ETHOS

Rok 13
2000 nr 3(51)

POLSKIE PRZEŁOMY

* OD REDAKCJI – Polska na przełomie dziejów (C.R.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Jaki kształt przyjmą polskie przemiany? (fragment przemówienia wygłoszonego w Parlamencie RP, 11 VI 1999) **13**

OSIEMDZIESIĄTE URODZINY JANA PAWŁA II W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – „Tu się wszystko zaczęło...” Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w darze serca Jego Alma Mater Lublinensis w 80. rocznicę urodzin **21**
* Joaquín NAVARRO-VALLS – Z Papieżem Pielgrzymem na drogach świata (tłum. J. Merecki SDS) **24**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?”, czyli dlaczego Norman Davies został Honorowym Obywatelem miasta Lublina **31**
* Norman DAVIES – Historia igrzyskiem Pana Boga? Polska, Europa i świat dziesięć lat po upadku muru w Berlinie **52**

DZIEDZICTWO, KTÓRE ZOBOWIĄZUJE

* Jerzy KŁOCZOWSKI – Dziedzictwo unii lubelskiej w dobie wołania Kościoła o jedność „dwóch płuc” Europy **63**
* Adam KONDERAK – Zmagania o zachowanie chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego w czasach PRL-u **72**
* Tomasz STRZEMBOSZ – Harcerstwo polskie w latach 1944-1989 **87**

ZMAGANIE O „PRAWDĘ I CZYN”

* Andrzej GRZEGORCZYK – Moralistyczna wizja dziejów **103**
* Paweł BORTKIEWICZ TChr – Doświadczenie totalitaryzmów XX wieku a etyka przyszłości **113**
* Marek MARCZEWSKI – Prawda – krzyż – wyzwolenie. Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej aktualne przesłanie **126**

* Ks. Alfred WIERZBICKI – „Satyagraha" i „Solidarność". Wydarzenia odległe... i bliskie **141**

JAKI KSZTAŁT POLSKICH PRZEMIAN?

* Ks. Janusz NAGÓRNY – Pojednanie Polaków: czy i jak możliwe? **155**
* Julian AULEYTNER – Polityka społeczna w służbie rozwoju i solidarności **169**
* Dariusz WADOWSKI – Edukacja wobec wyzwań nowoczesnego społeczeństwa **181**
* Ludmiła MARJAŃSKA – O wielkości świata **195**
* John M. GRONDELSKI – Kościół a państwo. R. J. Neuhausa koncepcja „pustego publicznego rynku" **198**
* Ks. Adam L. SZAFRAŃSKI – Kościół w Polsce u progu XXI wieku **213**
* Stefan WILKANOWICZ – Chrześcijaństwo u progu trzeciego tysiąclecia. Zagrożenia – orientacje – zadania **230**

•

POLSKA JANA PAWŁA II

* Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI – Otwartość historii na przełomy w Chrystusie. Udział papieża Jana Pawła II w przełomach końca XX wieku **243**
* Jerzy BARTMIŃSKI – Ład uobecniony. O stylu językowym Jana Pawła II. Uwagi na marginesie przemówień i homilii wygłoszonych w czasie VII pielgrzymki do Polski **262**

„MIŁUJ OJCZYZNĘ BLIŹNIEGO JAK SWOJĄ WŁASNĄ"

* „...Bo jestem Polak". O zsyłce Polaków do Związku Sowieckiego w lutym 1940 roku z drem Stanisławem J. T. MAJDAŃSKIM rozmawia Maria WRZESZCZ **273**
* Grzegorz PRZEBINDA – Słowiański dialog o współczesności. Sacharowa i Sołżenicyna spotkania z Janem Pawłem II **282**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Cogitationes cordis... Odkryć – i wybrać – nie wybraną Miłość... Z drem Joaquínem NAVARRO-VALLSEM, dyrektorem Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, rozmawia Tadeusz STYCZEŃ SDS (tłum. J. Merecki SDS) **297**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Myśląc Ojczyzna... dziś na Monte Cassino **323**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Tomasz WIŚCICKI – Warto „kłócić się o głupstwa" (rec.: J. Nowak-Jeziorański, *Polska wczoraj, dziś i jutro*, Warszawa 2000) **325**
* Marek MARCZEWSKI – Charyzmatyk Kościoła posoborowego (omówienie „Roczników Teologicznych" 45(1998) z. 8 poświęconych ks. F. Blachnickiemu) **331**
* Ryszard MORDARSKI – Papież i teologowie – konflikt autorytetów (rec.: R. M. McInerny, *What Went Wrong with Vatican II. The Catholic Crisis Explained*, Manchester-New Hampshire 1998) **335**
* Propozycje „Ethosu" **343**

SPRAWOZDANIA

* Jarosław KAPSA, Tadeusz WRONA – Rodzina – wspólnota lokalna – ojczyzna (sprawozdanie z konferencji Ligi Krajowej nt. „Polityka prorodzinna samorządu terytorialnego", Częstochowa 7-9 IV 2000) **347**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Bp Andreas LAUN – Jan Paweł II – Papież życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa (tłum. P. Mikulska) **355**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Robert SPAEMANN – Zła nauka o dobrym celu. Filozoficzne tło debaty wokół poradnictwa prenatalnego w Niemczech (tłum. P. Mikulska) **363**

BIBLIOGRAFIA

* Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Polski w 1999 roku (oprac. Maria FILIPIAK, Cezary RITTER) **371**

* Noty o autorach **379**
* Summary **389**
* Contents **393**

OD REDAKCJI

POLSKA NA PRZEŁOMIE DZIEJÓW

„Dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, serce, sumienie. To jest najgłębszy nurt kultury. To jej najmocniejszy zrąb. To jej rdzeń i siła. Otóż tego, co Naród polski wniósł w rozwój człowieka i człowieczeństwa, co w ten rozwój również dzisiaj wnosi, nie sposób zrozumieć bez Chrystusa". W pewnym sensie od tych słów wszystko w Polsce rozpoczęło się na nowo.

2 czerwca 1979 roku, w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego, kiedy słowa te zostały publicznie wypowiedziane wobec nieprzeliczonych rzesz Polaków zgromadzonych na placu Zwycięstwa w Warszawie i milionów rozsianych po całej Polsce w swych domach przed telewizorami, kraj nasz wciąż jeszcze podpadał pod osąd rozczarowanego byłego komunisty, jako „Polska nieczłowiecza" (Adam Ważyk, *Poemat dla dorosłych*). Wprawdzie nie budowano już wówczas ze zorganizowanym zapałem Nowej Huty, nie realizowano już na placach budów, w kopalniach i hutach „trzystu procent normy", masowe migracje ludności ze wsi do blokowisk zwanych miastami, należały już do przeszłości, a ponure cele śmierci zdążyły już opustoszeć... Życie w kraju przybrało wówczas inną twarz: twarz „małej stabilizacji", słynnej polskiej czerwonej rzodkiewki i jednego z najwyższych w Europie wskaźników spożycia alkoholu na statystycznego mieszkańca. (Właśnie od sprzeciwu wobec tej narodowej plagi rozpoczął swoją drogę ku „polskiej teologii wyzwolenia" Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki – pisze o tym w niniejszym numerze Marek Marczewski).

I oto pośród tej „Polski nieczłowieczej", pośród tego narodu wielokrotnie po wojnie oszukiwanego i manipulowanego, a w latach siedemdziesiątych – wydawało się – bardzo zatomizowanego i konsumpcyjnego, pojawia się głos – natychmiast przez wszystkich zrozumiany – że „dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa" oraz że „nie sposób zrozumieć" i nie sposób adekwatnie dokonać tej oceny – „bez Chrystusa".

Kiedy kilka lat później – z okazji dziesiątej rocznicy wyboru kard. Karola Wojtyły na Stolicę św. Piotra – gościliśmy na KUL-u w Instytucie Jana Pawła II profesora Normana Daviesa (także współautora obecnego numeru „Ethosu"), usłyszeliśmy od niego, jako od „niezależnego" obserwatora, taką oto ocenę naszej sytuacji polityczno-gospodarczej oraz stanu naszej polskiej świadomości społeczno-moralnej: „Jeśli stawiamy pytanie, czy kryzys gospodarczy udało się załagodzić, odpowiedziałbym, że nie. Jeśli pytamy, czy sytuacja polityczna polepszyła się, odpowiedziałbym: niewiele. Na pytanie, czy stan moralny narodu jest zdrowszy, czy Polacy są mniej skłóceni ze sobą, mniej podzieleni, odpowiem również – nie. Na pytanie, czy stan świadomości narodu jest obecnie inny, odpowiadam natomiast – całkowicie. Czy Polacy lepiej rozumieją rozmiary i źródła swego losu? Odpowiadam: niewątpliwie. Czy ta nowa, głębsza wiedza o sobie ma jakieś znaczenie dla przyszłości? Odpowiadam: ogromne. Moim zdaniem ta rewolucja świadomości zaczęła się 16 października, dziesięć lat temu na konklawe" („Ethos" 1(1988) nr 4, s. 87).

Od tamtego czasu i tamtych słów na warszawskim placu Zwycięstwa, jak również od przytoczonej opinii historyka z wysp brytyjskich na temat polskich przemian, minęły kolejne lata. Numer „Ethosu", który przedkładamy obecnie naszym Czytelnikom, ukazuje się już w innej Polsce (która wszak, przyznajmy, nie jest Norwidowską „Polską przemienionych kołodziejów" i może nazbyt zdążyła nam już spowszednieć) – w Roku Jubileuszowym. Znamię tego jubileuszu jest widoczne w wielu zamieszczonych tu tekstach. O ile jednak zeszyt poprzedni – *Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia* – dotyczył uniwersalnego wymiaru jubileuszu, w tym numerze pragniemy zaproponować coś w rodzaju jubileuszowej „naszej Polaków rozmowy"...

Wielki Jubileusz upamiętnia fakt Wcielenia Słowa, czyli radykalnego wkroczenia Boga – w Osobie Bożego Syna – w ludzkie dzieje. W jubileuszu chodzi nie tylko o w s p o m n i e n i e dawnych wydarzeń, ale o u o b e c n i e n i e tego, co w nich istotne. Słowo Ojca nie tylko „w owym czasie" – dwa tysiące lat temu – „ciałem się stało i m i e s z k a ł o między nami"; Słowo pośród nas „rozbiło swój namiot" i „z a m i e s z k a ł o między nami" – by odtąd z nami już pozostać „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata", po kres dziejów.

Chrześcijaństwo jest religią historyczną, to znaczy religią ściśle związaną z konkretnymi historycznymi wydarzeniami, które jednak nie należą w całości do historii, lecz ją transcendują i z perspektywy wiecznej, nieprzemijającej – ją przenikają. Jak się to dzieje? W jaki sposób możemy doświadczyć dziejowej doniosłości prawd wiecznych, tych, które nazywamy „prawdami wiary chrześcijańskiej"?

Objawienie judeochrześcijańskie mówi nam, że życie każdego z nas jest niepowtarzalnym, jednorazowo wypowiedzianym przez Boga słowem, jednakże urzeczywistnia się ono w pełni zawsze w kontekście wspólnoty. Człowiek bowiem osiąga szczyt swojej osobowej samorealizacji wówczas, gdy ze swojego

życia czyni w sposób wolny całkowity i bezinteresowny dar zaadresowany w stronę drugiego. Każdy taki akt jest zarazem aktem wspólnototwórczym. Tę właśnie prawdę objawił ludziom Bóg dwa tysiące lat temu przez Wcielenie swojego Syna. Taki jest, mówiąc językiem encykliki *Redemptor hominis*, „ludzki wymiar Odkupienia". Ponad tysiąc lat temu prawda ta została zaszczepiona na tej ziemi, którą od tamtego czasu nazywamy ziemią polską. To jest właśnie ta ostateczna miara, którą należy przyłożyć do dziejów narodu.

Jeżeli przyjąć tę miarę jako właściwą dla oceny dziejów człowieka na polskiej ziemi, dziejów narodu polskiego – to odkrywamy w niej pewien paradoks. Otóż jest to miara, która r ó w n o c z e ś n i e wskazuje na to, co s p e c y f i c z n i e p o l s k i e w naszych dziejach i w naszym narodowym ethosie, oraz na to, co ł ą c z y n a s z i n n y m i narodami, zwłaszcza w Europie. Wskazuje na nasze miejsce pośród rodziny narodów, uświadamia nam, czego możemy się od innych nauczyć i co my sami mamy im do zaoferowania. Wskazuje bowiem na kryterium tego, co naprawdę warto przyjąć od innych, i tego, co naprawdę warto im zaoferować. Oba te aspekty – oryginalny i uniwersalny – polskiej kultury chrześcijańskiej niezwykle sugestywnie oddał w swoim artykule o dziejach i późniejszym oddziaływaniu, aż do naszych dni, unii polsko-litewskiej, kulminującej w 1569 roku w unii zwanej lubelską, Jerzy Kłoczowski. Wiele też możemy na ten właśnie temat nauczyć się od autora *Bożego igrzyska* z jego mowy wygłoszonej z okazji wręczenia mu przez Radę Miejską Lublina tytułu Honorowego Obywatela naszego miasta.

Innym przykładem zastosowania tego kryterium do dziejów narodów i stosunków pomiędzy nimi jest nakaz wielkiego myśliciela rosyjskiego końca XIX wieku Włodzimierza Sołowjowa: „Miłuj ojczyznę bliźniego, jak swoją własną". Po upływie stulecia nie stracił on nic ze swej aktualności. Przywołujemy tę myśl w kontekście naszych trudnych i złożonych stosunków polsko-rosyjskich, których świadectwem jest zarówno zamieszczona w numerze rozmowa z doktorem Stanisławem Majdańskim o zsyłce w głąb Rosji w lutym 1940 roku, jak i artykuł Grzegorza Przebindy o spotkaniach wielkich Rosjan – Andrieja Sacharowa i Aleksandra Sołżenicyna – z Papieżem-Polakiem.

Wiek XX nie oszczędził traumatycznych doświadczeń żadnemu z narodów Europy. „Gdzie byłeś Adamie?" – „Byłem na wojnie światowej". Taki dialog między Bogiem a człowiekiem umieszcza niemiecki pisarz Heinrich Böll (który uważał za konieczne dokonać moralnej oceny najnowszych dziejów swego narodu) jako motto jednej ze swoich powieści. To chyba najkrótsze historyczno-moralne resumé kończącego się „naszego stulecia". Na wojnie totalnej (jaką była II wojna światowa) możliwe jest wszystko. Nie ma żadnych reguł odnoszenia się do drugich poza jedną: r e g u ł ą w a l k i. Reguła ta nie przynosi nikomu zwycięstwa. Przeciwnie, wszyscy, którzy poddają się jej logice, są jej o f i a r a m i. Druga wojna światowa pozostanie na zawsze tragicznym ucieleśnieniem tej zasady. Tylko ci, którzy nie poddali się zasadzie walki i nienawiści,

odnieśli w niej zwycięstwo, pomimo że – jak o. Maksymilian Maria Kolbe czy Edyta Stein – stracili (czy raczej oddali) w niej swoje życie. Czy możliwy jest jeszcze „człowieczy" kształt dziejów po doświadczeniu totalitaryzmów? Czy jest on możliwy dla ludzi, którzy „byli na wojnie światowej"? Co należy uczynić, aby nie tylko zaleczyć rany, ale przezwyciężyć chorobę u samego jej źródła? Próby udzielenia odpowiedzi na te pytania podejmują się między innymi Andrzej Grzegorczyk i ks. Paweł Bortkiewicz.

Skądinąd wiemy, że odpowiedź taka nadeszła. Mniej więcej w połowie tego wieku do każdego człowieka w Europie i świecie, do wszystkich ludów żyjących w różnych systemach politycznych i społeczno-gospodarczych, poddanych presji rozmaitych ideologii, zostało skierowane takie oto przesłanie: „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z samego siebie" (KDK, nr 24). Było to przesłanie Kościoła powszechnego wyrażone w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, które jest także podstawowym przesłaniem Kościoła Papieża-Polaka.

Jaką treść zawiera ta odpowiedź? Każdy człowiek jest – istnieje – ponieważ jest z daru. Życie każdego jest darem i w związku z tym rozwój społeczeństw, całych narodów, także proces jednoczenia się Europy, nie może dokonywać się jedynie na zasadzie wymiany ekwiwalentów. Obok logiki wymiany dóbr – logiki właściwej dla gospodarki rynkowej – społeczeństwa Europy potrzebują dziś logiki daru. To ona właśnie jest fundamentem wspólnego życia ludzi. Bez niej życie społeczne jednowymiarowo poddane mechanizmom rynkowym staje się po prostu nieludzkie; bez niej droga i do Polski, i do Europy „nieczłowieczej" ponownie staje otworem. Jak wyraził to Giuliano Amato, jeden z czołowych polityków europejskich (zresztą przedstawiciel tak zwanej lewicy laickiej), Europie nie wystarczy dziś „teoria cen", potrzebuje ona wartości, które „przełamują samotność" i które w polityce państw europejskich winny znaleźć swój adekwatny wyraz. Samotność przełamać można jedynie w oparciu o logikę daru. Nikt nie może pozostać sam i nikt też nie powinien żyć tak, jakby był sam; każdy ma coś do zaofiarowania drugiemu i wspólnocie.

Pod tym względem wydarzenia ostatnich lat były tyleż dramatyczne, co budzące nadzieję i nowe zobowiązania, winniśmy więc z „roztropną troską" myśleć o przyszłości naszej Ojczyzny. Stąd niniejszy numer „Ethosu" zatytułowaliśmy *Polskie przełomy*. Owych „przełomów" było w historii Polski XX wieku wiele: odzyskanie niepodległości i wojna polsko-bolszewicka; druga wojna światowa z jej martyrologium i Polskim Państwem Podziemnym; narzucony siłą komunizm i obrona tożsamości narodu (konfrontacja chrześcijańskiej kultury polskiej z jej wizją laicką, powstanie demokratycznej opozycji – piszą o tym Tomasz Strzembosz i Adam Konderak); Polak na Stolicy Piotrowej i ruch „Solidarność", który zapoczątkował „jesień ludów" w Europie Środkowo-Wschodniej. Ogólnoludzką doniosłość metody i przesłania solidarnościowego

zrywu w Polsce dobrze oddaje ks. A. Wierzbicki, porównując go z filozofią działania politycznego Mahatmy Gandhiego. Chodzi tu o walkę polityczną, która prowadzona jest w taki sposób, iż nie ma w niej ofiar, nie ma zwyciężonych... Są tylko zwycięzcy.

Czas obecny obfituje w nowe „przełomy". Od dziesięciu lat sami decydujemy o kształcie demokracji i państwa prawa, o modelu rozwoju społeczno-gospodarczego, o stosunku do naszego dziedzictwa, kultury oraz miejsca religii i Kościoła w życiu publicznym (problemom tym poświęcone są artykuły J. Grondelskiego, ks. L. Szafrańskiego i S. Wilkanowicza). Polska jest naszym współdomem. Myślimy o jego miejscu w Europie i świecie. Niektóre decyzje już zapadły (przystąpienie do NATO), inne są przed nami (członkostwo w Unii Europejskiej).

I wreszcie (wracamy do punktu wyjścia): na historii ostatnich dwudziestu lat niezatarte piętno odcisnął pontyfikat Jana Pawła II. Słowa Ojca Świętego towarzyszyły „polskim przełomom", gdy rodziła się „Solidarność", w trudnych dniach stanu wojennego, gdy tworzyliśmy zręby suwerennego państwa. Słowa te przyjmowane były różnie: w czasach realnego socjalizmu aprobowane przez naród, a wyciszane przez władze; w 1991 roku, kiedy Papież podkreślał, że dla narodu o takich dziejach i tożsamości kulturowej odzyskanie wolności politycznej nie jest celem samym w sobie, wyczuwało się – zwłaszcza w środkach masowego przekazu – pewien opór. Wraz z upływem lat, którym towarzyszył gorzki nieraz smak odzyskanej wolności, naród nabierał przekonania, iż Jan Paweł II od lat jest tym kimś, komu rzeczywiście – z miłości do tego ludu – zależy na jego wolności i pomyślnej przyszłości.

Do zbiorowej pamięci – i więcej: do historii Polski – weszły wezwania: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi!"; „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa"; „Pomnóżcie to wielkie dziedzictwo, któremu na imię Polska"; „Nie ma wolności bez solidarności – nie ma solidarności bez miłości"; „Nigdy program walki przed programem solidarności!"; „Nie pragnijcie takiej Polski, która by was nic nie kosztowała"; „Polska potrzebuje ludzi sumienia" – aż po wciąż brzmiące nam w uszach, jakby dziękczynne: „Ale nam się wydarzyło!" To papieskie dziedzictwo, ten niezwykły dialog Namiestnika Chrystusa ze swoimi rodakami – dialog, który wciąż trwa – chcemy w tym numerze „Ethosu" ocalić od zapomnienia.

Mamy zresztą ku temu szczególną sposobność. W tym roku Jan Paweł II ukończył osiemdziesiąt lat. W dniu Jego urodzin, 18 maja, gościliśmy w Lublinie na KUL-u dyrektora Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, doktora Joaquína Navarro-Vallsa. Rzecznik, który z powodu Papieża-Pielgrzyma stał się Rzecznikiem-Pielgrzymem, w tym dniu – jako naoczny świadek – wprowadzał nas na pielgrzymie szlaki Jana Pawła II. Przedłużeniem tych papieskich urodzin obchodzonych na KUL-u był o kilka dni późniejszy wykład profesora Normana Daviesa, o Polsce i Europie w dziesięć lat po upadku muru berlińskiego, wy-

głoszony w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w roku akademickim 1999/2000 oraz z okazji wręczenia Profesorowi tytułu Honorowego Obywatela Miasta Lublina. Te dwa wykłady pozwoliły nam – podobnie jak, miejmy nadzieję, pozwolą czytelnikom „Ethosu" – raz jeszcze uświadomić sobie „udział Jana Pawła II w przełomach końca XX wieku". Tych polskich i tych europejskich.

C.R.

JAN PAWEŁ II

JAKI KSZTAŁT PRZYJMĄ POLSKIE PRZEMIANY?

JAN PAWEŁ II

JAKI KSZTAŁT PRZYJMĄ POLSKIE PRZEMIANY?*

[...]

Dwadzieścia lat temu, podczas mojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, razem z rzeszami zgromadzonymi we wspólnocie modlitwy na placu Zwycięstwa, przywoływałem Ducha Świętego: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!" (2 czerwca 1979 r.). Prosząc ufnie o tę odnowę, nie wiedzieliśmy wtedy jeszcze, jaki kształt przyjmą polskie przemiany. Dzisiaj już wiemy. Wiemy, jak głęboko sięgnęło działanie Bożej mocy, która wyzwala, leczy i oczyszcza. Możemy być wdzięczni Opatrzności za to wszystko, co udało się nam osiągnąć dzięki szczeremu otwarciu serc na działanie Ducha Parakleta. Składam dzięki Panu historii za obecny kształt polskich przemian, za świadectwo godności i duchowej niezłomności tych wszystkich, którzy w tamtych trudnych dniach byli zjednoczeni tą samą troską o prawa człowieka, tą samą świadomością, iż można życie w naszej Ojczyźnie uczynić lepszym, bardziej ludzkim. Jednoczyło ich głębokie przekonanie o godności każdej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga i odkupionej przez Chrystusa. Dzisiaj zostało wam powierzone tamto dziedzictwo odważnych i ambitnych wysiłków podejmowanych w imię najwyższego dobra Rzeczypospolitej. Od was zależy, jaki konkretny kształt przybierać będzie w Polsce wolność i demokracja.

Spotkanie dzisiejsze posiada wieloraką wymowę symboliczną. Po raz pierwszy Papież przemawia do połączonych izb polskiego Parlamentu, Papież Polak, w obecności władzy wykonawczej, władzy sądowniczej, przy udziale korpusu dyplomatycznego. Trudno w tej chwili nie wspomnieć o długiej, sięgającej XV w. historii polskiego Sejmu czy też o chlubnym świadectwie ustawodawczej mądrości naszych przodków, jakim była Konstytucja 3 maja z 1791 r. Dziś, w tym miejscu, w jakiś sposób szczególny uświadamiamy sobie zasadniczą rolę, jaką w demokratycznym państwie spełnia sprawiedliwy porządek prawny,

---

* Fragmenty przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego w Parlamencie RP 11 VI 1999 r. („L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 52-55). Tytuł pochodzi od redakcji.

którego fundamentem zawsze i wszędzie winien być człowiek i pełna prawda o człowieku, jego niezbywalne prawa i prawa całej wspólnoty, której na imię naród.

[...]

Miejsce, w którym się znajdujemy, skłania do głębokiej refleksji nad odpowiedzialnym korzystaniem w życiu publicznym z daru odzyskanej wolności oraz nad potrzebą współpracy na rzecz dobra wspólnego.

Niech nam w tej refleksji pomoże przywołanie na pamięć jakże licznych w ciągu ostatnich dwu stuleci heroicznych świadectw polskiego dążenia ku własnemu suwerennemu państwu, które dla wielu pokoleń naszych rodaków istniało jedynie w marzeniach, w przekazach rodzinnych, w modlitwie. Mam tu na myśli przede wszystkim czasy rozbiorów i związaną z nimi walkę o odzyskanie utraconej niepodległości Polski wykreślonej z mapy Europy. Brak tej podstawowej struktury politycznej kształtującej rzeczywistość społeczną był zwłaszcza podczas ostatniej wojny światowej tak dotkliwy, iż w warunkach śmiertelnego zagrożenia samego biologicznego istnienia narodu, doprowadził do powstania Polskiego Państwa Podziemnego, które nie miało analogii w całej okupowanej Europie. [...]

Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że to dzisiejsze spotkanie w Parlamencie byłoby niemożliwe bez zdecydowanego sprzeciwu polskich robotników na wybrzeżu w pamiętnym sierpniu 1980 r. Nie byłoby możliwe bez „Solidarności", która wybrała drogę pokojowej walki o prawa człowieka i narodu. Wybrała także zasadę, jakże powszechnie wtedy akceptowaną, że „nie ma wolności bez solidarności": solidarności z drugim człowiekiem, solidarności przekraczającej różnego rodzaju bariery klasowe, światopoglądowe, kulturowe, a nawet geograficzne, czego świadectwem była pamięć o losie naszych wschodnich sąsiadów.

Konsekwencją wyboru takich właśnie pokojowych metod walki o społeczeństwo wolnych obywateli i o demokratyczne państwo były – mimo cierpień, ofiar, upokorzeń stanu wojennego i lat następnych – wydarzenia roku 1989, które zapoczątkowały wielkie zmiany polityczne i społeczne w Polsce i Europie. [...]

O tych wydarzeniach nie wolno nam zapominać. Przyniosły one nie tylko upragnioną wolność, ale w sposób decydujący przyczyniły się do upadku murów, które przez niemal półwiecze oddzielały od wolnego świata społeczeństwa i narody naszej części kontynentu. Te historyczne przemiany zapisały się w dziejach współczesnych jako przykład i nauka, iż w dążeniu ku wielkim celom życia zbiorowego „człowiek, krocząc swym historycznym szlakiem, może wybrać drogę najwyższych aspiracji ludzkiego ducha" (przemówienie w siedzibie ONZ, 5 października 1995 r.). Może i powinien przede wszystkim wybrać postawę miłości, braterstwa i solidarności, postawę szacunku dla godności człowieka, a więc te wartości, które wtedy zadecydowały o zwycięstwie bez jakże groźnej konfrontacji atomowej.

Pamięć o moralnych przesłaniach „Solidarności", a także o naszych, jakże często tragicznych doświadczeniach historycznych, winna dziś oddziaływać w większym stopniu na jakość polskiego życia zbiorowego, na styl uprawiania polityki czy jakiejkolwiek działalności publicznej, zwłaszcza takiej, która jest sprawowana na mocy społecznego wyboru i zaufania.

Służba narodowi musi być zawsze ukierunkowana na dobro wspólne, które zabezpiecza dobro każdego obywatela. [...]

W polskiej tradycji nie brakuje wzorców życia poświęconego całkowicie dobru wspólnemu naszego narodu. Te przykłady odwagi i pokory, wierności ideałom i poświęcenia wyzwalały najpiękniejsze uczucia i postawy u wielu Polaków, którzy bezinteresownie i z poświęceniem ratowali Ojczyznę, gdy była ona poddawana najcięższym próbom.

Jest oczywiste, że troska o dobro wspólne winna być realizowana przez wszystkich obywateli i winna się przejawiać we wszystkich sektorach życia społecznego. W szczególny jednak sposób ta troska o dobro wspólne jest wymagana w dziedzinie polityki. Mam tu na myśli tych, którzy oddają się całkowicie działalności politycznej, jak i poszczególnych obywateli. Wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, powinno być ofiarną służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych czy grupowych korzyści z pominięciem dobra wspólnego całego narodu.

Pragnę przypomnieć w tym miejscu *Kazania sejmowe* ks. Piotra Skargi i jego żarliwe wezwania skierowane do senatorów i posłów I Rzeczypospolitej: „Miejcie wspaniałe i szerokie serce. [...] Nie cieśnijcie ani kurczcie miłości w swoich domach i pojedynkowych pożytkach, nie zamykajcie jej w komorach i skarbnicach swoich! Niech się na lud wszytek z was, gór wysokich, jako rzeka w równe pola wylewa! [...] Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy; bo w niej jego wszystko się dobre [...] zamyka" (*Kazanie drugie, O miłości ku Ojczyźnie*).

[...]

Wyzwania stojące przed demokratycznym państwem domagają się solidarnej współpracy wszystkich ludzi dobrej woli – niezależnie od opcji politycznej czy światopoglądu wszystkich, którzy pragną razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny. Szanując właściwą życiu wspólnoty politycznej autonomię, trzeba pamiętać jednocześnie o tym, że nie może być ona rozumiana jako niezależność od zasad etycznych. Także państwa pluralistyczne nie mogą rezygnować z norm etycznych w życiu publicznym. „Po upadku w wielu krajach ideologii – tak napisałem w Encyklice *Veritatis splendor* – które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralne-

go punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm»" (nr 101).

Dzieląc radość z pozytywnych przemian, jakie dokonują się w Polsce na naszych oczach, winniśmy sobie również uświadomić, że w wolnym społeczeństwie muszą istnieć wartości zabezpieczające najwyższe dobro całego człowieka. Wszelkie przemiany ekonomiczne mają służyć kształtowaniu świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego. Pragnąłem życzyć polskim politykom i wszystkim osobom zaangażowanym w życiu publicznym, by nie szczędzili sił w budowaniu takiego państwa, które otacza szczególną troską rodzinę, życie ludzkie, wychowanie młodego pokolenia, respektuje prawo do pracy, widzi istotne sprawy całego narodu i jest wrażliwe na potrzeby konkretnego człowieka, szczególnie ubogiego i słabego.

Wydarzenia w Polsce sprzed dziesięciu lat stworzyły historyczną szansę, by kontynent europejski, porzuciwszy ostatecznie ideologiczne bariery, odnalazł drogę ku jedności. Mówiłem o tym wielokrotnie, rozwijając metaforę „dwóch płuc", którymi winna oddychać Europa zespalając w sobie tradycje Wschodu i Zachodu. Zamiast jednak oczekiwanej wspólnoty ducha dostrzegamy nowe podziały i konflikty. Sytuacja ta niesie dla polityków, dla ludzi nauki i kultury i dla wszystkich chrześcijan pilną potrzebę nowych działań służących integracji Europy.

Pielgrzymując po ścieżkach czasu, Kościół właśnie z naszym kontynentem związał swą misję tak ściśle, jak z żadnym innym. Duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy i dzięki świadectwu męczenników. Kształtowano je w świątyniach wznoszonych z wielkim poświęceniem i w ośrodkach życia kontemplacyjnego, kształtowano je oczywiście w humanistycznym przesłaniu uniwersytetów. Kościół, powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej, wnosił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości. Zawsze trwał w przekonaniu, „że autentyczna polityka kulturalna powinna ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego" (Orędzie do Światowej Konferencji UNESCO poświęconej polityce kulturalnej, 24 lipca 1982 r.). Jakże uboga pozostałaby kultura europejska, gdyby zabrakło w niej chrześcijańskiej inspiracji!

Dlatego Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych oraz przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorod-

ności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha. Również w tym miejscu ponawiam mój apel skierowany do starego kontynentu: „Europo, otwórz drzwi Chrystusowi!"

[...]

Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską. Doświadczenie dziejowe, jakie posiada naród polski, jego bogactwo duchowe i kulturowe mogą skutecznie przyczynić się do ogólnego dobra całej rodziny ludzkiej, zwłaszcza do umocnienia pokoju i bezpieczeństwa w Europie.

Przypadająca w tym roku sześćdziesiąta rocznica wybuchu II wojny światowej oraz dziesiąta rocznica wydarzeń, o których wspominaliśmy, winna stać się okazją dla wszystkich Polaków do refleksji nad darem wolności „danej" i równocześnie „zadanej". Wolności wymagającej nieustannego wysiłku w jej umacnianiu i odpowiedzialnym przeżywaniu. Niech wspaniałe świadectwa miłości Ojczyzny, bezinteresowności i heroizmu, jakich mamy wiele w naszej historii, będą wyzwaniem do zbiorowego poświęcenia wielkim narodowym celom, gdyż „najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie" (*Redemptor hominis*, nr 21).

[...]

„ETHOS" 2000 nr 3 (51) – 2

OSIEMDZIESIĄTE URODZINY JANA PAWŁA II W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Tadeusz STYCZEŃ SDS

„TU SIĘ WSZYSTKO ZACZĘŁO..."

Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w darze serca Jego Alma Mater Lublinensis w 80. rocznicę urodzin

Pomyślmy, przez ile lat mieliśmy przywilej obcowania na co dzień z Papieżem-Pielgrzymem obecnym wśród nas na KUL-u, jako Profesorem-Pielgrzymem, przybywającym tu do nas przez długi czas regularnie nocnym pociągiem relacji Kraków-Lublin. Ile to było tych lat „tu", z nami? Było ich dwadzieścia cztery.

W dniu 18 maja 1920 roku, a więc dokładnie dziś przed 80 laty, obdarza Bóg Emilię i Karola Wojtyłów w Wadowicach pod Krakowem darem chłopca. Rodzice dali dziecku na chrzcie imiona: Karol, Józef. „Tu się wszystko zaczęło..." – powie dlatego Ojciec Święty, do głębi poruszony darem swego istnienia, jako 79-letni już Papież-Pielgrzym, odwiedzając przed rokiem swój dom rodzinny w Wadowicach.

„Tu się wszystko zaczęło..."

Cóż właściwie się tu zaczęło? A to właśnie, że Bóg w swym odwiecznym zamyśle zechciał dar osoby i życia tego chłopca zaoferować, „gdy czas nadejdzie", wszystkim nam współczesnym jako dar Papieża Kościoła naszych dni oraz że Karol, odczytawszy ten Boży zamysł względem siebie, wkroczył zdecydowanie na drogę, którą sam Bóg zdąża do każdego z nas. Wszak dla tej tylko sprawy Bóg stał się w Jezusie Chrystusie, Synu Maryi z Nazaretu, człowiekiem. Oto dlaczego Jan Paweł II, Papież z rodu Polaków, utożsamiwszy się wręcz z Chrystusem na wzór świętego Pawła: „Teraz [...] już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20), czynić to będzie z niesłychanym w całych dotychczasowych dziejach papiestwa rozmachem, ujawniając przy tym niezwykłą, owszem, rosnącą z każdym dniem moc ducha w swym kruchym już dziś ciele. Dlaczego? Dlatego, że dla Papieża człowiek, każdy z osobna w swej niepowtarzalności, jest drogą Chrystusa i drogą Chrystusowego Kościoła! Oto jaka głębia treści wyłania się i odsłania nam z tego skrótu: „Tu się wszystko zaczęło...".

Oto też dlaczego świat zdumiał się na widok cudu rewolucji w przestrzeni ducha, jakiej dokonał ten Papież w czasie tych prawie dwudziestu dwu już lat swego pontyfikatu, patrząc na jego dokonania z perspektywy dzisiejszego dnia, a także z perspektywy miejsca, z którego Bóg powołał tego Papieża, by podarować go światu. Dlatego też właśnie dziś przychodzi i nam w sposób szczególny na myśl i ciśnie się na usta pytanie: dlaczego Bóg zechciał ten niezwykły skarb – przeznaczony dla całego świata! – jakby ukryć i przechować go na tak

długi czas właśnie „tu" – tu, gdzie „się to wszystko zaczęło", w Polsce, w Krakowie, i także tu u nas, w Lublinie? Cóż to za wybranie, ale i jaka odpowiedzialność! Oto też i miejsce, to „tu", gdzie trzeba nam wyciągać wciąż na nowo praktyczne z tego wnioski, dla nas samych, dla naszych sąsiadów w Europie, dla wszystkich mieszkańców Ziemi, Ojczyzny ludzi.

Pomyślmy, przez ile lat mieliśmy przywilej obcowania na co dzień z Papieżem-Pielgrzymem obecnym wśród nas na KUL-u, jako Profesorem-Pielgrzymem, przybywającym tu do nas przez długi czas regularnie nocnym pociągiem relacji Kraków-Lublin. Ile to było tych lat „tu", z nami? Było ich dwadzieścia cztery. Przyznajmy: czyż serce w nas nie pałało wówczas, gdy prezentował on nam tutaj z Katedry Etyki dwuletni cykl swych refleksji na temat: *Miłość i odpowiedzialność*; czy nie czuliśmy w nim żaru, który wraził w poetyckie słowa swego misyjnego credo: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć,/ Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie" (*Narodziny wyznawców*)? Potem następowały sukcesywnie fragmenty studium *Osoba i czyn*. A wszystko po to, by na wieść w dniu 16 października 1978 roku przejść nagle, z Woli Bożej Opatrzności, wprost stąd, z tej Katedry Etyki w Lublinie, tam, na katedrę świętego Piotra w Rzymie? Czy nie trzeba więc tu, właśnie tu, zawołać dziś: Błogosławione jesteś Miasto Unii, Lublinie, błogosławionaś jest nasza Alma Mater, Katolicki Uniwersytecie Lubelski, skoro ten „Nasz Profesor Papież" objął ciebie na równi swym sercem, obejmując i ciebie tymi oto słowami: „Ze wszystkich uniwersytetów świata te trzy są mi najdroższe: ten krakowski, ten rzymski i ten lubelski...". Gdyż i ten jego dar jest także cząstką tego: „Tu się wszystko zaczęło...".

Czyż serce nasze wówczas tego nie czuło, czy ono w nas już wtedy nie pałało? Jako studenci KUL czuliśmy przecież Bożą iskrę w tym Księdzu Profesorze, naszym Wuju.

Niech to zilustruje mały fragment z eutrapelii. Pomysłodawcą był Jurek Rebeta. Wykonawcami wszyscy studenci. I ja też tam z nimi byłem. W czasie wspólnej zabawy z naszymi profesorami sklasyfikowaliśmy ich wszystkich wedle kryterium: mądry – święty. Możliwych klas jest – logicznie rzecz biorąc – cztery. Klasa i kategoria pierwsza, czyli studenckie niebo: to mądry i święty; kategoria druga: to mądry, ale nie za święty; trzecia: święty, ale nie za mądry; jest wreszcie i ta przerażająco straszna, piekło studenckie (i to dla kogo?): ani mądry, ani święty. Piekło okazało się – na szczęście także dla samych sędziów – puste. Za to w tej wyróżnionej kategorii, w naszym studenckim niebie, jako mędrzec i święty, znalazł się tylko On jeden – Ksiądz Profesor Karol Wojtyła. Ale nie był tam sam, bo my wtargnęliśmy tam wraz z nim za nim, żeby bez nas nie było tam smutno – i dotąd tam z nim pozostały nasze serca. I pozostały z nim, pałając w nas nieodmiennie, jak wtedy, także tam, w Rzymie, bijąc miłością również tutaj. (Taka bilokacja na prawach, jakie tylko miłość czyni możliwymi.)

I tego naszego Profesora zechciał mieć Pan Bóg od pewnego momentu dla całego świata tam, w Rzymie, więc zabrał go nam. Ale on nas wcale nie osierocił. Zniknął nam z oczu, lecz nie wycofał swej obecności wśród nas, tak jak jej nie wycofał Chrystus wobec owych uczniów w drodze do Emaus, choć zniknął im z oczu.

Serca nasze pobiegły za nim... „Wola Boża" – mówimy.

Ale miłość jest odkrywcza – die Liebe ist erfinderisch, jak mówią Niemcy. Wpadła ona na pomysł, by przyjrzeć się Ojcu Świętemu w dniu jego urodzin tu w kulowskiej auli oczyma i sercem człowieka, który jest mu bez reszty oddany, a jest z nim zawsze, bo na co dzień, w świątek i piątek, i to całkiem z bliska, i w Rzymie, i na wszystkich jego drogach w świecie w stronę ludzi. Taki, powiedzmy, święty Marek w stosunku do świętego Piotra, pierwszego Papieża. Człowiekiem tym jest rzecznik Papieża, Doktor Joaquín Navarro-Valls. Jest w tej godzinie wśród nas. Za jaką cenę? Nie mógł tego zupełnie pojąć wczoraj polski pasażer w samolocie Alitalii lecącym z Rzymu do Polski. „Czy Pan, Doktorze, nie pomylił kierunku lotu? Przecież jutro Ojciec Święty ma urodziny". Tak. I Ojciec Święty pamięta o nas. Na swe urodziny przysyła nam do Lublina swego Rzecznika, który właśnie teraz użyczy nam swych własnych oczu, opowiadając nam – jakby na żywo – o Papieżu, „naszym Profesorze". Bo któż może uczynić to dla nas dziś lepiej od osoby kogoś, komu sam Ojciec Święty – spotkawszy go pewnego dnia na jego dziennikarskiej drodze w stronę Papieża – proponuje: „idźmy dalej razem!" Wybiera Joaquína Navarro-Vallsa, Pielgrzyma swej drogi wraz z jego drogą, na towarzysza własnej drogi. I odtąd już zawsze Proboszczowi Świata towarzyszy jego Rzecznik, już od 16 lat idą szlakami Chrystusa w stronę wszystkich, którzy mu otwierają bramy parafii świata. Ten wybór i ta papieska promocja zwalnia mnie w tym momencie od próby jakiejkolwiek prezentacji Rzecznika. Niech już on sam jej dopełni w ramach tego: „Tu się wszystko zaczęło...".

Zatem: Panie Doktorze Joaquínie Navarro-Valls, prosimy, mów teraz do nas o „naszym Profesorze Papieżu"!, z którym zawsze jesteś, i w Rzymie, i na wszystkich jego drogach do ludzi, gdziekolwiek są w świecie. Może jeszcze i dla nas znajdzie czas? Ufamy. I czekamy. A teraz już zamieniamy się w słuch.

Katolicki Uniwersytet Lubelski, 18 maja 2000 r.

Joaquín NAVARRO-VALLS

Z PAPIEŻEM PIELGRZYMEM NA DROGACH ŚWIATA

Jan Paweł II świadomie prowadzi swe pielgrzymowanie w ten sposób, aby nie unikać w nim historii. Częścią jego wędrowania jest konfrontacja wiary z przeszłymi faktami i sytuacjami: zarówno tymi, które zostały naznaczone śladem heroicznej świętości, jak i tymi, na których odcisnęło się znamię ludzkiej przewrotności.

Czuję się zaszczycony faktem, że mogę przemawiać do Państwa w tym Uniwersytecie, w którym po raz pierwszy byłem w roku 1987 podczas wizyty Ojca Świętego.

Dziękuję księdzu prof. Tadeuszowi Styczniowi za zaproszenie. Mój podziw dla jego osoby i dla jego pracy naukowej sprawił, że byłem szczególnie podatny na to, by ugiąć się wobec jego nieustępliwości.

Jednak te uczucia nie mogą przesłonić pewnej obawy, jaką odczuwam przemawiając w tym miejscu i to w dzień osiemdziesiątych urodzin osoby, która była profesorem tego Uniwersytetu, a dzisiaj jest Najwyższym Pasterzem Kościoła powszechnego. Obawa ta jest wynikiem mego osobistego przeświadczenia: dzisiaj nie jest możliwe – i będzie tak jeszcze przez wiele lat – oddanie sprawiedliwości temu pontyfikatowi poprzez jego adekwatną syntezę interpretacyjną, i to nawet w tym jednym aspekcie, o refleksję na temat którego zostałem poproszony, to jest w aspekcie pielgrzymowania Jana Pawła II.

Trudność stworzenia takiej syntezy nie płynie z braku danych. Jej niezwykła trudność płynie właśnie z ogromnej ilości tych źródeł, a jeszcze bardziej z niezwykłego bogactwa duchowego, historycznego i ludzkiego, jakie w nich się kryje. Osoba bowiem zawsze przekracza swe czyny, nawet jeśli są one tak niezwykłe, jak w tym przypadku.

Oczywiście, wielokrotnie powracałem w pamięci – i muszę wyznać, że również w tym poruszeniu duszy, jakim jest modlitwa – do faktów, okoliczności, momentów przeżytych w czasie niestrudzonego pielgrzymowania Jana Pawła II. Obrazy z tych podróży pojawiają się przede mną w sposób równie żywy, jak przed Państwem: jest to pierwszy pontyfikat w historii, który prawie w całości został utrwalony w fotograficznej i telewizyjnej ikonografii, posiadającej ogromną wartość i wymowę.

Problem pojawia się wówczas, gdy zadajemy pytanie o sens tych obrazów, to jest gdy przekraczając materialną oczywistość tego, co jawi się przed naszymi oczyma z tego „Papieża włóczęgi" – to wyrażenie pochodzi od samego Jana

Pawła II – pytamy o to, co w rzeczywistości dzieje się za sprawą tego pielgrzymowania. Jest tak wówczas, gdy pojawiają się owe „niewinne" pytania, które tyle razy zadawali mi zaskoczeni dziennikarze i komentatorzy tego wędrownego pontyfikatu. Pytania takie jak te: Dlaczego ta podróż teraz i tutaj? Czy taka długa nieobecność w Rzymie była konieczna? Czy warto było przebyć tyle kilometrów, aby być tutaj tylko jeden dzień? A przede wszystkim owo pełne troski pytanie, na które tyle razy musiałem odpowiadać: Co pozostanie w tym miejscu po odjeździe Papieża?

Zanim zagłębię się w to, co moim zdaniem może być sensem pielgrzymowania Jana Pawła II, warto być może przytoczyć pewną anegdotę.

Pewnego poranka w styczniu 1980 roku w jednej z rzymskich parafii jedenastoletni chłopczyk zapytał Jana Pawła II: „Ojcze Święty, dlaczego ciągle jeździsz po świecie?" To dziecięce pytanie – będące zapewne wyrazem wątpliwości kogoś dorosłego – wydaje się płynąć z założenia, że papież nie powinien zbyt często opuszczać Rzymu. A ponieważ zakres posługi papieża jest powszechny, zakłada się, że Rzym jest tym miejscem, w którym należy podejmować problemy Kościoła powszechnego. W niewinności tego pytania kryła się w pewnym sensie określona koncepcja posługi papieża. Rozmowa między jedenastoletnim chłopcem i Papieżem dotyczyła zatem istotnej kwestii eklezjologicznej.

Odpowiedź Papieża była, jak to jest w jego zwyczaju, bardzo bezpośrednia: Papież tak dużo jeździ, bo „niecały świat jest tutaj". Twarz owego chłopca wyrażała zadowolenie zaspokojonej ciekawości. Jest jednak mało prawdopodobne, że zrozumiał on, jakie są konsekwencje tej krótkiej odpowiedzi.

„Niecały świat jest tutaj", to znaczy nie wszystkie problemy tego świata są określone przez te same parametry kulturalne, intelektualne i moralne, jakie istnieją tutaj. Mówienie o godności ludzkiej we Włoszech w roku 1980 i mówienie o niej w tym samym roku w Polsce nie miało tej samej egzystencjalnej wymowy. Mówienie o wolności w Paryżu i w Hawanie nie jest tą samą rzeczą. Mówienie o związku prawdy i wolności w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Burundi nie ma tej samej wymowy duszpasterskiej.

„Niecały świat jest tutaj". Być może Papież chciał również powiedzieć: jesteś tutaj i możesz zadać mi pytanie, a ja mogę mówić ci o Bogu i o twoim przeznaczeniu. Ale odległość grozi tym, że twoi współcześni przemienią się w abstrakcję, w „ludzkość", a Papież powinien rozmawiać z każdym konkretnym człowiekiem, tak jak rozmawia z tobą. Jeśli „niecały świat jest tutaj", uczynię wszystko, co możliwe, aby Papież był blisko całego świata, to znaczy, będę podróżował, aby być z każdym.

Nowożytna historia podróży papieskich nie zaczyna się oczywiście od Jana Pawła II. Zasadnicza różnica pomiędzy poprzednimi podróżami i podróżami tego Papieża nie polega jednak ani na ich częstotliwości, ani na ich długości. Zmieniła się sama forma tych podróży, cała ich fizjonomia.

W przeszłości papież podróżował, aby przez swą obecność uwydatnić rzeczywistość uznawaną za szczególnie ważną. Zazwyczaj były to krótkie podróże, mające symboliczne przesłanie i treść. Dla Jana Pawła II podróże są zanurzeniem się w konkretne rzeczywistości, które w każdym miejscu są oczywiście odmienne. Jego podróże są zawsze źródłowe (oryginalne) w tym sensie, że sposób, w jaki człowiek każdej szerokości geograficznej, żyjący w konkretnych warunkach, czyni swoim własnym to samo przesłanie o zbawieniu, jest zawsze oryginalny i nowy. Takie pojmowanie podróży wyklucza oczywiście pojęcie podróży protokolarnej czy ceremonialnej.

Biskup Karol Wojtyła pozostawił – jak wiadomo – swój ślad w tekstach Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II uznał więc za swój duszpasterski obowiązek wcielenie w życie wizji zawartych w dokumentach soborowych. Stanęło przed nim kolosalne zadanie.

Po pierwsze, musiał wprowadzić Kościół na drogę głębokiego dialogu z rzeczywistością kulturalną, społeczną i religijną naszej epoki i historii jako takiej. Po drugie, musiał umocnić w wierze swoich braci, skłaniając ich do pogłębienia świadomości ich chrześcijańskiej tożsamości. I po trzecie, musiał ożywić w duszy chrześcijańskiej odpowiedzialność za działalność apostolską, której zagraża fałszywe rozumienie pojęcia tolerancji płynące z myśli oświeceniowej.

Wydawało się, że to potrójne zadanie jest niewykonalne zarówno z teoretycznego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Tym bardziej w czasie jednego pontyfikatu. Jakakolwiek afirmacja tożsamości katolickiej w kulturalnym pejzażu głęboko naznaczonym przesądem antychrześcijańskim wydawała się ucinać u korzenia dialog ze współczesnością. Dialog jest zawsze wymianą, komunikacją: jego założeniem jest zaufanie, szacunek dla wierności prawdzie sumienia, to jest nieobecność podejrzeń. Wzajemny szacunek poprzedza dialog i towarzyszy mu. Jak zatem utwierdzić i pogłębić tożsamość katolicką wierzącego, unikając zarazem zamknięcia go w getcie własnych prawd wobec społeczeństwa, które uważa, że musi wykluczyć Boga? Jak dążyć do kształtowania idei swojej epoki pozostając jednocześnie na zewnątrz jej ideowych parametrów?

Zsekularyzowane społeczeństwo nie zabezpiecza historycznej i społecznej prawomocności chrześcijaństwa. Jego założenia, niepewne i niejednokrotnie sprzeczne, są na przykład obce jakiejkolwiek formie twierdzeń normatywnych, które wnoszą roszczenie do absolutnej ważności. Pojęcie natury ludzkiej – czegoś, co chroni i oświeca człowieka wobec nowej teorii, wedle której wszystko jest czystą konstrukcją historyczno-społeczno-kulturową – nie jest dzisiaj popularne. Czy zatem głosząc normy Kościół odpowie na potrójny kryzys: sensu, moralności i wiary?

Jan Paweł II dobrze zna trudności relacji między Kościołem a współczesnym społeczeństwem. On sam powie, że zadanie to stanowi najbardziej naglące i wymagające wyzwanie, przed którymi Kościół staje od swego początku (por. *Veritatis splendor*).

Jan Paweł II nie potrzebował wiele czasu na udzielenie duszpasterskich odpowiedzi na te pytania. Na zaskakująco wczesnym etapie swego pontyfikatu podejmuje zadanie, które miało naznaczyć całą epokę. Za pomocą delikatnych pociągnięć pędzla impresjonisty w homilii otwierającej pontyfikat i wraz z bogactwem szczegółów właściwym miniaturzyście w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II przedstawia nową wizję apostolską, a jednocześnie sposób jej realizacji. Tę strategię nazwie „nową ewangelizacją": jest to gigantyczne zadanie o wymiarach uniwersalnych, w służbie którego stoi każda sekunda i każda cząstka energii ludzkiej i duchowej tego pontyfikatu.

Pewnego razu Papież rozmawiał z jednym ze swych współpracowników na temat dialogu z niewierzącymi. Zwrócono mu uwagę, że w tym dialogu konieczny jest wspólny temat. „Tematem dialogu z niewierzącymi – odpowiedział bez wahania Papież – jest człowiek".

Swojej epoce Papież powie – „Drogą Kościoła jest człowiek". I powie to pozostając w wyraźnym kontraście do wieku, który doświadczył moralnego dramatu złudnego antyhumanizmu, przybierającego bądź to postać systemu społeczno-politycznego, bądź to formę zafałszowanego systemu idei. Pontyfikat Jana Pawła II przyjmie to stwierdzenie i poniesie je na cały świat: zarówno tam, gdzie antyhumanizm stał się systemem społeczno-politycznym, jak i tam, gdzie objawia się w postaci idei zaprzeczających ludzkiej godności.

Człowiek: stworzenie uczynione na obraz i podobieństwo Boga, jedyne stworzenie, którego „Bóg chciał dla niego samego", stworzenie, z miłości do którego Bóg stał się człowiekiem, jedyne stworzenie, któremu została dana możliwość stania się dzieckiem Bożym – to rzeczywistość, która jest skandalem dla dużej części współczesnej kultury. Zmęczenie współczesności, jej głębokie znudzenie, płynie z faktu, że z człowieka uczyniono konkurenta Boga. W ten sposób myśl Pascala, wedle której „człowiek nieskończenie przerasta człowieka", przekształca się w swe przeciwieństwo: człowiek staje się produktem, snem lub kaprysem człowieka.

„Centralnym punktem mojej odpowiedzialności – powie Jan Paweł II – jest zachowanie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej". Antropocentryzm, który Jan Paweł II wnosi do dialogu z naszym czasem, w swej istocie jest chrystocentryzmem.

Pielgrzymowanie po świecie jest konieczne, ponieważ „niecały świat jest tutaj". Systematyczne, wytrwałe spotykanie się z ludźmi jest konstytutywnym elementem sposobu, w jaki Papież pojmuje pojęcie pasterza. „Kiedyś – wyjaśnia Papież – kapłan mógł mieć nadzieję, że wierni przyjdą nie niego. Dzisiaj to on musi iść i szukać ludzi". To jest powód, dla którego podróże Papieża po pięciu kontynentach odegrały decydującą rolę nie tylko w ukształtowaniu sposobu, w jaki świat patrzy na pontyfikat, ale też – co jeszcze ważniejsze – wpłynęły na sposób, w jaki Kościół postrzega dziś swoją misję.

Papież podróżował do krajów, gdzie chrześcijanie stanowią większość, i do krajów, w których – jak na przykład w Pakistanie czy w krajach skandynawskich – katolicy są mniejszością. Odwiedzał kraje, w których istniały struktury totalitarne: Polskę w 1979 roku, Nikaraguę w roku 1983 – i kraje, w których chrześcijanie żyją w sytuacji skrajnie trudnej, takie jak na przykład Sudan. Geografia papieskich pielgrzymek pokrywa się ze złożonością różnych ludzkich sytuacji, a nie z idyllicznym scenariuszem, który zostałby urzeczywistniony, gdyby poza programem zostawiono wszystko to, co jest problematyczne.

Współczesne Janowi Pawłowi II postacie publiczne planują swoje podróże zagraniczne wedle mapy, którą moglibyśmy nazwać „roztropnościową". Według Papieża roztropność posługuje się zróżnicowaną miarą: w pewnych sytuacjach nakazuje przyspieszenie, w innych zwolnienie i oczekiwanie. Niektórzy radzili Papieżowi, aby wkrótce po swoim wyborze nie jechał do Puebla w Meksyku. Papież zdecydował się na odbycie tej pierwszej pielgrzymki, która – opatrznościowo – miała wpłynąć na kształt tych wszystkich, które przyszły potem. Byli też tacy, którzy wielokrotnie radzili Papieżowi, aby pojechał do Ziemi Świętej, ale to właśnie opóźnienie tej pielgrzymki, aż do nadejścia właściwej chwili przed kilkoma miesiącami, sprawiło, że stała się ona znakiem o niezrównanej treści.

Tego, co wydarza się w czasie pielgrzymek Papieża, nie sposób zarejestrować, a tym bardziej ocenić. Z jednej strony jest to, co Jan Paweł II czyni i mówi. Z drugiej – to, co przez jego obecność – i tylko przez niezastępowalną obecność Papieża – zdarza się w każdym miejscu. Oba te rodzaje wydarzeń są otwarte na tchnienie Ducha Świętego. Jednak o ile pierwsze mogą być w jakiś sposób włączone w program, drugie podążają drogą wyłącznego programu Boga.

Będąc ciekawym z racji mego zawodu, ale starając się nie być wścibskim, próbowałem czasami odczytać w czasie podróży papieskich ten wyłączny program Boga. Pewnej nocy po wyczerpującym dniu w Kisangani, nad brzegami rzeki Kongo, kiedy nie mogłem zasnąć z powodu gorąca, nawiązałem rozmowę z młodym misjonarzem, któremu malaria, praca i trudności materialne nadały wygląd człowieka starego. Czy warto było – zapytałem – aby Papież dotarł aż tutaj po to, by pozostać tylko kilka godzin? Co tu pozostanie, kiedy jutro rano Papież powróci do Rzymu? „Nie mogę robić rachunku – odpowiedział mój rozmówca – tego, co Bóg zechce tu uczynić. Ale jeśli byłoby to tylko dobro, które bycie z Papieżem pozostawiło w mojej duszy, to jego podróż do Kisangani byłaby uzasadniona".

W odległości kilku tysięcy kilometrów od Kisangani, w Nampula w Mozambiku, Papież odprawiał Mszę świętą w regionie, który jest materialnie ubogi i zniszczony, a ludzi pozostało już niewielu z powodu toczącej się wojny domowej. W tym miejscu odizolowania i biedy pozostała mała wspólnota sióstr. Próbując odczytać wyłączny plan Boga zadałem jednej z tych kobiet moje nieuchronnie prowokacyjne pytanie: „Obecność Papieża tutaj – odpowiedziała

owa kobieta – była nie tylko czymś pożądanym: była koniecznością. Byłyśmy zrozpaczone; naszą nieustanną pokusą było pozostawienie tego wszystkiego...". Nie mogłem więcej pytać. Wolałem nie profanować moją ciekawością pełnego znaczenia owego „pozostawić to wszystko...".

Istotą tych podróży jest to, że w osobie Papieża widzialna staje się rzeczywistość Kościoła, rzeczywistość Tajemnicy. W centrum ikonografii podróży tego pontyfikatu obecny jest Papież, ale to nie jego osoba jest jej centrum: w centrum znajduje się znak większej Rzeczywistości, którą on przybliża, czyniąc ją niemal dotykalną.

Oczywiście, wyjście na spotkanie z człowiekiem oznacza z konieczności spotkanie z historią człowieka. Historia już się wydarzyła, ale dla pamięci historycznej jej ślad jest obecny w biografiach dzisiejszych ludzi. Poszukiwanie tej historii, jej poznanie i interpretacja za pomocą hermeneutyki chrześcijańskiej oznacza oddanie sprawiedliwości człowiekowi. Jan Paweł II świadomie prowadzi swe pielgrzymowanie w ten sposób, aby nie unikać w nim historii. Częścią jego wędrowania jest konfrontacja wiary z przeszłymi faktami i sytuacjami: zarówno tymi, które zostały naznaczone śladem heroicznej świętości, jak i tymi, na których odcisnęło się znamię ludzkiej przewrotności. Spotkanie z tymi pierwszymi wyjaśnia wielką liczbę beatyfikacji i kanonizacji, które miały miejsce w czasie tego pontyfikatu, czy też niedawne wspomnienie świadków wiary wieku dwudziestego. Pamięć o tych drugich pomaga zrozumieć niezwykłą jubileuszową ceremonię Dnia Przebaczenia.

W lutym 1992 roku, gdy Jan Paweł II odwiedził w Senegalu Dom Niewolników na wyspie Gorèe, postawił wobec sądu moralnego tę dramatyczną stronę dziejów Zachodu, jaką był handel niewolnikami w okresie nowożytnym.

Swoją wizytą w Oświęcimiu w 1979 roku czy w Mauthausen w roku 1988 Papież rozpoczął podróż po dziejach Holocaustu. Te dwa miejsca były etapami długiej drogi, która miała go zaprowadzić przed kilkoma miesiącami do Yad Vashem i przed Ścianę Płaczu w Jerozolimie.

To niezwykle rozległe, historyczne pielgrzymowanie: ewangelizacja Ameryki Łacińskiej, reformacja, Galileusz, Jan Hus... – odciska wyraźny ślad na pontyfikacie. Konfrontacja z historią jest często ryzykownym przedsięwzięciem. Ryzyko polega na dwuznaczności interpretacji anachronicznej: odczytywania historii z dzisiejszej perspektywy, lub na lekturze historycystycznej: dobro i zło zostają zrelatywizowane do określonego momentu w historii. Nie są to oczywiście narzędzia hermeneutyczne Jana Pawła II. Aby moralnie ocenić przeszłość, należy wyjść poza nurt historycyzmu. Trzeba się wznieść na metahistoryczny szczyt prawdy – „Prawda was wyzwoli" – bowiem tylko z tego punktu widzenia sumienie może ocenić przeszłość i teraźniejszość. Czy to nie takie właśnie wzniesienie się do prawdy jest koniecznym założeniem oczyszczenia pamięci?

Przed kilkoma tygodniami to szeroko zakrojone pielgrzymowanie po historii doprowadziło Kościół do jednego z najbardziej wyjątkowych i poruszają-

cych momentów tego pontyfikatu: Dnia Przebaczenia w pierwszą niedzielę postu. To wydarzenie nie ma precedensu w dziejach Kościoła, a jednocześnie jest tak ściśle związane z codzienną publiczną prośbą o przebaczenie, którą my katolicy rozpoczynamy Mszę świętą.

Podobnie jak przy okazji wielu innych momentów tego pontyfikatu opinia publiczna zadawała wówczas pytanie: jak Papież wpadł na pomysł takiego znaku? To pytanie zadawano już wielokrotnie. Jak inaczej mogę odpowiedzieć, jeśli nie w ten sposób, że ludzie kontemplacji odkrywają ciągle nowe i bogatsze wymiary rzeczywistości, z którą się na co dzień spotykają? Jest więc rzeczą oczywistą, że nie tylko do psychologii trzeba się zwracać w celu wyjaśnienia wymiarów pontyfikatu tego Papieża.

Podczas gdy pielgrzymowanie Jana Pawła II trwa, niektórzy przenikliwi obserwatorzy świata laickiego stwierdzają pewien fakt: w pejzażu kulturalnym Zachodu zaczyna się kruszyć antyreligijny przesąd, który w ostatnich wiekach był obowiązkową oznaką nowoczesności. Katalizatorem tego fenomenu jest niezwykłe dzieło Jana Pawła II, więcej: sama postać stojąca za tym dziełem, w której prawda Kościoła „przyobleka się w ciało i krew oraz myśl osoby; wciela się w jednostkę, która w ten sposób nabiera wymiaru niezwykłego świadectwa" (R. Galli della Loggia, „Corriere della Sera", 5 I 2000).

Przemawiając w tym Uniwersytecie, w którym nauczycielem był profesor Karol Wojtyła, chciałbym do tej oceny dołączyć jeszcze jedną uwagę. Postać i dzieło Jana Pawła II budzą podziw, ale nie może on być jedynie przedmiotem naszego podziwu. Z perspektywy wiary podziw jest tylko częścią drogi, a dokładniej tej osobistej drogi, która swe dopełnienie może znaleźć jedynie we współuczestnictwie w jego zadaniu i w towarzyszeniu jego modlitwie. Myślę, że czasami modlitwa za Papieża, co do którego nie wie się, w jakim kierunku geograficznym lub ludzkim kieruje się jego modlitwa, może być trudna. Być może trzeba się wówczas modlić w ten sposób: „Panie, proszę Cię o to, o co On Cię prosi, o to samo, o co On w tej chwili się modli". Sądzę, że postępując w ten sposób można być pewnym, że towarzyszy się mu myślą i sercem w jego pielgrzymowaniu po drogach świata.

Tłum. z jęz. hiszpańskiego *Jarosław Merecki SDS*

Tadeusz STYCZEŃ SDS

„CZYŻ MOŻE HISTORIA POPŁYNĄĆ PRZECIW PRĄDOWI SUMIEŃ?"
czyli dlaczego Norman Davies został Honorowym Obywatelem miasta Lublina

Historia to magistra vitae. Ten, kto ją rzetelnie uprawia – historyk – to nauczyciel życia, to najlepszy wychowawca. [...] Czy nauczycielem tym nie jest dla nas Polaków od wielu już lat również autor „Bożego igrzyska" Norman Davies? Pytanie to uważam – rzecz jasna – za retoryczne.

Wielce szanowny Panie Profesorze, drogi nasz Gościu
Gościu miasta Lublina
Gościu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Gościu Instytutu Jana Pawła II

Występując wraz z Jego Magnificencją Rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Księdzem Profesorem Andrzejem Szostkiem, z inicjatywą i serdeczną prośbą do Ojców Miasta Lublina z Przewodniczącą Rady Miejskiej Panią Heleną Pietraszkiewicz na czele o przyznanie Panu Profesorowi Normanowi Daviesowi, wybitnemu znawcy historii Polski i jej wypróbowanemu Przyjacielowi, tytułu Honorowego Obywatela naszego miasta, wyraziłem – nie bez racji – pragnienie, ażeby akt nadania tego tytułu Autorowi *Bożego igrzyska* powiązać z dniem 18 maja 2000 roku, czyli z uroczystością 80. rocznicy urodzin Ojca Świętego Jana Pawła II. Widzę, a bardziej jeszcze czuję, dwie – co najmniej – ku temu istotne i paradoksalnie zarazem korelatywne względem siebie racje.

1. To oczywiste, że Ksiądz Profesor Karol Wojtyła dał się nam poznać tu, w Lublinie, w ciągu ćwierćwiecza kierowania Katedrą Etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jako niezrównany nauczyciel i wspaniały nasz wychowawca. Tyle że odkryliśmy to w pełni tak naprawdę dopiero w dniu 16 października 1978 roku, gdyśmy nagle, poruszeni do głębi tym wydarzeniem, spontanicznie zawołali: „Nasz Profesor Papieżem!", czyli dokładnie w chwili, gdy nam go tutaj musiało odtąd fizycznie na zawsze zabraknąć. Ale rzecz niewiarygodna, dokładnie w tym samym momencie odkryliśmy tu z miejsca – ten drugi, o wiele głębszy plan jego wśród nas stałej aktywności, i równocześnie z nią niemal jakby jego dalszą, nieprzerwaną wśród nas – i naszą z nim i przy nim – obecność. Dziwne to, paradoksalne wręcz. Ale on tu pozostał, i jest odtąd bodaj jeszcze bardziej z nami duchem. Istotnie. Gdy przyjaciele z naszego Instytutu Jana Pawła II usiłowali po kilku latach w formie żywego zapisu

zrekonstruować swe wspomnienia, aby to i owo „ocalić od zapomnienia", nie znaleźli lepszego dla owego zbioru tytułu od tego właśnie: *Obecność*. Najwidoczniej czuje i przeżywa także i on coś podobnego względem nas, gdy nas raz po raz zapewnia: „w Lublinie jestem co dnia z wami – modlitwą". I właśnie wtedy dostrzegam bodaj samo sedno tego, co miał na myśli Antoni Gołubiew, gdy mawiał o osobach pokroju Kardynała Karola Wojtyły: „to człowiek unoszony historią". I wtedy też słyszę lepiej i zaczynam rozumieć głębiej jego samego teraz, dziś, w jego własnych słowach, wypowiedzianych niegdyś, zasłyszanych wczoraj. Ale czy można coś lepiej pamiętać i lepiej rozumieć dziś z tego, co usłyszało się niegdyś, co należy do odległego wczoraj? Posłuchajmy, co mówi o tym człowiek „unoszony historią"!

> Kiedy ciebie nazywam siostrą,
> wówczas myślę, że każde spotkanie
> nie tylko nosi w sobie wspólnotę chwili,
> lecz ziarno tej samej wieczności.
>
> (*Siostra*)

To samo przeżywam, gdy próbuję wsłuchiwać się dziś w soliloquium Biskupa Krakowskiego Karola, przechodzące w próbę rozmowy ze swym poprzednikiem w Katedrze na Wawelu, biskupem Stanisławem, zwłaszcza w ten jej wątek, gdy przyszły święty Męczennik rozmawia sam ze sobą włączając w tę rozmowę Bolesława Śmiałego, zwanego także Szczodrym, a co sam streścił w tych kilku zaledwie słowach:

> Słowo nie nawróciło, nawróci krew... (*Stanisław*)

To samo przeżywam, ilekroć sam próbuję się wsłuchać w jego zasłuchanie w rozmowę prowadzoną samotnie na Wawelu nocą w pustej katedrze przez Królową Polski, Jadwigę, dziewczynę tak wtedy jeszcze młodą, z Królem na krzyżu w cierniowej koronie. Król ten odnosi zwycięstwo przez to, że nie zstępuje z krzyża, do czego jest prowokowany przez „żądających znaku". Niemocą z wyboru łamie i zwycięża przemoc ludzi, daje się im przybić do krzyża, dawszy im przedtem krocie nad wyraz czytelnych dowodów, iż ma moc z krzyża zejść. Dlaczego więc tego nie uczynił? Dlaczego nawet polecił krótko przedtem Piotrowi schować miecz do pochwy? Czy nie dlatego, by dać im szansę, ażeby sami odgadli, więcej, by zobaczyli, kogo przebodli, by zobaczyli w lustrze jego wyboru i w lustrze własnych sumień, czemu „Ten" z krzyża nie zstąpił? Zobaczyło to wielu, zobaczył Nikodem, zobaczył nawet Longin, żołnierz rzymski, zobaczył to nawet nie znany nam po dziś z imienia współukrzyżowany wraz z Jezusem łotr – ten po jego lewej stronie. Czyżby mogli tego nie zobaczyć Litwini, Żmudzini, Rusini, jeśli zamiast ognia i miecza zobaczą ukrzyżowaną dla nich Miłość Boga-Człowieka? Co więc przede wszystkim trzeba dać Litwinom? – musiała pytać dziewczyna, Królowa Polski, w ciągu tych nocy, Króla

w cierniowej koronie na wawelskim krzyżu. I wybrała. Wybrała Litwinów i Wszechnicę. Z powodu „Plus ratio quam vis..." Miecz należy schować do pochwy. Litwinom trzeba pokazać Boga-Człowieka na krzyżu. A cruce regnat Deus. Ileż takich bezsłownych rozmów odbył Karol Wojtyła, Biskup Krakowski, potem Jan Paweł II, z Jadwigą, Królową Polski? Po co? Czy nie starczyło, że ich wynik był znany Bogu, i Świętej, od wieków, także pobożnemu ludowi krakowskiemu? Lecz Biskup Rzymu z Krakowa uznał, że ich wynik potrzebny jest nam wszystkim dziś, potrzebny jest światu dziś bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Trzeba „rzecz" z wczoraj nazwać dziś jej własnym imieniem. Potrzebują go także ci, którzy zabijając dziś Chrystusa w Najmniejszym – na poczet państwa i prawa – nadal nie wiedzą, co czynią. Gdzie zatem i kiedy trzeba było to powiedzieć bardziej wyraziście, bardziej głośno, aniżeli nie teraz, dziś właśnie, i w miejscu, które Norman Davies i Karol Wojtyła – nie umawiając się wcale między sobą w tej sprawie – nazwali razem „Golgotą", „Golgotą naszych czasów"?[1] – „Tak długo na to tutaj czekałaś" – dziwił się długo jeszcze na Błoniach Krakowskich Jan Paweł II, nie mogąc się tam wciąż rozstać ze Świętą w Jej wizerunku, ze Świętą z tylu rozmów mu tak doskonale znaną. Od tylu wieków Świętą, co dopiero Świętą nazwaną – przez niego, Biskupa Rzymu, który po to przyjechał do Krakowa na progu roku 2000. Może dlatego, by dziś cały świat pojął wreszcie, co wtedy było dla Litwy tak ważne, a o czym Jadwiga tak doskonale wiedziała, z czym pojechał do Konstancji Rektor odnowionej – w duchu i ze szczodrości Jadwigi – Wszechnicy Krakowskiej: „Plus ratio quam vis", czego w Augsburgu układające się strony zdawały się wcale nie widzieć: „Cuius regio, eius religio", czyli raz jeszcze: „Plus vis quam ratio". Co więcej, złożyli pod tym swoje podpisy. Ta kanonizacja na Błoniach Krakowskich była i jest, jest i była, konieczna dla Polski, dla Europy, dla całego świata, dziś[2]. „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej" (C. K. Norwid, *Przeszłość*). Czy z lekcji tej przeszłości nie czerpał obficie Zygmunt August w roku 1569, w 14 lat po „Pax Augustiana" z roku 1555? Jan Paweł II mówił „dziś" o tamtej „przeszłości" na Zamku Królewskim w Warszawie w dniu 8 czerwca 1987 roku[3], by nazajutrz podjąć tę sprawę w Lublinie, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w dwu przemówieniach. Drugie z nich kończył słowami:

---

[1] Por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 1999, rozdz. XX, *Golgota. Polska w okresie drugiej wojny światowej (1939-1945)*, s. 899-948; Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Oświęcim-Brzezinka, 7 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, II, t. 1, Poznań 1990, s. 683-686. W homilii tej Jan Paweł II nazwał Oświęcim „Golgotą naszych czasów", z perspektywy której należy patrzeć „w oczy sprawie człowieka".

