprowadza się do podejmowania decyzji nie w sensie ściśle naukowym, ale w optyce techniki i roztropności. Medycyna kliniczna nie jest nauką w sensie ścisłym, ale sztuką lub techniką, która kieru-

¹² Por. A. J. Katolo, *Jakość życia, obsesja zdrowia i homo continuus*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, Lublin 1999, s. 217.

je się nie tylko wiedzą, lecz także roztropnością¹³. Idea bioetyki klinicznej sprowadza się więc do rozpatrywania każdego przypadku w sposób indywidualny, czyli na podstawie tego, co w danej, konkretnej sytuacji będzie dobre dla konkretnego pacjenta.

W bioetyce klinicznej stosowana jest najczęściej zasada szczegółowego prawdopodobieństwa. H. Brody i C. Thomasma proponują podejmowanie decyzji na podstawie opracowanej listy wartości, które w danym przypadku się pojawiają – od tego powinna zależeć ostateczna decyzja co do postępowania z konkretnym pacjentem¹⁴.

T. L. Beauchamp i J. F. Childress wyróżniają dwa rodzaje obowiązków wobec pacjenta: obowiązki fundamentalne (*prima facie*) i aktualne. Wśród obowiązków *prima facie*, których wypełnianie ma charakter zobowiązania moralnego, wymienia się: autonomię, nieszkodzenie (*non-maleficenza*), zysk (*beneficenza*) i sprawiedliwość. Te zasady są do wypełnienia zawsze i wszędzie, o ile nie wchodzi w wewnętrzny konflikt między sobą. Jeżeli dojdzie do sytuacji konfliktowej, wówczas poświęca się jedna ze wzmiankowanych zasad na rzecz innej, ważniejszej. Dlatego zasady *prima facie* nie są zobowiązaniami moralnymi aktualnymi, czyli rzeczywistymi i efektywnymi. Sytuacje wyjątkowe, jeśli się pojawiają, umieszczają się na poziomie zobowiązań aktualnych, jako tych rzeczywistych, a nie na poziomie zobowiązań *prima facie*, które traktowane są w kategoriach abstrakcji¹⁵. W modelu bioetyki klinicznej nie istnieją więc żadne wartości absolutne, których nie można by przekroczyć. Ostateczna decyzja co do sposobu postępowania moralnego zależy od sytuacji, w której znajduje się zarówno lekarz, jak i pacjent. Model ten można więc zaliczyć do etyki sytuacyjnej.

W tym miejscu warto przyjrzeć się bardziej szczegółowo zasadom *prima facie* przywoływanym przez bioetykę kliniczną. Pryncypium autonomii sankcjonuje poszanowanie wolności oraz decyzji pacjenta. W ten sposób uzasadnienia nabiera prawo do wolnej zgody oraz informacji, ponieważ pacjent nie jest przedmiotem. Pryncypium zysku nakłada obowiązek wypełnienia dobra terapeutycznego pacjenta. Z tym pryncypium łączy się

¹³ Pro. D. Gracia, *Bioetica clinica*, w: *Dizionario di bioetica*, s. 98.

¹⁴ Por. tamże, s. 99.

¹⁵ Por. tamże, s. 99-100; P. Cattorini, M. Reichlin, *La bioetica, teorie, problemi*, w: C. Vigna (red.), *Introduzione all'etica*, Milano 2001, s. 166.

zasada nieszkodzenia, czyli hipokratejskie *primum non nocere*. Przy tej zasadzie dochodzi do głosu zasada proporcjonalności (zysków i strat). Pryncypium sprawiedliwości nakłada obowiązek słusznego wynagrodzenia oraz unikania dyskryminacji i niesprawiedliwości w polityce oraz działaniach medycznych¹⁶.

Mając na uwadze zawartość treściową poszczególnych zasad *prima facie*, podejmowanie decyzji w świetle bioetyki kazuistycznej przebiega według następującego schematu:

- Obowiązek *prima facie* – norma moralna – tzw. kryterium „U” (kryterium uniwersalne);

- Roztropność – wyjątek od normy – tzw. kryterium „P” (kryterium partykularne);

- Obowiązek moralny – podjęcie decyzji – tzw. kryterium „C” (kryterium współpracy, kolaboracji).

Ocena moralna w świetle bioetyki klinicznej dąży do usprawiedliwienia sytuacji wyjątkowej według zasady „mniejszego zła” – z tego wynika nakaz roztropności. Kryteria „U” oraz „P” jawią się głównie jako pryncypia nieszkodzenia oraz sprawiedliwości, w drugim zaś – autonomii i korzyści (zysku). O ile dwa pierwsze z nich mają charakter absolutny, o tyle dwa ostatnie są relatywne. Nie można wyrządzać zła drugiemu człowiekowi, nawet jeśli prosi o to; nie można czynić dobra drugiemu wbrew jego własnej woli. Pryncypium korzyści (zysku) zawsze odnosi się do autonomii, natomiast pryncypium nieszkodzenia jest niezależne od woli osoby, której dotyczy działanie – w sensie niepodejmowania działań, które mogłyby przynieść zło. Tak samo w odniesieniu do pryncypium sprawiedliwości: sprawiedliwe potraktowanie dotyczy wszystkich, bez dyskryminacji, a nawet więcej – uprzywilejowanie tych, którzy są mniej uprzywilejowani w stosunkach społecznych¹⁷.

Naturalnie te zasady bioetyki klinicznej, zwane inaczej pryncypiami anglosaskimi, nie są do końca satysfakcjonujące, ponieważ pozostawiają szerokie pole do dowolnej interpretacji samych zasad. Same zresztą zasady, o których była mowa, mogą być pomijane w różnych sytuacjach wy-

¹⁶ Por. F. Bellino, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali*, Roma 1993, s. 99-100.

¹⁷ Por. tamże, s. 108-109.

jątkowych. Na przykład w przypadku sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Faktem jest ogromna śmiertelność wśród dzieci poczętych za pomocą tej metody. W świetle pryncypiów anglosaskich dozwolone jest poświęcenie życia dziecka poczętego (pryncypium nieszkodzenia) na rzecz dania satysfakcji rodzicom – będą mieli wreszcie upragnione dziecko (zasada korzyści).

Model personalistyczny (bioetyka personalistyczna)

Personalizm postrzegany jest przez niektórych jako zamknięty system wartości zarezerwowany dla wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to opinia w istocie rzeczy fałszywa. U podstaw personalizmu leży obiektywizm wartości i norm, które wyrastają z dziedzictwa filozofii klasycznej: nurtu platońsko-augustiańskiego oraz arystotelesowsko-tomistycznego. W centrum założeń personalizmu znajduje się filozoficzna koncepcja osoby, definiowanej jako *rationalis naturae individua substantia*. Tradycja personalistyczna opiera się na rozumnej naturze człowieka oraz jego wolności. Człowiek jest osobą, ponieważ jako jedyny byt istniejący w świecie jest zdolny do refleksji nad samym sobą, do autodeterminacji oraz potrafi posługiwać się w sposób świadomy językiem – wyrażać stany przekraczające uwarunkowania świata materialnego. Człowiek, chociaż przynależy do świata materialnego, jest zdolny przekraczać go aktami intelektu oraz wolnej woli. Personalizm w człowieku jako osobie widzi jedność duszy i ciała (*corpore et anima unus*); jest to jedność, która reprezentuje wartość obiektywną¹⁸. W świetle personalizmu wyróżnia się cztery zasady etyczne, które pozwalają na rozwiązywanie zagadnień związanych z bioetyką; dlatego mówi się o modelu personalistycznym bioetyki.

Pierwszym pryncypium jest obrona życia fizycznego. Życie fizyczne człowieka reprezentuje wartość fundamentalną, a nie absolutną, ponieważ życie cielesne nie oddaje w całej pełni bogactwa osoby – jedność duszy i ciała. Życie fizyczne, w ciełe, pozostaje jednak fundamentem realizacji osoby. Ponad tym dobrem fundamentalnym istnieje jedynie dobro całkowite, Dobro Absolutne, i związane z nim życie duchowe człowieka. To Dobro

¹⁸ Por. M. Doldi, M. Picozzi, *Introduzione alla bioetica*, Torino 2000, s. 61-62.

Absolutne, lub też inne dobro duchowe, może wymagać ofiary z życia fizycznego (np. oddanie życia w obronie wiary lub też poświęcenie siebie na rzecz ratowania drugiej osoby)¹⁹. Jednak, jak pisze papież Jan Paweł II, *życie w czasie jest (...) podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Proces ten – nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje oświecony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistnia się w pełni w wieczności (por. 1 J 3, 1-2). Równocześnie to nadprzyrodzone powołanie uwydatnia względność ziemskiego życia mężczyzny i kobiety. Nie jest ono jednak rzeczywistością „ostateczną”, ale „przedostateczną”; jest więc rzeczywistością świętą, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom*²⁰.

Jeżeli nawet ktoś nie akceptuje, z powodów światopoglądowych, tego nadprzyrodzonego charakteru powołania życia ludzkiego, to nakaz szacunku dla prawa do życia jest nakazem dostrzeżenia i uznania fundamentu, na którym bazują wszystkie inne prawa. Podmiotem praw może być jedynie żywa osoba. Nie ma więc sensu mówić o prawie do zdrowia lub też o prawie do niedyskryminacji czy też o prawie do dóbr kultury, jeżeli fundament tych praw – prawo do życia – nie jest szanowany. Tak samo godność osobowa człowieka pozostaje karykaturalnym i pustym terminem, jeżeli nie jest respektowany fundament tej godności – życie. Zasada poszanowania życia ludzkiego, którą przede wszystkim proponuje bioetyka personalistyczna, nie jest czymś, co by nie miało charakteru uniwersalnego.

Pryncypium wolności i odpowiedzialności implikuje odpowiedzialność, ze strony lekarza, aby pacjent był zawsze traktowany jako cel sam w sobie – nigdy jako środek do celu. W świetle tej zasady, lekarz ma prawo odmówić podjęcia określonych czynności, jeżeli pozostają one w sprzeczności z jego sumieniem i wyznawanymi zasadami²¹. Przykładem funkcjonowania tegoż pryncypium jest sprzeciw lekarza wobec aborcji, eutanazji, przepisywania środków antykoncepcyjnych, przeprowadzania sztucznego zapłodnienia in vivo lub in vitro.

¹⁹ Por. tamże, s. 62; F. Bellino, dz. cyt., s. 100.

²⁰ *Evangelium vitae*, nr 2.

²¹ Por. F. Bellino, dz. cyt., s. 100-101.

Zasada wolności w odniesieniu do pacjenta oznacza prawo do pozostawania wolnym w wyborze określonej terapii; ten wybór nie może być jednak oderwany od odpowiedzialności. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za swoje życie i zdrowie. W takiej perspektywie jawi się moralny obowiązek współpracy pacjenta z lekarzem w celu ocalenia życia lub zdrowia. Zgoda pacjenta na przeprowadzenie określonej kuracji jest zarazem aktem powierzenia i zawierzenia siebie lekarzowi. Dlatego akt ten musi być wolny i odpowiedzialny²². Godność osoby ludzkiej domaga się uszanowania w każdym człowieku istoty wolnej. Naturalnie, pryncypium wolności i odpowiedzialności łączy się z zasadą ochrony życia fizycznego.

Zachowania zasady wolności i odpowiedzialności domaga się Ojciec Święty Jan Paweł II, np. w przemówieniu do uczestników 81. Kongresu Włoskiego Towarzystwa Chirurgii Ogólnej (27 X 1980 r.): *Jest rzeczą oczywistą, (...) że pacjent winien być powiadomiony o zamierzonym doświadczeniu, o jego celu i o jego ewentualnym ryzyku, w taki sposób, aby mógł wyrazić swoją zgodę lub jej odmówić w pełnej świadomości i wolności. Lekarz, istotnie, ma wobec pacjenta tylko taką możliwość i takie prawa, jakich pacjent sam mu udzieli. Przyzwolenie ze strony chorego nie jest, następnie, pozbawione jakichkolwiek granic. Poprawa swoich warunków zdrowia pozostaje, poza przypadkami szczególnymi, istotnym celem współpracy ze strony chorego. Przeprowadzenie doświadczenia, w rzeczy samej, jest usprawiedliwione przede wszystkim interesem jednostki, nie kolektywu. (...) Stosunek chory-lekarz winien z powrotem oprzeć się na dialogu uwzględniającym wysłuchanie, szacunek i zainteresowanie; winien z powrotem być prawdziwym spotkaniem między ludźmi wolnymi, albo jak powiedziano, między „zaufaniem” i „uczciwością”²³. Spełnienie wyżej przedstawionych postulatów można uznać za poszanowanie wolności (w duchu odpowiedzialności zarówno ze strony lekarza, jak i pacjenta) osoby ludzkiej.*

Zasada całościowości (pryncypium terapeutyczne) wynika z faktu, że człowiek jako osoba jest jednością duchowo-psychiczno-fizyczną. Poszczególne organy ciała stanowią pewną całość funkcjonalną, uszeregowaną nie-

²² Por. M. Doldi, M. Picozzi, dz. cyt., s. 63.

²³ Jan Paweł II, *Osoba, nie wiedza jest kryterium wszelkiego działania ludzkiego*, nr 5, 6, w: K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 193-194.

rarchicznie, które działają na rzecz dobra całego organizmu. W świetle omawianego pryncypium można poświęcić jakąś część organizmu, czy też określony organ, w celu ratowania życia i integralności fizycznej chorej osoby (np. usunięcie wyrostka robaczkowego, amputacja kończyny w celu uniknięcia zakażenia całego organizmu)²⁴.

Zasada całościowości nakłada obowiązek zachowania proporcji kuracji (zasada proporcjonalności). Jak stwierdza Jan Paweł II: *Człowiek nauki, pomny na regułę mądrości strożytnej: primum non nocere, winien dołożyć zatem wszelkich starań, aby nie szkodzić życiu, które zamierza ratować i uprawniać, i podejmować decyzje z największą roztropnością i ostrożnością*²⁵. Na przykład, w celu zaspokojenia oczekiwań rodziców i dostarczenia im dziecka stosowane jest zapłodnienie in vitro. Spełnienie oczekiwań dokonuje się za cenę wysokiego prawdopodobieństwa śmierci dziecka poczętego – według danych jedynie 5-7% dzieci w ten sposób poczętych przeżywa²⁶. Zapłodnienie in vitro pozostaje więc w sprzeczności z zasadą całościowości – niepłodność nie jest przypadłością, która w jakikolwiek sposób zagrażałaby życiu osób nią dotkniętych, a „kuracja” cechuje się wysoką śmiertelnością nienarodzonych.

Zasada całościowości odnosi się również do potraktowania człowieka jako jedności w jego wymiarze duchowo-psychiczno-fizycznym, a nie tylko fizycznym. *Jedność ta wymaga, by nie izolować problemów technicznych, związanych z postępowaniem w określonym stanie chorobowym, od całościowego widzenia osoby chorego, obejmującego wszystkie wymiary. (...) Rozwój jest nieunikniony, idzie on w kierunku specjalizacji studiów i komplikacji życia w społeczeństwie. Niemniej jednak nie może ustawać w wysiłkach, ażeby uwzględnić dogłębną jedność istoty ludzkiej. Jedność, która wyraża się w sposób widoczny we współdziałaniu wszystkich funkcji cielesnych, ale także w jedności zachodzącej pomiędzy sferą cielesną, uczuciową, intelektualną i duchową*²⁷. W uszanowaniu jedności człowieka, zostaje

²⁴ Por. M. Doldi, M. Picozzi, dz. cyt., s. 64; F. Bellino, dz. cyt., s. 101.

²⁵ Jan Paweł II, *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej*, nr 2, w: *W trosce o życie*, s. 201.

²⁶ Por. M. Aramini, *La procreazione assistita. Scoprire il senso di un nuovo modo di nascere*, Milano 1999, s. 63.

²⁷ Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*, nr 5, w: *W trosce o życie*, s. 206.

zarazem uszanowana jego wolność, a przez to także i godność osoby ludzkiej. Także sama medycyna nie zostaje zredukowana do wymiaru działania czysto technicznego, gdzie chory to maszyna wymagająca remontu, zaś lekarz to mechanik, który podejmuje się naprawy.

Pryncypium solidarności, które powstało w obrębie teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej, jest obecnie coraz częściej stosowane w dziedzinie biomedycyny. Zasada solidarności, zwana niejednokrotnie zasadą uczestnictwa, wzywa każdą, konkretną osobę ludzką do realizacji siebie przez uczestnictwo w dobru wspólnym. W bioetyce oznacza to osobiste zaangażowanie na rzecz obrony i promocji wartości życia ludzkiego, które ma nie tylko wymiar osobisty, ale także społeczny²⁸; chodzi o przezwyciężenie egoizmu w spojrzeniu na prawo do życia i integralności fizycznej. Jeżeli domaga się poszanowania dla własnego prawa do życia i integralności fizycznej, wobec powyższego należy uznać również fakt, że takie samo prawo przysługuje drugiej osobie ludzkiej.

Zasada uczestnictwa (solidarności) odnosi się także do uszanowania godności drugiego człowieka. *Czyż można mówić o godności każdej osoby, kiedy pozwala się na zabijanie tej najsłabszej i najbardziej niewinnej? W imię jakiej sprawiedliwości poddaje się osoby najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, uznając niektóre z nich za godne obrony, a odmawiając tej godności innym? Pojawienie się takich sytuacji oznacza, że działają już mechanizmy, które prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współżycia i do rozpadu samego organizmu państwowego*²⁹.

Teologia moralna w bioetyce?

Niejednokrotnie można spotkać się z zarzutem, że nie powinno się uprawiać bioetyki z pozycji teologii moralnej. Tego rodzaju zarzuty formułują zarówno przedstawiciele bioetyki laickiej (w imię niezależności etyki!), jak i, niestety, niektórzy filozofowie związani z szeroko rozumianą filozofią chrześcijańską.

²⁸ Por. M. Doldi, M. Picozzi, dz. cyt., s. 64.

²⁹ *Evangelium vitae*, nr 20.

Odpowiadając na ten zarzut należy przypomnieć, że doktryna moralności nie może ograniczać się jedynie do *hic et nunc* człowieka, ale powinna wskazywać, *jak osiągnąć pełny sens życia. To dążenie bowiem stanowi rzeczywiste podłoże każdej ludzkiej decyzji i działania, to ukryte poszukiwanie i wewnętrzny impuls porusza ludzką wolność. Pytanie (...) odwołuje się ostatecznie do Dobra absolutnego, które nas pociąga i wzywa, jest echem Bożego powołania, źródła i celu życia człowieka*³⁰. Decyzje moralne podejmowane w dziedzinie bioetyki najczęściej dotyczą szczególnych, granicznych sytuacji, w jakich znajduje się konkretny człowiek. Tam, gdzie w grę wchodzi życie i zdrowie, nie ma miejsca na rozważanie teoretycznych kwestii. Decyzja musi być jednoznaczna, gdyż chodzi o jednorazowe dobro, jakim jest życie fizyczne konkretnej osoby ludzkiej. Dlatego też i fundament podejmowanych decyzji moralnych musi być jednoznaczny: działam tak a nie inaczej, gdyż wynika to z uznania prymatu Boga w moim życiu. To uznanie prymatu Boga konkretyzuje się w przestrzeganiu dwóch przykazań miłości: *Jezus odsyła (...) do dwóch przykazań – miłości Boga i bliźniego (por. Łk 10, 25-27) – i przypomina, że tylko ich przestrzeganie prowadzi do życia wiecznego: „To czyń, a będziesz żył” (Łk 10, 28). (...) Dwa przykazania, na których „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 40), są głęboko ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. O ich nierozdzielnej jedności Jezus świadczy słowem i życiem: zwieńczeniem Jego misji jest Krzyż odkupienia (por. J 3, 14-15), znak Jego niepodzielnej miłości do Ojca i do ludzkości (por. J 13, 1)*³¹.

