

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII  
Kraków  
STYCZEŃ  
(1) 2006  
608

## Kościół Jana Pawła II – Kościół Benedykta XVI



Jerzy Surdykowski o wolności

Wokół książek

Tomáša Halíka

O dobrym smaku  
w sferze publicznej

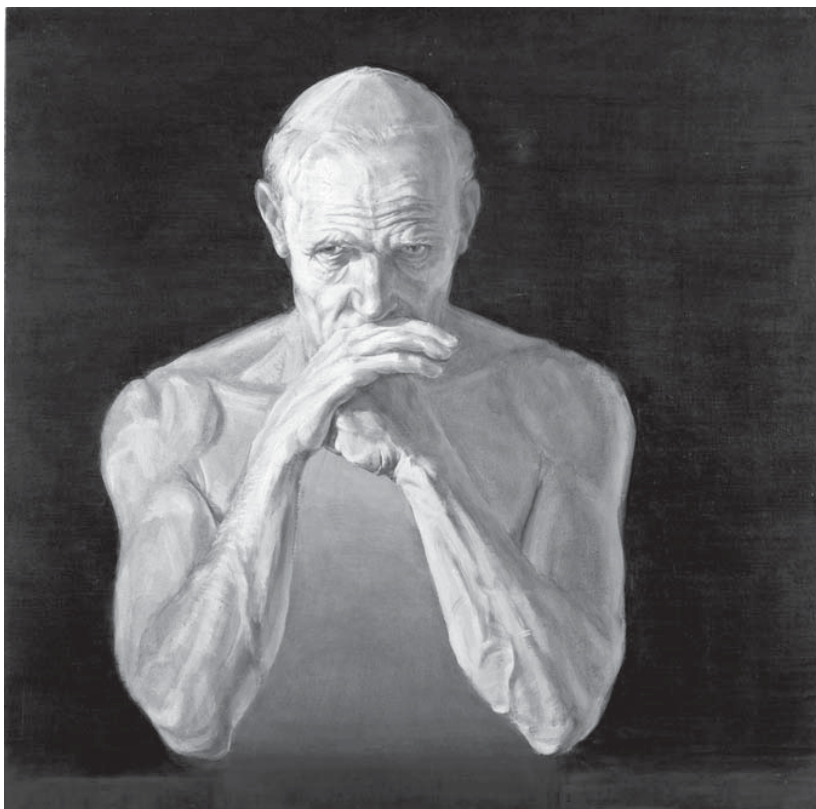


ISSN 0044-488X  
INDERS 383716

Cena 18 zł  
(VAT 0%)

[www.miesiecznik.znak.com.pl](http://www.miesiecznik.znak.com.pl)





**Leszek Sobocki**

*Polak 78, 1979*

olej, 90 x 90 cm

Z kolekcji Muzeum Narodowego w Krakowie

**Kościół Jana Pawła II – Kościół Benedykta XVI**

STYCZEŃ 2005 (608)

**4. Od redakcji**

DIAGNOZY

---

5. *Arkadiusz Stempin*  
**W potrzasku polityki**

TEMAT MIESIĄCA

---

**DEFINICJE**

15. *Janusz Poniewierski*  
**Po Papieżu**
18. **Kościół Jana Pawła II – Kościół Benedykta XVI**  
*Z Haliną Bortnowską, ks. Michałem Czajkowskim,  
ks. Tadeuszem Dzikkiem i ks. Grzegorzem Rysiem  
rozmawia Janusz Poniewierski*
44. **Papież teolog**  
*Z ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Janusz Poniewierski*
52. *Tadeusz Bartoś OP*  
**Zrozumieć Jana Pawła II. Próba hermeneutyczna**
- PAPIEŻ I INNI**
76. *Tomasz P. Terlikowski*  
**Ekumenizm odejścia**
85. *Stanisław Krajewski*  
**Jan Paweł II w oczach Żydów**
90. *Dorota Rudnicka-Kassem*  
**Jan Paweł II i wyznawcy islamu**
97. *Marek Kita*  
**Boży człowiek Jan**
109. **Inspiracje**

---

TEMATY I REFLEKSJE

---

110. „Czyja jest ta kobieta?”  
*Z Anną Świderkówną rozmawiają Małgorzata Biłska  
i Maria Rogaczewska*
122. *Elżbieta Wolicka*  
**Piękno pozoru**
132. *Jerzy Surdykowski*  
**Wolność**

**O RÓŻNYCH GODZINACH**

141. *Halina Bortnowska*  
\* \* \*

**RUBRYKA POD RÓŻĄ**

149. *Małgorzata Lukaszewicz*  
**Wymowne i niejednoznaczne**

---

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

---

**DWUGŁOS O KSIĄŻCE TOMÁŠA HALÍKA**

154. *Anna Głęb*  
**W świetle bez murów**
160. *Piotr Graczyk*  
**Turystyka teologiczna**
165. *Andrzej Osęka*  
**Nie będąc Zacheuszem**
- SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH**
171. *Katarzyna Staudt*  
**Pod bokiem Kubusia Puchatka**
174. **REKOMENDACJE**
177. **ROK 1984**

## Od redakcji

Piotr... Jan Paweł II, Benedykt XVI... Tak płynie strumień tradycji Kościoła, a my, redakcja miesięcznika „Znak”, od sześćdziesięciu lat jesteśmy w nim zanurzeni. Próbujemy i – jak w 1996 roku napisał o „Znaku” Ojciec Święty – „pragniemy ukazywać ludziom drogę do Prawdy”.

Chcemy być wierni dziedzictwu Jana Pawła II, rozwijanemu dziś przez jego następcę. Ta wierność nie oznacza dla nas jednak wznoszenia wspaniałych spiszowych pomników „Wielkiego Papieża Polaka”... Ta wierność to dla nas przede wszystkim dialog z jego myślą i – na ile wystarczy nam siła! – kontynuacja papieskiej „posługi myślenia”. Bo Jan Paweł II jest dla nas ciągle nauczycielem i przewodnikiem. Wciąż słyszymy jego słowa: „Odwagi! Nie bójcie się...”. Pamiętając o tej jego zachęcie, chcemy nadal szukać odpowiedzi na pytania nowego stulecia.

Ten numer jest próbą postawienia pytania o „Kościół Jana Pawła II” i „Kościół po Janie Pawle II”. W roku 2006, który jest dla nas rokiem jubileuszowym, podejmiemy jeszcze wiele takich pytań. Czytelników – tych, którzy są z nami od dawna, i tych, którzy może dopiero teraz sięgnęli po „Znak” – zapraszamy: „Wstańmy, chodźmy!”. Wzywa nas światło Prawdy.

W tym numerze – poza blokiem głównym – szczególnie polecamy rozmowę z panią profesor Anną Świderkówną o kobiecie w Kościele, esej Jerzego Surdykowskiego o wolności i trójgłos o książkach ks. Tomáša Halíka.



Arkadiusz Stempin

## W potrzasku polityki

Pojednanie między narodami nie sprowadza się jedynie do kwestii moralnego przekonania, lecz wymaga konkretnych czynów w teatrze działań, w którym tworzy się historię i jest się za nią odpowiedzialnym.

Rzymski kościół Santa Maria in Trastevere – jedna z najstarszych chrześcijańskich świątyń w Wiecznym Mieście. Wybudowana w stylu bazyliki promieniuje wewnątrz majestatem i obeszładnia swym blaskiem. Dwadzieścia dwie granitowe kolumny stojące ongiś w przedchrześcijańskiej świątyni Izydy wiodą prosto przed główny ołtarz. W środkowej nawie Chrystus Pantokrator, który zdaje się obejmować swoją Matkę przystrojoną w szaty orientalnej królowej. Mistyczne miejsce, w którym zadomowiła się wieczność. Kiedy nie ma w nim ludzi, emanuje eremicką samotnością, zapewniając poczucie intymności każdemu pielgrzymowi, który tego potrzebuje.

To właśnie w jej murach znaleźli zbawcze schronienie i konieczną intymność arcybiskup Berlina Julius Döpfner i prymas Polski Stefan Wyszyński, którzy w połowie grudnia 1958 roku przybyli do Rzymu z okazji nadania Niemcowi purpury. Ukryci za jedną z kolumn, prowadzili w opustoszałej świątyni swoją pierwszą rozmowę. „Czyli nawet normalne spotkanie polskiego i niemieckiego kardynała nie było wtedy możliwe” – zanotował po latach dyskretny świadek ści-



śle tajnego spotkania, były ambasador RFN w Rzymie – Peter Hermes.

Po 1945 roku Bonn i Warszawa utknęły w okowach zimnej wojny. Wprawdzie na krótko przed ustąpieniem z urzędu kanclerza Adenauer przewidywał, że „Niemcy staną się kiedyś dobrym sąsiadem Polski”, jednak jego prorocze słowa nie miały się szybko spełnić. Kością niezgody była przecież granica na Odrze i Nysie. Ponadto zbliżeniu politycznemu między obydwojma krajami stały na przeszkodzie: świeża hipoteka II wojny światowej, sowietyzacja Europy Wschodniej, a w skutek tego przynależność Niemiec i Polski do wrogich bloków polityczno-militarnych. Dodatkowo doktryna Hallsteina, owo osobliwe „arcydzieło” dyplomacji RFN, w myśl którego Bonn bojkotowało kraje uznające NRD. Reszty dopełniała niezmiernie w swej otchłani podejrzliwość obcych sobie elit politycznych. Nic dziwnego, że premier Cyrankiewicz nazywał Adenauera „watykańsko-waszyngtońskim bękartem i spadkobiercą Hitlera”. Przez dwa dziesięciolecia komuniści z Warszawy takim wyznaniem wiary hipnotyzowali naród. Używając maszyneryi propagandy, wpajali Polakom przeświadczenie o groźbie „niemieckiego parcia na Wschód”.

Ale także oba episkopaty niewzruszenie trwały na pozycjach reprezentowanych przez zwaśnione rządy. I tu kamieniem obraży była kwestia granicy. Bo kiedy prymas Hlond dopasował granice polskich diecezji na ziemiach zachodnich do uchwał poczdamskich, Pius XII odmówił ich erygowania. Nową sytuację prawną traktował jako przejściową i czekał na międzynarodowe uregulowanie sporu granicznego przez konferencję pokojową. W tej sytuacji polskie i niemieckie lobby w Watykanie prowadziły wojnę podjazdową. O każdą kropkę, każdy przecinek w *Annuario Pontificio* (roczniku statystycznym Kościoła katolickiego) staczano zacięte boje: czy stolice biskupie na tzw. ziemiach odzyskanych będą wymieniane w języku niemieckim, polskim czy łacińskim? Czy nazwisko polskiego zarządcy diecezji (w randze administratora apostolskiego) w ogóle będzie tam figurowało? Biskupi polscy obwiniali niemieckich za podgrzewanie nastrojów rewizjonistycznych i prowadzenie knowań w kurii rzymskiej, mających zapobiec postawieniu na czele tych diecezji polskich ordynariuszy. Z kolei w Niemczech piętnowano polską hierarchię





kościelną za paktowanie z samym diablem, komunistami w Warszawie. Istotnie, następca Hlonda, kardynał Wyszyński, zawarł 14 kwietnia 1950 roku porozumienie z władzami PRL. Zagwarantował w ten sposób Kościołowi minimalny zakres swobody w państwie komunistycznym. Ale zobowiązał się jednocześnie do uzyskania od papieża zgody na erygowanie ordynariatów biskupich na ziemiach zachodnich. Za ten sznurek wiarolomne władze pociągały niezwykle często, wypominając prymasowi niedotrzymanie kluczowego punktu porozumienia. Grając tą kartą i wzmagając nagonkę na Kościół, zaarrestowały w końcu Wyszyńskiego, gdyż – jak brzmiał oficjalny komunikat – „Wyszyński nie uregulował statusu administracji kościelnej na ziemiach zachodnich i ponosi odpowiedzialność za okazywanie pomocy zachodnioniemieckim Krzyżakom”.

Zwolniony z aresztu w okresie odwilży październikowej prymas poprosił katolickiego kanclerza RFN, by podjął on decyzję o symbolicznym odszkodowaniu dla polskich ofiar obozów koncentracyjnych. Kanclerz z kamienną twarzą milczał. Skonfundowany tym episkopat polski zaczął postrzegać chrześcijański rząd Adenauera jako groźnego przeciwnika.

Dogrywka między niemieckim kanclerzem a polskim kardynałem odbyła się dwa lata później. Kiedy na wiecu wyborczym w Düsseldorfie Adenauer roztoczył przed wypędzonymi z Prus Wschodnich wizję odzyskania ziem nad Odrą i Nysą, odpowiedział mu nieprzypadkowo z Malborka prymas:

Dochodzi do was echo pogroźek, które wrogi człowiek z dalekiego zachodu ciska pod adresem naszej ojczystej ziemi. (...) Spójrzcie na te wysokie zamki, gdzie się ongiś zagnieździła pycha, ufna w żelazo i stal. Gdzie się podzieli ci, którzy z wysokości tych zamków rządzą przemocą i nienawiścią?

Rany rozjątrzyły się jeszcze bardziej, kiedy podczas obchodów 20-lecia organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich polski kardynał zdezwauował 600-letnią niemiecką przeszłość Dolnego Śląska: „Spójrzcie dookoła siebie!” – mówił 31 sierpnia 1965 roku we Wrocławiu. – „Doczesne pozostałości przemawiają do nas w języku ojczystym. My wiemy to na pewno, to nie są dobra niemieckie. To jest polska dusza!”.



Aż do Soboru obydwa episkopaty nie utrzymywały ze sobą żadnych stosunków. Jedyne kontakty z biskupem niemieckim przed Soborem hierarchia polska nawiązała z Carlem M. Splettem. Ordynariusz gdański, najbardziej prominentny więzień PRL, skazany w procesie pokazowym w 1946 roku, złożył po swoim uwolnieniu (1956) kurtuazyjną wizytę prymasowi i podziękował za okazaną pomoc. Zrzec się urzędu na rzecz polskiego koadiutora wcale nie zamierzał. Wymógł to na nim dopiero palec Boży pod postacią nagłego zawału serca (1964).

Wyjątkiem pozostała owa owiana konspiracją rozmowa z Döpfnerem, która miała dać początek dramatycznej serii spotkań obydwu purpuratów. 45-letni Frankończyk, bardziej krzepki niż jego polski rozmówca, stał się na najbliższe dwie dekady głównym partnerem prymasa po niemieckiej stronie. Dwa lata później, w październiku 1960 roku, Döpfner niespodziewanie wygłosił sensacyjną homilię, w której jako pierwszy biskup niemiecki poruszył drażliwą kwestię granicy na Odrze i Nysie: „Pokój z sąsiadem ze wschodu jest ważniejszy niż przebieg granicy”. Niemieccy katolicy zaszczykali zębami. W Warszawie kardynał-prymas milczał.

Dopiero podczas Soboru spotkał się w Rzymie z Döpfnerem, przeniesionym już do Monachium na najbardziej prestiżowy stolec arcybiskupi w Niemczech. Rozmowę w cztery oczy zaaranżował nie kto inny, tylko *enfant terrible* w biskupiej sutannie, Bolesław Kominek (rocznik 1903, syn prostego śląskiego górnika). Kapryśny los wyposażył go w niezłomny charakter. Już w dzieciństwie poznał trucicielską siłę nacjonalizmu, kiedy w prusko-niemieckiej ławie szkolnej karciono go za mówienie po polsku, a w domu rodzinnym za szprechanie po niemiecku. Po gehennie II wojny światowej jako biskup katolicki czuł się powołany do przerzucenia mostu pojednania w stronę Kościoła w Niemczech. Niepowtarzalną szansę stwarzał Sobór Watykański, podczas którego – z dala od argusowych oczu warszawskich komunistów i bezpieki – zaczął intensywnie nawiązywać kontakty z biskupami niemieckimi. Pierwszym, do którego skierował swe kroki Bolesław Kominek, był biskup Zagłębia Ruhry, Hengsbach, ordynariusz z Essen, który wcześniej jako młody kapłan sprawował pieczę duszpasterską nad Polakami w Niemczech. Odświeżył też znajomość



z kolegą seminaryjnym, sufraganem w Zgorzelcu, Schaffranem. Po latach przyznawał: „Trudne były rozmowy z biskupami z RFN. Nie tworzyli oni jednolitego frontu. Każdy z nich miał swój własny pogląd na sprawę”.

Wyszyński ze sceptycyzmem wytrawnego dyplomaty przypatrywał się rzymskim poczynaniom Kominka. Ale to właśnie z poparciem wielkiego kardynała arcybiskupa Wrocławia postanowił przekuć swój wielki plan w czyn. I wtedy właśnie wybuchła bomba. 1 października 1965 roku Kościół ewangelicki w Niemczech wydał memorandum, które zawierało dokładnie to, czego daremnie oczekiwali Wyszyński i Kominek od swoich niemieckich braci w biskupstwie: moralnego uznania granicy na Odrze i Nysie. Kominek przejął tę „ewangelicką” piłkę i postanowił puścić ją dalej. W przekonaniu, że odpowiedź niemiecka będzie równie śmiała jak tekst jego listu, przystąpił do jego redakcji, konsultując treść z trójką niemieckich hierarchów: Hengsbachem, Spülbeckem i Schröfferelem. Dodatkowo chciał ubezpieczyć się na wypadek ataku ze strony władz komunistycznych – jedną z wersji brudnopisu dostarczył prominentnemu korespondentowi „Trybuny Ludu” na Soborze i agentowi bezpieki Ignacemu Krasickiemu (*alias* Janowi Wnukowi), potomkowi wielkiego Księcia Biskupa Warmińskiego. Kominek naciął się jednak. Krasicki sprzedał Gomulce cenną informację jako rezultat własnych zdolności detektywistycznych. Szef partii, wściekły na to, że Kościół przełamuje monopol na jego politykę wobec RFN i podmywa ideologiczną doń nienawiść, postanowił poczekać na odpowiedź niemiecką. Gorąco licząc, że okaże się ona bardziej powściągliwa niż list polski, przygotował kontruderzenie. W tym samym czasie Krasicki niezmiennie zapewniał Kominka, że rząd w Warszawie nic nie ma przeciwko listowi biskupów. Z kolei Kominek przemilczał przed Wyszyńskim, że dostarczył już kopię listu do Warszawy, ponieważ obawiał się, iż sceptyczny kardynał zaniecha ryzykownego przedsięwzięcia. Prymas na wylot znał komunistów i – jako bardziej od Kominka wytrawny polityk – bał się, że list do biskupów niemieckich może okazać się pułapką, jeśli adresat odpowie powściągliwie. Dlatego słowem nie wspominał o liście, kiedy

**Kominek obawiał się, iż sceptyczny kardynał zaniecha ryzykownego przedsięwzięcia.**



dzień przed jego publikacją spotkał się z polskim ambasadorem w Rzymie. Książę Kościoła i mąż stanu wiedział też, co ryzykuje we własnym kraju, gdzie nie tylko komuniści, ale i większość społeczeństwa nieufnie spoglądała na RFN.

W zimny jesienny wieczór, 18 listopada 1965 roku, Papieski Instytut Polski w Rzymie stał się areną burzliwej debaty. Zebranych w nim 36 polskich biskupów przybyłych na ostatnią sesję II Soboru Watykańskiego (reszcie nie wydano wiz ) otrzymało do podpisania list, którego tekstu w języku polskim nie widzieli na oczy. Wyszyński przełamał swoje opory głównie narodowo-patriotyczne. Po raz ostatni spojrzął na obraz Matki Boskiej Częstochowskiej i nie bez wahania jako pierwszy chwycił za pióro. Złożył podpis pod listem, który zaaprobował, choć nie on był jego autorem. Ale wtedy nawet on sam jeszcze nie wiedział, że szeroko otwiera drzwi do jutra, wyzwalając się od upiorów przeszłości. Niepodważalna pozycja prymasa w łonie episkopatu przesądziła o przyjęciu dokumentu. Każdy z obecnych składał swój podpis. Większość zebranych z wypiekami na twarzy.

Na przesywające w swej wymowie zdanie zamieszczone na samym końcu listu: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, episkopat niemiecki odpowiedział po dwóch tygodniach, dyplomatycznie i ostrożnie. Dlaczego tak późno? Otóż jedyny egzemplarz listu Kominiek osobiście wrzucił do skrzynki na listy w rzymskim mieszkaniu kolońskiego kardynała Fringsa, przewodniczącego episkopatu Niemiec. Tymczasem Frings wyjechał z Rzymu do Kolonii. Zaniepokojony brakiem reakcji Niemców Kominiek dostarczył parę dni później kopię listu Döpfnerowi. Pod nieobecność Fringsa właśnie Döpfner zredagowanie odpowiedzi zlecił, o ironio losu, dwóm biskupom z NRD: Bengschowi i Schaffranowi. Pod presją czasu – gdyż w Rzymie kończył się sobór – w ciągu jednej nocy bp Schaffran ułożył jego zarys. Dwa dni miał episkopat niemiecki na dokonanie co najwyżej kosmetycznych poprawek. Presja czasu była tak wielka, że Döpfner nie dotarł nawet do wszystkich biskupów niemieckich obecnych w Rzymie, by ci złożyli podpis pod dokumentem. 5 grudnia przedłożono go biskupom polskim. Trzy dni wcześniej episkopat Niemiec wybrał Döpfnera na swojego przewodniczącego.



W przeciwieństwie do ewangelickiego memorandum najważniejszą kwestię granicy list przemilczał. O ile wśród polskich biskupów tekst ten wzbudził jedynie rozczarowanie, o tyle Gomułce dał upragniony pretekst, by rozpętać przeciwko „zdrajcom” kampanię nienawiści. Wyszyńskiego i Kominka, „głównych złoczyńców”, od razu postawiono pod pręgierzem. „Postępowi” katolicy w kraju żądali ich głów. Przerażony Kominek „schronił się” w alpejskim kurorcie Schörding, skąd okrężnymi drogami słał dramatyczne prośby do Döpfnera, by razem wystąpić w telewizji niemieckiej i w ten sposób przeciwdziałać oszczerczej kampanii. Bez podania powodów Döpfner odmówił. Pięć dni po przekazaniu odpowiedzi, 10 grudnia, lakonicznie poinformował agencję DPA, że polski list „nie pokrywa się z tenorem opinii publicznej w Polsce”.

Jak mało który z hierarchów niemieckich Döpfner szczerze i gorąco pragnął pojednania z kardynałem z Warszawy i Kościołem w Polsce. Tyle że pisaniem alfabetem teologii, nie polityki. Przed politycznymi deklaracjami powstrzymywały go jednak motywy czysto polityczne: groźba radykalizacji wypędzonych, a nawet niebezpieczeństwo schizmy w Kościele niemieckim. A właśnie deklaracje polityczne, uznanie granicy i zgodę na ustanowienie stałych ordynariatów na ziemiach zachodnich Wyszyński uczynił probierzem szczerości w dialogu z kardynałem z Monachium. Tak to obydwaj purpuraci znaleźli się w potrzasku, z którego wydobyć się nie potrafili. Bo konflikt mógł zostać rozwiązany tylko tam, gdzie się rzeczywiście rozgrywał. W przestrzeni politycznej.

Dlatego też, kiedy niemieccy pasterze celebrowali nad Renem milenium polskiego chrześcijaństwa, ich wspólnota z polskimi braćmi w biskupstwie kończyła się tam, gdzie wyrastał problem granicy. W dniu obchodów milenium, 3 maja 1966, Julius Döpfner wszedł na ambonę swojej monachijskiej katedry, lecz nie znalazł jeszcze „wyjaśniającego słowa”, na które czekali kardynał w Warszawie i arcybiskup we Wrocławiu. Zajęcie stanowiska wobec problemu granicy i diecezji polskich było dla niego polityką pisaną przez duże „P”, zarezerwowaną dla dyplomatów, nie duchownych. Ale jeśli wierzyć informacjom prałata Jego

**Po wymianie listów prymas pozostał pod silnym wrażeniem doznanego zawodu.**



Świątobliwości, Eduardo Cippico, wysokiego rangą pracownika watykańskiego Sekretariatu Stanu, dorabiającego sobie współpracą z CIA i KGB, wszyscy biskupi niemieccy mieli się wypowiedzieć przeciwko udziałowi Pawła VI w uroczystościach milenijnych na Jasnej Górze, by w ten sposób nie przyczyniał się do wzmocnienia komunizmu. *Nolens volens*.

Po wymianie listów prymas pozostał pod silnym wrażeniem doznanego zawodu. Ba, nabrał dystansu do Kościoła w Niemczech i nie wyzbył się go już do śmierci. Kolejne spotkanie obydwu purpuratów odbyło się 28 października 1970 w Rzymie, kilka tygodni po podpisaniu przez rząd RFN układu z ZSRR. Wspólna kolacja przybrała dramatyczny obrót, kiedy Wyszyński, wyciągnął na stół przyniesioną ze sobą mapę i zrobił adwersarzowi wykład z historii Polski z ostatnich 200 lat. Przypomniwał sojusz Katarzyny Wielkiej z Fryderykiem II, układ w Rapallo z 1922 r., pakt Ribbentrop-Mołotow. „A dziś Moskwa poszukała sobie w Bonn nowego sojusznika... Jak często dochodziło do porozumienia Rosji z Niemcami, na koszt Polski” – zanotował w swoim dzienniku, dodając: „Döpfner oniemiał z przerażenia”.

Rzymska kolacja wróciła jak niedobre wspomnienie, kiedy parę tygodni później Döpfner zastał na swoim biurku list z Warszawy. Mocno rozgoryczony Wyszyński pisał:

odpowiedź episkopatu niemieckiego na nasz list rozczarowała nie tylko Polaków, ale i opinię światową. Nasza szczerze wyciągnięta dłoń została wprawdzie przyjęta, lecz z zastrzeżeniami. To tym smutniejsze, skoro niemieccy protestanci wyszli naprzeciw katolickiej Polsce w bardziej ewangelicznym duchu (...). To nie polityka. (...) Sprawa granicy jest sprawą Kościoła. (...) Proszę traktować ten list jako kontynuację tego sprzed pięciu lat. (...) Nie chowamy naszej dłoni. (...) Pragniemy przełomu w naszej historii.

Monachijski kardynał nie mógł przeskoczyć własnego cienia. W odpowiedzi przemilczał polski kompleks Rapallo oraz narodo-wo-religijny splot w historii i współczesności narodu polskiego. Za to ponownie uwypuklił konieczność przestrzegania przykazania apolityczności. Stało się to w momencie, gdy komunistyczny premier Cyrankiewicz i socjaldemokratyczny kanclerz Brandt 7 grudnia 1970 roku złożyli podpisy pod układem grudniowym uznającym doraźny



przebieg granicy na Odrze i Nysie. Podczas gdy Brandt uwypuklił moralny impuls bijący z listu, Döpfner odmówił pierwszemu politycznemu owocowi polsko-niemieckiego zbliżenia swojego biskupiego błogosławieństwa.

Powściągliwość Wyszyńskiego wobec Niemiec i niemieckiego Kościoła przybrała jedynie na sile. Także autor listu, bp Kominek, w samotności przelykał gorzką pigułkę. Pisał do przyjaciela w Niemczech: „Wolę być zwykłym pasterzem. Polityka to obrzydliwa sprawa”. Kominek dożył jeszcze momentu, kiedy Döpfner po ratyfikacji układu grudniowego bez zmruczenia oka zaakceptował ustanowienie przez Watykan ordynariatów na ziemiach zachodnich (czerwiec 1972). Ale ta prawna regulacja dokonana przez trzecią stronę – papieża Pawła VI – srodze się zemściła. Bo kwitnący w latach 70. biskupi dialog polsko-niemiecki wyczerpywał się na wzajemnych odwiedzinach, gestach, symbolach. Podstawowych problemów nie był w stanie rozwiązać. Episkopat Niemiec odmawiał ostatecznego uznania granicy na Odrze i Nysie, Wyszyński zaś kwestionował istnienie mniejszości niemieckiej w Polsce i odmawiał jej prawa do własnego duszpasterstwa. Bariery nie przełamała ani pierwsza w dziejach wizyta przewodniczącego episkopatu Niemiec, kardynała Döpfnera, w Polsce w 1973 roku, ani druga, która zawiodła go rok później na pogrzeb kardynała Kominka. Co więcej, Prymas tak długo zwlekał z rewizytą w Niemczech, że kardynał z Monachium już jej nie doczekał. Zmarł rażony atakiem serca w pierwszym dniu urlopu na progu swojego pałacu arcybiskupiego w Monachium (1976). Wyszyński nie zjawił się na jego pogrzebie. Stale odkładaną rewizytę w RFN złożył dopiero we wrześniu 1978 roku, gdy wiedział już o swojej śmiertelnej chorobie, a jego pozycja polityczna w Polsce stała się nienaruszalna. Nawet sam komunistyczny premier Jaroszewicz prosił Pawła VI, by pozostawił kardynała Wyszyńskiego na stanowisku, pomimo przekroczenia przez niego 75. roku życia. Ale w Niemczech Prymas jak ognia unikał słów „pojednanie” i „przebaczenie”. Nie nawiązał też do listu z 1965 roku, choć następca Döpfnera, kardynał Joseph Höffner, kilkakrotnie go przywoływał.

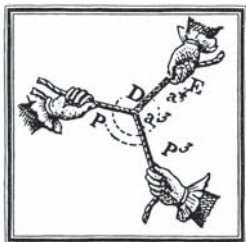


Niecały miesiąc po wizycie w RFN wymiana listów przyniosła konkretny owoc. To właśnie koalicja kardynałów niemieckich i austriackich utorowała kardynałowi Wojtyła – pozostającemu w trakcie wizyty w RFN mocno w cieniu prymasa – drogę na tron świętego Piotra.

Wyszyński już nie żył, kiedy odważył się go przypomnieć kardynał Macharski, w czasie spotkania obydwu episkopatów w 1982 roku na uroczystościach kanonizacyjnych Maksymiliana Kolbego w Rzymie. Macharski oddał też po raz pierwszy publicznie hołd postaciom trzech kardynałów, którzy nie tracąc zaufania we własnym kraju, próbowali go zdobyć w kraju „wroga”: Kominkowi, Döpfnerowi, Wyszyńskiemu. W tej właśnie historycznej kolejności. Żaden z nich nie umknął przed polityką. I wszyscy, pragnąc pozostać apolityczni, natrafili na politykę u partnera. Nieuchronnie! A to dlatego, że pojednanie między narodami nie sprowadza się jedynie do kwestii moralnego przekonania, lecz wymaga konkretnych czynów w teatrze działań, w którym tworzy się historię i jest się za nią odpowiedzialnym. Czyż nie dowiodły tego obydwie episkopaty, które w pokorze uczyły 40. rocznicę wymiany listów, a zarazem – nie chowając głowy w piasek – przeciwstawiły się pomysłowi Eriki Steinbach? Garściami czerpiąc z ducha Kominkowego listu!

ARKADIUSZ STEMPIN, dr, historyk na Uniwersytecie Alberta-Ludwiga we Freiburgu Bryzgowijskim; razem z Bernardem Martinem wydał ostatnio dwujęzyczną książkę *Polska i Niemcy w trudnych latach 1934-1989* (2004).





Janusz Poniewierski

## Po Papieżu

Musimy – jako Kościół – zacząć żyć bez niego.  
Albo raczej z nim, lecz inaczej: w tajemnicy  
„obcowania świętych”.

Realną możliwość utraty Jana Pawła II Kościół w Polsce najmocniej chyba uświadomił sobie w czerwcu 1999 roku, w czasie wizyty Papieża w Krakowie (mam tu na myśli nagłą chorobę Ojca Świętego i wielkie zgromadzenia liturgiczne odprawione „bez NIEGO” – na krakowskich Błoniach i w Gliwicach). To po tym doświadczeniu ks. Tomasz Węclawski napisał głośny tekst *Siedem słów*, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” (nr 50, 12 XII 1999) a poświęcony potrzebie przemyślenia sytuacji, w której znajdzie się Kościół w Polsce „po papieżu” Janie Pawle II.

„O rzeczach dla naszego bycia Kościołem fundamentalnych – pisał wówczas ks. Węclawski – mówi w zasadzie tylko sam Papież (...). [On] mówi i robi za nas to, co wła-

ściwie należy do nas tu na miejscu i na co dzień (...). Co będzie, kiedy ten czas minie?”

Ten czas właśnie minął. I musimy – jako Kościół – zacząć żyć bez niego. Albo raczej z nim, lecz inaczej: w tajemnicy „obcowania świętych”. (I nie chodzi tu wcale o budowanie kościołów ku czci... Chodzi o miłość, która jest silniejsza od śmierci. I o realną obecność świętych w naszym życiu. Jak tuż po zakończeniu konklawe mówił o Janie Pawle II nowy papież Benedykt XVI: „Wydaje mi się, że trzyma mnie mocno za rękę, że widzę jego uśmiechnięte oczy i słyszę jego słowa skierowane w tym momencie szczególnie do mnie: »Nie lękaj się«”). Ale jak „po Papieżu” być Kościołem w Polsce? Jak dalej żyć, nie przedłużając w sztuczny sposób



jego obecności (kiedyś czekaliśmy na kolejne pielgrzymki – i wokół nich koncentrowało się życie Kościoła; dziś – mam takie wrażenie – czekamy na beatyfikację Jana Pawła II, później będziemy mieli nadzieję na „rychłą” kanonizację, a potem...?!).

Swoją odpowiedź na pytanie o Kościół w Polsce (i nie tylko tutaj) – na to, co, już „bez niego”, powinien on mówić i robić – ks. Tomasz Węclawski buduje wokół siedmiu prostych słów: wierzyć, pamiętać, wybaczać, przyjmować, dziękować, dawać, iść. Oto program dla Kościoła – i coś w rodzaju rekolekcji dla każdego z nas z osobna. Bo przecież ktoś musi zacząć...

\*

1. **W i e r z y ć.** A to znaczy przed wszystkim: nie deklaracje i sztandary, ale codzienna modlitwa, lektura Słowa, życie sakramentalne i pamięć o tym, iż fundamentem naszej wiary jest nie co innego, jak tylko Pascha Pana!

Zdumiewające – powiada Węclawski – że nawet ludzie religijni „zapytani o to, czy utożsamiają się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa jako początkiem ich chrześcijańskiego powołania, stają bezradni”. Dlaczego?! No właśnie...

2. **P a m i ę t a ć.** To znaczy także brać odpowiedzialność – i robić swoje. Pisał sześć lat temu autor *Siedmiu słów*, że są wśród nas ludzie, „którzy wprawdzie dobrze wiedzą, ile z tego, co jest, być nie powinno i jak wiele nie ma z tego, co powinno być

– jak wiele się nie udało, jak wiele minęło, umarło i zmarnowało się bezpowrotnie – a przecież działają tak, jakby śmierci nie było”.

3. **W y b a c z a ć** (co nie znaczy: zapominać, bagatelizować winę *etc.*). I umieć o wybaczenie prosić, i je przyjmować. „Odpuść nam..., jako i my odpuszczamy” – tej modlitwy nauczył nas sam Bóg. Jeśli „nie zdołamy się na wysiłek, żeby zrozumieć (...), jak wielką wolność jest w przebaczeniu, (...) rozminiemy się z lekarstwem dla naszych chorych dusz” (ks. Węclawski).

4. **P r z y j m o w a ć.** Przede wszystkim ludzi – także tych „nie swoich”. I znów cytaty z *Siedmiu słów*: „Jeśli ktoś sądzi, że zbawi się wśród swoich, nie pozwalając, żeby nie swoi wchodzili mu do swojskiej zagrody, naraża swoje zbawienie”.

5. **D z i ę k o w a ć.** I być wdzięcznym. Mieć świadomość bycia obdarowanym – to podstawa życia duchowego. „Kto gotów jest dziękować nie tylko za rzeczy miłe, ale także za rzeczy trudne do przyjęcia, jeśli tylko jest w nich dostrzegalne dobro, wchodzi na tę samą drogę, którą do każdego z nas przychodzi Boże zbawienie” (ks. Węclawski).

6. **D a w a ć.** To praktyczna realizacja miłości bliźniego. Raz jeszcze ksiądz Węclawski: „Nie bójmy się wyznaczać sobie wielkich celów [w dawaniu]. Jest nas dosyć, żebyśmy mogli razem objąć tych wszystkich ludzi i te wszystkie sprawy, którym nasza wielkoduszność w dawaniu, ratowaniu i budowaniu potrzebna jest najbardziej”.



7. Iść. Jak trzej Mędrcy, którzy poszli za Światłem, choć wielu ludziom, im współczesnym, cała ta wędrówka – zarówno w punkcie wyjścia („jakaś gwiazda...”), jak i w punkcie dojścia (bezdolne Dziecko urodzone w stajni) – mogła wydawać się absurdem. Trzeba iść naprzód – i nie zatrzymywać się... (nawet przy grobach ludzi skądinąd wybitnych i świętych). Bo „Chrystus znaczy (...) taką wędrówkę, że nie ma gdzie głowy skłonić, a w końcu wejście w ciemności śmierci, w których nie widać, że po drugiej stronie będzie jeszcze więcej życia. Tylko w ten sposób, tylko jako Ten, który idzie i niczemu nie pozwala się zatrzymać. (...) Jeśli w to nie uwierzemy, jeśli nie pozwolimy sobie zabrać tego, co się nam spodobało, w czym zasmakowaliśmy, co wydaje się święcie potrzebne, wszyscy razem pomrzemy” – pisał ks. Tomasz Węclawski).

\*

Prezentacja *Siedmiu słów* ks. Tomasza Węclawskiego jako „definicja” tematu bieżącego numeru „Znaku”? Tak, bo nie chodzi o to, żeby Papieżowi stawiać pomniki (albo gipsowe figury na ołtarzu), ale o to, żeby go naśladować... I iść dalej.

Kiedy umarł „wielki” i powszechnie kochany papież Jan XXIII, kardynał Montini (wybrany wkrótce jego następcą; przyjął imię: Paweł VI), odprawiając Mszę w intencji zmarłego biskupa Rzymu, powiedział: „Już nie wstecz, już nie na niego patrzmy teraz, lecz na horyzon-

ty, które otworzył przed Kościołem. Jeśli chcemy rzucić ostatnie spojrzenie na jego grób, już zamknięty, powinniśmy powiedzieć o jego dzieciństwie, którego grób nie może zamknąć – o duchu, którego wlał w naszą epokę i którego nie może zdławić śmierć. Naszym obowiązkiem jest nie tyle pisać o jego przeszłości, ile ukazywać przyszłość z niego się rodzącą”.

No właśnie...

JANUSZ PONIEWIERSKI, członek redakcji „Znaku”, autor książek: *Pontyfikat. 1978-2005* (III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



## Kościół Jana Pawła II – Kościół Benedykta XVI

Z Haliną Bortnowską,  
ks. Michałem Czajkowskim,  
ks. Tadeuszem Dzidkiem  
i ks. Grzegorzem Rysiem  
rozmawia Janusz Poniewierski

*JANUSZ PONIEWIERSKI: Jana Pawła II już za życia obdarzono przydomkiem „wielki”. Jakie były, zdaniem Państwa, znamiona tej wielkości? Proponuję, abyśmy skupili się tu na wątku kościelnym, religijnym, duchowym i – jeśli to możliwe – żebyśmy pominęli polityczny wymiar tego pontyfikatu. A zatem: dlaczego Jan Paweł II wejdzie do (choćby najkrótszej) historii Kościoła? Albo inaczej: jaki jego czyn (gest, słowo, wydarzenie) sprawił, że są Państwo gotowi mówić o wielkości tego papieża?*

**KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI:** Pan zaprosił nas do dyskusji o „Kościół Jana Pawła II i Kościół Benedykta XVI”. Półzartem powiem, że nie podoba mi się ten tytuł...

*Dlaczego półzartem?*

**KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI:** Bo rozumiem, że to jest jedynie punkt wyjścia do naszej rozmowy – i jako taki może, oczywiście, pozostać.



W tym gronie wszyscy, jak sądzę, zgadzamy się co do tego, że nie ma Kościoła Jana Pawła II i Kościoła Benedykta XVI. Jest tylko jeden Kościół: Jezusa Chrystusa. O wielkości czy małości pontyfikatu świadczy zaś, moim zdaniem, to, czy w jego centrum stoi Chrystus, czy może jakieś interesy Kościoła. „Wielkim” możemy zatem nazwać papieża, poprzez którego – także w świecie – bardziej obecny był Jezus Chrystus. Jestem przekonany, że pontyfikat Jana Pawła II – mimo iż tak bardzo maryjny – był pontyfikatem chrystocentrycznym oraz że papież Wojtyła przybliżył nam wszystkim Jezusa. Ostatnio – mówił o tym arcybiskup Dziwisz – okazało się nawet, że zawołanie *Totus Tuus* odnosi się przede wszystkim do Chrystusa.

Wracając do pytania o konkretne znamiona wielkości Jana Pawła II, zwróciłbym przede wszystkim uwagę na akty pokutne tego papieża. Wiadomo, że Jan Paweł ponad sto razy wyrażał skruchę w imieniu Kościoła – jednak, moim zdaniem, najważniejsze było to, co uczynił w Roku Jubileuszowym. Myślę zwłaszcza o akcie skruchy za nasze grzechy wobec Żydów.

**Dzięki aktom skruchy  
Jana Pawła II  
Kościół stał się większy,  
bardziej wiarygodny.**

Istotne są tu zarówno słowa wypowiedziane w czasie liturgii pokutnej w Bazylice św. Piotra, jak i gest: swą prośbę o przebaczenie Papież włożył w szczelinę Ściany wielowiekowego Płaczu Żydów.

Papieskie akty skruchy... One nie były wcale łatwe. Bo wydaje się nam nieraz, że jak się przyznamy do winy, to staniemy się mniejsi. A czy Kościół może ryzykować umniejszenie?! Jestem jednak głęboko przekonany, że dzięki aktom skruchy Jana Pawła II – dzięki temu, że odsłoniliśmy również ciemne karty historii chrześcijaństwa – Kościół stał się większy, bardziej wiarygodny, bardziej ewangelizujący. Żadna apologetyka nie uczyniłaby tyle, ile zdziałał ten właśnie duch pokuty.

Uczestniczyłem niedawno w uroczystościach związanych z 40-leciem listu biskupów polskich do biskupów niemieckich: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Nie wykluczam, że autorem tego najważniejszego – i najtrudniejszego – zdania („...prosimy o przebaczenie”) był Karol Wojtyła. Pewien jestem natomiast, że te słowa – nawet jeśli nie były jego autorstwa – jakoś go uformowały, przygotowały do papiestwa. Widzę wyraźny związek pomiędzy tamtym orędziem



biskupów z roku 1965, które wywołało nienawistną reakcję władz komunistycznych, i aktami skrucy Jana Pawła II, które napotykały opór w Kościele, nawet w kolegium kardynalskim.

KS. TADEUSZ DZIDEK: Proponuję wpisać owe pokutne gesty Papieża w jeszcze szerszy horyzont. Powiem zatem tak: orędzie Objawienia zostało przez Jana Pawła II zaadresowane do k a z d e g o człowieka dobrej woli, a nie tylko do członków Kościoła. To da się rozpoznać w treści tego nauczania: jego zasadniczym motywem nie była obrona Kościoła, jak to bywało dawniej, ale dobro każdego człowieka. Oczywiście, można się spierać o to, jak rozumieć owo dobro, niemniej trzeba pamiętać, że Papieżowi chodziło o człowieka, a nie o Kościół pojęty jako instytucja...

*To „człowiek jest drogą Kościoła”...*

KS. TADEUSZ DZIDEK: No właśnie. Ponadto, wydaje mi się, że Jan Paweł II zasłużył na miano „wielkiego papieża” nie tylko poprzez treść przekazu, ale i jego jakość. To był przekaz, który bazował w równym stopniu na słowie, jak i na geście. Mówił już o tym ks. prof. Czajkowski, wskazując na akt skrucy wobec Żydów. Myślę, że dziś, kiedy tak wielkie znaczenie ma obraz, te gesty są równie ważne jak słowa kierowane do ludzi. Zresztą, warto sobie przypomnieć, że i Objawienie było przekazywane przez słowa i gesty.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Chciałbym coś jeszcze dodać do mojej wypowiedzi. Przyznam, że czuję pewien opór wobec tytułu powszechnie nadawanemu dziś Papieżowi: „Jan Paweł II Wielki”. Jestem przekonany o jego wielkości, ale tak nie mówię, bo, moim zdaniem, takie słowa pomniejszają tę wielkość, one ją jakoś banalizują. Dostrzegam to zwłaszcza w Polsce: pomniejszanie prawdziwej wielkości Papieża przez nachalną reklamę, papolatnię, budowanie pomników i to powszechne nazewnictwo. Wszędzie musi być jego imię: ulice, szkoły, lotniska... A już szczególnie gorszące jest nadużywanie jego imienia przez polityków.



HALINA BORTNOWSKA: Gdybym zabierała głos jako pierwsza, zaczęłabym od tego, co o papieskich aktach pokuty powiedział ks. Michał Czajkowski. Ale nie skończyłabym na tym, bo dla mnie osobście bardzo ważny jest jeszcze inny wątek papieskiego nauczania. Do tego wątku również nie pasuje nadawanie pompatycznego przydomka: „Wielki”. Nawiasem mówiąc, mam wrażenie, że papieże razem z tiarą pozbyli się również (a przynajmniej chcieli się pozbyć) struktury, na której dobrze leżały tego rodzaju tytuły. Teraz pozostały im imiona, które stały się zresztą bardzo symboliczne. Czy naprawdę musimy coś do nich dodawać?! W Janie Pawle II widzę kontynuatora niektórych wątków tego, co zainicjował Jan XXIII. Powtarzam: „niektórych wątków”, bo chyba jednak nie wszystkich. To normalne: trzeba przecież dokonać jakiegoś wyboru wśród priorytetów, z których każdy zasługuje na podjęcie.

Wracając do postawionego nam pytania, chciałabym zwrócić uwagę na papieski list poświęcony tajemnicy cierpienia. Wiele ważnych dokumentów społecznych Jana Pawła II straci kiedyś swą aktualność, bo one ściśle się wiążą z określonym kontekstem, z bardzo konkretnym „tu i teraz”, a ten list zawsze będzie aktualny, bo dotyczy tego, co niezmiennie. *Salvifici doloris* to w moim przekonaniu tekst teologicznie rewelacyjny, a jednocześnie za mało studiowany, za mało rozumiany i doceniany. Papież w jakimś sensie odsuwa tu na bok „przyjaciół Hioba”, a zamiast nich ku ludziom cierpiącym prowadzi samego Jezusa. Bo tylko On – Jezus Chrystus – może być Mistrzem człowieka w sprawach dotyczących cierpienia i śmierci. Nie zastąpi Go w tym żaden, najmądrzejszy nawet, duszpasterz, teolog czy biskup. Oto najgłębsze powołanie Kościoła: zrobić miejsce Jezusowi, dopuścić Go do człowieka, pozwolić Mu mówić. Oto najczystsza teologia Jana Pawła II – wyrażona w skromnym dokumencie, którego Papież nie chciał nawet nazwać encykliką. To tylko list... akt posługi duszpasterskiej. W świetle tego tekstu dobrze widać, jak niestosownym zgrzytem są westchnienia: „Ach, ach, nasz wielki Polak”. Choć może dobrze, iż przypadkiem akurat Polak był tak Bożym człowiekiem, nauczycielem życia wewnętrznego, modlitwy kontemplacyjnej, pokuty.

***Salvifici doloris* to w moim przekonaniu tekst teologicznie rewelacyjny.**



KS. GRZEGORZ RYŚ: Wygląda na to, że wiele tekstów Jana Pawła II, które z perspektywy historii Kościoła mogą okazać się jakimś zasadniczym przełomem, ma rangę listu. Choćby *Tertio millennio adveniente*.

Odpowiadając na pytanie o wielkość Papieża, chciałbym podkreślić, że Jan Paweł wyrasta z II Soboru Watykańskiego – i jego wielkość ma swoje korzenie w tym niesłychanym doświadczeniu Kościoła, jakim był Sobór. Podpisując się pod tym, co o aktach skruczy mówił ks. prof. Czajkowski, dodałbym tylko, że te papieskie słowa i gesty były niesłuchanie potrzebne – także jeśli chodzi o budowanie wspólnoty między ludźmi. Znow widzę tu nawiązanie do *Vaticanum Secundum*: jeśli Sobór definiował Kościół, nazywając go „sakramentem jedności całego rodzaju ludzkiego”, to Papież próbował to jakoś realizować. Kiedy słuchałem jego homilii do młodych, które wygłosił w Rzymie w czasie Wielkiego Jubileuszu, uderzyło mnie, że Papież mało mówił o Kościele, bardzo dużo natomiast o osobie (człowieku) oraz o świecie. On szukał wtedy „jedności całego rodzaju ludzkiego”. I realizował ją: podczas Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu, w synagodze w Rzymie, w meczecie w Damaszku... Czytałem niedawno przesłanie Ojców synodalnych ogłoszone na zakończenie Synodu Biskupów poświęconego Eucharystii. Jeden z punktów tego dokumentu mówi, że w Eucharystii chrześcijanie powinni odnaleźć przynaglenie do jedności z Żydami i muzułmanami. Przeczytałem ten tekst i uświadomiłem sobie, że bez Jana Pawła II – bez jego pontyfikatu – on, być może, nigdy by nie powstał (a w każdym razie jeszcze nie teraz). Ale trzeba też jasno powiedzieć: nawet po tym pontyfikacie to przesłanie będzie budziło potężny opór w wielu ludziach, którzy je usłyszą.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Ale oni go nie usłyszą, niestety.

HALINA BORTNOWSKA: Jest taki dziwny paradoks, że właśnie twierdzenia najpokorniejsze mogą być odczytane tak, że stają się wyrazem egocentryzmu. Kościół może czuć się sługą ludzkości, pokornym narzędziem budowania „jedności rodzaju ludzkiego”, ale i tak





trzy czwarte ludzkości oburzy się na te słowa. Bo oni usłyszą, że jakiś Kościół, określona instytucja historyczna im obca, chce być „ośrodkiem”, punktem odniesienia itp., a to jest, ich zdaniem, uzurpacja. Język, którym posługujemy się w Kościele, jest – jak widać – otwarty na totalne nieporozumienia. Co gorsza, to nie zawsze chyba jest nieporozumienie. Obawiam się, że są tacy chrześcijanie i katolicy – ultrakatolicy – którzy pojmują Kościół na sposób egocentryczny. Bardzo trudno powiedzieć, „kto” i „jak”, nie chciałabym tu nikogo oskarżać, ale przecież istnieje takie realne niebezpieczeństwo. Nie uniknął go, niestety, także Jan Paweł II w niektórych swoich tekstach. Byłabym za tym, żeby coś z tym językiem wreszcie zrobić... Ale zdaję sobie sprawę, jak to trudne, ile odmiennych wrażliwości trzeba by brać pod uwagę.

KS. GRZEGORZ RYŚ: W soborowej definicji Kościoła słowem-kluczem jest „sakrament”. A sakrament opisuje rzeczywistość bardzo prostą. To prosty znak: ot, trochę wody, trochę chleba i wina, trochę oliwy – i kilka słów. Czy można zastąpić „sakrament” jakimś innym słowem? I czy akurat Papież powinien to być zrobić?

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Wychowałem się w Kościele narcystycznym: Kościół przyglądał się sobie i podziwiał swoje piękno i swoją doskonałość...

KS. TADEUSZ DZIDEK: I bronił siebie, a także domagał się obrony od wiernych.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Przyznam, że zawsze mnie to raziło. Na szczęście ów narcyzm – także dzięki temu papieżowi – w dużej mierze odchodzi w przeszłość.

HALINA BORTNOWSKA: Ale ten język narcystyczny wciąż jeszcze żyje w Kościele. Nazywam ten sposób mówienia kościelnym *praesens optativus*. Oświadcza się na przykład, że Kościół (już) jest tym, czym jest (na razie tylko) w zamyśle Bożym. Mówi się o nim w perspektywie już, zapomina się o tym, że j e s z c z e n i e...



KS. TADEUSZ DZIDEK: Spróbujmy podsumować nasze dotychczasowe rozważania. Chyba zgodzimy się co do tego, że w pontyfikacie Jana Pawła II bardzo silnie zarysowany jest antropocentryzm. On ujawnia się w gestach: tych bardzo spektakularnych, takich jak Asyż czy wizyta w synagodze, i tych bardzo prostych, takich jak wzięcie na ręce małego dziecka...

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Albo ucałowanie narkomana chorego na AIDS.

KS. TADEUSZ DZIDEK: ...czy towarzyszenie do końca człowiekowi umierającemu (w tzw. poczekalni śmierci, w Kalkucie). Takie gesty uwiarygodniają słowa Jana Pawła II – bo, jak powiedziałem wcześniej, jemu naprawdę chodziło o dobro człowieka. Pytam: czy to jest narcyzm w nauczaniu Kościoła? Może rzeczywiście ten dawny język teologiczny nie został do pewnego stopnia przełamany, wydaje mi się jednak, że nauczanie Papieża można usystematyzować wokół tematów, które są wspólne dla wszystkich. Te tematy to: wolność, dobro, może nawet wiara jako najwyższy sposób bytowania człowieka, cierpienie... Wydaje mi się zatem, że niektóre tematy – bardzo ściśle związane z Objawieniem – w katechezie Jana Pawła II otrzymują o wiele szerszą perspektywę antropologiczną. W tej perspektywie mogą się odnaleźć ludzie dobrej woli, niekoniecznie ci, którzy przyjmują orędzie Kościoła jako Objawienie Boże.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Bardzo ważna jest ta, podkreślona przez ks. Dzidka, rola papieskich gestów. Wprawdzie już o tym mówiliśmy, ale warto to, moim zdaniem, powtórzyć. Wiem na przykład, że powolne podchodzenie Jana Pawła do Muru Zachodniego – do jerozolimskiej Ściany Płaczu – i włożenie tam kartki z modlitwą/aktem skruchy uczyniło więcej dobrego aniżeli papieskie przemówienia. Opowiadano mi, że w tym momencie płakali nawet niektórzy rabinie niechętni Kościołowi.

*To była ikona. Dzięki telewizji ten obraz dotarł do wszystkich – nawet do tych Żydów, których nie interesowała wizyta Papieża.*



KS. TADEUSZ DZIDEK: W tym pontyfikacie jest wiele podobnych ikon. One sprawiły, że jego postać jest rzeczywiście bliska bardzo wielu ludziom na całym świecie.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Gesty są też odpowiedziami na inne gesty. Dopiero wtedy docenimy rangę znaków, które wykonał Papież, kiedy będziemy pamiętać o innych znakach zakodowanych w pamięci historycznej. Spójrzmy choćby na wizytę w synagodze: do synagogi przyjeżdżali też poprzednicy Jana Pawła – po to, żeby od gminy żydowskiej odebrać hołd albo żeby po grzbiecie rabina wsiąść na konia. Przybijając do synagogi, Jan Paweł II nie uciekał od pamięci historycznej tej konkretnej wspólnoty – ale dokonał radykalnego odwrócenia znaku. Warto w tym miejscu przypomnieć o papieżu Pawle VI, który też był człowiekiem odważnych gestów.

*I, na przykład, ucałował stopy prawosławnego metropolity Melitona, który był wysłannikiem patriarchy Konstantynopola. Albo zdiął z palca papieski pierścień i nałożył go anglikańskiemu arcybiskupowi Canterbury...*

KS. GRZEGORZ RYŚ: Do sformułowanego przez ks. Tadeusza Dzidka katalogu najważniejszych tematów papieskiego nauczania dodałbym jeszcze dwa: pracę i teologię ciała. Zapewne każdy z nas nieco inaczej odpowiedziałby na pytanie o to, co pozostanie z nauczania Papieża – moim zdaniem, takim trwałym elementem jest katecheza dotycząca miłości, także w jej wymiarze erotycznym. Jako duszpasterz powiem, że ilekroć rozmawiam na ten temat z młodymi ludźmi, używając przy tym argumentacji i języka Karola Wojtyły/ Jana Pawła II, nie napotykam na opór, który budzi się natychmiast, kiedy zaczynam mówić o tym inaczej, nie odwołując się do teologii ciała.

*W ostatnim numerze „Ethosu” znalazłem artykuł ks. Józefa Kudasiwicza poświęcony Papieżowi: Zmienił oblicze Kościoła. Czy, Państwa zdaniem, ten pontyfikat możemy nazwać przełomowym dla Kościoła? Może przełomowy był Sobór, a ten papież „tylko” ów So-*



*bór odczytywał, wcielił w życie, utwierdzał? A może raczej mają krytycy Papieża, którzy powtarzają, że Jan Paweł był „hamulcowym” soborowych przemian?*

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Nie przesadzajmy z tym „hamulcowym”. Oczywiście, można być krytycznym wobec Papieża. Wiele słów krytyki – nawet tych przesadnych, niesprawiedliwych – rodzi się z troski o Kościół, z miłości do niego, czasem z niezrozumienia Papieża, ale niektóre jednak wynikają z uprzedzeń. To widać zwłaszcza w Niemczech: tam zawsze był pewien dystans wobec Rzymu, a kiedy papieżem został Polak, to – mam takie wrażenie – owo uprzedzenie jeszcze się powiększyło.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Nie trzeba być teologiem czy historykiem Kościoła, żeby sobie uświadomić, jak wielkim przełomem w życiu

**W ciągu 27 lat pontyfikatu Jana Pawła II było widać także pewne napięcia wewnątrz Kościoła.**

Kościół był Sobór. A w tym soborowym przełomie ważną rolę odegrał bardzo młody wówczas biskup Karol Wojtyła. On przecież współredagował Konstytucję o Kościele w świecie współczesnym i Deklarację o wolności religijnej – był zatem w epicentrum przemian. I jeśli myślimy o tych dwóch dokumentach jako programie przełomu, to trzeba dodać, że ów przełom ostatecznie jeszcze się nie dokonał. Jesteśmy dopiero na jakimś zakręcie.

Można chyba również powiedzieć, że w ciągu 27 lat pontyfikatu Jana Pawła II było widać także pewne napięcia wewnątrz Kościoła (był to na przykład spór o miejsce Kościoła w świecie, o jego stosunek do innych chrześcijan, innych religii itp.). Bo przecież wcale nie było tak, że Papież wykonywał ważne gesty, a wszyscy okazywali z tego powodu zadowolenie. Nie, byliśmy raczej świadkami jakiegoś napięcia. Skoro rozmawiamy między innymi na temat Kościoła Jana Pawła II i Kościoła Benedykta XVI, to trzeba może przypomnieć znak wspólnego otwarcia (przez Papieża, arcybiskupa Canterbury i przedstawiciela patriarchy Konstantynopola) bazyliki św. Pawła za Murami – i ogłoszoną wkrótce potem (a sygnowaną przez kardynała Ratzingera) deklarację, która mówi, że Kościoły protestanckie nieko-



niecznie zasługują na miano Kościołów. Przyznaję, że to jest dla mnie moment, w którym nie do końca rozumiem, o co chodzi. Albo zestawienie dwóch tekstów: encykliki *Ut unum sint*, w której Papież wzywa teologów niekatolickich do przemyślenia kwestii prymatu – i dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, gdzie wyklada się ów prymat w kategoriach właściwie wyłącznie trydenckich. Oczywiście, można mówić, że chodzi jedynie o wyklarowanie stanowiska wyściowego itp., ale w powszechnym odbiorze jest tu jednak jakieś napięcie.