[2] Por. Jan Paweł II, *Raduj się Krakowie, oddając hołd świętej Pani Wawelskiej* (Homilia podczas kanonizacji błogosławionej Jadwigi Królowej, Kraków, 8 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 54-57.

[3] Por. tenże, *Motywy życia i nadziei* (Do przedstawicieli władz PRL podczas spotkania na Zamku Królewskim, Warszawa, 8 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 7.

„Uniwersytecie! Alma Mater! Jesteś objęty tą miłością, którą Chrystus do końca umiłował. Jesteś objęty Eucharystią.

Trwaj w tym zbawczym uścisku Odkupiciela świata.

Służ Prawdzie!

Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu. Służysz Życiu!"[4]

Czy Jan Paweł II, wypowiadając te słowa, nie użyczył głosu Świętej Jadwidze, czy nie spłacał Jej długu w imieniu naszej Alma Mater?

Oto dlaczego wolno, co więcej, można i trzeba bez cienia przesady powiedzieć, że historia w ten właśnie sposób widziana i przeżywana, także przez nas lublinian jako ludzi – przyznajmy się – szczerze urzeczonych chwalebną przeszłością naszego „Jagiellońskiego Miasta" i „Miasta naszego Profesora Papieża" – to również „jest to dziś – tylko cokolwiek dalej".

Oto też dlaczego Jan Paweł II w naszym odczuciu, w odczuciu mieszkańców Lublina, to ktoś, kto wciąż jest i pozostaje tutaj z nami, czy to jako Ksiądz Profesor Karol Wojtyła, czy to jako „nasz Profesor Papież", czy nawet Wuj. Jakkolwiekby był tu nazywany, jest on nade wszystko kimś, kto jest tu wciąż i zawsze z nami obecny, obecny więzami najmocniejszymi i najgłębszymi z możliwych, bo tymi niewidzialnymi – obecny więzami serca.

Co więcej, uobecnia nam on tutaj bodaj najgłębiej – bo w sobie tylko właściwy sposób – wraz z Miastem, w którym my żyjemy i pracujemy dziś, najgłębiej bodaj całą tego Miasta tak bardzo przez niego tu osobiście przeżytą, a skądinąd tak bardzo naszą – przeszłość, naszą przeszłość w naszym dziś. I tę wzniosłą, jagiellońską, i tę tragiczną, czasu ostatniej wojny. Dość wspomnieć tu nasz zamek, zarówno ten z kaplicą Trójcy Świętej, monumentalnym pomnikiem wszystkiego, co w nas wzniosłe, i ten sam zamek, pomnik-upiór, monument bestialstwa drzemiącego w człowieku, skoro staje się on miejscem unicestwiania ludzi przez ludzi, miejscem kaźni dla hitlerowskiej gestapo, poczekalnią do Majdanka, Lubelskiego Oświęcimia, do pobliskiego Bełżca, czy do Ravensbrück, Mauthausen, Dachau, i wielu innych jeszcze rozsianych po całej Europie miejsc masowej zagłady, by potem – bezpośrednio po wkroczeniu do Lublina „bratniej" Armii Czerwonej – stać się w ciągu jednej nocy aż po rok 1956 siedzibą nowej odmiany terroru ze strony sowieckiej NKWD i współpracującej z nią polskiej Służby Bezpieczeństwa.

2. Ale Jan Paweł II ma tu w Lublinie po dziś dzień – poza i ponad to wszystko – wciąż przecież jeszcze bardzo wielu przyjaciół – bohaterów kultury i bohaterów męczeństwa. Wielu z tych tu obecnych przebywa od wieków już u Boga-Ojca nas wszystkich, w wiekuistej Ojczyźnie. Czyż nie należy do ich

---

[4] Tenże, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Do środowiska KUL podczas Liturgii Słowa, Lublin, 9 VI 1987), tamże, s. 14; zob. też: Tenże, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli KUL, Lublin, 9 VI 1987), tamże, s. 11n.

grona Jan z Czarnolasu Kochanowski, wieloletni zresztą mieszkaniec Krakowa, któremu jednak tu właśnie, w Lublinie, serce z bólu pękło przed bramą Trybunału Koronnego z troski o brata swej żony, więzionego i straconego przez Turków, dla którego nie zdołał wyjednać pomocy ze strony architekta Unii Lubelskiej, Króla Zygmunta Augusta? Ojciec sześciu córek, a wśród nich opłakiwanej przez nas wszystkich w Polsce wraz z autorem *Trenów* jego najmłodszej córeczki, „wdzięcznej Orszuli". A przecież ojciec tej tak licznej rodziny stał się także ojcem polskiej poezji. Był w pełni tego świadom, że wdarł się samotnie na szczyt „pięknej Kalijopy,/ Gdzie dotychmiast nie było znaku polskiej stopy" (*Psałterz Dawidów*). Pośród zaś skarbów skradzionych rzekomo Muzie Poezji trwał ukryty przez wiele wieków ów klejnot, fraszka 76. z Ksiąg III o „człowieku, bożym igrzysku". Aż ta perła ukryta została odkryta. Wdzięk i ironia ukrytej w niej prawdy skłoniła dziejopisa z Oxfordu, Normana Daviesa, że uczynił on z niej tytuł swej monumentalnej *Historii Polski.* Pod narracyjną tkaniną *Bożego igrzyska* odsłonił on dramat naszych dziejów, zupełnie niepodobnych do dziejów „spokojnego i wesołego sioła". Pod tytułem *Bożego igrzyska* obiegła ona pierwotnie w dwu tomach Europę i cały współczesny cywilizowany świat. Ponieważ Autor umiał po mistrzowsku robić to, co zrobić zamierzał, zdołał przekonać wielu, o czym sam siebie przedtem przekonał, że pełne dramatyzmu dzieje Polski, którą nazwał „dziejami Serca Europy"[5], mają coś istotnego do powiedzenia nie tylko samym Polakom, nie tylko mieszkańcom Starego Kontynentu, ale wielu rozsianym po całym globie członkom ludzkiej rodziny. Wszak w dramacie *Bożego igrzyska* chodzi w końcu o to, czy za zasadę rozstrzygającą o naszych wzajemnych międzyludzkich relacjach uznamy zasadę prymatu rozumu i prawdy nad siłą („plus ratio quam vis"), czyli zasadę solidarności i współpracy człowieka z człowiekiem („homo homini homo", „homo homini res sacra"), czy też oddamy prymat zasadzie prymatu siły nad rozumem i prawdą („plus vis quam ratio", „homo homini lupus"). Złowieszczo ostrzegającym symbolem wyboru tego drugiego modelu stała się, jak wiemy, decyzja najeźdźców, i tych z Zachodu, w dniu 1 września 1939 roku, i tych ze Wschodu, w dniu 17 września 1939 roku, likwidacji Polski poprzez z góry uzgodniony jej ostateczny rozbiór. Auschwitz i Katyń to dwa sposoby ostatecznego rozwiązania tego samego problemu w samym Sercu Europy. Co za różnica? – pytał w imieniu wszystkich ludzi Autor *Bożego igrzyska*, dając odnośnemu rozdziałowi swej *Historii Polski* tytuł „Golgota". Norman Davies, przyjrzawszy się od tej strony Polsce, wyciąga w końcu bodaj jeden jedyny wniosek. A wniosek nasuwa się zawsze i nieodmiennie ten sam: jeśli w ogóle walczyć, to tylko o to, co dotąd proponowali i wciąż proponują Polacy: Za waszą i naszą wolność. Co znaczy: Nigdy więcej, w żadnych okolicznościach, agresji. Jeśli w ogóle walka, to zawsze i tylko w obronie bezbronnych ofiar przed przemocą agresora. Za-

[5] Por. N. Davies, *Heart of Europe: a Short History of Poland*, Oxford 1984.

wsze walka o człowieka, nigdy walka z człowiekiem. Albowiem w tym przypadku obrona należna ofierze agresji jest zarazem obroną agresora przed nim samym, staje się bowiem w tej sytuacji jedynie dla niego możliwym ostrzeżeniem przed aktem moralnego samobójstwa. Stąd już Sokrates ostrzegał: Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy. Ofiara ginie bowiem tylko fizycznie, morderca natomiast sam skazuje siebie na współżycie w sobie z kimś, kogo nie może nie potępić za swój czyn i z kim będzie musiał odtąd pozostać na zawsze. Stąd też ofiara, zwłaszcza ta najbardziej bezbronna i niewinna, woła bezsłownie do swego sprawcy niemym krzykiem ostrzeżenia: Ocal mnie, by samego siebie ocalić! John Donne, poeta z Wysp Brytyjskich, nagłaśnia z oddali wieków dobitnie ten właśnie głos ofiary wobec swego zabójcy, zdaje się przemawiać dziś jej głosem: Nikt nie jest samotną wyspą... Śmierć każdego człowieka umniejsza cię, albowiem jesteś zespolony z ludzkością. Dlatego nie pytaj, komu bije dzwon! Bije on tobie!

Istotnie. Historia, przeszłość, to dziś – tylko nieco dalej. Czyż wszystkie te głosy nie nawołują unanimiter: Przemoc można przezwyciężyć zawsze i tylko bez użycia przemocy. Kto próbuje ją złamać przemocą, ten już przegrał. Dodaje do dotychczasowego łańcucha gwałtu jeszcze jedno ogniwo. I tak wracamy znów do „człowieka, bożego igrzyska".

Jan Paweł II, który co dnia odmawia na klęczkach w swej kaplicy Litanię do wszystkich świętych polskich, i nie zapomina o tym nigdy, nawet podczas wakacji w odległych od Rzymu Alpach, musiałby chyba przestać być poetą, autorem młodzieńczego *Renesansowego psałterza*, więcej, musiałby przestać być samym sobą, gdyby w gronie jego przyjaciół miało kiedykolwiek zabraknąć autora *Psałterza Dawidowego* Jana z Czarnolasu, autora fraszki, która oczarowała, a może i zaczarowała, dziejopisa Polski z Wysp Brytyjskich:

> Nie rzekł jako żyw żadnej więtszej prawdy z wieka,
> Jako kto nazwał bożym igrzyskiem człowieka.
> Człowiek miłością samego siebie zaślepiony
> Rozumie, że dla niego świat jest postawiony.
> On pierwej był, niźli był,
> On chocia nie będzie, przedsię będzie.
> Próżno to, błaznów pełno wszędzie.

Co się zaś tyczy innych lubelskich przyjaciół Ojca Świętego, tych wciąż jeszcze po tej stronie naszego życia obecnych, to niech nam starczą jego słowa: „Pamiętam o was tam w Lublinie co dnia w modlitwie" – o czym zapewnia nas raz po raz.

To: „pamiętam" dotyczy dziś w szczególności osoby Pana Normana Daviesa. Ojciec Święty zna Profesora, zna, i to doskonale, jego *Boże igrzysko*. Przeczytał także w całości kolejny jego światowy bestseller, „dwukilową" (według określenia Autora) *Historię Europy*. Dlatego też nie mógł nie zostać poinfor-

mowany i nie wiedzieć, iż mamy wśród nas w tej chwili w Lublinie kogoś, kto nie będąc z Polski, choć będąc w niej zawsze sercem, odważył się nas ukochać i kocha nas otwarcie wobec świata wraz z naszą Ojczyzną, wcale znowu nie ze wszystkim tak łatwą do kochania nawet dla nas Polaków, i wziąć przez to na siebie cały ciężar dramatu naszych zmiennych dziejów. Nie wszyscy w świecie go za to kochają. Czy nie jest dość krytyczny wobec tych Polaków? On, jak sądzę, postawił sprawę inaczej. Wziął nas po prostu na swe barki takimi, jakimi jesteśmy, pewnie z cichą nadzieją, że uda mu się może zostawić nas, pomimo wielu przywar, nieco lepszymi niż jesteśmy. Dlatego umie nam także – gdy uzna za wskazane – przyganić. Chcemy tedy wierzyć wraz ze świętym Augustynem, że ciężar, który jest ciężarem miłości („amor meus pondus meum"), unosić będzie tego, kto odważył się go udźwignąć i donieść go do mety („eo feror, quocumque feror"). Oby więc brzemię miłości, którą nas darzy, stało się dla niego – zgodnie z obietnicą Chrystusa – brzemieniem lekkim i ciężarem słodkim.

Profesorze! Gdy teraz spoglądam na Ciebie wśród naszego grona na tej auli, dochodzą do mnie słowa wypowiedziane tu, z tego miejsca, przez Jana Pawła II w dniu 9 czerwca 1987 roku. Posłuchajmy więc tym bardziej teraz i tutaj słów tego Krakowianina, wypowiedzianych tu właśnie, w Lublinie, jako „Mieście Wielkiego Pogranicza, wielkiego przez to, że nie dzieli, lecz łączy", jak daje temu wyraz cała symbolika kaplicy zamkowej pod wezwaniem Trójcy Świętej:

„Pragnę wyrazić szczególną radość z tego, że to tak wymowne spotkanie ze światem nauki polskiej znalazło miejsce w Lublinie. To miasto posiada swą historyczną wymowę. Jest to nie tylko wymowa unii lubelskiej, ale wszystkiego, co stanowi dziejowy, kulturowy, etyczny i religijny kontekst tej unii. Cały wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem. Wzajemnego przyciągania się i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania. Ten proces należy do całych naszych dziejów. Można powiedzieć, całe nasze dzieje tkwią w samym środku tego procesu. Może bardziej «wczoraj» niż «dzisiaj», jednakże «dzisiaj» niepodobna oddzielić od «wczoraj». Naród żyje wciąż całą swoją historią. I Kościół w Narodzie też. I proces ten nie jest zakończony.

Nikt też nie zdejmie z ludzi tu żyjących, zwłaszcza z ludzi nauki, odpowiedzialności za ostateczny wynik tego dziejowego procesu w tym miejscu Europy! I świata! Powiedziałbym: w miejscu «trudnego wyzwania».

Tak więc sprawa, na którą symbolicznie wskazuje to miasto – Lublin, może także i ten Uniwersytet – KUL, ma wymiar nie tylko polski, ale europejski. Owszem, uniwersalny. Z tego wymiaru zdawałem sobie sprawę, gdy idąc za wzorem Pawła VI, który ogłosił patronem Europy świętego Benedykta, widziałem konieczność rozszerzenia tego «patronatu» o dwie inne postaci: Apostołów Słowian, świętych Braci Sołuńskich, Cyryla i Metodego.

Wszyscy oni trzej wyprzedzili historyczny czas Polski, naszej Ojczyzny. Ale też w jakiś sposób ten czas – i całe nasze tysiąclecie minione – wspólnie przygotowali.

Obyśmy umieli wiernie, autentycznie, twórczo kontynuować to wielkie dziedzictwo.

«Królowi wieków nieśmiertelnemu – chwała: Soli Deo» (por. 1 Tm 1, 17) – kończę tymi słowami, które stanowiły biskupi emblemat Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wielkiego Prymasa Tysiąclecia, który tutaj, w Lublinie, zaczynał swe biskupie posługiwanie Kościołowi w Polsce"[6].

Czujemy chyba wszyscy w tym momencie, że słowa te, wypowiedziane przez Papieża tutaj dwa lata przed datą wielkiego przełomu 4 czerwca 1989 roku, jakby czekały tu aż przez trzynaście lat na Twe do nas przybycie, Profesorze, antycypując w pewnym sensie już wówczas dar podzięki dla Ciebie jako człowieka, który nie tylko pozwolił się nieść historii ludzi tamtych dni, ale w znaczącej mierze ich dzieje animował i kształtował, by móc mówić potem niejako w ich imieniu z pełnym pokryciem do wszystkich pozostałych w świecie i głosić im zapowiedź nadejścia nowego. Albowiem de facto „szło nowe". I w horyzoncie tego nowego, które nadeszło, słowa Papieża tu w tamtym czasie wypowiedziane stały się w naszych oczach darem, z którym sama Opatrzność Boża aż do dnia dzisiejszego tutaj na Ciebie poniekąd czekała, byś przyjął właśnie tu od Niej dar podzięki, także w naszym imieniu, za kształtowanie kierunku naszych dziejów, które uczyniły możliwym, owszem, uczyniły faktem „ów rok urodzaju", „hunc annum mirabilem", znaczony datą 4 czerwca 1989 roku.

Pisałeś sam zresztą w rok potem, wybierając nie z przypadku zapewne dla tego wpisu dzień 22 lipca – nomen omen – 1990 roku, dokonując niezwykłego podsumowania, sui generis bilansu współdokonanych przez ciebie także rerum gestarum Polonorum: „W sumie od wizyty Papieża Jana Pawła II w czerwcu 1979 roku po kres istnienia Polski Ludowej w grudniu 1989 roku – śmiertelne drgawki komunistycznego reżimu wstrząsały Polską przez dziesięć i pół roku"[7].

Oto dlaczego radujemy się niezmiernie dziś w Lublinie, że Cię możemy tutaj w Mieście Unii w tak wymownym dziejowo momencie, bo w rocznicę 80. urodzin Papieża Jana Pawła II, najserdeczniej w naszym gronie powitać, ugościć i dziś właśnie powiedzieć po prostu: dziękujemy! Bóg Ci zapłać! a na dodatek obdarzyć wszystkim, na co nas tu w Lublinie jeszcze stać ze strony całego Miasta – po nadaniu już wcześniej najwyższego wyróżnienia akademickiego: doktoratu honoris causa przez naszą bratnią uczelnię lubelską – Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej. Wszystko więc zdaje się tu odbywać wedle staropolskiego przysłowia: „Czym chata bogata, tym rada". Dostojna Rada Miejska, z jej Przewodniczącą Panią Magister Heleną Pietraszkiewicz na czele, czeka tu – skądinąd – z takim samym darem dla Ciebie, jakim obdarzyła przed Tobą w Rzymie Ojca Świętego Jana Pawła II – z darem Honorowego Obywatelstwa Miasta Lublina. Raduje wielce nas wszystkich taki sam dar Miasta dla Ciebie,

---

[6] Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?*, s. 12.

[7] Davies, *Boże igrzysko*, s. 1099.

raduje nas nie mniej również cały osobowy kontekst, w jakim zostaje Ci on przekazany. Po Janie Pawle II, Papieżu, jesteś chronologicznie pierwszym Honorowym Obywatelem Miasta Unii. Jest to dzień niezwykłego dla nas wszystkich tutaj święta jako Dzień Unii Miasta w Mieście Unii. Tej ważnej okoliczności nie wolno nam stracić z pola naszego widzenia, przeżycia i upamiętnienia.

3. Powodem jednak nadrzędnym wobec wszystkich ważnych i dotąd wymienionych, powodem, na który w tej chwili pragnę nade wszystko zwrócić naszą uwagę, jest pełna symbolicznej wymowy co najmniej czasowa zbieżność, jeśli już nie wymowna i znacząca, a chyba też i przez samą Bożą Opatrzność zaplanowana, zależność pewnych – szczególnie doniosłych dla Europy i świata – wydarzeń, których areną dziejową stała się Polska, a które stanęły w ogniskowej szczególnego Twego zainteresowania – i serdecznej Twej Profesorze o nas troski, jako niestrudzenie uważnego badacza naszej przeszłości, i które łączą się na różne sposoby z osobą i aktywnością Karola Wojtyły, stanowiąc zresztą także dla niego przedmiot jego stałego, nie mniej serdecznego i głębokiego o nas wszystkich zatroskania. Diagnozy, których przedmiotem są nasze res gestae i towarzysząca im o nas serdeczna troska, są bowiem zaskakująco zbieżne. Ta sama też o nas troska dyktuje im – przy zachowaniu całej specyfiki płaszczyzn, z której kierują oni do nas swe słowo – identyczny język. Jest to język serca. Płaszczyzny te bowiem różniąc się, wedle właściwych im metodologii, nigdy się nie wykluczają, przeciwnie, cudownie się włączają, wzajemnie tłumaczą i dopełniają, prezentując nam pełny obraz nas samych, niczym lustro, które przechadza się przed nami po gościńcu naszych dziejów aż po dziś dzień, byśmy się mogli w nim zawsze przejrzeć i kto wie, czy nie zaraz wyspowiadać i podjąć mocne postanowienie poprawy. Diagnoza staje się tu bowiem – i jest! – zarazem wskazaniem najlepszej terapii. Kształcąc umysł, kształtuje serce. Informując formuje.

Pierwszym z tego rodzaju historycznie doniosłych wydarzeń jest przeprowadzona pod dowództwem Józefa Piłsudskiego bitwa o Warszawę z armią bolszewicką w sierpniu 1920 roku. „Jest ona – pisze o niej Profesor Davies w *Bożym igrzysku* – czymś równie wyjątkowym w nowożytnej historii Polski, co w karierze Armii Czerwonej. Ten jeden jedyny raz Polacy wyszli zwycięsko z samotnej potyczki z siłami zbrojnymi swojego potężnego sąsiada. [...] W obliczu wspólnego wroga zapomniano o podziałach klasowych. Bataliony Robotnicze, potrząsając kijami i kosami, wyruszyły, aby przyłączyć się do armii wraz z mieszczańską strażą obywatelską"[8]. Wydarzeniu temu Autor *Bożego igrzyska* przyznaje niekwestionowalną, epokową wręcz w swych skutkach doniosłość dla kształtowania się całych dalszych dziejów Polski, Europy i świata, a nawet dla sprawy przetrwania chrześcijaństwa i zachodniej kultury w ogóle. Bitwa ta przeszła do historii pod nazwą „Cudu nad Wisłą". Dlatego w książce

[8] Tamże, s. 750, 865.

Orzeł biały, czerwona gwiazda: wojna polsko-bolszewicka 1919-1920, wydanej w 1972 roku, Norman Davies mógł też napisać z właściwym sobie iście brytyjskim poczuciem humoru: „Nie da się zaprzeczyć, że najbardziej sensacyjnymi skutkami wojny polsko-bolszewickiej były te, do których nie doszło”[9].

Temu samemu przekonaniu dał na swój sposób wyraz również Achilles Ratti, nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Polsce, bezpośredni świadek owych wydarzeń. Jako jedyny spośród dyplomatów zagranicznych nie opuścił on wówczas obleganej przez wojska sowieckie Warszawy. Gdy zaś został papieżem, jako Pius XI polecił upamiętnić to wydarzenie w kaplicy papieskiej w Castel Gandolfo poprzez umieszczenie na przeciwległych ścianach tego niezwykłego sanktuarium dwu scen batalistycznych z istotnie doniosłych dla dziejów Polski i Europy akcji militarnych: obrony Częstochowy oraz obrony Warszawy. Nad ołtarzem zaś zawiesił wierną kopię ikony z Jasnej Góry, dar polskich przyjaciół. I odtąd Czarna Madonna z Dzieciątkiem jest tam już nieprzerwanie w swym obrazie obecna. Jakby tam od początku na kogoś czekała. Na kogo?

Otóż w tym samym roku, w którym armia bolszewicka dokonując inwazji na Polskę podchodziła już na przedpola Warszawy, rodzi się w dniu 18 maja w Wadowicach pod Krakowem w rodzinie Emilii i Karola Wojtyłów chłopiec, któremu dano na chrzcie imiona: Karol, Józef. Czy papież Pius XI, czyniąc z tej kaplicy coś w rodzaju testamentu dla swych przyszłych następców na Stolicy Piotrowej, mógł przewidzieć, że po 58 latach od bitwy o Warszawę stanie w tej kaplicy jako Papież ów chłopiec znad Wisły, który – przyjąwszy imię Jana Pawła II – umieści w swym emblemacie (już jako arcybiskup Krakowa) literę „M” i doda słowa: „Totus Tuus”? Przypadek? A może to jeden z tych „nieprzypadkowych przypadków?”

Kaplicę tę – i Papieża znad Wisły w niej – zobaczyłem po raz pierwszy wieczorem w poniedziałek wielkanocny, 16 kwietnia 1979 roku, dokładnie w sześć miesięcy po wyborze. Oniemiałem ze zdumienia, zanim zdołałem wypowiedzieć do stojącego tuż obok mnie w milczeniu Papieża: „Co to znaczy, Ojcze Święty, ten Papież znad Wisły tu, w tej kaplicy?” „No widzisz, no widzisz”. I było to wszystko, co wtedy z jego ust usłyszałem. Więcej powiedział o tym 13 czerwca 1999 roku w Warszawie: „Papież Polak zastał tam, w tej kaplicy, dzieje swojego narodu”, a krótko przedtem do kombatantów bitwy o Warszawę na cmentarzu ofiar wojny z roku 1920 w Radzyminie: „Chociaż na tym miejscu najbardziej wymowne jest milczenie, to przecież czasem potrzebne jest także słowo. I to słowo chcę tu pozostawić. Wiecie, że urodziłem się w roku 1920, w maju, w tym czasie, kiedy bolszewicy szli na Warszawę. I dlatego noszę w sobie od urodzenia wielki dług w stosunku do tych, którzy wówczas podjęli walkę z najeźdźcą i zwyciężyli, płacąc za to swoim życiem. Tutaj, na tym cmen-

---

[9] Wyd. polskie: N. D a v i e s, *Orzeł biały, czerwona gwiazda: wojna polsko-bolszewicka 1919-1920*, Kraków 1997.

tarzu, spoczywają ich doczesne szczątki. Przybywam tu z wielką wdzięcznością, jak gdyby spłacając dług za to, co od nich otrzymałem"[10].

Rozmowa natomiast przy wieczerzy w Castel Gandolfo tamtego chyłącego się już ku zachodowi dnia zrazu nawiązywała do przeżyć owych dwu uczniów, którzy rozpoznają w swym przygodnym Towarzyszu drogi w stronę Emaus, a potem ich Gościu w gospodzie, Chrystusa, dokładnie w chwili, gdy zaczął łamać i podawać im chleb przy stole, by skupić się potem całkowicie na refleksji wokół zaplanowanej przez Jana Pawła II już przecież na początek czerwca 1979 roku pierwszej w dziejach naszego kraju pielgrzymki Papieża do Polski, co przecież znaczyło wtedy: pielgrzymki pierwszego Biskupa Rzymu z rodu Polaków do ich Ojczyzny. I jego Ojczyzny.

I właśnie tym drugim wydarzeniem jest, rzecz jasna, już sam akt tej pielgrzymki z jej uwerturą na placu Zwycięstwa w Warszawie w dniu 2 czerwca 1979 roku: Eucharystią w wigilię święta Zesłania Ducha Świętego i homilią, której przesłanie wznieciło iskrę, od której rozgorzał w Polakach znowu płomień żywej nadziei na wyzwolenie, dodajmy, płomień jakościowo nowej nadziei na odzyskanie pełni wolności, bo płomień czerpany z „Ducha Prawdy i Ducha Pocieszyciela". Zanim jednak przytoczę słowa wyrażające samo sedno orędzia Papieża skierowanego w tamtym momencie do Polaków, nie mogę się oprzeć potrzebie serca, jaką jest potrzeba przywołania wpierw przynajmniej istotnego fragmentu przedmowy Normana Daviesa do drugiego tomu *Bożego igrzyska*, napisanej w Wolvercote w dniu 3 maja 1979 roku, czyli niespełna miesiąc przed przybyciem Papieża do stolicy Polski. Oto jakimi słowami wprowadzał nas tamtego dnia Autor dzieła do jego lektury i... do wystąpienia Papieża na placu Zwycięstwa:

„W sensie politycznym najnowsza historia Polski jest oczywiście historią tragiczną. Zadanie zrekonstruowania dawnej Rzeczypospolitej okazało się niewykonalne, a państwa polskie, które tworzono w dwudziestym wieku, były tylko bladymi imitacjami – żeby nie powiedzieć karłowatymi parodiami pierwotnego modelu. Chociaż dwukrotnie osiągnięto cel, o który tak długo zabiegano – odzyskanie niepodległości narodowej w 1918, a następnie ponownie w 1945 roku – to jednak tak za jednym, jak i za drugim razem osiągnięcia te przyniosły gorzkie owoce. Druga Rzeczpospolita (1918-39) została zlikwidowana po upływie mniej niż jednego pokolenia, Rzeczpospolitej Ludowej, stworzonej pod auspicjami Związku Radzieckiego w latach 1944-45, brak wielu spośród podstawowych atrybutów niepodległości. Dawna Rzeczpospolita zaznała przynajmniej zwycięstwa w klęsce – jej duch na długo przetrwał jej fizyczną zagładę. Natomiast o współczesnej Polsce można powiedzieć, że doświadczyła klęski w zwycięstwie: ponownie ustanowionemu

---

[10] Jan Paweł II, *Spłacam dług* (Słowa wypowiedziane na cmentarzu w Radzyminie, 13 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 84.

państwu nie udało się wyeliminować wielu spośród upokorzeń i opresji przeszłości.

Na nie kończące się klęski Polaków trzeba jednak zawsze patrzeć z właściwej perspektywy. W 1797 roku państwa rozbiorowe, które ostatecznie zniszczyły dawną Rzeczpospolitą, poprzysięgły uroczyście, że nawet nazwę «Polska» na zawsze wymażą z historycznych dokumentów. Było kilka momentów – po powstaniach z lat 1830 i 1863, a przede wszystkim podczas paktu Związku Radzieckiego z hitlerowskimi Niemcami w latach 1939-41 – kiedy wydawało się, że ta przysięga zostanie dotrzymana. Ale dziś każdy może zobaczyć na własne oczy, że Polska istnieje – zarówno duchem, jak i ciałem. Wydaje się, że ten kraj jest nierozerwalnie związany z nie kończącą się serią katastrof i kryzysów, które – w sposób paradoksalny – stają się źródłem jego bujnego życia. Polska znajduje się bez przerwy na krawędzi upadku. Ale jakimś sposobem zawsze udaje jej się znów stanąć na nogi, a w dziedzinach być może bardziej istotnych niż polityka i gospodarka – przeżywać okresy rozkwitu”[11].

A oto słowa, które skierował Papież do Narodu w dniu 2 czerwca 1979 roku:

„Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. [...] Nie sposób zrozumieć dziejów Narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. [...] Nie sposób zrozumieć tego Narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa. Nie sposób zrozumieć tego Miasta, Warszawy, stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała się na nierówną walkę z najeźdźcą, na walkę, w której została opuszczona przez sprzymierzone potęgi, na walkę, w której legła pod własnymi gruzami, jeśli się nie pamięta, że pod tymi samymi gruzami legł również Chrystus-Zbawiciel ze swoim krzyżem sprzed kościoła na Krakowskim Przedmieściu. Nie sposób zrozumieć dziejów Polski od Stanisława na Skałce do Maksymiliana Kolbe w Oświęcimiu, jeśli się nie przyłoży do nich tego jeszcze jednego i tego podstawowego kryterium, któremu na imię Jezus Chrystus.

Tysiąclecie Chrztu Polski, którego szczególnie dojrzałym owocem jest św. Stanisław – tysiąclecie Chrystusa w naszym wczoraj i dzisiaj – jest głównym motywem mojej pielgrzymki, mojej dziękczynnej modlitwy wspólnie z Wami wszystkimi, Drodzy Rodacy, których Jezus Chrystus nie przestaje uczyć wielkiej sprawy człowieka. Z Wami, dla których Chrystus nie przestaje być wciąż otwartą księgą nauki o człowieku, o jego godności i jego prawach. A zarazem nauki o godności i prawach Narodu”[12].

---

[11] Davies, *Boże igrzysko*, s. 22.

[12] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Warszawa, plac Zwycięstwa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, II, t. 1, Poznań 1990, s. 599n.

Iskra, rzucona tamtej godziny słowem Papieża niczym błysk pioruna na wyjałowioną niekiedy aż do granicy znieczulenia tkankę naszych sumień, sparaliżowanych z lęku przed groźbą odwetu ze strony przemocy bądź to bezwolą uniku, bądź to zgodą na trwały kompromis z fałszem, rozświetliła nam na nowo swym blaskiem prawdę o zagrożonej śmiertelnie przez nas samych moralnej strukturze naszej wolności, i to w samym jej istotnym rdzeniu jako strukturze zależności człowieka zawsze i tylko od samego siebie mocą poznania własnym aktem prawdy o sobie i mocą jej wolnego wyboru. Wszelako jest to prawda, która od nas jako podmiotu poznania i wolności nie zależy – jest ona naszemu poznaniu przedmiotowo dana i zawsze jako taka naszej wolności zadana. Nie musimy jej wybrać. Możemy ją – poznawszy i uznawszy za prawdę – odrzucić. Ale poznawszy ją i przecząc jej własnym wyborem, musimy tymże wyborem samobójczo i nieuchronnie uderzyć w samych siebie.

Tak oto wybiła dla nas na nowo – z samego centrum naszej osobowej godności jako moralnego absolutu – godzina kategorycznego wezwania do radykalnego zwrotu, godzina apelu do wolności człowieka o wybór wolności i życia w blasku prawdy o swej godności. Papież, pokazując nam tę prawdę jako prawdę o nas samych, odwołuje się do głosu naszych sumień jako źródła poznania tejże prawdy światłem własnego rozumu. W innym nieco języku przypomina nam wołanie do nas z samego wnętrza tej samej troski o nas, wyrażonej już przed laty w poemacie *Myśląc Ojczyzna*: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"

Równocześnie przywołuje on jednak, oparty na rzetelnych podstawach rozumu, głos wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka, „Drogi, Prawdy i Życia", Odkupiciela człowieka i jego Zbawcy. Powtarza Jego apel do nas, apel znany nam już niemal dosłownie jako głos naszego własnego sumienia: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Prawdę trudną, lecz jedynie wyzwalającą. Oczywiście, o ile ją wybierzecie. Daje nam dlatego gwarancję pomocy – potwierdzoną aktem miłości wiernej nam aż po krzyż – że w tej sprawie możemy zawsze liczyć na Jego pomoc, pomoc Boga, który dla tej właśnie człowieczej sprawy sam stał się człowiekiem. I jako Bóg-Człowiek pozostaje zawsze z nami na wszystkich naszych drogach, nie wyłączając dróg ucieczki, jak to było w przypadku tych dwu uczniów w drodze z Jerozolimy do Emaus. Pozostaje z nami na czas drogi w Eucharystii i w Eucharystycznym Chlebie. I nigdy nie wycofuje swej obecności, nawet gdy znika nam całkowicie z oczu. Jest z nami nadal, także pośród dramatu, który symbolizuje Warszawę leżącą pod swymi gruzami, leżący wraz z nią pod jej gruzami, solidarny z nią w jej słusznej walce do końca – On, z krzyżem na Krakowskim Przedmieściu. Przybity tak do krzyża, leżący pod gruzami, woła On nadal do nas stamtąd wołaniem milczenia mocniejszym od wszelkich słów: „Jestem z wami!"

Uwierzyć Mu w to? Zapewne niełatwo. Ale co zrobić z Nim, i z sobą, jeśli się wie, że taka jest prawda – ta o mnie, o nas wszystkich i o Nim wobec nas? Co zrobić z tym Bożym igrzyskiem? Czy to tylko igrzysko, czy też miłość Boga do

człowieka gotowa na szaleństwo właśnie z tej miłości, gotowa na wszystko, by skłonić człowieka – nie niewoląc go! – do wybrania swej trudnej wielkości, do wybrania wymagającej prawdy o sobie, całego jej ciężaru, by sam zobaczył swą wielkość, i zobaczywszy ją, sam ją wybrał najwolniejszym z wyborów, by wybrał swe wybranie...?

4. Zapłon tej iskry roznieca na nowo porzucone od dawna już przez nas jakby w lamusie zapomnienia „nocne rodaków rozmowy" wokół istotnego przecież dla każdego z nas pytania: Kim ja właściwie jestem? Przez co właściwie jestem sobą? A przede wszystkim: czy jestem jeszcze sobą, czy jeszcze zależę sam od siebie, czy jeszcze sam rządzę sobą, czyli czy jestem jeszcze wolny, gdy sam ewidentnie i świadomie zaprzeczam prawdzie, którą sam uznałem za prawdę, urągając przez to samemu sobie, jak to uczynił Piotr, mówiąc: „Nie znam tego człowieka" o człowieku, którego doskonale znał jako swego przyjaciela?

Oto dlaczego Polacy pod bezpośrednim impulsem spotkania z Papieżem z rodu Polaków, ze swym sprawdzonym wielokrotnie Przyjacielem, organizują się w wielomilionowy ruch moralnego i społeczno-politycznego wyzwolenia. Ruch ten nadaje sobie wnet nad wyraz wymowną nazwę: Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność". Inicjatorzy tego ruchu dojrzeli, iż system totalitarnej przemocy jest całkowicie bezsilny wobec prawdy i niczego się bardziej nie lęka aniżeli prawdy właśnie. Wraz z tym odkryciem dojrzeli oni realną możliwość przezwyciężenia totalitarnej przemocy bez użycia przemocy, a jedynie mocą nieugiętego, zorganizowanego oporu zbiorowego, aktami składania odważnego świadectwa na rzecz prawdy o niezbywalnej godności każdego z osobna człowieka i zarazem wszystkich ludzi łącznie: łącznie, czyli razem, bez wyjątku, każdy z każdym, jako wspólnoty istot rozumnie wolnych. Rozumnie wolnych, bo wezwanych mocą podmiotowej struktury jestestwa każdego z nich, czyli z głębi własnego wnętrza realnie sprowokowanych do kierowania i rządzenia sobą zawsze i tylko mocą wolnego wyboru odkrytej przez siebie prawdy o sobie. Prawdy o sobie jako samorządnym podmiocie, ale tym samym o każdym drugim jako drugim ja, równie samorządnym podmiocie. Oto też c o z n a c z y m i ł o w a ć każdego drugiego jak siebie samego i d l a c z e g o n a l e ż y m i ł o w a ć każdego drugiego jak siebie samego, czyli d l a n i e g o s a m e g o, czyli w imię prawdy o każdym z nich. Sobie samemu daję tym samym szansę samopotwierdzenia, gdy stwarzam ją dla każdego drugiego. Jeden wyjątek od tej obejmującej wszystkich uniwersalnie ważnej reguły przekreśliłby wszystko to, co dopiero sami odkryliśmy w sobie o sobie i o wszystkich innych jako drugich „ja". Oto istota odkrycia „solidarnościowego" wymiaru doświadczenia samego siebie w sobie, odkrycia każdego drugiego „ja" – z możliwie najbardziej poznawczo diagnostycznej, nieporównywalnej wręcz perspektywy, bo z pozycji zderzenia się z prawdą o „ja" w mym własnym „ja".

Nikt bodaj dotąd w całych dziejach Polski nie objawił Polakom bardziej jasno, i zarazem w bardziej odkrywczo tragicznych warunkach – samego rdze-

nia wolności człowieka. Nikt też nie zdołał im lepiej obnażyć iluzji tej oferty wyzwolenia i bardziej odważnie i do końca jej zdekonspirować jako nowej tylko odmiany starego, elementarnego błędu antropologicznego[13], błędu zamknięcia się w swym cogito (immanentyzmu) na poczet realistycznego rzekomo cognosco – od Karola Wojtyły, Autora dzieła *Osoba i czyn*, a wkrótce potem od Jana Pawła II, Papieża-Pielgrzyma w Ojczyźnie swych Rodaków. I to już w pierwszym dniu swej wizyty, a w przeddzień święta Zesłania Ducha Świętego na placu Zwycięstwa w Warszawie. „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi" – modlił się wraz z nami Papież.

Zaczęliśmy od rachunku sumienia, od rozliczenia się z „polskiej rzodkiewki", wsłuchując się coraz bardziej samokrytycznie w tę wciąż nam na różne sposoby oferowaną „dobrą radę": „Kto by się dziś narażał, po co?" I zaraz potem padającą propozycję: „Podpisz, i jesteś wolny!" Ale już tu zaczął ktoś Polakom przypominać identyczną „dobrą radę", radę udzieloną przez Piłata Chrystusowi: „Masz wybór, wolność albo krzyż". – „Prawda? Co to takiego? O co chodzi?" Chrystus pozostaje nieporuszony propozycją. Poruszony zostaje Piłat. Pojawia się słowo: Niewinny. Nie padłoby ono, gdyby nie jego nierozłączalna więź z prawdą. „Odtąd Piłat usiłował Go uwolnić..." (J 19, 12).

Tak. Pamiętamy i my doskonale tę poglądową lekcję na temat wolności i jej wciąż wyraźniej odkrywanego związku z prawdą: „Malinowski, ile jest dwa razy dwa?" – „A ile sobie pan dyrektor życzy?"

Istotnie. Czy Malinowski był wolny, gdy w drodze do urny wyborczej wyklinał na tych, na których za moment oddawał swój głos? Czy sam siebie nie niewolił, gdy sam siebie schizofrenicznie zakłamywał, chełpiąc się jeszcze przy tym na dodatek, że nabrał władzę. Władzę? Nie siebie? Gorzkie były to więc i upokarzające, lecz zarazem olśniewająco odkrywcze lekcje poglądowe o istocie wolności oraz jej nierozłączalnym związku z prawdą, poznaną i już za prawdę uznaną. Czy można jej zaprzeczyć? Można. Czy wolno? Dlaczego nie wolno? „Polska rzodkiewka" ukazuje Polakom, kto kogo nabrał.

Profesorze! Dziękujemy Ci, żeś nam i Ty także to tutaj na tej auli przed dwunastu laty zechciał tak jak Papież przypomnieć i nas przez to najżyczliwiej, ale też jednoznacznie stanowczo i poważnie, jak należało, owszem, upomnieć. Wtedy też nam wskazałeś na dobroczynne dla nas i dla innych owoce tej lekcji i ich główne źródło. Pisałeś wówczas: „Czy ta nowa, głębsza wiedza o sobie ma jakieś znaczenie dla przyszłości? Ogromne!" I wtedy już dodałeś: „Wydaje się, że ta rewolucja polskiej świadomości zaczęła się 16 października, dziesięć lat temu, po konklawe watykańskim"[14].

---

[13] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55-57.

[14] N. Davies, *Polska 1978-1988: God's Playground*, „Ethos" 1(1988) nr 4, s. 87. Wykład wygłoszony podczas sesji „O podmiotowość osoby i społeczeństwa" zorganizowanej w dniach 8-16 X 1988 r. z okazji 10-lecia pontyfikatu przez Instytut Jana Pawła II KUL i Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

Tak oto droga powrotu Polaków do wolności poprzez odkrycie i odważny, bardzo trudny niekiedy wybór prawdy o sobie, a tym samym droga ich powrotu do Polski jako Ojczyzny Ludzi wśród Ludzi, droga poprzez powrót do siebie jako osoby we wspólnocie osób, z których każda dla każdej drugiej bez wyjątku jest moralnym absolutem, droga, wykluczająca na równi spaczenie zarówno kolektywizmu, jak i indywidualizmu jako dwu postaci tego samego błędu manipulowania osobą człowieka: „ilu za ilu?", droga, którą nam już od lat niestrudzenie odsłaniał Karol Wojtyła w swych wykładach etyki społecznej w Krakowie, gdy jeszcze w westybulu Uniwersytetu Jagiellońskiego królowało gipsowe popiersie Stalina, teraz zaś czyni to jako Papież Pielgrzym i Nauczyciel Chrystusowego orędzia o osobie wobec milionowych zgromadzeń swych Rodaków we własnej Ojczyźnie – została nieodwracalnie przetarta i otwarta w przestrzeni ich sumień:

„Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"

„Solidarność" podjęła wyzwanie zawarte w tym dramatycznym pytaniu i przełożyła je na olśniewająco oczywisty język sloganu, rozklejając w całej Polsce tuż przed datą pamiętnych wyborów 4 czerwca 1989 roku niezapomniany w swej moralno-politycznej wymowie afisz: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery!" Widzieliśmy w nim wówczas powszechne, spontaniczne samowezwanie do aktu publicznego rozrachunku z samymi sobą przed trybunałem własnych sumień, samowezwanie połączone z apelem do niedzownego odbycia samooczyszczającej kąpieli ze skutków samozakłamania i samozniewolenia, najtragiczniejszej z możliwych form zniewolenia. Czuliśmy pilną potrzebę tej kąpieli w prawdzie. Obcowanie na co dzień z przemocą, usiłującą nas oswoić – obietnicą zyskania bądź groźbą utraty wartości nic nie znaczących wobec przekreślenia godności jednej osoby, od własnej poczynając – do życia na co dzień w kłamstwie, pozwoliło nam poznać, iż prawda jest jedyną mocą, której wybór nie tylko człowieka nie zniewala, nie tylko nie ogranicza jego wolności, lecz – przeciwnie – jedynie jej wybór – ekstremalnie trudny niekiedy – potwierdza i urzeczywistnia jego autentyczną wolność i najdogłębniej spełnia w nim samo sedno jego człowieczeństwa. Stąd nie ma ocalenia człowieczeństwa w człowieku bez bohaterów moralności, bez świętych. Afisz Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność" stał się dla nas jakby kierunkowskazem człowieczeństwa na rozdrożu w drastycznym kontraście do iluzji „polskiej rzodkiewki". Pozostanie na zawsze Wielkim Pomnikiem Wolności na rozstaju dziejów Kraju Serca Europy.

Czyż dla tejże samej racji nie odkryliśmy w tych dniach na nowo, iż każdy, kto mierzy swą wolność wraz z nami wyborem prawdy o sobie, jest kimś „z Ojczyzny mojej" – to siostra, brat, nigdy rywal, wróg, klasowy czy rasowy, właśnie dlatego, że jest człowiekiem, że odkrył po prostu i wybrał wraz z sobą w sobie każdego drugiego, także mnie? To właśnie nowe odkrycie siebie w prawdzie o sobie, oraz idące z nim w parze odkrycie na nowo – jednym

tchem – w „wolności waszej – wolności naszej", pozwoliło się nam tu, w Lublinie, cieszyć naszym zwycięstwem w dniu 4 czerwca 1989 na równi z radością – nieco tylko późniejszą – Niemców z powodu upadku muru w Berlinie, dzielącego jeden naród na dwa państwa, i myśleć z ufnością tu, w Sercu Europy, o przyszłości naszego Starego Kontynentu jako Ojczyźnie Ojczyzn bez podziału na lokatorów i sublokatorów. Pamiętamy jako żywo tę radość tutaj, gdyż wieść o upadku muru w Berlinie zastała Kanclerza RFN Helmuta Kohla niemalże właśnie tu, u nas na KUL-u, w czasie uroczystości przyjmowania przezeń doktoratu honoris causa od naszej Uczelni.

Tak oto to nowe odkrycie samych siebie, odkrycie wiecznie nowej i zarazem zawsze tej samej prawdy o sobie, wiecznie w nas obecnej, acz przez nas niekiedy gubionej – z lęku przed wymaganiami prawdy zagrożonej przez nas samych pod presją przemocy – tożsamości, wyraziło się rzeczywiście najpełniej wówczas już w samej nazwie związku zawodowego: Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność". I tak ideał sięgnął bruku. W organizacji, urzeczywistniającej braterstwo ludzi z racji wspólnie dźwiganego trudu pracy, dostrzeżono doskonały wehikuł w stronę czegoś zgoła nowego, bo uniwersalnie ludzkiego, w stronę Pospolitej Rzeczy Wszystkich: wehikuł dla urzeczywistnienia wszystkich odkrytych na nowo autentycznie ludzkich aspiracji w przyszłej Rzeczypospolitej Polaków. Czy nie stało się to, powtórzmy, w znacznej mierze z inspiracji dzieła Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, gdzie zarówno samo słowo „solidarność", jak i jego sens od dawna już czekały na swych odkrywców i na odważnych realizatorów?[15] Autorem tego dzieła był student-robotnik, potem ksiądz, wreszcie profesor dwu uniwersytetów, tego Krakowskiego i tego Lubelskiego, potem kardynał, a w końcu Papież Jan Paweł II, wielu dziś dodaje już do tego imienia: Wielki.

O tym właśnie, i o nim zarazem, o sprawie i Autorze, pisze Norman Davies w *Bożym igrzysku*: „Członkowie «Solidarności» chcieli po prostu oddychać, być sobą, żyć swobodnym życiem". „Prawda miała wypędzić fałsz. W pewnym momencie fałsz musiał ustąpić. I ustąpił – chyba w czerwcu 1979 roku, kiedy Polacy tłumnie witali Jana Pawła II"[16].

Duchowym niekoronowanym przywódcą ruchu „Solidarność" stał się ksiądz Jerzy Popiełuszko. Zajmuje on też wyjątkową pozycję na scenie *Bożego igrzyska* Normana Daviesa. Oto co pisze Profesor z Wysp Brytyjskich: „Nieco później poznaliśmy wątłą, schorowaną, ale jakże moralnie mocną postać księdza Jerzego Popiełuszki z parafii św. Stanisława Kostki w Warszawie. Jego Msze Święte za Ojczyznę w okresie stanu wojennego podnosiły ducha niemal

---

[15] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, zwłaszcza rozdz. VII *Zarys teorii uczestnictwa*, s. 301-335, w którym wśród tak zwanych postaw autentycznych, wyrażających uczestnictwo osoby w dobru wspólnym, Autor wyróżnia postawę solidarności i sprzeciwu.

[16] Davies, *Boże igrzysko*, s. 1095, 1093.

całej Polski. Tragiczna, męczeńska śmierć księdza Jerzego, w październiku 1984 roku, symbolizowała moralne zwycięstwo dobra nad złem. Jeśli ktoś jeszcze nie zrozumiał, o co toczy się walka w Polsce, ofiara życia księdza Popiełuszki musiała przekonać nawet najbardziej tępych"[17]. I dalej: „Ostatnią podróżą księdza Popiełuszki, przed tragiczną wizytą w Bydgoszczy, była podróż do robotniczego Bytomia, odbyta w towarzystwie profesora filozofii z Warszawy, z wykładem o sensie życia. Nabrała ona wymiaru symbolicznego"[18].

A oto konkluzja Profesora: „Aby człowiek wiedział, dokąd idzie, musi wiedzieć, skąd przychodzi. Naród bez historii błądzi, jak człowiek bez pamięci. Według Orwella, «reżim totalitarny grzebie historię w grobie pamięci». We wstępie do *Bożego igrzyska* sformułowałem problem tak: «Jeśli Polacy mają zdjąć z siebie umysłowy kaftan bezpieczeństwa, tak mocno zawiązany przez władze polityczne, muszą oni zacząć, jak kiedyś ich przodkowie, od ponownej analizy swojej przeszłości». Nic dziwnego, że tylu wybitnych historyków znalazło się wśród przywódców i doradców lat 1980-81"[19].

I wreszcie ostatnia rada Profesora: „Rozrachunek z przeszłością zaczyna się często od uczciwego pamiętnikarstwa i publicystyki historycznej. Za takie uważam trzy książki: *Hańbę domową* Jacka Trznadla – o historii literatury współczesnej; *Oni* Teresy Torańskiej – o polskich komunistach czasów stalinowskich i *Zdążyć przed Panem Bogiem* Hanny Krall – o Marku Edelmanie i jego przeżyciach w Polsce jako Żyda. Te jak gdyby spowiedzi narodowe, czasem i wstydliwe, oczyszczają organizm, który później łatwiej, być może, zacznie owocować inaczej"[20].

„Te jak gdyby spowiedzi narodowe, czasem i wstydliwe, oczyszczają organizm, który później łatwiej, być może, zacznie owocować inaczej". – Powtarzam to zdanie, by podkreślić, za co chcemy Ci, Profesorze, właśnie dziś w tymże Uniwersytecie podziękować, w Uniwersytecie, który sam nazwałeś tutaj rok przed wielkim przełomem „Uniwersytetem Kardynała Wojtyły".

Profesorze! Drogi nasz Gościu i od lat wypróbowany Przyjacielu Polski! Przyjechałeś dziś w samą porę do Warszawy, do Lublina, do Polski. Czy nie po to także dziś tu przybywasz, by naocznie zobaczyć owoce twojej pracy nad nami? Przedwczoraj usłyszałeś publiczne „mea culpa" polskiego Kościoła. Ufajmy, że za moim „moja wina", za naszym „nasza wina" pójdzie „mocne postanowienie poprawy". W Księdzu Popiełuszce mamy już teraz orędownika w niebie naszej wielkiej sprawy, orędownika „Rzeczy Pospolitej Polaków". Dlatego niech żywi nie tracą nadziei.

---

[17] Tamże, s. 1093.
[18] Tamże, s. 1095.
[19] Tamże.
[20] Tamże, s. 1096.

Historia to magistra vitae. Historia to nauczycielka życia. Ten, kto ją rzetelnie uprawia – historyk – to nauczyciel życia, to najlepszy wychowawca. A zatem „nie depczcie przeszłości ołtarzy,/ Choć macie sami doskonalsze wznieść,/ Na nich się jeszcze święty ogień żarzy/ I miłość ludzka stoi tam na straży,/ I wy winniście im cześć!" (Adam Asnyk, *Do młodych*). Kończąc więc, stawiam tu pytanie: Czy nauczycielem tym nie jest dla nas Polaków od wielu już lat również autor *Bożego igrzyska* Norman Davies?

Pytanie to uważam – rzecz jasna – za retoryczne. Traktuję je też jako wniosek z wywodu, który ma uzasadnić prośbę naszego Uniwersytetu, w tym też Instytutu Jana Pawła II i moją jako jego kierownika, do Ojców Miasta Lublina o nadanie Panu Profesorowi Normanowi Daviesowi tytułu jego Honorowego Obywatela.

Nie chciałbym jednak jeszcze na tym zakończyć. Serce potrzebuje tu bowiem co najmniej kilku dopowiedzeń.

Post dictum 1.

Co z dalszym ciągiem naszej historii? Okazuje się bowiem, że Simone Weil ma rację, gdy mówi, że „prawda ucieka z obozu zwycięzców". Nie ominęła i nas ta trudna przygoda. Papież w orędziu wygłoszonym do nas w ubiegłym roku w Parlamencie nie mógł nie użyć określenia – nie tylko aby nas przestrzec, lecz także żeby nam przypomnieć i nas upomnieć – „zakamuflowany totalitaryzm". Solidarność jest bowiem tym, czym jest – sobą, jeśli jest solidarnością z każdym bez wyjątku człowiekiem. Najsłabszy z nas jest testem jej prawdy. Proszę nam zatem towarzyszyć dobrą radą, Profesorze, na dalszej drodze, byśmy się ustrzegli powtórzenia błędu niedawnej przeszłości w demokratycznym przebraniu. Corruptio optimi pessima!

Post dictum 2.

Zgłaszając prośbę o nadanie Panu Profesorowi tytułu Honorowego Obywatela Miasta Lublina wyraziłem życzenie, aby aktu uroczystej laudacji Pana Profesora do wspomnianego tytułu dokonał wybitny historyk naszego Uniwersytetu oraz członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II przy tymże Uniwersytecie, Profesor Jerzy Kłoczowski. Wiem też, ile swego trudu i czasu włożył on jako historyk i nie tylko jako historyk w sprawę „Solidarności". Musiałem to ja uczynić pod jego nieobecność.

Nie taję jednak, że uczyniłem to z radością wypływającą z potrzeby serca. Sprawa ta bowiem, sprawa troski o Polskę, wpisywała się już od lat dziecinnych w całe me życie, co sprawiło, że zderzenie się z dziełem Pana, jakim jest jego historia Polski, księga dziejów mojej Ojczyzny wychodząca spod pióra Autora z Wysp Brytyjskich, o tak znaczącym tytule: *God's Playground*, stała się dla mnie już od dawna nowym impulsem do wielu refleksji, których nigdy dość, a także do „poufnego obcowania" z Autorem *Bożego igrzyska*. „Jak człek, który siedzi przy człeku" (C. K. Norwid, *Bliscy*). Stąd moje osobiste wobec Pana: „Bóg zapłać" Panu za *Boże igrzysko*.

Post dictum 3.

Mam wiele powodów, by podziękować Panu za tytuł „Golgota" najbardziej bodaj tragicznego rozdziału *Bożego igrzyska*: „Polska w okresie drugiej wojny światowej (1939-1945)". Z wielu powodów wybieram ten jeden tylko. Rozdział ten ukazuje nam bowiem, niczym „das Ganze im Fragment", jak bardzo Pan rozróżniając nie rozdziela nigdy, lecz łączy zawsze w sobie sumienność i precyzję mistrza w zakresie historycznej analizy faktów, a więc tego mistrza, który nam się kojarzy z Mickiewiczowskim mędrcem i z jego szkiełkiem przy oku, z mistrzostwem tego drugiego mistrza, mistrza wielkoduszności, mistrza *Romantyczności* w uprawianiu historii, tego, który „ma serce i patrzy w serce", mędrca więc, który umie wniknąć w serca aktorów na scenie dziejów jego „Igrzyska" i patrzeć na nich z wiarą i nadzieją, która zostawia im zawsze maksimum szans w zmaganiu o ludzkie oblicze w samym sobie pośród zmagania o ludzkie oblicze swych sióstr i braci w człowieczeństwie.

Nota bene. Również Ojciec Święty użył w związku z tragedią oświęcimskiego Holocaustu określenia: „Golgota naszych czasów". Kongenialność tych dwu osób w wyborze tego nazewnictwa, Jana Pawła II, Papieża, i Normana Daviesa, Historyka z Wysp Brytyjskich, w patrzeniu na tego rodzaju ludzkie sprawy i w podobnym ich przeżywaniu raduje prawdą faktu współodczuwania ich tak tragicznie bolesnej prawdy. Wszak obaj spotykają się u stóp krzyża na Golgocie. Ta zbieżność odczuć jest wstrząsająca i zmusza zarazem do rezygnacji ze słów, którymi chciałoby się próbować wyrazić wobec nich niewypowiedzianą wdzięczność.

Post dictum 4.

I już na sam koniec jeszcze raz słowo o Lublinie jako Mieście Unii Lubelskiej. Słowo i osobiste wyznanie. Do Lublina przybyłem z Krakowa idąc na KUL w ślad za moim Mistrzem etyki społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Kraków nazwał Pan Sercem Serca Europy. Czechowicz nazwał swe rodzinne miasto Miastem Jagiellońskim. Oba określenia spotykają się w wymowny sposób w osobie króla Zygmunta Augusta, ostatniego z Jagiellonów w królewskim Krakowie. Kraj króla Zygmunta Augusta żywo interesował się reformacją Marcina Lutra, sam król zaś z nią nieukrywanie sympatyzował. Miłość do Barbary Radziwiłłówny nie była tu bez znaczenia. Wszystko do dnia, w którym najbliżsi współpracownicy rewolucjonisty sumienia z Wormacji nie podpisali w Augsburgu – w niespełna pół wieku po wystąpieniu samego Reformatora przed cesarzem i Reichstagiem – słynnej deklaracji „Cuius regio, eius religio". Wieść o tym stała się dla Polski godziną przełomu. „Nie jestem królem waszych sumień!" Wstrząsające wyznanie Zygmunta Augusta poruszyło Polaków. Stało się zwierciadłem. Objawiło Polakom godność – i cenę! – człowieczeństwa w tym niezwykłym lustrze każdego z poszczególna człowieka, jakim jest jego sumienie – organ i świadek prawdy o człowieku, a także trybunał orzekania w jego świetle o czynach: czy są

prawdziwie ludzkie. Kto po sumieniu ośmiela się deptać, depcze po człowieku. Zadeptuje go przede wszystkim w sobie. Oto dlaczego zaledwie w czternaście lat potem, po kompromisie w Augsburgu, w roku 1555, stajemy się tu w Lublinie, w roku 1569, świadkami bezprecedensowej w dziejach całego świata Unii Wielu Narodów, a dziś mieszkańcami Miasta Lublina jako Miasta tej Unii. Naszej chluby.

Oto dlaczego też Pani Przewodnicząca Rady Miasta Lublina może dziś tutaj już za moment wręczyć Panu Profesorowi z darem jej Serca, darem Serc jej Rady i darem Serc nas wszystkich tutaj obecnych jako mieszkańców Lublina, tytuł Honorowego Obywatela naszego Miasta jako Miasta Unii Lubelskiej. Ufam, że ten dar uraduje Honorowego Obywatela Miasta Lublina, nawet jeśli wypadnie Mu miłość do Lublina dzielić odtąd z Sercem Serca Europy, z Krakowem. Proszę się jednak nie lękać. Nie będziemy zazdrośni. Wszak Kraków, Serce Serca Europy, leży przecież w Polsce. A „Polska – to Serce właśnie". Jesteśmy w tym wszyscy w Lublinie – wraz ze Stanisławem Wyspiańskim – jednomyślni.

Lublin, 23 maja 2000 r.

Norman DAVIES

HISTORIA IGRZYSKIEM PANA BOGA?

Polska, Europa i świat dziesięć lat po upadku muru w Berlinie*

Jan Paweł II stoi na czele tych, którzy słusznie uważają, że źródło i istota europejskości znajdują się w tradycji chrześcijańskiej. Europa bez Chrystusa to ciało bez duszy.

Ekscelencjo! Magnificencjo!
Szanowne Władze Miasta, Województwa i Państwa!
Mili Koledzy, Drodzy Państwo!

Mam przed sobą trudne zadanie. Z jednej strony jestem po raz drugi gościem dostojnego Instytutu Jana Pawła II KUL, z drugiej strony to spotkanie w ramach Konwersatorium Myśli Ojca Świętego połączone zostało z odważną inicjatywą Rady Miasta Lublina. Muszę zatem powiązać uwagi o charakterze duchowym ze „świeckimi". W tym wypadku Katolicki Uniwersytet reprezentuje Deum, a miasto Lublin reprezentuje hominem.

Poza tym, jak widać z programu, przedstawiono mi nieskromny tytuł „Polska – Europa – świat" – wszystko w ciągu czterdziestu minut. Brakuje tylko: „kosmos" i „wieczność".

Jestem w Lublinie po raz ósmy. W roku 1962 przyjechałem tu z grupą studencką podczas mojej pierwszej wizyty w Polsce. W roku 1968 przybyłem na kongres Polskiego Towarzystwa Historycznego w Lublinie. Latem 1981 roku zapisałem się do Szkoły Letniej UMCS, ponieważ bez tego konsul PRL w Londynie nie chciał wydać mi wizy. Ale przy okazji wygłosiłem referat w Szkole Letniej KUL-u. W listopadzie 1981 roku wróciłem do Lublina składając wizytę ks. Marianowi Radwanowi, który, tak się składa, jest uczniem śp. mojego teścia. Pamiętam z tamtego czasu premierę filmu Andrzeja Wajdy *Człowiek z żelaza*. W roku 1983 przyjechałem na sympozjum odbywające się na KUL-u z referatem o ekumenizmie i pamiętam, że nie sprowokował on żadnych pytań... W roku 1988, z okazji dziesięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II byłem po raz pierwszy gościem Instytutu. Z tamtej wizyty pamiętam wiele rzeczy, między innymi ingerencje cenzury. Kiedy „Tygodnik Powszechny" i później kwartal-

---

* Wykład wygłoszony w auli KUL 23 V 2000 r. na zakończenie Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w roku akademickim 1999/2000 oraz z okazji wręczenia prof. Normanowi Daviesowi przez Radę Miejską tytułu Honorowego Obywatela Miasta Lublina (przyp. redakcji).

nik „Ethos" opublikował tekst mojego referatu, był w nim akapit zatytułowany „Walka z cenzurą", a pod nim biała kolumna. W roku 1993 miałem zaszczyt otrzymać doktorat honoris causa UMCS. Teraz, w roku milenijnym, jestem w Lublinie po raz ósmy. Wydaje mi się, że utrzymałem równowagę między tą uczelnią a tamtą...

Podczas mojej poprzedniej wizyty w Lublinie koledzy zabrali mnie na wycieczkę do Sandomierza. Po drodze zatrzymaliśmy się w Zawichoście u proboszcza i stamtąd poszliśmy nad Wisłę. Pamiętam doskonale ten niesamowity wiosenny krajobraz: wysoka skarpa nad rzeką, przed nami nie kończąca się równina europejska, ksiądz proboszcz nosił kapę, niczym bohater Wagnera. Wiał silny wiatr ze wschodu, śnieg nie padał, lecz jeździł horyzontalnie po ziemi. Myślałem, że dokładnie wiem, gdzie jestem: jestem tu, gdzie zachód krzyżuje się ze wschodem. Takie jest położenie Lublina, dlatego Lublin jest doskonałym barometrem nie tylko meteorologicznym, ale również politycznym. W Lublinie można się dowiedzieć, z jakiego kierunku wieje wiatr.

W Lublinie jest jeszcze dzielnica Majdan Tatarski, która pokazuje, jak blisko przez wieki była granica polsko-litewska. W Lublinie znajduje się kaplica Świętej Trójcy: architektura gotycka, freski bizantyjskie. W Lublinie jest również zamek królewski, gdzie miała miejsce unia lubelska, a gdzie później była twierdza carska. W naszych czasach Lublin zasłynął z tego, że działały tu pierwsze władze ludowe (które jednak wcale nie były ludowe) w postaci tak zwanego komitetu lubelskiego, który powinien się raczej nazywać komitetem moskiewskim. Równocześnie warto stwierdzić, że to właśnie w Lublinie, a nie w Gdańsku, wybuchł pierwszy strajk w lipcu 1980 roku, kiedy te same władze ludowe zaczęły się chwiać. Jeszcze raz z Lublina wyszedł niedwuznaczny sygnał, że pogoda polityczna się zmienia.

Po Lublinie – Polska. Dziesięć lat po upadku muru berlińskiego Polska jest wolna. Ciężary psychiczne i materialne represyjnego reżimu komunistycznego spadły ze zmęczonych pleców Polaków, chociaż dziedzictwo tego długiego okresu niewoli będzie trwało jeszcze długo. Istnieje klimat jeśli nie całkowitego zadowolenia, to w każdym razie nadziei. Istnieje swoisty system demokracji, który może nie być najlepszy na świecie, ale też nie jest najgorszy w porównaniu do sytuacji panującej w krajach dawnego bloku wschodniego. Istnieje system gospodarki wolnorynkowej, który rozwinął się stosunkowo szybko i skutecznie. Istnieją też wszystkie uboczne skutki większej wolności: spory polityczne, ostentacyjne bogactwo obok rażącego ubóstwa, nieograniczona konsumpcja, chorobliwy materializm, wyższy poziom przestępczości, pornografia, narkotyki, młodzież bez dyscypliny i „McDonaldy".

Udział Jana Pawła II w upadku imperium sowieckiego był nieporównywalny. Wiemy o tym od samego Michaiła Gorbaczowa. W Polsce nie przez konfrontację bezpośrednią, lecz przez spokojny autorytet moralny Ojciec Święty uosabiał zasadniczą różnicę między rządzeniem siłą a rządami dusz.

A co dalej? Co Polska ma robić w erze globalizacji, kiedy znaczenie suwerenności państwa codziennie maleje? Oto prawdziwy dylemat. Polska odzyskała niepodległość po długich walkach i każdy Polak ceni tę wolność. Polska jednak spóźniła się tak bardzo nie z własnej winy, a musi od razu myśleć o dobrowolnym oddaniu części skarbu suwerenności. Bolesne to, ale prawdziwe. Dzisiejsze zagrożenia nie pochodzą, jak sześćdziesiąt czy sto lat temu, ze strony drapieżnych sąsiadów. Niebezpieczeństwo leży w sile ogromnych międzynarodowych firm, w błyskawicznych formach komunikacji światowej, w wykorzystywaniu osiągnięć informatyki pozostającym poza kontrolą instytucji państwowych, w światowym rynku kapitału i pracy. Wygląda na to, że w przyszłości bezpieczniej będzie żyć w większych „klubach" wielopaństwowych, nie zaś w odosobnionych państewkach. Wielu Anglików wierzy, że stoimy przed trudnym wyborem: albo wstąpić do „klubu" północnoamerykańskiego, albo bardziej entuzjastycznie „pójść do serca" Unii Europejskiej. Na razie Wielka Brytania jest członkiem Unii, ale nie należy do eurozony. Wahamy się, bo skutki ostatecznej decyzji mogą trwać przez całe wieki.

Posłużę się tutaj metaforą morską. Powiedzmy, że Polska jest statkiem, który przez wiele lat był opanowany przez piratów. Dopiero po ciężkich walkach załodze udało się wyrzucić piratów, uwolnić pasażerów i teraz sama kieruje rejsem. Nic dziwnego, że taka załoga, dumna ze swoich sukcesów, nie chce nikomu oddać steru. Woli płynąć tam, dokąd ma ochotę, wolna jak ptak. A jednak ocean jest szeroki, piraci nadal czyhają, nadciąga burza, a rekiny krążą w morzu. Czy nie lepiej zatem, żeby samotny statek połączył się w tej sytuacji z większym konwojem? Przepraszam za alegorię, ale tak moim zdaniem wygląda kandydatura Polski do Unii Europejskiej.

Po Polsce – Europa. Przede wszystkim nie wolno myśleć, że wszystko w Europie czy w Unii Europejskiej wygląda różowo. Polska prawdopodobnie połączy się ze wspólnotą, która ma poważne problemy i polityczne, i „kierunkowe".

Problemy polityczne koncentrują się wokół dylematu, czy rozszerzyć Unię, czy też pogłębić istniejące instytucje. Owszem, oficjalna polityka Unii popiera równoczesne rozszerzenie i pogłębienie. Praktycznie jednak czołówka unijna odłożyła rozszerzenie i przyspieszyła pogłębienie. Dziesięć lat po upadku imperium sowieckiego jedyne państwo dawnego bloku, któremu udało się wejść do Unii, to dawna NRD. Kolejna fala kandydatów, między innymi Polska, czeka niecierpliwie w kolejce. W międzyczasie, zgodnie z traktatem z Maastricht, członkowie Unii świadomie zdecydowali, że należy utrzymać program i plan ustalony dla Europy Zachodniej kilka lat wcześniej. Tym samym zadecydowali, przez swoje milczenie na ten temat, że w swoich decyzjach nie dadzą pierwszeństwa zmianom, które zaszły we wschodniej części kontynentu. Historyk patrzy na ten krok z pewnym smutkiem. Traktat z Maastricht został podpisany 9 grudnia 1991 roku, tego samego dnia, w którym liderzy Rosji,

Ukrainy i Białorusi, obradując nie tak daleko od Lublina, postanowili „zamknąć" Związek Sowiecki na zawsze. Tego samego dnia.

Co stałoby się, gdyby zachodni politycy wstrzymali swoje plany chociaż na krótki czas i poczekali z decyzjami, próbując uzmysłowić sobie ogromne znaczenie wypadków na Wschodzie? Tego nie wiemy. Nie uczynili tak bowiem. Teraz doświadczamy konsekwencji tego stanowiska. Przygotowując „Euroland", kompletując zjednoczony rynek i witając bogatych kandydatów skandynawskich, Unia Europejska okazała się wstydliwie niezdolna do szybkiej i sprawnej interwencji na przykład w rozpadającej się Jugosławii. Wspólną walutę wprowadzono w tak nie przemyślany sposób, że cztery państwa Unii, między innymi Wielka Brytania, znajdują się poza eurozoną. Wejście pierwszej fali nowych kandydatów do Unii jest poważnie utrudnione, a perspektywa przyjęcia dalszych państw wydaje się coraz bardziej niemożliwa. Podczas gdy kandydaci przygotowują się do „przeskoczenia wysokiej poprzeczki" aktu zjednoczeniowego, mury Unii rosną coraz wyżej.

