

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII
Kraków
LISTOPAD
(11) 2006
618

Czy Pan Bóg lubi żonatych?

Augustyn, Bartoś, Gusiew-Czudzak,
Knotz, Paczos, Ryś, Sporniak, Waluś

Rozmowa z Ewą Szumańską

O śmierci



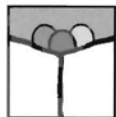
www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X
INDEKS 383716

Cena 18 zł
(VAT 0%)



Zrealizowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego





Stanisław Ignacy Witkiewicz

Ogólne zamieszanie, 1920
olej na płótnie

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

Czy Pan Bóg lubi żonaty?

LISTOPAD 2006 (618)

4. Od redakcji

5. *Janusz Poniewierski*

„**W** tym znaku zwyciężysz”.

Krótką historią miesięcznika „Znak” (część V)

DIAGNOZY

12. *Arkadiusz Stempin*

Papież-profesor w rodzinnej Bawarii

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

24. *Ks. Grzegorz Ryś*

Małżeństwo, dziewictwo, Kościół

28. *Krzysztof Paczos MIC*

O powszechności cnoty dziewictwa

45. *Ksawery Knotz OFMCap*

Małżeństwo jako miejsce obecności Boga

50. *Monika Waluś*

O związku duszy z ciałem

65. *Magdalena Gusiew-Czudźak*

Narodzić się do życia śmiertelnego

74. *Artur Sporniak*

Dwa paradygmaty

83. *Tadeusz Bartoś OP*

Celibat w opałach

93. *Józef Augustyn SJ*

„Płatki, które miłość oberwie z kwiatów”

104. Inspiracje

TEMATY I REFLEKSJE

105. **Przeżyć to jeszcze raz**
Z Ewą Szumańską rozmawia Anna Głąb
118. *Ks. Robert Skrzypczak*
Personalizm Jana Pawła II
WOŁANIE O SENS
133. *Jerzy Surdykowski*
Patriotyzm
RUBRYKA POD RÓŻĄ
142. *Małgorzata Łukasiewicz*
Taki pejzaż
O RÓŻNYCH GODZINACH
147. *Halina Bortnowska*
* * *
- SPORY – POLEMIKI**
156. *Michał Łuczewski*
Ojciec Tadeusz zrozumiał samego siebie
163. *Tadeusz Bartoś OP*
Szyderstwo jako skrót myślowy
ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE
-
170. *Piotr Wojciechowski*
Labirynt prawie bezludny
175. *Bartosz Korzeniewski*
Niemieckie rozliczenia z przeszłością
183. *Maria Zowisto*
Elementarz mitu
190. **REKOMENDACJE**
193. **ROK 1984**

Od redakcji

Pomysł tego numeru narodził się po lekturze interesującego – i bardzo kontrowersyjnego! – tekstu ks. Krzysztofa Paczosa, który twierdzi, że wszyscy katolicy (również małżonkowie pracujący nad rozwojem swego życia duchowego) są powołani do... dziewictwa. Że – inaczej mówiąc – małżeństwo jest „gorszą” drogą do świętości. Żeby nie być gołosłownym, ks. Paczos odwołuje się do kościelnych autorytetów (m.in. św. Tomasza z Akwinu i Teilharda de Chardin) oraz do życia Kościoła, który przez całe stulecia promował celibat i dziewictwo kosztem życia małżeńskiego.

Jesteśmy przekonani, że ks. Krzysztof Paczos – trafnie opisując pewien sposób myślenia obecny w Kościele – myli się we wnioskach, które wyprowadza. Bo pogląd dotyczący „wyższości dziewictwa nad małżeństwem” jest tu, oczywiście, dobrze zadomowiony – niemniej (choć zdaje się nawet dominować) nie jest w Kościele Chrystusowym normą, lecz pozostałością po „manichejskiej truciznie”, która tak skutecznie zatrąła kiedyś jego organizm. I to pokazują autorzy, których poprosiliśmy o komentarz do tego artykułu.

To nie jedyny spór teologiczny, który pojawia się na łamach niniejszego numeru: w „Tematach i refleksjach” Czytelnicy znajdą polemikę Michała Łuczewskiego ze styczniowym artykułem *Zrozumieć Jana Pawła II* o. Tadeusza Bartosia OP (wraz z odpowiedzią dominikanina). A w ramach „Diagnoz” proponujemy błyskotliwy komentarz Arkadiusza Stempina do ostatniej pielgrzymki Benedykta XVI do rodzinnej Bawarii.

Janusz Poniewierski

„W tym znaku zwyciężysz”

Krótką historia miesięcznika „Znak” (cz. V)

Dekada szósta (do dzisiaj): Późna jesień czy nowe przedwiośnie?

*Spór o Polskę*¹ to opublikowana przez Wydawnictwo Naukowe PWN książka zawierająca najważniejsze, zdaniem jej redaktora, teksty publicystyczne zamieszczone w polskiej prasie po roku 1989. Wszystkich artykułów jest w tej książce 275. Najwięcej pochodzi z „Gazety Wyborczej”, „Życia”, „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” (aż 22 teksty, tj. 8 procent zawartości całego tomu!). Miesięcznik znalazł się zatem w ścisłej czołówce prasy opiniotwórczej, zostawiając w tyle między innymi „Rzeczpospolitą” i „Politykę”.

Redaktor naczelny Jarosław Gowin miał prawo czuć się z tego powodu dumny – bo to rzeczywiście był ogromny sukces. Jednocześnie mógł sobie uświadamiać, że czwarte miejsce w swoistym „rankingu” PWN jest szczytem możliwości kierowanego przezeń pisma.

Wtedy, na przełomie roku 2000/2001, Jarosław Gowin miał również prawo czuć się zmęczony – na przykład comiesięczną walką o czytelnika i sporami z wydawcą, który oczekiwał, że nakład „Zna-

¹ *Spór o Polskę. 1989-1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000.



ku” będzie się sukcesywnie zwiększał. „To niemożliwe” – tłumaczył redaktor naczelny. „Możliwe – odpowiadały władze wydawnictwa – ale pod warunkiem, że »Znak« przestanie być »pismem profesorskim«. Że bardziej się otworzy na codzienne problemy ludzi mieszkających w Polsce na początku wieku XXI”.

Gowin wkrótce pożegnał się ze „Znakiem” – być może właśnie dlatego, że ujrzał przed sobą „ścianę”: kres tego, co mógł tutaj osiągnąć. A on chciał jeszcze tyle zdziałać – na polu dużo większym niż to, które oferował mu niskonakładowy miesięcznik. W roku 2002 zaczął więc zakładać prywatną wyższą uczelnię, która – jak mówił – będzie edukacyjnym odpowiednikiem „Znaku”. Rok później rozpoczęła działalność Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera – jej pierwszym rektorem został właśnie Jarosław Gowin. Wtedy jeszcze próbował łączyć rektorowanie z redagowaniem miesięcznika, ale było to coraz trudniejsze. W maju 2005 roku – w numerze wydanym po śmierci Papieża – po raz ostatni wystąpił jako redaktor naczelny.

Kilka miesięcy później – nie konsultując już tego z redakcją – zdecydował się kandydować w wyborach do Senatu (z listy PO). Kiedy został senatorem, zniknął ze stopki redakcyjnej (wszedł za to do Zespołu – honorowej „rady starszych”).

Redakcja i władze wydawnictwa musiały postawić sobie trudne pytanie: kto po Gowinie? I jak planować i redagować pismo bez Gowina, który jako naczelny miał wiele zalet i przynajmniej jedną wadę (z punktu widzenia pracy zespołowej była to, jak się okazało, wada ogromna): był niezastąpiony?

Obowiązki redaktora naczelnego czasowo wziął na swoje barki młody, niespełna trzydziestoletni, doktor filozofii Michał Bardel. W jakim kierunku pójdzie „Znak” redagowany przez niego i jego następców? Stefan Wilkanowicz, poproszony przez „Tygodnik Powszechny” o radę dla młodszych redaktorów miesięcznika, nie ma co do tego wątpliwości: „Jeżeli »Znak« ma się rozwijać i szerzej oddziaływać, musi stać się pismem multimedialnym. Istota jego działalności powinna polegać na dialogu między fachowcami wysokiej klasy, naukowcami, intelektualistami oraz młodymi ludźmi, którzy wchodzą w życie i czegoś szukają. Jeżeli ten dialog się uda, to na pewno nie w tym klasycznym, papierowym wydaniu, ale właśnie w nowych formach medialnych”.



W tej dekadzie dosyć często zmieniała się stopka redakcyjna (częste zmiany następowały również na stanowisku sekretarza redakcji; w tym dziesięcioleciu funkcję tę pełniły aż trzy osoby: Łukasz Tischner, Michał Bardel i Dorota Zańko). W 1997 roku pojawił się w niej Wojciech Bonowicz, potem zniknął i odnalazł się w Zespole. W 1999 pismo definitywnie przestał podpisywać o. Jan A. Kłoczowski, a w redakcji zjawił się Janusz Poniewierski. Po roku 2000 na trzeciej stronie okładki miesięcznika znaleźć można kolejne nowe nazwiska: Olgierda Chmielewskiego (redaktor graficzny), Michała Bardela i Krystyny Strączek. Z kolei do Zespołu zostali dokooptowani: ks. Grzegorz Ryś, historyk Kościoła, i Piotr Kłodkowski, orientalista. A w roku 2006 – dokładnie na 60-lecie miesięcznika – po przeszło dwudziestu latach do tego szacownego grona powrócił były redaktor naczelny Bohdan Cywiński.

Warto jednak pamiętać, że przez redakcję „Znaku” zawsze przechodziło sporo ludzi, którzy nigdy nie znaleźli się w stopce: w szóstej dekadzie kimś takim była na przykład Agnieszka Sabor (pracująca dziś w „Tygodniku Powszechnym”). Przewinęło się też wielu stażystów (m.in. obecny regens Polskiej Prowincji Dominikanów o. Grzegorz Chrzanowski); jednemu z nich – studentowi psychologii Marcinowi Żyle – redakcja zaproponowała potem stałą współpracę.

To była również dekada pożegnań: z Ojcami Założycielami, starszymi Kolegami, z Mistrzami... W tym czasie zmarli: były naczelny „Znaku” Stanisław Stomma (2005), współzałożyciele miesięcznika – Jerzy Turowicz (1999) i Stefan Świeżawski (2004), wieloletni redaktor Franciszek Blajda (2000) i ks. Józef Tischner (2000). Odszedł również ten, który był przez całe lata przyjacielem „Znaku” i jego protektorem, autorem i wiernym czytelnikiem. Człowiek, który wywarł na to pismo (i redaktorów, także tych najstarszych) tak wielki wpływ, że można go chyba nazwać jego patronem i wychowawcą: Karol Wojtyła, papież Jan Paweł II.

Nowe czasy sprawiły, że redaktorzy „Znaku” (przynajmniej niektórzy), mając głowy w świecie idei i serca gotowe do zaangażowania się w pracę społeczną, musieli jednak sięgnąć po kalkulatory i zapisać się na szkolenia z ekonomii i marketingu. To wymagało od nich nowego myślenia: tak żeby zachować wysoki poziom merytoryczny



i jednocześnie patrzeć na miesięcznik w kategoriach akcji promocyjnej... Próbowano zatem w tej dekadzie niemal wszystkiego: były prezenty dla prenumeratorów i książeczki dołączane do miesięcznika (m.in. *Pomoc w rachunku sumienia* ks. Józefa Tischnera), spotkania z czytelnikami i zniżki dla studentów, audycje radiowe (w Dwójce i w rozgłosniach katolickich) oraz wymyślony przez ks. Andrzeja Lutra program telewizyjny pt. *Znaki*. Żeby przyciągnąć młodzież, wśród licealistów zorganizowano „konkurs na esej”; zdecydowano się również na uruchomienie specjalnej rubryki młodych („Rok 1984”). Pojawiła się ona po raz pierwszy w roku 2004 i była (jest do dzisiaj) czymś w rodzaju niezależnego pisma, redagowanego przez dwudziestolatków (większość jego redaktorów urodziła się bowiem w 1984 roku – stąd nazwa tej rubryki).

Akcją najbardziej spektakularną, która odbiła się szerokim echem w całej Polsce (tu i ówdzie znalazła nawet naśladowców) było powołanie Uniwersytetu Latającego Znak. Chodziło o cykl wykładów otwartych, głoszonych przez ludzi uznanych przez miesięcznik za autorytety (wśród prelegentów byli między innymi: Czesław Miłosz, ks. Michał Heller i Ryszard Kapuściński). Wykłady te ściągały ogromną, kilkusetosobową widownię. Niestety, ULZ istniał zaledwie dwa lata – zniknął z kulturalnej mapy Krakowa równie nagle, jak nagle się pojawił. W tym przypadku rachunek ekonomiczny okazał się bezwzględny. Na szczęście ocalała inna ważna impreza, którą zainicjował miesięcznik „Znak”: coroczne Dni Tischnerowskie (w ramach Dni przyznawana jest Nagroda Miesięcznika i Wydawnictwa Znak im. ks. Józefa Tischnera).

Mimo swojego poważnego wieku miesięcznik młodził w oczach. Po raz kolejny zmieniła się szata graficzna, wprowadzono nowe rubryki (np. aktualne „Diagnozy”). Do stałej współpracy zaproszono między innymi Annę Świderkównę („Biblia a świat współczesny”) – już wkrótce czytelnicy uznają ją za najbardziej poczytną autorkę „Znaku”, Małgorzatę Łukasiewicz (literacka „Rubryka pod różą”) czy – nieco później – Halinę Bortnowską (rubryka-dziennik: „O różnych godzinach”).

W trosce o czytelnika blok główny w każdym numerze rozpoczynano odtąd od „Definicji” (czyli tekstu wprowadzającego, prze-



znaczonych dla wszystkich, którzy byli nieobeznani z tą dziedziną wiedzy, w którą wkraczał akurat miesięcznik), a kończono „Inspiracjami” – spisem lektur dla tych, którzy chcieliby przeczytać coś więcej na ten temat. Większej niż dawnej dbałości o formę: okładkę, sposób łamania, ilustracje (począwszy od roku 2002, w każdym numerze zamieszczano przynajmniej jeden obrazek), towarzyszył „tradycyjny” wysoki poziom merytoryczny. Świadczą o tym tematy podejmowane przez miesięcznik – i jego autorzy. Na przykład: w numerze zatytułowanym *Biznes i etyka* głos zabrały: Zyta Gilowska i Hanna Gronkiewicz-Waltz, a do udziału w debacie o recepcji II Soboru Watykańskiego redaktorom udało się namówić kilku polskich biskupów. Specjalnie dla „Znaku” pisali w tym dziesięcioleciu między innymi: Norman Davies, ks. Tomáš Halík, Ryszard Kapuściński, Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz, Paul Ricoeur, Charles Taylor czy – w numerze poświęconym deklaracji *Dominus Iesus* – światowej sławy teologowie: Olivier Clément, Wolfhart Pannenberg i Hans Waldenfels (zamieszczono tam również ważną dyskusję na temat tego dokumentu z udziałem księży: Hryniewiczza, Salija, Skowronka i Węćławskiego). Autorem miesięcznika okazał się również kard. Joseph Ratzinger, który (w 1999 roku) przyjechał do Krakowa na zaproszenie wydawnictwa i wziął udział w dyskusji (z udziałem m.in. redaktorów „Znaku”) opublikowanej później na tych łamach.

„Znak” starał się trzymać rękę na pulsie rzeczywistości, czasem może nawet lekko wyprzedzając bieg wydarzeń (już jesienią 2001 ukazał się numer pt. 1989 – *niedokończona rewolucja?*). Pięć lat później, dzięki niektórym politykom, temat ten stał się paląco aktualny). Omawiano w tej dekadzie problemy szczególnie gorące (np. *Moralność a polityka*, *Terroryzm – efekt domina*, *Szkoła po reformie* itp.) i te mniej lub bardziej ponadczasowe (*Ewolucja*, *Eutanazja*, *Dotknięcie zła* i *Moc dobra*, *Zagadka Wszczęświata* czy zeszyt poświęcony modlitwie). Były też numery „lżejsze”, wakacyjne – i takie, które wydawały się skierowane wyłącznie do specjalistów (np. *Kognitywizm*; paradoksalnie, ten właśnie zeszyt rozszedł się niemal w całości. Najprawdopodobniej wykupili go właśnie owi specjaliści). Duże wrażenie wywołał numer o kapłaństwie (*Być księdzem dzisiaj*), w którym (chyba po raz pierwszy w polskim piśmie



katolickim) zamieszczono list byłego księdza, oraz numer zatytułowany: *Władza i grzech w Kościele*.

Redakcja miesięcznika raczej nie unikała spraw trudnych. W setną rocznicę urodzin prymasa Wyszyńskiego podjęto na tych łamach rzetelny namysł nad jego spuścizną – na co zareagował, bardzo krytycznie, kardynał Glemp w... kazaniu wygłoszonym 15 sierpnia 2001 roku na Jasnej Górze. Z kolei, kiedy wyszła na jaw tzw. sprawa arcybiskupa Paetza, „Znak” zajął jednoznaczne i pryncypialne stanowisko. Jasno wypowiedział się również w kwestii lustracji w Kościele.

Ten ostatni wątek rodzi pytanie o autolustrację środowiska „Znaku”. Przyszłość: nie znam zawartości archiwów IPN-u. Dotąd wystarczała mi lektura książki Marka Lasoty (*Donos na Wojtyłę*) i wiara, że miesięcznik był o wiele mniej atrakcyjny dla Służby Bezpieczeństwa aniżeli na przykład „Tygodnik”. Dziś – po upublicznieniu faktu współpracy z SB ks. Michała Czajkowskiego, asystenta kościelnego „Więzi” – nie ma już we mnie tej spokojnej pewności „dnia wczorajszego”. Ale nie ma również lęku...

W czerwcu 2006 roku obchodzono jubileusz 60-lecia „Znaku”. W wawelskiej krypcie św. Leonarda (tej samej, w której w roku 1946 swoje prymicje odprawił ks. Karol Wojtyła) została odprawiona Msza św. w intencji zmarłych i żyjących ludzi miesięcznika. Również: za jego przyszłość. Dzień wcześniej (8 czerwca) odbyła się w Krakowie debata pt. *Duchowy atlas świata*. Do tej próby opisanego kondycji globu A.D. 2006 zaproszono: ks. Adama Bonieckiego, Olę Stanisławską, ks. Tomasza Węclawskiego i Adama Zagajewskiego. Zarówno tytuł tej dyskusji, jak i jej uczestnicy pokazują kierunek, w jakim chciałby – jak się wydaje – podążać miesięcznik w kolejnej dekadzie swego istnienia: duchowość, kultura, sprawy społeczne i problemy globalne... Gdyby jeszcze udało się to połączyć z życzeniami, jakie pod adresem miesięcznika sformułował Stefan Wilkanowicz (multimedialność!) i jeden z czytelników z prowincji, który prosił, żeby „Znak» wybrał się również »na peryferia«. Taka podróż może się okazać najtrudniejsza”.

8 czerwca 2006 roku – w dniu, w którym miesięcznik świętował swoje 60. urodziny – dokładnie 30 lat skończył p.o. redaktora na-



czelnego Michał Bardel. To tylko zabawny zbieg okoliczności, pozwala on jednak na odrobinę nadziei: że przeżyjemy! Że przyszłość może jeszcze należeć do nas.

*

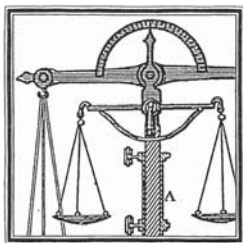
Z okazji jubileuszu ukazała się książka *Ku jedności świata* – antologia tekstów publikowanych w „Znaku”, począwszy od roku 1946. Zamyka ją artykuł ks. Tomasza Węclawskiego: *Powiedzcie prawdę*.

Oto *memento* dla miesięcznika na następne dziesięciolecie...

W trakcie pisania tego cyklu korzystałem m.in. z:

Marian Brandys, *Z dwóch stron drzwi*, Warszawa 1982; Andrzej Friszke, *Koło posłów „Znak” w Sejmie PRL 1957-1976*, Warszawa 2002; Antoni Gołubiew, *Unoszeni historią*, Kraków 1971; Hanna Malewska (1911-1983), red. ks. A. Wierzbicki (seria: *Świadkowie duchowego piękna*), Lublin 2003; Robert Jarocki, *Czterdzieści pięć lat w opozycji*, Kraków 1990; Andrzej Micewski, *Współrzędzić czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945-1976*, Paryż 1978; Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998; Adam Michnik, Józef Tischner, Jacek Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995; *Pamięć przyszłości. Stefanowi Wilkanowiczowi na początek dziewiątej dekady*, red. J. Poniewierski, Kraków 2005; Danuta Patkaniowska, „Znak”, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Wrocław 1992; *Przeszłość i teraźniejszość dworku łowczego na Zwierzyńcu w Krakowie* (kronikę oprac. L. Rzeszowski), Kraków 1995; Marek Skwarnicki, *Dzienniki. 1982-1990*, Kraków 1998; Stanisław Stomma, *Pościg za nadzieją*, Paryż 1991; tenże, *Trudne lekcje historii*, Kraków 1998; Jacek Żakowski, *Anatomia smaku. Rozmowy o losach zespołu „Tygodnika Powszechnego” w latach 1953-56*, Warszawa 1988; tenże, *Pół wieku pod włos, czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych*, Kraków 1999; tenże, *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Kraków 1990.

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, autor książek *Pontyfikat. 1978–2005* i *Kwiatki Jana Pawła II*.



Arkadiusz Stempin

Papież-profesor w rodzinnej Bawarii

Wyrosły w prostej rodzinie o silniej wierze Joseph Ratzinger staje się wysublimowanym intelektualistą epoki. Teologiem, który wyrafinowanymi argumentami chroni wiarę prostych ludzi przed pychą modernizmu.

Nadawca – prof. dr Joseph Ratzinger

Główny heraldyk Watykanu, tokański szlachcic Andrea Corde-ro Lanza di Montezemolo, oniemiał z przerażenia, kiedy dwa dni po konklawe Benedykt XVI przedłożył mu projekt papieskiego herbu. Po raz pierwszy w dziejach papieżstwa jego nieodłączna ikonograficzna inkarnacja – tiara (potrójna korona namiestnika Chrystusa), miała zostać zastąpiona zwykłą biskupią mitrą¹. Heraldyczny prze-

¹ Z dotychczasowego kardynalskiego herbu Benedykt XVI przejął trzy elementy: augustiańską muszelkę, murzyńską głowę i sylwetkę niedźwiedzia. Złota augustiańska muszelka posiada potrójną symbolikę. Po pierwsze, konotuje postać św. Augustyna. Podług legendy biskup Hippony, przechadzający się wzdłuż brzegu morza i rozważający tajemnicę Trójcy Świętej, napotkał chłopca, który muszelką czerpał morską wodę i przelewał ją do dziury wykopanej w piasku. Przypatrując się tej scenie, Augustyn pojął, że prędzej dzieciak wyczerpie morze muszelką, niż on sam wyjaśni tajemnicę Trójcy. Dla intelektualisty i teologa Ratzingera, podobnie jak dla Augustyna, wiara nie jest zaprzeczeniem rozumu (*fides quaerens intellectum*, wiara szuka zrozumienia). Rozum jednak musi znać swoje ograniczenia i podrzędność wobec wiary, która jest jego rozszerzeniem do nieskończoności. Po drugie, muszelka od wieków symbolizuje pielgrzymia. W ten sposób



łom, zwiastujący pokorę właściciela i pełnionego przez niego urzędu? Tak, ale nie tylko. Bowiem jeśli trzy korony symbolizowały potrójną władzę biskupa Rzymu „jako ojca książąt i królów, sternika świata i namiestnika Chrystusa”², to rezygnacja z heraldycznej symboliki była delikatnym sygnałem wysłanym w stronę prawosławia³. Benedykt XVI, papież aksamitnych kroków i subtelnych sygnałów? A może to przypadek zdecydował, że główny heraldyk Watykanu kapelusz kardynalski otrzymał od byłego Hitlerjungen 24 marca 2006 roku, w rocznicę masakry dokonanej przez SS w jaskiniach ardeńskich pod Rzymem, gdzie zginął ojciec Corderosa?

Subtelny, skromny papież wysyłający aksamitne sygnały? Niemal dosłownie. 21 grudnia pojawił się on na placu św. Piotra z naciągniętym na wiecznie zimne uszy *camauro*, czerwonym aksamitnym nakryciem głowy, chętnie noszonym przez odległych mu w czasie poprzedników. Ale Benedykt ukazał się w nim nie tylko ze względu na panujący tego dnia chłód. *Camauro* na jego głowie urosło do rangi symbolu i hołdu złożonemu Janowi XXIII. To w tych dniach przed czterdziestoma laty kończył się II Sobór Watykański, a jego *spiritus movens* ponownie usalonowił ciepłą czapeczkę. Ba, w niej

Benedykt pragnął nawiązać do tradycji swojego poprzednika, który jako Wielki Pielgrzym dotarł do każdego niemal zakątka ziemi. Dlatego też podczas swojej mszy intronizacyjnej Benedykt XVI miał na sobie przyozdobiony muszelkami ornat. Po trzecie, muszelka uświetnia herb starego szkockiego klasztoru w Ratyzbonie, z którym obecny papież czuje się wyjątkowo silnie związany.

Ukoronowana murzyńska głowa natomiast jest odwiecznym symbolem diecezji Fryzycji, założonej w VIII wieku, a w roku 1821 podniesionej do rangi metropolii Monachium-Freising, której Joseph Ratzinger był arcybiskupem w latach 1977-1981. Do dnia dzisiejszego głowa Murzyna często występuje w heraldyce europejskiej, choć przeważnie na herbach rodem z Sardynii i Korsyki. Także na herbie papieża Piusa VII (Barnaba Gregorio Chiaramonti 1800-1823) odzwierciedlone są trzy murzyńskie głowy. Z kolei brązowa sylwetka niedźwiedzia z siodłem na plecach przypomina postać pierwszego biskupa Fryzycji, św. Korbiniana (680-730), który udając się ongiś konno do Rzymu, został napadnięty przez potężnego niedźwiedzia. Świętemu udało się jednak nie tylko poskromić napastnika, ale i zmusić go do zanieśienia bagażu aż do Rzymu.

² Podług *Liber pontificalis* wydanego przez papieża Klemensa VIII w 1596 roku.

³ Sygnał ten staje się jeszcze bardziej czytelny w świetle dalszych posunięć papieża w „polityce wschodniej”, jak chociażby wysłania do Moskwy kardynała Waltera Kaspera. Na marginesie dodajmy, że Benedykt XVI, na którym nie „ciąży odium” powalenia na kolana komunizmu, poprawia też stosunki z Chinami. Obecna „odwilż” na tym odcinku pozwoliła już na nadanie purpury krytycznemu wobec reżimu w Pekinie biskupowi Hongkongu. Ponadto w Watykanie coraz głośniej mówi się o przeniesieniu nuncjatury z Tajpeh do Pekinu, jeszcze przed chińską olimpiadą w 2008 roku.



został złożony do grobu. Okrzyknięty „pancernym kardynałem” stróż doktryny wiary, niejednokrotnie rugujący za nadinterpretację soborowych uchwał zbyt progresywnych braci w biskupstwie, w tym głównie rodaków znad Renu, w homilii wygłoszonej w aksamitnym nakryciu głowy zdeklarował się jako wierny orędownik *Sacrosanctum concilium*. Czyż podczas ostatniego konklawe nie był jedynym kardynałem, który twórczo brał udział w debatach soborowych? I czyż nie dla takich jasnych deklaracji został wybrany?

Jasne, klarowne słowa padają przede wszystkim w każdą środę o dziesiątej trzydzieści, kiedy papież-profesor wygłasza wykłady. Na te same tematy, które drażył jako teolog na uniwersytetach w Tybindze czy Ratzbonie. Teraz odczyty odbywają się pod gołym niebem. Z większą liczbą słuchaczy. To dlatego Benedykt spędza dużą część czasu przy biurku, pisząc i pisząc (uszczuplając oprawę liturgiczną mszy i rzadziej niż poprzednik podejmując trud apostołskich pielgrzymek): przemówienia, kazania, listy, książki. Jeśli Jan Paweł II był mistrzem wizualnego przekazu, to Benedykt jest papieżem słowa. Nawet podczas audiencji dla ambasadora Andory przemycą fundamentalne teologiczne myśli. Prawdę (dogmatyczny fundament Kościoła) tropi przy biurku. Nic dziwnego, że latem widzi się go w markowych okularach firmy Serengeti, które filtrując światło słoneczne, chronią oczy. Bo oczy to jego kapitał.

Odbiorca – niemiecki Kościół słabej wiary

Adresatem jego przekazu byli tym razem jego rodacy. Z którymi jednak najbardziej łączy go wspólne obywatelstwo. W ojczyźnie Papieża co roku szkolne mury opuszcza większa liczba szewców-specjalistów od butów ortopedycznych niż absolwentów seminariów duchownych. W niegdyś arcybiskupim Magdeburgu jedynie 8% nowo narodzonych dzieci zostaje ochrzczonych. A w Berlinie trzy czwarte uczniów nie chodzi na religię. Niemcy są krajem postchrześcijańskim. Największym zaufaniem obdarzają policję (70%), zaraz potem znaną w Polsce sieć handlową Aldi (51%). Kościoły katolicki i ewangelicki z 32-procentowym zaufaniem plasują się za bankami (41%), ale przed



gospodarką wolnorynkową (26%). Benedykt XVI zajmuje nieco wyższe miejsce (36%), tuż przed Dalajlamą (35%). Statystycznie 26 z 82 milionów obywateli Republiki Federalnej to katolicy. Z tym, że liczba katolików od 1974 systematycznie maleje. W stosunku do roku 1991, pierwszego po zjednoczeniu, spadła o trzy miliony. W rze-
czonym 2003 roku wystąpiło z Kościoła katolickiego 130 tysięcy członków (z ewangelickiego – 170 tysięcy). Średnio co 75 sekund opuszcza 1ono obydwu Kościołów jeden wierny, co hierarchowie tłumaczą niechęcią do płacenia podatku kościelnego. Wystąpienia powodują wyraźny spadek dochodu Kościołów. I finansowy chaos. Najbardziej dramatyczna pod tym względem jest sytuacja diecezji w Essen, która stoi u progu bankructwa. Ordynariusz biskup Genn przedłożył już plan działania. Dotychczasowych 250 parafii złączy się w 43 organizmy parafialne. Ponad 100 świątyń zostanie zamkniętych, armii świeckich wypowie się umowę o pracę. W skali kraju w ubiegłym roku z 22 tysięcy kościołów i kaplic sprzedano 250. Dalszych 50 poszło pod młotek.

W niedzielnej mszy uczestniczy regularnie 4,5 miliona wiernych, zaledwie 7% wszystkich Niemców. Równocześnie gwałtownie obniża się liczba księży. W 1991 roku było ich jeszcze niemal 20 tysięcy. W 2003 roku już o cztery tysiące mniej. Dramatycznie zmniejsza się liczba powołań. Rokrocznie przekracza próg seminariów mniej niż dwustu chętnych. Obecnie w 27 diecezjach kształci się 900 alumnów. Przykładowo: w roku 2003 wyświęcono 130 nowych kapłanów, zmarło 304, a 381 przeszło na emeryturę. Stąd z 13 tysięcy parafii jedna czwarta jest nieobsadzona. Środkiem zaradczym pozostaje na razie ich łączenie. Lub import księży. Także z Polski.

Jedynie 65% katolików wierzy w centralny dogmat o życiu pośmiertnym, a tylko garstka – w niepokalane poczęcie Maryi. Wielu z nich wierzy w reinkarnację, odmawia Bogu wpływu na los świata i własny, a katastrofy klimatyczne podnosi do rangi Janowej apokalipsy. Chrześcijaństwo postrzega jako przeciwwagę dla islamu, jako kulturowy fundament, na którym pichci własną religijną miksturę. Modli się najczęściej w środy i soboty, kiedy są losowania totolotka. Spowiada się na czacie. Sensu życia upatruje w ontologicznym koktajlu: trochę Jezusa, dużo kariery, a w wypadkach wątpliwych spoj-



zenie w oczy swoich dzieci. Wiara jako patchwork? Tak. Co najbardziej rzuca się w oczy wśród młodzieży. Zsekularyzowane roczniki 1979-1990, wychowane na komputerze, „Vivie” i Internecie. Podług kardynała Meisnera z Kolonii „metafizyczni wygnańcy”. Generacja, w której sportowe nike’i na nogach zdradzają o ich posiadaczu więcej niż jego przynależność do Kościoła. Religijne emblematy są u nastolatków *en vogue*. Krzyż na szyi, na koszulce Ché Guevara. I różaniec – jako niezbędny gadżet dla obydwu płci – podpowiada młodzieżowe pismo „Max”. Rzecz jasna, na tegoroczny sezon letnio-jesienny.

Niemcy – kraj utracony dla katolicyzmu? Nie do końca. Absolutnie niedoceniana w Polsce niemiecka wrażliwość na biedę w krajach Trzeciego Świata wylewa się w wymiernej postaci pół miliarda euro rocznie, przeznaczonych na pomoc humanitarną. Sumie większej niż ta, jaką dysponuje wspólnotowe Biuro Pomocy Humanitarnej całej Unii Europejskiej. Ponadto między Odrą a Renem rozwija się jedna z najprężniejszych na świecie myśli teologicznych, zgłębiana na wydziałach teologii ponad 50 uniwersytetów. Wreszcie, laikat niemiecki jest najbardziej wzorowo zorganizowany na całym świecie, od 1848 roku (!) w Związku Katolików Niemiec, a od 1958 roku w prężnym i finansowo zabezpieczonym Centralnym Komitecie Katolików, który stanowi niemałe wyzwanie dla samego episkopatu, nie mówiąc już o kurii rzymskiej.

Wyjątkiem na mocno przetrzebionej katolickiej mapie Niemiec jest Bawaria, w której na 12 milionów mieszkańców 7,3 miliona to katolicy i gdzie uczestnictwo w niedzielnej mszy św. sięga 25%. Benedyktyńskie klasztory zaczęto tu wznosić w cieniu sosnowych borów i na tle wysokich gór przed 1300 laty. Barokowe kościoły, śmiała odpowiedź na wyzwanie Lutra i szalejącej w sercu Europy wojny trzydziestoletniej, stopiły się z górskim krajobrazem, tworząc krajobraz religijny. Do początku XX wieku imię biskupa i papieża ważniejsze było dla rolniczego ludu od imienia panującego. Oficjalny hymn państwowy „Boże, pobłogosław Twój bawarski kraj, Twe rozległe połacie, naszą ziemię i ojczyznę!”, do złudzenia przypomina „Boże, coś Polskę”. Dziś jeszcze w urzędzie czy sklepie komputero-



wym nie usłyszysz się ogólnoniemieckiego „Guten Tag”, lecz katolickie „Griß Gott“ („pochwalony”). Bo niemal do naszych czasów przetrwały zwyczaje naznaczone ludową pobożnością. Pielgrzymki, drogi krzyżowe, krzyże na ścianach.

Bawarski przekaz

„Moje serce bije po bawarsku” – wyznał dziennikarzom na pokładzie samolotu Papież krótko przed lądowaniem w Monachium. Stąd nie dziwi, że idąc za głosem serca, wiedziony tęsknotą za krajem młodości, ale też chęcią złożenia podziękowania, stanął nogą w biało-niebieskiej ojczyźnie, nie w Berlinie. W tym sensie pielgrzymka w ojczyste strony, podobnie jak obecność na Światowych Dniach Młodzieży w Kolonii, nie była oficjalną wizytą w Niemczech. „Sko-ro się przybywa do Monachium, to trzeba pomyśleć i o Berlinie, ale ja jestem już starym człowiekiem i papieżem dla Kościoła na całym świecie”, uspokajał swoje niemieckie sumienie. Więc chyba cud tylko sprawi, że Benedykt XVI kiedykolwiek przybędzie do Berlina. Tymczasem już na lotnisku w Monachium zewsząd powiało bawarskością. Załopotało morze biało-niebieskich flag, chusteczkami zamachały pułki w skórzanych rybaczkach do kolan, z nasadzonymi na głowach kapeluszami z piórkiem. O ile na lotnisku rodaka powitała (nie jak w Warszawie najwyższy rangą Polak) dyplomatyczna reprezentacja skomplikowanego metysażu polityczno-kulturowego republiki: (protestancki) prezydent, (protestancka) pani kanclerz i (katolicki) premier Bawarii, o tyle ten ostatni nie odstępował dostojnego gościa przez cały czas trwania pielgrzymki ani na krok. Jeśli zwierzchnika Kościoła powszechnego przywitał przewodniczący episkopatu Niemiec kardynał Lehmann, to zaraz po nim po przyjacielsku uściskał go kardynał Wetter, przewodniczący episkopatu Bawarii (ewenement na katolickiej mapie świata). Jeśli zaś głowie państwa watykańskiego hołd oddała kompania reprezentacyjna Bundeswehry, to salut na jego cześć padł ze strzelb góralskich strzelców znad jeziora Tegernsee, Bawarczyków całą gębą, należących do związ-



ku strzeleckiego, którego profesor Joseph Ratzinger pozostaje nieprzerwanie członkiem.

Ale nawet tu, w sercu niemieckiego katolicyzmu, nie rozbrzmiały okrzyki: *Hoch der Papst!* (niech żyje Papież), tylko włoskie *Viva il Papa!* Bo nawet Bawaria to nie Polska, Monachium nie Kraków. Na ulice i place wyszły tysiące, setki tysięcy, nie miliony. Wbrew przewidywaniom organizatorów w sobotnie popołudnie witało Papieża w Monachium nie 250, tylko 150 tysięcy rodaków. Wszystkie msze spowijała atmosfera mieszczańsko-powściągliwa. Inaczej niż w Kolonii czy w Polsce, gdzie dominował radosny katolicki pop. Do Monachium wielu pielgrzymów dojechało rowerami. Zgodnie z ekologicznym niemieckim etosem. Inni przybyli całymi rodzinami, sprawiając wrażenie, jakby wybrali się na całodzienną niedzielną wycieczkę: rankiem wczesna pobudka, w południe msza papieska, potem obiad w restauracji, reszta dnia to niedzielny rekonesans w plenerze.

Ale bawarska scena jest szczerą i autentyczną. Papież rzeczywiście przybył do domu. Plac Mariacki w centrum Monachium w dniu przyjazdu może nie pęka w szwach. I jest tam radośnie, choć nie euforycznie. Ale przy złotej kolumnie Matki Bożej uszczęśliwiony Benedykt XVI przyznaje uczciwie, że zna jedynie pierwszą zwrotkę bawarskiego hymnu. W zamian za to chór spontanicznie nuci mu

sentymentalną pieśń *Weiß du, wie viel Sternlein stehen*, taką polską *Barkę*. Mocno wzruszony gość zacznie najpierw po profesorsku, potem już całkiem spontanicznie ścisnąć ręce otaczających go ludzi. Pod bliską jego sercu kolumną Matki Bożej, gdzie obejmując archidiecezję (1977), witał się z monachijczykami

Prostota i skromność biją z jego postaci. Kiedy był „pancernym kardynałem”, wiedzieli o tym nieliczni. Teraz przekonuje się o tym cały świat.

i gdzie – przyjąwszy propozycję Jana Pawła II, by przewodniczył watykańskiej Kongregacji Doktryny Wiary – żegnał się z nimi pięć lat później, dokonuje bawarskiego wyznania wiary. Dziękuje wszystkim, którzy ukształtowali jego duchową formację. W ciepłych i czułych słowach mówi o „drogim mu kraju”. Jakaś nuta melancholii wdziera się w te wynurzenia, jakby wiedział, że już na zawsze żegna się z ojczyzną. Prostota i skromność biją z jego postaci. Kiedy był „pancernym kardynałem”, wiedzieli o tym nieliczni. Teraz przekonuje



nuje się o tym cały świat. Pielgrzymka bawarska staje się więc przesądającym aktem w „uczłowieczeniu” wizerunku głównego inkwizytora. Choć skromność nie przeszkadza mu porównać się ze św. Augustynem, który do końca życia wolał pozostać uczonym. Nie biskupem.

Sentymentalna podróż do kraju dzieciństwa i młodości wyczerpuje się pod monachijską kolumną. Do niezatraconych w wierze Bawarczyków Benedykt XVI kieruje natomiast słowa w sanktuarium maryjnym w Altötting. To tu pulsuje bawarska katolicka dusza. Tu spotkać można, chyba w jedynym takim miejscu między Renem a Odrą, żarliwie modlących się pątników. To tu też w podziemiach kościoła spoczywa graf Tilly, obok Wallensteina najwybitniejszy katolicki wódz wojny trzydziestoletniej. To właśnie Altötting ucieleśnia bawarską pobożność i katolicką tradycję kraju. Dlatego na mszy papieskiej ponad 60 miejsc zarezerwowanych jest dla domu Wittelsbachów, panującej do 1918 roku rodziny królewskiej. Dlatego też w miejscu, gdzie na licznych świecach i tablicach wypisane są podziękowania Maryi, Papież mówi: „Jej zawierzmy nasze troski. Ona przekaże je wszystkie Panu. Bo to Ona uczy nas modlić się, nie wymuszać na Bogu spełnienie naszych próśb czy pragnień. Ona przekazuje Jezusowi sprawę i Jemu pozostawia decyzję, co On potem z nią zrobi”. Pobożny przekaz pielgrzymującego Papieża skierowany do pobożnego, liczbowo niewielkiego katolickiego jądra w Niemczech.

Profesorski przekaz

Ale Papież przemawia w Bawarii głównie do mas „niedzielných” katolików i jeszcze liczniejszych rzesz zdechrystianizowanych Teutonów. A poza granicami Niemiec do religijnie zanalfabetyzowanej Europy. Przed tymi pierwszymi unosi do góry profesorski palec i przestrzega niezwykle ekspresyjnie przed dalszą wysyłką prestiżowego produktu katolicyzmu *made in Germany*: charytatywną pomocą do Afryki i Azji, pozbawioną ewangelicznego ducha. A przed religijnymi analfabetami wkłada na siebie profesorską togę i zaprasza na serię wykładów. Pod gołe niebo i pod dach. Z centralnym, akademickim wykładem, wygłoszonym na uniwersytecie w Ratyzbonie, gdzie



on sam przez 8 lat wykładał teologię i gdzie w dalszym ciągu figuruje na liście profesorów. Chrześcijaństwo, tłumaczy, opiera się również na rozumie i nie przez przypadek czerpie z greckiej nauki i filozofii. W konsekwencji dopiero synteza wiary i rozumu składa się na to, co się nazywa Europą. Wyrzucenie Boga ze sfery rozumności, jak chciał tego Kant, redukuje rozum do kategorii instrumentalnej. To samoograniczenie rozumu postchrześcijańskiego Zachodu sfiksowanego na produkcję niekończących się osiągnięć technicznych – według Benedykta równoznaczne z „głuchotą na Boga”, „dyktaturą relatywizmu” czy „skróceniem promienia działania rozumu” – zagraża samej cywilizacji. Dziedzictwo Europy i całej myśli oświeceniowej zostaje podmywane także wtedy, gdy dokonuje się manichejskiego podziału świata na wierzących i niewierzących, na „naszych” i „tych przeciwko nam”. Że inspiracją tych wywodów nie są alpejskie łańcuchy, tylko elukubracje mocarzy tego świata, od Busha po Ahmadi-neschada, jest bardziej niż oczywiste.

Nieprzypadkowo też, na kanwie 11 września, Papież podjął wątek o patologii wdzierającej się w relacje między cywilizacją Zachodu a resztą świata. W Monachium, wcielając się w rolę adwokata również wyznań niechrześcijańskich – w tym także islamu – żądał „bojaźni przed tym, co dla innych religii jest święte”. Jakże łatwo odczytać tu aluzję do wypuszczonych w obieg osławionych karykatur Mahometa. Więc to nie chrześcijaństwo w oczach Benedykta XVI wywołuje po drugiej stronie uczucia nienawiści. Za antyzachodnie resentymenty, coraz powszechniej oplatające cały glob, odpowiedzialna jest przechodząca w cynizm arogancja samej nihilistycznej cywilizacji postchrześcijańskiej, postrzegająca wiarę i religię jako zjawisko przednaukowe i irracjonalne. Szyderstwo ze świętości opakowane w prawo do nieskrępowanej wolności słowa. Ale odmawiając w rocznicę 11 września współczesnym zachodnim krzyżowcom swojego błogosławieństwa, nie wahał się przestrzec przed niebezpieczeństwem z drugiej strony. Bo światu zagraża nie tylko pustka zachodniego nihilizmu, lecz także islamski fundamentalizm. W murach ratyżbońskiej uczelni profesor Ratzinger wskazał na deficytową istotę Allaha, który nie jest Bogiem-Logosem. W konsekwencji islamskie pojęcie Najwyższego Bytu, wymykające się kategorii rozumności i niezobli-



gowane nawet własnym słowem, zezwala na uwolnienie drzemiącego w religii potencjału przemocy (*dżihad*), co jednak w żadnym wypadku nie dezawuuje islamu.

Między pobożnymi naukami z Altötting i wykładem o chrześcijaństwie jako opartej na rozumności religii-logosie rozpościera się cały horyzont papieskiego przekazu w Bawarii. W gruncie rzeczy historia samego jego nadawcy. Wyrosły w prostej rodzinie o silniej wierze Joseph Ratzinger staje się wysublimowanym intelektualistą epoki. Teologiem, który wyrafinowanymi argumentami chroni wiarę prostych ludzi przed pychą modernizmu. W przekonaniu, że synteza rodem z prostego serca i skomplikowanej głowy jest możliwa. Odwołując się do przykładu własnej osoby. I proponując ową syntezę jako program pontyfikatu.

Po owocach go poznać

Najbardziej wymiernym rezultatem wizyty Benedykta XVI pozostanie po spotkaniu z mocno podekscytowaną panią kanclerz jej zobowiązanie do ponowienia próby wprowadzenia do preambuły konstytucji europejskiej zapisu odwołującego się do chrześcijaństwa. Przyrzeczenie niezwykle cenne, tym bardziej że Niemcy w pierwszym półroczu 2007 roku obejmują przewodnictwo w Unii, a już od maja wiadomo, że będą reanimować konstytucyjną debatę. Wolno przypuszczać jednak, że fantasmagoryczna jak na rzeczywistość niemiecką liczba 60 godzin transmisji telewizyjnych nie zapełni pustawych kościołów, nie nawróci metafizycznych analfabetów nad Renem na katolicyzm, poprawi natomiast w ich oczach *image* Kościoła, a sam dyskurs religijny z dotychczasowych peryferii wprowadzi do centrum przestrzeni publicznej. Zarówno na poziomie rozmów kawiarnianych, jak i dysput intelektualnych.

Bezsprzecznym osobistym sukcesem Papieża pozostanie z kolei ostateczne ściągnięcie z siebie odium „pancernego” inkwizytora i zastąpienie go wizerunkiem przyjaznego Wielkiego Komunikatora, co w czasach medialnego odbioru i wartościowania nawet treści meta-



fizycznych nie jest bagatelizowane także przez zakotwiczonej w transcendencji Kościoł katolicki.

Rozczarowania wizytą doznała natomiast liczbowo największa w Europie Zachodniej „awangarda” katolicka, od lat optująca niezmiennie za rewolucyjnymi zmianami: ordynacją kobiet, zniesieniem celibatu, liberalizacją etyki seksualnej, dopuszczeniem rozwiedzionych do komunii św. O ile jednak jej rozgoryczenie można było przewidzieć, to zaskakuje nieco, że w Bawarii większego zastrzyku nie dostał dialog z Kościołem protestanckim. W ojczyźnie Lutra, gdzie istnieje porównywalny pod względem liczby wiernych Kościół protestancki i nasilające się „oddolne” tendencje do większej konwergencji – palącym problemem jest uregulowanie dostępu do wspólnej komunii w małżeństwach katolicko-protestanckich – zabrakło ze strony Papieża znaczących gestów ekumenicznych.

Zupełnie niezamierzonym pokłosiem wizyty okazała się erupcja *furor arabicus* i ponowne zawiązanie się frontu wiecznie agresywnej globalnej siatki fundamentalistów Allaha. Papieska propozycja *t e o l o g i c z n a*, sugerująca wyeliminowanie przemocy w religii islamu, poprzez związanie pojęcia Allaha z kategoriami rozumu, który zabrania zabijania niewinnych istnień – w imieniu Boga, który jest „Logosem” – została odczytana *p o l i t y c z n i e*. Możliwe, że papież-intelektualista powinien przewidzieć skutki swoich teologicznych wywodów. Nie na płaszczyźnie intelektualnej dysputy z islamem, tylko w wymiarze politycznym. W konkretnym momencie historycznym, kiedy to każde starcie między zakompleksionymi muzułmanami a zachodnimi zwycięzcami zimnej wojny coraz częściej wywołuje święty gniew tych pierwszych. Możliwe, że politycznie roztropniej byłoby, gdyby Benedykt w ratyzbońskim wykładzie dla równowagi wspominał o siłowym nawracaniu pogan przez Kościół katolicki (wyprawy krzyżowe, konkwisty). Ale dyplomatyczne manewry Papieża wydłużyłyby tylko w czasie żywotność iluzji o możliwości prowadzenia dialogu między obydwoma religiami, tak jak go rozumie papież-intelektualista. Na abstrakcyjnej płaszczyźnie intelektualnej, z delikatnym zaakcentowaniem teologicznej wyższości katolicyzmu nad islamem. Bo o ile Jan Paweł II nie miał problemów z przestąpieniem progu meczetu, wyartykułowaniem wyznawanych przez obydwie



religie wspólnych wartości (przemówienie w Nairobi 1980), o tyle jego następcą koncentruje się na bezkompromisowym zakresłaniu wyraźnych granic odróżniających katolicyzm od innych religii. I na uwypukleniu tożsamości katolicyzmu. Aktualny kryzys (i nagonkę na Papieża) wytrawna w dyplomacji kuria rzymska na pewno zażegna, ale skoro religijny islam niewzruszenie będzie trwał na swoich pozycjach⁴, to należy wątpić, czy on sam i jego polityczny nurt w ogóle opowie się za jakimkolwiek dialogiem. I to jest nieoczekiwanym, choć pesymistycznym „odkryciem” sprowokowanym bawarską pielgrzymką papieża-profesora.

ARKADIUSZ STEMPIN, dr, historyk na Uniwersytecie Alberta Ludwiga we Freiburgu (Niemcy), wydał ostatnio dwujęzyczną książkę *Polska i Niemcy w trudnych latach* (2004) oraz *Das Maximilian Kolbe Werk. Pionier der deutsch-polnischen Aussöhnung* (2006).

Więcej na ten temat w  **wp.pl** w serwisie **media.wp.pl**

⁴ „Nie potrzebujemy żadnego dialogu”, peroruje szejk Omar al-Bakri z Trypolisu, oddając sens wypowiedzi świata muzułmańskiego, „ponieważ dobrze wiemy, że współczesne chrześcijaństwo, współczesny judaizm to tylko zniekształcone wersje wiecznej Bożej prawdy”.



Ks. Grzegorz Ryś

Małżeństwo, dziewictwo, Kościół

Pomiędzy Hermasem a Janem Pawłem II to samo nie zawsze znaczy to samo... Nawet wtedy, gdy średniowieczny opat benedyktyński Ekbertus „broni” małżeństwa przed „demonicznymi” manichejczykami, nie omieszka przy końcu każdego niemal paragrafu zaznaczyć, że dziewictwo jest stanem doskonalszym.

Najpierw cytaty z katechez Jana Pawła II *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*: „Przez »czystość« należy rozumieć właściwe podejście do dziedziny seksualnej w zależności od stanu [życia] (a niekoniecznie całkowite powstrzymywanie się od życia płciowego)”¹. Na pozór krótka definicja; w rzeczywistości – jedno z tych genialnych zdań zmarłego Papieża, które z niesłychaną prostotą porządkują myślenie. Zgodnie z nim „czystość” jest wezwaniem totalnym; nie jest wcale ideałem wyłącznie dla

tych, którzy ślubują zachowanie rad ewangelicznych. W tym samym duchu o „czystej miłości”, a nawet o „czystej płodności” świętych małżeństw mówią liturgiczne teksty towarzyszące zawieraniu sakramentu małżeństwa. Widać tu jasno, że przeciwstawianie „czystości” życiu „małżeńskiemu” jest niesłychanie zawężającą operacją; w cytowanych katechezach Jan Paweł II wyraźnie podkreślał, że przeciwieństwem czystości nie jest współżycie, lecz „nieczystość”, a więc „nie-właściwe po-

¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Città del Vaticano 1986, s. 215.



dejdzie do dziedziny seksualnej”, to znaczy: poddanie się pożądliwości. Czystość – mówił Papież – jest „wolnością wobec pożądliwości”. Nie znaczy to przecież, że pożądliwość zostaje z człowieka „wgnana” – czystość człowieka dzisiejszego „jest to czystość »człowieka pożądliwości« – natchnionego jednak Słowem Ewangelii i otwartego »na życie wedle Ducha«. Choć skłonny do grzechu, zdolny jest przecież do otwarcia na łaskę, która przemienia go – także w wymiarze ciała – w świątynię Boga. Ostatecznie więc (konstatuje – być może ku powszechnemu zdumieniu – Jan Paweł II) to czystość sprawia, że seks jest radosny; „czym innym bowiem jest zaspokojenie namiętności, a czym innym radość, jaką człowiek znajduje w tym, że pełniej posiada siebie, a w ten sposób także pełniej może stawać się [we współżyciu] prawdziwym darem dla drugiego człowieka”².

Poddając pod rozwagę tak szerokie rozumienie czystości, Jan Paweł II nie dokonuje żadnej rewolucji – raczej wraca do pierwotnej chrześcijańskiej Tradycji. W taki sam sposób o czystości pisał (pod koniec II w.) autor sławnego *Listu do Diogneta*, ukazując ją – praktykowaną w małżeństwie – jako jedną z linii demarkacyjnych między chrześcijanami a poganami: ci pierwsi „zawierają małżeństwa i rodzą dzieci, ale nie porzucają niemowląt; uznają wspólnotę stołu, ale nie wspólnotę łoża”. Wtórował mu cieszący się wielkim autorytetem

Hermas w *Pasterzu*: „Polecam ci zachować czystość. Niech nie wstępuje w twoje serce pożądanie cudzej żony ani jakiejś rozpusty, ani żadnej podobnej niegodziwości. Pamiętaj zawsze o żonie, a nigdy nie zgrzeszysz. Jeśli bowiem pożądanie to wstąpi do twojego serca, zgrzeszysz”.

Oczywiście, Kościół od czasów apostołskich znał również ideał dziewictwa (zob. zwłaszcza 1 Kor 7, 25–35; Ap 14, 4). Wpatrzony w przykład dziewiczego Chrystusa, cenił je bardzo wysoko. Odpowiednie teksty można by mnożyć – poprzestańmy na jednym, zapisanym przez Atanazego z Aleksandrii w połowie IV wieku w *Apologii* skierowanej do cesarza Konstancjusza: „Wśród wielu łask udzielił nam [Chrystus] i tej, że mamy na ziemi obraz anielskiej świętości, dziewictwo. Kościół powszechny zwykł nazywać oblubienicami Chrystusa kobiety posiadające tę cnotę. Nawet poganie, kiedy je widzą, podziwiają je jako świątynię Słowa. Bo tak naprawdę nigdzie ta święta i niebiańska instytucja nie cieszyła się takim uznaniem tylko u nas, chrześcijan. Więcej, jest ona wspaniałym dowodem na to, że my prawdziwie i rzeczywiście oddajemy cześć Bogu”. Zaraz potem biskup z Aleksandrii pisze z przerożeniem o męczeństwie kilku dziewic, których ciała zostały okrutnie zmasakrowane: „A przecież ciało dziewic jest w szczególny sposób ciałem Chrystusa!”. To nie teologiczna przesada ani egzaltacja – skoro dziewica jest oblubienicą Chrystu-

² Tamże, s. 232–233.



sa – stanowi z Nim „jedno ciało” (por. Mk 10, 6–9; par.). I tak duchowość dziewicza wyjaśnia się przy pomocy terminów właściwych dla duchowości... małżeńskiej.

Nic więc nie zapowiada tutaj przeciwstawiania (i to wartościującego!) dziewictwa małżeństwu (zgodnie z tym, co pisze Paweł: „Każdy jednak otrzymuje od Boga własny dar: jeden taki, a drugi inny” – 1 Kor 7, 7). Tym, którzy by chcieli ze swojej dziewiczej czystości czynić tytuł do jakiejś eklezjalnej precedencji, pierwotny Kościół ustami Ignacego z Antiochii udzielał czytelnego napomnienia: „Jeśli ktoś może zachować czystość na cześć Ciała naszego Pana, niech się tym nie chełpi. Jeśli będzie się chełpił, jest zgubiony, a jeśli dowie się o tym ktoś inny oprócz biskupa, jest skalany”.

W takim samym zdecydowanym tonie określał on tych, którzy chcieliby kwestionować wartość i świętość małżeństwa. Już od czasów apostołskich! W Pierwszym Liście do Tymoteusza czytamy: „Duch wyraźnie mówi o tym, że w czasach ostatnich niektórzy odstąpią od wiary, ulegając zwodniczemu duchom i naukom szatańskim, przez obłudę kłamców, którzy swoje własne sumienie naznaczyli piętnem występku. Zabraniają zawierania małżeństw, przyjmowania pokarmów, które Bóg stworzył na to, by spożywali je z dziękczynieniem ci, którzy wierzą, i poznali prawdę. Bo wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i nie trzeba niczego odrzucać, co spożywa się z dziękczynieniem. Poświęcone jest przecież przez słowo Boże i modlitwę” (1 Tm 4, 1–5).

Dalekie echo tych słów – i to dramatycznie wzmocnione – odnajdujemy w tekstach XII- i XIII-wiecznych. Niejaki Eckbertus, opat jednego z benedyktyńskich klasztorów niedaleko Trewiru, grzmiał przeciw tym, którzy „potępiają małżeństwo i zapowiadają wieczne potępienie tym, którzy nie zaprzestaną współżycia małżeńskiego aż do końca [życia]: O demony! Skądże się wzięła u was taka nauka? Przecież nie z Ewangelii Chrystusa ani z pism apostołów, lecz w wyraźny sposób z błędzących duchów” (por. PL 204, c. 27).

A jednak to samo nie zawsze znaczy to samo...

Z cytowanymi dotąd tekstami jest bowiem jeden problem: nie do końca można je uznać za reprezentatywne dla całej historii Kościoła i dla dziejów jego refleksji nad małżeństwem i dziewictwem oraz nad ich wzajemnym uporządkowaniem. Są one raczej jak dwie zewnętrzne klamry; wszakże zawartość, którą obejmują, z reguły do nich nie przystaje. Cóż więc – jakie postawy i teorie – wypełniają czas od Hermasa do Jana Pawła II? Rzecz jasna, nie stać nas tu na jakikolwiek wykład historii doktryny – raczej na wskazanie kilku zjawisk – nawet, jeśli nie typowych, to przecież bardzo głośnych i zalecanych. Oto św. Justyn – filozof i męczennik, wychwalający młodzieńca, który się wykastrował; oto Tertulian ogłaszający swoje rozejście się z żoną; oto samookaleczający się Orygenes; oto seria męczennic starożytnych, dla których obrona wiary utożsamiała się

TEMAT MIESIĄCA

z obroną dziewictwa w małżeństwie z mężem-poganinem; oto seria (od wczesnego aż po pełne średniowiecze) chrześcijańskich małżeństw, które wyrzekły się współżycia (jak choćby krakowska para: Kinga i Bolesław Wstydlivy); oto długi łańcuch pisarzy, którzy o współżyciu seksualnym (w małżeństwie!) nie potrafili inaczej mówić, jak tylko w kategoriach ustępstwa wobec słabości ludzkiej natury, konieczności (prokreacja) i nieczystości rytualnej...

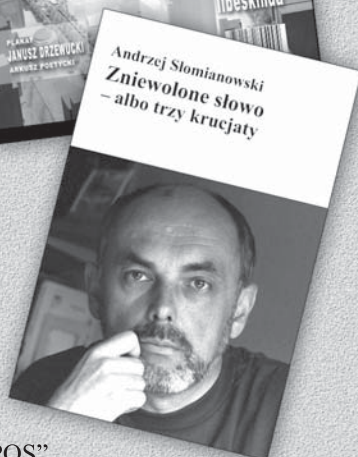
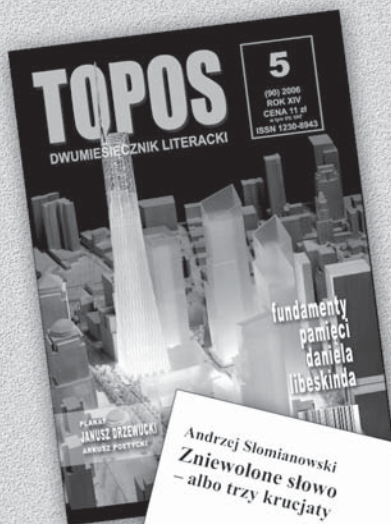
A potem?...