Chęć ograniczenia wyborów moralnych jedynie do rzeczywistości przyrodzonej, z jednoczesnym zignorowaniem nadprzyrodzonego powołania człowieka, stanowi jego zubożenie jako osoby. Objawienie chrześcijańskie nie jest mitem, ale konkretną rzeczywistością historyczną. Co więcej, jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice „*Fides et ratio*”, w *Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata o znacznej wartości filozoficznej*³². Teologia moralna nie wnosi więc żadnych mitów czy też

³⁰ *Veritatis splendor*, nr 7.

³¹ Tamże, nr 14.

³² *Fides et ratio*, nr 80.

fideizmu do refleksji bioetycznej, ale konkretną rozumową refleksję, wypracowaną na bazie Pisma Świętego i Tradycji.

W refleksji bioetycznej nie można pomijać zagadnienia sensu – ostatecznego celu istnienia i działania człowieka: *Słowo Boże stawia (...) pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, które w pełni urzeczywistnia ludzką egzystencję*³³. Naturalnie, nie chodzi o przekonywanie przekonanych, lecz o wskazanie na fundament, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. (...) Zrozumiała staje się bowiem najgłębsza istota Boga i człowieka: w tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która łączy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur łączy je we wzajemnym odniesieniu³⁴. Działanie w perspektywie ostatecznego sensu przybiera charakter działania rozumowego. To, co etyka nazywa dobrem moralnym, ze względu na które konkretny człowiek działa w sposób określony, teologia moralna określa mianem zbawienia albo życia wiecznego. Zarówno etyka, jak i teologia moralna znajdują wspólny punkt, jakim jest osoba ludzka. Jednak teologia moralna idzie dalej w swych poszukiwaniach i wskazuje na ostateczne przeznaczenie ludzkiej osoby – powołanie do życia wiecznego. Dlatego, jak naucza Jan Paweł II, człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym³⁵. Refleksja bioetyczna pragnie pomóc człowie-

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ *Redemptor hominis*, nr 10.

kowi w zrozumieniu siebie samego w granicznych momentach jego egzystencji. Aby można było mówić o dogłębnym zrozumieniu dramatu chorej osoby, jak też i lekarza (oraz rodziny i społeczeństwa), konieczne się staje uwzględnienie głosu teologii moralnej, która nieustannie wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa. I nie chodzi, jak stwierdza A. Puca, jedynie o sprowadzenie wszystkiego do miłości, ale przede wszystkim do radykalnego wyboru Syna Bożego, który wzywa do naśladowania Go³⁶. Tak więc decyzja, podejmowana w obszarze zainteresowań bioetyki, jest decyzją, która wskazuje albo na opowiedzenie się za Jezusem Chrystusem, albo na odrzucenie Go. Nie można przecież przemilczać faktu, iż zasady bioetyki personalistycznej zostały wypracowane na bazie przesłania ewangelicznego – wiary i ethosu, które stanowią nierozłączną całość: *Bądźcie zaś wykonawcami słowa, a nie słuchaczami tylko, oszukującymi samych siebie. Gdyż jeśli kto jest słuchaczem słowa, a nie wykonawcą, ten podobny jest do człowieka, przypatrującego się przyrodzonemu obliczu swemu w zwierciadle; bo przyglądając się sobie i odszedł i zaraz zapomniał, jakim był* (Jk 1, 22-24).

Ks. ARTUR JERZY KATOŁO, ur. 1967, dr teologii, specjalista bioetyk. Absolwent KUL-u, Scuola di Medicina e Scienze Umana HSR Istituto Scientifico oraz Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie. Profesor bioetyki i teologii moralnej w seminarium w San Marino w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym Italii Południowej w Neapolu. Autor m.in. książek: „ABC bioetyki” (1997), „Embryon ludzki – osoba czy rzecz?” (2000) oraz redaktor „Bezdroża antykoncepcji” (2001). Mieszka w Cosenza (Włochy).

³⁶ Por. A. Puca, *Il contributo della teologia alla bioetica*, Torino 1998, s. 21.

Jacek Żurek

„Księża-patrioci” – szkic do portretu (dokończenie)

Od wpływu na księży dosyć szybko, bo w 1962 r. odsunięto przewodniczących gminnych rad narodowych, na rzecz przewodniczących prezydentów rad miejskich i powiatowych⁵⁴. Gminne rady nadawały się tylko, według Tadeusza Żabińskiego, do *rozeznania księży, gdyż mają one liczne sprawy z nimi i najlepiej wiedzą o zgromadzeniach kleru, kazaniach itp.*⁵⁵ Wraz z pracą nad Kołami Księży władze PZPR pragnęły ujednolicić działania rad narodowych, rejonowych urzędów spraw wewnętrznych (w gestii MSW) i prokuratur. W każdym województwie i powiecie tworzone „trójki” zajmujące się realizacją polityki wyznaniowej władz partyjnych i państwowych. W skład „trójki” z urzędu wchodził zastępca komendanta milicji do spraw bezpieczeństwa (pracownik Służby Bezpieczeństwa), przewodniczący prezydium Rady Narodowej i pierwszy sekretarz Komitetu PZPR. Przy każdym Komitecie Wojewódzkim PZPR działały zespoły robocze, w skład których wchodził: kierownik Wydziału Administracyjnego KW PZPR, kierownik Wydziału do Spraw Wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (w gestii UdSW), naczelnik Wydziału IV w Komendzie Wojewódzkiej MO (w gestii SB)⁵⁶. Praca z duchownymi z Kół Księży stanowić miała wstęp do rozszerzenia podobnej działalności na całe katolickie duchowieństwo. W 1963 r. Zenon Kliszko stwierdził, że spotkania w radach narodowych winny odbywać się przede wszystkim z całym duchowieństwem, aby go zbliżać do władzy, a z Caritasowcami – na płaszczyźnie Frontu Jedności Narodu. Nie możemy księży zrzeszonych w „Caritasie” stawiać w po-

⁵⁴ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1960-1980*, Londyn 1996, s. 42.

⁵⁵ Tamże, s. 44.

⁵⁶ Por. AAN, PZPR, sygn. 237/XIV-178, k. 86 (Wydział Administracyjny KC PZPR), Informacja o działaniach kleru katolickiego na terenie woj. szczecińskiego 1957-1960. Ścisłe Tajne, Szczecin, czerwiec 1960.

zycji uprzywilejowanej⁵⁷. Spotkań takich jednak z początku nie mnożono, by nie sprawiać wrażenia nacisku czy przymusu, jakie stosowano w czasach stalinowskich, zwołując często nic nie rozumiejących księży na podobne zebrania.

W 1962 r. Centralny Zarząd Kół Księży *wykluczył walkę z hierarchią kościelną*⁵⁸. Z drugiej strony, władze PZPR wyciągały rozmaite konsekwencje wobec tych dziekanów, w jurysdykcji których znajdowali się księża „pozytywni”⁵⁹. Ostatecznie, samopomoc duchownych i działalność dobroczynna pozostawać miały w związku z takimi instytucjami, jak rady narodowe, kółka rolnicze czy Polski Komitet Pomocy Społecznej. Była to oficjalna i praktyczna wykładnia decyzji o zaangażowaniu duchowieństwa w prace Zrzeszenia Katolików „Caritas”. Obrazowo formułował to Kliszko w 1962 r.: *Główną treścią pracy Kół Księży „Caritas” i lojalnych księży spoza tego ruchu powinno być: działalność każdego księdza powinna koncentrować się w murach kościoła, poprzez potępienie z ambon kradzieży, nawoływanie do ochrony własności społecznej itp. W tym celu należy podsuwać księżom konkretne tematy do kazań. Np. wydajność pracy robotników w PGR-ach, o budowie szkół⁶⁰ itp.; z księżmi tak należy pracować, aby ich skłonić do lojalności, lecz ksiądz nie musi być bardziej za władzą, jak można tego od niego wymagać*⁶¹.

⁵⁷ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 67.

⁵⁸ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: tamże, s. 44.

⁵⁹ Tamże. Protokół nie przynosi jednak informacji, co to za „konsekwencje”.

⁶⁰ W toku była szeroko propagowana przez władze państwowe akcja budowy „tysiąca szkół na Tysiąclecie” (państwa polskiego). Tzw. tysiąclatki miały mieć jednak z założenia charakter „świecki”, stanowiąc przed 1961 r. (gdy Sejm uchwalił tzw. ustawę o szkolnictwie świeckim) konkurencję dla szkół, w których nie zlikwidowano jeszcze nauki religii. Rzecz ciekawa, że w pierwotnej wersji polemicznego listu I Sekretarza, jaki rozesłał 15 maja 1959 r. do wszystkich biskupów, znalazł się apel o pomoc duchowieństwa w budowie „szkół-pomników tysiąclecia”; por. *List I Sekretarza KC PZPR W. Gomułki do Episkopatu Polski*, 27 V 1959, w: P. Raina (wybór), *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów*, t. I: 1945-1959, Poznań 1994, s. 721, oraz redakcja pierwotna: AAN, KC PZPR, sygn. 237/IV-2715, k. 93 (Sekretariat KC PZPR).

⁶¹ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 47-48.

Zależność ideową duchowieństwa z Kół Księży od władz PZPR ilustruje szczegółowa cenzura referatu na zjazd Zrzeszenia w 1964 r., wykonana przez pracowników Zespołu ds. Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR. W referacie postanowiono: dokonać skrótów; wzbogacić dane o osiągnięciach służby zdrowia w PRL (jakby podkreślając pośrednio dobroczynny wpływ „zeświecczenia” tych placówek); mniej eksponować postać papieża Jana XXIII, usuwając część cytatów⁶²; usunąć akapit o roli Kościoła w ustroju niewolniczym⁶³; przy wymienianiu nazwiska Władysława Gomułki dodać: *polityczny przywódca narodu; wprowadzić więcej języka księżowskiego* itp.⁶⁴

⁶² Charakterystyczne, że osoba Jana XXIII była oficjalnie uznawana przez władze państwowe, w związku z soborową polityką otwarcia Kościoła na świat i sowiecką polityką koegzystencji. 23 listopada 1962 r. odbył się zjazd duchowieństwa we Wrocławiu, współorganizowany przez duchownych z Kół Księży oraz z Pax, celem „manifestacji solidarności duchowieństwa z enuncjacjami pokojowymi papieża Jana XXIII i polityką rządu polskiego w sprawie pokoju i Ziemi Zachodnich”. Fragment zjazdowego referatu cyt. za: S. Owczarek, *Być zaangażowanym, być księdzem*, Warszawa 1982, s. 300. W czerwcu 1966 r. kamień węgielny pod pomnik Jana XXIII został poświęcony we Wrocławiu z inspiracji i przy udziale duchowieństwa ze Zrzeszenia („Tutaj U[rząd do] S[praw] W[yznań] na gwałt poświęca kamień węgielny pod pomnik Jana XXIII. Robi to USW przez Paxowców i księży Caritas”, S. Wyszynski, *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria” z lat 1965-1967*, Warszawa 1996, s. 143; zapis z 16 lipca 1966 r.). Budowa i poświęcenie pomnika, w czerwcu 1968 r., z udziałem 200-1000 księży, stanowiła kłopotliwy fakt dla Episkopatu; por. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 216.

⁶³ Chodzi o epokę cesarstwa rzymskiego – zgodnie z historiografią marksistowską dzieje ludzkości periodyzowano, schematycznie rzecz biorąc, ze względu na istnienie wielkich formacji społeczno-ustrojowych: tzw. wspólnoty pierwotnej (prehistoria), niewolnictwa (starożytność), feudalizmu (średniowiecze i czasy nowożytne; w Rosji i na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego do czasu uwłaszczenia, czyli do poł. XIX w.), kapitalizmu, z podokresem imperialistycznym, komunizmu (w przyszłości, choć jego budowę rozpoczęła rewolucja październikowa w 1917 r.). W tym wywodzie Kościół odegrał pozytywną rolę do początku IV w., skupiając w opozycji do państwa rzymskiego klasy wyzyskiwane, także niewolników (zgodnie ze szkołą historyka rosyjskiego, zmarłego w 1932 r. dyrektora Instytutu Czerwonej Profesury, Michaiła Pokrowskiego, który dokonał rewizji historii Rosji z punktu widzenia walk klasowych; szkoła potępiona została w 1936 r.).

⁶⁴ Dokument nr 30. Protokół nr 8 z posiedzenia Zespołu ds. Kleru przy Wydz. Administracyjnym KC PZPR w dniu 18 kwietnia 1964 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 124.

Generalnie rzecz biorąc, duchowni mieli propagować idee zacieśniania współpracy z władzą ludową i walki o pokój. Ich pozytywna działalność, w zestawieniu z szykanami Episkopatu, miała demaskować wrogość hierarchii wobec władz państwowych⁶⁵.

Oblicze moralno-ideowe

Czas najwyższy powiedzieć, dlaczego wielu polskich duchownych przystąpiło do tak karykaturalnego ruchu i czemu nie mogli (lub nie chcieli) zeń odejść? Zapewne nieliczna grupa księży należała do ruchu z inspiracji lub wcześniejszego zezwolenia władz kościelnych, jako swego rodzaju „wtyczki” biskupów. Mogło być i tak, że duchowny samodzielnie podjął decyzję o akcesie do ruchu, na co post factum dał placet ordynariusz (jak było np. ze znanym budowniczym kościoła w Nowej Hucie, ks. Józefem Gorzelanym).

Istotne były motywy ideowe, które zresztą nie musiały wykluczać innych powodów. Wedle Jana Żaryna,⁶⁶ dla księży tych niewątpliwym spoiwem mogącym połączyć duchowieństwo z ówczesną władzą państwową było wspólne widzenie między innymi następujących kwestii: 1) Stosunek do Niemiec i II wojny światowej: antyniemieckość, a zatem podatność na argumentację komunistów, że to jedynie Stalin i ZSRR byli gwarantami granicy polskiej na Odrze i Nysie Łużyckiej⁶⁷; 2) Pozytywny stosunek do przemian społeczno-gospodarczych: traktowanie „demokracji ludowej” jako ustroju rewolucyjnego, obalającego dotychczasowe autorytety, a więc i tezę o bezwzględnym posłuszeństwie „autorytarnej” hierarchii kościelnej w kwestiach nie tylko moralnych⁶⁸; 3) Możliwość zaangażowania się i tworzenia obli-

⁶⁵ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: tamże, s. 67.

⁶⁶ J. Żaryn, *Trudne problemy historii najnowszej. Księża-patrioci*, „Słowo. Dziennik Katolicki”, nr 21 z dn. 30 I 1996, s. 10.

⁶⁷ Proboszcz z warszawskiego Kamionka, znany biblista ks. Eugeniusz Dąbrowski (związany jednak z Paxem).

⁶⁸ Casus ks. Henryka Weryńskiego, kapelana wojskowego, autora broszury *Katolicy radykalni*.

*cza społeczności lokalnej — pomoc materialna w budowie kościoła, udział w radach narodowych, za cenę poparcia władz państwowych*⁶⁹.

Jakie były najczęstsze przyczyny szeroko rozumianej współpracy z władzami bezpieczeństwa? *Od chwili powstania — pisał Bohdan Cywiński — nad rozszerzeniem stanu liczebnego grupy zaczął usilnie pracować Urząd Bezpieczeństwa, nachodząc poszczególnych księży i namawiając ich do współpracy, strasząc aresztowaniem, represjami lub szantażując na tle faktycznych, a najczęściej wmawianych wykroczeń, zwłaszcza na przykład „de sexto” [z szóstego przykazania]. (...) wielu księży ustępowało przed uderzeniem, nie chcąc być przedmiotem skandalu. Pierwsze ustępstwo pociągało za sobą dalsze naciski, idące coraz dalej aż do kompletnej kompromitacji ideowo-moralnej delikwenta. Złamani lub oghupieni księża, poprzez fakt swego przystąpienia do grupy publicznie występującej w prasie i radiu przeciw episkopatowi lub papieżowi, tracili, oczywiście, poparcie w środowisku i całkowicie wpadali w ręce komunistów. Po pewnym czasie nadawali się już do wykorzystania dla publicznego wygłaszania zleconych im przez władze dowolnych kłamliwych i antykościelnych tekstów. Ta aktywna grupa była jednak bardzo nieliczna, stanowiło ją zaledwie kilkadziesiąt osób. Kilkuset innych księży udawało się zastraszeniem lub dezinformacją skłonić do uczestnictwa w organizowanych przez władze zjazdach, podczas których dopiero uczestnicy orientowali się, po co i przez kogo zostali ściągnięci. Większość spośród nich, czując się oszukana, dokonywała wielkich wysiłków, by wydostać się stamtąd i uciąć na przyszłość podobne kontakty*⁷⁰.

Judaszowe srebrniki

I wreszcie ostatnia kategoria motywacji, nie mniej złożona niż poprzednie — zależność finansowa. 20 marca 1950 r. Sejm RP uchwalił ustawę o przejęciu przez państwo majątków ziemskich Kościoła. Z dochodów, z przejętych nieruchomości i dotacji państwowych utworzono Fundusz Ko-

⁶⁹ Przypadek ks. Stanisława Owczarka, w początkowym okresie bardzo czynnego w swej parafii Konary k/Grójca.

⁷⁰ B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. II: „...i was prześladować będą”, Lublin 1990, s. 71-72.

ścielny, przeznaczony na utrzymanie i odbudowę kościołów, pomoc materialną i opiekę lekarską, ubezpieczenia i emerytury dla duchownych oraz na działalność dobroczynną. Sama ustawa nie była ewenementem, skoro konkordat z 1925 r. w analogiczny sposób, choć na innych zasadach, regulował sprawę strat materialnych Kościoła (przede wszystkim w wyniku represji zaborczych i ustawy o reformie rolnej z 1920 r.) oraz wynagrodzenia ich przez państwo. Jednak po 1950 r. dotacje rozdzielał dla poszczególnych księży Urząd do Spraw Wyznań w nagrodę za „dobre sprawowanie”. Po 1956 r. „księża-patrioci”, pozbawieni na krótko oparcia politycznego we władzach państwowych, otrzymywali cały czas wsparcie finansowe. W 1958 r. 278 księży otrzymywało comiesięczną zapomogę z Funduszu Kościelnego, o łącznej wysokości przeszło 220 tys. zł. W owym czasie blisko 50 zapomóg jednorazowych udzielono na sumę ponad 175 tys. zł. W 1959 r. na utrzymanie Kół Księży wydano ze skarbu państwa ponad milion zł⁷¹. Osobną kategorię stanowili kapelani wojskowi, którzy byli ponadto na utrzymaniu armii⁷². Oznacza to, że większość „patriotycznego” duchowieństwa sprzedawała swój publiczny wizerunek za stosunkowo niewielkie pieniądze. Choć niewielka grupa księży nie przełękała się kar kanonicznych i otwarcie po 1956 r. nie chciała spełniać poleceń władz duchownych, wielu, jak widać, utrzymało zależność finansową od władz państwowych, mimo że prymas Wyszyński zabronił podległemu sobie duchowieństwu korzystać z oferty Funduszu⁷³. W maju 1960 r. nastąpiła pod-

⁷¹ A. Dudek, dz. cyt., s. 121.