KS. TADEUSZ DZIDEK: Tę listę można by wydłużać. Przychodzi mi do głowy na przykład modlitwa w Asyżu i zdanie Jana Pawła, zapisane w książce *Przekroczyć próg nadziei*, że buddyzm jest w dużej mierze systemem ateistycznym.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Skoro przeżywamy przełom, jesteśmy na „zakręcie”, to chyba oczywiste, że dane nam są nie tylko odpowiedzi – dane są również pytania i wątpliwości. Jan Paweł II nieczęsto (może dwa–trzy razy) używał takich formuł, które zamykały dyskusję teologiczną, natomiast postawił Kościołowi wiele ważnych pytań.

HALINA BORTNOWSKA: Widzę pewną trudność w obcowaniu ze spuścizną Jana Pawła II ze względu na to, że bardzo trudno ustalić, co na pewno, od początku do końca, napisał sam Papież, a co jest dziełem jego współpracowników. Oczywiście, on to wszystko podpisał, zaaprobował i ponosi za to pełną odpowiedzialność – to są jego dokumenty! Jednak w kategoriach interpretacji pontyfikatu dostrzegam tu pewne różnice – one wydają mi się ważne dla zrozumienia myśli Papieża, jej rozwoju. Osobiście uważam Jana Pawła za pewnego autora (autora w ścisłym sensie) tylko niektórych dokumentów – i to raczej tych dość wczesnych.

Te rozważania prowadzą mnie do zakwestionowania możliwości oddzielenia od siebie dwóch kolejnych pontyfikatów: Jana Pawła II i Benedykta XVI. Sądzę, że pierwszy z nich płynnie (no, może nie zawsze tak całkiem płynnie) przechodził w drugi. Trudno powiedzieć, żeby coś się tak bardzo zmieniło razem ze zmianą osoby (i imie-



nia) – bo przecież udział kardynała Josepha Ratzingera w zarządzaniu Kościołem (i w intelektualnym przywództwie w Kościele) był znaczny już przedtem. Jego rola została usankcjonowana przez wybór, jakiego dokonali uczestnicy konklawe. Nie jest zatem tak, żebyśmy mogli powiedzieć: dotąd mieliśmy „Kościół Jana Pawła”, a teraz jest „Kościół Benedykta”. Owszem, tak można było mówić pół wieku temu: gdy po pontyfikacie Piusa XII zaczęła się soborowa era Jana XXIII.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Przypomnę jednak – może trochę na przekór – wspólną beatyfikację Jana XXIII i Piusa IX, dokonaną właśnie przez Jana Pawła II.

HALINA BORTNOWSKA: I to jest dla mnie kolejny trudny moment tego pontyfikatu.

*Tu, na ziemi, wszystko ma swój cień. Czy taki cień dostrzegają Państwo również w pontyfikacie Jana Pawła II? Czy, Państwa zdaniem, są dziedziny życia Kościoła, które Papież pomijał, których nie doceniał, w których mógł się mylić? Inaczej mówiąc: jakie były słabe strony tego pontyfikatu?*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Odpowiedź zależy od tego, w jakiej perspektywie będziemy patrzeć na ten pontyfikat. Jeśli zgodzimy się co do tego, że taką perspektywę rysuje II Sobór Watykański, to niewątpliwym cieniem – nie tylko tego pontyfikatu, ale całego posoborowego Kościoła – jest centralizacja w Kościele. Było dla mnie bardzo przykrym odkryciem uświadomienie sobie, że po Soborze (dla którego podstawową kategorią był dialog) zahamowaniu uległ dialog wewnątrz Kościoła. Nie mówię tu o dialogu Kościoła ze światem (*ad extra*), ale o dialogu w Kościele (*ad intra*) – i to w Kościele rzymskokatolickim. W roku 2003 napisałem nawet list do Papieża, żeby zwrócić mu uwagę na tę niebezpieczną tendencję centralistyczną. Wspomniałem wówczas o trzech rzeczach. Sprawa pierwsza to wprowadzenie przez Kościół tzw. trzeciego koszyka prawd. Mieliśmy dotąd: (1) prawdy objawione (wymagające wiary) oraz (2) prawdy naucza-



ne w sposób zwyczajny przez papieża i biskupów (nie wymaga się wobec nich aktu wiary, lecz „religijnego posłuszeństwa rozumu i woli”). Obecnie w dokumentach Kościoła pojawił się natomiast „trzeci koszyk”: prawdy wiary i obyczajów, które uważa się za niezienne, chociaż nie należą do Objawienia, ale są z nim „koniecznie związane” historycznie albo logicznie – i „Kościół wprowadza je w sposób ostateczny” (list *Ad tuendam fidem*). Wydało mi się to niebezpieczne...

*Czy mógłby Ksiądz Profesor podać przykład takiej prawdy, wprowadzonej „w sposób ostateczny”?*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Kardynał Ratzinger wymienia w tym kontekście: święcenia kapłańskie zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn, niedopuszczalność eutanazji, prostytucji i nierządu, ale także prawomocność wyboru papieża, celebracji soboru, kanonizacji świętych. Można by dodać również etykę małżeńską. Chodzi tu o sprawy oczywiste, ale także bardzo dyskusyjne. Proszę zwrócić uwagę na to, że takiego „trzeciego koszyka” nie wprowadził nawet I Sobór Watykański. Co więcej, Kongregacja Nauki Wiary opublikowała tekst, który mówi, że papież może być nieomylny także wtedy, gdy nie przemawia *ex cathedra*. Wystarczy, aby stwierdził, że dana doktryna była i jest nauczana w sposób ostateczny. Współczesne dokumenty Kościoła idą dalej niż *Vaticanum Primum*!

Sprawa druga: synody. W 1997 roku Kongregacja ds. Biskupów i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów wydały instrukcję o synodach diecezjalnych, która stwierdza, że „biskup ma obowiązek wykluczyć z dyskusji synodalnej tezy lub stanowiska – przedstawione być może z zamiarem przekazania do Stolicy Świętej związanych z nim »życzeń« – które nie są zgodne ze stałą nauką Kościoła lub magisterium papieskiego lub które dotyczą kwestii dyscyplinarnych, zastrzeżonych dla najwyższego autorytetu kościelnego”. A zatem: w ramach synodu zakazuje się prowadzenia dyskusji nad tymi punktami, które jako takie nie są niezienne, i stawia się przeszkodę na drodze wzajemnej komunii między najwyższym autorytetem kościelnym a innymi autorytetami Kościoła.



I sprawa trzecia: konferencje episkopatu. Papięski list *Apostolos suos* stwierdza, że konferencje episkopatu są jedynie wyrazem praktycznej organizacji Kościoła, natomiast nie istnieją one z prawa Bożego. A zatem: jeśli jeden biskup naucza, to jest to nauczanie z prawa Bożego, bo on jest następcą Apostołów. Natomiast jeśli zbierze

**Jeśli nie otwiera się dla ludzi forum do rzetelnej wymiany poglądów, wtedy w Kościele pojawiają się zjawiska, nad którymi trudno zapanować.**

się kilku biskupów, żeby przedyskutować pewne problemy, to jest to tylko organizacja ludzka. To idzie na przekór zasadzie kolegalności w Kościele!

Oto trzy, moim zdaniem niebezpieczne, tendencje pokazujące ten watykański centralizm. Odpowiedzią nań jest między innymi ruch „My jesteśmy Kościołem”, rozwijający się w krajach niemieckojęzycznych. I trudno się temu dziwić. Jeśli bowiem nie otwiera się dla ludzi forum do rzetelnej wymiany poglądów i uczciwej dyskusji, wtedy w Kościele pojawiają się zjawiska, nad którymi trudno zapanować.

*Jaka była reakcja na ten list?*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Wiem, że Papież go przeczytał. Dostałem potem odpowiedź z Sekretariatu Stanu: „Dziękujemy za troskę o Kościół. (...) Wydaje się, że ma ksiądz w poruszonych problemach rację”.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Zgadza się z ks. Dzidkiem co do dwóch pierwszych punktów. Mam jednak pewne wątpliwości odnośnie do konferencji episkopatu. Bo, moim zdaniem, konferencja wprowadza myślenie o Kościele w kategoriach lokalnych: liczy się wówczas „nasz” język, „nasza” kultura, „nasz” obyczaj... Jesteśmy wtedy bardzo blisko myślenia, że na przykład „Kościół w Polsce jest *semper fidelis*”, i nie chce mieć nic wspólnego z „bezczelnym” Kościołem holenderskim itp.

*Proszę, odłóżmy ten spór na inną okazję.*

HALINA BORTNOWSKA: W Kościele za mało jest kolegalności, którą pokazał nam Sobór. Z dawnych lat przedsoborowych pamię-





tam ten schematyczny obraz Kościoła, który rysowaliśmy na katechezie: na górze tiara, pod nią infuły, piuski, koloratki – a na samym dole główki z warkoczycami i ostrzyżone na jeża. To był Kościół... A potem przyszedł Sobór i usłyszeliśmy, że – po pierwsze – jesteśmy (i duchowni, i świeccy) pielgrzymującym Ludem Bożym, a po drugie – że to wy, prezbiterzy, macie służyć nam, świeckim, bo to my coś robimy ze światem i składamy to w ofierze Bogu, a wy nam tylko pomagacie położyć te nasze ofiary na ołtarzu i prowadzicie naszą modlitwę nad nimi. To kopernikański przewrót! I ja widzę ten akcent w myśli Jana Pawła II, a wcześniej Ojca Soboru, arcybiskupa Karola Wojtyły – tyle że on jest jakby niedosłyszany i nie wyprowadzono z niego praktycznych wniosków. Owszem, coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę, że „Kościół to my” – ale spróbujmy tylko zaistnieć jako Kościół, to wnet się okaże, że nie mamy żadnego mandatu – i w ogóle „my jako Kościół” w praktyce nic nie znaczy. Wtrącamy się w coś, co nie należy do nas i nie ma właściwie żadnej struktury, w której to nasze „my-Kościół” miałyby się objawić. Ta prawda teologiczna nie znajduje wyrazu w działaniu Kościoła poza samą liturgią, a tu jest mało czytelna. W Polsce ta świadomość „my” pojawiła się razem z ruchem synodalnym, ale potem, rozmięciona na drobne, uległa marginalizacji. Kto będzie poważnie traktował synod, jeśli jego dokumenty są od razu odłożone na półkę? Jak poważnie brać pod uwagę synod, instytucję, która nie ma swojego budżetu? I tu pojawia się pytanie o odpowiedzialność Papieża, który dopuścił do tego, że ruch synodalno-duszpasterski – ruch, który w Polsce on sam zainicjował – w praktyce utracił rozmach i znaczenie. Że – w stosunku do ery Soboru – zaczęliśmy się cofać.

KS. TADEUSZ DZIDEK: Te dokumenty, o których mówiłem, pojawiły się po synodach lokalnych we Francji, kiedy zaczęto poruszać takie kwestie jak zniesienie celibatu, rola kobiety w Kościele itp. Stolica Apostolska oświadczyła wtedy, że na te tematy nie należy w ogóle dyskutować. W tym kontekście pojawia się pytanie: w jaki sposób ma się objawiać w Kościele *sensus fidei*, zmysł wiary?

HALINA BORTNOWSKA: Ludzie, którzy głęboko zaangażowali się w Kościół, mieli jakąś nadzieję. A potem nastąpiła w wielu środowi-



skach głęboka frustracja. Tych strat nie da się już na poczekaniu nadrobić.

KS. TADEUSZ DZIDEK: Nie chciałbym jednak, żeby Czytelnicy podejrzewali nas o próbę wprowadzenia w Kościele demokracji zamiast hierarchii. Byłoby łatwo w ten sposób zamknąć nam usta. Zatem wyjaśniam: istnieje różnica między *sensus fidei* a demokracją. *Sensus fidei*, zmysł wiary, to przymiot nieomyślności całego Ludu Bożego w wyrażaniu wiary i życiu Objawieniem. Jeśli na przykład wiele osób domaga się zniesienia celibatu, to jeszcze nie znaczy, że jest to wyraz zmysłu wiary. Liczy się tu bowiem nie tylko to, ile osób mówi, ale również to, jacy ludzie to mówią, to znaczy: na ile są oni świadkami Objawienia (żyją Objawieniem), a nie tylko jego komentatorami. Im więcej ludzi świętych wyraża jakąś prawdę w swoim życiu i w swoim myśleniu, tym bardziej prawdopodobne jest to, że to ich życie czy te ich słowa są wyrazem zmysłu wiary.

HALINA BORTNOWSKA: To oczywiste, że Kościół jest hierarchiczny – to znaczy, że ten zmysł wiary ostatecznie (i na dłuższą metę) odczytuje i interpretuje Magisterium Kościoła. To proces historyczny. My nie powinniśmy odczytywać świadectw zmysłu wiary wbrew Magisterium. Natomiast obawiam się sytuacji, w której prawo świadectwa o swojej wierze w Kościele miałyby zależeć od osobistej świętości. Czy, na przykład, takiego prawa nie miałyby małżeństwa niesakramentalne? Boję się sytuacji, w której certyfikat prawego życia (zresztą nie wiadomo przez kogo i kiedy wydany) pozwalałby uczestniczyć w wyrażaniu wiary i płynących z niej powinności.

Podam konkretny przykład, z którym ciągle się zmagam: myślę o dyskusji na temat możliwości użycia prezerwatywy jako środka zabezpieczającego (przynajmniej częściowo) przed zarażeniem HIV. Czy ofiary AIDS – wśród nich ci, którzy nie prowadzili świętego życia – nie mają prawa do tego, by wysłuchał ich Kościół? Czy to, co jest ich doświadczeniem, nie powinno stać się świadectwem, którego trzeba wysłuchać? To tylko jeden przykład, może nie najtrafniejszy. Chodzi mi po prostu o to, że zmysł wiary żyje w Kościele całym razem z jego grzesznymi członkami i w nich także.



KS. TADEUSZ DZIDEK: Mówimy o dwóch różnych rzeczach. Czym innym jest uważne słuchanie każdego człowieka, a czym innym próba odczytania zmysłu wiary, który się ujawnia poprzez – nie bójmy się tego słowa – ludzi świętych.

*To bardzo interesujące, obawiam się jednak, że oddaliliśmy się nieco od tematu naszej dyskusji.*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Mówimy tu o konkretnych przypadkach pokazujących, w jaki sposób centralizacja wewnątrz Kościoła postępuje wbrew II Soborowi Watykańskiemu. Może trzeba by to usprawiedliwić zwyczajną reakcją, jaka występuje po każdym ważnym soborze? Popatrzmy na historię Kościoła. Po pierwsze: te przełomowe sobory zawsze potrzebowały około pół wieku na recepcję. Po drugie zaś: było tak, że kiedy zrobiło się jeden odważny krok do przodu, natychmiast pojawiały się tendencje, żeby się o pół kroku cofnąć. Jeśli zna się to prawo historii, to – mimo wszystko – trzeba uznać Jana Pawła II za człowieka niezwykle odważnego. Natomiast wielu ludzi, którzy z nim blisko współpracowali, nie nadążało za nim.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Padło pytanie o cienie pontyfikatu. To nie jest może najważniejsze, ale przyszła mi do głowy polityka kadrowa. Oczywiście, Papież polegał na lokalnych episkopatach, na nuncjuszach – to rzecz normalna i to go jakoś usprawiedliwia. Czasem jednak mam wrażenie, że Jan Paweł mógł sam zadziałać – może nieco lepiej się dowiedzieć, posłuchać drugiej strony...

*Muszę przyznać, że mam pewien problem z pielgrzymkami Jana Pawła II. Płynęło z nich niesłychane dobro, ale z drugiej strony one osłabiały autorytet miejscowego biskupa. Bo to wyglądało tak, jakby przyjeżdżał do niego super-biskup na wizytację. Jakby wracał do nas ten schemat, o którym mówiła pani Halina Bortnowska: na samej górze papież...*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Faktycznie, widać tu balast centralizacji i, co tu kryć, niezdrowe relacje między biskupem Rzymu i biskupami lokalnymi.



KS. GRZEGORZ RYŚ: Nie ma szczęścia doskonałego. W czasie inauguracji pontyfikatu jest coś takiego jak homagium biskupów – przecież nie widzimy tam żadnego super-biskupa, tylko Piotra, pierwszego apostoła! Myślę, że akurat Jan Paweł II był czytelnym znakiem braterskich relacji z innymi biskupami. Tuż po konklawe przyjął homagium na stojąco. Potem to się trochę zmieniło, ale nie zapominajmy, że to był coraz starszy człowiek... A poza tym – czy te miliony na Błoniach (i gdziekolwiek indziej) zadawały sobie pytania o centralizację?

*Pojawiały się zarzuty, moim zdaniem dość absurdalne, że on „zasłania” Jezusa.*

KS. TADEUSZ DZIDEK: Jeśli się zgodzimy, że człowiek, który dąży do świętości, staje się ikoną Boga, to można by raczej powiedzieć, że Jan Paweł II „odślaniał” Jezusa. Dzięki niemu wielu ludzi zobaczyło – w nim – kim jest Pan Bóg.

*Chciałbym zapytać jeszcze o Kościół w Polsce. Jaka jest, jeżeli można tak powiedzieć, największa zasługa Papieża dla tego Kościoła? Dalej: jakie jest największe nasze (to znaczy Kościoła w Polsce) zaniedbanie wobec nauczania Jana Pawła II? I wreszcie: jaka jest największa słabość tego Kościoła, paradoksalnie wynikająca z tego, że przez 27 lat mieliśmy polskiego papieża?*

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Moja odpowiedź będzie bardzo subiektywna. Papież otworzył nas – nasze głowy i serca – na powszechność Kościoła. Pamiętajmy, że ten pontyfikat rozpoczął się wtedy, kiedy byliśmy tak bardzo zajęci sobą, tak bardzo obolali. A on – przez swoje podróże, dokumenty, nauczanie, gesty – wciąż nam przypominał, że nie jesteśmy najważniejsi ani najbiedniejsi, ani najbardziej cierpiący. Jakimś dowodem tego naszego otwarcia jest sposób, w jaki przyjęliśmy jego następcę. Jan Paweł II czegoś nas chyba nauczył.

**Nauczyliśmy się zerkać w kierunku Rzymu: czekaliśmy, aż on za nas wszystko załatwi.**

Natomiast, jeśli chodzi o słabość Kościoła... Mówi się często, że Polacy kochali Papieża, ale go nie słuchali. Moim zdaniem, było trosz-



kę inaczej: słuchaliśmy go, ale dość wybiórczo. Proszę zauważyć, że pewne dokumenty Jana Pawła są wciąż cytowane, a inne wręcz przeciwnie. Może dlatego, że są niewygodne? Dalej: wydaje mi się, że akceptowaliśmy go bardziej emocjonalnie niż racjonalnie. I że nauczyliśmy się zerkać w kierunku Rzymu: czekaliśmy, aż on za nas wszystko załatwi. Tak było nawet z Karmelem w Oświęcimiu. To Papież musiał załatwić! Czy teraz, kiedy aktualna jest sprawa Radia Maryja, ma ją załatwić Benedykt XVI? Nie, Jan Paweł II uczył nas samodzielności i trzeba to potraktować poważnie.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Rzeczywiście, w świadomości Kościoła w Polsce zaistniała wspólnota Kościoła powszechnego. Ale to ma też swoją drugą stronę: bo Papież dzielił się z Kościołem powszechnym polskim doświadczeniem wiary. Pamiętam, jak mocno to przeżyłem, kiedy w *Sollicitudo rei socialis* znalazłem słowo „solidarność”.

Jeśli chodzi o nasze zaniedbania, moja odpowiedź również będzie subiektywna. Powiem tak: jest coś takiego w życiu religijnym jak mocne przyzwyczajenia. Te przyzwyczajenia są nieraz tak silne, że nie przebije się przez nie nawet autorytet Papieża. Podam banalny przykład: papieski list o Różańcu. Jan Paweł napisał tam, że Różaniec jest szkołą kontemplacji. Że najważniejsza jest w nim cisza, a przed tą ciszą – lektura Pisma Świętego. Odkąd ten list został ogłoszony, było mi dane w różnych miejscach w Kościele modlić się na różańcu – i muszę przyznać, że spotkanie wspólnoty, która stosowałaby się do tego, co zaproponował Papież, graniczy niemalże z cudem. Mam wrażenie, że te przyzwyczajenia – bezwładność, nawyki religijne i intelektualne itp. – są poważnym przeciwnikiem nauczania Jana Pawła II. Nawet on nie był w stanie tego przełamać.

A słabość Kościoła w Polsce? Podejrzewam, iż rzeczywiście było tak, że ten Kościół nieustannie patrzył w stronę Rzymu: co nam Rzym proponuje na następny rok? To może akurat dobrze, bo to były najczęściej bardzo poważne wyzwania, takie jak Wielki Jubileusz. Niemniej, dostrzegam tu problem centralizacji – rezygnacji z własnej twórczości, o czym mówiliśmy wcześniej. I nie chodzi tylko o struktury i zarządzanie, ale też o własne życie duchowe. Nie ma tego, co nazywamy różnorodnością Kościołów partykularnych. Wielka szkoda.



HALINA BORTNOWSKA: Dla mnie ważna jest troska o to, by cała „pielgrzymka” doszła do celu – nie należy zostawiać ludzi, którzy nie nadążają za zmianami, ludzi, którym drogie są stare formy, a nie umieją wczuwać się w nowe. Oczywiście, warto nauczyć ich lepiej modlić się na różańcu – i to już będzie bardzo dużo (i to też jest dostatecznie trudne). Wydaje mi się, że Jan Paweł nigdy nie gardził tymi, którzy, gdy przychodzi Adwent, wkładają swoje moherowe berety i idą na roraty – te osoby były mu drogie i bliskie. Papież odznaczał się wielkim szacunkiem dla prostych starych kobiet. Charakteryzowała go taka bardzo tradycyjna *pietas* w stosunku do osób,

**Obciążyliśmy ten pontyfikat złymi rzeczami, które się u nas manifestowały i wciąż manifestują.**

które mało kto szanuje – on ich nie wykluczał. To, nawet w skali ogólnokościelnej, mogło być jedną z przyczyn niezadowolenia rozmaitych teologów czy środowisk postępowych. Jan Paweł II liczył się z tym, w jakim tempie pielgrzymka może iść, by wszyscy zdołali ją ukończyć, by wszyscy dotarli do celu. To jest szczególnie ważne dla polskiego Kościoła, bo my w wielu aspektach wciąż jesteśmy w ogniu tej pielgrzymki. Na przykład w kwestii wiedzy religijnej wierzących i praktykujących.

Jeśli już chodzi o nasze, polskie, winy wobec Papieża, uważam, że bardzo obciążyliśmy ten pontyfikat złymi rzeczami, które się u nas manifestowały i wciąż manifestują. Wbrew przykładowi i woli Jana Pawła II antysemityzm nadal jest takim kryptonurtem w Kościele w Polsce – w niektórych diecezjach jest to nurt bardzo silny. Jak gdyby całe tak dobitne nauczanie Jana Pawła o pokucie za winy wobec Żydów i szacunku dla judaizmu spływało po nas jak woda. To tylko jeden (dla mnie może najbardziej bolesny) z aspektów tego, że nie nauczyliśmy się jeszcze szczerości wobec samych siebie i wobec świata. Oczywiście, w świecie mediów tak naprawdę nic nie da się ukryć, ale Kościół wciąż próbuje coś „zamieść pod dywan”, a kiedy ktoś coś stamtąd wyciąga, usiłuje się go przydeptać, przekonać, by tego nie robił, tłumaczyć, że to dla dobra Kościoła itp. W Kościele ciągle występuje syndrom: lepiej nie widzieć; jeśli się już widzi, to lepiej nie mówić; jeśli się już mówi, to cicho i gdzieś w kącie... Niezdolność czy niechęć do pokuty jest przepotężna.



KS. TADEUSZ DZIDEK: Nie będę mówił ani o zasługach Papieża, ani o naszych zaniedbaniach, bo Państwo to już powiedzieli i ja się z tym zgadzam. Chciałbym natomiast przyjrzeć się słabościom Kościoła, które pozostały tu z naszej winy, pomimo świadectwa Papieża. Po pierwsze: triumfalizm, a po drugie: słabość teologii i w ogóle dyskusji o Kościele. Autorytet Papieża był tak wielki, że teologowie stawali się ludźmi, którzy „żerują” na dokumentach Magisterium Kościoła. Gdy patrzymy na liczne prace magisterskie czy doktorskie, okazuje się, że są one przede wszystkim analizą dokumentów Kościoła. W ten sposób podważony zostaje sens bycia teologiem w Kościele. Przecież teolog to taki „piechur”, który idzie przed „ciężką artylerią”, badając nowe tereny, podejmując nowe zagadnienia i tak właśnie pomagając Kościołowi; dopiero w ostatnim momencie powinno interweniować Magisterium, ażeby rozstrzygać sprawy konieczne. Natomiast u nas „piechota” ustawiła się za „artylerią”, bo tak jest bezpiecznie.

Pamiętam ogólnopolskie sympozjum, na którym zadałem pytanie (prosząc o dyskusję!): Czy jest możliwe w Kościele katolickim potraktowanie soborów ekumenicznych jako wspólnego fundamentu, na którym będzie można opierać się w przyszłości, i zgoda co do tego, że pozostałe sobory na Zachodzie były synodami Kościoła Zachodniego? Nie tylko nie podjęto na ten temat dyskusji, ale jeszcze zostałem okrzyknięty heretykiem i nikt nie miał odwagi publicznie wystąpić w mojej obronie. Co innego w kularach. To jest dla mnie przykład owej słabości polskiej teologii.

KS. GRZEGORZ RYŚ: To, co powiedziała pani Halina Bortnowska o niezdolności do pokuty, to jest sformułowanie słuszne, które jednak prowokuje do pokazania pewnego paradoksu. Bo świadomość grzechu pojedynczych wiernych – ich zdolność do korzystania z sakramentu pojednania – jest akurat mocną stroną polskiego Kościoła. Polak, polski katolik, generalnie wie, że jest grzesznikiem, spowiada się, jest gotów do okazania żalu – w cztery oczy, jak ci teologowie, którzy w kularowych rozmowach z ks. Tadeuszem Dzidkiem byli gotowi przyznać się do swojej słabości. Problem dotyczy jednak publicznego obrazu Kościoła.



Nieszczęście polega chyba na tym, że my, głosząc ludziom prawdę o potrzebie nawrócenia, sami – jako Kościół, jako wspólnota! –

**Oto inna twarz tego Kościoła: gotowość do słuchania następcy Piotra.**

nie potrafimy pokazać, że umiemy się zmierzyć z prawdą o własnym grzechu. To jest na przykład kwestia milczenia Kościoła w kontekście lustracji. Mamy z tym ogromny problem. Potwarzam: pojedynczo jesteśmy gotowi okazać

skruczę. Ale czy jesteśmy zdolni do pokuty jako Kościół?

I ostatnie spostrzeżenie – nijak się mające do tego, co mówiłem wcześniej. Pamiętam spotkanie zorganizowane przez „Znak” przed pielgrzymką Jana Pawła II do Polski w roku 1997. Obecni zgłaszali rozmaite oczekiwania i postulaty (także wobec Ojca Świętego) – i na to wstał jeden z księży-współorganizatorów tej pielgrzymki i powiedział, że my powinniśmy zrobić wszystko, żeby po prostu dobrze przygotować tę pielgrzymkę, a następnie słuchać, co on, Papież, ma nam do powiedzenia. Oto inna twarz tego Kościoła, o którym mówi się czasem, że nie ma własnych pomysłów: gotowość do słuchania następcy Piotra.

*Krótko: jaki Kościół pozostawił po sobie Jan Paweł II? Co jest największym wyzwaniem dla jego następcy, a może raczej następców (bo to są wyzwania, które będą zapewne rozłożone na lata)? Które dziedziny życia Kościoła trzeba dziś koniecznie wesprzeć, dowartościować? A może są takie, od których lepiej odejść?*

HALINA BORTNOWSKA: Każdy papież w chwili swojej śmierci pozostawia Kościół w drodze. Pielgrzymka ciągnie się dalej. Myślę, że ona musi jeszcze przejść spory szmat trasy, by dojrzeć do oceny, gdzie, w jakim punkcie była, gdy na chwilę jakby się zatrzymała wokół umierającego Pasterza. Jeszcze mało pracy analitycznej można było wykonać, mało też wiemy i wciąż jesteśmy jakby w tym punkcie, w którym wtedy byliśmy. Trzeba stać się innym, by zobaczyć, jakim się było...

A wyzwania? Szybko zmieniający się świat. Globalizacja, ale i pęknięcia. Dylematy moralne związane z terroryzmem, z broniением się przed nim i ucieczką od wolności. Na innej płaszczyźnie: fundamen-





talizm i relatywizm – dwie złe drogi. Jeśli świat nimi pójdzie, stracimy szansę dialogu, porozumienia, wzbogacania wiary. Świat tak się zmienia, że czytanie znaków czasu koniecznie trzeba przyspieszyć. Nadal pilnie potrzebne jest Janowe *aggiornamento*, praca nad kontaktem z pytaniami ludzi dzisiejszych, tymi wiecznymi – jak: „skąd wiemy, że Bóg jest dobry” – i tymi z agendy XXI wieku.

Możliwość sprostania tym wyzwaniom widzę w bardziej zespołowej, wspólnotowej pracy Kościoła nad dialogiem z innymi, nad ekumenicznością myślenia i działania, nad kontaktem z innymi religiami i z myślą świecką. To wymaga kolegalności, a więc wejścia w czas przygotowania następnego soboru. Warto teraz wracać do okresu przygotowania II Soboru Watykańskiego i pierwszej jego recepcji, na przykład przeczytać *U podstaw odnowy* – bardzo wczesną próbę duszpasterskiego podsumowania Soboru, niewątpliwe osobiste dzieło Karola Wojtyły. Może to pomóc w scalaniu dzisiejszych nadziei soborowych z dorobkiem pontyfikatu, który powinien dalej być przyswajany, choć nie może zdominować przyszłego soboru. Wyzwania? Myślę o nadziejach z tamtych czasów i nowych, które zabłysną. Odwagi!<sup>1</sup>

Pyta Pan o priorytety. Chyba już w tej rozmowie sugerowaliśmy je wielokrotnie. Może dodam jeden: zmniejszanie dystansu między teologią akademicką, i w ogóle refleksją teologiczną, a duszpasterstwem i katechezą. Młodzi potrzebują narzędzi refleksji, perspektywy krytycznego myślenia także o własnej religii i dostępu do teologii biblijnej, która bierze pod uwagę i tłumaczy na przykład różnorodność gatunków literackich w przekazie biblijnym. Trzeba skończyć z walką: religia *versus* nauka, która to walka wciąż trwa w wielu umysłach, choć stała się anachronizmem.

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Jan Paweł II pozostawił po sobie nasz Kościół bardziej powszechny i ekumeniczny, bardziej ewangeliczny, a więc także bardziej wiarygodny. Trzeba jednak nadal odchodzić

---

<sup>1</sup> Chciałabym tu przypomnieć mój własny tekst *Hermeneutyka a duszpasterstwo* („Znak” nr 236, luty 1974 r.). Może przeczyta go teraz jakiś młody ksiądz czy kleryk i znajdzie w nim fragment programu dla siebie? A potem będzie uczestnikiem następnego soboru... (HB).



od eklezjalnej pompy, „wszechwiedzy” i odpowiadania na wszystkie pytania; trzeba odchodzić od karygodnych błędów w „polityce” personalnej... Należy liczyć się z narosłymi tradycjami, ale poprzez nie odważnie sięgać do początków, do ubogiego Jezusa z Nazaretu. I pamiętać, że wygrywając – przegrywamy, a przegrywając – wygrywamy. Tak jak On. A także, iż „środki bogate” zubożają bogactwo duchowe Kościoła i osłabiają jego ofertę ewangelizacyjną. Co jeszcze? Jestem przekonany, że powinniśmy się uczyć od inaczej wierzących i od niewierzących.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Na to pytanie nie ma na razie odpowiedzi, bo nikt z nas nie wie na przykład, co pozostanie w młodych ludziach po Światowych Dniach Młodzieży. Co się stanie z tzw. pokoleniem JPPII? Osobiście, jestem pełen jak najlepszych przeczuć.

W *Instrumentum laboris* ostatniego synodu jest fragment rozeznający współczesną rzeczywistość. Liczby, które tam padają, są uderzające. Czytam na przykład, że jeden ksiądz w Europie przypada na – powtarzam z pamięci – 1500 wiernych, a w Afryce – na 5 tysięcy. Z kolei w Europie mamy 5% praktykujących (*dominicantes*), a w Afryce 45-50%. Odpowiedź na pytanie o wyzwania stojące przed Kościołem będzie zatem inna: w Europie i gdzie indziej. Patrząc na to z perspektywy globu, odpowiedziałbym tak: sprawą najważniejszą są losy Ewangelii w świecie. Bezpowrotnie skończyło się wiele zastępczych ról Kościoła. Teraz musimy pytać o katechezę, o spotkanie pojedynczego człowieka z Jezusem Chrystusem, o to, jak przekazywać wiarę...

KS. TADEUSZ DZIDEK: Odpowiedź na tego rodzaju pytania (jak przekazywać wiarę?) jest ta sama co zawsze: autentycznie żyć Ewangelią. Myślę, że wielkie kryzysy duchowe w świecie – także proces sekularyzacji w Europie – wynikały z tego, że zabrakło świadków Ewangelii. Oczywiście, ważne są pytania „techniczne”: jak – jakim językiem, jakimi metodami – głosić Ewangelię?, ale to nie one są najważniejsze. Gdyby życie Kościoła pulsowało Ewangelią, gdyby była odpowiednia liczba świadków Ewangelii, to oni byliby zczy-nem i promieniowałiby na innych.



KS. GRZEGORZ RYŚ: Tacy ludzie są wśród nas. Choćby Jan Paweł II, Matka Teresa, Brat Roger...

KS. TADEUSZ DZIDEK: Zgoda. Ale, przynajmniej w Europie, było ich stanowczo za mało. Dlatego między innymi pojawił się długo-trwały duchowy kryzys Starego Kontynentu. Jednak sytuacja się zmienia. Niedawno w Papieskiej Akademii Teologicznej odbyło się ważne sympozjum ekumeniczne dotyczące ewangelizacji. Brali w nim udział między innymi socjologowie religii, którzy przedstawili badania pokazujące, że proces sekularyzacji został zatrzymany. Co więcej: na całym świecie obserwuje się ogromne ożywienie religijne. Widać je nawet w Europie Zachodniej, która do tej pory była postrzegana jako niezrozumiały wyjątek. Owszem, czasem to ożywienie idzie na przekór instytucjom religijnym, na przekór Kościołom, ale badania pokazują też, że obecnie więcej ludzi zgadza się z doktryną Kościoła niż pięć lat temu. Okazuje się także, iż ogromny wpływ na to ożywienie religijne miał Jan Paweł II. To ogromny kapitał Kościoła, którego nie wolno zmarnować.

**Okazuje się, iż ogromny wpływ na ożywienie religijne miał Jan Paweł II.**

*Jak oceniają Państwo krótki, jak na razie, pontyfikat Benedykta XVI?*

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI: Ja oceniam go bardzo pozytywnie. Nie był Ratzinger „moim” kandydatem, ale coraz bardziej się do niego przekonuję. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary szybko stał się *il Papa buono*. Jego dzieła teologiczne – także te, które dotyczą relacji chrześcijańsko-żydowskich – dobrze wróżą na przyszłość. Ujmuję mnie jego szczere przejmowanie się zbrodniami niemieckimi. Wprawdzie złośliwcy, „zblizeni do kół watykańskich”, szepczą, że grywa sobie na fortepianie zamiast reformować Kościół, czytamy jednak w Biblii, że Boga nie było w gwałtownej wichurze ani w trzęsieniu ziemi, ani w ogniu: był w szumie łagodnego powiewu.

HALINA BORTNOWSKA: Kilka miesięcy pontyfikatu Benedykta XVI – pierwszy papieski Adwent, pierwsze Boże Narodzenie – to okres, który jeszcze nie daje przesłanek ani do oceniania, ani do przewidy-



wania, co się dalej może wydarzyć. Widzę i doceniam troskę o osieroconą Polskę, poważne traktowanie młodzieży szukającej kontaktu...

KS. TADEUSZ DZIDEK: Papież Benedykt jest sobą, nie próbuje naśladować swojego poprzednika, zachowuje własną tożsamość. Jest poza tym wytrawnym teologiem. Nie bałem się tego pontyfikatu, uważam bowiem, że jeśli ktoś jest wielkim teologiem, to będzie też dobrym papieżem. I to się potwierdza.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Benedykt XVI bardzo poważnie traktuje swoich słuchaczy. Katechezy, które wygłosił w Kolonii do młodych, pełne były naprawdę fantastycznej teologii, która – i to też jest ważne – natychmiast otrzymywała przełożenie na życie słuchaczy.

Co do obaw, spotkałem się z taką opinią (ona, jak na razie, się nie potwierdza), że papież Ratzinger jest pesymistą w swoim podejściu do świata. Przy Janie Pawle II nie powiedzieliśmy jeszcze, jak bardzo cenna w jego pontyfikacie była nadzieja. Nadzieja wobec człowieka. Dla Karola Wojtyły, który wyrósł z doświadczenia drugiej wojny światowej i komunizmu – i znał ludzką słabość, pytanie o nadzieję i o dobro było kluczowe. Jan Paweł II ciągle na to pytanie odpowiadał: mówił, że w człowieku dobro jest silniejsze. Tymczasem spotkałem się z opinią, że w myśleniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI napięcie między Ewangelią a światem jest zarysowane o wiele mocniej niż w nauczaniu Jana Pawła II. Jeszcze z *Raportu o stanie wiary* pamiętam słowa kardynała Ratzingera, że trzeba nie znać świata i Kościoła, żeby pomyśleć, iż te dwie rzeczywistości mogą się ze sobą spotkać bez wstrząsów. Podejrzewam, że Jan Paweł II powiedziałby to nieco inaczej: że one mogą się spotkać, istnieje natomiast wiele przeszkód, które trzeba przezwyciężyć.

Ale może te obawy wynikają po prostu ze znajomości wcześniejszych artykułów kardynała Ratzingera – tymczasem przez osiem miesięcy pontyfikatu Benedykt XVI nie zrobił nic, co by potwierdzało owe obawy, a wiele takich gestów, które im przeczą. Papież postępuje nieraz w zupełnie innym duchu, niż sugerowałyby to teksty prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W „innym duchu” wyznaczonym po prostu innym miejscem w Kościele. Bo teraz jest kimś zupełnie



innym: „proboszczem świata”, kimś, kto ma rozmawiać z każdym człowiekiem, przedtem zaś był strażnikiem: pilnował klarowności doktryny.

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

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI, teolog, biblista i ekumenista, prof. dr hab., wykładowca na Uniwersytecie Szczecińskim, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Ostatnio (razem z Janem Turnauem) wydał rozmowę-rzekę: *Nie wstydzę się Ewangelii* (2004).

KS. TADEUSZ DZIDEK, teolog, dr hab., wykładowca teologii fundamentalnej w Papieskiej Akademii Teologicznej, prorektor PAT. Wydał m.in.: *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga* (2002).

KS. GRZEGORZ RYŚ, historyk Kościoła, dr hab., wykładowca PAT. Ostatnio wydał: *Stanisław. Medytacje nad pontyfikatem Jana Pawła II* (2005) i *Mandatum. To czyńcie na moją pamiątkę* (2005).



## Papież teolog

Z ks. Tomaszem Węcławskim rozmawia Janusz Poniewierski

Czy ten pontyfikat może być inspirujący dla teologa? Może być, ale... czy będzie? Boję się, że teologowie zajmą się teraz komentowaniem tekstów Jana Pawła II. Tymczasem mnie się wydaje, że Papieżowi chodziło o twórcze myślenie, a nie o powtarzanie za nim tego samego.

JANUSZ PONIEWIERSKI: *Czy pontyfikat Jana Pawła II może być inspirujący dla teologa?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Niewątpliwie tak. Tyle że może nie na tej płaszczyźnie, o jakiej zazwyczaj myślimy, kiedy mówimy o bezpośredniej inspiracji. W papieskim nauczaniu nie ma bowiem zbyt wielu kwestii, które nie byłyby już wcześniej podejmowane teologicznie. One są, ale jest ich stosunkowo niewiele. Pewne rzeczy trzeba ewentualnie dopowiedzieć, doprecyzować...

*Na czym zatem miałyby polegać ta inspiracja?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Prawdziwym wyzwaniem dla teologii jest próba ujęcia całości wiary Kościoła w kontekście wyzwań współczesności. Jan Paweł II zaś zamierzył swego rodzaju przejście przez



wszystkie istotne aspekty wyznania wiary i jego odniesień – społecznych, moralnych, filozoficznych... Oczywiście, można się spierać, czy – i na ile – mu się to udało. Niemniej podjął taką próbę, a wielu teologów dawno z tego rodzaju prób zrezygnowało. A przecież teologia wciąż musi zachowywać odniesienie do całości. Jeśli tego nie robi, staje się czymś w rodzaju ograniczonej „krzątanimy”. Rzecz jasna, można uprawiać swoją działkę – co więcej: można to robić dobrze – ale to, moim zdaniem, niekoniecznie jest teologia we właściwym sensie tego słowa.

*Z tego punktu widzenia to chyba dobrze, że Jan Paweł II nie był „zawodowym” teologiem. Mógłby się bowiem zajmować przede wszystkim swoją dyscypliną: biblistyką, dogmatyką itp. (i popaść w taką „krzątanimy”), a on był myślicielem...*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: No tak... Kiedy w jego nauczaniu pojawiały się konkretne szczegółowe wykłady pewnych kwestii, czuło się, że ktoś je dla niego przygotował. Oczywiście, można tam znaleźć różne istotne impulsy, i to też jest ważne, nie jest to jednak sprawa zasadnicza. To, co zasadnicze, polega bowiem na tym, że owe szczegóły funkcjonują w ramach pewnej – oryginalnej, pochodzącej właśnie od Jana Pawła II – całości odpowiedzialnego myślenia. Powtórzę zatem: Papież próbował nam ukazać wszystkie istotne elementy wiary w jej dzisiejszym kontekście społecznym. Tego dzisiejsza teologia zbyt często nie próbuje.

*Dlaczego?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Z różnych przyczyn. Jedni uważają to za niepotrzebne, drudzy tego po prostu nie potrafią.

Pyta Pan, czy ten pontyfikat może być inspirujący dla teologa. Może być, ale... czy będzie? Boję się, że teologowie zajmą się teraz komentowaniem tekstów Jana Pawła II. Tymczasem mnie się wydaje, że Papieżowi chodziło o twórcze myślenie, a nie o powtarzanie za nim tego samego.



*Krakowskie pismo „Logos i Ethos” opublikowało kiedyś dyskusję o dziedzictwie Karola Wojtyły. Uczestnicy tamtej debaty pokazywali, że można być wiernym nauczaniu Ojca Świętego na dwa różne sposoby: komentując je (i dopisując doń przypisy) albo twórczo je rozwijając w duchu wolności...*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Jedną z najgorszych rzeczy, jakie mogą się dziś przydarzyć teologii – i to widzę, niestety, zbyt często w Polsce – jest ciasnota i lęk: powtarzanie, bez próby wyjścia poza to, co się powtarza. Tak jakby nie było innych pytań oprócz tych, które są „w środku”. W ten sposób niczego się nie osiągnie – tak można tylko potwierdzać to, co jest.

Wielu tak właśnie zajmuje się „teologią Jana Pawła II”. To głębszy problem – bo tu nie chodzi jedynie o Papieża. Teologia jednak nie powinna polegać na opracowywaniu cudzych myśli. Mam wrażenie, że jest tu ukryte pewne założenie: iż wszystko, co ważne, już się dokonało – i dokonało się poza nami. Także teologia to, zgodnie z tym punktem widzenia, coś, co się wydarzyło poza nami – a my jesteśmy od tego, żeby to zarejestrować w sposób w miarę uporządkowany i – powiem trochę złośliwie – wyciągnąć z tego pożytek własny: na przykład napisać doktorat albo habilitację. Oczywiście, mocno to przerysowuję...

*Powiedział Ksiądz, że można w myśli Jana Pawła znaleźć jakąś całościową wizję, klucz...*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Spójrzmy choćby na tytuły encyklik: mamy tu trzy dokumenty o Osobach Boskich, a potem rozmaite szczegółowe kwestie...

*Kwestie – dodajmy – różnej wagi...*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Ale takie, które powinny być, zdaniem Autora, poruszone – i to w jednej, tej samej, perspektywie. Pierwsza encyklika, *Redemptor hominis*, jest początkiem, ale i w pewnym sensie podsumowaniem. Podsumowaniem dojrzewania Karola





Wojtyły jako myśliciela, który widzi problemy najbardziej dziś zasadnicze. To w tym tekście Papież kreśli swój teologiczny program: dotyka fundamentu rzeczywistości wiary. Potem – nie wychodząc już poza te ramy (które są zresztą tak szerokie, że nie potrzebował ich bynajmniej przekraczać) – Jan Paweł II pokazywał zagadnienia bardziej szczegółowe. Tak jakby nie trzeba już było powtarzać tego, co napisał w *Redemptor hominis* (choć czasem to powtarzał); tak jakby należało to tylko zastosować do różnych obszarów życia.

*Co takiego ważnego Papież napisał w encyklice Redemptor hominis? Że człowiek jest drogą Kościoła?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Jan Paweł II nie bał się mówić o człowieku w bliskości Boga. I nie pomniejszał żadnych ludzkich doświadczeń.

*W tekście dla niemieckiego kwartalnika „Ost – West. Europäische Perspektiven” napisał Ksiądz Profesor, że „teologiczne i kościelne spory o tzw. zwrot antropologiczny w teologii zostały odesłane na właściwe im miejsce (w pewnym sensie do kąta) przez siłę faktycznego zwrotu ku człowiekowi w nauczaniu i praktyce tego pontyfikatu”. To niemalże „kopernikański przewrót”, którego autorem był Papież. Z drugiej strony krytycy Jana Pawła II twierdzą, że uprawiał on teologię bardzo tradycyjną. Jak to pogodzić?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Autor *Redemptor hominis* nakreślił perspektywę, która pozwoliła inaczej zabrzmieć tradycyjnym ujęciom teologicznym. Mówiąc pragmatycznie: w stosunku do teologów, którzy boją się opuścić utarte ścieżki, to jest ogromna pomoc, która nie polega na tym, że Papież je przed nimi opuścił – bo on wcale tego nie uczynił! – ale na tym, że pokazał im te stare elementy w nowym świetle.

*Ale może niesłusznie przypisujemy Papieżowi zasługę w dokonaniu owego „antropologicznego zwrotu” i zapaleniu tego „nowego światła”? Może to nie Jan Paweł, tylko Sobór?*



KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Sobór wyrósł także z takich ludzi jak Karol Wojtyła. Krakowski biskup nie miał może wielkiego wpływu na całość *Vaticanum II*, niemniej charakterystyczne jest, co o nim – wtedy, w czasie soborowych obrad – myślał wielki francuski teolog Henri le Lubac. Papież wspomina o tym w książce *Wstanie, chodźmy*: „Kiedy (...) mówiłem o personalizmie, przyszedł do mnie ojciec de Lubac i powiedział: »Tak, tak, w tym kierunku«. Wojtyła był przygotowany do Soboru – był tam kimś twórczym. Przyłożył do tego przełomu rękę.

*Słowa de Lubaca zapowiadały ową ogólną wizję, która powinna inspirować teologów. Ale pomówmy też o tych konkretnych impulsach teologicznych obecnych w nauczaniu Jana Pawła II. Jakie były najważniejsze, z punktu widzenia teologa, tematy tego pontyfikatu? Zwrócenie uwagi na kategorię miłosierdzia? Podkreślanie roli Żydów jako „starszych braci” chrześcijan? To wszystko, co wiąże się z jubileuszowym rachunkiem sumienia Kościoła?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: W stosunku do każdej z tych spraw mam poczucie pełnej zgody i jednocześnie... niezgody. Ta zgoda wynika stąd, że zagadnienia, które Pan wymienił, są fundamentalne i nie były dotąd w dostateczny sposób oświetlone przez teologię, a ich dostrzeżenie otwiera przed teologami bardzo obiecujące perspektywy. Myślę tu zwłaszcza o miłosierdziu! Z drugiej strony jednak ściśle związanie teologii miłosierdzia z objawieniami św. Faustyny wywołuje także moją wątpliwość. Bo te objawienia są zakorzenione w konkretnej epoce. A to, co mówi teologia miłosierdzia, dotyczy tak fundamentalnych spraw wiary, że nie wystarczy, by było powiązane z tak określonym impulsem – przy całym szacunku dla wagi tego, co przekazała święta Faustyna.

Być może jednak niepotrzebnie się lękam. Być może to się odezwie od konkretnych okoliczności i przeniesie na płaszczyznę powszechną...

*Spotkałem się z opinią, że Jan Paweł II na nowo określił podstawowe znamiona Kościoła: jedność (ekumenizm), świętość (wyznanie win),*



*powszechność (otwarcie na dialog chrześcijańsko-żydowski i dialog międzyreligijny) i apostołskość (próba przemyślenia prymatu Piotra). To ostatnie zadanie Papież realizował przez cały swój pontyfikat, a jego ostatecznym wypełnieniem była śmierć – i p o w s z e c h n a żaloba.*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Opowiadał Marcin Bornus-Szczyński, że w klasztorach koptyjskich, które odwiedzał, zadawano mu pytanie: „Czy to prawda, że wy w Patriarchacie Zachodnim...?”. Trzeba wiedzieć, że chrześcijanie wschodni patrzą na Kościół rzymski z takiej mniej więcej perspektywy. Oni nie tyle potrzebują dokumentów czy decyzji biskupa Rzymu; potrzebują raczej jego obecności i świadectwa – jako brata w Chrystusie i patriarchy ważnej części Kościoła. Papież to wiedział... On stał się powszechnym pasterzem dzięki sile swojej osobowości i przez sposób wykonywania posługi Piotra, ale niestety nadal nie przez powszechnie akceptowane teologiczne rozwiązanie tego problemu.

Bardzo mocne jest w Kościele rzymskim myślenie uniwersalno-administracyjne. Ono opiera się na przekonaniu, że „my w Rzymie w zasadzie wiemy, jak powinien wyglądać Kościół na całym świecie”.

*Można by powiedzieć: tak myśli Kuria, nie Papież.*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Mam jednak wrażenie, że Papież na to pozwolił i w tym sensie coś wypuścił z ręki. Prawdopodobnie nie było można inaczej... Ale to przecież także jego odpowiedzialność.

*Co Papież wypuścił z ręki?*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Odpowiem niezbyt eleganckim skrótem: „administrowanie korporacją”. Bo z pewnego punktu widzenia Kościół jest traktowany jako swego rodzaju „korporacja”, która ma swoją strukturę, swoje pola działania globalnego i swoje interesy. Pojawia się wtedy styl myślenia, który wydaje się trudny do pogodzenia z tym, czym Kościół jest w istocie. Interwencje dyplomatyczne Stolicy Apostolskiej – na przykład wobec ONZ czy innych organizacji tego typu – są napisane językiem, jakim rozmawia się



w tych międzynarodowych instytucjach, bardzo dalekim od stylu Jana Pawła II. Ale przedstawiano je także na jego odpowiedzialność. To dotyczy również wielu innych dziedzin instytucjonalnego życia Kościoła, oczywiście nie tylko na poziomie Stolicy Apostolskiej.

*Halina Bortnowska napisała kiedyś, że „nie każdy mistyk potrafi być reformatorem instytucji, którą duchowo wzbogaca; może w ten sposób przyczynia się do przyszłej reformy”.*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Czasem wydaje się, że Papież był też ofiarą pewnego systemu... Jest bowiem trudne do zrozumienia takie ustawienie posługi Piotra, że ten, kto ją wykonuje, nie jest w stanie sam przygotować słów, które ma wygłosić i za które musi wziąć odpowiedzialność. Skoro jest tyle spotkań, dokumentów, kazań, to jeden człowiek zwyczajnie nie może tego ogarnąć! Tymczasem odpowiedzialność biskupa Rzymu jest związana z jego osobą i nie może być inaczej. Kto wie, może wystarczyłoby, gdyby biskup Rzymu codziennie odprawiał Eucharystię i komentował słowo Boże?

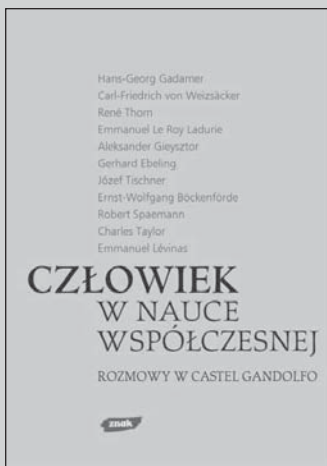
*Na co, zdaniem Księdza Profesora, powinni zwrócić szczególną uwagę następcy papieża Jana Pawła II? Bo on tego nie dostrzegł albo... widział to w nie dość jasnym świetle.*

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI: Taką sprawą – kluczową dla życia religijnego – jest wolność. Po pierwsze, ze względu na historię: bo przecież rozmowa o wolności została w pewnym sensie na Kościele wymuszona przez świat nowożytny. I ślady tego stanu rzeczy można znaleźć także w dokumentach soborowych i posoborowych. Po drugie: pewne wątpliwości budził również sposób, w jakim o wolności mówił Jan Paweł II. Papież używał określenia: „prawdziwa wolność”, i ja rozumiem, co on chciał przez to powiedzieć – że są różne zniekształcone postaci ludzkiego życia, które uchodzą za wolność, choć wolnością nie są. Ale jeśli mamy do czynienia z prawdą i wolnością, to słowo „prawdziwa” nie jest już konieczne. Podobnie jest z miłością: nie trzeba na każdym kroku podkreślać, że to prawdziwa

miłość – kiedy miłość jest miłością, to przecież to widać! A jeśli ktoś musi stale podkreślać, że to, o czym mówi, jest prawdziwe, to – paradoksalnie – budzi się wątpliwość.

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI, teolog, prof. dr hab., wykładowca teologii fundamentalnej w UAM w Poznaniu, były członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Ostatnio wydał trylogię *Królowanie Boga* (2003–2005).

znak



## Człowiek w nauce współczesnej

Rozmowy w Castel Gandolfo

W 1983 roku zebrała się po raz pierwszy Rada Naukowa wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku, którego patronem był Jan Paweł II. Jeszcze nigdy tak różnorodna grupa uczonych nie zebrała się wokół papieża. Byli tam m.in.: Hans-Georg Gadamer, Carl-Friedrich von Weizsäcker, René Thom, Gerhard Ebeling, Paul Ricoeur, Charles Taylor, a z polskich uczonych: Aleksander Gieysztor, Leszek Kołakowski i Jacek Woźniakowski.

Tematem rozmów wspomnianych myślicieli był „Człowiek w nauce współczesnej”.



Tadeusz Bartoś OP

## Zrozumieć Jana Pawła II Próba hermeneutyczna

Spierając się o Papieża, spieramy się także o to, jacy jesteśmy, jaka jest nasza wiara, jaka jest nasza teologia, myślenie o człowieku i Bogu.

### Problemy metodologiczne

Kim był Jan Paweł II – czy można odpowiedzieć na tak postawione pytanie? Czy możemy poznać do głębi drugiego człowieka, zrozumieć prawdę, ukrytą przecież przed ludzkimi oczyma? Nie możemy – zawahać się powinni nawet najbliżsi. Łatwiej pisać, jak był odbierany, jak oddziaływał na świat, łatwiej jest spojrzeć z zewnątrz. Niczym Kantowska *Ding an sich* pozostaje ukryty Papież, my zaś – zewnątrzni obserwatorzy, komentatorzy, analitycy – zanurzeni w świecie fenomenów, nie zdołamy przekroczyć niewidzialnego kręgu interpretacji.

Pytamy więc, jak oddziaływał na świat, jak był odbierany, jaki sens i znaczenie przypisać jego dziełu. W badaniu korzystać będziemy z zaproponowanej przez Hansa-Georga Gadamera metody *Wirkungsgeschichte*, która dla zrozumienia tekstu literackiego każe przyglądać się historii jego oddziaływania. Tekst bowiem, wychodząc



z rąk autora, zaczyna żyć własnym życiem, a jego oddziaływanie nie zawsze musi być zgodne z zamysłem twórcy.

Podobnie jak oddziaływanie tekstu, także oddziaływanie człowieka, znaczenie tego, co robi i pisze, rychło się autonomizuje, zaczyna żyć własnym życiem. Tak było też z życiem i dziełem Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Zrozumienie wymyka się jego władzy. Nie będziemy więc mówić, co myślał Jan Paweł II, ale jedynie, jak możemy rozumieć to, co mówił. Nie będziemy opisywać tego, co robił, lecz zapytamy tylko, jaki sens przypisać jego dziełu, w jaki sposób oddziaływało one w świecie.

Idąc taką drogą pytań, wystawiamy pontyfikat Jana Pawła II na wichry i burze różnorodnych spojrzeń. Rozumienie i interpretacja lubią chodzić własnymi ścieżkami. Nie kochają definitywności. Powracają z uporem do starych, z pozoru rozstrzygniętych kwestii, proponując nowe wglądy.

## Teologia „zstępująca”

Jakie są źródła teologii Jana Pawła II? Z pewnością zgody w tej materii nie będzie. Jedni powiedzą, że myśl jego reprezentuje nurt teologiczny, który za ważną przesłankę uznaje ludzkie doświadczenie. „Człowiek jest drogą Kościoła” – mawiał Papież, ludzkie doświadczenie zatem być, wydaje się, w centrum jego zainteresowania. Ten rodzaj teologii opisał w sposób systematyczny Karl Rahner, który mówił o tzw. zwrocie antropologicznym. W tym sposobie myślenia nie tyle abstrakcyjna teoria, ale człowiek w jego indywidualnym doświadczeniu jest miejscem uprzywilejowanym, swoistą „świętą przestrzenią” ujawniania się boskiego ducha.

I rzeczywiście, gdy przyjrzymy się nauce papieskiej, zobaczymy, że czerpie ona z bogactwa tradycji historycznej, odwołuje się do doświadczenia pokoleń, historii naszego narodu, historii innych krajów. To wszystko były ważne źródła teologii Jana Pawła. Z kolei wcześniejsza praca filozoficzna, antropologia i etyka, które tworzył, także dawały wgląd w doświadczenie jednostki, współczesnego człowieka. „Człowiek jest celem, a nigdy nie ma być tylko środkiem” –



ta idea Kantowskiego imperatywu kategorycznego patronowała w pewien sposób myśli antropologicznej Papieża, była swoistym zawołaniem całego jego dzieła.