Najlepsza metafora, którą słyszałem o tej sytuacji, przedstawia obraz wielkiego domu sztucznie podzielonego przez betonowy mur. Mieszkańcy zachodniej połowy dobrze żyją i należąca do nich część domu jest po remoncie. Jest im ciepło, sucho, czysto i mają mnóstwo jedzenia. Mieszkańcy wschodniej połowy żyją w strasznych warunkach: dziury w dachu, ogrzewanie działa źle, okna rozbite, mokro, chłodno, brudno, bieda i rozpacz. Uzbrojony strażnik nie pozwala im nawet spojrzeć na drugą stronę muru. A potem nagle betonowy mur się kruszy, dom nie jest już podzielony. Ale co robią zachodni mieszkańcy? Czy spieszą remontować pokoje sąsiadów? Nic podobnego. Wręcz przeciwnie, trzymają się ustalonego planu instalując u siebie skomputeryzowaną klimatyzację.

Brak wyraźnego kierunku w polityce Unii Europejskiej widoczny jest na każdym kroku. I trzeba tu przyznać, że Unia gubiła ten kierunek stopniowo w ciągu wielu lat. Pięćdziesiąt lat temu ojcowie ruchu europejskiego, na przykład Robert Schuman czy Jean Monet, dobrze wiedzieli, co robią. Wykluczeni z wielkiej polityki przez sojusz angloamerykański i wyparci ze sfery wojskowej przez powstanie NATO, wybrali strategię integracji gospodarczej jako świadomą drogę do wyższych i szerszych celów. Traktowali sukces ekonomiczny jako instrument do przeprowadzenia reform i do współpracy w każdej dziedzinie. W tym sensie nie byli materialistami marzącymi jedynie o dobrobycie, lecz raczej idealistami wysokiej klasy, którzy posiadali solidne zasady moralne i polityczne i którzy zostali przypadkowo pchnięci na tory gospodarcze przez powojenne okoliczności. Czekali tylko na moment, kiedy to ograniczenie ustąpi. Z czasem jednak tymczasowa strategia zmieniła się w permanentną doktrynę. Nastąpił Wirtschaftswunder lat sześćdziesiątych, dobrobyt został osiągnięty, lecz zimna wojna trwała, wojska amerykańskie nadal stacjonowały w Europie, a NATO umacniało się. Przebudowa struktur politycznych była niemożliwa.

„Ojcowie" Europy odeszli i ambicje polityków zmniejszyły się. Kiedy Wielka Brytania przystąpiła do Wspólnoty w roku 1973, brytyjska opinia publiczna przyjęła tę decyzję pozostając w mylnym przekonaniu, że przystępuje wyłącznie do wspólnego rynku. Od tego czasu „minimaliści" rządzący w Radzie Ministrów mają przewagę, ponieważ stosują prawo veta. Nie ma koherentnej polityki zagranicznej Unii, nie ma sprawnej organizacji wojskowej. Administracja Unii jest horrendalnie rozrzutna. Maksymaliści lansowali eurozonę mimo braku poparcia czterech członków, a Unia stawała się dwupiętrowa, czyli „dwuszybkościowa".

Problemy podstawowe, jak deficyt demokratyczny, który wymaga umocnienia kompetencji Parlamentu Europejskiego, lub konieczność przekształcenia polityki rolnej, która zasadniczo blokuje przystąpienie do Unii nowych kandydatów, pozostają nadal nie rozstrzygnięte. Politycy Unii bardzo powoli dochodzili do przekonania, że również Unia musi się zaadaptować do potrzeb kandydatów, nie zaś tylko kandydaci do wymagań Unii. Unia nie jest biedna, ale nie wszystkie rządy chcą zaakceptować fakt, że jej rozszerzenie kosztuje, a koszty te muszą być sprawiedliwie rozłożone.

Wśród Ojców Europy dominowali katolicy czy też chrześcijańscy demokraci: Spaak, Schuman, de Gasperi, Adenauer, a później Delors – wszyscy oni byli ludźmi wierzącymi. Mieli horyzonty szersze niż kwestia ceny masła lub produkcji stali. Wszyscy też pochodzili z regionów przygranicznych, byli świadkami konfliktów etnicznych i zniszczeń wojennych: Spaak pochodził z Belgii, Schuman z Lotaryngii, de Gasperi z południowego Tyrolu, Adenauer zaś z Nadrenii. Ich wizja połączyła zwykłą ludzką determinację, aby położyć kres wojnie z wiarą katolicką. Wizja ta miała wyraźny wymiar moralny i duchowy. Następne pokolenie jednak nieco zagubiło to podejście. Dobrobyt niewątpliwie osłabia wrażliwość. Bolesna pamięć wojny cofnęła się, młodzi ludzie stopniowo przestali chodzić do kościoła, często rezygnowali nawet z kościelnego ślubu czy chrztu dzieci. Co tu dużo mówić, dechrystianizacja Europy nastąpiła szybko i stała się głęboka. Statystycznie rzecz ujmując, żyjemy w Europie postchrześcijańskiej. W tak katolickim kraju, jakim niedawno była Francja, prawie połowa kościołów jest zamknięta. W protestanckiej Anglii zaledwie cztery procent ludności regularnie chodzi na nabożeństwa. Paradoksalnie, mimo poważnych strat Kościół rzymski w Anglii odzyskał pierwsze miejsce pod względem liczby osób praktykujących. Sytuacja ta wystąpiła po raz pierwszy od początku XVI wieku. Nawet w katolickiej Irlandii ma miejsce kryzys duchowieństwa, a w kraju moich przodków, w Walii, gdzie niedawno przepełnione kaplice metodystyczne podtrzymywały kulturę narodową (podobnie jak Kościół katolicki w Polsce), liczba muzułmanów w meczetach równa jest dzisiaj liczbie metodystów w kaplicach.

Żyjemy w nowych czasach. Historię tworzy się na podstawie opisu dziejów według czasu i miejsca. Obecny czas to rok 2000, jubileusz Kościoła, koniec

drugiego millennium od narodzenia Chrystusa: „a Słowo Ciałem się stało i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14). Millennium nie ma sensu, jeśli nie jest wielkim świętem urodzinowym chrześcijaństwa. Warto w tym miejscu przypomnieć rzecz moim zdaniem skandaliczną: podczas oficjalnych uroczystości jubileuszowych w Londynie prymas Anglii otrzymał jedynie pięć minut z wielogodzinnego programu, aby wygłosić mini-kazanie i pomodlić się za naród.

Miejsce tutejsze również jest oczywiste. Polska „semper fidelis". Jan Paweł II stoi na czele tych, którzy słusznie uważają, że źródło i istota europejskości znajdują się w tradycji chrześcijańskiej. Europa bez Chrystusa to c i a ł o b e z d u s z y.

Czuję, że nie wypada człowiekowi świeckiemu i historykowi proponować jakiegoś programu reewangelizacji czy duchowej odnowy dla tej zagubionej, pozbawionej kierunku Europy. Absolutnie nie jestem do tego zdolny. Mogę co najwyżej zaryzykować parę skromnych uwag odnośnie do obecnej sytuacji.

Po pierwsze, czy chcemy, czy nie, dzisiejsza Europa jest coraz bardziej różnorodna pod względem religijnym, etnicznym i kulturowym. Wszystkie kraje przyjmują dziś tysiące obcych robotników, imigrantów i uchodźców. Nawet Polska, która przez II wojnę światową została sztucznie ujednolicona, liczy dziś coraz więcej różnych grup i wyznań. Godna postawa wobec tej różnorodności nie może polegać tylko na biernej akceptacji, ale raczej na czynnym szacunku. Człowiek mocny siłą swoich przekonań niczym nie ryzykuje wykonując sąsiedzki gest, a wiele może zyskać. Kiedy w 1986 roku Jan Paweł II złożył historyczną wizytę w rzymskiej synagodze, był on pierwszym papieżem, który przekroczył próg żydowskiej bóżnicy. Tam właśnie tak pięknie stwierdził, że żydzi są naszymi starszymi braćmi w wierze. Trudno uwierzyć, że przez dwa tysiące lat żaden inny zwierzchnik Kościoła nie zdołał uczynić podobnego gestu. Oczywiście dla Ojca Świętego, syna Wadowic, krok taki to nic nowego, bo jak wiemy, nieraz miał on okazję towarzyszyć kolegom w wadowickiej synagodze. Mały gest, ale znaczenie ogromne.

Po drugie, w dzisiejszym świecie, w którym panuje nie ateizm, lecz raczej indyferentyzm, powstaje nowy podział między ludźmi. Po jednej stronie znajdują się ludzie wiary: wyznawcy różnych religii i wyznań, po drugiej zaś – obojętna religijnie masa. W takim układzie ludzie wiary powinni się z sobą solidaryzować. Na przykład wartości rodziny czy obrona praw ludzkich nie są wyłącznie chrześcijańskie. W tym miejscu mogę przypomnieć zdanie następcy tronu brytyjskiego, księcia Karola, który ma w przyszłości nosić tradycyjny od XVI wieku tytuł „obrońcy wiary". Rozpoczął on trwającą wciąż dyskusję stwierdziwszy niedawno, że nie chce być obrońcą wiary (czyli obrońcą wiary protestanckiej Kościoła anglikańskiego), lecz woli być obrońcą wiar, czyli patronem wszystkich ludzi wierzących. Jest o czym myśleć. Ostatnia podróż Ojca Świętego do Ziemi Świętej, która nie ograniczyła się do odwiedzenia świętych miejsc chrześcijaństwa, jeszcze mocniej uwydatnia sens tej myśli.

Po trzecie, jeśli chrześcijaństwo w Europie ma przetrwać kryzys, pojednanie wszystkich wyznań chrześcijańskich jest koniecznością. Ekumenizm, który ma różne postaci, powinien wciągnąć wszystkich. Trudności leżą w szczegółach, nie zaś w zasadach. Moim zdaniem trudno podważyć twierdzenie, że religia miłości bliźniego wymaga przede wszystkim miłości wobec bliskich nam w wierze. Jeśli Ewangelia każe nam kochać naszych wrogów, tym bardziej jesteśmy zobowiązani kochać naszych współbraci w Chrystusie. Słowa Zbawiciela: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6) są podstawą wiary nie tylko katolików, ale również wiary każdego protestanta i każdego prawosławnego. Schizma między katolicyzmem i prawosławiem trwająca prawie tysiąc lat jest największym skandalem w historii Kościoła. Reformacja, która nie prowadziła do reformy Kościoła, lecz do jego pęknięcia, była straszną tragedią i pozostała źródłem konfliktów. Szczerze mówiąc, świat chrześcijański, który w teorii powinien umieć złagodzić i opanować różnice zdań między ludźmi, w praktyce zyskał smutne dziedzictwo kłótni i nienawiści. Bez uleczenia ran tkwiących w samym sercu chrześcijaństwa niewierzący będą zawsze patrzeć na wierzących ze sceptycyzmem. Jan Paweł II nie tylko wie o tym doskonale, lecz również dąży energicznie do rozwiązania tego problemu. Dla mnie osobiście szczytowym momentem w religijnym życiu współczesnej Anglii była uroczystość, podczas której Papież towarzyszył w modlitwie anglikańskiemu prymasowi przed ołtarzem w katedrze w Canterbury. Anglicy dobrej woli czekali na ten moment czterysta pięćdziesiąt lat. A Anglia to przecież tylko jeden kraj.

Po czwarte, krótka uwaga na temat tak zwanej dzisiejszej obojętności wobec religii. Podejrzewam, że obojętność ta dotyczy bardziej zorganizowanej formy religii niż samej wiary. Oczywiście trudno sobie wyobrazić religię całkowicie pozbawioną form zorganizowanych. Z drugiej strony, duchowy głód człowieka jest nieustanny. Stwierdzenie, że nie żyjemy wyłącznie chlebem, jest stwierdzeniem prostego faktu. Jest to również wyzwanie dla zwierzchników Kościołów. Kościół nie może biernie czekać w nadziei, że zabłąkane dzieci jakoś wrócą do dawnej praktyki. To raczej praktyka Kościoła musi dostosować się do potrzeb swoich dzieci. Rozkaz Chrystusa brzmiał prosto: „Paś owce moje!" (J 21, 16).

Na zakończenie rzecz absolutnie fundamentalna. Aby ludzie wykazywali szacunek dla Kościoła, musi on postępować tak, jak to radzi innym. Mimo że każde wyznanie chrześcijańskie uważa grzech i błąd za wrodzony element natury ludzkiej, Kościół nie zawsze chętnie przyznawał się do własnych grzechów i błędów. To zaniedbanie stworzyło ogromną barierę nieufności. Jan Paweł II raz jeszcze dał przykład, jak barierę tę można przełamać na sposób chrześcijański. Tak jak jednostka musi się spowiadać ze swoich grzechów, podobnie Kościół musi dokonać uczciwego rachunku sumienia. W tym roku, w związku ze swoją podróżą do Ziemi Świętej, zwierzchnik Kościoła katolickiego publicznie wyznał winy związane z szeregiem niegodnych działań i postaw Kościoła

w przeszłości. Papież równocześnie prosił, aby odpowiednie władze kościelne dokonały podobnego wyznania. We wspólnocie duchowej, w której oczyszczenie sumienia przez akt pokuty jest wysoko cenione od najdawniejszych czasów, krok taki nie powinien być niespodzianką. Faktem jednak jest, że Kościół rzadko praktykował podobną „higienę moralną". Tym dalej sięgnąć może efekt obecnej zmiany, a reputacja Kościoła wśród wierzących i niewierzących niewątpliwie wzrośnie. Mogę jedynie dodać, że wczorajsza prasa podała, iż prymas Polski, kardynał Józef Glemp, wiernie poszedł za głosem Ojca Świętego[1]. Moim zdaniem jego słowa były dobrze wyważone. Prymas słusznie stwierdził, że nie wolno spowiadać się z grzechów popełnionych przez innych, nie można jednak pomijać milczeniem zła, które „plami nasze szaty". Zostało to powiedziane późno, ale odważnie. Rola Kościoła w życiu publicznym w Polsce została przez to niewątpliwie wzmocniona.

Mam nadzieję, że linia mojego rozumowania jest jasna. Kończę słowami Jana Pawła II z Gniezna: „po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca"[2]. Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego jeszcze daleko.

Jestem gościem Instytutu Jana Pawła II, a szczególnie jego kierownika, księdza profesora Tadeusza Stycznia. W swoich uwagach naturalnie nawiązywałem do słów Patrona tego Instytutu. Wiem też, że Ojciec Święty musiał kiedyś często jeździć z Krakowa do Lublina, więc idę jego śladem. Od dawna jestem krakusem, teraz – miejmy nadzieję – mam kwalifikację, aby się nazwać lublinianinem.

---

[1] Autor nawiązuje do uroczystej Mszy św. z okazji Wielkiego Jubileuszu w Warszawie 21 V 2000 r., podczas której prymas Polski, kard. J. Glemp, dokonał aktu wyznania win i błędów Kościoła w Polsce (przyp. redakcji).

[2] Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol., 18(1997) numer specjalny, s. 39.

DZIEDZICTWO, KTÓRE ZOBOWIĄZUJE

Jerzy KŁOCZOWSKI

DZIEDZICTWO UNII LUBELSKIEJ W DOBIE WOŁANIA KOŚCIOŁA O JEDNOŚĆ „DWÓCH PŁUC" EUROPY

Wielkość Cyryla i Metodego polegała na tym, iż wprowadzili do „rzeczy świętych" [...] „barbarzyński" język słowiański. W ten sposób stworzyli podstawy zarówno europejskiej jedności, jak i jej różnorodności. Z tego punktu widzenia Rzeczpospolita Obojga Narodów była krajem na wskroś europejskim. To dziedzictwo winniśmy dziś wnieść do jednoczącej się Europy.

Temat: „Dziedzictwo unii lubelskiej w dobie wołania Kościoła o jedność «dwóch płuc» Europy"* łączy się – jak to wszyscy dobrze rozumiemy – w sposób szczególny z osobą Jana Pawła II. W całym bowiem pontyfikacie Jana Pawła II ta właśnie kwestia zajmuje bardzo ważne miejsce. W tym też kontekście – „dwóch płuc Europy" – stawiamy dziś pytanie o dziedzictwo unii lubelskiej. Jest to sprawa o kluczowym znaczeniu dla naszego myślenia o Polsce.

I

Na początek chciałbym przypomnieć, że w XX wieku kolejni papieże – począwszy od Leona XIII – bardzo często wypowiadali się na temat Europy. Przypomnienie przez Leona XIII – nawiązującej zresztą do tradycji średniowiecza – zasady pomocniczości było ważnym punktem odniesienia dla refleksji jego następców dotyczącej Europy. Klasyczną już dziś definicję zasady pomocniczości sformułował papież Pius XI w encyklice *Qudragesimo anno*: „Nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno jej wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym" (nr 79).

Każdy z papieży w XX wieku nadawał słowu „Europa" specjalny charakter. Warto tu na przykład przywołać ogromny wkład Piusa XII, o którym się niekiedy zapomina. Wkład ten dotyczy refleksji na temat stosunków między-

---

* Wykład wygłoszony 22 II 2000 r. w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w cyklu: „Deus homo... Cur? – Bóg Człowiekiem... Dlaczego? Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia".

narodowych. Pius XII doskonale rozumiał rosnące znaczenie stosunków międzynarodowych i odnosił tę kwestię szczególnie do Europy. Zasada pomocniczości w odniesieniu do stosunków międzynarodowych zawsze zakładała bardzo istotną rzecz: przeciwna była takiej Europie, w której panuje dyktat mocarstw. Dyktat mocarstw od XVIII wieku był właściwie regułą w Europie. Można to zilustrować na przykładzie traktatów, które między innymi dotyczyły Polski. Rozbiór Polski w 1795 roku – w imię Trójcy Świętej – został dokonany przez trzy mocarstwa. W roku 1815 porządek wiedeński został ustanowiony przez kilka mocarstw. Kilka mocarstw zadecydowało także o porządku wersalskim w roku 1919, a już w sposób zupełnie klasyczny w Jałcie w roku 1945 trzy wielkie mocarstwa rozstrzygnęły o sytuacji całej Europy. Otóż zasada pomocniczości głoszona przez papieży była zawsze przeciwna takiemu podejściu, zakładała ogromną autonomię – od regionalnej, poprzez narodową, aż do państwowej. Szła więc w innym kierunku, pozostając w opozycji do doktryn politycznych panujących w Europie. Wkład Piusa XII jest tutaj olbrzymi. Między innymi w latach czterdziestych i pięćdziesiątych położył on olbrzymie zasługi przy pierwszych próbach tworzenia nowego pokojowego porządku europejskiego. Ludzie tacy, jak Robert Schuman, Alcide de Gasperi czy Konrad Adenauer, którzy zakładali ten nowy porządek europejski, zamierzali oprzeć go nie na hegemonii, lecz na unii. Wśród ludzi tych można śmiało wymienić Piusa XII jako jednego z tych, którzy rozumieli i wspierali tego rodzaju idee. Poparcie Papieża i Stolicy Apostolskiej poszło tak daleko, że przeciwnicy tej wizji wspólnej Europy nazywali ją nawet „Europą watykańską" albo „Europą czarną". Komuniści i nacjonaliści zwalczający tę koncepcję wspólnej Europy używali tych właśnie określeń.

Jan XXIII reprezentował podejście „wychodzące" poza ramy tak zwanej małej Europy, charakteryzujące się otwarciem na całą Europę i świat. Istotny wkład ma tu także Paweł VI, który był szczególnie bliski pokoleniu budowniczych Europy: de Gasperiego, Schumana, Adenauera. Ksiądz Montini, jako duszpasterz akademicki oraz duszpasterz inteligencji włoskiej, był związany z twórcami chrześcijańskiej demokracji (przyjaźnił się z de Gasperim, a także z Aldo Moro), która tworzyła podstawy wspólnej Europy. Politycy ci mieli nawet lepszy kontakt z Montinim niż z Piusem XII. Był on przedstawicielem tegoż pokolenia. Zrozumienie zatem Pawła VI dla dzieła tworzącej się Europy było szczególnie duże. Pamiętamy go jako tego, który patronem Europy uczynił św. Benedykta i przypomniał – jak to czasem określają historycy – „pierwszą konstytucję europejską". Są bowiem podstawy, aby mówić o regule Benedykta jako o pierwszej konstytucji Europy.

Przy każdym z tych papieży możemy zatem mówić o jakimś jego specyficznym wkładzie w dzieło jednoczenia naszego kontynentu. Jan Paweł II przejął poniekąd od Jana XXIII owo światowe otwarcie oraz otwarcie na Wschód, a od Pawła VI – bardzo duże zrozumienie dla samej idei wspólnej Europy. Z tym, że

elementem niesłychanie silnym u Jana Pawła II od samego początku jego pontyfikatu jest podkreślanie jedności całej Europy – nie „małej Europy", Europy Zachodniej, ale całego kontynentu. Jan Paweł II doskonale rozumiał zjawisko, które dziś postrzegamy jako zjawisko historyczne, a które po 1945 roku zaciążyło nad dziejami Europy: „żelazna kurtyna".

„Żelazna kurtyna" niesłychanie głęboko zapadła w świadomość nie tylko Europejczyków, ale i ludzi na całym świecie. Wielokrotnie mogłem stwierdzić, jak głęboki był podział Europy i jak bardzo kolejne pokolenia Francuzów, Anglików, Hiszpanów czy Włochów przyzwyczaiły się, że Łaba jest podstawową granicą Europy. Moi studenci we Francji, dla których prowadziłem wykłady na początku lat osiemdziesiątych, nie wierzyli, że Berlin jest w Europie: „Przecież Berlin jest w Rosji. To jest z drugiej strony, to już nie jest Europa. Europa jest do Łaby, a z tamtej strony jest Rosja". Stąd nic dziwnego, że po wyborze kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową mówiono o papieżu z odległego kraju. Ten podział bardzo mocno „wbił się" w świadomość Europejczyków zachodnich i pokutuje jeszcze do dzisiaj. Tym bardziej że było to połączone ze świadomym wysiłkiem przedstawiania tak zwanej Europy Wschodniej jako wyłącznej domeny Moskwy. Rozmaite podręcznikowe syntezy, które w tym czasie pisano, pokazywały, że ta sytuacja jest naturalnym elementem porządku w Europie.

Jan Paweł II był świadkiem, który przyszedł z tej „drugiej" części Europy. Od samego początku podkreślał, że Europa stanowi całość i ma bardzo głębokie, wspólne historyczne i chrześcijańskie korzenie. Wymowny jest fakt, sięgający pierwszych lat pontyfikatu, ogłoszenia świętych Cyryla i Metodego patronami Europy. Z jednej strony Benedykt, z drugiej – Cyryl i Metody, co podkreślało, że dwie części kontynentu uzupełniają się. Nie może całej Europy reprezentować tylko Europa Zachodnia, Europa stanowi bowiem całość, wspólnotę. „Cyryl i Metody wnieśli decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego" (*Slavorum apostoli*, nr 27). Papież wyciąga z tego wnioski dla współczesnych chrześcijan i Europejczyków: „Być chrześcijaninem w naszych czasach oznacza być twórcą komunii w Kościele i w społeczeństwie. Służą temu celowi: otwartość ducha ku braciom, wzajemne zrozumienie, gotowość współpracy na drodze wspaniałomyślnej wymiany dóbr kulturalnych i duchowych" (tamże).

Rok 1989 był dla Europy niezwykły. Wydarzenia, które wówczas miały miejsce, stworzyły szansę odbudowania jedności całego kontynentu. Jak do tego doszło? Spośród wielu czynników przywołajmy tu jeden, związany z osobą Jana Pawła II. W trudnej i złożonej sytuacji Wschodu i Zachodu europejskiego Jan Paweł II widział Europę Środkowowschodnią jako obszar, w którym obie części kontynentu się spotykają. Te dwie wielkie tradycje dla Karola Wojtyły były czymś oczywistym. Z jednej strony jest to związane z tradycją Rzecz-

pospolitej Obojga Narodów. Z drugiej strony – ze znaną mu z obszaru Galicji – tradycją Habsburgów, Austro-Węgier. To w znacznej mierze wyznacza zainteresowanie dla tej części kontynentu, w której spotykały się europejski Wschód i Zachód.

II

Nazwa Rzeczpospolita Obojga Narodów funkcjonowała dopiero od roku 1569. Data ta jest bardzo ważna. Zanim jednak w roku tym doszło do zawarcia unii lubelskiej, prawie przez dwieście lat (od 1385/1386) Wielkie Księstwo Litewskie i Królestwo Polskie związane były w sposób nie sformalizowany do końca, oparty w dużej mierze na dynastii, na Jagiellonach.

Spotkanie na tym wielkim obszarze obu tych państw jest jednym z najciekawszych spotkań dwóch tradycji: wschodniej i zachodniej. W czasie, kiedy w powolnym procesie dokonuje się zbliżenie Wielkiego Księstwa Litewskiego i Królestwa Polskiego, następuje – generalnie w ciągu XV wieku – pogorszenie się warunków dialogu Wschodu z Zachodem. Przedtem dialog ten istniał, mam na myśli zwłaszcza stosunki między Konstantynopolem a Rzymem. Co prawda, jako datę podziału chrześcijaństwa na wschodnie i na zachodnie, przyjmujemy rok 1054, ale potem były utrzymywane kontakty, a nawet nawiązywane unie (jak na przykład unia florencka w 1439 roku). Dopiero zajęcie Konstantynopola przez Turków w 1453 roku właściwie oznaczało kres poważniejszego dialogu. Turcy postąpili bardzo umiejętnie. Dali stosunkowo dużą autonomię Kościołowi prawosławnemu, patriarsze Konstantynopola, pod jednym warunkiem: zerwania z Zachodem, z łacinnikami, w czym mieli zresztą poparcie części opinii wschodniej. Rozpoczął się tragiczny okres trwający setki lat, kiedy dialog między Rzymem i Konstantynopolem nie mógł być prowadzony.

W tym samym czasie, w połowie XV wieku, istnieje jeszcze jedno niezależne państwo prawosławne: Wielkie Księstwo Moskiewskie. Powstało ono w XIV wieku, wyrosło pod płaszczem Mongołów, a właściwie Tatarów, w bardzo bliskim sojuszu z Mongołami. Wielki Książę został wielkorządcą ziem ruskich z ramienia Mongołów. Mongołowie od XIII wieku prowadzili inteligentną politykę. Dali Kościołowi wschodniemu stosunkowo dużą autonomię, pod warunkiem zerwania stosunków z łacinnikami. Wielkie Księstwo Moskiewskie w XV wieku kształtuje się w bardzo wyraźnej atmosferze wrogości w stosunku do Zachodu. Unia florencka (ze strony chrześcijańskiego Wschodu proklamowano ją w kościele Hagia Sofia w 1452 roku) została zdecydowanie odrzucona przez Wielkie Księstwo Moskiewskie. Aby zerwać kontakty z Zachodem, Moskwa zerwała je nawet z Konstantynopolem. To wyznaczało pewną linię postępowania, bardzo wyraźną w Wielkim Księstwie Moskiewskim, która wykształciła coś w rodzaju „christianitas rosyjskiej" z pewnym poczuciem misji tego

niezależnego, walczącego na wszystkie strony z wrogami, chrześcijaństwa. Wśród tych wrogów byli łacinnicy. Dialog był zatem niemożliwy.

Jedyny obszar, w którym pozostała duża niezależna organizacja chrześcijaństwa wschodniego, to Wielkie Księstwo Litewskie i Ruś Czerwona włączona do Królestwa Polskiego. Dało to bardzo ciekawe doświadczenie spotkania obu odłamów chrześcijaństwa. Dla przypomnienia: jeśli dzisiaj spojrzymy na mapę Ukrainy, Białorusi, Litwy i Polski, to w przybliżeniu jest to obszar, który zajmowało wtedy Wielkie Księstwo Litewskie i Królestwo Polskie. W Wielkim Księstwie osiemdziesiąt procent mieszkańców stanowili przodkowie Ukraińców i Białorusinów, którzy byli wyznania prawosławnego. Znaleźli się jednak pod władzą Litwinów, którzy przyjęli katolicyzm. Jak się kształtowały w ciągu XV i XVI wieku stosunki między prawosławnymi a łacinnikami w obrębie tego obszaru jagiellońskiego – to ciekawy problem, który tu jedynie sygnalizuję. Otóż – bez wchodzenia w szczegóły – następowała stopniowa poprawa stosunków, tak iż w połowie XVI wieku wszelkie istniejące wcześniej ograniczenia wyznaniowe właściwie znikły. Prawosławna szlachta ruska uzyskała takie same prawa jak szlachta katolicka, a także protestancka. Zbliżenie Wielkiego Księstwa i Królestwa Polskiego możliwe było dopiero dzięki temu, że bardzo głębokie przemiany społeczno-kulturowe następowały według modelu zachodniego, którego podstawą było to, co źródła średniowieczne nazywają „societas civilis", społeczeństwo obywatelskie w sensie średniowiecznym: obywatelskich wspólnot – wspólnot miejskich, wspólnot wiejskich – gdzie ludzie mają wolności i prawa. Dotyczyło to również wspólnot szlacheckich, mianowicie sejmików szlacheckich. Cała moja książka *Młodsza Europa* poświęcona jest tym procesom i tak pojętemu społeczeństwu[1]. Występowanie tych zjawisk na obszarze całego Wielkiego Księstwa Litewskiego jak gdyby przygotowało teren do tego, co wydarzyło się ostatecznie w Lublinie w 1569 roku, a co nazywamy unią lubelską.

Był to bardzo trudny kompromis polityczny dwóch „politycznych narodów", a właściwie społeczności etnicznie i religijnie bardzo zróżnicowanych. Elity tych społeczności były polskie, ruskie, litewskie, niemieckie; religie – to wszystkie odłamy protestantyzmu, prawosławie, łacinnicy. Społeczeństwo było więc ogromnie zróżnicowane i bardzo liczne: dziesięć procent społeczności w obu krajach, czyli około miliona ludzi, stanowiła społeczność szlachecka. W całej Europie nie było tak licznej obywatelskiej społeczności szlacheckiej. We Francji był to najwyżej jeden procent. Właśnie ta społeczność leży u podstaw kompromisu lubelskiego. Owszem, król odegrał tu pewną rolę, ale to przede wszystkim sejmiki szlacheckie żądały unii. Mając zagwarantowaną autonomię lokalną zamierzały utworzyć rodzaj federacyjnego państwa obejmu-

[1] Por. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

jącego cały ten wielki obszar. Tu w Lublinie przedstawiciele obu stron debatowali ponad pół roku, rozchodzili się, a nawet o mało co nie doszło pod koniec maja 1569 roku do wojny polsko-litewskiej. Obie strony doszły jednak do porozumienia, które okazało się wyjątkowo trwałe. Kiedy Rzeczpospolita ostatecznie rozpadła się w roku 1795, nastąpiło to nie od wewnątrz – bo Sejm Wielki Czteroletni umocnił jeszcze federacyjny charakter państwa. Rzeczpospolita została rozbita od zewnątrz.

Warto w tym miejscu wskazać na element niezwykle charakterystyczny. Trzy lata po zawarciu kompromisu lubelskiego umiera król Zygmunt II August, ostatni z dynastii Jagiellonów. Wszystkim wydawało się, że państwo się rozpadnie. Tymczasem siedemdziesiąt sejmików – od Gdańska do Kijowa, od Wilna do Krakowa – przejmuje rządy w swoje ręce i jedna z pierwszych uchwał, którą podejmują, to konstytucja o wolności religijnej. Kiedy czytamy Deklarację o wolności religijnej II Soboru Watykańskiego (1965 rok) i Akt konfederacji warszawskiej (1573 rok) uderzają nas podobne sformułowania. Jest to niesłychanie ciekawa tradycja. Konfederacja ustalała to, co było już praktyką: tradycja nieużywania przymusu w sprawach religijnych zaznaczyła się już w XV wieku i wcześniej w myśli polskiej. Tego typu myślenie, chciałoby się powiedzieć franciszkańskie, było tu bardzo silne. W tym dokumencie, który jest ściśle związany z unią lubelską, występuje to bardzo wyraźnie. Uogólniając można powiedzieć, że najbardziej podstawowe dziedzictwo unii lubelskiej polega na stworzeniu społeczności wolnych ludzi, obywateli biorących odpowiedzialność za państwo i rozumiejących prawa i obowiązki, które z tego wynikają, tworzących federację gwarantującą autonomię lokalną. Oczywiście było to ograniczone przede wszystkim do owego miliona szlachty – nie należy o tym zapominać – ale jest to jedno z najciekawszych doświadczeń w dziejach ludzi wolnych. Niektórzy zwracają uwagę, że jest to przykład budowania na wolności, na szacunku dla lokalnych wspólnot: próba wprowadzenia zasady pomocniczości w porządek polityczny. Sam model wydaje się niezwykle ciekawy: spotkanie różnorodnych tradycji, języków, religii w ramach chrześcijaństwa, przy równocześnie daleko posuniętej wolności, którą cieszyła się na przykład społeczność żydowska. Jeżeli porównamy sytuację społeczności żydowskiej w całej ówczesnej Europie, to autonomia wspólnot żydowskich w Rzeczypospolitej była dużo większa niż gdzie indziej. Świadczy o tym to, że Żydzi mieli tu swój własny sejm krajowy.

Nie tak dawno mówiłem o tym w Paryżu na kolokwium poświęconym edyktowi z Nantes z końca XVI wieku. Na kolokwium tym dokonywano porównawczego przeglądu sytuacji europejskiej w tamtej epoce. Kiedy mówiłem o konfederacji warszawskiej, dla wszystkich było jasne: Rzeczpospolita to jedyny kraj w Europie w dobie bardzo daleko posuniętych absolutyzmów wyznaniowych – katolickich, protestanckich czy prawosławnych – który realizował zasadę wolności religijnej.

Oczywiście, jeżeli mówimy o modelu panujących wówczas stosunków, to nie należy myśleć, że tym samym tamto społeczeństwo było idealne. Jednak model stworzono i dzisiaj go odkrywamy jako ważny dla nas.

III

Rychło pojawiły się trudności wynikające z ówczesnej sytuacji. Pod koniec XVI i na początku XVII wieku wystąpił bardzo ważny i trudny problem, który wywołał ogromne kontrowersje. Była to unia brzeska z 1596 roku, Kościół wschodni, który uznał papieża. Biskupi Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej chcieli umocnić i zreformować ten Kościół według modelu zachodniego. Była to przede wszystkim reforma biskupia i jej słabością od początku był fakt, że nie miała ona dostatecznego oparcia społecznego. Panowie ruscy prawosławni jak gdyby pozostali na boku, na przykład największy magnat, senator Rzeczypospolitej Ostrowski. Od początku też synodowi brzeskiemu towarzyszył prawosławny antysynod i zaczęła się wielka wojna między Kościołem uznanym przez króla i Rzym a Kościołem prawosławnym. Biskupi reformatorzy wiedzieli o tym, że w Rzeczypospolitej biskupi katoliccy byli senatorami. Dlatego sądzili, że oni również wejdą do senatu, a wtedy Kościół ten uzyskałby prestiż w państwie. O ich wejściu do senatu musiał jednak zdecydować cały senat. Opozycja między innymi panów ruskich, senatorów, była tak wielka, że nie było szans na takie wejście. W pierwszej połowie XVII wieku miał więc miejsce ostry antagonizm obu Kościołów wschodnich: unickiego i prawosławnego. Geograficznie ułożyło się to tak, że na terenie, który dziś nazywamy Białorusią, silniejszy był Kościół unicki, a Kościół prawosławny posiadał wpływy na terenie dzisiejszej Ukrainy. Zresztą granicę Ukrainy i Białorusi z grubsza ustaliła unia lubelska.

Obok tej walki warto zasygnalizować próbę dialogu, która związana jest z postacią Piotra Mohyły. Piotr Mohyła był to wielki pan w Rzeczypospolitej, rumuńskiego pochodzenia, ale spokrewniony z arystokracją polską, bardzo blisko związany z Władysławem IV. Był on prawosławnym metropolitą kijowskim, który z ramienia Władysława IV odnawiał ten Kościół. Jednocześnie był to człowiek szerokich europejskich horyzontów, człowiek wielu kultur. (Wspaniały szkic zatytułowany *Człowiek wielu kultur* napisał o nim wybitny współczesny historyk ukraiński I. Szewczenko). Kulturowo łączył tradycję wschodnią i zachodnią. Przeprowadził on reformę prawosławia w kierunku dużego otwarcia na Zachód. Założył szkołę w Kijowie, która przekształciła się w Akademię. Ważnym elementem jego działalności było stworzenie otwartego środowiska intelektualnego w Kijowie. Pewne otwarcie ekumeniczne Mohyły można dostrzec w jego memoriale wysłanym do Rzymu, krytykującym formułę brzeską i wysuwającym pojęcie „Kościoła siostrzanego" (które dziś wydobywa w swoich

pracach ks. Wacław Hryniewicz). To pojęcie „Kościoła siostrzanego" miało być podstawą spotkania obu tradycji.

W środowiskach ruskich zrodziła się bliska Mohyle idea przekształcenia Rzeczpospolitej Obojga Narodów w Rzeczpospolitą Trzech Narodów: litewskiego, polskiego i ruskiego (związanego z Kijowem). Wspólnym dramatem było to, że z powodu walk bratobójczych to się nie udało. Dramatem było również to, że myśl unijna, myśl ekumeniczna w toku zaciętych walk została całkowicie przerwana. Dziś na nowo odkrywamy postać Mohyły i może nie jest przypadkiem, że tu w Lublinie ks. W. Hryniewicz i wielu innych zaczyna się interesować postacią Piotra Mohyły. Kiedy kilka lat temu powstał w Kijowie ośrodek uniwersytecki, nazwano go Akademią Piotra Mohyły. Jest to niesłychanie ciekawa spuścizna po tamtych czasach.

Do dziedzictwa tamtych wieków zaczęliśmy nawiązywać już w naszych czasach. Nie sprzyjały temu przecież antagonizmy narodowościowe w XIX i XX wieku, powstałe na gruncie spuścizny czterech narodów, które ukształtowały się na tych ziemiach: polskiego, litewskiego, białoruskiego i ukraińskiego. W ciągu XX wieku między tymi narodami przeważały antagonizmy. Dopiero u schyłku XX wieku zaczęliśmy nawiązywać do tamtych czasów, poszukując dialogu. Jednym z punktów wyjścia tego poszukiwania stała się sesja, która odbyła się wiosną 1990 roku w Watykanie pod auspicjami Jana Pawła II, kiedy historycy i humaniści z tych czterech krajów oraz przebywający na emigracji spotkali się i razem zdecydowali podjąć wspólną pracę nad tą spuścizną, akcentując nie to, co nas dzieli, ale w założeniu szukając elementów, które nas łączą. Nie można bowiem spraw jednego z tych narodów ująć i zrozumieć bez związku z innymi. Idea dialogu jest bardzo bliska Janowi Pawłowi II, który podczas długiego i poruszającego spotkania z uczestnikami sesji powiedział między innymi, iż dla niego to dziedzictwo Rzeczypospolitej jest tak niezwykle drogie, że podczas inauguracji pontyfikatu modlił się po litewsku, białorusku, ukraińsku i po polsku jako dziedzic tej Rzeczypospolitej. Ze łzami w oczach wszyscy przyjęli to wyznanie.

Był to punkt wyjścia pracy, którą między innymi tu w Lublinie w Instytucie Europy Środkowowschodniej próbujemy kontynuować. Niedawno na przykład na wniosek Białorusinów zorganizowaliśmy sesję o unii lubelskiej[2]. Podejmujemy także prace nad nowymi ujęciami historii narodów tego regionu. Dzięki temu tworzone są podstawy do głębszego spotkania i dialogu duchowego, także ekumenicznego. Wiąże się z tym potrzeba osłabienia napięć nacjonalistycznych. Trzeba także brać pod uwagę złożoną sytuację religijną tych krajów. Jeżeli w Polsce dziewięćdziesiąt pięć procent ludzi deklaruje się jako katolicy, to dane pochodzące z Ukrainy, Białorusi czy Litwy są zupełnie inne. Tam –

---

[2] Zob. *Unia lubelska i tradycje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. J. Kłoczowski, P. Kras, H. Łaszkiewicz, Lublin 1999.

podobnie jak w Rosji – przeważa „wyznanie" najbardziej powszechne w Europie – indyferentyzm religijny. Jednocześnie są tam bardzo dynamiczne Kościoły: unicki, katolicki, odrębne kościoły prawosławne. Dlatego należy być bardzo delikatnym i otwartym na dialog.

Trzeba pamiętać, że w Rosji spuścizna po tym, co nazywamy nacjonalkomunizmem, ma tendencję do łączenia się z prawosławiem. Terenem, gdzie tradycja wschodnia nie jest obciążona taką spuścizną, jest Ukraina, Białoruś i Litwa. Tutaj – jak sądzę – Jan Paweł II widzi możliwość sięgnięcia do korzeni chrześcijańskich, europejskich i możliwość ekumenicznego spotkania. Wszystko to jest możliwe między innymi dzięki jego osobistemu zaangażowaniu. Papież Słowianin przypomina dziś, że wielkość Cyryla i Metodego polegała między innymi na tym, iż wprowadzili do „rzeczy świętych" – obok języków „sakralnych": hebrajskiego, łaciny i greki – „barbarzyński" język słowiański. W ten sposób stworzyli podstawy zarówno europejskiej jedności, jak i jej różnorodności. Z tego punktu widzenia Rzeczpospolita Obojga Narodów była krajem na wskroś europejskim. To dziedzictwo winniśmy dziś wnieść do jednoczącej się Europy.

Adam KONDERAK

ZMAGANIA O ZACHOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO W CZASACH PRL-u

Chociaż nasze bogate dzieje obfitowały w liczne przełomowe daty (rok 1956, 1968, 1970, 1976, 1980, 1989), to jednak nie znajduję wśród nich roku 1966, a przecież zasługuje on w pełni na należne mu miejsce w najnowszej historii Polski i na miano przełomu tysiąclecia.

Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce po drugiej wojnie światowej naznaczone były z jednej strony niebywałą agresją wobec niego ze strony rządzących, a z drugiej – pełną determinacją Episkopatu występującego w obronie religii i praw ludzi wierzących. Sądzę, że był to jeden z podstawowych konfliktów wewnętrznych w powojennych dziejach Polski: toczył się on wokół spraw o fundamentalnym znaczeniu dla katolików, a związanych z zachowaniem chrześcijańskiej i narodowej tożsamości poważnie zagrożonej przez bezbożny komunizm.

Ideologia ateistycznego państwa, wywodząca się z marksizmu i rozwinięta przez Lenina, zakładała, że zbudowanie komunizmu jest niemożliwe bez zniszczenia religii i Kościoła traktowanego z reguły jako reakcyjna siła polityczna. W związku z tym sprawa likwidacji wiary należała do pierwszoplanowych zadań wynikających z programu działania partii bolszewickiej. Doktryna ta, przyjęta w grudniu 1919 roku na VII Zjeździe Rosyjskiej Komunistycznej Partii (bolszewików), nakładała na władze obowiązek wykorzenienia „przesądów religijnych" wszelkimi dostępnymi środkami. Znamienne jest, iż przez cały okres istnienia państwa sowieckiego odwołano większość przyjętych dogmatów społeczno-politycznych, obalono liczne autorytety, nie zmieniona została jedynie generalna doktryna walki z religią w tym kraju. Co więcej, stała się ona również wykładnią dla partii komunistycznych powstałych z inspiracji Moskwy i rządzących po drugiej wojnie światowej w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym również w Polsce.

Obejmując rządy w lipcu 1944 roku, komuniści polscy usiłowali początkowo maskować swoją programową niechęć wobec Kościoła, wynikającą z założeń ideologicznych, poprzez gesty mające świadczyć z jednej strony o demokratycznym rodowodzie sprawowanej przez nich władzy, a z drugiej – o uznaniu zasług i roli Kościoła w Polsce. W rzeczywistości te „przejawy dobrej woli" wynikały z oceny bieżącej sytuacji politycznej (podziemie zbrojne, opozycja, niechęć społeczeństwa do narzuconego siłą ustroju) i były zwykłym posunięciem taktycznym obliczonym na zyskanie poparcia ludzi wierzących, którzy

stanowili przecież zdecydowaną większość (ponad 90%) społeczeństwa. Okres poprawnych stosunków nie trwał w związku z tym długo i skończył się już w pierwszych dniach września 1945 roku[1].

Nadrzędna, antyreligijna doktryna leninowska – wpisana również w statut PPR – zmierzająca do całkowitej eliminacji Kościoła z życia publicznego, znalazła swoje praktyczne zastosowanie już 12 września 1945 roku, kiedy to władze zerwały jednostronnie Konkordat ze Stolicą Apostolską. Fakt ten, oprócz swej wymowy ściśle politycznej i konsekwencji prawnych dla obu stron, zapoczątkował jednocześnie komunistyczną ofensywę laicyzacji, a właściwie ateizacji wszystkich dziedzin życia społecznego[2]. Wkrótce po anulowaniu Konkordatu w Ministerstwie Sprawiedliwości została powołana specjalna komisja, której zadaniem było przede wszystkim opracowanie programu laicyzacji obowiązującego systemu prawnego. Pierwszym rezultatem jej działalności stał się dekret z 25 września 1945 roku, wprowadzający nowe przepisy prawa małżeńskiego i niedługo potem – śluby cywilne oraz rozwody. Zarówno Kościołowi katolickiemu, jak i innym związkom wyznaniowym odebrano wszystkie dotychczasowe uprawnienia dotyczące wydawania aktów stanu cywilnego, przekazując je w ręce świeckich urzędników. Ostatecznie oddzielono urzędy państwowe od kościelnych oraz zniesiono religijne teksty ślubowań sędziów i funkcjonariuszy państwowych, zastępując je tekstem świeckim. W podobnym duchu zmieniono tekst przysięgi sądowej, a także wojskowej[3]. Ze wszystkich dokumentów zostały usunięte rubryki dotyczące wyznania, co było szczególnie jaskrawym przejawem nietolerancji władz wobec wierzących. W sposób wyraźnie zaplanowany ograniczano działalność publiczną Kościoła niemal na każdym kroku. Należałoby w tym miejscu wspomnieć również o innych działaniach władz dotyczących chociażby nieruchomości stanowiących własność kościelnych osób prawnych, poddania nadzorowi państwowemu zakonów i wszelkich stowarzyszeń katolickich (bractw, sodalicji, kółek oraz innych organizacji), przejęcia szpitali oraz utrudniania duchownym spełniania przez nich posług duszpasterskich. Podobne kłopoty mieli również kapelani wojskowi i więzienni.

Proces ateizacji zaczął stopniowo obejmować również inne płaszczyzny życia państwowego, wśród których szczególnie ważne miejsce zajmowała oświata. Ateizacja polskiej szkoły była dla władz procesem trudnym i złożonym, ponieważ zdecydowana większość uczących się oraz kadry nauczycielskiej była wierząca. Dlatego też początkowo komuniści zezwolili między innymi na reaktywowanie KUL-u oraz na otwarcie Wydziałów Teologicznych przy Uniwersytecie Jagiellońskim i Warszawskim. Bez przeszkód mogły prowadzić swoją działalność wy-

---

[1] Por. M. Ł a t y ń s k i, *Nie paść na kolana. Szkice o opozycji lat czterdziestych*, Londyn 1985, s. 366nn.

[2] Por. J. Ż a r y n, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 63nn.

[3] Por. J. F. G o d l e w s k i, *Kościół rzymskokatolicki wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978, s. 122nn.

ższe seminaria duchowne oraz pewna liczba gimnazjów katolickich. W szkołach państwowych mogła się odbywać, podobnie jak przed wojną, nauka religii. Jednakże były to jedyne przejawy tolerancji, na jakie zdobyła się władza ludowa[4].

Wkrótce po wygranych wyborach w roku 1947, Biuro Polityczne KC PPR podjęło uchwałę „o ofensywie ideologicznej w oświacie", która miała prowadzić do wypracowania szczegółowego harmonogramu ateizacji oświaty. Na początek zajęto się sprawą opracowania nowych podręczników szkolnych (zwłaszcza do nauki historii i języka polskiego) według wzorców marksistowsko-leninowskich, które miały zastąpić obowiązujące dotychczas wzorce przedwojenne. Przy tej okazji wycofano ze szkół podręczniki do nauki religii. Stopniowo, ale z pełną premedytacją, niszczono wszystko, co było z ducha narodowego polskie i katolickie, nie tyle nawet ateizując, co sowietyzując system kształcenia i wychowania. Zmianie podręczników i programów nauczania towarzyszyła walka z wpływami Kościoła katolickiego w zakresie szkolnictwa; chodziło tutaj zwłaszcza o naukę religii, która w myśl okólnika Ministerstwa Oświaty z 13 września 1945 roku stała się przedmiotem nadobowiązkowym[5]. Akcja usuwania religii ze szkół nasiliła się w lutym 1952 roku, chociaż jej tempo nie było jednolite w całym kraju i do pewnego stopnia zależało od gorliwości władz lokalnych. Szczególnie dramatyczny przebieg miały wydarzenia w diecezji katowickiej, w wyniku których biskup ordynariusz Stanisław Adamski oraz biskupi pomocniczy Juliusz Bieniek i Herbert Bednorz zostali usunięci z diecezji, a następnie internowani[6]. Po pamiętnych wydarzeniach 1956 roku religia na pewien okres powróciła do szkół jako przedmiot nadobowiązkowy, jednakże nie na długo. Już 4 sierpnia 1958 roku ówczesny minister oświaty wydał okólnik w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły, w myśl którego „emblematy religijne" (tzn. krzyże) miały być usunięte z pomieszczeń lekcyjnych, wprowadzono zakaz odmawiania modlitwy oraz kilka innych przepisów ograniczających swobodę katechizacji. Ostatecznie nauczanie religii zostało wyrugowane ze szkół mocą ustawy sejmowej z lipca 1961 roku i uzupełniającego ją zarządzenia w sprawie punktów katechetycznych[7]. Pamiętać również należy, że procesowi temu towarzyszyły od kwietnia 1947 roku niebywałe wręcz nagonki na nauczycieli, określane mianem „walki ze wstecznictwem" czy też „poszukiwaniem wroga klasowego, który zagnieździł się na terenie szkoły", prowadzone głównie przez funkcjonariuszy urzędów bezpieczeństwa niejednokrotnie stosujących przymus i represje[8].

---

[4] Por. A. Micewski, *Kościół – państwo 1945-1989*, Warszawa 1994, s. 5.

[5] Por. J. F. Godlewski, K. H. Jabłoński, *Prawo a religia*, Warszawa 1988, s. 61.

[6] Por. A. Grajewski, *Wygnanie*, Katowice 1990.

[7] Por. J. Swastek, *Laicyzacja życia publicznego jako program oświaty i kultury w PRL*, „Chrześcijanin w Świecie" 24(1994) nr 1, s. 28.

[8] Por. J. Żaryn, *Polityka oświatowa komunistów w latach 1944-1949*, w: *Polacy wobec przemocy 1944-1956*, red. B. Otwinowska, J. Żaryn, Warszawa 1996, s. 310n.

BĘDZIEMY WYPIERAĆ KULTURĘ KLERYKALNĄ...

Wszechogarniająca ateizacja społeczeństwa nie mogła pominąć – z powodów zasadniczych – również kultury we wszystkich jej wymiarach. Władze doskonale bowiem zdawały sobie sprawę z tego, jak wielką spełnia ona rolę, zwłaszcza w życiu narodu posiadającego tysiącletnią tradycję chrześcijańską. Stąd też ich usiłowania zmierzały przede wszystkim do całkowitego podporządkowania kultury monopolowi komunistycznego państwa, a w dalszej kolejności – do całkowitego wyeliminowania z niej wartości chrześcijańskich. Należy w tym miejscu przypomnieć, że władze polskie we wszystkich swoich działaniach kierowały się leninowską teorią rewolucji kulturalnej, która sprowadzała się do narzucenia społeczeństwu ateistycznej i przenikniętej ideologią marksistowską k u l t u r y s o c j a l i s t y c z n e j[9].

Pierwsze komunistyczne założenia ideowo-programowe polityki kulturalnej pojawiały się już w okresie konspiracyjnej działalności PPR i miały charakter bardziej propagandowy aniżeli merytoryczny. Składały się one w głównej mierze z bezkrytycznego powtarzania tez klasyków marksizmu i nie uwzględniały tego, że wielu spośród głoszonych tez nie można było przenosić na grunt polski. Ogłoszenie Manifestu PKWN i powstanie w jego ramach resortu kultury, przekształconego w grudniu 1944 roku w Ministerstwo Kultury i Sztuki, w najbliższym czasie zaowocowało wypracowaniem programu polityki kulturalnej obowiązującej – w mniej lub bardziej ortodoksyjny sposób – przez cały okres istnienia PRL-u.

Jednym z pierwszych oficjalnych wystąpień na ten temat było przemówienie Władysława Gomułki wygłoszone we Wrocławiu 9 czerwca 1946 roku, w którym – oprócz wątków propagandowych i demagogicznych – znalazły się także liczne przewartościowania historyczne stanowiące swoisty wykład dziejów Polski. Wystąpienie to jest istotne z tej racji, że Gomułka usiłował dać marksistowską wykładnię procesu historycznego, który – jego zdaniem – jest warunkiem podstawowym w tworzeniu kultury, a w ostateczności wpływa na kształtowanie się nowego (tj. socjalistycznego) oblicza narodu. Stąd też bierze się jego teza o zawróceniu „z drogi Jagiellonów na drogę Piastów", w myśl której odrzucona i potępiona została cała polityka wschodnia będąca wyrazem „nieodpowiedzialnej" polityki rodów magnackich. Praktycznie rzecz biorąc z dawnej historii Polski nie pozostał przysłowiowy kamień na kamieniu, poza oczywiście czasami piastowskimi, tysiącletnimi zmaganiami z Niemcami, wszelkiego rodzaju ruchami społecznymi oraz dziejami najnowszymi (po roku 1944)[10]. Być może nie warto byłoby poświęcać aż tyle miejsca temu wystąpie-

---

[9] Por. W. K a c z o c h a, *Rozważania nad modelami kultury socjalistycznej w Polsce*, Warszawa 1981, s. 26-31.

[10] Por. W. G o m u ł k a, *Dajcie narodowi kulturę wyrosłą z rzeczywistości polskiej. Referat wygłoszony na akademii z okazji Dni Kultury Polskiej we Wrocławiu 9 czerwca 1946 r.*, w: t e n ż e, *Artykuły i przemówienia*, t. 2, *Styczeń 1946 – kwiecień 1948*, Warszawa 1964, s. 124-134.

niu, ale znalazły się w nim elementy, które stały się na długie lata kanonem obowiązującym w pisaniu podręczników do historii Polski, a to pociągnęło za sobą tragiczne skutki w pustoszeniu umysłów wielu milionów młodych ludzi. Od pierwszych klas szkoły podstawowej dzieciom i młodzieży wpajano czarno-biały obraz świata tłumaczonego w duchu walki klas, nienawiści i pogardy dla poglądów „wstecznych", „reakcyjnych" i „idealistycznych" oraz nie wymienianych z nazwy religijnych. Podręczniki do historii, zwłaszcza tej najnowszej, stawały się pomału polską mutacją *Krótkiego kursu historii WKP(b)*.

Rok 1947 obfitował w liczne wydarzenia polityczne („wygrane" wybory, powołanie Sejmu, nowego rządu oraz ogłoszenie Małej Konstytucji), które również odcisnęły się piętnem na kulturze polskiej. Wyrazem tego było wystąpienie Bolesława Bieruta w listopadzie 1947 roku, w którym za podstawowe zadanie uznał on zdecydowane przeciwstawienie się władz wciąż jeszcze znacznym pozostałościom „przesądów" w umysłach przedstawicieli kultury i sztuki. Jego zdaniem twórcy tacy nie mają moralnego prawa kształtowania duchowego życia narodu, ponieważ ich twórczość nie odzwierciedla wielkiego przełomu, w jakim aktualnie znajduje się naród, i nie nadąża za tempem dokonujących się przemian społecznych. W związku z tym działalność kulturalną powinno cechować z jednej strony upowszechnienie, a z drugiej zaś uwspółcześnienie rozumiane jako „wyzwolenie ze starych przesądów" oraz „jak najgłębsze uspołecznienie i unarodowienie". „Unormowanie" sytuacji w kulturze wymagało – zdaniem Bieruta – wprowadzenia również i na tym polu elementów planowania i kontroli społecznej[11].

Te z pozoru jakże lapidarne słowa zapowiadały nadciągającą straszliwą noc stalinizmu, który w kulturze określa się dodatkowo mianem s o c r e a l i z m u bądź też sowietyzacją kultury. Kultura polska powoli zatracała swoją tożsamość narodową, upodabniając się coraz bardziej do modelu sowieckiego wypracowanego przez A. Żdanowa, głównego ideologa partii bolszewickiej w czasach stalinowskich. Ponadto był to okres powszechnego zniewalania umysłów, któremu oprzeć się zdołali tylko nieliczni twórcy (jak na przykład Zbigniew Herbert), większość bowiem pisywała tak zwane „produkcyjniaki" albo – co gorsza – dzieła hołdownicze.

Pierwsze zmiany zwiastujące koniec socrealizmu w kulturze pojawiły się już w roku 1955, jednakże rzeczywista „odwilż" rozpoczęła się dopiero od VIII Plenum KC PZPR w październiku 1956 roku. Zapowiadana wówczas ewolucja systemu – od kultu jednostki do demokratyzacji – nie stanowiła jednak aż tak wielkiego przełomu, jakiego oczekiwało społeczeństwo. Była to de facto głównie liberalizacja sposobu sprawowania władzy, przy jednoczesnym zachowaniu wszystkich dotychczasowych założeń ustrojowych i ideologicznych. Jednakże

---

[11] Por. B. B i e r u t, *O upowszechnienie kultury. Przemówienie Prezydenta Rzeczypospolitej Bolesława Bieruta na otwarciu radiostacji we Wrocławiu 16 listopada 1947*, Warszawa 1948, s. 12nn.

nawet te czysto iluzoryczne zmiany zostały zahamowane już w pierwszych dniach października 1957 roku na tle wydarzeń rozgrywających się wokół zamknięcia głównego pisma rewizjonistów „Po prostu". Wkrótce potem rozpoczęła się walka ekipy Gomułkowskiej z Kościołem oraz z elementami dogmatycznymi i rewizjonistycznymi w partii, a następnie w poszczególnych sektorach życia publicznego – nie wyłączając kultury. Szczególnie ważne decyzje w sprawach związanych z działalnością kulturalną Kościoła zapadły podczas narady działaczy ruchu kulturalno-oświatowego, która odbyła się w grudniu 1958 roku. Członek Biura Politycznego i sekretarz KC PZPR Jerzy Morawski zapowiedział w swoim referacie programowym, że partia „będzie wypierać i wyprze kulturę o treściach wstecznych, antyhumanistycznych, szerzoną przez elementy klerykalne", a nieco dalej dodał, że „musi być położony kres działalności kulturalnej Kościoła wykraczającej poza funkcje kultu religijnego, a wypełnionej reakcyjną treścią społeczną i polityczną"[12]. Taką działalność, to znaczy działalność mieszczącą się w ramach wspomnianego kultu, władze PRL skłonne były zaakceptować, i to jedynie wówczas, jeżeli będzie ona zawierała „postępowe" treści polityczne i wyraźnie opowie się za socjalizmem. Po raz pierwszy od czasu „odwilży" pole i zasady uczestnictwa Kościoła w dziedzinie tworzenia kultury chrześcijańskiej, a tym samym jego wkład w tworzenie kultury narodowej, zostały tak jednoznacznie ograniczone. Rezultaty powyższej narady znalazły pełną aprobatę w referacie sprawozdawczym Władysława Gomułki wygłoszonym podczas III Zjazdu PZPR w marcu 1959 roku i miały obowiązywać co najmniej do ostatnich dni obchodów milenijnych.

POLSKA NIE MOŻE BYĆ KOMUNISTYCZNA...

Wszelkie próby zniewolenia narodu, przez narzucanie mu obcej polskiej tradycji ateistycznej kultury, spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem Kościoła, który już na jednym z pierwszych posiedzeń Konferencji Episkopatu (3-4 X 1945 r.) publicznie przestrzegał wiernych „przed materializmem, bezbożnictwem, sektami i propagandą antychrześcijańską"[13]. Problem ten, niezmiernie ważny w świetle rozpoczynającej się walki z religią, Prymas Hlond rozwinął 28 października podczas przemówienia na akademii w Poznaniu. Nawiązał on do obrad Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla z 1937 roku, poświęconego szerzącym się prądom ateistycznym, „które jako wezbrana fala materializmu wypierają chrześcijańską kulturę i chrześcijańską

---

[12] *Referat Jerzego Morawskiego*, w: *O upowszechnienie kultury i oświaty*, Warszawa 1959, s. 21n.

[13] *Komunikat z plenarnej Konferencji Episkopatu Polski*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 23n. (Dalej cyt. LPE).

postawę życia". Konkluzją ówczesnych obrad było przyjęcie przesłania, że „obalić ideologię materialistycznego ateizmu może tylko chrześcijaństwo i że to jest jego niesłychanie doniosła rola i misja w obecnym okresie historii ludzkiej". Przypomnienie tego właśnie Kongresu miało bardzo ważne znaczenie, pokazywało bowiem, iż problem tam poruszony nie przestał być aktualny, o czym świadczyły wydarzenia ostatnich miesięcy. Dlatego też, niemalże proroczo przewidując dalszy wzrost zagrożeń ze strony komunistycznych władz, Prymas Hlond złożył w imieniu narodu doniosłą przysięgę, że „na przełomie dziejów Polska Katolicka ślubuje Bogu i zaprzysięga się wobec przyszłych pokoleń, iż ostoi się wobec wszelkich pokus niewiary i że uchroni swą duszę od ubezwładnienia przez materializm"[14].

Fundamentalne wręcz znaczenie miał w tej sytuacji również wielkopostny list pasterski z 18 lutego 1946 roku, oceniający z perspektywy jednego roku stan zagrożenia wiary przez brutalnie narzucaną ideologię komunistyczną, a jednocześnie nawołujący do obrony podstawowych wartości chrześcijańskich. Po raz pierwszy w publicznym wystąpieniu biskupi z taką stanowczością wypowiedzieli swoje credo, adresując je nie tylko do wszystkich katolików, ale i do ludzi związanych z komunistyczną władzą, nie wyłączając jej samej. „Ciężko odpowiedzielibyśmy przed Bogiem – piszą biskupi – gdybyśmy w tej zwrotnej chwili nie użyli powagi naszego pasterskiego powołania, by duszę polską od materializmu zabezpieczyć. Polska powinna być nowoczesna, sprawiedliwa i kulturalna. Ale Polska nie może być bezbożna. Polska nie może się wyprzeć swej przynależności do świata chrześcijańskiego. Polska nie może zdradzać chrześcijańskiego ducha swych dziejów. Polska nie może być komunistyczna. Polska musi pozostać katolicka"[15].

W tym samym liście biskupi zapowiedzieli na niedzielę 8 września 1946 roku bardzo podniosłą i wymowną uroczystość poświęcenia narodu Najświętszemu Sercu Maryi, co w ówczesnej sytuacji politycznej miało niezmiernie ważne znaczenie. W atmosferze powagi i poczucia doniosłości chwili, z udziałem kardynałów, biskupów, licznie zgromadzonego duchowieństwa oraz około miliona pielgrzymów ze wszystkich diecezji, „padały słowa dziejowej przysięgi wytrwania w świętej wierze ojców". Tak liczne, a zarazem dobrowolne zgromadzenie wiernych bardzo poirytowało władze, które jasnogórskie ślubowanie określiły jako reakcyjną manifestację polityczną wymierzoną przeciw ustrojowi demokratycznemu i władzy ludowej.

W rocznicę powyższych wydarzeń biskupi wystosowali odezwę do wiernych, w której z niepokojem stwierdzili, że od czasu wygranych wyborów

---

[14] *Przemówienie księdza kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski na akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu „Kościół Katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili"*, w: LPE, s. 11-15.

[15] *Wielkopostny list pasterski Episkopatu Polski „O panowanie Ducha Bożego w Polsce"*, w: LPE, s. 31-37.

(w styczniu 1947 r.) i przejęcia pełni rządów przez komunistów zaczęły pojawiać się fakty świadczące o rozmyślnie prowadzonej walce wymierzonej przeciwko religii i Kościołowi. Jest wysoce prawdopodobne, że Episkopatowi znane były może nie tyle szczegóły obrad plenum KC PPR z 13-14 kwietnia 1947 roku, które zainicjowało totalną rozprawę z Kościołem, ile konkretne następstwa powziętych wówczas postanowień. Odezwa Episkopatu – adresowana formalnie do wiernych – przypomina, że mają oni obowiązek wraz z biskupami i kapłanami „dawać mężnie świadectwo prawdzie, bronić zasług Kościoła na polu moralności życia publicznego i kultury narodowej". Wśród „siedmiu grzechów głównych" władzy, o których mówi ten dokument, została poruszona sprawa nasilania się propagandy ateistycznej o bluźnierczym wręcz charakterze, noszącej wszelkie znamiona metod stosowanych przez bolszewicką organizację antyreligijną – Związek Bezbożników. Kolejne punkty dotyczyły między innymi prób osłabienia pozycji Kościoła w narodzie przez popieranie różnego rodzaju sekt oraz niebezpiecznych objawów naruszania religijnego charakteru niedziel i świąt, a nawet ich likwidacji. Zdaniem biskupów zagrożone były również wolności obywatelskie katolików, którzy bywali wręcz przymuszani do wstępowania w szeregi partii, a w wypadku odmowy dyskryminowani zarówno w miejscu pracy, jak i w życiu społecznym. Do najbardziej krzywdzących i upokarzających ograniczeń dochodziło w wyniku ingerencji wszechwładnej cenzury nie oszczędzającej ani encyklik papieskich, ani listów episkopatu, nie mówiąc już o książkach czy artykułach, w których dokonywano skreśleń nie bacząc, czy jest to modlitewnik, katechizm czy naukowa rozprawa teologiczna. „Wszystko to dzieje się pod pozorem walki ze wstecznictwem, z ciemnotą i zacofaniem społecznym"[16] – stwierdzali nie bez nuty gorzkiej ironii biskupi. Kategoryczny i zdecydowany, a nawet ostry ton wypowiedzi biskupów wywołał niemal już następnego dnia nerwową reakcję władz. Na najbliższym plenum Biura Politycznego KC PPR, które odbyło się 1 października 1947 roku, podjęto decyzję o zastosowaniu środków represyjnych wobec Kościoła, które według protokołu tegoż posiedzenia obejmowały: przesłuchiwania duchowieństwa przez UB, zaostrzenie cenzury prasy katolickiej oraz praktyczną likwidację stowarzyszeń religijnych, połączoną z inwigilacją i nękaniem młodzieży należącej do tych ruchów. Ta ślepa w swej nienawiści walka z Kościołem wynikała prawdopodobnie stąd, że była pierwszym frontalnym starciem ideologii marksistowskiej z zasadami wiary chrześcijańskiej.

Sytuacja, która wytworzyła się w wyniku tego konfliktu, ulegała z roku na rok dalszemu zaostrzeniu. Antykościelne działania władz, podejmowane przy użyciu wszystkich dostępnych środków (administracyjno-prawnych, policyjnych oraz propagandowych), doprowadziły do tego, że byt Kościoła w Polsce

---

[16] *Odezwa biskupów polskich do wiernych „W rocznicę poświęcenia narodu Niepokalanemu Sercu Maryi*, w: LPE, s. 52-56.

stawał się coraz bardziej zagrożony. W tej sytuacji Episkopat podpisał 14 marca 1950 roku dziewiętnastopunktowe porozumienie z władzami komunistycznymi, w którym – według oceny Prymasa Wyszyńskiego – „szło tylko o modus vivendi między Episkopatem a Rządem. Wydawało mi się – wspomina ksiądz Prymas – że ułożenie kilku punktów tego modus vivendi jest możliwe i niezbędne, jeśli Kościół nie ma stanąć w obliczu nowego – może przyspieszonego i drastycznego w formach – wyniszczenia"[17].

Tymczasem władze uznały podpisany dokument za swój sukces, czemu dał wyraz Edward Ochab (jeden z sygnatariuszy), mówiąc, że „to nie jest porozumienie w ramach frontu narodowego, to jest kompromis z siłą klasową obcą i nieprzejednanie wrogą. Kompromis, dający nam jednak szereg plusów"[18]. Zaledwie pięć dni po podpisaniu porozumienia powołany został osławiony Urząd do Spraw Wyznań, którego faktycznym zadaniem stała się ingerencja w wewnętrzne sprawy Kościoła, naruszająca jego niezależność organizacyjną. Fakty, które miały miejsce w najbliższych trzech latach, pokazały niedwuznacznie, że władze nie tylko ingerowały, ale wręcz otwarcie zmierzały do przejęcia całkowitej kontroli nad Kościołem. Wszelkie dopuszczalne granice zostały ostatecznie przekroczone wraz z wydaniem przez Radę Państwa 9 lutego 1953 roku „Dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych", na który bardzo stanowczo zareagowali biskupi, ogłaszając 8 maja w Krakowie memoriał skierowany do Bieruta. Dokument ten, znany bardziej pod nazwą *Non possumus*, stanowił podsumowanie wzajemnych stosunków w ciągu ostatnich trzech lat (od porozumienia z 14 kwietnia 1950 r.) oraz zawierał wyliczenie wszystkich dotychczasowych działań wymierzonych przeciwko suwerenności Kościoła. Obradujące miesiąc później Biuro Organizacyjne KC PZPR nazwało ten memoriał „rozwiniętą platformą walki ideologicznej i politycznej klerykalnej reakcji przeciwko państwu ludowemu, przeciwko ideologii marksizmu-leninizmu, przeciwko Frontowi Narodowemu"[19]. Całkowicie przeczy temu demagogicznemu sformułowaniu sekwencja zamieszczona przez biskupów w „Wyjaśnieniach" do tegoż memoriału (pkt d): „Bez względu na tradycję i opinię publiczną wyłącza się katolicyzm z życia społecznego narodu, choć zdał egzamin wieków i tysiąclecia i przedziwną wykazał umiejętność współżycia z ludźmi najróżniejszych ras, narodów, kultur, cywilizacji i ustrojów"[20].

Wypadki, jakie nastąpiły kilka miesięcy później, są powszechnie znane. 23 września Sekretariat Biura Politycznego KC PZPR na wniosek Bieruta przyjął uchwałę „o zakazaniu arcybiskupowi Wyszyńskiemu w związku z jego ogólnie wrogą postawą wykonywania funkcji związanych z dotychczasowymi

---

[17] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 21.
[18] A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 24.
[19] *PZPR wobec religii i Kościoła w 1953 r.*, „Więź" 35(1992) nr 10, s. 100.
[20] P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, Poznań 1994, s. 423.

jego stanowiskami kościelnymi"[21]. Po zatwierdzeniu jej przez Prezydium Rządu, 25 września 1953 roku Prymas Polski został aresztowany, a następnie przebywał w odosobnieniu aż do uwolnienia 28 października 1956 roku.

Przemiany październikowe przyniosły pewną krótkotrwałą poprawę sytuacji w stosunkach pomiędzy państwem a Kościołem oraz doprowadziły do wyrównania większości krzywd wyrządzonych Kościołowi w okresie stalinowskim. Wzrósł również niepomiernie autorytet samego Prymasa, który przez swoją niezłomną postawę stał się symbolem walki o duchową i narodową tożsamość społeczeństwa polskiego.

BROŃCIE DUCHA I KULTURY NARODU POLSKIEGO...

Polityka partii i rządu wobec Kościoła nigdy nie stanowiła elementu trwałego we wzajemnych stosunkach, a jej kształt każdorazowo zależał od aktualnej sytuacji politycznej w kraju. Z chwilą, kiedy ekipa Gomułkowska ugruntowała swoją władzę, rozpoczął się nowy etap walki z religią i Kościołem, którego podstawę (podobnie jak we wcześniejszym okresie) stanowiła nieustająca konfrontacja wojującego ateizmu z duchowymi wartościami chrześcijańskimi. Tym razem sprawa nabrała specjalnego znaczenia ze względu na zbliżające się uroczystości milenijne i związany z nimi wielki program Maryjny wypracowany przez kardynała Stefana Wyszyńskiego jeszcze w okresie jego uwięzienia.