⁷² Przedstawione sumy dawały średnio na osobę niecałe 800 zł miesięcznie i przeszło 3700 zł jednorazowo. Porównując z płacami katechetów pracujących ówczesnie w szkolnictwie: prawie 12 900 osób pobierało rocznie ze skarbu państwa ok. 120,5 mln zł, co dawało średnio na osobę miesięcznie ok. 780 zł (przy oficjalnym uposażeniu zasadniczym nauczycieli od 800 zł miesięcznie; średnia płaca w Polsce – 1200 zł); por. AAN, PZPR, sygn. 237/XIV-175, k. 5 (Wydział Administracyjny KC PZPR), Notatka informacyjna o nauczaniu religii w szkołach, 1960; *Kalendarz nauczycielski 1959-1960*, Warszawa 1959, s. 124. Oddzielnie także należy liczyć sumy przeznaczone dla agentów z funduszy operacyjnych MSW (dla porównania – w 1980 r. agenci w środowisku studentów krakowskich otrzymali od 500 zł do 45 tys. zł gotówką każdy; roczna pensja asystenta na UJ wynosiła ok. 40 tys. zł).

⁷³ A. Dudek, dz. cyt., s. 108.

wyżka zapomóg dla duchowieństwa etatowego z Kół – prezesi zarządów wojewódzkich otrzymywali odtąd 2 tys. zł miesięcznie, zaś członkowie zarządów – 1500 zł. W 1960 r. z budżetu państwa przeznaczono na rozwój ruchu ponad 3 mln zł. Wiązało się to z systemem przywilejów dla całego duchowieństwa „pozytywnego”, przede wszystkim w sferze ulg i praw socjalnych (jak dla pracowników państwowych) oraz w sferze budownictwa sakralnego, przede wszystkim w dziedzinie remontów kościołów i plebanii. Prawo do zakupu węgla, montażu instalacji elektrycznej i ciepłej uzyskiwali duchowni „pozytywni”. Obrazowo pisał Antoni Dudek: *Jak z tego wynika tzw. księża reakcyjni winni (...) formować prawidłową postawę polityczną w ciemnej i zimnej plebanii*⁷⁴.

Włączenie Kół Księży do pracy w Zrzeszeniu, podyktowane niechęcią Episkopatu wobec Kół, wiązało się ze zmianami personalnymi w tym ruchu, wymuszonymi – jak się zdaje – również względami finansowymi. Grupa duchownych na szczeblu wojewódzkim (w siedemnastu, ówczesnie, województwach) i w centralnym zarządzie, nie dopuszczała innych księży do władz, prawdopodobnie ze względów finansowych⁷⁵. Niektórzy duchowni stosowali „sekcjarską politykę” w doborze nowych członków, jednak zwiększenie ich liczby wiązało się z nową selekcją dokonywaną przez władze PZPR⁷⁶. Nie musiało to jednak oznaczać weryfikacji stanu posiadania rzeczonoj grupy duchownych. Ks. Ludwik Zalewski, członek powołanego przez władze centralnego zarządu, nie udzielając się w pracy pobierał rocznie około 100 tys. zł z funduszków Zrzeszenia oraz Kół Księży. Ks. płk Roman Szmraj pobierał miesięcznie 30 tys. zł, choć, według Tadeusza Żabińskiego, nie było w tym nic nagannego, bowiem *bogacić się chcą wszyscy księża, nie tylko Szmraj*⁷⁷. Jednak rozdział subwencji pieniężnych z Funduszu Kościelnego był przez władze PZPR różnie określany. Wedle Zdzisława Grudnia z Katowic, część Funduszu należałoby wydzielić do dyspozycji przewodniczących P[rezydów] W[ojewódzkich] R[ad] N[arodowych],

⁷⁴ Tamże, s. 122.

⁷⁵ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 44.

⁷⁶ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: tamże, s. 69.

⁷⁷ Dokument nr 28. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 3 marca 1964 r., w: tamże, s. 118.

zaś nie przesadzać w ulgach podatkowych dla księży pozytywnych⁷⁸. Wedle Ryszarda Nieszporka, przewodniczącego katowickiego Prezydium WRN, od chwili powstania Kół Księży w 1959 r. udzielano zbyt małej pomocy duchownym, tak że w rezultacie poczęli utrzymywać się z ofiar wiernych, jak większość duchowieństwa⁷⁹. Ostatecznie, w 1962 r. zadecydowano, aby część sum z Funduszu Kościelnego przekazywać do dyspozycji przewodniczących prezydiów WRN w formie kwartalnych dotacji⁸⁰. Wątpliwości budziły także gaże kapelanów wojskowych, którzy za prace w Kołach Księży pobierali, jak zaznaczono wyżej, duże sumy, w 1963 r. ogółem około 300 tys. zł⁸¹. Od 1963 r. próbowano stworzyć osobny fundusz, na który składaliby się zainteresowani duchowni. Powołane w ten sposób Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej (inna nazwa: Kasy Wzajemnej Pomocy Duchownych) miałoby gwarantować księżom ubezpieczenia, lecznictwo zamknięte i emerytury. Fundusz taki zlikwidowałby widomą zależność finansową Kół Księży od państwa, jednocześnie uniezależniając finansowo duchownych od ich ordynariuszy. W Zespole ds. Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR oceniano, że z początku do projektowanego Stowarzyszenia wstąpiłoby ok. 1000 księży⁸². Jednak do 1970 r. pomysł ten nie został zrealizowany⁸³.

Ilu było „księży-patriotów”?

W zjeździe 30 czerwca 1959 r., kiedy utworzono Koła Księży, brało udział 49 duchownych. Do końca września powołano do życia 15 kół wojewódzkich, z ponad 150 księżmi. W połowie 1960 r. do ruchu należało 330

⁷⁸ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: tamże, s. 43.

⁷⁹ Tamże, s. 46.

⁸⁰ Tamże, s. 48.

⁸¹ Dokument nr 28. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 3 marca 1964 r., w: tamże, s. 118.

⁸² Dokument nr 12. Protokół nr 7 z posiedzenia Zespołu d/s Kleru przy Wydz. Administracyjnym KC PZPR w dniu 25 marca 1963 r., w: tamże, s. 60.

⁸³ Dokument nr 67. Analiza polityki wyznaniowej w latach 60-tych w PRL sporządzona w czerwcu 1970 r. przez Wydział Administracyjny KC PZPR, w: tamże, s. 326.

duchownych, zaś w marcu 1961 r. Koła Księży zrzeszały 485 duchownych⁸⁴. Liczebność Kół Księży należy raczej połączyć z aktywnością SB w konkretnym województwie, a nie z uwarunkowaniami życia duchownych w diecezjach (których obszar zresztą nie pokrywał się z terytorium województw). Więcej duchownych – wedle oficjalnej nomenklatury – „sympatyzowało” z ruchem „księży-patriotów”, niż zgłosiło doń akces członkowski. „Sympatia” wyrażała się w zgodzie na lokalne (jak mogli księża sądzić) inicjatywy władz (por. tabela 1).

Zestawienie liczebności kleru „pozytywnego”, sporządzone w Komitecie Wojewódzkim PZPR dla województwa szczecińskiego (za lata 1955-1960), przynosi dość jednorodne liczby⁸⁵ (tabela 2). Niejednoznaczne jest samo pojęcie „pozytywnego kleru”, nie wiemy bowiem, czy chodzi o samo „pozytywne” ustosunkowanie się do władz państwowych, w formie np. ustnych deklaracji, czy o czynne zaangażowanie na rzecz władz, czy wreszcie o przynależność formalną do popieranych przez państwo organizacji zrzeszających duchowieństwo. Liczba duchowieństwa „pozytywnego” była w każdym razie większa niż członków Kół Księży, jednak trudno ustalić jakieś wyraźne zależności (por. tabela 1). Charakterystyczna jest, w każdym razie, cezura roku 1956, po której „pozytywne” zaangażowanie duchowieństwa w województwie szczecińskim spada trzykrotnie, utrzymując się odtąd na stałym poziomie, kiedy znika bezpośredni przymus charakteryzujący czasy stalinowskie⁸⁶. Być może ten motyw przede wszystkim za-

⁸⁴ A. Dudek, dz. cyt., s. 123. Por. *Referat Urzędu do Spraw Wyznań o aktualnych stosunkach między państwem a Kościołem*, 1961, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. II: 1960-1974, Poznań 1995, s. 52.

⁸⁵ Por. K. Kowalczyk, *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, Szczecin 2003, s. 204-209. Por. Henryk Kołodziejek, *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1995*, w: K. Kozłowski, E. Włodarczyk (red.), *50 lat Polski na Pomorzu Zachodnim. Polityka-społeczeństwo-kultura. Materiały z sesji naukowej, Szczecin 19-20 maja 1995 r.*, Szczecin 1996, s. 170.

⁸⁶ Co prawda, brać pod uwagę należy również przesunięcia duchowieństwa na inne placówki (po wymuszonej przez władze państwowe stagnacji w latach 1949-1956) w potężnej administraturze apostolskiej Gorzowa, obejmującej województwo zielonogórskie, szczecińskie, koszalińskie. W 1957 r. i w 1 połowie 1958 r. władze kościelne dokonały zmian wśród proboszczów i administratorów w 2200 parafiach w Polsce (35% ogółu); A. Dudek, dz. cyt., s. 107.

decydował o ostrożnym włączeniu Kół Księży w działalność ZK „Caritas” – nastąpiło nasycenie ruchu, na nowych członków skłonnych do dobrowolnego wstąpienia w szeregi organizacji nie można było liczyć, zaś wcześniejsze metody przymusu były już niemożliwe lub nieskuteczne. Potwierdzałby to stan liczbowy Kół w województwie katowickim. W 1961 r. do Kół Księży przy ZK „Caritas” należało 24 duchownych. W 1962 r., na około 1200 księży diecezjalnych było około 200 przychylnych władzom (16,6%), 38 w Kołach (3,2%), ale tylko 8 (0,7%) *zdolnych do działania*⁸⁷.

Gomułka w 1966 r., podczas spotkania w Moskwie z Breżniewem, ocenił, że 90% księży chciałoby *mieć spokój*, zaś 15-20% to księża, *którzy opowiadają się za socjalizmem*⁸⁸. Wniosek z tego, że władze PZPR, wedle własnej oceny, mogły ówczesnie liczyć na poparcie ok. 10% duchowieństwa, w zasadzie księży diecezjalnych. Duchowieństwo zakonne, choć również zaangażowane w pracę w parafiach, stanowiło, z różnych względów, grupę mniej podatną na naciski władz. Gomułka mówił w rozmowie z prymasem (1963 r.): *To nie jest nawet nasz wymysł, to jest sprawa stara, dawna. Zakon to jest zakon, to jest inny człowiek. Inny człowiek, inne powołanie, inny światopogląd – daleko węższy. Mają tam różne swoje prawa i to nie jest to samo co ksiądz świecki*.⁸⁹ Jakąś miarą nastrojów wśród duchowieństwa w dekadzie lat sześćdziesiątych były wyniki rozmów przeprowadzonych z proboszczami w prezydiach rad narodowych, w związku z „Orędziem” polskiego Episkopatu do biskupów niemieckich z 1965 r. Wedle władz partyjnych, krytycznie wobec „Orędzia” ustosunkowało się 53% proboszczów i administratorów parafii, zaś w tej grupie 42,2% dziekanów⁹⁰.

⁸⁷ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 43 (wypowiedź Z. Grudnia).

⁸⁸ Dokument nr 53. Zapis rozmów między polską delegacją partyjno-rządową z delegacją radziecką w czasie wizyty w Moskwie 11 października 1966 r., w: tamże, s. 248.

⁸⁹ Cyt. za: *Rozmowa Prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego z I Sekretarzem KC PZPR Władysławem Gomułką w dniu 26 kwietnia 1963 rok. Dokończenie*, „Więź” nr 4/1995, s. 143.

⁹⁰ Rozmowy przeprowadzono od grudnia 1965 do lutego 1966 r.; objęto nimi około 70% ogółu proboszczów i administratorów parafii oraz około 66% dziekanów; por. Dokument nr 46. Ocena rozmów z proboszczami i administratorami parafii na temat „Orędzia” sporządzona przez Wydział Administracyjny KC PZPR z mar-

Szczególnie ostro krytykowali „orędzie” i jego autorów księża członkowie ZK „Caritas”, którzy domagali się wyciągnięcia odpowiednich konsekwencji w stosunku do Wyszyńskiego i niektórych biskupów⁹¹.

Słudzy cezara

Zarówno w czasach stalinowskich, jak i w latach 1958-1961, kiedy trwało konstituowanie się na nowo całego ruchu, dochodziło z tego powodu do nieustających kontrowersji między władzami kościelnymi a państwowymi. Osobiście w konflikt z „patriotami” angażował się prymas Wyszyński, zdając sobie doskonale sprawę z niebezpieczeństw, jakie dla polskiego Kościoła niósł cały ruch „społecznie-postępowy”. W okresie stalinowskim apogeum konfliktu nastąpiło w styczniu 1953 r. Po procesie sądowym Kurii Krakowskiej delegacje „księży-patriotów” udały się do siedzib biskupów w całym kraju, żądając de facto przekazania im władzy w diecezjach. Członkowie delegacji zostali obłożeni przez prymasa ekskomuniką (dotąd w najgorszym razie poszczególni duchowni nie otrzymywali jurysdykcji, np. kapelani wojskowi do pełnienia swych funkcji, lub byli suspendowani, to jest zawieszani w czynnościach kapłańskich)⁹². Odpowiedzią władz państwowych był bizantyński dekret o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (9 lutego 1953 r.) i w dalszej konsekwencji – aresztowanie prymasa (25 września). W latach sześćdziesiątych najgłośniejszym objawem niezadowolenia Epi-

ca 1966 roku, w: *Tajne dokumenty*, s. 207–208. Należy pamiętać o względnej wartości podobnych zestawień – „rozmowy” nie były przecież zwykłą towarzyską pogawędką. Ponadto funkcjonariuszom SB i pracownikom PZPR zależało na przedstawieniu korzystnego dla siebie obrazu sytuacji.

⁹¹ Tamże, s. 208. Licząc na milczącą większość duchowieństwa, w drugiej połowie lat 60. organizowano zbiorowe spotkania z księżmi w prezydiach powiatowych rad narodowych (1967 r. – 63 spotkania z 715 uczestnikami; 1969 r. – 180 spotkań z 1775 uczestnikami). W *Pro memoria* z 1968 r. Episkopat zakazał duchownym udziału w podobnych spotkaniach, sądząc jednak po liczbie uczestników w roku następnym – częściowo bez skutku; por. *Dokument 67. Analiza polityki wyznaniowej w latach 60-tych w PRL sporządzona w czerwcu 1970 r. przez Wydział Administracyjny KC PZPR*, w: tamże, s. 322.

⁹² Przebieg konfliktu zob. m.in. w *Pro memoria* prymasa Wyszyńskiego, zapisy ze stycznia i lutego 1953 r.

skopatu z fermentu pośród duchowieństwa było wydanie w 1961 r. specjalnego listu do kapłanów, omawiającego przyczyny apostazji⁹³.

W czerwcu 1970 r. w Wydziale Administracyjnym KC PZPR oceniano, że w drugiej połowie lat sześćdziesiątych aktywność Zrzeszenia spadła – nie organizowano masowych wystąpień, nie zdobyto także nowych członków. Jednak w 1970 r. Zrzeszenie, skupiając w swych szeregach około 1250 proboszczów i wikariuszy (około 8,2% duchowieństwa parafialnego, zaś około 8,9% duchowieństwa diecezjalnego w parafiach), pozostawało jedyną organizacją duchownych działającą w ramach Frontu Jedności Narodu oraz propagującą podporządkowanie zarządzeniom władz państwowych w dziedzinie wyznaniowej oraz obywatelską lojalność⁹⁴. Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy stanowiło to sukces władz PZPR, zważywszy na neutralne kryteria doboru duchownych od 1962 r. i chwiejną politykę władz Zrzeszenia, w porównaniu z Czechosłowacją czy Węgrami, gdzie stworzono bardzo silne ruchy grupujące „księży lojalnych”, nawet z oficjalnym poparciem hierarchii. Jak na specyfikę polską, szczególnie po 1956 r., był to jakiś – przynajmniej mierzony liczbami – sukces. Jednak aktywnych działaczy Kół Księży należy liczyć w promilach, w stosunku do łącznej liczby członków było ich zapewne 10-20%. Za niewątpliwą porażkę Kościoła polskiego można uznać fakt, że bez stosowania bezpośredniej przemocy, jak w czasach stalinowskich, władze PZPR potrafiły w 1959 r. odrodzić „organizację księżowską” i, co prawda za cenę rozwodnienia całego przedsięwzięcia, przyciągnąć doń sporą liczbę duchownych.

W latach siedemdziesiątych, kiedy dorosło nowe pokolenie duchowieństwa urodzone po wojnie, oraz kiedy nastąpiły zmiany w polityce wyznaniowej władz PZPR, Koła Księży przy Zrzeszeniu Katolików „Caritas” straciły rację bytu i powoli znaczenie ich upadło, choć liczebność pozostała na nie zmienionym poziomie⁹⁵. Związek między Kołami a ZK „Caritas”,

⁹³ *Episkopat polski do duchowieństwa rzymskokatolickiego w Polsce*, Warszawa, 15 III 1961, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 225-231.

⁹⁴ Por. *Dokument 67. Analiza polityki wyznaniowej w latach 60-tych w PRL sporządzona w czerwcu 1970 r. przez Wydział Administracyjny KC PZPR*, w: tamże, s. 326.

⁹⁵ Por. tamże, s. 351-356, 379-380, 445-446.

początkowo formalny, a następnie, od 1962 r. bardziej ścisły, miał charakter specyficzny. Uzgodniony został z tą grupą duchowieństwa przez władze PZPR. Praca duchownych w ramach Zrzeszenia była od początku wstrzymywana, bądź silnie ograniczana. Koła Księży stanowiły jeden z instrumentów polityki wyznaniowej państwa, jako 1) organizacja rozłamowa wśród duchowieństwa, 2) instrument nacisku na Episkopat, 3) narzędzie propagandy państwowej wobec wiernych. O wtórnym czy fikcyjnym związku Kół Księży ze Zrzeszeniem Katolików „Caritas” mówią jeszcze stenogramy rozmów w Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu z lat osiemnastych. Zarówno strona kościelna, jak i państwowa traktowały sprawę powołania kościelnej „Caritas” (co ostatecznie uczyniono w 1989 r.), niezależnej od Zrzeszenia, zupełnie odrębnie od sprawy „księży-patriotów”. Likwidacja Zrzeszenia zakończyła automatycznie żywot całego ruchu⁹⁶.