Krytycy jednak powątpiewać będą, czy rzeczywiście ludzkie doświadczenie mogło się przebić do świadomości Papieża poprzez gąszcz antropologicznych założeń i teologicznych pryncypiów: czy zamiar zwrotu ku człowiekowi mógł się ucieleśnić? Czy ludzkie doświadczenie, jeszcze niezinterpretowane, pozbawione „okularów” przedzałożeń teologiczno-antropologicznego systemu, mogło dotrzeć do niego, czy mogło zostać usłyszane w swym autonomicznym wyrazie? A może było tak, że silne przekonania Papieża nie pozwalały mu „wejść w buty” inaczej myślących? Wiele z jego nauk, sposobu działania – powiedzą oponenci – wskazuje, że nie potrafił usłyszeć głosu człowieka, który wyrażał doświadczenie inne aniżeli własne spojrzenie Papieża. Teologia Jana Pawła II – mógłby ktoś, idąc tym tropem, dowodzić – była uwspółcześnioną wersją teologii scholastycznej, teologii zstępującej z góry, gdzie pryzmat własnych kategorii zajmuje miejsce naczelne w recepcji doświadczenia cudzego. By użyć obrazu zapożyczonego od Emmanuela Lévinasa, teologia Wojtyły nie dostrzegała Innego w jego zasadniczej nie-tożsamości, była teologią toż-samego.

Opis taki wzbudzi sprzeciw, gdy pomyślimy o osobistej postawie Papieża otwartego na myślących inaczej. Nie można zapominać o dialogu ekumenicznym, także o dialogu międzyreligijnym, w którym zaszedł on dalej niż jego poprzednicy. Sprzeciw ten jednak słabnie, gdy spojrzymy na dialog wewnątrzkościelny – lub raczej na jego brak. Dlaczego tak się stało? Z jakich przesłanek wpływała niechęć Papieża do otwartej rozmowy we własnym gronie duchownych? Dlaczego ewentualna zgoda na debatę nie była równocześnie gotowością do przyjęcia krytyki? Skonfliktowani z papieżem Polakiem teologowie mówią o autorytaryzmie naszego rodaka, niespotykanym od czasów Soboru. Nie przypadkiem wspominają, iż Papież spotkał się wiele razy z prawosławnymi, Żydami, muzułmanami, hindusami, buddystami, ateistami..., a nie spotkał się nigdy z synem własnego Kościoła, wielkim teologiem i zarazem wielkim krytykiem papieżstwa, Hansem Küngiem. Nie spotykał się





z teologami wyzwolenia, nie spotykał się z duchownymi, którzy byli krytyczni wobec jego teologii.

Papieskie rozumienie Kościoła, rozumienie Biblii i sposób jej interpretacji, wszystkie te elementy jego aktywności – powiedzą krytycy – są wyrazem teologii głuchej na ludzkie doświadczenie. Opinia ta, choć brzmi zbyt surowo, domaga się refleksji. Nie po to, by krytykę podtrzymać lub ją unieważnić, lecz aby lepiej zrozumieć dziedzictwo Papieża. Zbyt wiele bowiem wybitnych postaci zwracało uwagę na słabości tego pontyfikatu, by móc je w rzetelnej debacie pominąć milczeniem.

## Aporie teologa i przywódcy religijnego

Posługa każdego papieża, w tym także papieża z Polski, wystawiona jest na próbę, której do pewnego stopnia sprostać nie sposób. Jak każdy przywódca masowych ruchów czy organizacji, papież – siłą rzeczy – nastawiony jest na dobro całości. Pierwotność takiego nastawienia czy też priorytet takiej orientacji skutkuje  *nolens volens*  jakimś rodzajem dezindywidualizacji. Inne są reguły utrzymywania dobrego kontaktu z masami, administrowania złożonym urzędem, gdzie obowiązują procedury, bezosobowe reguły, jednoznaczność, a zupełnie innego nastawienia wymaga dostrzeżenie jednostki w jej unikalności i nieusuwalnej odrębności. Jednostka ginie wśród mas, przestaje być osobą w urzędzie. Troska o pojedynczego człowieka znika zawsze w kontekście problemów globalnych.

Nie bez znaczenia jest więc fakt, iż teologia Wojtyły główne swe rysy zyskała właśnie jako nauczanie papieskie. Wcześniej występował on raczej w roli filozofa (etyka). Taka lokalizacja społeczno-kulturowa tej myśli „skazywała ją” w naturalny sposób na bycie nauczaniem płynącym z góry, wygłaszanym  *ex cathedra* . Dziś, kiedy wiemy, że podmiot i jego kontekst społeczny, historyczny, kulturowy istotnie wpływa na sposób formułowania i przekazu myśli, na samą jej treść, możemy sobie wyobrazić, że bycie głową państwa kościelnego, Wikariuszem Chrystusa, Najwyższym Kapłanem ( *Pontifex Maximus* ), łatwo sprawić może, iż myśl w tym kontekście zrodzona



nie umie i do pewnego stopnia nie może uwolnić się z funkcji wyznaczanych przez sprawowaną władzę. Jest więc teologia papieska *ex definitione* teologią w służbie kościelnej instytucji. Wchodząc w tę rolę, horyzont spojrzenia siłą rzeczy doznaje ograniczeń, nie tylko ze względu na kwestię ochrony ortodoksji, ale właśnie z uwagi na ową funkcję władzy, jaką jest konieczne poczucie, iż panuje się nad podległą rzeczywistością.

Zapytać jednak trzeba, czy z tej nieuniknionej aporii Jan Paweł II wyszedł obronną ręką? Trudno być sędzią, gdy nie dysponuje się odpowiednią miarą. Wielu jednak ocenia, i to nie bez racji, że biorąc pod uwagę trudność wyzwania, wynik jest nadzwyczajny. Jan Paweł II, pomimo ograniczeń płynących ze swej funkcji, znany był jako ktoś, kto zwraca uwagę na pojedynczego człowieka, którego spotyka na swej drodze.

Nie usuwa to jednak strukturalnej aporii i jej konsekwencji. Jednoznaczność i powszechność rozstrzygnięć to prawo społeczności, jednostka tymczasem w wymiarze swego życia duchowego, osobowości, indywidualnego rozwoju budzi się tam, gdzie kończy się jednoznaczność i klarowność wiedzy „od góry”, a rozpoczyna droga poszukiwań, wieloznaczność. Gdzie jest indywidualny dramat, tam jednorodny system religijny staje się przeciwnie skuteczny. Co więcej, wewnętrzne transcendowanie systemu jest warunkiem religijności autentycznej. Jest to transcendowanie i znoszenie będące swego rodzaju ruchem dialektycznym: na wzór teologii apofatycznej, która „rozdarła” w obliczu Tajemnicy „gubi się”, „traci język”, wszelką

własną wypowiedź sama podważa, gdy staje wobec ogromu Niewypowiadalnego.

Czy jednak w takim duchu można głosić przesłanie wiary? Czy papież może odsłaniać własną niepewność wobec tajemnicy Nieskończonego? Odpowiedź w moim przekonaniu brzmi: nie tylko może, lecz także powinien. Siła

przekazu nie w sile głosu się kryje, lecz w mocy wewnętrznego przekonywania słowa. Choć słowo to nie zyska z całą pewnością masowego posłuchu. Nie to jednak świadczy o jego sile. Myśl, która w pytaniu trwa i nie waha się pytać dalej, to myśl religijna, która nie chce

**Trwanie w wierze to trwanie w zapytywaniu, w hipotezie uparcie stawianej, choć rozum milczy i mówi, że w ciemność wkracza człowiek.**



z wiary budować bastionu światopoglądowej instytucji. Trwanie w wierze to trwanie w zapytywaniu, w hipotezie uparcie stawianej, choć rozum milczy i mówi, że w ciemność wkracza człowiek<sup>1</sup>.

Krytyk pontyfikatu powie, że takiego trwania w pytaniu, takiego dociekliwego zapytywania zabrakło teologii Jana Pawła. Była ona raczej pouczeniem, odpowiedzią, zamknięciem, zdefiniowaniem, określeniem nieprzekraczalnych ram. Zgodziwszy się lub nie z tym głosem krytycznym, przyznać musimy w istocie, że w odbiorze papieskiej nauki ryzyko zniekształcenia jest wielkie: wiara bowiem przestaje być wiarą, gdy staje się światopoglądem, przekonaniem, gotowym i skończonym obrazem rzeczy. Nie obrazy maluje wiara, lecz rysuje drogę. Potok nauk, co myśli są kresem, już nie skłaniają, by myśleć dalej, lecz uczą, jak myśleć należy. Najsmutniejsza ze smutnych jest wiara, co wiedzę udaje. Najpiękniejsza jest wiara, co pyta.

## Dostrzec człowieczeństwo Jezusa

Wymaga refleksji pytanie – zauważą krytycy papieskiej teologii – dlaczego stosunkowo niewiele jest w jego twórczości wypowiedzi podejmujących się zrozumienia postaci Jezusa jako człowieka. Niewiele istotnych analiz słów Nauczyciela, tego co robił, jak się zachowywał. Raczej Jego śmierć aniżeli życie koncentruje uwagę. Brakuje teologii papieskiej wnikającej w ludzki kontekst działalności Założyciela chrześcijaństwa, jaki dziś wyłania się z pracy historyków i egzegetów. Teologiczna wizja Jezusa, uprzednia wobec tekstu Ewangelii, nie wkracza na teren autonomicznej refleksji. Nawet *Redemptor hominis*, główna encyklika o Jezusie, gubi Jego człowiecze kształty w gąszczu teoretycznych kwestii. Teologia odkupienia zasłania Jezusa odkupiciela. Teologia już dana, wcześniej znana, nie pozwala na świeżość w lekturze nauki Mistrza z Nazaretu.

---

<sup>1</sup> Klasyczna definicja wiary stwierdza, że jest ona umiejętnością umysłu, która sprawia, iż przystaje on na to, co niewidzialne („*fides est habitus mentis (...), faciens intellectum assentire non apparentibus*”, Tomasz z Akwinu, *II-II<sup>ae</sup>, q. 4, a. 1*). Wytrwale zapytywanie – nie bez udziału woli – jest owym stanem umysłu, w którym lgnie on i przystaje na to, czego jako niewidzialnego sam nie rozpoznaje.



Najbardziej chyba znana papieska refleksja nad postacią Jezusa, która znalazła się w *Liście do młodych*, dotyczy sceny Jego spotkania z młodzieńcem. Słowa Jezusa, by sprzedać wszystko i pójść za Nim, rozważane tam były jednak nie tyle w ich oryginalnym kontekście, ile w szczególnym kontekście papieskiej duchowości, której dominującą cechą była postawa heroizmu, całkowitego poświęcenia aż do zatrzymania siebie. Interpretacja ta więcej mówi nam o samej duchowości Jana Pawła II aniżeli o możliwych sensach słów Mistrza z Nazaretu. Na postać Jezusa nałożona została w papieskim nauczaniu znaczna porcja tradycyjnej teologii i duchowości, tak że ginie ona „przygnięciona ciężarem” tradycji oraz owej szczególnej Wojtyłowej duchowości.

### **Naśladowanie wzorca osobowego**

Rzecz nie w tym, by kwestionować duchowość czy rodzaj przywoływanej tradycji, ale by umieć spojrzeć także spoza ich zasłony. Wtedy dostrzeżemy, iż okulary, przez które Karol Wojtyła – Jan Paweł II patrzył na świat religijny chrześcijaństwa, są szczególnego rodzaju. Zobaczymy, że można je zdjąć i spojrzeć bez nich lub inne założyć – bardziej własne, indywidualne, ufundowane na innym, osobistym doświadczeniu. Kiedy bowiem jedna duchowość, do tego wyjątkowa, wsparta na niepowtarzalnych życiowych doświadczeniach, zostaje podniesiona do modelu uniwersalnego, wtedy rodzi się niebezpieczeństwo, iż stanie się ona w tych, którzy ją w niesamodzielny sposób przyjmują, rodzajem duchowej ułomności, jakimś heteronomicznym, niemodyfikowalnym, hamującym ludzki rozwój i dojrzewanie człowieka systemem myślenia przyjmowanym w całości *a priori*.

Szczególna, jakże autentyczna, silna i godna podziwu duchowość papieża z Polski nie może być wzorem uniwersalnym. Siła jego osobowości utrudnia tylko zadanie, jeśli ktoś na papieskim przykładzie chce budować swe życie. To zresztą jest problem bardziej ogólny duchowości chrześcijańskiej, dotyczący naśladowania wzorców osobowych, cnót świętych itp. Nie tyle bowiem w papieżu, lecz w nauce Jezusa życie chrześcijanina powinno szukać swych wzorów i oparcia. Odnosić się ono powinno do Jezusa. On zaś, co istotne, znany



jest nam jedynie z kart Ewangelii, dostępny jako słowo, zasłyszana opowieść. Jeśli więc chcemy czerpać naukę z historii życia papieża, którego znaleźliśmy, widzieliśmy, którego słów słuchaliśmy, jeśli przykład jego życia ma „wyjść nam na zdrowie”, czerpać musimy krytycznie, dostrzegając odrębność epoki, w której żył, różnicę wieku, kultury, religijnego wychowania, osobistej życiowej historii. Analogicznie zresztą teksty Nowego Testamentu były krytycznymi, tj. za pośrednictwem w refleksji teologicznej, wypowiedziami o Jezusie.

Uwagi te dotyczą, oczywiście, jedynie tych, którzy naprawdę są zainteresowani duchowością Jana Pawła II. Nie o masowe przeżycia religijne idzie, gdy chcemy mówić o duchowości człowieka, ta bowiem ze swej istoty pozostaje indywidualna, jeśli ma być godna swego miana. Duchowość autentyczna przemawia zawsze do jednostki i czyni jednostkę jeszcze bardziej jednostką: podmiotem świadomym i wolnym.

## Ludzka autonomia

Tymczasem kwestionowanie wartości indywidualnego doświadczenia pod hasłami zagrożenia relatywizmem i subiektywizmem może sprawić, że jednostka łatwo się go wyrzeka i podlega alienacji. Sama z siebie, poddając się wpływowi takiej tendencji myślowej, dochodzi do wniosku, że nie powinna myśleć inaczej niż ogół: „nie możesz tak myśleć, musisz myśleć jak my razem myśleliśmy, obowiązuje cię dyscyplina także w sferze rozumienia religijnego przekazu”. W ten sposób pojawia się ryzyko, że droga wiary stanie się „quasi-wiedzą”, spłaszczonym światopoglądem. Zanika wtedy poszukiwanie, prawdy wiary przestają być drogowskazem w drodze.

To jeden z możliwych sposobów niezamierzonego oddziaływania papieskich wypowiedzi. Krytycy zwracają uwagę, iż w tym duchu encyklika *Veritatis splendor* ujmuje prawdę w kategoriach dyscyplinarnych:

Teologowie moraliści mają wyklądać doktrynę Kościoła i wypełniać swoją posługę tak, by dawać przykład lojalnej akceptacji – wewnętrznej i zewnętrznej – nauczania Magisterium zarówno w dziedzinie dogmatu, jak i moralności (nr 110).



Choć słowa te, odczytane w kontekście przypadków absolutnej dowolności interpretacyjnej wśród teologów, mogą być zrozumiałe

**Prawda chroniona nakazem administracyjnym zostaje poniżona. Nakaz przedstawia prawdę tak, jakby nie była ona warta samej siebie.**

i wyrażać trafne spostrzeżenia, że takiej absolutnej dowolności żadna sztuka nie toleruje, jednak uogólnione, rozumiane jako uniwersalna reguła działania teologicznego, stają się sposobem na swego rodzaju teologiczne samobójstwo. Takie uogólnienie słów Papieża wydaje się nieuprawnione, skoro II Sobór Watykański powia-

da w swym znanym sformułowaniu, że prawda ma „przekonywać siłą samej prawdy”. Prawda chroniona nakazem administracyjnym zostaje poniżona. Nakaz przedstawia prawdę tak, jakby nie była ona warta samej siebie.

## Tym gorzej dla faktów

Jedną z konsekwencji uprawiania teologii „od góry” jest ryzyko budowania przekonań sprzecznych ze stanem faktycznym, choć spójnych wewnętrznie i zgodnych z przyjętymi teoretycznymi założeniami. To inny z możliwych kierunków – w moim przekonaniu głęboko nietrafnych – recepcji myśli Papieża. W tej samej encyklice *Veritatis splendor* powiada się, że

dechryścianizacja, dotykająca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego: do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego (nr 106).

Papież zwraca uwagę na swego rodzaju nihilizm i utylitaryzm jako postawę społeczną będącą przejawem różnorodnych ludzkich egoizmów, co wiąże ze słabnącymi wpływami chrześcijaństwa. Jednak tezy tej nie sposób uczynić uniwersalną regułą. Dechryścianizacja nie



zawsze automatycznie wpływa na pogorszenie poziomu moralności publicznej. Nie jest ona jedyną przyczyną odchodzenia od standardów moralnych. Często modernizacja kraju odgrywa większą rolę aniżeli zanik religijności. Statystyki nie pokażą wyższej przestępczości, korupcji czy ogólnego zepsucia w owych krajach „bez Boga” w porównaniu z krajami katolickimi, takimi jak Polska, które nie doświadczyły masowego procesu sekularyzacji. Co więcej, wydaje się, iż ład społeczny, ogólna kultura i niższa przestępczość są udziałem krajów niekiedy głęboko zlaicyzowanych. Jak rozrodczość, tak i porządek w państwie jest funkcją wielu czynników i nie zawsze są na pierwszym miejscu kwestie żywotności religii. Złudzeniem, także mogącym mieć wydźwięk obraźliwy, jest więc przekonanie, że gdzie nie ma Boga, tam nie ma etyki. Bez Boga jest możliwa etyka, ateści bywają moralni, państwo niereligijne bywa państwem przestrzegającym zasad etycznych, choć może w pewnych aspektach ten etyczny kodeks różni się od etyki katolickiej. Takie też konsekwencje wypływają ze starej teologicznej doktryny katolickiej o prawie naturalnym, wpisanym w serce człowieka (niezależnie od wyznania lub jego braku), które jest wewnętrznym głosem przypominającym mu, iż ma czynić dobrze i unikać zła<sup>2</sup>.

Katolicka wiara, jeśli chce szukać swego *proprium*, nie może ograniczać się do moralności, ta bowiem w różnych wersjach wspólna jest różnym ludom. Dlatego warto odświeżyć myśl, że chrześcijańskie przesłanie nie jest przesłaniem wyłącznie etycznym, lecz przede wszystkim religijnym: ukazującym horyzont człowieczeństwa, duchową drogę ku Bogu.

Przykłady tu rozważane odsłaniają negatywne skutki szczególnej teologii „od góry” (głoszonej w tej postaci nie tyle przez Papieża, co przez popularyzatorów jego myśli), w której spójny system wnioskowań (w tym przypadku sformułowanie zależności pomiędzy dechryścianizacją i demoralizacją) jest raczej rodzajem wnioskowania dedukcyjnego, tj. przejścia od pojęcia do pojęcia, aniżeli jakimś uogólnie-

<sup>2</sup> Zgodnie z definicją prawa naturalnego każdy człowiek potrafi rozróżnić dobro od zła, choćby nie miał dostępu do chrześcijańskiego objawienia. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii, I-II<sup>ae</sup>, q. 91, a. 2*: „Prawo naturalne to nic innego jak cząstkowe uczestnictwo prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym” („*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*”).



niem obserwacji stanu faktycznego. Logika arbitralnie zdefiniowanych pojęć każe tak myśleć, choć fakty nie dają się do niej dopasować.

Analogicznie rozważyć możemy inne znane papieskie sformułowania. Świat bez Boga nazywa on cywilizacją śmierci. Odbiór tych słów Papieża bywa także w sposób nieuprawniony uogólniany. Ludzie niewierzący bowiem niekoniecznie są szczególnymi piewcami śmierci. Niewiara i ateizm nie muszą być przeżywane jako rozpacz. Tak zwany świat bez Boga wcale nie musi być światem bez wartości. Ateizm bywał humanistyczny. Choć, oczywiście, może być także wyrazem nihilizmu.

Jednak wiara w Boga, prowadząc nierzadko do wielkiego dobra moralnego ludzi, także nie gwarantuje automatycznie prawości człowieka i nie zapewnia powstania cywilizacji miłości. Historia chrześcijaństwa nie zawsze była historią cywilizacji miłości. Co więcej, przekonanie o przynależności do takiej cywilizacji, poczucie bycia „po właściwej stronie” jedynie na podstawie religijnej przynależności, łatwo usypia sumienie, skoro *ex definitione* ma się rację i prawdę po swojej stronie. Teologia, która stroni od uznania za wiążące doświadczenia człowieka Zachodu, także doświadczenia niewiary, traci zdolność do dialogu.

Cywilizacja śmierci miała być domeną zepsutego konsumpcjonizmu Zachodu. To hedonizm i konsumpcjonizm w opinii Papieża były wyraźnymi symptomami owej dekadencji Zachodu. Także ta opinia bywa w popularnym odbiorze upraszczana i przez to krzywdząca. Obok bowiem typowych zachowań mas, poddanych oddziaływaniu konsumpcjonizmu, tzw. Zachód zachował wysoką kulturę, wrażliwość społeczną, system opiekuńczy i wiele, choćby nieefektywnych ekonomicznie, lecz nastawionych na ochronę słabej jednostki instytucji. Mieszkańcy Zachodu to przecież także żywe, wrażliwe istoty, ludzie pracowici, dbający o rodziny, odpowiedzialni lub do odpowiedzialności skłaniani prawem, dotrzymujący umów itd. Dobrobyt nie jest synonimem zepsucia; taki pogląd zbyt pachnie resentymentem, by można było go przypisywać Papieżowi. Z kolei pozbawienie możliwości korzystania z dóbr cywilizacji konsumpcyjnej nie czyni z ludzi automatycznie szlachetnych ascetów. Niedostatek rodzi niekiedy szlachetność, lecz w innych przypadkach bywa źródłem małoduszności,





zawiści i większej chciwości. Bieda upadła i upokarza, czyni z ludzi łatwy przedmiot do wykorzystania. Ubóstwo, izolacja i zacofanie – mówił o tym Papież – nie sprzyjają duchowemu rozwojowi.

## Subiektywizm – obiektywizm

Z kolei uznanie tzw. subiektywizmu za jedno z istotnych źródeł zła w świecie opiera się na nieporozumieniu. Czytamy w *Veritatis splendor*:

Nie wolno jednak nigdy mylić błędnego subiektywnego mniemania o dobru moralnym z prawdą obiektywną, ukazaną rozumowi człowieka jako droga do jego celu, ani też twierdzić, że czyn dokonany pod wpływem prawego sumienia ma taką samą wartość jak czyn, który człowiek popełnia, idąc za osądem sumienia błędnego (nr 63).

Tymczasem nie istnieje inny aniżeli subiektywny dostęp do prawdy. Prawda bowiem, zgodnie z przyjmowaną w Kościele katolickim za klasyczną koncepcją Tomasza z Akwinu, znajduje się w intelekcie, a intelekty zawsze są subiektywne i pojedyncze, nawet intelekt boski. Pojęcie prawdy obiektywnej to pleonazm. Rozróżnienie prawdy subiektywnej i obiektywnej zaciera fundamentalne rozróżnienie na prawdę i fałsz i wprowadza sugestię, jakoby subiektywnie, tj. samodzielnie, nie wolno było myśleć. Dopiero „obiektywnie” myśleć jest poprawnie. To jednak oznacza nie własne myślenie, lecz myślenie „z drugiego” (*ab alio*)<sup>3</sup>: inny myśli, a ja to powtarzam, oto możliwy sens przywoływanej tu obiektywności. Różnorodność opinii nie jest więc subiektywizmem – jest nim raczej arbitralność, postawa, w której dla własnych stanowisk, poglądów, zachowań człowiek nie czuje się w obowiązku szukać uzasadnień. Odmawia dialogu.

**Różnorodność opinii  
nie jest subiektywizmem  
– jest nim raczej  
arbitralność.**

<sup>3</sup> W ten sposób Tomasz z Akwinu definiuje niewolnictwo, *Contra Gent.*, III, c. 112: „Wolnym jest ten, kto z siebie samego jest [i działa]. Co zaś z jakąś koniecznością popychane jest do działania przez coś innego (*ab alio*) podlega niewoli” („*liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est*”).



## Odnaleźć siebie

U podstaw teologii „zstępującej” tkwi niezgoda na siebie, niezgoda na źródłowość własnego doświadczenia. Kto znał Papieża, wie, że zupełnie nie da się tego powiedzieć o jego sylwetce duchowej. Jednak wśród uczniów i popularyzatorów było już inaczej. Klasyczna teologia „od góry” chce, aby własne „mające-nie-być” doświadczenie zastąpione zostało nadanym z góry doświadczeniem religijnym wraz z nową religijną tożsamością. Inni lepiej wiedzą, co myślisz, co robisz, co zamierzasz zrobić, jakie masz plany, co reprezentujesz skrycie lub nieświadomie, czy jesteś reprezentantem cywilizacji śmierci czy miłości. Człowiek widziany przez pryzmat tej teologii nie stanowi dla niej żadnej tajemnicy, jest jej własnością, pogrążony w toż-samości pozostaje całkowicie jej „przetworem”, stworzonym na jej własny obraz i podobieństwo. A przecież nie sposób ogarnąć wyczerpująco świata drugiej osoby, nie można uczciwie opisać jej losu, choćby w takich odgórnych kategoriach jak cywilizacja śmierci – cywilizacja miłości.

Takie radykalne ujęcie teologii odgórnej nie było sposobem myślenia Papieża. Uznanie godności drugiej osoby stanowiło podstawę papieskiej antropologii. Jednak niektóre elementy jego nauczania, wspomniane tutaj po części, były przez naśladowców ujmowane w radykalną formę. Zgodnie z tym myśleniem teologia „od góry” jest stanowczym „nie” wypowiedzianym własnemu „być”. Owo „być” podlega zakwestionowaniu w swych podstawach. Uznane za alienację, dopiero w świetle „właściwej prawdy” może odzyskać swój kształt. „Ja” pozostaje „bez twarzy”, bez oblicza, dopóki nie zostanie „dotknięte łaską”. Stara aporia, przeciwstawienie i opozycja własnego *esse* boskiemu *agere* jest tu najistotniejsza. Dylemat ten nie znalazł rozwiązania we wcześniejszych rozważaniach Wojtyły, gdzie prawda rozumiana heteronomicznie stawiana była jako zewnętrzna granica wolności<sup>4</sup>. W takim ujęciu ludzka wolność (ludzkie „być”) od początku znajduje się w stanie podejrzenia, jest zdeprawowane. Do-

<sup>4</sup> Zob. *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 165–202.



piero zewnętrzne „pęta” łaski, Boga, prawdy itd. potrafią tę ludzką „dzikość” okiełznać.

Teologia „od dołu” natomiast w doświadczeniu człowieka widzi już obecne działanie boskie. W pewnym sensie jest to nowe wcielenie starego tematu teologicznego: stosunku łaski do natury albo – bardziej szczegółowo – łaski do wolności, o czym przeczytać możemy u Tomasa z Akwinu. Jeśli łaska nie niszczy natury, *resp.* wolności, nie może przychodzić z zewnątrz, coś z zewnątrz proponować, być czymś, co spoza człowieka i poza nim się dokonuje. Od samego początku tkwić musi w człowieku, przynależąc głęboko do jego tożsamości. Nie może być rozważana jako jakiś zewnętrzny dodatek do człowieczeństwa<sup>5</sup>. Niezdolność do pomyślenia jej w ten sposób ma swe źródła w antropomorfizacji Boga, w słabości elementu negatywnego w teologii, a później także w nowożytnym zagubieniu ducha partycypacji, analogii rozumianej jako rzeczywistość niejednoznaczność i metafora. A przecież w tym, co w człowieku najbardziej własne, jedyne, indywidualne i odrębne, w tym właśnie oryginalnie, a nie przez nabycie (dodanie), tkwi to, co boskie. Podobne intuicje próbował kiedyś przekazywać Mistrz Eckhart. Jest to kierunek myślenia, który uznaje, że pierwotność boskiej obecności tożsama jest z pierwotnością człowieczeństwa człowieka. Teologia „od góry” niweczy takie spojrzenie: hipostazuje łaskę, uprzedmiotawia człowieka.

## Jak przychodzi Bóg

Warunkiem uprawiania teologii opartej na ludzkim doświadczeniu jest istnienie jednostek posiadających osobiste doświadczenie, posiadających je „nie-w-pogardzie”. Teologia wychodząca od ludzkiego doświadczenia potrzebuje ludzi, którzy potrafią „opowiedzieć swoją historię”. Oni już są, także w naszym kraju. To pokolenie epoki ponowoczesnej, tych którzy przeszli przez „rewolucję podmiotów” – by użyć kategorii stosowanej przez Kazimierza Obuchowskiego<sup>6</sup>. Dla

<sup>5</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *In II Sent.*, d. 9, a. 8, arg. 3: „Łaska nie usuwa natury, lecz ją udoskonala” („*gratia non tollit naturam, sed perficit*”).

<sup>6</sup> Zob. K. Obuchowski, *Od przedmiotu do podmiotu*, Bydgoszcz 2000.



takich, jakby narodzonych na nowo podmiotów, potrzebna jest teologia, która zdolna będzie poważnie je traktować, tj. nie kwestionować ich życiowych doświadczeń.

Jak jednak nie zakwestionować cudzego doświadczenia, skoro nie dysponuje się osobistym, „niezapośredniczonym-od-góry” doświadczeniem? Ta pustka wymaga ukrycia. Oto aporia, która staje się dramatem. Brak własnej „mini-opowieści”, osobistej partykularnej narracji, nietożsamej z meta-narracją społeczną (by użyć kategorii J.-F. Lyotarda<sup>7</sup>) popycha ku zakwestionowaniu wartości indywidualnego doświadczenia u innych. To właśnie ujawnia się w owych oskarżycielskich mowach przeciwko „subiektyzmowi” i „indywidualizmowi”. Europie, która moralnie, w trosce społecznej, szanowaniu godności jednostki, respektowaniu praw ludzkich, stoi wyjątkowo wysoko w porównaniu z innymi częściami świata, popularyzatorzy myśli papieskiej zarzucają nihilizm, który płynąć ma z tego subiektywizmu, zarzucają relatywizm, ponieważ ludzie postanowili myśleć samodzielnie i działać na własne konto i osobistą odpowiedzialność.

Utrata wpływu na ludy Europy przez Kościół może być przyczyną tych oskarżeń, kulminujących w „manicheizującym” rozróżnieniu na cywilizację śmierci i cywilizację życia. Jakby zapominając o dziele Odkupiciela, który wszystkich powołuje do życia, podkreśla się ponownie ów szkodliwy dualizm, płynący z lęku przed innym, obcym, nie pozwalający widzieć w nim dobra, tworzący wobec niego sieć sprzedzień.

Tymczasem przyjęcie własnego doświadczenia człowieka, akceptacja i uznanie go w całej jego prawdzie jest – idąc tokiem hermeneutyki teologicznej – naśladowaniem Boga, który stając się człowiekiem, utożsamiał się z ludzkim doświadczeniem. Taki sposób patrzenia stanowi dla przykładu podstawę dla Rahnerowskiego odkrywania w świecie obecności anonimowych chrześcijan. Jeśli ujęcie to wyklucza możliwość zaistnienia sprzeczności pomiędzy ludzkim doświadczeniem a spotkaniem Boga, to doświadczenie religijne tożsame jest z doświadczeniem człowieczeństwa. Dzięki temu religia

<sup>7</sup> Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.



definitywnie przestaje być systemem „zstępującym z góry”, dodanym jako coś zewnętrznego czy narzuconym ludzkiemu doświadczeniu, będąc z tym doświadczeniem tożsama. A używając raz jeszcze analogii z klasycznej teologii łaski, można powiedzieć: łaska nie jest czymś dodanym z zewnątrz człowiekowi, lecz działa jakby „od wewnątrz”, co oznacza, że w pełni ludzkie, wolne, autonomiczne własne działanie człowieka jest równocześnie działaniem w nim łaski.

Tymczasem tradycyjna ascetyka widziała konflikt między doświadczeniem ludzkim a doświadczeniem religijnym. Konflikt ten był niejako wpisany w istotę doświadczenia religijnego, które miało przeciwstawiać się w pewnym sensie człowieczeństwu człowieka zwanego w tym ujęciu „człowiekiem grzechu”. Osobiste doświadczenie w tej tradycji nie istniało (miało nie istnieć), zastąpione doświadczeniem religijnym w pełni kształtowanym przez przyjęty styl, rytuał, teologię. Taka religijność nie pyta o „ja” jednostki, lecz z góry ją kształtuje, nadając jej bez wyjątku własny charakter na własny obraz i podobieństwo. Nie chce pytać o oryginalne doświadczenie podmiotu, bo nie uważa go za istotne. Nie widzi w nim tym bardziej drogi do Boga. Ten typ teologii zbliża się niekiedy dosyć blisko do granicy, w której godność i podmiotowość człowieka pozostaje zakwestionowana.

Podobny konflikt opisywał Pierre Rousselot. Mówił on o dwóch koncepcjach miłości w średniowieczu: unifikującej i ekstazy, w której pierwsza łączyła w jedno bez przeciwstawienia miłość siebie, miłość bliźniego i Boga, druga zaś, miłość ekstazy, uznawała, iż miłość siebie, miłość Boga i bliźniego wykluczają się wzajemnie. By kochać Boga i bliźniego, trzeba całkowicie porzucić siebie<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Pierwsze podejście reprezentował m.in. Hugo ze św. Wiktora w traktacie *De sacramentis* oraz św. Bernard w traktacie *De diligendo Deo*. To ujęcie można znaleźć także w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity. Tomasz z Akwinu usystematyzował je w swej teologii. Natomiast drugie, ekstazy, ujęcie miłości, reprezentowane było m.in. w sztuce klasztoru św. Wiktora, w opactwie Cîteaux, w szkole Abelarda, a także w niektórych tekstach fanciszkańskich scholastyków. Zob. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, Münster 1908 (2 wyd. Paris 1933).



## Świat bez Boga

Teologia „od dołu” nie widzi możliwości religii poza ludzkim doświadczeniem. Pisał o tym w „Tygodniku Powszechnym” ks. Tomasz Węclawski, kiedy bronił wagi teologii Rahnerowskiej: „On (Bóg) czyni siebie samego tym, co konstytuuje człowieka jako człowieka”. Bez względu na zakres konsekwencji tej formuły jej minimalne znaczenie streścić można tak: poza ludzkim doświadczeniem nie ma

**Problemy takie jak: wolność debaty wewnętrzkościelnej, kwestia celibatu, antykoncepcji, rozwiązywane są w ramach teologii, dla której całość rozwiązań jest już ostatecznie dana.**

Boga<sup>9</sup>. Jak jednak spotkać Boga, skoro osobiste ludzkie doświadczenie w tradycyjnej (ekstazy) duchowości nie istniało, zastąpione na sposób heteronomiczny doświadczeniem w pełni kształtowanym przez przyjętą duchowość, rytuał, teologię? Otóż jeżeli religijność odgórna nie pyta o „ja” jednostki, lecz z góry je kształtuje, jeśli nie chce pytać o oryginalne doświadczenie podmiotu, uznając je za nieistot-

ne, niewiarygodne, nie widząc w nim tym bardziej drogi do Boga, to w istocie taka religijność jest światem bez Boga.

Negacja Inności drugiego, by przywołać raz jeszcze istotną Lévinasowską kategorię, oto największa wada teologii „z góry zstępującej”. Problemy takie jak: wolność debaty wewnętrzkościelnej, kwestia celibatu, antykoncepcji, rozwiązywane są w ramach takiego rozumienia teologii, dla której całość rozwiązań jest już ostatecznie dana, a wszelkie możliwości są już z góry określone. Dyskusja jest więc w istocie zbędna. Uprawianie takiej teologii ogranicza się do umiejętnego zapamiętania i przekazu zapamiętanych treści z wykluczeniem rzeczywistych teologicznych poszukiwań. Prawda nie jest drogą, jest kresem. Czym jednak jest prawda–kres? Z pewnością nie Bogiem.

<sup>9</sup> Zob. „Tygodnik Powszechny”, 31 lipca 2005.



## Zrozumienie w Chrystusie

W duchu teologii „zstępującej” bywają rozumiane słowa Papieża, który mówił, iż człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa. W rzeczywistości bowiem człowieka można zrozumieć nie tylko bez Chrystusa, lecz w ogóle bez jakiegokolwiek religii. Choć oczywiście rozumie się go wtedy inaczej. Odmienność spojrzeń jednak, różnorodność rozumień to przecież raczej bogactwo aniżeli religijna niestosowność. Trzeba też pamiętać, że zanim zrozumiemy człowieka w Chrystusie, potrzebne jest, by człowiek rozumiejący najpierw sam siebie w jakiś sposób rozumiał. Dopiero wtedy bowiem może on zrozumieć siebie inaczej – w Chrystusie. Własne rozumienie siebie jest warunkiem *sine qua non* rozumienia siebie w świetle Ewangelii. Rozumienie to powinno być, powtórzmy to raz jeszcze, autonomiczne (rzeczywiście własne), nie heteronomiczne, dane z zewnątrz w jakiejś gotowej całości myślowo-emocjonalnej. By obraz ten bardziej skomplikować, trzeba dodać, iż zarówno rozumienie siebie, jak i Jezusa jest pewnym procesem w życiu człowieka. Nie jest dane w całości – gotowe już teraz.

Jeśli jednak upieramy się, że można na człowieka patrzeć tylko z proponowanej przez siebie perspektywy, absolutyzując ją, co zdarza się niekiedy komentatorom myśli papieskiej, wtedy z naturalnej postawy podzielania własnych przekonań przechodzimy do postawy ich deifikacji. To charakterystyczny początek myślenia prowadzącego do fundamentalizmu ogłaszającego monopol na posiadanie prawdy. Trzeba nam uczyć się wyrażać wiarę, wykraczając poza kategorie „właścicielskie” wobec prawdy. Choćby średniowieczna teoria partycypacji, zapomniana w nowożytności, czeka na ponowne odkrycie, w niej bowiem nie są zgorszeniem cząstkowość (partycypacja to posiadanie części na zasadzie podobieństwa, a nie substancji: „*participare*” = „*partem capere*”<sup>10</sup>), metaforyczność, podobieństwo jedynie, obraz czy cień dostępnej prawdy. Paradoksalnie dziś przypominają o tym nie kościelni „lewacy”, lecz myśliciele konser-

---

<sup>10</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *De hebdomadibus.*, lect. 2: „*Est autem participare quasi partem capere*”.



watywni, zgromadzeni wokół ruchu „Radical Orthodoxy”. Mówią oni o takiej „radykalnej”, tj. źródłowej ortodoksji, która dążąc do podstaw wiary, nie daje się zwieść iluzjom. Od siebie zaś dodam, że spośród tych iluzji szczególną rolę odgrywają nowożytny absolutyzm. Absolutyzm epistemologiczny, ontologiczny, scjentystyczny, a także państwowy absolutyzm nowożytności, które przeniknęły do tego stopnia kościelne świąty, że do dziś mamy problem z uwolnieniem się od tej mentalności. Krytyk poprzedniego pontyfikatu z całą pewnością uzna, że nie udało się to w pełni papieżowi z Polski.

## Człowieczeństwo nie dane, lecz zadane

Człowieczeństwo człowieka – by dokonać transformacji innego powiedzenia Papieża – nie tyle jest człowiekowi dane, co przede wszystkim zadane. W istocie bowiem – wbrew antropologii Jana Pawła opartej na tomistycznej metafizyce, gdzie ludzki świat i jego potencjalności były rozumiane jako w całości już dane, ostatecznie zdefiniowane – nasze człowieczeństwo nie jest nam dane, skoro dopiero staje się ono naszym doświadczeniem, „narasta”, nie dobiega kresu w punkcie wyjścia<sup>11</sup>. Nie jest nam dane bezpośrednio nasze człowieczeństwo, nie jest nam dane z góry, nie dysponujemy jego definitywnym obrazem. Obrazem czy metaforą drogi ludzkiego ducha jest więc nie tyle ruch po kole, gdzie przyszłość jest jedynie odkrywaniem tego, co już i tak znane, lecz linia prosta, droga ku temu, co niewiadome, ku temu, co Inne (nie toż-same), ku Przyszłości, której nigdy jeszcze nie było i która nie jest i nie była nigdy naszym doświadczeniem. Otwartość na przemianę, jaką przynosi Przyszłość, podważa ideę „dania z góry”<sup>12</sup>. Teologia „od góry” jest przeciwieństwem takiego myślenia, bo jest teologią ładu i kontroli, porządku i ujednoczenia.

Faktem zaś jest, że ład teologii „od dołu” nie spełni funkcji unifikującej i organizującej grupę religijną. Ekspansja religii i jej trwanie

<sup>11</sup> Myśli te rozwija ks. Tomasz Węclawski w artykule *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie*, <http://dsft.dominikanie.pl/img/metafizykadlateologii.pdf> (15 grudnia 2005), s. 3-4.

<sup>12</sup> Idee te rozwija systematycznie E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa 1998, s. 18-28 i n. Por. T. Węclawski, *Jakiej metafizyki...*, *ibid*.





są skuteczne, gdy jej program ideowy jest teologią „od góry”. Teologia „od dołu” wydaje się za słaba, nadmiernie subtelna, „pogubiona” w roztrząsaniu możliwości interpretacyjnych, żeby stać się podstawą oddziaływania na masy.

Teologia odgórna, mówiąc w uproszczeniu, tworzy system, teologia oddolna buduje autonomię jednostki. Czy więc potrzebna jest taka teologia w Kościele? Gdy lud zacznie się indywidualizować, można spodziewać się tylko problemów. Trzeba by zmienić rozumienie Kościoła, sposób, w jaki się rządzi, trzeba by demokratyzacji okupionej wysoką ceną w postaci ujawnienia ludzkiej słabości, którą system absolutystyczny chętnie ukrywa.

## Dualistyczny język

Język otwarty na interpretację jest przeciwieństwem języka formującego dualistyczną wizję rzeczywistości. Ciekawą rzeczą byłoby zastanowić się nad powodami sięgnięcia przez Jana Pawła II do języka dualizmu, gdy mówił o cywilizacji śmierci i cywilizacji miłości. Zwłaszcza że język otwarty na interpretację korzysta z analogii, metafory, jest pluralistyczny, mówi o wielości znaczeń tekstu, uwzględnia wielobarwność spojrzeń. Język dualistyczny zaś przeciwnie – wyklucza różnorodność, domagając się jednoznaczności, podporządkowania. Język dualistyczny jest wyrazisty, tworzy ostry podział na stojących po złej i po dobrej stronie. Jego stosowanie daje wygodę, łatwość w porządkowaniu świata. Inną cechą języka dualistycznego jest wykluczenie dialogu: nie rozmawia się i nie paktuje z „dziećmi zła”, reprezentantami cywilizacji śmierci, chyba że jest się zmuszonym do jakichś układów, pertrakcji. W tej perspektywie pluralizm interpretacji prowadzi do rozmazania konturów, co też skończyć się musi powszechną demobilizacją, a demobilizacja to rozkład, dekadencja, zanik ekspansywności.

**Za zamiar uczynienia Boga elementem doczesnej gry płacić będziemy zawsze śmiercią Boga: śmiercią pośrodku rytuału, wśród pieśni rozlicznych, kadzidel i słów.**

Co przeciwstawić takiej wizji wiary dzielącej ludzi na dobrych i złych, przeznaczonych do zbawienia i do potępienia? Potrzeba słów



opisujących takie ludzkie doświadczenie, w którym własna historia wystawiona zostanie na ryzyko. Dopiero stając wobec Innej Przyszłości, nie-tożsamej, odmiennej niż przyszłość będąca wytworem naszej zapobiegliwości, znajdujemy odpowiednie słowa. Tak rodzi się wiara, która nie jest li tylko światopoglądem. Nie przestaje więc być wyzwaniem trwanie w pytaniu o Inną Przyszłość. W dalszym ciągu bowiem za zamiar uczynienia Boga elementem doczesnej gry, za chęć sprowadzenia Go do jakiejś części naszego świata, płacić będziemy zawsze śmiercią Boga: śmiercią pośrodku rytuału, wśród pieśni rozlicznych, kadzideł i słów.

## Mesjanizm polski

Nietrudno dostrzec, że Karol Wojtyła – Jan Paweł II silnie był osadzony w polskiej historii, tradycji, w narodowym micie, będącym wielką opowieścią Polaków o sensie własnych dziejów. Ta opowieść stanowiła dla niego istotny drogowskaz. O niej mówił w UNESCO (1980), z niej wypływało przekonanie o wyższości „wspólnej sprawy” nad losem jednostki, a także jego rygorystyczna duchowość. Człowiek po to żyje, by służyć ojczyźnie, Kościołowi, by „złożyć siebie na ołtarzu” ojczyzny i Kościoła. Piękno i wzniosłość narodowego mitu Polaków ukształtowały sylwetkę Wojtyły.

Opublikowana tuż po śmierci Papieża rozmowa, przeprowadzona z nim jeszcze w latach 80. przez Jana (Jasia) Gawrońskiego, odsłania „kuchnię” myśli politologiczno-religijnej Papieża. Ukazuje logikę jego rozumowań, sposób postrzegania świata, który był zapewne podstawą wielu jego decyzji. Słowa tam wypowiedziane osłaniały sposób rozumienia szczególniego charakteru duszy Europejczyka zza żelaznej kurtyny, w tym zwłaszcza z naszego kraju. Papież wskazywał na odrębność i wyjątkowość duchowości krajów, które znalazły się w sferze wpływów sowieckiej dominacji. Walka o zachowanie własnej tożsamości w zetknięciu z barbarzyńską presją ideologii komunistycznej stała się w opinii Papieża punktem wyróżniającym duszę Europejczyka ze Wschodu. W pewnym sensie mówi Papież o swoistej wyższości duchowej Wschodniej Europy wobec zachodniej sąsiadki.



Ta perspektywa ochrony niszczonego przez barbarzyńców dziedzictwa, perspektywa na wskroś konserwatywna, zwrócona ku przeszłości, która ginie, była istotnym aspektem postrzegania przez Papieża zarówno własnej roli, jak i misji ludów wyzwalających się spod systemu totalitarnego. Ta perspektywa także, jakże naturalnie dualistyczna, stała się trwałym elementem jego percepcji świata. Podobnie jak trwała walka o przetrwanie kultury na Wschodzie z „cywilizacją zła” sowieckiego imperium, tak dziś na Zachodzie trwa podobna bitwa, ukryta duchowa walka o duszę Europejczyka, chrześcijańską duszę Europejczyka, która zostaje „pożarta” przez zabójczego ducha konsumpcjonizmu.

W papieskim postrzeganiu świata zapisanym w wywiadzie z Janem (Jasiem) Gawrońskim łączy się w jedną całość profesjonalna analiza polityczna z elementem religijno-mesjanistycznym. To połączenie wydaje się charakterystyczne dla sylwetki Papieża. Pobrzmiwiają dyskretnie w jego wizji dziejów kategorie romantycznego mesjanizmu, starcia zła z dobrem, oraz owa idea Polski, która ma być „Chrystusem narodów”. Ludzkość prowadzona jest przez Ducha i ślady tego prowadzenia Papież odczytuje, podejmując się roli duchowego przewodnika. Takie przekonanie tworzy szczególne połączenie wizji religijnej oraz skutecznej – jak się okazało – wizji politycznej.

Wobec powyższego trzeba zapytać, czy nie zabrakło Papieżowi dystansu wobec takiego narodowo-mesjańskiego rozumienia własnej misji? Wydaje się bowiem niekiedy, że nie potrafił jej nazwać, wyodrębnić w sobie i w ten sposób uczynić względną. Nie mógł więc uznać za równoważne innych wielkich narracji, choćby francuskiego mitu ekspansji kultury francuskiej, angielskiego czy amerykańskiego mitu narodowego, wyznaczającego tym nacjom jakąś szczególną rolę, posłanie wobec świata. Wożyła nie chciał, by własny mit sprowadzić do kategorii jednej z wielu narodowych opowieści. Prawdziwie wierzył w swoje posłanie, którego sens wyznaczony został mu przez Historię.

Dlatego właśnie my, rodacy karmieni wieszczami i Sienkiewiczem, bez względu na konfesję czy stan, tak żywiłowo przyjmowaliśmy Papieża. Przyjeżdżał bowiem do nas jako wcielenie narodowego mitu, a nie tylko jako przedstawiciel partykularnej konfesji. Był dla wie-



rzających znakiem bezpośredniej boskiej interwencji, znakiem Ducha, który – jak się okazało – nie opuścił narodu. Historia przybyła do nas w białej sutannie słowiańskiego papieża. Zapowiedzi i prorocstwa ostatnich dwu wieków niewoli zaczynały się spełniać na naszych oczach. Ten narodowy mit ogarniał wszystko i stał się uniwersalnym schematem interpretacyjnym.

Bronią obosieczną okazała się mitologizacja tradycji Polski i jej historii. Choć służyła ona pokrzepieniu serc, podtrzymywała zarazem nasze narodowe wady: bezkrytyczność wobec siebie samych, urazowość, kłopoty ze znoszeniem krytyki. Mitologizacja polskiego losu miała niekiedy także efekt demoralizujący: jakby z góry skazani zostaliśmy wyrokami Opatrzności na posiadanie słuszości i bycie wiernym właściwej sprawie Kościoła. Ten prowadzący do samorozgrzeszenia się mechanizm nie ułatwia naprawy i podniesienia poziomu życia i pracy rodaków. Uniemożliwia też dialog.

## **Próbować zrozumieć**

Przedstawiona tu próba myślenia o pontyfikacie Jana Pawła II, jak zaznaczyłem na początku, jest jedną z propozycji odbioru jego dzieła i życia. Stara się zrozumieć całą złożoność papieskiej posługi, nie przemilcza uwarunkowań i ograniczeń, jakim Papież podlegał, oraz ograniczeń i uwarunkowań percepcji jego myśli. Wszystko to zresztą staje się stopniowo zauważalne dopiero z perspektywy czasu.

Przedstawiony tu sposób odbioru papieskiego przesłania nie jest z pewnością popularny w Polsce. Wart jest jednak refleksji, byśmy spróbowali pomyśleć inaczej, także wtedy, gdy nie zgodzimy się z przedstawionymi tutaj twierdzeniami. Nie o powszechną zgodę przecież chodzi w dyskusji, lecz o głębsze zrozumienie. Także fałszywa teza (hipoteza), gdy zobaczymy jej fałsz, pomaga w dotarciu do myśli bardziej trafnej i przez to prawdziwszej.

Spierać się jednak trzeba o naszego Papieża, byśmy mogli lepiej zrozumieć siebie samych. W życiu Polaków, także w moim osobistym życiu, Jan Paweł II odegrał rolę szczególną. I to w olbrzymiej mierze rolę pozytywną. Tu jednak nie o tym chciałem pisać, lecz



zwrócić uwagę na pewne ograniczenia myśli Jana Pawła II, by pojąć ich źródło i charakter, by także umieć je przekraczać. Ograniczenia te w sposób naturalny wynikają z historycznych, kulturowych i społecznych uwarunkowań, są one także skutkiem wieloznaczności odbioru papieskiego przesłania.

Spierając się o Papieża, spieramy się także o to, jacy jesteśmy, jaka jest nasza wiara, jaka jest nasza teologia, myślenie o człowieku i Bogu. Ufam, że ta rozmowa będzie dalej możliwa, znajdzie swoją kontynuację i dopełnienie w przyszłości.

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



Tomasz P. Terlikowski

## Ekumenizm odejścia

Wbrew różnicom i sporom, jakie dzielą chrześcijan, realnie jednoczącą nas siłą pozostaje świętość. Ona burzy mury zbudowane przez ludzi.

Papież dzielił chrześcijan. Jego posługa, świadectwo, jasność i wyrazistość poglądów spotykały się z niechęcią wielu protestantów, prawosławnych, Żydów, muzułmanów, a nawet – nie ma co tego ukrywać – katolików. Wiele gorzkich słów padało pod adresem Jana Pawła II jeszcze za jego życia (wystarczy tylko przypomnieć niektóre reakcje na encyklikę *Ecclesia de Eucharistia*). Jednak jego śmierć, a dokładniej: jego odchodzenie, stała się ostatnim przykładem prawdziwości słów wypowiedzianych podczas pielgrzymki na Ukrainę w 2001 roku: „ekumenizm męczenników i świadków wiary (...) ukazuje drogę jedności chrześcijan XXI wieku”. „Papieski kwiecień” – niezależnie od tego, jak sztafpowo brzmiałyby te słowa – stał się ostatnią wielką (i ekumeniczną) encykliką, przesłaniem do podzielonego chrześcijaństwa, apelem o jedność, a także pokazaniem, że w śmierci (i w świadectwie świętości) nasze ludzkie podziały czy nawet intelektualne spory nie mają już znaczenia.



## Wielkanocne kazanie papieża

Arcybiskup Canterbury, duchowy zwierzchnik anglikanów, wyraził tę prawdę niezwykle mocno, określając ostatnie dni życia Jana Pawła II „żywym kazaniem” na okres wielkanocny, które pokazuje, jak przywitać śmierć ze szczerością, odwagą i akceptacją:

Papież Jan Paweł II okazał swój charakter w tym, jak spotkał swoją śmierć: wyraźnie z frustracją, wyraźnie z cierpieniem, a jednak w każdym punkcie z pełną akceptacją, stając wobec słabości i doświadczając odwagi i nadziei. Czuję, iż ogromne znaczenie ma fakt, że umarł on właśnie w okresie wielkanocnym – w czasie liturgicznym, który znaczył dla niego tak wiele. To był okres, w którym był on w stanie przekazać przesłanie do całego świata chrześcijańskiego, a w istocie do całego świata; przesłanie, którego nie będzie łatwo zapomnieć

– napisał w specjalnym oświadczeniu Rowan Williams<sup>1</sup>. Anglikański prymas Kanady, abp Andrew Hutchinson, uzupełnił te słowa, mówiąc, że umieranie papieskie, które dokonywało się na oczach świata, było żywym dowodem na to, że Jan Paweł II chciał do końca głosić Ewangelię „nie tylko słowami, ale działaniem”. To zaś – według zwierzchnika anglikańskiego Kościoła Nigerii abp. Petera Akinoli – wynikało z faktu, że ten papież był dla świata szczególnym „uobecnieniem jedyne go życia Chrystusa (...), człowiekiem pokoju, który kochał sprawiedliwość”. W podobnym duchu wypowiadali się także hierarchowie innych wyznań protestanckich. „Nie zgadzałem się z nim w wielu kwestiach. Ale moje serce zawsze było obok niego. Bo jego życie – jak muzyka Bacha – było przeżywane *«soli Deo gloria»*, dla chwały samego Boga” – tłumaczył biskup William Boyd Grove ze Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego. Jeszcze dalej posunęli się autorzy oświadczenia Aliansu Ewangelikalnego (który przez długi czas odmawiał papieżom prawa do nazywania się uczniami Chrystusa): „Mimo różnic między katolikami a chrześcijanami ewangelikalnymi, Alians uznaje, że Jan Paweł II wyznawał, tak jak i my wyznajemy, prawdziwe chrześcijaństwo”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Archbishop – Pope’s last days a ‘lived sermon’*, <http://www.archbishopofcanterbury.org/releases/050403.htm>

<sup>2</sup> Cyt. za: T. Olsen, *“Antichrist” No More: Evangelicals Praise Pope*, “Christianity Today”, [www.christianitytoday.com/ct/2005/114/21.0.html](http://www.christianitytoday.com/ct/2005/114/21.0.html)



Najbardziej skory do pochwał – i to, biorąc pod uwagę napięte stosunki między Rosyjską Cerkwią Prawosławną a Stolicą Apostolską, wydaje się zaskakujące – był prawosławny biskup Wiednia Hilarion (Alfiejew). „On był wielkim papieżem, być może jednym z największych w historii Kościoła rzymskokatolickiego. Nie ma wątpliwości, że powinien być jak najszybciej beatyfikowany i kanonizowany przez Kościół, któremu poświęcił swoje życie” – podkreślił w swoim oświadczeniu biskup Hilarion. Jego zdaniem, Jan Paweł II był jednym z najważniejszych liderów współczesnego świata i wywarł ogromny wpływ na historię ludzkości. „Jego przesłanie było słuchane i przyjmowane przez miliony ludzi na całym świecie, nie tylko katolików, ale także prawosławnych, protestantów, anglikanów, Żydów, muzułmanów, ludzi innych wiar, a nawet, co może najważniejsze, przez ludzi niewierzących”.

Nie były to w ustach hierarchów jedynie puste słowa. Wielu z nich wzięło udział w uroczystościach pogrzebowych Jana Pawła II. Lista uczestników pogrzebu jest bardzo długa. Rozpoczyna ją patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, dalej są między innymi: Rowan Williams (pierwszy w dziejach arcybiskup Canterbury, który uczestniczył w pogrzebie biskupa Rzymu!), abp Joris Vercammen – przewodniczący Unii Utrechckiej, ks. Samuel Kobie – sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. Ishmael Noko – sekretarz generalny Światowej Federacji Luteranckiej, ks. George Freeman – sekretarz generalny Światowej Rady Metodystycznej, Setri Nyomi – sekretarz generalny Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych, przedstawiciele wspólnot mennonickich, baptystycznych, a nawet Armii Zbawienia... Przyszły zarządca Kościoła Anglii, książę Karol, przesunął datę swojego ślubu, tak by nie kolidował on z uroczystościami pogrzebowymi Jana Pawła II (co wprowadziło we wściekłość niektórych anglikanów; arcybiskup Sydney dr Peter Jensen uznał to wręcz za symboliczny kres protestanckiej tożsamości Wielkiej Brytanii).

Wszystko to pokazuje, że – wbrew różnicom i sporom, jakie dzielą chrześcijan – realnie jednoczącą nas siłą pozostaje świętość. Ona burzy mury zbudowane przez ludzi. „W świętych widzimy ekumenizm świętości, który z Bożą pomocą doprowadzi nas może do pełnej komunii





nie będącej ani wchłonięciem, ani przemieszaniem, lecz spotkaniem w prawdzie i miłości” – mówił przecież sam Jan Paweł II.

## „Umacniaj braci w wierze”

Ten ogromny szacunek dla Jana Pawła II bierze się z jego wierności charyzmatowi świętego Piotra. Jego istotą – jak wskazywał Papież w encyklice *Ut unum sint* – jest „utwierdzenie braci w wierze” (Łk 22, 31-32):

To następca świętego Piotra ma przypominać o nakazach wynikających ze wspólnego dobra Kościoła, gdyby ktoś doznawał pokusy, by o nich zapomnieć w imię własnych interesów. To on ma obowiązek przestrzegać i budzić czujność, a czasem orzekać, że ta czy inna szerząca się opinia jest nie do pogodzenia z jednością wiary. Gdy wymagają tego okoliczności, przemawia w imieniu wszystkich pasterzy będących w komunii z nim. (...) Dając w ten sposób świadectwo prawdzie, służy jedności (nr 94).