Program ten narodził się z głębokiej czci i miłości do Matki Najświętszej Prymasa Tysiąclecia albo – jak wówczas mówiono – Prymasa Maryjnego. Etap wstępny tego programu stanowił akt osobistego oddania się w niewolę Maryi za wolność Kościoła i Polski, co nastąpiło w dniu 8 grudnia 1953 roku w Stoczku Warmińskim[22]. W początkach roku 1956 zaczęła dojrzewać w nim myśl, aby również cały naród oddać w niewolę Matce Najświętszej za wolność Kościoła w Ojczyźnie i na całym świecie. Aktem tym, który miałby być dokonany przez cały Episkopat w ostatnim roku milenijnych uroczystości, pragnął Prymas ustrzec wiarę narodu zagrożoną przez totalną ateizację oraz zabezpieczyć wolność prześladowanego Kościoła w Polsce. W owym czasie był to jednak cel jeszcze dosyć odległy, a tymczasem zbliżała się trzechsetna rocznica Ślubów Jasnogórskich Jana Kazimierza, do których odnowienia Prymas pragnął wezwać wszystkich wierzących Polaków. Tekst Ślubów, napisany 16 maja 1956 roku w Komańczy, nie był już tylko historycznym odnowieniem przyrzeczeń królewskich, lecz przede wszystkim ślubowaniem całego wierzącego narodu, złożonym Matce Boskiej Królowej Polski jako „żywe Wotum

---

[21] *Uwięzienie prymasa Wyszyńskiego. Dokumenty*, „Polityka" 1992, nr 5, s. 13.

[22] Por. W y s z y ń s k i, *Zapiski więzienne*, s. 47n.

Narodu"[23]. Wkrótce potem (między 15 a 29 sierpnia) narodziła się idea Wielkiej Nowenny Tysiąclecia obejmującej dziewięcioletni program modlitw wsparty olbrzymią pracą duchową i głęboką odnową moralną. Każdy rok tej Nowenny, mający za temat modlitw i rozważań jedno z przyrzeczeń Ślubów Jasnogórskich, poświęcony był: wierności, łasce, życiu, małżeństwu, rodzinie, wychowaniu, sprawiedliwości, cnotom oraz czci Królowej Polski.

Nie wdając się w ocenę tego wielkiego milenijnego dzieła, na temat którego istnieje już bogata literatura, dodajmy, że wówczas (26 sierpnia 1956 r.) odbyła się potężna manifestacja religijno-patriotyczna: wziął w niej udział milion pielgrzymów. Splatanie się pierwiastka religijnego z patriotycznym jest niejako stałym elementem naszych dziejów i znajduje swój wyraz również w omawianym programie Wielkiej Nowenny, która zakorzeniona jest głęboko w historii Polski. Nie oznacza to oczywiście, że Ksiądz Prymas patrzył tylko w przeszłość, jak chcą niektórzy publicyści, wprost przeciwnie, cały jego program skierowany był ku przyszłości, ku drugiemu tysiącleciu chrześcijaństwa w Polsce[24]. Sięganie zaś do tradycji i korzeni naszej wiary było u schyłku czasów stalinowskich nieodzowne w obliczu totalnej ateizacji życia publicznego oraz eliminowania z niego tego wszystkiego, co nie mieściło się w ideologii marksistowsko-leninowskiej.

Powtórzenie 5 maja 1957 roku we wszystkich parafiach ubiegłorocznych Ślubów Jasnogórskich oraz inauguracja Wielkiej Nowenny 26 sierpnia tegoż roku zapoczątkowały, jak wyżej nadmieniłem, zaostrzenie konfrontacyjnego nastawienia władz wobec Kościoła. Na naradzie aktywu partyjnego, która miała miejsce 5 września w Łodzi, wysuwano zarzuty, że Kościół rozpoczął „nasilającą się ofensywę klerykalizmu". Oskarżenia te powtórzył pięć dni później również sekretarz KC PZPR Jerzy Morawski. Bezpodstawne oskarżenia funkcjonariuszy partyjnych były nerwową reakcją na wyraźne rozbudzenie aktywności religijnej społeczeństwa po 1956 roku. Jednak jeszcze bardziej niż przepełnione kościoły czy liczące nawet milion uczestników pielgrzymki przerażał ich fakt odrodzenia religijnego wśród szeregowych członków PZPR, MO, a nawet SB, którzy zaczęli oficjalnie brać ślub kościelny, chrzcić swoje dzieci, posyłać je do komunii i bierzmowania oraz na lekcje religii.

Rok 1958 rozpoczął się od przyjęcia w lutym przez Sejm PRL uchwały o obchodach Tysiąclecia Państwa Polskiego, które wkrótce nabrały charakteru kontrofensywy i propagandowej dywersji wobec prymasowskiego programu Wielkiej Nowenny przed Milenium Chrztu Polski. Stąd też pierwsze uderzenie, jakkolwiek nie wynikało bezpośrednio z programu państwowych obchodów, stanowiło jednak wyraźną konsekwencję antymilenijnej polityki władz. Za cel

---

[23] [S. Wyszyński], *Jasnogórskie Śluby Narodu polskiego złożone uroczyście 26 sierpnia 1956 r.*, w: LPE, s. 166-168.

[24] Por. S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 92-102.

nieprzypadkowo wybrano Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, który był głównym ośrodkiem powołanym do koordynowania prac nad Wielką Nowenną. Akcja przeprowadzona 21 lipca 1958 roku na Jasnej Górze jest wydarzeniem bez precedensu w dziejach klasztoru i sanktuarium, którego autonomia została po raz pierwszy pogwałcona przez prokuraturę, milicję i ZOMO. W wyniku tego brutalnego najścia skonfiskowano wiele publikacji, wobec kilku pracowników Instytutu wszczęto śledztwo, a zgromadzonych na dziedzińcu wiernych, którzy usiłowali protestować przeciwko temu państwowemu bezprawiu, dotkliwie pobito[25].

Zasygnalizowane wyżej zdarzenia stanowiły, jak się wydaje, realizację zapowiedzi zawartych w liście Sekretariatu KC PZPR do lokalnych władz partyjnych, pełnym inwektyw pod adresem Prymasa i opracowanego przezeń milenijnego programu[26]. Była w nim również mowa o podjęciu bardziej zdecydowanej walki na polu oświaty (o czym wspominałem już wyżej), co skończyło się swoistą „wojną krzyżową" pomiędzy władzami i wiernymi protestującymi przeciwko usuwaniu krzyży z pomieszczeń szkolnych. W kilku województwach dochodziło do bezpośrednich starć z oddziałami ZOMO uzbrojonymi w pałki i wyposażonymi w bojowe środki chemiczne. Jak się oblicza, w całym kraju około 1200 uczestników tych kilkunastodniowych protestów ukarano kolegiami, a przeciwko 80 wniesiono sprawy do sądu[27].

Kolejne dotkliwe dla Kościoła posunięcie, noszące cechy świadomej prowokacji, zostało wymierzone przede wszystkim w budownictwo sakralne. Władze jak gdyby nie dostrzegały faktu, że począwszy od wydarzeń w Instytucie Prymasowskim, wciągały do walki również wierzących, którzy gotowi byli wystąpić w obronie Kościoła i symboli swojej wiary. Pokazały to dobitnie wypadki, które miały miejsce zarówno w Kraśniku Fabrycznym, jak i w Nowej Hucie[28], a więc we wzorcowych miastach socjalistycznych, wolnych od „religijnych przesądów". W niewielkim, bo liczącym zaledwie około 10 tysięcy ludności Kraśniku Fabrycznym w obronie zniszczonej przez milicję prowizorycznej kaplicy wystąpiło (26 VI 1959 r.) ponad 1300 osób, które nie tylko dzielnie stawiały opór milicji, ale nawet opanowały i zdemolowały siedzibę Rady Narodowej oraz usiłowały zdobyć posterunek MO. Zdecydowanie szerszy zasięg miały późniejsze wydarzenia w Nowej Hucie (27 IV 1960 r.), gdzie w obronie przyszłej świątyni (dzisiejsza Arka) również dochodziło do zajmowania budynków urzędów państwowych oraz do regularnych walk z MO, SB i ZOMO, podczas których aresztowano około 500 osób. Protesty wiernych przejawiały się nie tylko w takich sytuacjach, jak wspomniane wyżej, ale do-

---

[25] Por. *Przebieg zajść na Jasnej Górze z dnia 21 VII 1958 r.*, „Bratniak" 1979, nr 1, s. 19-21.

[26] Por. R a i n a, dz. cyt., s. 635-647.

[27] Por. D u d e k, dz. cyt., s. 77.

[28] Por. J. G o r z e l a n y, *Gdy nadszedł czas budowy Arki. Dzieje budowy kościoła w Nowej Hucie*, Paryż 1988.

tyczyły także obrony mienia kościelnego siłą przejmowanego przez władze. Do najbardziej znanych należały zajścia w dniu 30 maja 1960 roku w Zielonej Górze na tle prób odebrania Kościołowi Domu Katolickiego. W dramatycznych walkach ulicznych wzięło udział około 10 tysięcy wiernych, a zakończyły się one, podobnie jak zajścia nowohuckie, licznymi aresztowaniami oraz rozprawami sądowymi[29]. Podobne wydarzenia miały miejsce w Toruniu, a związane były z likwidacją Niższego Seminarium Duchownego prowadzonego przez oo. redemptorystów. 6 października 1961 roku tłum wiernych liczący około 1500 osób desperacko bronił klasztoru, dopóki nie uległ oddziałom ZOMO używającym nie tylko pałek, ale i psów bojowych. Zaledwie dwa lata później doszło do zamieszek w Przemyślu w związku z likwidacją jedynej w Polsce Szkoły Organistowskiej prowadzonej przez salezjanów. W walkach ulicznych, które miały miejsce w dniach od 2 do 4 października 1963 roku milicja i inne służby specjalne wykazały niezwykłą brutalność w stosunku do demonstrujących, w tym także wobec kobiet[30]. Wspominam o tych wydarzeniach dlatego, że są one żywym świadectwem swoistego heroizmu wierzących, którzy tak mężnie stawali w obronie Kościoła i głoszonych przezeń prawd. Historia nieczęsto odnotowuje podobne akty zbiorowego poświęcenia się za wiarę.

Kończące się dziewięcioletnie narodowe nabożeństwo Wielkiej Nowenny oraz inauguracja uroczystości Milenium Chrztu Polski stały się jednocześnie początkiem rządowych obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego. Te dwie uroczystości, jakże bliskie sobie, zamiast stać się wspólnym świętem wszystkich Polaków, zostały przez komunistyczne władze wykorzystane do walki, która miała ich zdaniem całkowicie zdyskredytować Kościół w oczach społeczeństwa. Przez następne kilka miesięcy Polska była widownią konkurencyjnych obchodów, których główną podstawę stanowił antagonizm pomiędzy chrześcijaństwem a marksizmem. Władzom, które traktowały te obchody jako kampanię wymierzoną w cały Kościół polski, chodziło nie tylko o zapewnienie sobie w nich masowego udziału ludności, ale także o działania mające na celu ograniczanie udziału wiernych w uroczystościach kościelnych. Czyniono to na wszelkie możliwe sposoby, od administracyjnych zakazów poczynając, a na obowiązkowych akademiach propagandowych kończąc.

Szczególnie bulwersujące dla wiernych było jednoczesne organizowanie przez władzę tam, gdzie odbywały się uroczystości kościelne, obchodów państwowych. Za najbardziej skandaliczne uważane jest do dziś wystąpienie Gomułki w dniu 17 kwietnia 1966 roku w Poznaniu, który przemawiał do-

---

[29] Por. B. Biegalski, T. Dzwonkowski, M. Szylko, *Wydarzenia zielonogórskie w 1960 r.*, Zielona Góra 1995.

[30] Por. W. Chmiel, *Likwidacja Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu (2-4 X 1963 r.)*, „Nostra" 44(1989) nr 301, s. 31n.

słownie w tym samym czasie, co Prymas Wyszyński. Był to zarazem najostrzejszy i najbardziej wulgarny atak skierowany przeciwko zwierzchnikowi Kościoła w Polsce[31]. Ani napastliwe wystąpienie partyjnego przywódcy, ani zmasowana akcja propagandowa i inne działania nie zdołały wpłynąć odstraszająco na wierzących, o czym świadczy chociażby fakt, że mimo wszelkich przeciwności w dniu 3 maja 1966 roku przybyło na Jasną Górę około 300 tysięcy ludzi.

Kiedy zaczęły zawodzić dotychczasowe działania, władze postanowiły nie dopuścić do dalszej peregrynacji obrazu Matki Boskiej, uznając to za przejaw „reakcyjnej demonstracji politycznej". Po uroczystościach w Gnieźnie, Poznaniu i w Częstochowie, gdzie obraz był witany z wielką czcią przez dziesiątki, a nawet setki tysięcy wiernych, władze zdecydowały się zmienić taktykę działania. Poczynając od Krakowa, poprzez Lublin, Olsztyn i Warszawę, bez uzgodnienia z lokalną kurią biskupią, zmieniały trasę przejazdu, dezorganizując tym samym program uroczystości. Kiedy i te działania nie dały rezultatu, obraz został – jak się wówczas mówiło – „aresztowany" i „uwięziony" w klasztorze jasnogórskim. Od tej pory peregrynację odbywały puste ramy ozdobione kwiatami, co w ówczesnej sytuacji miało bardzo znaczącą wymowę i kto wie, czy nie dobitniej przemawiało do wyobraźni wiernych[32].

O tym, że obchody milenijne stały się wielką manifestacją przywiązania narodu do wiary, nie trzeba nikogo przekonywać, jest to bowiem prawda powszechnie uznawana. Dał temu wyraz także Ojciec Święty Paweł VI w swoim pamiętnym i zarazem wzruszającym przemówieniu podczas polskiej uroczystości milenijnej w Wiecznym Mieście w dniu 15 maja 1966 roku. Należałoby jednak przy tej okazji podkreślić rzecz równie ważną, a mianowicie to, że społeczeństwo poczuło się wówczas w pełni świadomym i dojrzałym dziedzicem tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej, kulturowej i narodowej. Raz jeszcze ujawniła się nierozerwalna więź katolicyzmu z polskością, Kościoła z Narodem. Pomimo licznych represji stosowanych przez komunistyczne władze, również obrona zagrożonej kultury chrześcijańskiej, będącej niejako zwierciadłem duszy narodu polskiego, stała się ostatecznie wielkim moralnym triumfem Kościoła nad doktryną marksistowsko-leninowską.

W drugie tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce wprowadził umocniony w swej wierze naród jego duchowy przywódca i obrońca prymas Stefan Wyszyński, natomiast w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa na świecie wprowadza nas Papież Polak – Jan Paweł II. Te dwa wielkie wydarzenia w dziejach Kościoła, jakkolwiek odległe od siebie, łączy jednak pewna symbolika epokowego

---

[31] Por. W. Gomułka, *Przemówienie na manifestacji w Poznaniu w związku z obchodami 1000lecia Państwa Polskiego*, w: tenże, *Przemówienia, lipiec 1964 – grudzień 1966*, Warszawa 1967, s. 417-431.

[32] Por. *W sprawie uwięzionego na Jasnej Górze obrazu nawiedzenia*, w: LPE, s. 527n. Zob. też J. Wójcik, *Aresztowanie obrazu*, „Ład" 1989, nr 32, s. 1, 10n.

przełomu. Kiedy zastanawiam się nad wymową i doniosłością tych faktów, nasuwa mi się myśl, że chociaż nasze bogate dzieje obfitowały w liczne przełomowe daty (rok 1956, 1968, 1970, 1976, 1980, 1989), to jednak nie znajduję wśród nich roku 1966, a przecież zasługuje on w pełni na należne mu miejsce w najnowszej historii Polski i na miano p r z e ł o m u t y s i ą c l e c i a.

Tomasz STRZEMBOSZ

HARCERSTWO POLSKIE W LATACH 1944-1989

Czymś wręcz wzruszającym był powrót do pracy harcerskiej dawnych instruktorów, którzy dopiero co powrócili z obozów koncentracyjnych, z tułaczki, którzy jeszcze przed rokiem krwawili podczas Powstania Warszawskiego i akcji „Burza". Była w tym ewidentna chęć kontynuowania tej samej służby Polsce, którą podjęto w roku 1939 – tym razem jednak w Polsce znajdującej się pod „samookupacją" dokonaną przez PPR jako agenta władz moskiewskich, przy aktywnym udziale Wojsk Wewnętrznych NKWD i armii sowieckiej.

Harcerstwo polskie narodziło się niemal równocześnie z angielskim skautingiem, w latach 1910-1912. Już w ciągu paru następnych lat objęło wszystkie późniejsze ziemie II Rzeczypospolitej, działało też na dalekich obszarach carskiej Rosji i w innych krajach, ze Stanami Zjednoczonymi włącznie. Od razu też uzyskało „polskie znamię": powiązanie ideologii wychowawczej i metody skautowej z myślą o przygotowaniu młodych ludzi do nieodległej walki o wyzwolenie. Harcerstwo polskie było głęboko powiązane z chrześcijaństwem poprzez włączenie się w nie ludzi z ugrupowania „Eleusis"; kładło – bardziej niż skauting w innych krajach – nacisk na walory etyczne ruchu.

Moja najkrótsza definicja harcerstwa brzmi zatem: jest to rycerski kształt chrześcijaństwa.

Harcerstwo polskie w pierwszych latach swojej działalności nie było zbyt liczebne, ale odegrało dużą – proporcjonalnie do liczby członków – rolę zarówno w czasie pierwszych walk o niepodległość w latach 1918-1919 (Lwów, Poznań), jak i w czasie dramatycznej wojny o istnienie państwa polskiego w latach 1919-1920. Później rozwijało się przede wszystkim w miastach, w szkołach średnich, dopiero w latach trzydziestych wkroczyło do szkół powszechnych w całym kraju. W grudniu 1938 roku osiągnęło znaczną liczebność: 205 831 harcerek i harcerzy (łącznie z kadrą instruktorską)[1]. Spośród organizacji młodzieżowych więcej członków niż ZHP posiadały jedynie Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (124 521) i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (154 756) – łącznie 279 277 członków[2]. Harcerstwo cechowała struktura organizacyjna o charakterze paramilitarnym (drużyny, hufce, chorągwie), ćwiczenia

---

[1] 130 589 harcerzy oraz 71 652 harcerki (por. *Sprawozdanie Związku Harcerstwa Polskiego za rok 1938*, Warszawa 1939).

[2] Najliczniejsza partia polityczna ostatnich lat II RP – Stronnictwo Narodowe liczyło według J. J. Tereja około 200 tysięcy członków, Stronnictwo Ludowe – około 153 tysięcy, Związek Młodzieży Wiejskiej RP „Wici" – około 94 tysięcy (w 1937 r.), Centralny Związek Młodej Wsi „Siew" – około 160 tysięcy; inne związki były mniej liczne.

wyrabiające sprawność dawania sobie rady w każdych warunkach, obozownictwo, i wreszcie zajęcia o charakterze wyraźnie wojskowym, czyniące z harcerstwa drugą, obok bardzo licznego Związku Strzeleckiego, organizację przygotowującą młodych do przyszłej służby w siłach zbrojnych Rzeczypospolitej.

W kampanii wrześniowej 1939 roku ZHP wziął udział w ramach (istniejącego już od jesieni 1938 roku) Pogotowia Wojennego Harcerek i utworzonego później Pogotowia Wojennego Harcerzy. W latach okupacji Związek powołał do życia trzy ogólnopolskie harcerskie organizacje konspiracyjne: „Szare Szeregi" (przedwojenna Organizacja Harcerzy), „Związek Koniczyn"-"Bądź Gotów" (przedwojenna Organizacja Harcerek), ze wspólnym przewodniczącym i naczelnictwem, oraz Harcerstwo Polskie („Hufce Polskie") mające dwa piony – męski i żeński. W tym czasie powstało też kilkanaście większych harcerskich organizacji konspiracyjnych, często przez dłuższy czas działających zupełnie samodzielnie, jak na przykład „Tajny Hufiec Harcerski" w Gdyni, „Harcerska Organizacja Niepodległościowo-Wojskowa" działająca we Lwowie już pod koniec września 1939 roku czy „Związek Bojowników Niepodległości" utworzony w Wilnie 18 października 1939 roku przez jednego z najbardziej znanych harcerzy – komendanta Chorągwi Wileńskiej, hm. Józefa Czarnego-Grzesiaka. Wszystkie wymienione tu związki istniały w swych podstawowych strukturach już jesienią 1939 roku, co wymownie świadczy o patriotycznej postawie zarówno kadry instruktorskiej, jak i młodzieży, a także o wcześniejszych przewidywaniach dotyczących wybuchu wojny[3]. Ich pojawienie się było całkowicie zgodne z ideą harcerską, która wykształciła się przede wszystkim w walce o niezawisłość państwową, oraz z koncepcją wolnego obywatela będącego podmiotem wszelkich działań, który podejmuje inicjatywy nie czekając na rozkaz płynący z „góry".

Aktywność polskiego harcerstwa w latach 1939-1945 jest dobrze znana i nie trzeba jej opisywać. Podzieliło ono losy Armii Krajowej, z którą było od początku ściśle związane[4]. „Szare Szeregi" zostały rozwiązane formalnym rozkazem naczelnika 17 stycznia 1945 roku, „Związek Koniczyn" także zlikwidował w 1945 roku swoje struktury organizacyjne, pozostawiając jednak funkcję naczelniczki z wszystkimi uprawnieniami[5].

---

[3] Powołując Pogotowie Organizacja Harcerek z góry zakładała, że w czasie wojny i ewentualnej okupacji jego komendantka, hm. Józefina Łapińska, przejmie funkcje „uśpionej" naczelniczki, a jego struktura będzie siecią konspiracyjną. Tak się też stało już w dniu 1 IX 1939 r., co spowodowało, że Organizacja Harcerek płynnie i bez dodatkowych poczynań przeszła do pracy podziemnej angażując starsze dziewczęta. Z kolei harcerstwo męskie miało silne powiązania z wojskiem, w tym także z tworzoną od 1923 r. na ewentualność okupacji „dywersją pozafrontową", co znakomicie zaowocowało w terenie.

[4] „Szare Szeregi" i „Związek Koniczyn"-„Bądź Gotów" jeszcze ze Służbą Zwycięstwu Polski (SZP); HP – poprzez scalenie Narodowej Organizacji Wojskowej z AK w latach 1942-1943.

[5] Formalnie mianowana naczelniczką Organizacji Harcerek (25 III 1945 r.) hm. Zofia Florczakówna nie złożyła swojej funkcji i do śmierci zachowała więź z grupą wtajemniczonych współpracownic z lat wojny, tworząc wraz z nimi krąg przyjacielski, będący jednocześnie środowiskiem

Tym, co budzi mój niewygasły podziw i co uważam za zjawisko o niesłychanie dużym znaczeniu, jest fakt, że ten „roztrzaskany" przez wojnę i okupację Związek Harcerstwa Polskiego, którego kadra poniosła niezwykle bolesne straty w walce o Polskę na wszystkich odcinkach tej walki, odrodził się w tak przecież niesprzyjających warunkach w roku 1945. Odrodzenie to zaś nastąpiło na zasadzie „wybuchu". W ciągu trzech lat: 1945-1948 ZHP objął około 300 tysięcy dzieci, młodzieży i instruktorów – a więc w ciągu sześciokrotnie krótszego czasu niż w II Rzeczypospolitej Związek ogarnął o połowę więcej młodzieży, i to w okresie, gdy liczba ludności Polski uległa znacznemu zmniejszeniu (23 miliony w połowie 1945 r.). Nie należy też zapominać o mających wówczas miejsce migracjach ze Wschodu i z Zachodu obejmujących miliony ludzi, o zasiedlaniu Ziem Zachodnich, a także o zaangażowaniu części społeczeństwa w akcję partyzancką (zwłaszcza od wiosny 1945 roku do jesieni roku 1946) czy o pacyfikacjach i wywózce ludzi do ZSSR, nie mówiąc o codziennych aresztowaniach i innych represjach, które dotykały znaczną część narodu polskiego. W tej trudnej sytuacji, pomimo prób wymuszania nań „adaptacji" do „nowej rzeczywistości", ZHP odrodził się jako „dawne" (przedwojenne) harcerstwo, zachowując nienaruszony kościec ideowy[6].

Nie miejsce tutaj na opisywanie tego zjawiska w sposób szczegółowy. Wystarczy stwierdzić, iż harcerstwo polskie nigdy wcześniej nie było t a k z j e d n o c z o n e jak wówczas. O jego postawie świadczą liczne, opisywane już przejawy postaw opozycyjnych wobec PPR[7], manifestacje na cześć premiera Mikołajczyka, „wydarzenia szczecińskie"[8], kontakty z „leśnymi" podczas obozów

---

opiniodawczym oraz inicjatywnym. Ta kobieca konspiracja przetrwała nienaruszona do lat dziewięćdziesiątych, kiedy to została ujawniona.

[6] Na kształt organizacji nie wpłynęły zmiany – zresztą niezbyt daleko idące – w tekście prawa i przyrzeczenia harcerskiego, naciski różnych władz oraz UB, rozpoczęte już w 1947 roku, ani też konieczność kamuflażu czy zmiany na „szczytach"organizacyjnych. Masowa organizacja, w której prawdziwa praca odbywała się „na dole", w szczepach i w drużynach, była odporna na przetasowania „góry", jeżeli tylko nie zmieniono drużynowego. Znajdujący się w lesie obóz „robił, co chciał", a ewentualna wizytacja mogła spowodować ingerencję najwyżej w sprawy zewnętrzne (treść pracy nie musiała być ujawniana w dokumentacji).

[7] Pisze o tym Łukasz Kamiński w książce *Młodzież w oporze społecznym 1945-1989*, Wrocław 1996, przedstawiając wybitny udział zorganizowanych jednostek harcerskich w antypepeerowskich manifestacjach i pochodach w 1946 roku w następujących miastach: w Sosnowcu, Bielsku, Kłodzku, Inowrocławiu, Gliwicach i w Krakowie.

[8] Łukasz Kamiński opisuje je następująco: podczas zlotu młodzieży w Szczecinie w kwietniu 1946 roku 15 tysięcy harcerzy opanowało ulice miasta wznosząc okrzyki „Mikołajczyk prezydentem". Wygłaszano improwizowane przemówienia, śpiewano patriotyczne pieśni, przyrzekano rozprawić się z Sowietami i z komunistami, a członkom ZWM i OM TUR zdzierano czerwone krawaty. „Interwencja wojskowa i milicji była nieskuteczna. W końcu o pomoc w uspokojeniu młodzieży poproszono Mikołajczyka. Sytuację opanowano, gdy pozwolono harcerzom przedefilować przed Mikołajczykiem i swoim naczelnikiem" (Kamiński, *Masowe protesty młodzieży 1945-1947*, w: dz. cyt., s. 6n.).

i biwaków (którzy – dodajmy – harcerzy traktowali „jak swoich")[9], śpiewane wówczas piosenki i treść gawęd opowiadanych przy ogniskach czy wymagania stawiane podczas biegów[10].

Czymś wręcz wzruszającym był powrót do pracy harcerskiej dawnych instruktorów, którzy dopiero co powrócili z obozów koncentracyjnych, z tułaczki, którzy jeszcze przed rokiem krwawili podczas Powstania Warszawskiego[11] i akcji „Burza". Była w tym ewidentna chęć kontynuowania tej samej służby Polsce, którą podjęto w roku 1939 – tym razem jednak w Polsce znajdującej się pod „samookupacją" dokonaną przez PPR jako agenta władz moskiewskich, przy aktywnym udziale Wojsk Wewnętrznych NKWD i armii sowieckiej.

Takiego patriotycznego, religijnego, zwartego wewnętrznie harcerstwa nie można było łatwo „przeinaczyć". Potrzebne były „ostre cięcia". Dokonano ich w roku 1948, zapowiadając całkowite odejście od „badenpowellizmu" jako ideologii imperialistycznego kapitalizmu i związanie harcerstwa z ideą socjalistyczną. Odpowiedzią na to była s a m o l i k w i d a c j a dokonana przez wiele struktur harcerskich w ciągu 1949 roku, a w niektórych środowiskach – idea „trwania dopóki można", czyli do roku 1950, gdy ZHP został ostatecznie zlikwidowany i zastąpiony przez Organizację Harcerską. Była to organizacja dzieci i młodszej młodzieży (do lat 14), stanowiąca niejako „wylęgarnię" dla Związku Młodzieży Polskiej, powołanego w 1948 roku przez „zlanie" ZWM, OM TUR i ZMW „Wici" – ale bez udziału harcerstwa.

Podsumujmy:

1. Związek Harcerstwa Polskiego był j e d n ą z t r z e c h m a s o w y c h[12], j a w n i e a n t y k o m u n i s t y c z n y c h struktur społecznych w Polsce w latach 1945-1947, obok Polskiego Stronnictwa Ludowego (w styczniu 1946 roku liczącego 540 tysięcy ludzi) i Stronnictwa Pracy (ponad 120 tysięcy).

---

[9] Jako symboliczny można potraktować taki oto krótki dialog pomiędzy komendantem obozu harcerskiego a dowódcą oddziału partyzanckiego. Dowódca: „Panie podchorąży, prosimy z nami". Komendant: „A kto będzie «ich» wychowywał? PPR?"

[10] Mój komendant hufca Warszawa-Grochów, hm. Sylwester Rak, podczas biegu „na ćwika" w 1947 roku pytał mnie o katolicką naukę społeczną. Wówczas po raz pierwszy usłyszałem to pojęcie. (Po roku 1956, jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, działał on w hufcu Ochota.)

[11] Komendantem Mazowieckiej Chorągwi Harcerzy już od lata 1945 roku był hm. Ludwik Rymarz, instruktor Szarych Szeregów, od roku 1942 więziony w Oświęcimiu, a podstawowe funkcje w Komendzie pełnili byli żołnierze AK bądź członkowie Szarych Szeregów, w tym trzech żołnierzy batalionu „Zośka": Bogdan Deczkowski, Tytus Karlikowski i Witold Sikorski. Wszyscy trzej odnieśli rany w Powstaniu.

[12] Przyjmuję tutaj autorytatywnie, że masową można nazwać organizację (związek, partię polityczną) liczącą ponad 100 tysięcy członków. Spośród odtworzonych w 1945 roku związków młodzieży ZHP był jedyną masową organizacją należącą do obozu antykomunistycznego, niepodległościowego, przeciwstawiającego się komunizacji i sowietyzacji Polski.

2. Powstał spontanicznie, w oparciu o kadry instruktorskie sprzed wojny, z czasu wojny oraz błyskawicznie tworzone spośród zaangażowanej młodzieży męskiej i żeńskiej.

3. Przez trzy lata pomimo różnych nacisków zachował swoją „twarz", wychowując tysiące ludzi w duchu chrześcijańskim, patriotycznym, demokratycznym i przekazując w ten sposób „pałeczkę" następnym pokoleniom młodzieży.

4. Tak jak utworzenie masowej organizacji paramilitarnej „z niczego" w kraju zniszczonym gospodarczo i zdziesiątkowanym ludnościowo było niemal „cudem" – entuzjazmu, autentycznej społecznej potrzeby, ofiarności i dalekosiężnej myśli politycznej, podobnie też samolikwidacja Związku, nie dopuszczająca do jego rozkładu czy przeinaczenia, była przejawem jego spoistości wewnętrznej (inicjatywa samorozwiązania wyszła od instruktorów obdarzonych autorytetem, znajdujących się we władzach ZHP na szczeblu hufców i chorągwi) oraz celowego oporu.

Likwidacja ZHP w latach 1949-1950 spowodowała spontaniczne, całkowicie samodzielne i dokonujące się w skali całego kraju powstawanie małych podziemnych struktur organizacyjnych. Stanowiło to akt sprzeciwu, a jednocześnie było próbą odtworzenia organizacji, z którą tysiące młodzieży czuły się głęboko związane. Badacz tego zjawiska Ryszard Jakubowski w oparciu o dane UB, dokumenty i relacje zarejestrował 118 takich organizacji[13], skupiających w sumie 2399 osób. Ponieważ badania te prowadzone są od niedawna, można założyć, że nie wiemy nic o co najmniej kilkudziesięciu innych strukturach młodzieżowych. ZHP był więc jedyną dużą organizacją młodzieżową, której zniszczenie spowodowało powstanie tego, co w literaturze przedmiotu nazywa się „drugą konspiracją harcerską 1949-1956".

Lata 1950-1956 to okres niebytu tych wszystkich organizacji, które miały autentyczny wpływ na młodych ludzi, a nie wchodziły w skład „frontu ideologicznego". Z tego powodu jedno pokolenie polskiej młodzieży zostało pozbawione skautingu. Jego odrodzenie nastąpiło jednak natychmiast, gdy tylko Październik przyniósł taką możliwość.

Podobnie jak pierwsze drużyny na terenach na zachód od Wisły (poza „Polską Lubelską"), powstały niemal natychmiast po przetoczeniu się frontu, już w lutym-marcu 1945 roku, tak też działania na rzecz odrodzenia harcerstwa podjęte zostały (niezależnie od siebie) już na początku października 1956 roku, jeszcze przed słynnym wiecem na Politechnice Warszawskiej[14]. Jest to znamienne, że zarówno działania „legalne", związane z podejmowaniem dyskusji z władzami politycznymi i oczekiwaniem na ich reakcję, jak i „niele-

---

[13] Wiele z tych organizacji (83) nosiło nazwy bezpośrednio nawiązujące do nazw i struktur harcerskich, inne powracały do tradycji akowskiej.

[14] Sam brałem udział w takich spotkaniach jeszcze na początku października i mam to odnotowane w kalendarzu z roku 1956.

galne" samodzielne próby reaktywowania ZHP, zainicjowane zostały w tym samym czasie w wielu różnych ośrodkach Polski. Była to autentyczna „rewolucja harcerska", tworzenie faktów dokonanych[15]. Ogłaszano listy otwarte i manifesty, ale także po prostu organizowano drużyny i powoływano instancje kierownicze, wiążąc się, jak na przykład w Krakowie, ze „zrewolucjonizowaną" młodzieżą radykalnego komunizmu (tu z Rewolucyjnym Związkiem Młodzieży, w którym działali także niektórzy dawni instruktorzy, jak na przykład „Miś"-Rokossowski[16]) lub występując zupełnie samodzielnie. Szeroką działalność, wspartą na sile burzącej się wielkoprzemysłowej klasy robotniczej, rozwinięto w Krakowie, Warszawie, Gdańsku i Łodzi, ale „podnosiły głowę" także ośrodki mniejsze. To właśnie – jestem przekonany – wymusiło na władzach PZPR, wewnątrz których również dokonywało się przegrupowanie, zgodę na reaktywowanie ZHP, niewątpliwie z przeświadczeniem, że gdy opadnie fala rewolucyjna, uda się ruch harcerski spacyfikować i nagiąć do wymogów „wychowania dla socjalizmu".

8 grudnia 1956 roku rozpoczął się w Łodzi krajowy Zjazd Działaczy Harcerskich. Skupiał on przede wszystkim hufcowych Organizacji Harcerskiej Polski Ludowej, w lipcu 1956 roku OH uzyskała bowiem samodzielność i przecięła pępowinę ze znajdującym się już w kryzysie ZMP. W wyniku rozmów z władzami, w których czołową rolę odegrał Aleksander Kamiński, zezwolono, by na tym zjeździe pojawili się także dawni instruktorzy. Dzięki temu przybyli na zjazd najbardziej prominentni działacze ZHP, z hm. RP Tadeuszem Strumiłłą, hm. Adelą Korczyńską, hm. Stefanią Stipalówną, hm. Oskarem Żawrockim na czele, którzy już od pewnego czasu obradowali w mieszkaniu Aleksandra Kamińskiego. Tego samego dnia, ale później przybyli do Łodzi młodsi wiekiem i stażem instruktorzy, w tym wielu z „Szarych Szeregów", którzy udali się tam wynajętym autobusem ze spotkania we własnym gronie w sali kinowej Muzeum Historycznego m. st. Warszawy. Po pełnych kontrowersji obradach, podczas których istotną rolę odegrało przemówienie ówczesnego ministra oświaty Władysława Bieńkowskeigo, doszło do kompromisu. Zjazd Łódzki został ogłoszony I Walnym Zjazdem „nowego" ZHP, mającego wspólną nie tylko Naczelną Radę Harcerską (przewodniczącym jej prezydium został A. Kamiński), ale także wspólną Główną Kwaterę, co wprowadziło nieznaną przedtem koedukację, także na szczeblu chorągwi, hufców, szczepów i drużyn harcerskich. Zarówno przebieg Zjazdu, jak i jego uchwały były daleko idącym kompromisem. Deklaracja ideowa mówiła o samodzielności ZHP, o stosowaniu harcerskich metod wychowawczych, przywrócono krzyż harcerski, mundur i inne

---

[15] Niestety, zjawisko to nie zostało dotychczas opracowane, jednak z fragmentarycznych danych wynika, że było rozległe i objęło całą Polskę.

[16] W latach 1945-1949 był on instruktorem w Komendzie Chorągwi Krakowskiej ZHP, a później przeżył przemianę ideową. Była to niezwykle barwna postać.

tradycyjne odznaki, nawiązywano do „okrytych chwałą Szarych Szeregów", ale stwierdzono także, że „ZHP pracuje pod ideowym przewodnictwem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, to znaczy wychowuje człowieka w duchu idei socjalizmu"[17].

Reaktywowanie ZHP w wyniku przemian roku 1956 spowodowało kolejny „wybuch", którego zakresu i skali władze PZPR nie przewidywały. Do powstającej organizacji zgłaszali się masowo harcerze i instruktorzy z lat 1945-1949 oraz – już mniej licznie niż w 1945 roku – członkowie ZHP z czasu wojny i z okresu przedwojennego. Spełnili oni jednak ogromną rolę jako zaplecze instruktorskie, opiekunowie, przyjaciele, a także jako wzorce postaw. Opanowali przy tym podstawowe komórki kierownicze i kształcące[18], co ułatwiał fakt, że instruktorzy OHPL byli na ogół o wiele gorzej przygotowani pod względem organizacyjnym, a zwłaszcza metodycznym oraz zdezorientowani w nowej dla siebie sytuacji. W ten sposób zapisy statutowe i deklaracje programowe pozostały jedynie na papierze. Chorągwie, a zwłaszcza hufce, stały się ośrodkami prawdziwego życia harcerskiego, a młodsi instruktorzy objęli drużyny. Nie można obecnie ocenić skutków tego „wybuchu", wolno jednak zaryzykować hipotezę, że nawet w mniejszych miastach „starzy" harcerze i instruktorzy objęli co najmniej połowę stanowisk instruktorskich, a w wielu miejscowościach – właściwie wszystkie stanowiska[19]. Sprzyjało temu społeczne pełnienie funkcji, co przyzwyczajonym do etatów i „pracującym w harcerstwie" działaczom OH stwarzało dodatkowe trudności.

Powrót do pracy harcerskiej dawnych instruktorów dokumentuje w zabawny sposób śpiewana wówczas *Zgaduj-zgadula*, która miała między innymi taką zwrotkę:

---

[17] Zob. *Krajowy zjazd działaczy harcerskich w Łodzi. Uchwały, referat, głosy w dyskusji*, Główna Kwatera Harcerstwa, Warszawa 1957.

[18] Przykładem może być Chorągiew Warszawska, stołeczna, a więc najbardziej „tkliwa" z punktu widzenia politycznego. Jej komendantem został hm. Jerzy Fiutowski, instruktor „Szarych Szeregów", członek PZPR, człowiek niezwykle przyzwoity; jego zastępcami byli: hm. Stefan Sosnowski, przedwojenny, wybitny instruktor harcerski, i Stefan Garwacki, utalentowany wychowawca, przywódca „Walterowców", członek PZPR; kierownikiem Wydziału Kształcenia Kadry został hm. Jan Rossman, szef kształcenia w „Pasiece" – Głównej Kwaterze „Szarych Szeregów"; jego zastępcą była hm. Anna Zawadzka, instruktorka „Bądź Gotów", siostra T. Zawadzkiego „Zośki"; kierownikiem Wydziału Harcerskiego – hm. Antonina Gurycka, również z „Bądź Gotów"; jej zastępcą – hm. Sław Milewski z „Szarych Szeregów"; kierownikiem Wydziału Zuchów – hm. Halina Walterówna z „Bądź Gotów", działaczka katolicka; jej zastępcą – Tadeusz Missala (osoba mi nieznana); kierownikiem Wydziału Organizacyjnego – hm. Zygmunt Syrokomski; jego zastępcą – Jerzy Ligaszewski.

[19] Nie dysponuję danymi statystycznymi dotyczącymi liczebności ZHP w latach 1956-1960, które mnie najbardziej interesują. Z referatu hm. Zofii Zakrzewskiej wygłoszonego na II Walnym Zjeździe ZHP w kwietniu 1959 r. wynika, że Związek pod koniec 1958 r. liczył około 600 tysięcy ludzi, w tym około 300 tysięcy na wsi. Wolno sądzić, że owe 300 tysięcy harcerzy w miastach znajdowało się pod dominującym wpływem „starych" harcerzy.

Z młodą drużyną dziadulo hula
i do harcerstwa wraca babula,
Czy się harcerstwo z tego wylula...
Zgaduj-zgadula, zgaduj-zgadula.

Jest jeszcze jedno charakterystyczne zjawisko. Przed wojną ZHP był miejscem pracy wieluset księży katolickich, którzy działali w nim nie tylko jako kapelani, ale również piastowali wiele funkcji, łącznie z najwyższą – przewodniczącego Związku[20]. W okresie 1945-1949, zwłaszcza w pierwszych latach, księża powrócili do ZHP, niektórzy objęli nawet hufce (jak na przykład ks. Janusz Popławski, instruktor ZHP ze Lwowa, obecny kapelan Zakładu dla Niewidomych w Laskach). Powrócili także w roku 1956, lecz nie mogąc pełnić funkcji liniowych, często w sposób nieformalny objęli opieką poszczególne drużyny lub znaleźli miejsce w kręgach harcerzy-seniorów, takich jak warszawskie „Wigry".

Jest to także ważny znak owego czasu. Warto już w tym miejscu zaznaczyć, że w pierwszych latach stanu wojennego, przy kolejnym „zakręcie" polskiej historii i historii harcerstwa, powstało ogólnopolskie Duszpasterstwo Harcerskie, które objęło wszystkie zainteresowane drużyny. Duszpasterstwo Harcerskie wydawało nielegalnie pismo „Czuwajmy", rozchodzące się w różnych kręgach. Pierwszym krajowym szefem Duszpasterstwa z ramienia Episkopatu był ks. bp Kazimierz Górny, ówczesny biskup pomocniczy w diecezji krakowskiej.

Sytuacja z lat 1949-1950 powtórzyła się w latach sześćdziesiątych, chociaż nie do końca była taka sama. Już II Walny Zjazd ZHP, który odbył się w kwietniu 1959 roku, akcentował, że harcerstwo ma wychowywać „dla socjalizmu". Był to niedobry sygnał, podobnie jak wcześniejsze o rok odejście Aleksandra Kamińskiego ze stanowiska przewodniczącego Rady Naczelnej ZHP. W komendach powstawały Podstawowe Organizacje Partyjne, psuła się ogólna atmosfera pracy. Spowodowało to dwa równoległe trendy: odchodzenie, a potem także wyrzucanie „starych" instruktorów, zwłaszcza z bardziej eksponowanych stanowisk, oraz ich przechodzenie z komend chorągwi i hufców do bezpośredniej pracy z młodzieżą w szczepach i drużynach. Dzięki temu drugiemu trendowi, widocznemu zwłaszcza w Krakowie, przekazywanie tradycji harcerskich następnemu pokoleniu, wyraziste w latach 1956-1960, zostało przedłużone na kolejne lata. Powstawało także swoiste zjawisko harcerskiej „półkonspiracji", mające zresztą bardzo złe skutki wychowawcze. W setkach drużyn (zwłaszcza w drugiej połowie lat siedemdziesiątych) toczono walkę z komendantami hufców, starając się zachować dawny styl pracy, a jednocześnie działano wbrew obowiązującemu statutowi Związku i jego władzom: składano przyrzeczenie harcerskie według roty przedwojennej; meldowano o przeprowadzeniu akcji,

---

[20] Zob. ks. K. B o j k o, *Działalność duchowieństwa katolickiego w Związku Harcerstwa Polskiego w latach 1921-1939*, Legnica 1998 (rozprawa doktorska).

których nikt nie realizował (np. akcji centralnej „Iskra" z okazji kolejnej rocznicy rewolucji październikowej w Rosji); w dokumentacji obozów odnotowywano zajęcia, które się nie odbywały, a ukrywano zajęcia przeprowadzone: niektóre obozy były „zakonspirowane".

Ponieważ wszystko to nie mogło pozostawać poza wiedzą przynajmniej starszych harcerzy, młodzież była tym samym uczona lekceważenia obowiązujących przepisów, kłamstwa, braku dyscypliny wobec formalnych przełożonych (których często trudno było szanować i którzy także łamali zasady prawa harcerskiego). Należało to zresztą do ogólnego stylu życia w PRL. Najbardziej demoralizującym zjawiskiem była jednak ideowa hybrydowość oraz zakłamanie ówczesnego ZHP. Bohaterowie książki *Kamienie na szaniec* byli oficjalnymi, uznanymi wzorcami polskiego harcerstwa, ale matka Jana Bytnara, Zdzisława Bytnarowa, jeszcze w 1975 roku nie mogła spotkać się z harcerzami w Mielcu i trzeba było stoczyć całą batalię, by do tego spotkania doszło. Podobnie harcerskim „herosem" był Aleksander Kamiński, ale spotkania z nim odbywały się na zasadzie aktu odwagi poszczególnych komendantów szczepów harcerskich, którzy wielokrotnie musieli się tłumaczyć z zaproszenia byłego przewodniczącego „nowego" ZHP. Śpiewano „o rycerstwie znad kresowych stanic, o obrońcach naszych polskich granic", a jednocześnie Chorągiew Rzeszowska otrzymała Odznakę Honorową z okazji 30-lecia UB(SB). Obowiązywało dziesięć punktów prawa harcerskiego, a jednocześnie instruktorzy często pili w swoich namiotach alkohol, „poili" wódką przybyłych na inspekcję oficjeli[21], namioty komendy bywały gęste od dymu tytoniowego, ekscesy natury seksualnej były czymś nieomal normalnym...

Kolejny harcerski przełom nastąpił w październiku 1980 roku. Zaczęło się od spotkania grupy harcerek i harcerzy z lubelskiego szczepu „Zawisza" na „Mszy harcerskiej" w kościele św. Marcina przy ulicy Piwnej w Warszawie, w pierwszą niedzielę października (5 X 1980 r.)[22]. Ci, którzy się tam spotkali, później, już podczas narady w mieszkaniu prywatnym, postanowili nawiązać kontakty z podobnymi drużynami i spotkać się znowu za trzy tygodnie. Na drugim spotkaniu, na którym obecni byli już tylko instruktorzy-liderzy środowisk, postanowiono powołać Krąg Instruktorów Harcerskich im. Andrzeja Małkowskiego (KIHAM). 22 listopada Krąg przekształcił się w Porozumienie Kręgów Instruktorów Harcerskich im. Andrzeja Małkowskiego, które wybrało swoje władze[23]. Była to struktura pozostająca wewnątrz oficjalnie działającego

---

[21] Nie było to zjawisko odosobnione, sam byłem tego świadkiem w roku 1978.

[22] Była to tradycyjna Msza św. starszyzny harcerek z lat wojennych, po której następowało „prywatne" spotkanie w domu Związków Zawodowych przy Nowym Zjeździe – stała forma kontaktów „wtajemniczonych" z zakonspirowaną naczelniczką harcerek hm. Zofią Florczakówną. Celem spotkania było odnowienie więzów przyjaźni i wspólnej idei. Środowisko to spotyka się do dzisiaj.

[23] Przewodniczącym Porozumienia KIHAM został hm. Stanisław Czopowicz.

ZHP, ale całkowicie od niego niezależna. Po pewnym czasie władze ZHP uznały ją za „ruch programowo-metodyczny", co było z ich strony genialnym posunięciem: legalizowano Porozumienie nie doprowadzając do wyłamania się z ZHP dużego i liczącego się grona instruktorskiego (do czego wówczas mogło łatwo dojść), pozostawiano sobie swobodę co do następnych posunięć, zależnie od tego, na czyją stronę: PZPR czy „Solidarności", przechyliłaby się szala walki politycznej. W ciągu pierwszej połowy 1981 roku Kręgi rozrosły się skupiając około 800 instruktorów-liderów[24], za którymi stały tysiące harcerek i harcerzy.

Kolejny Walny Zjazd ZHP w maju 1981 roku nie doprowadził do przełomu ideowego. W tej sytuacji nastawiona radykalnie grupa instruktorów z Lublina, kierowana przez hm. Michała Bobrzyńskiego, szefa środowiska „Zawiszy", powołała do życia pierwszą w PRL, jawną, a zarazem całkowicie niezależną strukturę harcerską: Niezależny Ruch Harcerski. Jesienią Ruch stał się organizacją ogólnopolską. Przewodniczącym NRH został hm. Andrzej Janowski (jeden z twórców słynnej warszawskiej „Czarnej Jedynki"), wiceprzewodniczącymi – hm. Ryszard Brykowski i pwd.[25] Tomasz Strzembosz, naczelnikiem harcerzy – hm. Michał Bobrzyński, naczelniczką harcerek – hm. Anna Frączek (ci ostatni z Lublina). NRH rozwijał się niezwykle szybko[26], jednak ogłoszenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku spowodowało faktyczne przerwanie jego działalności oraz uniemożliwiło zachowanie więzi organizacyjnej. Większość instruktorów NRH zaangażowała się w struktury podziemne „Solidarności", podobnie uczyniła starsza młodzież[27].

Czymś zupełnie zaskakującym była eksplozja niezależnej prasy harcerskiej. Wydawały ją środowiska KIHAM nawet w małych miasteczkach. Rolę organu centralnego spełniało warszawskie „Bratnie Słowo" (nazwa wymyślona jeszcze w czasie „nielegalnego" zgrupowania obozów warszawskiej „opozycji harcerskiej" w lipcu 1980 roku).

Lata osiemdziesiąte zaowocowały rozwojem harcerskiej niezależności. We wrześniu 1982 roku Porozumienie KIHAM oraz prawie wszystkie Kręgi rozwiązały się[28], przekształcając się w Ruch Węzła Płaskiego, a na ich bazie po-

[24] Według ówczesnych informacji. Nie mam możliwości ich weryfikacji.

[25] Pwd. – przewodnik – najniższy stopień instruktorski w ZHP.

[26] Groziło to wprowadzeniem do NRH konfidentów SB oraz naborem osób nie sprawdzonych, tak pod względem moralnym, jak również metodycznym i ideowym: NRH powstawał bowiem głównie w oparciu o ludzi wówczas nie działających w ZHP, powołujących się na swe dawne, trudno sprawdzalne, związki z harcerstwem. Gros instruktorów KIHAM pozostało w ZHP.

[27] Dwóch warszawskich instruktorów NRH zostało uwięzionych za prowadzenie tajnej drukarni, jeden w Lublinie (Krzysztof Stanowski) – za łączność i kolportaż. Przewodniczący Porozumienia KIHAM S. Czopowicz i komendant Hufca Warszawskiego NRH phm. Leszek Truchlewski byli internowani w Białołęce.

[28] Powodem tego było tworzenie przez władze ZHP „fałszywych" Kręgów Instruktorów im. A. Małkowskiego, które swą postawą kompromitowały ruch.

wstał konspiracyjny[29] Ruch Harcerski, a następnie Ruch Harcerski Rzeczypospolitej. Podobnie jak Kręgi ogarniał on całą Polskę. W tym samym czasie Michał Bobrzyński przekształcił dawną „Zawiszę", obecnie część NRH, w Harcerski Ruch Liturgiczny, nową strukturę, która – początkowo ukryta pod skrzydłami lubelskiego Kościoła – coraz bardziej nabierała charakteru harcerstwa katolickiego. W tym samym czasie zaczęły się mnożyć samodzielne, w żaden sposób ze Związkiem Harcerstwa Polskiego nie związane drużyny harcerskie, najczęściej działające przy jakiejś parafii. W 1985 roku w centralnej Polsce powstała całkowicie niezależna Polska Organizacja Harcerska (POH). W roku 1988 Krzysztof Stanowski połączył różne niezależne drużyny, działające głównie na ziemiach południowo-wschodnich, w Porozumienie Niezależnych Środowisk i Organizacji Harcerskich i został jego sekretarzem. Sam zetknąłem się z dwoma samodzielnymi drużynami im. Lisa-Kuli, co świadczyło o nastawieniu ich twórców. W Stalowej Woli ksiądz wikary powołał do życia „drużynę" liczącą ponad 250 harcerzy. Wspierał go proboszcz Kowalski, późniejszy biskup.

Początek rozmów okrągłego stołu był dla harcerstwa kolejnym impulsem.

W warszawskim kościele św. Andrzeja przy ul. Chłodnej[30] w dniu 12 lutego 1989 roku zebrali się, by radzić nad przyszłością harcerstwa, przedstawiciele Ruchu Harcerstwa Rzeczypospolitej (podzielonego wówczas na dwa odłamy: krakowski i warszawsko-gdański), środowisk niezależnych oraz niektórzy działacze nie funkcjonującego już NRH. W wyniku tej narady postanowiono powołać nową, choć nawiązującą bezpośrednio do idei, metody i tradycji „starego" ZHP, organizację: Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej. Nazwa ta była z jednej strony nawiązaniem do Ruchu Harcerstwa Rzeczypospolitej z okresu harcerskiej konspiracji, z drugiej zaś – pójściem tropem drużyn z Wybrzeża, które już przed paroma tygodniami powołały ZHR (tzw. „mały ZHR"). Zarówno ta nazwa, jak i całkowita samodzielność nowego związku świadczyły o jawnym odcięciu się od „nowego" ZHP z lat 1956-1989, podporządkowanego PZPR (co było wyraźnie wyeksplikowane w statucie ZHP), nasyconego działaczami partii komunistycznej, odżegnującego się ze względów zasadniczych od „imperialistycznego" skautingu Baden Powella. Nie wygasły jednak kontrowersje wokół roli tradycyjnej nazwy Związku ani animozje środowiskowe.

---

[29] Był on dość głęboko zakonspirowany wewnątrz ZHP, jednak z czasem Służba Bezpieczeństwa dowiedziała się o jego istnieniu, co zresztą nie spowodowało większych represji. Dekonspirację Ruchu ułatwił fakt, że jego liderami były te same osoby, które „drażniły" władze Związku i władze państwowe od 1980 roku, wystarczała więc ich obserwacja oraz parę „wsyp".

[30] Jest znamienne, że miejsca na harcerskie, „niepokorne" spotkanie w Muzeum Historycznym m. st. Warszawy w grudniu 1956 r. użyczył były członek PPS, późniejszy szef Wydziału Archiwów KC PZPR, prof. Janusz Durko, który powiedział mi wówczas, że harcerstwo to najpiękniejsze wspomnienia jego młodości. Na spotkanie w 1989 r. zaprosił ks. prałat Tadeusz Uszyński, który w każdym kolejnym urządzanym przez siebie pokoju umieszczał na ścianie harcerskie symbole. Harcerstwo wiązało ludzi o różnych przekonaniach, miało siłę budowania.

W marcu krakowska część RHR-u, wyłamując się z wcześniejszych ustaleń, zainicjowała powstanie „Związku Harcerstwa Polskiego rocznik założenia 1918", z tendencją do odebrania „nowemu" ZHP prawa do nazwy i tradycji[31], co było o tyle istotne, że ten ostatni w miarę upływu czasu i zmian politycznych w kraju coraz bardziej akcentował, że jest tożsamy ze „starym", przedwojennym i wojennym ZHP.

Proces budowania Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej został zakończony w kwietniu 1989 roku odbyciem I Walnego Zjazdu ZHR w Sopocie, uchwaleniem statutu i innych dokumentów programowych. Pierwszym przewodniczącym ZHR został Tomasz Strzembosz, a naczelnikiem – Krzysztof Stanowski.

Walka o przełom w polskim harcerstwie została jednak przegrana. ZHR zyskał status legalnej organizacji (rejestrację) dopiero w rok po I Walnym Zjeździe – w kwietniu 1990 roku. Z kolei „nowy" ZHP nagle ogłosił, że to on – i tylko on – jest kontynuatorem przedwojennego i wojennego ZHP, po prostu przenumerowując ówczesny Zjazd Walny, tak jakby Zjazd Łódzki nie był pierwszym, lecz kolejnym zjazdem Związku, oraz na poczekaniu zmieniając tekst Prawa i Przyrzeczenia. Także „Związek Harcerstwa Polskiego rocznik założenia 1918" przegrał w sądzie proces o nazwę i groziła mu likwidacja. Spowodowało to scalenie ZHP-1918 z ZHR-em w 1992 roku.

Dalsze losy wymienianych tu organizacji harcerskich to już nie dzieje kolejnych „przełomów", a meandry ustabilizowanej, chociaż dość hybrydalnej[32] III Rzeczypospolitej.

Dokonajmy podsumowania:

1. Odrodzony w latach 1944-1945 Związek Harcerstwa Polskiego był w latach 1945-1947, obok PSL-u i Stronnictwa Pracy, największym, wręcz masowym związkiem opozycyjnym wobec powstającego na ziemiach Polski Ludowej totalitarnego systemu komunistycznego.

2. Był jedyną polską organizacją młodzieżową, której rozwiązanie bądź odkształcanie powodowało powstawanie struktur konspiracyjnych, będących jej podziemną kontynuacją bądź po prostu aktem oporu wobec sowietyzacji kraju.

3. Był jedyną organizacją młodzieżową o charakterze strukturalnie opozycyjnym, która po likwidacji w latach 1949-1950, odrodziła się w roku 1956, a potem dokonywała prób „samouzdrowienia", oczyszczenia z obcych nalecia-

---

[31] Był to niedobry pomysł. Ludzie z zewnątrz nie odróżniali ZHP i ZHP-1918. Walka o tradycyjną nazwę była mniej ważna niż walka o wartości, jakie niosło z sobą harcerstwo. Zresztą w latach 1970-1980 (jak również w latach wcześniejszych) nazwa „ZHP" łączyła się z tyloma niedobrymi zdarzeniami, że należało się od niej odciąć, a co najmniej odczekać z jej wprowadzeniem.

[32] Odnoszę wrażenie, że określenie III RP jako „hybrydy" zastosowałem w druku jako pierwszy, już w roku 1991.

łości. Próby te, inicjowane przez kadrę instruktorską i młodzież, ponawiane były wraz z każdym „przełomem": w latach 1980-1981 i w 1989 roku.

4. Owo odrodzenie w roku 1956 oraz ponawiające się akty walki o przywrócenie harcerstwu jego treści ideowych oraz właściwego kształtu organizacyjnego spowodowały, że kilka kolejnych pokoleń dzieci i młodzieży zetknąć się mogło z autentyczną pracą harcerską i z ideą Związku, zostało nią „naznaczonych".

5. Było to „podawanie sobie pałeczki" przez harcerskie pokolenia w latach: 1945-1949, 1956-1960 (a nawet później), 1980-1981, 1982-1989.

Idea, powstała w latach 1910-1912, przetrwała przez następne osiemdziesiąt lat pomimo wielu trudności: pozostała w społeczeństwie polskim epoki totalitarnego zniewolenia i odnalazła się w skomplikowanym świecie III Rzeczypospolitej. Harcerstwo nie zdradziło Polski niepodległej, było jej wierne.

ZMAGANIE O „PRAWDĘ I CZYN”

Andrzej GRZEGORCZYK

MORALISTYCZNA WIZJA DZIEJÓW

Podstawowe doświadczenie intelektualne związane z upadkiem komunizmu, które można odnotować jako zysk całego europejskiego intelektualizmu w spojrzeniu na dzieje ludzkości, można określić jako uzyskanie świadomości (wiedzy) o nietwórczej (lub wręcz negatywnej) roli p r z e m o c y w procesie doskonalenia życia społecznego.

Pytanie o „przełomy" w dziejach ludzkości samo przez się nie sugeruje ani chrześcijańskiej, ani naukowej perspektywy. Wydaje się, że z chrześcijańskiego punktu widzenia istotne mogą być duchowe wyzwania stające przed ludźmi. Wyzwania bywają zarówno indywidualne, jak i wspólne. Były i zapewne nadal istnieją wyzwania specyficznie polskie, do nas skierowane, zmieniające się w każdej epoce.

Odpowiadając na wyzwanie, człowiek daje świadectwo o sobie. Istotne dla perspektywy chrześcijańskiej jest twierdzenie, że człowiek jest wolny i wybiera jedną z możliwych odpowiedzi. Przez swój lepszy lub gorszy wybór zmienia całą swoją dalszą sytuację, jak również sytuację Boga i sytuację innych ludzi. Można powiedzieć, że dając człowiekowi wolność, Bóg uzależnił się od jego woli. Jeśli człowiek nie czyni tego, do czego jest wezwany, Bóg w pewnym sensie próbuje naprawić ludzki błąd i daje człowiekowi nową szansę.

PODSTAWY MORALISTYCZNEJ WIZJI DZIEJÓW

Moralistyczna wizja dziejów może być też traktowana jako pozareligijna, ogólna hipoteza światopoglądowa. Myśląc o dziejach zawsze opieramy się na analogii do tego, co aktualnie przeżywamy, czyli zaczynamy rozważania od tego, co wydaje się wspólne kondycji wszystkich ludzi, uwzględniając oczywiście w maksymalnym stopniu domyślne różnice. Wielu twierdzi, że nie mamy innej metody. Na początku przywołuje się więc trywialne porównania, na przykład, że społeczeństwa zawsze miały problemy wewnętrzne oraz problemy dotyczące kontaktów z sąsiadami; jednostki i zbiorowości zawsze narażone były na pokusy nieograniczonego zysku i dominacji nad obcymi; spięcie między interesem indywidualnym a dobrem ogółu było obecne w każdej wspólnocie. Problemy te były jednak w różnym stopniu uświadamiane i ludzie w różnym stopniu przeżywali moralne wartości uwikłane w konkretnych konfliktach.

Przyjmując, że problemy moralne są bardzo mocno przeżywane przez ludzi, dzieje można traktować (z chrześcijańskiego punktu widzenia) jako serie prób moralnych, które Bóg zsyła na ludzi. Człowiek przy tym, jak się zdaje, nigdy nie dorasta w pełni do wyzwań, które napotyka. Zarówno zewnętrzne okoliczności, jak i nasze wewnętrzne dojrzewanie wymagają od nas coraz więcej. Odpowiedzi ludzkie zwykle są niedoskonałe.

Ocenę moralną czynu poznajemy na ogół po jego „owocach", czyli dających się przewidzieć skutkach działania. Nie chodzi tu jednak o skutki, które mogłyby uchodzić za wyraźną karę lub nagrodę dla podejmującego działanie. Ludzkie powodzenie w tym życiu nie zależy od moralnej wartości zachowań. Zły czyn nie zawsze jest ukarany niepowodzeniem, a dobry nie zawsze jest premiowany życiowym sukcesem. Bóg „zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" – jak mówi Chrystus w Ewangelii (Mt 5, 45). Kolejne historyczne wydarzenia i sytuacje stawiają więc ludzi wobec coraz to nowych moralnych wyzwań. Wydarzenia te i sytuacje są rezultatem wcześniejszych decyzji i decyzje te stanowią ich istotny składnik. Jedynie człowiek tracący umiar zwykle zostaje „ukarany", bo działa nierozważnie i ściąga na siebie skutki swego zaślepienia. Z kolei „nieumiarkowana" cnota również nie kończy się sukcesem, ale często męczeństwem, może co najwyżej wybranym w sposób świadomy.

Pogodzenie ziemskiego powodzenia z moralnym dobrem na ogół jest niemożliwe. Święci nie zbijają majątku. Również wielcy twórcy znacznie mniej zarabiają na swoich dziełach niż ich spadkobiercy lub nabywcy praw do ich dorobku. Na tym świecie najbardziej popłaca aktywność: intensywne myślenie, czujność, zapobiegliwość, zabezpieczanie sobie przyszłości, nie zaś spoczywanie na laurach. Najlepiej powodzi się tym, którzy w wykorzystywaniu innych zachowują zdrowy umiar, potrafią się w porę opanować, kradną nie za wiele, swoją agresję powstrzymują we właściwym czasie, wyzyskują innych, ale nie do końca. Natomiast nadmierna chciwość bywa pułapką. Klęskę ponoszą ci, którzy nie potrafili ograniczyć swojej agresywności, jak na przykład Napoleon lub Hitler. Takie uogólniające spostrzeżenia są prawdopodobnie słuszne, ale wpływ na wybory życiowe mogą mieć tylko w przypadku tych ludzi, którzy wyznają bardzo pragmatyczną, filozoficznie mało pogłębioną etykę.

Może więc ktoś zapytać: jaka jest wobec tego korzyść z moralistycznej wizji dziejów? Praktycznie oczywiście niewielka. Jest to hipoteza światopoglądowa, filozoficzno-religijna, ważna dla tych, którzy właśnie w moralnym aspekcie życia starają się upatrywać sens ludzkiego istnienia. Będę się starał pokazać, że moralistyczne spojrzenie na dzieje może być inspirujące także przy całkiem świeckim oglądzie kondycji ludzkiej.

MORALISTYCZNA WIZJA DZIEJÓW POLSKI I ODPOWIEDZIALNOŚĆ ELITY INTELEKTUALNEJ

Historię moralnych wyzwań w skali narodowej należałoby śledzić od zarania dziejów. Wielu wyzwań przeszłości możemy się jednak zaledwie domyślać, nie znając ani dokładnych okoliczności, ani stanu świadomości jednostek poddawanych próbie, chociaż czasem przybywa dokumentów pozwalających odtworzyć psychiczną sytuację ludzi żyjących w danej epoce.

Pewną wersją moralistycznej wizji polskich dziejów była hipoteza mesjanistyczna, oparta na analogii między narodem polskim i Chrystusem. Podkreślała ona, że moralne dobro narodu przyczyniało się w historii do jego życiowej klęski. Można jednak przypuszczać, że taki obrót rzeczy następował nie dlatego, że decyzje naszych przodków były moralnie doskonałe, tak jak postępowanie Chrystusa. Mogłyby one, jak się wydaje, do klęski się nie przyczyniać, gdyby elementom dobra moralnego nie towarzyszyły elementy zła, na przykład lenistwo lub prywata, a więc gdyby dobro uzupełniane było właściwie ukierunkowaną społeczną i polityczną aktywnością. Może być jednak i tak, że nawet gdybyśmy niczego nie zaniedbali, to i tak ponieślibyśmy klęskę, bo sprawa była nie do uratowania. Nauka nie jest więc w stanie ani obalić, ani potwierdzić hipotezy mesjanistycznej.

Mimo to warto analizować skutki decyzji mających dobrą moralną motywację. Oto przykład: Podział spadku między wszystkie dzieci prowadził w Polsce do rozdrobnienia majętności, ale miał w sobie element humanitaryzmu. We Francji nie było tego zwyczaju, dzięki czemu zachowywały się większe formy własności oraz rosła ekspansywność tych, którzy nie mogli liczyć na spadek. Jednak stosunek do potomstwa przybierał czasem niehumanitarne formy. Luc Ferry w książce pod górnolotnym tytułem *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia* przytacza ciekawe badania historyczne, które ukazują zastraszające rozmiary zjawiska lekceważenia życia dzieci[1]. W ciągu kilku wieków dzieci „zbędne" były dość powszechnie skazywane na śmierć przez rodziców oddających je w wieku niemowlęcym na „wykarmienie" mamkom, które żyły z tej usługi. Wiadomo było, że 90% dzieci nie przeżywało warunków panujących w domach owych mamek, podczas gdy same matki miały przecież i własny naturalny pokarm, i dobre warunki do ich wychowania. Rodzice dbali głównie o wychowanie „dziedzica" swojego majątku.

Jako przykład społeczno-historycznego zjawiska o moralnym charakterze może służyć też osławiona polska wolność. Była ona świadectwem szacunku dla jednostki ludzkiej. Prowadziła do tolerancji i dobrego współżycia ludzi różnych narodowości i wyznań, ale sama w sobie nie dopingowała do społecznej odpowiedzialności. Nie uzupełniona aktywną odpowiedzialnością przyczyniła się,

[1] Zob. L. Ferry, *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*, Warszawa 1998, s. 97-104.

jak się wydaje, do politycznej klęski I Rzeczypospolitej. Ale czy Polacy potrafiliby zmobilizować się do aktywności bez poczucia konieczności? Poczucie konieczności natomiast zależy od stopnia samowiedzy i po prostu od wiedzy.

Dochodzimy więc do następującego ważnego przypuszczenia: aktywność umysłu prawie zawsze jest możliwa i ona w największym stopniu d e c y d u j e o s z a n s a c h w y b r n i ę c i a z t r u d n e j s y t u a c j i. Stąd płynąłby dalszy ważny wniosek, że elity intelektualne są zawsze odpowiedzialne za klęskę, jeśli nie dały z siebie maksimum intelektualnego wysiłku, na jaki je stać.

Jako przykład problemu w dziejach Polski, w którego złym rozwiązaniu można dopatrywać się winy polskiej elity intelektualnej, można wskazać unię brzeską. Inicjatorzy unii mieli dobrą wolę doprowadzenia do pojednania Kościołów Wschodu i Zachodu. Wykazali jednak w swoim myśleniu i postępowaniu ogromny prymitywizm w rozumieniu ówczesnej sytuacji duchowej i kulturowej. O ile w poprzednich pokoleniach byli w Polsce myśliciele, którzy wyprzedzali zachodnioeuropejską myśl polityczno-moralną, to w momencie zawierania unii ich zabrakło. Jej inicjatorzy starali się nią manipulować, posuwając się nawet do próby korupcji hierarchów prawosławnych obietnicą przywilejów. Gdyby wówczas intelektualiści polscy nie zawiedli, w Polsce zaistniałaby szansa na powstanie nowoczesnego ekumenizmu, na rozwój świadomości potrzeby respektowania różnic oraz na zrozumienie odrębności Ukrainy i jej dowartościowanie. To, że intelektualiści są zawsze odpowiedzialni za moralną kondycję narodu, można zresztą wyczytać w Ewangelii. Chrystus nigdy nie usprawiedliwia „uczonych w Piśmie".

Wiosną 2000 roku „Tygodnik Powszechny" lansował „Sąd nad XX wiekiem". Być może jednak cenniejszy byłby nasz sąd nad nami samymi. Uważam, że również w drugiej połowie dwudziestego wieku zawiedli polscy intelektualiści katoliccy, choć trochę inaczej niż w czasie unii brzeskiej. Nasi „uczeni w Piśmie" bardziej niż do prawdy dążyli do dość spektakularnego zwycięstwa intelektualnego nad marksizmem. Spowodowało to zaniedbanie sprawiedliwości na rzecz uroków wolności. Tymczasem należało być może popierać i umacniać to, co było słuszne w socjalizmie, nie zaś cieszyć się rozpadem wartości na zasadzie: „im gorzej, tym lepiej". Należało być może uparcie podkreślać wagę sprawiedliwości i konieczność realizacji wielu elementów polityki społecznej. Dopominać się o konsekwencję w tym zakresie i proponować formy skutecznej pomocy władzy w realizacji tego, co dobre. Byłoby to prawdopodobnie systematycznie odrzucane, ale taka wielce poważna „zabawa w głupiego" przy pewnej konsekwencji postępowania prowadziłaby do sytuacji paradoksalnej. Takiej mianowicie, że oto my chcemy realizować prawdziwy socjalizm, a władza socjalistyczna się temu sprzeciwia. Ponadto prowadziłoby to do upadku reżimu i – kto wie? – może doszłoby do tego prędzej, niż to miało miejsce. Bylibyśmy może bardziej męczennikami niż triumfatorami, ale byłoby więcej chrześcijaństwa w życiu społecznym i lepiej przygotowalibyśmy społeczeństwo do tych

wyzwań, które teraz przed nami stoją. Rezultatem natomiast owego zaniedbania jest obecna korupcja klasy politycznej i brak polityki socjalnej.

NIEZALEŻNY ROZWÓJ ŚWIATA DUCHA

Próbując naukowo ująć moralistyczną teorię dziejów poszukiwałbym dobrego skutku dobrych czynów lub dobrych postaw w zakresie oddziaływania moralnego, nie zaś w zakresie życiowego sukcesu. Nasuwa się hipoteza, że d o b r o m o r a l n e r o d z i d o b r o m o r a l n e. Nie jest ona psychologicznie wykluczona. Wskazuje na nią wiele konkretnych obserwacji. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można czynić pewne uogólnienia. Poświęcenia jednych patriotycznych pokoleń w XIX wieku owocowały patriotyzmem pokoleń następnych. Aktywność kulturowa i ogólnonarodowe współmyślenie doprowadziły wówczas do wytworzenia się państwa istniejącego w sferze czysto psychicznej, bez formalnej struktury zewnętrznej, opartego na bezinteresowności i poświęceniu. Ten sam patriotyzm stworzył Podziemne Państwo Polskie w okresie niemieckiej okupacji w latach 1940-1944 oraz „Solidarność" roku 1980, przyczyniając się do powstania wielu dobrych moralnie działań, które zasadniczo zmieniły polityczny stan środkowej Europy w końcu XX wieku. Chociaż wielu działaczy w późniejszym okresie swojego życia zerwało z patriotycznymi ideami i uległo prywacie, to jednak dobre intencje większości owocowały, jak się zdaje, dalszymi dobrymi czynami, mimo tego, że być może nastawienia złe, ciasne i egoistyczne spowodowały poważne i nieodwracalne szkody dla całego narodu. Dobro rodzi dobro, ale może ono nie przemóc zła powstającego równocześnie i pochodzącego skądinąd lub też zła trwającego od dawna, ale dotąd nie ujawniającego się.