A potem trzeba było zbierać owoce takiego podejścia, przybierające formę choćby XII-wiecznej herezji katarskiej, z którą polemizował cytowany Eckbertus. Lektura jego kazań nie pozostawia wszakże żadnych wątpliwości – nawet wtedy, gdy „broni” małżeństwa przed „demonicznymi” manichejczykami, nie omieszka przy końcu każdego niemal paragrafu zaznaczyć, że dziewictwo jest stanem doskonalszym.

Niektórzy z komentatorów pontyfikatu i nauczania Jana Pawła II twierdzą, że papieskie katechezy na temat miłości, małżeństwa, ciała, życia erotycznego *etc.* stanowiąc będą w przyszłości jeden z najważniejszych i najtrwalszych elementów jego dziedzictwa.

Oby.

KS. GRZEGORZ RYŚ, dr hab.,
historyk Kościoła, wykładowca
PAT. Wydał m.in. *Celibat* (2002).



„TOPOS”
z tomem
ANDRZEJA SŁOMIANOWSKIEGO
„ZNIEWOLONE SŁOWO -
ALBO TRZY KRUCJATY”
oraz plakatem
JANUSZA DRZEWUCKIEGO

w cenie „Toposu”

Już w salonach EMPiK w całej Polsce.





Krzysztof Paczos MIC

O powszechności cnoty dziewictwa

Tradycyjna nauka o wyższości charyzmatu dziewictwa nad charyzmatem małżeństwa jest dziś wstydliwie skrywana i przemilczana, tak jakby była ona dla współczesnego człowieka czymś nie do przyjęcia. Tymczasem prawda ta w swym głębokim rozumieniu nie występuje przeciwko ludzkiej miłości, ale broni jej, pokazując dalszą drogę tym, którzy bardziej niż społecznym i mentalnym stereotypom ufają własnemu sercu.

Ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes.
(„Ten, kto ma jedną cnotę, ma w pewien sposób wszystkie”)

Św. Tomasz z Akwinu,
In IV Sent., 33, 3, 2 ad 6

Prawda o wyższości dziewictwa nad małżeństwem jest dziś w Kościele przemilczana. Niegdyś znajdowała ona swój wyraz w dokumentach soborów, dzisiaj z trudem można znaleźć absolwenta teologii, który umiałby poprawnie przedstawić stanowisko Kościoła w tym względzie. Sam wielokrotnie doświadczyłem, jak wielkie zgorzsenie wywołuje u słuchających już sam fakt takiego zestawienia małżeństwa i dziewictwa. Roztropna – jak się wielu zapewne wydaje



– obawa przed urażeniem szczerze (i słusznie) wierzących w moc swego sakramentu małżonków jest równie wielka, co powszechna. Przemilcza się więc ten fragment tradycyjnego nauczania Kościoła w przekonaniu, że stanowisko to jest nazbyt trudne do obrony.

Tymczasem gdyby ktoś chciał znaleźć miejsce w nauczaniu Jana Pawła II, w którym Papież wspomina o tej prawdzie, to ze zdziwieniem odkryłby, że nie jest nim wcale jakiś list o wartości życia zakonnego, ale adhortacja, czyli zachęta skierowana do małżonków. Ojciec Święty, zachowując wielkie uznanie dla małżeństwa, właśnie w adhortacji *Familiaris consortio* otwarcie przypomina starą, chrześcijańską zasadę o wyższości dziewictwa:

Czyniąc w specjalny sposób wolnym serce człowieka do wszystkich ludzi, dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są ową cenną perłą pożądaną nad wszelkie, nawet największe wartości, której człowiek winien szukać jako jedynej wartości ostatecznej. Dlatego też Kościół w ciągu swych dziejów zawsze bronił wyższości tego charyzmatu w stosunku do charyzmatu małżeństwa, z uwagi na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym (nr 16).

Warto więc chyba skonfrontować nasze współczesne, nader wrażliwe, nawykłe do egalitarności dusze z tą tradycyjną prawdą ujętą w jakimś starym, nobliwym wydaniu. Najlepsze i chyba najbardziej reprezentatywne dla katolickiej tradycji będzie tu stanowisko św. Tomasza z Akwinu. Warto zobaczyć, czy nauka Akwinaty na temat dziewictwa jest dziś w ogóle do przyjęcia, czy raczej jako mało pociągający owoc swej feudalnej epoki jest ona czymś, co interesować może jedynie historyków teologii.

Co ciekawe, przykład teologii największego chyba doktora Kościoła jest w tym miejscu o tyle intrygujący, że nauka Akwinaty zawiera *implicitę* tezę, która jest znacznie śmielsza niż wspomniana prawda o wyższości dziewictwa nad małżeństwem. Tomasz jest bowiem przekonany o powszechnym obdarowaniu charyzmatem dziewictwa zawartym w łasce Chrystusowej działającej przez sakramenty. Wszyscy chrześcijanie (a poniekąd również i poganie) wezwani są – według tej teologicznej wizji – do dziewictwa. Ba, nie tylko wezwani, ale łaską dziewictwa obdarowani. Łaska ta jeszcze się w pełni nie wyraziła. Zacznie się jednak ujawniać w coraz dojrzalszej posta-



ci, w miarę jak człowiek będzie żył chrześcijańskimi cnotami. Każda prawdziwa cnota zawiera bowiem większe lub mniejsze, elementarne czy wręcz zarodkowe, pragnienie zachowania dziewictwa, jako że cnoty stanowią system dóbr ściśle ze sobą połączonych i stąd „ten, kto ma jedną cnotę, ma w pewien sposób wszystkie”.

Cnoty z trudem nabywane i darmo wlewane

Czy możemy poznać jakąś prawdę, która byłaby dla nas zupełnie nieznaną? Czy możemy prawdziwie zdobyć coś, czego w jakiś sposób już byśmy nie mieli? Nawet ktoś tak mocno przywiązany do koncepcji umysłu jako niezapisanej tablicy, jak św. Tomasz z Akwinu, powiada (zgodnie zresztą z przekonaniem Arystotelesa), że zarówno w sferze naszej wiedzy, jak i w sferze cnót moralnych istnieją w nas pewne wrodzone zaczątki (*inchoationes*) w znaczeniu swoistej postawy czy dążności.

Otóż, zdaniem Tomasza, w rozumie ludzkim obecne są od samego początku ludzkiego istnienia pewne zasady w sposób naturalny poznawane, dotyczące zarówno wiedzy, jak i działania. Są one zarodkami cnót intelektualnych i obyczajowych. W woli natomiast obecne jest pewne przyrodzone pożądanie dobra (*naturalis appetitus boni*), które odnosi się do porządku rozumu¹.

Cnotę nie zdobywa się zatem jako czegoś całkowicie obcego. One w nas są. Istnieją w stanie zarodkowym. Wymagają pielęgnowania, wykształcenia, udoskonalenia. Zostały w nas jakby zasiane i czekają na możliwość wzrostu. Dotyczy to wszystkich cnót umysłowych i moralnych, a wśród tych ostatnich zarówno cnót głównych, zwanych kardynalnymi, jak i tych pomniejszych, pokrewnych cnotom głównym lub będących wprost ich składnikami.

Zdobywanie cnót moralnych (zresztą cnót intelektualnych również) bez pomocy łaski Bożej jest mozolne i trudne, a ostatecznie rzecz ujmując: wręcz niemożliwe. Poganie – zdaniem Tomasza – nie mogą być cnotliwi w doskonały sposób. Ich cnoty są niepełne. Cnoty przez

¹ Zob. *Summa theologiae* (*S. Th.*), I-II, 63, 1, *De virtutibus*, 1, 8. Por. *In Libros Sententiarum*, III, 33, 2 (*In III Sent.*, 33, 2).



nich nabywane nie mają dobrego ukierunkowania. Właściwe odniesienie jest w stanie spowodować jedynie nadprzyrodzona miłość (*caritas*), dana człowiekowi na zasadzie darmowego obdarowania w sakramencie chrztu. Cnoty nabyte „nie widzą” więc swego ostatecznego celu. Są zdane jedynie na siebie i opierają się na sobie nawzajem. Można by rzec – muszą sobie nawzajem ufać. Bez miłości wlanej wszystkie są poniekąd ślepe. Tomasz twierdzi nawet, że nie są to cnoty we właściwym sensie tego słowa. Skierowują bowiem człowieka do celu względnie ostatecznego, a mianowicie do celu właściwego dla pewnego rodzaju czynności.

Dobry Bóg nie pozostawił jednak człowieka samemu sobie. Tomasz jest przekonany, że wraz z chrztem człowiek otrzymuje niezbędne dla siebie uzdolnienie w postaci całej gamy zaczątków cnót. Otrzymuje nie tylko zaczątki cnót teologicznych (wiara, nadzieja i miłość), ale również zaczątki wlnych cnót moralnych.

Cnoty obyczajowe – pisze Tomasz – o ile owocują dobrymi uczynkami odnoszącymi się do celu, który nie przewyższa zdolności przyrodzonych człowieka, mogą być osiągnięte przez działanie człowieka. Cnoty w ten sposób nabyte mogą istnieć bez nadprzyrodzonej miłości (*sine caritate*), jak i istnieją u licznych pogan. Jednakże cnoty obyczajowe, które owocują dobrymi uczynkami odnoszącymi się do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, w doskonały i prawdziwy sposób noszą nazwę cnót i nie mogą być nabyte na zasadzie ludzkich czynności, ale mogą być wlane przez Boga. I tego rodzaju cnoty nie mogą istnieć bez nadprzyrodzonej miłości².

Wraz z miłością nadprzyrodzoną Bóg wlewa zatem do duszy ludzkiej wszystkie cnoty obyczajowe, dzięki którym człowiek może spełniać poszczególne rodzaje dobrych czynów i które służą miłości jako doskonałe narzędzie. Na niewiele by się zdało choćby najdoskonalsze działanie głównej siły sprawczej, gdyby narzędzie, którym się posługuje, nie zostało należycie przysposobione. Wlane cnoty obyczajowe są zatem udzielane wraz z darem łaski i darem cnót teologicznych i są ze sobą powiązane nie tylko przez roztropność, ale przede wszystkim przez nadprzyrodzoną miłość. Kto traci tę miłość na skutek grzechu, traci też owe cnoty obyczajowe³.

² S. Th., I-II, 65. 2.

³ Zob. S. Th., I-II, 65. 3 i ad 1.



Jeśli zaś wlane są nam zaczątki wszelkich cnót, to istnieje w nas również – jakkolwiek dziwnie mogłoby to brzmieć – zaczątek cnoty

**Jeśli wlane są nam
zaczątki wszelkich cnót, to
istnieje w nas również
zaczątek cnoty dziewictwa.**

dziewictwa. Jest to wniosek stawiany nie tylko przez Tomasza z Akwinu, ale również wynikający wprost z Nowego Testamentu. Czyż dziewictwo nie jest bowiem podejmowane przez osoby ochrzczone ze względu na królestwo Boga,

w którym „żenić się nie będą, ani za mąż wychodzić” (Mt 22, 30)? Czyż nie stanowi zatem istotnego komponentu tego nadprzyrodzonego ukierunkowania?

Istota cnoty dziewictwa

Czy jednak dziewictwo jest w ogóle cnotą? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Tomasz powiada, że dziewictwo obecne w świecie pogańskim nie może być uznane za cnotę, jako że ta polega na zachowaniu właściwej miary rozumu. Tymczasem dziewictwo greckich westalek jest wykroczeniem przeciw właściwej mierze, gdyż westalki, powstrzymując się od kontaktów seksualnych ze względu na swoją kapłańską posługę przy pogańskich świątyniach, zachowywały dziewictwo z niewłaściwego powodu (*propter quod non deberet*).

Niemniej Tomasz godzi się, aby pogańskie kapłanki były w pewnym sensie nazywane dziewicami. Ślubowaną bezżenność osób nieochrzczonych nazywa pierwszym stopniem dziewictwa (*primus virginitatis gradus*). Drugi stopień (*secundus virginitatis gradus*) stanowią ci, którzy będąc ochrzczeni, pragną zachować nieskazitelność ciała aż do czasu zawarcia planowanego sakramentu małżeństwa. Najwyższym stopniem i doskonałą formą dziewictwa jest natomiast wybór (potwierdzony lub niepotwierdzony specjalnym ślubem) zachowania nieskazitelności ciała aż do samej śmierci. Tylko ten stopień dziewictwa – zdaniem Tomasza – może być uznany za prawdziwą cnotę⁴.

Jak powiedzieliśmy, cnoty wlane do duszy przez Boga są wzajemnie powiązane, dlatego człowiek wraz z wiarą, nadzieją, miłością

⁴ Zob. *In IV Sent.*, 33, 3, 2 ad 1 i 4.



otrzymuje nadprzyrodzoną roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Tę ostatnią cnotę odnosi Tomasz do pożądań związanych z przyjemnością dotyku. Umiarkowanie – szerzej pojęte – stanowi też swoisty rodzaj cnoty. W jego ramach można wyróżnić różne gatunki. Takim gatunkiem cnoty umiarkowania jest wstrzemięźliwość (*abstinentia*), trzeźwość (*sobrietas*), a także czystość (*castitas*), będąca powściągliwością (umiarkowaniem) w zakresie przyjemności seksualnych. Czystość daje człowiekowi wolność od niepożądanych przyjemności związanych z życiem płciowym. Kto jednak jest w stanie zachować całkowitą nieskazitelność od przyjemności i pożądań seksualnych, osiągnął – według Tomasza – jakościowo wyższy stopień cnoty od tego, który zachowuje jedynie nieskazoność od przyjemności i pożądań nieuporządkowanych. Dlatego Tomasz obok cnoty czystości wyróżnia cnotę dziewictwa (*virginitas*)⁵.

O ile dziewictwo to nie tylko stan, ale również cnota, o tyle małżeństwo i wdowieństwo nie są cnotami. Do ich zachowania wystarcza cnota czystości (*castitas*). Dziewictwo (*virginitas*) wymaga natomiast wzniesienia się na jakościowo nowy stopień w ramach cnoty umiarkowania. Dziewictwo przewyższa czystość na podobnej zasadzie jak wielmożność, odnosząca się do dużych darowizn pieniężnych, przewyższa szczodrość, której istotą jest umiar w dysponowaniu pieniędzmi. O ile wielmożność tak góruje nad szczodrością, że należy ją związać bardziej z cnotą męstwa niż cnotą sprawiedliwości (główną dla szczodrości), o tyle cnotę dziewictwa należy uznać za najdoskonalszą w całym rodzaju cnót, a więc należy ją traktować jako najwyższy stopień umiarkowania (*summus temperantiae gradus*)⁶.

Człowiek zatem, otrzymując na chrzcie zaczątki wszystkich cnót, otrzymuje również zaczątek cnoty dziewictwa jako najwyższego przejawu cnoty umiarkowania. Ściśle mówiąc, dziewictwo jest nam wrodzone w sensie materialnym. Każdy rodzi się bowiem dziewiczy. Cnota ta jednak nie jest wrodzona w sensie formalnym (istotowym), jako że sam fakt urodzenia nie powoduje, że jest w nas obecny zaczątek poruszenia woli pragnącej zachować nieskazitelność cielesną na

⁵ Zob. *S. Th.*, II-II, 151, 3; II-II, 152, 3.

⁶ Zob. *In IV Sent.*, 33, 3, 2 ad 8; 33, 3, 3 ad 1.



zawsze. Taki zaczątek poruszenia woli pojawia się w naszej duszy natomiast w chwili przyjęcia sakramentu chrztu⁷.

Tak pojęta cnota dziewictwa ma swoje ostateczne odwzorowanie w Bogu. Człowiek żyjący na sposób dziewiczy naśladuje Boga w Jego nieskazitelności (*incorruptio Dei*)⁸. Zaczątek dziewictwa dany nam jako dar łaski jest elementarnym poruszeniem woli chcącej zachować w sobie to Boże podobieństwo. Zaczątek ten, jako że cnoty powiązane są ze sobą, będzie rósł w miarę wzrastania innych cnót. Zbliżając się do Boga przez wiarę, nadzieję, miłość, dobierając odpowiednio dla tej drogi środki przez nadprzyrodzoną roztropność oraz uwalniając się od smaku przyjemności związanych z tym światem przez nadprzyrodzone umiarkowanie, człowiek coraz bardziej staje się świadomy pragnienia, które w tajemniczy sposób przebywa w jego duszy. Pragnienie to może być początkowo odrzucane, z czasem jednak wyłonić się musi w sposób całkiem wyraźny, chyba że zostałby zahamowany dalszy duchowy postęp. Pragnienie, o którym mowa, dane jest wszystkim ludziom dotkniętym łaską Chrystusa. Dotyczy zatem również tych, którzy żyją w małżeństwach, niezależnie od tego, czy są to związki udane czy nieudane.

Owszem, człowiekowi może brakować tworzywa (materii) do wykształcenia cnoty dziewictwa. Dotyczy to zresztą również i innych cnót. Człowiek ubogi na przykład nie ma odpowiedniego tworzywa dla cnoty wielmożności, która – jak powiedziano – polega na zdolności do czynienia wielkich darowizn pieniężnych. Nie przeszkadza to jednak, aby miał w swojej duszy to, co jest składnikiem formalnym tej cnoty, a mianowicie aby miał w sobie gotowość do czynienia takich darowizn. Podobnie jest z cnotą dziewictwa. Ktoś może nie mieć odpowiedniego tworzywa dla tej cnoty, a więc cielesnej nienaruszalności (*integritas carnis*), którą – co ważne – należy rozumieć nie biologicznie, ale wolitywnie, jako wolność od przyjemności seksualnych (*immunitas a delectatione quae consistit in seminis resolutione*)⁹. Jeśli ktoś taką wolność utracił, to wówczas, nie mając dziewictwa w sensie ma-

⁷ Zob. tamże, 49, 5, 3A ad 5.

⁸ Zob. tamże, 49, 5, 4A ad 3.

⁹ Jeśli chodzi o okoliczności utraty dziewictwa, Tomasz jest bardzo rygorystyczny. Utratę cnoty powoduje wszelka zamierzona przez człowieka przyjemność związana z ja-



terialnym, może posiadać je formalnie, czyli – mówiąc inaczej – istotowo, a mianowicie może mieć w sobie gotowość do zachowania wspomnianej nieskazitelności, gdyby ją tylko mógł na nowo posiadać. Choć jest niemożliwe, aby utracone dziewictwo w sensie materialnym raz jeszcze pozyskać, to jednak można nabyć tę cnotę przez trwałe ukierunkowanie woli, bo właśnie trwała wolitywna skłonność daje człowiekowi wolność od seksualnych przyjemności¹⁰.

Czy w tym ujęciu dziewictwa chodzi o całkowity brak odczuwania przyjemności seksualnych czy raczej o brak pragnienia tego rodzaju przyjemności? Św. Tomasz odnosi swe rozważania zapewne do należytego ukierunkowania woli. Chodzi o to, aby przyjemność zmysłowa nie była wybierana przez ludzką wolę, dla której stanowi nieadekwatny cel, gdyż zawęży człowieka do kręgu wartości zwierzęcych.

Tomasz uznaje szukanie rozkoszy w pożyciu małżeńskim za brzydotę, która zawsze towarzyszy aktowi małżeńskiemu (*turpitude quae semper est in actu matrimoniali*), uznaje ją również za grzech, wprawdzie nie grzech śmiertelny (*peccatum mortale*), ale powszedni (*peccatum veniale*), czyli taki, który nie zrywa łączności z Bogiem zbawiającym człowieka. Akwinata nie zgadza się z tymi, którzy uważają, iż współzycie małżeńskie podjęte z powodu seksualnego pożądania (*libido*) jest grzechem śmiertelnym. Taki grzech popełniałby małżonek, pożądając swej małżonki tak bardzo, iż byłby gotów współżyć z nią również wówczas, gdyby ta nie była jego żoną. Jeśli jednak mąż kieruje swoje seksualne pożądanie do żony jako żony, wówczas nie można mówić o grzechu śmiertelnym. Jeśli natomiast mąż, współżyjąc cieleśnie z żoną, w ogóle nie kieruje się pożądaniem, nie można mówić nawet o grzechu powszednim. Postępowanie takie jest godziwe i właściwe dla małżeńskiego stanu¹¹.

Zdaniem Tomasza – w trakcie aktu płciowego rozum ludzki ponosi pewną szkodę z powodu nadmiaru uczucia.

kimkolwiek aktem seksualnym: współzyciem płciowym, samogwałtem czy chociażby grzechem myślnym. Nie traci jednak dziewictwa ten, kto odczuwa niezamierzoną (*praeter propositum mentis*) przyjemność seksualną albo w czasie snu, albo ze względu na przyzmys, jaki ktoś na nim wywiera, albo w jeszcze innych okolicznościach. Zob. *S. Th.*, II-II, 152, 1 ad 4.

¹⁰ Zob. *S. Th.*, II-II, 152, 3 ad 2.

¹¹ Zob. *In IV Sent.*, 31, 2, 1 ad 4; 31, 2, 3.



W jakiej mierze zatem dziewictwo, polegające na całkowitej rezygnacji z seksualnej przyjemności, jest wyższe od tego rodzaju czystości małżeńskiej? Otóż – zdaniem Tomasza – w trakcie aktu płciowego rozum ludzki ponosi pewną szkodę z powodu nadmiaru uczucia (*superabundantia passionis*). Rozum nurza się wówczas w zmysłowości, wprawdzie nie na stałe, ale jedynie na pewien czas. Nie można mówić tu wszakże grzechu. Etyka chrześcijańska dopuszcza bowiem – gdy istnieje słuszna racja ku temu – możliwość przerywania czynności lepszej dla mniej dobrej. Taka sytuacja zachodzi na przykład wówczas, gdy ktoś przerywa kontemplowanie Boga, aby oddać się jakiejś godziwej i potrzebnej czynności zewnętrznej. Podobnie – uważa Tomasz – nie grzeszą małżonkowie, gdy współżyją ze sobą w celu poczęcia potomstwa, choć doznają przy tym seksualnych rozkoszy¹².

A gdyby ktoś współżył z żoną, w pełni panując nad sobą, zachowując trzeźwość umysłu i podtrzymując nieustannie swoją miłosną, oblubieńczą więź, gdyby ktoś w akcie seksualnym wyrażał się cały, mając przekonanie, że właśnie teraz urzeczywistnia się najpełniejszy akt jego osoby, gdyby ktoś doświadczał całej głębi znaku zawartej w zjednoczeniu fizycznym, znaku wyrażającego pragnienie zjednoczenia się nie tyle dwóch ciał, ile dwóch dusz czy osób? Gdyby takie było czyjeś głębokie, prawdziwe doświadczenie, jaka wówczas byłaby racja dla dziewictwa?

Wartość dziewictwa a tak zwana norma personalistyczna

Karol Wojtyła przekonywał, że zasadniczym przełomem w etyce było ewangeliczne przykazanie miłości. Ono to zakłada właśnie normę personalistyczną oraz personalistyczną aksjologię. Przykazanie mówi: „Miłuj osoby”. Norma zaś wskazuje na miłość jako relację najbardziej adekwatną dla świata osób. Mówiąc inaczej: osoba ma swoiste, właściwe tylko dla siebie prawo do tego, aby być traktowa-

¹² Zob. tamże, 31, 2, 1 ad 1. Jak wiadomo, powszechnie uznawano wówczas pragnienie poczęcia potomstwa za jedyną godziwą pobudkę do podjęcia małżeńskiego współżycia.



na jako przedmiot miłości¹³. Norma personalistyczna w swej wersji negatywnej stwierdza, „że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”. W swej wersji pozytywnej natomiast norma ta brzmi: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”¹⁴.

Miłość kobiety i mężczyzny widziana z tej personalistycznej perspektywy to przede wszystkim miłość oblubieńcza związana z pragnieniem wzajemnego ofiarowania się dwóch osób. „Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego »ja«. Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie, a nawet niż życzliwość”¹⁵. Miłość ta jest darem, a nie jakimś ludzkim dziełem. Związana jest z przeżyciem fascynacji drugą osobą, z podziwem dla niej i radością bycia obdarowanym. Miłość ta „wyzwała szczególne przeżycie piękna, które koncentruje się na tym, co widzialne, chociaż ogarnia równocześnie całą osobę. Przeżycie piękna kształtuje upodobanie. Fascynacja – to właśnie owo upodobanie, upodobanie wzajemne”¹⁶.

Wiadomo, że pojęcie miłości oblubieńczej ma kluczowe znaczenie dla ustalenia norm całej moralności seksualnej. Nie może być bowiem mowy „o oddaniu seksualnym, które nie miałyby znaczenia oddania osoby i nie wchodziło w jakiś sposób w orbitę tych wymagań, które mamy prawo stawiać miłości oblubieńczej. Wymagania te płyną z normy personalistycznej”¹⁷.

O ile ludzka miłość oblubieńcza odnosi się do świata osób i łątwo daje się opisać w kategoriach związanych z normą personalistyczną, o tyle dziewictwo w ujęciu Tomasza z Akwinu wydaje się czymś na wskroś wsobnym, nierelacyjnym, czymś, co mało się wiąże ze światem osobowym. Dziewictwo w tym ujęciu to jakby wartość

¹³ Zob. Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42n.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 88.

¹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 424. Komentując Pieśń nad pieśniami (2, 17; 5, 15n), Papież pisze: „Słowa oblubienica są więc mową o miłości i mową o kobiecości oblubienicy, która poprzez miłość »jawi« mu się tak godna zachwyty i podziwu. Podobnie i słowa oblubienicy wyrażają podziw i zachwyty, będąc jednocześnie mową o miłości i mową o męskości oblubienca” (s. 427).

¹⁷ *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 91.



sama dla siebie, wyizolowana doskonałość. Tymczasem zgodnie z personalistyczną normą nic innego, jak tylko osobowa miłość, jest normą najwyższą.

Czy zatem Tomaszowe rozważania o cnotach zachowują swoją wartość w obliczu przykazania miłości, pojętego jako najistotniejsza zasada etyczna? Czy dziewictwo widziane w świetle normy personalistycznej można w usprawiedliwiony sposób wynosić nad miłość dwóch osób ofiarujących się sobie nawzajem w sakramencie małżeństwa? Czy wartość dziewictwa w porównaniu z wartością osobowej ludzkiej miłości nie przedstawia się mizernie i blade?

Wydaje się, że według św. Tomasza z Akwinu przyjemność seksualna jest jakimś rodzajem zła, którego najlepiej należałoby się wyrzec na zawsze. Jego zdaniem, współżycie małżonków może być usprawiedliwione (*excusari possit*) jedynie wówczas, gdy zostało podjęte dla zrodzenia potomstwa (*causa prolis procreandae*) lub wzajemnego oddania sobie powinności małżeńskiej (*ut sibi invicem debitum reddant*)¹⁸. Warto jednak zadać sobie pytanie, czy rozumienie aktu płciowego wydobyte z założeń filozofii i teologii Akwinaty musi być rzeczywiście aż tak naturalistyczne, czy nie ma u Tomasza żadnej istotnej perspektywy, w ramach której można by uwypuklić rolę osobowego odniesienia się małżonków.

Akwinata jest, oczywiście, dzieckiem swojej epoki. Patrzy na małżeństwo tak, jak patrzono w średniowieczu, a więc jak na rodzaj kontraktu społecznego (*contractum*) uświęconego sakramentalnym znakiem. Małżeństwo – według ówczesnych poglądów – było dobrem względnym, przeznaczonym dla ludzi słabych, stanowiło bowiem swoiste lekarstwo na pożądliwość (*remedium concupiscentiae*). Dopiero Pius XI w encyklice *Casti connubii* z roku 1930 wspomniał o miłości małżonków jako o istotnym celu małżeństwa (nr 23-24). We wcześniejszych dokumentach, na przykład w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku (kanon 1013.1), można znaleźć sformułowania o pierwszorzędnym celu małżeństwa (*matrimonii finis primarius*), jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa (*procreatio*

¹⁸ Zob. *In IV Sent.*, 31, 2, 2.



atque educatio prolis), i celu drugorzędnym (*secundarius*), jakim jest wzajemna pomoc i lekarstwo na pożądlivość (*mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*)¹⁹.

Otóż wydaje mi się, że Tomaszowe tezy na temat dziewictwa można zinterpretować zgodnie z personalistycznym paradygmatem etyki. Zarzut kierowany w stronę teologii Akwinaty, jako niemal całkowicie pozbawionej personalistycznego dyskursu, jest skazony anachronizmem. Świat średniowiecza był, jaki był. Trudno oczekiwać od Tomasza, aby potrafił się całkowicie oderwać od mentalnych stereotypów swojej epoki. Niemniej był on teologiem, dla którego świat osobowy stanowił przestrzeń wyraźnie wyróżnioną ze świata rzeczy.

Zdaniem Tomasza, osoba to z jednej strony istota natury intelektualnej, zdolna do tego, aby być podmiotem dla przypadłości (*intellectualis subsistentiae individuum ens*), z drugiej zaś strony to istota na wskroś relacyjna, byt dla drugiego, zdolny do tego, aby wyjść z samego siebie (*extasis*), zjednoczyć się z drugim (*unio*) poprzez wzajemne przenikanie się jestestw (*mutua inhaesio*)²⁰.

Skoro – jak powiada Karol Wojtyła – „najpełniejsza, a zarazem jakby najradykałniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne »ja« uczynić czyjąś własnością”²¹, to jasne jest, że największym pragnieniem kochających się osób jest uczynienie tej uczuciowej jedności, jaka uobec-

¹⁹ Od czasu *Casti connubii* w teologii katolickiej coraz częściej zaczęły pojawiać się głosy (głos zabierał m.in. Dietrich von Hildebrand) wzywające oficjalny Kościół do przeformułowania doktryny o małżeństwie chrześcijańskim na podstawie filozofii personalistycznej uwzględniającej całość osoby ludzkiej. Kościół początkowo stawiał opór takim próbom, podkreślając, że poza zrodzeniem i wychowaniem potomstwa nic (w tym również doskonałość osobowa małżonków) nie może być uważane za pierwszorzędną cel małżeństwa. Por. *Dekret Świętego Oficjum* z 1944 roku i alokucja Piusa XII z 1951 roku do położonych na temat natury ich profesji (AAS 36 (1944), 103 i 43 (1951), 848n). W końcu jednak na II Soborze Watykańskim zrezygnował z hierarchizowania celów małżeństwa i uznał, że małżeństwo „nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa; sama bowiem natura nierozzerwalnego związku między dwiema osobami oraz dobro potomstwa wymagają, aby także wzajemna miłość małżonków odpowiednio się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała” (Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, 50).

²⁰ Zob. S. Th., I-II, 28, 1-3. Szerzej na temat koncepcji osoby u św. Tomasza z Akwinu napisałem w książce: *Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej* (Gdańsk 2005), s. 204-224.

²¹ *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 89.



nia się między osobami poprzez miłość, jednością rzeczywistą. Czy to jednak możliwe?

Tomasz zna wspomniane dwa rodzaje jedności, które może powodować miłość. Pierwszy jest jednością uczuciową (*secundum affectum*) i polega na tym, że osoba kochająca odnosi się do osoby ukochanej jako do swego drugiego „ja” (*ut ad seipsum*). Druga jedność jest rzeczywista (*secundum rem*) i polega na prawdziwej, realnej obecności osoby ukochanej w osobie kochającej. Jedność pierwszego rodzaju utożsamia się z samej swej istoty (*essentialiter*) z miłością, gdyż sama miłość jest jednością i więzią (*unio vel nexus*). Jedność uczuciowa istnieje więc wszędzie tam, gdzie pojawia się miłość. Natomiast jedność drugiego rodzaju jest w warunkach tego życia czymś niemożliwym. W każdej miłości jednak jest obecna jako coś żarliwie pożądanego. Mówiąc o tej jedności, Tomasz za Arystofanese[m] powtarza, że kochające osoby wprawdzie pragnęłyby z dwojga stać się jednym, ale ponieważ w wyniku tego następowaloby zniszczenie jednego z nich lub obojga, zmuszone są poszukiwać jedności odpowiedniej dla ich statusu bytowego, a mianowicie takiej, która „pozwalałaby na to, aby mogli ze sobą przebywać (*conversentur*), rozmawiać (*colloquantur*) i łączyć się na jakieś inne sposoby (*in aliis huiusmodi conjugantur*)”²².

Wydaje się, że takie zjednoczenie mogłoby zaistnieć po śmierci ciała, kiedy nie będzie już wspomnianych cielesnych przeszkód do zjednoczenia się ze sobą dwóch ludzkich osób. Tymczasem, według Tomasza, dusza ludzka istniejąca po śmierci nie może być nazwana osobą (*non dicitur esse persona*)²³, dlatego takie zjednoczenie nie byłoby zjednoczeniem osób. Trzeba więc szukać innego sposobu jedności mężczyzny i kobiety.

O ile niemożliwe jest zjednoczenie dwóch ludzkich osób w warunkach wyznaczonych przez obecną kondycję cielesną, o tyle możliwe jest w tych warunkach zjednoczenie osoby człowieka i Osoby Boga. Wydaje się zatem, że miłość obłubieńcza szukająca możliwości takiego ofiarowania się wzajemnego osób, które skutkowałoby ich

²² S. Th., I-II, 28, 1 i ad 2, tłum. własne.

²³ Zob. *De potentia*, 9, 2 ad 14.



pełnym zjednoczeniem, powinna zwrócić się do Tego, dla którego wszystko jest możliwe. W Bogu jednoczące się spotkanie dwóch ludzkich istot staje się realne. Dlatego też Bóg nie powinien być widziany jako ktoś zazdrosny o miłość dwóch osób. Nie jest On konkurentem, odrzuconym kochankiem upominającym się o swoje, ale jest wybawieniem, szansą, dalszą drogą wzajemnej miłości oblubieńczej człowieka do człowieka. Dzięki włączeniu Boga do miłości kobiety i mężczyzny ich wzajemne oddanie się może rozwijać się dalej aż do osiągnięcia czegoś, co w granicach stworzonej natury wydawało się niemożliwe, a mianowicie: pełnej jedności dwóch jestestw.

Tego rodzaju zwrócenie się kochających się ludzi w stronę Boga, byłoby zwróceniem się w stronę świata duchowego. Skoro zjednoczenia z Bogiem nie da się wyrazić na sposób cielesny, zjednoczenie ludzi w Bogu z konieczności musi również nabrać duchowego charakteru. To pociąga za sobą konieczność rezygnacji ze współżycia cielesnego, rozumianego jako znak zjednoczenia duchowego. Jedność urzeczywistniająca się w Bogu jest bowiem jednością rzeczywistą, niepotrzebującą znaków. Współżycie płciowe traci tu w ogóle swoją rację bycia.

Jedność urzeczywistniająca się w Bogu jest jednością rzeczywistą, niepotrzebującą znaków. Współżycie płciowe traci tu w ogóle swoją rację bycia.

Pierwszy raz z takim widzeniem rzeczy spotkałem się u Teilharda de Chardin, który niesłusznie uważany jest jedynie za specjalistę od „chrystocentrycznej hominizacji” i „ewolucyjnej spiritualizacji kosmogenez”. „Miłość – pisze Teilhard – jest sprawą rozgrywaną się między trzema osobami: mężczyzną, kobietą i Bogiem. Cała

Pierwszy raz z takim widzeniem rzeczy spotkałem się u Teilharda de Chardin, który niesłusznie uważany jest jedynie za specjalistę od „chrystocentrycznej hominizacji” i „ewolucyjnej spiritualizacji kosmogenez”. „Miłość – pisze Teilhard – jest sprawą rozgrywaną się między trzema osobami: mężczyzną, kobietą i Bogiem. Cała

²⁴ Rodzi się w tym miejscu pytanie, jaka jest racja dla współżycia płciowego w sytuacji, gdy u jakiegoś małżonka (lub u małżonki) pojawia się świadomość, że więź, jaka łączy go (ją) z żoną (mężem) nie ma charakteru oblubieńczego. Jeśliby odwołać się do tzw. mowy ciała, to czyż będzie ona w takim razie wyrażać prawdziwe odniesienie mężczyzny i kobiety? Akt tego rodzaju był uznawany za czyn godziwy w ramach dawnego paradygmatu mówiącego o małżeńskich powinnościach, czy jednak w świetle nowego paradygmatu, który kładzie nacisk na osobowe odniesienie i wspomnianą prawdę mowy ciała, może być w dalszym ciągu uważany za czyn powodujący duchowy wzrost człowieka? Czy nie mamy do czynienia również w tym miejscu z sytuacją, w której pojawia się swoista przestrzeń dla wyboru dziewictwa pozwalającego zachować z jednej strony prawdę o wzajemnym osobowym odniesieniu mężczyzny i kobiety, z drugiej zaś – prawdę o ważności nierozzerwalnego, sakramentalnego związku?



jej doskonałość i powodzenie zależą od harmonii tych trzech elementów”²⁵.

Jeśli zatem jest prawdą – powiada Teilhard – że mężczyzna i kobieta tym bardziej zjednoczą się z Bogiem, im bardziej będą się wzajemnie kochać, to nie mniej pewne jest to, że im bardziej będą oni zjednoczeni z Bogiem, tym piękniejsza będzie ich wzajemna miłość. Jak możemy sobie wyobrazić kierunek owej dalszej ewolucji miłości? Bez wątplenia należy się spodziewać zmniejszenia roli, jaką jeszcze (i jest to konieczne) odgrywa w życiu seksualnym godny najwyższego szacunku, choć przemijający aspekt samej tylko reprodukcji. Życie, jak się już zgodziliśmy, nie rozprzestrzenia się po to, by się rozprzestrzeniać, ale po to jedynie, by gromadzić elementy potrzebne do swej personalizacji. Gdy zatem przybliży się dla ziemi czas dojrzwania procesu jej personalizacji, ludzie będą musieli uznać, że głównym problemem nie jest samo planowanie narodzin, ale że przede wszystkim należy umożliwić pełny rozkwit zasobom miłości, dawniej ukierunkowanym wyłącznie na reprodukcję. Pod naciskiem tej nowej potrzeby istotna funkcja miłości, jaką jest personalizacja, odłączy się mniej lub bardziej całkowicie od „ciała”, które w swoim czasie służyło rozmnażaniu. Nie tracąc charakteru fizycznego, owszem, aby go zachować, miłość przybierze postać bardziej duchową²⁶.

Nie chcę rozwijać dalej tej interesującej skądinąd wizji. Ważna jest dla mnie zbieżność tego, o czym pisze Teilhard de Chardin, z intuicjami zawartymi w dziełach Tomasza z Akwinu. Intuicji tych Akwinata nie miał szans rozwinąć, gdyż zakres problematyki, jaki stawiała przed nim współczesna mu epoka, był zupełnie inny. Wydaje mi się, że niegdysiejsze przeciwstawienie miłości do człowieka miłości do Boga nie jest czymś, co koniecznie wynika z teologii św. Tomasa. Przeciwnie, teologia ta jest na tyle pojemna, że z łatwością zasymiluje nie tylko normę personalistyczną, ale również język właściwy dla osobowego świata.

Cnoty czystości i dziewictwa nie trzeba wcale – jak sugeruje Karol Wojtyła – odrywać od cnoty umiarkowania i wiązać jej z miłością. Owszem, cnoty czystości nie sposób pojąć bez cnoty miłości. Chodzi jednak o to, że miłość nie jest konkurencyjnym rodzajem cnoty wobec cnoty umiarkowania. Tomasz twierdzi, że miłość to forma cnót (*forma virtutum*), wszystkich cnót: cnoty umiarkowania,

²⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego* (tłum. K. Waloŝczyk), w: tenże, *Pisma. Tom 2. Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, Warszawa 1985, s. 80.

²⁶ Tamże, s. 81 nn.



roztropności i innych. Jeśli Bóg jednak nie wleje do duszy nadprzyrodzonej miłości (*caritas*), miłość czysto ludzka (*amor*) nie jest w stanie spełnić tak wielkiego zadania. Tomasz ma nawet wątpliwość, czy miłość ludzka jest w ogóle cnotą, a jeśli nawet jest, to z pewnością nie stanowi ona formy dla innych cnót. To potrafi jedynie miłość nadprzyrodzona, włana do duszy przez Boga i skierowana ku Niemu. Łączy nas ona z Bogiem, a przez Boga z drugim człowiekiem. Dlatego też Bóg staje się tu koniecznym uczestnikiem wszelkiej, zdolnej unieść swój ciężar, miłości.

W tym miejscu można by przytoczyć wiele świadectw. Jedno z nich, świadectwo Maritainów, wiąże się z pojęciem „miłości szalonej” (*l'amour fou*). Chodzi tu o miłość oblubieńczą, która może być skierowana do człowieka i do Boga. Jeśli jednak wyłania się ta nadprzyrodzona jej postać, która odnosi się bezpośrednio do Bożego Oblubieńca, zawsze dokonuje się to niejako kosztem miłości szalonej skierowanej w stronę drugiego człowieka.

Jacques i Raïssa Maritainowie po ośmiu latach szczęśliwego życia małżeńskiego, mając niespełna trzydzieści lat, złożyli ukryty przed światem, poprzedzony roczną próbą, wieczysty ślub czystości. Rezygnacja z kontaktów seksualnych była dla nich dalszą drogą, którą – w ich przekonaniu – prowadziła łącząca ich „szalona miłość”. Jacques pisał, iż kobieta i mężczyzna,

żyjąc pod władaniem miłości szalonej do Boga [*sous le régime de l'amour fou de Dieu*], nie mogą jednocześnie żyć – przynajmniej jeśli chcą uniknąć sprzeczności i rozdarcia, które przeszkadzają postępować tak, jak chce tego Bóg, i blokują drogę – pod władaniem miłości szalonej do stworzenia [*sous le régime de l'amour fou d'un être créé*].

Gdy w sercu kochających się osób budzi się oblubieńcza miłość do Boga, co jest zazwyczaj równoważne z wejściem na drogi kontemplacji, wówczas ta właśnie nadprzyrodzona miłość staje się dla nich swoistym zaproszeniem do dalszego rozwoju nie tylko ich relacji z Bogiem, ale również ich wzajemnej relacji. Zaproszenie do wejścia na drogi miłosnej kontemplacji Boga przychodzi do ludzkich serc łagodnie. Trzeba niekiedy niekrótkiego czasu, aby uświadomić sobie wyraźnie to, co już dawno wybrało własne serce.



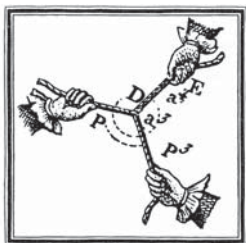
W sensie psychologicznym – pisze Maritain – możliwa jest taka sytuacja, w której z miłością szaloną do Boga i na jej koszt, i w nierozwiązywalnym konflikcie z nią, współistnieć będzie jeszcze w duszy, przynajmniej przez jakiś czas, miłość szalona do stworzenia. (...) Nadejdzie jednak dzień, być może bardzo późno, w którym [kobieta i mężczyzna] zrozumieją, że wewnętrzny podział czyni niemożliwym postęp na tych drogach. Będą musieli ofiarować nie miłość do drugiego człowieka, ale miłość szaloną do człowieka²⁷.

Tradycyjna nauka o wyższości charyzmatu dziewictwa nad charyzmatem małżeństwa jest (moim zdaniem niesłusznie) wstydliwie skrywana i przemilczana, tak jakby była ona dla współczesnego człowieka czymś nie do przyjęcia. Tymczasem prawda ta w swym głębokim rozumieniu nie występuje przeciwko ludzkiej miłości, ale broni jej, pokazując dalszą drogę tym, którzy bardziej niż społecznym i mentalnym stereotypom ufają własnemu sercu. A serce – jak wiadomo – ma swoje pragnienia przekraczające miarę rozsądku. Jednym z takich pragnień jest tęsknota za jednością z ukochaną osobą, jednością rzeczywistą, prawdziwą.

Na koniec przychodzi mi do głowy pewna, warta być może wspomnienia, konkluzja. Wiąże się ona z dyskusją, która odbyła się po ogłoszeniu beatyfikacji pierwszej pary małżonków, Marii i Alojzego Beltrame Quattrocchich. Otóż, błogosławieni małżonkowie – co trzeba wiedzieć – po piętnastu latach od chwili narodzenia ich ostatecznie, a czwartego z kolei dziecka złożyli za radą spowiednika cichy ślub wyrzeczenia się kontaktów seksualnych. Kiedy w czasie wspomnianej dyskusji poruszony został ten temat, jeden z jej uczestników tęsknie westchnął: „Jak długo czekać będziemy na taką beatyfikację, w której wyniesione zostanie na ołtarze małżeństwo, do końca swego życia zachowujące więź seksualną?”. W związku z tym, co tu napisałem, wydaje mi się, że coś takiego nie wydarzy się nigdy.

KRZYSZTOF PACZOS MIC, filozof i teolog, duszpasterz Wspólnot Drogi do Emaus, założyciel i wykładowca Szkoły Filozofii im. św. Tomasa z Akwinu. Ostatnio wydał: *Równy aniołom. Zagadnienia podstawowe z teologii duszy ludzkiej* (2005) oraz *Czekając, aż przyjdzie. Radykalizm chrześcijański w epoce postindustrialnej* (2005).

²⁷ Jacques Maritain, *Approches sans entraves*, Paris 1973, s. 232-234. Szerzej o wizji małżeństwa i dziewictwa wydobytej z zapisków Teilharda i Maritainów piszę w książce *Czekając, aż przyjdzie. Radykalizm chrześcijański w epoce postindustrialnej* (Warszawa 2005).



Ksawery Knotz OFMCap

Małżeństwo jako miejsce obecności Boga

Próby zaszczerpienia dziewictwa jako wartości dla małżonków zawsze kończyły się źle dla małżeństwa, a przynajmniej dla jednej ze stron. Głoszenie poglądu, że dopiero podjęcie dziewictwa jest znakiem świętości małżonków, rodzi zagrożenie dla więzi małżeńskiej, w którą wcielił się sam Chrystus.

Istnieją dwa szczególne sposoby życia nastawione na służbę innym ludziom: kapłaństwo i małżeństwo. Są one uznane za szczególne miejsca spotkania z Chrystusem – za sakramenty. To, że małżeństwo jest sakramentem, oznacza, iż życie małżeńskie staje się święte w miarę, jak małżonkowie potrafią zasymilować łaskę Chrystusa. Nie można jednak dowolnie sobie konfabulować na temat obecności Chrystusa w małżeństwie. W życiu małżeńskim Chrystus jest obecny w więzi małżeńskiej, która wyraża się przez ducha, psychikę i ciało. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* szczegółowo określił to, jak Chrystus jest obecny pośród małżonków:

Pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია



dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza. Szczególna jest także treść uczestnictwa w życiu Chrystusa; miłość małżeńska zawiera jakąś całość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza (nr 13).

W kontekście dyskusji nad wartością dziewictwa warto zaznaczyć, że życie zakonne (realizujące ideał życia dziewiczego) nie zostało przez Kościół uznane za trzeci sakrament komunii. Czerpie ono swą moc z sakramentów wtajemniczenia, jest ich szczególnym rozwinięciem – ale nie wprowadza w nowy, sakramentalny sposób życia. Teologiczne rozważania na temat „tego, co lepsze”, nie mogą wywoływać najmniejszego choćby wrażenia, jakoby istniała kolizja między radykalnym sposobem odpowiedzi na łaskę chrztu, jakim jest dziewictwo, a realizacją sakramentu małżeństwa. Jedne sakramenty nie kwestionują drugich. Nie można pisać o sakramencie małżeństwa, tak jakby był on łatwą drogą ulegania zmysłowości, pozbawioną trudu i heroicznego chrześcijańskiego życia. Przeczy temu pastoralne doświadczenie Kościoła.

Wybór dziewictwa jako odpowiedź na głębokie pragnienie oddania się Chrystusowi od wieków współgrał z sakramentem kapłaństwa, ale nie małżeństwa. Na terenie małżeństwa były próby zaszczepienia dziewictwa jako wartości dla małżonków, ale zawsze kończyły się one źle dla małżeństwa, a przynajmniej dla jednej ze stron. Okresów wstrzemięźliwości (i tak u wielu małżeństw niebezpiecznie długich) nie ma potrzeby czynić najświętszymi okresami małżeńskiego życia. Głoszenie poglądu, że dopiero podjęcie dziewictwa jest znakiem świętości małżonków, a w konsekwencji zachęcanie ich do przyjęcia tego sposobu życia (tzw. białe małżeństwa), rodzi często zagrożenie dla więzi małżeńskiej, w którą wcielił się sam Chrystus. Jest bowiem drogą do pogłębiania małżeńskich problemów dotyczących współżycia seksualnego. Jest zniechęcaniem doń kobiet, „ustawianiem ich” przeciwko mężom i narażaniem mężczyzn na grzechy seksualne.

Jakakolwiek próba pomniejszania małżeństwa, jego deprecjacji w imię pięknej wartości, jaką jest życie dziewicze, to poważny błąd. Jest ona próbą podważenia świętości sakramentu małżeństwa, czy-



nioną w imię szukania chrześcijańskiej świętości. Lekceważenie wartości współżycia seksualnego (nawet w małżeństwie!) stanowi jeden z elementów doprowadzających do zaniku poczucia świętości aktu małżeńskiego. Ustanowienie nowego kryterium świętości małżonków – rezygnacja z pożycia seksualnego – prowadzi do ugruntowania przeświadczenia, że świętość nie jest powołaniem wszystkich małżonków. Rodzi też brak szacunku dla miłości międzyludzkiej, uczy niezrozumienia dla płciowości i prokreacji, wpływa na banalizację seksualności, wręcz sprzyja rozwiązłości. Niszczy podstawy ładu społecznego. Traktowanie pożycia seksualnego jako sfery praktycznie złej i grzesznej, tylko funkcjonalnie i zdroworozsądkowo nastawionej na misję przedłużenia rodu

Jak się mają czuć katolicy małżonkowie, gdy w imię chrześcijańskiej antropologii i mądrych wywodów, dowiadują się, że w czasie współżycia seksualnego schodzą nawet do poziomu zwierzęcego?

ludzkiego i tylko z tego powodu tolerowanej moralnie, to radykalne zredukowanie ludzkiej miłości do poziomu biologicznych instynktów. Jest to głęboko nieludzkie i niechrześcijańskie. Jak się mają czuć katolicy małżonkowie, gdy w imię chrześcijańskiej antropologii i mądrych wywodów, popartych cytatami z Papieża i wybitnych teologów, dowiadują się, że w czasie współżycia seksualnego schodzą nawet do poziomu zwierzęcego? Będąc na tym poziomie prymitywizmu, prawie nieustannie grzeszą, ulegając przyjemności (choć może nie zawsze ciężko). Toż to czysty manicheizm, który – dzieląc człowieka na sfery lepsze i gorsze, święte, rozumne i te prymitywne – dokonał wiele złego w Kościele. To manicheizm uważał, że szukanie przyjemności jest zawsze złem i grzechem.

Budowanie wartości dziewictwa poprzez poniżenie wartości współżycia seksualnego w małżeństwie nie jest w rzeczywistości obroną dziewictwa, ale – paradoksalnie – dowodem, że dziewictwo to patologia wynikająca z głębokiej nieufności do piękna i dobrej ludzkiej miłości. Żeby skutecznie bronić dziewictwa jako wyboru dla królestwa Bożego, trzeba akurat bardzo wysoko podnieść wartość małżeństwa, łącznie z pożyciem seksualnym. Trzeba ukazać, że Bóg może być rzeczywiście obecny razem z małżonkami w akcie małżeńskim, że poprzez takie formy miłości mogą oni wielbić Boga (co wyklucza konieczność rezygnacji ze współżycia). Dopiero gdy to się



wykaże, można dostrzec cały fenomen dziewictwa jako wyboru poddyktowanego gorącą miłością do Boga: tak wielkim, tak wypełniającym serce człowieka pragnieniem życia dla Niego, że rodzącym gotowość zrezygnowania z małżeństwa, intymności i aktywności seksualnej. Wspólnym mianownikiem dojrzewającego powołania małżeńskiego i dojrzewającego powołania do dziewictwa jest poszukiwanie Boga i odkrycie Jego miłości, a nie stosunek do seksualności.

Rozważania na temat dziewictwa otwierają jeszcze jeden ważny temat: podejście do przyjemności. Rozróżnienie św. Tomasza (za Arystotelesem) między czynem (dobrym lub złym moralnie) a wywoływaną przez niego przyjemnością (neutralnie moralną) chroni przed uznawaniem przyjemności za zło. Gdy zaczynamy kwestionować nie czyn człowieka, ale jego naturę (wywoływaną przyjemność), wchodzimy w manicheizm. Tylko na jego gruncie można sformułować twierdzenie, że szukanie przyjemności jest bliższe zwierzętom niż ludziom. Gdy uznaje się człowieka za Boże stworzenie, trzeba jednak myśleć inaczej. Odkrycie dobra ludzkiej miłości, piękna ludzkiego ciała i szacunku dla małżeństwa jest podstawą zdrowej duchowości dziewictwa.

Pisząc na temat ludzkiej przyjemności, zapomina się często, że nie ogranicza się ona tylko do przyjemności zmysłowej, ale jest przyjemnością zarówno duchową, jak i cielesną. Osoby żyjące w dziewictwie przeżywają przyjemność życia blisko Boga, rezygnując z przeżywania przyjemności związanej z aktywnością seksualną, ale tak jak wszyscy ludzie przeżywają swoją cielesność i seksualność. Małżonkowie przeżywają w czasie współżycia seksualnego przyjemność duchową i fizyczną. Wszystkie wymiary człowieka uczestniczą w łasce konkretnego powołania. Gdy duchowość małżeńska i duchowość dziewictwa nie obejmuje seksualności, to człowiek nie umie jej wkomponować w swoje przeżycie religijne. Wtedy żyjący w dziewictwie dążą do poniżenia seksualności w imię rozwoju duchowego, a małżonkowie traktują ją jako czynność nieobjętą działaniem Boga. Takie myślenie kwestionuje Boga jako Stwórcę mężczyzny i kobiety. Wyrządza ogromne szkody w rozwoju osobowym zarówno żyjącym w dziewictwie, jak i w małżeństwie. Dla małżonków ważne jest, by nie mieć wątpliwości, iż



Sam Stwórca sprawił (...), że małżonkowie we wspólnym, całkowitym oddaniu się fizycznym doznają przyjemności i szczęścia cielesnego i duchowego. Gdy więc małżonkowie szukają i używają tej przyjemności, nie czynią niczego złego, korzystają tylko z tego, czego udzielił im Stwórca (Pius XII, przemówienie *Kwestia moralna życia małżeńskiego*, AAS (43) 1951, s. 835–854).

Bóg nie dąży do zakwestionowania przyjemności, ale uczy małżonków dzielić się nią z miłością. W ten sposób wywyższa, oczyszcza i uświęca ludzką naturę. Wraz ze wzrostem świętości małżonków wzrasta świadomość, że wszystkie elementy więzi małżeńskiej, łącznie z relacją seksualną, są cennym darem od Boga, miejscem Jego obecności i drogą do świętości.

KSAWERY KNOTZ OFM^{Cap}, ur. 1965, dr teologii pastoralnej, duszpasterz małżeństw, autor książki *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem?* (2001).



Monika Waluś

O związku duszy z ciałem

Czytając tekst ks. Paczosa, nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, dlaczego Wszechmocny dopuszcza, by jedynym sposobem na zrodzenie nowego człowieka był akt, który uniemożliwia kontemplację i oblubieńczy z Nim relację.

Cenne są teksty o powołaniu do dziewictwa i celibatu – ukazują one piękno tej drogi. Ich lektura stwarza przestrzeń dla uznania i wdzięczności dla tych promiennych świadków powołania, którzy są Boskim prezentem dla Kościoła, „znakiem przyszłego świata”. Autor zwraca uwagę na zbyt rzadko dziś doceniany charyzmat dziewictwa, stanowiący wielki skarb Kościoła, heroiczne świadectwo, że miłość jest możliwa. Dziś, wobec merkantylizacji seksu, sfera seksualna zdaje się głównym wyznacznikiem bycia osobą, a heroizm świadków wiary jest obecnie często niezrozumiały. Można by zatem oczekiwać, że tekst ks. Krzysztofa Paczosa będzie traktował o chwale dziewictwa przeżywanego w jedności z Umiłowanym. Jednak artykuł ten prowokuje raczej pytania o dobro stworzenia, o znaczenie ciała i sens znaków. Przywołuje też starą dyskusję na temat relacji między filozofią a teologią, duchem a ciałem, światem pogańskim a światem Biblii.

Artykuł ks. Paczosa rozpoczyna się od wskazania potrzeby poprawnego dowodzenia wyższości dziewictwa nad małżeństwem –



autor odwołuje się tu do swojej interpretacji św. Tomasza. Pytam: Czy rzeczywiście cytowane poglądy Akwinaty są „najlepsze i chyba najbardziej reprezentatywne dla katolickiej tradycji” w kwestii małżeństwa? Trwale miejsce Tomasza w teologii nie oznacza, że jest autorytetem w każdej dziedzinie. Przypominam, iż z Tomaszowych poglądów co do momentu zaistnienia duszy w człowieku można wywieść prawo do aborcji we wczesnym okresie ciąży. Akwinata negował Niepokalane Poczęcie, stan biskupi uznawał za niższy niż zakonny... Czy dystansowanie się Akwinaty wobec ludzkiej miłości da się pogodzić z nauczaniem Jana Pawła II lub Benedykta XVI? I dlaczego finalistyczne myślenie Tomasza miałyby stanowić wzór dla całej teologii?

Ks. Paczos uznaje dziewictwo za konieczny warunek kontemplacji, bliskości Boga, świętości. Powołuje się przy tym na zdanie Jana Pawła II zamieszczone w adhortacji *Familiaris consortio*. Przemilcza jednak, że cytowane zdanie o wyższości dziewictwa zostało przytoczone z encykliki *Sacra virginitas* Piusa XII. Dokument ten – pisany w czasie rewolucji seksualnej, jeszcze przed soborem – rzeczywiście wskazuje na „dziewictwo jako na radę doskonalszego życia”. Wyprowadza jednak tezę przeciwną wnioskowi ks. Paczosa. Pius XII bowiem, wskazując na wzniosłość dziewictwa, przewiduje możliwe nadużycia w tej kwestii: „Z tego, że dziewictwo należy wyżej cenić od małżeństwa, nie można wnioskować, jakoby dziewictwo było niezbędne do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości”. Papież uznaje za oczywiste, że można prowadzić „doskonałe życie i bez ślubowania Bogu czystości”. Pius XII inaczej niż Krzysztof Paczos widzi doświadczenie Kościoła: „Dowodem tego jest wielka liczba mężów i niewiast, którym Kościół publiczną cześć oddaje”. Jak widać, Paczos, cytując jedyne zdanie o dziewictwie, jakie zawiera papieski dokument poświęcony małżeństwu, przemilcza przeciwne swej tezie zdanie o małżeństwie, jakie zawiera papieski dokument poświęcony dziewictwu.

Autor upatruje braku popularności swej tezy we „współczesnej egalitarności”, którą przeciwstawia „tradycyjnym prawdom w starym, nobliwym wydaniu”. Idąc tym tropem, trzeba zauważyć, że w czasach Tomasza właśnie dominikanom zarzucano zbyt oddalenie się od „noblwych, tradycyjnych, starych” form życia zakonne-



go; dominikanie byli więc zbyt egalitarni. Czy Dobra Nowina jest „egalitarna” czy też „nobliva”? Najważniejsze przykazanie, które potwierdza Jezus, jest skierowane do wszystkich: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całym swoim umysłem, ze wszystkich sił swoich...” (Pwt 6, 5; Mt 22, 37), „nie jest to dla ciebie zbyt trudne ani niemożliwe do spełnienia...” (Pwt 30, 11). Mimo że w Izraelu celibatariusze stanowili rzadkość, Bóg stwierdza, iż możliwa jest jedność z Nim całym sercem. Czy zakładamy, że Abraham i Sara poczuli dziewiczo lub nie byli ludźmi świętymi? Jak interpretować promieniejącą twarz Mojżesza, który rozmawiał z Najwyższym jak przyjaciel z przyjacielem, niezależnie od historii z Kuszytką? Czy wielcy prorocy nie byli blisko Boga, czy też wszyscy żyli w dziewictwie? Jeśli dziewictwo jest warunkiem *sine qua non* bliskości Boga, trzeba przyznać, że zostało to w Biblii dobrze ukryte. Pieśń nad pieśniami wyraża relację Boga i Izraela, a chrześcijanie uznali, że wyraża ona także ich relację z Bogiem. Z tezy ks. Paczosa, wspieranej myślą Platona, Arystotelesa i Tomasza, wynika, że po Wcieleniu relacja oblubieńcza zarezerwowana jest tylko dla dziewic. Czy Bóg filozofów jest Bogiem Jahwe, zazdrosnym o wszystkich, powołującym wszystkich, wylewającym Ducha na wszelkie ciało?

Stworzenie

Pokusa uznania więzi z Bogiem za wyłącznie duchową pojawiała się zawsze. Negowano więc małżeństwo – zalecano tylko więź duchową; negowano realizm Eucharystii, a także realizm widzialnego Kościoła, uznając, że może istnieć tylko Kościół duchowy. To wszystko już było. Bóg wybrał na miejsce objawienia naród z językiem i tradycją, które nie znały filozofii dualizmu ani koncepcji wyższości duszy nad ciałem; nie powoływały się na racjonalność i starannie odróżniały od rozumu mądrość, czyli poznanie Boga.