Za pointę rozważań niech służą publiczne wypowiedzi dwóch osób, ks. Owczarka, animatora ruchu „księży-patriotów” i prymasa Wyszyńskiego. Na biskupi zakaz pobierania od Ministerstwa Oświaty *judaszowych srebrników* przez parafialnych katechetów, po kasacie szkolnej nauki religii, ks. Owczarek reagował następująco: *Jak pogodzić poczucie praworządności obywatelskiej z posłuszeństwem wobec swoich przełożonych [kościelnych]? Sytuacja ta jest wprost tragiczna. Dla nas, kapłanów zorganizowanych w Kołach Księży, którzy zabiegaliśmy o zabezpieczenie przyszłości, o korzystne uregulowanie spraw socjalno-bytowych duchowieństwa, jest to sytuacja, w której zmuszeni jesteśmy do działania wbrew naszym żywotnym interesom*⁹⁷. Słuszne skądinąd postulaty ks. Owczarka splotały się w jedno z motywacjami czysto materialnymi, zależnością i strachem przed komuni-

⁹⁶ Por. Dokument nr 12. *Relacja z posiedzenia Komisji Wspólnej przedstawicieli rządu i Episkopatu w dniu 9 października 1981 r.* (głosy: min. Jerzego Kuberskiego, bp. Bronisława Dąbrowskiego, abp. Franciszka Macharskiego, abp. Jerzego Stroby); Dokument nr 14. *Relacja z posiedzenia Komisji Wspólnej przedstawicieli rządu i Episkopatu w dniu 18 stycznia 1982 r.* (głosy: czł. Rady Państwa Kazimierza Barcikowskiego, bp. Bronisława Dąbrowskiego, min. Jerzego Kuberskiego, bp. Alojzego Orszulika), w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1980-1989*, Londyn-Warszawa 1993, s. 133, 176.

⁹⁷ AAN, PZPR, sygn. 237/V–2715, k. 189a (Sekretariat KC PZPR), Stanowisko Episkopatu i kleru wobec punktów katechetycznych (informacja), „Informacje i materiały UdSW”, luty 1962, s. 16.

styczną władzą. Rok wcześniej, w wigilię Bożego Narodzenia 1961 r., prymas Wyszyński klarował duchowieństwu archidiecezji warszawskiej: *... próbą ośmieszenia religii jest użycie pewnej grupy księży do neutralizowania gorliwości pasterskiej i apostołskiej pozostałych kapłanów. To, co mówiliśmy przed rokiem, możemy dziś powtórzyć, mając materiał doświadczalny, że najbardziej zalęknionymi i wystraszonymi w szeregach kapłańskich są właśnie ci księża, którzy skupiają się w kołach „Caritas”. Oni mają obowiązek się bać. To jest ich główne zadanie – bać się, przenosząc lęk i trwogę na innych księży. Oni są ciągle pełni niepokoju: quid ergo erit nobis? [cóż więc z nami będzie?]. To pytanie przenoszą na innych: „co będzie, co jeszcze może być?”. Ludzie ci, ubezpieczywszy się u cezara, powinni być odważni. Czemu się więc lękają?! Ale dzięki temu my widzimy owoce służby cesarzowi: lęk i trwogę⁹⁸.*

By nie kończyć ponuro, z całą mocą chcę podkreślić, że zwłaszcza diabeł ucieka przed święconą wodą – obchodzi człowieka, jako ten biblijny lew ryczący i... wierzy, i – drży. Za dowód niech posłuży wspomnienie z lat młodości wikarego w podwarszawskim Żbikowie, Jana Twardowskiego: *W czasach stalinowskich przyszło do mnie pewnego dnia dwóch panów z Bezpieczeństwa. – „Pojedziemy na zebranie dyskusyjne” – powiedzieli. Okazało się jednak, że pomylili się i pokazali mi wezwanie na nazwisko księdza – mojego poprzednika. – „Tak się nie nazywam – broniłem się – nie mogę pojechać”. Kiedy mnie zostawili w spokoju i odjechali, schowałem się. Przyjechali po raz drugi, ale nie znaleźli mnie. Rano przyszli i zabrali mnie samochodem do Urzędu Bezpieczeństwa we Włochach pod Warszawą. Po trzech godzinach trzymania na korytarzu wpuścili mnie na salę⁹⁹. Przy stole siedziało sześciu panów – byli źli na mnie. Każdy z nich zaczął mi udowadniać, że nie ma Boga, a jeden, widocznie historyk, przypomniał, że za króla Łokietka pewien biskup miał dziecko. – „Te dowody są mi niepotrzebne – powiedziałem – bo ja Boga widziałem”. Zamilkli. Po chwili jeden z nich wstał i oznajmił mi: – „Ksiądz jest wolny”. Wypuścili mnie i odtąd więcej nie wzywali¹⁰⁰.*

⁹⁸ Cyt. za: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. V, Warszawa 1996, s. 37-38.

⁹⁹ Ofiara miała zawczasu „zmięknąć”!

¹⁰⁰ J. Twardowski, *Niecodziennik*, Kraków, bdw., s. 51-52.

Tabela 1. Liczebność Kół Księży przy ZK „Caritas” w 1961 r.

Województwo	Członków KK przy ZK „Caritas	Uczestników zebrania we Wrocławiu 23 XI 1962	c. %
białostockie	6	28	21
koszalińskie	9	23	39
olsztyńskie	16	20	80
poznańskie	17	38	45
rzeszowskie	18	51	35
zielonogórskie	21	46	46
szczecińskie	21	22	95
katowickie	24	48	50
lubelskie	24	43 ^b	56
gdańskie	26	39	67
opolskie	27 ^d	48 ^e	56
wrocławskie	40	60	67
krakowskie	41	31	132
kieleckie	43	51	84
warszawskie	43	45	95
łódzkie	52 ^c	50	104
bydgoskie	57 ^a	109	52
Razem	485 ^f	752 ^g	64

^a Wg danych SB 75 księży z woj. bydgoskiego uczestniczyło w konferencji KK w Bydgoszczy w 1962; w 1963 do KK należało 80 księży, a 83 było „sympatykami” ruchu (na 983 księży w województwie).

^b Wg danych SB 66 księży wzięło udział w zjeździe KK we Wrocławiu w 1962.

^c 8 księży na zebraniu organizacyjnym KK we wrześniu 1959; 27 księży w KK w grudniu 1959 (w tym 1 z Łodzi); 41 księży w KK w 1960; 56 księży w KK w 1961.

^d 4 księży w KK w 1959.

- ^c Wg danych SB 92 księży wzięło udział w zjeździe KK we Wrocławiu w 1962.
- ^f Wg danych SB 200 księży z różnych diecezji uczestniczyło w konferencji KK w Bydgoszczy w 1962.
- ^g Wg danych Wydz. Adm. KC PZPR 461 księży z KK oraz co najmniej 291 księży „sympatyków” z różnych diecezji wzięło udział w zjeździe KK we Wrocławiu w 1962.

KK – Koła Księży

Źródło: AAN, UdSW, Zespół Radców, t. 74/18, Stan liczbowy Wojewódzkich Kół Księży „Caritas” (cyt. za: A. Dudek, *Państwo*, s. 123); H. Dominiczak, *Organy*, s. 343-346 (sprawozdania szefów SB z województw); B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. II, cz. 1: 1956-1963, Olsztyn 2000, s. 156 nn.

Tabela 2. Liczebność „księży pozytywnych” w woj. szczecińskim w latach 1955-1961

lata	„kler pozytywny”	księży ogółem	%
1955	50	148	34
1956	50	154	32
1957	27	189	14
1958	27	252	11
1959	29	252	11
1960	27	252	11
średnio	35	207,8	18,8

Źródło: AAN, PZPR, sygn. 237/XIV-178, k. 87 (Wydział Administracyjny KC PZPR), Informacja o działalności kleru katolickiego na terenie woj. szczecińskiego 1957-1960. Ścisłe Tajne, Szczecin, czerwiec 1960. Obliczenia własne.

JACEK ŻUREK, ur. 1971, absolwent Instytutu Historycznego UW, nauczyciel historii, pracownik Biura Edukacji Publicznej IPN, zajmuje się dziejami najnowszymi Kościoła oraz dziejami Polski w okresie stalinowskim. Mieszka w Warszawie.



**TRAKTAT O MORALNOŚCI
(NIE-MORALNOŚCI?)**

Dogville

**Dania-Szwecja-Wielka Brytania-
-Francja-Niemcy-Holandia 2003**

Reż.: Lars von Trier.

**Wyk.: Nicole Kidman, Paul
Bettany, Stellan Skarsgård,
Lauren Bacall, Harriet Anderson,
Philip Baker Hall i in.**

178 min. (137 min. wersja krótsza)

Gutek Film

Na czarnej podłodze ogromnej sali widnieje precyzyjnie wykreslony plan niewielkiej osady. Przez jej środek biegnie droga zwana ulicą Wiązów, po której obu stronach narysowano spore prostokąty oznaczające domostwa. Każdy z nich podpisany jest nazwiskiem właściciela. Umieblowanie mieszkań zredukowane zostało do pojedynczo ustawionych sprzętów, takich jak sekretarzyk, łóżko czy fotel. Na końcu ulicy równie schematycznie przedstawiono wejście do nieczynnej od lat kopalni. Bohaterowie opowieści otwierają i zamykają nieistniejące drzwi, uprawiają zaledwie na-

kreslony ogródek i karmią psa, o którego istnieniu świadczy tylko szczekanie oraz podpis w zarysowanym nieregularną linią konturze. Przestrzeń akcji zamykają czarne ściany sceny, umownie traktowane jako piękny pejzaż górski.

W tej teatralnej, schematycznie uproszczonej scenerii rozgrywa się dramat upadku w zło. A ma on wiele twarzy. Niepoddawana większym próbom uczciwa przeciętność ulega niecodziennej pokusie użycia siły wobec zdanego na jej łaskę i niełaskę obcego; wola wykazuje brak mocy niezbędnej do wcielenia w życie postulatów etycznych, a miłość okazuje się zbyt krucha, aby przeciwstawić się lojalności wobec stada. W konsekwencji wzniosłe ideały, udowodniwszy praktyczną nieskuteczność, tracą również swoją intelektualno-emocjonalną atrakcyjność i maszerują, jeden po drugim, do lamusa. Bezinteresowność zastępuje wyzysk i zniewolenie, wyrozumiałość – uczucie zemsty, a pokora oraz cierpliwa i nieszukająca swego miłość ustępują pola nienawiści.

W centrum dramatu stoi ubożuchna społeczność Dogville, licząca zaledwie ok. 20 osób. Jej nieformalnym i samozwańczym przywódcą jest Tom Edison jr., domorosły filozof śniący o tym, by stać się moralistą i Ojcem-Odnawicielem-Narodu. Zanim jed-

nak napisze wiekopomne dzieła, niosące potencjał zdolny zmienić ludzkie umysły a wraz z nimi cały świat, pragnie rozpocząć proces uzdrowienia od własnej społeczności pochłoniętej jedynie przyziemnymi problemami. Dlatego gromadzi wszystkich na cotygodniowych spotkaniach, podczas których, mówiąc zawile i mętnie, próbuje przybliżyć zebrany Sprawę Najważniejszą.

Trzeba przyznać, że nie ma łatwego zadania. Wśród jego słuchaczy jest Vera i Chuck, nieustannie kłócące się małżeństwo, które wychowuje siódmką dzieci; stary, ślepy Jack, który wbrew oczywistości utrzymuje, że tylko niedowidzi i za nic nie chce przyznać się do swego kalectwa; trawiony hipochondrycznymi lękami Tom Edison senior – emerytowany lekarz, który nie może się pogodzić z tym, że jest zdrowy i wszyscy pozostali – tak jak tamci – pogrążeni w swoich mniejszych czy większych kłopotach i obsesjach. Skoro jednak te partykularne egoizmy i egocentryzmy w miarę bezkonfliktowo istnieją obok siebie, trudno jest prelegentowi przekonać słuchaczy, że mają problem z akceptacją i otwartością na drugiego. Jednak nieoczekiwane zdarzenie pozwala Tomowi w sposób naoczny zilustrować swą diagnozę. Oto do Dogville dociera ściągana przez gangsterów młodzieńka dziewczyna o imieniu Grace. Teraz

Tom może spytać ich wprost, czy są gotowi udzielić jej schronienia, chociaż wiąże się to z możliwością popadnięcia w konflikt ze światem zorganizowanej przestępczości.

Sposób, w jaki Lars von Trier prowadzi swoją opowieść, jest równie ascetyczny, jak i sceneria, w której się ona rozgrywa. Ukazany dramat składa się z prologu i dziewięciu odsłon, a każda część oddzielona jest napisem krótko wprowadzającym w jej treść. Całość w żadnym razie nie stanowi pełnokrwistej, wziętej wprost z życia historii. Reżyser wydestylował ją bowiem ze wszystkich drugo- i trzeciorzędnych określeń. Schematycznie uchwycona w prologu sytuacja zostaje ujęta tylko w swych cechach istotnych i tak też zostają scharakteryzowani bohaterowie, będący jej elementami. Następnie w kolejnych odsłonach ukazuje, w jaki sposób tak skonstruowany model przekształca się wedle własnej (nieubłaganej?) logiki pod wpływem pojawienia się nowego elementu, jakim jest przybycie Grace. Nic zatem dziwnego, że oglądając film ma się nieco ambiwalentne odczucia: z jednej strony uderza pewna nienaturalność i sztuczność przedstawienia, z drugiej zaś – jakaś porażająca wręcz jego styczność z rzeczywistością.

W rezultacie Trierowi udało się skonstruować filmowy traktat o moralności (nie-moralności?) ludzkiej

i naturze człowieka. Oszczędność formy i precyzja przywodzi nieuchronnie na myśl pisma filozofów zafascynowanych ścisłością matematycznych i logicznych rozumowań. Aby swojej opowieści nadać większą zwartość, reżyser zdecydował się wprowadzić narratora, który komentując zza kadru zachowanie bohaterów, uzupełnia to, czego nie ma w obrazie, a czego pokazanie musiałoby cały film znacznie wydłużyć. W ten sposób każda odłona to niby kolejna linijka w prowadzonym dowodzie – zawiera to i tylko to, co jest konieczne, aby krok po kroku, bez żadnych zbędnych dygresji dojść do założonej tezy.

Diagnoza, jaką przynosi „Dogville”, nie jest bynajmniej budująca. Trier bezpardonowo rozprawia się w nim z często spotykanym mitem przeciwstawiającym sobie pocziwego prowincjusza i zepsutego mieszczucha, a więc z pewną mutacją mitu dobrego dzikusa, który, nie uczyniwszy złego użytku z władzy myślenia, pozostaje dobroduszny, życzliwy i umie cieszyć się życiem. Taki obraz świata nosi w sobie Grace, przybywająca do zagubionej w górach osady. Ucieka od wielkomiejskiej deprawacji i świata gangsterskich porachunków, w którym przyszło jej żyć. Dlatego też z radością przyjmuje gościnę oferowaną jej, po długich wahaniach, przez tutejszych mieszkańców. Ani myśli trak-

tować poważnie proroczych – jak się wkrótce okaże – słów Chucka, który twierdzi, że ludzie wszędzie mają w sobie tyle samo zła, a jeśli wydają się dobrzy, to tylko dlatego, że są zbyt słabi, by czynić zło, lub nie nadarzyła się jeszcze po temu okazja.

Tom do pewnego stopnia podziela przeświadczenie Chucka. Podobnie jak on przeczuwa, że uczciwość i prawda jego sąsiadów nie jest solidnie ugruntowana, a ich spokojne i w miarę uładzone życie to tylko stan chwilowej równowagi. Jednak w odróżnieniu od niego wierzy, że ludzi można uczynić lepszymi, że to, co jawi się jako wypadkowa pewnych przypadkowych okoliczności, może zostać podbudowane i utrwalone przez moralne nauki i wspólne działania. Wierzy również, że on sam jest tym, który udźwignie rolę moralnego przewodnika wspólnoty. Oba przeświadczenia okażą się wkrótce żalosnymi iluzjami. Co więcej, Toma czeka los niejednego marzyciela, chcącego uzdrowić i ulepszać rodzaj ludzki. Nie tylko nie udaje mu się nikogo poprawić, lecz sam, mimo woli, staje się sprężyną uruchamiającą lawinę tragicznych i nieludzkich zdarzeń. A wszystko oczywiście z najpiękniejszych i najbardziej wzniosłych pobudek. Bo cóż złego w tym, chciałoby się powiedzieć, że Tom przekonuje Grace o konieczności odwzięczenia się miesz-

kańcom osady za udzielenie jej schronienia. Namawia ją zatem, aby pomagała im w rozmaitych pracach. Gdy oni się wzdragają, tłumaczy, że ta pomoc jest darem dziewczyny, a więc nie wypada jej odrzucać. Wszyscy zatem, pod jego presją, zaczynają wynajdować „zupełnie niepotrzebne zajęcia”, które może ona wykonywać, aby odplacić swoim dobroczyńcom. Uruchomiony raz mechanizm rozpędza się dalej sam – im większe niebezpieczeństwo związane z ukrywaniem Grace, tym większe domaganie się rewanżu, który ostatecznie urasta do absurdu i nieludzkiego upodlenia.

Przy całym pesymizmie, z jakim Trier opisuje ludzką naturę, nie ma w „Dogville” miejsca na fatalizm. Ludzie – na własną zługę – są wolni w swoich wyborach, a okoliczności, nawet najbardziej złożone, nigdy nie determinują ich do końca. Jeśli się im ulega, to z własnej winy, zawsze bowiem istnieje – reżyser podkreśla to bardzo mocno – pewien margines swobody. Dlatego za to, co dzieje się w Dogville, ponoszą odpowiedzialność wszyscy, choć każdy nieco inaczej i w innym stopniu. Winna jest nawet – choć jej wina jest raczej szczątkowa – sama Grace, istota kryształowo czysta, przepełniona najwznioślejszymi uczuciami wobec ludzi. Jej pokora w znoszeniu coraz większego upodlenia tylko rozzuchwalała oprav-

ców, którzy z każdym dniem czuli się coraz bardziej bezkarni.

W świecie Triera nie ma miejsca na przebaczenie. Za popełnione zło musi być adekwatna kara. Przebaczenie, a więc zastosowanie taryfy ulgowej do złoczyńców, jest – zgodnie z logiką filmu – przejawem pychy, arogancji, a więc znowu jest złem. Karę zatem muszą ponieść wszyscy, także Grace, która ze łzami w oczach żegna się na zawsze ze swoją miłością do człowieka i ideałami.

Jan Pniewski

 książki

**ISTOTA NIEWIDZIALNEJ
RZECZY**
Bogusław Kierc
Zaskroniec
**Biuro Literackie Port Legnica
Legnica 2003, ss. 61.**

Liryka Bogusława Kierca jest liryką stricte miłosną. I to we wszystkich możliwych odmianach, pocta opiewa bowiem miłość zmysłową i duchową, homo- i heteroseksualną, oddanie rzeczom tego świata i mistyczne uniesienia. Perspektywy oglądu rzeczywistości są u Kierca tak różnorodne i niejednoznaczne zarazem, że trudno czasem dociec, o jaki rodzaj miłości w danym wierszu chodzi. Podobnie, jak jego główni mistrzowie – poeci baroku, Mickiewicz, Leśmian, Rilke, Przyboś i J. M. Rymkiewicz, Kierc traktuje miłość jak zasadnicze narzędzie poznania i dzięki temu stosuje wobec świata i wobec siebie samego miary najwyższe. Od dawna już rym i rytm istnieją tu jako wyznaczniki formalnego uwznioślenia wiersza i od dawna też ekspresja miłosna wy-

znacza metafizyczną pojemność tej poezji.