Pewną niezależność rozwoju moralnego w różnych sferach ludzkiego działania obserwować można na licznych przykładach. Ludzie mogą się okazać zdolni do jednego, ale już niezdolni do kolejnego kroku, który może się wydawać logicznym ciągiem tego, co zaczęli. Taką wydaje się na przykład sytuacja przewrotu na Filipinach w 1986 roku, podczas którego obalony został totalitarny reżim Marcosa. Pokojowe zniesienie dyktatury, dokonane bez przemocy, było wielkim moralnym zwycięstwem dużej części społeczeństwa Filipin. Samo obalenie dyktatora okazało się jednak tylko wstępem do potrzebnych reform społecznych. Reformy te natomiast utknęły w martwym punkcie, ponieważ klasa polityczna złożona z posiadaczy ziemskich nie chciała zrezygnować ze swoich bogactw. Nawracanie klasy politycznej na właściwą moralność społeczną okazało się trudniejsze niż pozbycie się dyktatora mającego do dyspozycji policję, administrację i wojsko. Również w Polsce przezwyciężenie chciwości klasy politycznej okazuje się trudniejsze niż pozbawienie władzy jedną organizację polityczną uprzywilejowaną kiedyś przez bieg historii.

MECHANIZMY DEWIACJI

Moralistyczna wizja dziejów może przybrać postać najbardziej naukową jako psychologia dewiacji zachowań ludzkich. Zachowania moralnie dobre są twórcze, polegają na przeciwstawianiu się temu, co w danych okolicznościach najłatwiejsze, a więc (paradoksalnie) polegają na niepoddawaniu się determinizmowi dewiacji.

Wydaje się, że dziedzina ludzkiego zachowania ujawnia istnienie pewnych, można powiedzieć: podstawowych ułomności naszej ludzkiej kondycji. Przede wszystkim realizacja wartości duchowych nigdy nie daje się utrwalić w postaci ustalonego społecznego systemu lub innego materialnego urządzenia. Wymaga nieprzerwanej aktywności duchowej i związanego z nią wysiłku i cierpienia.

Zarówno uzyskanie struktury realizującej wartości duchowe, jak i podtrzymywanie jej właściwego istnienia i działania wymaga duchowej aktywności i wysiłku, bez których następuje jedynie rozpad lub wynaturzenie się struktury. Ludzie podejmujący działanie zwykle nie zdają sobie sprawy z wyzwań, jakie ich czekają. W trakcie działania powstają lub ujawniają się u b o c z n e m o t y w y d z i a ł a n i a. Człowiek podejmujący działanie całkowicie bezinteresownie może nagle spostrzec, jak bardzo zależy mu na przykład na jakiegoś rodzaju karierze. I on sam, i jego otoczenie mogli tego nie przewidzieć. Motywy uważane za uboczne w praktyce okazują się często motywami podstawowymi. Rozpoczynamy pewne działanie dla osiągnięcia pozytywnego celu, ale potem, w trakcie wykonywania programu, o celu tym zapominamy i na przykład chcemy pokazać się innym jako lepiej wykonujący swój program niż pozostali. Tymczasem sam program może wymagać korekty. Gdybyśmy mieli na uwadze cel główny, wpadlibyśmy na pomysł owej korekty, ale mając perspektywę zawężoną do perfekcjonistycznego wykonania swojego zadania nie zauważamy, że na skutek zmiany sytuacji oddalamy się od realizacji celu podstawowego. Wykonanie zadania staje się czasem ciekawą grą, wymaga sprytu omijania przeszkód. Niekiedy przynosi też korzyści innego rodzaju, nie tylko daje poczucie własnej sprawności[2].

Chociaż, jak zaznaczyłem, nie ma pewności, czy, kiedy i w jakim stopniu postępowanie dobre moralnie rzeczywiście przyczyni się do poprawy bytu tego, kto je realizuje, to jednak można przypuszczać, że pewne dewiacje moralne znacznie przyczyniły się do nieszczęść, które przeżywaliśmy w ostatnim półwieczu. Do złych skutków prowadziły prawdopodobnie dwa zespoły przyczyn: 1. poznawczo nietrafny punkt wyjścia: w programach politycznych dobro ludzi nie zawsze było pojmowane trafnie; oraz 2. moralna dewiacja realizacji częś-

---

[2] Pełny zestaw motywów ubocznych, które wpływają na dewiację działania zaplanowanego jako społecznie pozytywne, staram się przedstawić w książce *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, Warszawa 1995. Część II: „Filozofia stosowana", rozdz. 5.

ciowo dobrej idei: w trakcie realizacji następowała bowiem dewiacja motywacji działań.

W sprawie pierwszego zespołu przyczyn (poznawczych) można wypowiedzieć tezę, że nietrafność programów nie zawsze była zawiniona. Wiedza o dobru ludzi, o jego warunkach i o ludzkich potrzebach, ale również o całym sensie ludzkiego życia, wzrasta powoli. Chociaż podstawowe jej elementy można odczytać u najdawniejszych myślicieli, to jednak zarówno o społecznych potrzebach ludzi, jak i o fizycznych możliwościach i warunkach życia niewątpliwie wiemy dziś znacznie więcej, niż wiedzieli na te tematy Konfucjusz, Platon, a nawet bliżsi nam czasowo Karol Marks czy Włodzimierz Lenin. Żaden z nich na przykład nie zdawał sobie sprawy z ograniczeń, jakie na wzrost dobrobytu nakłada ekologia. Ograniczenia te ludzkość poznała, i to jeszcze nie całkiem dobrze, dopiero w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat. Marks wyobrażał sobie, że z chwilą powstania globalnej, centralnie planowanej gospodarki nastąpi „doskonała obfitość dóbr", czyli możliwość zaspokojenia wszelkich godziwych ludzkich potrzeb. Nie tylko nie widział on ograniczeń surowcowych i ekologicznych, ale również nie dostrzegał ograniczeń organizacyjno-socjologicznych i związanych z nimi ograniczeń psychologicznych. Nie zdawał sobie sprawy z psychologicznych trudności łączących się z utrzymaniem demokratycznego kształtu społeczeństwa komunistycznego oraz z trudności odgórnego „sterowania" potrzebami ludzi i ich masowym zaspokajaniem. Wizje Marksa i Lenina, zarówno z punktu widzenia nauk przyrodniczych, jak i społeczno-humanistycznych, były prymitywnymi, idealistycznymi utopiami, co w dużym stopniu wynikało z braku odpowiedniej wiedzy przyrodniczej i psychologicznej ich autorów. Brak ten powodował tworzenie przez nich prymitywnie materialistycznej wizji społeczeństwa jako mechanizmu całkowicie zdeterminowanego przez układy organizacyjno-gospodarcze.

Jednym z podstawowych doświadczeń negatywnych Związku Radzieckiego, które częściowo było również skutkiem nietrafności przyjętych poglądów, była nieudana próba stworzenia – za pomocą siły i dominacji – jednego solidarnego społeczeństwa, „narodu" radzieckiego, obejmującego co najmniej trzydzieści różnych wielkich narodów Azji i Europy. W historii Polski w ciągu ostatnich czterech wieków mieliśmy analogiczne doświadczenia negatywne. Wyobrażaliśmy sobie błędnie, że metodami przemocy militarnej (względem Ukraińców) oraz poprzez dominację instytucjonalną i kulturową (względem Litwinów i Białorusinów) stworzymy jeden solidarny naród łączący Polaków, Litwinów, Ukraińców i Białorusinów.

Na tle dotychczasowych rozważań, w ostatnim punkcie sformułuję tezę dotyczącą okresu „minionego".

GŁÓWNĄ PRZYCZYNĄ KLĘSKI KRAJÓW KOMUNISTYCZNYCH WYDAJĄ SIĘ WADY MORALNE

Z ich powodu następowała dewiacja realizacji pierwotnej idei socjalistycznej, zawierającej wiele słusznych postulatów. Konstruktorzy i realizatorzy nowego porządku nie umieli się ustrzec przed tendencjami, które oddalały realizację dobra i powodowały realizację zła, które w pierwotnej idei nie było zaplanowane.

Podstawowa hipoteza, którą chciałbym postawić, brzmi następująco: istotną przyczyną zła w komunizmie XX wieku było to, że ludzie zajmujący się organizowaniem nowego rewolucyjnego ładu nie posiadali umiejętności panowania nad rozwojem dewiacyjnych tendencji, które można określić w ramach tradycyjnej terminologii jako: 1. p y c h a, czyli bezkrytyczne uznawanie, obrona, a często wręcz kult własnej domniemanej wielkości (ważności) indywidualnej lub zbiorowej, który uniemożliwiał właściwą perspektywę poznawczą; 2. p r z e m o c, czyli brak szacunku dla drugiego człowieka, prowadząca do tego, że innych traktuje się jako narzędzia służące do realizacji własnych planów; 3. p o ż ą d l i w o ś ć, czyli żądza posiadania bogactwa, wygód, przyjemności, powodująca rozwój egoistycznych struktur korupcyjnych.

Tendencje te występują oczywiście w każdej grupie ludzkiej, tkwiły one na przykład u podstaw rozwoju nazizmu niemieckiego i doprowadziły do zniszczeń powstałych w wyniku drugiej wojny światowej. Skłonny byłbym też głosić hipotezę pozytywną, że obecnie w wielu środowiskach Europy Zachodniej tendencje te są częściowo skutecznie mitygowane przez pewną wewnętrzną dyscyplinę moralną ludzi i dlatego nie powodują na co dzień zniszczeń tak widocznych jak te, do których doprowadziły na Wschodzie.

Destrukcyjne działanie tych tendencji w byłych krajach komunistycznych można pokazać choćby na przykładach dewiacji życia intelektualnego w Związku Radzieckim. Poważnym symptomem pychy jest niemożność przyznania się do błędu. Pycha przywódców ZSRR nie pozwalała im spojrzeć krytycznie na politykę i gospodarkę, którymi kierowali, i próbować je zmienić. Swoje własne rozstrzygnięcia uznawali za niepodważalne. Natomiast przemoc, czyli brak szacunku dla drugiego człowieka, doprowadziła do intelektualnego terroru względem tych, którzy próbowaliby podważać słuszność decyzji partii. Ludzie myślący krytycznie byli represjonowani. W wielu dziedzinach myślenia i wypowiadania się nastąpiła wówczas dewiacja istotnych funkcji poznawczych systemu myślowego. Można powiedzieć, że system ten w dużym stopniu przestał służyć celom poznawczym. Główną jego funkcją stało się dla jednych (klasy rządzącej) symboliczne utrwalanie znamion władzy, dla innych – obrona swojego miejsca w systemie zależności, dostosowywanie się do sytuacji politycznej, aby móc przeżyć lub zdobyć nową, korzystniejszą pozycję. Zjawisko, które nastąpiło, można określić w kategoriach psychologicznych jako dysfunkcjonal-

ność poznawczą zachowań symbolicznych. (Do analogicznych wniosków doszedł politolog francuski A. Besançon.)

Dysfunkcjonalność ta doprowadziła do paraliżu twórczej myśli poznawczej, niezbędnej do wyjścia z błędów poczynionych w gospodarce i w polityce społecznej. Stąd błędy poznawcze Marksa i Lenina, o których wspomniałem wyżej, nie były poprawiane i przyczyniły się do upadku państwa. Twórcza myśl poznawcza rozwijała się natomiast w dziedzinach nie związanych z polityką, często zresztą z dużymi utrudnieniami powodowanymi tym, że awans życiowy zależał w dużym stopniu od postawy politycznej. W Polsce, w porównaniu z sytuacją w ZSRR, straty psychiczne były mniejsze z przyczyn natury kulturowej.

Powstałe na tej drodze zniekształcenia myślenia mogą być głębokie i stosunkowo trwałe. W nowej sytuacji zdeprawowani przez system ludzie zamiast dążyć do istotnych rezultatów poznawczych, często koncentrują się na tworzeniu pozorów, dzięki którym mogliby przetrwać lub uzyskać zadowalający poziom konsumpcji. W dziedzinie działań pozornych ludzie w Europie Wschodniej są znacznie bardziej twórczy niż na Zachodzie. Zachód nie miał nigdy osiągnięć takich, jak na przykład pokazowe wioski budowane tylko dla podróżującej carycy, pokazowe kołchozy dla zagranicznych gości, pokazowy ruch pokoju służący łudzeniu zachodnich intelektualistów.

Wymieniona na trzecim miejscu pożądliwość zysków prowadziła natomiast do korupcji, do zaniku patriotyzmu i tworzenia przestępczych mafii.

Warto tu dodać, że pycha i przemoc były w ZSRR propagowane i poniekąd „rozdawane". Stanowiły składnik systemu i legalny mechanizm moralnej korupcji. Należały do naturalnego i niemal obowiązującego stylu działania ludzi funkcjonujących w systemie. Zachowanie przeciętnego kierownika względem podwładnych, a nawet urzędnika względem interesantów czy sprzedawcy względem kupujących, było z reguły nacechowane poczuciem wyższości i łączyło się z możliwością dysponowania różnymi formami przemocy. Możliwość przejawiania pychy na zajmowanym stanowisku była podstawową gratyfikacją psychiczną oferowaną przez system. Jedynie w sytuacjach towarzyskich, wśród przyjaciół, człowiek radziecki miał poczucie równości. W każdym innym kontakcie interpersonalnym odczuwał istnienie hierarchii siły i dominacji silniejszego, z którymi musiał się liczyć. Odniesienia partnerskie i uzgadnianie współpracy na zasadzie równości było w wielu kręgach nieznane. Słabszy występował zawsze jako proszący, a silniejszy jako rządzący. Mimo deklarowanej ideologii powszechnej równości i wielu egalitarystycznych haseł, w codziennych relacjach międzyosobowych występujących w życiu społecznym ludzie nie kreowali sytuacji równości. Zawsze ktoś musiał być ważniejszy. Samo na przykład urządzenie gabinetów i sposób prowadzenia narad były nastawione na utrwalanie autorytaryzmu i na dawanie silniejszym satysfakcji z dominacji.

Przeżycia pychy i prestiżu stabilizują stosunki społeczne i często utrwalają cały system, ale utrudniają jego innowacyjną ewolucję. Wydaje się, że analiza

psychologiczna i socjologiczna konkretnych układów międzyludzkich, w których przemoc pysznych stanowi strukturalny element systemu, może być ważnym punktem wyjścia w poszukiwaniu nowej niezniewolonej kultury życia społecznego, której budowanie to podstawowy temat dalszych rozważań nad psychologiczną przebudową naszych społeczeństw.

Podstawowe doświadczenie intelektualne związane z upadkiem komunizmu, które można odnotować jako zysk całego europejskiego intelektualizmu w spojrzeniu na dzieje ludzkości, można określić jako uzyskanie świadomości (wiedzy) o nietwórczej (lub wręcz negatywnej) roli przemocy w procesie doskonalenia życia społecznego. Ta nowa świadomość moralna rozwinęła się szczególnie mocno w Polsce, co można dostrzec na przykład w wypowiedziach Leszka Kołakowskiego już z lat sześćdziesiątych. Analiza tej przemiany duchowej w skali Europy została zreferowana w piśmie „Znak"[3]. Sądzę, że sama świadomość wartości w kulturze europejskiej rośnie. Decyzje moralnie dobre stale jednak wymagają odwagi i niosą ze sobą zawsze to samo życiowe ryzyko.

[3] „Znak" 1999, nr 2(525) i 7(530), numery poświęcone stosunkowi intelektualistów europejskich do komunizmu.

Paweł BORTKIEWICZ TChr

DOŚWIADCZENIE TOTALITARYZMÓW XX WIEKU A ETYKA PRZYSZŁOŚCI

Promocja wizji etyki opartej na istnieniu w Prawdzie i na czynieniu prawdy, a zatem na współuczestnictwie w czynach Miłości – jest szczególną zasługą kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II [...]. Wydaje się, że owa wizja jest szczególnie „uprzywilejowana" mocą polskich doświadczeń historycznych XX wieku.

Doświadczenie przełomów dwudziestowiecznej historii Polski naznaczone jest piętnem wielorakich kryzysów. Pośród nich dwa wydają się mieć szczególne znaczenie: eskalacja totalitaryzmu nazistowskiego, a następnie sowieckiego.

Szczególny charakter tych doświadczeń wynika z kilku względów. Obydwa totalitaryzmy stanowiły swoistą egzemplifikację pojęcia, które w obecnych czasach straciło swoją jednoznaczną ocenę. Ponadto obydwa miały szeroki, wręcz globalny zasięg, w znamienny sposób stając się jednak udziałem polskiej historii. Wreszcie – z wielu względów – obydwa totalitaryzmy odczytywane przez pryzmat cierpienia i zagłady, które spowodowały, prowokują do milczenia, a jednocześnie widziane przez pryzmat pewnych kwalifikacji moralnych skłaniają do analizy, która może posłużyć jako pomoc w prognozie na przyszłość.

Poniżej pragnę przedstawić przegląd opisów dwudziestowiecznych totalitaryzmów, aby następnie dokonać porównania ich warstwy systemowej. Demaskacja zła winna służyć budowaniu etyki XXI wieku, etyki na miarę godności człowieka, o którą w XX stuleciu toczył się najbardziej bodaj dramatyczny spór.

CECHY WSPÓLNE TOTALITARYZMÓW

Słowo „totalitaryzm" pojawiło się w latach dwudziestych XX wieku, użyte przez liberałów, przeciwników Benito Mussoliniego. Spopularyzował je Giovanni Gentile, filozof i ideolog faszyzmu, a następnie posługiwał się nim sam duce. Sławny stał się fragment przemówienia Mussoliniego z 1925 roku, w którym użył on zwrotu „nasza nieugięta totalitarna wola". O wiele chętniej posługiwał się jednak zwrotem „państwo totalitarne" („lo stato totalitario"). Mniej chętnie używali słowa „total" czy „totalitär" niemieccy naziści. Leonard Schapiro wskazywał na zanik tego terminu w latach trzydziestych wskutek

preferencji Hitlera dotyczących użycia słowa „autoritär”[1]. Ideologia sowiecka, w charakterystyczny dla siebie sposób, zmanipulowała pojęcie totalitaryzmu, odnosząc je wyłącznie do rządów faszystowskich oraz eliminując je całkowicie z opisów odnoszących się do rządów socjalistycznych – nawet w czasie ostrego konfliktu z reżimem Mao.

O ile w początkowej fazie stosowania pojęcia „totalitaryzm” oznaczało ono zakwestionowanie i negację państwa liberalnego, o tyle później (w latach 1937--1957) zyskało znaczenie historyczne i polityczne, wyrażające formę władzy i ustroju panującą wówczas w trzech państwach: we Włoszech, w Niemczech i w Związku Sowieckim. Od końca lat pięćdziesiątych konotacje związane z totalitaryzmem rozszerzono na różne historyczne formy rządów negujące czy kwestionujące model społeczeństwa otwartego. W ten sposób dostrzegano i opisywano cechy państwa totalitarnego w cesarstwie rzymskim doby Dioklecjana, w Rosji carskiej czy w modelu platońskiej republiki. W dobie kultu oświeceniowego liberalizmu, jako zasady fundującej system państwowy, wśród krytykowanych modeli obciążonych pejoratywnym przydomkiem „totalitarny” znalazł się także Kościół katolicki. Wreszcie kolejny etap rozumienia totalitaryzmu obserwujemy w obecnej dobie, kiedy to w publicystyce dotyczącej Europy Wschodniej pojęcie to odnoszone jest do systemów realnego socjalizmu.

Totalitaryzm jest słowem-kluczem używanym na oznaczenie zarówno pewnych cech państwa, jak i przymiotów społeczeństwa. Wśród cech tych wymienia się „jedynie słuszną” ideologię, która służy jako system wyczerpującej interpretacji wszystkich aspektów ludzkiej egzystencji, dominującą bezwzględnie rolę partii, zmonopolizowanie kontroli środków walki zbrojnej i nadzoru nad „czwartą władzą”, czyli mediami, a także system terrorystycznej kontroli policyjnej i centralnie kierowanej przez partię gospodarki. Według Schapiro do istotnych cech określających totalitaryzm zaliczyć trzeba centralną rolę przywódcy, podporządkowanie prawa woli politycznej, kontrolę nad prywatną moralnością, nieustanną czujność, a także uzasadnienie prawomocności rządów przez masowe poparcie społeczne. Z kolei wedle koncepcji Juana J. Linza, zawartej w pracy *Totalitarian and Authoritarian Regimes* z roku 1975, o totalitarnym charakterze państwa i społeczeństwa decyduje system jednopartyjny, ideologia podkreślająca w sposób znaczący rolę nowomowy, mobilizacja struktury samokontroli w służbie władzy i nie unormowany prawnie terror.

Wskazane opisy dotyczą pewnych cech totalitaryzmów nie oddając wszakże ich istoty, co do której opinie są zróżnicowane.

Według Hannah Arendt cechą istotną omawianych systemów było przede wszystkim niszczenie tożsamości jednostkowej przez system prawny, przez system terroru i mechanizmy strachu. Prawo karało za samą przynależność do odrębnej kategorii, terror systematycznie włączał poszczególne jednostki do

---

[1] Por. R. Bäcker, *Totalitaryzm. Geneza, istota, upadek*, Toruń 1992, s. 8.

machiny przemocy, a strach generował utratę zdolności do buntu[2]. Ważnym spostrzeżeniem autorki jest to, że do cech charakterystycznych systemu należał również mechanizm likwidowania ludzi całkowicie niewinnych – „zbrodniarzy bez zbrodni" – przy całkowitym braku oporu z ich strony[3].

Wiele uwagi poświęca istocie totalitaryzmu w swoich filozoficznych esejach Józef Tischner[4]. Przystaje on na określenie tego systemu jako formy sprawowania władzy, w której dominuje dążność do podporządkowania sobie całego człowieka. Tischner umieszcza swoją wizję totalitaryzmu w płaszczyźnie ontologii, która doznaje tu specyficznej sakralizacji, oraz w płaszczyźnie etyki. Ontologia dostarcza uzasadnienia i uprawomocnienia (legitymizacji) władzy totalitarnej. W przeciwieństwie do władzy absolutnej czy tyranii, totalitaryzm dokonuje autoprezentacji jako siły totalnej, władającej wszystkim, co w konsekwencji przynosi radykalną instrumentalizację człowieka. Ontologia świata jest tutaj o tyle usprawiedliwieniem, że wedle niej „być naprawdę" znaczy „mieć siłę".

Język tak pojętej ontologii zostaje z kolei przetłumaczony na język sacrum i etyki. W ideologii stalinizmu rewolucja była traktowana jako swoiste sacrum, czego wyrazem był jej powinnościorodny charakter: rewolucja wzywała do poświęcenia. Między innymi ten właśnie charakter ofiarny wskazuje na perspektywę religijną totalitaryzmu. Stał się on bowiem w swoich różnorodnych formach wiarą i religią pogan. Cechą charakterystyczną pogaństwa jest zaś wiara w fatum, której towarzyszy niewiara w słowo (jest to dokładna odwrotność wiary Abrahama, która funduje model religii judeochrześcijańskiej). Wiara w fatum staje się z kolei początkiem określonej koncepcji władzy politycznej, której wyrazem jest irracjonalny kult okrucieństwa.

Ów wymiar sakralizacji bytu społecznego w totalitaryzmie dostrzeżony został przez Jana Pawła II: „W ostatecznej bowiem analizie wspólną cechą nazistowskiego pogaństwa i dogmatu marksistowskiego jest totalitarna natura obu ideologii oraz dążenie do stania się religią. Już na długo przed rokiem 1939 w pewnych sferach kultury europejskiej ujawniło się dążenie do usunięcia Boga i Jego obrazu z pola widzenia człowieka. W tym duchu indoktrynowano dzieci od najmłodszych lat. Doświadczenie nieuchronnie dowiodło, że człowiek zdany wyłącznie na ludzką moc, odarty z dążeń religijnych, szybko staje się numerem lub przedmiotem"[5].

Sakralizacja bytu społecznego oraz wartości określanych przez język władzy powoduje degradację człowieka w ustroju totalitarnym. Im bardziej sakra-

---

[2] Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, Warszawa 1989, s. 237nn. .

[3] Por. tamże, s. 242.

[4] Por. zwłaszcza: J. Tischner, *Etyka solidarności i Homo sovieticus*, Kraków 1992.

[5] Jan Paweł II, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, nr 7, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 10(1989) nr 8, s. 4.

lizowana jest wartość systemu, tym bardziej usprawiedliwiona staje się przemoc wobec człowieka. Ona też staje się normą naczelną etyki totalitarnej.

W swojej analizie systemu totalitarnego Jan Paweł II koncentruje się, w charakterystyczny dla siebie sposób, na kwestii dla wielu stanowiącej punkt dojścia – na antropologii. Wskazuje, że skrajność, do której „może doprowadzić człowieka odrzucenie wszelkich więzi z Bogiem i transcendentnego prawa moralnego”[6], tworzy rzeczywistość aberracji antropologicznej – radykalnego i programowego zakłamania prawdy o człowieku. Warto odczytać to przesłanie w perspektywie doświadczeń narodu i państwa polskiego, gdyż Ojciec Święty niewątpliwie odwołuje się w swoich analizach do tego wyjątkowego doświadczenia historycznego[7].

PRÓBA PORÓWNANIA TEGO, CO NIEPORÓWNYWALNE

Szczególną okazję do refleksji nad polskim doświadczeniem totalitaryzmu nazistowskiego i sowieckiego przyniósł rok 1995. Był to bowiem czas celebracji pamięci o ofiarach totalitaryzmów. Chodzi tutaj o uroczystości oświęcimskie i katyńskie[8]. Była to celebracja dyskretna, gdyż takie są wymagania respektu dla ludzkiego cierpienia. Uroczystości miały charakter narodowy, ponieważ taka jest powinność ludzkiej wrażliwości, ludzkich sumień, które pragną oddać to, co ostatecznie nie do oddania poległym, pomordowanym, zagazowanym, zamęczonym w totalitarnych „fabrykach śmierci”.

Z różnych względów szczególne miejsce w tych próbach ocalenia przeszłości od zapomnienia miały uroczystości w Oświęcimiu. Wypowiedzi, które zostały wygłoszone z okazji tej dramatycznej rocznicy, a także artykuły prasowe nosiły charakter próby zmierzenia się z cierpieniem, z moralnością, z czło-

---

[6] Tamże.

[7] „Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci. To są myśli Jana XXIII, Pawła VI o pokoju w świecie współczesnym. Słowa te wypowiada zaś ich niegodny Następca. Ale mówi je równocześnie syn Narodu, który doznał w swych dziejach, dalszych i bliższych, wielorakiej udręki od drugich. Pozwólcie jednak, że nie wymienię tych drugich po imieniu – pozwólcie, że nie wymienię... Stoimy na miejscu, na którym o każdym narodzie i o każdym człowieku pragniemy myśleć jako o bracie. A jeżeli w tym, co powiedziałem, była także gorycz – moi Drodzy Bracia i Siostry, nie powiedziałem tego, żeby kogokolwiek oskarżać, powiedziałem po to, żeby przypomnieć”. Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu-Brzezince, 7 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, s. 685n.

[8] 27 I 1995 r. przypadła pięćdziesiąta rocznica wyzwolenia obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. 4 VI 1995 r. odbyła się uroczystość wmurowania aktu erekcyjnego cmentarza polskich oficerów w Katyniu.

wieczeństwem. W wypowiedziach tych pojawiały się między innymi artykułowane na różne sposoby próby zestawiania ofiar dwóch dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Można było wówczas dostrzec całą rozpiętość tych wypowiedzi, począwszy od tych, które znalazły się w polemice A. Garlickiego z poglądami R. Sikorskiego twierdzącego, że „Holocaust i zbrodnie stalinowskie to jedno i to samo"[9] – po refleksje na temat „wybiórczej pamięci świata" A. Applebaum-Sikorskiej[10].

Na szczególną uwagę zasługuje wszakże, jak sądzę, wypowiedź Elie Wiesela – wywiad zatytułowany *Kiedy życie było zbrodnią*[11]. Słowa tego wywiadu mogą posłużyć do odsłonięcia, paradoksalnie, ale faktycznie, istoty nie tylko hitlerowskiego, ale także stalinowskiego systemu zła. Warto dostrzec i zanalizować w miarę możliwości samo centrum owego zła, nie tylko w celu docieknia historycznych analogii, lecz również dostrzeżenia jego konsekwencji dla współczesnej kultury życia społecznego i dla prognoz dotyczących podstawowego sposobu bytowania człowieka w przyszłości.

Przykład jednej tylko wypowiedzi dla ilustracji omawianego tu zagadnienia wydaje się być, mimo wszelkich zastrzeżeń metodologicznych, usprawiedliwiony. Elie Wiesel jest bowiem autorytetem i świadkiem[12]. Być może pozostaje niekwestionowanym autorytetem właśnie dlatego, że jest przede wszystkim świadkiem. Ów krótki wywiad opublikowany w polskiej prasie odsłania ciężar i siłę świadectwa człowieka, który w „ciemnościach innego świata" zyskał „wręcz elementarną wiedzę o życiu i śmierci". Wiesel jest przede wszystkim świadkiem reprezentującym swój naród, który doznał niewyrażalnego i niepojętego zła. W związku z owym doświadczeniem pojawia się pierwsza znamienna refleksja: „Filozoficznie rzecz biorąc, to było zło absolutne. Przerażające było odkrycie, jak wielka jest potęga zła"[13]. Można by to zdanie zapewne interpretować w kategoriach manicheizmu, ale można odczytać je również jako bezradność wobec bezwzględnego ogromu zła zagłady. Samo słowo „zagłada" odnoszone do Holocaustu wszak podkreśla definitywność „ostatecznego rozwiązania" – zarówno w sensie egzystencjalnym, dziejowym, jak i metafizycznym. Jak pisze J. Sacks: „umarło coś więcej niż Żydzi. Stało się tak, jakby umarł również obraz Boga, jakim jest człowiek"[14].

---

[9] „Polityka" z 4 II 1995 r.

[10] A. Applebaum-Sikorska, *Wybiórcza pamięć świata*, „Rzeczpospolita" 1995, nr 25, s. 28.

[11] E. Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią. Z [...] rozmawia J. B. Warman*, „Gazeta Wyborcza" 1995, nr 23, s. 13.

[12] E. Wiesel urodził się w 1928 r. na Węgrzech. W wieku 16 lat został uwięziony w Oświęcimiu, a następnie w Buchenwaldzie. Przeżycia oświęcimskie opisał w książce zatytułowanej *Noc*. Jest między innymi laureatem Pokojowej Nagrody Nobla z 1986 roku.

[13] Wiesel, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

[14] J. Sacks, *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, „Znak" 49(1997) nr 8, s. 9.

Śmierć w obszarze totalitaryzmu nazistowskiego jest zatem nie tylko śmiercią biologiczną, ale także śmiercią człowieczeństwa jako takiego. Radykalizm prezentowanego ujęcia nakazuje z tym większą uwagą wsłuchać się w głos człowieka odpowiadającego na pytania: „Czy Oświęcim był czymś bez precedensu? Czy można porównać nazistowski system obozów zagłady na przykład z Gułagiem?" Pytania te są w samej swej istocie trudne, a zadowalająca na nie odpowiedź wydaje się wręcz niemożliwa. Są to bowiem pytania o wymierność niewymiernego cierpienia, o porównywalność nieporównywalnej jednostkowej wartości osoby ludzkiej, o zestawienie ze sobą systemów, które przestały być teoriami, a stały się nieprzeliczalną masą cierpienia i zniszczenia. Nie sposób przecież oddzielić anatomii systemu od wiwisekcji ludzkiego cierpienia.

Wiesel w cytowanym wywiadzie odpowiada: „Nie. Gułag to oczywiście jedna z największych tragedii naszego stulecia, choćby z powodu liczby ofiar. Ale gdy Stalin chciał kogoś zamordować – osobistego wroga, przeciwnika politycznego, trockistę – to jednak nie zabijał jego rodziny. Mógł zesłać żonę takiego człowieka do obozu, ale jego dzieci trafiały do sierocińca, mogły przeżyć. Holocaust to był pierwszy i jedyny raz w historii, gdy samo b y c i e stało się zbrodnią. Sądzę więc, że był czymś unikalnym"[15].

Pytany o interpretację Holocaustu odpowiada: „Jeżeli ktoś próbuje wyjaśnić Holocaust z punktu widzenia teologii, to ja nie mogę takiego wyjaśnienia zaakceptować. Nie ma odpowiedzi, nie powinno być żadnej odpowiedzi. Holocaust powinien pozostać dla ludzkości wiecznym znakiem zapytania"[16].

Odpowiedź Wiesela – a można twierdzić, że nie jest on odosobniony w swoich przekonaniach – odwołuje się zatem do dwóch perspektyw. Jedną z nich jest płaszczyzna doświadczenia etycznego, drugą zaś płaszczyzna doświadczenia teologicznego. Spróbujmy zastanowić się nad pierwszą z tych perspektyw.

Trzeba najpierw zauważyć, że o bezwzględnej unikalności Holocaustu decyduje w oczach Żydów najgłębszy, najbardziej osobisty wymiar uczestnictwa. Dla tych, którzy nie doświadczyli takich cierpień, możliwe stają się pewne analogie. Wystarczy przywołać tutaj najwybitniejszego bodaj żydowskiego filozofa naszego wieku Emmanuela Lévinasa: „Myślę, że wszyscy zmarli w Gułagu i we wszystkich innych miejscach tortur w naszym politycznym wieku są obecni, kiedy mówi się o Auschwitz"[17].

Trzeba również zauważyć perspektywę judaistycznego spojrzenia na czas oraz na podmiot wydarzeń tego czasu. Jest nim naród. To właśnie, jak sądzę, miał na myśli Wiesel, gdy mówił: „samo b y c i e stało się zbrodnią"[18]. B y c i e

---

[15] W i e s e l, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

[16] Tamże. Por. P. B o r t k i e w i c z, *Spotkanie w cienistej dolinie*, w: *Ja jestem Józef brat wasz*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1998, s. 36-42.

[17] E. L é v i n a s, *La souffrance inutile*, w: *Les Cahiers de „La nuit surveillée". Emmanuel Lévinas*, nr 3, Lagrasse 1984, s. 335, przyp. 5.

[18] W i e s e l, *Kiedy życie było zbrodnią*, s. 13.

członkiem narodu. Bycie Żydem. Po drugiej stronie, w obszarze Gułagu, można odczytać, idąc śladem myśli Wiesela, że tam podmiotem tragedii był ten, kto niósł w sobie bycie wrogiem.

Tutaj jednak pojawia się problem uściślenia, kto był owym wrogiem. Polska literatura łagrowa może dostarczyć całego katalogu uściśleń: wrogiem był „szpieg" Czapski (z racji zakupionego w Paryżu planu miasta), wrogiem państwa komunistycznego był komunista Broniewski, wrogiem był kilkunastoletni autor wspomnień *Wróg towarzysza Stalina*, wrogiem był też urzędnik poczty polskiej, skoro urząd, w którym pracował, znajdował się na terenach zaanektowanych przez Rosję Sowiecką, wrogiem był Grubiński, autor sztuki o Leninie, wrogiem była G. Lipińska, która „utrzymywała kontakty" z Anglikiem Adamem Smithem, choć ten żył kilka wieków wcześniej[19]. Katalog ten byłby straszliwą groteską, gdyby nie był okupiony pobytem w łagrach i ludzkim życiem. Można więc pytać, jaki był zatem wspólny mianownik winy tych wszystkich ludzi? Co właściwie decydowało o ich byciu wrogiem?

Odpowiedź jest właściwie jedna: bycie człowiekiem. Stąd też można dostrzec, że główny wysiłek machiny łagrowej szedł nie w kierunku unicestwienia narodów, ich kultury, bogactwa duchowego, egzystencji biologicznej – chociaż to wszystko konsekwentnie przeprowadzone w hitlerowskim obozie w Oświęcimiu jest porażające i paraliżuje umysł! Wysiłek ten szedł w kierunku radykalnej i ostatecznej aberracji antropologicznej. W kierunku definitywnego odczłowieczenia. Można chyba zaryzykować szokującą tezę, iż w tych milionach przypadków ludzi poddanych procesowi „łagieryzacji" nie chodziło o to, by ich unicestwić biologicznie. Cały skomplikowany system przesłuchań, cały wielomiesięczny cykl fingowania aktów prawnych miał prowadzić do uznania fikcyjnej winy! Miał doprowadzić do tego, aby człowiek sam zniszczył siebie samego, mocą zakłamania, mocą autodestrukcji. Istotą było to, aby człowiek uznał swoją winę bycia człowiekiem. „Specyfiką tych warunków [łagrowych] była próba zawężenia całego bogactwa egzystencji ludzkiej do ciasnych ram doraźnych przesłuchań, w wyniku których usiłowano imputować człowiekowi nie popełnioną winę. Człowiek, który w efekcie trafiał do łagrów, miał w nich żyć z takim właśnie poczuciem winy, faktycznie dokonując samozniewolenia, a ostatecznie tracąc sens własnej egzystencji"[20].

System sowiecki prezentował niewspółmierny z niczym wysiłek łamania człowieczeństwa. Niewspółmierny dlatego, że niczego nie weryfikował, ani nie falsyfikował. Człowiek skazany i tak był już przeznaczony do unicestwienia.

---

[19] Por. np. J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Warszawa 1990; W. Grubiński, *Między młotem a sierpem*, Warszawa 1990; G. Lipińska, *„Jeżeli zapomnę o nich..."*, Paris 1988; I. Wasilewska, *Za winy niepopełnione*, Rzym 1945; por. też. P. Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie polskiej literatury łagrowej*, Łódź 1994, s. 43-48.

[20] Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych*, s. 51.

Chodziło jedynie o to, aby ofiara stanęła po tej samej stronie, co jej kat. Aby opuściła stronę bycia w prawdzie i stanęła po stronie zakłamania. W ten sposób traciła jedyną, choć cienką, ale bardzo czytelną granicę dzielącą świat ludzi wolnych od świata ludzi zniewolonych – granicę prawdy. Zakłamanie nie było tutaj jedynie zafałszowaniem rzeczywistości. Było kreacją swoistego antyświata, w którym, jak pisał J. Strzelecki, „bezbrzeżna wolność przybrała kształt bezbrzeżnej tyranii, zwolnionej z wszelkich wyższych nad nią praw; do równości odwołali się rzecznicy totalnego wyrównania przekonań; braterstwo odsłoniło się w swej najłatwiejszej potencji, wyrażającej się w nienawiści do tych, którym odmówi się tytułu brata”[21].

Efekt finalny tych zabiegów można opisać następująco: antyczłowiek w antyświecie. W ten sposób totalitaryzm sowiecki to już nie tylko problem deheroizacji ludzkiego życia, dehumanizacji śmierci i umierania sprowadzonych do rzędu entropii, lecz kwestia odrzeczywistnienia świata i człowieka. To kwestia radykalnej negacji właściwego tematu antropologii dokonana mocą totalitarnej etyki.

Należy zauważyć, że efekt finalny totalitaryzmu ostatecznie staje się niezależny od poszczególnych systemów. Jest bowiem nie tylko aberracją struktur czy procedur określających życie społeczne, lecz degradacją człowieczeństwa w samym człowieku. Jego istotę stanowią dwie współbrzmiące ze sobą płaszczyzny. Z jednej strony jest to sfera sakralizacji porządku politycznego czy społecznego, która przejawia się w próbie detronizacji Boga i intronizacji, mocą ideologii, człowieka na Jego miejsce. Niezależnie od całej faktycznej iluzoryczności tego zabiegu, jest on działaniem godzącym w pewną wizję transcendencji i prawa moralnego. Z drugiej strony temu na wskroś i w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu a-teistycznemu zabiegowi towarzyszy – mocą konsekwencji – zabieg zakłamania prawdy o człowieku. Ateizacja oznacza w konsekwencji ahumanizację. Przypomina to konstatację wyrażoną przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*: „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga” (nr 21).

W tym sensie przesłanie, które stało się udziałem naszej epoki, ma charakter bardziej uniwersalny i nie można ograniczać go wyłącznie do przesłania historycznego, odsłania ono bowiem, iż rdzeniem totalitaryzmu jest negacja prawdy o Bogu i prawdy o człowieku. Stąd też konsekwencją tej konstatacji jest świadomość, że totalitaryzm i jego antyludzka etyka mogą funkcjonować

---

[21] J. Strzelecki, *Niegodność i godność człowieka w wieku XX*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 143.

w skądinąd sprawnie działających strukturach życia społecznego i politycznego.

Jednocześnie, mocą tej samej konsekwencji myślenia, staje się rzeczą zrozumiałą, że antidotum na etykę totalitarną jest etyka „godnościowa", budowana w oparciu o adekwatną wizję człowieka.

PROPOZYCJA ETYKI WYRASTAJĄCEJ Z PRAWDY O CZŁOWIEKU

Doświadczenia ludzi, którym przyszło żyć w ekstremalnych warunkach narzuconych przez totalitaryzm, potwierdzają istnienie w człowieku intuicyjnego przekonania o szczególnej roli prawdy. Wyrazem tego była świadomość, że drogą wyzwolenia od struktur skazujących człowieka na fałsz i agresję jest afirmacja prawdy obiektywnej o bycie i dobru. Podstawowa konstatacja człowieczeństwa, nawet w takich warunkach, pozwalała na dostrzeżenie odrębności i wyjątkowości człowieka wśród innych bytów, a to skłaniało do podejmowania wysiłków zmierzających do „uczynienia świata" bardziej ludzkim. Wydaje się, że w tej płaszczyźnie można szukać wytłumaczenia dla prób przetrwania podejmowanych w warunkach ekstremalnego zagrożenia egzystencji w łagrach. Tylko taka świadomość mogła istnieć u samych źródeł przekonania o prawdzie własnej tożsamości – narodowej, kulturowej, ale przede wszystkim o prawdzie własnego człowieczeństwa. Manifestacja takich postaw ujawniała się w różnorakiej formie. Zawsze jednak była realizowana na drodze pokonywania trudności lub narażania się na konkretne niebezpieczeństwa. Mogła też przejawiać się w poczuciu wstydu w przypadkach zdrady prawdziwej postawy. Człowiek w łagrach nie tylko bronił się przed zakłamaniem, ale odczuwał powinność obrony prawdy w imię ocalenia w sobie człowieka. Dość typową formą walki o prawdę był protest przeciwko kłamliwym oskarżeniom, a także postawa świadectwa prawdzie. Nawet samo zaprzeczanie podczas śledztwa miało swoje istotne znaczenie w sferze aksjologicznej. Stanowiło przede wszystkim wyraz ochrony życia i wolności drugiego człowieka. Było formą walki z wrogiem poprzez jego dezorientację. Ostatecznie jednak było formą wyrazu wierności prawdzie istotnej, decydującej o wartości człowieka.

Lektura wspomnień z „innego świata" upoważnia do wniosku, że niewola prowadziła do dwojakiego rodzaju przeobrażeń ludzi. Jednym z biegunów takiej polaryzacji było przejście na służbę złu: niekiedy natychmiastowe, a niekiedy powolne, lecz nieodwołalne. Należy zauważyć, że pozostawało ono w wyraźnym kontekście negatywnej relacji do prawdy. Jednak z drugiej strony, te same ekstremalne warunki rodziły też niezłomny opór przeciw pokusie odczłowieczenia. Źródłem takiej postawy było oparcie w religii, etyce, patriotyzmie, poczuciu godności.

Zgoda na bierne trwanie w warunkach zniewolenia faktycznie wyrażała akceptację redukcji własnego człowieczeństwa. Uświadomienie sobie tej zależności prowadziło do refleksji nad prawdą bytu, nad prawdą osobowego istnienia człowieka.

Funkcja refleksji, tak istotna dla podmiotowości człowieka, zyskuje na wyrazistości wówczas, gdy jest rozpatrywana w odniesieniu do sfery czynu. Sfera ta, podobnie jak i inne, w warunkach granicznych stworzonych przez systemy totalitarne poddana była radykalnej deformacji. Praca służyła temu, by przetrwać, nie zaś manifestowaniu osoby poprzez czyn. Dlatego zagrożeniem stawały się w niej chwile retrospekcyjne i oceniające przeszłość. Mogły prowadzić do zachwiania równowagi psychicznej, a w konsekwencji do samozagłady. Z drugiej strony, praca zwolniona całkowicie od refleksji traciła w istocie swój podmiotowy charakter, stawała się elementem redukcji antropologicznej. Także i ona prowadziła do samounicestwienia człowieka. Ratunkiem w takiej sytuacji było uwolnienie pracy od jej nadmiernego ciężaru przez zastosowanie lepszych narzędzi, urealnienie wykonywanych norm, przez minimalną choćby poprawę warunków. Podobnym wyzwoleniem pracy było nadanie jej, także przynajmniej w minimalnym stopniu, sensu, celowości i charakteru zapodmiotowanego czynu[22]. Pojawiała się zatem tęsknota za przeżyciem sprawczości czynu dobrego, to znaczy takiego, który buduje osobę i pobudza ją do dalszego dobra, wywołuje świadomość spełniania siebie jako osoby. Wobec możliwości alternatywnego stosunku do pracy: bojkotu lub decyzji o sumiennej pracy, Barbara Skarga stwierdza: „Można mówić «nie» w rozmaity sposób [...] Można jednak było uznać pracę za swoją. To było także «nie» wypowiedziane tym, co chcieli w nas widzieć tylko pociągowe zwierzęta [...]. Pozbawieni głosu i możności protestu, walczyliśmy o to, by pozostać ludźmi, a ludzie wiedzą, co to jest uczciwość, rzetelność, radość, gdy się dzieło uda"[23].

Zaprezentowany powyżej nurt samowyzwolenia człowieka w warunkach ekstremalnego zniewolenia spowodowanego przez totalitaryzm jest niezwykle czytelny w świetle literatury łagrowej. W świecie łagrów bowiem problem zniewolenia mocą zakłamania był wręcz dominujący i fundamentalnie ważny. Wyzwolenie oznaczało tutaj ocalenie świadomości własnej podmiotowości, prze-

---

[22] Czyn ludzki, według tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, to świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje ludzka wolność. Jako taki stanowi wyraz i kryterium podmiotowości osobowej. Analiza zjawiska czynu ludzkiego wskazuje, że aktualizacja czynu decyduje o objawieniu się jego podmiotowości. Z kolei charakter czynu decyduje o tym, czy podmiot się buduje czy też degeneruje. Ludzka, osobowa refleksja pojawia się w momencie uruchomienia czynu („świadomość działania" – powierzchnia refleksyjności czynu). Natomiast o wiele głębiej sięga moment refleksji związany ze sprawczością czynu, tak że jego sprawca może wyrazić to w formule: „mój czyn". Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 10.

[23] B. S k a r g a, *Po wyzwoleniu... 1944-1956*, Poznań 1990, s. 98.

świadczenie o pisaniu swojej indywidualności biografią, językiem, kulturą, religią. Wśród wielu wspomnień łagrowych pojawia się zapis spontanicznie podjętego śpiewu pieśni polskich – patriotycznych i religijnych – w momencie przekraczania Uralu, granicy dwóch kultur: europejskiej i azjatyckiej. Słowo prawdy i czyn miłości, solidarności z drugim człowiekiem stanowiły zarazem formy transcendowania „nieludzkiej ziemi".

Powyższe spostrzeżenia zdają się wyraźnie przekraczać pewien obszar historycznego jedynie doświadczenia. Ujawniają swoją aktualność w mniej lub bardziej zakamuflowanych postaciach totalitaryzmu, a także w przestrzeniach programów kultury, które negują wartość prawdy w życiu moralnym.

Tytułem przykładu należy tutaj wskazać na niektóre trendy wpisujące się w postmodernistyczny styl myślenia. Nowość tych nurtów wyraża się przede wszystkim w ich programowym pozbawianiu człowieka głębi jego własnej tożsamości, co w konsekwencji zaciera na przykład ostrość problematyki związanej z kwestiami dotyczącymi sprawiedliwości, jej braku, wolności i zniewolenia. Człowiek jest tu „wyrwany" z historii, przeniesiony w świat mitologicznych urojeń, manipulowany, oderwany od nurtu historyczności. Proklamacja śmierci Boga chrześcijan oznacza też w konsekwencji uśmiercenie najgłębszej motywacji wolności i jej zabezpieczenia. Zamiast sprawiedliwego dialogu w służbie wolności pojawia się tu „anonimowa ewolucja"[24]. Pozwala ona człowiekowi na beztroskie unoszenie się w nurcie ahistorycznego czasu, w nastroju lekceważenia własnej podmiotowości i tożsamości.

Pomimo tych tendencji czytelną pozostaje historia człowieka jako historia przemocy. U samych podstaw niesprawiedliwości tkwi lekceważenie „przyczynowego związku między solidarną realizacją uniwersalnego sensu historii i twórczą wrażliwością na potrzebę zapewnienia sprawiedliwego życia konkretnemu człowiekowi"[25]. W ten sposób postmodernizm może prowadzić do nihilizmu, który jest efektem finalnym zniewolenia. Zwraca na to dobitnie uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Niektóre z nich [nurtów postmodernistycznych – P. B.] głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. [...] Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpaczy" (nr 91).

---

[24] Por. J. B. M e t z, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, s. 22.

[25] J. C u d a, *Kryteria wiarygodności całościowych wizji historii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 1998, t. 31, s. 90.

W ciągu całego pontyfikatu papieska diagnoza jest zarazem wspierana prognozą-propozycją etyki proklamującej godność człowieka opartą na prawdzie i miłości.

Karol Wojtyła – filozof napisze, że „samostanowienie – czyli inaczej mówiąc wolność – [...] nie ogranicza się [...] w człowieku do wymiaru przypadłościowego tylko, ale należy do wymiaru substancjalnego osoby: jest to wolność człowieka, a nie tylko wolność woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę"[26]. Doda także, iż „istnienie osoby utożsamia się z istnieniem konkretnego centrum wolności"[27].

Trzeba jednak dobrze rozumieć to stwierdzenie. Wyraża ono fakt, że autodeterminizm jawi się jako jądro wolności, przez co wolność nie jest jedynie prostym zaprzeczeniem determinizmu. Sednem wolności jest samostanowienie. „Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą, i najbardziej podstawową zarazem"[28].

Tak więc jądrem wolności jest samostanowienie, a jego centrum z kolei – autodeterminizm. „Autodeterminacja – pisał autor *Osoby i czynu* – jest momentem właściwym wolności nie tylko w znaczeniu podstawowym jako samozależność osoby, ale również w znaczeniu rozwiniętym, tj. gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia"[29]. Pozwala to zrozumieć, że wolność w znaczeniu podstawowym to tyle, co samozależność[30], albo wyrażając to inaczej: wolność to stanowienie o sobie.

Dla Karola Wojtyły – etyka miarą wyjątkowości człowieka odczytywaną w perspektywie poznania i wolności jest jego osobność – jego „inaczej" i „wyżej" w stosunku do otaczającego świata. Trzeba tu wyraźnie dostrzec, że tak traktowana osobność jest wymiarem pewnej samotności, lecz nie skrajnego indywidualizmu. Znajduje to swój wyraz w nauczaniu Karola Wojtyły jako Papieża: „Świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania w stosunku do świata widzialnego. Wraz z tym poznawaniem, które niejako wyprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty. Jest nie tylko istotowo-podmiotowo sam. Samotność oznacza zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samo-świadomość. Człowiek jest sam, jest bowiem «inny» w stosunku do widzialnego świata, do świata istot żyjących. Analizując tekst Księgi Rodzaju, jesteśmy niejako świadkami tego, jak człowiek wobec Boga Jahwe «wy-osabnia» się od całego świata istot żyjących (animalia) pierw-

---

[26] K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 426n.

[27] T e n ż e, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 163.

[28] Tamże, s. 143.

[29] Tamże, s. 173.

[30] Por. tamże.

szym aktem świadomości, jak tym samym ujawnia się sobie – i zarazem potwierdza w widzialnym świecie jako «o-soba»"[31].

Misterium osoby, która doznaje szczególnego auto-doświadczenia, zyskuje wsparcie w doświadczeniu teologicznym. Chrystus, poprzez swoje radykalne i absolutne posłuszeństwo, całkowite podporządkowanie wolności, prawdzie i miłości (co zawiera się w posłuszeństwie Ojcu), objawia samo sedno ludzkiego działania i samospełnienia. Wolność i prawda, odczytywane w misterium osoby ludzkiej poprzez pryzmat misterium Osoby Jezusa Chrystusa, tworzą wzajemne warunkowanie, ale także dopełnianie i pogłębianie. W jednej z wypowiedzi Karola Wojtyły można odnaleźć stwierdzenie, które stanowi swoistą syntezę propozycji etycznej Jana Pawła II: „wolność jest podporządkowana prawdzie"[32], co oznacza, że wolność nie urzeczywistnia się w innej przestrzeni niż prawda. Jan Paweł II wręcz powtórzy to, że według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej prawdziwemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie prawdy"[33].

Promocja wizji etyki opartej na istnieniu w Prawdzie i na czynieniu prawdy, a zatem na współuczestnictwie w czynach Miłości – jest szczególną zasługą kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II, jak również szkoły filozoficznej, która kontynuuje jego myśl. Niezależnie od metodologicznych czy nawet merytorycznych sporów dotyczących szczegółów tej koncepcji, wydaje się, że owa wizja jest szczególnie „uprzywilejowana" mocą polskich doświadczeń historycznych XX wieku. Podobnie jak proklamacja ethosu „Solidarności" w fazie powstawania ruchu (niezależnie od późniejszych realizacji tegoż ethosu), proklamacja etyki personalistycznej, w której norma afirmacji wyrasta z prawdy o człowieku, wydaje się być jednym z najcenniejszych wkładów polskiej myśli etycznej w stulecie, w którym zmaganie historii i sumienia było niezwykle dramatyczne.

---

[31] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. ks. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 31.

[32] K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1979, s. 363.

[33] Jan Paweł II, *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 IV 1986), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 7(1986) nr 5, s. 10; por. tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 84.

Marek MARCZEWSKI

PRAWDA – KRZYŻ – WYZWOLENIE

Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej aktualne przesłanie[1]

Człowiekowi zdezintegrowanemu, konsumpcyjnemu, ideał wychowawczy Ruchu „Światło-Życie" przeciwstawia człowieka zintegrowanego, posiadającego siebie w dawaniu siebie, realizującego się przez służbę, a więc te wszystkie jego cechy, które „streszczają się w określeniu: człowiek wyzwolony, człowiek prawdziwie wolny".

W okresie komunistycznego zniewolenia narodu ksiądz Franciszek Blachnicki zdołał wypracować spójną koncepcję „polskiej teologii wyzwolenia". Po-

[1] 5 grudnia 1995 r., po uprzednim zasięgnięciu opinii Konferencji Episkopatu Polski pod przewodnictwem ordynariusza katowickiego, abpa Damiana Zimonia, rozpoczęto proces beatyfikacyjny księdza Franciszka Blachnickiego. Sługa Boży urodził się w Rybniku 24 marca 1921 roku w wielodzietnej rodzinie Józefa i Marii Blachnickich. Maturę otrzymał w 1938 r. w Tarnowskich Górach, w gimnazjum typu neoklasycznego, gdzie aktywnie działał w harcerstwie. Chciał pracować w dyplomacji i dlatego odbył służbę wojskową na Dywizyjnym Kursie Podchorążych Rezerwy w Katowicach. Jako plutonowy-podchorąży brał udział w kampanii wrześniowej, a po powrocie do Tarnowskich Gór rozpoczął działalność konspiracyjną jako komendant oddziału na to miasto. Wskutek donosu zmuszony był do ucieczki przed gestapo, która jednak zakończyła się niepowodzeniem. Po kilku tygodniach aresztu i przesłuchań został osadzony w Oświęcimiu jako więzień nr 1201. Po czternastomiesięcznym pobycie w obozie (w tym dwukrotnie przebywał w karnej kompanii i prawie miesiąc w bunkrze, w którym później zginął św. Maksymilian Maria Kolbe) w marcu 1942 r. ksiądz Blachnicki został zasądzony przez Oberlandesgericht w Katowicach na karę śmierci przez ścięcie. Po czterech i pół miesiąca oczekiwania na wykonanie wyroku został ułaskawiony, a karę śmierci zamieniono na dziesięć lat więzienia „po zakończeniu wojny". Do końca wojny przebywał w różnych obozach i więzieniach na terenie Rzeszy. W kwietniu 1945 r. został uwolniony z obozu w Lengenfeld przez armię amerykańską. Po powrocie do kraju wstąpił do Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, jednocześnie podjął studia na Wydziale Teologicznym UJ, które ukończył w 1950 r. jako magister teologii. 25 czerwca tegoż roku z rąk bpa S. Adamskiego przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w kilku parafiach diecezji, gdzie zaznaczył się jako gorliwy duszpasterz ministrantów i młodzieży, propagator odnowy liturgii i apostoł Żywego Różańca, Legionu Maryi, Miłosierdzia Bożego. W 1957 r. dostrzegając problem alkoholizmu zorganizował przy Referacie Duszpasterskim Kurii Diecezjalnej Apostolat Trzeźwości, który przyjął nazwę Krucjaty Wstrzemięźliwości. 28 sierpnia 1960 r. Krucjata została brutalnie zlikwidowana przez funkcjonariuszy Urzędu Spraw Wewnętrznych. Za kolportowanie *Memoriału w sprawie likwidacji Krucjaty Wstrzemięźliwości* 15 marca 1961 r. władze komunistyczne aresztowały księdza Blachnickiego i osadziły go w Centralnym Więzieniu Karnym w Katowicach. 19 lipca 1961 r. został skazany na łączną karę dziesięciu miesięcy więzienia z zawieszeniem na trzy lata. Na poczet orzeczonej kary zaliczono pobyt w więzieniu od 15 marca do 19 lipca 1961 r. Po procesie ksiądz Blachnicki rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym KUL, które zaowocowały nie tylko wprowadzeniem dorobku europejskiej myśli pastoralnej do teologii polskiej, ale także wypracowaniem

przez utworzony przez siebie ruch ewangelizacyjno-katechumenalny – Ruch „Światło-Życie" gromadził zastępy ludzi podążających drogą wyzwolenia. We wstępie do swej książki poświęconej tej dyscyplinie teologii pisał, że refleksja nad wyzwoleniem ściśle wiąże ze sobą trzy pojęcia: prawda, krzyż i wyzwolenie. „Stanowią [one] zarazem kluczowe pojęcia tego, co można by nazwać polską teologią wyzwolenia. Polską w tym znaczeniu, że krystalizuje się ona poprzez polskie doświadczenia w konfrontacji z komunistycznym, totalitarnym systemem zniewolenia. Jest to jednak «teologia wyzwolenia» o uniwersalistycznym, ogólnochrześcijańskim zasięgu i znaczeniu"[2]. Po wtóre refleksja ta wyrasta ze wspólnego podłoża i duchowo-społecznej rzeczywistości. Jest nią katolicki ruch odnowy – Ruch „Światło-Życie", który „wychowuje swych członków do konsekwentnej postawy chrześcijańskiej we wszystkich dziedzinach życia, polegającej na dążeniu do jedności poznanych i uznanych zasad (światło) i codziennych postaw i działań (życie)". Ksiądz Blachnicki stał się zatem duchowym inspiratorem ruchu na rzecz wyzwolenia człowieka w jego życiu osobowym i społecznym, którego konkretnymi formami organizacyjnymi były powołana w 1979 roku Krucjata Wyzwolenia Człowieka, podejmująca głównie problem walki z alkoholizmem, oraz powstała w 1981 roku inicjatywa pod nazwą Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie"[3].

Sługa Boży zdawał sobie sprawę z tego, że zajęcie się tym wymiarem teologii może spowodować zarzut mieszania się w politykę lub określić jego postawę jako zaangażowaną politycznie[4]. Dlatego już u początku refleksji nad teologią wyzwolenia postawił tezę, że „działalność na rzecz wyzwolenia czło-

---

własnej koncepcji tej dyscypliny. Postać Sługi Bożego związana jest z historią Kościoła w Polsce przede wszystkim ze względu na założony przez niego Ruch „Światło-Życie," znany pod nazwą „ruchu oazowego", i związane z nim inicjatywy społeczne: Krucjata Wyzwolenia Człowieka, Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna. Ruch „Światło-Życie" stał się jednym ze znaczących ruchów eklezjalnych o charakterze katechumenalno-ewangelizacyjnym.

Od 1981 r. ksiądz Blachnicki, zmuszony do pozostania na obczyźnie aż do śmierci, która nastąpiła 27 lutego 1987 r., tworzył w Carlsbergu w Niemczech dla Polski i Polonii ośrodek Ruchu „Światło-Życie" i „Marianum" – pomyślane jako sanktuarium Jasnogórskiej Jutrzenki Wolności. Tu właśnie powołał do życia stowarzyszenie pod nazwą Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów, tworzył „polską teologię wyzwolenia", inspirowaną nauczaniem społecznym Jana Pawła II, oraz podstawowe dokumenty programowe: *Deklarację Carlsberską* i *Manifest Wyzwolenia Narodów Europy Środkowo-Wschodniej.*

[2] F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 5.

[3] Por. tamże, s. 5n.

[4] Tak też było w istocie. Przez prasę komunistyczną nazywany był „fanatycznym politykiem" („Tu i teraz" z 29 XII 1982 r.), „dywersantem w sutannie" i „męczennikiem za ideę" („Komsomolskaja Prawda" z 5 II 1983 r.), „pasterzem kontrrewolucji" („Molodiec Estonii" z 24 II 1983 r.), „wojowniczym księdzem", „polskim ajatollahem" i „politykierem w sutannie" („Żołnierz Wolności" z 5 IX 1984 r.), „teologiem narodowej zdrady" („Trybuna Ludu" z 1 X 1984 r.) oraz „teologiem nienawiści" i „współczesnym krzyżowcem" („Trybuna Ludu" z 11 X 1984 r.).

wieka, wyzwolenia narodu, czy w ogóle ludzkości, należy widzieć jako kontynuację misji zbawczej Chrystusa"[5]. To stwierdzenie określił mianem tezy fundamentalnej dla całej teologii wyzwolenia. Bierze ona swój początek z tekstu Ewangelii św. Łukasza (4, 18-19), w którym Chrystus, wykorzystując tekst proroka Izajasza (Iz 61, 1-2), określa swoją misję jako posłannictwo wolności: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana".

Kościół z kolei uczestnicząc w namaszczeniu Chrystusa (por. Dz 2, 1-13) ma do spełnienia tę samą misję, to samo posłanie, które Jezus otrzymał od Ojca: Chrystus „udzielając namaszczenia przekazuje także misję i dlatego w samym powołaniu chrześcijańskim, w samym namaszczeniu otrzymanym na chrzcie świętym i w sakramencie bierzmowania zawarte jest posłanie, misja. Ta sama, którą otrzymał Chrystus, do której został namaszczony. A więc powołanie chrześcijańskie jest równocześnie powołaniem do uczestnictwa w misji Chrystusa, której istotą jest wyzwalanie człowieka"[6].

Z tezą o działalności na rzecz wyzwolenia człowieka, narodu czy w ogóle ludzkości jako kontynuacji zbawczej misji Chrystusa związana jest kolejna myśl, która brzmi następująco: „Jak dotąd żadna rewolucja, żaden program społecznego wyzwolenia, żaden program reformy społecznej nie potrafił rozwiązać problemu nowego człowieka, przemiany człowieka, wychowania nowego człowieka. Jedynie zbawienie, które przynosi Chrystus, ma moc przemiany człowieka od korzenia «in radice». Dopiero w oparciu o to uzdrowienie mogą

---

[5] F. Blachnicki, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, w: tenże, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 21. Wyzwolenie stanowi jedno z centralnych pojęć teologii wyzwolenia. Jest ono rozumiane jako integralne oswobodzenie – mocą płynącą z Ewangelii – człowieka z materialnego, politycznego, ideologicznego, socjokulturowego i religijnego zniewolenia (por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 30-34). Refleksję nad tym pojęciem podjął peruwiański teolog Gustavo Gutiérez (zob. *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976). Wychodząc od podstawowej prawdy antropologii teologicznej, a mianowicie od prawdy o ofiarowanym z łaski Boga i stale przez człowieka zyskiwanym nowym życiu i wspólnocie życia z Bogiem, zwraca uwagę na trzy związane ze sobą wymiary wyzwolenia: naukowej racjonalizacji (wyzwolenie gospodarcze, społeczne i polityczne), utopii (kształcenia świadomych siebie ludzi i społeczeństwa solidarnościowego) oraz wiary (wyzwolenie z grzechu stanowiące podstawę wspólnoty z Bogiem i ludźmi). Teologię wyzwolenia charakteryzuje analiza zastanej sytuacji, jej interpretacja w świetle wiary i poszukiwanie środków wyjścia z rozmaitych form zniewolenia. Jej celem jest umożliwienie życia w wolności milionom ludzi biednych i uzależnionych. Często jednak zamazywała ona różnicę pomiędzy tym, co „ma charakter podstawowy", a tym, co „ma charakter pochodny", prowadząc do niejasności w odniesieniu do wyzwolenia z grzechu, do przenikania inspiracji ideologicznej (m. in. marksistowskiej), nie dającej się „pogodzić z wiarą chrześcijańską i wymogami etycznymi z niej wypływającymi" (Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*, *Wprowadzenie*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 215).

[6] Blachnicki, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, s. 22.

być rozwiązane inne problemy"[7]. Założenie to tkwi głęboko w nauce Kościoła o grzechu jako zniewoleniu, o wewnętrznym rozdarciu serca człowieka, będącego miejscem zachwiania jego podstawowej równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat (por. KDK, nr 10), następnie o Chrystusie jako Tym, który człowieka uwalnia i umacnia, „odnawiając go wewnętrznie i wyrzucając precz księcia tego świata (por. J 12, 31), który trzymał człowieka w niewoli grzechu" (KDK, nr 13), oraz kieruje nas ku pedagogii nowego człowieka jako ideałowi wychowawczemu Ruchu „Światło-Życie"[8].

Ideał i cel wychowawczy, któremu na imię nowy człowiek, „posiada rysy ponadczasowe, absolutne", bo stanowi go „obraz człowieka odpowiadający myśli Boga – Stwórcy". Jest on zawarty w Biblii i stanowi zaprzeczenie tego, co składa się na zniekształcony obraz człowieka będący owocem współczesnych tendencji cywilizacyjnych, które „próbują wyjaśnić człowieka jako swoisty produkt cywilizacji i ducha czasu"[9]. Człowiekowi zdezintegrowanemu, konsumpcyjnemu, ideał wychowawczy Ruchu „Światło-Życie" przeciwstawia człowieka zintegrowanego, posiadającego siebie w dawaniu siebie, realizującego się przez służbę, a więc te wszystkie jego cechy, które „streszczają się w określeniu: człowiek wyzwolony, człowiek prawdziwie wolny". Człowiek wolny to człowiek, którego wola jest oświecona, „poddana światłu", bo – jak zauważa ksiądz Blachnicki – „w samym pojęciu wolności zawiera się pewna zależność", polegająca na dobrowolnym przyjęciu światła prawdy o człowieku, „o jego istocie, która wyraża się w tym, iż jest on powołany do posiadania siebie w bezinteresownym dawaniu siebie, czyli do miłości – agape. To powołanie zaś ma swoje ostateczne uzasadnienie w tym, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga, który jest miłością, dlatego również posiada siebie w dawaniu siebie"[10].

Ideał lub cel wychowawczy Ruchu „ukazywany jest i przeżywany we wzorach osobowych, którymi są: Chrystus-Sługa i Niepokalna-Służebnica", czyniąc z pedagogii nowego człowieka teologię wychowania.

Chrystus-Sługa „jest w pełnym tego słowa znaczeniu Nowym Człowiekiem". Jest bowiem Nowym Adamem (por. Rz 5, 14; 1 Kor 15, 45-49; Ef 2, 15-16; 4, 20-24; Kol 1, 15; 3, 9-10), „objawieniem Boga w człowieku i człowieka w Bogu". W Nim bowiem „objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje, powtarzając po tylekroć: «Widział Bóg, że było dobre... że było bardzo dobre»" (*Redemptor hominis*, nr 8).

---

[7] Tamże, s. 23.

[8] Por. F. Blachnicki, *Ruch „Światło-Życie" jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruchu „Światło-Życie" z Obczyzny 1981-1984*, Carlsberg 1985, s. 103--124. Por. też: M. Marczewski, *Pedagogika katolicka jako pedagogika wiary w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, „Paedagogia Christiana" 2(1998) s. 56-77.

[9] Blachnicki, *Ruch „Światło-Życie" jako pedagogia Nowego Człowieka*, s. 110.

[10] Tamże, s. 117.

W Nim świat widzialny „odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości", a „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego" (tamże). I nie tylko tajemnica, ale – jak stwierdza ksiądz Blachnicki – powołanie człowieka, „możliwość przemiany, nawrócenia i wyzwolenia". Chrystus bowiem „przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu" (tamże), i przywraca wciąż na nowo mocą Ducha Świętego, którego ksiądz Blachnicki nazywa „właściwym wychowawcą Nowego Człowieka w człowieku"[11].

Niepokalana-Służebnica ukazywana jest w pedagogii Ruchu od samego początku w poczuciu „głębokiego związku pomiędzy tajemnicą Niepokalanej a tajemnicą Matki, Matki nie tylko Chrystusa, ale Matki nowego życia i wszystkich żyjących"[12]. Członkom Ruchu przedstawiana jest Ona jako Nie-pokalana, a więc „wolna od «pokalania», czyli grzechu, który jest w swej istocie zwróceniem się ku sobie w odruchu egocentryzmu, miłości własnej, samo-lubstwa, w odruchu uwarunkowanym przez pychę, czyli samo-ubóstwienie"[13]. Jest więc „pełnym urzeczywistnieniem osoby powołanej do posiadania siebie w dawaniu siebie", czyli Oblubienicą Słowa. Stała się nią dzięki Duchowi Świętemu. To On „jest w Niepokalanej tą miłością, dzięki której Ona oddana jest Chrystusowi – Oblubieńcowi". I nie tylko w Niepokalanej, ale w Kościele, a poprzez Kościół i jego sakramenty – w każdym wierzącym.

Niepokalana-Służebnica przedstawiana jest osobom związanym z Ruchem „Światło-Życie" nie tylko jako Oblubienica Chrystusa, lecz także jako Matka Kościoła. Jej macierzyństwo wobec Kościoła wynika nie tyle z Jej starożytnego tytułu Matki Kościoła (Mater Ecclesiae), ile z Jej oblubieńczej relacji wobec Chrystusa, stając się tym samym podstawą macierzyńskiej funkcji Kościoła, czyli także każdego z wierzących.

To ześrodkowanie uwagi na Ruchu „Światło-Życie", a szczególnie na jego pedagogii, może sprawiać wrażenie odejścia od tematu teologii wyzwolenia. W istocie zarówno wówczas, jak obecnie ten eklezjalny ruch był i jest miejscem rozwoju teologii wyzwolenia i formowania ludzi wyzwolonych, testamentalnym spadkobiercą idei wyzwolenia człowieka, a poprzez niego narodu i świata; „Sitz im Leben" powstania, formowania się i rozwoju polskiej teologii wyzwolenia[14].

---

[11] Tamże, s. 117n.

[12] F. Blachnicki, *Tajemnica wielka – w Chrystusie i Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu „Światło-Życie"*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 37.

[13] Tamże, s. 42.

[14] Zdawali sobie z tego sprawę sami komuniści i aparat bezpieczeństwa, czego dowodem są opinie autorów książki pt. *Oazy, Ruch „Światło-Życie"*: „Wśród części przedstawicieli Kościoła pojawiają się jawnie manifestowane niechęci, a nawet zdecydowane wrogości wobec ustroju socjalistycznego w Polsce [...]. Do tej grupy duchownych niewątpliwie należy zaliczyć również długoletniego duszpasterza księdza Franciszka Blachnickiego – twórcę i organizatora ruchu oazowego «Światło-Życie» w Polsce [...]. Teoretycy i wychowawcy kościelni, doskonaląc stare, tradycyjne socjotechniki duszpasterskie, poszukują także nowych form i metod odpowiadających zapotrzebo-

U POCZĄTKÓW TEOLOGII WYZWOLENIA

Źródeł teologii wyzwolenia w ujęciu księdza Blachnickiego szukać należy w jego bezwzględnym oddaniu siebie Chrystusowi. Przyjęcie Chrystusa, podporządkowanie życia Jego Ewangelii i wynikające stąd posłannictwo głoszenia i budowania Bożego królestwa owocowało nie tylko otwarciem się na głos Kościoła, który w odnowionej liturgii i w głębszym rozumieniu swej istoty jako wspólnoty (koinonii, komunii) znajdował sposoby swej obecności i realizacji w świecie współczesnym, ale także otwarciem i wyczuleniem na społeczne zagrożenia i wady narodowe. Wrażliwość ta stanowiła jedną z najbardziej charakterystycznych cech Sługi Bożego, która zyskiwała swój wyraz w społecznym i politycznym zaangażowaniu.