Bóg stworzył człowieka z ciałem. Kobieta i mężczyzna mają być jednym ciałem. Dlaczego Bóg zaprasza do czegoś, co niemożliwe, co więcej: do czegoś, co uniemożliwia z Nim związek? Dlaczego Jezus to popiera? „A wszystko, co uczynił, było dobre”. Stworzył człowieka –



tak jak chciał. Mężczyzna i kobieta są osobistym pomysłem Najwyższego. W raju otrzymujemy zalecenie całkowitej jedności ciała mężczyzny i kobiety w ich harmonii i pięknie. Pierwsze wypowiedzi antropologiczne dotyczą komunikacji osób: „niedobrze, by był sam”, „będą jednym ciałem”. „Nie brzydzisz się niczym, co stworzyłeś”. Biblia milczy o tym, by pragnienie bliskości ciała kochanej osoby dzieliło od Stwórcy, który właśnie tak stworzył człowieka. Gdy ks. Paczos zaleca, żeby „przyjemność zmysłowa nie była wybierana przez ludzką wolę, dla której stanowi nieadekwatny cel, gdyż zawęży człowieka do kręgu wartości zwierzęcych”, wybiera język niebiblijny, nieadekwatny do godności człowieka, którego wszelkie gesty i doświadczenia są ludzkie i jako takie mogą tworzyć komunie i być miejscem spotkania Boga.

„Jedność ciała” to pomysł Najwyższego dla dobra ludzi, dla ich jedności i dla jedności z Nim. Grzech pierworodny zniszczył harmonię ludzi, ale Jezus potwierdza to zaproszenie Stwórcy: miłość jest możliwa, bycie jednym ciałem jest dobre. „Małżeństwo jest tym, co zostało z raju, a wody grzechu i potopu nie zniszczyły go”, jak mówi stara liturgia. Mimo grzechu pierworodnego, zdaniem Jezusa, ma być tak jak „na początku”, nawet jeśli najbliżsi Mu apostołowie uznają bycie jednym ciałem za niewykonalne: „jeśli tak... niedobrze łączyć się z kobietą”. Jezus nie popiera tej myśli: „Kto może pojąć, niech pojmuje”.

Ks. Paczos uważa, że „jedność rzeczywistniająca się w Bogu jest jednością rzeczywistą, niepotrzebującą znaków”. Jezus jednak tym, którzy nie widzieli Go za Jego życia na ziemi, podaje proste rady, jak Go spotkać. Nie mówi o „duchowej jedności”, ale o przyjęciu Ciała: poprzez chleb i wino, poprzez przygarnięcie biednego, głodnego, spragnionego, bezdomnego. O obecności Bożej świadczą więc asystenci z L’Arche mieszkający z osobami o różnym stopniu niepełnosprawności; rodzice dzieci rodzonych i adopcyjnych; ci, którzy pielęgnują chorych, odwiedzają więźniów... Eucharystia w rozumieniu katolickim jest realnym przyjęciem Ciała i Krwi Pańskiej, w odróżnieniu od komunii duchowej, także bardzo istotnej. Jednak wezwanie Chrystusa nie pozostawia wątpliwości: słowo użyte w tekście Ewangelii dosłownie zachęca do „zucia”¹.

¹ Zob. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 53.



Bóg się wcielił. On nie zbawił nas tylko duchem. Czytając tekst ks. Paczosa, nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, po co Najwyższy stworzył człowieka cielesnego, skoro ciało nie służy spotkaniu z Bogiem, czemu służy małżeństwo i dlaczego Wszechmocny dopuszcza, by jedynym sposobem na zrodzenie nowego człowieka był akt, który uniemożliwia kontemplację i oblubieńczą z Nim relację. Doświadczenie kobiet nie potwierdza nieważności znaku ciała dla relacji zarówno z mężem, dzieckiem, jak i inną przyjmowaną jako bliska osobą. Ciało kobiece staje się bardzo często – i na różne sposoby – darem, jako ciało i krew. Jak oddzielić ciało od ducha, gdy jedno podąża za drugim, warunkując doświadczenie osoby? Z kobiecego punktu widzenia dar ciała to nie tylko erotyka, ale także dar dla poczęcia osoby, która przyjmuje ciało kobiety jako swój dom. Kobieta, oddając całe swe ciało dla dziecka – osoby, której nie widziała i nie zna – ze względu na jedność z dzieckiem rezygnuje coraz bardziej ze swych upodobań, przyzwyczajzeń, aby ono mogło się narodzić i stawać się od niej niezależne. Zależność i poddanie ciała dają życie i niezależność innej osobie. Ta rzeczywistość stoi za intuicją Mistrza Eckharta, który mawiał, że wierzący powinien stać się jak kobieta poczynająca i rodząca Słowo Boże². Rodzenie: poddanie ciała, a przez to i ducha; otwarcie się na nowe, nieznanne, inne, które powstało poprzez kobietę i nieodwracalnie zmieni jej życie. Otwarcie się, poprzez które dotyka się życia i śmierci, Chrystus zestawia z doświadczeniem własnej publicznej męki, w czasie której poddaje swe Ciało: On nie robi nic, On przyjmuje to, co robią Mu inni. Jezus, oddający swe Ciało i Krew na pokarm dla Kościoła, jest jak matka karmiąca dziecko – pisały mistyczki. Dar ciała, wyrażający i uczący duchowego oddania, jest właściwy dla małżeństwa. „Współżycie”, o którym pisze Paczos, to tylko jeden z wielu sposobów wyrażenia jedności ciała. Równie dobrze jedność ciała objawia się w opiece nad chorym, wrażliwości na czyjś stan zdrowia, lęki i potrzeby. Z punktu widzenia kobiety erotyka to bardzo wiele, ale tylko część znacznie głębszej i większej całości, jaka tworzy małżeństwo, widoczny znak łaski, co potwierdza autorytet Kościoła. O ile jednak celem daru cia-

² Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, Warszawa 1988, s. 148-149.



ła matki dla dziecka jest jego samodzielność i odejście, w małżeństwie dar ciała zmienia się, ale nie kończy. Wbrew wszelkim prawom matek, ojców, rodu, Chrystus potwierdza: Bóg błogosławi – wbrew całej historii rodziny – postanowieniu jedności pary, która dopiero zaczyna swą historię. Właśnie tę jedność ciała z wyboru Bóg uznaje za najlepszą dla ukazania swej jedności z narodem wybranym. Nie miał co do tego wątpliwości pobożny Żyd, czytając najdosłowniejszą z ksiąg, Pieśń nad pieśniami. Zachwyty nad ciałem umiłowanej wyraża pragnienia Boga wobec Izraela. Zachwyty oblubienicy nad ciałem Umilowanego zapowiada szczęście mistyków, wizjonerów i świętych. Zrozumienie dla odrzucenia ciała, potrzebę relacji wyłącznie duchowej znajdujemy u platończyków, gnostyków, manichejczyków, albigensów... Niezrozumienie dla realizmu Ciała w Eucharystii spotykamy u Kalwina. Kościół katolicki, niezależnie od swego uznania dla życia konsekrowanego, nie podąża tą drogą.

Dar ciała kochających się osób pojawia się ciągle jako droga chrześcijaństwa: Ojciec powierza Ciało Syna ciału Kobiety, oddaje Ciało Syna dla naszego zbawienia, wydając Go na śmierć. Syn oddaje swe Ciało na pokarm, sam obiecując zmartwychwstanie ciała ku szczęściu z Nim. Osoby konsekrowane również oddają swe ciało wspólnocie Kościoła, zgromadzeniu. Paczos wyraża obawę, że „dusza ludzka istniejąca po śmierci nie może być nazwana osobą, dlatego takie zjednoczenie nie byłoby zjednoczeniem osób”. Jednak w *Credo* wyznajemy nie wiarę w istnienie po śmierci duszy, ale w „ciała zmartwychwstanie”, tak więc o eschatologicznym szczęściu po śmierci można mówić jedynie w kontekście istnienia ludzi, nie dusz, co potwierdza zarówno wniebowstąpienie, jak i wniebowzięcie: „ciałem i duszą”, jak wyznajemy. Będziemy jednym ciałem.

Najwyższy stworzył na swój obraz i podobieństwo człowieka jako kobietę i mężczyznę; jako pomysł na ich relację wskazał miłość wyrażaną poprzez ciało, aż po śmierć. W zwykłych relacjach ludzie poznają się nawzajem, decydując o charakterze więzi. Relacja małżeńska wytycza inną drogę: ludzie poznają się przez całe życie, oferując się *sine conditione*, bo decyzja została już podjęta. Sakramentu małżeństwa udzielają sobie małżonkowie, choć jeszcze się nie objawiło, kim będą, decydują się, zgodnie ze słowami Jezusa, być jednym



ciałem. To biblijne określenie zawiera nieskończenie więcej treści niż to, którego używa ks. Paczos: „współzycie”. Czuła miłość Najwyższego manifestuje się tak samo przez piękno wschodu słońca, jak i przez spojrzenie i dotyk osoby kochanej. Udzielanie się na sposób ciała jest z upodobania Bożego stałą drogą zbawienia: człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga ma ciało, dla zbawienia potrzebny jest dar ciała Syna. Zbawiciel przychodzi bardzo dosłownie poprzez ciało Kobiety i swe Ciało ofiarowuje ludziom. Zanim wydał swe Ciało na udręczenie i upokorzenie, połamiał siebie w chlebie i wylał w winie, oddając siebie, pragnąc być z każdym, kto Go przyjmuje, jednym ciałem. Jesteśmy krewnymi Boga, bo Jego Krew w nas płynie, pisali mistycy. Ewangelia potwierdza kobiecie doświadczenie znaczenia ciała. Wszyscy, którzy z wiarą dotknęli Ciała Pana, zostali uzdrowieni. Najważniejszą wiadomością, którą przekazują – nieraz za cenę życia – apostołowie, jest obietnica zmartwychwstania ciała. To udzielanie się Boga i człowieka na sposób ciała jest rzeczywiście głupstwem dla pogan; jest niepojęte dla filozofów greckich, którzy wracają do swych abstrakcyjnych pojęć ze słowami: „Posłuchamy cię innym razem”.

Tekst ks. Paczosa opiera się bardziej na terminologii arystotelesowsko-platońskiej niż biblijnej. Jednak „te dwa kręgi myślowe, biblijny i platoński, można tylko z najwyższą ostrożnością wzajemnie tłumaczyć jeden na drugi”, przypomina Jan Paweł II. „Platoński dualizm ducha i materii, jak też owa specyficzna wrogość wobec materii są obce biblijnym pojęciom. (...) Platoński eros jest egoistycznym egocentrycznym pożądaniem, choć skierowanym ku wartościom najważniejszym, biblijne poznanie stanowi akt w pełni ludzki, będący wyrazem miłości między osobami”³. Kościół otwierał się na kultury inne niż hebrajska, jednak do zbawienia potrzebna jest wiara w Ewangelię, a nie Arystoteles czy Platon.

Czy przekonanie ks. Paczosa o wyjątkowej szkodliwości małżeńskiej jedności ciała dla relacji Bogiem potwierdza doświadczenie? Jeśli oceniać po owocach, nie pożądanie ciała jest dominującym grzechem. Wojny, morderstwa, przemoc, budowa finansowych imperiów wy-

³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 81 i 98.



kają z pychy i chęci panowania, nie z pragnienia ciała wybranej osoby. Oczywiście, dla Tomasza jako celibatariusza wszelka przyjemność ciała mogła wydawać się groźna dla czystości zakonnej. W małżeństwie jest jednak nieco inaczej. Proste przekładanie cnót rozumianych w duchu zakonnym na cnoty rozumiane w duchu małżeńskim nie zawsze jest trafne. Doświadczenia małżeńskiej spowiedzi są podobne: pytania spowiedników zazwyczaj oscylują wokół wierności fizycznej i środków antykoncepcyjnych, dobrze, jeśli pojawi się pytanie o wspólną modlitwę. Bardzo rzadko słyszy się pytanie o rodzinne życie wspólnotowe: czy poświęca się wystarczająco dużo czasu współmałżonkowi? Czy małżonek jest pierwszy – przed dziećmi, teściową i pracą? Czy mąż i żona starają się o „bycie jednym ciałem”? Oczywiście, z wdzięcznością można wymienić wielu duszpaste-rzy rodzin...

Duchowość powołania do bycia jednym ciałem jest dopiero odkrywana.

Jednak duchowość powołania do bycia jednym ciałem jest dopiero odkrywana. Piękno rad ewangelicznych życia konsekrowanego nie zmienia tego, że Ewangelia zawiera rady ewangeliczne Jezusa dla małżeństw, na przykład wspomniane bycie jednym ciałem, przyjęcie dziecka w Jego Imię (z kontekstu wynika, że nie chodzi tylko o rodzone), uznanie relacji z Bogiem za ważniejszą od małżeńskiej czy nawet od relacji matki z dzieckiem. Tak jak osoby konsekrowane niekoniecznie muszą realizować dosłownie radę przyjęcia dziecka w Jego Imię, tak odmienna może być realizacja czystości czy ubóstwa w małżeństwie. Mistyka duchowości małżeńskiej może być niezrozumiała dla tych, którzy jej nie doświadczają, podobnie jak wiele małżeństw nie rozumie wielkości życia konsekrowanego. Jednak doświadczenie Kościoła uczy na przykładach. Bł. Eurosia Fabris przyjęła w małżeństwie w Jego Imię dzieci adoptowane, rodzone i przysposobione, była matką duchową wielu, także konsekrowanych. Bł. Anne Marie Tad po urodzeniu pierwszego dziecka doświadczyła nawrócenia i widzenia Maryi; jako matka siedmiorga dzieci była doradczynią wielu ludzi, między innymi kardynałów i papieży.

Ks. Paczos zakłada, że najważniejszą wartością jest rozum, a jego zaćmienie przez jakiegokolwiek doznania jest szkodliwe. Nie znajdujemy tego w Objawieniu Bożym. „Najważniejsza jest miłość”. Twarz



Teresy w wizji Berniniego, przeświecona ekstazą, zachwytem, doświadczeniem Boga, nie kwalifikuje się do oceny rozumowej. Po-chlebia, że rozumność stworzenia ma wiązać się z podobieństwem do Boga. Jednak tym, którzy chcą Go spotkać, Jezus wskazuje nie na najrozumniejszych, lecz głodnych, bezdomnych i sieroty. Najbardziej wykształcony z apostołów uprzedza swych uczniów, że wiedzy za-braknie, a najważniejsza jest miłość. Obawa, że „rozum ludzki po-nosi pewną szkodę z powodu nadmiaru uczucia” w chwili jedności mego ciała z kochaną osobą, nie znajduje uzasadnienia w objawie-niu Bożym. Biblia hebrajska nie zna ani takiego problemu, ani takich pojęć. Cały człowiek jest na obraz Boga, ciało jest z pomysłu Bożego „dla Pana, a Pan dla ciała” (1 Kor, 6, 13). Te słowa pisze Paweł, zwolennik dziewictwa, nie w kontekście przeciwstawiania dziewic-twa małżeństwu, ale małżeństwa – rozpuście. Właśnie dlatego, że je-steśmy świątynią Ducha, najgłębsze oddanie może się odbywać jedy-nie w Panu. Każdy gest osoby jest gestem ludzkim i ma służyć komu-nii osób. Małżonkowie, szczególnie w kontekście swego powołania, odczytują wezwanie: „Chwalcie Pana w waszym ciele!” (1 Kor 6, 20). Mężczyzna i kobieta są znakiem wspólnoty Chrystusa i Kościoła, sta-wania się jednym ciałem na wzór Eucharystii.

Teologia przejęła wiele z pogańskich schematów myślenia, co ułatwiało ograniczonemu rozumowi ludzkiemu definiowanie pojęć. Gorzej jednak, gdy stworzone przez człowieka pojęcia filozoficzne zyskują znaczenie większe od Biblii i mają decydować o objawieniu. Nie znajdujemy w Piśmie przekonania, że znaki i ciało są niepotrzebne w relacji z Bogiem. Jezus zmartwychwstał, co było głupstwem dla pogan, uznających, że radością dla człowieka będzie wyzwolenie duszy z ciała, a nie powstanie ciała z martwych.

Ku nauce Kościoła

Nauczanie Akwinaty należy rozpatrywać nie tylko kontekście epoki feudalnej czy postmodernistycznej, lecz przede wszystkim w świetle nauki Kościoła. Nad pomysłami teologów stoi na szczęście Urząd Nauczycielski Kościoła. A teologia małżeństwa rozwinęła się



od czasu Tomasza, na co wskazać może zestawienie rozważań ks. Krzysztofa Paczosa z nauczaniem Karola Wojtyły.

Filozofom i teologom przypisane jest zarówno poszukiwanie, jak i błędzenie. Zdumienie wielu (choć pewnie i radość) wywołało zarówno ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, jak i zmiana zasady przyznawania tytułu doktora Kościoła – i przyznanie go trzem kobietom. W przypadku kanonizacji pary małżeńskiej przyjmującej realizm sakramentu, zmiana prawa kanonicznego nie będzie konieczna. Uznaje ono małżeństwo za ukierunkowane na dobro człowieka (kan. 1055), na seksualne współdziałanie (kan. 1096), wyklucza założenie dziewictwa w małżeństwie przed jego zawarciem (kan. 1102), a także świadome odrzucanie jakiegokolwiek istotnego elementu sakramentu (kan. 1101). Jeśli, jak uważa ks. Paczos, współżycie małżeńskie przeszkadza w rzeczywistej jedności z Bogiem i ludźmi, czy nie należałoby zweryfikować prawa kanonicznego, by wskazywało na zagrożenie „prawdziwej jedności z Bogiem” i nie ulegało „mentalnym stereotypom”?

Znak, sakrament, materia

Ks. Paczos obawia się urażenia małżonków, bardziej jednak istotne byłoby trzymanie się zasad katolickiej sakramentologii. Skoro sakramentalna definicja małżeństwa zakłada jedność ciała, a małżeństwo to widomy znak łaski, jak zatem znakiem łaski i dobrem dla małżonków może być coś, co uniemożliwia rzeczywistą jedność osób oraz bliskość Boga? Czy nie powinniśmy zmienić definicji sakramentu? Czy nie powinniśmy ostrzegać narzeczonych, że sami sobie uniemożliwiają miłość oblubieńczą, rzeczywistą jedność osób i jedność z Bogiem?

Natomiast, niezależnie od wielkiego poważania w całej historii Kościoła katolickiego dla wyboru dziewictwa i celibatu, stan życia konsekrowanego sakramentem nie jest. Do sakramentu potrzebna jest materia: woda, wino, ciało. Ks. Paczos wierzy, że „jedność rzeczywistniająca się w Bogu jest jednością rzeczywistą, nie potrzebującą znaków”. Ewangelia tego zdania nie potwierdza.



Jahwe Twoim Bogiem, Jahwe Jedyny

Ks. Paczos zapowiada, że małżonkowie w drodze ku Bogu „będą musieli ofiarować nie miłość do drugiego człowieka, ale miłość szaloną do człowieka”. Doświadczenie uczy jednak, że jedność ciała przeżywa w małżeństwie różne etapy i bynajmniej nie musi być dominującym, „szalonym uczuciem” w życiu człowieka. Wiele kobiet, co krytykował już o. Karol Meissner, kieruje swą „szaloną miłością” ku dzieciom, które stają się emocjonalnym partnerem matki, znacznie przewyższającym rolę męża. Wielu mężczyzn znacznie bardziej pochłania praca lub pasja niż jedność ciała z żoną. W wielu małżeństwach problemem nie jest uzależnienie od ciała współmałżonka, lecz od jednej z matek. Wojny, przemoc, nadużycia finansowe, czasy pogardy przynosiły pycha i chęć panowania, nie „szalona miłość do człowieka”. Nie przeceniajmy znaczenia erotyki w życiu, które ma swe etapy i fazy. Pierwsze przykazanie ostrzega: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”, a nie: „Nie będziesz współżył”.

Duchowość małżeństw?

Z tekstu ks. Paczosa wynikają znaczące przecież wnioski dla duszpasterstwa małżeństw. Ważniejsza jedność z Bogiem niż rodzenie dzieci, więc jeśli jedyną drogą w małżeństwie ku „rzeczywistej jedności” z Bogiem i ukochaną osobą jest dziewictwo, czy nie byłoby lepiej zrezygnować z dzieci, mimo nauki Kościoła zachęcającego do posiadania licznego potomstwa, skoro poczęcie dzieci i ich rodzenie wiąże się z brakiem dziewictwa? Może należy mieć parę dzieci (jedno? dwoje?) i jak najszybciej wrócić do stanu czystości, by starać się o jedność małżonków oraz ich obojga z Bogiem? Czy kobieta rodząca kolejne dzieci jest w jedności ze swym mężem, czy też lepiej by zrobiła, nalegając na białe małżeństwo? Kto ma oceniać stan świadomości oblubieńczej pary?⁵ Na temat wpływu i znaczenia nauczania

⁵ Przypis 24 tekstu ks. Paczosa uznaje, że w sakramencie decydującą rolę odgrywa subiektywna świadomość lub jej brak; zalecenie Pawłowe o powstrzymaniu się od wzajemnej bliskości za obopólną zgodą zostaje zawieszane.



ks. Paczosa dla duchowości małżeństw, a zwłaszcza ich jedności i trwałości, powinni wypowiedzieć się doświadczeni duszpasterze rodzin.

Kościół słusznie szanuje różne charyzmaty, ale raczej nie pyta albertynów o duszpasterstwo rodzin, a trapistów o formację apostołską. Nie dziwi mnie zdanie św. Tomasza: Katarzyna Sieneńska, również doktor Kościoła, poradziła proszącemu o poradę duchową, by najpierw zostawił pracę zawodową i żonę. Nie czynimy ani jej, ani Akwinaty duszpasterzami rodzin. Jeszcze nie tak dawno budził zdumienie św. Josemaría Escrivá de Balaguer, który twierdził, że drogą rodzin jest doskonałość chrześcijańska, nie zakonna, a małżeństwo to droga Boska na ziemi. „Nie brakuje też – chociaż jest takich osób coraz mniej – ludzi, którzy nie szanują życia małżeńskiego, ukazując je młodym jako coś, co Kościół jedynie toleruje; jakby uformowanie ogniska rodzinnego nie pozwalało poważnie aspirować do świętości” – pisał Escrivá. Przekonanie o szczególności drogi dziewictwa nie przeszkadzało mu wskazywać na małżeństwo jako powołanie do świętości nie mniejsze niż powołanie zakonne czy kapłańskie. Uczył, że małżonkowie są szafarzami i samą materią sakramentu małżeństwa, tak jak chleb i wino są materią Eucharystii, zaś małżeństwo jest Boską drogą, drogą całkowitego oddania się Boga, poglądy przeciwne określał jako „falszywe uduchowienie”⁶. Doświadczenia Equipes Notre-Dame wskazują, że miłość pozwala poznawać Miłość, małżeństwo przez swój dar pozwala otwierać się na komunie w Bogu i z Nim. Dlatego trwała więź małżeństwa zachowuje swą dynamikę w niebie, jak wszelkie relacje miłości opartej na Bogu⁷.

Ks. Paczos cytuje Wojtyłę oraz *Familiaris consortio*. Niestety, nie odnosi się do tego punktu adhortacji, który omawia interesujący go problem: „Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli” (nr 13). Także Benedykt XVI pisze o miłości małżeńskiej, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny.

⁶ J. Escrivá de Balaguer, *Rozmowy z Pralatem Escrivá*, Katowice 1993, s. 271; tenże, *Kochać Kościół*, Katowice 1994, s. 129 nn.

⁷ S. Wawrzyszkiewicz, *Małżeństwo drogą do świętości*, Kraków 2005, s. 126-127; por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995.



Szczególnie ciekawa jest końcowa konkluzja autora, przekonanego, że nigdy nie będzie beatyfikowana para, która dochowuje obietnicy jedności ciała w małżeństwie. O czym informowałby Kościół, uznając, że nie jest możliwa kanonizacja pary zachowującej jedność ciała i składającej sobie całkowity dar z osoby – by użyć języka Jana Pawła II? Czyżby wykonanie polecenia Bożego – akceptacja płodności małżeństwa i jedności ciała – owocowało stanem, który uniemożliwia beatyfikację?

Ciekawe może być zestawienie tez ks. Paczosa z nauką Kościoła. Katechizm, powołując się na Sobór Trydencki, przypomina, że „małżeństwo między ochrzczonymi jest prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza, ponieważ oznacza łaskę i jej udziela”⁸. Nie ma tu glosy o konieczności braku pożycia małżeńskiego dla większej łaski w małżeństwie. Jak uzgodnić przekonanie ks. Paczosa o konieczności dziewictwa w małżeństwie dla prawdziwej jedności osób i jedności z Bogiem z orzeczeniem Soboru Trydenckiego o łasce udzielanej w sakramencie małżeństwa, zakładającym z definicji współżycie? KKK przypomina, że małżeństwo i dziewictwo to dwie różne rzeczywistości, obie wynikają z woli Bożej. Czy wizja ks. Paczosa uznająca, że małżeństwo może wznieść się do prawdziwej jedności tylko w wypadku rezygnacji ze współżycia, jest zgodna z KKK? Sobór Watykański II wskazuje, że małżeństwo jest „nastawione na dobro współmałżonków”⁹, brak tu jakiegokolwiek ostrzeżenia, że korzystanie z zapowiedzianych w formule sakramentu praw małżonków do bycia jednym ciałem uniemożliwia bycie jednością z sobą nawzajem oraz z Bogiem. Co więcej, Kościół uczy, że „odrzućcie płodności pozbawia życie małżeńskie dziecka, które jest »najcenniejszym darem małżeństwa«”. Jak rozumieć twierdzenia ks. Paczosa w kontekście nauczania Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II?

⁸ Por. Sobór Trydencki: DS 1800; KPK, kan. 1055, § 2.

⁹ Konstytucja *Gaudium et spes*, 48; KPK, kan. 1055, § 1.



Małżeństwo zostało z raju

Jedność ciała jest tak oczywista, bo tłumaczy się pierwotnym zachwytem, który stanowi odpowiedź na decyzję Boga: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam”. Mężczyzna odpowiada: „Ta jest kość z mojej kości”. Reakcja mężczyzny potwierdza, że Bóg słusznie widział potrzebę kobiety.

Listy apostołskie uczą: „Wszystko, co robicie, na chwałę Panu czyńcie”. Małżonkowie są więc na chwałę Panu, zawsze Chrystusowi, także jako jedno ciało, zgodnie z Jego zachętą i wolą. Swą relację z narodem ukazuje Bóg poprzez życie Ozeasa, który ma przyjąć wiarołomną jako swą małżonkę. Małżeństwo uważa Paweł za obraz relacji Chrystusa i Kościoła – bez zastrzeżenia, że chodzi tu o dziewicze małżeństwa. Dlaczego tak potrzebne w znaku Eucharystii, w znaku Kościoła jest ciało? „Tajemnica to wielka, a ja odnoszę ją do Chrystusa i Kościoła”. Najstarsze powołanie, najstarsza tradycja, zapisana w Biblii, pomysł samego Boga. Całe stworzenie cierpi w bólach rodzenia, z upragnieniem oczekując na wolność i chwałę ludzi – przybrania za synów, czyli odkupienia ciała.

W Ewangelii widać, jak bardzo Bogu zależało, by być dotykany, by dać możliwość dotknięcia Jego Ciała. Dotykają Go wszyscy. Czyści, nieczyści, krwawiące kobiety, grzesznicy, grzesznice, wierzący, niewierzący... Dotyk Ciała Boga jest tak ważny, że mężczyźni demolują dach, by złożyć przed Nim chorego, żeby był na wyciągnięcie ręki. Dotyk Ciała Boga jest tak upragniony, że prowadzi do lekceważenia Prawa i dobrych obyczajów, krwawiąca dotyka Go po kryjomu i zostaje pochwalona, choć nie wykazała się spokojnym zdystansowaniem setnika; grzesznica publicznie dokonuje najbardziej intymnych w tej kulturze gestów – ociera stopy Umiłowanego włosami, erotycznym symbolem epoki, skrapia wonnym olejkiem, symbolem zakochanych. Jezus zaspokaja pragnienia tych, którzy chcą Go dotknąć po Jego odejściu: pozostawia swe Ciało i Krew, realnie, czy nie wystarczyłaby – jak pisze ks. Paczos – „jedność rzeczywista, nie potrzebująca znaków”? Dotknąć Ciała Umiłowanego...

Ciało służy komunikacji z Bogiem i ludźmi, jest darem tak cennym, że o jego zmartwychwstaniu Biblia zapewnia nas wiele razy.



Odnowienie ciała jest obietnicą pewną, przemieni się ono i cały człowiek będzie jednością, cały w największym szczęściu jednością z Bogiem, „to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność”. Dlaczego potrzebne jest zmartwychwstanie ciała, żeby być w jedności z Bogiem? Tajemnica to wielka: wierzę w ciała zmartwychwstanie, potrzebne w chwale jedności z Bogiem. „W ten sposób to, co było zagrożeniem, stanie się nagrodą, to zaś, co było ciężarem, okaże się zaszczytem”¹⁰.

Chwałę powołania do celibatu trzeba dziś przedstawiać w harmonii z całym nauczaniem Kościoła, poszanowaniem sakramentalnych dróg, „widomego znaku łaski” oraz doświadczenia Kościoła. Podobnie jak zafalszowaniem małżeństwa byłoby przedstawianie go jako „rezygnacji ze współżycia płciowego z wszystkimi osobami poza jedną”, tak pomniejszaniem celibatu jest wizja „rezygnacji z współżycia płciowego”. Możliwe jest przedstawienie piękna tego życia w kontekście paschalnym¹¹, pneumatycznym, w mocy Ducha Świętego¹²; bez trącenia czasu na pomniejszanie wagi znaku ciała czy życia małżeńskiego. W przeciwnym razie może to nieco przypominać postępowanie rycerzy epoki feudalnej, którzy waląc w tarcze, wyzywali na pojedynek tych, którzy ośmielili się uznawać piękno innej panny. Efektem wyzwania nie było uznanie i podziw dla odmiennej, choć zapewne nierównej piękności obu panien, lecz próba sił i emocji aktualnie pojedykujących się panów. Zupełnie inaczej uczy Pieśń nad pieśniami, czytana zarówno w czasie konsekracji dziewic, ślubów zakonnych, przyrzeczeń, jak i ślubów małżeńskich. „Bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejechna jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański. Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki. Jeśliby kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko”.

MONIKA WALUŚ, teolog, żona, matka, gospodyni domowa.

¹⁰ Kazanie św. Leona Wielkiego papieża, O *błogosławieństwach*, Kazanie 95, 4-6, w: *Liturgia Godzin*, t. IV, s. 161-162.

¹¹ Zob. *Redemptionis donum* 11.

¹² Zob. *Vita consecrata* 19; por. J. Zdrzałek, *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002.



Magdalena Gusiew-Czudźak

Narodzić się do życia śmiertelnego

Jezus obiecał stokroć większą nagrodę wyrzekającym się czegoś dla Niego, jednak nie zmienia to wymowy faktu, że bezżeństwo, które „sami na siebie sprowadzili dla królestwa”, jest raną, czymś, czego nie sposób nazwać dobrem samym w sobie. Nie sposób też łączyć jej samej z niebem.

W swoim tekście ks. Krzysztof Paczos przywołuje sformułowanie o wyższości dziewictwa nad małżeństwem, podane przez Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio*. Jego własny tekst nosi tytuł: *O powszechności cnoty dziewictwa*. Zwraca uwagę różnica między tymi dwoma ujęciami. Papież używa słowa „charyzmat”, a więc traktuje dziewictwo i małżeństwo jako dary Boga dla wspólnoty wierzących. Wskazanie wyższości któregoś z nich można wtedy zawęzić do prostego stwierdzenia, że ta wspólnota wyżej ceni to powołanie, które jest rzadsze i które w sposób dla niej bardziej ewidentny wskazuje na rzeczywistość Bożą. Kłopoty rodzą się, gdy próbujemy wiązać wyższość charyzmatu dziewictwa z większą doskonałością, czymś zadany człowiekowi („Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”), jednocześnie podtrzymując przekonanie, że jedno i drugie – małżeństwo i dziewictwo – są powołaniami, czymś zaplanowanym przez Boga dla konkretnych



ludzi. Prowadzi to bowiem do pytania, czy wołą Boga wobec człowieka może być życie „mniej doskonałe”.

Rozważania ks. Paczosa wychodzą z innego punktu: dziewictwo traktowane jako „powszechna cnota” jest tu widziane jako doskonałość odpowiednia zarówno dla ludzi żyjących poza małżeństwem, jak i dla małżonków. Spróbuję wskazać kilka wątpliwości, które te rozważania budzą.

Czy powszechność cnoty dziewictwa wynika z Nowego Testamentu?

O bezżenności podjętej dla królestwa niebieskiego mówi Jezus *explicito* w Ewangeliu według św. Mateusza (zob. Mt 19, 11–12). Jan Paweł II w trzecim tomie swoich katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* pisze:

Idea dziewictwa czy też celibatu jako antycypacji i znaku eschatologicznego pochodzi ze skojarzenia słów tutaj wypowiedzianych ze słowami, które Jezus wypowie przy innej sposobności – mianowicie w rozmowie z saduceuszami, głosząc przyszłe zmartwychwstanie ciał [podkr. moje].

Słowa: „Nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”, są tradycyjnie rozumiane jako synonim królestwa, a dobrowolne wyrzeczenie się małżeństwa – jako jego ziemską antycypacją. Skojarzenie bez-

Czy mówiąc: „nie będę się żenić”, Jezus zapowiadał ustanie pełni miłości i bliskości po zmartwychwstaniu czy raczej jej obfitość, niewymagającą odtąd żadnych zaślubin?

żenności z niebem opiera się na jej pozytywnych aspektach. Jednym z nich jest wymienione we wspomnianym fragmencie adhortacji *Familiaris consortio* „uczynienie serca człowieka wolnym do wszystkich ludzi”, drugim – prezentowana wielokrotnie przez Jana Pawła II wizja bezżenności jako oblubieńczego oddania się Bogu. Jednakże istnieją pozytywne aspekty małżeństwa,

które pozwalają widzieć je również jako antycypację nieba, zarezerwowaną w doczesnym życiu tylko dla par małżonków: to pełnia wzajemnej miłości, bliskości i odkrycia się przed drugim, która obecnie niemożliwa jest wobec wszystkich zarówno na mocy ograniczeń czasu



życia, jak i Bożych przykazań. Czy mówiąc: „nie będą się żenić”, Jezus zapowiadał tym samym ustanie tej pełni miłości i bliskości po zmartwychwstaniu czy raczej jej obfitość niewymagającą odtąd żadnych zaślubin? C.S. Lewis opisuje niebo jako miejsce, gdzie nie tylko narzeczcie uda się o p o w i e d z i e ć przyjaciołom na przykład nieprzekazywalne słowami uroki ulubionych miejsc dzieciństwa, ale i wspólnie po nich s p a c e r o w a ć. Z drugiej strony negatywna strona bezżenności nie pozwala kojarzyć jej jednoznacznie z niebem. Jezus w rozmowie z uczniami nie ukrywa tego, co dobrze oddają starsze tłumaczenia Biblii, w których zamiast neutralnego określenia „bezżenny” występuje: „eunuch”, „trzebieniec”, „rzezaniec”. Oczywiście, Jezus obiecał stokroć większą nagrodę wyrzekającym się czegoś dla Niego, jednak nie zmienia to wymowy faktu, że bezżeństwo, które „sami na siebie sprowadzili dla królestwa”, jest r a n ą, czymś, czego nie sposób nazwać dobrem samym w sobie. Nie sposób też łączyć jej samej (tzn. owej rany, którą jest bezżeństwo) z niebem (podobnie jak krzyż Chrystusa nie sam w sobie, a tylko w świetle Zmartwychwstania można kojarzyć z chwałą). Rys oblubieńczy dziewictwa nie tyle łagodzi ją, ile daje nadzieję na załagodzenie. Jan Paweł II pisze:

(...) w jaki sposób w człowieku, któremu „jest dane” wezwanie do bezżenności dla królestwa, kształtuje się owa „bezżenność” właśnie na gruncie świadomości oblubieńczego sensu ciała w jego męskości lub kobiecości – co więcej, jako owoc tej świadomości? W jaki sposób się kształtuje czy może raczej „przekształca”? Jest to pytanie tak samo ważne z punktu widzenia teologii ciała, jak i z punktu widzenia rozwoju ludzkiej osobowości, rozwoju o charakterze personalistycznym i charyzmatycznym zarazem.

Papież poprzestaje jednak na samym sformułowaniu tych pytań. Małżeństwo i celibat w tym kontekście wydają się komplementarne w tym znaczeniu, że jedno (małżeństwo) poprzez stawianie się „jednym ciałem” zdaje się najpełniej realizować przykazanie miłości bliźniego „jak siebie samego” (choć czyni to kosztem powszechności), drugie zaś (celibat) ową powszechność lepiej realizuje (choć czyni to kosztem pełni oddania).

Tajemniczym elementem w tego typu rozważaniach jest istota sakramentu małżeństwa. Sakramentu, czyli postrzeganego zmysłami znaku obecności samego Chrystusa. Rodzi się pytanie, dlaczego wy-



rzeczenie się go może być ogólnie (a nie w konkretnych sytuacjach) uważane za wybór większego dobra. Pius XII w encyklice

Przez wieki trwała w teologii dyskusja, czy sakrament małżeństwa w ogóle jest źródłem łaski czy jedynie ją konserwuje.

Sacra virginitas twierdzi stanowczo: „Następstwa sakramentalnej łaski w małżeństwie nie są współmierne do oblubieńczej więzi dziewicy z Bogiem”. Przez wieki trwała w teologii dyskusja, czy sakrament małżeństwa w ogóle jest źródłem łaski czy jedynie ją konserwuje. Re-

fleksja teologiczna nad tym zagadnieniem kończy się w zasadzie na Tomaszu z Akwinu. Zwraca uwagę – co zaznacza Zbigniew Nosowski w książce *Parami do nieba* – że również mniej więcej od tego czasu brak w Kościele kanonizacji ludzi żyjących w małżeństwie. Czyżby małżeństwo sakramentalne znikło z pola zainteresowania gorliwych chrześcijan? W dostępnym w Internecie szkicu *Sakrament małżeństwa – krótki rys historyczny*¹ ks. Aleksander Sobczak pisze:

Wiele elementów rzeczywistości małżeńskiej, w tym także sakramentalność małżeństwa, traktuje się w sposób statyczny. Innymi słowy, można powiedzieć, że teologia – oczywiście pod silnym wpływem kanonistyki – wyjaśnia małżeństwo bez zagłębiania się w samą jego istotę. Wyjaśnia się, że małżeństwo jest sakramentem. Jako dowód na to wymienia się całą serię tekstów biblijnych i patrystycznych. Nie wyjaśnia się natomiast, jaki jest ten sakrament w swej istocie. Dla małżonków nie tyle bowiem jest ważne, że ich związek jest sakramentem, ale czym jest ten sakrament.

W miejsce wyjaśniania, co dzieje się w momencie zawierania małżeństwa (*in fieri*), o wiele ważniejsza jest refleksja o sakramencie małżeństwa w jego codziennym funkcjonowaniu (*in facto esse*). Odkrywając ten wymiar sakramentu małżeństwa, możemy dostrzec podstawowe wymagania, ale także prawdziwe łaski i prawdziwe dobra tego sakramentu [podkr. moje].

Powszechna cnota dziewictwa w małżeństwie

Według Tomasza z Akwinu tym, co między innymi czyni małżeństwo mniej doskonałym od dziewictwa, jest nieodłączne niebezpieczeństwo kierowania swej woli ku rozkoszom cielesnym, kojarzonym przez niego z wartościami zwierzęcymi. Nie same rozkosze są tu złem, lecz ich pożądanie. Prawdopodobnie jest to właściwe miejsce na uwagę zawartą we wspomnianym szkicu ks. Sobczaka:

¹ Zob. <http://www.mateusz.pl/rodzina/as-malzenstwo.htm>.



Rozważając życie seksualne w zupełnym oderwaniu od małżeństwa, fałszujemy rzeczywistość. Zajmować się aktem cielesnym tak, jakby normalnie był on realizowany poza małżeństwem, jest wprowadzaniem zamieszania i prowadzi do mylnych wniosków.

Słuszne wydaje się więc podjęte przez ks. Paczosa odczytywanie myśli Akwinaty w kontekście normy personalistycznej, uwzględniającej oddziaływanie na linii „osoba – osoba” a nie tylko „osoba – Bóg”. Zgodnie z tą normą jedynym adekwatnym odniesieniem osoby do osoby jest miłość. Jej najbardziej radykalną formą – pisał w *Miłości i odpowiedzialności* Karol Wojtyła – jest miłość oblubieńcza, w której realizuje się paradoks uczynienia czyjąś własnością tego, co nieodstępowalne: swojego „ja”. Dalej myśl ks. Paczosa opiera się na wskazaniu obecnego w miłujących się „pragnienia jedności” jako celu, ku któremu ich miłość podąża. Cel ten – jeśli wierzymy w jego dobro – nie może być konkurencyjny wobec miłości do Boga, lecz jak każde godziwe pragnienie w Nim najprędzej znajdzie swe zaspokojenie. Stąd – konkluduje ks. Paczos – sprzymierzeńcem miłości oblubieńczej dwojga ludzi jest skierowanie się ku miłości duchowej, w tym jednak między innymi rezygnacja z wymiaru cielesnego. Ta wizja prowokuje dwie uwagi.

Uwaga pierwsza dotyczy miłości oblubieńczej. Czy rzeczywiście odczuwane pragnienie jedności dwojga kochających się wolno nam utożsamiać z jej celem? W *Miłości i odpowiedzialności* Karol Wojtyła powiązał z oddaniem oblubieńczym słowa Chrystusa: „Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla mnie, ten ją znajdzie”. Widać w nich poniekąd zaprzeczenie jedności jako celu. Przeciwnie, wydaje się, że „jedność”, „utrata duszy” jest etapem dynamicznego procesu, który przywróci poprzednią sytuację, lecz z odnowionym obliczem i odnowionymi siłami. Podobnie jest z miłością ludzką. Oblubieńcza miłość narzeczonych, tęskniąca za połączeniem i usilnie ku niemu dążąca, zamienia się w miłość małżeńską. Pojawiają się nowe możliwości i obowiązki, dzieci, nowe sytuacje i zadania – miłość zmienia swój charakter i dynamikę, zwraca światu tych, których złączyła w jedno ciało. Czy miłość małżeńska jest nadal miłością oblubieńczą? W świetle szóstego i dziewiątego przykazania – jest; z uwagi na niewspółmierne proporcje wysiłku, jaki małżonkowie



kierują ku dobru współmałżonka w porównaniu z resztą ludzi – również wydaje się, że jest. A mniejsza koncentracja na sobie nawzajem i spokojniejsze emocje – czy są objawem słabości ludzkiej czy raczej naturalnym i prawidłowym biegiem rzeczy? To tę intuicję przeobrażania się miłości oblubieńczej wyraża znany aforyzm Saint-Exupéry’ego: „Miłość nie polega na wzajemnym wpatrywaniu się w siebie, ale wspólnym patrzeniu w tym samym kierunku”. Nie kojarzy się też z miłością oblubieńczą mówiąca o małżeństwie strofa poety libańskiego Khalila Gibrana:

Oddawajcie sobie serca, lecz nie we wzajemną władzę
Albowiem tylko ręka życia może zapanować nad waszymi sercami
I stójcie obok siebie, lecz nie zbyt blisko siebie
Albowiem kolumny świątyni stoją oddzielnie
A dąb i cyprys nie rosną jeden w cieniu drugiego.

(Prorok, tłum. M. Musierowicz)

Martin Buber – współtwórca filozofii dialogu – w książce *Ja i Ty* pisze o zjednoczeniu miłosnym (w szerszym kontekście) i pragnieniu doznawania go:

To, co ekstatyk nazywa zjednoczeniem, jest zachwycającą dynamiką relacji. (...) Samą relację, jej żywą jedność, odczuwa się tak gwałtownie, że na jej tle jej członcy zdają się błędnie, że ponad jej życiem zapomina się o Ja i Ty, między którymi została ustanowiona².

Pragnienie jedności towarzyszy miłującym się oblubieńczo. Nie wydaje się jednak, że troska o „pełniejszą jedność” stanowi aż tak mocne i autonomiczne kryterium, by na jego podstawie rezygnować z dóbr małżeńskich.

Druga uwaga jest znacznie poważniejsza. Czy słusznie można uzależnić wspólne zwrócenie się dwojga oblubieńców ku Bogu od rezygnacji z wymiaru cielesnego miłości? Albo inaczej: czy miłość im bardziej jest duchowa, tym mniej jest cielesna? Kilka fragmentów tekstu ks. Paczosa, w tym cytaty z Teilharda de Chardina, zdaje się przeciwstawiać ciało duchowi. „Zjednoczenia z Bogiem nie da się

² Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 93.



wyrazić na sposób cielesny” – lecz jednak mamy sakrament Eucharystii pod postacią chleba i wina i nazywamy go komunią; już Hiob wyznawał wiarę, iż „ciałem swym Boga zobaczy”; wierzymy w ciała zmartwychwstanie; święty Paweł pisze o nim jako o świątyni Ducha Świętego. Nie sposób też bez poważniejszego uzasadnienia widzieć w „dojrzewaniu procesu personalizacji” czegoś powoli, „ewolucyjnie” wypierającego planowanie narodzin. Oczekiwanie „zmniejszenia roli (...) godnego najwyższego szacunku, choć przemijającego aspektu samej tylko reprodukcji” niebezpiecznie ociera się o uznanie, że może istnieć coś ważniejszego niż osoby ludzkie, za które Chrystus dał się ukrzyżować. Aby narodzić się do życia wiecznego, trzeba najpierw narodzić się do życia śmiertelnego – nie istnieje inne źródło, a to Stwórca związał z obcowaniem cielesnym kobiety i mężczyzny.

Wspomniana niechęć Tomasza z Akwinu do aktu płciowego wiązała się z niewłaściwym dla człowieka ukierunkowaniem woli ku wartościom zwierzęcym. W znanej książce *Cztery miłości* C.S. Lewis zdaje się przytakiwać tej opinii, mówiąc o człowieku, iż w pewnych aspektach przypomina on aniołów, a w innych kocury. Nazywa to jednak „Bożym żartem” dziejącym się, co prawda, naszym kosztem, ale i – z pewnością! – dla naszego dobra. Pobrzmiewa tu wiara w ważność i zasadnicze dobro świata materialnego. Lewis dalej zauważa, że wzajemna miłość kobiety i mężczyzny (Eros) ma moc przemieniania pożądania (Wenus) z przyjemności–potrzeby w przyjemność–upodobanie. Zacierza się różnica między braniem a daniem. To ważne doświadczenie (osłabiające zarzuty Akwinaty!) jest powszechnym odczuciem kochających się małżonków. Równie powszechne jest odczucie umacniania wzajemnej więzi oraz własnej wartości w wyniku współżycia. Ono bowiem nie tylko w y r a ż a coś na temat więzi małżeńskiej, ale i silnie na nią w p ł y w a. Jest nie tylko kwiatem małżeństwa, ale i jego chlebem. Sugestia, by z niego zrezygnować, gdy uczucie któregoś z małżonków przestaje być odczuwane jako oblubieńcze, jest nieporozumieniem – może to być krok ku silnemu nadwerżeniu wspólnoty; taka rezygnacja domaga się raczej poważnej przyczyny, o ile nie doszło wcześniej do znacznego rozpadu. (Analogicznie przecież nie doradza się rezygnacji z przyjmowania komunii świętej na podstawie samego poczucia bycia niegodnym – wskazując, że w ten sposób człowiek odcina się od źródła łaski).



Świadcstwa ludzi obierających drogę wstrzemięźliwości małżeńskiej oczywiście nie mogą same w sobie świadczyć o „powszechności” cnoty dziewictwa: o tym, że i w małżeństwie jest ona wskazana (mówienie w tym kontekście o ewolucji zmierzającej ku takiej wizji małżeństwa pozostaje tylko spekulacją). Ich wielka wartość polega na ukazaniu współdziałania człowieka z łaską Bożą. Cieszymy się, gdy ten, kto stracił stopy, potrafi mimo to zaspokajać pragnienie wspinaczek górskich. Możemy nawet mówić o „wyzszości” jego dokonania w porównaniu ze zdrowymi ludźmi – ale mamy tu na myśli jego zdolność do podjęcia tak wielkiego wysiłku wobec tak małej, zdawałoby się, nadziei na sukces. W pewnym sensie podobne są przykłady grzeszników, którzy nawracają się i stają się gorliwymi orędownikami Boga. Tu tym bardziej widać obfitość łaski przewyższającej rozmiar grzechu. Nie powinno się odczytywać tego w duchu przeciwstawiania zwykłej i skromnej łasce, jaką otrzymują inni. Starszy brat z przypowieści o ojcu miłosiernym ma prawo i powinien cieszyć się i poprzestawać na zapewnieniu ojca: „Ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do Ciebie należy” – ponieważ i on, i jego brat, obaj obdarowywani są tą samą łaską, płynącą z tego samego źródła. Pozostaje tajemnicą Boga, dlaczego małżeństwo Maritainów przez pierwsze lata szczęśliwego pożycia nie zaowocowało potomstwem. I tajemnicą pozostaje również to, dlaczego powołał ich On do przeżywania swojej więzi w ten konkretny sposób. Można cieszyć się ich szczęściem, ale nie ma powodu dosłownie naśladować ich drogi – dopóki Bóg sam nie wyrazi takiej woli w sercu powołanych. Podobną uwagę można skierować do każdej nietypowej drogi, przewyższającej przykazania lub wymagającej ascezy.

Czy małżeństwo może być „całkowitym poświęceniem się Bogu”?

Jan Paweł II, opisując życie konsekrowane, mówi, że polega ono nie tylko na „miłowaniu Chrystusa bardziej niż ojca, matki, żony i dzieci”, ale na całkowitym oddaniu siebie Bogu, również w aspekcie cielesnym, na kształt ofiary całopalnej. Czy ta wizja przekreśla



pożycie małżeńskie? Czy nie mieści się w chrześcijaństwie idea, wedle której Bóg, przyjąwszy tę ofiarę, posyła człowieka w świat, do małżeństwa? W jej przyjęciu przeszkadza być może bardzo powszechna obserwacja „ziemskich” motywów zawierania małżeństw. Samo to jednak nie może stanowić podstawy do jej odrzucenia, tak jak niewłaściwie realizowane powołanie zakonne nie może być podstawą podważania jego sensu. Przeszkadza również potocznie rozumiany podział na działania „dla siebie” i „dla Boga”, choć przecież głębsze wnikięcie w Ewangelię wskazuje na ostateczną tożsamość tych kierunków. Wszędzie pobrzmiewa tu też rozumiane w sposób absolutny przeciwstawianie ducha ciału. A jednak Nowy Testament daje wyraźne wskazówki, że choć najważniejszym przykazaniem dla człowieka jest miłość Boga, to kryterium jej weryfikacji nie leży w poczuciu jedności ze Stwórcą, lecz w miłości bliźniego, a wartości tej z kolei miłości też nie sprawdza się poczuciem mocy przywiązania, lecz czynkami miłosierdzia, o które Chrystus zapyta nas w dzień Sądu. Są to związki streszczające dynamikę działania człowieka powołanego przez Boga i posłanego do świata. Wskazują miłość do Boga i miłość do człowieka jako źródła sił lub centrum ich ogniskowania przed wyruszeniem w świat, ale nie jako miejsca spoczynku. Martin Buber w swym głównym dziele *Ja i Ty* ujmuje tę myśl następująco:

Kto jednak „przeżywa” tylko swoją postawę, realizuje ją tylko w duszy, ten, choćby był pełen myśli, pozbawiony jest świata i wszystkie gry, sztuki, zachwyty, uniesienia i misteria, jakie w nim zachodzą, nie tykają naskórka świata. Dopóki ktoś zbawia się tylko w swej jaźni, dopóty nie może dać światu ani miłości, ani cierpienia, nie ma z nim do czynienia. Tylko ten, kto wierzy w świat, ma do czynienia z nim samym, a zwracając się ku światu, nie może też pozostać bezbożny. Tylko wtedy, gdy kochamy świat prawdziwy, który nigdy nie chce dać się usunąć – i kiedy naprawdę kochamy go w całej jego grozie – mamy odwagę objąć go ramionami naszego ducha i nasze dłonie spotykają dłonie, które go trzymają³.

MAGDALENA GUSIEW-CZUDŹAK, ur. 1969, absolwentka fizyki teoretycznej, matka czworga dzieci; obecnie razem z mężem zajmuje się hodowlą kóz.

³ Tamże, s. 98.



Artur Sporniak

Dwa paradygmaty

Czy Akwinata użyłby wobec uruchamiania seksualności określenia *turpitude*, gdyby dysponował fenomenologicznym wglądem w tajemnice małżeńskiej alkowy? Czy św. Augustyn ograniczyłby się do poznawania tylko „Boga i duszy”, gdyby w wykorzystywanej seksualnie przez kilkanaście lat Bezimiennej po prostu się zakochał i stał się z nią małżeńskim „jednym ciałem”? Czy św. Paweł zalecałby „przy pomocy Ducha uśmiercać popędy ciała”, gdyby miał kochającą żonę?

Zmarły niedawno wybitny francuski teolog Louis Bouyer w 1960 roku – na dwa lata przed soborem – opublikował *Wprowadzenie do życia duchowego*. Wbrew skromnemu tytułowi ta wybitna pozycja stała się jakby XX-wieczną sumą teologii duchowości. Z niezwykłą precyzją i spójnością ukazywała duchowy świat człowieka wierzącego i rządzące nim prawa. Stanowiła przejrzyste i niebezkrytyczne podsumowanie całej bogatej tradycji duchowości, którą zrodziło chrześcijaństwo od swego początku aż po nasze czasy.

By móc mówić o życiu duchowym, trzeba jednak wpierym wiedzieć, kim człowiek jest w świetle wiary. Dlatego jeden z rozdziałów



swojej książki Bouyer poświęcił katolickiej antropologii. Znajdziemy tu klasyczny (augustyńsko-tomaszowy) model człowieka, którego duchowo-cieleśna jedność rozumiana jest jako hierarchiczny porządek między trzema sferami: duchem, duszą i ciałem. Zasadą porządkującą, a tym samym wewnętrznie jednoczącą człowieka, jest poddanie i podporządkowanie sfer niższych wyższym i panowanie sfer wyższych nad niższymi.

W porządku zasad, który jest również porządkiem celów – pisze Bouyer – dusza powinna żyć dla Ducha, stając się duchem, tak jak ciało powinno żyć dla duszy i być przez nią ożywiane, ażeby ostatecznie cały człowiek, z ciałem i duszą, stał się dzieckiem Boga, żywą świątynią ożywioną i uduchowioną przez Jego Ducha.

Innymi słowy, ciało osiąga zamierzoną przez Boga pełnię i doskonałość, gdy jego dynamizmy są całkowicie uległe poruszeniom duszy, zaś te ostatnie – poruszeniom Ducha:

Nie można zrozumieć ciała w oderwaniu od jego stosunku do duszy ani duszy w oderwaniu od jej stosunku do Ducha Bożego. W jednym i w drugim przypadku byt niższy nie dąży do wyższego po to, by się w nim rozpląnąć, ale po to, żeby być w pełni sobą.

Ważna w tym modelu jest droga, którą pokonuje łaska. Działa ona bezpośrednio na duszę (o ile ta otworzy się na nią), dopiero zaś za pośrednictwem duszy na ciało. Wykluczone jest zatem, by na przykład Duch Boży działał na duszę poprzez ciało. Ma to swoje konsekwencje w rozumieniu upadku pierwszych ludzi. Grzech, będący duchowym buntem wobec Stwórcy, „wypacza nasze naturalne stosunki ze wszystkim, co istnieje”. Dusza, pozbawiona na własne życzenie wsparcia łaski, staje się niezdolna do trzymania w ryzach dynamizmów ciała. Wymykają się one spod kontroli, emancypują i skierowują przeciwko człowiekowi. Ponieważ poprzez ciało dusza jest zanurzona w świecie, także stworzony i z natury dobry świat staje się wrogiem człowieka. „Najlepsze dobra stworzone, zamiast prowadzić nas do Stwórcy, stanowią przesłonę między Nim a nami. Dlatego trzeba nam koniecznie wcześniej czy później zerwać z nimi, jeżeli mamy powrócić do Stwórcy” – konkluduje Bouyer, ukazując tym samym sens chrześcijańskiej ascezy, wyrzeczenia i zaparcia się siebie.



Dlaczego przypominam tę tradycyjną – a dzisiaj trzeba dodać: z ducha przedsoborową – naukę?

Miłość uduchowiona

Pisarstwo ks. Krzysztofa Paczosa, mimo swojej oryginalności i autorskiej samodzielności, zasadniczo mieści się w naszkicowanym wyżej paradygmacie antropologiczno-religijnym. Droga do Boga, która jest jednocześnie drogą doskonalenia się człowieka, biegnie od ciała poprzez duszę do ducha. Konsekwentnie jest odwróceniem się od świata (świat znajduje się po przeciwległej stronie w stosunku do celu). Nawet jeśli autor artykułu *O powszechności cnoty dziewictwa* próbuje ocalić w tej wertykalnej duchowej pielgrzymce horyzontalną relację miłości małżeńskiej, ostatecznie traci ona wszystkie „materialne” cechy, dzięki którym możemy ją pojęciowo identyfikować.

Ks. Paczos pisze:

Dzięki włączeniu Boga do miłości kobiety i mężczyzny ich wzajemne oddanie się może rozwijać się dalej aż do osiągnięcia czegoś, co w granicach stworzonej natury wydawało się niemożliwe, a mianowicie: pełnej jedności dwóch jestestw.

Tego rodzaju zwrócenie się kochających się ludzi w stronę Boga byłoby zwróceniem się w stronę świata duchowego. Skoro zjednoczenia z Bogiem nie da się wyrazić na sposób cielesny, zjednoczenie ludzi w Bogu z konieczności musi również nabrać duchowego charakteru. To pociąga za sobą konieczność rezygnacji ze współżycia cielesnego, rozumianego jako znak zjednoczenia duchowego. Jedność urzeczywistniająca się w Bogu jest bowiem jednością rzeczywistą, niepotrzebującą znaków. Współżycie płciowe traci tu w ogóle swoją rację bycia.

Ten wywód jest zrozumiały tylko przy założeniu, że to, co duchowe, w perspektywie ontologicznej jest bardziej rzeczywiste od tego, co widzialne, choć widzialność sama w sobie wydaje się nam bliższa i bardziej obecna. To, co widzialne, jest jedynie cieniem, znakiem tego, co niewidzialne. Jeśli jednak, dzięki rozwojowi duchowemu, to, co niewidzialne, staje się coraz bardziej w życiu bezpośrednio obecne i rzeczywiste, widzialność „traci swoją rację bycia”. Przypomina się tu platoński mit o cieniach na ścianie jaskini jako metaforze naszej zmaterializowanej, ułomnej kondycji.



O uniwersalności tego duchowego procesu świadczą, zdaniem ks. Paczosa, nieprzeciętne duchowo pary małżeńskie, które wyrzęły się współżycia seksualnego. Autor wskazuje dwa takie małżeństwa: Jacques'a i Raïse Maritainów oraz Alojzego i Marię Beltrame Quattrocchich. Co do drugiej pary można mieć w ogóle wątpliwości, czy stanowi ona trafny przykład. Jak się możemy domyślać, sięgając do życiorysu tej pierwszej w historii Kościoła beatyfikowanej pary małżonków, rezygnacja ze współżycia przez Quattrocchich nie była decyzją całkowicie dobrowolną. Czwartej ciąży Maria o mało nie przypłaciła życiem. Był rok 1914, a więc działo to piętnaście lat przed ogłoszeniem przez Ogino i Knausa prac, które stały się naukową podstawą dla odkrycia naturalnych metod regulowania płodności, umożliwiających współżycie bez ryzyka ciąży. W czasach Marii jedynym, nienarażającym jej życia rozwiązaniem, dopuszczanym przez Kościół, było całkowite powstrzymanie się od stosunków seksualnych. Dlatego ślubowanie dozgonnej wstrzeźliwości zapewne nie miało w ich przypadku charakteru ofiarowania czegoś, co się posiada, było to natomiast uświęcenie stanu faktycznego oraz zdobycie dodatkowej religijnej motywacji w zmaganiach z trudami małżeńskiego życia.

Inaczej jest w przypadku Maritainów. Jak przypomniał ks. Krzysztof Paczos w swojej książce *Czekając, aż przyjdzie*, dwa lata po ślubie Maritainowie, wraz z siostrą Raïsy – Wera, przeżyli głębokie religijne nawrócenie. Od tego czasu zaszły gruntowne zmiany w ich wzajemnej relacji:

Zamieszkali w trójkę i zaczęli prowadzić wspólne życie na kształt życia zakonnego. Wstawiali o 6 i udawali się na mszę. Po posiłku krótka praca i osobista modlitwa, następnie obiad i dalsza praca. O 17 nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, a potem lektura. Wieczorem kompleta i różaniec. Wera i Raïsa szły spać, a Jacques pracował jeszcze, kończąc dzień lekturą z teologii.

Trudno przypuszczać, by w takich warunkach mogło się rozwijać satysfakcjonujące współżycie seksualne małżonków. Ks. Paczos notuje słowa Jacques'a:

Nie wydaje mi się, aby kiedykolwiek między trzema ludzkimi istotami była ścisłjsza i głębsza jedność od tej, której doświadczaliśmy między sobą. Każdy



wobec dwojga pozostałych był całkowicie i szczerze otwarty. Każdy był nadzwyczaj uważny względem dwojga pozostałych, gotowy dać im wszystko. Można by powiedzieć, że jeden oddech podtrzymywał w nas życie.