I choć posługa ta nie jest wprost realizowana poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego to – dzięki osobistej charyzmie Jana Pawła II – przez ostatnie 25 lat dokonywała się ona w życiu innych Wspólnot chrześcijańskich. Jak wskazuje na przykład teolog protestancki z USA dr Timothy George, ten papież nadał wspólnotom ewangelikalnym „impet moralny, którego wcześniej nie miały”. Najdobitniejszym tego przykładem jest fakt, że to właśnie jego nauczanie dało etyczne i antropologiczne podstawy do przyjęcia konsekwentnego stanowiska w kwestii obrony życia. Warto przypomnieć, że Południowa Konwencja Baptystów w latach 70. uznała aborcję za dopuszczalną i dopiero (między innymi pod wpływem papieskiego nauczania) w latach 80. zmieniła swoje stanowisko i zaczęła zdecydowanie bronić życia. Zdaniem George’a, niezwykle istotna dla chrześcijan ewangelikalnych była encyklika *Fides et ratio*, w której Jan Paweł II pokazywał, jak powinny układać się relacje między wiarą a rozumem. To właśnie ten dokument pozwolił chrześcijanom ewangelikalnym dostrzec wartość współczesnej nauki, ale też unikać pułapek scjentyzmu i literalnego podejścia do Pisma Świętego. Wszystko to sprawia, że – wedle Timo-



thy George'a – Jana Pawła II można uznać za największego papieża od czasów Reformacji<sup>3</sup>.

Ten ekumeniczny wymiar posługi Piotrowej ma zresztą, przynajmniej w Stanach Zjednoczonych, całkiem wymierne skutki polityczne. Koalicja tradycyjnie nastawionych katolików i chrześcijan ewan-

**Z badań socjologicznych  
prowadzonych  
wśród ewangelicznych  
chrześcijan wynika, że  
Jan Paweł II był dla  
59 procent z nich  
wielkim autorytetem.**

gelicznych – choć jeszcze kilkanaście lat temu byłaby nie do pomyślenia – obecnie wspólnie walczy o zakaz badań nad komórkami macierzystymi oraz o zakaz aborcji, eutanazji czy „małżeństw jedнопłciowych”. Protestanci coraz częściej sięgają też do języka papieża. W ich broszurach pojawiają się terminy: „cywilizacja życia”, „cywilizacja śmierci”. Z badań socjolo-

gicznych prowadzonych wśród ewangelicznych chrześcijan wynika, że Jan Paweł II był dla 59 procent z nich wielkim autorytetem (porównując to do dwóch głównych kaznodziejów ewangelikalnych – Jerry Falwell zajmuje taką pozycję dla 44 procent, a Pat Robertson dla 54 proc. ankietowanych). „To ogromna zmiana, jeśli weźmiemy pod uwagę, że jeszcze kilkanaście lat temu papież był dla chrześcijan ewangelikalnych niemal Antychrystem” – podkreśla ks. Richard Cizik z National Association of Evangelicals.

Podczas ostatnich wyborów prezydenckich w USA papież stał się wielką nadzieją konserwatywnych protestantów, którzy liczyli na to, że wypowie się on przeciwko kandydaturze (nieortodoksyjnego) katolika Johna Kerry'ego i wesprze metodystę George'a Busha. I choć tak się nie stało, to Bush wygrał między innymi głosami konserwatywnie nastawionych katolików, którzy ramię w ramię z ewangelicznymi chrześcijanami głosowali przeciwko swojemu współwyznawcy. I o tym pamiętali przedstawiciele wspólnot ewangelikalnych, żegnając Jana Pawła II.

Protestanci z tradycyjnego nurtu reformacyjnego: luteranie, reformowani czy nawet anglikanie, którym obce było papieskie zaangażowanie na rzecz życia, w kondolencjach zwracali uwagę raczej na

<sup>3</sup> *Pope Gave Evangelicals the Moral Impetus We Didn't Have. Interview with Timothy George by Collin Hansen, "Christianity Today", <http://www.christianitytoday.com/ct/2005/114/32.0.html>*



społeczne zaangażowanie Jana Pawła II. „Jego pontyfikat był nieustającym poszukiwaniem dróg, na których Kościół rzymskokatolicki może wyzwalać cierpiących z powodu politycznej i ekonomicznej przemocy, dyskryminacji rasowej i socjalnej, a także głodu, ubóstwa i chorób” – podkreślał sekretarz generalny Światowej Federacji Luterkańskiej ks. Ishmael Noko<sup>4</sup>.

Liderzy Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych: ks. Clifton Kirkpatrick, prezydent (a jednocześnie zwierzchnik Kościoła prezbiteriańskiego w Stanach Zjednoczonych), i ks. Setri Naomi, sekretarz generalny Aliansu, odcinając się od części nauczania papieskiego, napisali:

Choć nie jesteśmy w stanie zgodzić się z każdym elementem etycznego i społecznego nauczania, to pontyfikat papieża Jana Pawła II zajął jasne stanowisko w wielu istotnych kwestiach, które podziela Światowy Alians Kościołów Reformowanych. Chodzi o troskę o godność ludzką w ogóle, o pokój, sprzeciw wobec wojny (na przykład wojny w Iraku), wolności religijnej i sprawiedliwości ekonomicznej<sup>5</sup>.

Z kolei zwierzchnik największej i najbardziej liberalnej wspólnoty tradycji reformowanej w USA, Zjednoczonego Kościoła Chrystusa, do listy zasług Jana Pawła II dodał nacisk na chrześcijańskie zaangażowanie w rozwiązywaniu konfliktów na Bliskim Wschodzie, w Sudanie i Europie Wschodniej<sup>6</sup>. Arcybiskup Canterbury uzupełnił ten obraz społecznej i politycznej posługi papieża o jej wymiar duchowy: sprzeciw wobec komunizmu, nazizmu czy innych ideologicznych systemów wiązał się zawsze u Jana Pawła II z przekonaniem, iż Kościół zna odpowiedź na potrzeby i nadzieje, jakie ludzie wiążą z tymi systemami.

Próbę pogodzenia liberalno-lewicowej i ewangelikalno-konserwatywnej perspektywy oceniania papieża stanowi felieton ewangelikalnego kaznodziei i publicysty Jima Wallisa. Jego zdaniem, jedną

<sup>4</sup> Statement of the Lutheran World Federation General Secretary, Rev. Dr Ishmael Noko on the Death of Pope John Paul II, <http://www.lutheranworld.org/News/LWI/EN/1641.EN.html>

<sup>5</sup> Statement of the World Alliance of Reformed Churches, <http://www.pcusa.org/pcnews/2005/05184.htm>

<sup>6</sup> *Pope John Paul II “inspired generations”*. A statement by the Rev. John H. Thomas UCC General Minister and President. <http://www.ucc.org/news/st040105pope.htm>



z najważniejszych cech Jana Pawła II była moralna konsekwencja. W centrum katolickiej nauki społecznej tkwiła zawsze „konsekwentna etyka życia”, która broniła wartości i godności życia ludzkiego i przewyższała selektywność moralności tak prawicy, jak i lewicy. Tymczasem każda ze stron politycznych sporów ogranicza się do akcentowania tych elementów nauczania, które jej odpowiadają. Konserwatyści przywołują zatem stanowisko papieża w kwestii aborcji, eutanazji czy moralności seksualnej (które jest sprzeczne ze stanowiskiem wielu liberałów), a jednocześnie pomijają milczeniem nauczanie dotyczące kary śmierci, wojny w Iraku czy globalnej gospodarki, która pozbawia miliony osób prawa do godnego życia. Wszystkie próby zawłaszczenia Jana Pawła II są jednak, zdaniem Jima Wallisa, skazane na porażkę. Poglądy Johna Kerry’ego w kwestii aborcji są rzeczywiście nie do pogodzenia z papieskim nauczaniem, ale równie nie do pogodzenia z nim jest stanowisko prezydenta Busha w sprawie wojny w Iraku. Dlatego poglądy Jana Pawła II na poważnie przyswoić sobie mogą ludzie, dla których istotna jest moralna konsekwencja. Przede wszystkim – mówi Wallis – jest to młode pokolenie. Dla niego ta moralna konsekwencja jest duchowo i moralnie atrakcyjna. A życie Jana Pawła II pokazuje wszystkim jej prawdę i moc<sup>7</sup>.

## **Bardzo rzymski papież**

W pożegnalnych oświadczeniach i telegramach kondolencyjnych nie zabrakło także wielu ciepłych słów na temat ekumenicznego zaangażowania papieża. Wychwalali je tak arcybiskup Canterbury, jak i Światowa Federacja Luterńska czy Światowy Alians Kościołów Reformowanych. Jednak gdzieś z tyłu, w oświadczeniach poszczególnych Kościołów członkowskich, można było wyczuć delikatną pretensję o spowolnienie dialogu, o przesadne przywiązanie do pryncypiów katolickich. Wprost zarzut ten sformułowała pierwsza kobieta na stanowisku moderatora Kościoła Szkocji (należącego do tradycji reformowanej), dr Alison Elliot. Ubolewała ona, że papież, który

---

<sup>7</sup> J. Wallis, *A Life of Moral Consistency*, “Sojourners Magazine”, June 2005.



w tak wielu kwestiach potrafił budować wspólnotę ludzką, w kwestii jedności chrześcijan zamykał się na pełną komunie<sup>8</sup>. „Odczuwamy pustkę po śmierci papieża, ale nie możemy nie dostrzegać, że był on bardzo rzymskim papieżem” – stwierdził pastor Roberto Mazze-schi, prezydent włoskiego Aliansu Ewangelicznego, odnosząc się do maryjnej pobożności Jana Pawła II.

A jednak – mimo tej krytyki – to właśnie ewangeliczni (zwłaszcza amerykańscy) chrześcijanie najgoręcej żegnali papieża. I choć w dużej mierze wynikało to z faktu, że dostrzegali w nim sojusznika (a czasem wręcz przywódcę) w wojnie kultur, jaką toczą z „cywilizacją śmierci” (którą uobecnia w ich oczach liberalizm), to nie sposób nie zauważyć, że powody takiego poparcia bywają też głębsze. Oto na naszych oczach powstają nowe mury i nowe podziały, ale też nowe koalicje. Chrześcijanie ewangelikalni, którzy jeszcze kilkanaście lat temu nie chcieli nawet rozmawiać z katolikami, dostrzegając w nich „dzieci Wielkiego Babilonu”, obecnie coraz częściej wchodzą z nimi w dialog i wspólnie zaczynają bronić wartości. Jeden z czołowych kanadyjskich teologów ewangelikalnych, dr George Vandervelde z konserwatywnego Chrześcijańskiego Kościoła Reformowanego, otwarcie stwierdza, że to, co jednocy katolików i chrześcijan ewangelicznych, jest o wiele istotniejsze od tego, co ich dzieli: „W istocie wielu ewangelicznych chrześcijan, należących do głównych Kościołów protestanckich, ma o wiele więcej wspólnego z braćmi z Kościoła katolickiego niż z ludźmi z własnych wspólnot”. Podobne opinie coraz częściej formułują też katolicy, którzy mówią: istnieje wiele różnic między nami, ale kwestie moralne sprawiają, że jesteśmy bardzo blisko siebie. „Przed nami wciąż daleka droga do jedności, ale jesteśmy coraz bliżej” – powiada abp Thomas Collins. Niestety, to, co zbliża katolików i chrześcijan ewangelikalnych, sprawia, że od stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego oddalają się protestanci wyznań tradycyjnych: luteranie, reformowani czy anglikanie. Te wspólnoty odrzucają zasadę świętości życia i w wielkich sporach cywilizacyjnych opowiadają się często po tzw. stronie liberalnej, uznając na przykład prawo do aborcji za fundamentalne prawo kobiet.

<sup>8</sup> Zob. <http://www.churchofscotland.org.uk/news/nr330405modpopo.htm>



Te polityczne na pierwszy rzut oka podziały mają swoje drugie dno. Za decyzjami w kwestiach etycznych kryje się bowiem antropologia i soteriologia. I w tych kwestiach jest bez wątpienia o wiele bliżej do siebie katolikom i, na przykład, zielonościwkowcom niż katolikom i luteranom. Zarówno chrześcijanie pentakostalni, jak i katolicy przyjmują zasadę wolnej woli – są w pewnym sensie semipelagianami, kładą nacisk na uświęcanie, a nie tylko usprawiedliwienie. Na uświadamianiu sobie takich kwestii w najbliższych latach będą musieli się skupić teologowie katolicy i protestanci. Współpraca i współmyślenie wrogich do niedawna wspólnot chrześcijańskich, jakie swoją postawą w obronie życia rozpoczął Jan Paweł II, teraz musi znaleźć pogłębienie w obustronnych dialogach nie tylko moralnych czy bioetycznych, ale przede wszystkim antropologicznych. Paradoksalnie bowiem w obliczu kryzysu cywilizacyjnego to na głoszeniu spójnej nauki o człowieku skupić się powinni chrześcijanie.

Reakcje na śmierć papieża uświadamiają nam jednak jeszcze jedno. Oto nad grobem Jana Pawła II zgromadzili się także ludzie, którym z jego antropologią było zupełnie nie po drodze: chrześcijańscy zwolennicy aborcji, badań na embrionach czy nawet eutanazji. Zebraли się tam, bo przyciągnęło ich świadectwo. „Dzięki światłości, jaka promieniuje z «dziedzictwa świętych», należących do wszystkich Wspólnot, «dialog nawrócenia» ku jedności pełnej i widzialnej zostaje rozjaśniony blaskiem nadziei” – podkreślał autor encykliki *Ut unum sint*. Tę nadzieję na widzialną jedność dało nam też wspólne, ekumeniczne czuwanie przy umierającym biskupie Rzymu.

TOMASZ P. TERLIKOWSKI, dr filozofii, dziennikarz, zastępca redaktora naczelnego tygodnika „Ozon”, redaktor naczelny Ekumenicznej Agencji Informacyjnej. Ostatnio wydał: *Szaleńcy, szarlatani i święci* (2005) oraz *Kiedy sól traci smak. Etyka protestancka w kryzysie* (2005).



Stanisław Krajewski

## Jan Paweł II w oczach Żydów

Żydzi doceniają ogrom wkładu wniesionego przez polskiego papieża: często mówi się nawet, że w żydowskiej historii będzie on zapamiętany jako papież największy i najlepszy.

Powszechnie wiadomo, że Jan Paweł II zmienił bardzo wiele w postawie Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Była to zmiana na lepsze – nie tylko w porównaniu ze stuleciami, kiedy w Kościele trwało „nauczanie pogardy”, ale również w porównaniu z początkami okresu „nowego nauczania”, który rozpoczął się czterdzieści lat temu wraz z ogłoszoną przez II Sobór Watykański deklaracją *Nostra aetate*. Żydzi doceniają ogrom wkładu wniesionego przez polskiego papieża: często mówi się nawet, że w żydowskiej historii będzie on zapamiętany jako papież największy i najlepszy.

Jest to tym bardziej godne uwagi, że papież z Polski był początkowo (właśnie z powodu swego pochodzenia) podejrzewany o skłonność do antysemityzmu. Tymczasem to on właśnie wniósł do Kościoła szczególną wrażliwość na żydowską religię i historię. Karol Wojtyła widział antysemityzm w przedwojennej Polsce, a w czasie okupacji był – jak wszyscy Polacy – świadkiem Zagłady Żydów. I najwyraźniej nigdy o tym nie zapomniał. To on powiedział wprost –



i wielokrotnie – że antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludziom! To stwierdzenie nie było dla niego abstrakcją. Szok wywołany Zagładą stanowił jeden z głównych bodźców prowadzących do zmiany oficjalnego nauczania Kościoła o Żydach i judaizmie.

Jan Paweł II to także pierwszy papież, który dorastał wśród Żydów i utrzymywał z nim kontakty. (Najbardziej znany spośród nich jest Jerzy Kluger, który przez cały pontyfikat przyjaźnił się ze swoim szkolnym kolegą – Karolem Wojtyłą/Janem Pawłem II). Utrzymywał też kontakty z gminą żydowską w Krakowie, gdy był tam biskupem. Kiedy (przed wojną) słynny kantor Mojsze Kussewicz odbywał służbę wojskową i z tego powodu znalazł się w Wadowicach, na prowadzoną przez niego szabatową modlitwę w miejscowej synagodze zaproszono gości. W tamtych czasach było to trudne do wyobrażenia zarówno dla Żydów, jak i katolików. Wśród tych gości, którzy po raz pierwszy znaleźli się wówczas w żydowskim domu modlitwy, był zachwycony okazją młody Karol Wojtyła. A działo się to pięćdziesiąt lat przed historyczną wizytą papieża w synagodze rzymskiej!

Wspomniana wizyta (13 kwietnia 1986) pozostaje chyba najbardziej doniosłym dokonaniem Jana Pawła II w zakresie jego stosunków z Żydami. Papież w namacalny sposób uznał w judaizmie partnera godnego szacunku, a nawet więcej – uznał jego starszeństwo. Wtedy bowiem powiedział: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”. Zostało to zapamiętane i jest cytowane przez Żydów na całym świecie. Oczywiście, oni na ogół nie wiedzą, że była to adaptacja słów Adama Mickiewicza ze *Składu zasad*, których młody Wojtyła uczył się na lekcji polskiego – razem ze swoimi żydowskimi koleżankami i kolegami.

Podejście zaprezentowane przez papieża podczas wizyty w synagodze oraz przy niezliczonych innych okazjach stanowiło rozwinięcie myśli II Soboru Watykańskiego, który rozpoczął „nauczanie szacunku”, zalecił poznawanie się oraz braterski dialog. Wbrew tradycji zostało wtedy oficjalnie uznane, że wybranie Izraela, czyli Przymierze między Stwórcą a Żydami, jest nadal aktualne. Jan Paweł II wyrażał to wielokrotnie. Co więcej, wniósł on kolosalny wkład w kształtowanie tej nowej atmosfery. Różnice teologiczne pomiędzy Żydami i chrześcijanami, oczywiście, pozostają, ale to nie musi przeszkadzać i – przede





wszystkim – nie musi prowadzić do konfliktu. Takie jest założenie obecnego głębokiego dialogu międzyreligijnego.

Oprócz kwestii teologicznych Żydów i chrześcijan dzieli historia. Jan Paweł II uczynił bardzo wiele dla przewyższania ciężaru tego podziału. Historycznie ważnym dokonaniem jest normalizacja stosunków z państwem Izrael (1993 r.). Oznacza ona odrzucenie tradycyjnej teorii, że rozproszenie Żydów jest karą za nierozpoznanie w Jezusie Mesjasza. Wizyta papieża w Izraelu w roku 2000 była wielkim wydarzeniem, mającym trwałe konsekwencje. Stary papież, mówiący z serca, trafił do serc Izraelczyków, którzy na co dzień na ogół nie stykają się z katolikami. Również do takich, którzy sądzą, że zasadniczo relacje między religiami nie zmieniły się od czasów średniowiecza. Dzięki polskiemu papieżowi wielu zobaczyło, że obecny Kościół ma w sobie elementy pokory, której nie mogli widzieć Żydzi w dawniejszych pokoleniach. W konsekwencji doprowadziło to do postępu we wzajemnych stosunkach: w ostatnich latach na przykład powstała wspólna komisja Stolicy Apostolskiej i naczelnego rabinatu Izraela. Jest ona bardzo aktywna, umożliwiła nawiązanie wielu osobistych relacji, a ponadto – przez to, że istnieje – wspiera działania międzyreligijne w Izraelu, przyczynia się też do upowszechnienia nowego oblicza chrześcijaństwa.

Uważam jednak, że najbardziej bezprecedensowym posunięciem tego papieża była modlitwa, a właściwie cała liturgia pokutna w roku 2000 – liturgia, w której Jan Paweł II wspomniał między innymi o winach katolików wobec Żydów. Poprzez odwagę takiego gestu stał się on nauczycielem dla wyznawców wszelkich religii. Tekst tej modlitwy papież włożył następnie w szczelinę Ściany Zachodniej, nazywanej Ścianą Płaczu. Ten jeden prosty gest trafił do zwykłych Żydów – także do tych, którzy nie mają wykształcenia ani szczególnych zainteresowań potrzebnych do śledzenia przemian nauczania kościelnego.

**Żydzi powtarzają sobie opowieść o tym, jak Wojtyła – krótko po wojnie, kiedy był jeszcze młodym księdzem – odmówił ochrzczenia żydowskiej sieroty, zalecając jej opiekunom, żeby najpierw spróbowali porozumieć się z krewnymi dziecka.**

Niektóre czyny Karola Wojtyły stały się znane dopiero po latach, gdy został on papieżem. Żydzi na przykład powtarzają sobie opo-



wieść o tym, jak Wojtyła – krótko po wojnie, kiedy był jeszcze młodym księdzem – odmówił ochrzczenia żydowskiej sieroty, zalecając jej opiekunom, żeby najpierw spróbowali porozumieć się z krewnymi dziecka. To wskazuje na niezwykłą wrażliwość w sprawie, która jest kluczowa dla wszystkich Żydów zaangażowanych w swoje żydostwo. Obawa przed nawracaniem (czy nawet niewyrażonym oczekiwaniem nawrócenia) była bowiem zawsze podstawowym składnikiem żydowskiej podejrzliwości wobec chrześcijan.

Smuci mnie, choć może nie powinno dziwić, że Żydzi w niewielkim tylko stopniu doceniają skalę zmian w podejściu Kościoła katolickiego (i wielu Kościołów protestanckich) do Żydów. Niektórzy w ogóle o tych zmianach nie wiedzą, inni podkreślają, iż – mimo zmiany stylu – aktualne pozostają główne źródła antyżydowskich postaw. Ewolucja żydowskiego nastawienia do chrześcijaństwa jednak następuje. Trudno wprawdzie określić jej zasięg, ale całkiem niedawno pojawiła się publiczna wypowiedź, która pokazuje, iż – wyłączając kręgi całkowicie tradycjonalistyczne – uznanie dla chrześcijaństwa jest wśród Żydów wyraźne. Myślę tu o deklaracji *Dabru emet*, którą w roku 2000 podpisało ponad 200 żydowskich teologów, rabinów i intelektualistów. Ów dokument, pełen szacunku dla chrześcijaństwa, stwierdza, że Kościół może być traktowany po bratersku jako wielki sprzymierzeniec Żydów. Omawiana deklaracja jest tekstem o charakterze teologicznym, czyli czymś, do czego od dawna nawoływali niektórzy Żydzi zaangażowani w dialog. To prawda, że spotkała się ona wśród wielu Żydów z niezrozumieniem i krytyką, niemniej – moim zdaniem – podobnie jak soborowa deklaracja *Nostra aetate* zarówno wyraziła, jak i zaczęła kształtować nowe postawy chrześcijan wobec Żydów, tak deklaracja *Dabru emet* odzwierciedla zmiany, a zarazem ułatwi Żydom pozytywne mówienie o chrześcijaństwie oraz wpłynie na przyspieszenie ewolucji postaw wielu osób. Bez wątpienia Jan Paweł II bardzo przyczynił się do utrwalania postawy usprawiedliwiającej ten pozytywny stosunek Żydów wobec chrześcijaństwa.

Jak wiadomo, ten papież odmienił sposób funkcjonowania Stolicy Apostolskiej. Sam jeździł po świecie, wielokrotnie spotykał się z Żydami – i zawsze były to dla uczestników owych spotkań ważne



wydarzenia (choć, oczywiście, ważne w inny sposób aniżeli dla katolików). Wszystkie relacje z tych spotkań są pozytywne, pełne szacunku i dobrych uczuć. Nie znaczy to, oczywiście, iż między Janem Pawłem II i kierowanym przezeń Kościołem a Żydami nie było żadnych punktów spornych. O tym, że żydowska wrażliwość rozmija się z chrześcijańską, świadczy na przykład kontrowersja wokół kanonizacji Edyty Stein (kobiety skądinąd wybitnej, która jednakże dla Żydów jest symbolem odstępstwa od wiary żydowskiej). Jako atak odbierają też Żydzi pogląd, że chrześcijaństwo jest dopełnieniem judaizmu, a takie tezy są w jakiejś formie stale obecne – również wśród tych, którzy porzucili wyobrażenie Kościoła jako jedyne „prawdziwego Izraela”. W praktyce jednak słowa wypowiedane przez papieża były zawsze właściwe, pełne zrozumienia, satysfakcjonujące. Tytułem przykładu: choć dokument o Zagładzie Żydów (*Pamiętamy*) był krytykowany (nie tylko zresztą przez Żydów), to krótki wstęp Jana Pawła II był raczej chwalony.

Papież spotykał się też kilkakrotnie z delegacjami Żydów polskich. Podkreślał braterstwo chrześcijan i Żydów, a także – naszą wspólną polskość. Szkoda, że nie odwiedził synagogi warszawskiej. Taka możliwość pojawiła się na początku lat 1990. W trakcie poufnych przygotowań na sugestię ze strony Watykanu ówczesny rabin, tradycjonalista starej daty, odrzekł, że nie ma w Warszawie dość Żydów... Niestety, nikt inny o owej inicjatywie nie wiedział. Obecny rabin, Michael Schudrich, był w Rzymie na pogrzebie papieża i po powrocie zdążył akurat na spotkanie w warszawskiej synagodze poświęcone Janowi Pawłowi II. Żydzi polscy uczestniczyli w niezwykłym misterium umierania papieża. Nowojorski rabin Arthur Schneier, który spotkał się z Janem Pawłem II wielokrotnie, w swoim wspomnieniu cytuje sentencję talmudyczną: „Gdy sprawiedliwy umiera, to jakby wszyscy uważają się za jego krewnych”. I dodaje, iż autorzy tych słów nie mogliby sobie wyobrazić, że będą one kiedyś odniesione do papieża.

STANISŁAW KRAJEWSKI, filozof i matematyk, dr hab., wykładowca UW, członek zarządu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, sygnatariusz deklaracji *Dabru emet*. Ostatnio wydał: *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas* (2004).



## „Czyja jest ta kobieta?”

Z Anną Świderkówną rozmawiają  
Małgorzata Bilska  
i Maria Rogaczewska

Wszyscy poznajemy Boga tak jak Mojżesz, „od pleców”. Bóg nie mówi o swojej istocie, pokazuje własne działanie w stosunku do człowieka. Bałabym się jednak użyć tu stwierdzenia, że Bóg działa jak ojciec albo matka. Bóg jest nieporównywalny.

*Brak zaufania do ojcostwa jest syndromem naszych czasów. Niektórzy negują potrzebę instytucjonalnej religii, która według nich ogranicza „autentyczną” duchowość rozumianą jako intymna relacja z sacrum. Poprawność polityczna woli obraz Boga jako Ducha, który przenika świat. A przecież to Jezus nauczył człowieka wołać do Boga: „Tatusiu”, „Abba”, choć powiedział uczniom: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden jest bowiem Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt, 23, 9-10). Jak interpretować ten zakaz? Do kapłana zwracamy się „ojcze”.*

ANNA ŚWIDERKÓWNA: Nie wolno zapominać o tym, że Bóg w Biblii jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dwie pierwsze Osoby określamy kategoriami rodzaju męskiego, *Ruah* – Duch Święty – bywa męskie i żeńskie. Ojcostwo Boga jest zupełnie inne niż ojcostwo człowieka. Bóg nie jest ani ojcem, ani matką, jak się ostatnio twierdzi.



Ojcostwo Boże należy do zupełnie innej kategorii. Mamy, niestety, zwyczaj porównywać Boga do różnych zjawisk namacalnych...

*Do mężczyzny na przykład?*

No, chociażby...

## **Bóg jest nieporównywalny**

*Krytyka obrazu Boga wiąże się z uznaniem Jego nowo odkrytych cech „kobiecych”. Miłosierdzie zawsze zakłada obecność empatii, troskliwości, wyrozumiałości, cech typowych dla matek.*

W Biblii spotykamy dwa różne określenia związane z polskim pojęciem miłosierdzie: *hesed* i *rah/Emim*. *Rah/Emim* jest to liczba mnoga od słowa *rehem*, które oznacza macicę. *Rah/Emim* symbolizuje tkliwość, czyli uczucie matczyne, które pochodzi niejako z wnętrzości i jest tak silne, że człowiek nie może nad nim zapanować. *Hesed* nie da się dokładnie przełożyć. Septuaginta tłumaczyła *hesed* jako miłosierdzie w sensie *eleos* – werset z Księgi Ozeasza: „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary”, pojawia się dwukrotnie u św. Mateusza, który używa tu właśnie słowa *eleos*. Biblia Tysiąclecia tłumaczy już *hesed* inaczej: „Miłości chcę, a nie ofiary”. Chodzi tu o miłość specyficzną, miłość czynną. Czym innym jest miłosierdzie pojmowane jako uczucie (*rah/Emim*), a czym innym jako aktywność (*hesed*). Analogicznie w języku polskim można rozróżnić litość, którą się czuje, i miłosierdzie, które się czyni.

Zasadnicze znaczenie ma to, że *hesed* jest z zasady wzajemny, stanowi filar przymierza. *Hesed* jest rodzaju męskiego, choć bardzo często występuje razem z *emet*, o której mówimy „ta” *emet*. Słowo to dawniej tłumaczono jako „prawda”, lecz szczególna prawda, której znaczenie najlepiej oddaje rzeczownik „niezawodność”. To znaczy, że można się na niej oprzeć z całą pewnością. Bóg nas nigdy nie zawiedzie. Ponieważ jednak określenie „Bóg niezawodny” nie brzmi najlepiej, zazwyczaj używa się określenia „Bóg wierny”.



*Co to znaczy, że Bóg zawiera przymierze z człowiekiem oparte na hesed? Co mówi nam to o Bogu?*

Bóg ofiarowuje przymierze człowiekowi. Człowiek odpowiada na nie czynnie, także przez *hesed*. Na *hesed* opiera się także małżeństwo. Nawet relacja tak prosta jak gospodarza do gościa i gościa do gospodarza wymaga *hesed*, gdyż w nim zawiera się też pojęcie uczciwości, niektórzy mówią – lojalności. Bóg pierwszy wychodzi do człowieka.

Boga zawsze poznajemy częściowo, a każdy Jego obraz jest zniekształcony. Najlepiej ilustruje ten problem fragment z Księgi Wyjścia (Wj 33,18–34,6) dotyczący odnowienia przymierza. Podczas rozmowy Mojżesz prosi Boga o pozwolenie zobaczenia Jego oblicza. Bóg mu odpowiada, iż nikt nie może ujrzeć Jego chwały, gdyż by tego nie przeżył, ale proponuje co innego. Wskazuje, przy której skale ma stanąć Mojżesz, i obiecuje, że gdy będzie przechodził, po-

**Jeżeli miłość byłaby  
uczuciem, to niemożliwe  
byłoby przykazanie  
miłości – nie można  
nikomu nakazać uczucia.  
Miłość jest postawą woli.**

stawi go w szczelinie i położy na nim rękę tak, by mógł Go zobaczyć „od tyłu”. Po hebrajsku jest powiedziane, że Mojżesz zobaczy plecy Boga. Bóg woła, przechodząc: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łaskawy, nieskory do gniewu, bogaty w *hesed* i *emet*<sup>1</sup>”. Wszyscy poznajemy Boga tak jak Mojżesz, „od pleców”.

Bóg nie mówi o swojej istocie, pokazuje własne działanie w stosunku do człowieka. Bałabym się jednak użyć tu stwierdzenia, że Bóg działa jak ojciec albo matka. Bóg jest nieporównywalny.

*Mówiąc o miłości Boga, wolimy jednak wyobrazić Go sobie trochę jak matkę, gdyż to Jej przypisuje się „drogę serca” w podejmowaniu decyzji. Matki nie wstydzą się uczuć do dzieci.*

Żadna miłość nie jest zbudowana na uczuciach. Jeżeli miłość byłaby uczuciem, to niemożliwe byłoby przykazanie miłości – nie można

<sup>1</sup> Przekład Biblii Tysiąclecia brzmi: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6), Wydawnictwo Pallottinum, 1980.



nikomu nakazać uczucia. Miłość jest postawą woli. Naturalną tendencją miłości jest to, że ona chce tego, czego chce ten, kogo kochamy. To jest zjednoczenie woli. W wypadku ziemskiej miłości trzeba pamiętać, że człowiek może chcieć czegoś, co jest złe. Więc ja nie mogę zawsze chcieć bez zastanowienia tego, co chce osoba, którą kocham. Natomiast nie ma takiego zastrzeżenia, gdy chodzi o miłość Boga. Bo ja wiem, że On chce tylko największego dobra i że Jego miłość nigdy nie zawiedzie.

## Maryja wzorem dla mężczyzn

*Interesuje nas wizja kobiety, jaka wylania się z kart Biblii. Wzorem dla kobiet jest Maryja. Pojawia się jednak pytanie, jak Ją naśladować.*

Trzeba pamiętać o tym, że to nie jest tylko wzorzec dla kobiet. Zasadnicza trudność dotyczy tego, jak naśladować Tę, która była niepokalaną poczętą. W pewnym sensie Jezus więcej wiedział o grzechu niż Ona. Przyszedł po to, żeby grzech usunąć, wziął go na siebie. Ona właściwie widziała tylko skutki grzechu w Jego męce. Znamienne są słowa Ewangelii, kiedy Maryja słyszy o swoim małym Synu, że będzie On znakiem, któremu sprzeciwiać się będą, a potem pada zapowiedź: „Twoje serce przeszyje miecz”. W kolejnej scenie, z dwunastoletnim Jezusem, który zgubił się rodzicom, Maryja mówi: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2, 48). Jezus Jej odpowiada: „Czemuście mnie szukali? Czy nie wiecie, że w sprawach Ojca mego trzeba, żebym był?”. W pewien sposób odrzuca ojcostwo Józefa i jest, wydawałoby się, nietościwy dla rodziców. Ewangelista dodaje, że oboje, Maryja i Józef, nie rozumieli tego. Dwunastoletni Jezus staje się w ten sposób nauczycielem swojej Matki.

*Chrystus jest Drogą dla każdego człowieka, bez różnicy płci, a Maryja jest pokazywana jako wzór dla kobiet – matka, gospodyni. Mamy wrażenie, że godzi się na wszystko. A przecież Ona tak jak Noe, Abraham i Mojżesz zawarła przymierze z Bogiem, pyta i nie boi się odpo-*



*wiedzialności. Jezusa słuchają tłumy, ze zdumieniem i podziwem, a Ona dyskretnie uczy się nowej roli. Maryi nie można traktować jak bezcielesnego anioła niosącego nam pociechę.*

Czytając Ewangelie, w różnych scenach widzimy, jak Jezus uczy swoją matkę. Podczas wesela w Kanie Galilejskiej mówi: „Co mnie i Tobie, niewiasto”, bo dosłownie tak brzmi to po grecku (idiom aramejski). Jego słowa nie są wcale łagodną odmową, w wolnym tłumaczeniu znaczą mniej więcej: „nie wtrącaj się do tego”. Maryja musi rozumieć, że zmieniają się relacje łączące Ją z Synem. W sposób naturalny i ludzki przywykła do bycia ze swoim Synem, Jezusem, a teraz musi się przestawić, zrozumieć Jego słowa: „to już nie jest Twoja sprawa, zostaw to mnie”. Potem będzie wiele momentów, kiedy Jezus wydaje się odsuwać Maryję. Pewna kobieta przychodzi i mówi: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś” (Łk 11, 27), a Jezus nie zaprzecza temu, ale mówi: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). Następnie mamy scenę, w której Matka i krewni Jezusa chcą Go wyciągnąć na zewnątrz, gdy przemawia, bo boją się, że oszalał. Jezus im odmawia. Ich pojawienie się tu rozumiem jako troskę o bliskich – Jezus nie ma nawet czasu, żeby coś zjeść, i oni chcą Jego opamiętania: „Zwariowałeś czy co? Przecież musisz chociaż zjeść śniadanie...”. A On patrzy na ludzi, którzy wokół Niego siedzą, i mówi: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest mi bratem, siostrą i matką” (Mt 12, 49-50).

Matka jest uczniem. A czy uczeń może być Jego matką? Może. Bóg przychodzi do drugiego człowieka poprzez ludzi. Przecież Syn Boży mógł się pojawić na świecie bez udziału kobiety i może nawet byłoby mu w pewnym sensie łatwiej. Ale On przychodzi do nas przez Maryję. Stąd wynika nauka dalsza, że każdy może być Jego matką, że przez każdego z nas Jezus chce przyjść do innych ludzi.

*Czego mężczyźni mogą nauczyć się od Maryi?*

Nie widzę innej drogi dla mężczyzn i dla kobiet. Maryja jest przezroczysta. Jej nie widać, jest tylko Bóg, Przez Nią przychodzi Bóg dla





nas, Ona nie zatrzymuje Go dla siebie. Bóg wciąż stawia Maryi poprzeczkę wyżej – tak, że Ona musi sięgnąć ponad siebie. Często mi się wydaje, że czegoś nie potrafię, nie dam rady, że tego nie uniosę. Tu Ona jest wzorem.

## Samotność Adama

*Tradycjoniści twierdzą, że kobieta ma łatwość składania siebie w darze dla innych i że nie umie być sama. Ojciec profesor Antoni J. Nowak OFM uważa, że kobieta istnieje tylko jako matka lub żona. Mężczyzna ma egzystencjalne doświadczenie osamotnienia w Raju, kobieta zaś istnieje od początku w relacji do niego. Niestety, wielu księży tak właśnie interpretuje Biblię.*

Nie wiem, czy jeśli chodzi o składanie daru z siebie, istnieje taka wielka różnica między mężczyzną a kobietą. Uderza mnie za to jedna rzecz – ktoś młody łatwiej pójdzie na śmierć niż stary. Młody człowiek, mając lat dwadzieścia, jest gotowy, także od strony biologicznej, do całkowitego oddania. Jesteśmy stworzeni, żeby się wzajemnie sobie oddać i w tym okresie łatwiej nam to przychodzi. To nie zależy od płci, tylko od wieku.

Mówiąc o naturze kobiety i mężczyzny, nie można zapominać o opisie stworzenia w 1 rozdziale Księgi Rodzaju (por. Rdz 1, 27). Ten opis jest jakby podsumowaniem i nie można w żadnym razie pisać o roli kobiety i mężczyzny, ignorując ten fragment. Tam znajduje się najważniejszy tekst, w którym powiedziane zostało, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył go mężczyzną i niewiastą”, a dosłownie: istotą męską i żeńską. Trzeba pamiętać, że człowiek to po hebrajsku *ha'adam*. W rozdziale 2, czyli według najstarszej tradycji rzeczywiście na początku, jest jeden człowiek, ale nie mężczyzna. Słowo *ha'adam* znaczy: „istota z prochu ziemi”.

*Bóg wyjął tej „istocie” żebro. Czy można uznać, że mężczyzna to człowiek bez żebra? W tym samym momencie, gdy powstaje kobieta, rodzi się też mężczyzna jako osoba obdarzona płcią.*



Można tak powiedzieć, ale przypuszczam, że twórcy Pięcioksięgu nie myśleli o tym w ten sposób. Tak czy inaczej obrazu Boga nie stanowi jeden człowiek, tylko mężczyzna i kobieta razem. Powstaje pytanie: jeżeli związek mężczyzny i kobiety jest tak ważny, czemu mamy z niego rezygnować, oddawać Bogu? Sama jestem samotna, nie wyszłam za mąż, nie miałam dzieci i może mam tym większą świadomość, że relacja jest najważniejszą rzeczą w życiu mężczyzny i kobiety. Dobry związek (nie musi być bardzo dobry, zawsze będą jakieś trudności, to jest normalne i ludzkie) jest czymś najcenniejszym w życiu człowieka. Właśnie dlatego niektórzy zostają sami – aby być z Bogiem – a Jemu oddaje się zawsze to, co najcenniejsze, Panu Bogu się nie daje żadnych śmieci. Przypomniała mi się na ten temat historyjka, przypuszczam, że nieprawdziwa, ale bardzo ładna. Przychodzi kandydat do zakonu i rozmawia z mistrzem nowicjatu. Dostyc długo rozmawiają, mistrz pyta go o różne rzeczy, a na końcu zadaje mu pytanie: czy pan się kiedyś kochał w kobiecie? Ten odpowiada: o nie, nie, nigdy w życiu, na co mistrz: niech pan wraca do świata, bo pan jeszcze nie dorósł.

*Istnieje dziwne przekonanie, że nie jest dobrze, aby kobieta była sama, a samotność mężczyzn jest traktowana jako wybór w imię wyższych celów (praca, kariera, pasja zawodowa itd.). Celibat kobiet wiąże się w Kościele ze służbą wspólnocie, a męski z „poświęcaniem siebie” innym przez pracę intelektualną. Czy samotność mężczyzny jest w normie, a kobiety – nie?*

To błąd w myśleniu. Mężczyzna ma taką samą naturalną potrzebę bycia w relacji jak kobieta. Gdyby nie potrzebował być w relacji, to nie byłby w pełni człowiekiem, nie byłby osobą. Kobieta nie może do końca zrozumieć, kim jest bez mężczyzny, ale i mężczyzna nie rozumie siebie bez kobiety. Zarówno kobieta, jak i mężczyzna mają w sobie pewien brak, który domaga się dopełnienia przez tę drugą stronę. To jest dopełnianie wzajemne, odpowiedniość, która obejmuje wszystkie poziomy istnienia, nie tylko sprawy związane z seksem. Taka odpowiedniość najlepiej jest widoczna w ży-



ciu par świętych, choćby św. Franciszka i św. Klary albo św. Teresy z Avili i św. Jana od Krzyża. Na tej drodze komplementarności, nie inaczej, należałoby szukać rozwiązania. Jeśli będziemy tę komplementarność zacierać, to w ogóle przestaniemy istnieć jako ludzie. Poza tym przecież żadna samotność nie jest samotnością absolutną – nawet jeśli ktoś jest pustelnikiem i żyje w zupełnej zewnętrznej samotności, to żyje dla innych i z innymi.

*W komentarzu księdza Jana Kruciny do polskiego wydania encykliki Dives in misericordia czytamy: „Na miejsce dawnych cierpień rodzą się dziś nowe (...). Ale są to nie mniej niebezpieczne upośledzenia i ułomności ludzkie (alkoholizm, narkomania, bieda rodzin wielodzietnych, niesprawiedliwy podział dochodu, samotność, opuszczenie, beznadziejność, depresja), całe plejady chorób cywilizacyjnych, chorób psychicznych (...)”. I dalej: „Istnieje konieczność (...) ewidencji zapotrzebowań – rodzin wielodzietnych, ubogich, starych, samotnych, upośledzonych, ułomnych, opuszczonych itp.” (podkr. M.B. i M.R.). Najważniejsze kobiety Nowego Testamentu, te, którym Jezus najbardziej ufa: Marta, Maria, Maria Magdalena, są samotne i bezdzietne. Samarytanka żyje w konkubinacie, nie wiemy, czy jest matką – dla Jezusa to nie miało znaczenia. Skąd więc piętnowanie samotności kobiet i, szerzej, świeckich? Przemoc nie jest tu wymieniona jako patologia, a samotność uznaje się za chorobę.*

O samotnych kobietach w Biblii się nie mówi, bo nic o nich nie wiemy. Wiedza ta, a raczej jej brak, posłużyła do tworzenia tak kuriozalnych rzeczy jak filmy o Marii Magdalenie i Jezusie.

Jedną z kobiet z Biblii, o której dużo piszę w nowej książce, jest Rut. Kiedy Rut przychodzi na pole Booz, żeby zbierać kłosa, zjawia się Booz i pyta: „Czyja jest ta kobieta?”. To jest niesłuchanie charakterystyczne – kobieta musiała mieć jakieś odniesienie do mężczyzny, być jego córką, siostrą lub żoną. Pod tym względem bardzo dużo się zmieniło. Kobieta nie musi się odwoływać dziś do mężczyzny, co

<sup>2</sup> Ks. J. Krucina, *Komentarz do encykliki Dives in misericordia*, Wrocław 1996, s. 103-104.



zresztą przyjmuje formę idiotyczną, zniekształcając nasze nazwiska. Przytoczony komentarz do encykliki to są pozostałości dawnych czasów. Jeżeli cofniemy się w przeszłość do XIX wieku, to przekonamy się, że rzeczywiście takie myślenie było normalne.

*A dziś nie jest? Co to jest patriarchat?*

Patriarchat to są czasy patriarchów. Niewiele wiemy o nich „historycznie”, wiemy raczej „tradycyjnie”. Świat Abrahama i Jakuba widzimy oczami ich samych lub ich potomków. Termin „patriarchat” oznacza, że ojciec ma bezwzględną władzę nad wszystkim. Tymczasem wbrew potocznym opiniom Bóg miłosierny nie jest wynalazkiem chrześcijaństwa. Odsyłam do pierwszych trzech rozdziałów Księgi Ozeasa, które mówią o jego małżeństwie. Bóg każe mu się ożenić z kobietą uprawiającą nierząd sakralny. Dla proroka nie było nic gorszego, ona służyła bogini płodności. Ale z czasem, dzięki miłości do żony, Ozeasz zaczyna rozumieć postępowanie Boga z Izraelem. To jest jak objawienie. Izrael jest tu niczym jego własna małżonka, która ucieka, goni za kochankami (bożkami pogańskimi), bo jej się zdaje, że oni jej dadzą mleko i miód, zaspokoją jej wszystkie potrzeby. Kiedy staje się głodna, postanawia wrócić do męża. Widzimy logikę syna marnotrawnego z Ewangelii św. Łukasza.

*Pierwsza jest więc w Biblii żona marnotrawna?*

Tak, ona wraca i jest przyjęta, poślubiona na nowo.

## **Pasterze, owce i barany**

*Jednak kobiety są dużo surowiej oceniane od mężczyzn, zwłaszcza w sferze moralności. Kobięcy ideał to łagodna owca, a nie córa marnotrawna. Propagowany przez katolickich moralistów stereotyp kobiety jako osoby biernej, cichej, dźwigającej krzyż bez słowa skargi, jest solą w oku feministek.*



Z moich kontaktów z księżmi wynika, że tego stereotypu nie ma. Owszem, pamiętam, jak kiedyś nawymyślałam pewnemu księdzu, mówiąc, że skończyły się czasy, kiedy był pasterz i barany. My, świeccy, nie chcemy być baranami. Jeśli chodzi o kwestię ocen, myślę, że nie ma wielkiego znaczenia, jak kobieta jest postrzegana, najważniejsze okazuje się to, jak ona postrzega sama siebie. To prawda, niektóre kobiety samotne czują się nieszczęśliwe, gdy widzą, że inne wyszły za mąż, mają dzieci. Nawet jeśli mają kłopoty z mężem czy z dziećmi, to takie życie wydaje się im spełnione. W pewnym sensie kobieta porzucona przez męża jest w lepszej sytuacji niż ta, która go nigdy nie miała. Ale wśród kobiet niezamężnych są stare panny i te, które nie są starymi pannami. Te pierwsze czasem starają się innym obrzydzić małżeństwo. To są kobiety, którym się nie powiodło w życiu. Ja nigdy nie byłam starą panną.

**Kiedyś nawymyślałam pewnemu księdzu, mówiąc, że skończyły się czasy, kiedy był pasterz i barany. My, świeccy, nie chcemy być baranami.**

*Czy chrześcijaństwo poprawiło znacząco pozycję kobiety?*

Jestem papirologiem i moje kompetencje kończą się na początku II wieku po Chrystusie – wtedy kończy się starożytność. Mało znam historię czasów późniejszych. Więcej niż przeciętny historyk wiem o pozycji kobiety w świecie grecko-rzymskim i w Egipcie. Prawo zostało przeniesione z Rzymu do rzymskiego Egiptu. W czasach Jezusa w Egipcie kobieta nie mogła występować w sądzie, być świadkiem, nawet jak coś sprzedawała lub kupowała, to w jej imieniu musiał występować mężczyzna – mąż, ojciec lub brat. Tryumfem „liberałów” było tak zwane prawo trojga dzieci – kobieta, która urodziła troje dzieci mogła występować jako istota samodzielna.

*Autorka książki Nowy feminizm Janne Haaland Matlary uważa, że jedną z cech wyróżniających polski Kościół jest jego tradycyjny patriarchalizm. Czy ma rację?*

Tak, kwestia pozycji kobiety w Kościele to rzeczywisty problem, ale nie problem Kościoła jako takiego, tylko Kościoła w Polsce. Nasz



Kościół żyje aż do tej pory w cieniu prymasa Wyszyńskiego, a on był bardzo powolny w reformach – choćby jeśli chodzi o kwestię przyjmowania języka polskiego w liturgii. Tak długo była u nas Msza łacińska, jak to było tylko możliwe. Mszę po polsku wprowadzono dopiero wtedy, gdy Watykan kategorycznie się wypowiedział, że od nowego roku mają być msze narodowe. Osobiście bardzo żałowałam Mszy łacińskiej (bardzo dobrze się w niej czułam), lecz potem zauważyłam, że podczas Mszy polskiej ludzie zupełnie inaczej reagują – rozumieją, co się dzieje.

*Czy dostrzega Pani dyskryminację kobiet w Kościele?*

Zdecydowanie tak. Zresztą nie tylko kobiet, ale kobiet przede wszystkim. My, świeccy, jesteśmy traktowani jako nie w pełni poczytalni i odpowiedzialni. Trzeba specjalnego pozwolenia biskupa, żeby nam było wolno przyjmować Komunię na rękę, podczas gdy na całym świecie, łącznie z Watykanem, nie ma z tym żadnego problemu. Poza tym na całym świecie, w krajach katolickich, świeccy mogą być nadzwyczajnymi szafarzami Eucharystii. Mam znajome małżeństwo, które po odpowiednim egzaminie rozdawało Komunię w Stanach Zjednoczonych – tam nikt się nie dziwił, że kobieta jest szafarką. Natomiast inny mój znajomy jest szafarzem w diecezji śląskiej i kiedyś spytał księdza, dlaczego na spotkaniu szafarzy diecezjalnych nie ma kobiet. W odpowiedzi usłyszał, że w Kościele katolickim to niemożliwe. Ksiądz nie chciał mu wierzyć, że gdzieś może być inaczej.

*Gdyby Pani miała wnuczkę, to chciałaby Pani, żeby była ministrantką?*

Dlaczego nie? Widziałam ministrantki w Luksemburgu. To nie były dzieci, ale kilkunastoletnie dziewczyny – miały bardzo ładne stroje, długie alby. W Polsce nie ma ministrantek, choć można znaleźć wyjątkowe przykłady, jak choćby kościół Jezuitów przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. U jezuitów to nie jedyna oznaka doceniania roli kobiety w Kościele. W tym roku akademickim brałam udział w rekolekcjach prowadzonych przez salwatorianów w Krakowie, w grudniu poproszono mnie o prowadzenie rekolekcji dla młodzieży academic-



kiej we Wrocławiu, a gdy proboszcz jezuicki dowiedział się o tym, to zaproponował mi rekolekcje wielkopostne u niego w parafii. Muszę jednak uczciwie wyznać, że wszystko zaczęło się u ojców dominikanów na Służewiu, gdzie trzy lata temu głosiłam krótkie konferencje. Rekolekcje były prowadzone wtedy przez kobiety w obu kościołach dominikańskich w Warszawie, a także w Krakowie.

*Niektórzy boją się, że to początek drogi do kapłaństwa kobiet.*

Mam nieprzewidywalną trudność z zaakceptowaniem kobiet-księży. Widziałam kobiety wyświęcone w Kościele anglikańskim, ale to wzbudzało moją niechęć, nie zdołam się w żaden sposób przekonać do tej idei. Uważam, że kobieta ma inne powołanie niż mężczyzna.

*Co Pani myśli o interpretacji Biblii przez kobiety?*

O teologii feministycznej jestem jak najgorszego zdania. Natomiast chciałabym przypomnieć dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wydany w 1993 roku: *O interpretacji Biblii w Kościele*. To jest pierwszy dokument tej komisji opublikowany wyłącznie po francusku, nie było wydania po łacinie. Tam są dwa bardzo istotne i ciekawe miejsca dotyczące kobiet. Pierwsze jest w rozdziale mówiącym o tym, kto ma interpretować Biblię. Początek jest zwyczajny – oczywiście biskupi, kapłani, ale potem można znaleźć uwagę, że w ostatnich czasach obserwujemy pojawianie się coraz liczniejszych egezetek biblijnych. One uzupełniają to, co mówią mężczyźni, wnoszą coś nowego. Potem jest rozdział, który się nazywa *Nauczanie Biblii*. Pada tam piękne i trafne stwierdzenie, że w seminariach i na wydziałach teologii Biblii powinni nauczać zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

ANNA ŚWIDERKÓWNA, ur. 1925, prof. dr hab., historyk, papirolog, filolog klasyczny, popularyzatorka wiedzy o kulturze starożytnej, tłumaczka z języków: greckiego, łacińskiego, angielskiego i francuskiego. Ostatnio wydała: *Biblia a człowiek współczesny* (2005) oraz *Nie tylko o Biblii* (2005).



Dorota Rudnicka-Kassem

## Jan Paweł II i wyznawcy islamu

Dla muzułmanów Jan Paweł II pozostanie wielkim autorytetem, człowiekiem z wizją.

*My wszyscy, chrześcijanie i muzułmanie, żyjemy pod słońcem  
jedynego, miłosiernego Boga. (...)  
Tak więc prawdziwie możemy nazwać się wzajemnie braćmi  
i siostrami<sup>1</sup>.*

Liczącą ponad trzysta lat historii kontaktów między chrześcijanami i muzułmanami zdominowały konflikty zbrojne, bolesne spory, polemiki i wrogość. Pomimo bardzo negatywnego chrześcijańskiego wizerunku islamu, który znaczył tę historię, pojawiały się w Kościele katolickim gesty i głosy nawołujące do wzajemnego poznania, zrozumienia i pojednania. Wysiłki ludzi dobrej woli, prekursorów dialogu chrześcijaństwo–islam, takich jak św. Franciszek z Asyżu, Ramon Lulle, kardynał Mikołaj z Kuzy, Louis Massignon czy ojciec Viktor Courtois (który w Kalkucie w latach 1946–1960 nauczał seminarzystów, że „podkreślać należy zawsze nie to, co dzieli chrześcijan i muzułmanów, ale to, co może ich zbliżyć do siebie wzajemnie i do serca Chrystusa... i uczyć się o nich nie jak o wrogach,

<sup>1</sup> Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z ludnością muzułmańską, Kaduna, 15 lutego 1982), w: E. Sakowicz (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997, s. 96.





ale jak o braciach”), dopiero w drugiej połowie XX wieku zaowocowały stopniową, pozytywną zmianą stosunku Kościoła wobec islamu. Duch odnowy, charakteryzujący pontyfikaty Jana XXIII i Pawła VI, otworzył Kościół na świat i dialog z nowoczesnością. Rewolucyjne wręcz w swojej wymowie wezwanie chrześcijan przez II Sobór Watykański do poszanowania duchowych, moralnych i kulturowych wartości w innych religiach, w tym w islamie, znalazło oficjalny wyraz w postaci dwóch dokumentów: konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Paweł VI przekazał swojemu następcy Kościół otwarty na dialog w duchu szacunku, zrozumienia i tolerancji dla islamu i innych religii. Jan Paweł II podjął to wezwanie, nadając kwestii dialogu z muzułmanami wielowymiarowe i uniwersalne znaczenie.

Od początku swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II prowadził dialog z wyznawcami islamu. 29 listopada 1979 roku, w czasie spotkania ze wspólnotą katolicką w Ankarze, Ojciec Święty powiedział:

Pozwólcie, że przypomnę tutaj wobec was słowa deklaracji soborowej *Nostra aetate*: „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających wraz z nami cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmogącemu Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi (...)”. I z myślą zwróconą nie tylko do waszych współobywateli, lecz także do szero-kiego świata muzułmańskiego, ponownie dzisiaj wyrażam szacunek Kościoła katolickiego dla ich wartości religijnych<sup>2</sup>.

Wolę kontynuowania i rozwijania szczerego dialogu z wyznawcami islamu papież deklarował wielokrotnie. Podnosząc tę kwestię, mówił o podstawach dialogu, jego kierunkach, a także o konieczności przełamywania wciąż istniejących barier i przeszkód. Dla Ojca Świętego płaszczyznę porozumienia z wyznawcami islamu stanowiła wiara w jednego Boga. Często podkreślał również inne elementy, które łączą obie religie. Tak mówił na przykład do przywódców muzułmańskich w Nairobi, 7 maja 1980 roku:

<sup>2</sup> Przemówienie Jana Pawła II do wspólnoty katolickiej w Ankarze (29 listopada 1979), tamże, s. 62.



Kościół katolicki zdaje sobie sprawę z tego, że kult oddawany jednemu, żywemu, istniejącemu, miłosiernemu i wszechmogącemu Stwórcy nieba i ziemi jest wspólny dla niego i dla islamu (...), że wśród różnych łączących go z islamem elementów znajduje się cześć oddawana Jezusowi Chrystusowi i Jego Niepokalanej Matce. (...) Modlitwa, jałmużna i post są wysoko cenione w obu naszych tradycjach (...). Nasz stosunek wzajemnego szacunku i pragnienie autentycznej służby ludzkości pobudzają nas do wspólnego angażowania się w popieranie pokoju, sprawiedliwości społecznej, wartości moralnych i w wszystkich prawdziwych wolności człowieka<sup>3</sup>.

Podkreślając elementy łączące obie religie, Jan Paweł II nie zapomniał o istotnych różnicach teologicznych i antropologicznych. Mówił o nich otwarcie. Uważał jednak, że różnice te nie stanowią przeszkody w rozwoju szczerego dialogu pomiędzy wyznawcami obu religii. Tak przedstawił tę kwestię, przemawiając do młodzieży muzułmańskiej w Casablance, 19 sierpnia 1985 roku:

Uczciwość wymaga, byśmy uznali i uszanowali to, co nas różni. Najbardziej istotną różnicą jest, oczywiście, sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, iż my, chrześcijanie wierzymy, że Jezus wprowadza nas w wewnętrzne poznanie tajemnicy Boga i w synowską wspólnotę Jego darów, tak że uznajemy w Nim i głosimy Pana i Zbawcę. To są ważne różnice, które możemy przyjąć z pokorą i szacunkiem, w duchu wzajemnej tolerancji<sup>4</sup>.

Dialog z wyznawcami islamu oznaczał dla Jana Pawła II pozytywne relacje w sferze publicznej i prywatnej, obejmował płaszczyznę naukową i polityczną. Najważniejsze było jednak wzajemne poznanie i dialog życia. Zwracając się do ludności muzułmańskiej w Kadunie, 15 lutego 1982 roku, papież powiedział:

Możemy zacząć od dialogu, aby poznać siebie lepiej, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i w stosunkach osobistych, w rodzinie, w miejscu pracy i rozrywki. Możemy pogłębiać uczciwość w życiu prywatnym i publicznym, rozwijając większą odwagę i mądrość w polityce, eliminować polityczne antagonizmy i przyczyniać się do zniesienia dyskryminacji z powodu rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego, religii czy płci. Możemy wspólnie szerzyć zasadę wolno-

<sup>3</sup> Przemówienie Jana Pawła II do przywódców muzułmańskich (Nairobi, 7 maja 1980), tamże, s. 78-79.

<sup>4</sup> Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską (Casablanca, 19 sierpnia 1985), tamże, s. 133.



ści religijnej. (...) Możemy współpracować na rzecz sprawiedliwości, pokoju i rozwoju<sup>5</sup>.