W „Zaskroncu” od pierwszego wiersza znajdujemy się na granicy światów realnego i nierealnego, jawy i snu, doczesności i wieczności. Tytułowy „zaskroniec” pojawia się bowiem w inicjalnym liryku „Zjawienie”. *Z niczego nie nic* – to określenie węża, który będąc realną istotą mnoży w patrzącym doznania cudowności: *wypetza z pełgań krzewu, co na falach / jeziora w listkach ognia się nie spala / a płonie*. Ten mistyczny ogład zjawiska – rzeczywistego przecież – oddaje w pełni niejednoznaczny sens doświadczeń towarzyszących cielesno-duchowemu istnieniu poety. Świat Kierca powstaje z błysków, lśnień, drgnień i mgnień rzeczywistości, które podpatrzone przez poetę składają się na istotę widzialnych i niewidzialnych inspiracji.

Kiedy pisałam na tych łamach o poprzednim zbiorze Kierca – „Czary”, wspominając także zbiór jeszcze wcześniejszy – „Boże cię” (zob. „PP” nr 9/2000), zwracałam uwagę i na magiczność językowych praktyk poety, i na mityczne sensy jego poetyckich dociekań. Wyciągając z życiowych doświadczeń znaki dla siebie, buduje Kierc już w tamtych zbiorach rzeczywistość podwojoną, obecną i w doczesności, i w wyobrażonej czy przeczuwanej wieczności. *Najgłębsze spełnie-*

nie metafizycznych intuicji – pisałam – odbywa się przecież w tej poezji (jak i w każdej innej) poza przestrzenią załudnioną. Kierc dokonuje odkryć niepodważalnych, kiedy jego uwaga skupia się na odpryskach rzeczy, wspomnieniach i wnikliwych, niepowtarzalnych stanach psychicznych, które sam określa „mgłą niewypowiedzianych słów uwielbienia” – mówiąc inaczej – leśmianizuje rzeczywistość pozaludzką udowadniając istnienie czegoś, o czym mówi: „rozproszone na wietrze nasze wieczne wszystko”.

Zdolność poety do dostrzegania i rejestrowania stanów ulotnych mających wagę wyroczni w „Zaskrońcu” osiąga poziom mistrzowski. Wiersz „Pocałunek”, drugi z kolei w tym zbiorze, to próba określenia w iście barokowej frazie owego „tam”, w którym nie wiadomo, „jak” jest. Poeta sam siebie strofuje za odwagę wnikaną myślą w te przestrzenie, *dokąd nawet nie doleciał ptak intencjonalny (...) no bo żaden czas / z żadną przestrzenią nie składają się / na jakieś niebo, czy choćby na sień / nieba, to znaczy tego „tam”, gdzie On / jest Sam u Siebie Samego*. Nazywanie rzeczywistości nadprzyrodzonej zawsze było sztuką najtrudniejszą i tylko największym poetom udawało się niekiedy przekonująco oddać słowem wiersza przestrzeń pozaziemską. Bogusław Kierc, znając z pewnością dotychczasowe

odkrycia mistyczne wielkich poetów, nie waha się sam szukać sposobów dotarcia słowem do własnych wizji Boga. Odwołując się do „Pieśni Mojżesza”, przywołuje poeta obraz krzewu gorejącego, aby przez ten obraz ocenić siłę i słabość sztuki poetyckiej:

(...) gdy jął
śpiewać – zapomniał, że się jąka
[w skrach
dreszczów jak w liściach gorejących –
[({strach

wprawił go w drzenie i zdumienie –
[jak
to? – płonie, ale się nie spala krzak

śpiewu?). Aż runął w czyhającą toń
niemoty; tknął go język Ognia: płoń!

Stany miłosnej ekstazy i mistycznych wzlotów należą do tej samej kategorii przeżyć. Kierc balansuje w wielu wierszach na wąskiej linii ryzyka oddzielającej uczucia erotyczne od religijnych. Pozwala mu owo ryzyko budować napięcie towarzyszące zarówno realnym przeżyciom, jak i niewymiernym aktom twórczym, napięcie wyznaczające granicę między jawą i snem, byciem i niebyciem, gdzie dokonują się główne odkrycia poety. Owo ryzyko herezji czy bluźnierstwa kształtuje także inny stan psychiczny, który towarzyszy wszelkim

poszukiwaniom poety w zmysłowo-duchowej materii; to *daremność zbliżenia się* zarówno do pożądanego ciała, jak i do tajemnicy niepojętości rzeczy duchowych. Sublimacja miłosna w wierszach Kierca jest, istotnie, tak wielka, że odrzuca trywialne spełnienie w akcie miłosnym, pozostając w kręgu wyobrażenia i tęsknoty, nie dotyka przecież także mistycznego Przedmiotu ubóstwienia. Jednym z utworów, który egzemplifikuje móżół życiowo-duchowego i twórczego niespełnienia, jest wiersz pt. „To samo”, którego pierwsze zwrotki brzmią tak:

*Tak odwrócone, żebym jeszcze nie
poznał, że to jest tamto, które chcę*

*znaleźć – i już bym się nie schylił po
to zagubione szare byle co,*

*gdyby nie było niczym listek
wysokopiennej nadziei, że znów*

stanie się jawą, (...)

Nadzieja i wiara w istnienie niedostępnej zmysłom i słowom Tajemnicy Miłości opromienia wiersze Kierca prawdziwie mistycznym światłem. Pogranicze światów jawnego i śnionego, realnego i nierzeczywistego promieniuje tym właśnie światłem w słowach poezji, choć bywa to również

ciemne światło, jak w „Nocy ciemnej zmysłów” kończącej się słowami: *plonąłem ciemno, ale przeświecało / spode mnie ciemniej Twoje ciemne Ciało*. Antycypacja śmierci, apoteoza bólu, pochwała omamów, oczekiwanie wieczności, wszystkie te stany i donania pomieszane z erotyczną tęsknotą kreują ową krzepiącą bądź co bądź jawę-niejawę poezji Kierca, w której tyle się dzieje, że uznać trzeba witalność, życiowy wigor jej bohatera za główną sferę poznawczą. Owa witalność czy wigor jest siłą sprawczą i życia, i twórczości, z niej też wyłania się trzeci, miłosny wymiar poznania. Pomieszenie doznań erotycznych i mistycznych wyzwała z kolei poczucie ziemsko-niebiańskiej ekstazy opisane dosadnie m.in. w wierszu „Niebo, niebo”, gdzie bohater wyznaje: *Idę, jak idę, a jakbym się unosił / nad samym sobą*.

Przy całym uwzniośleniu opisów cielesnych i duchowych przygód swego lirycznego bohatera Kierca, podobnie jak poeci barokowi, nie unika – zwłaszcza w erotykach – dosłowności, zwrotów dosadnych, jędrnych, a nawet rubasznych. Jednym z istotniejszych tropów miłosnych jest w tej poezji nagość, nagość ciała i duszy jako synonim nowego, miłosnego istnienia. Pięknym przykładem admiracji zmysłowości i związanej z nią duchowości jest wiersz „Prospero” opisujący

kunsztownie przemianę młodości w starość. Wielkim walorem tej zmysłowo-duchowej poezji jest jej tematyczny konkretyzm. Kierc pisze bowiem wiersze odwołujące się do mitów, znanych postaci i dzieł sztuki, ale pisze też o zrywaniu czereśni, ścinaniu olchy, wizycie u dentysty, niedzielnym spacerze z ukochaną, kotce przywabiającej kocura, omszałym kamieniu. Z tym, że za każdym razem jest to wiersz o „tym” i o „tamym” równocześnie, o konkretnej rzeczy i sprawie, ale też o przynależnym im mistycznym rewersie, nazywanym przez poetę *istotą niewidzialnej rzeczy*.

W wierszu „Przed” poeta mówi: *Jakby miało zagasnąć / to nieokreślone / konturem wszystko, // i nawet jest niejasno / tym pod nieboskłonem / poziomym błyskom*. A jest to opis zjawisk zaobserwowanych podczas zanurzania się ciała w morzu. W wierszu „Już”, będącym z kolei reminiscencją brnięcia bohatera lirycznego przez śnieżne zasy, chodzi także o doznanie mistycznego zanurzenia w innej rzeczywistości, kiedy *znikomy, niknę w mgnieniu mnie i – Nikt / Błękitny nurza się w niebieskich źlebach*. Ów *Nikt Błękitny* to właśnie synonim i poety, i symbolicznego chłopca-aniola poruszającego w wielu wierszach, i może innej jeszcze nadprzyrodzonej Istoty, uosabiającej wszystkie postacie tej poezji. Jest w tomie „Zaskroniec”

krótki wiersz „Zachwycenie”, który już tytułem sugeruje stan ducha poety podczas tworzenia tej książki:

*W podwodnych wodach pływałem,
w nadniebnych niebach latałem,
w podziemne ziemie schodziłem,
w wiecznym powietrzu błdziłem,
w ziemnych płomieniach śpiewałem,
w gorących śniegach tajałem;
niczego więcej nie chciałem,
z ciała się wyzuwałem.*

Powyższa litania paradoksów to liryczne credo poety zakochanego w istnieniu aż po nieistnienie i tak zaśluchanego w żywy puls świata, że słyszy także bicie niewidzialnego serca wieczności.

Adriana Szymańska

CHOROBA NA ŻYCIE

Włodzimierz Odojewski

Czas odwrócony

Twój Styl

Warszawa 2002, ss. 172.

„Czas odwrócony” ukazał się niemal równocześnie z inną, w pewnym sensie „remanentową” pozycją Włodzimierza Odojewskiego, gromadzą-

cą w okazałym wolumenie zbiór opowiadań zarówno już publikowanych, jak i nowych, wszakże na tyle powiązanych tematem, sylwetką bohatera i stylistyką, że owo wydanie „Bez tchu” wydawca zaopatrzył notą prezentującą je jako *powieść w opowiadaniach*. „Czas odwrócony” w jakiś sposób również „odwraca” czas literackiej biografii autora – od którego wiem, że ten zapomniany utwór, wydany po raz pierwszy w 1965 r. i pisany na okoliczność ówczesnej współpracy pisarza z telewizyjnym teatrem poszukującym w tym okresie „makabresek”, wydobyty został z niepamięci dzięki inwencji edytorów z Twojego Stylu, i chwała im za to. Motywy rodem z opowieści niesamowitej i – jak byśmy dzisiaj to określili – literatury fantasy wpisują się tu celnie i sugestywnie w specyficzną domenę wyobraźni i „duchowości” prozy Odojewskiego, która od swych początków doskonali się w odtwarzaniu psychologiczno-rodzajowego fenomenu konkretnych, niepowtarzalnych sytuacji międzyludzkich, wydobywanych z magmy przeszłości, na formułowaniu esencjalnego, ale skonkretyzowanego zapisu epizodów interesujących autora dziejów – niekiedy tendencyjnie przez historię naświetlanych lub przez ludzi mitologizowanych. Dość typowy bohater (zarazem podmiot strumienia świadomości) tej

prozy zostaje w „Czasie odwróconym” wplątany w niezwykle, monstrualną życiową kabałę, która podbudowuje jego frustrację, poczucie niespełnienia i doskwierającej do trzewi samotności, a także w jakiś sposób usprawiedliwia stan jego duszy, łagodzony codzienną sową porcją czystego alkoholu; bohater ten, mający jak się zdaje (do końca nie jest to jednoznacznie wyjaśnione) jakieś okupacyjne grzechy na sumieniu, po wielu latach sprowokowany przez los, a bardziej zapewne przez swoją obrażnię, próbuje dojść prawdy o wydarzeniu – zamachu na gestapowca – w którym 20 lat wcześniej brał udział wraz z pięcioma zabitymi w akcji kolegami. Podążając tropem wskazówek, dostarczanych mu przez kolejnych odkrywanych przez siebie zagadkowych świadków krytycznej dla jego życia chwili, dotrze w końcu do prawdy... Jak się okaże, prawdy odszukanej w finale na cmentarzu, pogrzebanej w mogile z napisem na nagrobku „Grób nieznanego żołnierza polskiego...”, przy czym wszystkie znaki i wiadomości zdobyte od świadków zdaje się dowodzić, iż tym „nieznanym poległym” jest sam rozgrzebujący przeszłość śledczy własnego życiorysu; może więc on już tylko, żyjąc niejako na kredyt, po raz kolejny, w nieskończoność „odwracać” ten sam kluczowy moment czasu. ... już

nigdy, nigdy, nigdy nie wyjdę poza ów zaklęty krąg historii zamkniętej między spotkaniem na podeście schodów a odkryciem szóstego, nieznanego grobu na Powązkach i jej powtórzeń...

– reflektuje się pod koniec bohatera, który dochodzi do wniosku, że owych 20 lat, jakie upłynęło od przełomowego w jego życiu wyzwania, zostały mu dane, ażeby teraz zrobić to (bodaj intencjonalnie), czego nie zrobił wtedy, albo, jak powiada: *co może zrobiłem, lecz uszło mojej uwadze, że zrobiłem.*

W opowiadaniach „Bez tchu” narrator także wraca do przeszłości, stawiając sobie z kolei zadanie jak gdyby uaktywnienia interesujących go osobistych złudzeń lub powszechnie uprawianych mitów, iluzji; czasem zdąża do ich „demitologizacji” przez nadanie im sankcji osobiście przeżytego wydarzenia. W tym wnikanii w zjawiskowość i osobliwość owych tendencyjnie wybranych i naświetlonych sygnałów przeszłości doniosłą rolę pełnią u Odojewskiego lirycznie i synestezyjnie ewokowane rekonstrukcje naturalnego tła akcji, motywowane dociekliwymi inspiracjami, pełnymi plastycznej inwencji technikami „rozłamywania pieczęci” odwrócanego czasu. Daje to wspaniały efekt w jednym z najbardziej arcydziełnych w całej twórczości pisarza „Kadiszu” (zauważmy zapisane pod opowiada-

niem terminy: Saint Sulpice, wrzesień 1982 – Monachium 2000, informujące o wieloletnim zmaganiu się autora z materia tekstu), zbierającym i sumującym wiele elementów rudymentalnego, jak napisałem etycznie-egzystencjalnego wątku zmagania autora z dręczącymi go pytaniami, wyzwaniem i problemami; a więc sporów z samym sobą – wątku niejako dziedziczonego przez protagonistów kolejnych utworów Odojewskiego. Ten psychologiczno-rodzajowy spektakl gry ludzkich dążeń i ich nikłych rezultatów, namietności i rozczarowań, marzeń i instynktów, szaleństw i sumień, Erosa i Thanatosa, natury i kultury wywodzi się w swej zasadniczej strukturze można rzec z osobistego zamówienia i duchowego zapotrzebowania pisarza, staje się projekcją – mówiąc górnolotnie – wewnętrznego teatru jego duszy. Zarówno w wielu opowiadaniach „Bez tchu”, jak i „Czasie odwróconym” mamy do czynienia z dojrzałym osobnikiem zineczonym życiem, z przekonaniem uzasadniającym swe bytowe cierpienia i tłumaczącym niepowodzenia (w poprzedniej powieści Odojewskiego, „Oksanie”, był on w pełni świadomy zbliżającego się swego kresu w związku ze śmiertelną chorobą), przy okazji mocno prze-wrażliwionym intelektualistą przeżywającym poczucie niespełnienia, który nie spodziewa się już niczego do-

brego na tym padole cierpień i udręk i zamyka się w kręgu nierozstrzygniętych pytań ostatecznych.

W wielu opowiadaniach jest to emigrant boleśnie dotknięty swym losem uchodźcy; ale nawet kiedy zdarza mu się po odzyskaniu przez kraj wolności wracać do ojczyzny, to również tu, na przykład w trakcie ceremonii oddawania hołdu dawno zmarłej znajomej na żydowskim cmentarzu, przeżywa on bardziej własne cierpienie niż domysł cierpienia bliskiej sobie kiedyś osoby. I odczuwa niezmieniałą całą tę gorzką niepotrzebność i bezużyteczność własnej obecności tutaj, kończącą się we wspomnianym już wyżej opowiadaniu spodziewaną – jak w każdym tekście – intuicją ostatecznej „klęski”: *A potem tylko myślałem z zimnym poczuciem klęski, że życie jest jedno, że się nie powtórzy („Kadisz”).* Nie inaczej myśli oczekujący pocieszenia w ramionach upragnionej kobiety, oczywiście nieosiągalnej, malkontent z wielu innych utworów, który podczas *najczarniejszych chwil nocy*, znosząc ból i już „nudę” swojej permanentnej rozterki, dochodzi do wniosku, że jest cierpienie, które *w środku coś buduje*, i jest inne, wskazujące, że jego udręka to *cierpienie bezpłodne, jałowe, które sprawia, że rozpada się świadomość.* Następująca dalej autorefleksja: *czuł obrzydzenie i pragnienie, żeby to się*

skończyło wreszcie... – oddaje jak ulat stan ducha również bohatera „Czasu odwróconego”.

Mieczysław Orski

AMERYKA NA WOJNIE

Lawrence Freedman

Kennedy's wars. Berlin, Cuba, Laos and Vietnam

Oxford 2000, ss. 528.

Przystąpienie mocarstwa do wojny ma ogromne konsekwencje nie tylko dla niego i jego przeciwnika, lecz także dla reszty świata, o czym przekonaliśmy się niedawno podczas wojny USA z reżimem Saddama Husajna w Iraku. Tak działo się również z innymi wojnami toczonymi w XX w. przez Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. To ich wysiłek militarny przyczynił się w przeważającej mierze do pokonania Niemiec podczas I i II wojny światowej. Ameryka odegrała również dominującą rolę w odniesieniu zwycięstwa nad komunizmem w tzw. zimnej wojnie prowadzonej od końca lat 40. Wojnom toczonym pod przywództwem 25 prezydenta Stanów Zjednoczonych – Johna Fitzgeralda Kennedy'ego po-

święcona jest książka angielskiego historyka Lawrence'a Freedmana.

Czasy prezydentury Johna Kennedy'ego (20 I 1961 – 22 XI 1963) przypadły na okres konfrontacji ze Związkiem Radzieckim, który pod przywództwem pierwszego sekretarza partii komunistycznej Nikity Chruszczowa zamierzał w 1970 r., jak szumnie zapowiadała propaganda, prześcignąć pod każdym względem USA. Dla amerykańskiego prezydenta nie było zatem łatwym zadaniem zmierzenie się z bezwzględny przeciwnikiem, który wzniesł konflikty, również zbrojne, we wszystkich częściach świata, m.in. w Berlinie, Kuby, Laosie i Wietnamie.

Aby sprostać tym wyzwaniom, Kennedy stworzył sztab kryzysowy, skupiający wokół prezydenta takich doradców, jak np. Robert McNamara, Dean Rusk, Robert Kennedy, oraz wpływowe osobistości w rodzaju Deana Achesona i Włata Rostowa.