Co stało się z relacją małżeńską? Nie tylko straciła ona charakter seksualny, ale w owym duchowym trójkącie przestały odgrywać jakąkolwiek rolę wyłączność małżeńska i płciowa komplementarność. Oczywiście, możemy w takim doświadczeniu dostrzegać świadectwo wybitnego rozwoju duchowego, ale nieuzasadnione jest twierdzenie, że w ten sposób małżeńska miłość oblubieńcza doznaje ostatecznej afirmacji.

Małżeński seks

Ks. Paczos w tekście *O powszechności cnoty dziewictwa* nie ułatwia sobie zadania. Uznając za prawdziwą Tomaszową naukę o duchowej roli cnoty dziewictwa, odrzuca arystotelesowską argumentację Akwinaty. Dla Tomasza każdy stosunek seksualny naznaczony jest skazą, brzydotą (*turpitude*), gdyż bez względu na szlachetny motyw małżonkowie muszą ulec pożądaniu, by współzycie mogło dojść do skutku. „Rozum nurza się wówczas w zmysłowości”, a to jest niegodne istoty wolnej i rozumnej. Ks. Paczos, przeciwstawiając się takiej negatywnej ocenie seksualności, jakby pyta sam siebie:

A gdyby ktoś współżył z żoną, w pełni panując nad sobą, zachowując trzeźwość umysłu i podtrzymując nieustannie swoją miłosną, oblubieńczą więź, gdyby ktoś w akcie seksualnym wyrażał się cały, mając przekonanie, że właśnie teraz urzeczywistnia się najpełniejszy akt jego osoby, gdyby ktoś doświadczał całej głębi znaku zawartej w zjednoczeniu fizycznym, znaku, wyrażającego pragnienie zjednoczenia się nie tyle dwóch ciał, co dwóch dusz czy osób? Gdyby takie było czyjeś głębokie, prawdziwe doświadczenie, jaka wówczas byłaby racja dla dziewictwa?

W odpowiedzi po platońsku odwołuje się do wewnętrznej logiki rozwoju duchowego, który czyni niepotrzebnym cielesne wyrazy.

Paradoksalnie jednak to św. Tomasz, a nie ks. Paczos jest w tym miejscu bliższy rzeczywistości. W rzeczy samej każdy stosunek seksualny ostatecznie jest poddaniem się dynamizmom ciała. Rolą pod-



miotu jest umiejętnie je obudzić. Czy to jednak uwłacza człowiekowi? Odpowiedź zależy będzie od spełnienia pewnych warunków. Jeśli zostaną one spełnione, współżyjący nie tylko nie ponoszą żadnej duchowej szkody, przeciwnie – współżycie staje się jedynym (obok elitarniej ekstazy mistycznej) miejscem tak intensywnego i pełnego doświadczenia jedności z drugim człowiekiem oraz wewnętrznej jedności ducha z ciałem. Chodzi więc nie o pytanie, czy da się współżycie duchowo usprawiedliwić, ale czy dotychczas stosowaliśmy adekwatne kryteria do jego oceny i zrozumienia. Innymi słowy: czy tradycyjny paradygmat katolickiej antropologii jest w stanie ostać się wobec oczywistości i siły doświadczenia kochających się małżonków?

Czy tradycyjny paradygmat katolickiej antropologii jest w stanie ostać się wobec oczywistości i siły doświadczenia kochających się małżonków?

Jan Paweł II w swoich katechezach o małżeństwie wprowadził pojęcie „prawdy mowy ciała”. Mowa ciała jest prawdziwa, gdy wyraża oddanie osobowe współżyjących, czyli jeśli jest znakiem miłości oblubieńczej. Ale w doświadczeniu małżonków współżycie nie tylko wyraża oddanie, także, a może przede wszystkim, jest ono rzeczywistym oddaniem. Gdyby współżycie tylko poświadczało w sposób widzialny o tym, co dokonuje się w sposób niewidzialny w duszach oddających się sobie osób, to rację miałby ks. Paczos, wskazując, że osoby na odpowiednim poziomie rozwoju duchowego, których wspólne życie już podtrzymuje „jeden oddech”, nie potrzebują dla doświadczania komunii osobowej aż tak cielesnych znaków jak stosunek seksualny; wystarczy spojrzenie, gest, słowo. Tymczasem we współżyciu jest coś więcej niż tylko widzialny symbol, jest naddatek sensu, tworzy się nowa rzeczywistość, której duch sam z siebie nie jest w stanie stworzyć ani jej przewidzieć. Wzajemna relacja nawet najbardziej uduchowionych osób po podjęciu współżycia zmienia się. Coś ważnego się wydarza. Dlatego kochające się osoby nie dysponują żadnym ekwiwalentem, który mógłby adekwatnie zastąpić współżycie.

To wszystko świadczy o tym, że jesteśmy istotami nierozzerwalnie duchowo-cielesnymi. Nie można twierdzić, że osoba jest bardziej po stronie ducha, a mniej po stronie ciała, albo że tym bardziej jest sobą, im bardziej jest duchem. Do tego stopnia człowiek jest duchem



wcielonym i zarazem ciałem uduchowionym, że relacja wyrażania jest symetryczna: zarówno ciało wyraża ducha, jak i duch wyraża ciało. Przecież małżonkowie, którzy po przeżyciu seksualnej ekstazy czule wyznają sobie miłość, w sposób duchowy wyrażają i potwierdzają to, co przed momentem dokonało się w ich ciałach. I prawdę powiedziawszy, słowa są wobec tej tajemnicy za mało.

Próbując zatem opisać współżycie przy pomocy relacji wyrażania, niewiele jeszcze o znaczeniu stosunku seksualnego mówimy. Powiedziałem, za Janem Pawłem II, że współżycie jest wzajemnym całosobowym oddaniem. Małżonkowie oddają się i przyjmują cali – i z duszą, i z ciałem (należałoby tu dodać: ze wspólnym życiem, troskami i radościami, planami i marzeniami). To także jeszcze za mało. Choć niewątpliwie i wzajemność, i decyzja oddania oraz przyjęcia należą do wspomnianych wyżej warunków szczerości oraz fortunności współżycia. A jednak czuły pocałunek wtulonych w siebie małżonków również jest cielesno-duchowym powierzeniem siebie w ręce kochanej osoby.

Najbardziej istotny wymiar współżycia jest paradoksalnie związany z owymi seksualnymi dynamizmami ciała. Poprzez pieścizoty małżonkowie wyzwalają siły, których nie są ani twórcami, ani do końca panami. W ekstazie seksualnej doświadczają czegoś, co ich przerasta, czym sami z siebie (z własnej woli i duchowych możliwości) nie byliby w stanie się obdarować. A więc, nie tylko się sobą nawzajem obdarowują, ale także przeżywają razem obdarowanie. To przeżycie wspólnoty daru (łaski?), które wyrывa ich na moment z codzienności, jest – jak sądzę – najgłębszą istotą współżycia. Dokonuje się to poprzez ciało, z czego oczywiście nie mógł zdawać sobie sprawy św. Tomasz.

Przewartościowanie wartości

Czy zatem Akwinata użyłby wobec uruchamiania seksualności określenia *turpitudine*, gdyby dysponował fenomenologicznym wglądem w tajemnice małżeńskiej alkowy? Czy św. Augustyn ograniczyłby się do poznawania tylko „Boga i duszy”, gdyby w wykorzystywa-



nej seksualnie przez kilkanaście lat Bezimiennej po prostu się zakochał, dostrzegł kobietę i, pokonując opory matki oraz społeczne konwenanse, stał się z nią małżeńskim „jednym ciałem”? Czy św. Paweł zalecałby „przy pomocy Ducha uśmiercać popędy ciała”, gdyby miał kochającą żonę? I wreszcie: jak wyglądałyby dzisiaj teologia i duchowość Kościoła?

To ostatnie pytanie, oczywiście, jest retoryczne. Z uwagi na historyczne uwarunkowania żonaty Apostoł Narodów nie mógłby poświęcić się całkowicie misji wyprowadzenia chrześcijaństwa z judejskiego zaścianka; historia Kościoła nie dostrzegłaby literackiego geniusza w Afrykańczyku, bowiem bez sakry biskupiej pozostałby on anonimowy; a poświęcający się ognisku domowemu Doktor Anielski, nawet jeśli zdołałby napisać bardziej adekwatną wobec życia „sumę teologiczną”, trafiłaby ona zapewne do szuflady. Dzisiaj te uwarunkowania diametralnie się zmieniły. Można powiedzieć, że historia chrześcijaństwa w końcu dojrzała do zmiany paradygmatu.

Historia chrześcijaństwa w końcu dojrzała do zmiany paradygmatu. Drugi Sobór Watykański, otwierając Kościół na świat, stworzył odpowiednie warunki dla takiego przełomu.

Drugi Sobór Watykański, otwierając Kościół na świat, niewątpliwie stworzył odpowiednie warunki dla takiego przełomu. Ale zadanie budowania nowego paradygmatu w pierwszym rzędzie należy, oczywiście, do teologów. Przywołam jedno nazwisko: Jürgena Moltmanna. Fakt, że teolog ten jest protestantem, nie pozostaje bez znaczenia. Katolickiej teologii (zwłaszcza teologii duchowości), ze względu na silne związki z tradycją przesiąkniętą platonizmem i arystoteлизmem, bardzo trudno jest patrzeć na rzeczywistość bez greckich okularów.

Moltmann jest wolny od takich ograniczeń. Dlatego w swojej antropologii, przedstawionej w książce *Bóg w stworzeniu*, wychodzi od stwierdzenia, które dla katolika może brzmieć niepokojąco przewrotnie: „Ucieleśnienie jest kresem wszelkich Bożych dzieł”. Nie uduchowanie, a ucieleśnienie!

Według tradycji biblijnych ucieleśnienie jest końcem Bożego dzieła stworzenia. Ziemia jest obiektem i sceną płodnej i twórczej Jego miłości. (...) Ucie-

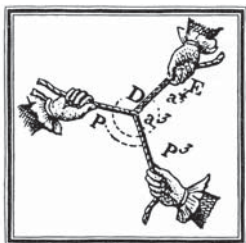


leśnienie jest także końcem Bożego dzieła pojednania: „Słowo stało się ciałem...”. Stając się ciałem, jednający Bóg przyjmuje grzeszne, chorowite i śmiertelne ciało ludzkie i uzdrawia je w zjednoczeniu z sobą. (...) Ostatecznie, ucieleśnienie jest też kresem odkupienia świata, odkupienia, które uczyni zeń królestwo chwały i pokoju. „Nowa ziemia” dopełni odkupienia (zob. Ap 21), a nowe „przemienione” przybranie ciał stanie się zaspokojeniem tęsknoty Ducha (zob. Rz 8).

Darowane nam przez Boga życie, które w obecnej kondycji naznaczone jest śmiertelnością, jest mimo to czymś więcej niż nieśmiertelność duszy. „Dusza jest nieśmiertelna, ponieważ ona nigdy nie żyła w sensie cielesnym. Co nigdy nie żyło, nie może też umrzeć”. Moltmann sprzeciwia się również rozumieniu doskonałości człowieka jako panowania duszy nad ciałem. Człowiek jest całością. Używając języka Bouyera, moglibyśmy powiedzieć, że zarówno ciało jest dla duszy, jak i dusza dla ciała. Ważna nie jest wertykalna hierarchia, tylko współpraca i komplementarność. Duszy nie jest bliżej do Bożego Ducha niż ciała; i dusza, i ciało są stworzone i nieustannie podtrzymywane przez Ducha w harmonii. Grzech pierworodny to nie utrata panowania duszy nad ciałem, tylko wewnętrzna dezintegracja człowieka. Boża łaska na powrót scala i integruje duszę z ciałem.

Wynikałoby z tego, że świętość nie polega na duchowym odwróceniu się od świata, ale na życiu pełnią życia, darowanego nam przez Boga i uzdrawianego Jego łaską. A co do nieba, nie ma i nie będzie innego, prócz tego, którego ślady spotkać możemy tu, na ziemi.

ARTUR SPORNIAK, ur. 1966, absolwent AGH, studiował filozofię na PAT w Krakowie i w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów. Od 1993 r. redaktor „Tygodnika Powszechnego”. Współautor m.in. książek: *Schody do nieba. Rozmowy z o. Leonem Knabitem* i *Autobiografii* o. Joachima Badeniego. Od 11 lat żonaty, ojciec trzech synów.



Tadeusz Bartoś OP

Celibat w opałach

Pewien krakowski profesor pytany o kondycję Kościoła katolickiego zwykł mawiać, iż poradził on sobie z wieloma kwestiami współczesności. Nie najgorzej zupełnie uporał się choćby z asymilacją odkrywcy nauk z dziedziny przyrodniczej. Jedna rzecz mu pozostała do przyswojenia: psychoanaliza. Profesor, dopytywany w czym rzecz, robi się tajemniczy, pozostawia słuchaczy na pastwę domysłów. Cóż pozostaje? Spróbujmy odgadnąć.

Kłopoty

Żyjemy w czasach, w których wartość celibatu jako pewnego sposobu życia całej grupy ludzi (duchownych) podlega kontestacji. Istnieje szereg ruchów na rzecz zniesienia celibatu w Kościele katolickim. Brak powołań do stanu duchownego w Europie Zachodniej czy w Stanach Zjednoczonych to swego rodzaju praktyczne wotum nieufności wobec tej formy życia.

W obliczu takich faktów nieuchronna jest polaryzacja stanowisk. Jedni staną po stronie odnowy życia zakonnego, mobilizacji ducho-



wej, zwiększenia wewnętrznej dyscypliny, gotowości do ofiary z życia, inni przeciwnie: powołując się chociażby na argumenty psychologiczne, będą przekonywać o szkodliwości tej formy życia proponowanej masowo.

Istnienie problemu dało znać o sobie z nową siłą po ujawnieniu skandali seksualnych z udziałem duchownych. Także w tej kwestii pojawiła się polaryzacja stanowisk. Jedni uznali, że to wynik celibatu, inni argumentowali za tezą przeciwną. Temat budzi wiele emocji, obciążony jest dużym natężeniem argumentów ideologicznych. Trudno wypracować stanowisko wyważone. Pozostaje więc zacząć od tego, co wiemy z całą pewnością.

Ks. Jacek Prusak SJ przytaczał w „Tygodniku Powszechnym” wyniki badań nad amerykańskim duchowieństwem na początku lat siedemdziesiątych (C.W. Baars, A.A. Terruwe)¹. Ujawniły one, że 20–25 procent księży w Stanach Zjednoczonych miało poważne psychiczne zaburzenia, a 60–70 procent cierpiało z powodu niedojrzałości emocjonalnej. Tylko 10–15 procent amerykańskich księży uznano za osoby dojrzałe psychicznie. Wyniki tych badań przedstawione zostały na synodzie biskupów w 1971 roku w Watykanie. Temat, niestety, nie został podjęty.

Według innych badań (E. Kennedy i V. Heckler) tylko 7 procent kapłanów w USA to osoby psychologicznie i emocjonalnie rozwinięte, 18 procent to osoby rozwijające się, ponad 66 procent to osoby słabo rozwinięte, 8,5 procent zaś to osoby źle rozwinięte. Z kolei L.M. Rulli ustalił, prowadząc badania populacji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, że 60–80 procent kandydatów do seminarium już w momencie wstąpienia wykazuje duży stopień niedojrzałości osobowej i uczuciowej, przez autorów określanych jako niespójność psychiczna, która jednak nie przybiera form patologicznych, 10–20 procent to osoby dojrzałe uczuciowo (spójne psychicznie), a pozostałe 10–20 procent kandydatów do seminarium czy życia zakonnego ma problemy psychiczne natury patologicznej.

¹ Jacek Prusak SJ, *Duchowni na kozetce*, „Tygodnik Powszechny”, nr 32/2004.



Nowsze badania dodają kolejne elementy obrazu. Richard Sipe po przeanalizowaniu kilku tysięcy przypadków duchownych ustalił między innymi, że 50 procent kleru w każdym czasie jest aktywne seksualnie, z czego 30 procent jest zaangażowane w różnego rodzaju relacje z kobietami, 15 procent w związki homoseksualne, 5 procent wykazuje problematyczne zachowania seksualne (transwestytyzm, ekshibicjonizm, pornografia, kompulsywna masturbacja)².

Czy te kłopotliwe dane wskazują na związek pomiędzy celibatem a niepanowaniem nad własną płciowością? Trudno oprzeć się wrażeniu, iż jakiś związek istnieć musi. Praktyka duszpasterska wskazuje, że często wymagania celibatu poważnie utrudniają lub wręcz uniemożliwiają dojrzewanie emocjonalne młodych ludzi. Psychologowie przypominają, że jednym z motywów celibatu może być lęk przed płcią przeciwną: panie odnajdą się wtedy lepiej w żeńskim towarzystwie, a panowie – *vice versa* – w męskim.

Psychologia to nie wszystko, a jednak trudno ją zlekceważyć w tym kontekście. Trzeba bowiem pamiętać o tradycyjnej katolickiej zasadzie wzywającej do respektowania praw natury, a nie odwoływania się li tylko do łaski, zgodnie ze znanym *adagium*: „Łaska nie usuwa natury, lecz ją udoskonala”.

Winni

Pierwszym podejrzanym w kształtowaniu swego rodzaju wrogości wobec spraw seksu w Kościele w naturalny sposób staje się tradycyjne nauczanie kościelne (dziś częściowo zmodyfikowane). Kształtowało ono głęboką nieufność do ludzkich dynamizmów psychofizycznych. Podtrzymywany był język potępiający seksualność; w istocie wszelką przyjemność erotyczną uznawano za grzech. Jedynym usprawiedliwieniem tej „słabości”, zgodnie z tradycyjną wykładnią, było zrodzenie potomstwa. To przekonanie, choćby niewypowiedziane, kształtowało pokolenia wierzących.

² Zob. <http://www.richardsipe.com/>.



Negatywny stosunek do seksualności w naszej kulturze ma różnorodne źródła. Kształtował się w starożytności, rozwijał w średnio-wiecznej teologii, znalazł dopełnienie w świeckich ideologiach oświecenia. Nie sposób choćby w zarysie przyjrzeć się tak obszernemu tematowi³. Możemy jednak zwrócić uwagę na teksty fundamentalne dla katolickiej teologii moralnej, jakimi niewątpliwie były traktaty Tomasza z Akwinu. Ksiądz Krzysztof Paczos w swoim artykule streszcza stanowisko Tomasza w kwestii cnoty dziewictwa:

Utratę cnoty powoduje wszelka zamierzona przez człowieka przyjemność związana z jakimkolwiek aktem seksualnym: współżyciem płciowym, samogwałtem czy chociażby grzechem myślnym. Nie traci jednak dziewictwa ten, kto odczuwa niezamierzoną (*praeter propositum mentis*) przyjemność seksualną, albo w czasie snu, albo ze względu na przymus, jaki ktoś na nim wywiera, albo w jeszcze innych okolicznościach (Zob. *S. Th.*, II-II, 152, 1 ad 4).

Zastanówmy się nad oddziaływaniem wychowawczym takich poglądów. Łatwo się domyślić – znajduje to potwierdzenie w praktyce duszpasterskiej – że będący pod wpływem takiego nauczania czują się osaczeni przez grzech nieczystości: gdziekolwiek się zwrócą, gdziekolwiek spojrzą, tkwi pokusa – początek grzechu śmiertelnego. Ulegając „pożądliwości”, analizują, czy zgodę wewnętrzną już wyrazili, czy wyrazili ją w całości, czy tylko w jakiejś części. Lęk przed grzechem zmusza ich do ciągłego korzystania ze spowiedzi. Rodzi się w nich fundamentalna nieufność do własnych dynamizmów psy-

Wiele wskazuje na to, iż w kwestiach ludzkiej seksualności poglądy Akwinaty są w dużej mierze szkodliwe.

choficznych, chęć ich absolutnej kontroli, co prowadzi łatwo do zaburzeń w rozwoju emocjonalnym.

Jeśli tak rzeczy się mają, to wniosek powinien być jeden: powyższy sposób mówienia o ludzkiej seksualności należy poddawać krytyce jako szkodliwy, miast go powielać. Gdy czyta się autorów z różnych epok niezbędne jest krytyczne podejście do ich poglądów, konieczne jest także krytyczne podejście do wypowiedzi Tomasza z Akwi-

³ Zob. m.in.: Michel Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 2002; Elizabeth Abbott, *Historia celibatu*, tłum. Mariola Palciewicz, Wrocław 2003; Thomas W. Laqueur, *Samotny seks, kulturowa historia masturbacji*, przekład pod red. A. Bielik-Robson, Kraków 2006; Grzegorz Ryś, *Celibat*, Kraków 2002.



nu. Wiele wskazuje na to, iż w kwestiach ludzkiej seksualności poglądy Akwinaty są w dużej mierze szkodliwe. Nie dysponował on dostępną dziś wiedzą o naturze i rozwoju ludzkiej emocjonalności. Sam będąc celibatariuszem, w kwestiach seksualności koncentrował się najpierw na problemie „jak nie zgrzeszyć”. Takie podejście nie mogło dostarczyć adekwatnego rozumienia tego wymiaru człowieczeństwa.

Współczesne stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii ludzkiej seksualności zmieniło się częściowo i wskazuje, iż jest ona rzeczą dobrą, bo stworzoną przez Boga. Jej celem jest już nie tylko prokreacja, ale także okazywanie miłości. Grzechy w tej dziedzinie polegać zaś mają na złym korzystaniu z seksualności.

To jednak wywołuje inny problem. Celibatariusz wezwany jest bowiem do całkowitej rezygnacji z seksualnej aktywności. Powstaje więc swego rodzaju niespójność: z jednej strony seksualność człowieka sama w sobie jest dobra (nie jest grzechem), a z drugiej – mamy do czynienia z wymogiem całkowitej rezygnacji z niej. Tworzyć to może chaos w sferze uczuć i pragnień celibatariusza, nawet gdy teoretycznie rzecz ma uporządkowaną. W wymiarze emocjonalnym człowiek jest bowiem istotą prostą, nieumiejącą dokonywać zbyt subtelnych rozróżnień teologicznych: jeśli coś jest zakazane, to odbierane jest na poziomie emocjonalnym jako złe. Uczucia rządzą się własnymi prawami, nie podporządkowując się bezpośrednio ludzkiej woli. Powstaje w związku z tym kwestia, czy i jak można mówić o wartości celibatu, nie popadając równocześnie w faktyczne potępienie seksualności. Same deklaracje nie wystarczą. Ryzyko kształtowania osobowości niespójnych nie zostaje zażegnane.

Wyższość celibatu?

Formułowane dzisiaj poważne obiekcje wobec sensowności samego celibatu (dziewictwa) w naturalny sposób spychają na dalszy plan problem wyższości celibatu nad małżeństwem. Tę tradycyjną naukę Kościoła katolickiego przypomina jednak w swym artykule ks. Krzysztof Paczos. Sugeruje, że niesłusznie bywa ona dzisiaj przemil-



czana. Sprawa jest z pewnością kontrowersyjna. Jakie są więc argumenty za wyższością dziewictwa, a jakie przeciw?

Ksiądz Paczos idzie pod tym względem za tekstami Tomasza z Akwinu. Przekonanie o wyższości celibatu opiera na jego interpretacji teorii cnót, w tym cnoty czystości, zgodnie z którą dziewictwo jest wyższym, to jest doskonalszym stopniem bycia człowieka w porównaniu z samą tylko czystością małżeńską (po szczegółową argumentację odsyłam do tekstu Paczosa).

By dać się jednak przekonać argumentom Tomasza z Akwinu, trzeba przyjąć ich przesłanki: zarówno jego rozumienie czystości małżeńskiej, jak i rozumienie dziewictwa. Trzeba by też przyjąć, iż są to przesłanki wystarczające. Tymczasem tak nie jest: do analizy zagadnienia należy włączyć jako przesłankę także dzisiejszą wiedzę o człowieku, którą Akwinata nie dysponował. Gdy tego zabraknie, wnioski będą niewiarygodne.

Wątpliwość budzi szereg sformułowań ks. Paczosa komentujących stanowisko Tomasza:

Chodzi o to, aby przyjemność zmysłowa nie była wybierana przez ludzką wolę, dla której stanowi nieadekwatny cel, gdyż zawęży człowieka do kręgu wartości zwierzęcych.

Tomasz uznaje szukanie rozkoszy w pożyciu małżeńskim za brzydotę, która zawsze towarzyszy aktowi małżeńskiemu (*turpitudō quae semper est in actu matrimoniali*).

Trzeba ugryźć się w język i powstrzymać przed złośliwością, iż to typowy „księżowski” sposób myślenia: seks to zwierzęcość kopulacji, a nie piękno miłości. Dzisiejsza perspektywa personalistyczna pozwala wyraźniej dostrzec, jak bardzo takie naturalistyczne podejście uczy uprzedmiotowienia drugiego człowieka. Aż chce się zapytać, co może popychać ks. Paczosa do tak daleko idącej deprecjacji ludzkiej seksualności, iż zapowiada on, że nie doczekamy się nigdy beatyfikacji małżeństwa, które nie złożyło w odpowiednim momencie ślubów czystości.

Abstrahując od kwestii, czy w cytowanych powyżej słowach jest więcej Tomasza czy Paczosa, przyznać trzeba, iż cały ten sposób wypowiedzania się o ludzkiej seksualności utrwała tradycyjny wzo-



rzec, w którym wszelka seksualność jest ze swej istoty zła: jest dziedziną nieczystości. Nie trzeba dowodzić, iż sprzeczne jest to z konstytutywnymi tekstami Biblii, choćby z opisem stworzenia, kiedy to Bóg stwierdził, że wszystko, co stworzył, było dobre.

Wartość porównywania

Celibat wyższy od małżeństwa? Zapytać można: po co się porównywać, skąd ta rywalizacja? Czy ma sens mówienie: „ja jestem doskonalszy aniżeli ty”? Jaką wymowę ma swego rodzaju przechwalanie się, stawianie siebie *ex definitione* wyżej? Dziś, kiedy nie istnieje już zhierarchizowane na modłę średniowieczną społeczeństwo, kiedy to egalitaryzm (równość wszystkich ludzi) nie bez racji odbierany jest jako wartość, taka postawa budzi podejrzenia o zwykłą chęć dowartościowywania się kosztem innych. To zaś niewiele ma wspólnego z nauką Jezusa, który wielokrotnie upominał uczniów, by nie wynosili się nad innych: „Największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa” (Łk 24, 26).

Egalitaryzm, ujawniający się choćby w bliskości Nauczyciela i uczniów, to konstytutywne elementy Jezusowego przesłania. Nie wydaje mi się, by chrześcijanin mógł puszczać mimo uszu słowa Jezusa, ogłaszając nowe hierarchie:

Wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście. Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie. Nie chcecie również, żeby was nazywano mistrzami, bo jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus. Największy z was niech będzie waszym sługą. Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony (Mt 23, 8–12).

Niepokojące jest, jak bardzo centralne elementy nauczania samego Jezusa (nawet nie Jego uczniów) bywają ignorowane. Jakby słowa te nigdy nie zostały wypowiedziane. Jak to często bywa z kultem: zrobiliśmy sobie z Jezusa bożka – dlatego już nie musimy Go słuchać. Wystarczy adorować...



Resentyment

By sprawie przyjrzeć się z możliwie wielu punktów widzenia, trzeba też rozważyć opinie nieprzychylnie celibatowi, co pozwoli dostrzec ewentualne pułapki związane z pewnymi próbami jego obrony. Powie więc przeciwnik celibatu, że celibatariusz ma motywacje osobiste, by bronić wyższości swego stanu: „poświęcił się i potrzebuje za to pochwały albo przynajmniej upewnienia się w tym, że jego wybór ma wartość godną ceny, którą trzeba było zapłacić. Sam więc ogłasza, że jego życie jest doskonalsze od cielesnego życia małżonków”. Nie bez racji można by wtedy usłyszeć pouczenie: „Takie przechwalanie się nie brzmi zbyt szlachetnie. Zbliżacie się, drodzy celibatariusze, do granicy, za którą czai się śmieszność”.

Max Scheler pisał, że ludzie w sposób spontaniczny się porównują. Porównywanie oznacza zestawianie ze sobą jakichś ludzkich atrybutów. W rywalizacji celibatu z małżeństwem nie dochodzi jednak do porównania realnych cech czy zdolności, przeciwnie, raczej odgórnie i niezależnie od tych ludzkich właściwości, *a priori* i bez dowodu ustala się wyższość życiową jednych nad innymi.

Porównywanie oznacza jakąś rywalizację. A z rywalizacją bywa różnie: niekiedy jest szlachetna, a niekiedy, przeciwnie, przesiąknięta jadem zazdrości czy zawiści. To kolejna pułapka, w jaką wpada zwolennik wyższości celibatu: jego słowa budzą podejrzenie o uleganie resentymentom. Resentyment – przypomnijmy – to pozabawianie wartości czegoś, na czym komuś zależy wtedy, kiedy okazuje się to dla niego nieosiągalne. Jeśli zależy mi na czymś, a nie mogę tego zdobyć, by złagodzić frustrację, zaczynam wmawiać sobie, iż nie jest to w istocie rzecz tak cenna, jak by się wydawało. W tym sensie celibatariusz, jeśli głosi wyższość swego stanu (tj. niższość małżeństwa), może być podejrzewany o resentyment: wywyższa swój stan, poniża małżeństwo, by złagodzić frustrację i zazdrość. Takie supozycje wymagają wyjaśnień, nie sposób przejść nad nimi do porządku dziennego.



Promocja powołań

Krytyk teorii wyższości celibatu może też powiedzieć, że jej głoszenie wykorzystuje się instrumentalnie do promocji życia zakonnego i kapłańskiego. Młodzież dowiaduje się, iż będzie prowadzić życie doskonalsze, z natury swej wyższe. Rzecz brzmi atrakcyjnie. Iluzja staje się motywem istotnych życiowych decyzji. Przekaz taki skutecznie oddziałuje także dlatego, że kierowany jest do młodych ludzi, często nastolatków, którzy z reguły nie mogą pochwalić się jeszcze trwałymi życiowymi osiągnięciami. Tutaj tymczasem już u początków swej drogi, bez żadnego uprzedniego wysiłku, kandydat na celibatariusza otrzymuje wyższy status bytowy (społeczny). Wygoda jest podwójna: „nie ma się rodziny na głowie, a ma się wyższość w głowie”. Niczym szlachectwo, które nic nie kosztuje, a bywa i przyjemne, i pożyteczne zarazem. Jednakże pokładanie zbyt dużej ufności w społecznym pochodzeniu bywa złudne w naszych czasach, nie zawsze rozwiązuje życiowe problemy, podobnie jak owa nabyta *noblesse* celibatariusza niekoniecznie pomaga. Często demobilizuje.

Funkcja społeczna celibatu

Kiedy średniowieczni teologowie formułowali teorię wyższości dziewictwa, pełniła ona – dziś może to nie być jasne – ważną funkcję społeczną. Dziewictwo i małżeństwo były odrębnymi stanami, a głoszenie wyższości pierwszego miało na celu, poprzez hierarchizację poszczególnych stanów, wprowadzenie i utrwalenie ładu społecznego. W takim modelu społeczeństwa stanowego wyższość życia klasztorno-zakonnego była więc czymś analogicznym do wyższości stylu życia pałacowo-arystokratycznego nad życiem pospółstwa.

W naszych czasach to anachronizm. Powrót do takiej koncepcji łatwo stać się może nadużyciem. W kontekście współczesnym mamy płynną strukturę społeczną i nie istnieją podziały stanowe rozumiane jako z Bożego ustanowienia nadane trwałe elementy harmonii świata. Dziś, by takie myślenie mogło obowiązywać w przestrzeni społecznej, trzeba zabiegów perswazyjnych (swoistej indoktrynacji),



**Stosunek Kościoła
katolickiego do celibatu
powinien się zmienić.**

podczas gdy wcześniej było ono raczej próbą opisu ustanowionej przez Boga struktury. Co w naszej epoce jest arbitralne, kiedyś było sposobem ukazania, jak się rzeczy mają, co było opisem, dziś jest dyrektywą dyskryminacyjną. Język ponizienia zależy od kultury, w której się poniża. Dlatego lepiej byłoby, żeby w imieniu katolicyzmu nie głosić dyskryminacyjnych dyrektyw w odniesieniu do małżeństwa.

Dziś, dysponując już nie tylko odkryciami Freuda, ale także trwającą ponad sto lat praktyką psychoterapeutyczną, możemy z pewnym przekonaniem sugerować, że stosunek Kościoła katolickiego do celibatu powinien się zmienić. To warunek konieczny (choć oczywiście niewystarczający) wiarygodności nauczania katolickiego, głoszącego, iż seksualność, jako pochodząca od Boga, jest rzeczą dobrą. Rezygnując z pójścia tą drogą, Kościół zmuszony będzie w ramach obrony własnego stanowiska do kontynuacji selektywnej recepcji współczesnych wyników badań nad człowiekiem. By utrzymać pozór spójności, nie będzie przyjmował do wiadomości tego, co na temat funkcjonowania człowieka ma do powiedzenia już nie tylko psychoanaliza, ale także medycyna, antropologia oraz inne nauki o człowieku.

Ma więc rację ów krakowski profesor, stwierdzając, iż recepcja psychoanalizy dopiero przed nami.

TADEUSZ BARTOŚ OP, dr filozofii, dyrektor Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii w Warszawie. Opublikował: *Tomasza z Akwinu teoria miłości* (2004).



Książką najważniejszą z punktu widzenia problematyki tego numeru wydaje się zbiór katechez **Jana Pawła II** *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała i sakramentalność małżeństwa* (Città del Vaticano 1986). Polecamy również książkę **o. Ksawerego Knotza** *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem?* (Kraków 2001) i **ks. Grzegorza Rysia** *Celibat* (Kraków 2002).

Z kolei wszystkich, którzy chcieliby lepiej zrozumieć argumentację **ks. Krzysztofa Paczosa**, odsyłamy do trzeciego rozdziału (*Czystość*) jego książki *Czekając, aż przyjdzie. Radykalizm chrześcijański w epoce postindustrialnej* (Warszawa 2005). Na uwagę zasługuje też, bez wątpienia, esej **Teilharda de Chardin**, do którego odwołuje się ks. Paczos: *Ewolucja pojęcia czystości*, zamieszczony w III tomie *Pism francuskiego filozofa (Moja wizja świata i inne pisma)*, Warszawa 1987).

Z prac historycznych warto sięgnąć do książek: **Petera Browna** *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York 1988) i **Stefana Heida** *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązkowej wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie* (Tuchów 2000). Zachęcamy też do sięgnięcia po tom dokumentów: *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu* (Gniezno 1993). Z kolei ci, którzy zastanawiają się nad małżeństwem jako drogą do świętości, powinni przeczytać książkę **Zbigniewa Nosowskiego** *Parami do nieba* (Warszawa 2004).



Przeżyć to jeszcze raz

Z Ewą Szumańską
rozmawia Anna Głęb

Okres starości to czas dziesiątków tysięcy małych zakończeń, wszystkiego, z czego składa się życie. To оголошение jest bardzo potrzebne. Może to część pokuty, jaka się należy? Część wiedzy o sobie, która jest potrzebna? Powściągnięcie swoich rozbrykań, zawrócenie cugłami z egoistycznych drózek?

ANNA GŁĘB: Czy zagubiła się Pani kiedyś w podróży? Czy zagubiła się Pani kiedyś w życiu tak, że poczuła Pani ból życia, nie wiedząc, co dalej?

EWA SZUMAŃSKA: W podróży nie zgubiłam się nigdy. Gubi się człowiek, który uważa, że bezpiecznie jest tylko w stadzie, w grupie – gubi się w momencie, gdy się od tej grupy odłącza. Ale ja byłam panią swojej podróży...

Natomiast w życiu miałam takie momenty, gdy czułam się zagubiona i nie wiedziałam, co dalej. Pierwszy wtedy, kiedy wychodziłam z powstania, to był 6 października 1944 roku, cztery dni po kapitulacji. Wychodziliśmy w tzw. oddziałach osłonowych, Warszawa się paliła, była zupełnie pusta, broń zdawało się w specjalnych



punktach. Doszliśmy niedużą grupą do Ożarowa i tam czekaliśmy na pociąg do Niemiec, bo jechaliśmy jako jeńcy wojenni do obozu. Byłam wtedy w strasznym stanie, miałam zapalenie stawów w nadgarstkach, jakiś odłamek w nodze, wysoką gorączkę. Ale najistotniejsza była straszliwa świadomość przegranej, zawalenia się wszystkiego, co dla mnie najważniejsze... Ta śmierć miasta, które było wtedy czymś więcej niż miastem – Warszawę traktowaliśmy jak symbol, mit. Nie chodziło mi wtedy tylko o to, że miejsce mojego zamieszkania się spaliło, że zawałiła się kamienica... Chodziło o coś dużo ważniejszego. Miałam poczucie wdeptania w ziemię, absolutnej klęski, co jednak bardzo szybko mi przeszło.

Jak się Pani z tego podniosła?

Zaczęło mnie interesować to, co się działo dalej. Przez cztery doby jechaliśmy do obozu, który był umiejscowiony gdzieś w okolicach Drezna. Znajdowali się w nim jeńcy wojenni z Francji, Anglii, Polacy z Września. Nic się tam strasznego nie działo, bo Niemcy przestrzegali konwencji genewskiej. Ten obóz był trochę zwariowany i tak ciekawy, że całkowicie zapomniałam o klęsce.

Drugi okres zagubienia przyszedł bardzo niedługo – zaraz po powrocie do kraju. Otóż obóz „wyzwoliła” Armia Czerwona w kwietniu. Cztery kilometry od nas stacjonowali Amerykanie. Żadnych obostrzeń, można było iść, gdzie się chciało, nawet tzw. strefa radziecka nie została określona. Można było iść w świat. Miałam taką pokusę: para Australijczyków za wszelką cenę chciała mnie zabrać do siebie. Nie pojechałam wtedy z nimi i Australia została dla mnie jedynym kontynentem nieznanym.

Zdecydowałam się na powrót do Polski ze względu na rodziców, głównie mamę. Wiedzieliśmy, że wracamy do kraju pod okupacją sowiecką, ale tak do końca nie zdawaliśmy sobie z sprawy, co to znaczy. Mówiliśmy, że za trzy-cztery miesiące wybuchnie nowa wojna, więc ten stan jest tylko chwilowy. Szliśmy zatem do Polski, mieliśmy na sobie resztki mundurów, biało-czerwone opaski, niektórzy nieśli nawet broń, a dowództwo jechało bryczuszką. Szliśmy tak buńczucznie, nie wiedząc właściwie, gdzie idziemy i co zastaniemy. W miasteczku na granicy powitał nas burmistrz z grupą ludzi, jakiś



facet grał na trąbie. Burmistrz mówił, jak jest dumny z nas, powstańców Warszawy. Wkraczaliśmy do Polski jako zwycięzcy. Ale jeszcze w tym samym miasteczku, kiedy wsiedliśmy do pociągu towarowego, natychmiast nas zaaresztowano i za chwilę przekonaliśmy się na własnej skórze, jak zaczyna być. Wtedy ze zdwojoną siłą powróciła moja depresja, przerwana pobytem w obozie, poczucie klęski, zamknięcia jak w jakimś pudle i strasznego nieszczęścia. Trwało to parę miesięcy, mimo odnalezienia rodziców, mimo że postanowiłam nie ujawniać swojej konspiracyjnej działalności. Zaczęłam po wariacku, zupełnie bez sensu, jeździć po całej Polsce, wynajdując sobie różne preteksty – że tu czy tam może znajdę kogoś z powstania. Byłam w Gdańsku, Bydgoszczy, Poznaniu, Krakowie i Zakopanem. Przeważnie jeździło się ciężarówkami, płaciło od łebka. Zmieniałam te ciężarówki, coś mnie gdzieś gnało... Zdałam sobie sprawę z tego, że weszłam w jakąś straszną rzeczywistość, której nie zaakceptuję, w której nie będę potrafiła w ogóle żyć... Kto mi pomógł? Moja mama.

Trzeci taki moment zdarzył się 13 grudnia 1981 roku. Tym razem była to utrata „Solidarności”.

Czym dla Pani była „Solidarność”?

Jedyną – oprócz AK – organizacją, do której należałam. Zawsze byłam „singlem” i nie znosiłam jakiegokolwiek przynależności. „Solidarność” dała mi poczucie wspólnoty – bycia na swoim miejscu. Miałam też wielkie wyrzuty sumienia, że wcześniej nie doceniałam tego społeczeństwa, że mój stosunek do niego był trochę drwiący, a tu się okazało, jakie jest wspaniałe. Czułam, że nie doceniłam jego poświęcenia, odwagi, prostolinijności.

A jaka była Pani reakcja na wprowadzenie stanu wojennego?

Liczyłam się z tym, że to się stanie, stopień rozgorączkowania był tak wielki, że coś się musiało wydarzyć. To był dla mnie straszny okres. Trwał jakieś jedenaście dni, bo w wigilię Bożego Narodzenia zaczął powoli mijać. Wtedy zniesiono godzinę milicyjną, żeby umożliwić pójście na pasterkę. Na zewnątrz było tak zimno, ciemno, pusto, zastanawialiśmy się, czy ktoś w ogóle się wybierze do kościoła.



Patrzemy, a tu ciekną strużki ludzi ze wszystkich stron. Wchodzimy do kościoła – był wypełniony, ale ciemny. Za chwilę wszystko się rozświeciło, buchnęła kolęda, wyczuwało się nieprawdopodobne uniesienie i radość, ludzie płakali, rzucali się sobie na szyję... Niesłychany był ten wieczór – bardzo mnie wzmocnił.

Wkrótce udało nam się stworzyć komitet dla represjonowanych nazwany w skrócie AKCh – Arcybiskupi Komitet Charytatywny – w którym zgromadziła się ogromna liczba młodych i starszych osób z rozmaitych środowisk. Arcybiskup Henryk Gulbinowicz przydzielił nam lokum. I rzeczywiście, komitet stał się przede wszystkim miejscem pomocy dla internowanych, skazanych i dla ich rodzin, ale również miejscem spotkań całej podziemnej „Solidarności” i kolportażu zakazanych tekstów. Był to taki tętniący „prawidłowym” życiem ośrodek, rozpolitykowany, cieszący się dużym autorytetem w mieście, przyjaźnią mnóstwa ludzi. Wtedy zaczęłam się podnosić z załamania. A już całkowicie mi ono minęło, gdy wraz z małą grupą członków tego komitetu pojechalśmy na początku stycznia na dni skupienia do Jagińtkowa. Odbywały się one w *silentium sacrum*, przeciwko czemu początkowo się buntowałam.

To był dla mnie moment nie tylko wyjścia z depresji, ale i nawrócenia.

Ale przecież Pani nie była nigdy zbuntowaną antykleryką...

Zawsze byłam wierząca i chodziłam do kościoła. Ale w czasach PRL-u traktowałam to bardziej jako akt sprzeciwu wobec reżimu i ostentację niż wewnętrzną potrzebę. Wtedy w Jagińtkowie wróciłam mocno do wiary i tak już zostało. Jak w moich pierwszych depresjach była ze mną mama, tak wtedy był już ze mną ktoś najbliższy: mój bardzo kochany mąż...

Wracając jeszcze do tego, co dała mi „Solidarność”, muszę dodać, że skłoniła mnie do bardzo intensywnego uczestnictwa we wspólnocie. „Solidarność” była jedyną taką wspólnotą w moim życiu – AK nie stanowiła przecież wspólnoty, wszyscy się ukrywaliśmy, ze względu na konspirację działalności miało się kontakt tylko z kilkoma osobami. „Solidarność” stała się dla mnie podróżą w nowe obszary, jakie otwierało działanie wspólne. Potem się to oczywiście skończyło.



Czy sposób, w jaki ta przygoda się zakończyła, nie zachwiał Pani optymizmem, wiarą w człowieka?

To pytanie zakłada, że jestem optymistką. A ja wcale nie jestem optymistką.

Kiedy czytałam Pani książki, uderzał mnie zawsze właśnie ten optymizm i pogoda ducha, budowane na przekonaniu, że wszystko może się zdarzyć, że wszystko jest możliwe!

Co nazywamy optymizmem? Optymista uważa, że z każdej sytuacji jest jakieś wyjście, a świat zmierza w dobrym kierunku. Otóż ja tak nie uważam. Są sytuacje, z których wyjścia nie ma – niejednokrotnie w historii ludzkości się o tym przekonywaliśmy. Podobnie, nie mam przekonania, że świat zmierza w dobrym kierunku. Ludzie potrafią zepsuć wszystko, za co się zabiorą: idee, przyrodę. Całe dzieje świata pokazują nam, że gdy coś idzie ku dobremu, jest powstrzymywane i przeradza się w swoje przeciwieństwo.

Tak samo podchodzę do wiary w człowieka. Mam zaufanie do człowieka, ale to zupełnie co innego niż wiara. To jest zaufanie *a priori*, którego się nie boję i nie obawiam się też, że ktoś mnie nieprzyjemnie zaskoczy. Chociaż zaskakuje... Owszem, spotykałam wspaniałych ludzi i w nich wiarę rzeczywiście miałam i mam. Ale to byli pojedynczy, konkretni ludzie.

Oddzielmy więc optymizm od radości życia. Skąd Pani czerpała i nadal czerpie radość?

Przez całe życie czułam w sobie radość, która wcale nie wypływa z optymizmu, ale raczej z tego, że swoich nadziei nie lokuję tu, na ziemi, i mam zawsze świadomość przemijania. Jestem przekonana, że wszystko ma sens, tylko my niejednokrotnie nie jesteśmy w stanie tego sensu zrozumieć. Wierzę w to, że kiedy przejdziemy na drugą stronę, wyjaśnią się wszystkie rzeczy, których tu nie możemy pojąć.

Jan Józef Szczepański napisał o Pani, że z każdej sytuacji potrafiła Pani wydobyć radość. Czym jest dla Pani humor?



Humor odgrywał rolę kluczową i w moim życiu zawodowym – bo przecież moja twórczość radiowa była głównie satyrą polityczną – i w życiu prywatnym. Stanowił sposób patrzenia na świat i na samą siebie. Zawsze z pewną kpiną.

Jakim sposobem Młoda Lekarka w PRL-u, kiedy ludzie tak rzadko się śmiali, tryskała humorem?

W PRL-u ludzie śmiali się bez porównania więcej niż teraz! Śmiech był niejednokrotnie jedyną obroną przed tym wszystkim, co się działo, a poza tym tak kwitowało się absurd rzeczywistości. Oczywiście, nie śmialiśmy się w 1968 roku ani w czasie wypadków poznańskich albo na Wybrzeżu. Ale absurd, który generował ten ustrój, pogłębiał się i to było coraz mniej straszne, a coraz bardziej śmieszne! Przywódcy byli komiczni! Gomułka, Kliszko... Jeszcze Bierut był ponury, bo i znalazł się u władzy w strasznym okresie stalinizmu, i nie wiedzieliśmy, co się z tego wykluje. Ale wykluwało się coś coraz śmieszniejszego. Codziennie rodziło się po kilkanaście nowych kawałów, puszcanych zaraz w obieg, inne docierały do nas z różnych miast. O milicjantach, aparaczkach, sekretarzach KC, wiadomości z Radia Erewan.

Od początku pracowałam w redakcji „Studia 202”. Nadawaliśmy wówczas audycję, która powstawała w wyniku dzikiej – ale na wesoło – walki z cenzurą. Nikt z naszej redakcji nawet nie otarł się o partię. Wszyscy wiedzieli, że jest to redakcja antyreżimowa, ale jakoś nas trzymano, bo ludzie nas wtedy dosyć kochali. Z cenzurą staczaliśmy potyczki przy okazji każdej audycji, bo do każdej pakowaliśmy kilkanaście numerów niemożliwych do puszczenia, wychodząc z założenia, że zawsze coś zostawią. Więc im więcej, tym lepiej. I rzeczywiście pewne „niecenzuralne” teksty zostawały. Mieliśmy cudowne porozumienie ze słuchaczami, którzy przyjeżdżali do nas, by poodychać powietrzem „Studia”, rozumieli nas idealnie, telefonowali, nie bojąc się podsłuchów, mówiąc: „O, tuście świetnie przywalili, tuśmy się zrozumieli...”.

Tak, wyłączając te momenty, gdy było rzeczywiście tragicznie, bawiliśmy się świetnie.



Dlaczego dzisiaj Polacy już się tak nie śmieją?

Mamy dziś bez porównania mniej czasu niż kiedyś. Przecież wtedy ludzie mieli oceany czasu. Tak jak udawano, że się płaci za pracę, bo płacono grosze, tak też wszyscy udawali, że coś robią. Kwitło życie towarzyskie, organizowało się wyprawy, spływy, ubawy. W tej chwili ludzie są zagonieni, zmuszeni do ciągłego zarabiania, szaleją, żeby kupować, gromadzić rzeczy. Dziś brak czasu na śmiech. A dawniej nawet jeśli ktoś więcej zarobił, to co miał zrobić z tymi pieniędzmi, skoro nic nie było do kupienia?

Ale przyczyną tego, że dziś mniej się śmiejemy, jest jeszcze coś innego. Wtedy – w czasie okupacji czy w PRL-u – śmialiśmy się z nich, bo to byli „oni”.

Czyli istniał jednoznaczny podział na „nas” i na „nich”...

Tak, wiadomo było, że „my” to zupełnie kto inny niż „oni”. Natomiast po 1989 roku jesteśmy już tylko „my”. Sami nadajemy kształt naszemu państwu, a śmiech – jeśli się pojawia – jest bez porównania bardziej gorzki, bo inaczej człowiek się śmieje z „onych”, a inaczej z siebie. Kiedyś, śmiejąc się z Kliszki, nie mieliśmy poczucia, że obśmiewamy swoich. Dziś jakoś głupio się czujemy, żartując z prezydenta...

Epoka peerelowska była więc o wiele bardziej śmiechorodna. Nie bez kozery nazywano nas najweselszym barakiem w sowieckim obozie. A jeszcze sami z siebie żartowaliśmy. Byłam jedyną kobietą w redakcji i bardzo lubiłam, jak koledzy robili mi kawały. Poza tym moje rozmaite gafy znano w całym Wrocławiu...

Jaką największą gafę Pani strzeliła?

To był 1961 rok, wybierałam się w pierwszy rejs do Afryki. Snułam się półprzytomna, bo sen z powiek spędzały mi pytania, czy dadzą paszport, czy nie odwołają rejsu w ostatniej chwili. Pewnego razu wychodziłam wieczorem z klubu dziennikarza. W sionce stało dwoje starszych ludzi. Minęłam ich i ruszyłam przez ulicę. Nagle pomyślałam sobie: „A to świnią ze mnie! Stała para staruszków po



proście, a ja przeszłam obok nich i nic”. Tu Afryka na mnie czeka, tymczasem mnie nawet nie przyszło do głowy, że w intencji wyjazdu powinnam się zatrzymać i coś im dać. Więc wróciłam, żeby się w ten sposób ukarać. Oni dalej tam stali, więc ja się koło nich zakręciłam, ale czułam, że sytuacja jest dość głupawa, tylko nie bardzo wiedziałam dlaczego. Żadne z nich nie miało wyciągniętej ręki. Starsza pani odezwała się do mnie: „Czy pani coś może od nas chce?”. Na to ja: „Tak, chciałam coś państwu ofiarować”. A ona pyta: „Ale dlaczego?”. Ja: „A, tak sobie pomyślałam, że chciałabym”. Ona: „Proszę bardzo, skoro pani chce...”. Wsadziłam jej do ręki, no, taką dość wysoką jałmużnę, ale cały czas czułam, że w tym jest coś głupawego... Nawet mężowi o tym nie powiedziałam.

Rano wchodzę do redakcji, a mój przyjaciel Andrzej Waligórski, szef „Studia 202”, mówi do mnie: „Ty wariatko, rada adwokacka w tej chwili przysłała listę swoich członków, żebyś im wypłaciła zapomogi. Dałaś wczoraj jałmużnę rodzicom najbogatszego adwokata we Wrocławiu!”. Wszyscy później ze mnie kpili w całym mieście, przychodzili po proście, skomląc: „Daj parę grosików”.

Uważam, że człowiek musi być gotowy na to, aby się z niego śmiano. Zdarzają się tacy, którzy dużo żartują, ale siebie traktują niezwykle poważnie. Widzieć swoje śmieszności może być rzeczą bardzo pożyteczną.

Wspomniała Pani, że była jedyną kobietą w radiowej redakcji. Często też podróżowała Pani sama. Czy uważa Pani, że feministki mają rację, mówiąc, iż kobiety mogą w mniejszym stopniu korzystać z dobrodziejstw życia niż mężczyźni?

Choć współczesne feministki mnie śmieszają, nie zaprzeczam, że w wielu miejscach świata kobiety są dyskryminowane – najbardziej czuje się to w Azji, może z wyjątkiem Indii. Natomiast w czarnej Afryce kobiety nie są aż tak dyskryminowane. A w ogóle bywa, iż kobiety same się do dyskryminacji przyczyniają. Jest w kobietach coś takiego, że ustawiają się w pozycji słabych istot, które potrzebują męskiego ramienia. Dyskryminacji, jaką mogłam zobaczyć na przykład w krajach muzułmańskich, niejednokrotnie towarzyszy zgoda kobiet.



Pamiętam, jak w Medenin, saharyjskiej oazie, zatrzymałam się przez pewien czas we wspólnocie Białych Sióstr. Jedna z nich pracowała w szpitalu i zarabiała na utrzymanie tej misji, a druga prowadziła działalność edukacyjną wśród kobiet. Uczyla je, jak pielęgnować dziecko, jak utrzymywać higienę *etc.* Ich praca absolutnie nie miała charakteru działalności misyjnej, bo kongregacja Białych Sióstr i Ojców nie ma na celu nawracania, ale dawanie przykładu dobrego życia i opiekę nad kulturą. Widziałam, jak jedna z sióstr próbowała rozmawiać z tymi kobietami na tematy bardziej abstrakcyjne, a nie tylko o gotowaniu czy opiece nad dzieckiem. One natychmiast się wycofywały, mówiąc: „Nie, nie, to nie dla nas, tylko mężczyźni mogą o tym rozmawiać”. Siostra nalegała, tłumaczyła: „Jesteście takimi samymi ludźmi jak mężczyźni”, ale one twierdziły, że czułyby się nie w swojej skórze, rozmawiając na ten temat.

Co chciałaby Pani przekazać młodym ludziom?

Chciałabym wiele przekazać, ale nie bardzo wierzę, że zostanie to wzięte do serca. Gdyby faktycznie można było nauczyć czegoś generacje wstępujące, od wielu pokoleń żylibyśmy w krajach świętych, bo nikt nie popełniałby błędów poprzedników.

Zwróciłabym uwagę na dwie rzeczy. Pierwsza to odwaga we wszystkim, wobec niebezpieczeństw, bo większość tych niebezpieczeństw sami sobie wymyślamy. Nie bać się trudnych decyzji w życiu. Demonstrowanie swoich lęków jest czymś upokarzającym, nic tak nie wzbogaca życia i nie nadaje mu barwy i soczystości jak odwaga. Nie bać się ryzyka. Druga rzecz to przyzwoitość. To, co mówi Bartoszewski: warto być przyzwoitym.

Z czym wiązałyby Pani nadzieje, jeśli chodzi o przyszłość świata?

Wiążę ją z takimi strukturami jak Unia Europejska, ponieważ Europa, która była w czasie całej swej historii miejscem najstraszniejszych rzezi i konfliktów, a w której od sześćdziesięciu lat nie ma wojen, jest otwarta i w pewnym sensie solidarna. Dobrze byłoby, gdyby tego typu struktury zaczęły działać w całym świecie. Może dzięki nim



udałoby się przewyciężyć podziały na narodowe państwa z pretensjami do supermocarstwowości, skaczące sobie do oczu...

Z czym wiąże jeszcze nadzieje? Z powstawaniem różnych grup, organizacji pozarządowych, które mają jeden wspólny cel. Sama zetknęłam się z dwiema takimi organizacjami. Jedna z nich to „Lekarze bez Granic”, wspaniali ludzie z wielu krajów, którzy wyjeżdżają nie dlatego, że chcą mieć więcej pieniędzy, ale żeby pomóc innym. Pojawiają się w punktach zapalnych świata, są tak ofiarni... Jakżeż są poważani, jak ludzie im ufają!

Druga to organizacja „Maitri” – Ruch Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata (w Polsce jego siedzibą jest Gdańsk), który oprócz różnych form pomocy prowadzi „adopcję serca” wśród sierot z Rwandy; jak dotąd ponad cztery tysiące sierot zostało zaadoptowanych. Ja też mam taką córeczkę Claudine z Rwandy. Adopcja polega na tym, że płaci się miesięcznie piętnaście dolarów – to jest koszt utrzymania tego dziecka. Piszę się do niego listy, ono pisze listy, w których opisuje marzenia, przysyła swoje świadectwa, tytułuje „Mamo...”. Świadomość tego, że można podarować dzieciństwo za tak niewielką sumę, jest wspaniała.

Nadzieję dla świata upatruję właśnie w tym, że będzie coraz więcej skupionych wokół jednego celu grup, które poprawią jakość życia i przerzucą mosty między ludźmi.

Wydaje się, że widziała Pani już wszystko, że poznała Pani świat od podszewki. Jakże dzisiaj ma Pani marzenia? Gdzie chciałaby Pani dotrzeć?

Jest bez porównania więcej miejsc, których nie widziałam, niż tych, które widziałam. Wśród tych, których mi bardzo zabrakło jest Angkor Wat w Kambodży. Ale może powiedziałabym o innym marzeniu. Chciałabym przeżyć całe moje życie jeszcze raz: od początku do końca. Wszystkie momenty trudne, których nie było wiele, i wszystkie momenty wspaniałe, których było bardzo dużo. Przeżyć je dokładnie jeszcze raz, ale nie mając świadomości, że przeżywam to po raz drugi.

To znaczy, że to życie było bardzo szczęśliwe... Jaką ma Pani receptę na szczęście? Na czym polega prawdziwa mądrość życia?



Gdybym wiedziała, to pewnie byłabym prawdziwie mądra, ale nie jestem. Myślę, że wiele rzeczy człowiek przynosi na świat zupełnie nieświadomie – może w genach? Jednak jedną z recept na szczęście jest to, by nie brać siebie samego zbyt poważnie, zbyt serio. Unikać poczucia, że jest się ważnym. Znać swoje miejsce w życiu. A to miejsce to miejsce takiego pyłka niemającego większego znaczenia, odrobinki w tym ogromnym niepojętym świecie. Umieć się śmiać, patrzeć na siebie z przymrużeniem oka. To powoduje, że nie ma się poczucia jakichś urojonych krzywd czy kompleksów. Wtedy poznaje się siebie – również swoje śmieszności. Kundera napisał książkę pod tytułem *Niežnośna lekkość bytu* – ja natomiast poznałam wspaniałą lekkość bytu, w której tkwi piękno. Życiu potrzebna jest jakaś piankowość, lekkość...

A w życiu wspólnotowym, społecznym?

Leczyć się z kompleksów niższości i jednocześnie z poczucia wyższości. To bardzo pomaga również we współżyciu między narodami. Przywiązanie do mitu wyjątkowej ofiary Historii jest, moim zdaniem, megalomanią narodową. Jeśli prześledzimy dzieje innych narodów zrozumiemy, że los Polski jest normalny!

Celem dziennikarza jest przekazać informacje na temat tego, co się dzieje w różnych częściach świata. Jednak często te informacje giną wśród innych, wypychane jedne przez drugie. Czy nie miała Pani nigdy pokusy, aby rzucić pisanie i przyłączyć się do tych misjonarzy w Burundi, całkowicie zaangażować się na rzecz Afryki?

Byłoby bardzo efektownie powiedzieć: tak, miałam takie momenty. Muszę jednak odpowiedzieć, że nie miałam takich momentów. Może to świadczy może o mojej małości.

Może raczej o realizmie?

Nigdy nie chciałam nigdzie zostać na zawsze. Owszem, w tych miejscach, o których mówiłam, chciałabym być bardzo długo, ale w samo pojęcie podróży jest wpisany powrót. Musi być takie miejsce,



gdzie się to wszystko przetrawia, wspomina. Dopiero wtedy odkrywa się ich właściwe znaczenie. Nie miałam nigdy jakichkolwiek ciągot, powołań, przede wszystkim do takich rzeczy, co do których trzeba składać przysięgi na zawsze. Prawdopodobnie za mało miałam w sobie dobroci, żeby całkowicie się oddać innym, przekreślić samą siebie. Dużą wagę przywiązuję do konsekwencji i do dotrzymywania słowa. Dlatego rzadko kiedy daję słowo, bo znam swoje słabości. Wolę nie przyrzec niż złamać słowo. Znając siebie, nie uwierzyłabym, że potrafię się zakopać w jednym miejscu.

Czy nie razi Pani współczesna rzeczywistość?