Pierwszym społecznie dostrzegalnym wyrazem teologii wyzwolenia było założenie w roku 1957 przy Referacie Duszpasterskim Kurii Diecezjalnej w Katowicach Apostolatu Trzeźwości, który przyjął nazwę Krucjaty Wstrzemięźliwości[15]. Dzieło to stanowiło odpowiedź na wezwanie Prymasa Tysiąclecia zawarte w Jasnogórskich Ślubach Narodu: „Zwycięska Pani Jasnogórska! Przyrzekamy stoczyć pod Twoim sztandarem najświętszy i najcięższy bój z naszymi wadami narodowymi. Przyrzekamy wypowiedzieć walkę lenistwu i lekkomyślności, marnotrawstwu, pijaństwu i rozwiązłości". Było to pierwsze w tym czasie tak znaczące i wymierne apostolsko działanie Kościoła w Polsce w walce z wadami narodowymi, ze zniewoleniem narodu.

Znaczące dla naszej refleksji okazuje się użycie samej nazwy: Krucjata Wstrzemięźliwości. Początkowo bowiem nadano jej nazwę Krucjaty Trzeźwości. Zastąpienie starej nazwy nową ksiądz Blachnicki tłumaczył następująco:

---

waniom i mentalności współczesnego młodego pokolenia [...]. Przykładem działalności wychowawczej wśród młodzieży – traktowanej pierwotnie jako eksperyment – stał się w warunkach polskich ruch oazowy [...], początkowo traktowany jako pewna forma praktyk religijnych połączonych z letnim wypoczynkiem młodzieży – po wielu latach stał się w konsekwencji opozycją wobec świeckiego systemu wychowania młodego pokolenia. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w złożonej sytuacji społeczno-politycznej Ruch «Światło-Życie» coraz wyraźniej ewoluował w kierunku polityki, deklarując swoje sympatie i poparcie dla nowo tworzących się struktur prosolidarnościowych i opozycyjnych wobec socjalistycznego państwa [...]. Należy podkreślić, iż ośrodek carlsberski niezwykle mocno eksponuje w tej walce rolę Kościoła katolickiego [...]. Łącząc programowo działalność Kościoła z antykomunizmem ks. Blachnicki pragnie wyjść naprzeciw oczekiwaniom reakcyjnych kół politycznych Zachodu, a także umocnić niektóre prawicowe tendencje i nurty w łonie samego Kościoła [...]. Niewątpliwy wpływ na zmianę dotychczasowej orientacji ideologiczno-filozoficznej i politycznej Kurii Rzymskiej wywarł wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża. Jak zauważa wielu obserwatorów polityki watykańskiej, obecny pontyfikat jest próbą zahamowania posoborowego otwarcia się Kościoła na świat współczesny, w tym także na kraje socjalistyczne" (K. Brodzki, J. Wojna, *Oazy, Ruch „Światło-Życie"*, Warszawa 1988, s. 8-12).

[15] Zob. A. Wodarczyk, *Ks. Franciszek Blachnicki – życie i działalność w latach 1921-1961*, Katowice 1993, s. 144n.

nowa nazwa podkreśla to, co odróżnia Krucjatę od innych ruchów przeciwalkoholowych w Polsce, a mianowicie, że jest to ruch o charakterze moralno-ascetycznym, i lepiej wyraża charakter abstynencki nowego ruchu, który nie ogranicza swej działalności tylko do walki z pijaństwem, lecz także z rozwiązłością: „cnota wstrzemięźliwości przeciwstawia się nie tylko pijaństwu, ale także rozwiązłości”[16].

Wyjaśniając ideę abstynencji, ksiądz Blachnicki pisał, że „ruch trzeźwościowy Krucjaty nie uzasadnia abstynencji rygorem przymusu moralnego czy nakazu ani nie twierdzi, że abstynencja sama w sobie jest etycznie lepsza od umiarkowanego spożywania napojów alkoholowych [...]. Abstynencja w Krucjacie Wstrzemięźliwości ma przede wszystkim wartość nadprzyrodzoną jako akt ekspiacji, wynagrodzenia za grzechy pijaństwa. Chodzi w niej o dobrowolne wyrzeczenie się rzeczy w sobie jeszcze nie złej i nie zakazanej – z motywu miłości Boga i bliźniego”[17].

Apelowano wówczas do „ludzi trzeźwych, mających poczucie odpowiedzialności za bliźnich, za naród i Kościół, zdolnych do poświęceń i ofiar, zdolnych do walki”[18], a także do rodzin osób uzależnionych od alkoholu: „aby ratować alkoholika, potrzeba modlitwy i ofiary [...] przede wszystkim najbliższych członków rodziny. Zachęcamy wszystkich, którzy mają w swej najbliższej rodzinie alkoholika, aby wstępowali do Krucjaty Trzeźwości w tej wyraźnej intencji, aby uprosić mu łaskę nawrócenia”[19].

Za przyjęciem abstynenckiego programu Krucjaty Wstrzemięźliwości przemawiało doświadczenie, nauka i wnikliwa analiza rzeczywistości oraz przekonanie, że „nowoczesnego alkoholizmu nie da się pokonać bez abstynencji. Albowiem bez abstynencji nie można zabezpieczyć młodego pokolenia przed przedwczesnym zetknięciem się z alkoholem i wpadnięciem w nałóg”[20].

W roku 1960 liczba dorosłych członków Krucjaty Wstrzemięźliwości wynosiła około 100 tysięcy osób, w ponad tysiącu parafii istniały parafialne Księgi Krucjaty Wstrzemięźliwości, a ponad 700 księży wpisało się do Złotej Księgi Kapłańskiej Krucjaty[21]. Tak dynamicznie rozwijająca się działalność nie mogła pozostać niezauważona przez władze komunistyczne, które w myśl swej poli-

---

[16] F. Blachnicki, *Dlaczego Krucjata Wstrzemięźliwości*, „Niepokalana zwycięża” 2(1958) nr 15, s. 1.

[17] *Abstynenckie Credo Krucjaty Wstrzemięźliwości*, „Niepokalana zwycięża” 3(1959) nr 6, s. 7n. Wyjaśniał również, że „przyrzeczenie abstynenckie nie jest formalnym ślubem, ale tylko przyrzeczeniem, którego niedotrzymanie nie jest grzechem” (F. Blachnicki, *Krucjata Trzeźwości*, „Niepokalana zwycięża” 1(1957) nr 1, s. 2).

[18] Blachnicki, *Krucjata Trzeźwości*, s. 2.

[19] *Apel do rodzin alkoholików*, „Niepokalana zwycięża” 2(1958) nr 10, s. 2.

[20] *Nasz program*, „Niepokalana zwycięża” 3(1959) nr 2, s. 3.

[21] Zob. Wodarczyk, dz. cyt., s. 155, przyp. 191.

tyki wyznaniowej chciały zepchnąć Kościół do zakrystii. Znały księdza Blachnickiego z bezkompromisowej postawy wobec ich działań. Świadome także były tego, że nie poprzestanie on na wąsko zakrojonej, tradycyjnej działalności trzeźwościowej, lecz będzie dążył do stworzenia ruchu religijnego, skupiającego katolickie elity, które mogłyby mieć wpływ na przeobrażenie oblicza Kościoła i polskiego społeczeństwa. Władze torpedowały więc rozwój ruchu poprzez utrudnianie kolportażu pisemka „Niepokalna zwycięża", a także poprzez jego cenzurowanie, ograniczanie nakładu materiałów powielanych przez Centralę Krucjaty Wstrzemięźliwości lub utrudnianie wydawania zezwoleń na ich druk czy przez ciągłe kontrole.

Wszystko to kulminowało atakiem funkcjonariuszy Urzędu Spraw Wewnętrznych na Centralę Krucjaty Wstrzemięźliwości 28 sierpnia 1960 roku i doprowadziło do likwidacji ruchu kościelnego, który stanowił wyłom w partyjnym monopolu w dziedzinie pracy społecznej w Polsce.

Za okazywanie oporu wobec likwidacji Krucjaty Wstrzemięźliwości, który polegał na kolportowaniu *Memoriału w sprawie likwidacji Krucjaty Wstrzemięźliwości*, 15 marca 1961 roku władze komunistyczne aresztowały księdza Blachnickiego i osadziły go w Centralnym Więzieniu Karnym w Katowicach. W wyniku śledztwa i procesu sądowego 19 lipca 1961 roku skazano go na łączną karę dziesięciu miesięcy więzienia z zawieszeniem na trzy lata. Na poczet orzeczonej kary zaliczono pobyt w więzieniu od 15 marca do 19 lipca 1961 roku. Rewizja wyroku w Sądzie Najwyższym (9 IV 1962 r.) utrzymała w mocy wyrok Sądu Wojewódzkiego w Katowicach.

Dwadzieścia lat później, 8 czerwca 1979 roku, w czasie pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny została powołana do życia Krucjata Wyzwolenia Człowieka jako odpowiedź na apel Papieża wyrażony 23 października 1978 roku podczas pożegnalnej audiencji dla Polaków w jego liście adresowanym do wszystkich rodaków: „Proszę, abyście przeciwstawiali się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa; co czasem może aż zagrażać jego egzystencji i dobru wspólnemu, co może umniejszać jego wkład do wspólnego skarbca ludzkości, narodów chrześcijańskich, Chrystusowego Kościoła"[22].

Krucjata Wyzwolenia Człowieka była w przekonaniu jej założyciela „związana genetycznie" z papieżem Janem Pawłem II nie tylko przez fakt orędzia-prośby, ale przez jego nauczanie apostolskie, przez „cały jego wielki program odnowy godności i wyzwolenia Człowieka"[23], który Sługa Boży zawarł między innnymi w opracowaniu zatytułowanym *Program wyzwolenia człowieka Jana Pawła II*, wskazując na trzy pierwsze encykliki papieskie jako program wyzwo-

---

[22] Jan Paweł II, *Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego krzyżowi, Kościołowi. List do Polaków*, w: *Nauczanie papieskie*, I(1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 23.

[23] Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg-Lublin 1989, s. 103-122.

lenia człowieka oraz tworząc już w kraju, a potem na obczyźnie, polską teologię wyzwolenia[24].

10 grudnia 1981 roku ksiądz Franciszek Blachnicki wyjechał za granicę, gdzie zastał go stan wojenny. Do kraju nie mógł powrócić. W 1982 roku osiadł w ośrodku polskim „Marianum" w Carlsbergu (Niemcy), który stał się siedzibą Międzynarodowego Centrum Ewangelizacji „Światło-Życie" i ośrodkiem Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów stowarzyszenia utworzonego 17 czerwca 1982 roku. Organem prasowym ChSWN był biuletyn „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie", który ukazywał się najpierw jako dwumiesięcznik, a następnie jako kwartalnik. (Od listopada 1981 roku do czerwca roku 1986 ukazało się 17 numerów periodyku.) Jego tytuł wyraża w skrócie program działalności stowarzyszenia: „Stowarzyszenie pojmuje wyzwolenie człowieka i narodów jako wyzwolenie przez prawdę, która wtedy wyzwala człowieka, kiedy ma on odwagę dania świadectwa prawdzie i podporządkowania jej swojego życia. Przezwyciężenie lęku odgrywa więc tutaj istotną rolę, a to może się dokonać przez przyznanie się do Krzyża, to jest przez gotowość ponoszenia ofiar dla Prawdy i cierpienia dla niej. Wyznanie Krzyża wyraża wykluczenie wszelkiej przemocy i nienawiści (non-violence) i chce dopomagać do wyzwolenia przez Prawdę i Miłość"[25].

ZAŁOŻENIA POLSKIEJ TEOLOGII WYZWOLENIA

Zwróciliśmy uwagę na podstawowe tezy teologii wyzwolenia, a mianowicie na związanie wszelkiej działalności na rzecz wyzwolenia człowieka, narodu czy też ludzkości z misją zbawczą Chrystusa oraz wynikającym z niej dziełem tworzenia nowego człowieka. Jeśli chodzi o założenie pierwsze, to wynikają z niego wyraźne zobowiązania dla Kościoła, który jest kontynuatorem i narzędziem zbawczej misji Chrystusa. Objawienie Boże, którego strażnikiem, sługą i interpretatorem jest Kościół, inicjuje bowiem i stymuluje rozwój wspólnoty ludzkiej w jej historii, a zarazem prowadzi „do głębszego rozumienia praw życia społecznego, jakie Stwórca wpisał w naturę duchową i moralną człowieka" (KDK, nr 23). Kościół musi sobie zdawać sprawę z ciążącego na nim obowiązku przejęcia i kontynuowania tej zbawczej misji Chrystusa. Istnieje bowiem realne niebezpieczeństwo zdystansowania się lub co najmniej zachowania neutralności

---

[24] Zob. t e n ż e, *Program wyzwolenia człowieka Jana Pawła II*, w: tenże, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 126-130. Por też: t e n ż e, *Słowa Papieża – naszym programem w godzinie próby*, tamże, s. 165-170; t e n ż e, *Jasnogórska i fatimska ewangelizacja wolności Jana Pawła II*, tamże, s. 281-292; por. też: J. G r z ą d z i e l, *Wyzwolenie człowieka i narodów według ks. Fr. Blachnickiego*, Lublin 1990 (mps BKUL).

[25] *Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie". Informacja*, pkt 3, „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie" 1982, nr 6-7, s. 42.

wobec problemów świata lub też zajęcia pozycji diametralnie przeciwnej, a mianowicie preferowanie niesłusznego przekonania, że pierwszym celem Kościoła jest włączenie się do walki o przywrócenie społecznej sprawiedliwości[26].

Związanie wszelkiej działalności na rzecz wyzwolenia człowieka i narodu z misją zbawczą Chrystusa oznacza także, że winno ono stać się elementem posługi zbawczej Kościoła, czyli duszpasterstwa. Sługa Boży, inicjując i rozwijając w ramach Ruchu „Światło-Życie" program deuterokatechumenalny, ukazał także drogi i sposoby włączania programu wyzwolenia w życie parafii[27].

Założenie drugie pozostaje w związku z prawdą wyrażoną przez Pawła VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, a mianowicie, że „nie powstanie nowa ludzkość", która jest celem ewangelizacji, „jeżeli wpierw nie powstaną nowi ludzie, odnowieni przez chrzest i przez życie według Ewangelii" (nr 18). Dla księdza Blachnickiego oznacza to najpierw odrzucenie błędnej teorii „samoczynnego działania struktur", głoszącej, że samo zreformowanie i udoskonalenie pewnych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych, które odpowiada wymaganiom sprawiedliwości, doprowadzi do przybliżenia ludziom królestwa Bożego[28]. Zapomina się jednak o grzechu pierworodnym i o potrzebie nawrócenia, tak integralnie związanego ze zbawczą misją Syna Bożego. Ponadto zwrócenie się ku historii potwierdza prawdę, że „wszelka rewolucja społeczna, gospodarcza, chociażby opierała się na słusznych założeniach, chociażby obiektywnie zmierzała do jakiegoś sprawiedliwego porządku, wszelka taka rewolucja skończy się niepowodzeniem i klęską, jeżeli ona nie rozwiąże problemu przemiany człowieka, wewnętrznej przemiany człowieka"[29]. Skierowanie uwagi na zagadnienie koniecznej permanentnej przemiany wewnętrznej każdego człowieka i nowych ludzi zrodzonych z przepowiadania słowa Bożego i sakramentów chrześcijańskiej inicjacji zwraca nas ku pedagogii Ruchu „Światło-Życie" i integralnie związanej z nim Krucjaty Wyzwolenia Człowieka.

---

[26] Por. F. Blachnicki, *Cztery rozważania o wyzwoleniu*, w: tenże, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 63-74. Poddając krytyce postawę neutralności wobec problemów świata, pisał, że charakteryzuje ją „kapitulacja czy słabość religii". Druga skrajność – prymat wyzwolenia społeczno-politycznego nad istotną misją Kościoła – oznaczałaby „przekreślenie swojej misji przekazanej mu przez Pana, misji zbawienia człowieka i realizowania Bożego planu zbawienia". Nawiązując do adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (nry 28-39), pisał: „nie można planu stworzenia oddzielić od planu odkupienia, bo odkupienie sięga do wszystkich sytuacji człowieka, obejmuje także usunięcie krzywdy, niesprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich [...] odrzuca Ojciec Święty koncepcję neutralności Kościoła wobec tych wszystkich problemów. Ale z drugiej strony nie można zgodzić się na podporządkowanie celów religijnych tym celom związanym z wyzwoleniem człowieka na płaszczyźnie społeczno-gospodarczo-politycznej" (tamże, s. 65n.).

[27] Zob. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie" w służbie odnowy Kościoła lokalnego*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie"*, [Krościenko n. Dunajcem] 1987, s. 66-77; tenże, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii"*, tamże, s. 78-90.

[28] Por. tamże, s. 64n.

[29] Tamże, s. 67n.

W świetle powyższych uwag, opierając się na nauce papieża Jana Pawła II wyrażonej w encyklice *Redemptor hominis*, można dokonać następującej konkluzji: prawda o człowieku jako drodze Kościoła zwraca uwagę na to, że działanie na rzecz wyzwolenia człowieka, narodu i świata, aby mogło być skuteczne, winno być rozumiane jako „kontynuowanie zbawczej misji Chrystusa" lub ewangelizacji, której celem jest ukształtowanie człowieka nowego, zdolnego podjąć błogosławieństwo i trud tworzenia nowej ziemi i nowej ludzkości (por. Ap 21, 5; 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Proces ten domaga się jednakże odpowiadającej tym założeniom formacji deutero- lub neokatechumenalnej. Także ta metoda kształcenia w doskonałości chrześcijańskiej została wypracowana przez księdza Blachnickiego i stanowi metodę wychowawczą założonego przezeń ruchu.

Ksiądz Blachnicki swoją koncepcję polskiej teologii wyzwolenia opracował niezwykle szczegółowo. Tak więc obok dwóch tez podstawowych, które omówiliśmy powyżej, wskazał na „tezy szczegółowe, które stanowią teologiczne elementy wyzwolenia czy też elementy teologii wyzwolenia" oraz na „wypływający z wiary program wyzwolenia"[30]. Był przekonany, że ten program uratuje Polskę.

Ksiądz Blachnicki wskazał na pięć tez szczegółowych wypracowanej przez siebie teologii wyzwolenia. Mówią one o tym, że 1. wolność należy pojmować właściwie; 2. wolność człowieka pozostaje w ścisłym związku z jego usynowieniem, czyli godnością dziecka Bożego; 3. wolność dzieci Bożych stanowi podstawę braterstwa ludzi; 4. istotą niewoli jest egoizm; 5. wolność w skali społecznej wyraża się powstaniem nowej wspólnoty. Nietrudno zauważyć, że pozostają one w ścisłym związku z nauczeniem Jana Pawła II. Odwoływanie się do papieskiego nauczania stanowi bowiem jeden z charyzmatów księdza Blachnickiego i założonego przez niego ruchu eklezjalnego.

1. Ksiądz Blachnicki występuje przeciw niewłaściwemu rozumieniu wolności jako niezależności człowieka: „Wolność pojmuje się zatem jako jakąś siłę witalną, jakiś instynkt, jakieś uczucie czy poczucie nieskrępowania". Tymczasem wolność „w najgłębszej swojej istocie jest zależnością [...] dobrowolnie akceptowaną". Jest zależnością wobec prawdy, „bo wola ludzka jest wolna tylko o tyle, o ile jest świadoma, o ile świadomie wybiera to, co rozum ukazuje jako prawdę i jako wartość". Jako klasyczny tekst potwierdzający słuszność tego stanowiska ksiądz Blachnicki przywołuje stwierdzenie Pana Jezusa z Ewangelii św. Jana: „Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: «Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli»" (8, 31-32)[31].

---

[30] B l a c h n i c k i, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, s. 24-36; t e n ż e, *Wiara a wyzwolenie. Program, który uratuje Polskę*, w: tenże, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 171-180; por. t e n ż e, *Cztery rozważania o wyzwoleniu*, s. 39-74.

[31] Swoje refleksje na ten temat konkluduje następująco: „w samym pojęciu wolności zawarta jest postawa uległości, ale uległości w pełni dobrowolnej, uległości wobec światła, wobec światła

W innym miejscu Sługa Boży przyrównuje wolność do podporządkowania się światłu i płynącym stąd wymaganiom: „Człowiek jest wtedy wolny, kiedy stając w obliczu światła, które odbiera jako pewne wezwanie, podporządkowuje siebie, swoje życie temu światłu”[32]. To porównanie odnosi także do słów Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (8, 12). Obietnica Zbawiciela wyrażona w tych słowach zwraca uwagę na możliwość dojścia i zrealizowania się wewnętrznej wolności człowieka przez „przyjęcie Osoby Chrystusa i pójście za Nim, oddanie swego życia Chrystusowi”. Jest to najdoskonalszy, najwyższy i najpełniejszy wyraz wolności, jaki człowiek może zrealizować poprzez poddanie się światłu i pójście za nim. Jest to efekt procesu, który się może dokonać w każdym człowieku odrzucającym wszelkie irracjonalne pojęcia wolności, a poddanym sferze poznania, rozumu i wiary. Ten ostatni etap, jak uczy ksiądz Blachnicki, poprzedzają i stanowią jego „części składowe” – trzy światła: rozumu, sumienia i słowa Bożego.

2. Na podstawie tekstów z Ewangelii św. Jana (8, 35), z Listu św. Pawła do Rzymian (8, 14-16) i z Listu św. Pawła do Galatów (4, 3-7) Sługa Boży stwierdza, że „w Piśmie świętym problem wolności człowieka nie jest ukazywany w perspektywie alternatywy niewolnik – pan, ale perspektywa biblijna ukazuje nam alternatywę: niewolnik – syn”. I dodaje: „Powszechnie problem niewolnictwa człowieka rozważa się w tej pierwszej perspektywie: niewolnik – pan”[33] i stanowi on przedmiot rewolucji, które w istocie doprowadzają jedynie do „zmiany ról, przejęcia władzy”.

Pismo święte tymczasem nie ukazuje wolności jako całkowitej niezależności człowieka: człowiek jest istotą zależną i jako taki może być poddany dwu różnym formom zależności, mającym odmienne źródła w nim samym. Pierwsza z tych form to zależność słabego od silnego, której źródłem jest strach, czego przykłady dostrzegamy we wszelkich formach ustrojów totalitarnych, lub manipulacja, która stanowi wyraz współczesnego, nowoczesnego niewolnictwa[34]. Druga forma zależności polega na nawiązaniu głębszej relacji z drugą osobą, „kiedy człowiek urzeczywistnia swoje istnienie na płaszczyźnie relacji ja – ty”; jest to relacja miłości. Źródłem tej relacji w człowieku jest Bóg i może być ona

---

prawdy. A zatem prawda mnie wyzwoli” (B l a c h n i c k i, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, s. 26).

[32] T e n ż e, *Cztery rozważania o wyzwoleniu*, s. 43.

[33] Tamże, s. 46n.

[34] Przy czym „w sytuacji niewolnika znajdują się obie strony: zarówno ten, który się pozwala traktować jako przedmiot, jest niewolnikiem, posiada mentalność niewolnika, jak i ten, który używa drugiego człowieka jako rzeczy, jest niewolnikiem, ma mentalność niewolnika [...]. Niewola właśnie polega na posługiwaniu się człowiekiem jak przedmiotem manipulacji, a więc na wchodzeniu w taką relację do osoby, że traktuje się ją jako rzecz i narzędzie zaspokojenia własnych egoistycznych celów” (B l a c h n i c k i, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, s. 28).

przeżywana w stosunku do Boga, Osoby Bożej, „jako relacja podwójna: jako relacja synostwa albo dziecięctwa [...] i może to być także relacja oblubieńcza, jaka zachodzi pomiędzy oblubieńcem a oblubienicą, pomiędzy ja i ty”[35]. Stajemy się wolni, kiedy „wchodzimy w relację Syna Bożego do Boga jako Ojca” i kiedy nie możemy w pełni odnaleźć siebie, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie, służąc naszym bliźnim (por. KDK, nr 24).

3. Najdoskonalszym wyrazem wolności jest Boże dziecięctwo (lub synostwo Boże), dzięki któremu człowiek zdolny jest odkryć i nawiązać relacje braterskie ze wszystkimi ludźmi: „Relacja braterstwa jest bowiem pochodna od relacji synostwa – ojcostwa, i tu otwiera się jedyna droga do realizowania jedności w wymiarze międzyludzkim. Jedyna droga do zbudowania prawdziwej wspólnoty opartej na braterstwie”[36]. Ksiądz Blachnicki uważa, że miłość braterska, a więc miłość szczególnego rodzaju, mogąca wiązać społeczności i narody, a także cały świat ludzki, „pojawiła się w świecie dopiero po przyjściu Chrystusa”. On bowiem wprowadził nas „w swoją relację do Ojca” i „dał nam uczestnictwo w swoim synostwie oraz przywrócił nam godność dzieci Bożych”, tworząc podstawowe i trwałe elementy międzyludzkiej miłości braterskiej.

4. Źródłem podziału i zła, a także niewoli, jest egoizm, grzech. Fundamentem jedności i wspólnoty rodzaju ludzkiego – dzięki tajemnicy wcielenia, a także dzięki paschalnemu misterium swojej „błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia” jest Chrystus, ponieważ „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie” (por. KL, nr 5, 2). Dając nam udział w swoim synostwie, wprowadził nas w relację do Ojca: „nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4, 7). Zwyciężył grzech i zwycięża go w każdym z nas w sakramencie pojednania i pokuty: „Istota grzechu polega na zanegowaniu, na zaprzeczeniu naszej relacji do Boga jako Ojca”[37].

5. Droga do społecznego wyzwolenia prowadzi więc przez wyzwolenie z grzechu na drodze usynowienia. Pismo święte uczy, że jesteśmy dziećmi jednego Ojca (por. Mt 5, 43-48; 6, 8-15), które mają służyć sobie wzajemnie (por. Ga 5, 13-14), tworząc nowego człowieka, nowy świat i nowe wspólnoty: „Nowy człowiek zaś nie może stawać się nowym człowiekiem poza wspólnotą, bo jeżeli istotą nowego człowieka jest życie w dawaniu siebie, życie w spotkaniu, w dialogu, a potem w komunii z innymi, to nowy człowiek musi tworzyć nową wspólnotę, w której on się dopiero rozwija. Sama wspólnota chrześcijan; oparta na prawie miłości [...], wspólnota, którą tworzy Agape, czyli bezinteresowna miłość, która prowadzi do wzajemnej służby [...], jest rzeczywistością historyczną, i to nie poza światem, ale w samym centrum świata. Pierwszym

---

35 T e n ż e, *Cztery rozważania o wyzwoleniu*, s. 49.

36 Tamże, s. 56.

37 Tamże, s. 58.

zadaniem Kościoła jest bycie taką wspólnotą i tworzenie tego rodzaju wspólnot w świecie"[38].

Oprócz szczegółowo opracowanej teologii wyzwolenia ksiądz Blachnicki sformułował program wyzwolenia. Powstał on w konkretnej sytuacji, a mianowicie w czasie wprowadzonego przez władze stanu wojennego. Sytuację tę ksiądz Blachnicki scharakteryzował w sposób następujący: „Sytuacja, jaka zaistniała w Polsce z dniem 13 grudnia, coraz częściej określana jest jako sytuacja bez wyjścia – dla obu stron. Dla ludzi wierzących w Chrystusa sytuacja taka jest prowokacją, wyzwaniem skierowanym do ich wiary. Dla religii [...] żadna sytuacja historyczna nie może być sytuacją bez wyjścia". Istnieje jednak podwójna pokusa, która może osłabić i wypaczyć wiarę, a mianowicie: znana nam już postawa ucieczki od problemów lub upolitycznienie wiary, przez co ksiądz Blachnicki rozumiał podjęcie działań mających niewiele lub zgoła nie mających nic wspólnego z życiem wiary, kiedy to „realny układ sił politycznych tak dalece stanowi punkt wyjścia dla podejmowanych działań i przewidywań przyszłości, że faktycznie nie ma miejsca na chrześcijańską nadzieję oraz wiarę w moc Boga, który może wkroczyć w historię i zmienić jej bieg stosownie do swoich planów zbawczych"[39]. Sługa Boży wierzył, że wypływający z wiary program wyzwolenia przyniesie owoce, pod warunkiem, że będzie podjęty i realizowany przez znaczną część narodu. Program ten składa się z dziesięciu punktów i polega na (1) odważnym i zgodnym z prawdą osądzeniu zaistniałej sytuacji „w świetle absolutnych norm etycznych". Ów osąd winien być wolny od „lęku przed nazwaniem rzeczy po imieniu", dyplomacji lub działania w imię tak zwanej roztropności. Ocenie sytuacji winien towarzyszyć nie „odruch rewolucji", lecz (2) „wezwanie do rachunku sumienia", zdanie sobie sprawy z „grzechów narodu" (np. alkoholizm, zabijanie dzieci) i wezwanie do pokuty, która jest rękojmią miłosierdzia. Mocom ciemności w nas i wokół nas możemy przeciwstawić broń największą, a mianowicie (3) modlitwę „wielkiej wiary o zwycięstwo Boga", która winna (4) „przybrać konkretny kształt modlitwy o nawrócenie grzeszników". Modlący się o miłosierdzie i nawrócenie sami stają się narzędziami miłosierdzia i przebaczenia, bo (5) wchodzą na drogę „zwycięstwa duchowych wartości", pokonywania zła dobrem „w miejsce odpowiadania przemocą na przemoc", a także „wyraźnego nazywania po imieniu lub osądzania" grzechu tego, który nas zniewala. Jest to konieczne, bo (6) prawda wyzwala wtedy, gdy „człowiek uznaje i wyznaje prawdę", a więc wyznaje ją, żyje według niej i „upomina się o nią w każdej sytuacji", gdy demaskuje kłamstwo. W ten sposób człowiek staje się (7) posłuszny sumieniu, bo sumienie jest tym „szczególnym rodzajem prawdy, która domaga się kategorycznie posłuchu i przynosi człowiekowi wolność jako owoc posłuszeństwa". Oczywiście, świad-

---

[38] Tamże, s. 72.

[39] B l a c h n i c k i, *Wiara a wyzwolenie. Program, który uratuje Polskę*, s. 171.

czenie o prawdzie i wierność sumieniu zakładają przezwyciężenie lęku – bezpośredniej przyczyny zniewolenia. (8) Zwycięstwo nad nim może się dokonać wtedy, kiedy „dobrowolnie zgodzimy się na cierpienie lub utratę czegoś", a więc wtedy, kiedy „zaakceptujemy Krzyż". (9) Walkę bez nienawiści i z gotowością przebaczenia należy „prowadzić solidarnie z innymi" oraz (10) w „zjednoczeniu z Niepokalaną, Jasnogórską Panią", bo Ona jest „Człowiekiem w pełni wyzwolonym"[40].

ZAKOŃCZENIE

Dziś, z perspektywy dziesięciolecia, można dokonać refleksji nad wyżej zarysowanym ujęciem teologii wyzwolenia i sytuacją, w której znajduje się nasz naród. Trzeba stwierdzić, że wiele tak zwanych ugrupowań solidarnościowych inaczej ujmowało zagadnienie wyzwolenia. Nadzieję bowiem pokładały w politycznej zręczności i rzekomej roztropności, po prostu w paktowaniu ze złem. Przeciw takiej postawie ksiądz Blachnicki protestował w specjalnym liście *Prawda, etyka i polityka. Refleksje nad Tezami Prymasowskiej Rady Społecznej w sprawie ugody społecznej z 5. 04. 1982*[41], w którym apelował o „rozwiązywanie problemów społecznych i politycznych" w świetle „osądów etycznych istniejącej rzeczywistości". Tymczasem osąd sumienia i wiarę zastąpiono zasadą pragmatyzmu politycznego. Taka płaszczyzna porozumienia odpowiadała przedstawicielom aparatu totalitarnego. Przede wszystkim chodziło o to, aby nie rozpoczął się w narodzie szeroko zakrojony proces pojednania, który w zaproponowanym przez księdza Blachnickiego programie wyzwolenia miałby szansę stać się znakiem pokuty i nawrócenia.

W obecnej sytuacji teologiczny program wyzwolenia osoby ludzkiej i narodu jest w dalszym ciągu aktualny, wręcz potrzebny i konieczny, by osoba, rodziny i społeczności mogły dojść do źródła przemian społecznych, a nawet politycznych, czyli do żywej wiary w przemieniającą moc Boga.

---

[40] Tamże, s. 172-180; por. też: F. B l a c h n i c k i, *Ku polskiej teologii wyzwolenia*, w: *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 229-242.

[41] B l a c h n i c k i, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie*, s. 188-198.

Ks. Alfred WIERZBICKI

„SATYAGRAHA" I „SOLIDARNOŚĆ"
Wydarzenia odległe... i bliskie

To, że moralna rewolucja „Solidarności" miała charakter rewolucji bez gwałtu, wynikało nie tylko ze względów taktycznych, podyktowanych wysokim stopniem ryzyka działań opozycyjnych wobec systemu totalitarnego, ale nade wszystko było owocem odczytania w doświadczeniu zbiorowym – możliwym dzięki kulturze – aksjologicznej prawdy o człowieku.

Patrząc z perspektywy końca XX wieku na jego dzieje można zauważyć klamrę, którą spinają go dwa wydarzenia natury duchowej: „Satyagraha" Mahatmy Gandhiego i „Solidarność" w Polsce z jej promieniowaniem wielorako obejmującym całą Europę.

Od razu też nasuwa się pytanie, czy wolno wydarzenia tak odległe w przestrzeni, a co za tym idzie – odległe przede wszystkim kulturowo, zestawiać ze sobą. Gdyby chodziło jedynie o czysto polityczną interpretację historii współczesnej, procedura taka powinna budzić uzasadnione zastrzeżenia metodologiczne, gdyż na planie politycznym obydwa wydarzenia należy ujmować i opisywać jako wydarzenia autonomiczne, a zachodzące pomiędzy nimi związki mogą być tylko akcydentalne. Inaczej jest w wymiarze duchowym: chodzi tutaj o powszechne sprawy ludzkie i o ich rozumienie, dlatego też w świecie wartości określających duchowe horyzonty człowieczeństwa możliwe są pokrewieństwa i związki między wydarzeniami z politycznego punktu widzenia odległymi.

Co więcej, trzeba wyraźnie powiedzieć, że zarówno „Satyagraha", jak i „Solidarność" są wydarzeniami w obrębie polityki, które ukazują niewystarczalność jej materialistycznej interpretacji, a poprzez odwołanie się do aksjologicznej wizji natury ludzkiej wskazują na czynnik duchowy jako istotny moment jej uprawiania. Sprawia to, że obydwa wydarzenia podnoszące przede wszystkim prymat sprawy człowieka w polityce, zarówno to z początku stulecia, jak i to z jego końca, stanowią o dialektyce ideowej XX wieku, którego dzieje naznaczone zostały traumatycznymi wydarzeniami dwóch wojen światowych, różnymi formami totalitaryzmu nie cofającego się przed ludobójstwem, masowym ateizmem i utratą transcendentnego sensu życia przez społeczeństwo konsumpcyjne. Dramat XX wieku zapisany został zbrodniami Holocaustu i komunizmu. Jednocześnie, w znacznej mierze pod wpływem wstrząsu wywołanego doświadczeniami tak radykalnych systemów zorganizowanej pogardy człowieka, mijające stulecie było świadkiem przebudzenia się głębokiej świadomości nienaruszalnych praw ludzkich.

Bliższe przyjrzenie się wydarzeniom, o których można powiedzieć, że stanowią „światła XX wieku", pozwala lepiej zrozumieć to stulecie jako wiek dramatycznego sporu o człowieka. Nie należy zapominać o ciemnych stronach współczesnych dziejów, tym bardziej że krzywdy wyrządzone ludziom przez ludzi w ciągu tego wieku można prawdziwie poznać dopiero wówczas, gdy padnie na nie snop światła prawdy o człowieku. Prawda ta jest transcendentna, sama w sobie ahistoryczna, ale wierność jej w ludzkim myśleniu i działaniu powoduje, że manifestuje się ona szczególnym blaskiem w określonych wydarzeniach historycznych. Za takie właśnie wydarzenia, będące świadectwami prawdy o człowieku, należy uznać „Satyagrahę" i „Solidarność". Są to bowiem dwa wydarzenia przesądzające o istotnym przełomie, do jakiego doprowadza poniekąd sama historia myślenia o człowieku.

Efektem idealistycznego złudzenia byłoby jednak traktowanie obydwu wydarzeń tworzących wyróżniające się ogniwa w aksjologicznym nurcie współczesnej historii jako jej wypełnienie i koniec. O końcu historii nie może być mowy choćby dlatego, że mamy tu do czynienia tylko z pewnym nurtem dziejów, a nie z ich całością. Bliższe przyjrzenie się – czy to dziejom „Satyagrahy", czy to dziejom „Solidarności" – pokazuje, że także wewnątrz tego samego nurtu może zdarzyć się odejście od jego kierunku i zagubienie ideowej tożsamości. Sama już możliwość, a tym bardziej fakt zagubienia tożsamości czyni dzieje dramatem „samopoznania człowieka" i autodeterminacji w wymiarze ludzkiej praxis.

Wydarzenia „Satyagrahy" i „Solidarności" wydają się zatem sobie bliskie poprzez swoją aksjologiczną treść i dlatego można je odczytywać jako historyczną manifestację transcendentnej prawdy o człowieku. Oznacza to oczywiście, że interpretacja współczesności może zostać przeprowadzona za pomocą narzędzi, jakimi posługuje się filozof dążący do interpretacji dziejów poprzez wskazanie na ich racje najgłębsze, które tkwią w samej naturze człowieka. Chodzi tu zatem o próbę metapolitycznej analizy współczesności odwołującej się do prymatu kultury przed polityką i potwierdzającej prymat etyki w stosunku do prakseologii. Koniec końców pytanie o ludzki sens tworzonych przez człowieka dziejów jest pytaniem o kryterium dobra i zła moralnego. Moment moralny, wbrew rozpowszechnionej przez machiawelizm i jego mutacje opinii, nie jest czynnikiem zewnętrznym w stosunku do działania politycznego, lecz jego czynnikiem konstytutywnym z racji przedmiotu i podmiotu działania politycznego – przedmiotu i podmiotu, którym są istoty ludzkie kierujące się w swym działaniu poznaną (lub zagubioną) prawdą.

Odczytanie istotnej bliskości „Satyagrahy" i „Solidarności" w płaszczyźnie troski o człowieka w tworzonym przezeń świecie społecznym pozwala odkryć istotny związek działań politycznych ze sprawami ducha. Nie jest przypadkiem, że zarówno zjawiska negatywne w świecie polityki, jak i zjawiska pozytywne dokonują się najpierw w sferze duchowej. Pogląd ten bardzo celnie wyraziła

Irina Iłowajska Alberti w rozmowie na temat komunizmu. „Komunizm przecież nie jest zjawiskiem politycznym, wylał się w świat polityki, gdyż koniec końców wszystko wylewa się w politykę, ale jest to zjawisko natury duchowej. Jest moim głębokim przekonaniem, że komunizm w pierwszym rzędzie jest konkretnym urzeczywistnieniem grzechu pierworodnego na naszych oczach. Jest przejawem tego momentu, gdy człowiek decyduje, że może sam być jak Bóg, być w miejsce Boga i bez Boga, gdy decyduje, że sam będzie stanowił, czym jest dobro i zło"[1]. Jeśli można stawiać „Satyagrahę" i „Solidarność" na tej samej płaszczyźnie, to właśnie dlatego, że za sprawą obydwu tych ruchów społecznych zostało postawione pytanie o moralną ocenę polityki.

SATYAGRAHA, CZYLI MOC PRAWDY

Postać Mohandasa K. Gandhiego (1869 -1948) zwykło się kojarzyć z walką o wyzwolenie Indii spod panowania systemu kolonialnego. Sam Gandhi jednak znaczenia swojego doświadczenia życiowego nie zawęża do sfery polityki. Obce jest mu także traktowanie swojego doświadczenia duchowego jako podwaliny jakiejś nowej szkoły intelektualnej. Czym zatem jest to doświadczenie? Mahatma Gandhi najchętniej określa je jako życiowy eksperyment z prawdą. Jego *Autobiografia* ma bardzo znamienny podtytuł: *Dzieje moich poszukiwań prawdy*[2]. To właśnie poszukiwanie prawdy stanowiącej odpowiedź na pytanie: kim jestem jako człowiek? prowadzi Gandhiego do zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne. Jest on człowiekiem czynu, dla którego działanie – czy to indywidualne, czy zbiorowe – ma wymiar duchowy. Bogate doświadczenie Gandhiego ma przede wszystkim charakter mądrościowy. W wypowiedzi z roku 1936 Gandhi podkreśla wciąż otwarty status tego doświadczenia jako trwałego poszukiwania prawdy poprzez życie w prawdzie. „Nie stworzyłem takiej rzeczy jak gandhyzm. Nie należę do żadnego odłamu. Nigdy nie dążyłem do stworzenia swej własnej filozofii. [...] Bez z góry założonego schematu próbowałem po prostu na swój własny sposób zastosować wieczne zasady prawdy i życia bez przemocy do rozwiązywania codziennych problemów. Postępowałem poniekąd jak dziecko, które napotyka różne zdarzenia na swej drodze. I wtedy zdałem sobie sprawę, że to, co robiłem, było doświadczaniem prawdy. Podążając za prawdą odkryłem metodę niestosowania przemocy"[3]. Postawę człowieka czynu Gandhi prezentował przez całe życie. „Moją dziedziną jest działanie, czynię to, co zgodnie z danym mi światłem rozumiem jako swój

---

[1] *Szukamy dłoni Boga. Z Iriną Iłowajską Alberti rozmawia ks. Alfred Wierzbicki*, „Ethos" 8(1995) nr 2-3, s. 71.

[2] Zob. M. K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Warszawa 1973.

[3] Tenże, *The Collected Works*, t. 62, New Dehli 1958, s. 224n. (tłum. fragmentu – ks. A. Wierzbicki).

obowiązek. Wszystkie moje działania poczynają się z ducha służby. A jeśli ktoś potrafi usystematyzować naukowo ahimsę, niech to zrobi, o ile jest to naprawdę wykonalne"[4].

Przekonanie, że naczelną zasadą spełnienia człowieczeństwa jest zasada poszukiwania prawdy o człowieku, pozwala Gandhiemu w każdej sprawie społecznej i politycznej widzieć sprawę ludzką. Stąd różne obszary społecznych konfliktów, jak na przykład kwestia rasowa, niepodległościowa, religijna, kastowa, robotnicza czy chłopska, stają się dla niego terenem praktykowania odkrytej zasady ahimsy (non-violence) jako zasady wyrażającej bezwarunkowy imperatyw respektowania człowieka ze względu na jego godność.

Pierwsze intuicje moralnego i politycznego znaczenia zasady ahimsy wiążą się z działaniami Gandhiego w Afryce Południowej w latach 1906-1914 podczas konfliktu rasowego pomiędzy białą ludnością a napływającymi coraz liczniej Hindusami. Swoją publiczną działalność rozpoczął on od dążenia do egzekucji obowiązującego prawa. Kiedy jednak środki prawne, którymi dysponował jako adwokat, okazały się niewystarczające do obalenia dyskryminacji rasowej naruszającej zasady prawa obowiązującego w koloniach, Gandhi przystąpił do organizowania kampanii obywatelskiego nieposłuszeństwa. Kierował się przeświadczeniem, że w przypadku konfliktu między przedstawicielami różnych ras należy zastosować zasadę znaną mu z tradycji życia rodzinnego w Indiach, a mianowicie zasadę nieposłuszeństwa wyrażającego respekt dla przeciwnika w sposób prowadzący do zjednania go. Sprawę konfliktu rasowego Gandhi potraktował po prostu jako przypadek waśni pomiędzy braćmi. W późniejszej refleksji nad swoimi doświadczeniami Gandhi dojdzie do sformułowania tezy głoszącej, że wszyscy ludzie są braćmi, ale trzeba zauważyć, że to właśnie głęboka intuicja jedności całej rasy ludzkiej, choć teoretycznie jeszcze nie zreflektowana, skłoniła Gandhiego do wypowiedzenia walki nierówności rasowej i do prowadzenia jej metodą niestosowania przemocy jako jedynie moralnie spójną z odkrytą prawdą o wspólnej naturze ludzkiej.

Po powrocie do Indii w 1915 roku Gandhi próbuje swoje doświadczenia związane z satyagrahą przenieść na teren spraw społecznych. Metodę walki bez przemocy stosuje w rozwiązywaniu społecznych napięć, zarówno w uprzemysłowionych miastach, jak i w zapóźnionych ekonomicznie wsiach. Bezpośrednio w sprawę niepodległościową angażuje się dopiero od roku 1919, zaproszony do współpracy z indyjskim Kongresem Narodowym. Od tej pory przez ponad ćwierć wieku sprawa politycznej suwerenności Indii będzie ogniskowała wszystkie działania Gandhiego i stanie się głównym terenem praktykowania zasady non-violence, zarówno jako metody walki, jak i w sensie pozytywnego programu budowania społeczeństwa obywatelskiego.

---

[4] Tamże, t. 83, s. 180.

Oryginalny wkład Gandhiego do indyjskiego ruchu narodowego, który rozwijał się już od końca XIX wieku, polegał na połączeniu idei wyzwolenia narodowego ze sprawą wyzwolenia człowieka, tak aby człowiek żył i działał na miarę swej ludzkiej godności. Gandhi postrzegał bowiem zło kolonializmu w dwu ściśle powiązanych ze sobą płaszczyznach: moralnej i politycznej. Z jednej strony przeciwstawiał się utylitarystycznej interpretacji kolonializmu jako upowszechnienia brytyjskiego poziomu dobrobytu w świecie rzekomo upośledzonym cywilizacyjnie, ale z drugiej strony uzyskanie niepodległości państwowej uważał za wartość pozytywną jedynie pod warunkiem, że przyczyni się to nie tylko do zmiany władzy w państwie, ale przyniesie ze sobą również przemianę moralną obywateli. Już w swojej wczesnej broszurze z roku 1907 pod tytułem *Hind Swaraj or Indian Home Rule* (Hind Swaraj, czyli autonomia indyjska), w której nie było jeszcze mowy o niepodległości, lecz wyłącznie o autonomii w ramach Imperium, Gandhi podkreślał prymat moralności przed polityką. Cywilizację definiował nie w kategoriach materialistycznych, jak czynił to utylitaryzm, lecz w kategoriach odnoszących się do ludzkiego ducha, odkrywając prymat moralności i religii przed techniką i polityką. Uważał, że „cywilizacja jest sposobem postępowania, który ukazuje człowiekowi ścieżkę powinności. Spełnianie powinności i moralności to terminy tożsame. Moralność pozwala na opanowanie swego umysłu i uczuć. Dzięki niej poznajemy siebie samych"[5]. Istotnie, Gandhi dokonał ogromnego wysiłku intelektualnego z jednej strony wskazując na konieczność spirytualizacji polityki, a z drugiej zaś – pokazując, że duchowość ma również swój wymiar polityczny. Praktykując ideał życia bez przemocy Gandhi przeniósł go z tradycyjnej w hinduizmie sfery duchowości indywidualnej w obszar dynamicznego i pełnego konfliktów życia społecznego, ale nie podporządkował tego ideału logice kolektywnej. Chociaż Gandhi jest daleki od myślenia personalistycznego o człowieku, bez wątpienia jego doświadczenie, a zwłaszcza świadomość prymatu moralności w ludzkim działaniu – niezależnie od tego, czy jest to działanie indywidualne, czy polityczne – można interpretować personalistycznie jako przejaw troski o godność każdej ludzkiej jednostki jako istoty duchowej.

Niepodległość państwa o wielkiej duchowej tradycji stwarza w przekonaniu Gandhiego szansę rozwoju cywilizacji bardziej godnej duchowej natury człowieka. Stąd zmierza on nie tylko do przywrócenia niepodległości w sensie politycznej deklaracji poprzez osiągnięcie kompromisu z władzą imperialną, ale pragnie wypełnić niepodległość treścią aksjologiczną adekwatną do ludzkiego samopoznania. Zasada ta wynika w sposób oczywisty z prymatu kultury przed polityką. Z jednej strony Gandhi w swych działaniach zmierza do osłabienia potęgi brytyjskiej stosując przede wszystkim bojkot towarów brytyjskich

[5] Tenże, *The Selected Works*, t. 4, Ahmedabad 1968, s. 150, (tłum. fragmentu – ks. A. Wierzbicki).

i wprowadzając na szeroką skalę odmowę współpracy z rządem kolonialnym, z drugiej zaś – realizuje konstruktywny program naprawy państwa zdewastowanego przez system kolonialny. Życie bez przemocy, jak je pojmuje Gandhi, nie ogranicza się bynajmniej do unikania przemocy w walce, ale ma swoją bogatą treść pozytywną, która jawi się jako zadanie do wprowadzenia w czyn. Dlatego nazywa on ahimsę „światłem, które objawia prawdę"[6]. Satya (prawda) i ahimsa (niewyrządzanie krzywdy) są jak dwie strony tego samego medalu. Sprawia to, że każdy pozytywny rezultat przemiany społecznej, o którą Gandhi zabiega, jak na przykład ustanowienie i egzekucja sprawiedliwych praw, zgoda religijna pomiędzy wyznawcami hinduizmu i islamu, wykorzenienie zwyczaju dyskryminacji tak zwanych „niedotykalnych", podniesienie poziomu oświaty, duch samodzielności w ekonomii czy uczestnictwo mas w życiu publicznym – buduje nowe państwo na doskonalszym fundamencie cywilizacyjnym, bardziej zgodnym z aksjologiczną wizją człowieka.

Satyagraha to działanie zmierzające do moralnego doskonalenia człowieka jako podmiotu całokształtu życia politycznego, społecznego i ekonomicznego. Jak już podkreśliliśmy, Gandhi zaczerpnął tę ideę z religijno-filozoficznej tradycji hinduskiej i buddyjskiej, nie bez wpływu jednak myśli chrześcijańskiej oraz filozofii Sokratesa, a także pism J. Ruskina, H. D. Thoreau i L. Tołstoja[7]. Satyagraha jest jednak koncepcją całkowicie oryginalną, jeśli chodzi o ujmowanie przez Gandhiego relacji pomiędzy polityką a ludzkim duchem. Stwierdzenie obecności zła w dziedzinie polityki skłania Gandhiego do poszukiwania jego najgłębszych przyczyn poza jej obrębem, a mianowicie w stanie ludzkiego ducha. Dostrzeganie zatem źródła zła w człowieku i w jego woli każe Gandhiemu poszukiwać radykalnych środków moralnej terapii. Satyagraha, jako moralna odpowiedź na sytuację krzywdy, zmierza do obiektywnej przemiany niesprawiedliwej sytuacji, a jednocześnie do moralnego podźwignięcia wszystkich stron, które są ofiarami jakiegoś zła systemowego. Gandhi wyraźnie widzi, że dobre i złe skutki ludzkiego działania w sferze obiektywnej trwają także w samym podmiocie, czyniąc go bądź moralnie dobrym, bądź moralnie złym. Aby usunąć sytuację krzywdy, należy przejść przez moralne oczyszczenie. Jest ono w istocie samooczyszczeniem.

„Satyagraha" Gandhiego opiera się na etyce substytucji zła przez dobro, na przezwyciężeniu zła w świecie poprzez zwalczenie go w samym podmiocie[8]. Rolę czynnika oczyszczającego Gandhi przypisuje, zgodnie z tradycją hinduską, dobrowolnie przyjętemu cierpieniu (tapas). Poznana prawda o człowieku przybiera egzystencjalną postawę miłości, a miłość, jak uczy Mahatma Gandhi,

---

[6] Tenże, *The Collected Works*, t. 25, s. 489.

[7] Zob. A. M. Wierzbicki, *The Ethics of Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Franfkurt am Main 1992, s. 224-233.

[8] Zob. W. Borman, *Gandhi and Non-Violence*, New York 1986, s. 68-70.

„nigdy nie może powodować cierpienia innych. Może ona wyrazić się jedynie w przyjęciu cierpienia na siebie samego, prowadzącym do samooczyszczenia"[9]. Oczyszczająca moc cierpienia wynika z jego moralnej słuszności. Podobnie jak Sokrates, Gandhi uważa, że lepiej cierpieć niż zadawać cierpienie, szczęśliwsza jest bowiem ofiara mordu niż jego sprawca. Odróżnia przy tym różne poziomy skuteczności cierpienia. Na poziomie moralnym oczyszcza ono podmiot, który daje siebie innym w darze. W wymiarze społeczno-moralnym cierpienie dobrowolnie przyjęte przez niewinnych ludzi może przemienić świadomość społeczną i doprowadzić do ważnych zmian w sferze pragmatycznej. Najgłębszy jednak sens cierpienia polega na jego funkcji religijnej jednoczącej człowieka z Bogiem. Satyagraha może być mniej lub bardziej skuteczna na każdym z tych poziomów, ale zawsze wymaga gotowości do cierpienia na rzecz dobra wspólnego (sarvadaya) i ofiary złożonej z siebie w miłości do ludzi.

Trzeba pamiętać, że chociaż Gandhi rozróżnia pomiędzy non-violence, która jest działaniem opierającym się na przyjęciu zasad duchowości „Satyagrahy", a non-violence jako taktyką polityczną, to jednak fundujący ją element moralny pozostaje w niej stale obecny. Przeciwstawia się on próbom czysto instrumentalnego traktowania satyagrahy, gdyż nie daje się ona pogodzić z żadną, nawet najbardziej wyrafinowaną formą utylitaryzmu. Satyagraha służy wszakże dobru człowieka jako istoty duchowej posiadającej wartość absolutną. Tak więc nie cele, do których zmierza satyagraha, mogą być przedmiotem kompromisu, ale wyłącznie środki taktyczne. Oto jak sam Gandhi wyjaśnia pojawiające się nieporozumienia dotyczące węższego sensu koncepcji non-violence jako taktyki. „Nie postawiłem przed Indiami jeszcze non-violence w jej ostatecznej formie. Tym, co głosiłem z trybuny Kongresu, jest non-violence rozumiana jako taktyka. Lecz nawet taktyka wymaga uczciwego przylgnięcia do niej w myśli, słowie i czynie, inaczej przeobraża się w oszustwo. Non-violence jako taktyka oznacza, że ze względu na właściwe rozpoznanie sytuacji, może ona zostać zawieszona wówczas, gdy okazuje się działaniem nieskutecznym. Lecz prosta moralność domaga się tego, aby w czasie stosowania określonej taktyki była ona realizowana ze szczerym zaangażowaniem całego serca"[10].

Nie sposób oczywiście opisać tutaj całego doświadczenia Gandhiego, próbujemy jedynie ukazać jego istotę poprzez odsłonięcie pierwiastka duchowego w działaniu politycznym związanym z prymatem człowieka przed techniką i moralności przed polityką. Kwestią pozostającą do dyskusji jest na pewno apersonalistyczna i monistyczna koncepcja człowieka, pojmowanego przez Gandhiego jako element wszechogarniającego Bytu Boskiego (atman), oraz rozumienie w związku z tym samej moralności jako drogi przebóstwienia człowieka. Mając na uwadze te rodzące spór metafizyczne tezy Gandhiego nie

---

[9] Gandhi, *The Collected Works*, t. 56, s. 197n.

[10] Tamże, t. 22, s. 488.

można jednocześnie nie podkreślić faktu, że dyskusję taką należy zaczynać od tego, co Gandhi w sposób bardzo trafny sam eksponuje. Głosi on przecież aksjologiczną wizję bytu ludzkiego oraz tezę o normatywności prawdy. Stoi zatem na stanowisku obiektywizmu i aksjologizmu w etyce[11].

Znaczenie „Satyagrahy" Gandhiego nie ogranicza się bynajmniej do określonej fazy historii współczesnej. Zwrócił on bowiem uwagę na dziejotwórczą moc prawdy o człowieku. Sprawia to, że jego doświadczenie jest zarazem partykularne, ponieważ odnosi się do określonego procesu dziejowego, i uniwersalne, ponieważ cała działalność Gandhiego, której on sam nadał symboliczne miano satyagraha, co znaczy moc prawdy, jest praktycznym wyrazem przekonania, że prawdziwie ludzkie życie, życie prawdziwie godne człowieka jako istoty, która sama sobą rządzi, polega na kierowaniu się poznaną o sobie prawdą. Ideał samopoznania jako naczelnej normy moralnej był po wielekroć odkrywany, oryginalność Gandhiego zdaje się wszakże polegać na tym, że wyjątkowym terenem swoich odkryć moralnych uczynił on politykę. I właśnie ta – zaiste rzadka i osobliwa – okoliczność sprawia, że przesłanie jego „Satyagrahy" świeci niczym światłość pośród ciemności.

SOLIDARNOŚĆ, CZYLI ZASADA GŁĘBOKA JAK SAM CZŁOWIEK

Wydarzenie „Solidarności" zapoczątkowane protestami robotników w lipcu i sierpniu 1980 roku doczekało się już całkiem bogatej historiografii, do czego upoważnia przede wszystkim oczywista cezura roku 1989. Data ta bowiem zamyka okres walki „Solidarności" z systemem komunistycznym i stanowi początek transformacji ustrojowej i społeczno-ekonomicznej, do której drogę otworzyły postanowienia „okrągłego stołu" i wybory parlamentarne przeprowadzone 4 czerwca 1989 roku. Czy wobec tego „Solidarność" to tylko heroiczny rozdział historii Polski pojałtańskiej?

Niewątpliwie może być tak, że ważne dla biegu dziejów ruchy społeczne same podlegają kryzysowi, dezintegrują się i obumierają, a w rezultacie pozostają po nich jedynie pomniki. Historyczne znaczenie „Solidarności" zdaje się polegać nie tylko na jej sile negatywnej, która doprowadziła do obalenia komunizmu w Polsce, a poprzez dalsze promieniowanie – także w sąsiednich krajach Europy Środkowowschodniej. Znaczenia tego należy poszukiwać przede wszystkim poprzez odczytywanie racji, z powodu których komunizm upadł. Walka „Solidarności" z komunizmem stanowi bowiem w swej istocie pełen napięcia moment sporu o człowieka toczącego się w ciągu całej nowożyt-

[11] Bardziej gruntowną próbę personalistycznej interpretacji doświadczenia Gandhiego, które na taką interpretację zdaje się być otwarte, przeprowadziłem w pracy *The Ethics of Struggle for Liberation*, s. 287-292.

ności. Siła „Solidarności" tkwi w aksjologicznej zasadzie człowieczeństwa. Dzięki uświadomieniu tej właśnie zasady dziedzictwo „Solidarności" zapisuje się nie tylko w dziejach polityki, ale w głównym nurcie dziejów ludzkiego ducha, obdarzając człowieka szansą samopoznania.

Na aksjologiczno-moralny wymiar doświadczenia „Solidarności" zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w trakcie swojej pielgrzymki do Ojczyzny, która odbywała się w dramatycznym okresie stanu wojennego w roku 1983. „Obrazy, jakie w 1980 roku obiegały świat, chwytały za serce i dotykały sumienia". Tak najkrócej przywołał samo doświadczenie, które następnie opatrzył komentarzem: „Stało się tak dlatego, że podstawowym pytaniem było nie skądinąd ważne pytanie «ile?», lecz u podstaw znalazło się pytanie «w imię czego?», pytanie o sens ludzkiej pracy, o samą jej istotę. W odpowiedzi na tak postawione pytanie nie może braknąć tych podstawowych zasad, które są tak głębokie jak sam człowiek, a które początek swój mają w Bogu"[12].

„Solidarność", jako ruch społeczny, wyrażający opozycję do komunizmu, wyrastała z przebudzenia świadomości prymatu kultury nad polityką. „Robotnik polski upomniał się o siebie z Ewangelią w ręku i modlitwą na ustach"[13]. To stwierdzenie Jana Pawła II podkreśla doniosłość chrześcijańskiej kultury narodu polskiego dla przebudzenia świadomości godności człowieka i podjęcia w imię tej świadomości godnej walki o pełny respekt dla człowieka i jego praw w życiu publicznym: politycznym, ekonomicznym i społecznym. Zryw „Solidarności" stanowił przebudzenie człowieka w człowieku, człowieka w zsowietyzowanym Polaku, co symbolicznie wyraziło się odrzuceniem pogardliwego słowa „robol" i powrotem do tak szlachetnego słowa „robotnik".

Zachodzi wyraziste podobieństwo pomiędzy powstaniem ruchu „Satyagrahy" w Indiach i „Solidarności" w Polsce. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z rewolucją odwołującą się do kultury narodowej, która z racji silnego nasycenia pierwiastkami duchowymi, nosi znamiona kultury uniwersalnej. Jednak kultura znajdująca się niejako w stanie uśpienia domaga się obudzenia. W Indiach rolę budziciela tożsamości kulturowej spełnił Mahatma Gandhi, którego działalność stanowiła kulminację i syntezę wielu gałęzi narodowego przebudzenia obejmującego okres niemal całego półwiecza. Jeśli chodzi o Polskę, rola ta przypadła papieżowi Janowi Pawłowi II. Sprawia to, że wydarzenia polskiego przełomu 1980-1989 poprzez swój ideowy, a także genetyczny związek z posługą apostolską Biskupa Rzymu, nabierają jeszcze bardziej uniwersalnego charakteru. Przypomnijmy, że to w trakcie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Święty Jan Paweł II dokonał anamnezy kulturowej tożsa-

---

[12] Jan Paweł II, *Moc świadectwa* (Przemówienie do pielgrzymów z diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Jasna Góra, 18 VI 1983 r.), w: tenże, *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Znów na polskiej ziemi*, Lublin 1984, s. 73.

[13] Tamże.

mości narodu polskiego, odsłaniając humanistyczny i chrześcijański (Chrystusowy) sens polskości. Wizja ta w jakiś sposób nawiązuje do wątków polskiego romantyzmu, który podkreślał prymat kultury przed polityką. Jan Paweł II oczyścił przy tym ową romantyczną wizję z potencjalnych wypaczeń mesjanistycznych, czy nawet nacjonalistycznych, nadając prawdzie o narodzie na wskroś uniwersalny, personalistyczny sens. Chrześcijańskie powołanie narodu polskiego nie dokonuje się bowiem w samotności wybrania, co może implikować nazwanie Polski przez mesjanizm Chrystusem Narodów, ale we wspólnocie narodów i języków. Wskazując na trwanie dzieła Zesłania Ducha Świętego w Kościele Papież odsłania bogatą „architekturę" budowli Ducha Świętego, w której rozbrzmiewają różne języki Europy i świata. „I chociaż autor Dziejów Apostolskich nie wylicza wśród języków, którymi wówczas zaczęli przemawiać Apostołowie, naszego języka – nadejdzie czas, gdy Następcy Apostołów z Wieczernika zaczną przemawiać również językiem naszych praojców i głosić Ewangelię ludowi, który w tym języku tylko może ją zrozumieć i przyjąć"[14]. Tym właśnie szczególnym momentem, w którym Następca Apostoła Piotra mówił w języku słowiańskim, stał się pontyfikat Papieża Polaka, który podczas pierwszej swej Pielgrzymki do Ojczyzny jako Papież modlił się profetycznie w swoim ojczystym języku. „I wołam, ja syn Polskiej Ziemi, a zarazem ja: Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego Tysiąclecia [...]: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!"[15]

Trzeba się wystrzegać metodologicznego monizmu w interpretowaniu wydarzeń historycznych mających złożoną osnowę i genezę. Na pytanie: kto obalił komunizm? można udzielić wielu komplementarnych odpowiedzi. Na przykład George Weigel[16] analizuje wiele z nich z należną im uwagą. Sądzi on, że należy tu uwzględnić wkład Gorbaczowa i Reagana, wpływ „ducha Helsinek" na kwestię praw człowieka, działalność demokratycznej opozycji, ekonomiczną niewydolność gospodarki państwowej, ale sednem sprawy, zdaniem tego amerykańskiego myśliciela, jest obecność świadomości różnicy pomiędzy dobrem i złem, zrywająca z pragmatyzmem, a bardzo często również z cynizmem – kryjącym się pod pozorami realizmu – który obecny był w polityce obejmującej również relacje międzynarodowe. Rewolucję 1989 roku nazywa on wprost zwycięstwem ludzkiego ducha[17]. Jednak krystalizacja świadomości moralnej Polaków w roku 1980, trwająca pomimo porażek, wahań i zniechęcenia aż po rok 1989, byłaby zapewne o wiele trudniejsza bez tego światła, którym

---

[14] Jan Paweł II, *Szeroko otwarty wieczernik dziejów* (Homilia w Gnieźnie, 3 VI 1979 r.), w: tenże, *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 48.

[15] Tenże, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka* (Homilia w Warszawie, 2 VI 1979 r.), tamże, s. 34.

[16] Por. G. Weigel, *The Final Revolution. The Resistance Church and the Collapse of Communism*, New York–Oxford 1992.

[17] Zob. tamże, s. 35.

był Kościół głoszący orędzie „Ewangelii człowieka" za sprawą profetycznego nauczania Jana Pawła II.

Nowość „Solidarności" polega na jej swoistej „nienowoczesności", wyrażającej się zerwaniem z relatywizmem i z tkwiącą u jego podstaw nihilistyczną wizją człowieka. Okazało się, że humanizm marksistowski był humanizmem jedynie deklaratywnym, co więcej, prowadził do życia w permanentnym kłamstwie. Zaistniało zatem negatywne doświadczenie pogwałcenia nienaruszalnej godności osoby ludzkiej. Nic więc dziwnego, że rewolucja „Solidarności" mogła wyrazić swoje aspiracje w bardzo elementarnym postulacie: „Aby Polska była Polską, to znaczy że 2+2 zawsze i wszędzie równa się 4!" Ale to właśnie znaczy, że chodzi tu o elementarny respekt dla człowieka jako istoty rozumnej, która może się spełnić jedynie w aktach swej rozumnej wolności, której nie wolno gwałcić ani presją z zewnątrz, ani aktem samozakłamania. „Solidarność" jako ruch stanowiła zasadniczą odpowiedź na długotrwałą sytuację alienacji godzącej w transcendentny charakter ludzkiego życia, co prowadziło w ostateczności do zniszczenia tego, co dla ludzkiego życia jest najbardziej rdzenne – do likwidacji więzi z innymi opartych na prawdzie manifestującej się w aktach samopoznania. Nie sposób nie przypomnieć tu, jak doświadczenie to w latach osiemdziesiątych zostało w sposób niezrównanie piękny nazwane przez etyka będącego uczestnikiem i świadkiem tych doświadczeń, które jako etyk uczynił on przedmiotem swej refleksji. „Prawda o nas – pisze ks. Tadeusz Styczeń – «skazuje» nas na wybór komunii w prawdzie o nas, czyli na radykalną miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliski, jak ja sam sobie. Gdy tego nie wiem, nie wiem najważniejszej rzeczy o samym sobie. Drugiemu jestem tak bliski, jak on sam sobie. Gdy on tego nie wie, nie wie najważniejszej rzeczy o samym sobie. Siebie samego wybieram, gdy jednocześnie afirmuję w tym wyborze każdego drugiego. I drugi wybiera naprawdę sam siebie, gdy w tym wyborze afirmuje każdego drugiego – ze mną włącznie. Oto dlaczego drugi to bliźni w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. Nigdy rywal, nigdy wróg!"[18].

To, że moralna rewolucja „Solidarności" miała charakter rewolucji bez gwałtu, wynikało nie tylko ze względów taktycznych, podyktowanych wysokim stopniem ryzyka działań opozycyjnych wobec systemu totalitarnego, ale nade wszystko było owocem odczytania w doświadczeniu zbiorowym – możliwym dzięki kulturze – aksjologicznej prawdy o człowieku. Z tego względu „Solidarność" stanowi również wzbogacenie kultury polskiej o głębsze doświadczenie człowieka w sobie i w drugim. Gdyby tylko tyle pozostało z rewolucji „Solidarności" i gdyby nawet nie dokonała ona żadnych istotnych zmian ustrojowych, już warto byłoby ją przeżyć, ponieważ odkrywszy zasadę solidarności tak głęboką jak sam człowiek, zawsze można zaczynać na nowo dzieło naprawy Rzeczypospolitej.

---

[18] T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 24.

JAKI KSZTAŁT POLSKICH PRZEMIAN?

Ks. Janusz NAGÓRNY

POJEDNANIE POLAKÓW: CZY I JAK MOŻLIWE?

Moralne zwycięstwo odnosi ten, kto uznaje swoje winy, zadośćuczyni popełnionemu złu, przemienia się i wchodzi na drogę prawdy, sprawiedliwości i miłości. Moralne zwycięstwo odnosi także ten, kto temu procesowi nie przygląda się biernie, ale czyni wszystko, co możliwe, aby w życiu poszczególnych Polaków i w całym narodzie zwyciężała prawda i miłość.

Czas przełomu wiąże się nie tylko z kresem wieku i całego tysiąclecia, nie zamyka się też w uroczystych obchodach Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Albowiem prawdziwe przełomy w życiu człowieka, a tym bardziej w życiu takiej społeczności, jaką jest naród, rzadko zbiegają się z „okrągłymi" datami. Co więcej, mają zazwyczaj charakter długotrwałego procesu, choć można zawsze próbować wskazywać określone wydarzenia – niczym „kamienie milowe" – na drogach tychże przełomów. Jest przy tym ciekawe, że niektóre z tych przełomowych wydarzeń łatwo jednoczą ludzi wokół pewnych idei i wartości, nawet jeśli jedność ta często wydaje się nazbyt powierzchowna i krótkotrwała. Natomiast inne sytuacje noszące znamiona przełomowych prowadzą – w dłuższej lub krótszej perspektywie czasowej – do rozbicia i podziałów, a najczęściej powodują ujawnienie się ran i podziałów wcześniej głęboko skrywanych lub nie mających szans uzewnętrznienia. Wydaje się, że proces ten ujawnia fundamentalną prawdę o przełomach społecznych: mają one swój spektakularny wyraz w określonych wydarzeniach i zmianach społeczno-politycznych, ale są prawdziwe dopiero wtedy, gdy znajdują całą swą głębię i potwierdzenie w wewnętrznej przemianie ludzi, którzy w tych przełomach uczestniczą i je współtworzą.

W tym świetle trzeba spojrzeć na problem pojednania Polaków na przełomie wieków i tysiącleci. Kiedy patrzy się na „polskie losy" drugiej połowy XX wieku, a w szczególności na czas ostatniego dziesięciolecia, dość łatwo można dostrzec potrzebę takiego pojednania. Można by opisywać „obraz rozbitego świata" Polaków, wskazując na bardzo różne przyczyny i przejawy podziałów. Wydaje się, że większość Polaków widzi coraz wyraźniej potrzebę pojednania, ale czy naprawdę w nie wierzy i czy podejmuje wysiłek na jego rzecz? Dlatego w pełni zasadne jest postawienie pytania o możliwość pojednania Polaków, a także o warunki takiego pojednania. Odpowiedź na te pytania jest trudna nie tylko z racji skomplikowanych losów kilku ostatnich pokoleń Polaków, nie tylko dlatego, że wkracza się w niezwykle delikatną materię

międzyludzkich relacji zwielokrotnionych w wymiarze życia społecznego i przybierających charakter trwałych struktur i instytucji, ale także dlatego, że piszący na ten temat jest również z „rodu Polaków", że nie jest i nie może być do końca tylko biernym obserwatorem, że z własnej woli, a czasami tylko poddając się nurtom „myślenia zbiorowego", uczestniczy w powikłanych losach swoich rodaków. I niech już tak będzie: w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytania nie ograniczę się do nakreślenia jakiejś ogólnej perspektywy, lecz spróbuję również odczytać możliwości i warunki pojednania Polaków, tak jak może je widzieć kapłan i teolog moralista, a także ktoś, kto wystarczająco długo żył w systemie totalitarnym, by rozumieć ówczesne źródła podziałów oraz fałsz zadekretowanej „moralno-politycznej jedności" narodu. W swojej refleksji spróbuję jednak uwzględnić bardziej uniwersalny punkt odniesienia: za taki uważam nauczanie Jana Pawła II, zwłaszcza zaś jego przesłanie, które kieruje do rodaków.