Ojciec Święty prowadził dialog z muzułmanami szczerze i otwarcie. Przyjmował przywódców muzułmańskich w Watykanie i spotykał się z nimi w czasie swoich pielgrzymek do krajów muzułmańskich i niemuzułmańskich. Kiedy sytuacja nie pozwalała na oficjalne kontakty był zawsze gotów do spotkań nieoficjalnych. Z jego inicjatywy Papieska Rada Dialogu Międzyreligijnego (z jej sekcją ds. islamu) nawiązała stosunki z ważnymi międzynarodowymi organizacjami muzułmańskimi. Owa rada upowszechnia naukę o islamie oraz dokumentuje ważne wydarzenia związane z dialogiem chrześcijańsko-muzułmańskim. Jan Paweł II zawsze popierał wszelkie wysiłki na rzecz organizowania konferencji i kolokwiów międzyreligijnych. Brał aktywny udział w takich spotkaniach organizowanych w Rzymie, a do uczestników innych spotkań w różnych rejonach świata, papież kierował specjalne pozdrowienia. Dla niego najważniejsze były jednak pielgrzymki i spotkania ze zwykłymi ludźmi. W czasie swojego pontyfikatu Jan Paweł II odwiedził największe kraje muzułmańskie (Indonezję, Bangladesz, Sudan, Maroko, Tunezję, Egipt, Syrię, Liban i Jordanię), spotykał się również z mniejszościami muzułmańskimi na całym świecie. Przesłanie Ojca Świętego do wyznawców islamu było zawsze proste i nie zmieniło się od czasów przemówienia w Ankarze: szacunek, miłość i pomoc dla każdego człowieka. Przemawiając do muzułmanów w różnych rejonach świata, papież dzielił się z nimi swoimi refleksjami na temat najważniejszych problemów, próbował ich pocieszyć, zrozumieć, zachęcał do przemyśleń, dawał inspirację i nadzieję, próbował pomóc znaleźć rozwiązanie.

**Przesłanie Ojca Świętego do wyznawców islamu było zawsze proste i nie zmieniło się od czasów przemówienia w Ankarze.**

Należy podkreślić, że Jan Paweł II był zawsze gorąco przyjmowany przez muzułmanów; wystarczy wspomnieć jego wizytę w Maroku 19 sierpnia 1985 roku. Doszło wówczas do niezwykłego spo-

<sup>5</sup> Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z ludnością muzułmańską (Kaduna, 15 lutego 1982), tamże, s. 97.



tkania papieża z osiemdziesięcioletnią grupą młodzieży muzułmańskiej na stadionie w Casablance. Jan Paweł II napisał o tym w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei*:

Na miano wydarzenia historycznego zasługuje niewątpliwie wizyta w Maroku na zaproszenie króla Hassana II. Nie była to wizyta grzecznościowa, ale prawdziwie duszpasterska. Niezapomniane było spotkanie z młodzieżą na stadionie w Casablance. Uderzało otwarcie młodych na słowo papieża o wierze w jedynego Boga. Było to wydarzenie z pewnością bez precedensu.

Dla Jana Pawła II dialog z islamem oznaczał także zaangażowanie się w problemy Bliskiego Wschodu, rejonu największych napięć i konfliktów politycznych, społecznych i religijnych. Papież ostro przeciwstawiał się przemocy i użyciu siły militarnej. Ponad sto trzydzieści razy apelował o pokój w Libanie. Potępiał zarówno ataki izraelskie na miasta i obozy palestyńskie, jak i palestyńskie ataki terrorystyczne, podkreślając stanowczo, że te działania nie służą rozwiązaniu konfliktu, lecz jego zaostrzeniu. Jan Paweł II konsekwentnie i stanowczo bronił praw człowieka bez względu na jego wyznanie, kolor skóry czy religię. Nawoływał do dialogu i porozumienia bez względu na to, jak trudne były problemy i konflikty. „Pokój jest jeszcze ciągle możliwy: wojna byłaby zaprzeczeniem humanizmu” – mówił w styczniu 1991 roku, jeszcze przed operacją „Pustynna Burza”. „Wojna nie jest rozwiązaniem” – ostrzegał zaraz po rozpoczęciu działań wojennych, apelując o ich przerwanie. Podobne słowa kierował do prezydenta Stanów Zjednoczonych i całej społeczności międzynarodowej przed wojną z Irakiem w 2003 roku.

Podczas wizyty Jana Pawła II w Syrii, 6 maja 2001 roku, Damaszek stał się miejscem historycznego wydarzenia. Po raz pierwszy w historii Kościoła katolickiego papież przekroczył wówczas próg meczetu. To, co powiedział w damasceńskim meczecie Omajjadów z pewnością zapoczątkowało nowy etap w rozwoju stosunków między wyznawcami dwóch największych religii monoteistycznych:

Za wszystkie sytuacje, w których muzułmanie i chrześcijanie krzywdzili się wzajemnie, musimy prosić Wszechmogącego o przebaczenie i przebaczyć sobie nawzajem (...). Żywią głęboką nadzieję, że nasze dzisiejsze spotkanie w meczecie Omajjadów zostanie odebrane jako znak naszej zdecydowanej woli dalszego



rozwijania dialogu (...). Lepsze wzajemne zrozumienie z pewnością ukształtuje – na płaszczyźnie praktycznej – nowy sposób przedstawiania naszych dwóch religii nie jako skłóconych ze sobą, co zbyt często czyniono w przeszłości, lecz połączonych partnerską więzią dla dobra ludzkiej rodziny.

Kiedy zmarł Jan Paweł II, cały świat „zatrzymał się”; również muzułmanie przyłączyli się wtedy do wspólnej modlitwy i refleksji. „Jego śmierć to wielka strata nie tylko dla Kościoła katolickiego, ale także dla świata islamskiego”<sup>6</sup> – powiedział szejk Muhammad Sajjid Tantawi, rektor al-Azharu, najślawniejszego muzułmańskiego uniwersytetu w Kairze, który Jan Paweł II odwiedził 24 lutego 2000 roku. Stacje telewizyjne w krajach muzułmańskich przerwały programy, aby przekazać wiadomość o śmierci papieża; transmitowały one potem uroczystości pogrzebowe, a w studiach zaproszeni goście, muzułmanie i chrześcijanie, w komentarzach i dyskusjach podkreślali zasługi Ojca Świętego w rozwoju dialogu międzyreligijnego.

Na Bliskim Wschodzie arabskie stacje telewizyjne – w tym najbardziej znane, takie jak *Al-Jazira* (Katar) i *Al-Arabiyya* (Dubaj) – przeprowadzały wielogodzinne transmisje z Watykanu, prezentowały wiele filmów dokumentujących pontyfikat Jana Pawła II. W arabskiej prasie podkreślano poparcie papieża dla praw Palestyńczyków, jego zdecydowany sprzeciw wobec przemocy, użycia siły militarnej w rozwiązywaniu konfliktów międzynarodowych, a zwłaszcza wobec ostatniej wojny w Iraku. „Palestyna zawsze była w jego myślach i sercu” – pisała palestyńska gazeta *Al-Hayyat al-Jadid*. „Miliony ludzi, nie tylko na Bliskim Wschodzie będą zawsze wdzięczne za jego zdecydowaną obronę prawdziwych zasad moralnych”<sup>7</sup> – podkreślał edytor jednego z saudyjskich dzienników. „Był dla nas jak ojciec”<sup>8</sup> – powiedziała pewna Egipcjanka, wspominając tłumy zgromadzone na ulicach w czasie wizyty Jana Pawła II w Kairze. Były też inne głosy, nieprzyjemne, głosy muzułmańskich ekstremistów, których oburzała postawa ich braci łączących się z chrześcijanami w żalu po śmierci papieża. Nie miały one jednak większego znaczenia i szybko zostały zagłuszone.

<sup>6</sup> [www.jihadwatch.org/dhimniwatch/arcives/005595.php](http://www.jihadwatch.org/dhimniwatch/arcives/005595.php)

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> [www.chicagotribune.com/news/nationworld/na/chi-popeobit-special](http://www.chicagotribune.com/news/nationworld/na/chi-popeobit-special)

Zakład Estetyki Instytutu Filozofii  
UMK w Toruniu  
zaprasza na:

Ogólnopolską Konferencję Naukową  
**AKTUALNOŚĆ KLASYCZNEJ  
ESTETYKI FILOZOFICZNEJ  
I TEORII SZTUKI**

Głównym celem konferencji będzie ocena aktualności klasycznych teorii estetycznych i teorii sztuki w obliczu współczesnych dokonań naukowych i artystycznych, a w związku z tym przegląd rodzimej myśli estetycznej oraz próba integracji środowiska badaczy zajmujących się filozoficznymi aspektami estetyki i teorii sztuki.

**Termin konferencji:  
17-19 maja 2006 r.**

**Termin nadsyłania abstraktów:  
31 stycznia 2006 r.**

Kierownictwo naukowe konferencji:  
prof. dr hab. Mirosław Żelazny  
i dr Adam Grzeźliński

Kontakt:  
estetykafilozoficzna@o2.pl  
tel. 056 611 36 79, kom. 603 210 098

Więcej informacji na stronie  
internetowej:  
[www.filozofia.uni.torun.pl/estetyka.htm](http://www.filozofia.uni.torun.pl/estetyka.htm)

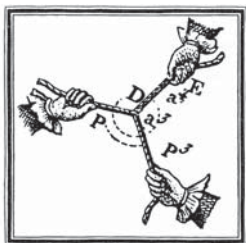
Ojciec Joseph Mouannes, maronita, tak wspomina dzień pogrzebu Jana Pawła II: „We wszystkich kościołach Bejrutu biły dzwony, a ich echem były modlitwy muzułmańskich muezzinów w meczetach całego miasta. Co się dzieje? – zapytałem samego siebie. Teraz odbywa się pogrzeb Papieża. Aż trudno sobie wyobrazić. Dźwięki dzwonów, modlitwy muezzinów. To było wprost nie do uwierzenia”<sup>9</sup>.

Dla muzułmanów Jan Paweł II pozostanie wielkim autorytetem, człowiekiem z wizją.

DOROTA RUDNICKA-KASSEM, dr, arabistka i islamiska, adiunkt w Katedrze Bliskiego i Dalekiego Wschodu Instytutu Studiów Regionalnych UJ. Autorka licznych artykułów związanych ze współczesnym rozwojem islamu i dialogiem międzyreligijnym. Członek Middle East Studies Association of North America.

---

<sup>9</sup> [www.the-tidings.com/2005/04/funeral.htm](http://www.the-tidings.com/2005/04/funeral.htm)



Marek Kita

## Boży człowiek Jan

Kim był błogosławiony Jan XXIII? Wydaje się, że opis jego duchowej sylwetki musi stanowić połączenie paradoksów. Zwyczajność i mistyka, cichość i odwaga, pokorne posłuszeństwo i niezależność sądów. Ukochanie tradycji i otwartość na jej nowe odczytania.

Czterdzieści lat temu oblicze Kościoła katolickiego niespodziewanie się zmieniło. II Sobór Watykański otworzył nową epokę. I choć niektórzy skłonni są twierdzić, że podjęte wówczas kroki oznaczały zdradę tradycji oraz początek kryzysu wiary, to jednak inni – wśród nich Jan Paweł II – dostrzegli w tamtym przełomowym zdarzeniu szczególny dar Ducha Świętego. Po dwudziestu wiekach znalazło się jeszcze „młode wino” (Dz 2, 13) zdolne upoić spadkobierców apostołów. Ciekawe, że narzędziem Parakleta okazał się wówczas człowiek na pozór całkowicie pozbawiony cech reformatora. Po Janie XXIII nie spodziewano się wiele. Wybrano go jako „papieża przejściowego” z braku lepszych kandydatów, a tymczasem to dzięki niemu Kościół dokonał odważnego „przejścia w przyszłość”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. J. Turowicz, *Tajemnica papieża Jana*, w: tenże, *Kościół nie jest łodzią podwodną*, Kraków 1990, s. 129.



Tęgi i dobroduszny Angelo Giuseppe Roncalli zaprezentował światu nową twarz papieżstwa – biskup Rzymu przeistoczył się z hieratycznej figury w postać bliską zwykłym ludziom. Starożytny tytuł „sługi sług Bożych” zaczął odzyskiwać wiarygodność w oczach chrześcijan-niekatolików. Wprawdzie historia ostatniego ćwierćwiecza sprawiła, że blask charyzmy „Jana Pawła Wielkiego” niemal przyćmił wcześniejszy fenomen „Dobrego Papieża Jana”, to jednak ten ostatni zasłużył sobie z pewnością na wdzięczną pamięć Kościoła, czyli każdego z nas.

Formacja duchowa oraz intelektualna przyszłego inicjatora *Vaticanium II* była w zasadzie zupełnie tradycyjna<sup>2</sup>. Urodził się 25 listopada 1881 roku w wiosce Sotto il Monte niedaleko Bergamo. Został ochrzczony tego samego dnia – nie z powodu zagrożenia życia, lecz ze względu na miejscowy zwyczaj. Wzrastał w ubogiej, wielodzietnej rodzinie pielęgnującej głęboką religijność. Jego ojciec chrześniany, wuj Zaverio, współorganizował w diecezji Akcję Katolicką. Mały Angelo kochał Madonnę i służył codziennie do Mszy. W dniu pierwszej Komunii wstąpił do Apostolstwa Modlitwy. Później twierdził, że odkąd pamięta, chciał być księdzem. Do święceń przygotowywał się w seminarium założonym w dobie reformy trydenckiej przez samego Karola Boromeusza. Poważny i sumienny, dążył na serio do świętości, dokumentując pracę nad sobą w prowadzonym wytrwale duchowym dzienniku. Ułożonej wówczas prywatnej reguły ascetycznej miał przestrzegać nawet jako papież. Dążył do ideału „anielskiej” czystości jezuickich świętych młodzieńców – Alojzego Gonzagi, Stanisława Kostki i Jana Berchmansa. Zachwycił się prozą Alessandra Manzoni, którego *Promessi Sposi* stali się jego ulubioną powieścią. Oddziaływanie biskupa Bergamo, Camilla Guindanigo, wielkiego propagatora idei zawartych w encyklice *Rerum novarum*, uwrażliwiło go – podobnie jak wcześniejszy przykład wuja Zaverio – na kwestię społeczną.

Pod koniec września roku 1900 ordynariusz zaproponował klerykowi Roncallemu przystąpienie do egzaminu umożliwiającego studia w Rzymie. Egzamin wypadł pomyślnie i krótko po Nowym Roku

<sup>2</sup> Materiał faktograficzny do dalszej części artykułu został zaczerpnięty z książki Petera Hebblethwaite’a *Pope John XXIII, Shepherd of the Modern World*, New York 1985.





Angelo wraz z dwoma innymi stypendystami z rodzimej diecezji przeprowadził się do Wiecznego Miasta. W tamtym czasie funkcjonowały obok siebie jak gdyby dwa konkurencyjne Rzymy – ten papieski, kultywujący pamięć katakumb i zapelniony barokowymi świątyniami, oraz „masońska” stolica nowej Italii. Dziewiętnastoletni Roncalli zwiedzał czcigodne zabytki i uczestniczył z upodobaniem w watykańskich celebracjach. Już w pierwszą niedzielę po przyjeździe dane mu było otrzymać osobiste błogosławieństwo sędziwego Leona XIII. Innego dnia obejrzał teatralną inscenizację *Quo vadis?* Sienkiewicza. Związał się ze środowiskiem, które skupiał wokół siebie kurialny kanonik Giacomo Radini Tedeschi (Roncalli miał okazję poznać go jeszcze w rodzinnych stronach). Kierowane przez Radiniego Kółko Niepokalanej (Circolo dell’Immacolata) zajmowało się oprócz pogłębionych studiów działalnością socjalną i charytatywną. Angelo czuł się szczęśliwy i spełniony. Jednak w czerwcu 1901 roku został nagle powołany do odbycia obowiązkowej służby wojskowej. Okres pobytu w koszarach 73. Pułku Piechoty Brygady Lombardzkiej był dla niego trudnym doświadczeniem. Gorliwego seminarzystę męczyła atmosfera moralnego nieładu, jaki zaobserwował w żołnierskim życiu. Określał ten czas jako „czyściec”. W ciągu dwunastu miesięcy dosłużył się jednak stopnia sierżanta. Po powrocie do rzymskiego seminarium i odprawieniu rekolekcji ignacjańskich poczynił w swoim dzienniku notatki, w których postrzega siebie jako Chrystusowego rycerza. W zapiskach tych pojawia się również motyw macierzyńskiego rysu Opatrzności... Przykre przeżycia pogłębiły intymną znajomość Boga.

Roncalli podjął przerwane studia z nowym entuzjazmem, odczuwał ogromny głód wiedzy. Podzielał tęsknotę współczesnych sobie kato-

lickich elit za pewnego rodzaju syntezą kościelnej tradycji i myśli nowożytnej. Nie stał się jednak modernistą. Autorytetem był dla niego kardynał wikariusz Rzymu, Lucido Parocchi, hierarcha łączący liberalne poglądy z lojalnością wobec papieża. Także Angelo poszukiwał jakiejś *via media* w obliczu napięcia między wymogami krytycznego intelektu i roszczeniami strażników ortodoksji. Możliwość za-

**Angelo poszukiwał jakiejś *via media* w obliczu napięcia między wymogami krytycznego intelektu i roszczeniami strażników ortodoksji.**



mieszkiwania w stolicy świętych Piotra i Pawła, „pod opieką Chrystusowego Wikariusza i u źródeł katolickiej prawdy”, uważał niezmiennie za błogosławieństwo.

Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk biskupa Giuseppe Cappellego w rzymskim kościele Santa Maria in Monte Santo przy Piazzza del Popolo. Stało się to 10 sierpnia 1904 roku, prawie równo dwanaście miesięcy po wyborze na tron papieski Piusa X. Wkrótce potem rozgorzała w świecie katolickim batalia przeciwko modernizmowi, której ofiarami padło wielu rzeczników teologicznej i pastoralnej odnowy. Bliski Roncallemu prałat Radini Tedeschi został usunięty z Rzymu po rozwiązaniu animowanego przezeń ruchu społecznego „Opera dei Congressi”. Banicja wiązała się paradoksalnie z awansem – papież mianował go biskupem Bergamo na miejsce zmarłego właśnie monsignora Guindaniego. Niespodziewanie biskup-elekt zdecydował się uczynić swoim sekretarzem i kapłanem młodego księdza Angela. Roncalli pełnił swoje obowiązki z wielkim oddaniem. Oprócz tego współpracował jako autor z miejscowym periodykiem katolickim i wykladał historię, apologetykę i patrystykę w diecezjalnym seminarium. Wciąż starał się rozważnie prowadzić krytyczny, lecz przyjazny dialog z modnymi prądami epoki. Poznał osobiście kardynała Désiré Merciera z Malines. Zaprzyjaźnił się też z arcybiskupem Mediolanu, kardynałem Andream Carlem Ferrarim, w którego bibliotece miał dokonać ważnego dla siebie odkrycia: natknął się na zapomniane archiwum św. Karola Boromeusza. Kontakt z dokumentami dotyczącymi okresu reformy po Soborze Trydenckim był dlań niezwykle pouczający i zaowocował cierpliwą pracą edytorską.

Zachowując dyskretny dystans wobec szalejącej w ówczesnym Kościele nagonki na prawdziwych i domniemyanych heretyków, Roncalli pozostał lojalny w stosunku do przełożonych. W duchu zdania się na wolę przemawiającego przez nich Boga zaakceptował „przysięgę antymodernistyczną”. Jednak wspominając po latach (już jako papież) postać Piusa X, napisze, że ów niewątpliwie święty człowiek nie był doskonały i pozostawał z nadto owładnięty lękiem przed zagrażającymi wierze niebezpieczeństwami. W roku 1911 Angelo Roncalli wdał się w polemikę z gwałtownie zwalczającym wszelkie



nowe idee jezuitą, o. Guidem Matiussim: nie sprzeciwiał się generalnie głoszonym przezeń tezom, lecz postulował złagodzenie tonu, uwzględnienie wszystkich niuansów w omawianych kwestiach. Jednak Matiussi posiadał pełne poparcie papieża i jego otoczenia. Don Angelo stał się celem ataków oraz bohaterem przesyłanych do Rzymu donosów. Obyło się na szczęście bez poważniejszych sankcji, aczkolwiek nieco później, w roku 1914, Roncalli otrzymał podczas pobytu w Rzymie poważne ostrzeżenie od kardynała De Lai. Wystosował wówczas do tego dostojnika dwa listy, w których usilnie i z pokorą zapewniał o swojej prawomyślności.

Wkrótce po wspomnianym incydencie kolejne kraje zaczął wciągać wir pierwszej wojny światowej. Pius X zmarł. Konklawe mimo oporu Kurii wybrało na stolicę Piotrową bolońskiego kardynała Giacomina Della Chiesa. Nowy papież, który przybrał imię Benedykta XV, w swojej pierwszej encyklice wezwał do zakończenia kampanii antymodernistycznej. Atmosfera w Kościele stała się znośniejsza. W tym samym czasie Angelo Roncalli opłakiwał śmierć swego ukochanego biskupa, monsignora'a Radiniego Tedeschiego. Wojna zataczała coraz szersze kręgi. Ksiądz Roncalli został zmobilizowany jako sanitariusz. Zapuścił wąsy. Inaczej niż przy pierwszym zetknięciu z armią nie widział w niej już wyłącznie ogniska zepsucia. Miał teraz więcej zrozumienia dla nieokrzesanych chłopców w mundurach, a nawet potrafił odkrywać w niektórych z nich iskrę świętości. Jednocześnie utwierdzał się w przekonaniu, że sama wojna „jest i pozostaje rzeczą złą”. Solidaryzował się głęboko z apelami papieża Benedykta o natychmiastowy pokój. Dopiero klęska pod Caporetto i zajęcie sporej części włoskiego terytorium przez Austriaków sprawiły, że podobnie jak wielu innych wierzących rodaków zaczął się modlić nie tylko o zakończenie walk, ale również o ich pomyślny dla ojczyzny wynik.

Rok 1918 przyniósł oprócz upragnionego pokoju na świecie także nową sytuację wewnątrz kraju. Nastąpiło pojednanie Kościoła z państwem. Stolica Apostolska pozwoliła sycylijskiemu księdzu, Luigiemu Sturzo, założyć nową partię polityczną – Partito Popolare Italiano. Jeden z jej liderów, o. Agostino Gemelli, odwiedził don Angela i wywarł na nim bardzo korzystne wrażenie. Partia Ludowa



uzyskała masowe poparcie katolików, stając się znaczącą siłą w parlamencie. Roncalli podzielał radość współwyznawców z powodu możliwości wpływania na życie publiczne, lecz reagował dezaprobatą na przejawy niedojrzałego triumfalizmu. Nie podobała mu się wojownicza postawa studentów szkoły jezuickiej w Bergamo, w których dostrzegał więcej z „ducha Eliasza” niż z Najświętszego Serca Jezusa. Sam oddawał się w tym czasie z zapałem pracy wychowawczej jako przełożony miejscowego katolickiego domu akademickiego. Nowy biskup, Luigi Marella, mianował go ojcem duchownym diecezjalnego seminarium.

We wrześniu 1920 roku wystąpienie księdza Roncallego podczas Krajowego Kongresu Eucharystycznego, odbywającego się pod hasłem: „Eucharystia i Najświętsza Maria Panna”, spotkało się z entuzjastycznym przyjęciem zgromadzonych. Aplauz wywołała nakreślona przez mówcę wizja wkładu Kościoła w odbudowę społeczeństwa włoskiego. Nawiązując do opowieści o świętym Jacku Odrowążu – który uciekając przed Tatarami do bezpiecznego Krakowa, niósł Najświętszy Sakrament, a zbyt ciężką statuetkę Matki Bożej powierzył towarzyszącym mu wiernym – don Angelo wskazywał na wspólną misję prezbiterów i świeckich oraz zapowiadał, że „Bóg odnowi swe cuda”. Popularność, jaką zdobył dzięki temu przemówieniu, zaowocowała propozycją pracy w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Przyjął ją z oporami – zachęty ze strony przyjaciół przewały szalę. Kilka miesięcy później został mianowany „prałatem Jego Świątobliwości”. W roku 1921 zmarł kolejny ważny dla Roncallego człowiek – kardynał Ferrari z Mediolanu. Ksiądz Angelo wspominał go jako tego, który „wolał raczej afirmować niż odrzucać, raczej działać niż krytykować”.

Na początku następnego roku śmierć zabrała Benedykta XV. Nowym papieżem został Achille Ratti, który przyjął imię Piusa XI. W polityce włoskiej do władzy doszedł Mussolini. Jego koniunkturalne pojednawcze gesty pod adresem instytucji kościelnych zrobiły dobre wrażenie na Kurii Rzymskiej i Watykan przestał popierać konkurencyjną wobec faszystów Partię Ludową. Zdecydowano, że jedyną formą chrześcijańskiej obecności w sferze publicznej będzie działalność apolitycznej Akcji Katolickiej. Roncalli odczuwał sprze-



ciw sumienia wobec faszystowskiego programu. Jednak lojalność w stosunku do Stolicy Świętej oraz zwykły instynkt samozachowawczy nakazywały ostrożność. Mimo to 1 września 1924 roku, uczestnicząc w obchodach dziesiątej rocznicy śmierci swego niezapomnianego monsignora Radiniego, don Angelo wygłosił w katedrze w Bergamo kazanie, którym mocno naraził się reżimowi. Szczęśliwie nie miało ono bezpośrednich konsekwencji.

Na początku roku 1925 Roncalli został mianowany wizytatorem apostołskim w Bułgarii i wkrótce potem konsekrowany na tytularnego arcybiskupa Areopolis. Nową godność i misję przyjmował z ciężkim sercem. Sytuacja w Bułgarii była ogromnie skomplikowana, a stojące przed reprezentantem papieża potrójne zadanie – ekumeniczne, dyplomatyczne i pastoralne – niełatwe. Roncalli podjął się go w duchu posłuszeństwa, realizując w ten sposób ewangeliczne „zaparcie się siebie”. Oprócz pośrednictwa w kontaktach miejscowych katolików dwu obrządków z Rzymem starał się też budować przyjazne relacje z przedstawicielami Kościoła prawosławnego. Potwierdzenie dla swoich odkryć w dziedzinie ekumenizmu znalazł w periodyku Dom Lamberta Beauduina „Irénikon”: głównym środkiem przywracania jedności chrześcijan jest miłość. Pięć lat ofiarnej pracy zwieńczył niespodziewany skandal związany z małżeństwem bułgarskiego monarchy Borysa III i córki włoskiego króla Wiktora Emanuela III – księżniczki Giovanny. Kilka dni po uzgodnionym ze Stolicą Apostolską katolickim ślubie odbyła się druga ceremonia – prawosławna. Porywczy Pius XI wpadł w furię, a reputacja papieskiego delegata została nadszarpięta. Roncallego przeniesiono zatem do Sztambułu. Przed pożegnaniem się z krajem, który pokochał, uzyskał zgodę na zmianę tytularnego biskupstwa. Odtąd była nim bułgarska Mesembria.

Misja w dawnym Konstantynopolu okazała się jeszcze trudniejsza. Nowy wizytator apostołski starał się ułożyć stosunki z prawosławnym patriarchatem oraz zlaicyzowanym państwem tureckim. Wtedy też z rodzinnych stron dotarła doń smutna wiadomość o śmierci ojca. Parę miesięcy później faszystowskie Włochy dokonały inwazji na Abisynię. Roncalli bezskutecznie próbował uregulować pozostające również w jego gestii stosunki z Grecją. W roku 1937 Pius



XI opublikował encykliki *Mit brennender Sorge* oraz *Divini Redemptoris*, potępiające nazizm i komunizm. Sytuacja międzynarodowa stała się coraz bardziej napięta. W lutym 1939 umarł papież i jednocześnie odeszła z tego świata matka Roncallego. Przy okazji wyboru Piusa XII (takie imię wybrał były sekretarz stanu Eugenio Pacelli) miało miejsce ważne wydarzenie – na dziękczynnym nabożeństwie obecny był patriarcha Konstantynopola Benjamin I. Ekumeniczne wysiłki tytularnego arcybiskupa Mesembrii zaczynały przynosić owoce... W Wielki Piątek roku 1939 Włochy zaatakowały Albanię. Monsignore Roncalli, pisząc niedługo potem do rodziny, powątpiewał w możliwość wybuchu wojny i wyrażał przekonanie, że w Italii mimo pewnych nieprzyjemnych ekscesów dzieje się dobrze. Deklarował dystans wobec polityki.

Cztery miesiące później Pius XII wygłosił przemówienie radiowe, w którym przestrzegał mocarstwa przed wywoływaniem zbrojnych konfliktów i budowaniem swej potęgi na niesprawiedliwości. Na początku września Roncalli odwiedził ojczyznę. Po powrocie do Stambułu zorganizował komitet pomocy dla uchodźców z napadniętej przez Hitlera Polski. W swoich refleksjach zawartych w bożonarodzeniowej korespondencji wspominał ze współczuciem narody ogarnięte wojenną zawieruchą i chwalił postawę neutralnego w tym momencie, a przy tym pojednawczego w stosunku do Kościoła, rządu Mussoliniego. Złudzenia, jakie wówczas żywił, rozwiały się w następnym roku – Italia przystąpiła do wojny. Na wieść o tym Roncalli oznajmił swemu francuskiemu współpracownikowi, że powinnością biskupa niezależnie od jego narodowości jest być „konsulem Boga” i ojcem dla wszystkich. Pośród ogarniającego świat zamętu zamierzał pozostać człowiekiem pokoju. Podczas prywatnych rekolekcji w listopadzie 1940 rozmyślał o ludzkiej odpowiedzialności za wywoływanie historycznych katastrof, o bałwochwalczym charakterze wszelkich nacjonalizmów i o Kościele jako Ludzie Bożym obejmującym wszystkie narody. W swojej pracy dyplomatycznej starał się zachować nieskazitelność gołębia, lecz gęsta od politycznych i wywiadowczych intryg atmosfera neutralnej Turcji wymagała również węzowej przebiegłości. Jednak poufne rozmowy i korespondencja nie wyczerpywały całej aktywności Roncallego – przy różnych okazjach



spełniał posługę duszpasterską wobec katolickiej diaspory Stambułu oraz włoskich żołnierzy stacjonujących w okupowanej Grecji. Był przez nich lubiany. Kontakt z tradycją chrześcijańskiego Wschodu pogłębiał jego refleksję teologiczną, między innymi zrozumienie dla pneumatologicznego aspektu Kościoła oraz biskupiej kolegialności, niesprzecnej z właściwie rozumianym prymatem papieża.

W roku 1943 i 1944 arcybiskup Roncalli pomagał organizować migrację żydowskich uciekinierów z Europy do Ziemi Świętej, choć z powodów teologicznych (prawdziwy Mesjasz już przyszedł i nie ma powrotu do przeszłości) był niechętny idei rekonstrukcji państwa żydowskiego. Współpracował też z Czerwonym Krzyżem, nie dzielając uprzedzeń niektórych swych watykańskich kolegów wobec tej organizacji. W grudniu 1944 roku z Rzymu nadeszła zaszyfrowana depesza z informacją o mianowaniu Roncallego nuncjuszem apostolskim we Francji. Niespodziewana nominacja miała związek z kontrowersjami wokół osoby dotychczasowego nuncjusza, Valeria Valeriego, którego odwołanie – jako zbyt lojalnego w stosunku do reżimu Vichy – wymusił generał de Gaulle. Tuż przed Nowym Rokiem Roncalli przyleciał do Paryża. Sytuacja, w jakiej się znalazł, znów nie była łatwa. Dostosowanie się do standardów wyznaczanych przez oficjalne oddzielenie Kościoła od państwa wymagało od niego trzymania na wodzy pastoralnych i apostolskich instynktów. Francuska specyfika nie pozwalała też nuncjuszowi na odgrywanie głównej roli wewnątrz lokalnego episkopatu. Roncalli wystosował do biskupów list pełen pokory i prostoty. Około stu hierarchów życzliwie mu odpowiedziało. W styczniu 1945 roku, podczas Oktawy Modlitw o Jedność Chrześcijan, nowy nuncjusz zaprezentował się szerszej publiczności podczas uroczystych niesporów w kościele St Joseph des Carmes. Po kazaniu wygłoszonym przez o. Louisa Bouyera Roncalli wystąpił z krótką improwizowaną refleksją.

Na rozwiązanie czekały delikatne kwestie. Rząd domagał się odwołania biskupów uznawanych za kolaborantów poprzedniego reżimu. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych przedstawiło listę ich nazwisk, a także zasugerowało osoby, którymi można by zdymisjonowanych zastąpić. Problem polegał na tym, że zarzuty stawiane owym duchownym były często słabo uzasadnione, opierały się na bezpod-





stawnych denuncjacjach lub też nie uwzględniały całokształtu postaw oskarżonych i towarzyszących im uwarunkowań. Roncalli spokojnie wyjaśniał przedstawicielowi rządu, że nie można oczekiwać od nuncjusza, iż stanie się „Torquemadą dla biskupów francuskich”. Inną sprawą, która bulwersowała z kolei środowiska konserwatywne, był eksperyment „księży-robotników”, zainicjowany i popierany przez kardynała Suharda. Do nuncjusza oraz do Świętego Oficjum kierowano donosy, w których deprecjonowano metody duszpasterskie tych misjonarzy nowego typu. W Rzymie ich zdecydowanym przeciwnikiem był kardynał Ottaviani. Arcybiskup Roncalli rozumiał zarówno troskę o sakralny charakter posługi kapłańskiej, jak i heroiczny zapał pracujących w fabrykach księży oraz konieczność docierania z czytelnym przesłaniem Ewangelii do oddalonych od Kościoła środowisk robotniczych. Jednak w sporach między wspomnianym kardynałem Suhardem a Rzymem prezentował lojalnie stanowisko papieskie. Natomiast wobec represji spadających na teologów z Fourvière i Le Saulchoir po ogłoszeniu encykliki *Humani generis* zachował milczenie.

W listopadzie roku 1952 Roncalli otrzymał poufne pismo od watykańskiego kolegi, Giovanniego Battisty Montiniego, zapytującego w imieniu Piusa XII, czy byłby gotów objąć stolicę biskupią po bliskim śmiertelnym patriarche Wenecji Carlu Agostinim. Roncalli odpowiedział, że życzy Agostiniemu długich lat, ale gdyby przyszło mu go zastąpić, chciałby podobnie jak św. Marek zasłużyć na miano „ucznia i tłumacza Piotra”. Dwa tygodnie później Montini przysłał telegram z informacją o papieskiej decyzji uhonorowania Roncallego kapeluszem kardynalskim. Konsystorz odbył się w styczniu następnego roku. Jednym z nowo mianowanych kardynałów, którzy nie mogli się na nim stawić, był arcybiskup Stefan Wyszyński.

15 marca 1953 roku kardynał Roncalli obejmował swą nową diecezję, płynąc motorówką po Canale Grande w otoczeniu procesji na łodziach. Stał się pasterzem miasta, które kochał za jego tradycję i związki z Bizancjum. Zarazem odczuwał boleśnie kontrast między historycznym splendorem i aktualnym upadkiem. Leżała mu na sercu trudna sytuacja ekonomiczna wielu rodzin. Usiłował jej jakoś zaradzić. Wspierał lokalne inicjatywy w dziedzinie kultury i starał się





roztropnie moderować aktywność społeczno-polityczną diecezjan, tak żeby raczej jednoczyć, niż dzielić. Kreślił nowe projekty duszpasterskie. W roku 1957 zorganizował synod diecezjalny.

W październiku następnego roku zmarł Pius XII. Papież był poważnie chory od roku 1954 – końcowy okres jego pontyfikatu zdo-

minowały kurialne intrygi. W Watykanie panowała ciężka atmosfera. Oczekiwano jakichś zmian. Kardynałowie mieli jednak kłopot, gdyż zbyt rzadko uzupełniana liczba członków kolegium wynosiła zaledwie 51 – w tym prawie połowa dochodziła do osiemdziesiątki. Podczas niełatwego konklawe zrodziła się idea wyboru kogoś, kto tylko przygotowuje grunt pod elekcję swojego następcy. Trzeciego dnia, w jedenastym głosowaniu, okazało się, że kolejnym papieżem

**Podczas koronacji usłyszał, że stał się „ojcem królów i książąt, kapłanem całego świata”, lecz w ogłoszonej w trakcie Mszy homilii oznajmił z prostotą, że zamierza być dobrym pasterzem na wzór Zbawiciela.**

został Angelo Giuseppe Roncalli. Przybrał on imię dwóch ewangelicznych bohaterów szczególnie bliskich Jezusowi – Jana Chrzciciela i Umiłowanego Ucznia. Podczas koronacji usłyszał zwyczajową formułę, że stał się „ojcem królów i książąt, kapłanem całego świata i wikariuszem Chrystusa na ziemi”, lecz w ogłoszonej w trakcie Mszy homilii oznajmił z prostotą, że zamierza być dobrym pasterzem na wzór Zbawiciela. Na pierwszej konferencji prasowej zauroczył dziennikarzy pełnym ciepła i humoru sposobem bycia. Przyjacielskim podejściem potrafił ująć nawet urzędników Kurii. W święta Bożego Narodzenia odwiedził chore dzieci w szpitalu Bambino Gesù oraz skazanych w więzieniu Regina Coeli. Świat przyglądał mu się z zaciekawieniem. Ale tych, którzy spodziewali się spokojnego pontyfikatu, czekał jeszcze prawdziwy szok.

Trudno powiedzieć, kiedy po raz pierwszy zaświtała mu myśl o zwołaniu soboru, ale wydaje się, że nurtowała go ona od samego początku urzędowania. Powracała w rozmowach ze współpracownikami, dojrzewała na modlitwie. Pobożność Jana XXIII ukształtowały między innymi *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli, z ich regułą „rozeznawania duchów”. Przetestowany na tej drodze pomysł został ostatecznie uznany za owoc Bożej inspiracji. Chodziło o „sobór, jakiego nigdy nie było”, sobór duszpasterski, mający na celu nie korygowanie błędów doktrynalnych, lecz refleksję nad aktualnymi



potrzebami Kościoła i świata. 9 stycznia 1959 roku Papież Jan powiedział księdzu Rossiemu – dawnemu sekretarzowi kardynała Ferrariego – że poprzedniej nocy powziął wielką decyzję. „To nieprawda, że Duch Święty asystuje papieżowi”, dodał z właściwą sobie przekorą. „Duch nie pomaga, to ja pomagam Jemu. On wszystko zdziałał. Sobór to Jego idea”. 25 stycznia papież ogłosił publicznie zwołanie soboru powszechnego, a wcześniej synodu dla diecezji rzymskiej. Miary zaskoczenia dopełniało przekonanie części katolickich teologów po zdefiniowaniu przez *Vaticanum I* nieomylności papieskiej, że sobory stały się niepotrzebne. Najwyraźniej jednak Pan Bóg miał na ten temat inne zdanie. Po czteroletnim okresie przygotowań, 11 października 1962 roku, uroczyste zainaugurowano pierwszą sesję zgromadzenia, o którym jego animator mówił jako o „nowej Pięćdziesiątnicy”. Jemu samemu zostało wówczas jeszcze osiem miesięcy życia.

Odchodził w okresie wielkanocnym, uśmiercany stopniowo przez nowotwór. Z całego świata nadchodziły depesze od ludzi o rozmaitych światopoglądach. Przyjmując namaszczenie chorych Jan mówił do zebranych w pokoju osób, że sekret posługi, którą pełnił, tkwi w geście szeroko rozpostartych i przygarniających każdego rąk ukrzyżowanego Chrystusa. Powtarzał: „*Ut unum sint! Ut unum sint!*”. Zmarł w poniedziałek Zielonych Świątek, 3 czerwca 1963 roku, kilka minut po zakończeniu Mszy odprawianej w jego intencji na zatłoczonym wiernymi placu św. Piotra.

Kim był błogosławiony Jan XXIII? Wydaje się, że opis jego duchowej sylwetki musi stanowić połączenie paradoksów. Zwyczajność i mistyka, cichość i odwaga, pokorne posłuszeństwo i niezależność sądów. Ukochanie tradycji i otwartość na jej nowe odczytania. Tego rodzaju postacie zawsze wymykają się schematom. Zaskakują. Nie dają się zakwalifikować do kategorii konserwatystów lub postępowców. Może na pierwszy rzut oka nie imponują, ale przecież zachwycają. Dobry Papież Jan należał do grona ubogich w duchu i Duch wiejący tam, gdzie chce, był jego przewodnikiem. Brat Roger z Taizé, który znał go bardzo dobrze, mówił o nim po prostu: „Człowiek Boży”.

MAREK KITA, ur. 1965, dr filozofii, teolog, asystent w Katedrze Chryzologii PAT w Krakowie. Ostatnio wydał *Klucz do żywych przekonań* (2005).



inspiracje

Najlepszy, naszym zdaniem, klucz do pontyfikatu Jana Pawła II stanowią książki: **Janusza Poniewierskiego**, *Pontyfikat* (Kraków 2005, najnowsze wydanie uwzględniające także testament Jana Pawła II) oraz **George'a Weigla** *Świadek nadziei* (Kraków, 3 wyd. 2005). Weigel jest też autorem innej pracy: *God's Choice. Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church* (New York 2005) – jej polski przekład ukaże się wkrótce w wydawnictwie Znak.

Przyglądając się pontyfikatowi Jana Pawła II, dobrze jest rozumieć filozofię księdza (biskupa, kardynała) Wojtyły. Dobrym przewodnikiem okazuje się tu **Rocco Buttiglione**, autor książki *Myśl Karola Wojtyły* (Lublin 1996). Z kolei teologię Papieża warto poznawać razem z kard. **Averym Dullesem**, który napisał na ten temat obszerną monografię: *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II* (Kraków 2003).

Wiele ważnych tekstów poświęconych papieżowi Wojtyle i „jego” Kościołowi ukazało się na łamach lubelskiego kwartalnika „**Ethos**” (polecamy zwłaszcza numer specjalny, ogłoszony jesienią 2005 roku: *Po pożegnaniu*) oraz w miesięczniku „**Więź**” (m.in. nr 5-6/2005: *Jan Paweł II i „pokolenie JP2”*). Zachęcamy również do sięgnięcia do archiwalnych numerów „**Znaku**” – na przykład do numeru 503 (kwiecień 1997): *Pontyfikat roku 2000*.

Papieża Benedykta XVI najlepiej poznawać z jego własnych tekstów – również tych przedpontyfikalnych – w których przedstawia on swoje widzenie najważniejszych problemów Kościoła i świata. Spośród wielu książek **Josepha Ratzingera** polecamy szczególnie trzy wywiady: *Raport o stanie wiary* (Kraków-Warszawa-Struga 1986) oraz *Sól ziemi* (Kraków 1997) i *Bóg i świat* (Kraków 2001). Pierwszą z tych rozmów przeprowadził **Vittorio Messori**, dwie pozostałe – **Peter Seewald**.



Elżbieta Wolicka

## Piękno pozoru

Piękno jest „bytującym pozorem”, a zarazem „przyrostem bytu” – odbłaskiem i odzwierciedleniem bytowej prawdy.

Celem mojego szkicu jest prezentacja zasadniczej zmiany sposobu rozumienia wartości estetycznych, zwłaszcza piękna, w stosunku do tradycji estetyki nowożytnej, której ostatnim znaczącym ogniwem była ubiegłowieczna estetyka fenomenologiczna. Kryzys tak uprawianej estetyki lub nawet, jak sądzą niektórzy, jej nieodwracalny „zierzch i upadek”, nastąpił pod przemożnym wpływem hermeneutyki, powszechnie uważanej za ten nurt filozofii, który najsilniej wpłynął na aksjologiczny i metodologiczny profil całej współczesnej „postmodernistycznej” humanistyki. Zadaniem hermeneutyki – jak twierdzi jeden z najbardziej prominentnych przedstawicieli tego nurtu, Hans-Georg Gadamer – jest pokonywanie dziejowego dystansu, przyswajanie tego, co obce dzięki rozumieniu, a ów wysiłek rozumienia owocuje zawsze jakimś uobecnieniem sensu w nowej jego wykładni. Obcość może dotyczyć zarówno ludzi minionych epok, ich świata, kultury, języka, dzieł sztuki, systemów wartości, jak i wydarzeń i zjawisk współczesnych. Jest oczywiste, że „przy tak szerokim znaczeniu hermeneutyka obejmuje estetykę”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 124.



Estetyka jako odrębna dyscyplina filozoficzna jest, jak powszechnie wiadomo, tworem XVIII wieku. Zrodziła się z potrzeby dopełnienia encyklopedii wiedzy i racjonalnego ogarnięcia tej sfery doświadczenia, która wykracza poza domenę empirycznych nauk pozytywnych. Próby definiowania estetyki, takie jak *ars pulchre cogitandi* Aleksandra Baumgartena, wyraźnie wzorowane na definicji retoryki: *ars bene dicendi*, a zwłaszcza Kantowskie wytyczenie granic kompetencji refleksyjnej władzy sądenia, czyli estetycznego smaku, zmierzały przede wszystkim do podkreślenia i zagwarantowania a u t o n o m i i tej sfery, w której prym wiodą nie tyle władze poznawcze, ile ludzkie emocje, pragnienia i aspiracje idealne, dyktujące sposób pojmowania naczelnej lub jednej z naczelných kategorii wartości, a mianowicie piękna<sup>2</sup>.

Transcendentalne uzasadnienie estetycznej władzy sądenia ugruntowało autonomię świadomości estetycznej. (...) Transcendentalna funkcja, jaką Kant przydziela estetycznej władzy sądenia, wystarcza do odróżnienia jej od poznania pojęciowego i o tyle do określenia fenomenów piękna oraz sztuki<sup>3</sup>.

Czy jednak cena takiej autonomizacji estetycznej świadomości nie jest zbyt wysoka? – pyta Gadamer. Czy zastosowana tu rygorystycznie (wyłączająco) zasada „odróżnienia estetycznego” nie przecza czegoś istotnego dla owych fenomenów? Czy nie zawęża i nie wypacza ich sensu? Ceną, jaką płaci Kant za legitymizację krytyki sądów smaku, jest odmówienie tym sądom jakiegokolwiek waloru poznawczego, a zatem prawdziwości. W takiej właśnie epistemologicznej „neutralizacji” wartości estetycznych wobec prawdy upatruje Gadamer podstawowy błąd *Krytyki władzy sądenia*. Ponadto, Kant nie uwzględnia tak istotnej w hermeneutyce Gadamera dziejowości estetycznego doświadczenia.

Dla estetyki hermeneutycznej zasadnicze są następujące pytania: co nas pociąga i skłania do skupienia uwagi na indywidualnym fenom-

<sup>2</sup> Na takim założeniu ontologicznej i aksjologicznej autonomii sfery estetycznej buduje swoją teorię dzieła sztuki jako bytu czysto intencjonalnego oraz doświadczenia i wartości estetycznych Roman Ingarden. Co do różnych sposobów pojmowania i wyjaśniania piękna patrz: wnikliwe, analityczne studium W. Stróżewskiego, *Problematyka piękna*, w: tegoż, *W kręgu wartości*, Kraków 1992.

<sup>3</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 70.



menie estetycznym? „Co jest tak ważne i doniosłe w tym czymś ujednostkowionym, iż ma ono prawo domagać się, byśmy uznali, że też jest prawdą i że nie tylko »to, co ogólne« jest prawdziwe?”<sup>4</sup>. Co w doświadczeniu fenomenu estetycznego, kiedy „uważamy coś za piękne”, ma dla nas charakter wiążący, to znaczy nie jest dziełem przypadku, nie wypływa z przelotnej, subiektywnej zachcianki, nie jest wyrazem czysto osobistego upodobania ani konwencji czy mody, ale prezentuje się jako „prawdziwie piękne”? Jednym słowem, „jaka więc dająca się przekazać prawda wychodzi nam w pięknie naprzeciw?”<sup>5</sup>. W przeciwieństwie do Kanta, ale po myśli Hegła, Gadamer uważa piękno za wartość równoważną prawdzie, powołując się na starszą jeszcze tradycję metafizycznych transcendentaliów i scholastyczną dewizę: *ens et bonum (verum et pulchrum) convertuntur*. Hegel w swojej *Estetyce* powiada: „Piękno zaś jest tylko pewnym określonym sposobem wyrażania i przedstawiania prawdy. (...) Piękno bowiem nie jest abstrakcją rozsądku (*Verstand*), lecz konkretnym w sobie absolutnym pojęciem, a ściślej mówiąc, absolutną ideą w jej sobie samej adekwatnym przejawianiu się”<sup>6</sup>.

Hegłowska dialektyka idei i przejawu jest najwyraźniej naczelnym punktem odniesienia Gadamerowskiej hermeneutyki, pomimo że obydwie filozofie operują odmiennym pojęciem dziejowości. Dla Hegła dzieje to rozumny i konieczny, celowy pochod ducha dziejów, który cechuje immanentna, progresywna dialektyka; dla Gadamera dzieje to otwartość prawdy dziania się na nieskończony ciąg aktualizacji, których rozumienie, obejmowane zmiennymi horyzontami historycznymi, porusza się i odmienia wraz z nimi. Istotą dziejowego ruchu jest „celowość bez celu” – zontologizowana przez Gadamera reguła Kantowskiej świadomości estetycznej. Według Gadamera świadomość estetyczna jest istotnym aspektem czy też współczynnikiem świadomości efektywnodziejowej (inaczej: świadomości dziejowych oddziaływań) – wskazuje na jej szczególną funkcję wartościującą. Świadomość estetyczna jest efektem

<sup>4</sup> H. G. Gadamer, *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 21-22.

<sup>5</sup> Tamże, s. 23.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1967, s. 156.



„nastrojenia” na uobecnianie się piękna w jego bytowej – a to znaczy dziejowej – prawdzie. Warto w tym miejscu ponownie przytoczyć Hegla:

Jeżeli powiedzieliśmy, że piękno jest idea, to piękno i prawda są z jednej strony jednym i tym samym. Piękno bowiem musi być w sobie samym prawdziwe. (...) Ale idea powinna realizować się także na zewnątrz i używać określoną egzystencję jako swą naturalną i duchową przedmiotowość. Prawda, która istnieje jako prawda, ma zarazem egzystencję. (...) Dlatego piękno określa się jako zmysłowe przeświecanie (*Scheinen*) idei<sup>7</sup>.

Przytoczony fragment Hegłowskiej *Estetyki* można by uznać za zwięzłe sformułowanie głównej tezy również Gadamerowskiej hermeneutyki wartości.

Gadamer podkreśla powszechny charakter upodobania w pięknie i w tym, co piękne. O ile jednak doświadczenie fenomenu – tego, co piękne – jest zawsze jednostkowe i konkretne, o tyle warunkiem możliwości tego doświadczenia jest sposób istnienia piękna jako takiego, piękna jako „promieniowania”. Nie jest ono „tylko jedną z własności tego, co piękne, lecz stanowi jego zasadniczą istotę”<sup>8</sup>. To „promieniowanie” – sposób istnienia piękna – sprawia, że to, co piękne, jest kontemplowane i podziwiane. „Piękno ma sposób istnienia światła”, a to znaczy, że „piękno czegoś pięknego jawi się w nim jako światło, jako blask. Samo siebie przejawia”<sup>9</sup>.

Ten Gadamerowski pogląd na piękno ma swoje historyczne precedensy, zresztą sam autor *Prawdy i metody...* niektóre z nich wymienia: Platona i neoplatonizm, chrześcijańską doktrynę o Słowie stwarzającym (*Verbum creans*), Augustyńskie *illuminatio*, średnio-wieczną metafizykę światła, *sermo de pulchritudine* Mikołaja z Kuzy. Długi łańcuch tradycji ciągnie się aż do Hegla, któremu Gadamer zawdzięcza koncept piękna (*das Schöne*) jako blasku i równocześnie poru – obydwie pojęcia mają w języku niemieckim tę samą formę wyrazową: *der Schein*. Warto wspomnieć na tym miejscu również o znamiennej brzmieniowej zbieżności słowa *Schein* ze słowem

<sup>7</sup> Tamże, s.186.

<sup>8</sup> *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 435.

<sup>9</sup> Tamże.



*Sein* – byt (lub Bycie – u Heideggera). Piękno jest „bytującym pozorem” (*der seiende Schein*), powiada Gadamer – „duchowym pozorem” (*der geistiger Schein*), jak powiedziałby Hegel. Różnica znaczeniowa obydwu wyrażen sprowadza się do subtelny niuansu, który nie narusza ich istotnego konceptualnego pokrewieństwa. Obydwaj filozofowie zgadzają się co do tego, że pozór to nie tylko coś, co wprowadza w błąd, co jest złudzeniem, czymś, czego nie powinno być. Hegel powiada: „sam pozór jest istotowym momentem istoty; nie byłoby prawdy, gdyby nie była pozorem i nie przejawiała się (lub: przeświecała – przyp. E. W.; *wenn sie nicht scheine und erscheine*), gdyby nie była czymś dla kogoś, zarówno dla siebie samej i dla ducha w ogóle”<sup>10</sup>; i dalej: „piękno... dotyczy przejawiania się (lub: przeświecania – przyp. E. W.; *Scheinen*) pojedynczej p o s t a c i. (...) Piękno może przysługiwać tylko p o s t a c i, gdyż jedynie postać jest zewnętrznym przejawianiem się, w którym obiektywny idealizm życia staje się czymś dla nas jako dla tych, którzy oglądają i zmysłowo rozpatrują”<sup>11</sup>.

Ten fragment Hegłowskiej *Estetyki* można by przypisać Gadamerowi, który wypowiedział się w podobnym duchu:

„Obecność” w przekonujący sposób cechuje byt piękna. Choć piękna można doświadczać jako odbłasku czegoś pozaziemskiego – to jednak występuje ono w widzialnym świecie. To, że istotnie jest przy tym czymś innym, istotą innego rzędu („innobytem”, jak by wyraził się Hegel – przyp. E. W.), ujawnia się w sposobie jego występowania. Pojawia się nagle, bez przejść, bez pośrednictwa znika. Jeśli musimy za Platonem mówić o przepaści (*chorismós*) między tym, co zmysłowe, a tym, co idealne, to jest ona właśnie tutaj, a zarazem jest tu też przewycięzona<sup>12</sup>.

W *Aktualności piękna*<sup>13</sup> wyraża tę myśl dobitniej i zwięźlej: „Ontologiczną funkcją piękna jest usuwanie przepaści między ideałem a rzeczywistością”.

Obraz Gadamerowskiej dekonstrukcji kluczowych kategorii estetycznych byłby niepełny, gdybyśmy pominęli doniosłą, a zarazem bodaj najbardziej dyskusyjną kwestię „sztuk pięknych”. Sztuki pięk-

<sup>10</sup> *Wykłady o estetyce*, dz. cyt., s. 15.

<sup>11</sup> Tamże, s. 208.

<sup>12</sup> *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 434-435.

<sup>13</sup> Dz. cyt., s. 20.





ne są, według Gadamera, najbardziej uprzywilejowanym „miejszem” uobecniania się i „rozbłyskiwania” piękna, a tym samym prawdy bytu. Mamy tu do czynienia ze specyficzną postacią „pozoru”, który umożliwia nam zrozumienie ontologicznej istoty tych naczelných wartości. Doświadczenie sztuki uprzytamnia nam, „czym jest owa doniosłość, która sprawia, że coś wydaje się nam lub jest dla nas ważne”<sup>14</sup>, ale tym samym wyprowadza nas poza estetykę ku hermeneutycznej ontoantropologii.

„Dzieło sztuki oznacza pewien przyrost bytu” – *Zuwachs am Sein* – stwierdza Gadamer<sup>15</sup>. To w tej „nadwyżce” (*Gewinn*) właśnie dochodzi do szczególnej intensyfikacji (*Besonderung*) „bytującego pozoru”, „wyrażającej się w tym, co dowolne, wybrane, swobodnie wybrane”. Dzięki temu człowiek jako jestestwo dziejowe, to znaczy w swej skończoności i ograniczoności, uzyskuje możliwość samopoznania i samopotwierdzenia – „zadomowienia się”, jak by się wyraził Hegel. „Sztuka jest poznaniem, a doświadczenie sztuki pozwala na udział w tym poznaniu”; „doświadczenie estetyczne to pewna postać samozrozumienia” – stwierdza Gadamer<sup>16</sup>. Fenomen sztuki skłania ku poszukiwaniu podstaw jej dziejowego uobecniania się: „Co jest antropologiczną bazą naszego doświadczenia sztuki?” – pyta Gadamer<sup>17</sup>.

Dzieło sztuki w swej warstwie głębokiej – chodzi o źródłowy sens dzieła, a nie o treść ikonograficzną, narracyjną czy poetycką ani tym bardziej o jego funkcję czy wartość utylitarną – odsłania strukturę triadyczną, której, by się tak wyrazić, ontoantropologicznymi funkktorami są, według Gadamera: *g r a*, *s y m b o l* i *ś w i ę t o*. W grze ujawnia się „nadwyżka egzystencji” polegająca na swobodnej samoprezentacji – gra jest szczególną manifestacją „bycia w sobie i dla siebie”, co oznacza zarówno stan świadomości: wyższą postać samozrozumienia przez dziejowe jestestwo, jakim jest człowiek (twórca i odbiorca sztuki), jak i sposób bycia samego dzieła sztuki. Zresztą takie „przeciwstawienie świadomości estetycznej przedmiotowi nie odpowiada stanowi rzeczy”<sup>18</sup>, gdyż doświadczenie hermeneutyczne

<sup>14</sup> *Aktualność piękna*, dz. cyt., s. 39.

<sup>15</sup> Tamże, s. 47.

<sup>16</sup> *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>17</sup> *Aktualność piękna*, dz. cyt., s. 29.

<sup>18</sup> *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 121.



zakłada dialektyczną „wzajemność” – współkonstituowanie się obydwu we wzajemnym „sprzężeniu”:

dzieło sztuki nie jest przedmiotem stającym naprzeciwko bytującego dla siebie podmiotu. Właściwy byt dzieła sztuki polega raczej na tym, że staje się ono doświadczeniem, które przemienia doświadczonego. „Podmiotem” doświadczenia sztuki, czymś, co trwa i pozostaje, nie jest subiektywność tego, kto jej doświadcza, lecz samo dzieło sztuki. To właśnie jest punkt, w którym nabiera znaczenia kwestia sposobu istnienia dzieła sztuki. Gra bowiem ma własną istotę, niezależną od świadomości grających. Gra istnieje też tam, a nawet przede wszystkim tam, gdzie żaden byt-dla-siebie subiektywności nie ogranicza horyzontu tematycznego i gdzie nie ma podmiotów o postawach graczy.

Podmiotem gry nie są grający; poprzez nich gra jedynie się prezentuje<sup>19</sup>.