Nie tylko mnie razi, ale również wywołuje mój sprzeciw. Spłaszczenie kultury masowej, wszechwładza mediów i kreowanie przez nie rzeczywistości, prymat sukcesu i zarabiania pieniędzy, apoteoza zakupów i promocji, pogoń za sensacją – to wszystko mnie przeraża. Wszystko staje się coraz krótsze, rozedrgane, szarpiące nerwy.

Przeżywalismy ten tragiczny, ale przecież wspaniały czas umiarności papieża Jana Pawła II. Był to jakiś wiatr, który przeciągnął nie tylko przez Polskę... Widzieliśmy tę śmierć – obnażoną, piękną przez swoją dzielność, heroizm, zawierzenie cudowne i głębokie... Wtedy człowiek tak sobie myślał, że przecież nie może ten świat, który zareagował w taki sposób na tę śmierć, wrócić do stanu poprzedniego. Tymczasem ten świat tak szybko „odwinął się” i powrócił do swojej poprzedniej formy. Nie wiem, co musiałoby się stać, żeby trwale coś się zmieniło. Ja mam nadzieję – ale przeniesioną poza ten ziemski próg – że dopiero tam wszystko w sposób właściwy się wyjaśni.

Wiara jest więc dla Pani nadzieją...

O tak, główną nadzieją. Mój świat już odszedł. Podróże, ciągle wtapianie się w coś nowego to już przeszłość... Skończyło się już czytanie książek, bo tracę w galopującym tempie wzrok. Co mi daje nadzieję? Przede wszystkim obecność kogoś najbliższego, czyli mojego męża, który jest cudownym człowiekiem, z którym i jeździć, i chodzić, i żyć, i patrzeć na siebie, i czytać książki, i myśleć razem było czymś najlepszym, co przytrafiło mi się w życiu. Poza tym wiara...



Źle bym się czuła, gdybym jej nie miała – w mojej sytuacji odchodzącego już z tego życia człowieka. Jestem teraz w takim momencie, kiedy zamykają się różne furtki, okienka, urywają się nitki, coraz mniej widać, coraz mniej sił, coraz trudniej się oddycha...

Ostatnio bardzo mnie pocieszyło to, co znalazłam u księdza Hryniewicza i Halíka – zrozumienie dla wątpliwości, które są czasami rękojmią trwałości. Bardzo odpowiada mi termin: „ogłołocenie”, ke-noza. Okres starości to czas dziesiątków tysięcy małych zakończeń, wszystkiego, z czego składa się życie. Myślę, że to ogłołocenie jest bardzo potrzebne. A czymże było zakończenie misji Chrystusa na ziemi? Było ogłołoceniem, bo to było nie tylko cierpienie, ale również ludzkie rozgoryczenie z powodu odrzucenia, bezsilności, niemocy. To ogłołocenie jest do czegoś potrzebne, jest zapisane w tych najwyższych planach. Może to część pokuty, jaka się należy? Część wiedzy o sobie, która jest potrzebna? Powściągnięcie swoich rozbrykań, zawrócenie cugłami z egoistycznych drózek? Stopniowe ogłołacanie człowieka ma ogromny sens.

Pamiętam taki moment z dzieciństwa, miałam wtedy cztery lata, kiedy byliśmy z rodzicami całą zimę na Riwierze we Francji. W mieszkaniu był taki piecyk, który rozgrzewał się do czerwoności. Babcia chciała coś gdzieś postawić, a ja mówię do niej: Babciu, tu połóż, i łapą na ten rozżarzony piecyk. Wrzasnęłam z bólu. Babcia zaczęła mnie uspokajać – to minie... A ja na to: Cóż mnie to obchodzi, że minie, jeżeli mnie w tej chwili boli! Człowiek miewa czasem takie bunty, że co z tego, że to się wszystko kiedyś wyjaśni, skoro t e r a z boli. Myślę, że to ogłołacanie jest po to, aby w tych momentach człowiek sam się za cugle pociągnął.

Ale w sumie – pięknie było...

Jest...

Tak, jest. Właśnie dlatego, że było – jest.

EWA SZUMAŃSKA, ur. 1921, pisarka, podróżniczka, autorka utworów dramatycznych, reportaży i słuchowisk radiowych. Wydała m.in.: *Ślady na oceanie* (1963), *Przygoda w Lagos* (1964), *Tunes, Tunes*, (1979), *Obecność* (1992), *Skrwawione wzgórze Afryki* (1996).



Ks. Robert Skrzypczak

Personalizm Jana Pawła II

Dzięki drugiej osobie człowiek nabiera świadomości bycia osobą; przeżywa swe życie tym bardziej osobowo, im mocniej kocha. To od początku zawierało się w zamiarze Boga, aby stworzyć człowieka nie jako samotnego mieszkańca raju, ale jako mężczyznę i kobietę, istotę głęboko relacyjną.

Podejście personalistyczne przeżywa swój nowy rozkwit. Jak wielu przyznaje, to właśnie siła potencjału myślowego Karola Wojtyły oraz zasięg jego oddziaływania istotnie przyczyniły się do renesansu idei osoby, zarówno w Polsce, jak i w wielu krajach świata. W ostatnich latach życia Jan Paweł II przyznawał:

Trudno sformułować jakąś systematyczną teorię na temat traktowania ludzi. Niemniej mnie bardzo pomagał *personalizm*, który zgłębiałem, studiując filozofię... Każdy człowiek jest osobnym rozdziałem. Zawsze działałem zgodnie z tym przekonaniem. Zdaję sobie jednak sprawę, że tego nie można się nauczyć. To po prostu jest, wypływa z wnętrza (*Wstańcie, chodźmy* [dalej: WCh], s. 57).

Wspominał też:

Kiedy był komentowany Schemat 13 (który potem stał się Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*) i mówiłem o per-



sonalizmie, przyszedł do mnie ojciec de Lubac i powiedział: „Tak, tak, tak, w tym kierunku”. W ten sposób dodał mi ducha, co miało szczególne znaczenie dla mnie; byłem przecież stosunkowo młodym człowiekiem (WCh, s. 128).

Personalizm Karola Wojtyły kształtował się niewątpliwie pod wpływem dwudziestowiecznych totalitaryzmów, w obliczu których Wojtyła jako intelektualista i duchowny podjął walkę o człowieka, o jego godność i prawo do pełnej jakości życia. Po przyznaniu mu w 1984 roku przez amerykański tygodnik „Time” tytułu „człowieka roku” Joaquín Navarro-Valls, rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej, powiedział: „Papież zamierza stworzyć pełną chrześcijańską alternatywę wobec humanistycznych filozofii XX wieku – marksizmu, strukturalizmu, ateistycznej idei postmodernizmu – nową antropologię, opartą na chrześcijańskich założeniach”. Innym znaczącym czynnikiem w personalistycznej formacji przyszłego papieża był nurt odnowy Kościoła rzymskokatolickiego pod wpływem II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza udział Wojtyły w redakcji konstytucji *Gaudium et spes*. W efekcie personalizm Jana Pawła II opiera się na ścisłym związku filozofii z teologią. Nietrudno zresztą dostrzec, że nauczanie Jana Pawła II jest głęboko zakorzenione w filozoficznych założeniach Karola Wojtyły. Więcej jeszcze – że refleksja ściśle odpowiada życiu, na co zwrócił uwagę jego biograf, George Weigel: „Filozofia Wojtyły nigdy nie była celem sama w sobie, ale pozostawała w służbie jego apostolskiego, ewangelizacyjnego i duszpasterskiego życia jako kapłana, biskupa, a wreszcie papieża”¹.

Czym jest personalizm Jana Pawła II?

Personalizm w ujęciu kardynała Wojtyły staje się pewnego rodzaju metodą – wyjaśnia ks. Henryk Seweryniak. – Mamy tu bowiem do czynienia z patrzeniem na wszelką rzeczywistość przez pryzmat osoby i prawdy o osobie, z braniem jej za kluczowy model wyjaśnienia wielu zjawisk².

¹ G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2000, s. 227.

² H. Seweryniak, *W stronę personalistycznej teologii fundamentalnej*, w: *Historia i Logos*, red. K. Macheta, M. Góźdz, M. Kowalczyk, Lublin 1991, s. 285–296.



Personalizm jest przeciwieństwem zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu. „Miłość, cywilizacja miłości, związane są z personalizmem – naucza Papież – bo chodzi o osobę zdolną stawać się darem dla drugich, a co więcej: znajdującą w tym radość” (*List do rodzin*, 14). Personalizm Jana Pawła II wyraża się w kilku aksjomatach, żelaznych regułach porządkowania i wartościowania rzeczywistości. Są nimi: prymat ducha nad materią (por. *Redemptor hominis* [dalej: RH], 16), prymat „być” nad „mieć” (por. np. *Evangelium vitae* [dalej: EV], 98) oraz prymat osoby nad rzeczą (por. np. *Laborem exercens*, 12 i 13). Z tej ostatniej zasady – idąc za tzw. drugim imperatywem Kanta³ – Autor wywodzi tzw. normę personalistyczną:

Osoba jest takim bytem, że właściwym dla niej odniesieniem jest miłość. Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy – tak Boga, jak i ludzi. Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia” (*Przekroczyć próg nadziei*, s. 157-158).

Norma ta odpowiada największemu przykazaniu Jezusa z Ewangelii.

Według Papieża wyjątkowa godność osoby ludzkiej płynie stąd, iż człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (por. *Gaudium et spes*, 24). Osoba oznacza szczególną pełnię bytowania, „»ośrodek i szczyt« wszystkiego, co istnieje na ziemi” (*Christifideles laici* [dalej: CL], 37). Jest ona bytem samodzielnym: *ipsum esse subsistens*, a subsystemacja to istnienie własne, jedynie w sobie, z siebie i dla siebie. Osoba jest istotą duchową i cielesną, integralną jednością. Osoba jest celowa, a rzecz jest mechaniczna; przy czym osoba sama określa swój cel i stanowi dla siebie wartość, natomiast rzecz ma celowość określoną z zewnątrz i jako taka jest dla siebie czymś obojętnym. Osoby nie da się bez reszty zastąpić i nie ma ona żadnej ceny.

³ Zasada godności osoby Kanta brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 29–30: „Nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca. (...) ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”.



Jan Paweł II podzielał pogląd, iż tzw. kryzys metafizyki, zapoczątkowany w filozofii XVIII wieku, przyniósł ze sobą antropologiczny redukcjonizm, polegającym na przeakcentowaniu strony subiektywno-przeżyciowej w obrazie człowieka, z krzywdą dla jego ontologicznej podstawy. Według niego zło totalitaryzmów, a także niezdrowy immanentyzm egzystencjalny biorą się stąd, że człowiek całkowicie zamknął się w swej świadomości i żyje w izolacji od prawdy, zwłaszcza prawdy o sobie samym. Dlatego też personalizizm postuluje odniesienie do całej rzeczywistości, w tym do całej prawdy o ludzkim życiu. Wojtyła pragnie połączyć ludzkie doświadczenie z jego ontologicznym fundamentem. Dlatego w kwestii metodologicznej czerpie z „dwóch źródeł” i łączy fenomenologiczną interpretację świadomości z realizmem tradycji tomistycznej. Nie tyle zmierza w kierunku uzasadnienia, że człowiek jest osobą, ile raczej chce zobaczyć, w j a k i s p o s ó b on jest osobą; jak jego struktury metafizyczne (osobowe istnienie) odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym.

Według Karola Wojtyły/Jana Pawła II konkretna osoba może być postrzegana dwojako: jako byt statyczny, spełniony, absolutny i synchroniczny (w tym sensie człowiek jest osobą od momentu poczęcia, niezależnie od możliwości ilościowego czy jakościowego zaktualizowania swoich władz) albo też jako byt dynamiczny, stający się, diachroniczny, pozostający w ciągłym procesie wzmacniania lub osłabiania swej struktury osobowej, w trakcie realizacji czy degradacji, personalizacji lub depersonalizacji – *persona in fieri*. Osobę traktować można jako kategorię indywidualną lub też społeczną, w której ujawnia się jakiś inny, analogiczny typ bytowania na sposób osobowy (jakby-osobowość społeczna). Wszystkie te perspektywy Jan Paweł II zdaje się brać pod uwagę.

Spróbujmy zatem prześledzić, jak jego personalizizm przedstawia się na trzech wybranych płaszczyznach: na polu teologii (kwestia Boga), antropologii (kwestia człowieka) i aksjologii (skandal krzyża).



Personalizm teologiczny

Wielu ludzi ma tak ogólne i niejasne wyobrażenie Boga, że często graniczy to z jakąś religijnością bez Boga, pojmującą wolę Bożą jako niezmiennie i nieuniknione przeznaczenie, do którego człowiek winien się jedynie dostosować i biernie się mu poddać. Nie jest to jednak oblicze Boga, jakie objawił nam Jezus Chrystus... Jest oczywiste, że człowiek mający błędną wizję Boga nie może poznać nawet prawdy o sobie samym (*Pastores dabo vobis*, 37).

Neopogański sposób myślenia o Bogu powoduje istotny regres Jego pojęcia: Bóg utożsamiany bywa z jakimś nieokreślonym, lecz zarazem nieugiętym prawem, z jakąś zasadą kosmologiczną czy energią, a więc z wielkością przyrodniczą; czasem też traktowany jest jako symbol czy mit wiecznego umierania i powstawania albo nieustannej cyrkulacji natury.

Według Jana Pawła II cała historia wkraczania Boga w ludzkie dzieje to powolne, stopniowe odkrywanie tego, jaki On jest. Objawienie łączy się z „pedagogią Bożą”, która wychowuje ludzi do poznania i rozpoznania najwznioślejszych tajemnic. Starym Testament skoncentrowany jest na prawdzie monoteizmu: *Adonai ehad* (Pwt 6, 9; por. katecheza śródowa, 22.08.1990). Jest tylko Jeden, który istnieje jako Bóg w sposób absolutny i wyłączny. Więcej jeszcze: Izrael doświadczył Boga osobowego. Osoba zaś oznacza to, co najdoskonalsze w świecie, „*id quod est perfectissimum in tota natura*”⁴. Zastosowanie terminu „osoba” w stosunku do Boga, mimo że jest On nieskończenie transcendentny względem świata, zwłaszcza zaś względem świata widzialnego (jest On bowiem natury duchowej: „Bóg jest duchem” – J 4, 24), uzasadnione jest tym, że równocześnie w sposób przedziwny wychodzi On naprzeciw światu. Nie tylko przybliży się doń, ale czyni się w nim obecny, tak że staje się światu poniekąd immanentny, przenika go i ożywia od wewnątrz.

Bóg objawia swe oblicze poprzez czyny i słowa. Posługuje się w tym celu czasem i historią jako instrumentem autoprezentacji. Jest Bogiem historii. „On przemawia do nas przez to, co jest nam najlepiej znane i łatwo postrzegalne, ponieważ stanowi rzeczywistość naszego codziennego życia, bez której nie umielibyśmy się porozumieć”

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologie*, 1. q. 29, a. 3.



(*Fides et ratio*, 12). Czyniąc zaś z historii drogę otwarcia się i zbliżenia do ludzi, posługuje się szczególnymi momentami łaski – *kairoi* – których ślady często pozostały odcisnięte w miejscach stanowiących pamiątki międzypersonalnego spotkania.

Objawienie niezgłębionej tajemnicy życia Bożego doprowadza do końca Jezus Chrystus. Starożytny grecko-rzymski świat rozwijający pojęcia natury i jedności, skoncentrowany na tym, co ogólne i uniwersalne, będzie musiał zatrzymać się nad misterium: „Bóg, który pozwala się poznać ludziom przez Chrystusa, jest jednością Trójcy, jednością w komunii” (*Mulieris dignitatem* [dalej: MD], 7). Stary Testament nie znał tego wewnętrznego misterium Boga. Kościół, gdy zostanie posłany w świat, by głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu w Chrystusie, stanie w obliczu istotnego zadania teologicznego: opisanie treści przepowiadanego i celebrowanego „depozytu wiary”.

W realizacji tego dzieła – przez pracę różnych teologów, przede wszystkim Ojców Kościoła lub przez definicje soborów – pojawiło się jako fundamentalne i szczególnie ważne pojęcie „osoby” różne od pojęcia „natury” [lub istoty] (katecheza środowowa, 27.11.1985).

Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że prawdziwie chrześcijańska ikona Boga jest trynitarna. Pojmowanie Boga jako bytu osobowego (*ens personalis*) nie skazuje nas wcale na „monopersonizm” (*monos* – jeden, jedyny; *persona* – osoba), jak utrzymują Żydzi, w których rozumieniu Bóg jest Osobą, ale jedną, jedyną. Bóg jest jednością i różnorodnością. Jeden w swej Boskiej naturze istnieje w trzech Osobach: jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Na mocnym gruncie trynitarnym sytuuje swe nauczanie Jan Paweł II. Papież nie proponuje żadnej nowatorskiej ani oryginalnej koncepcji Trójcy Świętej. Zdecydowanie zadawała się Jej tradycyjnym rozumieniem, opartym na orzeczeniach soborów i nauce Ojców Kościoła, choć chętnie korzysta z dorobku współczesnej refleksji teologicznej. Także dla uprawianej przezeń trynitologii charakterystyczne jest podejście personalistyczne. Papież uwzględnia w nim pierwszeństwo osoby nad naturą – Bóg to nie tyle „Natura osobowa”, ile raczej „Osoby Boga”;

Jan Paweł II odczytuje tajemnicę Boga w duchu personalizmu, używając w tym celu jako klucza trzech głównych kategorii: osoby, relacji i komunii.



albo inaczej: Bóg oznacza najpierw Osoby – Ojca, Syna i Ducha Świętego, a naturę dopiero wtórnie.

Jan Paweł II odczytuje tajemnicę Boga w duchu personalizmu, używając w tym celu jako klucza trzech głównych kategorii: o s o b y , r e l a c j i i k o m u n i i. Bóg Trójjedyny jest „prawzorem rozumienia osoby” (MD 7). Przy czym Papież zauważa pewien interesujący ruch znaczeniowy w zakresie tego pojęcia, które w zastosowaniu do zagadnień teologicznych przeszło ogromną ewolucję. Funkcjonujące pierwotnie w znaczeniu potocznym (gr. *prosophon*, maska teatralna, łac. *persona*, rola, funkcja), nabrało ostatecznego sensu w zastosowaniu do rzeczywistości Osób Boskich jako najwyższej i najpełniejszej formy bytowania, aby zwrotnie, w odniesieniu do ludzi z kolei, wesprzeć odkrywanie głębi tajemnicy człowieka.

Obok terminologii osobowej wielkim osiągnięciem w teologii jest pojęcie relacji. Dla Papieża

relacje subsystemne posiadają w sobie wielkie bogactwo światła i życia Boskiej natury, z którą się całkowicie identyfikują. Na mocy ich żywotnego wyzwania stają jedna wobec drugiej w komunii, w której całość Osoby stanowi otwarcie się na drugiego, najwyższy paradygmat szczerości i ducha wolności, ku której winny zmierzać ludzkie relacje międzypersonalne, zawsze wszak odległe od tak transcendentnego modelu (katecheza śródowa, 4.12.1985).

To prowadzi Jana Pawła II do definicji Boga jako *Communio Personarum*, Komunii Osób Boskich. Pojęcie *communio* w najbardziej adekwatny sposób wyraża wielką prawdę objawioną: Bóg jest Miłością! (por. 1 J 4, 8). Stanowi też z punktu widzenia teologicznego genialną metaforę małżeńską: otóż miłość dwojga nigdy nie jest doskonała, musi wyjść poza siebie, wymaga trzeciej osoby. Miłość męża i żony mieści w sobie płodność, która urzeczywistnia się w dziecku. Dziecko nie jest tylko ojca ani tylko matki, ale jest dzieckiem ich obojga, owocem ich związku. W ludzkim doświadczeniu istnieją trzy pierwotne wyrazy: „Ja”, „Ty” i „My”. „My” nie jest sumą dwu poprzednich. Ma własny, niezależny charakter. Małżeństwo nigdy nie jest „jej” ani „jego” – ono zawsze jest „ich” małżeństwem, rzeczywistością, która wykracza poza tworzące ją osoby. Duch Święty jest zatem Boskim „My”. Jest Osobą dzięki temu, że stanowi więź, relację między Ojcem i Synem.



Bóg egzystuje jako Komunia perychoretyczna, gdzie żadna Osoba nie może żyć samowystarczalnie, pomiędzy zaś Boskimi Osobami obowiązuje wzajemna wymiana, „tajemnica wzajemnego dawania i przyjmowania” (EV, 76). Greckie słowo *perichoresis* oznacza współprzenikanie się. W taki też sposób żadna z Osób Boskich nie osiąga swej autonomii przeciwko czy wbrew drugiemu, ale od drugiego, z drugiego oraz ze względu na drugiego. Z tajemnicy trynitarniej Boga wyłania się zatem misterium Kościoła jako sakramentu miłości i jedności, ikony i odzwierciedlenia Komunii Osób Boskich. Trójca Święta stanowi życiodajny korzeń istnienia Kościoła. Jej zawdzięcza on swą naturę i dynamikę misyjną. Jan Paweł II przy tej okazji określa ostateczny cel misji Kościoła na ziemi: jest nim „trynitarystyka świata”, czyli przetwarzanie ludzkiego świata od wewnątrz, od wnętrza serc i sumień. Proces ów oznacza „prawdziwe dojrzewanie w człowieczeństwie w życiu osobowym i wspólnotowym” (*Dominum et Vivificantem*, 59), czyli ostateczną personalizację świata.

Personalizm antropologiczny

Charakterystyczna dla antropologii Karola Wojtyły jest jego całościowa wizja człowieka, obejmująca zarówno osobę, jak i jej życiowe dzieło. Osoba jest przyczyną sprawczą swych czynów, w nich się wyraża. Stąd zastosowany przez niego klucz hermeneutyczny „osoby i czynu”⁵.

Także w tym wymiarze Wojtyła w pierwszym rzędzie domagał się przeniesienia akcentu z kategorii natury na pojęcie osoby. Kultura europejska wypracowała termin „natura” (gr. *physis*), który oznacza to, co ogólne, wspólne wszystkim egzemplarzom gatunku, uchwytnie dzięki zasadom o charakterze uniwersalnym. Życ „w zgodzie z naturą” oznaczało podlegać ogólnym prawom i de-

Osoba oznacza niesprowadzalność człowieka do jego natury. Nie istnieje on poza swoją naturą, lecz zarazem nieustannie ją przekracza, wychodzi poza nią.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne pisma antropologiczne*, Lublin 1994.



finicjom. Osoba natomiast oznacza niesprowadzalność człowieka do jego natury. Osoba jest niejako antytezą natury. Ta antyteza decyduje o całej dynamice życia.

W ujęciu Karola Wojtyły natura nie jest czymś zupełnie statycznym i biernym, lecz cechuje ją pewna elementarna aktywność. Realnie istnieje tylko w konkretnym byciu, w oderwaniu od niego pozostaje w relacji do wszystkich bytów tego samego rodzaju. Wskazuje więc w odniesieniu do człowieka na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z tej racji, że są ludźmi. Wojtyła podkreśla owo zorientowanie natury w stronę działania, szerzej: w stronę dynamizmu (gr. *dynamis*: siła, moc, ujawniająca się aktualnie i mająca źródło energii w sobie samym). Wskazuje na to poniekąd samo pierwotne znaczenie natury: to, co ma się narodzić. Fakt narodzin jest już czymś dynamicznym, zapoczątkowaniem dynamizmu właściwego podmiotowi, który się rodzi. Chodzi o dynamizm wyłącznie wrodzony, aktywność z góry daną podmiotowi.

Kategorie natury i osoby wydzielają w człowieku dwa wymiary. „Człowieczeństwo jest czymś innym niż »osobowość« (fakt bycia osobą)”⁶ – pisze Jan Paweł II. Dynamizm natury unaocznia się wyłącznie w tzw. uczynnieniach, czyli w biernym „dzianiu się” czegoś z podmiotem. Ludzkie „ja” nie ma wobec owego „dziania się” poczucia sprawczości, choć w pewnej mierze utożsamia się z nim. „Natura identyfikuje się z tym momentem uczynnień w przeciwieństwie do momentu czynów, który ujawnia w człowieku osobę”⁷.

Doświadczenie czynu to dla Wojtyły doświadczenie podstawowe⁸. W czynie zawiera się sprawczość. Pozwala doświadczyć własnego „ja” jako tego, który działa. Czyn stanowi najodpowiedniejszą perspektywę oglądu człowieka. Albowiem, jak powiada Jan Paweł II, „czyn prowadzi osobę ku doskonałości” (*Veritatis splendor* [dalej: VS], 78). To właśnie czyn jest tą drogą, na której osoba realizuje właściwe sobie panowanie. Nie tylko wpływa na rzeczywistość wokół

⁶ Tamże, s. 134. Por. tegoż, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: *Osoba i czyn oraz inne pisma...*, dz. cyt., s. 425, oraz *Osoba: podmiot i wspólnota*, tamże, s. 379.

⁷ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 129.

⁸ Por. E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, „*Studia Filozoficzne*”, 4/1983, s. 182.



siebie, lecz zarazem urzeczywistnia się i poniekąd bardziej staje się osobowym podmiotem. Autor przyjmuje jako najistotniejszą cechę osoby „samostanowienie”, dzięki któremu osoba jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem czynu, to znaczy dokonuje go, świadomie i z pełną wolnością się weń angażując, a jednocześnie realnie zmienia samą siebie, wpływając tym samym na proces własnego stawania się i samorealizacji. Osoba w czynie integruje się (strona bierna poddaje się jej stronie czynnej), zarazem transcendując swój czyn, panując nad swoją aktywnością. Wojtyła nazywał to personalistyczną wartością czynu. W czynie osoba niejako eksploduje swoimi możliwościami. Jako samostanowiąca osoba urzeczywistnia siebie jako fakt ontologiczny (jest osobą) i jako fakt aksjologiczny (staje się osobą). Ta wewnętrzna teleologia działania jest ukierunkowana ku prawdziwemu dobru osoby, pod warunkiem, że czyn jest dobry (zob. VS 78 i 40).

Proces wyłaniania się osoby z poziomu natury (nazwiemy go personacją), nie oznacza rozstania się osoby z własną naturą. Stawanie się osobą nie łączy się wcale z jej „wynaturzaniem”. Wręcz przeciwnie: Wojtyła powiada, iż dokonuje się wówczas „integracja natury w osobie”⁹; natura i osoba nie są dwoma odmiennymi podmiotami, ujawniają tylko odmienne sposoby dynamizowania. Personacja nie stanowi prostego ujednostkowania natury przez osobę, jak można by sądzić w oparciu o Boecjuszową definicję osoby (*rationalis naturae individua substantia*). Mamy tu do czynienia nie z pojedynczym egzemplarzem natury, ale z właściwym tej naturze sposobem bytowania i działania ukonstytuowanym na poziomie osoby jako niepowtarzalna egzystencja osobowa¹⁰. Natura więc – będąc podstawą, zasadą, narzędziem dla osobowego „ja” – realizuje się finalnie w osobie, osoba zaś transcenduje naturę.

Zdaniem Jana Pawła II, życie chrześcijanina w konkretnej wspólnotie ekklezjalnej winno realizować się również podmiotowo. Jego powołanie polega na tym, by „stał się żywym członkiem Kościoła i aktywnym podmiotem jego zbawczej misji” (CL 3). Bierny, konsumencki sposób bycia w Kościele pozostaje w rażącej opozycji do tego,

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 129.

¹⁰ Por. tamże, s. 131 i 133.



co proponuje Papież. Owszem, w Kościele jesteście przedmiotem jego działalności ewangelizacyjnej i duszpasterskiej, ale zarazem potrzebujemy się upodmiotowić w jego *communio* i *missio*. Środowisko bądź żywy organizm Kościoła, trwanie w osobowej łasce Chrystusa, sprzyjają odkrywaniu i wzrastaniu we własnej podmiotowości jako osoba. Tak rozumiał i definiował Karol Wojtyła wspólnotę podmiotową: wyjście poza własne, indywidualne „ja”, żeby doświadczyć „my”, nie po to, aby się zagubić w wielości czy dać się sprowadzić do roli trybu w społecznej maszynerii, lecz przeciwnie: aby doświadczyć „konstytuowania się konkretnego »ja« w jego osobowej podmiotowości (...) poprzez działanie i bytowanie »wspólnie z innymi«, w wymiarze różnych »my«”¹¹. Rzecz w tym, że nie każda wspólnota może stać się „podmiotowa”. Zależy to także od „dobra wspólnego”, które jej członkowie realizują lub w którym uczestniczą. Nie może być ono narzucone czy wymuszone.

Coraz bardziej podmiotowe przeżywanie swego uczestnictwa w „dobru wspólnym” wspólnoty uruchamia pewien proces podmiotowania samej wspólnoty. „My – tłumaczył kardynał Wojtyła – nie oznacza tylko prostego faktu ludzkiej wielo-podmiotowości (...), lecz wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. Przynajmniej wskazuje na zdecydowaną dążność do jej osiągnięcia”. W rezultacie „wielo-podmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu”¹². Jedna osoba stanowi odrębny podmiot względem drugiej, natomiast „mocą szczególnego odniesienia wzajemnego stają się poniekąd jednym podmiotem”¹³. Chodzi, rzecz jasna, o jedność natury moralnej, a nie ontycznej. Przejście to dokonuje się poprzez więzy miłości. Stąd bierze się osobotwórcza wartość małżeństwa, rodziny i Kościoła. W obliczu licznych zagrożeń tych wspólnot Jan Paweł II twierdził wręcz, że odnowa Kościoła i świata przyjdzie przez rodzinę. Bezcelowa jest dążność takich struktur społecznych jak firma, korporacja czy partia polityczna do tego, by stać się – w imię zysku i sukcesu – zastępczym środowiskiem rodzinnym dla swoich członków i pracowników. Uzurpacja to jesz-

¹¹ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 404.

¹² Tamże, s. 408.

¹³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 355.



cze bardziej ślepa i zgubna w wypadku związków i organizacji opartych na identyfikacji ideologicznej: seksualnej, nacjonalistycznej czy rasowej. Nie są to środowiska wzajemnej personalizacji osoby i wspólnoty, tym bowiem, co ostatecznie potrafi scalać wspólnoty w jedną specyficzną podmiotowość, jest „dobro wspólne”, którym dla Papieża jest oddziaływanie Chrystusa.

By stawać się osobą, trzeba żyć w relacji z Bogiem. „Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu” (*Centesimus annus* [dalej: CA], 13). Nie da się zbudować właściwej definicji jednostki i społeczności, opierając się na przesłankach ateistycznych. Ciekawe jest pod tym względem powołanie się Papieża na tzw. genealogię osoby, którą wyjaśnia biblijny przekaz o obrazie i podobieństwie Boga w człowieku. Swą osobowość człowiek zawdzięcza temu, że odbija w sobie osobową naturę Boga. Albowiem odbijać Boga znaczy odbijać istnienie osobowe, gdyż jedynie Bóg jest osobowy *sensu stricto*. Należy respekt względem osoby i jej praw wynika stąd właśnie, że chodzi o coś więcej niż wytwór ewolucji – chodzi o żywą ikonę Boga. Każdy człowiek o d m o m e n t u p o c z ę c i a żyje nie tylko jako fenomen biologiczno-psychiczny, ale zarazem jako byt osobowy. W tym sensie Jan Paweł II utrzymuje, że „w akcie, w którym rodzice przekazują życie dzieciom, zostaje też przekazany – dzięki stworzeniu nieśmiertelnej duszy – obraz i podobieństwo samego Boga” (EV 43).

Związek z Bogiem jako relacja fundamentalna, która adekwatnie waloryzuje osobę, stanowi korzeń relacyjnej struktury osoby. Oznacza to, że osoba potrzebuje drugiej osoby, aby móc się w pełni odnaleźć i zrealizować. „Być osobą (...) oznacza bytować w relacji, w odniesieniu do drugiego ja” (MD, 7). Osoba nie jest samowystarczalnym homeostatem – doświadcza istnienia w wychodzeniu poza własne „ja”. Tak jak osobę potwierdza transcendencja w czynie, tak samo rozwija ją i ugruntowuje transcendowanie w relacji ku innej osobie. Potwierdza to słynna intuicja soborowa, na którą chętnie powołuje się Jan Paweł II, wedle której „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (*Gaudium et spes*, 24). Darować siebie innym osobom może tylko osoba, a zatem relacyjna koncepcja człowieka – bycie



ku innym osobom – zakłada substancjalny charakter osoby ludzkiej¹⁴.

Dar z siebie samego dla innej osoby czy innych osób to, według Papie-

Być osobą to dążyć do samospelnienia, a tego nie osiągnie się inaczej, jak przez bezinteresowny dar z siebie samego.

ża, ponieważ definicja osoby (por. CA 41). Z takiego podejścia do bycia osobą bierze początek relacja „komunijna” – *communio personarum*. Dzięki drugiej osobie człowiek nabiera świadomości bycia osobą; przeżywa swoje życie tym bardziej osobowo, im mocniej kocha. Od początku w zamiarze Boga zawarte było stworzenie człowieka nie jako samotnego mieszkańca raju, ale jako mężczyzny i kobiety, istoty głęboko relacyjnej. Chcąc stworzyć osobę, Bóg stworzył „jedność w dwojgu”, by była ikoną jedności, jaka określa wewnętrzne życie Boga: Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dlatego też być osobą to dążyć do samospelnienia, a tego nie osiągnie się inaczej, jak przez bezinteresowny dar z siebie samego, „bytowanie dla”, proegzystencję.

zaczątku w zamiarze Boga zawarte było stworzenie człowieka nie jako samotnego mieszkańca raju, ale jako mężczyzny i kobiety, istoty głęboko relacyjnej. Chcąc stworzyć osobę, Bóg stworzył „jedność w dwojgu”, by była ikoną jedności, jaka określa wewnętrzne życie Boga: Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dlatego też być osobą to dążyć do samospelnienia, a tego nie osiągnie się inaczej, jak przez bezinteresowny dar z siebie samego, „bytowanie dla”, proegzystencję.

Krzyż – ostateczna weryfikacja

Personalistyczna myśl Jana Pawła II rozświetla także wydarzenie Wcielenia Jezusa Chrystusa. Jest to wydarzenie antropologiczne, bo jest związane ze „zstąpieniem Chrystusa w głąb tajemnicy człowieka” (*Redemptoris Mater*, 4). Jezus zrobił to, aby ukazać „prawdziwe oblicze człowieka” (*Novo millennio ineunte* [dalej: NMI], 23) i pomóc mu odkryć „najwyższe jego powołanie” (RH 10). A „powołanie każdego bytu ludzkiego polega na otrzymywaniu i dawaniu miłości. W Chrystusie odzyskuje on szansę nie tylko na przekroczenie własnych ograniczeń i sprzeczności, ale i na „przebóstwienie”, czyli włączenie do udziału w życiu trynitarnym oraz status prawdziwego dziecka Bożego. Tylko w takiej perspektywie, łączącej tajemnicę człowieka z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia w Jezusie Chrystusie – że mianowicie „wskrzeszając Jezusa z martwych, Bóg zwyciężył śmierć

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1981, t. 29, z. 2, s. 10–12; tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 134; tenże, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, w: *Osoba i czyn i inne pisma...*, dz. cyt., s. 441; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 27.



i w Nim zapoczątkował ostatecznie swoje Królestwo” (*Redemptoris missio*, 16) – można mówić o pełnej i kompletnej wizji osoby ludzkiej. Ten soteriologiczny wymiar Wcielenia – w ujęciu Papieża – daje odpowiednie podwaliny pod zbudowanie autentycznie chrześcijańskiej antropologii.

Tyle wiemy o sobie, na ile zostaliśmy wypróbowani. Wszelka wizja człowieka i jego przeznaczenia musi przejść weryfikację w tzw. sytuacjach granicznych. Jedną z nich jest cierpienie. Z jego powodu wielu ateistów twierdzi, że największym argumentem przeciw Bogu jest samo życie. Skoro w polu własnego istnienia napotyamy zamiast kosmosu chaotyczny i zagrażający świat, możemy zeń wywnioskować nie Boga, lecz potwora. Ateizm ma swe najgłębsze korzenie w zgorzeniu krzyżem. W języku chrześcijańskim krzyżem określa się to wszystko, co niszczy i degraduje nasze życie, odbiera mu smak i rozmach. W tym „świecie ludzkiego cierpienia – jak wyraża się Jan Paweł II – człowiek doznaje zła, a doznając zła, staje się podmiotem cierpienia” (*Salvifici doloris* [dalej: SD], 7).

Chrystus przynosi odpowiedź Boga na życie człowieka. Nie przychodzi, by pozbawić człowieka krzyża, alienując go z rzeczywistości, ale żeby podjąć krzyż i na nim zwyciężyć. Jezus nie tylko zbliżył się do tego, co Papież nazywa „światem ludzkiego cierpienia” (SD 15), ale „sam to cierpienie wziął na siebie” (SD 16).

Jan Paweł II podkreśla, że centrum świadomości Jezusa stanowił Jego wyjątkowy związek z Ojcem. Jeśli założymy, że „osoba” jest pojęciem wyrażającym związek, możemy wręcz powiedzieć, że to związek Chrystusa z Ojcem tworzy istotę Jego osoby¹⁵. Chrystus zanurza się w ludzkim bólu, biorąc udział w beznadziejnym „dlaczego” rzucanym w stronę Boga. Na krzyżu, w chwili, gdy całkowicie utożsamia się z grzesznikiem, „Jezus opuszcza samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu... Tylko On, który widzi Ojca i w pełni Nim się raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech” (NMI 26). Tę „tajemnicę w tajemnicy – mówi Jan Paweł II – człowiek może jedynie

¹⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu. Cztery propozycje z komentarzem* (1985), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237–250.



adorować na kolanach” (NMI 25). Jezus, w samym sercu zła, tam, gdzie się umiera i traci z pola widzenia jakiegokolwiek poczucie sensu, nie tylko ufa dobroci i wierności Boga, ale i zapada się w śmierć ze słowami synowskiego zawierzenia: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego!” (Łk 23, 46).

Paradoks krzyża: ludzkie cierpienie zostało wprowadzone w nowy wymiar; zostało na zawsze związane z Miłością. Chrystus sięgnął korzeni zła i negacji, aby stamtąd wyprowadzić życie i dobro. Tutaj życie zostaje uwolnione, aby mogło osiągnąć swój szczyt. Bo przecież „życie osiąga swój szczyt, swój sens i swoją pełnię, kiedy zostaje złożone w darze” (EV 50); „Cierpienie jest wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości” (SD 22). Innymi słowy: odkąd Chrystus stał się „osobowym podmiotem cierpienia odkupieńczego” (SD 12), „cierpienie ma służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie” (SD 8).

Zdumiewające, do jakiego stopnia autor tych słów okazał się świadkiem ich prawdziwości. Przez wiele lat dźwigał krzyż sędziwego wieku, przeżytego zamachu na swoje życie, bólu po niezbyt udanej operacji bioder i choroby Parkinsona. Nie ukrywał tego wstydliwie, mimo braku zrozumienia ze strony tych, którzy człowieka oceniają według kryteriów atrakcji i wydajności. W momencie zbliżającej się śmierci wyznał ponoć: „Jestem zadowolony i wy bądźcie radośni”. Było to „amen” wielkiego personalisty i pierwszego głosiciela Dobrej Nowiny o Osobie Zmartwychwstałego, wypowiedziane po dojrzałym i spełnionym życiu¹⁶.

KS. ROBERT SKRZYPCZAK, ur. 1964, psycholog, dr teologii dogmatycznej. Wydał m.in.: *Kościół jako Niewiasta* (2001), *Osoba i misja* (2005), *Kościół misyjny według Jana Pawła II* (2005). Publikuje w „Rzeczpospolitej”, „Frondzie” i „Pastores”.

¹⁶ W książce *Wstanie, chodźmy* Jan Paweł II zwierzył się, w jaki sposób rozumie swą personalistyczną fascynację: „Ja za wszystkich po prostu modłę się dzień w dzień. Gdy spotykam człowieka, to już się za niego modłę i to zawsze pomaga w kontakcie z nim. Trudno mi powiedzieć, jak ludzie to odbierają – trzeba by ich zapytać. Mam jednak taką zasadę, że każdego przyjmuję jako osobę, którą przysyła Chrystus – jako tego, którego mi dał i zarazem zadał (s. 58). Z pewnością ten niezwykle człowiek zostanie niebawem beatyfikowany i kanonizowany. Ufam, że zostanie on wówczas uznany patronem światowego personalizmu.



Jerzy Surdykowski

Patriotyzm

Kocham swój naród, ale nie uważam go za lepszy.
Po prostu za bliższy. Tak jak moja żona nie musi
być piękniejsza od innych i nie wystawiam jej na
konkursach urody.

Nie ma nic bardziej nadużytego i zepsutego niż to słowo. Patriotyczny front czegoś tam pod wezwaniem nieodżałowanego Jaruzela został już szczęśliwie zapomniany, ale coraz to wyskakuje jakiś facet z gniewnym zawołaniem „my, polscy patrioci!” albo jeszcze inny biedaczyna odezwie się „w imieniu sił patriotycznych” w nadziei, że doda znaczenia swemu kanapowemu ugrupowaniu. Potem kolejny leśny dziadek (bywa, że i trzydziestoletni) wypomni młodzieży „brak patriotyzmu” i zaleci gorliwość w jego wyrażaniu mową, piśmem i postawą zasadniczą. Czemu – pomimo odgórnych nawoływań – patriotyzm nie jest dziś w modzie, i to w kraju, którego historia jest tak bardzo patriotyzmem przeziąknięta i który żołnierskie groby poległych za „wolność naszą i waszą” ma rozsiane po całym świecie? Przecież dawno już minęły czasy, kiedy oficjalny patriotyzm miał dotyczyć PRL-u, państwa niesuwerennego i niedemokratycznego; pięknie ujął ten straszny dylemat czasów minionych Jan Józef Lipski w tytule swego eseju *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*. Może wciąż



nasz patriotyzm skazony jest dziedzictwem PRL-owskiego zakłamania? A może w ogóle patriotyzm to przeżytek? Czy rozplyniemy się powoli w łagodnym kosmopolityzmie „wspólnej Europy” albo jeszcze bardziej nieokreślonym i wszechcieranym „obywatelstwie świata”?

Dlaczego nie mają takich kłopotów chociażby Amerykanie, choć są narodem prawie bez historii? Dlaczego tam dłoń na sercu podczas śpiewania hymnu to oczywistość, a Dzień Niepodległości przypadający 4 lipca jest przeżywanym przez wszystkich narodowym świętem, podczas gdy u nas niechętna obecność na rocznicowych celebracjach przypomina obchody 1 maja i 22 lipca w minionych czasach? Tylko w Ameryce możliwe było nazwanie najdoskonalszej rakiety lat 80. mianem *patriot*, chociaż głównym jej konstruktorem był Polak Julian Starostecki, bohater spod Monte Cassino, wspaniały starszy pan, patriota równie polski, co amerykański.

Dziedzictwo patriarchy

Tradycyjnie rozumiany patriotyzm jest dzieckiem systemu patriarchalnego. Dziedziczona w linii męskiej – wraz z ziemią, stadami bydła i wszelkim innym majątkiem – przynależność do rodu była dobrem, którego należało strzec. Nie z miłości, lecz z troski o własną oraz potomnych pozycję, dobrobyt i przyszłość. Tak jak nie z miłości zawierano wtedy małżeństwa. Przynależność do dobrego rodu, niekoniecznie nawet szlacheckiego, dawała status i zabezpieczenie na przyszłość. O prestiż i majątek rodu trzeba więc było dbać, dobrego imienia przodków i potomków strzec – we własnym interesie. Ten, co nastawał na ród, ten nastawał na ciebie i twoich synów; trzeba go więc było przepędzić lub zniszczyć. Ale kobieta w tym twarzym, męskim świecie zajmowała miejsce szczególne, bo tylko ona mogła być matką: kto ubliżył matce, ubliżył wszystkim jej synom, a więc rodowi. Z tego samego powodu w wielkich religiach, których święte księgi spisywano w społeczeństwie patriarchalnym, cudzołóstwo jest o wiele straszniejszym grzechem niż zwykła seksualna nieczystość: ono przecież zagraża przejęciem rodowych dóbr przez



nieprawego potomka, a więc zawiera tak skalenie matki, jak podstępna kradzież. Dopiero stopniowo rodowy sztandar poszerzył się na plemię, kastę, na feudalną przynależność do panującego. Ale nie na wszystkich ludzi mówiących podobnym językiem czy zamieszkujących niestałe zazwyczaj terytorium pod berłem jednego władcy. Przecież nawet w okresie potęgi I Rzeczypospolitej patriotyzm wynikał raczej z lojalności wobec króla lub przynależności do stanu szlacheckiego. Polskiego króla szanowali i gotowi byli bronić tak samo niemieckojęzyczni gdańszczanie, jak katolicka szlachta polska czy prawosławni bojarzy ze wschodnich kresów. Nie na ślepo zresztą, bo ustawy Rzeczypospolitej szlacheckiej przewidywały coś, co dużo później Amerykanie nazwali *impeachment*: złożenie władcy z urzędu, gdyby łamał prawo. Lud był jednak z tego patriotyzmu wyłączony, nikt nie żądał od chłopca lub rzemieślnika, by się określił jako Polak, Litwin czy Niemiec. Właśnie ta Rzeczypospolita jest jednym z pierwszych miejsc ówczesnego świata, gdzie zaczynał z wolna kształtować się patriotyzm nowoczesny obejmujący całość szlacheckiej Res Publici powierzonej obywatelskiej pieczy tego stanu, a nie tylko panującego rodu.

Jest oczywiste, że ten nowoczesny patriotyzm obejmujący państwo, naród i całą społeczność obywatelską jest patriotyzmem republikańskim. W USA innego nie było; w Europie długo przełamywał się ze starym patriotyzmem rodowym, przejął wiele jego cech, symboli i zwyczajów. Ale dopiero wtedy poeta mógł napisać: „święta miłości kochanej ojczyzny”. Zaraz jednak odpowiada mu powszechnie znana patriotyczna pieśń: „nie rzucim ziemi skąd nasz ród”.

Dzisiaj nie tylko rodowy patriarchy jest zamierzchłym przeżytkiem, ale sama republika ma się kiepsko, nie tylko w Polsce. Świat zmalał, spłaszczył się, zunifikował: wszędzie te same amerykańskie filmy w kinach, te same okładki kolorowych czasopism, ta sama muzyka w pubach i te same dzinsy na tyłkach. Zwykle nazywa się to globalizacją. Mało kogo interesuje genealogia ojców i honor rodu. Jak bronić honoru ojczyzny niczym rodowej matrony, kiedy wokół wdzieczy się tyle ponętnych macoch kuszących lżejszym życiem i wyższymi zarobkami? Jaki patriotyzm jest dziś możliwy? Czuć coś do ziemi rodzinnej, do pierwszego wyuczonego języka? Tylko dlacze-



go? Z sentymentu? Z genów? Tam, gdzie chleb, tam mój dom. Jestem obywatelem świata!

Patriotyzm oblężonej twierdzy

Odpowiedź na pytanie o kondycję dzisiejszego polskiego patriotyzmu jest niepokojąca. Choć w badaniach, gdzie to pytanie stawiane jest wprost, wszyscy deklarują się jako patrioci, to towarzyszy temu niski poziom wiedzy historycznej, rozdział między deklarowaną miłością ojczyzny a rzeczywistymi czynami, masowa emigracja, nikłe zainteresowanie rocznicami narodowymi. Nawet spektakularny sukces obchodów sześćdziesiątej rocznicy wybuchu Powstania Warszawskiego interpretowany był czasem jako wyjątek potwierdzający tę smutną regułę. Co roku święto 11 listopada staje się okazją do porównywania pokoleń przedwojennej i obecnej Rzeczypospolitej, a wnioski wyciągane z tego zestawienia nie są budujące.

Zwykle jednak – wprost tego nie formułując – pytamy o tradycyjny „twardy” patriotyzm, trochę republikański, ale wciąż o patriarchalnych, rodowych korzeniach, gdzie ojczyzna jest matką, ziemia najwyższym dobrem, a krew przysłowiowym „smarem historii”, więc ma być gotowa do przelania w każdej chwili bez zbędnych pytań o sens i potrzebę. Z tej perspektywy każdy – tak popularny dzisiaj wśród młodego pokolenia – wyjazd za granicę w poszukiwaniu lepszego zarobku jest zdradą. Z tej samej perspektywy równie surowo trzeba ocenić wygodnictwo młodych matek i ojców, którzy przedkładają dostatnie życie ponad intensywną prokreację. Polacy powinni siedzieć „na kupie”, jak w czasach PRL-u, gdy paszporty były reglamentowane, i mieć dużo dzieci. Taki patriotyzm jest na pewno archaiczny i nieprzystający do dzisiejszych czasów, ale jakże byłby użyteczny wobec ewentualnego zagrożenia z zewnątrz, jak i dla podtrzymania liczebności narodu.

Jeżeli jakieś zjawisko nas niepokoi, to możliwa jest postawa dwójaka: można usiłować zrozumieć ten niekorzystny proces i na gruncie tego zrozumienia szukać możliwości zmiany niesprzyjającego nurtu. No i postawa łatwiejsza: przeciwstawić się temu nurtowi twar-



do, restrykcyjnie i najprostszymi środkami. Gdy mowa o dzisiejszym odplywie patriotyzmu, ta druga postawa jest łatwa do przyjęcia i na krótki dystans może przynieść pożądane skutki. Zwłaszcza w Polsce. Na tej ziemi „Bożego igrzyska” – jak pięknie strawestował Kochanowskiego Norman Davies w tytule swojej książki – przez którą wciąż przewalały się wrogie armie i gdzie wciąż wybuchały kończące się porażką powstania, patriotyzm kształtowany był zawsze w opozycji do obcych. Najpierw byliśmy przysłowiowym „przedmurzem”, potem borykaliśmy się – a to z rosnącą w potęgę Rosją, a to Niemcami. Na tym gruncie – użyźnionym krwią i cierpieniem – wyrósł tak bliski naszej świadomości, ale destrukcyjny dla niej mit „Chrystusa narodów” wspólnie wleczony na Golgotę przez wszystkich zaciekle sąsiadów. Stąd fobie antyniemieckie i antyżydowskie u endeków, antyrosyjskie u każdego; wszystko to najokrutniej potwierdzone w minionym stuleciu przez hitlerizm i bolszewizm. Wystarczy, aby czuć się jak w oblężonej twierdzy, i wystarczy, by tak trudno było – nawet w spokojniejszych czasach – wystawić z niej skołatany łeb i zaczerpnąć świeżego powietrza.

**Naród jest nieskalany,
tylko czarne owce kolaborują z wrogiem.**

Dziś oczywiście wszystko sprzyja powolnemu ozdrowieniu z tej historycznej – niezawinionej przez nas – traumy: Unia Europejska, masowa turystyka, wolny handel... Ale zamiast wspierania tej rekonwalescencji widać w ostatnich czasach ze strony niektórych polityków, także tych obecnie rządzących, usiłowania odbudowy „twardego” patriotyzmu najłatwiejszą drogą, przez odwoływanie się do syndromu „oblężonej twierdzy”. Unia jest rozsądnikiem bezbożnictwa i liberalnej zgnilizny. Znowu dybią na nas Niemcy i Ruscy, a rurociąg bałtycki jest odpowiednikiem paktu Ribbentrop–Mołotow. Klozetowe żarty niemieckiego satyryka są dowodem „antypolskiego rasizmu”. Jakbyśmy byli w PRL, ale tam rozdymanie hysterii przeciwko RFN służyło przynajmniej konkretnemu celowi, jakim było uzasadnienie obecności sowieckich dywizji nad Wisłą. A dzisiaj? Towarzyszy temu szukanie zdrajców we własnych szeregach, ostatnio w postaci „układu” albo „czworokąta”. Naród jest nieskalany, tylko czarne owce kolaborują z wrogiem. Ponizanie obcych lub przypisywanie im knoń podwyższa kiepską dotąd sa-



moocną grupę własnej, a syndrom „oblężonej twierdzy” najszybciej rozbudza „patriotyzm” zakompleksiony, ksenofobiczny i agresywny; w ostatecznym rozrachunku tchórzliwy. Wiedział o tym dobrze i stosował to często towarzysz Stalin, podobnie jak jego – wprawdzie zbuntowani, lecz pojętni – uczniowie: Gomułka albo też Tito. Pierwszy nie tylko wtedy, gdy pielęgnował polski, historycznie uzasadniony, lęk antyniemiecki, ale także rozpętując haniebną kampanię przeciwko „syjonistom”. Drugi na przykład wtedy, gdy sowiecką agresję na Czechosłowację w 1968 roku wykorzystał do rozprawy z ówczesną opozycją, gromko wrzeszcząc, że Jugosławia ma być następną ofiarą, więc musi trwać karna i zjednoczona. Na krótki dystans jest to metoda skuteczna, choć niszcząca. Tak buduje się cywilizację strachu.

A na długi? Jak powiedział ktoś z wielkich minionego stulecia: na długi dystans wszyscy będziemy nieboszczykami.

My, naród...

Czy patriotyzm musi prowadzić do niechęci wobec obcych? Do wywyższania swojego klanu lub narodu ponad inne, do przypisywania tym „innym” niecznych intencji lub genetycznych obciążań?

Może patriotyzm rzeczywiście jest przeżytkiem czasów patriarchy? Ale przecież człowiek musi mieć jakiś szacunek do własnych korzeni, bo inaczej nie będzie miał szacunku do samego siebie. Człowiek ze swoją duszą i umysłem nie bierze się znikąd. Dobrze byłoby, jeśli nie kochać, to przynajmniej lubić okolice, z których się wywodzimy, język, który poznaliśmy od matki, powinny cieszyć nas pogaduchy ze swojakami, bo tylko wtedy potrafimy wyśmiewać się z ich zgłupień, ale szanować ich mądrość. Nawet jeśli w wieku dojrzałym żyjemy i pracujemy w zupełnie innym kraju, mówimy innym językiem. Może dzisiejszego Europejczyka czy „obywatela świata” nie interesować tak ważny niegdyś ród, może nie chce wiedzieć, kto go spłodził, ale nie sposób oderwać go od jego własnych korzeni, bo wykorzeniając człowieka, zabiera mu się także duszę. To minimum owego „miękiego” patriotyzmu naszego i zapewne naszych potomków w następnych stuleciach. Bo dopiero wtedy, gdy z sympatią i nie bez uczucia



pomyślmy o własnych korzeniach, zrozumimy, że pojęcie narodu jednak istnieje, że warto tego jednego nauczyć się od nacjonalistów, oczywiście odrzucając całe ich ksenofobiczne opętanie.

Kocham swój naród, ale nie uważam go za lepszy. Po prostu za bliższy. Tak jak moja żona nie musi być piękniejsza od innych i nie wystawiam jej na konkursach urody. Ale kocham tę babę, z którą się zestarzałem, której dobre i złe nawyki, wzloty i upadki znam aż nadto dotkliwie.

I dopiero wtedy można powiedzieć: „my, naród”. Powiedzieć z miłością. Nigdy przeciwko komukolwiek. Bo nikogo nie można wykluczyć z tak rozumianego narodu; ani za poglądy, ani za pochodzenie. Naród pojmowany etnicznie jest tylko plemieniem, toczącym swoje bezsensowne etniczne wojny z każdym, kto nosi inny plemienny totem. Ale jak tego można nauczyć? Czy można kogokolwiek do tego przymusić? Czy w ogóle można kogokolwiek przymusić do miłości?

Napisałem, że to „patriotyzm miękki”. Nie będzie przelewał krwi bez pytania, nie będzie dla honoru skakał do Elstery. Zawsze spyta o sens. Ale myślę, że kiedy naprawdę trzeba, da z siebie wszystko. Tylko jak go nauczyć, jak go wspierać? Bo tamten „twardy” patriotyzm można nakazać i wyegzekwować jak musztrę. Karny żołnierz nie powinien myśleć i czuć. Wystarczy, by równo stał w szeregu. Ale tacy żołdacy wygrywali wojny 100–200 lat temu, a małżeństwa też od dawna zawieramy z miłości.

Po prostu – miłość

Tego rodzaju myślenie o patriotyzmie proponuje Jan Paweł II w swojej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość*. Patriotyzm wywodzi się z czwartego przykazania: „czcij ojca swego i matkę swoją”; ma więc być miłością i szacunkiem. Mimo wszystkich tendencji współczesnego świata: globalizacji, ujednolicenia kultur, łatwiejszego życia i czego tam jeszcze, nic nie zastąpi ludziom rodziny, tak jak nic nie zastąpi im narodu i ojczyzny. Miłość ojczyzny ma być budowana – wedle Niego – nie na obawie przed obcymi, lecz na dumie z własnej



religii i własnej przeszłości. Na dumie z własnej siły, która sprawiła, że Polska podniosła się ze zniszczeń i wyrwała z niewoli. Nikt z takiego patriotyzmu nie jest wykluczony, nawet ateści, o których Jan Paweł II nigdy nie powiedział nic pogardliwego. Taki patriotyzm wymaga wiedzy historycznej, ale na pewno niejednostronnej, bo tę da się sprowadzić do wbijania w łepetynę dat, bitew i nazwisk wodzów. Tak jak o małżonku, z którym przeżyliśmy życie, wiemy aż nadto wiele i znamy wszystkie jego słabości, tak powinniśmy znać i rozumieć nikczemności i złe chwile naszej własnej ojczyzny. Jednostronna propaganda nadaje się tylko do musztry. Nie ma na tym padole bytów idealnych; ja sam jestem niestety daleki od anielstwa, podobnie jak ty i on, podobnie jak nasza wspólna Polska. Miała głupie i nikomu niepotrzebne wojny, szlachecką nie tylko demokrację, ale i pychę, byle komu dawała się wodzić za nos. Choć cierpiała wyjątkowo okrutnie, na samym dnie swego nieszczęścia jeszcze uderzyła innych – w Jedwabnem czy w miejscach podobnych pogromów. Ale ją kochamy, podobnie jak kochamy – pomimo wszystko – swoich dalekich od anielstwa partnerów.

Nacjonalizm nie jest miłością, bo lekceważy inne narody.

Patriotyzm proponowany przez Jana Pawła II należy tak do cywilizacji miłości, jak i do cywilizacji pluralizmu. Zapewne nigdy się ona

nie ziści, ale musi pozostać nadzieją i dążeniem. Bez tej nadziei świat byłby tylko klepiskiem, gdzie gryzą się wściekłe psy. „Miłość cierpliwą jest, miłość dobrotliwa jest (...). Nie raduje się niesprawiedliwością, ale raduje się z prawdy” – pisał święty Paweł w tylekroć cytowanym pierwszym liście do Koryntian. Nacjonalizm nie jest miłością, bo lekceważy inne narody. Tak jak – na zasadzie przeciwieństwa – miłość do ukochanego partnera nie prowadzi do pogardy wobec innych – niekochanych.

Ale też nie wystarczy znać historię. Trzeba być choć trochę dumnym ze swojego kraju, takiego, jaki jest dzisiaj. Nie tylko z jego dziejów i piękna krajobrazu. A więc patriotyzm buduje się też w Ministerstwie Gospodarki, w urzędach, na policji. I nie tylko tam...

Ten nowoczesny „miękki” patriotyzm, a może lepiej „patriotyzm miłości” lub ogólniej „patriotyzm sentymentu”, jest – jak każda miłość – niebywale trudny i wrażliwy. Wiele trzeba cierpliwości i wy-

siłku, by go zbudować, zniszczyć go o wiele łatwiej. Nakazać – nie sposób, tym bardziej, że nakazany może zmienić się w swe przeciwieństwo, w świadome odrzucenie wszystkiego, co narodowe. Na złość! Ale małżeństwa z miłości też są trudniejsze od tych dawnych, gdzie kojarzono rody, morgi i stada.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, pisarz, publicysta, obieżyświat. W latach 1980–1990 wiceprezes SDP. W latach 1990–1996 konsul generalny RP w Nowym Jorku, od 1999 do 2003 roku ambasador RP w Tajlandii, Birmie i na Filipinach. W roku 2005 ukazała się jego powieść *SOS*, a ostatnio tom esejów filozoficznych *Wolanie o sens*.

Więcej na ten temat w  **wp.pl**
w serwisie **media.wp.pl**

Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie BECZKA

zaprasza na wykłady otwarte
z zakresu współczesnej
humanistyki

DOMINIKAŃSKA SZKOŁA WSPÓŁCZESNOŚCI

4 XI 2006 - MIT

10.00

Mit a historia

- prof. Andrzej Szyjewski

11.30

Odczarowanie, rozczarowanie
i zaczarowanie. Obecność mitu
raz jeszcze - dr Dariusz Czaja

18 XI 2006 - GDY MYŚLĘ SIĘ

10.00

Drogi samopoznania

- prof. Adam Węgrzecki

11.30

Samoświadomość a unikalność
osób ludzkich - prof. Stanisław
Judycki

Kapitularz Klasztoru
oo. Dominikanów
Kraków, ul. Stolarska 12

Patronat honorowy:



Patronat medialny:



TYGODNIK Powszechny



Małgorzata Łukasiewicz

Taki pejzaż

Zwykłym mieszkaniem człowieka są doliny,
ciasne i zasnutę mgłami. Tylko wierzchołki gór
nurczą się w blasku, jak wyzwanie dla śmiałków.

U Talesa – woda, u Anaksymenesa – powietrze, u Heraklita – ogień, u Ksenofanesa – ziemia. Ale to jeszcze nie krajobrazy, tylko pierwsze zasady, elementy, źródłowa materia, z której dopiero formuje się świat w takiej postaci, w jakiej go oglądamy na co dzień.