W sytuacjach kryzysowych prezydent nie koncentrował się wyłącznie na opcjach wojskowych, lecz, nie zaniedbując ich, występował równocześnie z inicjatywami politycznymi, które miały mu zapewnić maksimum manewru; preferował raczej dodawanie nowych niż usuwanie starych możliwości. Aby sprawdzić, czy jego kalkulacja była odpowiednia, robił tylko jeden krok, badając sytuację przed

następnym posunięciem. Ta strategia została nazwana stopniową lub selektywną odpowiedzią (measured lub flexible response) i przeszła do arsenału nie tylko administracji amerykańskiej, ale także NATO.

Istotnym elementem strategii Kennedy'ego był respekt dla ZSRR, międzynarodowego konkurenta, z którym opłacało się jednak wchodzić w układy, aby uniknąć niebezpiecznej rywalizacji. Z drugiej jednak strony, Kennedy sądził, że porozumienie z agresywnym i autorytarnym reżimem można osiągnąć tylko z pozycji siły, co z kolei prowadziło do wyścigu zbrojeń.

Freedman podkreśla też znamieny stosunek amerykańskiego prezydenta do wojny. Kennedy starał się unikać bezpośredniego uwikłania wojsk amerykańskich, lecz jeśli już miało to nastąpić, jasno określał, o co warto było walczyć. Był więc gotów wysłać siły amerykańskie do walki o Berlin Zachodni, lecz nie o Berlin Wschodni, zaaprobował w kwietniu 1961 r. inwazję Kuby w Zatoce Świń przez brygadę rebeliantów, ale odmówił oficjalnego zaangażowania sił amerykańskich w ten konflikt. Dążył do usunięcia rosyjskich pocisków balistycznych z Kuby, lecz nie do obalenia reżimu Fidela Castro, do obrony Tajwanu, lecz nie do obalenia władzy komunistycznej w Chinach.

Zmuszony sytuacją, Kennedy podejmował wprawdzie kroki wojskowe, jak w przypadku kryzysu berlińskiego latem 1961 r. i na Kubie jesienią tegoż roku, lecz poszukiwał zarazem dyplomatycznych dróg wyjścia z niebezpiecznego położenia. W Wietnamie Południowym poparł tamtejszy rząd w walce z partyzantką komunistyczną, lecz starał się ograniczyć udział sił amerykańskich do roli doradców. Za czasów jego prezydentury w Wietnamie zginęło tylko 73 Amerykanów, chociaż liczba przebywających tam żołnierzy wzrosła do 16 732, i dopiero po jego śmierci nastąpiło pełne zaangażowanie USA w wojnę.

Do selektywne wypracowanie amerykańskich celów „zimnej wojny” miało jednak swoje negatywne konsekwencje dla Europy Środkowej, włączonej po Jalcie w sferę wpływów sowieckich. Administracja amerykańska skłaniała się do zaakceptowania status quo w Europie, w tym uznania Odry-Nysy za granicę między Polską i Niemcami Wschodnimi oraz uznania sfery wpływów sowieckich, co spowodowało dość powściągliwą postawę wobec powstań w Niemczech Wschodnich i na Węgrzech oraz wypadków czerwcowych w Poznaniu.

Oprócz wielu sukcesów, wojny prowadzone przez amerykańskiego prezydenta miały również swoją ciem-

ną stronę. Dążenie Kennedy’ego do wypracowania różnych opcji niosło ze sobą aprobatę także dla operacji tajnych, zarówno militarnych, jak i dyplomatycznych, wywołanych chęcią uniknięcia politycznych kosztów związanych z akcjami jawnymi. Prowadziło to często do kontrowersyjnych pomysłów, np. planów zabicia Castro w porozumieniu z amerykańską mafią.

Strategia Kennedy’ego zawiodła natomiast całkowicie w Trzecim Świecie. Jedną z przyczyn, zdaniem Freedmana, leżała w wyolbrzymianiu kontroli Moskwy nad partyzantką komunistyczną. Kennedy nie miał ani zrozumienia, ani umiejętności w nawiązywaniu kontaktów z niezależnymi ośrodkami władzy w Trzecim Świecie.

Jak wykazuje Freedman, Kennedy przecenił pozycję Moskwy. Objął swój urząd w przeświadczeniu, że siła wojskowa ZSRR wciąż się rozwija, a gospodarka jest w stanie sprostać tym ciężarom w przyszłości. Z tego powodu traktował serio przechwałki Chruszczowa i, zdaniem angielskiego historyka, dopiero w 1963 r. zaczął właściwie oceniać swojego oponenta i rozumieć powagę problemów, z jakimi musiał się borykać, np. w rolnictwie czy gospodarce.

Kennedy bał się wybuchu wojny nuklearnej, która musiałaby spowodować ogromne zniszczenia celów woj-

skowych i cywilnych, zarówno własnych, jak i przeciwnika, i dlatego doprowadził do podpisania w Wiedniu traktatu zabraniającego prób nuklearnych. W centrum uwagi Kennedy'ego znajdowała się również sprawa rozprzestrzenienia broni nuklearnej oraz usiłowania niektórych państw zachodnich (Francja) i komunistycznych (Chiny) do uzyskania własnego arsenału. Dyskutowano nawet o ataku prewencyjnym w kooperacji z ZSRR na Chiny, co oczywiście było pomysłem nierealnym. Chruszczow bowiem z różnych względów nie miał wielkiego wpływu na Mao Tse-tunga, podobnie jak USA nie były w stanie przeszkodzić Francji w uzyskaniu dostępu do własnej broni nuklearnej. Kennedy był jednak w pełni świadomy, że dysponowanie bronią jądrową przez takie państwa jak Chiny, postawi świat w obliczu wielkiego kryzysu, co widać dobrze z dzisiejszej perspektywy, mając dodatkowo na uwadze nową grupę pretendentów do broni masowej zagłady z Koreą Północną na czele.

Na konto Kenndey'ego zapisać trzeba, według Freedmana, stworzenie warunków do europejskiego detente i udowodnienie, że supermocarstwa mogą i muszą kooperować, aby uniknąć katastrofy nuklearnej. Sukcesem Kennedy'ego było też i to, że został zapamiętany raczej z kryzysów niż wojen, a „zimną wojnę” zostawił

w znacznie mniej niebezpiecznym stanie niż ją zastał.

Jerzy Gaul

BIBLIA DLA DZIECI – INACZEJ

Bp Antoni Długosz

Dobry Bóg mówi do nas Pismo Święte dla dzieci

**Wyd. Święty Paweł,
Częstochowa 2003.**

W ostatnim dziesięcioleciu literatura katechetyczna w Polsce wzbogaciła się o wiele publikacji biblijnych przeznaczonych dla małych dzieci. Przypuszczam, że któryś z Wydziałów Teologicznych zajmie się tym zjawiskiem od strony naukowej. Ja chciałbym zwrócić uwagę na jedną pozycję, która moim zdaniem zasługuje na większą uwagę wychowawców i rodziców. Mam na myśli „Dobry Bóg mówi do nas” – Pismo Święte dla dzieci, ks. bp. prof. dr. hab. Antoniego Długosza. Pozycja ukazała się w Wydawnictwie Święty Paweł w Częstochowie.

Przedewszystkim nie jest to „historia biblijna”, do jakich przyzwy-

czailiśmy się przez długie lata. Nie zamierza więc przybliżać dzieciom historii narodu wybranego i biografii Jezusa z Nazaretu, podawanej w parafrazie tekstu autentycznego. Jest daleka od historycyzowania stosowanego niemal powszechnie nawet w najnowszych podręcznikach. Skrajnym przykładem są tzw. komiksy, w których dziecko może zdobyć pewną wiedzę na temat wydarzeń historii zbawienia, ale kojarzą mu się one z wymyślnymi i zabawiającymi opowiadaniem w obrazkach. Mimo że „*Lumen Vitae*” w pewnych latach je zalecało, wydają się one szkodliwe dla wiary dziecka. Autor omawianej pozycji podsuwa dzieciom troskliwie dobrany wybór tekstów autentycznych Starego i Nowego Testamentu. Aby jednak dziecko nie traktowało tych opowiadań jako mówiących tylko o przeszłości, ale dostrzegało ich aktualność w obecnym życiu, autor stosuje czas teraźniejszy. Wprowadza również uproszczenia autentycznych tekstów, umożliwiające zrozumienie istotnej wypowiedzi tekstu, jego kerygmatu. Wszystkie teksty poprzedzone są odpowiednim komentarzem, który uwzględnia dane historii, przybliża trudniejsze obrazy i określenia, ale także podkreśla ich aktualność w życiu współczesnym. Czasami tekst poprzedzony jest opowiadaniem zaczerpniętym z życia dziecka, którego

celem jest uwrażliwienie czytelnika na istotną wypowiedź tekstu autentycznego.

Ponieważ istotnym celem każdej jednostki tematycznej jest odpowiedź wiary, po każdym tekście autentycznym następuje refleksja, ukazująca związek kerygmatu z aktualnym życiem dziecka, a także z problemami, dostrzeganymi przez dziecko w świecie dorosłych, na które będzie musiało dać odpowiedź w dalszym życiu. Każdy rozdział kończy się pytaniem, odnoszącym się do aktualizacji tekstu autentycznego. Czytelnik ma się zastanowić nad odpowiedzią na wezwanie tekstu, odpowiedzią wyrażającą się w życiu w podjętym postanowieniu i jego realizacji. Charakter samodzielnego działania duchowego zaznaczony jest formą jakby pisma ręcznego oraz specjalnym znakiem podkreślającym dodanie elementu odrębnego, całkowicie osobistego. Godne uwagi są również ilustracje. Odpowiadają one estetycznej percepcji dziecka, a jednocześnie budzą jego zainteresowanie. I właśnie w ilustracjach dochodzi do głosu historia. Ilustracje wydarzeń i przypowieści oddają barwnie epokę, którą obrazują wierne, do najmniejszych szczegółów życia w owym czasie. Jednocześnie jednak odnajdujemy ilustracje, a nawet fotografie, które mają zadanie aktualizacji tekstu biblijnego, przywo-

lanie momentów współczesnego życia, pobudzanie do refleksji i do odpowiedzi na wezwanie Boże. Podręcznik zawiera ponadto mapy, poczynawszy od wędrówki Abrahama przez kolejne wędrówki narodu wybranego aż do mapy podróży św. Pawła. Są one wyraziste i barwne, a jednocześnie jakby wyrwane z większej całości jakby dawnego rękopisu, choć napisy są już współczesne.

Otrzymaliśmy zatem biblijny podręcznik wierny autentycznemu Słowu Bożemu, a zarazem uwzględniający możliwości dziecka. Daleki jest od historycyzmu i moralizmu. Podkreśla kerygmat, istotną wypowiedź tekstu biblijnego, a jednocześnie otwiera na problemy życia ludzkiego i konsekwentnie prowadzi do refleksji i dawania odpowiedzi na wezwanie Boże. Nie ma w nim abstrakcyjnej informacji ani naiwnego infantylizmu. Możemy mówić o wierności Bogu i człowiekowi.

Jesteśmy wdzięczni autorowi za ten trud, podjęty mimo obowiązków i zadań biskupa i profesora. Bóg zapłać!

Jan Charytański SJ

DŹWIĘKI POLSKIE I W POLSCE NAGRANE

Katarzyna Janczewska-
-Sołomko

Dyskopedia poloników do roku 1918

Biblioteka Narodowa,
Warszawa 2002, ss. 1664 + 113 A4.

Jako proces każde poszczególne wykonanie dzieła muzycznego może się tylko raz odbyć... – twierdzi Roman Ingarden („Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości”, Warszawa 1958).

Całe pokolenie muzykologów polskich wyrosło i dojrzało, analizowało muzykę i pisało o niej, mając u podstaw rozważań klarowne twierdzenia o różnicy między dziełem muzycznym a jego wykonaniem. *Powiadają się – pisze Ingarden – że za każdym razem, gdy słyszymy tę sonatę [h-moll Chopina] słyszymy tę samą sonatę, jakkolwiek wykonanie jest za każdym razem nowe i trochę inne od poprzedzających.* Owo wykonanie jest umiejscowione w czasie i przestrzeni. Dzieło – *był intencjonalny* – nie ma lokalizacji przestrzennej. Jest jedno, indywidualne dzieło muzyczne i wiele jego wydań, a jeszcze więcej odbiorów tych wydań.

Powyższe rozumowanie, zgodne z dzisiejszym zdrowym rozsądkiem, odnosi się jednak jedynie do muzyki nam najbliższej. Nienaruszalność i integralność dzieła muzycznego zawartego w zapisie nutowym, i w ten sposób dostępnego wykonawcom, jest ideą niewiele starszą niż 150 lat. Chopin, choć w uwagach kierowanych do uczniów zalecał ściśle trzymanie się zapisu nutowego, godził się, by ta sama kompozycja wydana w Paryżu różniła się szczegółami od wersji przesłanej wydawcy londyńskiemu i lipkiemu. Można przypuszczać, że jego zalecenia były reakcją na modne w I połowie XIX w. parafrazowanie dzieł, które zdobyły uznanie, i publikowanie rozmaitych ich wersji, przystosowanych do różnych warunków wykonawczych. Chopin i inni muzycy jego pokolenia byli znakomitymi improwizatorami. Z przekazów można sądzić, że spontaniczne improwizacje urzekały słuchaczy bardziej niż drukowane kompozycje. Chopin rozmaicie interpretował swoje utwory. *Na ostatnim publicznym koncercie, jaki dał w Paryżu (...) na początku 1848 r., grał końcową część swej „Barkaroli” w sposób całkiem przeciwny [niż to było w zwyczaju], pianissimo, lecz z tak cudownymi odcieniami, iż można by się wahać, czy to nowe odczytanie nie było lepsze od tego, które się już przyjęło. Tylko Chopin mógł do-*

konać podobnego cudu – wspominał Charles E. Hallé (1819-1860) w liście wydanym w zbiorze korespondencji w 1896 r.

W epoce baroku i w czasach dawniejszych, utwór muzyczny ogłaszany drukiem nie zawierał wskazówek interpretacyjnych spotykanych w nutach XIX-wiecznych; kompozytor nie określał w szczegółach, jakie instrumenty mają towarzyszyć śpiewowi, ile ma ich być. Twórca często przerabiał swoje dzieła, do dziś zachowało się kilka wersji „Mesjasza” Händla. Tych, którzy je wystawiali w innych miastach i krajach, nie krępowały ograniczenia w redukowaniu liczby głosów instrumentalnych, by dostosować aparat wykonawczy do wielkości pozostającego w dyspozycji zespołu lub dopisywaniu partii – instrumentów, chóru – gdy dzieło wykorzystywano do uświetnienia ważnych uroczystości.

Dziś wielu muzyków-praktyków skłania się ku tezie, że utwór muzyczny istnieje jedynie w postaci dźwiękowej, a zapis – schematyczny i ubogi – stanowi zaledwie instrukcję jego wykonania. Stanowisko to różni się od tego, jak zwykliśmy myśleć o książce. W przekonaniu większości książka jest czymś, co trwa, daje się dotknąć, otworzyć, czytać. Nie jest schematyczną instrukcją dla naszej wyobraźni; to treść, którą myśl ma rozpoznać, zrozumieć i przekazać sercu.

Przekorni krzykną: przecież księga też istnieje w postaci dźwiękowej – czyż nie czytamy na głos, recytujemy, ogłaszamy? Czy Pismo Święte nie jest dane po to, by brzmieć w uszach wiernych? Czy, zanim spisano dzieje i opowieści, nie istniały one w pamięci, nie były dźwięcznym słowem przekazywane z pokolenia na pokolenie, nie interpretowano ich na rozmaite sposoby, zależnie od okoliczności? Dziś żywe słowo jest nadal pielęgnowane w teatrze, filmie, radiu...

Kiedyś, by kogoś usłyszeć, trzeba było być na koncercie, pojechać do innego miasta lub z utęsknieniem czekać na przyjazd. Wtedy to wynalazek przeznaczony pierwotnie do zapisu mowy, przemówił... muzyką. Powstała fonografia. Jak bardzo upragniona, świadczy tempo jej rozwoju. Powstały katalogi i dyskografie – podobne do katalogów książkowych i bibliografii, a jednak inne. Zbiory zapisów nutowych dzieł muzycznych mogą być opisane w bibliografiach. Dyskografie przynoszą informację o utrwalonych wykonaniach – zatrzymanych ulotnościach, odmiennościach zarejestrowanych po wsze czasy!

Wydana w ubiegłym roku przez Bibliotekę Narodową „Dyskopedia poloników do roku 1918” Katarzyny Janczewskiej-Sołomko to dzieło tak obszerne jak ważne. Trzy tomy formatu A4, 1664 strony dyskografii i indek-

sów, 112 stron opracowań i komentarzy; informacje o utworach 1246 autorów, nagranych przez 1841 wykonawców znanych z nazwiska i wielu anonimowych. Muzyka i żywe słowo zarejestrowane na wałkach fonografów, płytach i zwojach perforowanego papieru (tzw. rolkach pianolowych). To fascynująca dokumentacja historii kultury i historii Polski. Polonika zostały na użytek pracy określone jako nagrania wykonawców Polaków, nagrania dokonane w Polsce (na ziemiach polskich, bowiem fonografia narodziła się w czasach zaborów, a „Dyskopedia” obejmuje fonogramy powstałe przed odzyskaniem niepodległości), nagrania muzyki polskiej dokonane za granicą i przez zagranicznych wykonawców. „Dyskopedia” nie ogranicza się do muzyki, obejmuje skecze i scenki teatralne, recytacje. W części wstępnej dzieła autorka daje historyczny zarys początków fonografii, powszechnej i polskiej, przedstawia wykonawców – śpiewaków, instrumentalistów, aktorów – analizując ich kariery i popularność, porównuje zawarty na wałkach i płytach repertuar z programami koncertów i repertuarami teatralnymi, podejmuje próbę określenia miejsca fonografii w życiu kulturalnym Polski tamtych czasów. Jak każde opracowanie tego typu, przedstawia wykorzystane źródła, wyjaśnia układ opisu poszczególnych

obiektów, sposoby posługiwania się indeksami, najczęściej używane terminy. Część wstępną zamyka bibliografia złożona z 211 pozycji, streszczenia – polskie, rosyjskie, niemieckie i angielskie – oraz podziękowania. Szczególne wyrazy wdzięczności autorka kieruje do prywatnych właścicieli kolekcji dawnych płyt, którzy udostępnili jej swoje zbiory i zaoferowali pomoc. Umieszczone na końcu każdego tomu wkładki z czarno-białymi ilustracjami ukazują pełne wdzięku piękno dawnych aparatów, etykiet płytowych i obwolut oraz najważniejsze postaci pierwszych lat fonografii.