TRUDNOŚCI I PRZESZKODY NA DROGACH POJEDNANIA

Odpowiedź na pytanie o możliwość pojednania między Polakami nigdy nie będzie pełna ani realistyczna, jeśli w punkcie wyjścia nie uwzględni się tego wszystkiego, co stanowi trudności i przeszkody na drogach pojednania. Trzeba tu uniknąć dwu skrajności: z jednej strony nie wolno ukrywać tych przeszkód w przekonaniu, że ułatwi to proces pojednania; z drugiej strony nie można koncentrować się na trudnościach i przeszkodach po to, by szukać w nich usprawiedliwienia dla niepodejmowania jakichkolwiek wysiłków na rzecz pojednania.

Trudności i przeszkody wiążą się przede wszystkim z tym, co stanęło u podstaw wcześniejszych podziałów, sporów i urazów pomiędzy ludźmi. Nie jest rzeczą możliwą, by w tym miejscu przedstawić – choćby w skrócie – wszystkie te sprawy, wydarzenia historyczne i konflikty społeczno-polityczne, które wyznaczają aktualną rzeczywistość Polaków potrzebujących pojednania i jedności. Wszelkie próby pojednania, lekceważące prawdziwe źródła owych podziałów, nie usuwające ich przyczyn, będą zawsze miały charakter pozorny albo krótkotrwały. Stąd też wezwanie do przebaczenia i pojednania jest nieodłączne od wezwania do przezwyciężenia wszelkich przeszkód, które utrudniają lub uniemożliwiają ten proces.

W tym kontekście warto by Polacy uświadomili sobie, że do tego wszystkiego, co wyrasta z obciążenia przeszłością, dochodzi dzisiaj wiele postaw i zachowań, które nie pozwalają ani na prawdziwe zerwanie z tą przeszłością, ani też na poszukiwanie nowych dróg jedności z myślą o przyszłości. Nie jest prawdą, że wystarczy zapomnienie o przeszłości i ukierunkowanie energii społecznej ku przyszłości, aby rozpoczął się proces pojednania. Z perspektywy

moralnej chodzi tu nade wszystko o właściwe, czyli odpowiedzialne, podejście do zła, które stało się źródłem wielorakich podziałów.

W związku z tym wydaje się, że jedną z podstawowych przeszkód na drodze pojednania Polaków jest pokusa powierzchowności. Ciągle brakuje nam pogłębionego i wyważonego osądu czasów totalitarnego ucisku, co wiąże się nie tylko z brakiem dostępu do wielu materiałów źródłowych z tamtego okresu, nie tylko z trudnościami w ustaleniu ich wiarygodności, ale nade wszystko z wyraźną niechęcią pewnych środowisk politycznych i opiniotwórczych do podejmowania tego problemu. Jeśli nawet pojawiają się opracowania dotyczące tego okresu, to raczej koncentrują się one na opisie, natomiast prawie zupełnie pomijają kwestię określenia zasadniczych przyczyn zła, które stało się źródłem podziałów.

Obecnie narasta zjawisko, które można by określić jako próbę banalizacji zła. Chodzi tu o coś więcej niż tylko o pomniejszanie znaczenia konkretnego zła dokonanego przez konkretnych ludzi czy przez całe grupy społeczne. Banalizacja zła polega przede wszystkim na niedostrzeganiu wpływu zła popełnionego w przeszłości na aktualną kondycję człowieka i danej społeczności. Zachwiana hierarchia wartości i relatywizm w podejściu do prawdy i dobra prowadzą do tego, że człowiek nazbyt łatwo (wprost banalnie) próbuje uwolnić się od odpowiedzialności za zło, nie szukając jego źródła w sobie, lecz w uwarunkowaniach historyczno-społecznych lub w strukturach społecznych.

Postawa ta wpisuje się w szerzej występujące dzisiaj zjawisko utraty poczucia grzechu i winy, związane z zaćmieniem i znieprawieniem ludzkich sumień. W tym kontekście warto przypomnieć słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Skoczowie: „Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia!", „czas próby polskich sumień trwa!"[1] Dzisiejsze zmagania o kształt życia społecznego i państwowego zależą od tego, jakie będą sumienia ludzi. Nie wolno jednak zapominać o czasach totalitarnych, kiedy to historia płynęła pod prąd ludzkich sumień: „W imię totalitarnych ideologii miliony ludzi zmuszano do działań niezgodnych z ich najgłębszymi przekonaniami. Wyjątkowo bolesne doświadczenia ma pod tym względem cała Europa Środkowowschodnia. Pamiętamy ten okres zniewalania sumień, okres pogardy dla godności człowieka, cierpień tylu niewinnych ludzi, którzy własnym przekonaniom postanowili być wierni"[2].

Ta totalitarna przeszłość nie pozostaje bez wpływu na czasy dzisiejsze. Jakże wymownie w tym kontekście brzmią słowa Jana Pawła II: „Tą ceną są niestety głębokie rany w tkance moralnej narodu, a przede wszystkim w duszach Polaków, które jeszcze się nie zabliźniły, które jeszcze długo trzeba będzie leczyć"[3]. Osłabione i poranione przez system totalitarny sumienia Polaków mogą łatwo ulegać pokusie poddania się tendencjom, które prowadzą do

---

[1] Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy św. w Skoczowie, 22 V 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 7, s. 27.

[2] Tamże.

[3] Tamże.

utraty poczucia grzechu, poczucia winy za popełnione zło. Dlatego Ojciec Święty mówi, że pamięć o próbach sumień w tamtych czasach powinna być dla nas „stale aktualną przestrogą i wezwaniem do czujności: aby sumienia Polaków nie uległy demoralizacji, aby nie poddawały się prądom moralnego permisywizmu, aby umiały odkryć wyzwalający charakter wskazań Ewangelii i Bożych przykazań, aby umiały wybierać”[4].

Utrata poczucia grzechu, a tym samym osobistej odpowiedzialności za popełnione zło, powinna być odniesiona także do społecznego wymiaru grzechu, a więc do tego, co określa się mianem „grzechu społecznego” i „struktur grzechu”. Nie wchodząc w szczegółową analizę tej rzeczywistości – zwłaszcza w odniesieniu do życia społecznego w Polsce – trzeba podkreślić, że za grzechy społeczne i za stworzone w naszym kraju różne struktury grzechu (począwszy od niesprawiedliwego porządku prawnego, poprzez instytucje ucisku społecznego, aż po wielorakie formy zakłamania i naruszania ludzkiej wolności) są zawsze odpowiedzialne konkretne osoby. Odpowiedzialność ta rozkłada się oczywiście w różnym stopniu. Ojciec Święty Jan Paweł II stwierdził, że każdy grzech społeczny jest nagromadzeniem grzechów osobistych: „Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmowy milczenia lub zamaskowania udziału w złu albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby”[5]. W świetle tych słów widać wyraźnie, jak niebezpieczna dla sprawy pojednania w Polsce jest tendencja do przerzucania osobistej odpowiedzialności konkretnych ludzi na dawny system społeczny i jego struktury.

Ten brak poczucia odpowiedzialności za zło, związany z utratą poczucia grzechu i z zaćmieniem ludzkich sumień, jest dzisiaj wzmacniany przez fałszywą wizję tolerancji. Wbrew fałszywemu – na różne sposoby nagłaśnianemu i wzmacnianemu – przekonaniu, że tolerancja jest „lekarstwem” na złe doświadczenia z przeszłości, trzeba wyraźnie stwierdzić, że prawdziwa tolerancja nie może być nigdy utożsamiana z postawą akceptacji zła. Tolerowanie zła w imię fałszywej miłości jest jeszcze jednym przykładem banalizacji zła, i nie tylko nie usuwa przeszkód na drodze pojednania, lecz stwarza nowe trudności na przyszłość (przede wszystkim przez zafałszowanie odpowiedzialności).

Takie zachowanie prowadzi także do zafałszowania istoty miłosierdzia i przebaczenia. Każda wizja postawy miłosierdzia, która pomija problem praw-

---

[4] Tamże.

[5] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.

dy o popełnionym złu, nie tylko nie ułatwia procesu przebaczenia i pojednania, lecz prowadzi do swoistego „rozzuchwalenia się" zła. Wszelkie domaganie się rozliczenia z przeszłością w imię prawdy bywa w takiej sytuacji określane jako brak miłości i tolerancji, a nawet jako przejaw nienawiści.

ISTOTA I PŁASZCZYZNY POJEDNANIA

Na tle powyższych trudności i przeszkód, które odnoszą się do dramatycznej polskiej przeszłości i do obecnych fałszywych wizji dróg jedności i pojednania, trzeba powrócić do pytania o sens i istotę pojednania. Bez wątpienia pojednanie Polaków jest nie tylko potrzebne, ale i możliwe. Wskazywanie na przeszkody i trudności nie może być w żadnej mierze – jak zostało to już powiedziane – usprawiedliwieniem dla postawy bierności i rezygnacji. Paradoksalnie dopiero przez ukazanie tego wszystkiego, co staje na drodze pojednania, możliwe jest odczytanie całej głębi tego procesu, który jest skomplikowany i trudny. Chodzi bowiem o coś więcej niż tylko o usunięcie przeszkód i o naprawienie zła. Proces pojednania ma charakter wielopłaszczyznowy, podobnie jak międzyosobowe i społeczne relacje wśród Polaków.

Wydaje się jednak, że istotę tego procesu można opisywać odwołując się do kategorii komunikacji społecznej w duchu prawdy i miłości. Każda wspólnota (pojęta jako „communio personarum" – „komunia osób") tworzy się i rozwija na drodze komunikacji, która najpierw ma zawsze charakter komunikacji międzyosobowej, a dopiero później przybiera postać komunikacji społecznej. Prawda i miłość, a dokładniej: prawda w miłości i miłość w prawdzie, stanowią fundament i warunek wszelkiej komunikacji ludzkiej[6]. Stąd też pojednanie społeczne jako jedna z dróg komunikacji jest możliwe na drodze prawdy i miłości. Każda próba pojednania, która zagubi jeden z tych elementów, nie będzie ani prawdziwa, ani skuteczna. Ileż zatem mądrości potrzeba wśród Polaków, aby nie próbowali pomniejszać ani usuwać w cień prawdy na rzecz poszukiwania dróg miłości i pojednania.

Wskazanie, że proces pojednania dokonuje się w ramach komunikacji społecznej, pozwala na jeszcze mocniejsze podkreślenie, że mamy do czynienia z procesem wielopłaszczyznowym. Najszerszą perspektywę wyznacza pojednanie o charakterze ogólnonarodowym czy też ogólnospołecznym[7]. Jedną z naj-

---

[6] Szerzej ta wizja komunikacji społecznej została przedstawiona w: J. N a g ó r n y, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 296-327.

[7] Refleksja niniejsza koncentruje się na kwestii pojednania Polaków, a więc dotyka nade wszystko płaszczyzny narodowej. Nie wolno jednak zapominać, że w naszej społeczności żyją także różne mniejszości narodowe. Potrzeba drogi pojednania i na tej płaszczyźnie; niezależnie od wielu punktów stycznych jest to zagadnienie odrębne, podobnie jak kwestia pojednania w skali międzynarodowej.

trudniejszych płaszczyzn pojednania jest płaszczyzna polityczna, albowiem do podziałów i nieufności z czasów systemu totalitarnego dochodzą dzisiaj nowe, wyrastające nie tylko z uzewnętrzniania się wielu sprzecznych interesów poszczególnych grup społecznych (co stało się dzisiaj możliwe), ale także z wielu innych sprzeczności cechujących czas transformacji systemu politycznego. Błędy i niedomagania okresu transformacji przyczyniają się także do tego, że trudne staje się pojednanie dzięki konsekwentnemu tworzeniu sprawiedliwego systemu ekonomicznego. Tutaj także do dawnych niesprawiedliwości i krzywd dochodzą nowe. Trzeba też powiedzieć, że fałszywa wizja równości (utożsamianej ze sprawiedliwością), jako pozostałość systemu komunistycznego, rodzi nowe doświadczenie krzywdy, wzmacniane ogromnym rozwarstwieniem społeczno-ekonomicznym oraz nieumiarkowanym gromadzeniem dóbr przez „nowobogackich".

Niełatwe też wydaje się pojednanie w duchowych wymiarach życia narodowego: chodzi tu o pojednanie o charakterze kulturowym i moralnym. Lata komunizmu nie pozostały bez wpływu na odniesienie Polaków do własnego dziedzictwa narodowego, często zafałszowanego lub nawet nie poznanego. Także obecna sytuacja przynosi nowe podziały. Na jednym biegunie sytuują się ci, którzy chcieliby to dziedzictwo narodowe zamienić w swoiste „getto", na drugim zaś ci, dla których wszelkie odwołanie się do wartości narodowych jest tożsame z nacjonalizmem i szowinizmem, a „wejście do Europy" uzależniają od zdystansowania się od dziedzictwa polskości. W tym kontekście niełatwe staje się wezwanie do jedności moralnej Polaków, zwłaszcza że wielu z nich pamięta fałsz propagandy komunistycznej z czasów Gierka, kiedy tak wiele mówiło się o jedności moralno-politycznej narodu. Poszukiwanie jedności moralnej poprzez proces pojednania nie może nigdy pomijać problemu odpowiedzialności moralnej za przeszłość, ale ostatecznie powinno być ukierunkowane na cele wspólne dla całej narodowej wspólnoty, a tym samym nie może zrezygnować z poszukiwania całościowej wizji państwa i bytu narodowego. Pojednanie będzie więc możliwe jeśli Polacy potrafią identyfikować się z taką całościową wizją przyszłości Polski.

Nie ulega jednak wątpliwości, że skuteczne pojednanie narodowe jest ostatecznie możliwe na drodze odbudowywania więzi międzyosobowych, a więc na płaszczyźnie relacji międzyludzkich. Z jednej strony wskazuje to na długotrwałość procesu, w którym mają nie tylko zabliźnić się rany z przeszłości, ale także na to, iż potrzebne jest codzienne poszukiwanie dróg jedności (ludzie ciągle się dzielą i powinni stale poszukiwać dróg jedności i pojednania). Z drugiej strony pozwala to zrozumieć, że pojednania w skali ogólnonarodowej nie da się odgórnie „zadekretować", że nie wystarczą tu jedynie wysiłki określonych kręgów czy elit społecznych. Prawdziwe pojednanie między Polakami będzie zawsze owocem procesu, który ma charakter oddolny, nawet jeśli prawdą jest, że winien być wspomagany przez aktywną

pracę na jego rzecz ze strony tych wszystkich, którzy rozumieją jego potrzebę i sens.

Wszystko to, co zostało do tej pory powiedziane, pozwala zrozumieć, że pojednanie, do którego wezwani są Polacy, nie ma i nie może mieć charakteru maksymalistycznego ani też nie dokona się w sposób spektakularny jako pojedyncze wydarzenie. Chodzi tu zatem o proces, w którym zbyt maksymalistyczne postawy w odniesieniu do jedności narodu mogą go jedynie utrudnić, jeśli nie wręcz uniemożliwić. Proces ten powinien uwzględniać pluralistyczny charakter współczesnego społeczeństwa oraz społeczny wymiar ludzkiej wolności, tak by w życiu społecznym było miejsce nie tylko na solidarność, ale także na prawo do sprzeciwu[8]. Zamiast więc złudnego przekonania o możliwości stworzenia całkowitej jedności Polaków, które prowadzi do wspomnianego maksymalizmu, trzeba dzisiaj kształtowania postaw, poprzez które Polacy będą podejmować tu i teraz wysiłek na miarę możliwości, jakie niesie z sobą określona sytuacja historyczna. To z tej perspektywy trzeba wskazywać najważniejsze uwarunkowania pojednania między Polakami.

ISTOTNE WARUNKI „POLSKIEGO" POJEDNANIA

Trzeba powtórzyć raz jeszcze: pojednanie między Polakami jest możliwe, ale na różne sposoby uwarunkowane. Już ukazanie podstawowych przeszkód i trudności na drodze pojednania oraz próba określenia istoty i podstawowych płaszczyzn tego procesu wskazały mniej lub bardziej wyraźnie na niektóre warunki pojednania. Przychodzi teraz niejako postawić kropkę nad „i", by dokładniej przyjrzeć się tym warunkom.

Skoro jedną z najważniejszych przeszkód na drodze pojednania jest brak prawdy w relacjach międzyludzkich (dotyczy to zwłaszcza tej strony, która uczyniła zło), to podstawowym warunkiem pojednania jest uznanie zła w duchu prawdy. Wprawdzie cały proces pojednania jest jakąś próbą wzniesienia się ponad zło, które stoi u źródeł istniejącego podziału, ale wcale nie oznacza to zatarcia prawdy o tym złu. Dlatego też – jak pisze Jan Paweł II – „w każdym przypadku Kościół popiera pojednanie w prawdzie, wiedząc dobrze, że ani pojednanie, ani jedność nie mogą istnieć poza prawdą lub wbrew niej"[9]. W nauce społecznej Kościoła podkreśla się wyraźnie, że prawda jest siłą i zarazem warunkiem pokoju. Pokój oparty na prawdzie nie byłby do pomyślenia bez pojednania. Oznacza to, że z jednej strony pojednanie nigdy nie będzie w pełni możliwe i owocne (także w sensie: trwałe), jeśli nie będzie oparte na prawdzie, ale z drugiej strony odrzucenie z góry możliwości przebaczenia i pojednania

[8] Por. N a g ó r n y, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 113-132.
[9] J a n P a w e ł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 9.

między ludźmi jest niczym innym jak okłamywaniem siebie samych i przyjęciem „śmiercionośnej logiki kłamstwa”[10].

Przebaczenie i pojednanie jest zawsze najpierw wyrazem bezinteresownej miłości. Ale tak jak miłość nie może istnieć bez prawdy, tak przebaczenie i pojednanie nie może się dokonać inaczej jak na drodze prawdy. Na kłamstwie i fałszu nie da się zbudować wspólnoty międzyludzkiej, gdyż są one źródłem podejrzeń i podziałów[11]. Można by wskazać liczne przykłady, w jaki sposób manipulacja prawdą i zakłamanie relacji międzyludzkich prowadzi do rozbicia społecznego i do naruszenia zasady wzajemnego zaufania, tak istotnej dla jedności między ludźmi[12].

Prawdę o tym, że proces pojednania bynajmniej nie sprzeciwia się poszukiwaniu prawdy, ale wprost przeciwnie – domaga się jej, zwłaszcza zaś prawdy o tym wszystkim, co stało się źródłem podziałów, trzeba szczególnie mocno przypominać Polakom dzisiaj, kiedy to w imię permisywizmu moralnego proces pojednania często próbuje się sprowadzić do zamykania oczu na zło. Co więcej, twierdzi się niekiedy, że pełne pojednanie domaga się rezygnacji z dochodzenia prawdy. Tymczasem, jeśli pojednanie ma być trwałe i skuteczne, dokonane zło powinno być rozpoznane i w miarę możliwości naprawione. Dotyczy to zarówno relacji między ludźmi, jak i relacji między grupami społecznymi i całymi narodami. Ustalenie prawdy jawi się jako pierwszy krok na drodze do pojednania.

Warto przy okazji dodać, że brak prawdy (brak przyznania się do zła w duchu prawdy) utrudnia pojednanie nie tylko tym, którzy nie poczuwają się do żadnej winy. Także druga strona konfliktu i podziału, która została dotknięta złem i która jest wezwana do wielkodusznego przebaczenia, staje przed wyjątkowo trudną sytuacją. Albowiem wezwanie do pojednania zostaje – jeśli można się tak wyrazić – „zranione” przez brak pokornego przyznania się do prawdy przez tych, którzy zawinili. Od strony psychologicznej zawsze łatwiej

---

[10] Por. t e n ż e, *Prawda siłą pokoju*, Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju 1980, nr 10, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985.

[11] Por. t e n ż e, *Przebacz, a zaznasz pokoju*, Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1997, nr 5, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 1.

[12] Podczas drugiej pielgrzymki do Polski Ojciec Święty zwracał uwagę na znaczenie zaufania w życiu społecznym. Jego słowa nie straciły nic ze swej aktualności: „Cały Naród polski musi żyć we wzajemnym zaufaniu, a to zaufanie opiera się na prawdzie. Owszem, cały Naród polski musi odzyskać to zaufanie w najszerszym kręgu swej społecznej egzystencji. Jest to sprawa zupełnie podstawowa. Nie zawaham się powiedzieć, że od tego właśnie – od tego przede wszystkim: od zaufania zbudowanego na prawdzie – zależy przyszłość Ojczyzny. Trzeba centymetr po centymetrze i dzień po dniu budować zaufanie – i odbudowywać zaufanie – i pogłębiać zaufanie! Wszystkie wymiary społecznego bytu, i wymiar polityczny, i ekonomiczny, oczywiście – wymiar kulturalny, i każdy inny opiera się na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota”. J a n P a w e ł II, *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. we Wrocławiu, 21 VI 1983), w: tenże, *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Watykan 1983, s. 156n.

jest człowiekowi przebaczyć swemu winowajcy, jeśli ten uznaje zło, wyraża skruchę i próbuje w jakiś sposób zadośćuczynić, aniżeli przebaczyć i pojednać się z kimś, kto butnie nie przyznaje się do winy.

Nie wolno się więc dziwić tym wszystkim Polakom, ani tym bardziej ich potępiać, którzy nieufnie odnoszą się do obecnych wezwań do pojednania, patrząc, jak wielu ludzi, którzy aktywnie uczestniczyli w budowaniu i podtrzymywaniu totalitarnego systemu zniewolenia narodu, nie tylko nie ponosi za to żadnej odpowiedzialności prawnej, ale jednocześnie nie wykazuje żadnego poczucia winy. Ludzie ci nie tylko nie żałują swojego udziału w systemie kłamstwa i zniewolenia, a nawet buńczucznie przypisują sobie zasługi w tym, co ludzie w Polsce osiągnęli pomimo istnienia systemu komunistycznego. Trzeba jednocześnie dodać, że pełne pychy, a w skrajnych przypadkach bezczelne zachowanie się ludzi, którzy służyli w aparacie przemocy lub brali aktywny udział w totalitarnym systemie władzy, bywało i wciąż jeszcze bywa wzmacniane przez pewne ośrodki medialne i polityczne, dla których każde krytyczne odniesienie do tego typu ludzi i ich zachowań, każde żądanie rozliczenia się z przeszłością jest traktowane jako zamach na demokrację, jako przejaw braku tolerancji i rzekoma niezdolność do przebaczenia i pojednania. Co więcej, uznaje się, że każde dążenie do poznania pełnej prawdy o PRL-u i szukanie ludzi odpowiedzialnych za ten system zniewolenia jest przejawem braku miłości chrześcijańskiej. Jakże często pada wówczas oskarżenie o „seanse nienawiści" i „zoologiczny antykomunizm".

Jeśli prawda warunkuje przebaczenie i pojednanie, to jednocześnie nie wolno zapominać, że ostatecznie jest to prawda ściśle złączona z miłością. Tylko prawda w miłości i miłość oparta na fundamencie prawdy mogą prowadzić do trwałego i skutecznego pojednania. Przypomniał to Jan Paweł II podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny: „Miłość otwiera na drugiego człowieka, stając się tym samym podstawą ludzkich relacji. Uzdalnia do przekraczania bariery własnych słabości i uprzedzeń. Oczyszcza pamięć, uczy nowych dróg, otwiera perspektywy prawdziwego pojednania, którego istotnym owocem jest wspólne dawanie świadectwa Ewangelii, tak bardzo potrzebnego współczesnemu światu"[13].

Pojednanie nie byłoby nigdy w pełni prawdziwe, gdyby nie było wyrazem miłości, gdyby nie wyrastało z miłości i gdyby nie prowadziło do pogłębienia miłości. Egoizm, urazy i różne przejawy obojętności i nienawiści, małostkowość i małoduszność sprawiają, że pojawiające się między ludźmi nieporozumienia, kłótnie i podziały nabierają charakteru trwałego. Dotyczy to także płaszczyzny pojednania narodowego. Trzeba więc, by Polacy zrezygnowali z chęci rozwią-

---

[13] Tenże, *Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności Kościoła* (Przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego w Drohiczynie, 10 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 47.

zywania trudnych problemów na drodze przemocy, by porzucili ducha zawziętości i zaciętości. Prawdziwa miłość bliźniego jest wezwaniem do odrzucenia zatwardziałości serca, czysto formalistycznego i legalistycznego podejścia do innych ludzi.

Trzeba mocno podkreślić, że pojednanie i przebaczenie – zarówno w relacjach międzyosobowych, jak i w skali narodu – nie jest dla człowieka czymś spontanicznym i naturalnym, a w pewnych sytuacjach życiowych może nawet oznaczać postawę wprost heroiczną. Można tu tylko wspomnieć o bólu rodziców po zamordowaniu ich dziecka, o dramacie człowieka, który cierpiał całe lata w komunistycznych więzieniach, a i potem był prześladowany. Nie wolno z góry potępiać takich ludzi ta to, że nie są zdolni do przebaczenia i pojednania. Jakże ważna jest tutaj perspektywa chrześcijańskiej wiary, która uczy „zło dobrem zwyciężać". Pomni na Chrystusowe wezwanie do przebaczenia i na Jego wzór na krzyżu, wszyscy Jego wyznawcy powinni zrozumieć, że przebaczenie, choć nastręcza tak wiele trudności, może stać się udziałem nawet serca rozdartego cierpieniem, zawsze w oparciu o tę Miłość, której źródłem jest właśnie krzyż Chrystusa.

Od strony psychologicznej nie można jednak lekceważyć tego wszystkiego, co jawi się jako brzemię przeszłości, co wyrasta z różnych doświadczeń krzywdy, zawodu, niewierności, co niesie z sobą rozczarowanie do konkretnego człowieka, a niekiedy do całej społeczności. To brzemię przeszłości może nie tylko niszczyć jedność między ludźmi, ale także może utrudniać relacje pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi i całymi narodami. Jan Paweł II uznaje jednak za oczywiste dla chrześcijan to, „że nie można pozostawać więźniem przeszłości; jednostki i narody potrzebują swoistego «oczyszczenia pamięci», aby zło przeszłości nie odrodziło się na nowo. Rzecz nie w tym, aby zapomnieć o minionych wydarzeniach, ale by odczytać je w nowym duchu, ucząc się właśnie z bolesnych doświadczeń, że tylko miłość buduje, a nienawiść niesie zniszczenie i ruinę. Śmiercionośna rutyna odwetu musi ustąpić miejsca wyzwalającej nowości przebaczenia"[14]. Warto się jednak spytać: czego potrzeba, by te minione wydarzenia, które stanowią brzemię utrudniające pojednanie między ludźmi, odczytać w nowym duchu, niejako wznieść się ponad negatywne doświadczenia? Ale też trzeba się spytać (od strony negatywnej): co stoi na przeszkodzie „oczyszczaniu pamięci", a tym samym na drodze przebaczenia i pojednania?

Chrześcijanie odczytują to wezwanie do pojednania na drodze miłości również poprzez ewangeliczny nakaz miłości nieprzyjaciół (por. Mt 5, 43-48), który ma też swój wymiar społeczny. Niestety, obecne jest dziś zjawisko, które można określić jako „szukanie sobie nieprzyjaciela (wroga) za wszelką cenę" i tworzenia wokół siebie atmosfery nieprzyjaźni i wrogości. Jest to postawa, która

[14] T e n ż e, *Przebacz, a zaznasz pokoju* (Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1997), nr 3.

w poważnym stopniu utrudnia proces pojednania w wymiarze zarówno międzyosobowym, jak i społecznym. Dlatego tak ważne staje się przezwyciężenie stereotypu wroga społecznego, który jest najczęściej skutkiem fałszywej propagandy albo nieprzezwyciężonych urazów z przeszłości. Dotyczy to zwłaszcza skutków systemu komunistycznego opartego na zasadzie walki klas, a więc na zasadzie stałego przeciwstawiania sobie różnych grup społecznych. Przywiązanie do wizji klasowego społeczeństwa, a tym samym często do fałszywego obrazu „przeciwnika", jest już samo w sobie ogromną przeszkodą w procesie pojednania społecznego.

Miłość oznacza pozytywne nastawienie do ludzi, nawet wówczas, kiedy widzi się i krytycznie ocenia zło, które czynią. Dlatego też miłość wzywa, by szukać tego, co ludzi łączy. Miłość nie pozwala też na postawę rezygnacji wobec konfliktów i podziałów. Dotyczy to zwłaszcza tych, którzy powołują się na Chrystusowe prawo miłości, które nie pozwala na bierność i poddanie się temu wszystkiemu, co niszczy pokój i pojednanie między ludźmi. Jakże wymowne są tu słowa Jana Pawła II, który stwierdza: „przebaczenie może się wydawać sprzeczne z ludzką logiką, bo ona często kieruje się zasadą rywalizacji i odwetu. Przebaczenie natomiast czerpie natchnienie z logiki miłości – tej miłości, którą Bóg darzy każdego człowieka, każdy lud i naród, całą ludzką rodzinę"[15].

Miłość, która nie rezygnuje z upomnienia, przypomina, że przebaczenie jest oparte na prawdzie. Przypomina także, że miłość i miłosierdzie nigdy nie oznaczają rezygnacji z wymagań sprawiedliwości. Sprawiedliwość w odniesieniu do pojednania jest w ujęciu chrześcijańskim czymś więcej niż tylko ustaleniem tego, co się słusznie należy stronom konfliktu. Ponieważ kryterium tej sprawiedliwości jest prawo Boga i Jego plan miłości, to zmierza ona nade wszystko do ponownego nawiązania właściwych relacji z Bogiem, z samym sobą, z innymi. W tym kontekście Jan Paweł II stwierdza, że „nie istnieje [...] żadna sprzeczność między przebaczeniem a sprawiedliwością. Przebaczenie bowiem nie usuwa ani nie umniejsza konieczności naprawienia zła, będącej nakazem sprawiedliwości, lecz zmierza do ponownego włączenia osób i grup do społeczności, a państw do wspólnoty narodów. Żadna kara nie powinna deptać niezbywalnej godności winowajcy. Droga do skruchy i rehabilitacji musi być zawsze otwarta"[16].

Można by odwoływać się tu do tego, co Papież mówi o sprawiedliwości w kontekście miłosierdzia. Podkreśla on z jednej strony, że nie wystarczy sama sprawiedliwość w relacjach między ludźmi i w całości życia społecznego, ale jednocześnie wskazuje na pełniejsze rozumienie sprawiedliwości, jeśli zostanie ona odniesiona do swego głębszego źródła, jakim jest miłość i miłosierdzie. Jeśli sprawiedliwość będzie dopełniona „miłością miłosierną", wówczas będzie moż-

[15] Tamże, nr 1.
[16] Tamże, nr 5.

liwe prawdziwe pojednanie między ludźmi na drodze przebaczenia. Według Jana Pawła II właściwie rozumiane przebaczenie nie uchyla obiektywnych wymagań sprawiedliwości. Co więcej, celem przebaczenia jest także właściwie rozumiana sprawiedliwość, albowiem przebaczenie i pojednanie nie oznaczają pobłażliwości wobec zła, a naprawienie zła stanowi istotny warunek przebaczenia. Do pełni pojednania nie wystarczy jednak tylko jakieś „wyrównanie" w duchu sprawiedliwości, lecz konieczna jest miłość jako afirmacja człowieka[17].

Ukazanie najważniejszych warunków i dróg pojednania nie ogranicza się do przezwyciężania istniejących przeszkód. Konieczne jest stałe poszukiwanie dróg jedności, pokoju i braterstwa w duchu miłości, do której człowiek został nie tylko wezwany, ale którą został obdarowany. To w oparciu o dar miłości możliwe jest kształtowanie pewnego stylu życia nacechowanego wzajemną akceptacją i zdolnością do szczerego przebaczenia.

Wielka jest rola Kościoła w kształtowaniu takiego stylu życia, w którym będzie miejsce na przebaczenie i na pojednanie w duchu miłości i miłosierdzia, a zarazem w duchu poszanowania prawdy i wymagań sprawiedliwości[18]. Misja Kościoła w rozbitym i podzielonym świecie jest niczym innym jak „posługą jednania" (por. 2 Kor 5, 18-20). Oznacza to, że każdy członek Kościoła powinien czuć się odpowiedzialny za dzieło pojednania, a więc być „sługą pojednania". Zarówno Kościół, jak i poszczególni chrześcijanie wypełnią swoją misję, kiedy tę posługę podejmą w Chrystusie, który jest fundamentem pojednania, mocą Ducha Świętego jako Ducha Jedności i Miłości[19]. Dlatego też Polacy jako wyznawcy Chrystusa powinni być w pierwszym szeregu tych, którzy działają na rzecz pojednania.

Wierzący Polacy powinni podejmować trud pojednania zawsze w ścisłym powiązaniu z Chrystusową misją pojednania, którą dzisiaj głosi i urzeczywistnia Kościół. Powinni mieć przy tym świadomość, że jeśli chce się przezwyciężyć

---

[17] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.

[18] Por. tenże, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 8-9.

[19] Tę rolę Kościoła przypomniał Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w 1999 roku: „Kościół nieustannie żyje Ewangelią pokoju. Głosi ją wszystkim ludom i narodom. Niestrudzenie ukazuje drogi pokoju i pojednania. Wprowadza pokój, burząc mury uprzedzeń i wrogości między ludźmi. Czyni to przede wszystkim przez sakrament pokuty i pojednania, niosąc łaskę Bożego miłosierdzia i przebaczenia, dociera do samych korzeni ludzkich niepokojów, leczy zranione grzechem sumienia, tak że człowiek doznaje wewnętrznego ukojenia i staje się nosicielem pokoju. Kościół dzieli się też tym pokojem, którego sam na co dzień doświadcza w Eucharystii. Eucharystia jest szczytem naszego pokoju. W niej dokonuje się ofiara pojednania z Bogiem i braćmi, rozbrzmiewa słowo Boże zwiastujące pokój, płynie nieustanna modlitwa: «Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, obdarz nas pokojem». W Eucharystii otrzymujemy dar samego Jezusa, który ofiaruje siebie i staje się naszym pokojem. Doświadczamy wówczas ze szczególną wyrazistością, że tego pokoju świat dać nie może, bo go nie zna (por. J 14, 27)". Jan Paweł II, *Społeczeństwa i narody potrzebują ludzi pokoju* (Homilia podczas nabożeństwa w Toruniu, 7 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 31.

przeszkody stojące na drodze do pojednania, nade wszystko przeszkody typu psychologicznego, mające charakter resentymentów, stereotypów i urazów wyrastających z wspomnianych wyżej obciążeń przeszłości, nie wystarczy jedynie odwołanie się do ludzkiego wysiłku na tej drodze, lecz konieczne jest wskazanie na niewyczerpane źródło przebaczenia i pojednania, którym jest dar Bożego przebaczenia. Ten, kto doświadcza mocy i wielkości tego przebaczenia od Boga, zwłaszcza wtedy, gdy uświadamia sobie niezasłużony charakter tego daru, łatwiej otworzy się na cały proces przebaczenia i pojednania między ludźmi. Taka postawa otwartości możliwa będzie także w tych przypadkach, kiedy druga strona konfliktu nie jest jeszcze skłonna do udziału w procesie pojednania albo też ze względu na swoje zachowanie nie wydaje się zasługiwać na akt przebaczenia. Wielkoduszność aktu przebaczenia jest możliwa – jak się wydaje – jedynie wówczas, kiedy człowiek odniesie swoje życie (a także życie osoby, której przebacza) do miłosiernej miłości Boga.

Dopiero z perspektywy chrześcijańskiej pojednanie między Polakami nabiera pełniejszego blasku i staje się w pełni możliwe. Jego fundamentem jest bowiem już nie tylko sam wysiłek ludzki, ale także nadprzyrodzone wsparcie ze strony Boga. W niczym nie pomniejsza to potrzeby wysiłku ze strony Polaków, choć stale powinni oni pamiętać, że ich miłość i zdolność do pojednania są zranione przez grzech i potrzebują stałego oczyszczenia i pogłębienia, które ma swoje źródło w miłości Boga. Dla wyznawców Chrystusa jest rzeczą jasną, że źródłem wszelkiego rozdarcia we wnętrzu człowieka i wszelkich podziałów między ludźmi jest grzech. Jeśli człowiek sprzeciwi się Bogu, jeśli odrzuci Jego miłość, jeśli nie będzie się starał na nowo powrócić do Boga, sam stanie się źródłem i narzędziem podziałów w relacjach międzyludzkich i w skali całego społeczeństwa. Uświadomienie sobie tej prawdy pozwala nie tylko przyjąć, że początkiem wszelkiego pojednania między ludźmi jest nawrócenie do Boga i pojednanie z Nim, ale także zrozumieć, że proces pojednania z ludźmi możliwy jest dzięki łasce Bożej.

Niech będzie wolno na zakończenie przypomnieć słowa Ojca Świętego, wypowiedziane podczas drugiej pielgrzymki do Polski, a wzywające do moralnego zwycięstwa całego narodu. Ukazując powołanie narodu polskiego do zwycięstwa Jan Paweł II stwierdził, że nasz naród w ciągu swych dziejów odnosił różne zwycięstwa, ale także ponosił klęski. Dodał przy tym, że były to również klęski o charakterze moralnym. Tym bardziej więc naród wezwany jest do zwycięstwa, które ostatecznie jest zwycięstwem moralnym: „Naród nade wszystko musi żyć o własnych siłach i rozwijać się o własnych siłach. Sam musi odnosić to zwycięstwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na tym etapie dziejów. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie chodzi o zwycięstwo militarne [...], ale o zwycięstwo natury moralnej. To ono właśnie stanowi istotę wielokrotnie proklamowanej odnowy. Chodzi tu o dojrzały ład życia narodowego i państwowego, w którym będą respektowane podstawowe prawa człowieka.

Tylko zwycięstwo moralne może wyprowadzić społeczeństwo z rozbicia i przywrócić mu jedność. Taki ład może być zarazem zwycięstwem rządzonych i rządzących. Trzeba do niego dochodzić drogą wzajemnego dialogu i porozumienia"[20].

Trzeba widzieć pojednanie między Polakami jako zwycięstwo natury moralnej, a więc jako zwycięstwo, w którym nie ma zwycięzców i zwyciężonych, gdyż zwycięstwo to odnosi cały naród. Ponieważ jednak chodzi o zwycięstwo o charakterze moralnym, proces pojednania nie może naruszać żadnych wymagań natury moralnej, nie może się odbywać niejako „na skróty", nie da się go zapisać jedynie w kategoriach prawnych, nie jest też możliwe sprowadzenie go do procesu o charakterze co najwyżej społecznym lub politycznym. Moralne zwycięstwo odnosi ten, kto uznaje swoje winy, zadośćuczyni popełnionemu złu, przemienia się i wchodzi na drogę prawdy, sprawiedliwości i miłości. Moralne zwycięstwo odnosi także ten, kto temu procesowi nie przygląda się biernie, ale czyni wszystko, co możliwe, aby w życiu poszczególnych Polaków i w całym narodzie zwyciężała prawda i miłość. Ostatecznym zwycięzcą jest naród. Chociaż należy wierzyć w takie zwycięstwo, to nie wolno ukrywać, jak trudna i długa może być droga do jego urzeczywistnienia.

---

[20] Jan Paweł II, *Moralne zwycięstwo narodu* (Homilia podczas Mszy św. w Warszawie, 17 VI 1983), w: tenże, *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja*, s. 42n.

Julian AULEYTNER

POLITYKA SPOŁECZNA W SŁUŻBIE ROZWOJU I SOLIDARNOŚCI

W polityce społecznej toczy się dziś spór pomiędzy promocją wartości liberalnych a solidarnością społeczną. [...] Rzecz idzie o dobro wspólne, wymagające solidarności ogółu w działaniach zbiorowych.

POLSKA KWESTIA SPOŁECZNA W XX WIEKU

Kwestia społeczna jest przedmiotem zarówno działalności państwa, jak i refleksji naukowej. Jako przedmiot działalności państwa wiąże się ze stałym poszukiwaniem sprawiedliwości w życiu społecznym, z próbami wyrównywania nieuzasadnionych różnic socjalnych między poszczególnymi grupami społecznymi. Różnice te są postrzegane jako wyraz braku solidarności, a także jako hamulec rozwoju. Jako przedmiot refleksji naukowej kwestia społeczna jest ważnym elementem nauki o polityce społecznej.

Wprowadzone powyżej rozróżnienia mają istotne znaczenie: wskazują na konieczny dystans między nauką a praktyką, który ujawnia konflikt, a przynajmniej napięcie, pomiędzy ideą a działaniami[1]. W nowym ustroju gospodarki rynkowej nauka o polityce społecznej nie jest tożsama z podejmowaniem konkretnych działań przez państwo i inne podmioty. Raczej bada je ona, opisuje i ocenia ich skuteczność według przyjętej przez badacza – świadomie lub nieświadomie – hierarchii wartości.

W przeciwieństwie do naukowca, działacz społeczny lub polityczny – chcąc być skutecznym – musi działać szybko i zależy mu przede wszystkim na doraźnym i widocznym efekcie. Dla działacza mniej istotne są zatem długofalowe skutki jego decyzji. Liczy się przede wszystkim efekt bieżący. W demokracji wiąże się to również z obietnicami wyborczymi i z walką o władzę lub o dostęp do niej. Praktyka taka wywołuje nowe, o innej jakości problemy społeczne. Doraźne rozwiązanie problemu nie oznacza, że w dłuższej perspektywie nie pojawi się nowa komplikacja.

Nie dostrzeganym problemem jest rozrastająca się biurokracja w dziedzinie organizacji pomocy społecznej, która ma bezpośredni wpływ na sposób roz-

---

[1] Szerzej na ten temat zob.: J. Auleytner, *Polityka społeczna. Teoria i praktyka*, Warszawa 1997.

wiązywania palących potrzeb jednostek i grup. Biurokracja jest ze swej natury konserwatywna; ma własny styl działania, różny od działań polityków, i stanowi potężną siłę, która na ogół spowalnia reformy. Stąd często dochodzi do konfliktu interesów między działaczami a biurokracją. Aparat biurokratyczny jest pośrednikiem między państwem a człowiekiem biednym, niepełnosprawnym, bezdomnym, bezrobotnym, starym, pokrzywdzonym. Ostatecznie to on decyduje o losie tych ludzi.

Tymczasem nauka o polityce społecznej nie walczy o władzę, bada problemy społeczne, dostrzega różnorodne bieżące interesy poszczególnych grup społecznych, ponadto przewiduje długofalowe skutki działań. Ta osobliwa pozycja nauki daje jej możliwość formułowania prognoz nie obciążonych myśleniem koniunkturalnym czy uwikłanym w bieżącą grę interesów politycznych i personalnych.

W polskiej nauce o polityce społecznej nie znajdujemy podręcznikowych, historycznych opracowań kwestii społecznej. W efekcie pięć pokoleń Polaków uczy się polityki społecznej bez znajomości jej historii. Takie traktowanie polityki społecznej sprzyja utrwalaniu rozwiązań przypadkowych i doraźnych, nie opartych na doświadczeniach pokoleń. Na takim podejściu zaważyły z różnych powodów lata 1939-1989. Z perspektywy kończącego się wieku można dostrzec obszary niewiedzy o działalności społecznej: na przykład w latach 1901-1918 lub w latach 1939-1957. Nie dysponujemy precyzyjnymi odpowiedziami na pytanie: jak wyglądały wówczas kwestie socjalne?, jak były rozwiązywane?, jak ludzie przetrwali ten czas? Dysponujemy jedynie wycinkowymi opisami rzeczywistości społecznej z różnych okresów, które zaledwie ilustrują skalę subiektywnie odczuwanej krzywdy, nie wyjaśniają jednak mechanizmów i przyczyn niesprawiedliwości. Usprawiedliwieniem tego stanu rzeczy było stopniowe wyłanianie się dopiero w XX wieku nowej nauki o polityce społecznej, której przedstawiciele wywodzili się z różnych dyscyplin naukowych i reprezentowali różne opcje ideowe. Nie zawsze potrafili oni prawidłowo rozpoznać problemy społeczne i właściwie je zinterpretować.

Wciąż nie wykorzystanym źródłem informacji dotyczących spraw społecznych pozostaje publicystyka prasowa, zwłaszcza z pierwszej połowy obecnego stulecia. Prasa różnych orientacji ideowych, zwłaszcza katolicka i socjalistyczna, zawsze odzwierciedlała życie narodu; opisywała sytuacje, które mogą stanowić dla współczesnych zapomnianą, historyczną fotografię socjo-ekonomicznej kondycji minionych pokoleń i ich solidarności społecznej.

Nie bez znaczenia był tu także fakt, że przez dwadzieścia trzy lata mijającego stulecia polska państwowość po prostu nie istniała. Należy też zwrócić uwagę na zmieniające się ustroje polityczne: 45 lat realnego socjalizmu i prawie 32 lata gospodarki rynkowej w dwóch historycznych odsłonach niepodległościowych. Każdy z tych okresów posiadał własne uwarunkowania polityczne, które różnorodnie rzutowały na sytuację ekonomiczną i socjalną obywateli.

Sytuacja taka nie miała miejsca w krajach Europy Zachodniej, dzięki czemu mogły one w sposób długofalowy kreować własne modele polityki społecznej. Polską kwestię społeczną charakteryzuje natomiast brak opisów trendów średnio- i długookresowych.

PODEJŚCIE PODMIOTOWE DO KWESTII SPOŁECZNEJ

Kwestię społeczną można rozumieć podmiotowo i przedmiotowo. W znaczeniu podmiotowym analizujemy sytuację socjalną poszczególnych grup społecznych, takich jak: dzieci, kobiety, rodziny, ludzie starzy i niepełnosprawni, robotnicy, chłopi, związki zawodowe, mniejszości narodowe.

W literaturze z zakresu polityki społecznej brak opracowań na temat wielu z tych grup. Nie ma kompleksowej wiedzy dotyczącej losu rodzin wielodzietnych czy ludzi starych i niepełnosprawnych w pierwszej połowie XX wieku; niewiele też wiemy o położeniu socjalnym mniejszości narodowych w okresie międzywojennym. Nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie, czy istniały różnice na przykład między zamożnością mniejszości niemieckiej, żydowskiej i ukraińskiej, ponieważ nie znano sposobów badania ubóstwa. Nie ma więc naukowych punktów odniesienia do socjalnej sytuacji ludności polskiej tamtego okresu.

W mijającym stuleciu nastąpiły zasadnicze przemiany w polskim społeczeństwie. Przede wszystkim wzrosła liczba ludności. Ocenia się, że w 1914 roku ludność na ziemiach polskich pod zaborami liczyła około 30 milionów i było to społeczeństwo niejednolite etnicznie, co wiązało się z pojawieniem się poważnej kwestii mniejszości narodowych. Obecnie ludność Polski liczy około 39 milionów, a mniejszości narodowe nie są przyczyną tak drastycznych problemów społecznych jak niegdyś. Przede wszystkim osłabły nacjonalizmy, pojawiła się też przeciwstawna skłonność do integracji w ramach jednoczącej się Europy. Tendencja ta była zupełnie nieznana w pierwszej połowie XX wieku; niebawem stanie się przyczyną nowych zjawisk społecznych w Polsce.

Niektóre kwestie natomiast mają swoje bogate piśmiennictwo. Do szczegółowo i nieźle opisanych zaliczyć należy sytuację takich grup społecznych, jak robotnicy (także związki zawodowe), rolnicy, kobiety i dzieci.

Najczęściej opisywaną grupą społeczną w literaturze z zakresu polityki społecznej byli robotnicy. Istnieje bogata dokumentacja dotycząca krzywdy robotniczej na ziemiach polskich, która obejmuje okres ponad stu lat[2]. Można powiedzieć, że pojawienie się kwestii robotniczej zapoczątkowało nowożytną

---

[2] Por. A. Wóycicki, *Dzieje robotników przemysłowych w Polsce*, Warszawa 1929; zob. też: M. Anasz, D. Poliński, Z. Sufin, *Warunki życia i pracy w Polsce międzywojennej*, Warszawa 1978.

politykę społeczną. W obecnych czasach klasa robotnicza stopniowo zanika w miarę przekształceń gospodarek na świecie; robotnicy przestali zatem być głównym przedmiotem zainteresowania nauki. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy upatrywać zarówno w sile związków zawodowych, jak i w procesach demokratyzacji, w których partie potrzebowały głosów robotników.

Równie dużo wiemy z literatury przedmiotu o sytuacji socjalnej rolników. Dane statystyczne z roku 1921 informowały, iż w polskim rolnictwie było czynne zawodowo około 72% ludności. Dziś jest to około 24%. Nie oznacza to jednak, że kwestia rolna przestała istnieć. Zmieniły się tylko jej treść i charakter. Zlikwidowano analfabetyzm, ale duża część młodego pokolenia na wsi ma ograniczony dostęp do studiów wyższych. Wieś nadal jest obszarem opóźnionym w rozwoju ze względu na utrudniony dostęp do dóbr kultury i służby zdrowia, ze względu na brak rozwiniętej infrastruktury, dłuższy czas pracy, słabo rozwinięte służby socjalne i ubóstwo oraz przeludnienie powiązane ze zwiększonym bezrobociem. W XX wieku z polskiej wsi migrowało do miast i za granicę wiele milionów ludzi. Oczywiście również na wsi dokonuje się awans cywilizacyjny, lecz jego tempo jest dalece niezadowalające, co potwierdzają drastyczne formy protestów rolniczych. Obserwuje się trwającą od dziesięcioleci asymetrię w społecznym rozwoju polskich miast i wsi na niekorzyść wsi. W przypadku rolników – nie posiadających takiej siły przebicia, jaką dysponują robotnicy w Polsce i rolnicy w krajach należących do Unii Europejskiej – potrzebne są badania zachodzących na wsi procesów społecznych i porównania ich wyników z wynikami analogicznych badań przeprowadzonych w odniesieniu do miast.

Do ważnych kwestii socjalnych w znaczeniu podmiotowym zaliczano sprawę kobiet. Dyskryminacja kobiet, ich eksploatacja oraz bezrobocie wewnątrz tej grupy społecznej były przez całe dziesięciolecia „dyżurnymi" tematami publicystyki naukowej. W okresie stalinowskim natomiast temat ten nie był w ogóle poruszany, a dziś kwestia kobieca, choć dostrzegana, nie posiada już tak wyraźnej ostrości, jak na początku XX wieku. W skali międzynarodowej prowadzi się statystyki dostępu kobiet do edukacji, polityki, do stanowisk kierowniczych oraz bada skalę bezrobocia wśród nich. Równość kobiet i mężczyzn, z uwzględnieniem ich funkcji rodzinnych, jest monitorowana w skali globalnej. W Polsce kwestia ta stała się w 1999 roku przedmiotem inicjatywy ustawodawczej ze strony lewicy.

Po pierwszej wojnie światowej, aby zapobiec jej drastycznym skutkom społecznym, podjęto pewne działania obejmujące przede wszystkim osierocone dzieci. Półtora miliona sierot wymagało wówczas pilnej pomocy społecznej i otrzymywało ją na miarę możliwości młodego państwa. Gorzej przedstawiała się natomiast sytuacja dzieci bezdomnych i nieślubnych. Były to kategorie społeczne, które z jednej strony spotykały się z dyskryminacją, trwającą nierzadko przez całe życie, z drugiej zaś strony doznawały przejawów solidarności

w formie pewnych działań zbiorowych[3]. Dziś w wymiarze społecznym nie ma problemu dzieci nieślubnych, gdyż po II wojnie światowej ustawowo uznaje się powszechną równość praw wszystkich ludzi, bez względu na charakter urodzenia.

Nieznanym współcześnie problemem socjalnym, który był jednak istotny na początku XX wieku, jest kwestia zatrudnienia nieletnich i młodocianych. Pracujący nieletni to faktycznie dzieci w wieku od 12 do 15 lat (małoletni zwani byli wówczas „wyrostkami"). Ustawodawstwo zaboru rosyjskiego dopuszczało pracę dzieci od 12 roku życia. W 1905 roku grupa zatrudnionych „wyrostków" na terenie Królestwa Polskiego liczyła oficjalnie ponad 31,5 tysiąca osób. Konstytucja marcowa wprowadziła dolną granicę zatrudnienia od lat 15, ale jej postanowienia nie obejmowały tak zwanych parobków, czyli dzieci zatrudnionych w rolnictwie, w leśnictwie i w zakładach nieprzemysłowych. W Polsce międzywojennej grupa zatrudnionych młodocianych (powyżej 15 lat) liczyła według danych z 1 stycznia 1928 roku już około 57 tysięcy osób (bez danych z Górnego Śląska). Zatrudnianie młodocianych stanowiło istotną kwestię socjalną, osoby takie bowiem nie miały szans na zdobycie wykształcenia i z czasem stanowiły grupę marginalizowaną społecznie. Praca dzieci i młodocianych często stanowiła jedyne źródło utrzymania dla całej rodziny, dlatego też państwowym inspektorom pracy niełatwo było przeciwdziałać eksploatacji tej grupy społecznej. Wyzysk dzieci polegał też na nieprzestrzeganiu norm czasu pracy. Ośmiogodzinna norma była w przypadku tej grupy nagminnie łamana. W literaturze przedmiotu podawane są przypadki z lat dwudziestych zatrudniania młodocianych i dzieci nawet po 16 godzin na dobę. W tym zakresie polskie przepisy były zapóźnione w stosunku do ówczesnych regulacji międzynarodowych. Obecnie młodociani są zabezpieczeni konstytucyjnym zapisem o obowiązku nauki do 18 roku życia.

Wymienione grupy społeczne cechowała solidarność w reagowaniu na krzywdę i degradację. Solidarność ta skierowana była przeciwko wyzyskowi i przedmiotowemu traktowaniu osoby ludzkiej.

PODEJŚCIE PRZEDMIOTOWE DO KWESTII SPOŁECZNEJ

Drugie z wymienionych podejść do kwestii społecznej ma charakter przedmiotowy. Przedmiotem badań stają się poszczególne – wyżej wymienione – problemy różnych grup społecznych.

W XX wieku nastąpiły zasadnicze zmiany na rynku pracy. Masowe bezrobocie panujące na początku mijającego stulecia prowadziło do emig-

[3] Por. Cz. Kępski, *Dziecko sieroce i opieka nad nim w Polsce w okresie międzywojennym*, Lublin 1991.

r a c j i. Szczątkowe dane informują o rozmiarach tego zjawiska. Rząd Stanów Zjednoczonych w swoich statystykach podawał, że w latach 1899-1910 przybył do tego kraju prawie milion Polaków. Polacy migrowali „za chlebem" przede wszystkim do Niemiec. W samym tylko roku 1912 z zaboru rosyjskiego wyemigrowało do Niemiec 206 tysięcy osób. Według danych statystycznych w 1914 roku pracowało w Niemczech około 500-600 tysięcy robotników polskich. W dziewiętnastu kopalniach węgla kamiennego w Zagłębiu Ruhry Polacy stanowili od 50 do 70% ogółu zatrudnionych, w czterech zaś stanowili więcej niż 70% górników. W 1906 roku w Westfalii mieszkało około 230 tysięcy Polaków.

W latach 1919-1938 wyemigrowało z Polski 2 miliony 153,7 tysiąca osób, powróciło zaś 957,7 tysiąca. Ujemne saldo migracji wyniosło więc w okresie międzywojennym ponad milion osób. W latach 1976-1997 wyemigrowało z Polski około 589 tysięcy osób, imigrowało zaś około 82,6 tysiąca osób. Utrzymuje się więc nadal ujemne saldo migracji, choć rozmiary jej nie są tak duże, jak na początku stulecia. W migracjach zagranicznych pojawiło się nowe zjawisko. W ostatnich latach coraz mniej ludzi z wykształceniem wyższym wyjeżdża z kraju, a coraz więcej ludzi przybywa. Polacy są w coraz mniejszym stopniu zawodowo uzależnieni od zagranicznych rynków pracy.

Rynek pracy charakteryzuje się obecnie bezrobociem wahającym się od 10 do 12,5%. Bezrobocie to jest raczej nieporównywalne z bezrobociem przedwojennym, dochodzącym do 40% w latach trzydziestych. Przede wszystkim obecny rynek pracy posiada państwową asekurację w postaci Funduszu Pracy i Funduszu Gwarantowanych Świadczeń Pracowniczych. Przedwojennych bezrobotnych stanowili pracownicy umysłowi i robotnicy. Ci pierwsi byli uprzywilejowani w korzystaniu z uprawnień socjalnych. Przed wojną bezrobotni robotnicy byli przeważnie analfabetami. Dzisiaj robotnicy posiadają wyższe kwalifikacje, co ułatwia im zmianę charakteru pracy, a w wielu przypadkach umożliwia również ekonomiczne usamodzielnienie. Nowym zjawiskiem, będącym konsekwencją obecnej transformacji, jest wzrost liczby ludzi niezależnych zawodowo od państwowego pracodawcy: w 1998 roku stanowili oni grupę liczącą 16% ogółu zatrudnionych w gospodarce poza rolnictwem.

Innym tematem z zakresu polityki społecznej jest c z a s p r a c y. Na początku XX wieku dzienny czas pracy wynosił 12 lub więcej godzin. Jedną z pierwszych regulacji prawnych podjętych w niepodległej Polsce był dekret o ośmiogodzinnym czasie pracy z 23 listopada 1918 roku. Polska przyjęła rozwiązanie postępowe, ustalające tygodniowy czas pracy na 46 godzin (sobota – 6 godzin). Skrócenie czasu pracy miało bardzo ważne znaczenie społeczne. Przede wszystkim robotnik uzyskiwał więcej czasu wolnego dla siebie, dla rodziny i środowiska lokalnego. Ponadto dzięki skróceniu czasu pracy więcej ludzi mogło znaleźć zatrudnienie, co przyczyniło się do obniżenia poziomu bezrobocia[4].

---

[4] Por. M. Ś w i ę c i c k i, *Instytucje polskiego prawa pracy w latach 1918-1939*, Warszawa 1960.

Obecnie – mimo postępu technicznego – czas pracy uległ jedynie niewielkiemu skróceniu i waha się on dla miasta między 40,5 godziny tygodniowo (w lutym) a 42,9 godziny tygodniowo (w sierpniu). Na wsi czas pracy podlega wahaniom sezonowym i wynosi od 38,9 godziny (w lutym) do 47,2 godziny (w sierpniu – dane GUS[5]). Skrócenie czasu pracy jest argumentem nie wykorzystanym przez związki zawodowe w walce o zmniejszenie bezrobocia. Pojawia się tu możliwość czynnego praktykowania solidarności poprzez zbiorowe uznanie krótszego czasu pracy dla tej samej liczby pracowników, bez konieczności i potrzeby zwalniania części z nich.

Zawsze dotkliwa kwestia ubóstwa wygląda dziś inaczej niż na początku XX wieku. Dopiero w latach siedemdziesiątych pojawiła się kategoria minimum socjalnego, co umożliwiło państwu asekurację ludzi najuboższych. Człowiek ubogi był w latach międzywojennych zdany jedynie na siebie i na działalność filantropijną. Ustawa o opiece społecznej z 1923 roku pozostawała przez prawie siedemdziesiąt lat tylko na papierze, gdyż gminy nie dysponowały środkami na wypłacanie zasiłków. Ludzie bardziej aktywni emigrowali, w kraju pozostawali zaś mniej zaradni. Opisy ubóstwa, które można znaleźć na przykład w *Pamiętnikach bezrobotnych*[6], świadczą o dramatyzmie ludzkich losów, które dziś stanowią osobliwość historyczną. Nie oznacza to jednak, że ubóstwo zostało zlikwidowane; zmieniło ono jedynie swój charakter i rozmiary. Wiemy, że w tym obszarze polityki społecznej wiele już się zmieniło, ale nadal brak jest programów solidarnej walki z biedą.

Z ubóstwem wiąże się bezdomność. Symptomatyczną rzeczą dla tej kwestii jest rozbieżność w statystykach. Współcześnie mówi się w tym względzie o problemie socjalnym dotykającym od 30 tysięcy do 300 tysięcy osób. Oznacza to, że niewiele wiemy zarówno o tej grupie, jak i o kosztach społecznych samego zjawiska. Podobnie zresztą było w przeszłości. Kwestia bezdomności należy do tych spraw, w których szczególnie ważne jest rozpoznanie i pomoc na poziomie lokalnym. Zagadnienie bezdomności wiąże się z kolei z polityką mieszkaniową. Ze statystyk wiemy, że w 1891 roku ludność Warszawy liczyła 475 tysięcy, a mieszkań było jedynie 90 tysięcy, w tym 39 tysięcy mieszkań jednoizbowych. Ich standard był bardzo odległy od wymagań współczesnych. Nie było prądu, kanalizacji i ogrzewania. Nie dbano o warunki sanitarne tak, jak czyni się to obecnie. Podobnie było na wsi. Warunki mieszkaniowe większości społeczeństwa nie stwarzały możliwości odpoczynku i nauki, sprzyjały natomiast pogarszaniu się stanu zdrowia rodziny.

Do zjawisk patologicznych zalicza się alkoholizm, prostytucję, żebractwo, przestępczość (zwłaszcza wśród nieletnich), przemoc w rodzinie, samobójstwa. Niektóre z tych kwestii mają charakter marginalny (żebractwo), inne zaś ma-

---

[5] *Mały Rocznik Statystyczny GUS*, Warszawa 1998, s. 115.

[6] Zob. *Pamiętniki bezrobotnych*, Warszawa 1933.

sowy. Jest faktem, że niektóre z nich (na przykład przemoc w rodzinie czy samobójstwa) dopiero niedawno stały się przedmiotem naukowego zainteresowania. Brakuje jednak programów systematycznego przeciwdziałania tym patologiom.

Współczesna polityka społeczna bazuje na personalizmie, którego wyrazem są prawa człowieka. Wpisane one zostały po II wojnie światowej w liczne akty prawa międzynarodowego. Wyznaczają one tym sposobem kierunki zaangażowania na rzecz sprawiedliwości społecznej.

KU SOLIDARNEJ POLITYCE SPOŁECZNEJ

1. W 1989 roku początek procesu reform w Polsce zaznaczył się gwałtownym obniżeniem aktywności gospodarczej. Czynniki zewnętrzne, na przykład upadek RWPG, przyczyniły się do załamania eksportu i do spadku produkcji, a czynniki wewnętrzne, jak na przykład przekształcenie produkcji wywołane procesem restrukturyzacji oraz zawężenie popytu krajowego, odegrały istotną rolę w ograniczeniu dostępu do pracy. Ponadto nastąpił znaczący spadek płacy realnej, prowadzący do zmniejszenia konsumpcji indywidualnej.

Konieczna po roku 1989 redukcja zatrudnienia w przedsiębiorstwach państwowych stała się siłą napędową nowego zjawiska, nieznanego w czasach PRL-u – wzrostu bezrobocia w Polsce. Rozpoczęły się zwolnienia grupowe w sektorze państwowym, którym towarzyszył równoległy proces tworzenia nowych miejsc pracy w sektorze prywatnym. Jego tempo było jednak wolniejsze od redukcji zatrudnienia.

W latach 1945-1989 realizowany był w Polsce model socjalistycznego paternalizmu, który skutecznie szerzył wśród ludzi postawy roszczeniowe wobec państwa. W poprzednim modelu ustrojowym państwo czuło się formalnie odpowiedzialne za sytuację socjalną klas społecznych i z tego powodu nadawało im przywileje socjalne.

W wyniku transformacji ustrojowej zmienił się model polityki społecznej. Współcześnie realizowany jest model, który stanowi mieszankę opiekuńczości i pomocniczości. Zasada subsydiarności, wraz z prawami socjalnymi, została wpisana w Konstytucję z kwietnia 1997 roku. Kilkanaście ustaw socjalnych nosi jednak charakter opiekuńczy. Istotą zmian w obszarze polityki społecznej jest uświadomienie obywatelom istnienia ryzyka życiowego wpisanego w gospodarkę rynkową. Ryzyko to może być w pewnej mierze asekurowane przez państwo.

W okresie od 1989 roku Polska wydała kilkanaście nowych, ważnych aktów prawnych poświęconych problematyce społecznej i zmieniających wcześniejsze ustawodawstwo w tej dziedzinie. Stopniowo państwo, dawniej scentralizowane, zwalnia siebie od obowiązku bezpośredniego zaspokajania socjalnych potrzeb

obywateli, rozkładając ten ciężar na samorządy różnych szczebli i na samych zainteresowanych.

2. Według zapisu dokonanego w Konstytucji Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasadę sprawiedliwości społecznej (por. art. 2). Zapis ten oznacza asekurację obywateli w obliczu wszelkich typów ryzyka, które w płaszczyźnie socjalnej mogłyby zagrozić niezbywalnej godności człowieka.

W polityce społecznej toczy się dziś spór pomiędzy promocją wartości liberalnych a solidarnością społeczną. Liberalizm w różnych swoich odmianach prowadzi do indywidualizacji zachowań w walce o dochód i konsumpcję. Wartości liberalne wydają się atrakcyjne, ponieważ prowadzą do wyłaniania się elity ludzi mocniejszych, bogatszych, zaradniejszych, którzy często skłonni są interpretować sprawiedliwość wedle własnych interesów. Elita ta ma dostęp do pieniędzy i władzy oraz do środków masowego przekazu, kreując i utrwalając wzory zachowań właściwe tylko tej grupie. Kreowany przez nią model (pozornie niegroźnych) nierówności traktowany jest jako model uniwersalny, dla którego nie ma aksjologicznej alternatywy.

Alternatywy tymczasem dostarcza – pozornie utopijny – model solidarności społecznej. W przeciwieństwie do Marksa, który opowiadał się za solidarnością klasową (zredukowaną do wąsko rozumianego interesu klasowego), rzecz idzie o dobro wspólne, wymagające solidarności ogółu w działaniach zbiorowych. Paradoksalnie, model solidarności społecznej mógłby być dziś urzeczywistniany przez koalicję nowych socjalistów (nie obciążonych historycznymi zaszłościami) i katolików, która niestety nie istnieje. Głosowania w komisjach sejmowych nad ustawowymi zapisami dotyczącymi rozwiązań problemów socjalnych zmierzają do przeciwstawienia się dominacji wielkiego kapitału, lekceważącego godność i podmiotowość osoby ludzkiej. Natomiast programowe łączenie liberałów z nurtem chrześcijańsko-solidarnościowym często prowadzi – jak pokazuje doświadczenie – do dominacji zysku nad dobrem człowieka.

Istotną rolę w realizacji zasady solidarności spełnia samorząd terytorialny, który na szczeblu lokalnym w coraz większym stopniu decyduje o jakości życia społecznego. Państwo nie jest w stanie skutecznie rozwiązywać problemów socjalnych na szczeblu gminy, dlatego też wiele uprawnień organów państwowych zostało wpisanych w kompetencje samorządów terytorialnych (na przykład ustawa o pomocy społecznej). Rozwiązanie takie świadczy nie tylko o realizowaniu konstytucyjnej zasady decentralizacji władzy, ale także o realizacji zasady pomocniczości w państwie. Zasada ta głosi pierwszeństwo dla inicjatyw oddolnych i wyraża się w sentencji: „tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile konieczne". Zasada ta organizuje (przynajmniej deklaratywnie) życie społeczno-gospodarcze Unii Europejskiej.

3. Pożądany model polityki społecznej opiera się na aksjomacie dobrze znanym z encykliki *Laborem exercens*: praca jest kluczem do rozwiązania kwestii społecznej. Na sytuację człowieka pracy składa się równy dostęp do wiedzy (edukacji), zatrudnienia, opieki zdrowotnej i mieszkania. Braki i niedomagania w tych dziedzinach winny być asekurowane przez pomoc społeczną. W efekcie niezbędna jest pomoc społeczna jako narzędzie polityki państwa. Rzecz w tym, że wraz ze wzrostem bezrobocia i różnych form patologii społecznej stopniowo maleją środki i możliwości pomocy społecznej. Nie są one bowiem powiązane z narodowymi programami edukacji, tworzenia miejsc pracy oraz dostępu do mieszkań dla młodego pokolenia.

Gospodarka rynkowa jest niekwestionowanym faktem – rozwiązaniem, które zastąpiło gospodarkę planową. Wraz z tą zmianą przechodzimy jednak od równości w biedzie do nie kontrolowanej i nie akceptowanej nierówności w dostępie do zamożności. Model społecznej gospodarki rynkowej, realizowany u naszych zachodnich sąsiadów od roku 1948, pozostaje u nas mało znany, mimo że dzięki wpisanej w niego solidarności przyniósł tam znaczące efekty.

Celem liberalnego modelu pomocy społecznej jest podział ograniczonych środków finansowych w taki sposób, aby zaspokoić niezbędne potrzeby życiowe osób i rodzin. Solidarnościowy model pomocy społecznej powinien w miarę możliwości doprowadzić do życiowego usamodzielnienia się osób i rodzin oraz do ich integracji ze środowiskiem. Pomocy społecznej udziela się osobom i rodzinom, w szczególności z powodu ubóstwa, sieroctwa, bezdomności, ochrony macierzyństwa, bezrobocia, niepełnosprawności, długotrwałej choroby, bezradności w sprawach opiekuńczo-wychowawczych i prowadzenia gospodarstwa domowego (zwłaszcza w rodzinach niepełnych lub wielodzietnych), alkoholizmu lub narkomanii, trudności w przystosowaniu się do życia po opuszczeniu zakładu karnego, klęski żywiołowej lub ekologicznej. Opisane sytuacje świadczą o groźbie marginalizacji licznych grup społecznych, co oznacza wyłączanie ich z aktywnego uczestnictwa w kreowaniu środowiska lokalnego.

Polska wkracza w nowe millennium z nie rozwiązanymi kwestiami o społecznej doniosłości. Zalicza się do nich brak pracy, utrudniony dostęp do edukacji na poziomie średnim i wyższym, brak mieszkań oraz kłopoty w służbie zdrowia. Wszystkie te sprawy razem i każda z osobna prowadzą do ubóstwa dużych grup społecznych, a tym samym do ich marginalizacji, która jest zaprzeczeniem podmiotowości i godności osoby ludzkiej. Powyższych kwestii nie rozwiąże dotychczasowy system jednostronnej liberalizacji rynku, który nie docenia wiodącej roli czynnika ludzkiego w rozwoju społeczno-gospodarczym.

Włączenie Polski do Unii Europejskiej, które nastąpi za kilka lat, doprowadzi do rozpatrywania naszych problemów socjalnych w kontekście sytuacji

bogatszych partnerów, w nowej strukturze politycznej i gospodarczej. Skomplikuje to sytuację naszego kraju ze względu na konfliktogenną strefę ubóstwa. Winno to spowodować zasadniczą zmianę nastawienia socjalnego obecnej koalicji, opartą na przekonaniu, iż dalsze zwiększanie różnic doprowadzi do otwartych konfliktów społecznych.

W wizji solidarnego rozwoju kraju szczególne miejsce przypada młodzieży. Jest ona najbardziej dynamiczną siłą społeczną, ale wyjątkowo obciążoną problemami socjalnymi. Negatywne tendencje, takie jak przestępczość nieletnich, brak pracy i mieszkań, co wpływa na spadek liczby urodzin, w największej mierze dotyczą tej grupy naszego społeczeństwa.

W rozwoju każdego kraju zasadniczą rolę pełni wykształcenie obywateli. Inwestowanie w podnoszenie kwalifikacji człowieka jest najtańszym sposobem podnoszenia poziomu konkurencyjności gospodarki i przyspieszania tym samym tempa rozwoju gospodarczego. Prawda ta jest uważana w wielu środowiskach w kraju i za granicą za truizm, ale w Polsce z trudem toruje sobie drogę do świadomości elit politycznych.

Osiągnięty wzrost ekonomiczny jest przede wszystkim efektem prywatyzacji trwającej od 1990 roku, wpływ edukacji zaś – choć niewątpliwy – byłby bardzo trudny do zmierzenia. Tymczasem we współczesnym świecie liczy się mądrość – mądrość indywidualna i zbiorowa, której nie osiągnie się bez permanentnego dostępu do wiedzy. Wieloletnie niskie nakłady publiczne na szkolnictwo wyższe w sposób istotny osłabiają konkurencyjność gospodarki, są utajoną i niedocenianą przyczyną trudności integracyjnych Polski z Unią Europejską. A oto fakty:

– liczba osób z wyższym wykształceniem jest w Polsce zbliżona do liczby osób bez żadnego wykształcenia, zważywszy fakt, że część tej pierwszej grupy to osoby w wieku poprodukcyjnym,

– wykształcenia średniego, dającego dostęp do studiów wyższych, nie posiada 66% ludności w wieku aktywności zawodowej,

– brak wykształcenia wyższego i co najmniej średniego u blisko 2/3 ludności w wieku aktywności zawodowej ma bezpośredni wpływ na jej ograniczone uczestnictwo w procesie pracy i w życiu społeczno-politycznym,

Brak wykształcenia 2/3 ludności czynnej zawodowo oznacza:

– ograniczoną podatność na wszelkie innowacje, a nawet strach przed zmianami, które niesie postęp,

– słabą przyswajalność argumentacji prezentowanej przez elity gospodarcze i polityczne w dziedzinie koniecznych reform,

– niezrozumienie procesów społecznych, ekonomicznych i politycznych związanych między innymi z integracją europejską,

– brak perspektyw własnego rozwoju.