Platon, żeby przedstawić kondycję człowieka poznającego, odwołuje się do paraboli jaskini. W pierwszej partii wywodu rozkłada całą skomplikowaną scenografię teatru cieni – jaskinia, w jaskini ludzie, przykuci tak, że nie mogą obrócić głowy i patrzą tylko przed siebie, czyli na przeciwną do źródła światła ścianę jaskini. Przed jaskinią płonie ogień. Między owym źródłem światła a wylotem jaskini – murek. Dróżką za murkiem chodzą jacyś i noszą na ramionach rozmaite przedmioty, tak żeby wystawały ponad mur: „podobnie jak u kuglarzy” – dopowiada Platon – „przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki”. Blask światła pada na przedmioty, przedmioty rzucają cienie i te ich cienie widzimy na ścianie. Wiadomo, o co tu chodzi: poznanie jest niepełne,



dopóki poprzestajemy na tym, co mamy przed oczyma; trzeba wyjść poza to, co widać, i dociec, jakie to warunki i przyczyny sprawiają, że w ogóle coś widać. Dopiero gdy się wyjdzie z jaskini, zaczyna się przygoda: najpierw szok, bo ostry blask z początku razi i oślepia, potem fascynacja całkiem innym światem, który się nagle objawił. Platońska parabola mimochodem ocala w filozofii kawałek greckiego krajobrazu – skały, prażące słońce i straszliwy kontrast między jasnością a mrokiem. Dla heurystycznych walorów paraboli nie ma, rzecz jasna, znaczenia, czy filozof wziął ją z głowy albo z powietrza, czy też podsunęło mu ją codzienne, takie, a nie inne otoczenie. Światło i ciemność, więzienie i wyzwolenie to symbole dość uniwersalne i obiegowe. Okoliczność, że czasem przyłgnie do nich coś z innej bajki, ze sfery własnych, prywatnych i powszednich wrażeń, jest nieistotnym dodatkiem. I można się tylko zdumiewać, że ten dodatek taki jest trwały, i wzruszać – że tak bezinteresownie i uparcie pcha się do krainy dyskursywnych argumentów.

Krajobraz pojawia się nieuchronnie przy rozważaniach estetycznych: wówczas gdy dochodzi do porównywania piękna przyrody i piękna w sztuce, a już zwłaszcza gdy porusza się zagadnienie wzniosłości. U Schopenhauera mamy całą sekwencję obrazów, uporządkowanych według stopnia uczucia wzniosłości, jakie budzą:

Spójrzmy, jak w srogą zimą, gdy cała przyroda zamiera, promienie nisko stojącego słońca odbijają się od skamieniałych mas, gdzie błyszczą nie grzejąc, łaskawe tylko dla poznania, lecz nie dla woli.

(...) okolica zupełnie pusta z bezkresnym horyzontem, pod zupełnie bezchmurnym niebem, drzewa i rośliny w nieruchomym zupełnie powietrzu, ani zwierząt, ani ludzi, ani ruchomych wód, cisza kompletna.

(...) Przyroda w burzliwym ruchu, na zmianę jasna i ciemna dzięki groźnym, czarnym chmurom burzowym; niesamowite, nagie nawisy skalne, których nagromadzenie ogranicza widok; szumiące, spienione wody; pustka pełna; jęk wiatru w parowach.

(...) walka wzburzonych sił przyrody, (...) huk jakiegoś wodospadu nie pozwala nam usłyszeć własnego głosu (...) rozległe wzburzone morze: fale wysokie jak domy wznoszą się i opadają, waląc potężnie w strome skały, piana strzela wysoko w górę, burza wyje, morze ryczy, lśnią błyskawice z ciemnych chmur, a pioruny zagłuszają burzę i morze.



Są to widoki dziwnie typowe, jakby wzięte z katalogu krajobrazowych standardów, a nie z osobistych przeżyć i wspomnień. Chciałoby się co najwyżej wierzyć, że przynajmniej morze pochodzi z zasobów własnego doświadczenia myśliciela urodzonego w Gdańsku. Morze u Schopenhauera – tym razem uciszone, wypełniające cały horyzont – powróci jeszcze jako obraz duszy, która zdołała wznieść się do zaprzeczenia woli. W tym nastroju na morze w Travemünde patrzy czytelnik Schopenhauera, senator Tomasz Buddenbrook.

Nietzsche wysyła filozoficzne widokówki z gór. Duch ludzki ma do pokonania drogę wiodącą zawsze z dołu wzwyż, na szczyty: „w czysty przestwór gór i lodowców, gdzie mgły niczego już nie zasłaniają”. Poznanie jest zawsze trudną i niebezpieczną wyprawą, na którą zdecydować się tylko nieliczni wybrańcy, zuchwali i samotni. Przewrót myślowy – jak ten, który dobiera się do mrocznego podłoża jasnej kultury greckiej – też nie obejdzie się bez obrazu góry (w tym fragmencie *Narodzin tragedii*, skąd potem zaczerpnął tytuł swojej powieści Tomasz Mann): „teraz otwiera się przed nami niejako czarodziejska góra Olimpu i ukazuje nam swe korzenie”. Zaratustra, doszedłszy lat trzydziestu, wyrusza – rzecz jasna – w góry. „Jak tedy filozof widzi kulturę w naszych czasach?” – pyta Nietzsche. I odpowiada: „Przyszła na nas zima, mieszkamy wysoko w górach, w niebezpieczeństwie i niedostatku. Krótka jest każda radość i błady każdy promień słońca, który spelza do nas białym zboczem”. Ten krajobraz – inaczej niż na przykład w wizji św. Augustyna – nie obiecuje, że światło zstąpi i przeniknie świat do dna. Zwykłym mieszkaniem człowieka są doliny, ciasne i zasnutę mgłami. Tylko wierzchołki gór nurzają się w blasku, jak wyzwanie dla śmiałków. Zza uniwersalnej symboliki „góry i dołu” wyraźnie prześwieca konkretny krajobraz – widoki Alp, Engadyna, okolice Sils-Maria. W Engadynie, jak pisze Nietzsche w *Ecce homo*, narodziła się idea *Zaraturstry*:

zasadniczy pomysł dzieła, pomysł w i e c z y s t e g o n a w r o t u (...), sięga sierpnia roku 1881: zapisany został na kartce z napisem „6000 stóp poza człowiekiem i czasem”. Pewnego dnia szedłem lasami nad jeziorem koło Silvaplana; zatrzymałem się przy potężnej, piramidalnie spiętrzonej skale obok Surlei. Wtedy nawiedziła mnie ta myśl.



Te strome szczyty, na które tak trudno się wspinać, zawsze ośnieżone, pokryte lodem, to Alpy. Te mroczne doliny, gdzie wypadło nam mieszkać, to głęboko wcięte doliny alpejskie, do których nie dociera słońce. Ten blask, który opromienia same wierzchołki, to *Alpenglühen*, alpejska zorza. W duchowej geografii Nietzschego Alpy dzielą Północ od Południa. I Alpy są zawsze pod ręką, gdy trzeba uciec się do wyrazistego porównania (np. „historyczna dłubanina w sumie dokonała wielkiej rzeczy: jak uboga roślinność, która stopniowo eroduje Alpy”).

Kiedy u Heideggera trafiamy na „drogi lasu” i pojęcie prześwitu, *die Lichtung*, również odnoszące się do lasu i gospodarki leśnej, trudno nie pomyśleć o krajobrazach Schwarzwaldy i widokach sprzed chaty w Todtnauberg. Ale Heidegger, by tak rzec, z góry pozbawia nas przyjemności takich domniemań. Sam (w wykładzie *Twórczy krajobraz* z 1934 roku) daje ostentacyjnie szczegółowy opis okolicy, w której mieszka i pracuje:

Na stromym zboczu rozległej głębokiej doliny w południowym Schwarzwaldzie stoi na wysokości 1150 metrów mała chata narciarska (...). Obszerne zagrody chłopskie pokryte dużymi zwisającymi dachami rozrzucone są w dolinie i na wspinającym się stromo po przeciwnej stronie stoku. Zbocze pokrywają wyżej hale i pastwiska aż do granicy lasu, pełnego starych, strzelistych, ciemnych jodeł. Nad wszystkim góruje czyste letnie niebo, w którego promiennej przestrzeni szybują dwa jastrzębie.

I natychmiast sam ten opis dezawuuje: „To jest świat mojej pracy – widziany oczyma przypatrującego się gościa i letnika”. Taki opis i tego rodzaju zainteresowanie światem należy bowiem do „czasu światobrazu”, kiedy świat stał się obrazem, czyli zbiorem gotowych bytów, a człowiek zajmuje wobec niego określone, gotowe stanowisko. W takim opisie zatraca się podstawowa dla Heideggera sprawa bycia – takiego bycia, które samo przez się w każdej chwili buduje świat i odkrywa go. Odsłaniać ma je dopiero inny język, ten, który Heidegger wypróbowuje w swoich pismach, język, w którym twarde rzeczowniki i konkretne okoliczności rozplývają się w działanie i wydarzenie się bycia.



Meursault zabija człowieka na „tętniącej słońcem plaży”, kiedy obrazy tańczą przed oczyma „w rozżarzonej powietrzu”. Doktor Rieux walczy z zarazą w „skwarnej mieście”, a „ściany trzeszczące od żaru” nie dają mu żadnej osłony. Już nic nie widać, już nic nie ma, słońce staje się jakąś piekielną machiną, apokaliptycznym smokiem, który zionie ogniem i zmienia świat w pustynne pogorzelisko. „Wydało mi się, że niebo pękło wzdłuż i wszerz, by lunąć ogniem”. No tak, Camus umieścił akcję *Obcego* i *Dżumy* na wybrzeżu algierskim, tam, skąd pochodził, niedaleko bądź co bądź od Sahary. I wyruszając w inne strony, coś z tego chyba zabrał ze sobą na zawsze. Melancholijny Don Juan będzie patrzył na „bezduszny” krajobraz Hiszpanii przez „rozpalony otwór w murze”. *Le désert* – pustynia, pustkowicie – pojawi się w wywodzie o Prometeuszu w *Człowieku zbuntowanym* i będzie przebiegać nawet przez śnieżny i górski krajobraz wsi i zamku w rozważaniach o geometrze K. – bezinteresownie i uporczywie.

Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958; A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. 1; F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994; tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996; tenże, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909; tenże, *Nachlass 1869-1874*, dtv, München 1999; M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997; tenże, *Twórczy krajobraz. Dlaczego pozostajemy na prowincji?*, przeł. C. Wodziński, „Przegląd Filozoficzny”, 4/1995; A. Camus, *Obcy*, przeł. J. Guze, Warszawa 1985; tenże, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 1987; tenże, *Dwa eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).



Halina Bortnowska

* * *

Z dawnych tekstów

Kot w butach

Kot w butach
oczywiście jest czarny
postury ludzkiej lub małpiej
a buty ma żółte, juchtowe ze sprzączkami
nad wyraz podejrzone.

Cóż ty poczniesz z twym sieroctwem
mówił mi
nic ci po nim
nie posłuży ani tobie ani mnie
ja cię wykieruję
jeśli się zgodzisz na malutką współpracę

Pewnej nocy, może we śnie
byłam z kotem gdzieś wysoko
tańczył na balustradzie, na gzymsach



prosił
skocz w tę ciemność granatową
albo chociaż na ten komin na początek
hop za mną

nie drgnęłam
a może jednak
podskoczyłam niewysoko i ciężko
aż się zatrząsł dach i rozdzwoniły anteny
a ja w śmiech
to był koniec dialogu
zresztą przejrzałam go
kot nosił w sobie połkniętego wilkołaka
jak nowotwór-potworniak
szczątek własnego bliźniaka
dlatego rządził jego pałacem

Dziś kot jeszcze przychodzi czasem
tylko w odwiedziny
buty zostawia za progiem
wychudł, posiwiiał
chciwie chłepce prawdziwe mleko
z prawdziwego spodka

(2002)

Piotrowi Matywieckiemu, który tę bajkę opowiadał w radio

1. Teatralność

Patrzę na teatr lustracji¹. Na pociemniałą scenę, na kulisy, zapadnie, na mieszający się z widownią tłum statystów. Przeszkadzają punktowe światła i migotanie latarek.

¹ Por. na ten temat mój artykuł *Nie publikujcie leksykonu zdrajców (Dyplomacja i świadectwo)*, „Gazeta Wyborcza”, 22-23 VII 2006, dostępny także na stronie: <www.bortnowska.pl>.



Teatr! Stan wojenny też był teatralny.

Oto kombinat imienia Lenina. Nowa Huta leży rozpostarta, a w ciemnościach w zaspawaną bramę uderza czołg. Łomot, trzask, błyski milicyjnych wozów, wycie syren.

Teatralna scena gwałtu. Strategiczny nonsens. Po szynach kolejowych można było wjechać bez przeszkód, łatwiej już byłoby zwalić byle jaki mur niż tę bramę-symbol.

Teatr i teraz też teatr.

Teatr nie znaczy: „fikcja”. To się działo naprawdę. Gięła się i pękała rzeczywista stalowa konstrukcja. I teraz też lustracyjna scena to rzeczywistość. Aż trudno uwierzyć. Jednak to nie aktorzy, nie fikcyjne role. Rzeczywiści ludzie trzymają się scenariusza, ale zadają sobie nawzajem silne, nie symulowane ciosy. Bywają bezwstydni w swej satysfakcji z odsłanianego zła. Odkrywają czyny niegodne, przede wszystkim nędzne, gorszące zwykłością, niestosowną w sytuacji wymagającej jasności umysłu, trzeźwości – a ci ludzie wtedy byli na to niegotowi i z niegotowości nie umieli się wycofać. Tylko niektórzy czasem. Ale i dla tych, co zawrócili, nie ma dziś łaski. Pełna takiej niegotowości była wtedy Europa. Od granicy niemiecko-niemieckiej w odmęt Azji – to samo. Im trudniej było widać, że taki stan rzeczy jest nie na zawsze, tym gorzej, tym bardziej rozpowszechniona zdradliwa podatność na zaproszenie do zmiany frontu, pod hasłem, które usłyszałam przed maturą (1949): „Koło historii się nie cofa!”. To miała być groźba. Postanowiłyśmy odczytać te słowa jako potwierdzenie nadziei.

*

Doświadczenie teatralności nasuwa myśl o reżyserii. Czy i kto dziś reżyseruje ten spektakl? Może niewidzialne ręce jakichś rynków – medialnego, wyborczego? Czy aby nie chodzi o rynek pracy – spektakularna lustracja uderza w ludzi kilku starszych pokoleń, którzy jakby zbyt długo blokują trasy awansu? Nawet takie przypuszczenie można wziąć poważnie, zwłaszcza gdy się pamięta, że „niewidzialna ręka” to nie tyle czyjś świadomy zamysł, co wypadkowa różnych sprzężeń, mechanizmów społecznych i nieprzewidzianych efektów ubocznych tego, co ktoś planował.



Temu i owemu przyjdzie na myśl Wielki Reżyser, którym ma być Sędzia – wynagradzający dobro i karzący zło. Tę myśl odrzucam. Zgodnie z moją wiarą, Bóg nie reżyseruje procesów – On trwa, niezmiennie gotów zanurzyć swoje stworzenia w promienności swojej chwały. Ale długo będą na to czekać ci, którzy Jego ukochane stworzenie ponizają, niszczą. Wierzę, że biada ludziom Aparatu, tym konstruktorom pułapek na ludzkie sumienia, wykorzystującym niewytrzymałość ciała, umysłu, krwi i kości. Na scenie lustracyjnej ci niszczyciele przybierają dla mnie postać biesów z pamiętnej krakowskiej inscenizacji Dostojewskiego – tylko mniej są giętycy i zgrabni niż tamci młodzi aktorzy. Ociekają błotem, sztywni, bez wdzięku. Za mało budzą grozy. Pewnie i w tym jest prawda. Blżej byli banalności zła.

2. Gdzie odtrutka?

Nie pierwszy raz piszę czy mówię o lustracji. Dlaczego? Bo jestem przekonana, że im bardziej spektakularne staje się widowisko, tym pilniej trzeba ostrzegać przed fałszem wiązanych z nim nadziei, przed zniszczeniem, do jakiego dochodzi.

Chodzi o zniszczenie poniekąd wtórne – jak nowotwór na niegojącej się ranie albo na bliznie, która ją pozornie zamknęła. Rana – to tamte czyny i rozmowy, spisane nie przez poetów i proroków, lecz przez funkcjonariuszy SB i zniewolonych przez nich ludzi. Po co? By zniszczyć opór wobec zła, by przekonywać, że nie warto, by dowodzić wszechmocy Aparatu i słabości próbujących się przeciwstawiać. Ten sam efekt mamy dziś. Trucizna nie całkiem zwietrzała. Wśród lustrujących jakby brak troski o antidotum, o szczepienia zapobiegawcze. Ale tych środków trzeba jednak szukać. Może gdzie indziej i może inaczej. Na razie tylko redakcja „Więzi” zatroszczyła się o to; poza „Tygodnikiem Powszechnym” chyba nikt więcej nie poszedł tym śladem. Chodzi mi o wyraźne liczenie w poczet ofiar także ludzi złamanych, potem uległych, godzących się wykonywać haniebne zadania.

To prawda: coś w tych ludziach było, co dało przystęp zniewoleniu. Jakieś ognisko próchnienia, punkt niebroniony, zadawniona zatajona wina, grożąca kompromitacją. Samotność, gorzycz, niewy-



baczona krzywda, utrwalone poczucie niedowartościowania przez swoich. Albo coś jeszcze bardziej elementarnego: nawyk raczej uniku, ucieczki niż konfrontacji z tym, co zagraża? Brak dystansu, nieumiejętność osiągania go? W *Harrym Potterze* pojawia się demon, który znika, gdy prześladowany zdoła dostrzec jego teatralność, znikomość, idiotycznie dętą wielkość – i powita to śmiechem. Kto to potrafi? Komu Opatrzność da zbawczy śmiech w porę? Zapewne temu – warunek minimum – kto sam się nie nadyma i nie czyni siebie demiurgiem.

Wiele z tego, co wtedy groziło ludziom kuszonym do zdradliwej współpracy – teraz zagraża lustratorom, ich mniej lub bardziej jawnym współpracownikom i poniekąd wszystkim biernym świadkom lustrowania.

„Myślisz, że stoisz... patrz, byś nie upadł” (por. 1 Kor 10,12). Piszę, bo sama czuję się kuszona do podejrzeń, do przedwczesnych i w ogóle niepowołanych wyroków, do krzywego patrzenia na przeszłość, skrzywionego tak, że nic już z dobra w niej nie widać.

Jak ratować inne, trójwymiarowe widzenie z zachowaną głębią ostrości? Jak się przyzwyczaić, nagiąć do uznawania niejednoznaczności, komplikacji, przemieszania wszystkiego?

Gdzie odtrutka?

Gdybym był użył innego przykładu

Przeraża mnie zasłyszany w tych dniach postulat, by od nowa zastanowić się, czy my i muzułmanie rzeczywiście wierzymy w tego samego Boga. Bo może jednak nie? Co z takiej rewizji przekonań może wyniknąć? Inny, osobny, nie ten sam Bóg tych, tamtych, owych? „Bóg” – z jakiej litery? Ich osobny Bóg – czyli jakiś ktoś innej tożsamości niż „nasz” – może być tylko produktem kultury, jej niesamodzielną częścią. A więc osobni względem siebie: Bóg Żydów, Bóg Chrześcijan i Bóg Muzułmanów; może też Bóg Katolików i Bóg Prawosławnych i wreszcie ten Bóg ewangelicki... Bogowie-więźniowie, ostatecznie ubezwłasnowolnieni, każdy na modłę tych, co Go mają dla siebie, pod swoją kontrolą. Czasem można się takim swoim zawłaszczonym Bogiem podzielić, jeśli ci inni Go od nas kupią albo



dadzą sobie narzucić. Niekoniecznie przemocą, kto wie, może sami się przekonamy, że cudzy może być naszym, jeśli ten nasz wcześniejszy nam zblednie, znudzi się, zostanie obrzydzony.

Dlaczego w tym tekście jednak zachowuję dużą literę na początku Imienia? To jest znak nadziei. Bo wierzę w Jednego Boga Żywego.

Dlaczego przeraża mnie uwięzienie Boga w kulturze i deklaracja: tamten, ten ich, to nie ten sam, co nasz, co mój?

W gruncie rzeczy boję się tej machinacji z przywłaszczaniem Boga, ponieważ – tak jak odczłowieczenie innego człowieka – odmawianie Bogu nienaruszalnej transcendencji otwiera drogę do przemocy. Bóg-więzień nie może być rozjemcą skłóconych ludzi – gorzej – nie zawsze staje się zwyczajnie bezsilny: „Bóg-tylko-nasz” napędza do walki, służy do jej uświęcania. Wielokrotnie tak bywało, czyżby teraz znów miało dojść do tego, i to na skalę planetarną?

To oczywiście prawda: są różne religie, różne wyznania, a wewnątrz nich poniekąd różnie się wierzy. Ale ponad tym wszystkim jest Bóg Żywy – Jeden. Jeśli ktoś odnajduje Żywego – to zawsze jest Ten Sam. On sam odnajduje nas, abyśmy do Niego należeli (a nie On wyłącznie do nas).

Różnie bywa z tym odnalezieniem Boga myślą – po części tylko poznajemy i zaraz w swoich myślach i swoich słowach ograniczamy, zamykamy Nieskończenie Wolnego. Ale kochamy przecież, w najwyższej mamy cenie, nad wszystkie dobra, całym sercem poważamy i czcimy przecież nie swoje myśli i wyobrażenia, lecz rzeczywistość Jedyne.

Dlatego za pokusę do bluźnierstwa uważam wszelkie próby zawłaszczania Boga. A zwłaszcza na pewno nie służy się Jedynemu, mówiąc sobie: tamci nie są Jego, On się za nimi nie ujmuje, nie dba o nich. To nie może być prawdą. Tajemnica ich cierpienia i naszego bólu jest ta sama, jest odbiciem tajemnicy Jedyne.

Dlaczego On jakby godził się być więźniem naszego pojmowania? Czy dlatego, że chce być blisko nas? Istotne jest, kiedy – pozostając blisko – wyzwoli nas, to znaczy podda sobie, tylko Sobie, Jedynemu.

*



Cieszę się z klarowności nauczania Benedykta XVI, iż Bóg, którego wyznajemy w *Credo* i słowami prologu Ewangelii Janowej, Bóg Jedyny nie patronuje przemocy. Ta wyrazistość jest w chrześcijaństwie, a zwłaszcza w rzymskim katolicyzmie dość nowa. Napomknienie o tym w magistralnym wykładzie ratyzbońskim Papieża-Profesora bynajmniej nie jest cofaniem się z pozycji Jana Pawła II – przeciwnie, jest krokiem naprzód w rozpoznawaniu znaków czasu – jeśli przez te znaki rozumieć sygnały, jakie daje epoka w sprawie Boga. Jan Paweł II starał się umocnić dialog międzyreligijny, wewnętrzny kontakt, przede wszystkim modlitewny, a także szacunek dla mediacji kulturowych, poprzez które, dzięki którym wyrażana jest cześć dla Transcendencji Jedyne Boga Żywego.

Rozważanie o Bogu, z którego naturą nie godzi się przemoc, na pewno jest w duchu Jana Pawła II, choć styl jest odmienny.

Myślę, że za ukazywanie Boga właśnie takim, to znaczy Miłosierdnym, Jan Paweł II był tak kochany przez zwyczajnych ludzi, do których docierały jego słowa i gesty. Obaj papieże poważnie biorą dokument II Soboru Watykańskiego *Nostra Aetate* zobowiązujący do dialogu.

Za czym ja sama jednak tęsknię teraz? Chyba za motywem, który z całkowitą wyrazistością pojawił się w nauczaniu Jana Pawła II dopiero pod jego koniec. Nie zdążył już tego dopilnować, wpoić, pokierować recepcją w swoim Kościele rzymsko-katolickim i w szczególności swoim – polskim. Myślę o idei pokuty za winy nie tylko czysto osobiste, lecz i te popełniane w majestacie kościelności – jak wrogość wobec Żydów, znieważanie ich i wyrządzanie im krzywdy, przemilczanie i zniekształcanie widzenia ich roli w zbawieniu.

Cytat z rozważania Manuela II Paleologa o negatywnym wkładzie proroka Mahometa w religijne dzieje ludzkości nie godził się z delikatnością płynącą z ducha pokuty za zło wyrządzone podczas Krucjat, to zło przez nas zepchnięte w kąt podręcznikowy, w strefę obojętnych wydarzeń, które nas nie dotyczą. A jeszcze przed II wojną światową rekonstrukcja i reinterpretacja sensu krucjat w powieści Zofii Kossak-Szczuckiej *Krzyżowcy* budziła niepokój wśród katolików, przyzwyczajonych widzieć w krucjatach czyste porywy religijnej gorliwości.



Dzisiaj muzułmanie w mediach: twarze ludzi rozsierzdzonych, dotkniętych do żywego, czującego jądra tożsamości. Przekonani są, że obrażony został Prorok, którego cześć jest całym ich skarbem. Oni sami, mali ludzie, uczestniczą w najwyższej godności Proroka Jedyne-
nego.

Te twarze najpierw budzą lęk. Droga do współczucia jest zablokowana. Oni nam grożą, bo to naszym zwierzchnikiem, naszym ojcem jest Papież – w ich odczuciu bluźnierca.

Groźne, rozpłomienione twarze. Takie zapewne były twarze krzyżowców dotkniętych pohańbieniem Świętego Grobu. Chwytają za broń: „Bóg tak chce!”.

Ze swym wyznaniem wiary w Boga, którego idea nie harmonizuje, nie godzi się z gloryfikowaniem przemocy, Benedykt XVI przeciwstawia się wszelkim świętym wojnom w imię Boga, również tym wszczynanym i prowadzonym przez chrześcijan. Gdzieś w tle, w kruczkach, jawi się Ibn Ruszd, Awerroes.

„Skoro taki jest Bóg, to aby Mu się przypodobać, nie należało organizować zbrojnych krucjat”. Gdyby Papież w Ratyzbonie był użył tego przykładu, byłibyśmy dzisiaj bliżej dialogu.

*

W rzeczywistości świat nie dzieli się na Chrześcijan, Muzułmanów i gdzieś w oddali pokojowo usposobionych Buddystów. Szkicując taki obraz, pomija się wszystkich ogromnie licznych, którzy są poza siecią wyznawców Transcendencji – bo nie trafili do niej lub wypadli. Szukają, albo i nie szukają, już czy jeszcze. „Tolerancja albo śmierć” pisze Jan Turnau („Gazeta Wyborcza”, 26 września 2006). Sparafrazuję to: „Tolerancja albo kompromitacja wiary”.

„Aby świat mógł wierzyć” – to dewiza ekumenizmu i całego ruchu na rzecz dialogu.

Aby świat mógł wierzyć, ci, co już wierzą, powinni wyzwolić Boga ze swego posiadania, aby był Panem i Rozjemcą dla wszystkich.



Klub „Trójki”, 27 IX 2006 Rozum i wiara

Po drugiej stronie stołu J., człowiek, którego znam – jak mam wrażenie – na sposób przez niego samego określony. Tak mi się dotąd dał poznać, będąc przede mną, mówiąc, a przede wszystkim pisząc. Nie chcę się wdzierać w to wszystko, co w nim jest, kim on właściwie jest. Wystarczy mi posiadane o nim pojęcie, obraz – „oto J.”. „Witam”, „słucham”. Kogo witam? Kogo słucham? Coś się odbywa na płaszczyźnie mojej znajomości J. Coś się przesuwa, zmienia, wybarwia, akcentuje. Ale to przecież nie wszystko.

Witam, słucham rzeczywistego J. On jest suwerenną, nieogarnioną i nieogarnialną przeze mnie osobą. O tej osobie mam pojęcie, ale moje pozdrowienie i uwaga skierowane są nie ku mojemu pojęciu o J., lecz ku jego osobie. Życzliwość sięga do osoby – może dzięki pojęciu, ale jest tu naddatek w stosunku do tego, co wiem albo sobie wyobrażam o J. J. nie jest tworem mojej wyobraźni ani swoim w niej odbiciem. Pamiętam, że jest naprawdę on, drugi-nie-ja.

*

Z gorejącego krzaka przemawia Haszem. Nie jest ideą, nie jest projekcją tęsknoty w samotnej wędrówce po pustyni. Haszem, całkowicie inny, rzeczywisty. Płomienie osłaniają Jego niewidzialność. Wobec Niego, bosy, na świętej ziemi.

Moja religia tu się zaczyna. Czcigodne greckie pytanie to rozdział drugi.

(z J. nad wykładem Benedykta XVI w Ratyźbonie)

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Całoroczne rekonstrukcje z Ludźmi Adwentu* (2005).



Michał Łuczewski
**Ojciec Tadeusz
 zrozumiał samego
 siebie**

To, o czym Bartoś pisał, przekreślone zostało przez to, jak o tym pisał. Jego hasła zostały ośmieszane przez metodę ich realizacji. Nawołując do dialogu, sam pozostał głuchy. Przekonując Papieża, by wszedł w cudze buty, nie potrafił tego uczynić nawet przez chwilę.

Niczym Deleuziańska ryzoma tekst *Zrozumieć Jana Pawła II* rwie się i płacze¹. Tadeusz Bartoś unika zdecydowanych wniosków, jego proza pozostaje amorficzna, pełna niedopowiedzeń, opalizuje znaczeniami. Zamiast dawać odpowiedzi autor woli stawiać pytania, nie zasklepia się w dogmacie, przeciwnie – pozwala narracji stawać się, w prześwitach ukazując swe racje, w wiecznym niespełnieniu, w wiecznej nie-Tożsamości. Bo tylko tak może przejawiać się pulsowanie refleksji poszukującej sensu. Tylko błędzenie i wątpliwość mogą rzeczywistość myśli subtelną uchronić. Potoki słów płyną niezbadanymi meandrami, drażną skalę niewzruszonych pewników, a potem cofają się jakby wystraszone siłą własnego istnienia.

¹ Por. Tadeusz Bartoś, *Zrozumieć Jana Pawła II*, „Znak”, 1/2006, s. 52-74.



No dobrze, ale o co autorowi idzie?

Choć autor zapowiada w tytule, że podejmuje próbę zrozumienia Papieża, to zaraz potem uściśla, że Papieża zrozumieć nie można, a w toku lektury widać, że w ogóle nie wiadomo, co to znaczy „rozumieć”. Ojciec Tadeusz bowiem operuje przynajmniej czterema, głęboko różniącymi się definicjami „rozumienia”.

Na wstępie ogłasza, że Papież na zawsze pozostanie przed nami „ukryty”, zamknięty przed „wglądami” w sferze noumenalnej, za „niewidzialnym kręgiem interpretacji” (s. 52). Jedyne, co nam pozostaje w takiej sytuacji, to próbować zrozumieć „historię oddziaływań” jego życia. Zrozumieć człowieka zatem – brzmi wyjściowa definicja – to zrozumieć, jaki był odbiór jego słów i czynów; podkreślimy, nie – jaki był sam człowiek oraz jakie były jego teksty i działania, ale jakie miały one skutki dla innych.

Cały pierwszy rozdział ma przekonać czytelnika do powyższej konceptualizacji. Niestety, autor nie przekonał sam siebie, gdyż nigdy do niej się nie stosuje. W istocie korzysta z bardziej zawężonej definicji, którą czytelnik musi wyartykułować sam po uważnym przesłedzeniu sposobu argumentacji i doboru przykładów. Mamy więc jedną definicję oficjalną – na użytek wstępu; drugą, niewypowiedzianą – na użytek większości analiz. Otóż w rzeczywistej praktyce interpretacyjnej ojca Tadeusza rozumienie nie polega już na badaniu wszystkich reakcji na papieskie nauczanie, ale jedynie – reakcji negatywnych. A więc zrozumieć Papieża to ostatecznie zrozumieć jego krytyków. W środku swoich wywodów autor zaskakuje nas wyznaniem, że wbrew początkowej zapowiedzi („zrozumieć Papieża”) celem artykułu jest refleksja nad jego krytykami (s. 55). Autor nie precyzuje jednak, kim owi „oponenci” są, nie wymienia ich nazwisk, nie powołuje się na ich dzieła. Woli ich nie ujawniać. Możemy przez to się tylko domyślać, że za anonimowymi „krytykami” kryje się nie kto inny, tylko on sam. Uzupełnijmy zatem drugą definicję rozumienia: zrozumieć Jana Pawła to zrozumieć Tadeusza Bartosia.

Definicja trzecia. Na przekór początkowym zapewnieniom już na drugiej stronie autor zapowiada, że przekroczy „niewidzialny krąg interpretacji”. Chcąc nie chcąc, nie może przecież ograniczać się tyl-



ko do badania negatywnych reakcji, musi także zająć się ich obiektem, a to znaczy – samą „nauką papieską” (s. 53). Stąd rozumieć Papieża to też, mimo wszystko, rozumieć jego naukę. Choć, znów – nie do końca. Autor bowiem łatwo przechodzi od Papieża do jego „uczniów”, „komentatorów” i „popularyzatorów”, a właściwie do własnych wyobrażeń na ich temat.

Jakby tego było mało, ojciec Tadeusz proponuje kolejną definicję i wreszcie, co w świetle jego zapowiedzi zaskakuje najbardziej, zabiera się za rozumienie... samego Papieża, tak jakby przestał on być „ukryty”, jakby przestał być „Kantowską *Ding an sich*”, do której „zewnątrzny obserwator” nie ma dostępu. Przy okazji analizy wywiadu z Papieżem przeprowadzonego przez Jasia Gawrońskiego autor zbliża się definicji rozumienia jako rozumienia „osobistej życiowej historii” człowieka i historii wspólnoty, z której się wywodzi. Ale tylko się zbliża. Nie interesuje go bowiem ani całość życia Papieża, ani socjologiczno-historyczna analiza polskości; zaprzątają go jedynie papieskie ograniczenia i wynikające ze specyficznego religijnego wychowania i (podeszłego) wieku, a także historycznych, kulturowych oraz społecznych uwarunkowań (s. 59, 72-73). Co więcej, dopiero w ostatnich akapitach autor wyjawia, że właśnie zbadanie papieskich ograniczeń było głównym celem tekstu, a więc nie tytułowe zrozumienie, którym zwodził czytelnika, nie nawet – rozumienie jego krytyków, czym zaskoczył nas w środku wywodu (zob. s. 74-75).

Nie zdając sobie sprawy z wielości i zróżnicowania używanych przez siebie definicji kluczowego dlań pojęcia rozumienia, autor popełnia błąd amfibologii leksykalnej i w konsekwencji – mówiąc językiem metodologii – nie jest w stanie ani sformułować jasnych pytań badawczych, ani skonstruować konceptualizacji, do których mógłby się w tekście odwoływać.

Istota metodologicznych problemów Tadeusza Bartosia z własnym tekstem ujawnia się w całej swej ostrości, gdy przyjrzymy się początkowemu założeniu autora: rozumienie człowieka jest niesłychanie trudne, ba – niemożliwe, nawet najbliżsi sobie ludzie nigdy się nie poznają (s. 52). A już kilka stron dalej autor jak gdyby nigdy nic zmienia zdanie i obwieszcza: „W rzeczywistości człowieka mo-



zemy zrozumieć”! Okazuje się też, że nie jest to specjalnie skomplikowane i żadnej magii tu nie potrzeba, możemy to bowiem uczynić „nie tylko bez Chrystusa, lecz także bez jakiegokolwiek religii” (s. 69).

Więc jak to w końcu jest? Jaki jest cel artykułu Bartosia? Dlaczego nie umie go jasno wyartykułować? Zwracając uwagę na konceptualny zamęt panujący w tekście, skryty pod płaszczem metafor i pretensji do teologicznej głębi, chcę wskazać na niechlujność myślenia, które utrudnia autorowi nie tylko zrozumienie Papieża, lecz także swojego własnego artykułu.

Ale nawet gdyby autor wprowadził do swych rozważań pojęciowy ład i usunął wszystkie sprzeczności, w dalszym ciągu nie posunęlibyśmy się ani o krok na drodze rozumienia samego Papieża. Już na samym bowiem początku, na poziomie założeń, autor popełnia jeden fundamentalny błąd – błąd, który przesądza o jego ostatecznej porażce w roli papieskiego hermeneuty: do rozumienia człowieka stosuje jedynie *i n t e r p r e t a c j e r e d u k c y j n e*.

Wbrew całemu dorobkowi socjologii humanistycznej postępuje on, jakbyśmy mogli rozumieć człowieka, badając wszystko oprócz jego racji i wartości, jakbyśmy do rozumienia w ogóle nie potrzebowali pytać go o zdanie. Autor zabiera się za poznawanie Papieża, jakby zapomniał lekcji Webera i Znanieckiego, Ricoeura i Taylora, Lévinasa, Tischnera i Boudona.

I tak, po pierwsze, redukuje rozumienie Papieża do rozumienia głosów krytycznych wobec jego nauczania, a w istocie – do własnego głosu (definicja druga). W dwudziestotrzystronicowym artykule Papież cytowany jest 3 (słownie: trzy) razy, za to na każdej stronie oddaje się głos bezimiennym „krytykom papieskiej teologii”. Przedstawieniu ich racji poświęcone jest, pominiawszy omawiany już wstęp, 90 procent tekstu. Na przedstawienie racji Jana Pawła nie ma już miejsca. Papież staje się wielkim nieobecny, nieledwie pretekstem do prezentacji krytycznej wobec niego wizji teologicznej.

Czy trzeba przekonywać o niewystarczalności i ułomności tego typu metody? Czy moglibyśmy powiedzieć, że zrozumieliśmy myśl Darwina, zbadawszy „historię jego oddziaływania” na Łysenkę? Czy Tadeusz Bartoś rozumiałby samego siebie, analizując jedynie krytyki własnych tekstów?



Nie bylibyśmy jednak sprawiedliwi wobec warszawskiego dominikanina, trzy razy wszakże pochyła się nad tekstami papieskimi. Ale... czyni to nie po to, by je zrozumieć (definicja numer trzy), lecz by je odrzucić (a więc jednak powracamy do definicji numer dwa). Autor cytuje 1 (słownie: jedną) tylko encyklikę, *Veritatis splendor*, a przywoływane fragmenty służą mu jedynie jako ilustracja tezy, o których z góry zakłada, że są fałszywe.

Bartoś demaskuje więc wyrażoną w *Veritatis splendor* obawę, że razem z dechrystianizacją społeczeństw następuje „rozkład i zanik zmysłu moralnego” jako „złudzenie, mogące mieć obraźliwy wydźwięk” i twór myślenia dedukcyjnego (zdefiniowanego w nowatorski sposób jako przechodzenie od pojęcia do pojęcia; s. 60-61). Dla dominikanina nie ma związku między dechrystianizacją a demoralizacją i już. Jednak, żeby udowodnić, że ma się rację, nie wystarczy zapewnienia – nawet najczęściej powtarzane; ojciec Tadeusz musiałby bowiem odnieść się do socjologicznych badań związków między sekularyzacją a zanikiem zmysłu moralnego, musiałby w szczególności pokazać brak odpowiednich korelacji na poziomie grupowym i brak mechanizmów na poziomie indywidualnym. Jednak Bartoś tego nie czyni. Po co jakieś socjologiczne wydziwiania? I bez nich wie, jak jest.

W obliczu ubóstwa *Verstehen* w dotychczasowych wywodach dominikanina, można by oczekiwać, że skorzysta z szansy i choć pozostałe 10 procent tekstu (rozdział „Mesjanizm polski”) poświęci na próbę pełniejszego rozumienia Papieża. Próżne nadzieje. Autor bez ceregieli dokonuje kolejnej redukcji i sprowadza nauczanie papieskie do kontekstu jego powstania (definicja numer cztery).

Warszawski dominikanin tłumaczy czytelnikowi: „Karol Wojtyła był silnie osadzony w polskiej historii, tradycji, w narodowym micie, będącym wielką opowieścią Polaków o sensie własnych dziejów” (s. 72). Taki trening sprawił – dowodzi – że Papież „w sposób naturalny” stał się zamknięty na dialog, bezkrytyczny wobec romantycznych mitów i wobec własnej misji, jego myślenie zostało skażone konserwatyzmem, dualizmami, fałszywą wyższością wobec Europy Zachodniej, w konsekwencji zamiast podnieść poziom życia i pracy rodaków, Papież podtrzymał ich wady. Że autor okrasza swą analizę słowami „w pewnym sensie”, „niekiedy”, „może” i „wydaje się”, nie



ma większego znaczenia, wynik jego „próby hermeneutycznej” jest jasny: doświadczenie polskie nie wyszło Papieżowi na zdrowie.

Przyjrzyjmy się tej interesującej procedurze. Oto z góry zakłada się, że Papież ma cechę X, którą następnie sprowadza się do jego kulturowego backgroundu. Jan Paweł mówi, że istnieje dobro i zło? Aha! Skutek długiego przebywania za żelazną kurtyną. Jan Paweł mówi, że nie można rozumieć Chrystusa w oderwaniu od Tradycji? Cóż się dziwić, polski konserwatysta. Papież wierzy, że jest przedstawicielem Chrystusa na ziemi? No tak, ta stara romantyczna wiara w „Polskę – Mesjasza narodów”! Bartosiowi niczym za dotknięciem różdżki wszystko układa się w spójną całość.

Jest jedna rzecz w tej metodzie szczególnie pociągająca. Jak żadna inna pozwala ona całkowicie, absolutnie i nieodwołalnie unikać trudu myślenia. Nie trzeba już czytać encyklik, nie trzeba zgłębiać literatury przedmiotu i łamać sobie głowy, czy Papież jest zwrócony ku przeszłości, czy – przeciwnie – wychylony w przyszłość; czy jest bezkrytyczny, czy też świadom własnych niedoskonałości; czy jest rygorystyczny, czy pełen miłości. Cechy Papieża po prostu dekretuje się z góry.

Choć autor w swym tekście trudni się nieustanną krytyką teologii papieskiej, to w żadnym miejscu nie uznaje za stosowne, by choćby spróbować uzasadnić swoje koncepty. Po prostu wprowadza dualistyczny, manicheizujący podział na własną „teologię wstępującą” i Wojtyłową „teologię zstępującą”, a następnie twierdzi, że ta pierwsza jest lepsza, trafniejsza i prawdziwsza. Mówi nam, czym jest prawdziwa teologia, i widzi, że to, co mówi, jest dobre. Za całe jej ugruntowanie służyc mają zapewnienia, że w przeciwieństwie do teologii Wojtyłowej rozpoczyna od człowieka w sposób rzeczywisty, a nie li tylko werbalny, że wyraża – i tu pojawia się słowo-wytrych – „a u t o n o m i c z n e d o ś w i a d c z e n i e j e d n o s t k i”. Wiara na nim wsparta staje się, według zapewnień autora, „autentyczna”, „dialogiczna”, „żywa” i „prawdziwa”. Doprawdy wielką ufność pokłada Bartoś w „źródłowym doświadczeniu”; w tym, że cokolwiek się w nim pojawi, jest dobre i wolne od grzechu, że można w nim niczym skalpelem rozdzielać to, co wsobne, od tego, co narzucone, to, co moje, od tego, co inne. Szkoda tylko, że owego „doświadczenia” nigdy, w żaden sposób nie definiuje, bo wznosić teologię na pojęciu,



które pozostaje skrajnie nieostre, którego się – powiedzmy to wprost – nie rozumie, to tak, jakby wznosić ją na piasku.

To, o czym Bartoś pisał, przekreślone zostało przez to, jak o tym pisał. Jego hasła zostały ośmieszone przez metodę ich realizacji. Nawołując do dialogu, sam pozostał głuchy. Przekonując Papieża, by wszedł w cudze buty, nie potrafił tego uczynić nawet przez chwilę. Doprawdy trudno znaleźć inny tekst, który tak dużo mówi o rozumieniu, a jest do rozumienia niezdolny; który tak dużo mówi o doświadczeniu w sposób tak od doświadczenia odległy; który tak dużo mówi o dialogu, a jest nieprzemyślany, dogmatyczny i mętny; który wreszcie tak dużo mówi o człowieku, a ma go za nic.

Bartosiowy artykuł stał się przez to samoobalającą pochwałą Bartosiowej teologii. Teologia wstępująca dokonała w nim swoistego samobójstwa.

*

Patrząc na poprzednie strony, naraz nachodzą mnie wątpliwości, czy aby krytyczna ocena teologicznego dorobku ojca Tadeusza nie jest nazbyt jednoznaczna. Przyjmijmy więc choć na koniec, że to on ma rację, a Jan Paweł II – cały czas się myli. Załóżmy, że dominikanin przekonałby go do porzucenia fałszywej teologii zstępującej i zrobiłby to na tyle wcześnie, by Wojtyła nie zdążył swoim dogmatyzmem narobić zbyt wielu szkód. Jeśli Bartoś naprawdę by się pospieszył, wtedy na Placu Zwycięstwa usłyszelibyśmy następujące słowa: „I wołam, ja, uwarunkowany polskim mitem narodowym, a zarazem ja: konserwatysta, hierarcha, wołam z całej głębi tysiąclecia fundamentalizmu, wołam w przeddzień święta tzw. Zesłania, wołam wraz z Wami Innymi: Niech wstąpi Wasze Doświadczenie! Niech wstąpi Doświadczenie Wasze! I odnowi oblicze Kościoła. Jednego z wielu!”.

MICHAŁ ŁUCZEWSKI, socjolog i psycholog, członek redakcji „Teologii Politycznej”. Publikował we „Wprost”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Studiach Socjologicznych” i w „Kontekstach”.



Tadeusz Bartoś OP
**Szyderstwo jako skrót
 myślowy**

Intencją mojego artykułu było wyważone ukazanie – obok wielkości – także ograniczeń papieża z Polski. Nie sposób takiej umiarkowanej krytyki uznawać za chęć dewastacji pomnikowej postaci. Łuczewski słabo to rozumie. Publicysta „Wprost” zazwyczaj bowiem, krytykując, dewastuje. Nie jest przyjemne, gdy ktoś przekręca, szydzi, miast rzetelnie przyłożyć się do pracy.

Łatwym, niewymagającym wysiłku zrozumienia myśli drugiego człowieka sposobem pozorowania uczestnictwa w dyskursie jest kpina i szyderstwo. Zamiast zrozumieć cokolwiek, wykpiwa się formę, użyty język, styl wypowiedzi. Zastosowany przeze mnie w artykule o Janie Pawle II język hermeneutyki Szanowny Polemista przedrzeźnia. Nie nastroja to do merytorycznej dyskusji, przeciwnie, w istocie ją „dekonstruuje”.

Łuczewski niewiele pisze o Papieżu, zajmując się zasadniczo mną i moimi refleksjami. Jednak nie dokonuje wysiłku myślowego, by zrozumieć, co chciałem powiedzieć, przeciwnie, usiłuje to, co napisałem, starannie poprzekręcać. Niczym nastolatek popisuje się przy tym Łuczewski błyskotkami nazwisk, teorii, koncepcji, definicji. Chcąc udowodnić swoją erudycję, osiąga efekt komiczny: niczym małe dziecko dumnie pierś wypinające, bo ma duży karabin.



Łuczewski nie przedstawia własnej wizji papieskiego przesłania, jedynie pasożytuje na tym, co ja piszę. Jego cel jedyny: wykazać moją myślową nieudolność. Najprostsza droga: pokazać niespójność w myśleniu. W tym kierunku podąża Szanowny Polemista.

Nie robi tego jednak rzetelnie. Nie chcąc zanudzać Czytelnika, podam tylko jeden przykład: we wstępie napisałem rzecz skądinąd banalną: „nie można do głębi (czyli do końca) poznać (zrozumieć) drugiego człowieka” (s. 52). Łuczewski przekształca (zniekształca) moje słowa: „nie możemy w ogóle zrozumieć drugiego człowieka”. To zestawia z inną moją wypowiedzią, cytując wrywek większej całości: „człowieka możemy zrozumieć” (s. 69). Całe zdanie brzmi inaczej: „w rzeczywistości człowieka możemy rozumieć nie tylko bez Chrystusa, lecz w ogóle bez jakiegokolwiek religii”. Intencją tej wypowiedzi jest więc stwierdzenie, że istnieją pełnoprawne rozumienia człowieka poza kontekstem religii. Mamy więc sofizmat, sprzeczność pozorną, wymuszoną przez Łuczewskiego. Tymczasem obydwie rozumienia człowieka, religijne i niedwołujące się do religii, nie są oczywiście rozumieniami „do końca”, bo do głębi drugiego zrozumieć nie możemy. Ten przykład pokazuje wyraźnie intencje Polemisty.

Retoryczność dywagacji Łuczewskiego staje się tym bardziej widoczna, jeśli pomyślimy, że przecież nawet gdy ktoś nieudolnie i niejasno wywodzi swoją kwestię, nie znaczy to koniecznie, że jest ona pozbawiona racji. Co więcej, być może kryje w sobie cenne i trafne spostrzeżenia, mimo kiepskiej formy przekazu. Zadaniem uważnego słuchacza (czytelnika) jest wtedy próbować wydobyć myśl, a nie wyśmiewać nieudacznika. Czy jednak mój tekst był aż tak nieczytelny? Takim chce go widzieć Szanowny Polemista, starając się odczytać moje interpretacje przy pomocy swoich metodologicznych pokiwań.

W artykule przedstawiam krytyczne opinie o Papieżu. Łuczewski nie zajmuje się tym, czy mają one sens, ale w prokuratorskim duchu pyta: kto tak powiedział? Następnie stawia zaskakujący zarzut, że przedstawiam krytyczne opinie. Co więcej, bezpodstawnie sugeruje, że krytykuję wszystko, co zrobił i napisał Papież. Otóż żyjemy w czasach, w których można napisać tekst krytyczny, można mieć krytyczną wizję teologii papieskiej. I nic się nie dzieje. Niektóre po-



jawiające się od wielu lat wśród teologów, a także w publicystce światowej, krytyczne diagnozy, uznają za trafne. Łuczewski domaga się nazwisk: kto tak napisał? Pragnę więc przypomnieć, że teksty zamieszczane w miesięczniku „Znak” skierowane są do czytelnika wykształconego, który nie ma problemów z identyfikacją myślicieli prezentujących odpowiednie stanowiska. To jest element intelektualnej orientacji. Mój tekst nie był lekcją dla uczniów szkoły średniej. Zamiast więc pytać, kto za tym stoi, trzeba samemu doczytać. Do lektury trzeba być przygotowanym.

Pisząc o możliwości zajmowania stanowiska krytycznego, Łuczewski ostatecznie sam siebie zapędza w kozi róg, próbując przekonać czytelnika, że wszelka krytyka jest metodologicznie niemożliwa, bo jest redukcją. Śmiała ta teza, wydaje mi się, nie ma szans na popularyzację wśród naukowców.

Idąc dalej, Łuczewski stawia zarzut, że z góry zakładam, iż w *Veritatis splendor* są tezy fałszywe. Przedziwne odwrócenie naturalnego biegu rzeczy. Są w *Veritatis splendor* tezy, które uważam za wątpliwe – ani „z góry”, ani „z dołu”, ale po przeczytaniu tekstu. Zaiste ciekawy jest tok zarzutów Łuczewskiego, skoro w odpowiedzi trzeba wypowiadać takie oczywistości.

W kwestii braku koniecznego związku między laicyzacją a upadkiem moralności Łuczewski domaga się naukowych argumentacji, socjologicznych badań. Ponownie nadużywa argumentu *ex auctoritate*. A sprawa jest prosta: prawdą jest choćby to, że kraje skandynawskie są bardzo zlaicyzowane i równocześnie mają niską korupcję. A kraje religijne, takie jak Polska czy Włochy (z ich systemem mafijnym), wręcz przeciwnie. Tak więc teza ogólna: laicyzacja prowadzi do upadku moralności, okazuje się być – zgodnie z regułami kwadratu logicznego (by użyć ulubionej „naukowościowej” retoryki Łuczewskiego) – fałszywa. Wbrew zarzutom Łuczewskiego, jest uprawnione wygłaszanie tez, które są prawdziwe, bez podawania listy badań naukowych potwierdzających je. Esej w „Znaku” to nie praca magisterska. Należy rozróżniać gatunki literackie. Łuczewski, choć jest socjologiem, sam nie podaje żadnych badań, które przeczyłyby mojej tezie, a mnie wypomina ich brak. Temu wszystkiemu towarzyszy nieustająco erystyczna retoryka, którą zwie się *argumen-*



tum ad auditores: słuchacz nie zna wszystkich nazwisk, terminów, więc cytowanie ich w polemice daje wrażenie naukowości, kompetencji itp. Nadmiar technik erystycznych nie skłania jednak do refleksji merytorycznej, nie rozjaśnia meritum sporu, przeciwnie, od niego odwołuje się.

Zarzuca mi Łuczewski, że chcąc opisać Papieża, powinienem spytać go, co on sam o tym myśli. W przeciwnym razie dorobek socjologii humanistycznej idzie do kosza (tu znów retoryka młodego aspiranta nauk). Trochę to za późno, bym mógł zapytać Papieża, co sądzi o moich sądach na jego temat. Myśl papieską interpretowałem na podstawie jego pism i wypowiedzi. Mała liczba cytatów (tylko trzy, a może: aż trzy – sprawa względna) nie jest argumentem merytorycznym, bo z zasady istnieje możliwość przedstawienia trafnie myśli autora w ogóle bez stosowania cytatów. Robiłem, co mogłem, by przedstawić teologię Papieża rzetelnie. Łuczewski nie potrafi pokazać, że źle wykonałem robotę. Może nie zna tekstów papieskich, które by przeczyły moim tezom, i stąd ten rozmach niemerytorycznych argumentów? Cóż mogę powiedzieć: trzeba samemu poszukać cytatów i przekonywać do innej wizji papieskiej teologii. Przyłożyć się do pracy. Choćby na dwóch stronach przedstawić papieską teologię i bronić jej merytorycznie, a nie historycznie.

Dalej, dokonany przez Łuczewskiego podział na cztery różne definicje rozumienia jest gołosłowiem, skoro definicje muszą spełniać odpowiednie wymagania: wskazywać na rodzaj i różnicę gatunkową. Tymczasem choćby druga definicja rozumienia: „Bartoś zrozumiał sam siebie”, w ogóle żadną definicją nie jest. Używanie słownictwa naukowego nie zawsze wystarcza, żeby myśl miała jakiś sens. Nie musiał zresztą wiele główkować Łuczewski, by dojść do formuły: „Bartoś zrozumiał siebie”, bo przecież napisałem o tym, iż samorozumienie człowieka dokonuje się w konfrontacji z innymi, w tym także z myślą Papieża. Ta naturalna dla hermeneutyki procedura uświadamiania sobie własnych przedzałożeń tu zostaje wykpiowana w sposób zupełnie niezrozumiały i, rzekłbym, arogancki.

Z problemem rozumienia jest u Łuczewskiego jakieś zacięcie, powiedziałbym, niezbyt myślowy. Nie chce pojąć, że uznając tajemnicę człowieka (głębię, której nie sposób dociekać), a więc nie wypo-



wiadając się na temat jego definitywnych przekonań i motywacji (innymi słowy: unikając osądzania go), równocześnie można próbować rozumieć i interpretować jego wypowiedzi, a także analizować sposób, w jaki inni te wypowiedzi odbierają (jak one ich zmieniają), albo też zastanawiać się, jak działania czy słowa kogoś oddziałują w sferze publicznej itd. Uwzględnienie tych aspektów powinno raczej przemawiać na korzyść artykułu, skoro dąży do opisu wieloaspektowego. Różne mogą być przedmioty rozumienia. Ale, na litość boską, nie można tego mylić z różnymi definicjami rozumienia! Gdzie Rzym, gdzie Krym?

Nie chcę przypominać zasad owocnej dyskusji (sformułowanych choćby przez Romana Ingardena), tego, że jej celem nie ma być pokonanie ani nawet przekonanie towarzysza rozmowy, lecz zrozumienie jego stanowiska. Taki był cel mojej publikacji: zaproszenie do rozmowy. Pan Łuczewski jednak dyskusji merytorycznej unika jak diabeł święconej wody. Jego skoncentrowanie na tym, jak ja nie powinienem myśleć, a więc, jak mi nie wolno myśleć – daje do myślenia. Młody człowiek, a taki cenzorski zapal. Jedną z intencji kpiny i szyderstwa jest zamykanie ust – zawstydzić i zasugerować: „tak myśleć ci nie wolno”. Tej formie ingerencji w moje myślenie, także o Papieżu, podporządkować się nie mogę.

Uznałem teologię papieską za teologię uprawianą w duchu neoscholastycznym, abstrahującym od ludzkiego doświadczenia i jakby przychodzącą z góry, nie tyle wypływającą z ludzkiego doświadczenia, co je determinującą. Uzasadniłem tę tezę (nie sposób powtórzyć całej argumentacji, choćby dlatego, że była obfita – s. 64–71 w „Znaku” nr 608). Wygłaszam więc tezę i uzasadniam ją, jak potrafię.

W uzasadnieniu, śmiem twierdzić, rysuję pewną wizję problemu „człowiek wobec religii”, rozważając, czy religia przychodzi do niego z zewnątrz, jest jak gorset, czy rodzi się wewnątrz – w osobistym doświadczeniu. Ten problem jest złożony, można się tu spierać o niejedno. Ale złożoności tej problematyki Łuczewski jakby nie dostrzega. Czy nie potrafi zrozumieć tej kwestii? Każę definiować pojęcie doświadczenia, jakby nie mógł dociec samemu, co słowo to znaczy. Co tym razem przeszkadza Łuczewskiemu w podążaniu za tokiem wyводу?



Pokpiwa z rozróżnienia na teologię wstępującą i zstępującą, nie zdając sobie chyba sprawy, że to jeden z klasycznych dziś podziałów stosowanych w teologii katolickiej. Zwrot antropologiczny Karla Rahnera, polemika z Balthasarem, Ratzingerem dotycząca tej kwestii, teologia wyzwolenia były istotnymi elementami teologicznego sporu. Trzeba o tym wiedzieć, jeśli chce się poważnie zabierać głos w dyskusji. Dzięki takiej wiedzy można niekiedy także powiedzieć coś od siebie, a nie jedynie żerować na tym, co mówią inni.

Gdy piszę o wpływie mesjanizmu na papieża Polaka, Łuczewski także jest krytyczny. Nie znajduje jednak argumentów merytorycznych, a jedynie metodologiczne. Próbuje przekonywać, iż zachowań człowieka nie można tłumaczyć jego biografią, życiowym doświadczeniem, środowiskiem, nabytymi przekonaniem itp., bo znów będzie to redukcja. To centralny element retoryki Łuczewskiego – ja mówię: „zapewne to miało jakiś wpływ”, a Łuczewski odczytuje moją wypowiedź: „Bartoś redukuje Papieża do lektur jego młodości, jakby Papież sam nie miał rozumu”. Ja mówię: „częstkowo”, Łuczewski pisze: „totalnie”. W ten sposób prowadzi nas Szanowny Polemista do absurdalnego wniosku, że nie sposób (nie wolno!) opisywać motywacji ludzkich działań na podstawie ich biografii intelektualnych i duchowych. To kolejne odkrycie metodologiczne powinno sprawić, że człowiek zamilknie na wieki. Czy Łuczewski zdaje sobie z tego sprawę?

Tymczasem można pisać o źródłach intelektualnych inspiracji myśliciela (aż ciarki mnie przechodzą, gdy wypowiadam takie oczywistości). Papież sam robił to w tekstach wspomnieniowych. Jestem więc przekonany, iż w wielu momentach poczucie misji u Papieża kształtowała wiara romantyczna. Mówiłem o rozmowie z Janem Gawrońskim, która na to wskazywała. Wojtyła głęboko wierzył, iż jego naznaczenie na urząd papieski było specjalnym wyborem Ducha Świętego, wierzył w szczególne prowadzenie Boskie, które wpiisywało się w podobnie opatrnościowe prowadzenie Kościoła polskiego drogą przez ciemną dolinę komunizmu pod przewodnictwem męża opatrnościowego, kardynała Wyszyńskiego, wierzył w rolę Maryi w jego ocaleniu, symbolikę 13 maja itd.

Nie jest to jednak krytyka. Łuczewski jakby przerażony perspektywą, że można coś krytycznego powiedzieć o Papieżu, rzuca się do

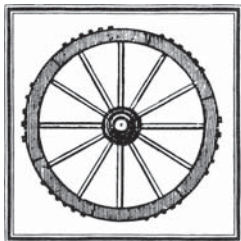


obrony. Ja tymczasem, pisząc o jego mesjanizmie, chciałem raczej zrozumieć źródło pewnych jego idei, aniżeli krytykować. Dlaczego nie poddać pod rozwagę kwestii, na ile mesjańska idea słowiańskiego papieża, który ma zjednoczyć świat, była motywem papieskim. Czy ona na przykład nie inspirowała jego wysiłków ekumenicznych, choćby epokowego wydarzenia modlitwy w Asyżu. W najbliższym czasie nie należy się już takich rzeczy spodziewać. Inna tradycja, inny duch.