Trzytomowe dzieło świadczy o wysiłku, jaki włożono w udokumentowanie udziału naszego kraju i rodaków w tworzeniu nowej dziedziny kultury. Decydując o jego wydaniu, Biblioteka Narodowa mogłaby postarać się o lepszą redakcję ogólną pracy. Artykuły analizujące kariery wykonawców, repertuar i miejsce fonografii w życiu kulturalnym w niemałym zakresie pokrywają się. To nieuchronne; wiele w nich jednak powtórzeń zbędnych (niepotrzebne jest np. ciągle podkreślanie, że któryś z wykonawców był wybitny, lub że pracował w tym a nie innym teatrze). Niezbyt szczęśliwy jest też tytuł dzieła. Mniej zorientowanym „Dyskopedia” może kojarzyć się z edukacyjnym oddziaływaniem na chorego z bólami kręgosłupa,

zaś w samej pracy nie ma działu z encyklopedycznie opracowanymi hasłami. Artykuły części wstępnej mają charakter rozprawek, „słownik terminów” jest bardzo powściągliwy – choć czytelny, nie wyjaśnia np. czym jest „matryca” w fonografii (a jest to negatywowa płyta metalowa, która nadaje płycie gramofonowej, tłoczonej z materiału miękkiego, odpowiedni kształt). Umieszczone na końcu, za indeksami, noty biograficzne wykonawców są bardzo skromne; znacznie bardziej treściwe są noty o firmach fonograficznych, które zamykają dzieło. Nie należy się dziwić, że stworzenie obszernej encyklopedii początków fonografii polskiej przekraczało siły autorki – tego typu zadania realizują specjalnie powołane zespoły wydawnictw naukowych. Po prostu dla tej imponującej publikacji stosowniejszy byłby tytuł „Dyskografia”. Ta bowiem stanowi trzon dzieła, a z zawartej w niej treści możemy być dumni. Mimo wojen i burz historii szczerzymy się zawrotną liczbą 15 591 pozycji fonograficznych, wyprodukowanych w Polsce i przez Polaków w okresie kształtowania się współczesnych nawyków kulturowych (jest wśród nich 1526 nagrań muzyki Chopina!). To wkład godny naszych narodowych aspiracji. Kto zaś chce posmakować brzmienia dawnych nagrań muzycznych, niech posłucha np. Nokturnu

B-dur op. 16 nr 4 Ignacego Paderewskiego, w jego własnej interpretacji zarejestrowanej na rolkach papierowych firmy Welte-Mignon (Welte No. 1261, sygnatura Biblioteki Narodowej Fon RP 77), przeniesionej w 2001 r. na płytę kompaktową wydaną przez Bibliotekę i firmę Dux (DUX 0324/325). Jest to w „Dyskopedii” Katarzyny Janeczkiej-Sołomko pozycja 10669.

Kacper Miklaszewski

SZERZENIE I UŚWIETNIANIE TORY

Konstanty Gebert

54 komentarze do Tory

**Klezmerhojs sp. z o.o.
Wyd. Austeria
Kraków 2003.**

Kolejna pozycja w serii książek wydawanych przez Klezmerhojs sp. z o.o. Wyd. Austeria, to „54 komentarze do Tory” Konstantego Geberta. Współczesne komentarze zawierają prawdy odwieczne. Potrafią przebić się przez mentalność niehebrajskiego czytelnika i otworzyć mu świat Tory. Świat, w którym czytelnik spotka

Mojżesza, Majmonidesa, Rosenzweiga, Ben Guriona, wielu imiennych i bezimiennych rabinów, filozofów, komentatorów Tory, autorów midraży. Ale myśli Konstantego Geberta to przede wszystkim szerzenie i uświatnianie Tory, jak zapisał Rabin Schudrich w recenzji, którą znajdujemy na okładce książki.

Gdy Żydzi czytają Torę, to nie nadzwyczajnego. Gdy czytają księża, też możemy uznać to za rzecz zwyczajną. Jednak, gdy ksiądz katolicki czyta komentarz do Tory napisany przez Żyda, to dzieje się coś dziwnego. Tymczasem nie tylko czyta. Zachowuje się zuchwale, jak na goja oczywiście przystało. Mianowicie pozwala sobie korzystać z niego w swojej księżowskiej pracy. Oczywiście, pragnę uspokoić, że to korzystanie zawsze jest poprzedzone przytoczeniem źródła. Jak reagują słuchacze? Różnie. Tym wątkiem pozwólcie zajmę się innym razem. Choć pewnie wszystko jest jednak zbyt jasne, by można było coś dodać.

Teraz powróćmy do... Tory. To znaczy do komentarzy Konstantego Geberta. Zagadnienia, które podejmuje, wynikają oczywiście z układu Tory. Komentarze przechodzą jednak nie tylko przez historię, ale głównie przez dzień powszedni każdego z nas. Czy jest Żydem, katolikiem, białym, czarnym, czerwonym. Obejmuje te

wszystkie problemy, z którymi każdy się zмага, na co dzień. To jest główna wartość dla każdego. Autor rozpoczyna od rozważań na temat początku. Zawsze musimy wracać do początku. Tylko początek daje nam tę pewność, której nic nie może zniszczyć, ani pamięć nie zatrze. Tak zostało wszystko pomyślane, by zawsze można było wracać. Nawet gdy wycieczka odbywała się wbrew jej uczestnikowi. Bo w początku zawarty jest już koniec. A jaki początek, taki koniec, jak mówi mądrość powszechna. Tylko że początek Tory umożliwia podążanie w każdym kierunku, jak zapewnia autor komentarzy. Ten początek to także początek historii. To początek wielu zjawisk i procesów historycznych w Izraelu, ale także w Europie, wszędzie tam, gdzie przebywała diaspora. Możemy poczuć jeszcze smak tego wszystkiego, co tworzyło i tworzy historię Żydów. W książce sąsiadują obok siebie wielkie postaci historii, przed którymi tylko możemy milczeć. Wpatrywać się szukając jakiegoś porozumienia i współmyślenia. Właściwie powinniśmy się nieustannie uczyć od nich życia. I w tej trudnej pracy częściowo wyręcza nas Konstanty Gebert. Szuka i za każdym razem znajduje pomost między historią a dniem teraźniejszym, np. między heroizmem Machabeuszy a życiem codziennym, biegnącym od rana do

wieczora powszednie i banalnie. Odwrotnie niż w przysłowiu, biegnące tak jakby w nieciekawych czasach. Niestety, jak pokazują „54 komentarze dla Żydów”, czasy są ciągle ciekawe. Ten dramat jednak zostaje zobiektywizowany na tyle, że czytając możemy próbować przybliżyć się do tych wszystkich historycznych wydarzeń, które pozostawiły tylko zniszczenie i tragedię. To główna wartość, bo przemyślenie rodzi myśl. A tej nie da się zatrzymać, jak płynącej rzeki. I dwa razy nie można wejść do tej samej. Toteż, gdy powracam do Konstantego Geberta, otwiera się przede mną ciągle nowy obraz, zdaje się niezmiennych, raz ustalonych procesów, metafor, porównań i rozumienia historii.

Jednak omawiana książka to nie tylko zbiór osób, przed którymi możemy milczeć, a wysłuchawszy ich pozostaje nam tylko się zgodzić i... cierpieć, że po raz kolejny nie można nic zmienić w naszym życiu. Bo zmiany na wzór Wielkich Tory i historii Izraela są ponad możliwości szarego człowieka. Te komentarze, te 54 krótkie opowieści prowadzone są dla nas wszystkich, bezimiennych twórców dnia powszedniego. Tutaj możemy zrozumieć, skąd biorą się nasze emocje, skąd przychodzą do nas wszystkie nasze troski. I co najważniejsze, jak pracować, by one nie zachwęciły nam życia. Ta książka jest napisana dla

beziemiennych czcicieli Tory i Tradycji, poszukujących ciągle pokoju i szczęścia. Zawiera wiele myśli, które rodzą pokój w sercu, które mogą rodzić pokój, piękno i dobro między ludźmi. Operując krótkimi formami, autor „54 komentarzy” wprowadza nas w zawiły świat, który dla jednych może być i jest odkryciem, jak dla mnie, katolickiego księdza, a dla innych jeszcze jednym wielkim wydarzeniem życiowym. Taką próbą stawania w pewnym dystansie do tego wszystkiego, co ważne albo i najważniejsze, czyli absolutne. Taki dystans jest potrzebny każdemu, bo tylko on daje możliwość złapania oddechu filozoficznego. Tak bardzo potrzebnego w dzisiejszym rozedrganym ponad wytrzymałość świecie. Ten ożywczy dystans wzmocniony jest podstawowym zamysłem „54 komentarzy”. Nicustannym odniesieniem do dnia codziennego. Wiele spraw zostaje oświeconych światłem Tory. Stąd płynie wielka otucha i nadzieja. Ta jedna strona komentarzy wystarczy za uzasadnienie konieczności jej lektury. Bo zatrzymajmy się na moment. Skoro możemy podążać w każdym kierunku, zaczynając od początku, to wystarczy wrócić do początku i iść tam, gdzie chcemy dojść. I nic nie może nam przeszkodzić. Tak oczywiście staje się, gdy mamy siły wrócić do początku. A pamiętajmy, że taką siłę powrotu

może dać tylko... początek, w tym przypadku chodzi o Początek. Autor „54 komentarzy” przemierza najważniejsze tematy ludzkiego życia. Samobójstwo, świętość, wolność i kara za jej utratę. Dalej pyta, co z ofiarami, rajem, cudami? Stawia pytania o czas, kalendarz. Nie zapomina, bo nie może, o Jakubie, Józefie i Mojżesz, wodzach, królach, prorokach. Zauważa zwierzęta, sztukę, architekturę, miłość. Oczywiście, jest miejsce dla wiary, rozważań o grzechu, o cywilizacji sporu, ojczyźnie. Także o najtrudniejszych: Świętości Boga i świętości człowieka. I tak moglibyśmy wyliczać zupełnie identycznie, jak prowadziła spór grupa chasydów (zob. s. 156)

„54 komentarze” to książka, która porusza się wszerek i wzdłuż naszego życia, i zagłada, gdzie się da. A to nie jest niemożliwe! Bo komentarze za każdym razem prowadzą do nowych odkryć. Dla mnie, jako księdza katolickiego, cała Tradycja, Tora i historia Izraela są niedostępne. Jednak te komentarze są intrygą, która zmusza do sięgania do tradycji, by wieść spór z autorem. Jak wiadomo, tylko w sporze rodzi się wszystko to, co wartościowe, wszystko, dla czego warto żyć. I to, co najważniejsze dla Gebertha, zawarł on już w pierwszym wersecie swojej książki. Miłowanie bliźniego. W tym momencie na pewno – ale wiem, że stało się to wcześniej – wy-

czerpałem cierpliwość wszystkich czytelników. Zawsze jednak dobrze się dzieje, gdy powracamy do myśli, nazywanej często streszczeniem Tory. W tym przypadku „dobrze się dzieje” oznacza, że po prostu wszystko wraca na swoje miejsce. Świat staje się przestrzenią, gdzie można żyć. A w życiu chodzi o to, by realizować ze wszystkich sił i jeszcze ponad nie: *lehagdil Tora ulehadir* – szerzenie i uświatnianie Tory.

Jarosław Naliwajko SJ

Z GŁĘBOKOŚCI WOŁAM...

Hans Jonas

Idea Boga po Auschwitz

Wyd. ZNAK
Kraków 2003, ss. 89.

Czy po Auschwitz można jeszcze mówić o Bogu? Może należy posłuchać żony Hioba, złorzeczyć i umrzeć, mając już pewność, że obecne czasy są absolutnym potwierdzeniem Jego śmierci? Trzy eseje Hansa Jonasa stawiają nas po raz kolejny wobec tego pytania, ale także wobec pytania o nas samych. Krzyk do Boga, jaki rozlegał się w obozach zagłady, domaga się

przecież nie tylko teodycei, ale także usprawiedliwienia człowieka.

Kiedy Jonas prowadzi swoje rozważania na temat argumentów wskazujących na istnienie Boga, to tak prawdę przedstawia swoją wizję Jego obecności w naszym świecie. Problem – zdaniem autora – leży w prawdziwości historii. Co to znaczy, że przeszłość jest prawdziwa? Jeżeli przyjrzeć się wielu wydarzeniom, to ich prawdziwość, początkowo oczywista, staje się problematyczna. Prawdziwość twierdzeń odnoszących się do teraźniejszości możemy sprawdzić empirycznie, zapewne także będzie można zweryfikować zdania odnoszące się do przyszłości. Ale jak możemy poznać przeszłość?

Nie zapominajmy o tym, że wisi nad nami straszliwy cień Orwellowskiego Ministerstwa Prawdy, którego realne odpowiedniki istniały nie tylko w krajach realnego socjalizmu. Czy jeżeli ktoś dokonałby tak wielkiej manipulacji, że wszyscy uwierzyliby w jego wersję byłych wydarzeń, to czy znaczyłoby to, że zmienił historię?

Pytanie o prawdę historii nie jest bez znaczenia. Znajomość przeszłości, i to prawidłowa, ma kapitalne znaczenie dla naszych decyzji. Są to decyzje nie tylko jednostek i dotyczące życia codziennego, ale mogą się odnosić do wielkich społeczeństw i mają doniosłe znaczenie dziejowe.

Stajemy zatem wobec – jako zupełnie oczywistego wniosku – twierdzenia, że „jakaś” przeszłość przecież była. Nie mamy bowiem do czynienia z nieokreśloną sumą możliwości, uzależnioną od obserwatora. A skoro tak, to do tego stanu odnosi się „prawdziwość” i „nieprawdziwość” twierdzeń dotyczących przeszłości. I ten fakt, ten punkt odniesienia, byłby ostateczną podstawą orzekania o sensowności bądź bezsensie ludzkich działań. *Z tego wszystkiego wynika specyficzny postulat istnienia absolutnego, boskiego podmiotu – jako transcendentalnego warunku możliwości skończonego istnienia historycznego. Pojmowalność naszego własnego, poznającego, czasowego istnienia wymaga obiektywnej obecności przeszłości. Obecność ta nie może polegać na dalszym istnieniu samych rzeczy, wszystko bowiem, co było, musi rzeczywiście zatonać w niebycie, aby mogła istnieć teraźniejszość. Ale przeszłość może dalej istnieć duchowo w pewnym podmiocie jako wiedza, której trwała obecność uprawnia nas do używania pojęcia prawdy w odniesieniu do przeszłości* (s. 27).

Bóg, zdaniem Jonasa, byłby gwarantem istnienia historii, która inaczej nie mogłaby być prawdziwą. Ale w takim razie pada pytanie niosące w sobie wielką dawkę grozy: *Kim jest ten transcendentny Bóg, który przyjmuje*

i zachowuje w pamięci tak straszną prawdę, jaką jest Holocaust? Tytułowy esej, drugi z kolei, jest próbą odpowiedzi na to pytanie. I trzeba stwierdzić, że odpowiedzi koniecznej.

Bowiem w świetle rozważań z pierwszego eseju, sam fakt Auschwitz jest niejako dowodem na istnienie Boga. Logika wskazuje na to bardzo wyraźnie. Bo, jak twierdzi Jonas, gdyby nie było Boga, to zagłada nie byłaby tak oczywistą prawdą. A rzecz toczy się o wysoką stawkę.

Nie chodzi bynajmniej o to, że Holocaust był traumatycznym wydarzeniem w dziejach narodu żydowskiego, którego reprezentanci muszą leczyć się przez rozważanie przeszłości. (Jest to prymitywne twierdzenie, ale niestety częste, zatem muszę się do niego odnieść.) Ani o to, co z kolei prawdziwe, że jest on elementem kluczowym do określania współczesnej tożsamości narodu żydowskiego.

Problem w tym, że jeżeli pytanie o Boga po Auschwitz jest istotne, to nie może wykluczać jego obecności. Gdyby fakt zagłady był niepewny, relatywny, to nie mógłby stanowić podstawy dla pytania podważającego istnienie Boga. Koło się zamyka. Ponieważ chcąc zadawać pytanie o Boga po Auschwitz, musimy uznać absolutną prawdziwość Auschwitz, a gwarantem tejże prawdziwości jest istnienie Boga.

Widzimy Go zatem jako byt absolutny i niewykłany w nasze relacje. I musimy sobie zadać pytanie, dlaczego przyjął on do siebie, do swojej wiedzy to, co się wydarzyło? Przecież gdyby był bytem absolutnym, to nie mógłby przyjąć do siebie, do swojej wiedzy, Holocaustu, a zatem nie dopuściłby do jego istnienia.

Próbowano na to straszliwe pytanie udzielić wielu odpowiedzi. Ale zdaniem Hansa Jonasa żadne z nich nie wytrzymuje próby w cieniu kominów Auschwitz-Birkenau. Nie grzech i nie niewierność Bogu były przyczyną śmierci w obozach. Nie można powiedzieć, że były one próbą dla wiernych. W zagładzie ginęli wszyscy, starcy, pobożni rabini, cadykowie, dzieci, mordercy, ale także ludzie z innych narodów i różnych religii. Żadna więc z tradycyjnych odpowiedzi, czy to sformułowanych w Piśmie, czy też przez współczesnych myślicieli, nie jest w pełni satysfakcjonująca.

Próba odpowiedzi, jaką stara się nam dać Jonas, oparta jest na pewnym proponowanym przez niego micie. Nazwijmy go mitem „samoograniczającego Boga”. *Na początku, mocą niedocieczonego wyboru, boska podstawa bytu podjęła decyzję, że powierzy siebie przypadkowi, ryzyku i niezmierności wielorakości form stawania się. Uczyniła to totalnie: weszła w przygodę czasu i przestrzeni, niczego z sie-*

bie nie zatrzymując; żadna jej część nie pozostała nieogarnięta i nietknięta, by z tamtego świata nadzorować, korygować i ubezpieczać okrężne kształtowanie jej losu w świecie stworzenia (s. 34).

To oddanie się bóstwa światu i przypadkowi powoduje, że wyrzeka się on swej wszechmocy. Nie jest to w żaden sposób ograniczenie, lecz „samoograniczenie”. Ale skutkiem tego jest, że staje się On zrozumiałym, uczestnicząc w procesie powstawania życia. Ewoluuje wraz ze światem, zbliżając się do szczytowego wykwitu, do powstania życia, człowieka, a wraz z nim wolności i świadomości dobra i zła. Taki Byt nie tylko nie może powstrzymać zbrodni, nawet największych, ale staje się ich ofiarą, współcierpiąc na równi ze skrzywdzonymi. I w ten sposób ani nie możemy odrzucić Boga, jako dopuszczającego Auschwitz, ani nie możemy powiedzieć, że umarł On ostatecznie w tym wielkim polu śmierci.

Trzeci esej, zdecydowanie najślabszy ze wszystkich, jest jakby próbą wyciągnięcia kosmologicznych konsekwencji z dwóch pierwszych. Można powiedzieć, że mamy do czynienia z pewnym zarysem filozofii przyrody na podstawie Jonasowej metafizyki procesu.

Nie ma bowiem w świecie żadnego dowodu na to, że istnieje jakiś ko-

smologiczny Logos, który od samego początku, Big Bangu, kierowałby zasadą przetwarzania świata. Co więcej, trudno byłoby wykazać, że istnieje również jakiś cel, na który nakierowany jest bieg ewolucji. Taka celowość, „metafizyka sukcesu”, jest zdaniem Jonasa całkowicie nie do pogodzenia z omówionym powyżej mitem „samoograniczającego Boga”, który w tym esaju autor ponownie przytacza.

To samoograniczenie ma na celu danie kosmosowi stosownej autonomii, koniecznej do rozwoju. W przeciwnym razie byłoby niemożliwe wyłonienie się ducha z materii oraz powstanie wolności i moralności w świecie. Można wyraźnie stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia z bardzo ciekawie zarysowaną wizją świata, który rozwija się przez powrót „samoograniczonego Boga” do Jego boskości. Ale skutkiem tych rozważań jest ciekawa antropologiczno-teologiczna implikacja. To nie Bóg ma pomagać człowiekowi, to człowiek musi pomagać Bogu.