To ważny fragment wykładu *Prawdy i metody*. Odkrywa bowiem przed nami niezwykle istotny przed-sąd hermeneutycznej estetyki Gadamera, będący równocześnie tezą jego ontoantropologii. Ludzki horyzont bycia jest w tej optyce jedynie fragmentem i przejawem – „odblaskiem”, „refleksem” – toczącej się dziejowej „gry pozorów”, która „rozgrywa się” sama. To owa samorzutnie rozgrywająca się gra jest zarazem jedynym nie-pozornym „bytem w sobie i dla siebie”, ostatecznie uwolnionym z krępujących skończoną ludzką świadomość opozycji: podmiotu i przedmiotu, tego, co subiektywne i tego, co obiektywne, rzeczywistości i złudzenia, prawdy i fałszu. W postaci tych opozycji „gra się jedynie prezentuje”, to znaczy: uobecnia się i znika, pojawia i wycofuje. Bytowanie dzieła sztuki w ukonkretnionej postaci fenomenu, tj. jako przejawu i reprezentacji – „odblasku” – bytowej „gry pozorów” jest równie kruche i efemeryczne, jak egzystencja jestestwa, które je wytworzyło i które z nim obcuje. „To, co trwa i pozostaje” ze sztuki jest nie tyle zbiorem wytworów o określonych właściwościach przedmiotowych (mogą to być zarówno rzeczy, jak i wydarzenia w czasie i przestrzeni), ile dziełem sztuki w swej ontologicznej „esencji”, podatnym i otwartym na niezliczoną wielość ucieleśnień i odzwierciedleń, czyli – „porozów”. W nich objawia się istota gry; owa gra „istoczy się” sama przez się – rzecz można, w transcendentálną nieskończoność dziejowej czasoprzestrzeni kultury.

Sposób istnienia dzieła sztuki ujawnia też drugi ważny aspekt dziejowego znaczenia, a mianowicie symboliczność. Pojęcia symbo-

<sup>19</sup> Tamże, s.122.



lu używa Gadamer w sposób taki, jakim posługiwał się Goethe. Autor *Fausta* nie ograniczał doświadczenia symboliczności do sfery estetycznej w znaczeniu kantowskim, pokrywało się ono dla niego z doświadczeniem rzeczywistości w ogóle: „Wszystko, co zachodzi, jest symbolem, i o ile w pełni przedstawia siebie, wskazuje na całą resztę”<sup>20</sup>. Wszystko ma naturę symboliczną, ale w sposób szczególny symboliczność objawia się w doświadczeniu sztuki. W funkcji jednoczącej postać zjawiska z tym, co nieskończone sztuka spokrewnia się z religią i jej kultowymi formami.

Wszelkie różnice między świadomością estetyczną, religijną, mityczną czy też światowożyciową nie są, według Gadamera, absolutne, wolno więc przyjąć, że symboliczność przynależy do istoty hermeneutycznego doświadczenia i rozumienia rzeczywistości w ogóle, a zatem do istoty świadomości efektywnodziejowej, w obrębie której manifestuje się „androginiczny” sens bytowego usytuowania człowieka. Skończoność, kruchość, fragmentaryczność – słowem, „pozorność” – jego egzystencji domaga się dopełnienia w horyzoncie całości, gdyż „to, co jednostkowe, szczególne, jest niczym ułamek bytu.(...) Doświadczenie piękna, zwłaszcza piękna w sztuce, jest przyzywaniem możliwego sakralnego porządku, gdziekolwiek by on był”<sup>21</sup>. Nie znaczy to, że funkcja dzieła sprowadza się do transmisji znaczenia idealnego, mitycznego czy religijnego (sakralnego). Gadamer podkreśla, że „wszystko to, co symboliczne, a zwłaszcza symboliczność sztuki, polega na niekończącej się grze odsyłania i skrywania. Dzieło sztuki, jako niezastąpione nie jest tylko nośnikiem sensu, którym można obciążyć również inne nośniki”<sup>22</sup>. Dzieło sztuki uobecnia się przede wszystkim w swojej faktyczności – nie tylko do czegoś odsyła, ale tu oto jest tym, na co wskazuje. „Zachodzi tutaj paradoksalny akt odsyłania, który to znaczenie, do którego odsyła, zarazem w sobie samym ucieleśnia, a nawet poręcza”<sup>23</sup>. To właśnie owa immanentna symboliczność pozwala stwierdzić, że „dzieło sztuki oznacza pewien przyrost bytu”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> J. W. Goethe, *Farbenlehre*, cyt. za: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 100.

<sup>21</sup> *Aktualność piękna*, dz. cyt., s. 43.

<sup>22</sup> Tamże, s. 44.

<sup>23</sup> Tamże, s. 49.

<sup>24</sup> Tamże, s. 47.



Trzecim wreszcie ważnym aspektem dziejowego znaczenia dzieła sztuki jest jego otwartość na świętowanie. Święto, po pierwsze, „jest wspólnotą i przedstawieniem samej wspólnoty w jej pełnej formie. Święto jest zawsze świętem dla wszystkich”<sup>25</sup>. Po drugie, święto jest szczególnie zintensyfikowanym doświadczeniem sensu uobecnionego w pewnym *quantum* czasu. Jest to czas wyodrębniony z zaafektowanej działaniem praktycznym codzienności, uwolniony spod presji „używania” lub „spędzania”, która temporalną pustkę wypełnia krzątaniem bądź rozrywką. „Czas nie jest tutaj doświadczany jako czas”<sup>26</sup>. Natomiast święto jest doświadczeniem zupełnie innego czasu, Gadamer nazywa go „czasem spełnionym” lub „własnym czasem” (*Eigenzeit*); czasem nasyconym jakościowo i aksjologicznie co do przebiegu, tempa, rytmu, tonacji, nastroju; czasem, którego immanentna „celowość bez celu” jest jego właściwą miarą, czego możemy doświadczyć, np. słuchając pięknego utworu muzycznego. „Istotą doświadczenia czasu w sztuce jest to, że uczymy się przebywania. Jest to zapewne stosowna dla nas, skończona odpowiedniość tego, co zwie się wiecznością”<sup>27</sup>. Trudno się oprzeć wrażeniu, że owa „odpowiednia dla nas” wieczność – wieczność na naszą miarę – jest również pozorem, mianowicie pozorem „zadomowienia się”, efemerycznym odbłaskiem istoty dziejowej gry.

Pora na krótkie podsumowanie dotychczasowych wywodów. Gadamerowska estetyka, w przeciwieństwie do założenia autonomicznej estetyki nowożytnej, wtapia się w hermeneutyczną filozofię bytu – bytu ujmowanego w dziejowym dynamizmie i jego efektach; bytu rozpatrywanego pod kątem istotowego sensu i wartości, jakie odsłaniają się w rozumieniu. Rozumienie u Gadamera, wiernego ucznia Heideggera, ma sens ontologiczny: przynależy do bycia tego, co jest rozumiane i interpretowane. Świadomość estetyczna jest postacią rozumienia „nastrojonego” na doświadczanie piękna jako równoważnika prawdy i dobra (ten ostatni wymiar aksjologii jest przez Gadamera potraktowany marginesowo).

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 53.

<sup>26</sup> Tamże, s. 56.

<sup>27</sup> Tamże, s. 61.



Dokonując krytycznej rewizji – dekonstrukcji – pojęć estetyki Kanta, Gadamer równocześnie adaptuje do swej hermeneutyki centralne w *Krytyce władzy sądzienia* pojęcie gry. Kant za jego pomocą starał się wyjaśnić funkcjonowanie refleksyjnej władzy sądzienia i zmysłu smaku; Gadamer uniwersalizuje, a nawet „transcendentalizuje” to pojęcie, czyniąc z niego metaforę sposobu bycia (i rozumienia) dzieła sztuki, a w gruncie rzeczy odnosząc je do sposobu bycia (i rozumienia) każdego bytu w jego samoprezentacji. Samoprezentacja należy do istoty bytu. Byt staje się w niej sam dla siebie celem, uobecnia się i odzwierciedla na sposób „spekulatywny”. Pojęcie gry w tym metaforycznym i zarazem transcendentalnym zastosowaniu (można tu chyba użyć formuły: „metafora transcendentalna”) odnosi się u Gadamera zarówno do każdego fenomenu hermeneutycznego w jego dziejowym sposobie bycia, w tym do ludzkiego jestestwa, jak i do estetycznego doświadczenia, rozumienia i interpretacji, języka i sztuki. Podobnie przedstawia się sprawa z naczelnymi metaforami wartościującymi. Piękno – o tyle, o ile w nim odsłania się i uobecnia istotowy sens bytu, skrywając się zarazem pod postacią każdego partykularnego zjawiska, zwłaszcza zaś dzieła sztuki – jest „bytującym pozorem” (w Hegłowskim znaczeniu tego słowa), a zarazem „przyrostem bytu” – odbłaskiem i odzwierciedleniem bytowej prawdy.

W tej perspektywie myślowej, w której „problematyka estetyczna zostaje wchłonięta przez hermeneutykę”<sup>28</sup>, naczelne wartości estetyczne niewątpliwie zyskują ontoantropologiczną doniosłość, ale czy tym samym ich aksjologiczny status nie rozmywa się w owym „gabinecie luster” i mglistej metaforyce o wątpliwej mocy eksplikatywnej? Czy zatem cena, jaką za to zanegowanie autonomii sfery estetycznej i rezygnację z pojęciowych dystynkcji płaci Hans-Georg Gadamer, nie jest co najmniej równie wysoka, jak koszty autonomicznej Kantowskiej estetyki „w obrębie samego rozumu”, wyłożone w *Krytyce władzy sądzienia*?

ELŻBIETA WOLICKA, prof. dr hab., filozof, historyk sztuki, wykładowca KUL-u, członek redakcji „Znaku”. Wydała m.in.: *Rozważania wokół Kanta* (2002).

<sup>28</sup> K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger. Gadamer. Ricoeur*, Warszawa 1991, s. 132.



Jerzy Surdykowski

## Wolność

Nie ma wolności bez granic, jej przestrzeń musi rozjaśniać światło wartości niezależnie od tego, czy płyną one z wiary czy z doświadczeń kultury. Bez tego światła człowiek miota się w tym wielkim, ciemnym i strasznym wnętrzu, niby oszalałe zwierzę.

Nie ma takich bzdur, których by nie napisano lub nie powiedziano o wolności. Ba, żeby tylko mówiono: w imię wolności ludzie szli na śmierć i w imię wolności byli zabijani. „*Arbeit macht frei*” – wypisano na bramie Oświęcimia. Za wolność bili się polscy żołnierze tułacze rozrzućeni na wszystkich frontach najstraszniejszej z wojen, ale to samo mieli na ustach ich hitlerowscy wrogowie. Pałac Żydów w piecach Oświęcimia czy Treblinki, pragnęli tylko od nich się „uwolnić”. „Za wolność, za Stalina!” – krzyczeli czerwoarmieści, ruszając do ataku, a wywożeni do łagru nieszczęśnicy nucili sławiącą Związek Sowiecki pieśń: „*ja drugoj takoj strany nie znaju, gdzie tak wolno dyszit czelowiek*”. Kiedy w symbolicznym starciu uwiecznionym przez Jerzego Andrzejewskiego w *Popiele i diamentach* (mniejsza o to, jak tym starciem manipulowała propaganda) młody AK-owiec Chełmicki zabija starego komunistę Szczukę, obaj mają na ustach „wolność”, tylko każdy inaczej ją rozumie. W imię „wolności, równości i braterstwa” po rewolucji francuskiej – zwanej nie wiadomo dlaczego



„wielką” – gilotyna ścinała głowy ze sprawnością nieznaną w czasach „niewoli”. O wolności gardłowali zarówno zbuntowani studenci zachodnioeuropejscy, jak i azjatyccy siepacze Pol Pota. W klasycznej i tak dziś ciepło wspominatej greckiej demokracji „wolność” nie dotyczyła niewolników, tylko pełnoprawnych obywateli. Owszem, dla polsko-litewskiej szlachty oznaczała prawa i obowiązki obywatelskie, ale też wolność gnębienia poddanego chłopca. Według tak szacownych postaci rewolucji amerykańskiej (ta już bardziej sprawiedliwie mogłaby nosić przydomek „wielka”) jak Jerzy Waszyngton i Tomasz Jefferson wolność nie kłóci się z niewolą, posiadali oni bowiem i wykorzystywali, zgodnie z ówczesnymi obyczajami, liczną czarną służbę niewolniczą. W znanej bajce Mickiewicza wolny, lecz głodny wilk już chce zostać psem, w zamian za ciepłą budę i miskę stawy, ale dostrzega ślad obroży na psiej szyi i w imię wolności ucieka z powrotem do swojego lasu.

## Skradziona wolność

Kłopotliwe problemy erotyki usiłujemy wyjaśnić niewinnej działwie na przykładzie – powiedzmy – kwiatków i motylek. Więc skoro problem wolności jest podobnie kłopotliwy, to może spróbujemy go przybliżyć za pomocą przykładu erotycznego.

W czasach zamierzchłych wszystko było jasne: to, co wolno, a czego nie wolno, regulował nakaz religijny. Zadać się z mężatką to grzech najcięższy („Nie pożądaj żony bliźniego swego ani wołu, ani owcy, ani żadnej rzeczy, która jego jest”). Potomek spółdzony w ten sposób mógł nieprawnie zawłaszczyć majątek zdradzanego męża, stąd cudzołóstwo tępią wszystkie religie świata. Pofiglować z panienką – nieco lepiej, bo to tylko rozwiązłość. I tak dalej, i tak dalej... Wprawdzie nie takie znowu restrykcyjne były te „dawne, dobre czasy”, wystarczy wspomnieć faktyczny obyczaj praktykowany w surowym rzekomo średniowieczu, liczne domy rozpusty i rezydujące tam „gamratki”. Ale przynajmniej wiadomo było, czego nie wolno, a jak ktoś sobie pofolgował, to nie chwalił się tym publicznie, wiedział, że narzeczył, i dopiero stosowna pokuta mogła mu otworzyć widoki na



lepsze miejsce w zaświatach. Nowsze czasy poczęły stopniowo kruszyć odwieczne zakazy, niby posągi antycznych bożków. Jeśli wierze wystarczyła zwięzła odpowiedź: „nie wolno, bo nie wolno!”, to rozum – podniesiony przez Oświecenie do roli instancji, jeśli nie najwyższej, to przynajmniej odwoławczej – domagał się racjonalnych uzasadnień. „Nie wolno? Ależ dlaczego?”. W ten sposób poszerza się zakres tego, co tolerowane, a więc dozwolone. Wolna miłość? – proszę bardzo. Homoseksualizm albo to, co tradycjoniści bez poczucia humoru określają jako „zbożenia”? – z tym już trochę trudniej, ale właściwie w imię czego tępić pocziwych gejów lub masochistów? Tak dozwolone stało się w praktyce wszystko. W pięknych czasach „rewolucji seksualnej” miłość miała być tylko radosną zabawą niekoniecznie we dwoje, a beztroski orgazm jej celem, w czym zastąpił solenną, lecz nudną prokreację. No i co? Najszybciej przyszło – jak zwykle – znudzenie. Potem niepostrzeżenie pojawił się AIDS i zamiast nudno, zrobiło się straszno. A gdy nareszcie „wyzwolony” człowiek rozejrzał się wokół, zobaczył rozpanoszoną pornografię wciągającą coraz młodszy i coraz bardziej bezbronny narybek, zobaczył dzieci, którymi nie ma się kto zająć, samotne kobiety, co roztrwoniły młodość dla mężczyzny, który je właśnie porzucił, i tracących siły mężczyzn, którym już nikt nie osłodzi starości. No i gdzie się podziała ta nasza wspianiała, wytęskniona i z takim trudem wywalczona wolność, skoro – nareszcie ją mając – czujemy się tak rozpaczliwie i bezbrinnie osamotnieni? Kto ją nam ukradł? Przecież rozum całkiem rozsądnie powiada, że dozwolone może być wszystko, co nikogo nie krzywdzi? A tu tyle krzywd wyrządzonych mimowolnie, przypadkiem, bezmyślnie... Więc zaczyna się ruch w przeciwną stronę: zakazać, zabronić, ukarać! „Ucieczka od wolności” – jak zatytułował swoją głośną książkę Erich Fromm.

Co to jest właściwie ta wolność, skoro tak jej pragniemy i tak od niej uciekamy?

„Rzadka to szczęśliwość czasu, gdy wolno myśleć, co chcesz, i mówić, co myślisz” – pisał Tacyt. Według niego – jak wedle każdego człowieka myśli i pióra – wolność to nade wszystko wolność słowa. To bez wątpienia najszlachetniejsza z wolności i najmniej zdolna zaszkodzić innym ludziom, ale też nie całkiem. Iluż z nas wzdycha do





czasów komunistycznej cenzury, bo dzisiaj w gazetach i telewizji mowa tylko o aferach, przemocy i rozwiązłości, a wtedy jakże było miło i spokojnie? „Od początku świata ludzie dążyli do wolności i szaleli z radości, ilekroć ją tracili” – pisał Emil Cioran jeszcze na kilka lat przed książką Fromma. Czy nie jest z wolnością tak jak z Prawdą ze starej przypowieści? Człowiek nade wszystko pragnie ją poznać, zrywa z niej kolejne zasłony, ale gdy już objawi mu się nareszcie Naga Prawda, blask od niej bijący, uśmierci go albo przynajmniej oślepi, bo nasz słaby rozum i grzeszna dusza nie są zdolne sprostać wyzwaniu najprawdziwszej prawdy. Albo jak w biblijnej przypowieści o rajskim owocu wiadomości dobrego i złego – Adam z Ewą nie byli wolni, bo obowiązywał ich zakaz. Byli jednak szczęśliwi i – jak się wydawało – zaspokojeni. Dopiero niepohamowana babska ciekawość i szatańskie podszepty Węża doprowadziły do złamania tabu: zdobyli wolność, ale utracili raj. Wraz z wolnością pojawił się grzech, trud codziennego istnienia, a po nim śmierć.

## Uświadomiona konieczność?

Wolność wyobrażamy sobie właśnie jako swobodę – uwolnienie od zakazów i cudzej ingerencji. Jestem wolny, bo robię, co chcę. Państwo jest wolne, bo nie podlega silniejszemu od siebie mocarstwu. Wszystko to prawda, ale czy Saddam Hussajn albo komunistyczni władcy Kuby i Korei Północnej reprezentują wolność niezawisłych państw? „To dyktatorzy!” – odkrzykną zwolennicy demokracji. Ale Hitler był wybrany demokratycznie, w komunizmie zaś jeszcze przykładniej odbywały się wybory i zbierał parlament. Jeśli w imię swojej wolności – bo przecież robię, co zechcę – nastawię na cały regulator moją ulubioną muzykę albo wypuszczę ścieki na posesję sąsiada, to kimże jestem: egzekutorem wolności czy już tylko agresorem?

**Jeśli w imię swojej wolności wypuszczę ścieki na posesję sąsiada, to kimże jestem: egzekutorem wolności czy już tylko agresorem?**

Nie ma nieograniczonej wolności – zgodzą się wszyscy. Człowiek nie żyje w próżni, wolne państwa mają równie wolnych sąsia-



dów. „Granicą wolności jest odległość dzieląca twoją pięć od nosa bliźniego” – trafnie powiedział stojącemu przed trybunałem gagatkowi pewien XIX-wieczny sędzia, co do dnia dzisiejszego jest cytowane jako jedna ze zgrabnych definicji wolności. Wolność realizuje się w obrębie prawa. Dozwolone jest to, co nie jest wyraźnie zakazane – a jeszcze do tego powinien miarkować ją wstyd i dobry obyczaj. „Wolność jest milczeniem prawa” – napisał zwięźle Tomasz Hobbes, XVII-wieczny angielski filozof. Ale jakie to ma być prawo: ludzkie, boskie, międzynarodowe? Wyznaczone przez zmienne wyniki parlamentarnego albo wiecowego głosowania czy przez spiszowo odwieczne zasady? Kant odpowiada: „wolność to panowanie nad samym sobą, usuwanie przeszkód dla mojej woli, posłuszeństwo prawom, ale prawom, które sam ustanowiłem”. Ale jeśli sam sobie ustanawiam prawa, nawet przez demokratycznie wybraną reprezentację parlamentarną, to – jak w przytoczonym przed chwilą nieco frywolnym przykładzie – będę wydany na zmienność nastrojów i fluktuacje potocznej opinii: od tradycyjnego rygoryzmu do libertynizmu przyzwalającego prawie na wszystko, ale potem chyłkiem wycofującego się z nieczystym sumieniem tą samą drogą... Ile razy i jak daremnie można ją przebywać? Więc może lepsza jest ta spiszowa niezmiennosc zasad danych od początku, nienagających się do wyników głosowania i badań opinii publicznej, przypieczętowanych nadprzyrodzoną sankcją? „Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem...” – powiada Katechizm Kościoła katolickiego. I tamże dalej: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności...”. Takie wskazanie drastycznie zawęży pole wolności, która nie jest wolnym wyborem, lecz służbą nadrzędnemu dobru. Wolność jest może córką rozumu, ale tutaj okazuje się poddaną wiary. Więc po co mi wolność, która jest tylko posłuszeństwem, bo o wszystkim zdecydował wcześniejszy akt religijny lub ideologiczny? – powie niepoprawny zwolennik rozumu. „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne. Wszystko mi wolno, lecz ja nie dam się niczym zniewolić” – pisze św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian. „Wolność nie jest czynieniem tego, na co ma się ochotę



– powiada lord John Acton – ale prawem do czynienia tego, co czynić należy”. I tak właśnie na tym wąskim skrawku, gdzie wolność została tak bardzo ograniczona przez przyjęte lub narzucone zasady, gdzie bez chwili spoczynku gromią nas kapłani i moralisci, nie mamy innego wyjścia, jak przyznać rację Engelsowi, który brutalnie skonkludował: „Wolność to uświadomiona konieczność!”.

W świecie bez zasad i ograniczeń wolność zmienia się w anarchię i rozprzężenie. W świecie zasad zacieśnionych i spizowych zmienia się w konieczność, niekonieczne uświadomioną, i nic nie pomoże, że okrasimy ją dla niepoznaki przydomkiem „prawdziwa”. Jaka więc ma być ta prawda? Kapłan odpowie – „Boża!”, szaman – „sekciarska!”, sekretarz – „partyjna!”, plemienny kacyk – „narodowa!”. I w ten sposób zamiast w sferze wolności znajdujemy się w jakimś obozie politycznym lub plemiennym, zazwyczaj w ostatecznym rachunku – koncentracyjnym. „Nie ma wolności dla wrogów wolności” – jak powiedział nieoceniony Wolter. Czy może współistnieć obok siebie wiele odrębnych i zazwyczaj skłóconych prawd? A jeśli tak, to która lepsza? Zbyt często spór między prawdami wygrywa ta, po stronie której są celniejsze bomby albo bardziej zdeterminowani bojownicy. Tak usiłujemy zeglować przez wąską i burzliwą cieśninę między skałami anarchii a mielizną posłuszeństwa.

Pozostaje nam tylko odwołanie się do rozsądku, odpowiedzialności, tolerancji i wszystkich tych pełnych umiarkowania cnót, które wszakże milkną, gdy zaczynają wybuchać bomby albo pełne ludzi samoloty. Aby wspomóc te wątłe siły, próbujemy ograniczać najbardziej bezczelne manifestacje wrogości, nietolerancji, nienawiści i chamstwa, pisać zbożne deklaracje praw i obowiązków człowieka. Ale wtedy od razu pojawia się wątpliwość całkiem podobna do poprzednich: przecież wolności szkodzi cenzura, bo dziś chcemy uciszyć bolszewika, ksenofoba albo pedofila, ale jutro – wzmocnieni wczorajszym sukcesem – zapragniemy zamknąć gębę krytykom aktualnego rządu. Czy może jednak wolności szkodzi najbardziej ona sama – jej nadmiar, który ośmiela nie to, co rozumne i odpowiedzialne, ale to, co krzykliwe, nienawistne i sprzedajne? Nie ma dobrego steru w tej żegludze. Może najlepiej byłoby powtórzyć za Heglem: „Wolność to znaczy być we własnym domu”. Ale gdzież jest



ten dom dający spokój, dobroć, pewność i niewzruszoną siłę? Jedno pozostaje niewątpliwe: zawsze odnajduje go wiara, niezależnie od tego, jaka by była. Poza nią jesteśmy tylko targaną wiatrami lupiną. Czyżby był to ten poszukiwany dowód na istnienie Boga czy jedynie dramatyczne rozdarcie między wiarą a rozumem? Tylko dlaczego ci nasi bogowie tak krwawo się spierają? Ich jest wola, nasza jest krew.

## Boskie rozdarcie

Tak człowiek odkrywa, że prawdziwą ceną wolności jest niepewność, a nawet strach. Nie było tego w państwie niewolniczym: tam, mając dobrego pana, było się przynajmniej bezpiecznym, a o wolności nikt nie marzył, bo jej nie znał. Dobry pan jest pięknym marzeniem niewolnika, ale wolność jest jego deprawacją. Tylko aby to odkryć, trzeba wprzód jej zakosztować – jak jadu. Dopiero wtedy człowiek pojmuje, że wolność jest nie do pogodzenia z równością, ze szczęściem, z bezpieczeństwem i z wieloma innymi przyjemnościami. Dopiero po wygnaniu z raju człowiek z przerażeniem odkrywa, że już nie ma innego wyjścia jak podjęcie trudu istnienia. Mickiewiczowska bajka w tej wersji powinna kończyć się dobrowolnym nałożeniem obroży na wilczą szyję. „Człowiek jest słaby...” – mówi Wielki Inkwizytor w *Braciach Karamazow* Dostojewskiego, zachęcając do odstąpienia mu tej przeklętej wolności wraz z jeszcze bardziej nienawistną odpowiedzialnością, w zamian za bezpieczeństwo i święty spokój.

Miniony wiek XX – jaki był, taki był – okazał się stuleciem wolności. Wyzwoliły się i wybiły na suwerenność państwa i narody. Rozpadły imperia. Prawa człowieka – o których nikt przedtem nie słyszał – stały się prawem międzynarodowym. A jednocześnie ten wiek stworzył zbrodnicze dyktatury, które – operując fantomem „prawdziwej wolności” – przyniosły śmierć i cierpienie setkom milionów, a jeszcze większej liczbie ludzi wykrzywiły i zmarnowały życie. Ten wiek wyniósł na piedestał słowo „ja”, toleruje jeszcze słowo „ty”, ale już prawie zupełnie zapomniał o „my”. Czy wolność jest podstępny złudzeniem, wieżą Babel naszych czasów?



Wolność jest brzemieniem nieraz ponad ludzkie siły; przyjmując jej dar z całym jego ciężarem i odmawiając bycia niewolnikiem, człowiek przyjmuje równie obciążającą odpowiedzialność. Musi nieść to brzemie swojej wolności ostrożnie, odpowiedzialnie, ale jednocześnie twórczo. Bo nieufność Wielkiego Inkwizytora wobec wolności jest nieufnością wobec samej prawdy. To nie człowiek jest, według niego, słaby, lecz prawda, która go wspiera i prowadzi; o nią w ostatecznym rachunku chodzi.

Nie ma wolności bez granic, jej przestrzeń musi rozjaśniać światło wartości niezależnie od tego, czy płyną one z wiary czy z doświadczeń kultury. Bez tego światła człowiek miota się w tym wielkim, ciemnym i strasznym wnętrzu, niby oszalałe zwierzę. Formuła wolności jako uświadomionej konieczności nie jest bowiem marksistowskim wymysłem. Żołnierz rusza przeciw wrogowi w obronie własnego kraju dlatego, że jest to jego wolny wybór w obliczu konieczności, jaką był atak na rodzinny dom. Brat Albert wybrał pomoc bezdomnym, rezygnując z obiecującej kariery artystycznej, bo uważał, że jest to ważniejsze, choć pewnie mniej przyjemne od bywania w malarskich salonach. Wybieram ciche życie z ukochaną kobietą, choć może przyjemniejsze byłoby uwodzenie innych chętnych dam. Sam się ograniczam, bo tego chce moja wolna wola wolnego człowieka. Żołnierz mógł żyć w miarę wygodnie, choć w niewoli. Niedoszły brat Albert mógł wystawiać popkupne obrazy w Paryżu i Monachium. Bohater *Dżumy* Camusa mógł nie przeciwstawiać się zarazie, lecz uciec z miasta. Zgnojony w łagrze sowiecki dysydent mógł być ozdobionym laurem akademikiem, opływającym w szczyty i pieniądze chwałą reżimu. I tak dalej, i tak dalej... Cóż byłyby warte decyzje żołnierza,

**Wypełniona sensem jest tylko ta decyzja wolnego człowieka, który w obliczu uświadomionej i dobrowlnie przyjętej konieczności coraz bardziej siebie ogranicza.**

przyszłego brata Alberta, lekarza w obliczu zarazy, obiecującego uczynnego, który zostaje dysydentem, gdyby tylko *m u s i e l i*? To ich wolność nadaje ostateczną wagę tym rozstrzygnięciom, opromienia okrutny świat, w którym się znaleźli. To nieprawda, że – jak chcą liberałowie – wybór niczym nieograniczonego człowieka, który robi co chce, jest sednem wolności. Zainwestuję w biznes albo złożę pie-



niądze do banku. Pojadę do Zakopanego albo na Majorkę. Nie, to nie ma żadnej wagi, żadnego znaczenia, żadnego sensu, o tym zapomniemy już jutro, najdalej pojutrze... Wypełniona sensem – jak winne gro-  
no sokiem – jest tylko ta decyzja wolnego człowieka, który w obliczu uświadomionej i dobrowolnie przyjętej konieczności coraz bardziej siebie ogranicza, coraz mniej dla siebie pragnie i coraz mniej się spodziewa, coraz mniej miejsca zajmuje na tym świecie, coraz bardziej ustępuje innym, aż wreszcie u kresu tej niedostrzeganej i niedocenianej przez ludzi wędrówki może – kto wie? – zobaczyć nawet Boga.

Istotą wolności nie jest swoboda ani tym bardziej samowola. Nie jest nią nawet uświadomiona konieczność, obojętnie, czy w wersji Marksa czy lorda Actona. Jest nią boskie rozdarcie pomiędzy dobrem a złem z możliwością uczynienia zarówno jednego, jak i drugiego, ale z niepewnością co do oceny i z trwożnym lękiem przed skutkami. Boskie, bo to Bóg (obojętnie, czy w Niego wierzymy czy nie) – na pewno coś wyższego od nas, ostatecznie niech będzie, że ewolucja – postawił nas wobec tego wyboru, nie dając ani narzędzi, ani kompasu, ani nawet siły.

Poprzednie eseje filozoficzne Jerzego Surdykowskiego z cyklu „Wołanie o sens” ukazywały się nieregularnie od roku 2000 w dodatku do dziennika „Rzeczpospolita” – „Plus-Minus”. W tym roku ich poszerzone wersje ukazą się nakładem wydawnictwa „Prószyński i S-ka”.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939 r., pisarz, dziennikarz, publicysta, obiężyświat. W latach 1970-80 wiceprezes SDP. W latach 1990-1996 konsul generalny w Nowym Jorku; od 1996 roku ambasador Polski w Tajlandii. Ostatnio wydał: *SOS* (2005).



Halina Bortnowska

\* \* \*

## Sen

Izba ni ciemna, ni jasna. Spokojnie stoją przy ścianach stare meble. Stół na środku przykryty czystym obrusem. Domowo. Czy śniło mi się, że za oknami stare krzaki bzu, jak u dziadków w Dąbkach? Czy to dopowiedziałam sobie?

Rzecz dziwna: nie wiem, czy miałam tam wejść, czy – przeciwnie – wyjść przez próg półotwartych, białych drzwi. Drzwi! To drzwi są najważniejsze i przejście, na które czekam. Wtedy ktoś podaje mi bukiet: to są śnieżyczki owinięte świeżym wilgotnym mchem.

## „Efekty” kampanii

Odkąd przeczytałam *Kysia* Tatiany Tołstoj, „efekty” – a raczej, jak tam: „efekty” – to dziwne wynaturzone właściwości, narośle, dodatkowe narządy, części ciała wzięte z modeli innych gatunków. „Efektem” traumatycznego wydarzenia jest na przykład to, że bohater ma ogonek, jego piękna narzeczona – groźne pazury na palcach stóp (jak cała jej rodzina), a pewna sympatyczna kobieta – kogucie grzebienie na całym ciele. „Efekty” są groźne, choć właściwie nie bardzo przeszkadzają żyć z pozorów normalnie.



Dopiero co zakończona (?) kampania wyborcza przyprawia liczne umysły o coś, co jest psychicznym, moralnym „effektem”. Nie wiem jeszcze, jak to określić w kategoriach ogólnych. Na razie niech wystarczy przykład. Jak mi donoszą młodzi przyjaciele, wyraźny „efekt” kampanii pojawił się na warszawskim Wydziale Nauk Politycznych. Otóż więcej niż połowa przyszłych politologów chce wybrać lub już wybrała szczególną specjalność: „marketing polityczny”. Kusi ich miraż, że oddawać będą poszukiwane, intratne usługi: za 10 milionów (walutę ustalą się później) z każdego zrobią prezydenta. To oczywiście miraż. Gdy „offerentów” cennej usługi będzie tak wielu, prawdopodobieństwo skutecznego jej wykonania spadnie, cena, czyli dochód marketingowy, też spadnie, a wymagany kapitał wzrośnie poza zasięg większości chętnych. Mylne jest też, moim zdaniem, określenie specjalności; marketing tak, ale czy „polityczny”? Z polityki w interesujących, poważnych znaczeniach zostaje tu tyle co ze sztuki w klakierstwie. (Może to sztuka głośna, ale inna).

Myślę też, że „effektem” tej kampanii – szerszym, obejmującym może miliony ludzi, będzie rosnąca niezdolność do uczestniczenia w procedurach demokratycznych, przede wszystkim w wyborach. Niechęć – niesłusznie utożsamiana z wyborczym lenistwem – jest konsekwencją ostrego poczucia nierzeczywistości udziału. Jak przekonać ludzi, że mogą wiedzieć, co dla nich wyniknie z naciśnięcia tej albo innej wyborczej dźwigni? Wiedzieć choć tyle, by to mogło być motywem do udziału.

Mój ojciec, na starość skwapliwy brytyjski wyborca, wiedział, jak głosować, jeśli chce obniżki podatków, a jak, jeśli chce naprawy falochronów na wyspie Wight, gdzie mieszkał.

Marketingowcy szykują się, by jeszcze skuteczniej (?) nas bujać. Oto „efekt”.

## Święty Marcin

Książd od ołtarza zachęca, byśmy przybliżyli sobie postać świętego Marcina. Czy to przypadek, że dziś tylu młodych tak ma na imię? Czy znają legendę – a może prawdę – choćby o jednym z czynów





świętego Marcina, tym najbardziej utrwalonym w pamięci Kościoła? Bo właściwie to jedno opowiada się o nim – historię o tym, co uczynił w pewien bardzo zimny dzień, może poranek. Wydaje się, że dziś, 11 listopada, obchodzimy pamiątkę tego właśnie wydarzenia, a nie chwalebного odejścia świętego biskupa, który – coś jak Jan Paweł II – do końca późnej starości nie odmawiał pracy dla swego ludu (jeśli jeszcze jest mu potrzebna).

A więc w ten zimny dzień młody żołnierz Marcin widzi przemarznętego ubogiego. Dzieli się z nim swoim płaszczem. Może naprawdę przecina twarde komiśne sukno jasną klingą miecza. Daje połowę. To starczy, płaszcz jest obszerny, to właściwie peleryna obfitymi fałdami okrywająca jeźdźca. Dlaczego dar z połowy tylko, co wydaje się bezsensowne. Może po to, byśmy wiedzieli, że Marcin nie ma dla siebie w zapasie drugiego okrycia. Może z roztropnej zapobiegliwości: połowę trudniej przehandlować na wino i dziewczki. A może Marcin chciał nosić połowę płaszcza ze świadomością, KOMU drugą oddał, że teraz będzie tak, jakby jeden płaszcz wspólnie okrywał ucznia Marcina i Nauczyciela w osobie ubogiego?

To wszystko sobie wymyślam, bo sama nie znam dokładnie świętomarcińskiej legendy. Pamiętam jeszcze tylko obraz Breughla, właściwie dwa, dziwnie podobne: Jezus jest krzyżowany, Marcin oddaje pół płaszcza – i to dzieje się w tłumie ludzi zajętych innymi swoimi sprawami. Wydarzenia prawie nikt nie dostrzega. (Czy nie tak, niepostrzeżenie, ginął też Ikar?). Na płaszczu Marcina nie koncentrują się spojrzenia. Ani na ubogim. Są jakby niewidzialni. Jestem wdzięczna malarzowi za tę wizję.

## **Apokryf. Midrasz zastępujący niedostępalne kazanie**

Talent. Moneta z Twojej mennicy. Przerazająca. Ślepa, bez żadnego wizerunku ani napisu. Nie wskazuje, czyja jest. Cięży w palcach, w dłoni. Przeciera sakiewkę. Dławi zawieszona na szyi w mocnym woreczku. Pas, w który ją zaszywam, opada krzywo na biodra i zdradza jej obecność.

Kiedy pochylam się nad bruzdą, czuję pokusę, aby talent tam pochować, zagrzebać, ukryć, rzucając na to miejsce łęty i kłaczka perzu.



Waham się. Ważę monetę na dłoni. Wiem, że zapytasz mnie o zysk.

Ten zysk ma być Twój. Stwórz go więc... Takim będę sługą, że od Ciebie uproszę pomnożenie. Ufam Ci. Rzucam w powietrze ślepa monetę, najwyżej jak potrafię, jeszcze wyżej niż zdołam, w ręce Twoich Aniołów.

I oto leżą u moich nóg dwie monety przez Ciebie dotknięte, niewidzialnie naznaczone, o Haszem.

\*

Tajemnicza relacja między doświadczeniem, a współczuciem: na pewno nie powinnam wierzyć, że wiem, co przeżywa inny cierpiący. Tego nie wie nawet osoba dotknięta pozornie identycznym nieszczęściem. Współczucie to ból powodowany łączeniem się z nieznanym bólem drugiego człowieka. Ból współzucia, ból prawdziwy, własny, bardzo dolegający, zwłaszcza gdy muszę współczuć bezradnie, bezskutecznie. Walczę o szansę skutecznego współzucia.

Myślę, że we współzuciu jest pewna komponenta złudzenia, że na podstawie swoich doświadczeń jednak mogę wyobrazić sobie ból drugiego człowieka. Może to nie całkiem błąd – może coś przeżywam inaczej, może współczuję inaczej dzięki własnej obolałości, dzięki bliznom.

Może dlatego, że chcę lepiej współczuć, podejmuję wysiłek, chyba nie całkiem zbędny: wbrew instynktowi, pokonując niechęć i opór, wracam myślą do najgorszego, co było mi dane przeżyć. Szukam jakby dna. Nikomu o tym nie mówiłam, aż dziwię się, że pamiętam.

To było w „obozie przejściowym” – Durchgangslager Burgweide, w okolicy wrocławskiego przedmieścia Psie Pole. Już na początku Powstania Warszawskiego do tego obozu bez ładu czy choćby zbrodniczego sensu kierowano transporty wypędzanej z Warszawy ludności. W obozie było już tak ciasno, że gdy ludzie się pokładli w barakach i na ziemi w przejściach, trudno się było między nimi przemknąć. Moja matka z trudem zdobyła dla nas miejsce wewnątrz baraku. To było szczęście, bo choć był sierpień, nocą na dworze przejmowało zimno i wilgoć. Ja byłam coraz bardziej chora, z coraz większą go-



rażką i biegunką. W końcu nie miałam siły wstawać, leżałam pół-przytomna we własnym kale. Udawałam, że nie słyszę, że nie rozumiem, jak ludzie obok krzyczą na mnie i na moją matkę – że jak tak można pod siebie robić i żeby nas z tego baraku wyrzucić, bo to pewnie tyfus.

Nie wiem, nie pamiętam, może do mnie nie dotarło, czy nas wyrzucono w tłum na zewnątrz czy nie. Teraz nagle wrócił do mnie ton tamtego gniewnego krzyku – był w nim wstręt, oburzenie i groźba. Coś z najpierwotniejszego odruchu stada – w którym słabość budzi nienawiść. Straszłą rzeczą jest naturalność, oczywistość tego zjawiska, jego przyrodniczy charakter.

Kiedy moja choroba minęła – chyba już następnego dnia (nie była to infekcja, tylko taka postać szoku, jak się domyślał wuj – profesor pediatra) – byłam tylko słaba i dziko głodna, ale z jasną głową i tak spokojna, jakbym w lagrze była od zawsze. Niczego nie deklarując słowami, nic sobie nie mówiąc, wiedziałam, że wszystko jest możliwe i że tu ludzie sobie nawzajem odmawiają bycia ludźmi.

Gnieździliśmy się już nie w baraku, lecz pod jakąś otwartą wiatą. W dzień grzało słońce. Jakoś wkrótce przywołał mnie do drutów polski robotnik z baraków, gdzie osobno mieszkali niewolnicy od dawna przebywający tu na robotach. Po kryjomu włożył mi w ręce duży ugotowany kartofel i jeszcze pomidor. Płakałam, że to mam, ale jeszcze bardziej z radości, że ten człowiek to zrobił.

## **Czeski łącznik**

Koncert Jaromira Nohavicy w Warszawie. Na uboczu, w niemal podmiejskiej sali. Przeżycie z tych istotnych, rozgrzewających serce. W moim odczuciu: sama esencja czeskości. Tak w moich wspomnieniach obecny jest czeski świat.

Pierwszym świadkiem był wytrwale czytany Egon Erwin Kisch, mistrz przywołującego klimaty reportażu. Więc już jakby coś wiedziałam, przeczuwałam więcej, nim znalazłam się w Pradze i dzięki J. V. poznałam sporo ludzi – wtedy „dysydentów” – w ich nasyconych tradycjami trochę jakby krakowskich mieszkaniach, gdzie po



szlachetnych lśniących parkietach chodzi się boso. Obok przetrwalników praskiej wiosny, obok pełnego determinacji bycia sobą praskich chrześcijan było tam też mnóstwo muzyki i poezja, i zielonkawo-złociste wino w „Zielonej Żabie” – i kto to mówił? Prawie na pewno B. B. pracujący na taksówce teolog – „Szwejk jest diabłem”. Noszę w sobie „otazkły” z tej wizyty (także te, z którymi w zakrystii u Elżbietanek zgłaszały się dzieci. Teraz te dzieci są dorosłe, może mają już wnuki).

To wszystko – i moje prawa do mostu Karola, i milczenie przy grobie Jana Palacha – wszystko wraca z dźwiękiem gitary i harmonii, i głosu Nohavicy. Nohavica mówi po polsku jak V., z czeską melodią i pełną swadą. Mówi, że w pociągu, jadąc na ten jeden jedyny koncert (w ramach Oppa), uczył się polskiej wersji swojej pieśni, której długo nie śpiewał wcale, sądząc, że mówi ona o czymś, co dzisiaj raczej nie do pojęcia. A pieśń jest o gwieździe znalezionej w błocie. O gwieździe, która komuś spadła z czoła lub z ramienia. Ta znaleziona gwiazda niesie ból w sercu i jest po niej dziura w niebie.

Gdyby można było w życiu czasem zawrócić – jak w pisaniu wspomnień – zawrócić i rozwinąć, rozbudować, pociągnąć dalej krótki urwany rozdział. Niech Jaromir śpiewa jeszcze.

## Z przeglądu noosfersy

Noosfera. To o „noosferze”, nie o „neosferze” pisał Teilhard de Chardin, ekstrapolujący swoją wizję przyrody na świat poznawczych i emocjonalnych doznań gatunku człowiek – świat Wiecznego Człowieka.

Noosfera na wzór biosfery pokrywającej Planetę.

W noosferze – tak czuję – pełno jest zaguźleń, skłębień, przerażania jednego w drugie. Nie jest to domena kartezjańskiej jasności – bliższa jest organicznemu rozrostowi, pączkowaniu, symbiotycznym związkom, a nie geometrii.

Jedno z takich szkodliwych splątań powstało wokół pojęć określających pewne ważne antywartości. Natrafiam na takie splątanie w dokumentach agend Rady Europy i kolejnych międzynarodowych



debatach: rasizm jako główna oś myślenia w kwestiach zahaczających o dyskryminację i nietolerancję. To „rasizm” służy jako hasło wywoławcze, a potem ruszamy w stronę konkretów. Na przykład takich, jak antysemityzm, dyskryminacja Romów, nietolerancja wobec gejów, a nawet przemoc wobec kobiet czy paskudne kpiny z feministek. W tych wszystkich postawach „anty” istotnie jest coś wspólnego, ale jeśli słowo „rasizm” coś znaczy, to w większości sytuacji, które nas boją, wcale nie o rasizm chodzi. Tym czymś wspólnym jest już raczej nietolerancja, względnie – ksenofobia. W ostatecznym rozrachunku gotowość wykluczania z człowieczeństwa.

Od fobii, czyli przesadnych nieracjonalnych lęków i wstrętów, prosta droga do agresji.

Czują to pająki, ofiary ludzkiej arachnofobii. Tu uczynię dygresję i wspomnę pewną zastanawiającą historię. Dobrych kilka lat temu braliśmy udział w bardzo poważnej konferencji w Berlinie, w parkowej rezydencji w Wannsee. Obradowało tam zwołane przez Akademię Ewangelicką międzynarodowe gremium chcące wspólnie przeemyśleć los i drogi pomocy dla ofiar zbrodni nazizmu, południowoafrykańskiego apartheidu i NRD-owskiego systemu zniewolenia. I oto pewien duży pająk, krzyżak zresztą, pracowicie przegrodził jedną z uczęszczanych ścieżek ogromną, cudownie skonstruowaną siecią. Proszę sobie wyobrazić, że nikt z kilkudziesięciu uczestników konferencji nie zniszczył tej sieci. Wszyscy cofali się z podziwem i wybierali inną trasę. Co rano sieć krzyżaka majaczyła obsypana gęstą rosą, lśniła w słońcu, drżała, gdy przebiegał po niej jej ośmionogi twórca.

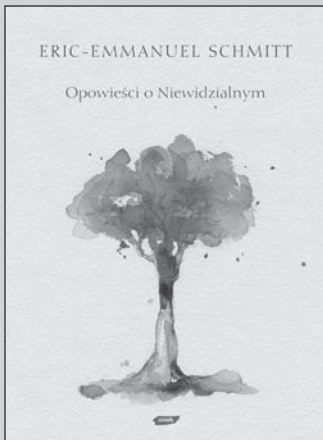
Świat bez arachnofobii jest piękny.

Polska choroba to nie rasizm, lecz nacjonalizm wykluczający, odpychający wszelką inność, która mogłaby polskości towarzyszyć i do niej przylgnąć – na różnych dobrych warunkach, wzbogacając obie strony.

Nacjonalizm wykluczający nie ma nic wspólnego z patriotyzmem, z miłością do swojego, która czyjeś nie musi wykluczać ani bać się.

Miłość do swojego ma naturalne powinowactwo do dyskrecji. Myślę, że „swoje” naprawdę kocha się jakby wstydliwie, nie czując

znak



Eric-Emmanuel Schmitt

## Opowieści o Niewidzialnym

Zbiorowe, pięknie ilustrowane wydanie trzech bestsellerowych powieści Erica-Emmanuela Schmitta – *Oskar i pani Róża*, *Pan Ibrahim i kwiaty Koranu* oraz *Dziecko Noego*. W swych książkach Schmitt pokazuje, że wymiar duchowy, niezależnie od tego, jaką religię wyznajemy, stanowi istotną część naszego życia i uczy czytelników otwartości wobec niego. Te opowieści mówią o nadziei, miłości, śmierci, tolerancji, pokonywaniu własnych lęków i poszukiwaniu tożsamości. W sposób zabawny i wzruszający opisują też relacje między dziećmi a dorosłymi – relacje, dzięki którym każda ze stron zyskuje coś bardzo ważnego.

żadnej potrzeby mówienia o tym. Jeśli koniecznie trzeba mówić, to człowiek raczej zmusza się do tego i nie wypuszcza baloników wielkich słów.

Otrzymałam w życiu cenne „lekcje patriotyzmu”, ale nie były one wpisane w żaden program. I nie polegały na oracjach.

W noosferze – w jej wycinku „radiosfera” – dzieje się coś, co jest zgodne z duchem otwartego patriotyzmu: nowy cykl audycji Anki Grupińskiej o tożsamościach – o złożonych tożsamościach, zrośniętych czy zrastających się z polskim pniem (Tok FM, sobota godz. 19, niedziela godz. 17). Słucham tych audycji, gdy tylko mogę. Powinna powstać z nich książka lub książki z płytowym załącznikiem i z opaską „ANTIDOTUM”. Słuchając – odetchniesz.



Małgorzata Łukasiewicz

## Wymowne i niejednoznaczne

U Andersena dydaktyczna intencja traci ostrość i gubi się w gąszczu bezinteresownie obudzonych do życia szczegółów. Niezwykłe rzeczy dzieją się w powszedniej scenerii, na wiejskim podwórku, na miejskiej ulicy z rynsztokiem, w kuchni, w biedermeierowskim salonie.

W życiu człowieka jest taki moment, kiedy człowiek dowiaduje się, że bajka i baśń to nie to samo. Że bajki to Ezop, La Fontaine, Krasicki i Mickiewicz, a bracia Grimm, Andersen, *Tysiąc i jedna noc* i *Baśnie różnych narodów* to baśnie. Bajka to dowcip i morał, baśń to mit, legenda i fantazja. Przedtem różnice nie rzucały się tak bardzo w oczy. Wszystko działo się gdzieś daleko, były różne cudzińka, zwierzęta gadały, bohaterowie mieli ciężkie przeprawy. Wszystko mieściło się zgodnie i wygodnie w jednym worku, a wychodziło z worka przywoływane formułą „opowiedz mi coś”. Do czasownika „opowiadać” jakoś zawsze bardziej pasuje dopełnienie „bajka”. Tymczasem wedle gatunkowych dystynkcji to, co się tak świetnie nadaje do opowiadania, a także do łączenia w jedną wielką i nigdy nie kończącą się opowieść, albo do dzielenia na odcinki z dalszym ciągiem pozostawionym i przyobiecany na następny raz, jak również do rozbu-



dowywania i przerabiania na własną rękę i według doraźnych potrzeb – to baśnie.

U Andersena na szczęście wszystko się miesza. Pierwszy zeszyt *Baśni opowiedzianych dzieciom*, wydany w 1835 roku, zawierał cztery utwory: *Krzesiwo*, *Mały Klaus i duży Klaus*, *Księżniczka na ziarnku grochu* i *Kwiaty małej Idy*. *Krzesiwo* – najbardziej nasycone tradycyjnymi motywami i dziwami, z wiedźmą, skarbami, śpieszącymi na pomoc zwierzętami i zdobywaniem ręki królowej. Historia dwóch Klausów krzepiąco przypomina, że w biedzie można sobie zawsze poradzić sprytem. *Księżniczka na ziarnku grochu* ma zwarty kształt powiastki z puentą, a chociaż porusza się w kręgu ponadczasowych książąt i księżniczek, ostatecznie przynosi wizerunek kruchej, nadwrażliwej osobowości: portret artysty po romantyzmie, może ironiczny autoportret autora. *Kwiaty małej Idy* czerpią już wyłącznie z własnej autorskiej wyobraźni i mówią właściwie o samej stwórczej mocy opowiadania, o narodzinach nadzwyczajności ze zwyczajności. Dodajmy, że ojciec małej Idy, Just Mathias Thiele, był zbieraczem ludowych baśni duńskich i może to jemu przede wszystkim Andersen chciał pokazać, skąd się biorą baśnie i w ogóle opowieści.

U Andersena dydaktyczna intencja traci ostrość i gubi się w gąszczu bezinteresownie obudzonych do życia szczegółów. Niezwykłe rzeczy dzieją się w powszedniej scenerii, na wiejskim podwórku, na miejskiej ulicy z rynsztokiem, w kuchni, w biedermeierowskim salonie. Magicznymi rekwizytami bywają szlafrok, kalosze i parasol, zapalki, imbryk, igły do cerowania. Ale nade wszystko panuje tu bezgraniczna różnaitość nastrojów i rejestrów: od przytulnego zadowolenia w codziennym świecie do urzeczenia nieznanym i wielkich wyznań wiary, od czułości do okrucieństwa. Bogusława Sochańska, autorka nowych przekładów Andersena (na razie ukazał się wybór baśni, czekamy na pełne wydanie, obiecanie na wiosnę 2006) zwraca uwagę, że sam autor w kolejnych wydaniach zmienił pierwotny tytuł *Eventyr fortalte for børn* („Baśnie opowiedziane dzieciom”) na *Eventyr og Historier* („Baśnie i opowieści”), i pisze: „Trudne do jednoznacznego sklasyfikowania, łączą w sobie cechy różnych gatunków, są wśród nich przypowieści, szkice, nowele; są opowiadania, w któ-





rych znajdujemy szczególne połączenie realizmu i fantazji, są i opowiadania realistyczne”.

Interesująca historia zdarzyła się jednej z najbardziej znanych baśni, *Nowym szatom cesarza* (wspomina o tym Iwaszkiewicz we wstępie do trzytomowego wydania z 1956 roku, a obszerniej pisze Jackie Wullschläger w biografii Andersena). W zakończeniu, które znamy, odbywa się scena wielkiej demaskacji ze sławnym okrzykiem: „Przecież on jest nagi!”. Otóż to zakończenie dorzucił Andersen dopiero w ostatniej chwili, w korekcie. Pierwotnie baśń miała się kończyć po prostu paradnym przemarszem cesarza w niewidzialnych szatach. Powiedzmy: trochę tak, jak kończy się *Powiększenie* Antonioniego, z drużyną przebierańców grających niewidzialną piłeczką. Ciekawe, jak byśmy ją wtedy czytali? Jako hołd oddany sprawom, które nie każdy potrafi dostrzec – sprawom niewidzialnym, niematerialnym? Jako namysł nad dwuznacznością sztuki, nad grą piękna i pozorów? W całym tekście baśni, kiedy to tkacze siedzą przy „pustych krosnach”, tną nożycami „w powietrzu”, szyją igłami „bez nici”, autor wprawdzie ciągle nam przypomina, że owi tkacze to „oszuści”, ale widać przecież, że mają w sobie wiele z artystów-wirtuozów.

Andersen przychodzi po encyklopedyczno-romantycznej fali entuzjazmu dla twórczości ludowej i cudowności, po braciach Grimm i po E. T. A. Hoffmannie. I stawia na coś innego. Chodzi o to, jak opowiadać. Dobre opowiadanie powinno zbliżać się do dialogu, do teatralnej inscenizacji, nie powinno posługiwać się jednym głosem, ale wieloma różnymi. A więc najpierw niechaj wszystko zacznie przemawiać: zwierzęta, rośliny, bibeloty, żywioły. Antropomorfizacja, nieodłączna od bajki czy baśni, u Andersena przybiera postać powszechnej wymowności. Nawet zorza polarna w *Królowej śniegu* wydaje głos. Na tym tle jeszcze dotkliwiej zaznacza się milczenie małej syrenki.

W tej wielkiej wrzawie ma swój udział jeszcze szum skrzydeł, przede wszystkim łąbędzich. Łąbędzie zawsze były znane jako ptaki Apolla i Afrodyty, ptaki, które kochają raz na całe życie, a przed śmiercią śpiewają; od czasów Zeusa także jako ptaki czarodziejskiej przemiany. Najbezwzględniej – i najwspanialej – obszedł się z tym motywem chyba Kochanowski. Wziął od Horacego wielki lot poety



nad światem, ale posunął się dużo dalej, zstąpił pod podszewkę lśniącej metafory i opisał sam przeraźliwy proceder przemienienia:

Już mi skóra chropawa padnie na goleni,  
Już mi w ptaka białego wierzch się głowy mieni;  
Po palcach wszędy nowe piórka się puszczaają

W wieku dziewiętnastym aż się roi od łabędzi, w wierszach, w partyturach pieśni, na scenie opery i baletu. W „małym Brehmie”, nim autor przystąpi do wyodrębniania odmian i opisywania obyczajów lęgowych, znajdujemy stwierdzenie: „Łabędź sunący w milczeniu po błękitnej wodzie, od wieków osnuty tajemniczymi wątkami baśni i legend, jest żywym ucieleśnieniem poezji”.

W 1833 roku Andersen dostał królewskie stypendium i odbył za nie podróż do Paryża, a potem przez Alpy do Włoch. Po powrocie do Kopenhagi wynajął sobie mieszkanie w portowym zaułku Nyhavn, pod numerem 20. Tu zaczął pisać baśnie. Ta sama uliczka mniej więcej sto lat potem stała się scenerią książki Karin Michaëlis *Dzieci z Nyhavn*, jednej z ukochanych książek mego dzieciństwa. Na ilustracjach Bohdana Zieleńca Nyhavn wygląda tak samo jak na widoczku Wilhelma Bendza z 1822 roku, zamieszczonym w biografii Wullschläger: wąskie domy ze szpiczastymi dachami i okienkami poddaszy, nabrzeże i sunące po kanale żaglowce. Postacie: stara samotna kobieta, siostry prowadzące kolekturę, dzieci, gałganiarz, radiotelegrafista, kapitan wielkiej żeglugi, Caruso, chorowity i utalentowany muzycznie chłopiec, którego matka zadręczą wychowaniem do świetnej kariery. I tu też pojawia się łabędź. W czasie wielkiej uczty, wydanej przez dzieci Caruso gra na harmonii:

Wielka to dla niego radość, że wolno mu dotknąć harmonii, bo matka zawsze mu tego zabrania; mówi że to brzydki instrument, dobry dla zwyczajnych ludzi i marynarzy, ale zgoła nieodpowiedni dla cudownego dziecka (...).

Caruso przyciska harmonię do siebie. Ostrożnie dotyka klawiszy. Potem powoli rozciąga instrument i z harmonii wypływa łagodny ton, niczym biały łabędź, którego widział kiedyś. Łabędzia tego nie może zapomnieć. Było to na jeziorze wśród lasu, kiedy był jeszcze mały. Odtąd nigdy już nie widział łabędzia.

Caruso wsłuchuje się. Dźwięk jest również biały jak łabędź. A gdy przywiera uchem do harmonii, czuje, jak dźwięk sunie powoli, by zniknąć w szuwa-



rach. Caruso zapomina, że ma grać do tańca. Znów szuka tego jedyngo, cudownego tonu.

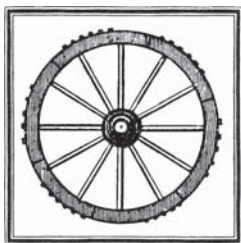
Nie mogę opowiedzieć całej historii od początku do końca, ale i dzieci, i uczta, i ostateczne szczęśliwe zakończenie, i gałganiarz, który wyszukuje na śmietnikach stłuczone filiżanki, żeby je potem skleić, i siostry z sąsiedztwa, sprzedające losy loteryjne – wszystko to jest, oczywiście, prosto z najprawdziwszej bajki.

Za czasów Andersena i potem, za czasów, kiedy dzieci urządzają swój bal, Nyhavn było miejscem raczej biednym, choć pełnym życia i zawijały tam skromne stateczki. Dziś jest miejscem turystycznym i komercyjnym i stoją tu luksusowe jachty. Markowi Bieńczykowi, który przechadzał się po Nyhavn, zdarzyło się, że z takiego jachtu zeszła do niego po trapie „starsza pani z fularem na szyi, w kremowych spodniach” i poczęstowała go winem młodości i przygody, Château Palmer, *troisième grand cru classé*, rocznik 1986.