Pisząc odpowiedź na tę polemikę, nie odczuwałem zbytniego komfortu. Zatopienie się w tej obfitości niechęci, napastliwości Szanownego Polemisty (zresztą zredukowanej w ostatniej redakcji tekstu), przyznam szczerze, nie jest miłym doznaniem. I ten ton felietonowo-kabaretowy. Ciężko polemizować z kpiarzem i szydercą, podobnie jak trudno byłoby dyskutować z „tezami” choćby kabaretu Otto, a jeszcze trudniej z Kabaretem Moralnego Niepokoju. Robi się bowiem wtedy jeszcze większy kabaret.

Tekst Łuczewskiego naszpikowany jest ekwilibrystyką słowną do tego stopnia, że nie sposób połapać się w tym, ku czemu zmierza, poza jednym jasnym przesłaniem: sprowadzić do absurdu wszystko, co napisałem. Kto jednak zna publicystykę Łuczewskiego, choćby w tygodniku „Wprost”, zrozumie, iż atak i szyderstwo to jakby naturalny sposób komunikacji Szanownego Polemisty ze światem. Intencją mojego artykułu było wyważone ukazanie – obok wielkości – także ograniczeń papieża z Polski. Nie sposób takiej umiarkowanej krytyki uznawać za chęć dewastacji pomnikowej postaci. Łuczewski słabo to rozumie. Publicysta „Wprost” zazwyczaj bowiem, krytykując, dewastuje. Nie jest przyjemne, gdy ktoś przekręca, szydzi, miast rzetelnie przyłożyć się do pracy. Szyderstwo to łatwizna intelektualna, przekroczenie warunków brzegowych umożliwiających rozmowę. Szydzą propagandiści, nie intelektualiści.

Na koniec dobra rada, co prawda jeszcze nie starego, ale już i nie młodego księdza: „więcej życzliwości dla ludzi”. O wiele przyjemniej się żyje.



Jerzy Surdykowski
Wołanie o sens,
wstęp: abp Józef Życiński,
Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, ss. 256

Piotr Wojciechowski

Labirynt prawie bezludny

Tak prostaczek, jak i mędrzec są postaciami z dawnego porządku; jeśli zaplątali się we współczesność, to czują się w niej źle, a świat wymierza im kary za ich anachroniczną zbędnosc...Cały wiekopomny postęp działał w istocie na korzyść głupców: ileż więcej złego może zrobić dzisiejszy przeciętniak wyposażony w komputery i rakiety od swojego przodka prostaczka, który jeszcze nie stracił bojaźni bożej? Dlatego mądrość – choć bywa prześladowaną mniejszością – nie może być tolerancyjna, aczkolwiek jest to zadanie ponad jej ludzkie siły.

(ze stron 238 i 242)

Wymęczyła mnie ta świetna książka. Rozumiem wydawcę – jest dobrze napisana eseistyka, autor z nazwiskiem, autor przedmowy z najwyższej półki, trzeba wydać. Rozumiem autora – okazja do wydania tak wielu tekstów w jednym tomie może się nie powtórzyć. Więc niech leci, jak jest. Poleciało – ponad dwieście pięćdziesiąt stron gęstego druku.

Wołanie o sens Surdykowskiego z trudem przebija się przez swoją własną gęstwinę. Każdy esej napakowany myślami, faktami, każdy świad-



czy o bystrości umysłu, światowym obyciu, erudycji i kulturze. Z trudem jednak dodaję esej do eseju, z trudem ową świętą książkę odkrywam w bardzo długiej książce. I wściekam się, bo człowiek chciałby upchane tu gazetowe oczywistości przeczytać truchtem, kenedym po skosie, a nie da się, bo to zbyt ważne tematy, łatwo przeoczyć coś przenikliwego, kluczowe zdanie. To zbyt gęste. Raz po raz trzeba odłożyć książkę, pomyśleć: autor tak to widzi, a co ja naprawdę o tym wiem, jak to sądzę? Wściekam się, bo najpierw muszę przebrnąć przez zasy dość oczywistej wiedzy, czasem banalnych inteligenckich fochów – potem dopiero trafiam na nowe zderzenie faktów, śmiałe ich zestawienie, mocną myśl, często w błyskotliwym, aforystycznym zredagowaniu. Tak jak tu, na 22. stronie, w eseju *Cierpienie*. „Ból jest ceną za cielesność. Cierpienie za duchowość”. Na następnej stronie: „Zachód potępia obojętność. Wschód widzi w niej lek, który wprowadzie nie usuwa choroby, ale zmniejsza trochę zasięg epidemii”.

I co dalej? Autor te myśli porzuca czytelnikowi na żer, a sam spieszy do kolejnych spraw. Często nie pogłębia, nie tworzy wizji, hipotezy ogólniejszej, nie formułuje postulatów. Mam wrażenie, że autor nie wy dobył ze siebie tyle, ile mógł mi dać – pewnie powstrzymały go rygory objętości – bo te eseje pierwotnie drukowane były w prasie. A ja czuję, że każdy z esejów-rozdziałów mógłby być konspektem ciekawej, prowokującej książki. W tym choćby konkretnym miejscu chciałbym wiedzieć, czy autor dostrzegł, skąd się to bierze, że Zachód potępia obojętność i jak się to dzieje, że Zachód coraz mniej ją potępia, bo lansując tolerancję, otwiera drzwi obojętności. Wiem, niezbyt to mądre – oskarżać autora o to, czego nie napisał. Chwalić wypadałoby, że prowokuje dalsze pytania, ganić za rozwlekłości, których nie śmiał powykreślać.

Ja jednak wściekam się, że brak mi tych książek, jakie zapowiadają eseje, wadzi mi to, że autor nie miał chęci czy możliwości rozpędzić się, popracować nad pogłębieniem tematu. Ale czytam dalej – no bo sens jest ważny, ten sens wołający z tytułu.

W świecie moich pojęć sens jest przeciwieństwem bezsensu, tak jak porządek przeciwstawiam chaosowi. W życiu staram się dodawać sensu mijającym chwilom, mijającym latom, tak jak próbuję rozpoznawać porządki i pracować nad ich zmianą, umocnieniem lub unicestwieniem. „Sens” obecny w tytule tomu esejów Jerzego Surdykowskiego przyjąłem jako pozytywny sygnał. Sens jest ważny. Kultura jest porządkiem dającym sens, a jej istotny składnik, mit, swoją siłę czerpie z tego, że obiecuje sens przekraczający wymiar aktualności.



Tom esejów Jerzego Surdykowskiego to coś w rodzaju „księgi świata i życia”, summy przemyśleń i doświadczeń. Tak się składa, że nie tak dawno pisałem już o dwu innych książkach zbudowanych na podobnej zasadzie – podróżnika i pisarza Macieja Kuczyńskiego *Podróż* i dziennikarki Ewy Berberyusz *Moja teczka*. Trzy próby rozpatrzenia się w dorobku doświadczeń, wiedzy, przemyśleń i przeżyć, trzy wyraziste postaci tego samego pokolenia polskiej inteligencji, pokolenia, które dostało od losu dzieciństwo naznaczone wojną, dostało młodość w cieniu PRL-owskiego „najweselejszego baraku”, młodość obciążoną „dziedzictwem zamętu”. Sam jestem z tego samego pokolenia i gdy piszę o takich książkach, muszę też zadawać sobie trud spojrzenia na nie oczami młodszych i dużo młodszych czytelników.

Po Kuczyńskim, który odbijał się w lustrze swojej prozy jako naiwny i narcystyczny nieco, ale błyskotliwy gawędziarz-fantasta, po Ewie Berberyusz spontanicznej i ironicznej mistrzyni szczegółu i sytuacji, sądzącej siebie najsurowiej, a o bliźnich piszącej równie ciepło jak bezlitośnie – w lekturze Surdykowskiego jego samego mam najmniej. Surdykowski siebie samego ukrył głęboko – i tu zapewne dyplomata zwyciężył w nim dziennikarza. Sam autor przedstawia tak swoje dzieło: „Ten zbiór esejów powstałych w latach 1998-2003 jest tylko tym, o czym mowa w tytule: refleksją nad sensem naszego istnienia”. Muszę więc spytać: nasze go – to znaczy czyjego? Kto woła o sens w tym tytułowym „wołaniu”?

Tekst nie przynosi jednoznacznej odpowiedzi – raczej proponuje ich wielość. Surdykowski dosięga swoimi pytaniami człowieka w ogóle, człowieka ery globalizacji, Europejczyka doby dzisiejszej, Polaka współczesnego, polskiego inteligenta przełomu tysiącleci. A on sam, Surdykowski, gdzie? Niełatwo go znaleźć. I tu chyba jest dodatkowa trudność w czytaniu i akceptowaniu tej książki. Jest ona grą o wszystko, zaczepia i komentuje wielki zakres „problemów węzłowych” współczesności. Czytelnik za takim odważnym i bogatym w treść dokumentem diagnozy chciałby zobaczyć stawiającą diagnozę osobę. A autor dyplomatycznie trzyma go w dystansie.

W PRL-u z inżyniera-elektronika przedzierzgnął się Surdykowski w pisarza-marynistę – tak zdobył możliwość podróżowania. Dziennikarz, publicysta, działacz dziennikarskiej „Solidarności”, po przełomie 1989 roku zaliczył wielką przygodę służby dyplomatycznej. Sześć lat był konsulem w Nowym Jorku, potem przez cztery ambasadorem w Tajlandii, Birmie i na Filipinach. Te doświadczenia dają się odczytać z tekstów – pozostał nawyk mierzenia świata miarą amerykańskiej demokra-



cji, pozostał szacunek do buddyjskiej postawy oświeconej obojętności. Te dwie sfery odniesienia sumują się ze stale, choć nie zawsze wyraźnie obecnym dziedzictwem Europy – stoicyzmem Marka Aureliusza, pesymizmem Ciorana, sceptycznym liberalizmem Kołakowskiego, czytaniem w Biblii. Arsenal myśli idealnie pasujący do profesji dyplomaty – czy jednak nie nazbyt krępująca zbroja dla poszukiwacza sensu?

Tekst czasem potwierdza tę wątpliwość i wtedy Jerzy Surdykowski i jego pogląd na sensowność świata ukrywają się w tłumie pytań, wątpliwości, starannie wyważanych przeciwstawnych racji. Doprawdy, dość stąd można wypisać klarownych cytatów, aby elegancko udowodniać tezy zgoła przeciwstawne. To najwyraźniejsze jest w tych esejach, gdzie autor nie występuje jako rezonujący inteligent, ale jako podsumowujący lata doświadczeń, rozmów, podróży i lektur profesjonalista. Tam, gdzie pisze o demokracji, solidarności, globalizacji, jest Surdykowski bardziej kompetentny, ale też obficie i otwarcie zwierza się ze swoich wątpliwości. Tam, gdzie zagłębia się w rozważania o szczęściu czy śmierci, wątpliwości mają smak paradoksów albo przeciwstawnych sofizmów.

Przyznaję, nawet w tych esejach, gdzie Surdykowski sam znika, a zostawia nas w lesie pytań, odnaleźć można materiał do bardzo aktualnych przemyśleń, ważniejszych dziś niż wtedy, gdy zostały zapisane. W esej *Dzień powszedni demokracji* na tej samej stronie (53) najpierw pada stwierdzenie, że „demokracja jest pomysłem laickim, republika nie wspiera się na nakazach Absolutu”, a potem czytamy:

...zatoczywszy wielkie koło przez stulecia i państwa – człowiek wraca omalże do punktu wyjścia, gdzie Pan Bóg cichutko puka do naszych drzwi. Bo jest On nieskończenie cierpliwy, a upływ stuleci – przeciwnie niż dla nas, śmiertelnych, nie ma Dlań znaczenia. Tylko że to pukanie jest zawsze tak samo cichutkie, o wiele słabsze od wrzasku tych, którzy w Jego imieniu domagają się władzy albo wysłania na stos inaczej myślących. Czy można wyobrazić sobie demokratyczne państwo tak, aby było niewyznaniowe, nienarzucające się nikomu, ale po prostu przychylnie temu cichemu głosowi? Bo skąd brać oparcie dla sumienia i skąd czerpać wartości jeśli nie Stamtąd?

Czy esej o demokracji dobry? Nawet bardzo. A ja czuję się jednak niesyty. Bo kto jak kto, ale Surdykowski właśnie mógłby przynajmniej rozpocząć wielką rozmowę o kryzysie demokracji wynikającym z nowych relacji między globalizującym się (jak nigdy przedtem) pieniądzem i światem wielkich korporacji, marniejącym moralnie i intelektualnie (jak nigdy przedtem) światem polityków i potężniejszymi (jak nigdy przedtem) mediami. Zamiast drapieźnych i wnikliwych ocen tej nowej sytu-



acji mam od autora poetycko sformułowaną ocenę „najbardziej fundamentalnego dylematu cywilizacji” – rozdarcia pomiędzy postulatem równości a pragnieniem bezpieczeństwa, jakie daje hierarchiczny ład. Oczywiście, ludzie ten dylemat powinni ośwoić, ale to problem wieczny – jak wiele wolności dać sobie odjąć, kto ma prawo żądać od człowieka, aby umniejszył swoją wolność w imię międzyludzkiej harmonii. A tymczasem degradujący rozwój demokracji, rozwój potęgi mediów i deprawujący media rozwój potęgi rynku ignorują jakby odwieczne dylematy i rwą jak znarowione konie – dokąd? Posłuchałbym redaktora-ambasadora w tej kwestii. On milknie na ten temat – ale dla rzetelności recenzentki wyznać muszę, że na trochę, i to błyskotliwie, powraca do sprawy w eseju *Strach*. Tam znowu zostawia z niedosytem.

Lektura tej książki to jak droga przez labirynt. Słowa, zdania, poglądy, cytaty – cały czas w komforcie dobrej polszczyzny, zdyscyplinowanej logiki, budzącej szacunek kultury intelektualnej. Pusto, ale nie całkiem – prowadzą nas odległe kroki kogoś bardzo samotnego, liberała, który zwątpił w liberalizm, działacza opozycji zawiedzionego kształtem polskiej niepodległości, biadającego nad krachem moralnym idei solidarnościowej. Idziemy za cieniem kogoś ceniącego mądrość Biblii, ale nie przyjmującego bezkrytycznie idei religii i Boga, cytującego Koheleta na wielu kartkach, ale rzucającego mimochodem i takie zdanie (s. 143): „Chyba tylko pomysł buddyjski może być jakąś koncepcją na wieczność: stopniowe roztopienie się w Bogu, zatrata indywidualnej świadomości”. Ale nie ludźmy się – to nie wyznanie wiary, to ślepy korytarz, jeden z wielu. Bo już na następnej stronie: „Myślę, że my, chrześcijanie, nie jesteśmy w stanie aż dotąd ogarnąć myślą tego niezwykłego przesłania, że oto nasz Bóg z miłości i współczucia dla swych twórców podzielił ich los łącznie z cierpieniem i okrutną śmiercią”.

Ten ufający rozumowi racjonalista pamięta przecież: „W sporze bebeczków z głową zawsze zwyciężają bebechy, choć bywa, że głowa potem żałuje...”. I nie jest już tak racjonalny, gdy w eseju o przebaczeniu przemawia jak poeta i mistyk. Ten znawca świata widzi – „Wspaniałe perspektywy globalizacji można obronić i wykorzystać tylko wtedy, gdy uda się stworzyć zupełnie nową wizję i konstrukcję polityczną” – rozumie też, że nowe wspaniałe wizje i konstrukcje to kładka, po której może się do nas dobrać upiór totalitaryzmu. Potrzebny jest umiar – ale przecież „Straszliwą słabością każdego umiarkowania jest brak utopii. Demokracja nie wydziela natchnionego czadu mamiącego umysły do tego stopnia, aż niewolnikowi śni się, że jest Prometeuszem...”.



Po epoce PRL-u otrzymaliśmy dziedzictwo zamętu, a współczesna epoka teczek ulega temu dziedzictwu z zadziwiającą bezradnością. Surdykowski okazuje się po części dzieckiem tamtej epoki i naszej zmęczonej współczesności. Nie pozwala on jednak, aby brzemień cynicznych kłamstw i uproszczonych prawd nadało kierunek jego myśleniu, wyraźta wyżej, wspina się do szerszego spojrzenia, przygotowuje język do syntezy i do trudów dialogu. Jakże głębokie i interesujące jest choćby porównanie jego diagnoz dotyczących terroryzmu i tych, jakie przedstawia w swojej publicystyce Amos Oz – jakże pożytecznie byłoby posłuchać sporu Oza z Surdykowskim! W przedmowie do książki arcybiskup Józef Życiński pisze, że odkrywa – i ceni – u Surdykowskiego „konsekwentne poszukiwanie sensu w pejzażu znaczonej przez pustkę, absurd i polityczną poprawność”. Dodałbym – to konsekwentne poszukiwanie nie tylko pozwala odkrywać autorowi rozliczne „sensy cząstkowe” na drodze do wiecznie niepełnego odnajdywania Absolutu. Czytelnik prowadzony „posługą myśli” przez pejzaże i labirynty tej eseistyki odkrywa dziesiątki okazji, aby odnaleźć własne, bardzo osobiste sensy. Czasem znajduje je w zgodzie z autorem, czasem w sporze z nim – ale tak jest chyba ciekawiej.

PIOTR WOJCIECHOWSKI, ur. 1938, prozaik, reżyser filmowy, wykładowca szkoły filmowej w Łodzi, geolog i alpinista. Wydał m.in.: *Kamiennie pszczoły* (1967), *Czaszkę w czaszce* (1970), *Wysokie pokoje* (1977), *Harpunnika otchłani* (1996) i *Próbie listopada* (2000).



Bartosz Korzeniewski
**Niemieckie
rozliczenia
z przeszłością**

Klaus Bachmann,
*Długi cień Trzeciej Rzeszy.
Jak Niemcy zmieniali swój
narodowy charakter,*

Oficyna Wydawnicza ATUT,
Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe,
Wrocław 2005, ss. 176

Wydanie książki Klause Bachmanna, niemieckiego politologa, publicyisty i dziennikarza od lat pracującego w Polsce, *Długi cień Trzeciej Rzeszy...* zasługuje z kilku powodów na pogłębioną refleksję. Po pierwsze, dlatego iż wciąż istnieje na polskim rynku wydawniczym niewiele pozycji pozwalających lepiej zrozumieć stosunek Niemców do trudnej



przeszłości. Po drugie, książka Bachmanna wprowadza istotne *novum* w sposób wyjaśnienia fenomenu przemian niemieckiej pamięci zbiorowej i polityki historycznej, nie koncentrując się na przebiegu kolejnych debat historycznych prowadzonych w Niemczech, lecz odwołując się do czynników związanych z koniecznością włączenia jak największej części społeczeństwa RFN do budowy powojennego porządku demokratycznego. Co więcej, i jest to trzeci powód, stosując metodę porównawczą konfrontującą przebieg niemieckich powojennych rozliczeń z przeszłością z tego właśnie punktu widzenia z sytuacją w innych krajach zachodniej Europy, Bachmann pozwala polskiemu czytelnikowi lepiej zrozumieć odmienności istniejące w pamięci o II wojnie światowej. W tym aspekcie jest to pierwsza w języku polskim pozycja prezentująca niektóre wątki powojennych rozliczeń w takich krajach jak Francja, Holandia czy Belgia. Po czwarte wreszcie, autor nie unika porównań niemieckich procesów z sytuacją w Polsce, co pozwala nie tylko lepiej zrozumieć dzisiejsze polskie spory dotyczące polityki historycznej, ale także wnikać w powody, z których mamy niejednokrotnie zupełnie inny obraz II wojny światowej, nie tylko w stosunku do naszych wschodnich sąsiadów, ale również w odniesieniu do naszych partnerów w Unii Europejskiej.

Książka Bachmanna próbuje zrewidować wiele polskich stereotypów dotyczących niemieckich rozliczeń z przeszłością. Jakie to błędne, według autora, przekonania? Można wymienić tutaj pięć.

Po pierwsze: przekonanie o absolutnej wyjątkowości niemieckiego procesu rozliczania z przeszłością. Po drugie: przekonanie, iż wyjątkowość tę, a także cały przebieg tego procesu można wytłumaczyć, odwołując się przede wszystkim do czynników wewnętrznych, psychologicznych lub moralnych. Po trzecie: przekonanie o niewielkiej roli czynników związanych z przemianą wartości w Niemczech, które symbolizują wydarzenia roku 1968. Wreszcie dwa ostatnie błędne przekonania pojawiające się w ciągu ostatnich lat, a dotyczące zmian w polityce historycznej Niemiec. A więc przekonanie o niekorzystnej zmianie w polityce historycznej Niemiec w drugiej połowie lat 90. polegającej na porzuceniu perspektywy sprawców zbrodni i przyjęciu perspektywy ofiar II wojny światowej. Wedle Bachmanna nietrafność tej tezy wynika z innego błędnego przekonania: o przydatności paradygmatu kat-ofiara do analiz przemian niemieckiej świadomości historycznej.

Dwa pierwsze przekonania Bachmann łączy związkiem przyczynowym. Założenie o wyjątkowości niemieckiego rachunku sumienia prowadzonego po II wojnie światowej nic nie wnosi, według niego, do zro-



zumienia obrazu sytuacji, punktem wyjścia czyni bowiem wynikający z wewnętrznych, psychologicznych pobudek proces moralnego oczyszczenia się narodu niemieckiego. Kiedy w ten sposób spoglądamy na toczony w ostatnich 60 latach niemieckie debaty o trudnej przeszłości oraz obserwujemy ogromną wagę tego problemu w niemieckiej polityce, to łatwo może zrodzić się przekonanie o wyjątkowości tego procesu. Jest to jednak, według Bachmanna, ślepa uliczka, albowiem założenie to zawiera w sobie tautologię: zakłada już przed przystąpieniem do badania zjawiska jedyny możliwy sposób jego rozwiązania. Nawet gdyby stosować psychologiczne kryterium, to okazałoby się, iż niemieckiego procesu rozliczenia z przeszłością nie ma z czym porównać, zważywszy rozmiar zbrodni nazizmu. Rozliczenia z trudną przeszłością można wskazać także w innych państwach (Włochy, Japonia), jedyną różnicą jest zasięg tych rozliczeń, co wynika jednak, według autora, z odpowiadającej mu skali samych zbrodni. Bachmann proponuje wyjście poza perspektywę psychologiczną i moralistyczną. Istotnym *novum* jego propozycji jest próba zamiany tradycyjnie stawianych pytań w rodzaju: czy Niemcy interpretują swoją historię zgodnie z perspektywą ofiar czy zgodnie z ustaleniami historyków II wojny światowej?, na pytania przyjmujące za punkt wyjścia stosunek społeczeństwa niemieckiego do samego siebie, a więc: czy obraz historii, jaki dominował w danym czasie, był bardziej lub mniej inkluzywny, tj. czy umożliwiał identyfikację z nim szerszej czy węższej części społeczeństwa?

Z tego punktu widzenia, zdecydowanie faworyzowanego przez autora, obraz przeszłości kreowany przez władze państwowe może być bardziej inkluzywny, jeśli pozwala włączyć jak największą liczbę obywateli do wspólnoty, lub bardziej ekskluzywny, jeśli za cel stawia sobie wyłączenie określonych grup ludności ze wspólnoty. Warto w tym miejscu zauważyć, iż wstępne założenie Bachmanna ma bardzo poważne konsekwencje dla badania problemu rozliczeń z przeszłością. Jeśli patrzymy na ten problem przez pryzmat kryterium inkluzywności, to zakładamy tym samym, iż obraz przeszłości, jaki funkcjonuje w danej zbiorowości, jest pochodną świadomie kreowanej polityki instytucji państwowych wobec historii. Sam Bachmann przyznaje, iż w preferowanej przez niego perspektywie obrazu przeszłości „okazują się narzędziem walki o władzę, ale też konsekwencją potrzeb ekonomicznych, społecznych, a nawet demograficznych”. Zastrzega on jednak od razu, iż nie zawsze taka lub inna polityka historyczna może być równie skuteczna. Decyduje o tym w dużej mierze problem, w jaki sposób dana grupa społeczna reaguje na



taką politykę, w jakim stopniu jest ona do zaakceptowania przez zbiorowości, do których jest adresowana. Bachmann koncentruje swą uwagę na społecznych, ekonomicznych i politycznych czynnikach, które wpływają na proces konstruowania obrazu przeszłości. Kładzie więc nacisk na funkcjonalne elementy danej konstrukcji obrazu przeszłości: zgodnie z założeniami konstruktywizmu nie pyta on o to, czy dana konstrukcja przeszłości odpowiada faktycznemu przebiegowi wypadków historycznych czy nie, lecz o to, czemu taka konstrukcja służy, jakie spełnia funkcje. Faktycznie, zwłaszcza z polskiego punktu widzenia, kiedy mamy do czynienia z niewielką liczbą prac na ten temat, zaproponowanie takiej perspektywy badań wydaje się wносить nowe elementy do zrozumienia problemu niemieckich rozliczeń przeszłości. Istnieje bowiem w Polsce skłonność do patrzenia na to zagadnienie z punktu widzenia ofiar II wojny światowej, co pociąga za sobą preferencję dyskursu moralnego wobec funkcjonalnych sposobów wyjaśniania. Idzie za tym w parze umniejszanie wpływu świadomych zabiegów określonych instytucji, wpływu polityki historycznej na respektowany obraz przeszłości. Mówiąc inaczej: w Polsce daje się często zauważyć brak świadomości wysoce konstruktywnego charakteru wyobrażeń o przeszłości. Często zdaje się za tym kryć wiara, iż obraz przeszłości, jaki posiadamy, może sobie rościć prawo do zgodności z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń, a także wiara w to, iż na przykład obraz II wojny światowej, jaki dominuje w Polsce, jest bliższy prawdy historycznej niż obrazy podzielane przez innych. Szczególną rolę odgrywa tu, jak sądzę, rola referencyjnego przyporządkowania naszych wspomnień o tym wydarzeniu jako wspomnień narodu szczególnie poszkodowanego w trakcie wojny. Wiąże się to z zauważonym przez autora książki kolejnym błędnym przekonaniem o niemieckich rozliczeniach, związanym z preferowaniem ważności paradygmatu kat-ofiara.

Jednak problem, jak się zdaje, jest szerszy. W niemieckiej literaturze przedmiotu, zwłaszcza wśród badaczy o lewicowym nastawieniu, obecna jest często podobna tendencja do przykładania normatywnych wzorców do problemu niemieckich rozliczeń. Akcentuje się w ramach tego paradygmatu przekonanie o istnieniu „odpowiedniego” stosunku do przeszłości, przy czym ta „odpowiedniość” odpowiada szczeroci i głębokości konfrontowania się z trudną nazistowską przeszłością oraz przyjmowania na siebie winy za zbrodnie. Trudno przesądzić, czy przekonanie takie wynika z umotywowanego badaniem oglądu najważniejszych form rozliczeń z przeszłością czy też z przesądzeń ideologicznych. W na-



stawieniu Bachmanna natomiast daje o sobie znać swoisty pragmatyzm w pytaniu o czynniki wpływające na obraz przeszłości podzielany w danym okresie. Nie stawia on pytań o właściwy przebieg procesu rozliczenia z trudną przeszłością, lecz koncentruje się na pytaniach związanych z funkcjonalnymi powodami, dla których proces ten przebiegał tak a nie inaczej w danym okresie.

Rozważanie kwestii niemieckich rozliczeń z przeszłością przez pryzmat paradygmatu kat-ofiara utrudnia, zdaniem Bachmanna, zrozumienie natury tego procesu. Wedle niego, jednym z istotnych powodów zwiększonego zainteresowania pojęciem polityki historycznej w Polsce w ostatnich latach było powstanie przekonania o niekorzystnej zmianie, jaka zaszła w Niemczech w zakresie oglądu własnej roli w czasie II wojny światowej. Perspektywę sprawców Niemcy mieli zamienić na perspektywę ofiar. Wynikająca stąd konieczność zdecydowanej reakcji na ten stan rzeczy prowadziła do zwiększenia zainteresowania polską polityką historyczną. Zmiana ta zaistnieć miała pod wpływem powstania projektu budowy Centrum przeciwko Wypędzeniom. Polskie reakcje na ten projekt były, zdaje się sugerować niemiecki autor, zdeterminowane błędnym rozpoznaniem w zakresie wspomnianej przemiany, co wynikało z dominacji w Polsce stosowania paradygmatu kat-ofiara. Dlatego wśród Polaków panuje daleko idąca jednomyślność w ocenie negatywnego charakteru zachodzącej w Niemczech ewolucji. Teza postawiona przez autora recenzowanej książki zawiera w sobie bardzo istotne elementy, na co warto zwrócić uwagę, mimo ostrożnego sposobu jej postawienia: „Paradygmat »kata i ofiary« – pisze on – nie jest jedynym mającym sens poznawczy kryterium oceny przeszłości”.

W stwierdzeniu tym jest wiele słuszności. Faktycznie w reakcji na projekt budowy Centrum mieliśmy do czynienia w Polsce z przesadnie emocjonalną reakcją eksponującą kryjące się za nim niebezpieczeństwo relatywizacji niemieckich zbrodni. Również wśród rzeczników poglądu o konieczności radykalnej zmiany w polskiej polityce historycznej przewija się pogląd o sprowokowaniu przez niemiecki projekt daleko idącej zmiany w nastawieniu polskich elit. Tyle że według nich zmiana ta po stronie polskiej miała charakter zdecydowanie pozytywny. Można się zgodzić z Bachmannem, iż mogło to wynikać z powszechnego respektowania perspektywy kat-ofiara. Gdy jednak zastanowimy się głębiej nad możliwymi konsekwencjami rozumowania Bachmanna, mogą się nasuwać poważne wątpliwości. Można się bowiem domyślać, iż przyczyną rozpowszechnienia się takiej perspektywy w Polsce była dominacja martyrolo-



gicznej wizji przeszłości, gdzie świadomość doznanych od Niemców krzywd w czasie II wojny światowej decydowała o sposobie postrzegania kwestii niemieckich rozliczeń z przeszłością. Bachmann nie wypowiada wprawdzie wprost takiej tezy, lecz jego intencje mogą być w ten sposób odczytane. Jeżeli teraz zwraca on uwagę, iż taki sposób myślenia utrudnia drogę do zrozumienia logiki niemieckiego procesu przewycięzania przeszłości, to pojawić się może myśl o czynieniu przez niego zarzutu stronie polskiej za powszechne respektowanie takiej wizji. Z polskiej perspektywy może to oznaczać sposób myślenia szczególnie niewłaściwy. Oczywiście są bowiem powody szerokiego rozpowszechnienia nadal w Polsce wizji historii, w której podział ról między stroną polską i niemiecką jest jasno określony. Słuszne może też wydawać się niewypowiedziane roszczenie ze strony polskiej, kierowane w stronę niemieckich badaczy, o konieczności uwrażliwienia na przyczyny istnienia w Polsce takiego sposobu myślenia, w którym każda próba zwrócenia uwagi na krzywdy doznane przez Niemców w czasie II wojny światowej może być postrzegana jako próba odebrania jednoznaczności oceny lokowania się przez Polaków po stronie ofiar. Oczywiście nietrudno zauważyć, iż Bachmann trafnie zwraca uwagę, iż taki sposób myślenia oparty jest na pewnym uproszczeniu, rysującym czarno-biały obraz zdarzeń historycznych. Faktycznie, może on utrudniać zrozumienie niemieckich zmian w procesie obrachunku z przeszłością po zjednoczeniu Niemiec. Jednak nie można zapominać o historycznych przyczynach jego rozpowszechnienia.

Teza o większej przydatności zastosowania w zrozumieniu tych przemian hipotezy o wpływie dogłębnej zmiany wartości w niemieckim społeczeństwie, jaka zaszła na przełomie lat 60. i 70. (autor wyróżnia tutaj m.in. indywidualizację), na nastawienie wobec przeszłości może być uznana za jak najbardziej słuszną, jeśli uzupełnimy ją o stwierdzenie istnienia kolejnej cezury, jaka przypada na lata 90. w związku z dojściem do głosu najmłodszego pokolenia zwanego „pokoleniem wnuków”. Na istnienie i ważność tej cezury zwraca uwagę w swych badaniach na przykład Harald Welzer. Bachmann również dostrzega tą cezurę, lokując jednak siłę zachodzących w ostatnich latach przemian w niemieckiej świadomości historycznej po stronie komercjalizacji mediów i ich wzrastającej roli w postrzeganiu historii.

Teza stawiana przez Bachmanna powinna być rozszerzona o hipotezę o niewspółmierności polskiego i niemieckiego sposobu postrzegania II wojny światowej. Nasz autor wiele miejsca w swej książce poświęca na podkreślanie odwrotności ewolucji powojennej wizji polityki hi-



storycznej w Polsce i w Niemczech: w Polsce od polityki bardzo ekskluzywnej (wyłączającej wiele grup osób z uczestniczenia we wspólnocie) ku bardziej inkluzywnej (począwszy od lat 60.), w Niemczech natomiast od polityki zdecydowanie inkluzywnej do ekskluzywnej. Jednak, jak się wydaje, niewspółmierność ta obejmuje o wiele szerszy zakres zjawisk. Konsekwentne stosowanie hipotezy o istnieniu tej niewspółmierności może służyć za pomoc w zrozumieniu polskiego sposobu postrzegania przemian podejścia Niemców do przeszłości. Tego w książce Bachmana nieco brakuje. Co więcej oddawanie przez niego natury odmienności polskiej i niemieckiej polityki wobec przeszłości za pomocą odwołania do kryterium inkluzywności z konieczności pomija cały szereg czynników decydujących o zasadniczej niemożliwości w pełni adekwatnego porównywania obu tych strategii. Na przykład twierdzenie o konieczności włączenia jak najliczniejszych grup polskiej ludności w proces powojennej odbudowy ze względu na potrzeby natury gospodarczej jako decydującym czynnikiem powodującym odejście od skrajnie ekskluzywnego sposobu konstruowania obrazu okupacji bez wzięcia pod uwagę ewolucji systemu komunistycznego w Polsce może budzić duże kontrowersje. Podobnie wyjaśnianie autora książki tylko przez odwołanie się tylko do tego czynnika zmian w polityce prowadzonej przez ruch kombatancki może być uznane za daleko idące uproszczenie.

Przy tej okazji warto podnieść obiekcje co do możliwości pełnego zrozumienia zagadnienia poruszanego przez autora *Długiego cienia Trzeciej Rzeszy...* tylko dzięki paradygmatowi inkluzywności. Przekonanie o jego adekwatności ugruntowuje on w niemożności zrozumienia niemieckiego procesu rozliczeń z przeszłością za pomocą analizy czynników psychologicznych. Proces ten, jego zdaniem, nie daje się pojąć, jeśli zrozumienie go opiera się na analizie powojennych debat historycznych, wysuwanych postulatów, gotowości do szczerzej konfrontacji z trudną przeszłością itp. Przebieg wspomnianego procesu swe istotne przesłanki czerpie ze zjawisk natury społecznej: przemiany wartości, potrzeb reintegracji jak największej części społeczeństwa powojennego w proces odbudowy, wreszcie czynników politycznych, a więc w pierwszym rzędzie wpływu zimnej wojny.

Można się z tym postulatem w pełni zgodzić. Rodzi się jednak wątpliwość: czy nie należy go jeszcze bardziej rozszerzyć o badania nad kulturowym wymiarem przemian pamięci zbiorowej i stosunku do przeszłości. Mam tu na myśli wpływ na niemieckie rozliczenia takich zjawisk jak fragmentaryzacja i prywatyzacja obrazów przeszłości, wzrastająca



siła legitymizacyjna kategorii krzywdy, medializacja wizji przeszłości czy ponowoczesne zmiany w świadomości temporalnej. Bachmann wprawdzie podkreśla w swej książce rolę medializacji wizji przeszłości, wiele miejsca poświęca też indywidualizacji pamięci zbiorowej, jednak nie docenia znaczenia innych z wymienionych procesów o charakterze kulturowym. Mam tu na myśli w szczególności zjawisko wzrastającej wagi w dzisiejszym świecie kategorii krzywdy i wynikającej stąd tendencji do przedstawiania się w roli ofiar historii przez określone grupy czy całe narody. Jest to szczególnie istotne, zważywszy opisywaną powyżej tendencję autora do niechęci używania paradygmatu kat-ofiara. Otóż warto podkreślić, iż od połowy lat 90. daje się zauważyć swoista konkurencja różnych zbiorowości aspirujących do posiadania statusu ofiary historii. W części jest to związane z zauważaną przez Bachmanna moralizacją przeszłości, jednak podłoże tego zjawiska jest znacznie szersze. Można powiedzieć, że jednym z jego źródeł jest proces stopniowej zmiany sposobu waloryzacji przemocy we współczesnych społeczeństwach. Zdecydowanie zwiększona wrażliwość na wszelkie przejawy stosowania przemocy w życiu społecznym i idąca za tym negatywna ich waloryzacja wpływa w sposób istotny na sposób wartościowania przeszłości oraz na sposoby wykorzystywania legitymizacji działań politycznych, jaką może zapewnić uznanie poniesionych w przeszłości krzywd. Odbywa się to w kontekście szerokiego rozpowszechnienia politycznych rytuałów pokuty, czyli fali oznak skruchy za wyrządzone niegdyś krzywdy oraz prób zadośćuczynienia za nie.

Podłożem politycznych rytuałów pokuty jest wynikająca z negatywnego sposobu waloryzacji przemocy wzrastająca waga kategorii krzywdy, bowiem zwiększona wrażliwość na stosowanie przemocy pociąga bowiem za sobą dowartościowanie statusu pokrzywdzonego. Ma to o tyle istotne znaczenie dla obrazu przeszłości, że poniesione wcześniej krzywdy służą jako najprostsze potwierdzenie posiadania statusu ofiary. Pociąga to za sobą daleko idące reinterpretacje wizji przeszłości poszczególnych narodów. Wydaje się, iż zjawisko to rzutuje również na stan niemieckiej pamięci zbiorowej. Mogłoby to tłumaczyć pojawiające się w Niemczech tendencje do przedstawiania się przez Niemców jako ofiary II wojny światowej. O istnieniu tej tendencji poza pomysłem budowy Centrum mogłoby świadczyć dyskusje wokół wydania książki Grassa *Idąc rakiem* czy wokół książek Jörga Fridricha dotyczących alianckich nalotów na niemieckie miasta. Jednak, jak już wspominałem, Bachmann zdecydowanie odrzuca przekonanie o zachodzeniu takiej tendencji w niemiec-



kiej świadomości historycznej, podkreślając błędność polskich ocen zmierzających w tym kierunku. Nie wydaje się, aby zgodnie z oceną autora recenzowanej książki można było podobne diagnozy sytuacji w Niemczech sprowadzać jedynie do konstatacji o trwaniu w błędnym mniemaniu o słuszności paradygmatu kat-ofiara. Roszczenia co do uznania statusu ofiar historii istnieją we współczesnych Niemczech, jednak pojawiają się na fali opisywanej tendencji do wzrostu znaczenia kategorii krzywdy we współczesnych społeczeństwach.

Wszystkie te krytyczne uwagi dotyczące książki *Długi cień III Rzeszy* Klausa Bachmanna nie przesłaniają jednak jej dużej wartości poznawczej, zwłaszcza w Polsce, pozwala ona bowiem, poza lepszym zrozumieniem powojennych rozliczeń w Niemczech, spojrzeć na nowo, już z dystansem, na niedawno budzącą duże kontrowersję debatę wokół planów budowy Centrum przeciw Wypędzeniom, debatę, w której dominowały pesymistyczne diagnozy co do wpływu sporów o charakterze historycznym na przyszłość stosunków polsko-niemieckich. Jeśli wziąć pod uwagę tezy stawiane przez Bachmanna, diagnozy te muszą zostać w dużym stopniu zrewidowane.

BARTOSZ KORZENIEWSKI, adiunkt w Instytucie Zachodnim w Poznaniu. Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej, publikuje m.in. w „Przeglądzie Politycznym”, „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Zachodnim”.



Maria Zowisło | Karen Armstrong,
Krótką historia mitu,
tłum. Ireneusz Kania,
Wydawnictwo Znak, Kraków 2005

Elementarz mitu

Mit towarzyszy człowiekowi od zawsze. Według wielu myślicieli rozważających zagadnienie jego obecności w świecie człowieka mit stanowi swoiste *a priori* kultury, więcej nawet, według niektórych (na przykład Hansa Blumenberga, krytycznego kontynuatora dziedzictwa filozofii mitu Ernsta Cassirera) jest on bezwzględnym warunkiem biologicznej egzystencji człowieka. Zadając pierwsze pytanie filozofii, pytanie o początek, *arché*, Władysław Stróżewski pisał kiedyś, że mit „zastaje



człowieka i zdaje się czekać na niego”, dając odpowiedzi na pytania, których ten nie zdążył jeszcze postawić – mit zdaje się oferować gotowe plany sensów u progu kultury, u progu wszelkiego racjonalnego zapytywania o sens. Mit „był, zanim powstał człowiek i zanim zaczął się człowieczy los”¹. Pierwotność mitu opisuje się, wskazując na jego *auctoritas*, powagę opinii, *feme*, famę, która jest odwieczna (Jean-Paul Vernant), na jego zaprzieszłość (*Vorvergangenheit* według Hansa Blumenberga), nieuchwytność genetyczną w historii. Ale chociaż mit wyprzedza historię, nie znaczy to wcale, iż sam nie ma historii. Nie byłoby mowy o aktualności czy „obecności” mitu (Leszek Kołakowski), nie byłibyśmy świadkami nieustannych sporów o kres (demitologizacja), powroty (remitologizacja) czy transformacje mitu, gdyby mit, wykraczając poza historię, jakoś nie był w nią jednak uwikłany.

To uwikłanie mitu w historię, swoistą dialektykę mitu i historii, Karen Armstrong, autorka między innymi cenionej *Historii Boga*, uczyniła tematem przewodnim swej kolejnej książki *Krótką historią mitu*. Zakrepty i przełomy historii mitu ukazane są tutaj jako współbieżne z wielkimi przemianami cywilizacyjnymi, bezpośrednio nimi uwarunkowane: „ilekroć ludzie czynili jakiś większy krok do przodu, rewidowali swoją mitologię i przystosowywali ją do nowych okoliczności” (s. 14). Podobnie jak Claude Lévi-Strauss z perspektywy etnologa, Karl Kérenyi z perspektywy mitografa czy Hans Blumenberg z perspektywy filozofa, Karen Armstrong (nie czyniąc jednak podobnych odwołań) konstatuje brak jednej, ortodoksyjnej wersji mitu, kładąc nacisk na nieskończoność procesu *mythopoesis*. Zmienność mitu, wpisana w mnogość jego wersji, nie jest jednakże kapryśnie arbitralna – zawsze odwołuje się do stałych rudymentów antropologicznych, ponieważ „ludzka natura nie zmienia się zbyt wiele i (...) wiele z owych mitów, wymyślonych w społecznościach skrajnie odmiennych od naszej, nadal współbrzmi z naszymi najgłębszymi lękami i pragnieniami” (s. 14).

Książka Karen Armstrong to prawdziwy elementarz mitu i to w podwójnym sensie: traktuje o e l e m e n t a r n y m fenomenie kultury, jakim jest mit, w sposób bardzo e l e m e n t a r n y, to znaczy przejrzysty, popularny i w odwołaniu do podstawowych i klasycznych ujęć mitograficznych oraz religioznawczych (Rudolf Otto, Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Joseph Campbell, Walter Burkert – to najczęściej przywoływa-

¹ W. Stróżewski, *Pytania o arché*, w: tegoż, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 7.



ni tutaj autorzy). Przedstawiając zarys historii mitu od paleolitu do czasów współczesnych, Armstrong zajmuje się elementarną mową ludzkości. Słowo „mit” wskazuje przede wszystkim na mowę. Przez mitografów grecki *mythos* wiązany jest z protoindoeuropejskimi rdzeniami *ma-* oraz *mu-* wskazującymi na zawołanie przez usta². *Mythos* dla Greków znaczył pierwotnie to samo co *logos*, to znaczy mowę, słowo. Mowa mitu jest elementarna: będąc pierwotna i pierwsza, dotyczy spraw pierwszych (narodzin i przeznaczenia bogów, świata, człowieka), ich następstw (dojrzewania, prób, inicjacji) oraz ostatecznych spełnień (śmierci i nieśmiertelności). To mowa fundamentalna, obejmująca szczerlnie wszystko to, co dotyczy przebiegu „człowieczego losu” pośród świata w obliczu Boga/bogów, mowa totalizująca doświadczenie ludzkiej egzystencji pomiędzy ziemią a niebem. Elementarność mowy mitu tkwi w jej pełni oraz niezbywalności – człowiek dręczony pytaniami o całość bytu, na które jego rozum nie potrafi w swej możliwości i w swych granicach odpowiedzieć (co uwydatnił w *Krytyce czystego rozumu* Kant), z determinacją, ale i polotem odwołuje się do mocy swej mitycznej wyobraźni sięgającej wprost, bez logicznych i empirycznych kluczy, do *archai*, korzeni wszystkiego.

Karen Armstrong, przedstawiając dzieje mitu, porusza na marginesie kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, odróżnia *mythos* i *logos*, mit i rozum, uznając jednocześnie ich komplementarność. Zauważa także, że prawda mitu nie polegała nigdy na obiektywnej adekwatności mitycznych opowieści do historii czy faktów empirycznych. Chociaż mit jest fikcyjną opowieścią (o zdarzeniu, które w pewnym sensie „wydarzyło się raz, lecz które wydarza się również zawsze”), jednak nie jest absurdem. „Mit, podobnie jak powieść, opera czy balet, jest udawaniem; to gra, która przeobraża nasz potrzaskany, tragiczny świat i pomaga nam dostrzec nowe możliwości...” (s. 12). Fikcja i gra mitu mają swoją prawdę – wyraża się ona w skuteczności mitu, w stymulowaniu przezeń człowieka do – uświęcających jego własny los i los świata – przemian, inicjacji, do intensywnego przeżywania pełni bytu, nawet, a może w szczególności, w konfrontacji ostatecznej z niebytem, śmiercią. Dlatego autorka określa mit jako „wczesną formę psychologii”, sytuując go jednocześnie w szerszej perspektywie „filozofii wieczystej” (autorem, na którego przy tym się powołuje, jest Huston Smith).

² Zob. m.in. L. Spence, *The Outlines of Mythology*, Watts & Co, London 1944, s. 1; W. G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 2000, s. 6.



Jakie perypetie dziejów mitu odczytać można z kart *Krótkiej historii...*? Oto paleolityczni łowcy, herosi społeczeństw zbieraczo-łowiec-kich, zabijając zwierzęta, aby podtrzymać życie własnej wspólnoty, stanęli przed koniecznością usprawiedliwienia własnej przemocy. Uczynili to poprzez uświęcającą ofiarę, która była znakiem zarówno szacunku dla zabijanych zwierząt, jak i mitycznej intuicji ciągłości bytu, wzajemnego przenikania *sacrum* i *profanum*. Ale *homo necans*, człowiek zabójca, „małpa polująca” (określenia Waltera Burkerta) sam miał świadomość własnej kruchości, przemocy tkwiącej w nieusuwalnym fakcie ludzkiej śmiertelności. Mity paleolityczne zmagaly się z tym granicznym doświadczeniem życia, opowiadając o inicjacyjnym okiełznaniu grozy tego, co nieusuwalne – śmierci – w przestrzeni ludzkiej doli. Samo polowanie było odwrotem od swojskości życia we wspólnocie, przygotowaniem do konfrontacji ze śmiercią. Mitologicznym motywem opisującym wtajemniczenie w graniczną sytuację polowania – zabijania – śmierci i powrotu do nowego życia z darami dla wspólnoty była ekstaza, transowy lot szamana – mistrza paleolitycznych bohaterów-myśliwych. Szamański lot ekstatyczny (opisywany wcześniej z precyzją między innymi przez fenomenologicznego komparatystę Mirceę Eliadego), jego zrytualizowany spektakl, objawiał świętą transcendencję „wysokości”, był jej epifanią. Armstrong łączy paleolityczny szamanizm z ideą pramonoteizmu (odwołując się wprost do twórcy tej teorii Wilhelma Schmidta, chociaż musimy pamiętać, że idea pramonoteizmu tak naprawdę narodziła się już w XVII wieku z myśli misjonarza Josepha Lafitau), pierwotnej intuicji jednego Boga Niebios.

Kolejne zakręty ewolucji mitu w kulturze to neolit z jego przeniesieniem religijnej uwagi człowieka z transcendencji nieba na immanencję ziemi, eksploatowanej i jednocześnie czczonej przez pierwszych rolników, następnie wczesne cywilizacje miejskie (Mezopotamia, Egipt, Chiny, Indie, Kreta w okresie 4000-800 r. p.n.e.), które przedmiotem swych mitów uczyniły kulturę, hierofanie świata już nie tyle naturalnego, ile sztucznego, będącego wytworem człowieka, oraz tzw. epoka osiowa (określenie przejęte przez Karen Armstrong od Karla Jaspersa, który określił tak kluczowy dla wyłonienia się wielkich religii uniwersalistycznych okres od 800 do 200 r. p.n.e.), w okresie której w czterech rejonach świata (Chiny, Indie, Środkowy Wschód, Grecja) pojawił się „imponujący zastęp proroków i mędrców”, którzy zaczęli „poszukiwać nowego rozwiązania” (s. 77). Nowym rozwiązaniem mitologicznym epoki osiowej, które zmierzyło się z nowymi egzystencjalnymi i kulturowymi



problemami człowieka, było doświadczenie pogłębiającej się przepaści między światem bogów a światem ludzi. Bóstwa uraniczne, które już w paleolicie zaczęły tracić swą żywotność poprzez ich absencję w przestrzeni codziennych trudów człowieka, stopniowo zastępowane przez politeistyczny panteon bóstw dynamicznych, bliskich pospolitym sprawom człowieka (Indrę, Enlila, Baala), wycofały się ostatecznie w niedosiężną dal nieba (proces opisywany przez fenomenologów religii czy filozofów, takich jak Pascal, dla którego idea *deus absconditus*, Boga ukrytego, była kluczowa dla opisu kondycji człowieka). Transformacja oddziaływania mowy mitu w epoce osiowej polegała na stopniowej interioryzacji przesłania mitów: mit nie ingeruje już tyle w świat zewnętrzny, przyrodę i kulturę, będąc ich uświęcającą mową, przekazem: jego nowymi zdobyczami stają się etyka oraz wiara, które umożliwiają kontemplatywne, nie tyle misteryjne (związane z inicjacją obrzędową), ile mistyczne (związane z indywidualną medytacją czy modlitwą w świątyni) wyjście poza świat. To pragnienie indywidualnej transgresji ponad rzeczywistość codzienną, pospolitą, przyrodzoną wynikało z wyostrojonej świadomości ludzkiej przygodności, powołującej do życia nowy typ bohatera – herosa tragicznego, który wylaniając się w przestrzeni greckiego rytuału w teatrze dionizyjskim, przejmuje pozycję po bohaterze mitycznym w rodzaju Heraklesa czy Gilgamesza. Po epoce osiowej aż do XVI stulecia w ludzkim doświadczeniu mitu nic właściwie się nie zmieniło. Religie monoteistyczne odwołują się do wiary człowieka w przekaz fundamentalnych historii, które ulegają typizacji. Następuje mitologizacja biblijnych wydarzeń czy – za sprawą św. Pawła – także samej postaci Jezusa. Historia, która we wcześniejszych epokach wkraçała stopniowo wraz z rozwojem cywilizacyjnym w przestrzeń mowy, przekazu mitu jako jeden z tematów jej opowieści, teraz sama zamienia się w mit – opowieść symboliczną, uniwersalną, archetypową, którą ostatecznie poddano racjonalizacji, przemieniając w zespół teologicznych idei czy filozoficznych alegorii. Mit staje się w ten sposób przedmiotem intelektualnie nieprzystępnym dla potocznej świadomości, przez co pozbawiony zostaje również możliwości żywotnego oddziaływania na sprawy człowieka. W XVIII stuleciu, które samo nazwało się wiekiem rozumu, ten proces racjonalizacji mitu doszedł do zenitu. Deizm zażądał od chrześcijaństwa wyzwolenia jego doktryny z mitologicznej otoczki przepełnionej cudownością i tajemniczością – paradoksami dla rozumu. To był pierwszy ruch ku demitologizacji chrześcijaństwa, który w XX stuleciu miał swoich kontynuatorów w osobach Roberta Bultmanna czy



Eugena Drewermanna odwołujących się w swym nowym odczytaniu Ewangelii do ontologii fundamentalnej Heideggera oraz do psychoanalizy i psychologii głębi. Różne były zresztą kierunki procesów demitologizacyjnych, duży wpływ na ich przebieg miały nie tylko oświeceniowe i pozytywistyczne koncepcje postępu „od mitu do logosu”, ale także Nietzscheańska genealogiczna krytyka religijnych resentymentów wobec życia oraz alienacyjna teoria religii Feuerbacha.

Odsądzeni od czci i wiary mit jednak nieustannie powraca, uaktywniając swoje działanie w życiu indywidualnym oraz społecznym człowieka. Zwolennicy demitologizacji spotykają się z krytyką ze strony autorów projektu remitologizacji kultury. Mit jest bowiem nieusuwalną potrzebą człowieka, zaspokaja on w sposób intencjonalny, to jest symboliczny (tak rozumiał to hermeneuta symboli i mitów Paul Ricoeur), ludzkie pragnienie sensu uświęcającego egzystencję i świat, tęsknotę za mocą bytu (kratofanią i ontofanią – w języku fenomenologicznym Eliadego – których wehikułami mają być mity i stowarzyszone z nimi obrzędy) oraz mądrością. Współczesne powroty mitów pozbawione są jednak nader często „równowagi”, którą wyzwalają mity w epoce osiowej i przed nią. Człowiek współczesny nadal poszukuje herosów, ale już nie po to, by ich naśladować, lecz podziwiać. Nowymi mitycznymi istotami stają się na przykład Elvis Presley czy księżna Diana. Mit polityczny, jeden z najbardziej groźnych i zawłaszczających inwariantów mitów współczesnych, kreujący „nihilistyczne ikony” i „mroczne epifanie”, wyzbyty ducha współczucia i szacunku dla wszelkiego życia, prowadzi do atrofii sensu i anomii. Kołakowski w *Obecności mitu* nazwał takie mity „mitami wierzytelstwa”, inni badacze eksponują w mitach politycznych mechanizm alienacji totalności jego mowy wychylającej się ku pełni znaczenia w przekaz totalitarny. „Te destrukcyjne mitologie – tak ujmuję fenomen mitów politycznych Karen Armstrong – były ciasno rasistowskie, etniczne, wyznaniowe i egotyczne, były próbami gloryfikacji siebie przez demonizowanie innego” (s. 129). Klęska współczesnych mitów polega na tym, iż nie uruchamiają już one w człowieku mechanizmów transformatywnych, które dawniej wyzwalane były przez uczestnictwo w rytuałach bądź przyjęcie przez człowieka aktywnej postawy wiary prowadzącej do moralnego przebudzenia.

Jedyną współczesną enklawą autentycznej, przemieniającej człowieka i uświęcającej życie obecności mitu jest dla Karen Armstrong sztuka, w szczególności literatura. Autorka analizuje mityczne przesłania poematów i powieści Eliota, Joyce’a, Conrada, Manna, Lowry’ego. Literackie



obrazy inicjacji heroicznej skażone są, co prawda, „chroniczną trywialnością XX wieku”, ale zdają się posiadać dzisiaj największą moc wpływającą na pokrewną religijnej *metanoi* przemianę człowieka. „Każde potężne dzieło sztuki zagarnia nasze jestestwo i na zawsze je zmienia” (s. 140). Lektura staje się formą medytacji, a artyści kapłanami i przekazicielami prastarej świętej nowiny mitów.

Krótką historia mitu jest opowieścią o przemianach świadomości mitycznej człowieka. Świadomość ta powołała do istnienia kiedyś, w „półmroku ludzkiego świata” (jak to pięknie wyraził Zygmunt Ku-biak), wielkie obrazy i motywy symboliczne zamykające i jednocześnie otwierające w swoim świętym kręgu znaczenia najgłębsze egzystencjalne tęsknoty i religijne intuicje. Raz powołane do życia trwają, towarzysząc dziejom człowieka i jego świata – kultury. Życie mitów w kulturze jest jak życie samego człowieka – zakotwiczone w przygodności egzystencji i następstwie pokoleń, wobec coraz to nowych determinacji historycznych i egzystencjalnych ujawnia coraz to nowe sensory, a wraz z nimi niezbywalność samych mitów. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mity dzisiaj zamieszkały na stałe nie tylko – jak przedstawia to Karen Armstrong – w literaturze, ale także zdomowały się na dobre w refleksji filozofów – w metafizycznym namyśle prowadzonym w obszarze historii idei, toposów i metafor czy w hermeneutycznych interpretacjach symboli i wspartych na nich medytacjach biblijnych. Mit zresztą stanowił istotną kwestię filozoficzną już dla starożytnych Greków. Trzeba pamiętać, że samowiedza filozofii tworzyła się w starciu między biegunami *logos i mythos*, ich genetycznego, metodologicznego i funkcjonalnego odróżnienia oraz ich dialektycznego pojednania w racjonalnym, filozoficznym opracowaniu wielkich tematów mitycznych.

MARIA ZOWISŁO, dr filozofii, pracuje w Instytucie Nauk Humanistycznych AWF w Krakowie. Publikowała m. in. w „Studiach Filozoficznych”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Analecta Husserliana”. Ostatnio wydała monografię *Między reliktem a archetypem. Krytyka rozumu mitologicznego* (Kraków 2006).



ekomendacje

♦ W czasach ogłupiającej poprawności politycznej i jednocześnie zaistnienia w globalnej świadomości grup ekstremalnych w swojej nienawiści do Innego aż strach wziąć do ręki książkę traktującą o jakiegokolwiek mniejszości społecznej. Dlaczego zatem sięgnęłam po ***Psoźerców ze Svini Karla-Markusa Gausa*** (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2005)? Z trzech powodów. Po pierwsze, chodzi o Romów, mniejszość etniczną, która nie ma silnego lobby w życiu publicznym Europy czy USA; po drugie, chodzi m. in. o kastę degesów – psoźerców – spokrewnioną z indyjską kastą niedotykalnych, a więc ludzi tak biednych, że stanowią ostatnie ogniwo w łańcuchu wykorzystywania człowieka przez człowieka, a pozostałe dwie kasty etnicznych braci, Romowie i Cyganie, odwracają się od nich z pogardą; po trzecie, autor nie występuje w roli moralisty, który, żyjąc wygodnie w swoim salzburskim mieszkaniu, z bezpiecznej odległości opisuje nędzę słowackich gett cygańskich oraz bierze się ochoczo do potępienia sąsiadów tych wyizolowanych osiedli, jednocześnie w skrytości ducha dziękując Bogu, że mieszka gdzie indziej.

Na Słowacji istnieje obecnie około trzystu osad romskich. Tamtejsza władza budowała je zawsze u wylotu miejscowości na terenach zamkniętych fabryk albo na należących do gminy bagnistych działkach, których nie można było wykorzystywać w innym celu. Usunięcie Romów z pola widzenia miało załatwić problem grupy ludzi wyzutych z praw i zepchniętych często w niewyobrażalną nędzę czy to przez powojenne rozgrabienie ich majątków, o ile byli osiadli, czy przez utratę pracy np. w likwidowanych kopalniach miedzi, czy przede wszystkim przez brak zapotrzebowania na usługi kotlarskie, lutownicze czy drobny handel obwoźny.

Ani miejscowe władze, ani Unia Europejska nie zdają sobie sprawy z trudności problemu. Co prawda i Słowacja, i UE próbują wdrożyć system humanitarny, który by objął opieką tych pariasów współczesnej Europy, ale jeśli tu i ówdzie nie kończy się on na najgorszej formie pomocy, tj. na rozdawnictwie zasiłków, to tylko dzięki bez reszty zaangażowanemu pracownikowi pomocy społecznej lub wolontariuszowi-idealście z Zachodu.

Takim wolontariuszem na swój sposób jest też autor *Psoźerców ze Svini*. Poświęcił sprawie swój czas, wysiłek, bardzo dobre pióro. Jest



wnikliwym i rzetelnym obserwatorem, odsłania przed czytelnikiem nieznaną, egzotyczny świat, który przecież istnieje tuż obok, ale najczęściej nie chcemy go dostrzec. Nie chcemy też, a często nie potrafimy, przebić się przez barierę inności, co nas jednakże nie usprawiedliwia, bo to na nas, silniejszych, spoczywa ten obowiązek. Skoro o inności mowa, warto przypomnieć, że Piotr Kłódkowski w swojej ostatniej książce – *Smak Orientu*, słusznie zauważył, iż chyba najsilniejszą barierą inności jest bariera brudu. Brud właśnie jest tym wyznacznikiem cywilizacyjnym używanym przez społeczeństwa wysokorozwinięte, podług którego klasyfikuje się kraje i społeczności, chociaż w istocie brud i fetor niekoniecznie musi świadczyć o biedzie, a człowiek żyjący w brudzie niekoniecznie jest nieodpowiedzialny i nie-na-poziomie. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą wynikać z odmiennej kultury, a dokładniej są efektem nagłego wrzucenia ludu prowadzącego wędrowny tryb życia w nowe, „cywilizowane” warunki. Gauss nie unika tego tematu i daje taki oto opis, zapadający w pamięć:

Znajdowałem się może dziesięć metrów od zakrętu i mogłem już dostrzec osadę, kiedy uderzył mnie znieczuśca fetor tak intensywny i niezwykły, że mój organizm natychmiast zaczął się przed nim bronić, próbując konwulsyjnie wyrzucić z siebie to, co zdążył już wchłonąć. Dławiąc się powstrzymywanymi wymiotami i zgięty wół pokuśtykałem do osady, gdzie dziesiątki dorosłych, młodzieży i dzieci przyglądały mi się ze zdziwieniem, po czym wybuchnęły dobrodusznym śmiechem na widok mojego głośno polykanego obrzydzenia. Byłem pewien, że doskonale wiedzieli, iż tym, co zaparło mi dech, był fetor osady, ten słodkawy odór rozkładu połączony ze smrodem fekaliów, benzyny, butwiejącego drewna i spalonego plastiku, te odurzające wyziewy zgnilizny, które zdawały się wydobywać z każdego kąta i rozsnuwać po okolicy.