Czytając książkę Jonasa stajemy wobec wielu pytań, które są ważne nie tylko przy namyśle nad potwornością Holocaustu. Pierwszym jest niewątpliwie pytanie o MOŻNOŚĆ UŻYCIA jego rozważań teologicznych przez teologię chrześcijańską. Chwyając byka za rogi, muszę przyznać, iż uważam, że jest zbyt wiele punktów rozbieżnych,

aby to było możliwe. Zresztą sam Jonas wskazuje na takie punkty, dokonując jednocześnie błędnych (niestety) interpretacji chrześcijaństwa.

Zasadniczą różnicą jest oczekiwany sposób zbawienia. I tutaj Jonas, chociaż nie rozumie w pełni myśli chrześcijan, trafia w sedno. Dla nas momentem kluczowym w zbawieniu jest Pasja Chrystusa. Można więc powiedzieć, że u podstaw chrześcijańskiego zbawienia leży przejściowa klęska. Analogicznym momentem w myśli żydowskiej jest Wyjście, czyli bezpośrednia ingerencja Boga, mająca na celu ratunek – tu na ziemi! Nie ma zatem mowy o klęsce i przegranej. Izrael zwycięża, ponieważ sam Bóg walczy za niego.

Chrześcijanie nie potępiają tego świata (tu Jonas bardzo się myli), chociaż źródło i cel swego zwycięstwa znajdują w transcendencji. Bóg Tory, chociaż transcendentny, ukazuje się przecież w swym zbawczym działaniu w historii. Dlatego też pytanie o Auschwitz, o bezczynność Boga, jest dla wyznawców judaizmu o wiele bardziej tragiczne niż dla uczniów Chrystusa. Dlatego też rozpacz chrześcijan nie jest rozpaczą NIEWYSLUCHANĄ. Natomiast wierny żyd ma prawo czuć się odrzucony przez Tego, który zawarł przymierze z narodem wybranym. Dlatego też moje zastrzeżenia, co do aplikacji rozważań Jonasa

przez chrześcijan, nie są bynajmniej podważaniem ich wartości intelektualnej, ale wskazaniem zasadniczych, rzekłbym nieprzekraczalnych, różnic w podstawach takiego namysłu. Jak dotąd najlepszą chrześcijańską odpowiedzią na Auschwitz jest czyn Maksymiliana Marii Kolebgo, i zapewne wielu innych anonimowych męczenników, którzy, przez swoją heroiczną postawę, wprowadzili Boga do tego piekła na ziemi. Nie sposób natomiast żądać, aby takie myślenie było zasadą żydowskiej refleksji teologicznej. I to mimo tego, iż historia zna wiele równie heroicznych czynów dokonanych przez wyznawców wiary Mojżeszowej.

Drugim problemem jest pytanie o mit „samoograniczającego Boga”. Wydaje się, że jednak nie przynosi on nic nowego, poza tym, że przekłada na język filozoficzny fakt, podnoszony wielokrotnie na kartach Biblii. Otóż Bóg ponad wszystko, nawet ponad swoją moc w świecie, przeniósł wolność człowieka. Co prawda ingeruje On w historię, jednakże celem Jego działania jest dobro człowieka. Myślę, że jest to najwspanialszym sposobem wyrażenia faktu, że jest On osobą. Gdyby Bóg był energią, siłą świata czy czymś podobnym, to z całą pewnością skasowałby grzech na świecie, jako aberrację, jak program antywirusowy ratując zawartość „twardego dysku”

kosmosu. Dla nas, grzeszników, jest mocno pocieszający fakt, że Bóg *nie chce śmierci grzesznika. Lecz aby się nawrócił i miał życie*. Słabość Jonaso-wego mitu wynika z faktu nie jego procesualności czy też przedstawienia Boga nie jako Absolutu. Otóż, zmniejsza on fakt osobowości Boga, co nie powoduje zwiększenia autonomii świata i wolności, ale ich zmniejszenie. Pomniejszając Stwórcę, pomniejszamy stworzenie.

Wreszcie należy zadać pytanie, czy ograniczenie wszechmocy Boga naprawdę owocuje Jego poznawalnością. Wydaje się, że apofatyzm jest najlepszą drogą ku Niemu. Współczesny namysł teologiczny i filozoficzny wyraźnie idzie w tym kierunku. Należy także zwrócić uwagę, że zarówno w judaistycznej, jak i chrześcijańskiej tradycji, wiara w Boga jest zarazem wiarą w słowa innych ludzi.

Tekst, a właściwie teksty, Jona-sa jest prezentacją nie tyle głosu żydowskiego w dyskusji teologicznej, ile pewnej jego specyficznej odmiany. Prezentuje on coś, co określę mianem „judaistycznej teologii procesu”. I chyba w tym leży wartość tego zbioru. Pomimo wielu trudności i różnic może on być dla każdego z nas wartościową podstawą rozmyślań o Bogu.

Juliusz Gałkowski

Z życia Kościoła

Imiona wolności (dokończenie)

Wśród wielu sposobów rozumienia wolności propozycja chrześcijańska jest ujęciem kompleksowym, i nie może być innym. Perspektywa religijna zmusza do uwzględnienia szczególnej roli Boga jako źródła i dawcy wolności. Transcendentny wymiar wolności chrześcijańskiej jest podstawą do dalszych konceptualizacji. Absolut udziela człowiekowi daru wolności, będącego jednym z podstawowych atrybutów bóstwa. Osoba dawcy (źródło) determinuje kształt wolności, która uruchamia charakterystyczną dla człowieka zdolność do poszukiwania prawdy. Wolność stanowi również grunt dla odpowiedzialności za konsekwencje owej nieustannej eksploracji. Sprzężenie między wolnością a odpowiedzialnością jest niezwykle silne. Człowiek jest nie tylko odpowiedzialny za swe czyny, ale również decyduje o tym, za co jest odpowiedzialny.

Jednak udzielony dar zawiera istotowe niedopowiedzenie, które bynajmniej nie orzeka o jego niedoskonałości. To człowiek wypełnia otrzymaną wolność treścią podejmowanych wyborów. Dlatego opis fenomenu wolności z pominięciem jej wymiaru antropologicznego byłby dopiero początkiem rozważań. Dopiero uwzględnienie dwóch perspektyw – teologicznej i antropologicznej – pozwala na adekwatne ujęcie kolejnego, społecznego aspektu wolności chrześcijańskiej. Jakkolwiek trzeci wymiar zachowuje swą ważność i nie tylko uzupełnia, ale jest niezbędny dla celów analizy, to jednak wobec znaczenia uwarunkowań, wynikających z natury Boskiego źródła i ludzkiego odbiorcy-egzekutora wolności, jest wymiarem wtórnym. Bez pamiętania o tym, nie sposób myśleć o wolności w społeczeństwie.

Pozytywna czy negatywna

Religijny wymiar wolności chrześcijańskiej sprawia, iż wrywa się ona prostemu schematowi ujęcia politycznego. Wedle niego, należałoby

umieścić ją gdzieś na osi między ujęciami lewicującymi a prawicowymi. Jeszcze inaczej – w dosyć popularnej bipolarnej propozycji liberałów należałoby zaklasyfikować ją do kategorii wolności pozytywnej. Byłoby to równoznaczne z wystawieniem oceny negatywnej, ponieważ w tego typu ujęciach za pozytywną uznaje się jedynie wolność negatywną. Wynika to z założeń antropologii liberalnej, w której człowiek jest istotą nieskażoną grzechem pierworodnym, mającą najwyższe kwalifikacje do podejmowania słuszych wyborów. Jednostka sama wie najlepiej, co jest dla niej dobre. W tej sytuacji wyjście poza wolność negatywną, rozumianą jako czysto formalne zagwarantowanie przestrzeni do podejmowania decyzji określających kształt własnego życia, jest nadużyciem wiodącym w prostej linii do totalitaryzmu. Wolność negatywna to możliwość dokonywania wolnych wyborów. Tu liczy się przede wszystkim sam akt wyboru oraz to, iż jest podejmowany w wolności od przymusu zewnętrznego. Natomiast wolność pozytywna to zdolność do podejmowania określonych działań, mających na celu realizację danego katalogu wartości. Tutaj, oprócz postulatu stworzenia warunków do aktualizacji idei wolności, powstaje pytanie o jej przeznaczenie i cele, które mają być realizowane za jej pomocą. W ten sposób wolność uprawomocnia i gwarantuje jakość dokonywanego wyboru.

Wolna odpowiedź

Bóg jest źródłem wolności. Tak jak Stwórca jest wolny w swym działaniu, tak też świat nie mógł powstać jako konsekwencja zaistnienia jakiejś determinacji. Stwarzając w sposób wolny, *ex nihilo*, Bóg ukazuje światu swą doskonałość. Natomiast człowiek potrafi nie tyle stwarzać, ile przetwarzać. Mówimy często, że człowiek również stwarza, jednak nie czyni tego w sposób doskonały, w ścisłym tego słowa znaczeniu. By działać, potrzebuje tworzywa, nigdy nie wychodzi od nicości, lecz zawsze ma pewne dane, niezbędne do kreacji nowych bytów. Stworzenie świata z uprzednio istniejącej materii, świata z całym bogactwem form życia i mechanizmów zachowania równowagi w przyrodzie, byłoby wielkim dziełem. Wciąż jednak do dokonania tego wystarczyłby ktoś w rodzaju demiurga czy świetnego architekta. Dopiero kreacja *ex nihilo* jest działaniem zupełnie innego

rodzaju, wykraczającym poza łańcuch przyczynowo-skutkowy. Tego może dokonywać jedynie byt nie-uwarunkowany, doskonale wolny, byt doskonały – Bóg.

Stworzenie i obdarzenie człowieka wolnością jest podniesieniem go do wyższej formy egzystencji, do życia Bożego. Obecna w człowieku iskra Boża i jego cielesność, rozumiana jako uczestnictwo w życiu materii żywionej, tworzą napięcie określające charakterystyczną dla człowieka dycho- tomię ducha i ciała. Nie przestając dążyć do jedności, podejmując kolejne próby syntezy sensu własnej egzystencji, człowiek przezwycięża ów dualizm dzięki rozumnemu korzystaniu z daru wolności. Oznacza to uwzględnianie w życiu praw moralnych i praw natury. To one, określając granice wolności, regulują praktykę podejmowania decyzji. Dla chrześcijanina biblijne drze- wo „poznania dobra i zła” jest symbolem granicy, której przekroczenie jest złamaniem wyżej wymienionych praw, nadużyciem własnej i naruszeniem wolności drugiego człowieka. Dlatego życie w wolności jest niekończącym się poszukiwaniem woli Bożej, dobra własnego i pomyślności bliźniego. Realizuje się w uznaniu prawdy o sobie samym i poszanowaniu napotyka- nych w codzienności praw natury moralnej i fizycznej.

Kwintesencją prawdy o człowieku obdarzonym darem wolności jest definicja św. Ireneusza: *Człowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony jako wolny i mający panowanie nad swoimi czy- niami* („Adversus haereses”, IV, 4, 3). Słowa te precyzują naturę człowieka ze szczególnym uwzględnieniem aspektu ludzkiej wolności. Pochodzenie od Boga, uczestnictwo w Jego naturze i wynikająca z tego faktu niezby- walna godność człowieka stanowią fundament ludzkiej wolności. Jego transcendentny charakter chroni wolność człowieka przed próbami jej ograni- czania. Niemożność odebrania człowiekowi bez jego przyzwolenia wolno- ści i godności jest prostą konsekwencją zakorzenienia istoty ludzkiej w sa- mym Bogu.

Wolność człowieka jest kategorią dynamiczną. *Im więcej człowiek czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym* (KKK 1733). W wolności można wzra- stać. Możliwe jest również jej zatracanie. Jest to prawdziwe również dla płaszczyzny społecznej. Można powiększać pole wolności w stosunkach międzyludzkich, można je także zawężyć. Ograniczanie korzystania z okre- ślonych praw (np. przeciwdziałanie nadużyciom prawa wolności słowa) nie

musi automatycznie oznaczać ograniczanie samej wolności, rozumianej jako podejmowanie wyborów „w służbie dobra i sprawiedliwości”. Z drugiej strony poszerzanie katalogu swobód (np. prawo do eutanazji czy aborcji) nie musi prowadzić ku pełniejszemu doświadczeniu wolności.

Odpowiedź udzielana przez człowieka Bogu to pogłębianie świadomości bycia istotą wolną, stworzoną przez miłość, by kochać. Samoświadomość wolności opiera się na poznaniu własnych granic. Poznaniu nie tyle własnych możliwości, bo te są zawsze jeden krok poza horyzontem naszej refleksji, ile granicy między tym, co przyczynia się do budowy dobra wspólnego, a tym, co powoduje jego erozję. Nakierowanie wolności na dobro wspólne jeszcze bardziej aniżeli dobro indywidualne podkreśla wymiar odpowiedzialności obecny w urzeczywistnianiu władzy wolnego wyboru między dobrem a złem. Im więcej wolności w podejmowanej decyzji, tym większa jest odpowiedzialność za jej konsekwencje.

Huba na drzewie

Dominujące obecnie rozróżnienie między wolnością negatywną a pozytywną oparte jest na dystynkcji sformułowanej przez Isaiaha Berlina w jego książce „Dwie koncepcje wolności”. Jednak przypisanie tej pierwszej do tradycji liberalnej, a drugiej do szerokiej rzeki rozmaitych nurtów lewackich, może być niebezpiecznym uproszczeniem. Niebezpiecznym, ponieważ prowadzi do skrócenia perspektywy myślowej do ostatnich stu lat. A przecież liberalizm to jednak historia o wiele dłuższa, której najważniejszych i wciąż aktualnych kodyfikacji należy poszukiwać już w końcu XVII w. Ponadto, skupienie się na następstwach prób urzeczywistnienia obydwu idei i ocenianie ich tylko przez pryzmat porażek może skutkować zniekształceniem założeń teoretycznych. Abstrahując od Berlina, wiadomo, że rezygnacja ze „zbędnych” niuansów bywa słabością wielu praktyków. A że istotne bywają szczegóły o naturze zwykłych śmieci, to już inna historia.

W fundamentalnym dla liberalizmu dziele „Dwa traktaty o rządzie” J. Locke’a obecne jest przekonanie o istnieniu prawdy absolutnej. Należy podkreślić tu zbieżność z chrześcijańskim rozumieniem wolności. Po pierwsze: wiara w prawdę obiektywną, niezależną od ludzkich sądów, transcen-

dentną wobec porządku społecznego. Po drugie: przekonanie, że owa absolutna prawda jest poznawalna dla ludzkiego rozumu. Zwróćmy uwagę: ani śladu agnostycyzmu tak charakterystycznego dla późniejszych i obecnych wersji teorii liberalnej. Dla Locke'a, zresztą podobnie jak i dla A. Smitha, człowiek nie jest ostatecznym sędzią własnych działań. Owszem, jest istotą autonomiczną, ale należy to odczytywać przede wszystkim w optyce politycznej walki o uznanie: człowiekowi przysługuje określony katalog praw obywatelskich i winien domagać się od państwa ich ochrony. Apoteoza ludzkiej wolności u klasyków liberalizmu skierowana była przeciwko absolutyzmowi, ustrojowi anachronicznemu, bo ignorującemu prawa zdecydowanej większości społeczeństwa. Celem było upodmiotowienie „stanu trzeciego”, który obejmował ponad trzy czwarte ludności państw Europy Zachodniej XVIII w. Podkreślenie znaczenia wolności człowieka nie godziło w wiarę w istnienie Boga ani w społeczną pozycję Kościoła katolickiego. Niestety, dystynkcja między pierwotnym liberalizmem a antyklerykalizmem, który był ledwie naroślą na teoretycznym korpusie nowego nurtu, jest często niewidoczna u dzisiejszych komentatorów.

Wolność społeczna

Życie we wspólnocie jest nieustannym poszukiwaniem kompromisu między interesami i potrzebami tworzących je jednostek. Wolność osobista pozwala człowiekowi na formułowanie własnego pakietu celów i środków ich realizacji. Rezultatem pluralizmu punktów widzenia może być zarówno zbieżność, jak i głębokie zróżnicowanie propozycji. Potrzeby i interesy członków wspólnoty są często przeciwstawne. Jednak postulat zachowania zwartości społeczeństwa każe unikać przedstawiania konfliktów między jednostkowymi interesami jako gry o sumie zerowej, w której wygrana jednych oznacza z konieczności przegraną innych. Chrześcijańskie rozumienie wolności nie zatrzymuje się na prostej konstatacji osobistego prawa do autonomii i kontrowersji. Idzie ono dalej, przekracza horyzont różnic i przypomina, że wolność to także zdolność do poszukiwania prawdy: ... *prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną* („Fides et ratio”, nr 90). Często to, co wydaje się sprzeczne w krótkiej perspektywie, okazuje

się zgodne w dłuższym okresie. Brzmi to jak refren, który powtarzają sobie liderzy polityczni doby demokracji. Tak jak demokracja istnieje dzięki ciągłemu wypracowywaniu optymalnego konsensusu interesów, tak wolność społeczna powstaje w wyniku harmonizowania wolności osobistych poszczególnych jednostek. Granica, na której kończy się wolność jednej i zaczyna wolność drugiej osoby, jest punktem, w którym rodzi się wolność społeczna.

Tworząca społeczeństwo sieć międzyludzkich zależności wykazuje własną dynamikę, która określa dualny charakter wolności. Z jednej strony charakter i wielkość współzależności ograniczają wolność osobistą człowieka, z drugiej pozwalają na jej urzeczywistnienie. Dobro wspólne, ku któremu dąży wspólnota ludzka, jawi się nie tylko jako dodatek do dóbr osobistych tworzących część celów jednostki, ale jest zarazem koniecznym warunkiem do ich osiągnięcia. Nie tylko umożliwia ich realizację, ale również filtruje aspiracje członków społeczności, korygując lub eliminując cele niezgodne z dobrem całej wspólnoty.

Koncepcja chrześcijańska postuluje zachowanie równowagi między dwoma skrajnymi ujęciami wolności. Ustosunkowując się do wolności negatywnej, wskazuje na niedowartościowanie wymiaru społecznego, minimalizowanie roli dobra wspólnego i płynące z tego niebezpieczeństwo atomizacji społeczeństwa. Z kolei wolność pozytywna w najbardziej wulgarnym ujęciu usiłuje pozbawić jednostkę jej autonomii, popełniając „błąd antropologiczny” zapoznania niepowtarzalności człowieka, który pozbawiony wpływu na kształt dobra wspólnego, skazany jest na realizację odgórnie narzuconego planu. Społeczeństwo budowane na negacji wolności osobistej skazane jest na upadek, spowodowany wielowymiarową nieefektywnością charakterystyczną dla działań człowieka zniewolonego.

Wolność chrześcijańska może być pomocna w reanimacji moralności w życiu politycznym. Jest to koncepcja spójna, której atutami są uniwersalność i realizm. Jednak potencjalną słabością tejże wolności może być słabość jej głosicieli i brak przykładów realizacji. Wymóg osiągania pożądanych efektów jest dla płaszczyzny życia społecznego bezwzględny. Nawet najlepsza teoria jest karana społecznym niebytem za brak wymiernych rezultatów.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

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 RHETOS.

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71