H. Ch. Andersen, *Baśnie*, przeł. S. Beylin, S. Sawicki, J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1956; tenże, *Baśnie*, przeł. B. Sochańska, Poznań 2005; B. Sochańska, *Pan Andersen czyta bajki dzieciom*, „Odra” 7-8/2005; J. Wullschläger, *Andersen. Życie baśniopisarza*, przeł. M. Ochab (fragmenty baśni, listów i dzienników w przekł. B. Sochańskiej); J. Kochanowski, *Pieśni*, w: tenże, *Dziela polskie*, Warszawa 1972; W. Lackowitz, *Der kleine Brehm. Lebensbilder und Charakterzeichnungen aus dem gesamten Tierreich*, Berlin 1893; K. Michaëlis, *Dzieci z Nyhavn*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1955; M. Bieńczyk, *Kroniki wina*, Warszawa 2001.

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

DWUGŁOS O KSIĄDZCE TOMÁŠA HALÍKA



Tomáš Halík,  
*Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami,*  
przeł. Juliusz Zychowicz  
Wydawnictwo WAM, Kraków 2004

Anna Głąb

## W świecie bez murów

W jakim świecie dziś żyjemy? W labiryncie – odpowiada Tomáš Halík – w który wpleciony jest labirynt życia każdego z nas. W makrokosmosie, który odbija się jak w soczewce w naszych niespokojnych sercach i rozdrzeczonych myślach. W świecie, który przypomina rzekę o ciągle zmieniających nurtach, łączącą ze sobą ludzi rozmaitych narodowości, wyznań, poglądów. Ten stan jest następstwem upadku murów i otwarcia granic – nie tylko tych politycznych, ale również tych wewnętrznych. Halík ma świadomość, że ta sytuacja wystawia nas na ryzyko niepewności granic horyzontu oswojonego świata. Zarazem przekonuje, że umiejętność oglądania jednej rzeczy z różnych punktów widzenia, często sprzecznych ze sobą, jest darem, a także „misją na te czasy pełne paradoksów”. Przecież nawet Biblia jest pełna paradoksów i zagadek. Dlaczego? Bóg „widocznie chciał zachować wolną przestrzeń dla wiary i wątpliwości, dla ich wzajemnego spotkania się i zmagania ze sobą”, wyjaśnia Halík.

Na jego globie umiłowanym kontynentem pozostaje chrześcijaństwo, za które – jako ksiądz Kościoła katolickiego – czuje się szczególnie odpowiedzialny. Jednak przekonanie o wyjątkowości chrześcijaństwa nie



oznacza, że duchowy świat Halíka jest niezachwiany. Jak wyznaje – co zbliża jego książkę do *Confessiones* świętego Augustyna – jego wiara chwiała się często, ale „w tym zachwianiu był Bóg”. Jego wiarą chwieją nie pokusy ze strony nowożytnego racjonalizmu, lecz „część dla Tajemnicy”, której nie sposób wyrazić za pomocą patetycznych słów. Chwieje nią świadomość niezgłębionej przepaści między nieprzenikalnością Boga i nieumiejętnością wysłownia, kim On jest. Halík nie wątpi o istnieniu Boga, o Jego dobroci i obecności w świecie. Jego wątpliwość – które nazywa „siostrą wiary” – wynika ze świadomości granic poznania i rozumienia Boga. Istnieje bowiem – jak zauważa – niebezpieczeństwo, że posługując się wyłącznie własnym wizerunkiem Boga, który jest zawsze niepełny, zamkniemy Go w nim, obojętniejąc na inne możliwe wizje. Chwiejność, którą ma na myśli Halík, nie jest tchórzliwa, pochodzi bowiem z samej głębi rzeczywistości. Chrześcijaństwo nie jest systemem skostniałych zasad, pełne jest bowiem – jak stwierdza Benedykt XVI – nieodkrytych jeszcze wymiarów. Pozostaje ono ciągle żywą i aktualną propozycją dla współczesnego człowieka, otwartą na improwizację, ponieważ jej źródłem jest Bóg kryjący w sobie i objawiający ciągle nowe wymiary. Halík doskonale czuje tę wizję chrześcijaństwa. To rozumienie chrześcijaństwa znaleźć możemy również w myśleniu ks. Józefa Tischnera, który w *Przekonać Pana Boga* mówi:

Dotychczas chrześcijaństwo było niczym partytura, wedle której graliśmy nasze życie. Mieliśmy przykazania, trzeba się było tylko ich trzymać. Św. Paweł mówi co innego: człowiek jest istotą dynamiczną, uwikłaną w zło i usiłującą znaleźć sposób na jego przezwycięzenie. O ile pierwsza wizja zakłada obraz człowieka jako istoty posłusznej prawu, o tyle druga widzi w nim istotę twórczą. Musimy nauczyć się być chrześcijanami na sposób twórczy.

W tym też sensie religia (słowo to wywodzi się od *re-legere, re-lecture*) jest czytaniem na nowo naszej historii, historii człowieka i świata w nowym kontekście, reinterpretacją dokonującą się w rzeczywistości torpedującej swą niejednoznacznością i napędzającej swym dynamizmem. Poznając siebie w całej złożoności – wydaje się sugerować Halík – możemy poznać Boga, zgodnie z maksymą św. Augustyna: „Boga znajdziesz tylko poprzez poznanie samego siebie”, dlatego też nowym stylem mówienia o Bogu czyni autobiografię, rodzaj teologii duchowej pisanej życiem.

Co dzieje się, gdy wiara po drodze gubi wątpliwość? Wiara i wątpliwość potrzebują siebie nawzajem, jak biblijne siostry – Marta i Maria. Gdy wątpliwość porzuci wiarę, popaść może w rozpacz lub cynizm; kie-



dy wiara opuści wątpliwość, grozi jej upadek do poziomu ideologii, zimnej obrzędowości. Żyjemy w epoce – pisze Halík – w której „»niezachwianość« rozpuszcza się jak płatek śniegu na cieplej dłoni”, dlatego współistnienie wiary i wątpliwości jest nie tylko diagnozą kondycji współczesnej sytuacji człowieka, ale również swoistego rodzaju receptą na życie. Trochę jak dwie karteczki w kieszeni płaszcza z przypowieści chasydzkiego rabina: na jednej jest napisane: „Ze względu na ciebie został stworzony świat”, na drugiej: „Jesteś prochem i popiołem”. Prawda leży w koniunkcji tych dwóch myśli.

Halík zastrzega, że jego książka nie jest zabawą w Ahaswera, Żyda Wiecznego Tułacza, który pozbawiony jest duchowego domu. Broniąc „wiary z wątpliwościami”, nie ma na myśli „wiary połowicznej”, „chwijającej się na obie strony”. Kiedy zatem wątplenie ma sens? Zacznijmy może od wątplenia, które Halík nazywa grzesznym. Jego egzemplifikacją jest wątplenie Smierdiakowa z *Braci Karamazow*, który mówiąc o Ewangelii, z podstępny uśmiechem stwierdza, że „o nieprawdzie jest to napisane”. Wątpliwość ta jest – zdaniem Halíka – „pretekstem, służącym ukryciu i usprawiedliwieniu przez człowieka jego nikczemnego życia wobec wymagań stawianych przez wiarę”, a uzasadnienie dla niej mają stanowić trudności, które wiara wnosi ze sobą do życia. Wątpliwości takie są tchórzostwem, ponieważ człowiek je żywiący nie potrafi rozstać się z Bogiem i wystąpić przeciwko Niemu, a jednocześnie wykorzystuje każdą okazję, aby podważyć wiarygodność religii. Nie jest to ateizm, ten bowiem, jak zauważa Halík – gdy jest pewny siebie i szyderczy oraz „dobrze wie, jak to jest z Bogiem” – nie należy do wątpliwości, lecz „z psychologicznego punktu widzenia podobny jest raczej do religijnej bigoterii i fundamentalizmu”. Kiedy więc wątplenie jest uczciwe? Wątpliwości, które Halík uważa za poważne, są trojakiego rodzaju i odnoszą się do tego, co jest Tajemnicą. Halík wyznaje więc, że wątpi w możliwość zrozumienia napięcia między obrazem dobrego Boga a istnieniem zła w świecie. Ponadto ma świadomość tego, iż między niepojętością Boga a ludzkimi wysiłkami Jego uchwycenia w języku religijnym istnieje przepaść, dlatego nie powinniśmy absolutyzować prób wyrażenia tej tajemnicy, ponieważ wpadniemy w pułapkę idolatrii lub lekceważenia innych dróg dochodzenia do Boga. Również możliwość odróżnienia między ludzką a Bożą wolą jest szalenie trudna, dlatego powiedzenie, że tego właśnie chce Bóg dla tej konkretnej osoby, jest wysoce problematyczne, choć nie zaprzecza temu, że każdy człowiek powinien szukać woli Boga w swoim życiu.



Halík oddziela wiarę od religijności. Religijność to – jego zdaniem – naturalna cecha człowieka podobnie jak poczucie piękna lub humoru, która może być pielęgnowana lub zepchnięta na margines życia. Można rozpatrywać ją jako zjawisko kulturowe i antropologiczne. Jest ona pewnym historycznym, osadzonym w danej kulturze zapleczem wiary – jej „ciałem” czy „garderobą”. Religia jako przekonanie odzwierciedla styl epoki, w której się rozwija. Wiara natomiast przekracza te kontekstualizacje, „jest sprawą wyboru, decyzji, dobrowolnej odpowiedzi na wezwanie – i udaniem się w drogę”. Symbolem religii jest świątynia, tygłem wiary – postawa życia polegająca na naśladowaniu Chrystusa. Kryzys religii nie jest tożsamy z kryzysem wiary, która w teologii katolickiej jest rozumiana jako spotkanie łaski Boga z wolnym aktem człowieka. Bóg wlewa w naturę człowieka tęsknotę za Nim, która przejawia się w poszukiwaniu sensu. Odpowiedzią na te poszukiwania jest Objawienie, które człowiek przyjmuje (bądź odrzuca) wolnym aktem wiary. Na czym więc polega kryzys religii? „Jest to kryzys zarozumiałości dogmatycznego języka i kryzys wiarygodności religijnych instytucji”, uważa Halík. Dzisiaj nie mówi się o osłabieniu poszukiwań duchowych. Socjologowie w latach 80. ubiegłego wieku przewidywali, że zainteresowanie religią będzie coraz słabsze. Tymczasem jest na odwrót. O jaki jednak powrót do religii chodzi? Nie jest to powrót do Kościołów instytucjonalnych, lecz pragnienie doświadczenia Boga. Ludzie chcą doświadczyć Boga, a nie słuchać doktrynalnych systemów czy definicji, w świetle których Bóg jawi się jako abstrakt. Halík uważa, że na świecie będzie więcej pokoju i zrozumienia, kiedy ludzie będą komunikować się nie za pomocą katechizmów i dogmatów, lecz poprzez to, czego sami doświadczyli i w jaki sposób szukają odpowiedzi na pytania. Już na początku XX wieku William James uważał, że intelektualizacje przeżyć religijnych, czyli wszelkie teologie, są wtórne wobec doświadczenia. Można zaryzykować tu twierdzenie, że historyczne podziały religijne są skutkiem właśnie tych konceptualizacji, choć – paradoksalnie – powstały z lęku przed tym, że subiektywizm wiary prowadzi do herezji. Czy jednak, aby móc ze sobą rozmawiać o naszych doświadczeniach duchowych, nie musimy w jakiś sposób ich skonceptualizować? Kryzys religii polega dziś również na tym, że ignoruje się to, w jaki sposób wielkie prawdy powinny być konkretnie wprowadzane w życie. „Widziałem szereg wielkich prawd – pisze Halík – leżących martwo i pokrytych pyłem w zapomnianym miejscu, niczym Golem czekający na rabina, aby tchnął w niego ożywiające *szem* wiarygodnego stylu”.



Dlaczego na swoją duchową drogę Halík wybrał katolicyzm? Jednym z powodów było to, iż – wedle słów Josefa Zvěřina – jego główną zasadą jest: „nie tylko, lecz także» – nie tylko wolność, lecz także łaska, nie tylko łaska, lecz także wolna wola; nie tylko Bóg, lecz także człowiek, nie tylko człowiek, lecz także Bóg”. Co jednak drażni Halíka w chrześcijaństwie? Roszczenie do wyłączności. Dlatego jego wiara w Jezusa z Nazaretu i w prawdziwość chrześcijaństwa nie oznacza deklaracji „Tylko my posiadamy prawdę”. Dlatego na pytanie, która religia jest prawdziwa, odpowiada: „Ta moja”, podobnie jak dziecko na pytanie: „Czyja mama jest najlepsza?”, odpowiada „Moja”. Jest to wypowiedzenie prawdy w horyzoncie miłości. Dziecko, które odpowie na to pytanie: „Wszystkie matki są jednakowe”, to dziwne dziecko, stwierdza Halík. Jednak Bóg, w którego wierzy Halík, nie jest „bożkiem o lokalnych kompetencjach”, lecz absolutną Prawdą, dlatego chrześcijanin i buddyjski mnich z głębi serca szukający prawdy nie wierzą w dwóch różnych bogów, lecz w Jednego. Elementem ich różniącym są wyobrażenia czy mniemania o Bogu. Zatem – wedle dystynkcji między religią a wiarą – różne są ich religie, ale ta sama wiara.

W jaki sposób Halík broni się przed oskarżeniami o relatywizację wiary chrześcijańskiej? Stwierdza on, że podejmując dialog z wyznawcami innych religii, swoją wiarę uważa za „warowny zamek”, w którym znajdują się zarówno komnaty zawierające skarbiec, jak i te, których nie musi bronić. Halík powołuje się tu na orzeczenia Soboru Watykańskiego II, który właśnie uznając, iż nie wszystkie artykuły wiary mają tę samą wagę i że należy pamiętać o ich uwikłaniu historycznym i kontekstowym, otworzył drogę do dialogu z innymi religiami. Halík uważa, że zrelatywizować można zewnętrzną, uwarunkowaną historią stronę naszego wyobrażenia i pojmowania wiary, nie zdradzając Bożego Objawienia. Bóg, w którego wierzy Halík, jest – zgodnie z apostołsko-nicejskim *Credo* – Bogiem wszystkich ludzi, „niespętany Chrystusem”, który według indyjskiego teologa Stanleya Samartha

nie powinien już być uważany za „własność” chrześcijańskiej wspólnoty czy chrześcijaństwa jako skończonej religii. Chrześcijaństwo należy do Chrystusa, ale Chrystus nie należy tylko do chrześcijaństwa. Dlatego wskazanie na „nieograniczonego Chrystusa” jest nie tyle próbą pozbawienia historycznego chrześcijaństwa jego Pana, ile raczej wyrazem głęboko uzasadnionego pragnienia. A mianowicie pragnienia, by wyjaśnić, w jaki sposób uniwersalność Chrystusa przekracza zarówno wszelkie granice geograficzne i kulturowe, jak i wszelkie granice duchowe.





Czy to znaczy, że Halík postuluje wprowadzenie „religijnego esperanta”, którego zadaniem będzie przewyższenie podziałów religijnych? Wręcz przeciwnie – uważa, iż próba uniwersalizacji religii jest „typowo oświeceniową niedorzecznością”. Takiego języka religijnego nie sposób wytworzyć w sztuczny sposób, ponieważ stanowi on oryginalną strukturę rozumienia świata, której nie możemy sprowadzić do wspólnego mianownika bez utraty tego, co stanowi o odrębności i swoistości danej religii. Oświeceniowe próby sprowadzenia religii do roli narzędzia moralnej pedagogiki wiodły – zdaniem Halíka – do kastracji religii. Co zatem jest najważniejsze w dialogu międzyreligijnym? Chyba najtrafniej wyraził to Stefan Wilkanowicz, laureat Oświęcimskiej Nagrody Pokojowej im. Jana Pawła II: wyznawcom innych religii pokazać nasz skarb, to, co mamy najcenniejszego – Chrystusa – oraz razem z nimi działać na rzecz obrony praw człowieka. Myślę, że intuicje Halíka na ten temat są zbieżne z poglądem Stefana Wilkanowicza.

Zapytajmy jeszcze raz, czy postawa Halíka nie pociąga za sobą relatywizmu? A czy świadomość własnych ograniczeń i niepełnego wymiaru poznawania i rozumienia rzeczywistości można nazwać relatywizmem? Taka jest kondycja ludzka: rozdarci między sceptycyzmem a ufnością poznajemy rzeczywistość w ograniczony sposób – widzimy „jakby w zwierciadle, niejasno”, jak pisał już św. Paweł. Nieustanne próby rozpoczynania poszukiwań od nowa są wpisane w ludzką egzystencję. Halík nie chce przystać na pogląd, że istnieje jedna prawda i jedna religia (co prowadzi do konfliktów i nieskończonego oskarżania się o kacerstwo), ani na przekonanie, że każdy ma swoją prawdę (co z kolei prowadzi do alienacji i obojętności). Propozycja Halíka polega na połączeniu

uznania realnego pluralizmu naszych dróg z zaufaniem do ich wymiaru głębinowego, który nie poddaje się pełnemu „posiadanemu” przez nas i co do którego możemy tylko wierzyć, że nas pomimo wszystko łączy, ponieważ przeblyskuje tam, gdzie wbrew wszelkim odmiernościom potrafimy być dla siebie zrozumiali i bliscy.

Myślę, że na tym polega prawdziwa mądrość Tomáša Halíka, która pomaga rozumieć świat ciągle zaskakujący nas swoją nowością, przyjmując za podstawę wiary zaufanie do sensu rzeczywistości. Życ ować „wielością dróg” i jednocześnie nie oddalać się od „tajemniczego centrum”, żyć „koanem o ukrytej w głębi jedności wartości, które na powierzchni jawią się jako przeciwieństwa” to zadanie człowieka we wspól-



czesnym świecie. Oby instytucjonalny Kościół potrafił sprostać temu zadaniu, któremu w tak przejmujący sposób był wierny do końca swoich dni Jan Paweł II.

ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.



## Piotr Graczyk | **Turystyka teologiczna**

Tomáš Halík to człowiek odważny i doświadczony. „Podziemny ksiądz” wyświęcony potajemnie w komunistycznej Czechosłowacji, terapeuta narkomanów, wykładowca akademicki, niepokorny indywidualista i nieuleczalny intelektualista w stylu Sartre’owskim, czujący nieodpartą potrzebę zabierania głosu w sprawach publicznych – w sumie nieprzeciętna osobowość, kapłan nietypowego formatu. Cieszę się, że jest w Kościele miejsce dla takiego duchownego – bo Kościołowi potrzebne są nie tylko zawsze obliczalne, posłuszne i prostoduszne psy, ale i koty, które lubią chadzać własnymi drogami. I cieszę się, że katolicyzm ma takiego pisarza religijnego – nie tylko wszechstronnego erudyty biegłego w historii, teologii, filozofii, psychologii i socjologii, ale i uczonego, który, choć wykląda na najlepszych uczelniach świata, jest postacią na wskroś antyakademicką, to znaczy niezdolną do wyprodukowania – jak by to ujął Gombrowicz – „dwudziestu książek o życiu pszczelarzy” bez zająknięcia się o niepokojach i rozterkach dręczących samego autora. Halík, jak św. Augustyn w *Wyznaniach* (ale także jak autor innych *Wyznań*, Jean-Jacques Rousseau, a może i jak Nietzsche, autor *Ecce homo*), pisząc o problemach filozoficznych i religijnych, pisze zawsze o sobie; umie pokazać, że sam jest ich częścią – że zmagając się z nimi, zмага się ze swoim życiem. Na dodatek Halík pisze jasno i żywo, nigdy nie wpadając w ton profesorski, a zarazem nigdy nie stawiając nisko poprzeczki sobie i czytelnikowi – wiele się z tej książki można nauczyć. Czego chcieć więcej?

I tu zaczyna się mój kłopot z Halíkiem. Kłopot nie polega na tym, że jego poglądy budzą we mnie sprzeciw. Wręcz przeciwnie, czytając jego



książkę, często odnajdywałem własne poglądy na tematy związane z wiarą, sformułowane lepiej niż sam umiałbym je wyartykułować. Niemal za łatwo przychodziło mi się z Halikiem zgadzać. Tak, wiara a religia, miłość a instytucja to nie jest jedno i to samo; to drugie jest czymś w rodzaju łupiny, zewnętrznej powłoki tego pierwszego, kryzys tej powłoki nie musi za sobą pociągać kryzysu treści, tym bardziej że forma, która zdaje się na naszych oczach rozpadać (przynajmniej na Zachodzie), to tak naprawdę tylko nieudana dziewiętnastowieczna próba dogonienia ówczesnego świata przez katolicyzm (w istocie zmierzająca do przekształcenia nauczania Kościoła w rodzaj *quasi*-nauki czy *quasi*-ideologii, w której sam Kościół sprowadzony zostałby do roli *quasi*-partii politycznej). Tak, teologia chrześcijańska od swego zarania uwięziona jest między biblijnymi przypowieściami a pojęciami greckiej ontologii; jest to napięcie nierozwiązywalne, ale twórcze, nie pozwala ono zastąpić teologii w jakiejś ostatecznej sztywnej formule, wciąż domaga się od nas nowego wysłowienia istoty naszych relacji z Bogiem. Tak, „śmierć Boga” – jeśli rozumieć pod tym pojęciem kryzys chrześcijaństwa instytucjonalnego – przypomina pod pewnymi względami upadek muru, który przez większość XX wieku oddzielał od siebie wrogie systemy polityczne – niesie więc w sobie nie tylko zagrożenia, ale i szansę. A jednak – im bardziej się z tą książką zgadzałem, tym bardziej mnie ona rozczarowywała i nawet po trosze nudziła. Nie do końca jest dla mnie jasne, dlaczego, i chciałbym, żeby tekst niniejszy był nie tyle „recenzją”, ile poszukiwaniem źródła tego dyskomfortu. Jeśli miałbym prowizorycznie i metaforycznie zlokalizować przyczynę tego rozczarowania, mógłbym to zrobić na przykład tak: w myśleniu najbardziej interesująca wydaje mi się ta niebezpieczna chwila, kiedy myśli porywane są przez żywioł tego, co myślane, kiedy przestaje się panować nad własnymi założeniami i celami; kiedy filozof „nurkuje” w ten porywający go żywioł myślenia i wypływa w miejscu dla siebie nowym i niespodziewanym. Halík (w przeciwieństwie do wielu kościelnych teologów skrzępowanych troską o zgodność własnych wypowiedzi z olbrzymią papierkową robotą, jaką Kościół wykonał w ciągu wieków, aby utrzymać rwący nurt wiary w instytucjonalnym łożysku) sprawia wrażenie, że nie boi się rozpiętanego żywiołu myślenia. Ale – tu moja pretensja – gdziekolwiek Halík by zanurkował, w jakiegokolwiek podwodne ryzyko by się wdał, zawsze wynurza się z topieli w bezpiecznej zatoce pod opieką Ratownika, który nigdy nie może zawieść. Miłosierdzie Boskie to według Halíka cudowny mechanizm zamieniający najgroźniejszy nawet ocean idei w brodzik, w którym nikt



się nie może utopić. Czy to źle? Czyż nie jest to pogląd chrześcijański? Nie wiem. Chrześcijaństwo nie tylko krzepi, pociesza, podtrzymuje na duchu i zaprasza wszystkich do środka, zachęcając do zabrania głosu („Poszukiwać prawdy – mówi Halík – to dbać o to, by żaden głos nie został wykluczony”). Chrześcijaństwo to Krzyż, rozłam, wojna z samym sobą, w której zwycięstwo wcale nie jest zagwarantowane; o której nie tylko nie wiadomo, czy się „dobrze” skończy, ale także do końca nie jest pewne, co to znaczy „dobrze”. Chrześcijaństwo to także pustynia, na którą się wychodzi i nie wiadomo, czy się z niej powróci. U Halíka tymczasem z góry niejako jest oczywiste, że wiara chwieje się tylko po to, aby nie upaść, a „wolno puszczona” z łuku strzała, niczym w popularnych podręcznikach buddyzmu zen, zawsze trafia do celu...

Książka *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale* to zbiór kilkunastu esejów podzielony na trzy grupy. Pierwsza nazywa się *Labirynt świata*, druga *Labirynt własnego losu* trzecia *Labirynt filozofii religii*. Punktem wyjścia każdego z tych esejów jest jakieś wydarzenie z życia autora. Pierwsza grupa esejów zdaje sprawę z intensywnej „turystyki konferencyjnej” uprawianej przez Halíka po upadku komunizmu. Jako były dysydent, przyjaciel prezydenta republiki, a zarazem rozchwytywany wykładowca akademicki, Halík jest bez przerwy zapraszany w najodleglejsze krańce ziemi na różnego rodzaju sympozja naukowe i narady polityczne. Sam zdaje się przekonany o niewielkiej wartości merytorycznej podobnych spędów – korzysta po prostu z okazji, aby poznawać obce kraje i obce religie, konfrontować się z nowymi ludźmi, uczyć się z „księgi świata”, jak by to ujął Kartezjusz. Halík opowiada więc o swoich wyjazdach do Indii, Japonii, Egiptu, Moskwy, Waszyngtonu. Nie na konferencję, lecz z czystego zamiłowania do przygód i podróży Halík wybrał się też z przyjaciółmi na Antarktydę, gdzie uprawiał coś w rodzaju survivalu połączonego ze sportami ekstremalnymi (niemal zginął, jak czytamy, goniąc po podbiegunowym oceanie porwany przez fale katamaran). Punktem wyjścia tekstów zamieszczonych w drugiej i trzeciej części książki są wydarzenia (czy raczej anegdoty) z życia i kariery akademickiej Halíka, a także z jego działalności publicznej (w pewnym momencie rozważano nawet pomysł – cieszący się aprobatą samego Havla – aby zgłosić kandydaturę Halíka na urząd prezydenta).

Konstrukcja esejów jest na ogół taka, że Halík od opisów swoich doznań i reakcji na odwiedzane egzotyczne miejsca przechodzi płynnie do rozważań na poważne tematy religijne. Podróże po świecie, ale też prozaiczne wydarzenia z życia codziennego (takie jak rozmowa ze stu-



dentką nie lubiącą czytać książek, w których „jest za dużo o Bogu”) stają się pretekstem do rozważań nad jedyną prawdziwie ważną podróżą duchową, pielgrzymką przez życie ku Bogu – bardziej jeszcze fascynującą niż wszystkie egzotyczne wyprawy. Jest to chwalebny zamysł, ale realizacja budzi pewne wątpliwości. Mam na myśli zwłaszcza miejsce, z którego autor patrzy na świat. Ton książki sprawia oczywiście wrażenie całkowitej szczerości (wierzymy, gdy Halík opowiada, że omal nie zginął w zimnych toniach oceanu i że zawierzenie całego życia Bogu, połączone z pewną obojętnością wobec własnego losu, poskutkowało w owej chwili nagłym przypiływem sił, bez którego cała przygoda zakończyłaby się źle). Można jednak zastanawiać się, czy perspektywa, z której przemawia w tym momencie Halík kaznodzieja, nie jest w jakiś sposób fałszywa i czy nie podważa wiarygodności przesłania całej książki. Zygmunt Bauman w książce *Globalizacja* pisze o podstawowej różnicy między biednymi a bogatymi – jest nią w dzisiejszym świecie mobilność. W świecie globalnej ekonomii, w którym zgodnie ze znanym aforyzmem Marksa wszystko, co stałe, ulatnia się i, zgodnie ze słowami Pisma, nikt nie zna dnia ani godziny – każdy może z dnia na dzień stracić majątek i pracę, czyli wszystko, co miał, i wszystko, czym był przez całe życie. Z tego względu klasą panującą i skazaną na zwycięstwo w ekonomicznych potyczkach są ci, którzy z racji wykształcenia, znajomości języków i obycia w świecie zawsze będą umieli uciec z tonącego okrętu; uczestnicy oplatającej całą planetę sieci białych kołnierzyków: ekspertów, doradców, maklerów, brokerów i dealerów. Przegrani są ci, których unieruchamia w jednym miejscu bieda i brak kulturowej elastyczności – to nowi proletariusze przykuci do jednego miejsca, jednego języka, jednej skali ocen kulturowych. Ideologią tej nowej globalnej klasy wyższej jest postmodernizm, to jest rodzaj radykalnego kulturowego relatywizmu.

Czy w książce Halíka nie dochodzi do głosu jakaś wyjątkowo subtelna i pełna odniesień do tradycji duchowej dwudziestu wieków chrześcijańska odmiana tej postmodernistycznej ideologii? Nie mam bynajmniej na myśli relatywizmu etycznego. Już raczej egzystencjalny czy ontologiczny – chodzi o to, co Kundera nazwał nieznośną lekkością bytu. Czy wiara katolicka, której broni Halík, nie przekształca się w coś w rodzaju pocieszenia, że w tym świecie ciągłych przemian i niepewności nie przydarzy nam się ostatecznie nic złego – bo czuwa nad nami przyjazna siła opiekuńcza, Bóg, który – jeśli mu zawierzymy i nie będziemy się zanadto troskali się o samych siebie – wyprowadzi nas w końcu na spokojne wody?



Cóż można zarzucić takiej wizji? Może zatracenie poczucia tragizmu istnienia? Religia Halíka to budowla, która chwije się, ale nie upada – dlatego jej rozchwianie nie ma w sobie nic z grozy. Co więcej – stabilność tej budowli polega właśnie na tym, że jest ona rozchwiana, że jest w ciągłym ruchu, w stanie wiecznej mobilności. Wiara jest zdarzeniem, biblijny Bóg nie mówi tak naprawdę (to Halík powtarza za Rahnerem) „Jestem tym, który jest”, ale zgodnie z naszą dzisiejszą wiedzą o języku hebrajskim, mówi – „Będę działał!”. Bóg jest zmianą, jest wydarzeniem się; kiedy nasze życie się zmienia, a nasze dotychczasowe wyobrażenia się rozpadają, jest w tej zmianie Boża Opatrzność. Skaczemy z miejsca na miejsce, z sytuacji w sytuację – sugeruje Halík – ale właśnie ten ruch jest z istoty czymś dobrym, w tym ruchu jest coś boskiego. Czy jednak tam, gdzie nie ma miejsca na prawdziwy i nieodwołalny upadek, możliwy jest prawdziwy dramat?

Książd Halík zszedł kiedyś do podziemia – nie tylko w sensie politycznym. Opisuje to pięknie w innej swojej książce *Radziłem się dróg*. Pójście drogą kapłaństwa miało być ofiarą całopalną, Halík obiecał sobie, że będzie „pochodnią nr 2” (pochodnią nr 1 był Palach). Takie życie w gotowości na śmierć, życie jako spalanie się, jako umieranie to życie – w najbardziej źródłowym, sokratejskim i platońskim sensie – filozoficzne, a zarazem najgłębiej chrześcijańskie. Choć jest w tym coś niezręcznego (czy nawet podejrzanego moralnie – coś podpadającego pod paragraf „szukania źdźbła w oku bliźniego”), czytelnik drugiej wydanej po polsku książki Halíka zmuszony jest zadać sobie pytanie: czy wychodząc z podziemia, Halík nie za łatwo odnalazł się w świecie konferencji i politycznych salonów? Czy nie za łatwo wszedł w rolę białej koloratki (o ile ją nosi) towarzyszącej białym kołnierzykom w ich zglobalizowanym świecie i kojącej ich lęki opowieściami o Bożym miłosierdziu i mądrości, jaką przynosi niepewność? Nie mam prawa tego osądzić. Ale muszę skonstatować fałszywy ton w głosie mędrca, który znalazł się nagle w sytuacji nieporównanie bardziej uprzywilejowanej i bezpiecznej (mniejsza z tym, że pod względem materialnym – przede wszystkim pod względem egzystencjalnym i „akustycznym”, czyli medialnym, pod względem siły i słyszalności swego głosu) od większości swoich czytelników. Mam prawo zastanawiać się nad tą „egzystencjalną” fałszywie brzmiącą nutą w książce Halíka, bo on sam dał mi do tego prawo, *explicite* wskazując na łączność między myśleniem a życiem i nadając swoim rozważaniom osobisty, osadzony w życiowym doświadczeniu kontekst. Może właśnie ta uprzywilejowana, bezpieczna perspekty-



wa życiowa pozbawiła go wglądu w tragiczną stronę myślenia. Bo myślenie to siła, która nie tylko godzi, ale i rozdziera.

W jednym z esejów Halík opisuje swoją wizytę w Egipcie. Po rozmowach z „koptyjskimi i muzułmańskimi teologami i intelektualistami” Halík wyjeżdża na pustynię, aby samotnie pomedytować. Medytacje dotyczą słówka »nic« i jego związku ze starym tematem teologii apofatycznej, z pojęciem „Bożej pustki”. Czytamy więc: „Chyba najgłębszą myśl o Bogu wypowiedział Mistrz Eckhart. Bóg n i e j e s t w tym świecie obecny, tutaj jest »nic«, a ty sam musisz uczynić siebie »niczym«, aby się z nim spotkać – jak nagi z nagim. Dopóki będziesz się czegośkolwiek trzymał, dopóki będziesz przywiązany do rzeczy i wiedzy, nie będziesz wewnątrznie wolny”. A oto niespodziewana puenta: „Wstałem i spróbowałem zetrzeć sobie z twarzy, włosów i brody drobny piasek. Słońce skłaniało się ku skrajowi pustyni, a z daleka zbliżał się jeep mojego przyjaciela”.

Wydaje się, że na tym polega problem z tą książką. Jej autor pielgrzymuje na pustynię i ociera się o tajemnicę „nicości”. Ale przecież nie doświadcza jej tak jak ktoś, kto na pustyni się zagubił i nie wie, jak się z niej wydostać, ale jak turysta, który ją jedynie zwiedza, wiedząc, że w każdej chwili może z niej wyjść – bo w tle ciągle widzimy „jeepa przyjaciela”, który z tej granicy nicości zabiera go do wygodnego hotelu i dalej, w kolejną podróż.

PIOTR GRACZYK, ur. 1970, filozof, tłumacz. Publikował m.in. w „Znaku” i „Tekstach Drugich”. Prowadzi pismo internetowe „Wielki Styl”.





Andrzej Osęka

**Nie będąc  
Zacheuszem**

Tomáš Halík,  
*Przemówić do Zacheusza,*  
przeł. Andrzej Babuchowski  
Wydawnictwo WAM, Kraków 2005

Brak wiary w Boga określa się w Biblii, w Starym i w Nowym Testamencie jako głupotę. „Mówi głupi w swoim sercu: »Nie ma Boga«” (Psalm 14, 1). „Tak, niemądry jest mój naród, nie uznają Mnie. Są dziećmi



bez rozwagi, nie mają wcale rozsądku. Mądrzy są w popełnianiu nieprawości, lecz dobrze czynić nie umieją” (Jr 4, 22). „Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi” (Rz 1, 21 n).

Pamiętam księdza, człowieka wielkiej dobroci (świadczyły o tym jego uczynki), który przyszedł na zorganizowane przez polski episkopat spotkanie z niewierzącymi (jednym z nich byłem ja) i – czułem to – patrzył na nas jak na Marsjan. Nie dziwił się komunistom; oni zaprzeczali istnieniu Boga i prześladowali wszelki „fideizm” – bo tak nakazywały im zasady systemu. Nie pojmował zaś chyba tych, którzy – deklarując niewiarę – z własnej woli przychodzą do pomieszczeń kościelnych rozmawiać z ludźmi wierzącymi. Nie po to, by toczyć spór, licząc w nim na zwycięstwo, lecz by dowiedzieć się czegoś, co nas w religii i ludziach religijnych ciekawi, a co nazwać trudno.

Tomáš Halík, słynny czeski kaznodzieja, a także teolog, filozof, socjolog i terapeuta, lubi tych, którzy szukają zbliżenia z wiarą, nie całkiem do niej przekonani i niezbyt chętni, by przyłączyć się do wspólnoty wiernych, czyli do Kościoła. Nazywa ich Zacheuszami, od imienia celnika Zacheusza, o którym wspomina Łukasz w Ewangelii. Człowiek ów, zwierzchnik celników w mieście Jerycho, bardzo chciał zobaczyć Jezusa, gdy ten przechodził przez miasto, lecz nie śmiał do niego podejść. Wdrapał się więc na sykomorę, skrył się w jej liściach i stamtąd patrzył. Przechodzący Jezus wezwał go do siebie po imieniu; powiedział, że chce się zatrzymać w jego domu, i poszedł z nim, choć szemrano: „Do grzesznika poszedł w gościnę”. (Celnicy, czyli poborcy podatkowi, znani byli z przekupstwa i bezwzględności). Zacheusz, skruszony, oddał połowę swego majątku ubogim, a skrzywdzonych przez siebie wynagrodził poczwórnice. Pan zaś powiedział: „I on jest synem Abrahama. Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 1-10).

Kazania, w których ks. Tomáš Halík zwraca się głównie do mających opory przed włączeniem się w tłum rozmodlonych chrześcijan, zebrał on w tomie zatytułowanym *Przemówić do Zacheusza*. Pisze: „Lubię Zacheuszów; myślę, że posiadam dar ich rozumienia. (...) Być może ich niechęć do tłumów oraz hasel i sztandarów bierze się z przeświadczenia, że prawda jest zbyt krucha, by można ją było skandować na ulicach”. Może też, tak jak Zacheusz: „zakrywają swoje duchowe tęsknoty i pragnienia liśćmi sykomory – przed innymi, a niekiedy i przed samymi sobą”.



Kościół Najświętszego Salwatora w Pradze, gdzie ks. Halík pełni funkcje rektora i kaznodziei, przyciąga wielu tych, co – jak to określa – „wierzą z zastrzeżeniami” albo też „nie wierzą z zastrzeżeniami”. „Należą do stale rosnącej liczby ludzi, których kiedyś nazwałem »szarą strefą« pomiędzy tradycyjnie wierzącymi katolikami a zdeklarowanymi ateistami. Dziś jednak dobrze wiem, że właśnie ta »strefa« wcale nie jest szara, lecz mieni się wieloma barwami” – mówi o nich Halík. Kaznodzieja wie również, że przychodzą go posłuchać i tacy, którzy zdecydowanie nie widzą swego miejsca, teraz i w przyszłości, we wspólnocie wierzących – a jednak czegoś szukają w obszarze wiary, *sacrum*. Do nich także chce dotrzeć i najwyraźniej ma im coś do powiedzenia.

Kazania ks. Halíka nie od razu wzbudziły moją sympatię. Nie odnalazłem siebie w osobie nieśmiałego Zacheusza chowającego się w listowiu sykomory, na pierwsze skinienie gotowego do pokuty. Także moja „niechęć do tłumów oraz hasel i sztandarów” bynajmniej nie bierze się tylko z „przeświadczenia, że prawda jest zbyt krucha, by można ją było skandować na ulicach”. Słucham z niepokojem, jak pod świętymi znakami i sztandarami wykrzykuje się w tłumie słowa dalekie od prawdy, a skierowane przeciw bliźnim, którzy się jakoś różnią od pozostałych.

Oto na przykład biskup wygłaszający homilię z okazji 14. rocznicy powstania Radia Maryja oburzał się na Parady Równości i Wolności. Napominał z patosem: „W Polsce wolność krzyżami się mierzy!”. Rozpoznajemy słowa piosenki *Czerwone maki na Monte Cassino*: „Ta ziemia do Polski należy / Choć Polska daleko jest stąd / Bo wolność krzyżami się mierzy!”. W piosence tej „krzyże” znaczą jednak po prostu tyle co „groby poległych”. W ustach biskupa stają się żelaznym argumentem przeciw tym, którzy występują pod tęczą flagą. Jeszcze raz, jak na słynnym zwirowisku, wydobywa się krzyże dla pognębnienia OBCYCH.

Książkę czeskiego kaznodziei czytam w Polsce, gdzie znaczny triumf polityczny odniosła niedawno antysemitka, ksenofobiczna wersja katolicyzmu. Wiem, że nie cały polski Kościół jest taki, nie potrafię jednak powiedzieć, ilu wierzących w moim kraju czuje się swojsko, gawędząc o masońsko-żydowskich spiskach za pośrednictwem anteny o. Rydzyska, ilu zaś ma inne potrzeby religijne. Ciągłe jest to dla mnie niejasne. W wielu ważnych i drażliwych sprawach hierarchowie polskiego Kościoła nie zabierają publicznie głosu, tak jakby to były wewnętrzne sprawy owej instytucji.



Ksiądz Tomáš Halík mówi natomiast o sprawach Kościoła i jego kapłanów z niezwykłą otwartością. Słuchając go, wiemy, kto do nas się zwraca.

Jednym z najbardziej poruszających tekstów zawartych w omawianym zbiorze jest *Pokuta kapłańska. Kazanie podczas pielgrzymki pokutnej czeskich i morawskich biskupów i księży w Welehradzie*.

Czerwiec 1999 roku. Ksiądz Halík staje wobec swych braci w kapłaństwie – po tym, jak upadł mur. W starym klasztorze welehradzkim zgromadzili się, czytamy, „księża diecezjalni i zakonni, starsi i młodszy, ci, którzy działali publicznie, i ci, którzy pracowali w ukryciu”. Kaznodzieja zachęca wszystkich do wspólnej pokuty, którą każdy podejmie obciążony własnymi grzechami. Powołując się na słowa Ojca Świętego, podkreśla: „Nie było dwóch Kościołów, lecz jeden Kościół – obie jego gałęzie cierpiały, więc niech obie dzielą się teraz swymi owocami”. Ksiądz Halík językiem ogromnie obrazowym opisuje „pustkę zimnych plebanii, na których rodziły się grzechy wielu księży”. Mówi, jak kapłani tracili wiarę i przechodzili na stronę jej przeciwników. Albo wykonywali swoje obowiązki jak rzemieślnicy. Lub też stawali się fanatykami – a takich oburzają wszyscy, którzy nie żyją i nie myślą jak oni. „Panie – powiada kaznodzieja – Ty wiesz, że na dnie tej klerykalnej gorliwości leży czasem niezdolność do podjęcia swoich obowiązków w sposób naprawdę wolny i radosny, a być może też ukryta zazdrość względem tych, którzy ośmielają się żyć inaczej”.

Prawdę mówiąc, spodziewałem się po tej książce głównie tego, że jej autor, kapłan, zechce się do mnie odezwać dobrym słowem, dając mi rady, jak do wiary powrócić. Usłyszałem jednak, że ks. Halík mówi rzeczy bardzo drastyczne o własnej, kapłańskiej kondycji: „Wiemy, jakie to straszne, kiedy kapłan (...) krok za krokiem zaczyna wysuwać na plan pierwszy swoją osobę, swoją chwałę, swoje cele – aż w końcu całkiem usunie [Boga] ze swego życia, zastępując liturgię bałwochwalstwem, czyli służbą [Bogowi] potraktuje jako pretekst, by jemu służył!” To mocne słowa, lecz wiele już razy mówiono o podobnych sprawach.

W rozdziale ostatnim, zatytułowanym *Doświadczenia ze świata Zachęszów*, znaleźć można uwagę naprawdę bulwersującą:

Nie wiem, skąd czerpiemy – patrząc w przeszłość i w przyszłość – wyobrażenie o chrześcijaństwie jako zjawisku masowym. Czy było nim kiedyś? Czy powinno nim być? Ewangelia na pewno nie może pozostać sprawą elitarno- ezoteryczną, jest bowiem „dla wszystkich” – ale Nowy Testament sam reali-



stycznie mówi o naśladowaniu Chrystusa jako o wąskiej i trudnej drodze, którą pójdą nieliczni.

Przedstawione przez ks. Halíka widzenie spraw wiary jest bardzo nie po myśli tych, którzy uważają, że na przykład bycie Polakiem-katolikiem daje w ojczyźnie specjalne przywileje, przynależne większości. Także wpisanie do jakiegokolwiek konstytucji paragrafów o „chrześcijańskich korzeniach” narodów wydaje się w świetle tych słów słabo uzasadnione.

Nie znaczy to jednak wcale, że czeski kaznodzieja ukazuje chrześcijaństwo jako drogę mroczną, składającą się z samych tylko umartwień. Przeciwnie, nie uważa, że życiu człowieka powinien towarzyszyć nieustanny strach przed grzechem. Wyśmiewa (w ślad za Bonhoefferem) kapłanów, którzy rzucają wiernych „na kolana dwoma ciosami: »jesteś grzeszny!« i »umrzesz!« – aby móc potem spokojnie rozłożyć przed nimi swój kramik z ofertą zbawienia”.

Ksiądz Tomáš Halík mówi wyraźnie i powtarza wielokrotnie, że wiara to miłość i radość. Także, co niejednemu wyda się bluźnierstwem, śmiech. W czasie ceremonii pogrzebowej sławnego komika Vlasty Buriana, ks. Halík wygłosił pochwałę śmiechu i polemizował z poglądem, jakoby Chrystus nigdy się nie śmiał. Zwrócił uwagę, że Chrystus nie przekazywał swego nauczania za pomocą katechizmów i traktatów teologicznych, lecz najczęściej w formie przypowieści, które swoją strukturą wyraźnie przypominają żydowskie anegdoty: „nie przypadkiem obydwie gatunki wyrosły z jednego pnia żydowskiej mądrości”.

Z tekstów ks. Halíka wyziera także i bolesny obraz świata. W jednym z nich przypomina on pierwsze słowa Księgi Koheleta, która go kiedyś, jak wyznaje, niepokoiła i gorszyła: „Marność nad marnościami...”. W księdze tej odnajduje „zmęczenie starzejącego się mężczyzny, który widział już zbyt wiele rzeczy”. Mężczyzna nadal idzie jednak drogą wiary. „Droga wiary – pisze – nie jest drogą na krótki dystans, a pierwotny zachwyty nad nią zwykle prędej czy później przemija”.

W pewnym kazaniu, wygłoszonym nad trumną poety, znajdujemy niespotykane wyjaśnienie „niedowiarstwa” apostoła Tomasza. Zdaniem kaznodziei, Tomaszowi nie chodziło o to, by znaleźć dowód na cud Zmartwychwstania, lecz by dotykając ran Chrystusa „dotknąć tajemnicy związku między Bogiem i człowiekiem”. Niewierny Tomasz wierzył w Boga zranionego.

W kazaniu nad trumną młodej kobiety i dwojga jej dzieci, ofiar wypadku drogowego, znajduję myśli bardzo mi bliskie. Kaznodzieja mówi,



że obraz świata, w którym dzięki Wielkiemu Reżyserowi nie ma cieni i cierpień, jest infantylny; trzeba stać się dojrzałym. Boża obecność w świecie nie jest tak oczywista jak wówczas, gdy Bóg przechadzał się z Adamem po rajach jak przyjaciel z przyjacielem.

Moment, w którym ja, agnostyk, najbliżej chyba bliski jestem toku myślenia czeskiego księdza, to ten, gdy przywołuje on pojęcia (może intuicje) sformułowane przez Mistrza Eckharta: „Pośród rzeczy, które są »czymś«, Bóg jest »nic«, Bóg bowiem nie jest »na sposób« rzeczy materialnych, które można zmierzyć, zważyć, zdefiniować i opisać”. Ksiądz Halík mówi: „Wasz Bóg jest w ukryciu”. Niektórym rozumowanie takie wydaje się podobne do buddyzmu. Tu jednak przypomnieć warto piętnastowiecznego filozofa i teologa Mikołaja z Kuzy, a zwłaszcza jego piękny dialog z 1445 roku *De Deo abscondito* (*O Bogu ukrytym*), w którym mówi w nim bardzo przekonująco, że można wierzyć w Boga, którego się nie poznało.

Przerywam te niekompetentne wywody teologiczne. Sprowokował mnie do nich ksiądz Halík. Nadal nie czuję się Zacheuszem, widzę jednak, że ks. Tomáš naprawdę ma dar rozmawiania z ludźmi do Zacheusza podobnymi.

ANDRZEJ OSEKA, ur. 1932, krytyk sztuki i publicysta. Dziennikarz „Gazety Wyborczej”. Związany m.in. z „Po prostu”, „Przeglądem Kulturalnym”, tygodnikiem „Kultura”, miesięcznikiem „Kultura Niezależna”, paryską „Kulturą” jako Paweł Morga (Nagroda im. J. Mieroszewskiego za rok 1986). Autor wielu książek: m.in. *Coś się kończy, coś zaczyna, Jawa czy sen*.



*połączeństwo nieobojętnych*

Katarzyna Staudt

## **Pod bokiem Kubusia Puchatka**

„Bywają ludzie sobą zajęci jedynie. Byle im było dobrze – niech świat cały zginie” – pisze w jednej ze swoich bajek Iwan Kryłow. Wydawałoby się, że we współczesnym świecie jest ich niemało. Na szczęście bywają wciąż też ci, którzy chcą, by dobrze było także innym. Do tego grona można zaliczyć pracowników i wolontariuszy Charytatywnego Zespołu Pomocy Młodym „Caritas” przy parafii Matki Bożej Częstochowskiej na osiedlu Szklane Domy w Nowej Hucie.

Zespół od 1998 roku prowadzi świetlicę socjoterapeutyczną im. Kubusia Puchatka, która działa w starej części Nowej Huty. Specyfika tego obszaru dzielnicy: brak alternatywnych i atrakcyjnych możliwości spędzania wolnego czasu, chuligaństwo oraz bieda, niekorzystnie wpływa na rodziny, prowadząc do ich patologizacji.

Inicjatorami przedsięwzięcia byli o. Norbert Paciora – przeor klasztoru Ojców Cystersów na osiedlu Szklane Domy – oraz pani Beata Pęcarska – nauczycielka historii w XIX LO. Proboszcz parafii – o. Niward Karsznia – udostępnił zespołowi budynki parafialne, wspierając jednocześnie placówkę i duchowo, i finansowo.

Celem działalności świetlicy jest pomoc materialna i wychowawcza dzieciom i młodzieży z rodzin patologicznych oraz wsparcie rodziców nieradzących sobie z wychowaniem. Pomoc materialna to codzienne wydawanie podopiecznym ciepłego podwieczorku, organizowanie wyprawek szkolnych czy upominków z okazji świętego Mikołaja. Praca wychowawcza obejmuje szereg różnorodnych za-



jęć: integracyjne, sportowe, plastyczne, muzyczne, relaksacyjne oraz edukację prorodzinną.

Zespół wychowawców i zatrudnianych (w zależności od potrzeb i możliwości finansowych) specjalistów prowadzi również pracę wychowawczo-profilaktyczną z rodzicami. Zajęcia z pedagogiem, psychologiem czy reedukatorem niejednokrotnie pozwoliły na lepsze poznanie środowiska rodzinnego wychowanków, a nawet umożliwiły pomoc w rozwiązywaniu problemów wewnątrzrodzinnych. Aby rzetelnie móc służyć dzieciom i młodzieży, świetlica współpracuje ze specjalistycznymi poradniami.

Wychowawcami w świetlicy są nauczyciele szkół średnich i podstawowych, studenci, uczniowie szkół średnich oraz pracownicy służby zdrowia. Wszyscy oni pracują społecznie, pełniąc w świetlicy stałe dyżury od poniedziałku do piątku (od 15.00 do 18.00). Podczas wakacji dzieci wyjeżdżają na kolonie (m.in. do Kołobrzegu), a w czasie ferii zimowych na zimowiska (m.in. do Zakopanego). Dla większości wychowanków jest to jedyna możliwość spędzenia czasu wolnego od nauki poza własnym osiedlem czy dzielnicą.

Podczas codziennych spotkań w świetlicy wychowawcy starają się tak organizować dzieciom zajęcia, aby rozwijać i kształtować ich osobowość, doskonalić pozytywne umiejętności i zainteresowania, wyciszać postawy agresywne, umożliwiać zdrowe współżycie z rodziną, rówieśnikami i społeczeństwem. Istnieją oczywiście stałe punkty codziennej działalności: pierwsza godzina przeznaczona jest na odrabianie zadań domowych i wyrównywanie zaległości szkolnych, później dzieci uczestniczą w grach i zabawach edukacyjnych oraz zajęciach profilaktycznych. O godzinie 17 wszyscy zbierają się na podwieczorek poprzedzony krótką modlitwą dziękczynną.

Świetlica obejmuje swą codzienną opieką 25-30 dzieci. Dzięki uczestnictwu w zajęciach zaspokajają one swoje podstawowe potrzeby, zwłaszcza potrzebę akceptacji, bezpieczeństwa i budowania poczucia własnej wartości.

Warunkiem egzystencji placówki są organizowane przed kościołem kwesty, pomoc Parafialnego Zespołu Charytatywnego, datki Caritasu Archidiecezji Krakowskiej oraz środki finansowe od organów samorządowych czy sponsorów. Środki te wystarczają jednak





tylko na zaspokojenie podstawowych potrzeb, takich jak posiłki, środki czystości, materiały dydaktyczne. Większe fundusze pomogłyby w zorganizowaniu dzieciom wycieczek plenerowych, wyjścia do kina, teatru, muzeum, na lodowisko czy salę sportową.

Obecnie budynek świetlicy znajduje się w remoncie w związku ze zmianami w planie zagospodarowania terenu przyklasztornego. W salach świetlicy im. Kubusia Puchatka trwają prace mające na celu stworzenie wychowankom odpowiednich warunków sanitarnych (budowa łazienki i toalety).

Marzeniem Ojca Proboszcza, wychowawców, wolontariuszy, a przede wszystkim dzieci jest zorganizowanie w odnowionych salach opłatka wigilijnego, który zapoczątkowałby działalność świetlicy w roku szkolnym 2005/2006.

Miejmy nadzieję, że marzenie to się spełni i świetlica będzie mogła znowu, po kilkumiesięcznej przerwie, korzystnie wpływać na lokalne środowisko.

Osoby, które chciałyby wesprzeć finansowo placówkę, mogą dokonać wpłaty na konto:

PKO VI O/Kraków  
051020-2892-0000-5802-0120-2191

KATARZYNA STAUDT, ur. 1980, rusycystka i germanistka, absolwentka Akademii Pedagogicznej w Krakowie.



## rekomendacje

♦ **Łukasz Cranach** (1472-1553) był wielkim rzemieślnikiem. Przewadzony przez niego warsztat był najlepiej funkcjonującą artystyczną manufakturą swoich czasów. Do dziś ocalało przeszło tysiąc prac, które wyszły spod pędzla mistrza, jego syna i jego uczniów. W **Galerii Zamkowej w Pradze** otwarto wystawę prezentującą to, co z warsztatu Cranacha zachowało się na ziemi czeskiej (potrwa ona do 8 stycznia 2006 r.). Pokazano na niej blisko 50 obrazów, różnej jakości i wartości, w tym – po raz pierwszy w komplecie – pięć fragmentów wspaniałego Ołtarza Praskiego wykonanego ok. 1520 r. dla Katedry św. Wita na Hradczanach. Ołtarz ten został zniszczony podczas rozruchów w grudniu 1619 r., a ocalałe części rozproszyły się po całych Czechach.

Prace składające się na wystawę udowadniają, że Cranach znakomicie czuł ducha swojej epoki. Pracując na zamówienie zarówno katolików, jak reformatorów, potrafił zadowolić i jednych, i drugich; nigdy zbyt śmiały, umiał ująć w obrazach to, co było przedmiotem zażartych dysput teologicznych. Znakomicie też odnotowywał zmieniającą się wrażliwość; widać to choćby na obrazie *Pozwólcie dzieciętkom przyjść do mnie...* (ok. 1538), zdominowanym przez ruchliwe niemowlęta (jedno wspina się na ramię Chrystusa, drugie głaszcze jego brodę, trzecie bawi się palcem jego prawej ręki) i ich matki. Wystawa stwarza też możliwość porównania, jak warsztat Cranacha opracowywał te same tematy w różnym czasie i innym pędzlem. Warto zestawić dwa obrazy przedstawiające *Chrystusa i jawno-grzesznicę*; autorem jednego z nich jest Łukasz Cranach Młodszy, drugiego – nieznanego malarza zatrudnionego przez jego ojca. Trudno ustalić, który z nich jest wcześniejszy, niemniej praca anonimowego autora wydaje się dojrzała i lepiej skomponowana: sylwetki są wyrazistsze, a ich stłoczenie wokół centralnej postaci Chrystusa wzmacnia efekt osaczenia.

Ostatnią część wystawy wypełniają prace jednego z najzdolniejszych uczniów Cranacha–ojca, ukrywającego się pod monogramem IW i przez niektórych badaczy identyfikowanego jako Czech Jan Wrtilka. Także i te obrazy cechuje duża rozpiętość stylistyczna. Monogramista IW na ogół powieliła rozwiązania swojego mistrza, ale są też prace, w których wydaje się bardziej samodzielny lub przynajmniej korzysta z innych jeszcze in-



spiracji. Jedną z najciekawszych jego prac jest *Zamordowanie św. Waclawa* (1543) z postacią brata–mordercy w centrum; dzięki odpowiedniemu ułożeniu postaci (Bolesław z uniesionym w górę mieczem wyraźnie dominuje nad Wacławem, który klęczy tyłem do patrzących, daremnie usiłując się podnieść i przeciwstawić zabójcy) oraz dzięki umiejętnemu zorganizowaniu przestrzeni (bogaty w detale i barwy plan pierwszy, ubogie tło z symbolicznymi motywami kostnicy i otwartej drogi prowadzącej poza horyzont) ta brutalna scena tchnie godnością i skłania do refleksji.

### **Wojciech Bonowicz**

♦ Weźmy parę książkowych tytułów, pierwszych z brzegu: *Ostatni człowiek*, *Odwrotna strona zwierciadła*, *Cała sztuka – umieć ziewać bez otwierania ust*, *Pornografia*, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, *Jak zwał tak zwał*, *Apetyt na przemianę...* A teraz wyobraźmy sobie któryś z tych tytułów wyryty na (naszym, cudzym) nagrobku... Dlaczego? Ano proszę sobie „wystawić”, że idę, a właściwie biegnę, bo od dwóch dni czas mnie goni, alejką znanego, wspaniałego cmentarza, chcę zobaczyć jak najwięcej, bo nie wiem, czy kiedykolwiek jeszcze tu wrócę, i nagle, z daleka, uderza mnie w oczy wyryty na grobowcu napis... „Zabusia”. Staję zdumiona, przez głowę przelatuje mi burza niesamowitych pomysłów ów napis tłumaczących... wreszcie ruszam, podchodzę bliżej... Gabriela Zapolska. Tu spoczywa Gabriela Zapolska, informuje napis na tablicy nagrobnej...

Biegając cmentarną alejką ze wzgórze, na którym położony jest **Cmentarz Łyczakowski**, zobaczyłam grobowiec pisarki nie od frontu, lecz od strony bocznej, a ponieważ strona boczna też jest pokryta napisami, w biegu, w pierwszym ułamku sekundy, wzięłam ją za ścianę frontową. Ściana boczna, jak się okazuje, zupełnie wyjątkowo, bo obyczaj ten nie był i nie jest praktykowany, pokryta została wyrytymi w kamieniu tytułami utworów spoczywającej tutaj pisarki...