Romowie znaleźli w osobie Gaussa wspaniałego orędownika ich sprawy. Z jednym tylko można by dyskutować – Gauss pisze, iż tolerancja, która wymaga od Romów respektowania naszych niepisanych praw, jak spokój, czystość, *savoir-vivre* w miejscach publicznych nie jest żadną tolerancją. Czy mamy zatem rozumieć, że – o ile mieszkamy w bliskim sąsiedztwie Romów – pokorne znoszenie np. bardzo głośnych hałasów od świtu po głęboką noc jest naszym obowiązkiem? Czy jeśli zaprotestujemy, poprosimy przynajmniej o zachowanie ciszy nocnej, zostaniemy oskarżeni o rasizm i dyskryminację? Tolerancja, o czym ostatnio często się zapomina, powinna działać w obie strony.

Żukowski

O zachowaniach czasu umierania

Karłowicz

O Polsce bez króla

Zięba, Wiścicki

O refleksji politycznej Papieża

**Wnuk-Lipiński,
Stawrowski**

O sile nauczania

Sadurski, Dardziński

O etycznym fundamencie demokracji
i wolnego rynku

Mazurkiewicz

O cywilizacjach życia i śmierci

Bortkiewicz

O cierpieniu i miłosierdziu

Szymański, Terlikowski

O chrześcijaństwie w Europie

Gawin

O filozofii narodu

Kowal, Ołdakowski

O Powstaniu 1944

Skibiński

O kontekście historycznym pielgrzymek

Węclawski

O teologii Jana Pawła II

Chudy, Kaczorowski

O człowieku

Dulles

O korzeniach wolności

Weigel

O prymacie kultury

Böckenförde, Lipscher

O teologii polityki

Zajac

Przewodnik po książkach o Janie Pawle II

Teologia Polityczna

Rocznik filozoficzny nr 3/jesień 2005 – lato 2006



PIERWSZY
ROK BEZKRÓLEWIA



JUŻ W SPRZEDAŻY

www.teologiapolityczna.pl



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Marcin Darmas, Michał Godzic, Katarzyna Marek, Sabina Praski

PRÓBA MIKROFONU

NUMER 22/XI 2006

Drodzy Czytelnicy,

W listopadowej rubryce oddajemy do Waszych rąk kilka młodzieżowych wariacji na temat śmierci. Uzmystawiają, że każdy element ludzkiej działalności, każdy indywidualny krok, intymne lub publiczne decyzje, łączą się z tym jedynym, dotąd niekwestionowanym pewnikiem. Będzie więc o „metafizycznej lekkomyślności” ludzkości, czyli o przemianach stosunku do śmierci na przestrzeni dziejów. Następnie próba usłyszenia ostatniego słowa: najpierw komika, później Dostojewskiego. Zaproponujemy także tekst o karze śmierci w Stanach Zjednoczonych i spojrzenie studentki biotechnologii na kwestię ostateczną.

Redakcja Roku 1984

MARCIN DARMAS
ostatnie słowo

s. 194

PAWEŁ SZELIGA
postęp metafizycznej
lekkomyślności

s. 198

JOANNA MARIANKOWSKA
nadzieja na nieśmiertelność...

s. 202

SABINA PRASKI
zbrodnia i kara

s. 205

MARCIN DARMAS

ostatnie słowo

Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, ażeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj tego nie wiedzą.

Platon

1. Śmierć komika

Spektakl komika Yves'a Hunstada z roku 1985 opisuje spotkanie życiowego niedołągi, pracownika drukarni – Gilberta, ze śmiercią. Rzecz wygląda klasycznie – do drzwi szarego Belga puka kobieta w długiej, czarnej sukni, trzymająca pod pachą wielką, czarną księgę. Wchodzi ci chutko, nie spoglądając choćby nawet ukradkiem na Gilberta i jego mieszkanie. Przyszła akurat w momencie, gdy Gilbert przygotowywał pieczeń, a że rzadko ktoś u niego bywa, odkąd odeszła żona, proponuje on tajemniczej pani wspólną kolację. Ona zaś, znów bez słowa, kładzie księgę na stole obok parującego talerza, otwiera ją i sztywnym palcem pokazuje w rubryce jego imię – Gilbert – z aktualną datą. Następnie kieruje swoje kroki w stronę wyjścia, czeka nań chwilę w drzwiach, dając znać, że teraz muszą iść razem. Gilberta, choć rad ze spaceru, martwi tylko jedno: po powrocie kolacja będzie zimna... Tajemnicza pani pokazuje mu dłonią, żeby się nie martwił.

Podczas wędrowki po brukselskich ulicach Gilbert opowiada śmierci o sobie, o swoich frasunkach: o nieznośnym kapaniu w popsutej ubikacji, kelnerce, z którą raz na miesiąc sypia, nie pomija nawet wątku niedopranego mankietów ulubionej koszuli.

Zastanawiający jest fakt, że Gilbert do samego końca nie zauważa, z kim ma do czynienia; jakby śmierć była jedynie nowym elementem jego codzienności, spotkaniem dawno niewidzianego znajomego na rogu dwóch ulic.

Wędrowka ze śmiercią kończy się w tramwaju, gdzie siedzą podobne do nich pary – śmierci i ludzie. I tak samo jak Gilbert inni „żywi” pasażerowie niczego się nie domyślają; właściwie nie są ani na jotę zainteresowani tożsamością ciemnej pani. Tramwaj rusza, ludzie prowadzą radosne konwersacje ze śmierciami. W pewnym momencie maszyna odrywa się od ziemi i leci w stronę gwiazd w takt *Kyrie* z *Requiem* Mozarta. Gilbert jest radosny – nigdy nie leciał samolotem, a wszystko wskazuje na to, że tramwaj wybrał sobie trajektorię do gwiazd.

Tak kończy się spektakl, właściwie – życie.

Śmierć Gilberta i innych pasażerów tramwaju skłania do zastanowienia się nad dwiema śmiertelnymi (!) kwestiami. Po pierwsze, czy jest w pełni człowiekiem ten, kto nie potrafi dostrzec śmierci w symbolicznych klęskach codzienności, w tych perfidnych symptomach końca i ostatecznego schyłku? Cały czas coś się kończy i zaczyna, noc zastępuje dzień, tu gaśnie uśmiech przechodnia, tam kraksa, a ludzie idą dalej – nie zauważają. Nieczuli. Szestow odpowiada: „Kto dobrze wie, czym jest życie, czym jest śmierć, ten jest człowiekiem. Kto tego nie wie, kto choćby raz na jakiś czas, na jeden moment, traci

z oczu granicę oddzielającą życie od śmierci, ten już przestał być człowiekiem i przeobraził się...”.

W co? Już nie ma osoby. A więc czym jest taki nieświadomy twór? Na pewno nie człowiekiem, zapewnia rosyjski filozof. W uszach śmiertelników dźwięczy na pocieszenie przesłanie *Kandyda* – aby życie było znośne, należy pracować, nie rozumując. Aby żyć, nie należy się zbytnio głowić nad naturą życia, a że śmierć jest integralną częścią życia, ten problem w szczególności jest pomijany w nawale codziennych rozterek. Wolter jakby nawołuje do zrzekania się swego człowieczeństwa na rzecz członkostwa we wspólnocie wiecznie pokornych głupków ograniczonych do takiego stopnia, by mogli tylko przetrwać (dla Dostojewskiego słowo „przeżyć” jest z tożsame ze słowem „umierać”). Po życiu takiego stwora pozostaje znikomy ślad w postaci krótkiego komunikatu: dwóch dat na nagrobku. Przytoczmy porażającą analogię ze zwykłą krową. Oddajmy głos Houellebecqowi: „W działach mięsnych w supermarketach, a także w barach szybkiej obsługi można było dostrzec niewielkie etykiety sformułowane na ogół następująco: »Urodzone i wyhodowane we Francji. Ubite we Francji«. Jednym słowem: »samo życie«”.

Jedyną możliwą wspólnotą na ziemi jest wspólnota śmierci, przeżywana w samotności, przesywana subtelną nicią wiecznie nieobecnych. Śmierć jest jedyną podporą historii: to z niej wynika życie, nie na odwrót. Już Arystoteles zauważył, że po spółkowaniu zwierzę – a także i człowiek – odczuwa chęć śmierci (łososiovi, po przepłynięciu rzeki pod prąd i złożeniu ikry w miejscu swoich narodzin, pozostaje tylko umierać). Na samym dnie ziemskiego piekła ludzie robią potworne miny; pokazują swoją pogardę dla rzeczywistości, w której zmuszeni są istnieć (dla Schopen-

hauera słowo „istnieć” jest tożsame ze słowem „cierpieć”). Te miny pozostają dla twórcy piekła tylko minami, zaś dla jego mieszkańców to śmiech.

I oto pojawia się druga kwestia: stosunek samego kpiarza do śmierci. Czy potrafi, podobnie jak publiczność, jeszcze poważnie – tak, tak, poważnie – ze śmierci czynić abstrakcję? Wiadomo, że wszelką dogmatykę już dawno ośmieszył, lecz śmierć... jak tę jedyną prawdę („doskonałszej życie nie wymyśliło” – Cioran) wykipić? To sztuka nadzwyczaj niebezpieczna – gdy ze wszystkiego można się śmiać...

Śmiech pojawia się w momencie, gdy słowa nie potrafią już oddać treści cierpienia człowieka w agonii. Komik nie ma ostatniego słowa.

2. Doświadczenie Dostojewskiego

Skupiony wyłącznie na biegu życia człowiek znajduje się daleko od istoty egzystencji; jest poza pojęciem czasu, nie ma ni początku, ni końca, zatrzymany w wiecznie nieuchwytej teraźniejszości bez stabilizujących korzeni i dalekich horyzontów. Rację ma Cioran, twierdząc, że schyłkiem cywilizacji jest moment, gdy życie staje się jej jedyną obsesją. Spójrzmy raz jeszcze, jak odlatuje w kosmiczne przestrzenie kondukt Gilberta i jego towarzyszy; do całej serii pytań o to, kim byli, jeszcze jedna wątpliwość – czy w ogóle żyli? Prawdopodobnie w krótkim błysku świadomości, tuż po oderwaniu się od ziemi, wcześniej przypominali raczej teatralne kukły odgrywające swoje komiczne role. Wyswobodzili się na krótko przed końcem, gdy poczęli tracić bezpowrotnie grunt pod nogami. Chociaż wtedy już było za późno.

Pragnienie „bycia człowiekiem” towarzyszyło Dostojewskiemu niemal od same-

go początku ziemskiej wędrówki. Już jako siedemnastolatek pisze do brata: „Człowiek to tajemnica. Trzeba ją odgadnąć. Nawet gdybyś przez całe życie miał się tylko tym zajmować, to nie będzie to stracony czas. Zajmuję się tą tajemnicą, bo chcę być człowiekiem”.

Najpierw rozkochany w śnie o „ludzkiej harmonii i idylli złotego wieku” Dostojewski znajdzie się po stronie Saint-Simona, Pierre’a Leroux i Louisa Blanca, czyli po stronie tych, którzy zwyciężyli królestwo Boga – socjalistów. Ich myśl jest prosta: królestwo Boga zostało przez Oświecenie obalone, trzeba więc konstruować idealną formę tutaj, na ziemi, za pomocą dostępnych środków, a przede wszystkim za pomocą rozumu. Według francuskich socjalistów utopiijnych szczęście na ziemi istnieje, a warunkiem jego realizacji jest wiara w samego człowieka, w jego możliwości rozumowe; mechanizm społecznego funkcjonowania został przez nich odkryty, należy teraz ich prawdy wcielić w społeczną *praxis*. Dostojewski wpadł w tę studnię bez dna, jego zaciętrzewienie wyrażało hasło Bielińskiego: „Socjalizm albo śmierć”. Tak więc socjalizm może nie tylko mocować się ze śmiercią, może ją nawet zwyciężyć; są równymi partnerami w walce o ludzkie dusze. Istotę socjalizmu wyrazi najdoskonalej Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, porównując go do trzech szatańskich pokus na pustyni – chleba, cudu, królestwa ziemskiego. Chleb jako dążenie do materializmu, cud jako agnostycyzm, królestwo ziemskie jako odrzucenie idei raju. Wszystkie te kategorie – gdyby im się z bliska przyjrzeć – są odrzuceniem kategorii Boskich na rzecz kategorii podrzędnych, ludzkich w najgorszym znaczeniu – biologicznych.

Legenda o Wielkim Inkwizytorze stanowi prorectwo przyszłych losów ludzkości,

zachłyśnięcia komunizmem; człowiek pójdzie za tym, co Chrystus odrzucił, zostanie zniewolony przez Szatana – w zamian za szczęście odda swoją wolność.

Powróćmy jednak do wątku biografii Dostojewskiego, który nas interesuje. Za swoją działalność spiskową w tajnym kole Durowa Dostojewski zostanie zesłany, a następnie skazany na karę śmierci. O przywódcy koła, Spieszniewie (Stawrogin z *Biesów*), napisze: „Jestem z nim... jestem jego... Mam swego Mefistofela”. 22 grudnia 1848 do jego celi wchodzi strażnicy i każą mu się ubierać. Odnotowuje później: „poprowadzono nas [jego i innych spiskowców – M.D.] na Plac Siemionowski. Tam odczytano nam wyrok śmierci, dano do ucałowania krzyż i nad naszymi głowami połamano szpady. W końcu ubrano nas w białe koszule. Trzech naszych towarzyszy przywiązano do słupa”. Dostojewski mówi do Durowa i Spieszniewa: „Nie mogę uwierzyć, że idziemy na śmierć”. Na co Durow wskazuje mu dużą karetkę, przykrytą płótnem: „To są trumny dla nas. Nie ma co wątpić, śmierć jest tam...”. „Nagle zatrąbiono na odwrót i zawiadomiono, że Jego Cesarzka Mość darował nam życie”.

Ten wątek, kardynalny dla zrozumienia Dostojewskiego, pojawia się wielokrotnie w jego twórczości. Między innymi opowie go Księża Myszkina w *Idiocie*, poprosi nawet Agtaję, aby namalowała tę scenę. Daje jej dokładne wskazówki: twarz skazańca musi być namalowana jak najdokładniej. Tak by w jego oczach można było dojrzeć całą istotę ludzkiej kondycji, całą metafizyczną trwogę śmiertelnego wydarzenia. Albowiem skazaniec w chwili śmierci wie wszystko. Inaczej: ma świadomość, że za chwilę wszystkiego się dowie. Co mówi skazaniec? Czego możemy się od niego dowiedzieć? „Zeżrą mnie na kolację robaki” – krzyczy umierający Mer-

kucjo w *Romeo i Julii*. Czy jest to jedyna prawda o śmierci?

A co o niej mówi Dostojewski? Rosyjski geniusz, dostając drugie życie, doświadczył czegoś o wiele głębszego, zrozumiał o wiele więcej niż zakorzeniony w ziemskich kategoriach umysł Merkurja. Dostojewski doświadczył możliwości zmartwychwstania. Przecież do samego końca w drodze na szafot nie potrafił pogodzić się z myślą o totalnym unicestwieniu. Przypomnijmy, jest zdziwiony: „Nie mogę uwierzyć, że idziemy na śmierć”. Carskie ułaskawienie począł traktować jako coś, co nie powinno się stać – jako cud. Od tamtej chwili dogmatem tej wiary były pospół jego własne doświadczenie i ukrzyżowanie Chrystusa. W liście do Natalii Fonwiznej z 1854 roku pisze: „nie ma nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa i z żarliwą miłością mówić sobie, że nie tylko nie ma, lecz nie może być. Więcej, gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście tak by było, że prawda jest poza Chrystusem, to wołałbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą”.

Właściwie całe pisarstwo Dostojewskiego jest świadectwem ocalonego od śmierci, pisaniem bez wytchnienia testamentem wdzięczności za następną szansę istnienia. Stąd jego fascynacja kryminalistami, ich zawsze możliwą odnową moralną; dla Dostojewskiego zło nie jest bytem samym w sobie – ujawnia zagubienie człowieka, tęsknotę za dobrem. Właściwie – za Bogiem.

Pisał jak opętany, najczęściej po nocach; potrafił podczas jednego seansu wypić parę litrów herbaty. Jeśli wychodził ze swojego pokoju, to najczęściej tylko po to, by poznać reakcję żony na monolog któregoś ze swoich bohaterów. Wciąż gonili terminy wydawców, lecz tak napraw-

dę ścigał się z własną śmiercią. Gracza napisał w miesiąc. Monumentalnego dzieła *Bracia Karamazow* nie zdążył dokończyć (w drugiej części Alosza miał wprowadzić w życie swoje założenia).

Szedł spać nieomal z przerażeniem, przy łóżku zostawił kartkę, by go nie chowano przez kilka dni od zgonu; bał się bowiem, że może wpaść w letarg.

Cała jego twórczość jest poszukiwaniem odpowiedniego ostatniego słowa. Dostojewski znajduje się w stanie wyostrejzonej wrażliwości na sytuację ziemskiego klinchu – czyli *de facto* w sytuacji nieustającej walki z nadchodzącą śmiercią.

Bohaterowie Dostojewskiego podobnie – znajdują się w ciągłej trwodze przed czymś innym, czymś ponad. Wszystko staje się dla nich kwestią życia i śmierci, kwestią ostateczną. Wiedząc, że mają mało czasu, zadają najprostsze pytania – pytania Idioty.

3. Zgubione pióro

Paradoksalnie, Dostojewski, który o śmierci napisał prawdopodobnie najwięcej ze wszystkich myślicieli, umarł śmiercią cichą, na swój sposób heroiczną.

Ciężko chorował. Podczas pisania wypadło mu z ręki pióro. Usiadł na podłodze i rozpoczął poszukiwania. Pióro znalazło się pod szafą. W głowie tylko jedna myśl: trzeba pisać, koniecznie trzeba pisać, nim będzie za późno. Wsadził rękę w ciemną szparę, poczuł pióro, zaczął wyciągać. Gdy weszła do pokoju żona Anna, znalazła na podłodze nieżyjącego geniusza z największą bronią przeciw śmierci w prawicy.

Oto ostatnie słowo.

MARCIN DARMAS studiuje socjologię na UJ.

PAWEŁ SZELIGA

postęp metafizycznej lekkomyślności

Na tysiące sposobów asekurujemy się wobec śmierci. Chorobliwy lęk człowieka nowoczesnego przed śmiercią sankcjonuje jego przyklaskiwanie rozwojowi technologicznemu, farmaceutycznemu, postępowi nauk, które mają na celu jego obronę przed śmiercią czy jej młodszymi siostrami: raną, niepełnosprawnością, defektem. Ale czy żyjemy dzisiaj w „obliczu śmierci”? I czy tylko asekuracji przed samą śmiercią służy ten poklask dla nauki, pędu, postępu?

Pytanie jest absolutnie nieretoryczne. Kilka ostatnich wieków myślenia o śmierci zaowocowało kapitalizmem, liberalizmem, socjalizmem, komunizmem. Odpowiedzi, jakie nam te tradycje myślenia o człowieku dawały, oblicze śmierci zamazały, zamazały w zgodzie z ich programem, co więcej: w odpowiedzi na wytworzone przez nie same „oczekiwania zwykłego człowieka”. Idea śmierci niesie ze sobą bezprzykładny ładunek wątpliwości, bo śmierć jest „arcyparadoksem”. Jej idea w procesie myślenia uderza siłą paraliżującą nowoczesnego człowieka Zachodu. Człowiek ten nie żyje już w obliczu śmierci, śmierć nie ma dla niego nawet janu-

sowego oblicza, zmusił ją, by stała się przedmiotem policzalnym, obszarem kalkulacji i polem do dociekań ilościowych; taka śmierć jest pożądana, taką śmierć serwują ludziom media o zasięgu nieporównywalnym z niczym wcześniej. Człowiek staje wobec śmierci zupełnie bezmyślny. Tańczący Bachus i greccy barbarzyńcy okazują się bardziej cywilizowani od nowoczesnego człowieka Zachodu, ta „metafizyczna lekkomyślność”, którą przejawiali w obliczu „ciężaru i oczywistości myśli o śmierci”¹ pozwalała im żyć i tworzyć rzeczy piękne. Mówiąc językiem André Malraux, nasze *imaginarium* piękna jest już tylko *imaginarium* fikcji, bez prawdy, ale za to z niedającą się zaspokoić potrzebą niezbędną do „trwania w kulturze” erudycji, która pozwala jeszcze w jakimś stopniu piękno „odczytywać”.

W sztuce starożytnych odbija się ich zachwyty nad światem, ale uwydatnia ona także olbrzymią zdolność człowieka do obserwacji własnego ciała.

Zdaje się, że Grecy – pisze Taine – zrobiwszy wyraźny i dokładny kontur człowieka i życia, opuścili resztę i powiedzieli sobie: „oto człowiek rzeczywisty, ciało czynne i wrażliwe, obdarzone myślą i wolą; oto życie rzeczywiste, sześćdziesiąt czy siedemdziesiąt lat, zawartych między kwileniem niemowlęctwa a ciszą grobu. Starajmy się uczynić to ciało jak tylko można najbardziej rzutkiem, najsilniejszym, najzdrowszym, najpiękniejszym, rozwinąć tę myśl i tę wolę w całym zakresie czynności męskich, ozdobić to życie wszystkimi pięknościami, jakie zmysły delikatne, umysł bystry, dusza żywa i dumna mogą stworzyć i lubić” (...). Budowa ich umysłu zamknęła pragnienia ich i wysiłki w ograniczonym obrębie, w tym, jaki pełnia słońca oświeca, i w tejto arenie tak

¹ Max Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, s. 93.

oświetlonej i tak zakreślonej, jak ich stadium, trzeba ich widzieć działających².

To „opuszczenie reszty”, w której myśl o śmierci jako krańcu się zawierała, jest właśnie tym, co Scheler nazwał „metafizyczną lekkomyślnością”. Umysł Greków zwrócił się ku światu i życiu, ku ciału i działaniu, niemniej jednak nigdy nie tracił z świadomości całokształtu ludzkiego losu, „od kwilenia niemowlęctwa do ciszy grobu”. Nie bez powodu Platon twierdził, że filozofia to nauka umierania. Poprzez powrót do tej „metafizycznej lekkomyślności” starożytnych, człowiek chciał się odrodzić po okresie średniowiecznego umartwienia.

Jak widzimy, nie było to jednak zerwanie ciągłości – średniowiecze nie było zerwaniem ciągłości życia w obliczu śmierci. Człowiek średniowiecza jest względem wiecznego Boga pyłem. Zakłęta jest w nim jednak świętość, a jego życie jest dążeniem do jej zrealizowania.

Zdaniem wielu starożytnych myślicieli chrześcijańskich, takich jak Tertulian, Justyn czy Klemens Aleksandryjski świadectwo śmierci za wiarę stanowiło argument skłaniający do uznania prawdziwości doktryny chrześcijańskiej. (...) Niezmiennie od czasów apologetów świadectwo jest rdzeniem chrześcijańskiej koncepcji doskonałości – podstawowym wyzwaniem i powołaniem uczniów Chrystusa³.

Owo wyzwanie i powołanie jest tym samym usensownieniem życia chrześcijanina, życia w obliczu śmierci, która jest ostatnim aktem człowieka – świadectwem jego czynów i jego wiary. Średniowiecze było okresem, w którym „metafizyczna lek-

komyślność” cechująca Greków absolutnie zanikła, a śmierć i perspektywa nadejścia Antychrysta stały się motywem dominującym w myśli i sztuce epoki. Gotyckie posągi, ołtarze i katedry były symbolami współobcowania człowieka z Bogiem w perspektywie eschatologicznej, jednak znak „może stanowić sposób współobcowania, ale to w imaginarium prawdy, nie zaś w imaginarium fikcji”⁴. Człowiek średniowieczny zatopiony został w perspektywie eschatologicznej, która go definiowała, narzucała obowiązki i wskazywała prawdę o tym, jak ma żyć, by jego śmierć była świadectwem i wyzwoleniem. „Fikcja – jak pisze wyżej cytowany Malraux – wkraczając w miejsce imaginarium prawdy, nie zastępuje tego imaginarium, podobnie jak filozofia nie zastępuje religii. Chrześcijaństwo uległo metamorfozie, z chwilą gdy chrześcijanin przestał swe religijne sny uważać za najwyższą prawdę”⁵.

Ta rewolucja oznaczała kres średniowiecza, oznaczała także początek tego, co XIX wiek nazwie sztuką. „Nigdy już nie wrócą stulecia, kiedy imaginarium było Prawdą, a wiara – Oczwistością”⁶. Potrzeba było wziąć głębszy oddech. Miał nim być Renesans. Okazało się jednak, że trwałego powrotu do radości starożytnych być nie może. W swej *Kulturze odrodzenia we Włoszech* pisze Burckhardt:

Ci ludzie nowocześni, reprezentanci ówczesnej kultury Włoch, byli z natury tak samo religijni jak cały Zachód w dobie średniowiecza, lecz ich potężny indywidualizm nadaje ich religijności charakter czysto subiektywny, a pełnia wrażeń, jakich doznają dzięki odkryciu świata zewnętrznego i wewnętrznego, wyciska na nich przede

² Hipolit Taine, *Filozofia Sztuki*, t. II, Lwów 1911, s. 26-27.

³ Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, s. 10.

⁴ André Malraux, *Przemijanie a literatura*, Warszawa 1982, s. 23.

⁵ *Ibidem.*, s. 22.

⁶ *Ibidem.*, s. 19.

wszystkim piętno świeckie. (...) Wzniosłą i nieodzowną cechą ducha nowoczesnego jest to, że nie może się on już wyżyć tego pierwiastka świeckiego, który z nieprzepartą siłą skłania go do badania ludzi i rzeczy, każąc mu wierzyć, że to właśnie jest najwyższym jego celem⁷.

Wedle historyka głównymi czynnikami, które doprowadziły do upadku Włoch i kryzysu Odrodzenia, były: wyuzdany egoizm, indywidualizm i bezprawie. „Wszyscy, nawet prosty lud, czują się duchowo wyemancypowani spod wpływu nieprawowitego państwa opartego na przemocy i policji, a w sprawiedliwość sądów w ogóle przestano wierzyć”⁸. Gdy dodamy do tego bezprzykładne wypaczenia ducha religii chrześcijańskiej, w których prowodyrami byli sami papieże, ukaze nam się choć zarys kondycji człowieka późnego Odrodzenia. Powrót do dziecięcej wiary charakteryzującej średniowiecze nie mógł być możliwy, wiek XVIII rodzi człowieka nowoczesnego. Musi on znaleźć swoją religię, a na drodze powrotu do chrześcijaństwa stoi jedna cecha, którą odziedziczył po Grekach, a która wykarmiona została przez Odrodzenie – sceptycyzm. Nowoczesny człowiek Zachodu pozbawiony jest więc „metafizycznej lekkomyślności” oraz dziecięcej wiary, która stanowiła o Prawdzie *imaginarium*.

Całe Oświecenie stanowi próbę odtworzenia zagubionej oczywistości na nowo. Sposobem na to ma być *ratio*, lecz nie w sensie greckiego *logos*. Tam poza *logos* był też mit, była tragedia która je spajała. Po Grekach, od „Wcielenia, od ceremonii, gdzie wszystko było w najwyższym stopniu prawdziwe, Europa (...) przecho-

dzi do ucieleśnionej fikcji, jaką jest teatr”⁹, jej filozofia to sceptycyzm, a nauka przestaje być bezinteresowną chęcią poznania i staje się próbą zatapania przepaści niewiary, staje się religią *à rebours*. Człowiek oświecenia wierzy w Postęp, wierzy w możliwość powrotu do utraconego Raju, więcej: wierzy w zdolność stworzenia sobie Raju, gdyż ufa, że myśl ludzka, rozumowanie, obserwacja i badania to narzędzia, których nic nie jest w stanie wytrącić mu z rąk. Tylko śmierć przypomina o kruchości ludzkiego istnienia, lecz w myśl człowieka oświeceniowego – nie może ona przerwać procesu Postępu ludzkości. Uciążliwą myśl o śmierci człowiek nowoczesny zaczyna spychać na coraz to dalszy plan, zatapia się w pracy i konsumpcji. Postęp jest wieczną fazą przejściową. Człowiek odczuwa siebie, nawet w obliczu pojawiającej się raz po raz myśli o śmierci, jako trybik w wiecznej maszynie Postępu. Chrześcijańską naukę o pracy jako uzewnętrznieniu ukrytych w człowieku treści – ukrytego formatu, zastępuje Oświecenie doktryną wiary w twórczość pojętą jako indywidualna ekspresja odarta z chrześcijańskiej formy – przyrodzonej godności człowieka. To myślenie zrodziło i liberalizm, i socjalizm, których naczelnym hasłami były praca i konsumpcja nie znające granic.

I konsumpcja, i praca, odarte z istotnej treści, która życie człowieka od „niemowlęctwa do grobu” usensownia, a którą nadaje mu działanie w obliczu śmierci, nie mają żadnej treści.

Postęp – pisze Krasnodębski – miał być rozwojem ludzkości polegającym na powiększaniu się jej autonomii, na jej wyzwoleniu zarówno spod przymusu natury otaczającej człowieka, jak i – co jeszcze ważniejsze – przymusu jego własnej

⁷ Jakub Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1965, s. 260–262.

⁸ *Ibidem*, s. 237.

⁹ André Malraux, *op. cit.*, s. 24.

natury oraz przymusu, którego źródłem jest społeczeństwo. Nie tylko przyroda miała zostać ujarzmiona przez człowieka, lecz także historia¹⁰.

Niczym odkrywczym nie będzie konstatacja, że oba dwudziestowieczne totalitaryzmy są świadectwem porażki idei Postępu, lub choćby jej zasadniczego zachwiania i zwichnięcia. XIX wiek stworzył „człowieka wydrążonego”, by posłużyć się frazą T.S. Eliota, wiek kolejny uczynił go „człowiekiem po Auschwitz i Kołymie”.

Współczesnego człowieka Zachodu charakteryzuje zanik wiary w ten sam Postęp ludzkości, który miał go ulepszyć i uczynić szczęśliwym. Jest on pogłębiony również przez zanik dziecięcej ufności w dalsze obiektywne istnienie świata, gdy człowiek opuści go, umierając. To nieuchronnie rodzi nihilizm, a jego paradoksalną drugą stroną jest kurczowe trzymanie się życia jak czegoś, w co zbyt wiele się inwestuje, a jednocześnie coraz mocniej wątpi się, że uda się samemu zebrać plon inwestycji. Jest to inwestycja na coraz większej liczbie płaszczyzn. Wszystko to, by nie pozwolić na bezracę, który rodzi myśl o celu; inwestycja bez zadowolenia, które nieś pewny swojego celu akt – działanie.

Nie mogąc być Grekami, nie umiejąc być chrześcijanami, nowocześni ludzie Zachodu są maklerami życia i piekielnie boją się wyłączenia światła na giełdzie. Praca i konsumpcja nie znają granic, skłonności samobójcze wielu osób są próbą wymuszenia siłą granicy, której już się wokół nie wyczuwa, gdy oblicze śmierci zostało zupełnie rozmyte. *Imaginarium* fikcji, którym jest sztuka, nie daje zadomowienia, a jak pisał Eliot: „być w pełni człowiekiem to przynależeć do jakiegoś określonego miejsca na ziemi; (...) Europejczyk

bez ojczyzny byłby istotą abstrakcyjną – pustą twarzą bez żadnych rysów, mówiącą wszystkimi językami, lecz nie tak, jak mówią krajowcy albo cudzoziemcy”¹¹, byłby człowiekiem wydrążonym właśnie.

Boimy się utraty tych wszystkich lektur niedoczytanych nie ze względu na piękno, które niosą, nawet nie ze względu na mądrość w nich zawartą, ale z powodu żalu, że umknie nam szansa pogłębienia erudycji, szansa udoskonalenia narzędzia odczytywania świata. Rzadko kiedy bez rzetelnej myśli o śmierci pojawi się myśl o celowości tego odczytywania, a tylko ta myśl oznacza zagubioną zdolność myślenia świata.

Współczesny człowiek Zachodu staje się *b e z m y ś l n y*, tak wobec śmierci, jak wobec życia. Nie potrafi ich zaakceptować ani odrzucić. Na jego nieszczęście są one ze sobą nierozzerwalnie sprzęgnięte. Akceptacja i odrzucenie czegoś mają sens, gdy ich przedmiot jest rozumiany, gdy jest myślany.

Życie nabierało dla starożytnych i chrześcijan sensu, gdy żyli w obliczu śmierci. Piękno świata, piękno działania, radość z życia – wszystko to jest prawdziwe i ludzkie, gdy towarzyszy człowiekowi myśl o końcu, o kruchości tego, co widzialne. Wtedy właśnie rozumie on głębię uczucia, odczują jako absolutna moc doświadczenia. Tylko gdy ogarnia on myślą swoje uczucie, doświadczenie, wrazenia, które świat na nim wywiera, po prostu istniejąc, w jednym instynktowym przeblasku wiedzy, czuje się zadomowiony w świecie lub pewien, że powinien ten świat odrzucić. Nowoczesny człowiek Zachodu nie posiada tej wiedzy. Jest on względem prawdy o świecie absolutnie bezmyślny, bezmyślny programowo. Oświecenie dało mu wiarę w Postęp, prędko jednak i ona zo-

¹⁰ Zdzisław Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 8.

¹¹ Thomas Stearns Eliot, *Szkice literackie*, Warszawa 1963, s. 318.

stała zwichnięta i podana w wątpliwość. Dziś zmusza się, by i ją odsunąć poza spektrum swoich rozmyślań. Stanął wobec życia idealnie ogołcony ze wszelkiej o nim myśli, a zastąpił ją liczeniem na to, by życie stało się choćby tylko dobrą inwestycją. Gdy zda sobie sprawę, że bez myśli o śmierci i bez życia w jej obliczu, tym, którego już nie rozumie, jest to inwestycja krótkoterminowa, pozostanie mu wyłącznie nihilizm.

Aby prawdziwie uciec z tej pułapki, człowiek musi zaufać śmierci, a życia poszukiwać pod powłoką tego, co za życie uważał. Jest to wysiłek indywidualny, ale jedyny godny życia. Każdy na własną rękę, po przebudzeniu z tego snu, musi stać się platońskim filozofem i uczyć się umierać. Śmierć nie zostanie oswojona, ale dla każdego będzie osobna i własna, a życiu przywróci się choć namiastkę greckiej metafizycznej lekkomyślności. Człowiek musi być artystą życia, jego osobliwość i indywidualność widać dopiero, gdy dzieło jest zakończone. Jednak nawet gdy praca zostanie raptownie przerwana, wszystko, co swoiste, wciąż będzie wyraźne, życie stać się musi *imaginarium* Prawdy, bo czy tylko zmysł przedsiębiorczości miałby charakteryzować człowieka?

Nie żyjemy już w obliczu śmierci, pozostaje nam, nowoczesnym ludziom Zachodu, odnaleźć ufność, że odnajdziemy goethe'owską „panującą główną monadę”, która stanowi o sensowności życia, i pozwolimy, żeby ostatni akt należał do niej, bo to ona też stanowi o indywidualności każdego człowieka, który życia „miłość, treść i nędzę zmierzył”¹².

PAWEŁ SZELIGA studiuje kulturoznawstwo międzynarodowe na UJ.

¹² Rainer Maria Rilke, *Osamotniony na szczytach serca*, Warszawa 2006, s. 33.

JOANNA MARIANKOWSKA

nadzieja na nieśmiertelność...

Postęp naukowy i technologiczny w ostatnich latach pozwala optymistycznie spoglądać w przyszłość. Codzienne doniesienia prasowe przybliżają wizję długiego i zdrowego życia. Biotechnologia w wyobrażeniu wielu osób – w większości niezwiązanych z nauką – jest już bardzo blisko rozwiązania „problemu” śmiertelności. Całe zastępy naukowców pracujących nad udoskonaleniem technik klonowania i badających potencjał komórek macierzystych dają poczucie bliskości wiecznego ziemskiego życia. Czy są to jedynie mrzonki? Czy rzeczywiście możliwe jest życie wieczne?

Nadzieja jest – bez niej nie byłoby badań nad starzeniem się komórek i organizmów. W nauce niezbędna jest wiara w możliwości i chęć dotknięcia rzeczy z pozoru nierealnych, a właśnie nieśmiertelność biologiczna pozostaje rzeczywistością bardzo odległą. Nasze pokolenie najprawdopodobniej jeszcze umrze. Nie uratuje nas żaden genialny naukowiec – jesteśmy jeszcze zbyt daleko od tajemnicy nieśmiertelności.

Jedną z szans – bardzo złudną – jest kriobiologia. Nauka ta szuka możliwości bezpiecznego zamrażania martwych już organizmów, tak by w przyszłości możli-

we było ich rozmrożenie wraz z podjęciem wszelkich funkcji życiowych. Rozwój kriobiologii rozpoczął się w latach 50. XX wieku, kiedy po raz pierwszy zamrożono byczką spermę w celu sztucznego zapłodnienia krów. Idea hibernacji pobudziła wyobraźnię mas w roku 1964, kiedy Robert Ettinger, amerykański nauczyciel fizyki, poruszył w książce *The Prospect of Immortality* („Perspektywa nieśmiertelności”) kwestię możliwości zamrożenia ludzkiego ciała. Odtąd entuzjaści kriobiologii żywią nadzieję, że – kiedy przyszłe pokolenia znajdą lekarstwa na wszelkie choroby – martwi zostaną obudzeni z długiego zimowego snu. Jednym ze zwolenników tej teorii naukowej był dr James Bedford, który w wieku 74 lat zmarł na raka płuc. Stał się on pierwszą osobą, której ciało umieszczono w warunkach bardzo niskiej temperatury, aby czekało na „lepsze czasy”. Nie możemy jednak zapominać, że to jedynie sposób na odroczenie śmierci, a nie na jej uniknięcie. Tymczasem firmy zajmujące się tego typu usługami zarabiają fortuny, mając ludzi nadzieją na „bilet do nieśmiertelności”.

Istnieją także inne problemy związane z kriobiologią. Specjaliści-realiści podkreślają, że nawet jeśli organizm uda się przywrócić do życia i podejmie on funkcje fizjologiczne, zmiany, jakie spowoduje w mózgu okres hibernacji, mogą usunąć wszystkie wspomnienia, wiedzę, a nawet osobowość. Po kilku stuleciach spędzonych w termosie nastąpi całkowita utrata pamięci – niezależnie, czy jest ona serią impulsów elektrycznych czy efektem reakcji chemicznych. Człowiek może obudzić się z hibernacji z umysłowością nowo narodzonego dziecka albo nawet z całkowicie obumarłym mózgiem. Pozbawienie wspomnień z poprzedniego życia i brak świadomości ponownych narodzin ozna-

czają utratę tożsamości, co nie różni się niczym od śmierci.

Bardzo podobnie wygląda sprawa życia wiecznego w formie klonów. Klony, z definicji, stanowią organizmy o identycznym lub prawie identycznym materiale genetycznym. Wszelkie organizmy powstałe w procesie rozmnażania wegetatywnego – jak bakterie czy rozmnożki roślin – są więc klonami. Myślę, że każdy, widząc dwa kwiatki tego samego gatunku stojące na parapecie okiennym, wyrosłe z rozmnożek pochodzących z rośliny sąsiadki, nie ma wątpliwości, że są to dwa różne organizmy. Gdyby rośliny posiadały świadomość (na przykład wspomniane kwiatki) same domagałyby się zauważenia ich odrębności – tak samo jak tę odrębność podkreślają bliźnięta jednojajowe. Zatem wizja nieśmiertelności rozumianej jako przetrwanie nas samych w osobnikach o takim samym materiale genetycznym wydaje się niemożliwa do urzeczywistnienia. Tu znów „staje na drodze” mózg – w którym, jak mówi nauka, kryje się tożsamość związana z pamięcią.

Skoro jednak nasze klony nie są nami, to można je potraktować przedmiotowo: skonstruowanego osobnika o naszym materiale genetycznym pozbawić jego tożsamości i zastąpić naszą – przeszczepić mózg, w którym mieści się nasze ego. Identyczność materiału genetycznego pozwoli między innymi uniknąć odrzucenia przeszczepu i rozwieje pewne wątpliwości etyczne. Patrząc na dotychczasowy rozwój transplantologii, można się spodziewać, że za jakiś czas – mimo wszystko odległy – będzie to możliwe.

Przeszczepimy więc mózg do nowego ciała, pełnego wigoru... Ale czy ktoś jeszcze pamięta owieczkę Dolly? Najślynniejsze sklonowane zwierzę umarło zdecydowanie wcześniej niż statystyczna owca –

choć była to śmierć ze starości. Przyczyną okazał się zegar biologiczny wbudowany w każdą komórkę. Telomery, które są związane z procesem starzenia, to fragmenty chromosomu zabezpieczające go przed uszkodzeniem podczas kopiowania. W czasie każdego podziału komórki telomer skracają się, odliczając czas do jej śmierci. Zmniejsza również w ten sposób liczbę kolejnych podziałów, czyli nowo powstających komórek. Telomery, choć nie są jedynym regulatorem wieku komórek, stanowią poważne ostrzeżenie dla entuzjastów klonowania. Powielony osobnik na starcie jest w wieku organizmu, z którego powstał. Dlatego też nasze „skopowane” ciało niekoniecznie będzie w lepszym stanie niż oryginał.

Tutaj konieczną jest jeszcze większa wiara w naukę. Należy bowiem ujarzmić telomery – dokładnie poznać ich funkcje i przekonać je do współpracy. Muszą one zachować swą długość – „zatrzymać czas” – ale jednocześnie nie prowadzić do transformacji nowotworowej. Komórki rakowe uczysają tykanie zegara – charakteryzują się „nieśmiertelnością”, gdyż ich telomery nie ulegają skróceniu – ale, wiadomo, nie służą naszemu organizmowi.

Kolejnym wyzwaniem dla nauki, której celem jest zapewnienie człowiekowi nieśmiertelności, jest problem uchronienia się przed chorobami. Występowanie różnego rodzaju schorzeń jest warunkowane kondycją organizmu. Im lepszy stan naszego organizmu, tym większa odporność na wszelkiego rodzaju dolegliwości. Ale natura dąży do równowagi, dlatego choroby ewoluują równoległe do ludzkich systemów odpornościowych, przez co często nie są podatne na produkowane przez ludzi leki i szczepionki. „Przystosowują” się do nas, tak jak my przystosowujemy się do środowiska. Przykładem mogą być tzw.

choroby cywilizacyjne czy też infekcje bakteryjne odporne na wszelkie antybiotyki. Także nowe ciała, które mielibyśmy skonstruować – odporne na działanie czasu dzięki kontroli zegarów biologicznych – musiałyby jeszcze stawić czoło sprytnym i mało przewidywalnym taktikom chorób.

Jakie zatem mam szanse na wieczne życie? Jako biotechnolog – z pomocą innych naukowców z nieograniczonym potencjałem – muszę opracować techniki:

- klonowania ludzi,
- kontroli wewnętrznych zegarów biologicznych – telomery i geny długowieczności,
- transplantacji ciała ludzkiego do mózgu (*sic!*) – biorąc pod uwagę biologiczną wartość mózgu, tak właśnie powinno się nazywać „przeszczep mózgu”,
- zapobiegania bądź leczenia wszystkich istniejących jak i przyszłych chorób, powstałych „w nieograniczonej wyobraźni natury”.

Mam na to statystyczne 56 lat...

Jeśli się nie uda, pozostaje opcja awaryjna. Mogę poświęcić się nieśmiertelności w wersji *light*: opracowaniu doskonałej metody zamrażania i odmrażania ciał ludzkich (z zachowaniem żywotności i pełnej sprawności mózgu), by w postaci „użytecznej” dotrzeć do czasu, gdy przyszłe pokolenia rozwiążą zadanie nieśmiertelności.

Tak na marginesie, ciekawostką jest, kto zadał naukowcom to zadanie... i czy w ogóle zadał. A może rozwiązanie już jest, tylko my go nie widzimy?

JOANNA MARIANKOWSKA studiuje biotechnologię.

SABINA PRASKI

zbrodnia i kara

Umrzeć musimy wszyscy. Oto sprawiedliwość: wobec śmierci jesteśmy bowiem wszyscy równi. Los, owszem, dla jednych bardziej sprawiedliwy, dla innych mniej, *suma summarum* równa nas wszystkich; można się z nim nie zgadzać, można popaść w rozpacz albo z bólem przyjmując fakty. Zupełnie inaczej wygląda kwestia kary śmierci.

Wydanie wyroku „śmierci” to długotrwały proces. Od momentu popełnienia przestępstwa (tj. morderstwa), poprzez egzekucję uznanego za winnego, po... no właśnie, kiedy i gdzie kończy się działanie tej krwawej maszyny? Prawdopodobnie nigdy i nigdzie. Ofiara przestępstwa nie zostaje wskrzeszona, przestępca – będący „ofiara” błędnie skonstruowanego systemu karno-prawnego (moim zdaniem bez względu na to, czy jest winny czy nie) – nie zostaje zrehabilitowany, sam system, jak dowodzą liczne badania, nie poprawia bezpieczeństwa obywateli, a zatem społeczeństwo nic nie zyskuje, tracąc co najmniej dwie jednostki, pieniądze i czas. A może jednak jest w tym jakiś głęboko ukryty sens? Sceptycznie nastawiona wobec – mówiąc może nazbyt przesadnie – „prawa do zabijania”, szukam odpowie-

dzi w drugim co do liczby wykonywanych wyroków śmierci amerykańskim stanie Wirginia.

Tutaj wszystko się zaczęło: Ameryka (historia głosi, że pierwsi biali osadnicy pojawili się w Wirginii w 1607 roku), a z nią również i pierwsze egzekucje. Do roku 1909 większość skazanych wieszano, rzadko kiedy palono. W latach 1909-1994 najczęściej stosowano w Wirginii „wynalezione jako humanitarna metoda zadawania śmierci” krzesło elektryczne. Obecnie najpopularniejszą metodą jest zastrzyk trucizny (ang. *lethal injection*), z zastrzeżeniem, iż skazany może poprosić o zmianę metody (z prawa tego skorzystał m.in. jeden z więźniów, na którym wykonano wyrok w lipcu bieżącego roku). Nie dość, że właśnie w dziewiczej (ang. *virgin, virginal*) Wirginii narodziła się amerykańska kara śmierci, to jeszcze stan ten niechlubnie dzierży kilka znaczących rekordów w zakresie wykonywania wyroków – 2 lutego 1951 roku w ciągu jednego dnia stracono 5 osób, a łącznie w przeciągu 72 godzin stracono wówczas 8 mężczyzn; w marcu 1916 roku na krześle elektrycznym posadzono 16-latkę (!). Od początku historii kary śmierci w USA w Wirginii wykonano najwięcej wyroków – do dnia dzisiejszego stracono ponad 1300 osób. Dane wskazują na jeszcze jedną prawidłowość – w latach 1908-1962 na krześle elektrycznym stracono w Wirginii 236 osób, w tym 201 mężczyzn pochodzenia afroamerykańskiego, jedną kobietę pochodzenia afroamerykańskiego i „tylko” 34 białych mężczyzn. Czy zatem kwestia rasy nie była i przypuszczalnie wciąż nie jest jednym z czynników decydujących o czyimś „być albo nie być”?

W XIX wieku kara śmierci groziła m.in. za podpalenie, włamanie albo kradzież. Wydaje się, że obecnie prawo stanu Wir-

ginia dużo lepiej, dokładnie i jednoznacznie precyzuje, jaki rodzaj przestępstwa oraz jakie towarzyszące morderstwu okoliczności mogą w konsekwencji doprowadzić do wykonania wyroku na osobie uznanej przez sąd za winną. I tak są to: morderstwo popełnione w wyniku włamania z zamiarem kradzieży, zabójstwo w akcie gwałtu i innych przestępstw na tle seksualnym, morderstwo w wyniku porwania dla okupu, zabójstwo oficera służb publicznych, wielokrotne morderstwo, morderstwo na zlecenie, morderstwo dokonane w trakcie odbywania wyroku w zakładzie karnym, zabójstwo więcej niż jednej osoby w przeciągu 3 lat, zabójstwo powiązane z narkobiznesem, zabójstwo kobiety w ciąży, wreszcie zamordowanie osoby poniżej 14 roku życia przez osobę powyżej 21 roku życia.

Nie ulega wątpliwości, iż wszystkie wyżej wymienione przestępstwa, ale również każde inne niezgodne z prawem zachowanie, winno być karane, ale tu właśnie pojawia się największa wątpliwość i najtrudniejsze zarazem pytanie, czy kara śmierci jest karą adekwatną i wreszcie – czy można tu jeszcze mówić o karze. Zdrowy rozsądek podpowiada, że każdy człowiek może się zmienić na lepsze i każdemu należy się szansa takiej zmiany – czy nie to właśnie jest celem kary i resocjalizacji?

Zacznijmy jednak od podstaw – stworzony przez człowieka system karno-prawny nie jest bezbłędny. W około 40% prowadzonych od roku 1976 spraw karnych, w których sąd wydał wyrok śmierci, dopatrzono się poważnych błędów proceduralnych łącznie z błędami konstytucyjnymi. W przypadku procesów o morderstwo dokładność jest szczególnie wskazana, zwłaszcza że „prawo nie działa wstecz”, a wobec osoby, na której wyrok już wykonano, tym bardziej (*sic!*). Upředzenia ra-

sowe to obok błędów proceduralnych drugi poważny problem.

W latach 70. dziewięciu sędziów amerykańskiego Sądu Najwyższego co najmniej dwukrotnie próbowało reformować błędny system. W wyroku z czerwca 1972 roku wydanym w sprawie *Furman vs. Georgia* karę śmierci uznano za niezgodną z konstytucją, ale nie dlatego, że zabijanie jest błędem, a z racji, iż nazbyt często wyrok opierał się na upředzeniach rasowych oraz przypadkowości dowodów. Tak czy inaczej, zgodnie z nowo przyjętymi, ledwie kosmetycznymi zmianami, w Wirginii wciąż – absolutnie legalnie – na śmierć można skazać osobę, która w momencie popełnienia morderstwa miała ukończone 16 lat, czy, co oburza chyba jeszcze bardziej, osobę upośledzoną lub chorą psychicznie. Co najmniej siedem takich przypadków odnotowano w ciągu ostatnich 30 lat. Kolejne zmiany w prawie karnym odnośnie kary śmierci przyniósł wyrok z roku 1976 w sprawie *Gregg vs. Georgia*. Wirginia przyjęła wówczas tzw. zasadę 21 dni, która głosi, iż jeśli pojawią się jakieś nowe dowody w sprawie, obrona może je przedstawić do rozpatrzenia przez sąd do 21 dni od zakończenia procesu. Już parokrotnie zdarzyło się, że adwokaci pomylili się z obliczeniami za ledwie o dobę. Dzieje się tak zapewne również dlatego, iż ponad 90% skazanych na śmierć przestępców w stanie Wirginia miało adwokatów przydzielonych z urzędu – kwestia nierówności materialnych jest więc kolejnym elementem świadczącym o lukach w systemie.

Operując samymi danymi, nie sposób wyliczyć wszystkich błędów, które państwo jako kreator systemu karno-prawnego, a zarazem człowiek – jako podmiot odpowiedzialny za system – serwuje wszystkim swoim obywatelom. Niech jednak

wspomnę jeszcze o dwóch. W przypadku licznych wątpliwości co do wyroku, skazany może (ale nie musi) zostać ułaskawiony przez gubernatora. Nie oznacza to jednak, iż będzie miał prawo do powtórnego procesu, nie daje to nadziei na uniewinnienie – niezwykle rzadko zdarza się, by sąd ponownie rozpatrzył sprawę, efektywnie działający błędny system przesądza o tym, iż niewinny człowiek resztę życia spędzi za kratami. Ostatni wreszcie powód, dla którego kara śmierci z punktu widzenia państwa nie jest dobrym rozwiązaniem, powód może najmniej przekonujący, ale zapewne istotny dla osób, dla których kwestie ekonomiczne i finansowe są szczególnie ważne: obliczono, że gdyby w stanie Indiana (z dużo mniejszą ilością wydawanych wyroków śmierci niż w Wirginii) karę śmierci w ogóle zniesiono, stan zaoszczędziłby co najmniej 5 milionów dolarów rocznie. Mówiąc wprost – zabijanie na koszt państwa po prostu się nie opłaca.

A teraz może trochę z prawdziwego życia amerykańskiego stanu. Lista osób, które od września roku 1982 do lipca 2006 roku straciły życie w wyniku wykonania wyroku kary śmierci w stanie Wirginia zajmuje 4,5 strony wydruku, jest to 97 nazwisk. Większość zmarła na krześle elektrycznym. Liczba ofiar tych przestępców – 115 osób. Zabójstwa nie da się usprawiedliwić, trudno w tym wypadku w ogóle mówić o sprawiedliwości. Kara musi być, ale, moim zdaniem, nie kara śmierci. Ameryka, która większości Polaków wciąż wydaje się snem, marzeniem i nieosiągalnym rajem – bo wszystko tutaj (podobno) większe i (podobno) lepsze – w tym względzie pozostaje na marginesie cywilizacji Zachodu, cywilizacji, która w każdym przypadku winna wybierać życie.

Williamsburg, spokojne małe miasteczko w stanie Wirginia, ok. 40 tys. obywateli. Zwyczajni ludzie, którzy żyją swoim zwyczajnym amerykańskim życiem, a wśród nich spora mniejszość ze środkowoamerykańskiej Republiki Salwadoru. Salwadorczycy niezwykle trudno asymilują się z resztą mieszkańców. Większość z nich znajduje zatrudnienie w najmniej szanowanych i opłacanych zawodach. Sa to ludzie w różnym wieku – od nastolatków po osoby 50–60-letnie. Często w ogóle nie mówią po angielsku (niewiarygodne, że zgodnie z polityką niedyskryminacji w jednej klasie w liceum na zajęciach mogą siedzieć obok siebie Amerykanin i nieznający pięciu słów po angielsku Salwadorczyk, oboje ucząc się np. fizyki). Oswaldo Martinez – 34-letni nielegalny emigrant z Salwadoru – w tym małym, spokojnym miasteczku w styczniu 2005 roku prawdopodobnie zgwałcił, a następnie zamordował 16-letnią dziewczynę. Cała sprawa wydaje się prosta – Martinezowi grozi najwyższy możliwy w stanie Wirginia wyrok, ale jego przypadek wnosi nowy element do debaty nad karą śmierci. Martinez jest głuchoniemy, nie potrafi komunikować się nawet w rodzimym języku hiszpańskim. W tej sytuacji nie można go postawić w stan oskarżenia, gdyż amerykańskie prawo wymaga, aby oskarżony był zdolny w jakikolwiek sposób sam się bronić. Pojawia się zatem wiele pytań, które rodzą coraz więcej wątpliwości wobec zagadnienia kary śmierci, a wśród nich m.in.: do jakiego stopnia emigrancka społeczność się izoluje, czy może – do jakiego stopnia jest izolowana i wreszcie – czy podobny przypadek (okrutne morderstwo, ale „łagodzące” okoliczności społeczne) można rozpatrywać w kontekście kary śmierci, a z drugiej strony – czy kalectwo Martinezy może być choć w najmniejszym

stopniu jego usprawiedliwieniem? (Niebezpiecznie debata skłania się w stronę pytań już nie o to, ZA CO można kogoś skazać, ale przede wszystkim, KOGO można skazać). Od popełnienia przestępstwa minęły prawie dwa lata, obecnie Martinez uczy się języka migowego i poddawany jest szeregowi badań, a system wciąż szuka dostatecznie dobrych odpowiedzi.

Przyglądając się Ameryce z bliska, przekonuję się, że nazbyt wiele elementów *American dream* do siebie nie przystaje. Prawo do posiadania broni i jej użycia w celu obrony własnego życia i mienia to mit. Owszem, strzelaj do wchodzącego przez okno złodzieja – mówi 46-letnia Catherine – ale upewnij się, że po trafieniu jego ciało wpadnie do domu, a nie za okno, a jeśli już wypadł, a ty nie chcesz być oskarżony o morderstwo, masz w zasadzie jedno wyjście: czym prędzej biegnij, by wciągnąć go do środka.

Wielość ras i narodowości nie poprawia sytuacji – doskonale obrazuje to *Crash*, tegoroczny zdobywca Oscara.

Kara śmierci nie rozwiązuje żadnych problemów, są one nazbyt złożone, nazbyt wielowarstwowe, by pozbyć się ich za pomocą jednego zastrzyku. Albo nawet kilku w ciągu roku. Kwestia pomyłki i w konsekwencji skazanie niewinnego, a w przypadku winnego – szereg problemów moralnych: czy warto tracić ludzkie życie/a, czas i pieniądze podatników na uparte „bawienie się w sprawiedliwość”? Nie warto. Wiele rzeczy nauczyła mnie moja mama, a wśród nich dała mi chyba jedną z najważniejszych i najtrudniejszych zarazem lekcji, mówiąc: „sprawiedliwość będzie na tamtym świecie”. I to jest prawda.

Amerykańskie media niemal codziennie donoszą o kolejnych brutalnych morderstwach, kolejnych podejrzanych zaginięciach. Boje się, że gdybym miała zostać

w tym kraju na stałe, że gdybym przywykła, przyzwyczała się do tych faktów, prędzej czy później sama uznałabym karę śmierci za wyjście w wielu przypadkach jedyne. Ale nawet teraz, gdy o tym myślę, nie bojąc się jeszcze, że ja sama mogłabym stać się ofiarą jednego z amerykańskich psycho, rozumiem, iż problem kary śmierci, która jest – powiedzmy to jeszcze raz – procesem wieloetapowym, zwłaszcza dziś, we współczesnym amerykańskim społeczeństwie, zrodziły wszelkiego rodzaju inne, dużo drobniejsze problemy (m.in. tradycja – mit posiadania broni, izolowane/izolujące się mniejszości, wreszcie wadliwie skonstruowane, bo – wbrew powszechnej opinii o nieograniczonej wolności jednostki – skierowane bardziej przeciw człowiekowi niż będące dla człowieka prawem). Dlatego jestem przekonana, iż tak jak społeczeństwo winno izolować morderców, a kary winny być niezwykle surowe, tak mimo wszystko, bez względu na okrucieństwo zbrodni, bez względu na okoliczności, prawo nie powinno dawać prawa do zabijania.

SABINA PRASKI uzyskała licencjat stonków międzynarodowych w WSE, ukończyła bohemistykę na UJ.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW: 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie www.miesiecznik.znak.com.pl.

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przestać na nr faksu: 012 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukalem was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w IV kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje na stronie www.ruch.pol.pl (istnieje możliwość opłacenia prenumeraty kartami VISA i MASTERCARD). Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

www.miesiecznik.znak.com.pl

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



O wizycie Benedykta XVI w ojczyźnie, s. 12

Arkadiusz Stempin: W ojczyźnie Papieża co roku szkolne mury opuszcza większa liczba szweców-specjalistów od butów ortopedycznych niż absolwentów seminariów duchownych. W niegdyś arcybiskupim Magdeburgu jedynie 8% nowo narodzonych dzieci zostaje ochrzczonych. A w Berlinie trzy czwarte uczniów nie chodzi na religię. Niemcy są krajem postchrześcijańskim.



Celibat w opałach, s. 83

Tadeusz Bartoś OP: Niepokojące jest, jak bardzo centralne elementy nauczania samego Jezusa bywają ignorowane. Tak jakby pewne słowa nigdy nie zostały wypowiedziane. Jak to często bywa z kultem: zrobiliśmy sobie z Jezusa bożka – dlatego już nie musimy Go słuchać. Wystarczy adorować...



Przeżyć to jeszcze raz, s. 105

Ewa Szumańska: Moja recepta na szczęście? Unikać poczucia, że jest się ważnym. Znać swoje miejsce w życiu. A to miejsce to miejsce takiego pyłka niemającego większego znaczenia, odrobinki w tym ogromnym niepojętym świecie. Umieć się śmiać, patrzeć na siebie z przymrużeniem oka.



O książce Jerzego Surdykowskiego *Wołanie o sens*, s. 170

Piotr Wojciechowski: Lektura tej książki to jak droga przez labirynt. Słowa, zdania, poglądy, cytaty cały czas w komforcie dobrej polszczyzny, zdyscyplinowanej logiki, budzącej szacunek kultury intelektualnej. Pusto, ale nie całkiem – prowadzą nas odległe kroki kogoś bardzo samotnego...

Za miesiąc:

Bóg w nowej polskiej literaturze

ISSN 0044-488X



1 1

770044 488607

www.miesiecznik.znak.com.pl