Proszę sobie również wyobrazić, że nikt z moich znajomych, którzy byli na Cmentarzu Łyczakowskim i widzieli grobowiec Zapolskiej, ba, zapalili przed nim znicz, a nawet chwilę podumali, a więc dokładnie nikt ze znajomych *Menażerii ludzkiej*, *Zabusi*, *Pani Dulskiej* itp. wypisanych na grobie nie widział. A one są, naprawdę.

Zapolska wciąż potrafi osadzić czytelnika (widza) w miejscu, zaskoczyć, z właściwym sobie satyrycznym zacięciem... Nadal „jest na czasie”. Proszę sięgnąć po jej utwory – wymagają jedynie uważnej lektury.

*W dobie rosnącego indywidualizmu, kruchości więzi i zawitych meandrów współczesności, powołaliśmy do istnienia witrynę Tezeusz, by pomóc sobie i innym twórczo odnajdywać się w labiryncie życia.*

Jako świeccy, duchowni i zakonnicy tworzymy wspólnotę przyjaciół, którzy wierzą, że rozwój i szczęście człowieka domaga się wierności dobru, poszukiwania prawdy oraz bycia dla drugich.

Dla większości z nas Jezus Chrystus jest źródłem sensu życia, a Kościół katolicki wspólnotą wiernych, powołaną do dawania świadectwa Bożej i ludzkiej miłości.

Sądzimy, że Internet może być przestrzenią szczerzej międzyludzkiej wymiany i poznania, które wspierają nas w naszych wspólnotach podstawowych.

**Dlatego:**

- tworzymy portal z twarzą, by sprzeciwić się kulturze nieautentyczności, banału i powierzchowności
- ukazujemy wartość relacji, dialogu i osobistego świadectwa
- dzielimy się doświadczeniami codziennego życia
- podejmujemy aktualne wydarzenia społeczne, kulturalne i religijne
- propagujemy zdrową chrześcijańską duchowość
- nie boimy się trudnych pytań, wątpliwości i twórczego myślenia
- modlimy się, rozważamy Słowo Boże, analizujemy dokumenty Kościoła
- promujemy inicjatywy oddolne, działalność społeczną i odpowiedzialność za Ojczyznę
- otwieramy się na inne religie i światopoglądy

Jeśli podzielasz te wartości, zajrzyj na adres:

[www.tezeusz.pl](http://www.tezeusz.pl)

i dołącz do nas



Piszcie do nas:  
[rok1984@znak.com.pl](mailto:rok1984@znak.com.pl)

Zapraszamy na stronę:  
[www.1984.znak.com.pl](http://www.1984.znak.com.pl)

---

Redakcja rubryki Rok 1984: Artur Bazak, Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek

## PRÓBA MIKROFONU

NUMER 15/1 2006

*Drodzy Czytelnicy,*

*Nie ma co ukrywać: jesteśmy zniesmaczeni.*

*U jednych uczucie niesmaku budzi wicemarszałek Lepper, innych oburzają nagie biusty w reklamach, jeszcze inni brzydzą się instrumentalnym traktowaniem wartości moralnych w marketingu i polityce. Sfera publiczna naszego państwa jawi się jako brudna, zaśmiecona i pogrążona w chaosie... A jak chcielibyśmy, żeby wyglądała?*

*Wokół odpowiedzi na to pytanie krążą teksty zebrane w tym numerze „Roku 1984”. Postulujemy przywrócenie dobrego smaku w polityce. Analizujemy prawne aspekty ochrony dobrego imienia, by krytycznie spojrzeć na każdego, kto z telewizora krzyczy „spotkamy się w sądzie”. Uważnie przyglądamy się roli seksu w przekazach medialnych, żeby plastikowemu erotyzmowi nie dać się uwieść ani zastraszyć. Obserwujemy również proces przekształcania się wartości moralnych w towar rynkowy i próbujemy nauczyć się jedno od drugiego odróżniać.*

**KATARZYNA MAREK**  
**chrząstki i włókna dobrego smaku**

s. 177

**WOJTEK KLIMCZYK**  
**złudny urok czerwonych leżanek**

s. 180

**IZABELA HYB**  
**granice dozwolonej krytyki**

s. 182

**Z SĄDAMI SIĘ  
NIE DYSKUTUJĘ**  
**z prof. dr hab. Ewą Nowińską  
rozmawiają Izabela Hyb  
i Katarzyna Marek**

s. 184

**SEWERYN KRUPNIK**  
**dłaczego wartości  
to dobry towar**

s. 189

Redakcja Roku 1984

KATARZYNA MAREK

## chrząstki i włókna dobrego smaku

na chude barki wzięliśmy sprawy publiczne  
walkę z tyranią kłamstwem zapisy cierpienia  
lecz przeciwników – przyznasz – mieliśmy  
nikczemnie małych  
czy warto zatem zniżyć świętą mowę  
do bełkotu z trybuny do czarnej piany gazet

Zbigniew Herbert,  
*Do Ryszarda Krynickiego – list*

Sposób prowadzenia ostatniej kampanii wyborczej pozostawił uczucie niesmaku. Jednocześnie przypomniał pytanie o zasady, jakie rządzą lub powinny rządzić sferą publiczną. Realia systemu socjalistycznego do pewnego stopnia zwalniały z odpowiedzialności za jakość dyskursu politycznego i medialnego. Trudno było mówić o jakości debaty, gdy wpływ społeczeństwa na sferę publiczną był bardzo ograniczony. Wolność i demokracja pozwalają ludziom decydować o rzeczywistości. Pozostawiają swobodę w zakresie stylu prowadzenia dyskusji. W takim systemie za jakość debaty publicznej odpowiadają wszyscy jej uczestnicy.

Swoboda zachowań i wypowiedzi w sferze publicznej jest zagwarantowana przez wpływające z konstytucji i międzynarodowo-

wych konwencji: wolność słowa, wolność działalności politycznej, wolność przekonań i wolność artystyczną. Wyraźną granicę wymienionych wolności stanowią chronione ustawowo prawa innych osób oraz ich dobra osobiste. Z formalnego punktu widzenia w ramach korzystania ze swobód można podejmować wszelkie działania, jeżeli nie narusza się norm prawa. Jednak istnieją także pozaprawne kryteria, które określają granice tego, co może być, a co nie powinno być akceptowane w sferze publicznej.

„W gruncie rzeczy jest to sprawa smaku. Tak. Smaku”<sup>1</sup>. Bo smak łączy w sobie intuicję etyczną i estetyczną. Nie jest jednak elitarny, nie pozwala piętnować innych. Każę jedynie nie zgadzać się z tym, co prymitywne i krzywdzące. Odmawia posłuchu dla tego, co puste, „nazbyt parcie i pozbawione wszelkiej dystynkcji w rozumowaniu”. Upiera się przy tym, co prawdziwe, szczere, rzetelne. Smak jest czymś więcej niż moralność. Łączy ją bowiem z estetyką, która „może być pomocna w życiu”. Estetyka w czasach, o których pisze Herbert, pomagała odrzucić narzucaną, złą i krzywdzącą wizję świata. Teraz, w sferze publicznej, także „nie należy zaniedbywać nauki o pięknie”. Obecnie przywiązanie do estetyki nie musi oznaczać snobizmu, nie musi piętnować innych, wskazywać na „gorszych”. Poczucie piękna, smaku jest indywidualne, nie może nakazywać niczego innym, nie powinno nikogo poniżać.

Zatem inną ważną granicę wolności wyznacza granica dobrego smaku. Rzecz w tym, że smak nie jest skierowany na innych ludzi. To wewnętrzna, osobista sprawa człowieka. Natomiast ukierunkowane

<sup>1</sup> Zbigniew Herbert, *Potęga smaku*, w: 89 wierszy, Wydawnictwo a5, Kraków 1998.

na innych jest oburzenie. Poczucie smaku wpływa na decyzje konkretnej osoby. Tymczasem oburzenie to demonstracja skierowana na innych ludzi, ma wpływać na ich oceny, poglądy i wybory. Czasami wynika ono ze zniesmaczenia, czasami jednak jest puste – oburzenie dla oburzenia lub interesowne – i służy uzyskaniu określonej korzyści. Dobry smak polega na rozmowie z samym sobą. Każę unikać ludziom pewnych rzeczy, a z drugiej strony zmusza ich do szukania tego, co wartościowe, dobre, mądre i piękne.

W dyskursie publicznym można odnaleźć wiele przykładów na to, że oburzenie i dobry smak nie muszą iść w parze. Wyraźnie widoczne było to, gdy kolejne partie demonstrowały oburzenie, że ktoś, kto popełnił przestępstwo, nadal pozostaje parlamentarzystą. Jednocześnie ugrupowania te zapomniały o swoich obiekcjach, wchodząc w porozumienie ze wspomnianymi politykami, by uzyskać określone korzyści.

Nie wszystkim „smakuje” to samo. Jednakże na poziomie abstrakcji łatwiej o zgodę pod tym względem. Niewiele przyznaje, nawet przed samym sobą, że akceptuje w sferze publicznej mściwość, prostactwo, agresję, składanie obietnic bez pokrycia, stronnictwo, interesowność, wywyższanie się, śmieszność, nadużywanie słowa honoru, oddziaływanie na podświadomość i wykorzystywanie chwytów erystycznych, chociażby nawet w dobrej sprawie. Kiedy jednak popatrzymy na konkretną sytuację, widać jak bardzo różnicowane jest poczucie dobrego smaku i jak nieostrą wyznacza ono granicę.

Częste i drastyczne przekraczanie granicy dobrego smaku powinno kończyć się odtrąceniem, napiętnowaniem i brakiem zgody na takie zachowanie. Tymczasem wielokrotnie prowadzi do wycofania, usunięcia się w cień, rezygnacji z działalności

publicznej osoby, której dobry smak nie pozwala na współpracę z ludźmi postępującymi niewłaściwie. Trudno wykluczyć, że jednym z czynników mających wpływ na niską frekwencję w tegorocznych wyborach, było przekroczenie granic dobrego smaku przez polityków wielu ugrupowań.

Potęga smaku, o której pisał Herbert, była ściśle związana z dążeniem do wolności. „Smak, w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia”, kazał nie godzić się na rzeczywistość PRL i odrzucać wartości i język debaty publicznej narzucane przez system. Herbert pisał: „nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu księżęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie” – wygnanie, które było ucieczką od zniewolenia. Smak był oczywistym sprzymierzeńcem wolności.

Paradoksalnie w realiach demokratycznych dobry smak pełni inną funkcję. Wcześniej otwierał drzwi do wolności, dzisiaj przede wszystkim stanowi granicę swobód w sferze publicznej. Każę nie zgadzać się na prymitywne, „parciane, pozbawione dystynkcji w rozumowaniu” zachowania i wypowiedzi. Pozwala wytrwać w „odmowie, niezgodzie i uporze” przeciwko niesmacznym praktykom.

Dobry smak każę nie uczestniczyć w niegodziwości i nie przyzwalać na to, co niemoralne i nieestetyczne. Jednak nie chodzi o to, by wycofywać się ze sfery publicznej. Nie jesteśmy skazani na wygnanie. Możemy oddawać głos na polityków z klasą, wybierać produkty godziwie reklamowane, sięgać po książki z wyższych półek i sztukę niesprzedawaną na kilogramy. To wymaga dobrego smaku, wysiłku i wytrwałości. To „wymaga wielkiego charakteru”...

KATARZYNA MAREK (ur. 1983) studiuje stosunki międzynarodowe w WSE im. ks. J. Tischnera i prawo na UJ.



**WOJTEK KLIMCZYK**

## **złudny urok czerwonych leżanek**

15 listopada 2003 roku trzy kobiety podjęły w Warszawie próbę bicia rekordu świata. Chodziło o to, żeby przyjąć jak największą liczbę mężczyzn z rzędu. Przyjąc, czyli pozwolić na seksualną penetrację. Całe wydarzenie trwało kilka godzin. Rzecz filmowano. Kobiety spoczywały na czerwonych leżankach. Rekord padł – 795 stonsunków. Jedna z kobiet została seksualną rekordzistką świata. Podobno pomoże jej to w karierze.

I może nie ma o czym mówić. Było, minęło, ktoś powie. Świat się zmienia... Tyle że takie wzruszenie ramion donikąd nie prowadzi. Nie unieważnia dokuczliwego, bo prostego pytania: po co jest seks? Czemu służy rozkosz przeżywana podczas orgazmu? Czy można mówić o wartościach, gdy chodzi o fizjologię? Może to głupie rozważania, ale wygląda na to, że im dalej na drodze technicznego i moralnego „postępu” jesteśmy, tym bardziej to niepokojące. Bo seks coraz mocniej jest w naszym życiu codziennym obecny. Coraz mocniej się w przestrzeni publicznej zaznacza. I właśnie przez to paradoksalnie

coraz mniej oczywisty, coraz mniej naturalny się staje.

Seksualność jest jednym z głównych tematów kultury masowej. Nie tylko w formie typowo rozrywkowej, której celem jest sprzedanie inscenizowanej rozkoszy, ale też jako ukryty bodziec do decyzji konsumentów. Nie dziwi już reklamowanie kosmetyków, zagranicznych wycieczek albo chipsów przy pomocy rozebranych kobiet i mężczyzn. Specjaliści od marketingu wiedzą, że seks jako rzecz wyjątkowo przyjemna świetnie nadaje się do budowania podświadomych (choć pewnie coraz mniej) skojarzeń. I nawet mimo że erotyka reklamowa staje się czasem wręcz groteskowa – jak w wypadku reklamy pewnej szkoły językowej, na której umieszczono podobiznę kopulujących pluszowych misiów i hasło: „czy umiesz po angielsku?” – trend jest wyraźny. Seks powszednieje. W swojej łagodnej formie nie robi już na nikim wrażenia. To, co jeszcze siedemdziesiąt lat temu uznano by za perwersję, której nie wypada pokazywać, dziś można znaleźć w katalogach znanych firm odzieżowych.

Czy tego chcemy czy nie, seks stał się w mediach jednym z kilku najważniejszych obiektów zainteresowania. Stał się wyzwaniem, bo trzeba go wyjaśnić. Ale też stał się wyzwaniem przez to, że zaczęto go wyjaśniać. Towarzyszy mu natłok publikacji bez precedensu. Nie sposób się seksualnym tematem wymknąć, nie sposób ich nie podjąć. W miarę jak nasze społeczeństwo staje się coraz bardziej demokratyczne i rynkowe, seks zaczyna odgrywać w nim coraz ważniejszą rolę. Widać to w programach telewizyjnych, w których rozważa się sposoby na podtrzymanie sprawności seksualnej mężczyzny po sześćdziesiątce albo kulisy pracy w branży porno. Widać w wysokonakładowej prasie, która – szukając tego, co ekscytujące,



a równocześnie dostępne każdemu – cały czas podejmuje okoł erotyczne tematy. Widać wreszcie na billboardach i w telewizyjnych reklamówkach, które pokazują, że nawet wafelek może być seksowny.

Problem w tym, że to powoduje wyjątkowe obciążenie erotyki znaczeniem, czyli zmusza nas do ciągłego rozważania naszego życia intymnego. Obecność seksu staje się oczywista, ale jego forma, jeżeli można tego określenia użyć, okazuje się problematyczna. Coraz częściej dostrzegamy frustrującą przepaść między życiem erotycznym, które prowadzimy, a tym, które – jak przekonują media – moglibyśmy prowadzić. Chodzi z jednej strony o codzienną jednostajność przeciwstawioną medialnej zmienności wrażeń, z drugiej zaś – o konflikt naturalnej niedoskonałości i wypracowanego ideału. Każde zdjęcie modelki w bikini może być przecież impulsem do powiedzenia sobie: „Moja dziewczyna tak nie wygląda”. A dalej jest już tylko niepewność, frustracja i złamane serce. Stała obecność seksu w przestrzeni publicznej rodzi oczekiwania, które zwyczajnym ludziom niezwykle trudno spełnić. Nie mają przecież do dyspozycji sztabu stylistów, fryzjerów i fotografów. Nie mają idealnych wymiarów. I niby wiemy, że to wszystko na niby, więc powtarzamy sobie, że nie ma się co porównywać, ale jakaś gorycz pozostaje. Gorycz, która powoli drąży związek dwojga ludzi.

Można śmiać się z Baudrillarda, jednak w jednym zdaje się mieć on rację. Media kreują rzeczywistość bardziej rzeczywistą od tej, w której niby żyjemy (niby, bo przecież tych rzeczywistości nie da się już odzielić). Nigdzie nie widać tego lepiej, niż na przykładzie obecności seksu w popularnych filmach albo serialach. To fizyczność wypreparowana i estetyczna. Bliska, ale nie przytłaczająca. Medialna seksual-

ność pozbawiona jest zapachu potu, pojawiających się nieuchronnie fałd tłuszczu. Przynajmniej w tym najbardziej powszechnym wydaniu spod znaku „Playboya”. Podstawowym mechanizmem w środkach przekazu jest uproszczenie konieczne w świecie, w którym komunikaty nieustannie konkurują ze sobą o uwagę widza. Dlatego seks trzeba skondensować, uatrakcyjnić. Ta strategia nie dziwi z ekonomicznego punktu widzenia. Co więcej, wydaje się oczywista. Zaniedbuje jednak pewną ważną kwestię: kwestię odpowiedzialności moralnej.

Kierowanie uwagi na sprawę seksu jest opłacalne, bo to temat, który każdego dotyczy, ale też pociąga za sobą konkretną zmianę w świecie przeżywanym. Stawia pod znakiem zapytania to, co w obrębie tradycyjnego porządku wydawało się oczywiste. Nie tylko związek seksu z życiem rodzinnym, ale też przede wszystkim zaufanie do własnego ciała. Odkąd można niemal dowolnie kształtować części ciała najbardziej znaczące w życiu intymnym, zmieniać się zaczęło pojęcie atrakcyjności. Nacisk został położony na pracę nad nią. Już nie wystarczy po prostu być pociągającym, trzeba podjąć stały wysiłek, bo zawsze istnieje ryzyko, że ktoś inny będzie starał się lepiej. Media nieustannie śrubują standardy. Podkreślają konieczność podjęcia walki o seksowne ciało i prawdziwą rozkosz. Przekonują, że trzeba być coraz sprawniejszym. W seksie tak samo jak w każdej innej dyscyplinie. Bycie dobrym kochankiem wymaga nie tyle wrażliwości i oddania, ile opanowania konkretnych technik. Wystarczy zajrzeć do „Cosmopolitan”, by się o tym przekonać. Seks jest umiejętnością. Chodzi w nim o trening, który czyni mistrza. To nie chęć podzielenia się z drugim nadzieją, niepewnością czy słabością, ale szukanie spełnienia dla siebie. Nic dziwnego, że jak

w każdej dyscyplinie sportu pojawiają się specjaliści. Z jednej strony trenerzy, którzy przepisują odpowiednie ćwiczenia, by osiągnąć wyniki były jak najlepsze. Z drugiej zaś – mistrzowie, którzy odpowiednie czynności opanowali do perfekcji.

I tu dochodzimy do pytania o dobry smak, a w zasadzie o świadomość możliwych konsekwencji własnych działań. Nie tylko doraźnych, ale też szerszych – kulturowych i światopoglądowych. Bo przecież dobry smak w tej kwestii to niezgoda na instrumentalne traktowanie człowieka, niezgoda na sprowadzanie go wyłącznie do jednego wymiaru. Problem więc nie leży, jak się wydaje, w obecności seksu w życiu publicznym, ale w umieszczeniu owego seksu w niezwykle ubogim kontekście. Mówię o problemie, bo przecież seks odewany od innych sfer życia, przede wszystkim tej emocjonalnej, staje się ubogi, a przez to właśnie niesatysfakcjonujący, problematyczny i niejednokrotnie smutny. Dlatego warto szukać czegoś więcej niż tylko kolejny orgazm. Warto sprawić, by seks stał się sposobem docierania do wartości, choćby tych najprostszych, takich jak poczucie bezpieczeństwa. I nie chodzi tu o wiarę, że możliwe jest usunięcie z publicznego pejzażu przekazów uproszczonych, bo na taką naiwność nas nie stać. Raczej o próbę stworzenia dla nich alternatywy. O starania, by przywrócić temu, co seksualne, tajemnicę, która jednak nie leży w ignorancji, ale w poczuciu odkrywania dzięki rozkoszy drugiego człowieka. Może wtedy nie będą potrzebne rekordy. I może wtedy będziemy umieli docenić tego kogoś, kto budzi się obok nas. Nawet gdy nie pachnie balsamem do ciała i gdy to wspólne budzenie się trwa już dwadzieścia lat.

WOJTEK KLIMCZYK (ur. 1980), doktorant socjologii UJ, student II roku wydziału reżyserii krakowskiej PWST.

IZABELA HYB

## granice dozwolonej krytyki

Jaki jest nasz dyskurs polityczny – każdy widzi. Prawdziwe igrzyska medialne towarzyszyły ostatniej kampanii wyborczej. Dotykanie najbardziej intymnych zakamarków ludzkiego życia, oczernianie, naruszanie czci i godności osób uczestniczących w życiu politycznym obniżają poziom debaty publicznej. Z drugiej strony takie wiadomości cieszą się największym zainteresowaniem. Czy wynika to z niskich pobudek odbiorców czy może z ciekawości i chęci dokonania właściwego wyboru?

Mechanizmy demokracji nie są doskonałe, lecz pozostają największym osiągnięciem naszej cywilizacji. Jedni obywatele wybierają polityków, a inni chcą być wybierani. Ci drudzy sami z różnych pobudek maszerują „na świecznik”. Tam narażają się na ostrze krytyki. Krytyki nieprzyjemnej, często wzbudzającej poczucie krzywdy. Krytyki dotkliwej, gdyż docierającej do szerokiego audytorium za pomocą środków masowego przekazu. Wszystko to dzieje się w imię wolności prasy, swobody wyrażania poglądów i prawa do rozpowszechniania informacji. Łatwo dostrzec tu trudny do rozstrzygnięcia konflikt między powszechnie akceptowanymi wartościami, zgodnymi z duchem

demokratycznego państwa: z jednej strony wolnością słowa, prawem obywatela do rzetelnej informacji, z drugiej zaś – ochroną czci i prywatności osób publicznych. Gdzie zatem prawo stawia granicę między dozwoloną a zabronioną krytyką?

Konflikt fundamentalnych wartości może być rozwiązany na dwa sposoby. Po pierwsze, można sobie wyobrazić sytuację, w której prawo wyznaczało ich hierarchię. Wówczas mielibyśmy pewność, że w każdej sytuacji jedna wartość wygrywa w konflikcie z inną, np. wolność słowa zawsze jest ważniejsza od ochrony dobrego imienia. Takie podejście łatwo rozwiązałoby cały problem, ale jego konsekwencji nie sposób zaakceptować. Dlatego też polski system prawa inaczej reguluje tę kwestię. Orzecznictwo i nauka prawa wyznaczają normy pozwalające ustalić, które ze znajdujących się w konflikcie wartości mają w konkretnej sytuacji pierwszeństwo.

Ustalając granice między wolnością słowa a dobrym imieniem, Sąd Najwyższy podzielił zarzuty krytyczne na stwierdzenia o faktach i oceny. Zarzut krytyczny stwierdzający o faktach może być prawdziwy bądź fałszywy. Ocena natomiast nie może być postrzegana w kategoriach prawdy i fałszu, można jedynie mówić o jej trafności czy zasadności.

Jeśli ktoś stawia innej osobie nieprawdziwy zarzut, wówczas działanie takie jest bezprawne co do zasady. Jednakże są sytuacje, kiedy mówienie nieprawdy może ująć na sucho, i okazuje się, że wolność słowa jest ważniejszą wartością niż dobre imię. Tak orzekł Sąd Najwyższy w głośnej sprawie Kwaśniewski kontra „Życie”<sup>1</sup>. Sąd zwrócił uwagę na wyjątkową sytuację, w jakiej znajdują się dziennikarze. Usta-

wa nakłada na nich obowiązek zachowania szczególnej staranności i rzetelności w zbieraniu i wykorzystaniu materiałów prasowych. Jeśli będą oni działać zgodnie z powyższymi zasadami, to unikną odpowiedzialności za niezgodny z prawem rezultat. Jeżeli zatem dziennikarze, opisując spotkania w Cetniewie działali zgodnie z zasadami szczególnej staranności i rzetelności, to chociaż artykuł opisuje zdarzenia, które nie miały miejsca, ich działanie jest dozwolone. Przeciwnie stwierdzenie znacznie ograniczyłoby swobodę działalności dziennikarskiej, zagrażając podstawowym zasadom demokracji. W późniejszym czasie Sąd Najwyższy<sup>2</sup> uznał, iż chociaż dziennikarze działali w granicach prawa, to muszą oni odwołać zarzut, jeżeli okaże się on nieprawdziwy.

Z drugiej strony samo ustalenie, że stawiany zarzut jest prawdziwy, nie oznacza jego legalności. Jeżeli zarzut narusza takie wartości jak dobre imię, cześć, prywatność, to trzeba się zastanowić, czy postawienie danego zarzutu służy uzasadnionemu interesowi społecznemu. Czy ujawnienie informacji o służbie w Wehrmachcie dziadka kandydata na prezydenta albo o niedofinansowaniu warszawskich hospicjów jest uzasadnione? Zarzut ten niewątpliwie psuje obraz kandydatów w oczach opinii publicznej. Z drugiej jednak strony społeczeństwo ma prawo poznać także te „niewygodne” informacje, a kandydaci powinni liczyć się z ich ujawnieniem. Jawność w debacie publicznej pozwala na dokonanie lepszego wyboru, w przeciwnym razie głosowanie ma charakter przypadkowy.

Warto zauważyć, że granica między konkurującymi wartościami przebiega w innym miejscu w wypadku Jana Ko-

<sup>1</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z 14 maja 2003 r., opublikowany w „Orzecznictwie Sądów Polskich” z 2004 r., nr 2, poz. 22.

<sup>2</sup> Uchwała siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z 18 lutego 2005 r. – [http://www.sn.pl/orzecznictwo/2\\_1.html](http://www.sn.pl/orzecznictwo/2_1.html).

walskiego, a inaczej jest wyznaczona w sytuacji osób publicznych. Jan Kowalski nie ma ambicji, by osiąść „rząd dusz” i nie pragnie codziennie ukazywać swej twarzy w środkach masowego przekazu, gdzie z pieczołowitością opowiadałby o swoim nieskazitelnym charakterze i najlepszych intencjach. Z tego względu społeczeństwo nie musi wiedzieć wszystkiego na temat braków w wykształceniu pana Jana Kowalskiego – jednak jest rzeczą pożądaną w państwie demokratycznym, aby takie informacje na temat kandydatów na prezydenta były powszechnie dostępne.

Pozostaje zastanowić się nad tym, jak prawo odnosi się do zarzutów będących subiektywnymi ocenami. Jeżeli w debacie publicznej prezydent RP i minister zostają ochrzczeni przez jednego z postów „pornopolitycznymi grubasami”, to trudno zakwalifikować ten zarzut jako prawdziwy bądź fałszywy. Jednakże może on zostać uznany za bezprawny. Co do ocen kontrola sądu nie polega na rozstrzygnięciu o ich słuszności i trafności. Sąd nie jest cenzorem narzucającym jedynie słuszne poglądy. Bezprawność ocen zależy od motywu sformułowania danego zarzutu. Tak więc należy ustalić, czy celem posta było jedynie dokuczenie drugiej stronie czy też działanie w uzasadnionym interesie społecznym. W tym przypadku wyraźnie widać, że krytykujący chciał dokuczyć oponentom, a więc przekroczył granice dozwolonej krytyki.

Reguły wyznaczające granice dozwolonej krytyki nie dają prostych odpowiedzi. Zważywszy na mnogość scenariuszy, jakie może napisać życie, wykreowanie takiego katalogu nie jest możliwe. Ale stosując przedstawione ogólne zasady, dysponujemy narzędziem, które wskaże nam, kiedy cienka granica zostaje przekroczona.

IZABELA HYB (ur. 1982) studiuje prawo i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim.

## z sądami się nie dyskutuje

z prof. dr hab. Ewą Nowińską  
rozmawiają Izabela Hyb  
i Katarzyna Marek

### IZABELA HYB: Czym jest wolność słowa?

Wolność słowa jest jednym z praw człowieka, które nabrało obecnego kształtu ustrojowego w dziewiętnastowiecznych koncepcjach państwa liberalno-demokratycznego. Oczywiście już wcześniej mówiono o wolności słowa. I tak np. Wolter twierdził, że nie można zabraniać nikomu wyrażania poglądów, które nie przynoszą szkody ludziom inaczej myślącym. Po raz pierwszy o swobodzie wypowiedzi była mowa w konstytucji stanu Wirginia, a później w słynnej I poprawce do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Idea wolności słowa nabrała rumieńców wskutek rozwoju amerykańskiej prasy. W Europie zasada swobody wypowiedzi była uwzględniana w systemach prawnych, ale jej doniosłość doceniono dopiero po II wojnie światowej. Wtedy dostrzeżono wagę wolności wypowiedzi w kontekście funkcjonowania państwa totalitarnego. Hitlerizm, a później stalinizm kontrolowały treść i formę publicznych wypowiedzi. Z tego względu po II wojnie światowej w aktach prawnych ONZ i w *Konwencji Rady Europy o Ochronie Praw i Podstawowych Wolności Czło-*

wieka i *Obywatela* wolność słowa (podobnie jak wiele innych swobód) zaczęła nabierać szerszego znaczenia. Stała się częścią systemów prawnych państw demokratycznych choć, jak to w prawie bywa, z pewnymi ograniczeniami. A to dlatego, że w prawie nie ma wolności absolutnej, jest tylko wolność formalna – ograniczona prawami drugiego człowieka.

**I.H.: Jakie jest zatem źródło wolności słowa?**

Mówi się nawet, że jest to prawo natury. Nie wiem, czy to rzeczywiście prawo naturalne człowieka. Prawnicy często przypisują naturze te prawa, które chcą szczególnie wzmocnić.

**I.H.: Wolność słowa jest szczególnie ważną wartością dla prasy. Jakie zadania wpływają ze swobody wypowiedzi dla prasy?**

Koncepcje liberalno-demokratyczne mówiły o wolności słowa w kontekście praw informacyjnych wyborców. Już w XIX wieku, kiedy powstawała prasa, dostrzegano, iż może ona kształtować stan świadomości społeczeństwa. W kontekście wyborów wolność prasy jest konieczna, gdyż wyborca, oddając swój głos, powinien to czynić świadomie. Ma prawo do informacji o osobie, która będzie go później reprezentować we władzach państwowych. Ta zasada nie straciła na aktualności. Cel informacyjny jest jednym z głównych celów prasy. Wolność słowa jest przede wszystkim wartością w zakresie poglądów politycznych – na tym gruncie jest ona w zasadzie bezdyskusyjna.

**K.M.: W jednym z ostatnich numerów tygodnika „Polityka” opublikowano**

**analizę serwisów informacyjnych TVP i TVN. Czy rozbieżności w zakresie kolejności i rodzaju podawanych informacji świadczą już o ograniczaniu wolności działalności dziennikarzy?**

Na tej podstawie nie można powiedzieć, czy wywierane są polityczne naciski na dziennikarzy. Podobieństwa i różnice w programach informacyjnych zależą od bardzo wielu czynników. Z jednej strony dziennikarze czerpią informacje z podobnych źródeł – czytają te same strony internetowe i doniesienia agencji prasowych. Siłą rzeczy muszą się ustosunkować do bieżących wydarzeń. Jeżeli palą się zbiorniki z paliwem pod Londynem i jedna stacja radiowa poda tę informację, to wszystkie pozostałe media natychmiast podejmą ten temat. Wybór spośród milionów informacji tej, którą redakcja uważa za istotną, nie jest zamachem na wolność słowa. Z drugiej strony konkurencja między nadawcami sprawia, że konieczne jest urozmaicenie, zmiana porządku prezentowanych informacji. Rywalizacja na rynku programów informacyjnych z jednej strony wzmocnia kontrolę prawdziwości wiadomości, a z drugiej powoduje utrudnienie. Nie ogranicza to wolności wypowiedzi – to raczej konieczność odróżnienia się od pozostałych.

**K.M.: Jak Pani Profesor ocenia zasadność protestów dziennikarzy przeciwko ograniczaniu wolności słowa?**

Naciski na dziennikarzy są faktem. Czasami dziennikarze prowadzący programy polityczne przyznają publicznie, że dzwoniło do nich i zakazywano, nakazywano albo wyrażano zdumienie. To są ograniczenia polityczne, zewnętrzne. Z drugiej strony autocenzura także ogranicza wol-

ność wypowiedzi. To, czy dziennikarz wykorzysta zebrany materiał, zależy przede wszystkim od niego samego. Na podjęcie decyzji o publikacji mają wpływ niezliczone czynniki, na przykład materiał może się nie spodobać naczelnemu, bo przyjaźni się on z tym czy z innym politykiem lub biznesmenem.

**K.M.: Czy mamy obecnie cenzurę?**

Nie. Chociaż można powiedzieć, że cenzurą jest każde ograniczenie płynące z zewnątrz. Myślę, że mamy cenzurę polityczną, w znaczeniu potocznym, czyli wywierania nacisków.

**K.M.: A ograniczenie dostępu do informacji?**

Ograniczenie dostępu do informacji nie jest cenzurą. Jeżeli odbywa się w granicach prawa, to jest elementem systemu państwa demokratycznego. Jeżeli się chowa jakąś informację pod stół, to nie jest to ograniczenie wolności słowa, tylko wyzwanie dla dziennikarzy, żeby ją wydarli spod stołu. I tutaj nie mają ograniczeń.

**I.H.: A jak do tego wszystkiego ma się zakaz premiera skierowany do ministrów i zabraniający im udzielania informacji prasie?**

Zakaz premiera był sprzeczny z art. 61 Konstytucji. Nie można ograniczać dostępu do informacji publicznej. Również prawo prasowe przyznaje każdemu daleko idące uprawnienia do wypowiedzi – także osobom podporządkowanym służbowo. Publiczne ogłoszenie zakazu kontaktów medialnych ministrom było sprzeczne z prawem.

**K.M.: Z jednej strony mamy gwarancje konstytucyjne dostępu do informacji publicznej, z drugiej strony są wiadomości chronione tajemnicą państwową lub zawodową.**

Rzeczywiście, istnieją sytuacje, które prawo pozwala otoczyć tajemnicą. Tajemnica państwowa obowiązuje wszystkich będących w posiadaniu chronionej informacji. Także dziennikarzy. Tajemnica zawodowa wiąże przede wszystkim osoby trudniące się konkretną profesją. Tak jest w przypadku tajemnicy lekarskiej czy bankowej. Taka wiadomość to oczywiście wyzwanie dla dziennikarzy. Każdy chciałby wiedzieć, ile ma koncie jakaś wpływowa osobistość. Dziennikarze mają swoje metody, by zdobywać chronione wiadomości. Pozostaje pytanie, czy można je swobodnie publikować. Orzecznictwo Strasburskie ustaliło zasadę: można rozpowszechniać informacje objęte tajemnicą jedynie wtedy, gdy przemawia za tym ważny interes społeczny.

**K.M.: Jak z tej perspektywy ocenia Pani Profesor doniesienia prasowe dotyczące tajnych baz CIA w Polsce?**

Niewątpliwie CIA starało się otoczyć najgłębszą tajemnicą miejsce przetrzymywania więźniów ze względu na szeroko rozumiane bezpieczeństwo. Z drugiej strony rolę dziennikarza jest wytopienie tego typu informacji. Gdy już uda się prasie zdobyć sensacyjny temat, trzeba zdecydować, czy i jak go ujawnić. To nie ma nic wspólnego z wolnością wypowiedzi. Tu pojawia się problem moralnej odpowiedzialności. Ujawnienie niepewnych informacji może zaszkodzić bezpieczeństwu kraju. Po zamachach z 11 września zaczęto stosować środki ograniczające wolność słowa i świat

temu przyklasnął ze względu na uzasadnioną konieczność zachowania bezpieczeństwa.

**K.M.:** Czy w takim razie nie można nikomu przypisać odpowiedzialności, prawnej czy moralnej, za rozpowszechnienie nieprawdziwych informacji o profanowaniu Koranu w bazie Guantana-mo?

Tutaj musimy odwołać się do korzeni dziennikarstwa – czyli do odpowiedzialności za słowo. Sam fakt posiadania wolności nie oznacza, że można z niej nieumiejętnie korzystać. Wolność wypowiedzi jest niczym bez odpowiedzialności własnej dziennikarza, czyli tego, co nazywamy „autocenzurą”. Oznacza ona rzetelność i potrzebę społeczną upowszechnienia danej informacji.

**K.M.:** Można zatem przypisać odpowiedzialność amerykańskiemu „Newswekowi”, który jako pierwszy rozpowszechnił tę informację?

W tym przypadku szkoda została poniesiona na poziomie, który właściwie uchyła odpowiedzialność prawną „Newsweka”. Trudno jest wykazać jakkolwiek szkodę poza szkodą państwową. Natomiast nie uchyła to odpowiedzialności moralnej dziennikarza. Jeżeli informację można było zweryfikować, a nie uczyniono tego, świadczy to o nierzetelności dziennikarza. Niewątpliwie należało zwołać go z pracy.

**K.M.:** Czy istnieje jakiś sposób uporządkowania szczególnych obowiązków i uprawnień dziennikarzy?

Prawo prasowe stara się to czynić, ale

w praktyce jest to niewykonalne. Oprócz regulacji ogólnych nakazujących szczególną staranność i rzetelność mówi się, że dziennikarz ma służyć społeczeństwu i państwu, kierując się etyką; etyką i dopiero potem prawem. Myślę, że to są wystarczające wskazania.

**I.H.:** Jeżeli zestawimy takie wartości jak wolność słowa, prawo do informacji, a z drugiej strony prawo do prywatności, dobre imię, godność, to czy jesteśmy w stanie stworzyć jakąś hierarchię, powiedzieć, że jedna wartość ma priorytet nad inną, czy też musimy to rozstrzygać w każdym konkretnym przypadku?

Wszystkie wymienione wartości są jednakowo chronione. Jedyne ważne interesy społeczne może uzasadniać ewentualne naruszenie prawa jednostki czy większej grupy jednostek. Co to oznacza? W każdym konkretnym przypadku coś innego. Co do zasady sposób zachowania się w domu polityka czy aktorki nie stanowi ważnej informacji publicznej. Chyba że informacja ta wiąże się bezpośrednio z działalnością polityka. Na przykład jeżeli polityk nieustannie bije kota czy głodzi psa, to informacja ta wskazuje na pewne aberracje charakterologiczne i może mieć znaczenie w przypadku ubiegania się o określone stanowisko. W takiej sytuacji należy przyjąć, że naruszenie sfery prywatności było uzasadnione interesem społecznym. Jednak publikowanie wiadomości o tym, że na przykład znana aktorka chodzi po domu w różowym szlafroku, nie wiąże się bezpośrednio z jej działalnością zawodową; nie istnieje zatem ważny interes społeczny, uprawniający do ukazania jej prywatności.

**I.H.:** Czy zatem w przypadku osób pu-

**blicznych ta ochrona wygląda zupełnie inaczej?**

Tak. Nawet prawo prasowe tak wskazuje. Dane ze sfery prywatności mogą być rozpowszechniane wyłącznie za zgodą określonej osoby, chyba że wiążą się bezpośrednio z jej działalnością publiczną. W takich sytuacjach ustawodawca wyraźnie przyznał prymat zasadzie swobody wypowiedzi.

**I.H.: Jak w tym świetle ocenić zjawisko komercjalizacji informacji?**

Prasa nie udostępniła już tylko bieżącej informacji o tym, co się dzieje. Obecnie prasa sprzedaje towar i właściwie każda informacja może być skomercjalizowana.

**I.H.: Czy zdaniem Pani Profesor jest to działanie etyczne?**

To zależy od rodzaju informacji. Można uznać za godziwe, że dziennikarz płaci za przysłowiową wiadomość o cielaku z dwiema głowami. Natomiast budzi wewnętrzny sprzeciw kupowanie informacji o tym, na jaką chorobę cierpi konkretna osoba publiczna. W takiej sytuacji moralność jest nawet bardziej istotna niż prawo, które nie zabrania nabywać podobnych informacji. Nie można jednak generalizować. Jeżeli się kupuje informacje na przykład od sprzątaczkę w ministerstwie finansów, która mówi: „Panie, w koszu znalazłam 15 oświadczeń majątkowych jednego ministra i za każdym razem podawałam inną kwotę”, to może być informacja interesująca, aczkolwiek nie wiem, czy nie za głęboko grzebiemy w koszu.

**I.H.: Jakie są granice wolności słowa?**

Wolność słowa stwarza pewne zagrożenia

– może bowiem naruszać prawa innych osób. Dlatego prawo wprowadza granice. Jedną z nich jest ochrona dóbr osobistych, która sankcjonuje sytuacje których dochodzi do obrażania i naruszania godności czy dobrego imienia innych osób. Inne ograniczenia wynikają z regulacji związanych z obiektem gospodarczym. Dotyczy to przede wszystkim reklamy, gdzie mamy bardzo daleko idące restrykcje w zakresie swobody wypowiedzi. Kolejne ograniczenia wypływają z uwarunkowań kulturowych. Ich znaczenie jest szczególnie widoczne w kontekście głośnych ostatnio marszów gejów. Należy pamiętać, że wolność wypowiedzi to nie tylko wolność słowa, ale także prawo do demonstrowania. Problem ten nie sprowadza się tylko do popierania bardzo kontrowersyjnych w naszej kulturze zachowań seksualnych, ale dotyczy prawa do wyrażania własnego zdania w formie demonstracji. Jak widzimy, wolność słowa nie przez wszystkich jest w tej kwestii dobrze postrzegana.

**K.M.: Jak w Polsce wygląda relacja pomiędzy postulatami wolności wypowiedzi a jej realizacją?**

Realizacją prawnych gwarancji wolności słowa zajmuje się wymiar sprawiedliwości. Ochrona, ale także ograniczanie wolności wypowiedzi należy do kompetencji sądów. W każdym postępowaniu sądowym, gdzie rozstrzygana jest kwestia słownego lub obrazowego naruszenia dobrego imienia, godności, prawa do wizerunku, wytyczane są granice swobody wypowiedzi. Jeżeli się uzna, że w konkretnym przypadku przekroczono granice dozwolenia ustawowego, to można złożyć skargę do Trybunału w Strasburgu. Trybunał czasami zmienia orzeczenia sądów krajowych, uważając, że doszło do naru-



szenia wolności wypowiedzi poprzez na przykład niesłuszne nałożenie grzywny na dziennikarza. Zdarza się, że takie rozstrzygnięcia przyjmowane są przewagą jednego głosu. Pokazuje to, że w tej materii prawo jest dość labilne.

**K.M.: Labilność prawa widoczna jest także w polskim orzecznictwie. Ostatnio zmieniono po raz trzeci wyrok w sprawie Urban kontra Bender.**

No więc właśnie. Temida jest ślepa. Orzeczenia sądów są często bardzo dyskusyjne. Ale w sądach zasiadają ludzie. Każdy z nich ocenia wedle swojego sumienia i znajomości życia. Stąd zdarza się, że wyroki różnych instancji są tak bardzo rozbieżne. A jeżeli chodzi o sprawę Urban kontra Bender, to „z sądami się nie dyskutuje”.

**K.M.: Czy granice prawne to jedyne granice wolności słowa?**

Myślę, że nie. Można powiedzieć bardzo lapidarnie, że wolność słowa to możliwość czynienia użytku z wolności w ramach praw. Wolność jest ograniczona prawami innych osób. Ale wracam uparcie do mojego twierdzenia, że granice wolności słowa wyznacza prawo, odpowiedzialność własna dziennikarzy, i etyka, którą bardzo trudno jest realizować we współczesnym świecie. Świecie, który jest głodny informacji, informacji i jeszcze raz informacji. Daj Boże takiej, która narusza cudze prawa.

EWA NOWIŃSKA, prof. dr hab., specjalistka w dziedzinie prawa autorskiego i prasowego. Dyrektor Instytutu Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ, kierownik Zakładu Prawa Środków Masowego Komunikowania. Ekspert Sejmu i Senatu.

## SEWERYN KRUPNIK

# dlaczego wartości to dobry towar

Celem tego tekstu jest refleksja nad obecnością wartości w przestrzeni publicznej. Chciałbym zwrócić uwagę na wzrost zainteresowania nimi na dwóch poziomach ludzkiej aktywności: w socjologii oraz w ramach praktyk, których celem jest bezpośrednie oddziaływanie na sferę publiczną (marketingu i w pewnym obszarze polityki).

Ten wzrost zainteresowania, który będę nazywał „zwrotem ku wartościom”, przyjmuje najczęściej postać reorientacji na drugiego człowieka i jego wartości. „Drugi”, przynajmniej na poziomie definiowania pewnych działań, staje się wartością samą w sobie. Opisywane zainteresowanie nie jest oczywiście żadnym *novum* (przy założeniu, że takowe może jeszcze istnieć). Moją intuicją jest jednak przekonanie, iż ze względu na powody, o które zapytałem w dalszej części tekstu, wzmacnia się ono w dzisiejszym świecie.

Ważne jest pytanie o intencję podmiotów artykułujących zwrot ku wartościom. Wartości są nieraz traktowane instrumentalnie – stają się wtedy środkiem do osiągnięcia przyziemnych celów. Opisywany

zwrot może przyjmować różne kierunki, tak jak różne wartości mają dla ludzi znaczenie. W tym miejscu pojawia się drugi wymiar instrumentalnego podejścia – czy wartości drugiego mają znaczenie tylko dlatego, że są jego wartościami, czy też stać mnie na refleksję nad nimi?

Ocena działań nakierowanych na drugiego może więc odbywać się na tych dwóch równoległych poziomach: Czy człowiek jest celem czy też środkiem? Czy wartości nabierają pozytywnego znaczenia tylko dlatego, że są dla kogoś ważne, czy też niezbędna jest ich ocena? Oba pytania są konstytutywne dla definiowania moralnego charakteru działań.

W swoim niedawnym odczycie profesor Piotr Sztompka opisywał „przełom aksjologiczny”, który dokonuje się obecnie w socjologii. Jego przejawem jest socjologia publiczna – społecznie zaangażowane oblicze tej nauki. Genezę przełomu należy, według profesora, upatrywać zarówno w rozwoju myśli socjologicznej, jak i w przemianach zachodzących we współczesnym świecie. Jego efektem jest coraz odważniejszy, głos socjologii w dyskursie publicznym, który ma być odpowiedzią na niedobór sensu we współczesnym świecie. Socjolog, według koncepcji socjologii publicznej, powinien zejść z katedry i zacząć rozmawiać ze zwykłymi ludźmi. Jak stwierdził profesor, to w bliskim kontakcie między uczonym a zwykłym człowiekiem może powstać potrzebna do wzajemnego zrozumienia atmosfera zaufania.

Socjologia publiczna ma być „socjologią jutra” – odpowiedzią na zmiany zachodzące w społeczeństwie i wyrazem dojrzałości tej dziedziny wiedzy. Socjologia ma zbliżyć się do zwykłego człowieka i jego wartości, a przez to pomagać mu odnaleźć sens obserwowanego świata. Jednocześnie koncepcja ta staje się normatywną podstawą udziału socjologa w dyskursie

publicznym. Zwrot ku wartościom nabiera więc wyraźnego wymiaru moralnego.

Słuchając profesora Sztompki, poczułem swego rodzaju moralne prawo-zobowiązanie do brania udziału w życiu publicznym. Zanim jednak wcielę ideę w czyn, postanowiłem przyjrzeć się bliżej działaniom, które wprawdzie wykorzystują bardzo podobne postulaty, mają jednak całkiem inne intencje.

Odwotywanie się do tego, że jest się blisko ludzi, wydaje się, nieodłącznym elementem kampanii wyborczej. To przede wszystkim wtedy polityka zbliża się, w swej autoprezentacji, do drugiego człowieka. Gdy w trakcie niedawnej kampanii prezydenckiej zniknął podział na dwa obozy, opisywana tendencja przybrała na sile. To prezydent elekt potrafił przebrać się i za górala, i za górnik. Zwycięzca tych wyborów odbył znacznie więcej spotkań ze swoimi wyborcami niż jego rywal. Hasło „Polski solidarnej”<sup>1</sup> wzmocniło obraz Lecha Kaczyńskiego jako osoby, która jest/może być blisko wszystkich, podczas gdy Donald Tusk miał być wyłącznie blisko bogatych. Często twierdzi się, że wskaźnikiem efektywności kampanii wyborczej jest liczba uściśnięć ręki kandydata czy też nawiązanych kontaktów wzrokowych.

Ten wymiar polityki (kampania wyborcza) jest bardzo zbliżony do marketingu, dlatego też dokonam krótkiej analizy tego drugiego zagadnienia. Należy wprawdzie zauważyć, że dla polityki bardziej charakterystyczny jest pewien krąg stałych, integrujących wartości, podczas gdy dla marketingu próba dotarcia do wartości dru-

<sup>1</sup> Traktowanie hasła „Polski solidarnej” jako postulatu zbliżenia do zwykłego człowieka ogataca je z całej historyczno-ideowej spuścizny. Moim jedynym usprawiedliwieniem jest takie potraktowanie go w ramach opisywanych działań.

giego. To rozróżnienie jest jednak mniej wyraźne, niżbyśmy chcieli. Politycy dostosowują swoje wypowiedzi do słupek z sondaży wyborczych (nie zawsze rozumiejąc ich sens), a działania marketingowe dążą do stworzenia warunków do integracji swoich grup docelowych w obrębie ważnych dla nich wartości.

Od lat 80. zeszłego wieku coraz popularniejsza staje się koncepcja tak zwanego marketingu relacji, która traktuje wymianę handlową nie jako transakcję, lecz relację. Jest to ujęcie szersze, biorące pod uwagę symboliczne, normatywne i emocjonalne aspekty wymiany handlowej.

W marketingu relacji działania sprzedawcy koncentrują się już nie na zdobywaniu klientów, lecz na ich utrzymywaniu. Dlatego też kluczową zmienną staje się lojalność klienta, rozumiana nie tylko jako powtarzanie zakupów. W opartej na lojalności relacji wymiany celem sprzedawcy jest nie sprzedaż, lecz stworzenie atmosfery zaufania, która powinna umacniać trwałą więź z kupującym.

Marketing jako teoria działania wydaje się odpowiadać pewnej prawidłowości występującej realnie. Otóż w sytuacji kontaktu akwizytora z potencjalnym klientem akwizytor ma większe szanse na przekonanie klienta, gdy będzie odbierany przez niego jako bliska mu osoba, a nie sprzedawca. Sprawia to, że jesteśmy mniej racjonalni w swoim wyborze. „Pozwalamy” wtedy, by emocje czy też nasze poczucie zobowiązania wobec akwizytora miały wpływ na naszą decyzję.

Przyjmując nieco pesymistyczny obraz rzeczywistości społecznej, można stwierdzić, iż celem bycia bliżej jest możliwość wplynięcia na drugiego: by zaakceptował nasze istnienie, naszą interpretację rzeczywistości społecznej, naszą wizję państwa, a w końcu oferowany mu zegarek.

Kluczem do zdecydowania „jak to jest naprawdę”, okazuje się intencja osoby dzia-

lającej. Czy zależy jej na własnym dobru czy też jej celem jest porozumienie się z nami, nasze dobro? Podchodząc do drugiej osoby, mogą albo czegoś od niej chcieć, albo chcieć być koło niej/dla niej.

Za każdym razem, gdy spotykamy drugą osobę, mniej lub bardziej świadomie przypisujemy jej jedną z tych dwóch intencji. Jeśli uznamy, że zależy jej na naszym dobru, istnieje większe prawdopodobieństwo, że będziemy się wobec niej zachowywać podobnie. I na odwrót – przypisanie jej intencji dbania o własny interes (traktowania nas przedmiotowo) wzmocni nasz krytycyzm wobec tej osoby.

Jednocześnie od wczesnych lat naszego istnienia jesteśmy uczeni, jak rozróżniać jedną postawę od drugiej. Większość systemów etycznych uczy nas, że powinniśmy umieć patrzeć poza koniec własnego nosa. Dodatkowo idee takie jak opozycja „być czy mieć” Ericha Fromma w quasi-naukowy sposób wzmocniają poczucie ważności tego podziału.

Rzeczywistość jest jednak trochę bardziej skomplikowana. Przykład marketingu pokazuje, że aby osiągnąć własny interes, wykonawca działania musi być skuteczny w byciu postrzeganym jako człowiek bezinteresowny. Polityków nie oceniamy tylko na podstawie tego, jakie wartości głoszą, ale interesuje nas także, w jakiej mierze są szczerzy w ich wyznawaniu. Zaklasyfikowanie wykonawcy działania zależy od uznania jego „roszczenia do ważności” (termin Jürgena Habermasa). Czy posiadanie jakiegoś towaru jest dla mnie ważne? Czy wybory mogą rzeczywiście coś zmienić? Sześćdziesiąt procent uprawnionych obywateli uznało, że nie. Politykom nie udało się udowodnić, że są odpowiednio blisko codziennego życia zwykłego człowieka.

Uważa się powszechnie, że świat wartości obcy jest marketingowi. Nic bardziej

mylnego. Marketing jest jedną z najbardziej zainteresowanych światem wartości dziedzin. Nie chodzi tutaj oczywiście o konkutowanie z etyką. Marketing dysponuje jednak wyrafinowanymi narzędziami i ogromnymi zasobami, które służą eksploracji świata wartości we współczesnym świecie.

Przed wprowadzeniem na rynek nowego produktu producent, jeśli go na to stać, przeprowadza badania wartości wyznawanych przez jego grupę docelową. Następnie tak dobiera nazwę, opakowanie i przekaz reklamowy produktu, by dopasować je do wartości ważnych dla potencjalnych klientów.

Młodzież jest celem znacznej części działań marketingowych, gdyż jest bardziej elastyczna, jeśli chodzi o nawyki i kupowane produkty<sup>2</sup>. Badania wykazują, że młodzi ludzie w Polsce w coraz większym stopniu poszukują rozrywki, dlatego też przekazy reklamowe i inne działania okolicznościowe w coraz większym stopniu starają się owej rozrywki dostarczać.

Jacek Kardaszewski podsumował ten stan, stwierdzając, że we współczesnym świecie to marketingowcy, a nie kapłani są dystrybutorami wartości<sup>3</sup>. To pracownicy działów marketingu mają, przynajmniej według przywoływanej opinii, większy od kapłanów wpływ na wartości wyznawane przez współczesne społeczeństwa. Są bardziej skuteczni, gdyż mają instrumentalne/totalnie akceptujące nastawienie do hierarchii wartości drugiego. To, czy Kardaszewski ma w swojej efektownej tezie rację, zależy od naszych jednostkowych wy-

borów. Czy jesteśmy świadomi tego, co tak naprawdę wpływa na nasze poczucie tego, co ważne?

Opisanie zwrotu ku naszym wartościom jako poszerzanie możliwości wpływu na nas jako biernych odbiorców jest jednak zbyt jednostronne, choć należy przyznać, że wygodne. Politycy w dwukolorowych krawatach i telewizyjna papka nie tylko manipulują swoimi odbiorcami, ale także odpowiadają na ich potrzeby. Pozostaje więc pytanie, na jakie nasze potrzeby odpowiada opisywana tendencja? Albo raczej: co się dzieje z naszym codziennym życiem, że potrzebujemy tak skomplikowanych systemów jak opisane powyżej, by choć zbliżyć się do poczucia metafizycznej więzi z drugim?

Opisywaną rzeczywistość można próbować zmieniać, albo otwarcie atakując działania marketingowe, albo tak edukując opinię publiczną, że umożliwiłoby jej to rozróżnianie form zaspokojenia potrzeby kontaktu z drugim człowiekiem. Drugie rozwiązanie, za którym się opowiadam, pomogłoby wykształcić umiejętność odróżniania lepszych i gorszych sposobów zaspokajania naszych potrzeb.

Postulowana edukacja mogłaby polegać na uczeniu odbioru przekazu medialnego na poziomie szkolnym. Nabyte umiejętności nie polegałyby tylko na technicznym rozszyfrowywaniu przekazu, ale także na zaobserwowaniu jego wpływu i budzeniu zdolności do przeciwstawienia się mu, bo opisane techniki marketingowe, traktując kontakt z drugim człowiekiem jako środek, a nie cel sam w sobie, zagrażają moralności, której jedną z podstawowych zasad jest postulat traktowania drugiego człowieka jako punktu centralnego wszelkich działań. Naruszają także zaufanie, które powstaje w kontakcie z bliźnim.

SEWERYN KRUPNIK, ur. 1981, doktorant socjologii na UJ.

<sup>2</sup> Jak stwierdził pewien marketingowiec: „Naszym celem jest sytuacja, w której klient przychodzi do sklepu i wybiera nasz produkt bez zastanowienia”.

<sup>3</sup> Jacek Kardaszewski *Narodziny marketingu z ducha ekonomii*, Gdańsk 2004, s. 51.

## Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waław Hryniewicz OMI, Piotr Kłodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Strózewski, 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 kolejnych 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).

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](mailto: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** jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

**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 I kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumerata oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I 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](mailto:miesiecznik@znak.com.pl)

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



### **W potrzasku polityki, s. 10**

Arkadiusz Stempin: 18 listopada 1965 roku Papieski Instytut Polski w Rzymie stał się areną burzliwej debaty. 36 polskich biskupów przybyłych na ostatnią sesję Soboru otrzymało do podpisania list, którego tekstu w języku polskim nie widzieli na oczy. Wyszyński przełamał swoje głównie narodowo-patriotyczne opory. Złożył podpis pod listem, który zaaprobował, choć nie on był jego autorem. Ale wtedy nawet on sam jeszcze nie wiedział, że szeroko otwiera drzwi do jutra, wyzwalając się od upiórów przeszłości.



### **Zrozumieć Jana Pawła II, s. 56**

Tadeusz Bartoś OP: Czy papież może odsłaniać własną niepewność wobec tajemnicy Nieskończonego? Odpowiedź w moim przekonaniu brzmi: nie tylko może, lecz także powinien. Siła przekazu nie w sile głosu się kryje, lecz w mocy wewnętrznego przekonywania słowa. Choć słowo to nie zyska z całą pewnością masowego posłuchu.



### **Piękno pozoru, s. 125**

Elżbieta Wolicka: Gadamer podkreśla powszechny charakter upodobania w pięknie i w tym, co piękne. O ile jednak doświadczenie fenomenu – tego, co piękne – jest zawsze jednostkowe i konkretne, o tyle warunkiem możliwości tego doświadczenia jest sposób istnienia piękna jako takiego, piękna jako „promieniowania”.



### **O książce Tomáša Halíka, s. 156**

Anna Głąb: Co dzieje się, gdy wiara po drodze gubi wątpliwość? Wiara i wątpliwość potrzebują siebie nawzajem, jak biblijne siostry – Marta i Maria. Gdy wątpliwość porzuci wiarę, popaść może w rozpacz lub cynizm; kiedy wiarę opuści wątpliwość, grozi jej upadek do poziomu ideologii, zimnej obrzędowości.

Za miesiąc: **Ciało – umysł – świadomość**

ISSN 0044-488X