PODSUMOWANIE

1. Istnieje ścisły, choć niedoceniany przez elity polityczne, związek między pracą a edukacją. Nie można dziś analizować rynku pracy bez uwzględnienia problemu ustawicznego kształcenia. Jest ono czynnikiem znacząco przyspieszającym rozwój gospodarczy w wielu krajach. Stanowi o konkurencyjności kapitału ludzkiego. W warunkach transformacji gospodarki kształcenie ustawiczne jest niedocenianym czynnikiem rozwoju, choć dotyczy potrzeby stałego podnoszenia kwalifikacji praktycznie wszystkich osób aktywnych zawodowo.

2. Głównym celem transformacji w obszarze pracy jest stałe ograniczanie bezrobocia. Brakuje tu jednak nowej strategii związanej zarówno z dążeniem do likwidacji inflacji, jak i integracji w niedalekiej przyszłości polskiego rynku pracy z rynkiem Unii Europejskiej.

3. Zagrożeniem dla reform społecznych jest rosnąca biurokratyzacja w relacjach władza – obywatel. Biurokracja jest grupą zawodową, która posiada monopol informacji oraz swoistą racjonalność wyrażającą się własnym, wąsko pojętym interesem. Dobro wspólne jest dla niej pojęciem propagandowym, nie zaś celem działania. Biurokracja nigdy nie była siłą napędową gospodarki; często hamuje inicjatywy oddolne, a w procesie realizacji ustaw wypacza ich ducha. Efektem takich działań jest wielkie marnotrawstwo środków publicznych.

4. Integracja Polski z Unią Europejską wymaga nowej strategii rozwojowej, uwzględniającej społeczne koszty, które społeczeństwo będzie gotowe solidarnie ponieść. Tymczasem koszty te nadal pozostają nieznane.

Dariusz WADOWSKI

EDUKACJA WOBEC WYZWAŃ NOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA

Edukacja, jako jeden z podsystemów społecznych, musi nadążać za zmianami w systemie całościowym, musi się do nich przystosowywać, a rzadko kiedy wspólnie je kreuje. Wizja rozwoju edukacji, którą promują elity, obejmuje zatem przede wszystkim elementy adaptacyjne, nie zaś kreatywne, i to jest jej główną słabością.

Dla sprawnego funkcjonowania i rozwoju nowoczesne społeczeństwa potrzebują coraz więcej ludzi wykształconych, o coraz wyższych kompetencjach. Potrzeby te stwarza gospodarka działająca w oparciu o skomplikowane systemy pracy i zaawansowaną technologię, państwo funkcjonujące zgodnie z demokratycznymi zasadami i coraz bardziej się decentralizujące, a także pluralistyczna i jednocześnie globalizująca się kultura. Postulaty wykształcenia odpowiednich jednostek zdolnych efektywnie spełniać różne zadania społeczne kierowane są najczęściej pod adresem systemów edukacji.

Wiele analiz i diagnoz stawianych w ostatnich latach, a także prosty wgląd w rzeczywistość wskazuje jednak, że współczesne systemy edukacyjne są nie dostosowane do wymagań cywilizacyjnych. Absolwenci szkół mają trudności w wykonywaniu pierwszej pracy zawodowej, ponieważ nie dysponują odpowiednim przygotowaniem zawodowym. Nie są także przygotowani do czynnego i świadomego uczestniczenia w życiu społecznym. Systemy edukacji szkolnej pozostają daleko w tyle za przemianami technologicznymi, komunikacyjnymi i politycznymi. Tradycyjny przekaz wiedzy bazujący na percepcji za pomocą słowa przegrywa z komunikacją obrazową. Rzeczywistość kształtowana przez szkołę i wiedza przez nią przekazywana mają coraz mniej wspólnego z faktycznym otoczeniem jednostek i ze zjawiskami w nim zachodzącymi. Próby dostosowania edukacji do nowych wymagań często kończą się niepowodzeniem. Czas potrzebny na opracowanie i wdrożenie odpowiednich programów oświatowych jest zbyt długi, aby mogły one uwzględnić wszystkie nowe zjawiska i procesy. Nauczyciele różnych szczebli kształcenia nie są w stanie ogarnąć lawinowo przyrastającej wiedzy w wykładanej przez siebie dziedzinie, nie mówiąc już o znajomości nowych wynalazków technicznych i cywilizacyjnych. W efekcie treści i formy kształcenia oferowane przez współczesne systemy szkolne nie odpowiadają wyzwaniom nowoczesności, a w skrajnych wypadkach mogą się nawet okazać dysfunkcjonalne wobec gwałtownie ewoluujących systemów społeczno-kulturowych. Pojawiają się zatem pytania: Na ile edukacja

jest w stanie sprostać wymaganiom stawianym przez nowoczesne społeczeństwo, gospodarkę i kulturę? Czy postulaty wobec niej kierowane są w ogóle zasadne? Co stoi na przeszkodzie dostosowaniu form i treści kształcenia do wymogów nowoczesności? W jaki sposób edukacja może i powinna spełniać zadania przed nią stawiane? Zakres tych pytań jest oczywiście zbyt szeroki, aby móc udzielić na nie wyczerpującej odpowiedzi w poniższym artykule. Poruszę zatem tylko niektóre aspekty możliwych rozstrzygnięć, koncentrując się nie tyle na problemach samej edukacji, ile raczej na wpływie cech nowoczesnego społeczeństwa na tę sferę życia społecznego.

WIEDZA I WYKSZTAŁCENIE CECHAMI NOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA

Nowoczesne, dynamiczne społeczeństwo nie jest łatwym przedmiotem precyzyjnego i usystematyzowanego opisu. Badacze najczęściej zwracają uwagę na te jego cechy, które odróżniają je od społeczeństw dalszej lub bliższej przeszłości. Często wskazują na to, że niektóre cechy charakterystyczne dla społeczeństwa sprzed kilkudziesięciu lat uległy daleko idącym przemianom, a zjawiska pozornie podobne do zjawisk mających miejsce w przeszłości są w istocie odmienne i zupełnie inaczej przebiegają. O społeczeństwie nowoczesnym mówi się jako o społeczeństwie postprzemysłowym, postmodernistycznym, postkapitalistycznym, postekonomicznym czy postkonsumpcyjnym[1]. Wśród wielu rysów charakterystycznych dla nowoczesnego społeczeństwa najczęściej akcentowane są następujące: prymat cywilizacji, technologii, gospodarki i prawa stanowionego przed kulturą; ogromna rola komunikacji, wiedzy i informacji, ciągły rozwój, postęp, zmienność i różnicowanie się. Można też bardziej szczegółowo wskazać na konkretne zjawiska specyficzne dla nowoczesnego społeczeństwa, ujmując je nawet w szeroko rozumianym aspekcie funkcjonalnym. Postępuje tak na przykład Leon Dyczewski wyróżniając pozytywne i negatywne cechy (problemy) tego społeczeństwa. Do tych pierwszych zalicza między innymi postęp techniczny, racjonalność, wolność, rozwój demokracji, nastawienie na przyszłość, zwiększenie czasu wolnego, wzrost znaczenia wartości duchowych. Problemami nowoczesnego społeczeństwa pozostają natomiast rozwarstwienie i segmentaryzacja życia społecznego, rozwój centralnego sterowania i kontrolowania, oddzielenie życia prywatnego od publicznego oraz prawa od etyki, „prywatyzacja" religii, dominacja ekonomizmu, a także negatywne skutki postępu technicznego (np. przemoc

[1] Por. L. Dyczewski, *Kształcenie i wychowanie człowieka czynnikiem rozwoju społecznego*, „Życie i Myśl" 1996, nr 5, s. 22.

mediów, zanieczyszczenie środowiska)[2]. Lista ta nie jest oczywiście kompletna, niemniej jednak zestawienie powyższych cech wskazuje, że te same zjawiska mogą zarówno sprzyjać życiu społecznemu, jak i oddziaływać na nie szkodliwie.

Człowiek współczesny żyje w świecie pełnym urządzeń i instytucji, które w założeniu mają uczynić jego życie łatwiejszym, przyjemniejszym i bardziej szczęśliwym. Ogromna ilość wynalazków technicznych towarzyszy mu w życiu codziennym ułatwiając wiele działań i czynności. Wspomagają one i usprawniają pracę zawodową, organizują i uprzyjemniają spędzanie czasu wolnego, umożliwiają bardziej twórcze jego planowanie i zagospodarowanie. Wielu ludziom jest jednak coraz trudniej korzystać z tych udogodnień. Dobra techniczne, z którymi mają do czynienia, ulegają tak szybkim przemianom, że tylko nieliczni są w stanie nadążyć za ich unowocześnianiem. Pojawianie się różnorodnych grup i instytucji społecznych, których wiele powstaje co roku w rozwiniętych społeczeństwach, sprzyja realizacji indywidualnych zdolności, upodobań i zainteresowań. Pracujący często zmieniają stanowiska, a nawet rodzaj pracy. Grupy społeczne, do których przynależą jednostki, oraz role pełnione przez nie w tych grupach i interakcje z innymi ich członkami, są tak różnorodne, wielowymiarowe i zmienne, że u wielu osób pojawiają się symptomy zagubienia i wyalienowania. Kultura, coraz częściej tworzona przez specjalistów i coraz bardziej zatracająca indywidualność i specyfikę, nie ukazuje czytelnych reguł życia i nie daje punktów moralnego oparcia.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że nowoczesne społeczeństwo jest skomplikowane i nieprzejrzyste dla jednostek i grup społecznych. Aby móc w nim żyć i działać, konieczna jest odpowiednia wiedza i umiejętności oraz pewna samoświadomość[3]. Potrzeba wiedzy i odpowiednich umiejętności należy zatem do podstawowych potrzeb współczesnego człowieka.

Człowiek współczesny musi umieć korzystać z dóbr wypracowanych przez cywilizację, a więc z wszelkich osiągnięć technologicznych. Musi sprawnie i umiejętnie wykonywać skomplikowane czynności właściwe dla zajmowanego przez siebie stanowiska pracy. Musi radzić sobie w świecie bogatych interakcji społecznych, przyczyniając się do rozwoju grup, których jest członkiem. Powinien także posiadać umiejętność współuczestniczenia w tworzeniu, przekształcaniu i korzystaniu z kultury, w której żyje.

Świat współczesny kładzie szczególny nacisk na wiedzę użytecznościową (téchne) oraz wiedzę proceduralną (know-how). Służą one przede wszystkim zwiększaniu produktywności i efektywności gospodarki[4]. Z tego też powodu w nowoczesnych społeczeństwach upowszechnia się kształcenie specjalistyczne

---

[2] Por. tamże, s. 23-25.

[3] Por. tamże, s. 25.

[4] Por. P. F. Drucker, *Społeczeństwo pokapitalistyczne*, Warszawa 1999, s. 28.

o charakterze technicznym[5]. Wiedza musi się dać zastosować w działaniu, musi służyć ujawnianiu i rozwiązywaniu konkretnych kwestii. Zasadniczym problemem nowoczesnych społeczeństw jest zatem to, jak uczynić wiedzę bardziej efektywną, tak aby przyczyniała się do powstawania i upowszechniania innowacji.

Wzrost społecznego znaczenia wiedzy i informacji wpływa na stale rosnącą rolę edukacji. Dlatego też stanowi ona dziś coraz ważniejszą sferę zainteresowań polityków, ekonomistów, działaczy społecznych i zwykłych obywateli. Coraz większe finansowe środki publiczne i prywatne przeznaczane są na kształcenie. Od człowieka współczesnego wymaga się, aby posiadał odpowiednią wiedzę nabytą w długotrwałym procesie przygotowania praktycznego i teoretycznego pod kierunkiem wielkich i wyspecjalizowanych organizacji.

SPOŁECZEŃSTWA „UCZĄCE SIĘ"

Nowoczesne społeczeństwa niezmiernie szybko ulegają wielorakim przemianom. W czasie jednego pokolenia zachodzą tak znaczne zmiany społeczne, kulturowe i cywilizacyjne, że sposób życia, który jednostka przyswaja sobie w procesie pierwotnej socjalizacji, okazuje się diametralnie różny od tego, w jakim przychodzi jej funkcjonować, gdy dorośnie. Treści przekazywane w ciągu trwającego kilkanaście lat procesu kształcenia szkolnego szybko stają się nieaktualne i nieadekwatne do zadań stojących przed jednostką w momencie jej wchodzenia na rynek pracy. Nawet absolwenci dobrych szkół zmuszeni są do ciągłego pogłębiania swojej wiedzy, tak by sprostać wymaganiom związanym z zajmowanym stanowiskiem i wykonywanym zawodem. Coraz powszechniejsze jest przekonanie, że „im wyższe wykształcenie ma dana osoba, tym więcej kształcenia będzie potrzebowała"[6].

Tworzenie instytucji kształceniowych umożliwiających ciągłe doskonalenie umiejętności i zdobywanie nowej wiedzy jawi się więc jako odpowiedź na rzeczywistą potrzebę społeczną. Nie wystarczy już samo odbycie obowiązkowej edukacji szkolnej. Nie zawsze też szkoła gwarantuje to, że nabywana w niej wiedza będzie przydatna i odpowiednia do warunków istniejących poza szkołą. Wiele organizacji społecznych, stowarzyszeń, podmiotów gospodarczych i grup obywatelskich podejmuje dziś próby tworzenia różnych form edukacji permanentnej. Funkcjonują one jako uzupełnienie głównego systemu oświaty poddanego bardziej lub mniej ścisłemu nadzorowi państwa. Te instytucje kształceniowe, będące najczęściej efektem inicjatyw oddolnych i pozarządowych, najbardziej odpowiadają rzeczywistemu zapotrzebowaniu na konkretny typ wie-

---

[5] Por. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1993, s. 292-297.

[6] Drucker, dz. cyt., s. 166.

dzy. Na przykład w naszym kraju niedowład państwowej edukacji w zakresie kształcenia językowego spowodował w ostatnich latach gwałtowny przyrost liczby prywatnych szkół językowych. To samo można powiedzieć o wielości dostępnych dziś szkoleń i kursów komputerowych, ekonomii, marketingu czy nowoczesnego zarządzania. Korzystają z nich przede wszystkim ci, dla których wiedza i umiejętności z zakresu którejś z tych dziedzin są konieczne do lepszego wykonywania pracy lub do otrzymania określonego stanowiska. Wśród słuchaczy jest również wielu studentów i uczniów chcących w ten sposób nadrobić braki w zakresie wiedzy uzyskanej w tradycyjnym systemie kształcenia.

Poprzez edukację uczestniczy się w szeroko pojętej kulturze. Grupy i kategorie społeczne pozbawione takiej możliwości spychane są na margines życia społecznego i nie mogą przyczyniać się do całościowego rozwoju społeczeństwa. Zdając sobie z tego sprawę nowoczesne społeczeństwa kierują swoją ofertę edukacyjną również do osób bezrobotnych i starych. Te formy kształcenia nie tylko dostarczają pogłębionej wiedzy, ale także aktywizują te grupy ludzi i sprawiają, że pomimo pełnienia mniejszej roli w kształtowaniu życia społecznego, wciąż mają oni pewien wkład w jego rozwój. Udział w edukacji permanentnej pozwala także na lepszą orientację w problemach współczesnego świata oraz w mechanizmach i procesach w nim zachodzących, pozwala pogłębiać świadomość celów i trendów rozwojowych życia gospodarczego, politycznego i kulturalnego[7]. Niezmiernie ważną cechą systemu ustawicznej edukacji jest to, że uwzględnia on naturalny rozwój i dojrzewanie człowieka. W ciągu życia zmienia się sposób myślenia, reagowania i przeżywania. Ktoś, kto był słabym uczniem w szkole, może być błyskotliwym pracownikiem. Infrastruktura kształcenia ustawicznego pozwala mu uzupełniać i doskonalić potrzebną wiedzę.

Gdy edukacja nie ogranicza się już do okresu dzieciństwa i młodości oraz nie dokonuje się w tradycyjnej szkolnej formule, trudniej jest precyzyjnie uchwycić, kiedy następuje jej początek i kiedy się ona kończy. Jeszcze przed wejściem w wiek szkolny dziecko przyswaja sobie, głównie poprzez środki komunikowania społecznego, ogromną ilość informacji. Czas nauki w szkole też istotnie się wydłuża, opóźniając tym samym osiągnięcie samodzielności społecznej. W niektórych wysoko rozwiniętych krajach upowszechnia się zjawisko świadomego przedłużania czasu nauki szkolnej i akademickiej. Młodzi ludzie chcą maksymalnie opóźnić wejście na rynek pracy i założenie własnej rodziny oraz podjęcie odpowiedzialności za siebie i bliskich. Przyczynami tego stanu rzeczy są między innymi: wzrastający dobrobyt, brak konieczności zarabiania na swoje utrzymanie oraz ogólny kryzys odpowiedzialności, który obserwujemy we współczesnej kulturze. Jednocześnie pojawia się inne zjawisko: wiele osób uczących się w szkołach i na uniwersytetach podejmuje pracę, naj-

[7] Por. D y c z e w s k i, dz. cyt., s. 278.

częściej na niepełnym etacie lub w formie pracy niepłatnej – wolontariatu. Dążą one do nabycia praktycznych umiejętności potrzebnych do samodzielnego funkcjonowania na rynku pracy. Proces nabywania wiedzy użytecznej i potrzebnych sprawności zawodowych zaczyna się zatem o wiele wcześniej niż moment ukończenia szkoły. Łączenie własnych doświadczeń z treściami nauczania znacznie poprawia efektywność tradycyjnego kształcenia.

Aby jednostki wykazywały chęć permanetnego kształcenia się i umiały korzystać z wielości różnych instytucji kształceniowych, podstawowy system edukacji musi je do tego przygotować. Instytucje edukacyjne winny zatem wprowadzać wychowanków w świat edukacji ustawicznej, powinny przygotowywać ich do zdobywania coraz to nowej wiedzy i do nabywania nowych umiejętności. „Stajemy wobec potrzeby tworzenia uczących się i nauczających społeczności, które umożliwiają uczniom kierowanie własnym procesem zdobywania wiedzy w dążeniu do większej dyscypliny, spójności i złożoności. [...] Stajemy wobec potrzeby stworzenia kultury uczenia się, która będzie stanowiła pole do podejmowania ryzyka, wyzwań, nowatorstwa, eksperymentowania, oraz takiej, która zindywidualizuje proces uczenia się, stawiając przed nim inne cele”[8]. Przed systemami edukacyjnymi stoi więc nowe zadanie ukształtowania „kultury uczenia się”. Tradycyjne systemy oświatowe nie są w stanie konkurować z elastycznymi formami kształcenia ani z innymi nowoczesnymi źródłami wiedzy. Powinny jednak kształtować wśród swoich wychowanków aktywne postawy poznawcze oraz ciągłą chęć uczenia się. Konieczne jest także ukształtowanie odpowiednich zdolności, które naukę umożliwią, a więc przede wszystkim umiejętności mądrego korzystania z nowoczesnych pozaszkolnych źródeł wiedzy.

ŚCISŁE POWIĄZANIA GOSPODARKI I EDUKACJI

Społeczeństwa, które odnotowują szybki wzrost ekonomiczny, charakteryzują się wzrostem liczby ludzi wykształconych oraz poprawą jakości kształcenia. Wiedza jest tym czynnikiem, który obecnie nawet bardziej niż kapitał przyczynia się do wzrostu gospodarczego. W nowoczesnej cywilizacji jest ona podstawowym środkiem do osiągania rezultatów społecznych i ekonomicznych. Bywa nawet nazywana „uniwersalnym substytutem, głównym zasobem rozwiniętej gospodarki”[9]. To właśnie gospodarka jest głównym czynnikiem przyczyniającym się do ogromnego przyrostu ilościowego i jakościowego zasobów wiedzy i informacji. Wykorzystanie wiedzy prowadzi do osiągnięcia konkret-

---

[8] S. P. Marshall, *Tworzenie uczących się społeczności na miarę XXI wieku*, w: *Organizacja przyszłości*, red. F. Hesselbein i in., Warszawa 1998, s. 209.

[9] A. Toffler, H. Toffler, *Budowa i rozwój nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996, s. 43.

nych korzyści ekonomicznych, ważnych dla każdego społeczeństwa. Wiedza i informacje umożliwiają na przykład ograniczenie zapotrzebowania na surowce, siłę roboczą i energię, pozwalają lepiej wykorzystać czas, przestrzeń i inne czynniki produkcyjne, przyczyniają się do tworzenia i wdrażania innowacji. Pełnią tym samym niezmiernie istotną rolę jako czynniki umożliwiające sprostanie wyzwaniom globalizującego się rynku i wzrastającej konkurencji.

W dotychczasowym myśleniu o społecznych zadaniach edukacji dość powszechnie przyjmowano, że „alokacja na pozycje zawodowe rozstrzyga się i powinna rozstrzygać się drogą selekcji i rekrutacji na rozmaite kierunki i poziomy w systemie kształcenia, nie zaś po zakończeniu kształcenia – na rynku pracy"[10]. Funkcjonowanie nowoczesnego społeczeństwa wymusza zmianę tej formuły. Współczesny rynek pracy jest autonomiczny, rządzi się swoistymi prawami dyktowanymi przez szersze zjawiska gospodarcze i społeczne, a więc ulega też podobnym trendom jak cała gospodarka: zwiększa się globalizacja i współzależność rynków pracy w poszczególnych krajach i regionach. Rynek ten jest niezmiernie dynamiczny, podporządkowany wymogom funkcjonalności i produktywności. Wykształcenie przygotowujące do wykonywania określonego zawodu nie zawsze jest wystarczające do zajmowania określonego stanowiska, a i sami absolwenci nie odczuwają już wewnętrznego przymusu poszukiwania pracy zgodnej z wyuczonym zawodem. Wartość pracy w mniejszym stopniu wynika z jej zgodności z zawodem, w większym natomiast z korzyści materialnych i psychospołecznych, jakie można dzięki niej osiągnąć[11]. W społeczeństwie nowoczesnym funkcja systemu edukacji jako czynnika selekcji i alokacji jednostek na określone pozycje społeczne ulega zatem osłabieniu.

Współczesna gospodarka potrzebuje nielicznych, ale doskonale przygotowanych fachowców, którzy będą mogli zająć określone pozycje społeczne i wypełniać przypisane im zadania. Dominujący do tej pory model edukacji, nastawiony na masowe kształcenie wielu tysięcy absolwentów posiadających podobne umiejętności i cechy osobowościowe, okazuje się mało przydatny w społeczeństwie nowoczesnym. Nie jest to już bowiem społeczeństwo masowe czy społeczeństwo izolowanych wielkich klas i warstw społecznych, lecz w coraz większym stopniu społeczeństwo współzależnych grup, instytucji, społeczności i wspólnot. System ekonomiczny dostrzegł to nowe zjawisko stosunkowo wcześnie i koncentruje się na konkretnych segmentach i niszach rynku, a produkcja i usługi tracą charakter masowy. Informatyka, wykorzystanie komputerów umożliwia nieograniczone możliwości modyfikowania produktu, tak aby był on dostosowany do specyficznych potrzeb klientów.

---

[10] *Edukacja w zmieniającym się społeczeństwie*, Warszawa 1996, s. 3.

[11] Por. J. Jezior, *Rynek pracy w regionie i praca jako wartość*, w: L. Dyczewski, *Społeczno-kulturowe czynniki rozwoju Regionu Środkowowschodniej Polski i Euroregionu Bug*, Lublin 1997, s. 224-235, seria: Euroregion Bug, t. 14.

Potrzeby gospodarki są jednym z najważniejszych elementów, które system edukacji musi brać pod uwagę formułując swoje cele i konstruując modele kształcenia. Nie można nadal „produkować masowych serii" tak samo wykształconych i wychowanych młodych ludzi, pozbawionych pewnej części swojej indywidualności i mało kreatywnych. Nowoczesne przedsiębiorstwa stawiają na kreatywność, indywidualność, różnorodność. Takich właśnie absolwentów potrzebuje współczesna gospodarka.

EDUKACJA I ORGANIZACJE

W nowoczesnym społeczeństwie coraz większą rolę odgrywają grupy celowe – różnego rodzaju wyspecjalizowane organizacje. Zajmują one miejsce dawnych, w dużej mierze samowystarczalnych społeczności i wspólnot naturalnych. Dla systemu społecznego coraz ważniejsze stają się związki zawodowe, partie polityczne, instytucje ekonomiczne i finansowe, nie zaś rodziny czy społeczności lokalne. Wielość i zróżnicowanie organizacji nastawionych na wąską specjalizację oraz ich funkcje społeczne sprawiają, że dla aktywnego udziału w życiu społecznym konieczna jest orientacja w ich podstawowych celach i zadaniach.

Istnienie organizacji zasadza się na realizacji ściśle określonego celu, podczas gdy wspólnoty i społeczności określane są przez więzi społeczne. Każda organizacja nastawiona jest przede wszystkim na spełnianie swojego celu, na osiąganie określonych wyników, a często również na zysk ekonomiczny. Te właściwości organizacji sprawiają, że wymagają one od swoich członków wiedzy, wykształcenia, umiejętności radzenia sobie z problemami, a także lojalności i oddania[12].

Rzeczywistość społeczeństwa, w którym tak ważna rola przypada wyspecjalizowanym organizacjom, wyznacza kolejne ważne funkcje systemom edukacyjnym. Każda z tych organizacji charakteryzuje się własną kulturą organizacyjną, która wyznacza jej tożsamość i decyduje o strukturze zarządzania, przewodzenia, o charakterze pracy. Wielość organizacji i panująca między nimi konkurencja sprawiają, że aby zaistnieć w rzeczywistości społecznej, a tym samym móc konkurować o klienta, muszą się one od siebie odróżniać. Sprzyja to powstawaniu coraz bardziej skomplikowanych systemów kultury organizacyjnej. Większość pracodawców, oprócz specjalistycznego wykształcenia, wymaga od przyszłych pracowników także odpowiedniego doświadczenia. Doskonale zdają oni sobie sprawę z tego, że rzeczywistość organizacyjna firmy jest zupełnie inna niż rzeczywistość szkoły. Zatrudnianie absolwentów bezpośrednio po ukończeniu szkoły wymaga więc dodatkowych nakładów kapitału

[12] Por. D r u c k e r, dz. cyt., s. 51.

i pracy, aby przyuczyć ich do wykonywania konkretnych czynności oraz wdrożyć w mechanizmy działania nowoczesnej firmy.

Nowoczesne organizacje nie mają jednak czasu na tradycyjne, systematyczne wprowadzanie swoich nowych członków lub pracowników w zespół kodów kulturowych wyznaczających ich działalność. Jest to nieopłacalne, ponieważ wymaga długiego czasu, i pochłania energię doświadczonych pracowników. Przed instytucjami edukacyjnymi staje zatem zadanie ukształtowania odpowiednich cech u wychowanków, tak aby mogli łatwo wejść w tę rzeczywistość organizacyjną. Tylko wtedy mogą stać się równorzędnymi partnerami w zespołach pracowniczych.

EDUKACJA W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Nowoczesne społeczeństwo jawi się jako skomplikowany system różnorodnych, wzajemnie zależnych grup i wspólnot. Przestaje być hierarchiczną strukturą składającą się z kilku wielkich klas czy warstw społecznych. W polityce i kulturze coraz większego znaczenia nabierają różnego rodzaju mniejszości głośno artykułujące swoje interesy i dążenia. System demokratyczny, dominujący w niemal wszystkich krajach wysoko rozwiniętych, sprawia, że ich elity nie mogą ignorować stanowiska grup mniejszościowych czy marginalnych. Grupy te, poprzez wykorzystanie nowoczesnych środków komunikowania społecznego, niejednokrotnie przyczyniają się do powodzenia lub zablokowania ważnych reform społecznych i przedsięwzięć ekonomicznych. Edukacja musi brać pod uwagę również te uwarunkowania.

Współczesne systemy edukacyjne modyfikują swoje tradycyjne funkcje starając się odpowiedzieć na zapotrzebowanie płynące ze strony społeczeństwa. W mniejszym stopniu podkreśla się dziś konieczność służby całemu systemowi społecznemu, ponieważ traci on swoją spoistość i jednorodność na rzecz wielości i różnorodności. Słabnąca rola centralistycznego państwa sprawia, że oświata w miejsce wypełniania zadań narzuconych przez państwo, bardziej orientuje się ku społecznościom lokalnym, ku poszczególnym kategoriom społecznym, organizacjom, a nade wszystko – ku konkretnym jednostkom jako podmiotom i twórcom życia społecznego. Słabość, a nawet klęska wielu systemów ideologicznych, sprzyja z kolei poszukiwaniu bardziej uniwersalnych systemów wartości, które edukacja współkształtuje i przekazuje swoim odbiorcom. Mniej ważny staje się zatem przekaz gotowej wiedzy i kształtowanie określonych sprawności, określonego typu osobowości czy postaw. Naczelne miejsce w zestawie preferowanych celów zajmują natomiast działania nastawione na nieskrępowany rozwój osobowości wychowanków oraz przygotowanie ich do samorozwoju.

Zasygnalizowane powyżej tendencje jednak nie w pełni znajdują odzwierciedlenie w systemach edukacyjnych nowoczesnych społeczeństw. W wielu

przypadkach pozostają one deklaracjami lub postulatami reformatorów. Niemniej jednak wyznaczają pewne kierunki dla rozwoju instytucji oświatowych i wychowawczych.

Jedną z form dostosowania systemów edukacji do wymogów nowoczesnych społeczeństw demokratycznych jest upowszechnianie się procedur ewaluacyjnych w różnych instytucjach kształcących. Podejmuje się je w celu podniesienia jakości kształcenia, lepszego i bardziej efektywnego wykorzystania zasobów ludzkich i kapitałowych lokowanych w działania edukacyjne, a także zwiększenia uspołecznienia systemów oświaty[13]. Jako „dziecko nowoczesności", ewaluacja pełni przede wszystkim funkcję wspomagania wyborów[14]. Odpowiada tym samym na wyraźne zapotrzebowanie jednostek, grup ludzi i instytucji publicznych, które stojąc wobec wielu alternatyw, oczekują informacji umożliwiających im podjęcie decyzji. Najbardziej powszechna obecnie formuła ewaluacji demokratycznej sprzyja udziałowi w niej wszystkich zainteresowanych stron, uwzględnia różnorodne interesy i systemy wartości, a jednocześnie unika wartościowania i naznaczania oraz zawiera w sobie elementy negocjacji i wspólnego wypracowywania rozwiązań. Procedury ewaluacyjne, w które uwikłane są różne strony i grupy społeczne zainteresowane funkcjonowaniem edukacji, sprawiają, że edukacja traci swą cechę wyizolowanego podsystemu społecznego i staje się ważna dla całej społeczności, która zyskuje wgląd w funkcjonowanie szkoły. Sprzyja to zintegrowaniu środowiska społecznego i szkoły nie tylko w wymiarze stosunków społecznych, ale także w odniesieniu do treści programów kształcenia. W procedurach ewaluacyjnych mniej ważne jest to, co typowe i masowe, zasadnicze znacznie ma natomiast unikalność, specyfika i indywidualność.

Upowszechnianie się ewaluacji demokratycznej wyraźnie wskazuje na występującą w nowoczesnych społeczeństwach tendencję do większego uspołecznienia edukacji. Szkoła i inne instytucje edukacyjne muszą być ściślej zintegrowane ze społecznością, w której funkcjonują, aby lepiej odpowiadać na jej potrzeby. Taki też postulat kieruje wobec edukacji UNICEF: „Systemy nauczania powinny pomagać uczniom i społecznościom, odpowiadać zarówno na ich lokalne potrzeby, jak i na wyzwania globalizacji"[15]. Instytucja edukacyjna musi zatem ponosić odpowiedzialność za swoje decyzje i za rezultaty swoich działań. Jest z tego rozliczana przez społeczność. Samorządy, organizacje, różnorodne grupy i ruchy społeczne coraz częściej pragną mieć coś do powiedzenia w kwestii przyjmowanego modelu edukacji oraz treści i form kształcenia, ale podmioty te muszą także przejąć część odpowiedzialności za wyniki wpro-

---

[13] Por. W. Rabczuk, *Polityka edukacyjna Unii Europejskiej na tle przemian w szkolnictwie krajów członkowskich*, Warszawa 1984, s. 18.

[14] Por. E. R. House, *Ewaluator w społeczeństwie*, w: *Ewaluacja w edukacji*, red. L. Korporowicz, Warszawa 1997, s. 16.

[15] C. Bellamy, *The State of the Worlds Children 1999*, UNICEF 1999, s. 23.

wadzanych zmian. Także społeczność musi nauczyć się odpowiedzialności za edukację.

PROBLEMY ODPOWIEDZI EDUKACJI NA WYZWANIA CYWILIZACYJNE

Próby sprostania przez systemy edukacyjne wyzwaniom zmian społecznych są zjawiskiem uniwersalnym. Rzadko jednak kończą się pełnym powodzeniem. Istnieje bowiem cały szereg uwarunkowań, tkwiących zarówno w samych systemach edukacyjnych, jak i w szeroko rozumianym systemie społecznym, które powodują istotne problemy utrudniające dostosowanie edukacji do wymogów życia w nowoczesnym społeczeństwie.

Systemy edukacji stanowią jeden z podstawowych czynników transmisji kulturowej w społeczeństwie[16]. Jeśli zatem ich funkcją jest komunikowanie i twórcze przekształcanie elementów kultury, to istotnym problemem staje się selekcja tych elementów. Koncentracja instytucji edukacyjnych wyłącznie na wiedzy o charakterze użytecznościowym, podporządkowanej wymogom efektywności, powoduje istotne zubożenie przyswajanych treści kultury. Tym samym uboższe duchowo stają się jednostki, które opuszczają instytucje szkolne. Może stanowić to przyczynę swoistej niepełnosprawności, jeśli chodzi o umiejętność radzenia sobie w świecie wartości i znaczeń. Uleganie przez systemy kształcenia naciskom ze strony cywilizacji technologicznej nie jest niczym szczególnym, gdyż zjawisko to obejmuje wiele innych obszarów kultury współczesnej. Zwraca na to uwagę między innymi Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych: „Nauka i technologia zawsze stanowiły część kultury ludzkiej, tymczasem dzisiaj jesteśmy świadkami szybkiego rozwoju technologii, która, jak się wydaje, zatraciła równowagę w stosunku do innych wymiarów kultury, stając się elementem rozdźwięku. Jest to wielki problem współczesnego społeczeństwa. Nauka i technologia są najbardziej dynamicznymi czynnikami w rozwoju dzisiejszego społeczeństwa. Lecz właściwe im ograniczenia sprawiają, że nie mogą same zagwarantować jedności kultury"[17]. Problemy te znajdują odbicie w funkcjonowaniu instytucji edukacyjnych, które z trudnością selekcjonują przekazywane treści kształcenia i wychowania, w taki sposób, aby stanowiły one integralną całość, pozwalającą w pełni żyć i działać w nowoczesnym społeczeństwie.

---

[16] Por. R. Schulz, *Szkoła jako organizacja*, Toruń 1993, s. 31.

[17] Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych* (Hiroszima, 25 II 1981 r.), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan i in., Rzym-Lublin, s. 192.

Warto także pamiętać, że całkowite podporządkowanie podsystemu edukacji systemowi społecznemu, choć jest często postulowane, niesie wyraźne niebezpieczeństwa jeśli chodzi o zdolności ewolucji tego systemu. W sytuacji takiej dominować może model kształcenia i wychowania cechujący się dyscypliną, rutyną, kontrolą, a nawet restrykcjami. Struktura kształcenia i wiedza przekazywana w różnych formach służyć będzie wyłącznie powielaniu istniejącego porządku społecznego i utrwalaniu podziałów strukturalnych. Edukacja potrzebuje pewnej autonomii, „która mieści się w kanonach funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego i która wyzwala inicjatywy, sprzyja korzystnym zmianom, a jednocześnie zapobiega niepożądanej ingerencji (politycznej, ideologicznej, administracyjnej) z zewnątrz”[18].

Z drugiej jednak strony istotnym problemem może być zbyt daleko posunięta autonomia systemów kształcenia wobec społeczeństwa. Systemy edukacji kostnieją i służą bardziej sobie niż grupom społecznym. Jest to zresztą typowe dla wyodrębnionych i rozbudowanych zespołów instytucjonalnych[19]. W efekcie wzorce kształcenia i wychowania stają się wyizolowane w stosunku do tendencji dominujących poza strukturą oświaty, podczas gdy wśród kadry nauczycielskiej i wychowawczej nasilają się postawy konserwatywne i niechęć do zmiany[20]. Źródła nowoczesnej wiedzy znajdują się wówczas poza systemem edukacji. System ten nie jest w stanie ogarnąć i uporządkować przyrostu wiedzy i informacji, jaki dokonuje się za przyczyną ogromnego postępu technologiczno-cywilizacyjnego. Mało elastyczne systemy edukacji przegrywają więc w konkurencji z nowoczesnymi środkami komunikacji i nośnikami informacji.

Jedną z podstawowych wartości demokracji jest równość w dostępie do wiedzy i nauki. „Produkcja” nowoczesnej wiedzy jest jednak coraz droższa, co oczywiście ma wpływ na możliwości korzystania z niej przez poszczególne kategorie i grupy społeczne. Różnego rodzaju mechanizmy wspomagania uczniów i studentów czy też wysokie nakłady finansowe na oświatę nie są jednak w stanie zagwarantować w pełni powszechnej dostępności do instytucji edukacyjnych różnych szczebli. Wiele nadziei wiąże się z rozwojem nowoczesnych technologii informatycznych, których wykorzystanie może służyć obniżeniu kosztów kształcenia, ale obecnie nie wiadomo dokładnie, na ile postęp w tym zakresie przyczyni się do obniżenia kosztów edukacji. Nowoczesne społeczeństwa, państwa i systemy edukacyjne, jak na razie, dopiero stoją przed tym ważnym, acz wciąż nie rozwiązanym problemem.

---

[18] T. Lewowicki, *Przemiany oświaty. Szkice o ideach w praktyce edukacyjnej*, Warszawa 1997, s. 49.

[19] Por. J. Szczepański, *Społeczne uwarunkowania rozwoju oświaty*, Warszawa 1989, s. 9.

[20] Por. T. Lewowicki, dz. cyt., s. 48n.

Ustalanie określonych celów edukacyjnych, przekształcenie instytucjonalnej i treściowej struktury kształcenia wymaga wizji zmian społecznych i edukacyjnych. Wizję taką muszą posiadać przede wszystkim elity społeczeństwa. Nie tylko w Polsce, ale także w wielu innych rozwiniętych krajach, od kilkudziesięciu lat obserwujemy zasadniczą słabość elit, którym brakuje odwagi formułowania wizji zmian społecznych. To samo dotyczy wizji zmian edukacyjnych. Wprawdzie podejmowane są próby konstrukcji szczegółowych celów edukacji oraz usiłowania na rzecz modyfikacji kształcenia zgodnie z proponowaną wizją, ale działania te są w zdecydowanej większości doraźne i cząstkowe. Wiele jest przyczyn trudności w sformułowaniu spójnej i szerokiej wizji systemu edukacyjnego. Tytułem przykładu można tu wymienić wspomnianą segmentaryzację, różnicowanie się i daleko posunięty pluralizm nowoczesnych społeczeństw, nieprzewidywalność kierunków i zakresu przemian społeczno-ekonomicznych i kulturowych, a także cały szereg czynników wynikających z dominującego obecnie porządku demokracji partycypacyjnej, który – pomimo licznych zalet – nie jest też pozbawiony wad. Wszystko to powoduje, iż edukacja, jako jeden z podsystemów społecznych, musi nadążać za zmianami w systemie całościowym, musi się do nich przystosowywać, a rzadko kiedy wspólnie je kreuje. Wizja rozwoju edukacji, którą promują elity, obejmuje zatem przede wszystkim elementy adaptacyjne, nie zaś kreatywne, i to jest jej główną słabością.

ZAKOŃCZENIE

Nowoczesne społeczeństwo nie jest bytem doskonałym. Pełna adaptacja form i treści kształcenia do wyzwań nowoczesności nie musi zatem oznaczać eliminacji konfliktów, sprzeczności, biedy, bezrobocia i wszelkich innych patologii społecznych. Niemniej jednak panuje zgodne przekonanie, że konieczne jest ściślejsze dostosowanie edukacji do życia społecznego. Nie jest to zadanie łatwe czy bezbolesne. Niemożliwy jest jeden uniwersalny program reform, który rozwiązałby wszystkie sygnalizowane powyżej problemy. Trzeba przy tym stwierdzić, że ich lista jest znacznie szersza. Nawet kraje najbardziej zaawansowane w rozwoju cywilizacyjno-społecznym nie potrafią ich do końca rozwiązać. Niemniej jednak przykłady tych krajów wskazują na pewne trendy w podejmowanych działanniach, wynikające z cech społeczeństwa nowoczesnego, które uwzględniać musi również polska edukacja. Wiele z nich widać już i w naszym kraju. Powinniśmy zatem śledzić z uwagą zjawiska i przemiany, które zbliżają nas do modelu społeczeństwa nowoczesnego bądź też ponowoczesnego, gdyż to one wyznaczać będą kolejne zmiany edukacyjne.

Trzeba jednak pamiętać, że systemu edukacji nie można całkowicie podporządkować wymogom technologii i potrzebom rynkowym. Społeczeństwo

integruje się przede wszystkim wokół podstawowych wartości kulturowych, podczas gdy takie podporządkowanie musiałoby prowadzić do ich zakwestionowania, a nawet zupełnego pominięcia. Tworzenie, przekaz i realizacja tych wartości zostałyby w efekcie przejęte przez inne grupy i instytucje socjalizacyjne, jak na przykład wspólnoty lokalne, rodziny czy kręgi rówieśnicze. Przypominałoby to stan sprzed kilkunastu lat, kiedy wartości duchowe były marginalizowane w oficjalnym systemie oświaty. Nowoczesne społeczeństwo potrzebuje takich wartości bardziej niż społeczeństwa dawniejsze. Dają one poczucie sensu, wspomagają wybory, ukierunkowują działania oraz pozwalają odkryć to, co ważne w gwałtownie wzrastających zasobach wiedzy i informacji. Nowoczesne systemy edukacyjne muszą zatem kształcić osoby, które będą sprawnie działać w świecie gospodarki, technologii i organizacji, ale przede wszystkim będą rozumiały sens tego działania.

Ludmiła MARJAŃSKA

O WIELKOŚCI ŚWIATA

Świat jest przecież ogromny i coraz bardziej dostępny, wszystko zależy od nas: czy nauczymy się obcego języka, czy będziemy dość odważni, żeby podjąć ryzyko, czy zechcemy zerwać dotychczasowe więzi i zmienić otoczenie, sposób życia, siebie.

Rozmowa ze znajomą Amerykanką na temat przemian, jakie zachodzą w naszym kraju. Nancy Burke jest obywatelką kanadyjską, urodzoną w Stanach; przez kilka lat przebywała w Hiszpanii, a od dłuższego czasu mieszka w Polsce i na Uniwersytecie Warszawskim prowadzi wykłady z literatury amerykańskiej (w tym także z literatury kanadyjskiej). Dlaczego wybrała Polskę? Przyjechała tu w latach osiemdziesiątych, kiedy poziom naszego życia odbiegał znacznie od standardów amerykańskich, ale dla niej nie to było ważne. Okres był burzliwy, trwały podskórne napięcia, coś się zaczynało, nadchodził czas przełomu i tak zwanej (brzydko, choć zapewne naukowo) transformacji. Nie była to spokojna, „pachnąca żywicą" Kanada. Trudno powiedzieć, co ostatecznie spowodowało, że Nancy Burke po pierwszym, krótkim pobycie wróciła do Polski na dłużej.

Nasza rozmowa dotyczyła zasadniczej różnicy między społeczeństwem amerykańskim a polskim. Nasze społeczeństwo było zasiedziałe, nieruchliwe, przywiązane do korzeni. Silne więzy rodzinne umacniał całymi latami nie tylko Kościół katolicki, ale także warunki, w których wielopokoleniowe rodziny zamieszkiwały wspólnie (nie zawsze z konieczności). Naturalny był szacunek dla ludzi starych, a więc doświadczonych: te babcie w czepeczkach, siedzące w fotelu i podające dłoń do pocałunku, dziadkowie przekazujący wnukom rodzinne tradycje i zanudzający ich opowieściami o kolejnych powstaniach! Ukształtowaną w tych warunkach niechęć do ruszania się z miejsca, zasiedziałość, przywiązanie do „małych ojczyzn" pogłębiły po drugiej wojnie światowej nie tylko materialne trudności i ogólne zubożenie społeczeństwa, ale przede wszystkim uwarunkowania polityczne związane z ograniczeniem wyjazdów za granicę, z ogromnymi utrudnieniami w uzyskaniu paszportu. No i wrastaliśmy w tę ziemię, zapuszczaliśmy korzenie, choć w każdym pokoleniu część narodu zmuszona była do politycznej czy zarobkowej emigracji.

Ameryka – ziemia obiecana dla wielu emigrantów, kontynent wabiący rozległą przestrzenią i możliwościami przyciągał także i nas. Tam mieszkało

wiele narodowości, jak w tyglu mieszały się rasy i języki, i Polacy mogli się wtopić w tę niejednolitą masę, zapomnieć o swoim niewdzięcznym kraju. Korzenie stawały się z wolna cienką nitką, więzi rodzinne traciły znaczenie, zwyciężała złudna łatwość bytowania.

Moja rozmówczyni potwierdziła to: amerykańskie społeczeństwo jest „mobilne", łatwość poruszania się po świecie to pokusa, której trudno się oprzeć. Dlaczego nie wybrać lepszego miejsca, gdzie można łatwiej się urządzić, znaleźć lepszą pracę, poprawić sobie byt? Kiedy trudno żyć w Nowym Jorku, wyjeżdża się na dwa czy trzy lata do Wenezueli, potem można wrócić i próbować jakoś się urządzić, chociaż coraz trudniej znaleźć odpowiednią pracę (na jedno miejsce wykładowcy w szkole wyższej jest kilkuset kandydatów), spróbujemy więc w Trynidadzie – to podobno piękna wyspa. Świat się zmienia, za rok zdecydujemy, co dalej.

Młody Amerykanin po skończeniu studiów na slawistyce pracuje w Rosji, na przykład w Perm (dla nas legendarnym niegdyś miejscu zesłań), tam żeni się z pełną ciepła Rosjanką, wyjeżdżają do Moskwy, gdzie cudzoziemiec znający rosyjski może dostać pracę w zagranicznej firmie, a więc zawirowania polityczne i trudności, z którymi borykają się inni, nie dotykają młodej pary.

A że cierpią na tym rodzinne uczucia, że rozpadają się rodziny? „Mam bardzo dobrych synów" – powiedziała mi kilka lat temu Amerykanka polskiego pochodzenia – „zawsze telefonują do mnie na Boże Narodzenie". Każdy z nich mieszka w innej części Stanów, a jeden bodaj przeniósł się właśnie do Australii. Trudno mieć do nich pretensje. Dlaczego mieliby gromadzić się w ciasnym mieszkaniu matki w jakiekolwiek święto? Telefon, komputer, fax, Internet – wszystkie wspaniałe, nowoczesne wynalazki mają służyć szybkiej komunikacji, a nie rozwojowi rodzinnych uczuć.

Tak, świat się zmienia – stwierdzamy zgodnie z moją rozmówczynią. Także w naszym kraju zachodzą zmiany. Jeden z moich znajomych studentów Politechniki dostał roczne stypendium i wyjechał do Anglii, drugi – tuż przed magisterium z zarządzania na Uniwersytecie – dostał już świetnie płatną posadę w firmie zagranicznej, których coraz więcej jest w Warszawie, i z pomocą Internetu porozumiewa się z Nowym Jorkiem, Singapurem i z innymi odległymi miejscami na świecie. Wprawdzie żaden z nich nie ma jeszcze własnego mieszkania, ale jest nadzieja, że dziadkowie w końcu zejdą z tego świata (średnia wieku jest stanowczo zbyt wysoka), zresztą można już i u nas zarobić pieniądze i wynająć mieszkanie, a z czasem wybudować sobie dom. Pytanie tylko, czy ci młodzi ludzie, którzy nie mają ochoty słuchać opowiadań o wojnie, o powstaniu warszawskim ani nawet o bohaterskim zrywie „Solidarności", będą przywiązani do miejsca urodzenia, czy zechcą wracać do Warszawy, Płocka, Wrocławia czy Makowa Podhalańskiego chociaż na Boże Narodzenie?

Czy nie skusi ich – jeśli nie Ameryka Północna, która z wolna ogranicza liczbę imigrantów – to egzotyczna Afryka lub wspaniała, stabilna Szwecja?

Świat jest przecież ogromny i coraz bardziej dostępny, wszystko zależy od nas: czy nauczymy się obcego języka, czy będziemy dość odważni, żeby podjąć ryzyko, czy zechcemy zerwać dotychczasowe więzi i zmienić otoczenie, sposób życia, siebie.

Patrzę na swoją cichą do niedawna ulicę, którą teraz sunie samochód za samochodem – nie żadne tam Syrenki, Wartburgi czy Polonezy, ale Fordy, Toyoty, Hyundaie, Mitsubishi, coraz bardziej obco brzmiące firmy i modele – i myślę, że to przelatują marzenia młodych Polaków, konkretne, lśniące, lakierowane na różne kolory. Czasem tylko na skrzyżowaniu zderzają się z hukiem i rozbijają, ale zaraz na uprzątniętej ulicy pojawiają się nowe auta, a w nich dzielni kierowcy, pełni wiary we własne umiejętności i możliwości. I jest to chyba naturalne. Oby tylko zdarzało się im jak najmniej życiowych katastrof. Oby nie natrafiali na trudne skrzyżowania, nieoznakowane ścieżki i na obcych, nieodpowiedzialnych kierowców, którzy zatarasują im drogę.

John M. GRONDELSKI

KOŚCIÓŁ A PAŃSTWO
R. J. Neuhausa koncepcja „pustego publicznego rynku"

Sfera publiczna nie jest próżnią. Jeśli zatem pozbawi się ją wartości transcendentnych, ich miejsce zajmą wartości immanentne, „wyhodowane" przez pseudo-religię danego państwa. Państwo ze swą ideologią wypełnia wówczas pustą przestrzeń społecznej tkanki.

W średniowieczu rynek stanowił centralny punkt miasta. Wszystkie ważne elementy życia w mieście średniowiecznym: religijne, polityczne, ekonomiczne i społeczne, tam właśnie się skupiały. Tam się procesowano, modlono i załatwiano interesy. Życie publiczne trwało nieprzerwanie. W tym centralnym miejscu zawsze znajdowały się dwa najważniejsze budynki: kościół i ratusz. Takie ich usytuowanie nie miało służyć jedynie celowi praktycznemu, lecz posiadało wymiar symboliczny: religia i władza były nieodłącznymi składnikami życia społecznego. Rynek posiadał więc znaczenie zasadnicze. Zarówno Kościół, jak i państwo miały odegrać na nim kluczową rolę.

W 1984 roku Richard John Neuhaus wywołał wiele kontrowersji w Stanach Zjednoczonych publikując swoją niezwykle inspirującą książkę zatytułowaną *Pusty publiczny rynek. Religia i demokracja w Ameryce*[1]. W pracy tej Neuhaus śledzi rozwój stosunków Kościół-państwo w Stanach Zjednoczonych i dochodzi do wniosku, iż w ostatnich latach procesy sekularyzacji tak mocno zawładnęły amerykańskim sądownictwem i polityką, że wskutek tego amerykański rynek publiczny został pozbawiony religii i zamknięty na wpłw, jaki religia wywiera na kształtowanie się powszechnej moralności, czyli zasad postępowania i społecznie akceptowanych postaw. Amerykański rynek został więc ogołocony ze swego istotnego komponentu.

Neuhaus uważa to zjawisko za osobliwe. Wydaje się ono być czymś obcym dla amerykańskiej narodowej psychologii skłaniającej ku postrzeganiu Stanów Zjednoczonych jako narodu religijnego, a nawet jako narodu wybranego. Takie myślenie sięga głęboko swymi korzeniami do amerykańskiej historii. Wiele z pierwszych kolonii zakładanych na kontynencie amerykańskim powstało z przyczyn religijnych. Stan Maryland był schronieniem dla katolików prześladowanych w Anglii, Pensylwania stała się azylem dla kwakrów. Historia kolonii

---

[1] R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan 1986.

Nowej Anglii, takich jak Plymouth, Massachusetts, Connecticut, New Haven i Rhode Island, mogłaby być słusznie nazwana mikrokosmosem na płaszczyźnie politycznych reperkusji wszelkich napięć pojawiających się w teologii kalwińskiej. Jeśli ktoś sprzeciwiał się sytuacji panującej w danej kolonii i nie przyjmował dziedzictwa purytańskiego kalwinizmu w interpretacji tam obowiązującej, był zmuszony do założenia nowej kolonii. Następstwem faktu religijnego był tu zatem fakt polityczny. Pierwsi amerykańscy koloniści uznawali siebie za wybranych przez Boga i przeznaczonych do pełnienia specjalnej misji, był to więc rodzaj amerykańskiego mesjanizmu. Purytanie widzieli swoje zadanie w odbudowaniu w Nowej Anglii prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, który ich zdaniem został wypaczony w Starej Anglii. Przywołując obraz biblijny gubernator kolonii w Massachusetts, John Winthrop, napisał o purytanach w Ameryce, iż są „miastem jaśniejącym na wzgórzu".

W czasach Rewolucji Amerykańskiej deista Thomas Paine zjednoczył swych rodaków wokół kwestii niepodległości mówiąc o Ameryce jako o ostatnim na ziemi schronieniu dla wolności. Wolność, jak twierdził Paine, można było wówczas spotkać tylko w „marszu na zachód". Według niego wolność nie istniała w XVIII- wiecznej Rosji, była prześladowana przez monarchów absolutnych na kontynencie europejskim, atakowana w Anglii; znalazła jednak przystań i schronienie w Ameryce. Mesjanizm religijny XIX wieku stał się niejako siłą napędową tego ruchu ku zachodowi. Doktryna „oczywistego przeznaczenia", którą się posługiwał, utrzymywała, że Bóg przeznaczył Amerykanów do tego, aby objęli w posiadanie kontynent północnoamerykański od Atlantyku po Pacyfik[2]. Nawet zimną wojnę prowadzono pod płaszczykiem quasi-religijnego mesjanizmu, mówiącego o szczególnym przeznaczeniu Ameryki do stanowienia miejsca na świecie, którego granice są jednocześnie granicami wolności i swobody zagrożonych możliwym wtargnięciem bezbożnego komunizmu.

Na tym tle Neuhaus stawia pytania: Co wpłynęło na to, że religia została wyeliminowana jako punkt odniesienia w politycznych i społecznych dyskusjach? Dlaczego odwoływanie się do wartości religijnych na forum publiczym uznano za podejrzane? Dlaczego wreszcie słowo „Bóg" stało się praktycznie jedynym zakazanym słowem w amerykańskich szkołach państwowych? Dlaczego jedna z agencji rządowych, występująca pod nazwą Fundacji Narodowej do Popierania Sztuki (National Endowment for the Arts), zdecydowała się subsydiować przedstawianą jako dzieło sztuki kompozycję krzyża umieszczonego w kuble z uryną? Jednocześnie ta sama agencja nigdy nie ośmieliłaby się nawet rozważyć możliwości zorganizowania wystawy wyraźnie eksponującej

---

[2] Por. A. K. W e i n b e r g, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History*, Baltimore, Maryland 1935, szczególnie s. 160-189. Zob. też: I. L e o n a r d, R. P a r m e t, *American Nativism: 1830-1860,* New York 1971, s. 16-19.

wartości religijne. Dlaczego zatem podkopuje się rolę religii w życiu publicznym? Neuhaus widzi źródło tej sytuacji w zjawisku, które określa mianem „pustego publicznego rynku" („the naked public square"), gdzie obywatel zmuszony jest ukrywać swą religijną tożsamość.

Nie poprzestając jednak na samym uchwyceniu problemu, Neuhaus zdąża w kierunku analizy dwóch podstawowych pytań, które okazują się mieć zasadnicze znaczenie dla jego rozwiązania. Pierwsze z nich brzmi: od kiedy można mówić o zaistnieniu idei „pustego rynku", czyli sfery publicznej pozbawionej religii? Pytanie drugie natomiast to pytanie o to, czy idea pustego rynku może stać się modelem dla stosunków Kościół – państwo, a jeśli tak, to czy można taki model uznać za pożądany?

Problemy te stają się tym bardziej istotne, ponieważ obserwacje Neuhausa – chociaż zasadniczo dotyczą amerykańskiego życia publicznego – mogą być mutatis mutandis odniesione do przemian zachodzących w Polsce. Za możliwością przeszczepienia tych spostrzeżeń na grunt polski przemawiają pewne czynniki o charakterze historycznym i politycznym. Jeśli porównamy ze sobą okoliczności powstania narodów polskiego i amerykańskiego, to okaże się, że obydwa czerpią swój rodowód ze źródła religii i wartości religijnych i w swojej historii przez długi czas pozostawały pod ich wpływem. Narodowa tradycja każe obu narodom postrzegać się jako narody religijne, oba też doświadczyły poczucia swoistego posłannictwa narodowego. Dodajmy do tego i to, że obydwa te kraje określają się jako demokratyczne. Chociaż profil dziejowych zdarzeń towarzyszących każdemu z tych narodów jest inny, autor niniejszych rozważań ocenia, że podobieństwa między obu krajami (congruo congruis) przeważają nad dzielącymi je różnicami. Stąd też lekcja mówiąca o „religijnej nagości" amerykańskiej sfery publicznej może stać się użyteczna również w polskich realiach. Autor podejmuje zatem ten temat z racji zdumiewającego podobieństwa w kwestiach rodzących zaciekłe dysputy wokół relacji Kościół – państwo zarówno w Polsce, jak i w Ameryce.

Kontrowersje dotyczące nauczania religii w szkole polskiej znajdują swój odpowiednik w trwającej od ponad trzydziestu pięciu lat walce o ponowne wprowadzenie modlitwy do amerykańskich szkół publicznych oraz o pomoc oświatową dla szkół katolickich w Ameryce. Można przy tym polemizować ze stwierdzeniem, że powszechna wrogość do obecności wartości religijnych w życiu publicznym w Stanach Zjednoczonych została zapoczątkowana w 1948 roku, z chwilą decyzji Sądu Najwyższego USA znanej pod nazwą McCollum v. Board of Education. Uznano za niezgodne z Konstytucją amerykańską wprowadzenie religii do szkół państwowych. Również debaty prowadzone w Polsce wokół prawnych gwarancji respektowania wartości chrześcijańskich w mass mediach znajdują swoją analogię w dyskusjach toczonych w Ameryce wokół sposobów ograniczania zjawiska pornografii (w tym pornografii dziecięcej, a także dostępu dzieci do pornografii przez Internet) oraz wokół finansowego

wspomagania przez rząd sztuki obscenicznej i bluźnierczej. Pytanie o prawo obecności krzyży na ścianach klas szkolnych i w sali obrad Sejmu RP koresponduje z pytaniem o prawo do umieszczania szopek bożonarodzeniowych przed gmachami publicznymi i innymi budynkami miejskimi w Ameryce. W ostatnich latach doświadczyliśmy w Polsce licznych kontrowersji związanych z próbami legalizacji aborcji. Spory te swą intensywnością przypominały dyskusje toczone od ponad dwudziestu pięciu lat w Ameryce.

Gdyby Neuhaus komentował to, co się dzieje w Polsce, prawdopodobnie powiedziałby, że poszczególne spory, dotyczące czy to obecności religii w szkołach, czy kwestii legalizacji aborcji, czy też obecności wartości chrześcijańskich w życiu społecznym i symboli religijnych w miejscach publicznych, nie są sporami prowadzonymi niezależnie od siebie. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, są one odzwierciedleniem pewnej głębszej i poważniejszej walki. Jej istotą jest zmaganie się o „duszę" każdego narodu, o duszę pojmowaną nie jako zespół dowolnych jakości, lecz jako zespół prawd absolutnych, którym chce się odmówić prawa do kształtowania ethosu, kultury, instytucji politycznych i prawnych narodu. Czy religia będzie miała prawnie uznany wpływ na państwo? Czy zezwoli się na to, aby religijne przekonania każdego człowieka mogły ujawnić się w jego społecznych i politycznych zaangażowaniach?

Jak zostało już wcześniej wspomniane, jednym z pytań, które Neuhaus chce poddać analizie, jest pytanie o czas powstania idei „pustego publicznego rynku", z którego usunięto religię. Pierwsze ślady dążenia do sekularyzacji życia publicznego odnajduje on w okresie oświecenia. Ówcześni myśliciele propagowali pewne nowe perspektywy dla religii, wyrastające zarówno z ich filozoficznych fascynacji, jak i z historycznych uogólnień. Jedną z przyczyn, dla których oświecenie poparło odarcie sfery publicznej z religii, była krytyczna ocena wojen religijnych toczonych w Europie. Wojna trzydziestoletnia w Niemczech, walki wewnątrzkościelne toczone za panowania Tudorów i Stuartów (włączając w to także niefortunną Republikę Cromwella), konflikt między katolikami i hugenotami we Francji oraz hiszpańska inkwizycja uznane zostały za wystarczająco silne argumenty, aby usunąć religię z kręgu publicznego. Zdaniem ówczesnych myślicieli zsekularyzowane państwo mogło być na tyle silne, by oprzeć się przelewowi krwi. W toku niniejszych rozważań wykażemy, że przekonanie to było błędne, co potwierdziła również historia.

Luminarze oświecenia podjęli kwestię obecności religii w życiu publiczym także z punktu widzenia własnych założeń filozoficznych. Oświecenie, jak wiemy, charakteryzowało się przekonaniem o niczym nieskrępowanej potędze ludzkiego rozumu. Rozum uznano za motor wszelkiego postępu. Religię natomiast określano jako pozostałość mniej rozumnych czasów, tradycyjną religijność zaś uznano za rzecz minioną. Człowiek oświecenia dążył do ideału Kanta: religii spętanej przez rozum.

W Europie zatem, odwrotnie niż w Ameryce, oświecenie przybrało zdecydowanie antyreligijny kierunek. Jednym z twórców Stanów Zjednoczonych, nazywanych też Ojcami Założycielami, jest Thomas Jefferson – przekonany deista, autor przekładu Nowego Testamentu w interpretacji deistycznej. Również inni Ojcowie Założyciele, nawet jeśli ich własne poglądy nie mieściły się w chrześcijańskiej ortodoksji, wykazywali szacunek i respekt dla obecności tradycyjnej religii w amerykańskim życiu publicznym. Warto zwrócić uwagę na słowa Kongresu stwierdzające w Ustawie o Północnym Zachodzie (Northwest Ordinance of 1787), że „religia, moralność i wiedza służą dobremu rządowi i szczęściu ludzkości"[3]. Również George Washington twierdził, że religia jest niezbędnym elementem właściwego porządku politycznego. Ojcowie Założyciele byli w sposób bezsprzeczny przekonani o wielkim wpływie, jaki publiczna i indywidualna religia wywiera na życie społeczne. Założyciele Stanów Zjednoczonych wierzyli, że Amerykanie (którymi byli wówczas przede wszystkim protestanci), mimo istniejących między nimi różnic wyznaniowych, podzielają te same chrześcijańskie wartości. Uznawali też, że nawet przy istniejących podziałach doktrynalnych można zbudować wspólną moralność chrześcijańską, na której można oprzeć relacje społeczne. Byli także przekonani, iż każde z wyznań poprzez własne nauczanie moralności przyczynia się na swój sposób do podtrzymania krytycznej masy wartości wspólnych, na której opierał się gmach życia społecznego.

Jakie implikacje mają powyższe fakty dla określenia prawnego statusu religii w Ameryce? Powinniśmy przede wszystkim zauważyć, że Konstytucja Stanów Zjednoczonych, będąca dziełem ludzi, których poglądy zostały tu scharakteryzowane, nie mówi o rozdziale Kościoła od państwa. Zwrot ten nie pojawia się w żadnym jej fragmencie. Dwie główne klauzule dotyczące religii mówią: po pierwsze, że Kongres nie może „ustanawiać religii" („no establishment of religion"); po drugie, że Kongres nie może osłabiać „wolnego wyznawania religii" („free exercise of religion").

Neuhaus i inni autorzy dowodzą zatem, że twórcy Ameryki nie byli zainteresowani szytwnym rozdziałem Kościoła od państwa. W kontekście heterogenicznej natury religijnego krajobrazu Ameryki chcieli raczej nie dopuścić do powstania jednego Kościoła państwowego, co miało gwarantować swobodę wyznań religijnych. Społeczeństwo cieszące się swobodą wyznawania religii – także na forum publicznym – było społeczeństwem, w którym krytyczna masa religijnie inspirowanych wartości mogła dalej oddziaływać na życie społeczne i kształtować je. Dlatego twórcy amerykańskiej Konstytucji zakazali, aby którekolwiek z istniejących wyznań stało się religią państwową. W ten spsosób chcieli zapewnić wszystkim wolność wyznania. Tak przedstawia się amerykań-

---

[3] *Documents of American History*, t. 1, *To 1865*, red. H. Steele Commager, M. Cantor, Englewood Cliffs, New Jersey 1988, s. 131.

skie dziedzictwo pojmowania relacji między państwem a Kościołem wyrażone w Konstytucji. Jakże dalekie jest ono od uproszczonego aksjomatu „rozdziału Kościoła od państwa"!

Powracając na scenę europejską musimy pamiętać o tym, że optymizm oświecenia samoistnie się załamał. Postęp ludzkości nie był tak nieunikniony, jak przepowiadał Rousseau. Dowiodła tego już rewolucja francuska, a także historia XX wieku. Deizm zniknął i nie ingerujący w świat Bóg Jeffersona oddał miejsce ubóstwionemu człowiekowi Feuerbacha. Racjonalna religia Kanta utorowała drogę religii czucia Schleiermachera i Kierkegaarda, a w końcu „naukowej" antyreligii Marksa. Osiemnastowieczne zaufanie do zdolności intelektu do poznania wszystkiego zostało zastąpione przez dziewiętnasto- i dwudziestowieczną rozpacz z powodu niemożności poznania czegokolwiek. Uznano, że moralność, a przede wszystkim wartości absolutne, konstytuują w sposób szczególny epistemologiczną terra incognita. Dwie zdobycze epoki oświecenia pozostały jednak niezmienione. Nadal bowiem przeciętny Amerykanin w tradycyjnej religii poszukiwał moralnych wzorców dla siebie jako członka wspólnoty społecznej, a cognoscenti nie przestali wierzyć, że oświeceniowe marzenie o sferze publicznej oczyszczonej z wpływów religii jest pożądane i możliwe do osiągnięcia[4]. W Ameryce XX wieku tradycyjna religia oraz oświeceniowe pragnienie życia bez Boga zderzają się, a walka między nimi toczy się wewnątrz i ponad wymiarem społecznym.

Drugie pytanie zadane przez Neuhausa jest kluczowe: czy idea „pustego publicznego rynku" jest możliwa do osiągnięcia, a jeśli tak, to czy dostarcza najbardziej pożądanego modelu stosunków Kościół – państwo? Neuhaus stanowczo stoi na stanowisku, że idea „pustego rynku publicznego" jest po prostu nieosiągalna[5]. Co więcej, twierdzi, że nawet gdyby ideę tę udało się ucieleśnić – choć w istocie jest to niemożliwe – to mielibyśmy wówczas do czynienia z sytuacją niepożądaną. Wymienia kilka zasadniczych argumentów przeciwko idei „pustego publicznego rynku".

Neuhaus twierdzi, że taki „plac", w postaci pustej przestrzeni aksjologicznej w życiu społecznym, po prostu nie istnieje, gdyż każde państwo funkcjonuje zgodnie z jakimiś wartościami. Wynika stąd, że publiczny wymiar życia jako część składowa państwa nie istnieje w aksojologicznej próżni: moralność, tak jak natura, nie znosi próżni[6]. Ową „pustą przestrzeń" zawsze wypełnia jakiś zespół wartości. Nie pytamy tu o to, c z y wartości oddziałują na społeczną rzeczywistość, ponieważ odpowiedź jest oczywista. Pytanie brzmi raczej: c z y j e są te wartości?[7]

---

[4] Zob. N e u h a u s, dz. cyt., s. 204-208.
[5] Por. tamże, s. 86.
[6] Por. tamże, s. 84, 86n.
[7] Por. tamże, s. 82n., 93, 99.

Często twierdzi się, że nie należy czynić norm moralnych normami prawa. W pewnym sensie jest to prawdą: żaden ustawodawca nie może sprawić, ażebym przyjął narzucone przez niego wartości moralne. Moje życie moralne jest alteri incommunicabilis[8]. Jednak z drugiej strony moralność jest elementem nie tylko współtworzącym prawo, ale będącym w istocie jego podstawą. Każde prawo, mimo wszystko, zawiera w sobie wybór moralny najlepszego sposobu natychmiastowej realizacji dobra wspólnego. Dobro to bowiem domaga się stałej ochrony: w sytuacjach, gdy jest ono zagrożone, instrumentem, który pozwala na jego obronę, jest prawo – zawsze w jakiś sposób podbudowane racjami moralnymi. Oto dwa przykłady: Aby zapobiec sytuacji, w której sądy wydają werdykty w oparciu o fałszywe zeznania, ustanawia się prawo przeciwko krzywoprzysięstwu. Gdy życie ludzkie jest niszczone, uchwala się prawo zabraniające zabijania i karzące każdego, kto je łamie. Wartości moralne zatem w sposób konieczny kształtują życie społeczne. Jeśli nawet nie akceptujemy tego faktu, nasze opinie nie zmienią rzeczywistości. Nasze wybory muszą więc być dokonywane ze świadomością istnienia tych wartości w życiu publicznym.

Nawet gdyby osiągnięcie neutralności aksjologicznej w życiu publicznym było możliwe, Neuhaus wskazuje na cztery racje, dla których sytuacja taka byłaby wielce niepożądana.

„Pusty publiczny rynek" działa przeciwko porządkowi demokratycznemu, który nie godzi się z faktem pozbawienia ludzi praw obywatelskich tylko dlatego, że są oni wierzący[9]. Nabiera to szczególnego sensu wtedy, gdy wierzący stanowią liczebną większość danej społeczności. Religia może nie stanowić wyznacznika polityki, nie powinna jednak być czynnikiem dyskwalifikującym ludzi pragnących czynnie uczestniczyć w życiu publicznym. Pozbawienie wierzących członków społeczeństwa wpływu na rzeczywistość polityczną w kraju takim jak na przykład Polska oznaczałoby uznanie tej licznej grupy ludzi za niezdolnych do wypowiadania się o tym, jak ma być prowadzona polityka, której wpływowi mają się poddać. Sytuacja taka oznaczałaby, że mniejszość, której przekonania nie znajdują rezonansu w światopoglądzie większości społeczeństwa, przejmuje funkcję reprezentanta wszystkich ludzi w danej społeczności. Byłoby to zaiste dziwne pojmowanie demokracji.

Krytyka sytuacji przedstawionej powyżej mogłaby skłonić zwolenników aksjologicznej neutralności państwa do stwierdzenia, że nie dążą oni do oczyszczenia społeczeństwa z wartości religijnych, lecz zmierzają do wytyczenia wyraźnej linii demarkacyjnej pomiędzy tym, co składa się na rzeczywistość państwa, a tym, co stanowi religię. W praktyce oznacza to jednak rozdzielenie społeczeństwa i państwa, które Neuhaus określa mianem „formuły delegitymi-

---

[8] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-26.

[9] Por. Neuhaus, dz. cyt., s. 84, 86, 90-93.

zującej rząd" w oczach społeczeństwa[10]. Demokracje nie mogą wprowadzać sztywnego podziału na państwo z jednej strony i społeczeństwo z drugiej. W ustroju demokratycznym samo społeczeństwo jest państwem. A czymże jest państwo? Posługując się definicją sformułowaną przez Abrahama Lincolna możemy powiedzieć, że jest ono „rządzeniem ludźmi przez ludzi i dla ludzi".

W historii Polski można wyróżnić dwa okresy, które zaowocowały radykalnym rozdzieleniem państwa i społeczeństwa: czas zaborów i epokę komunizmu. Społeczeństwo nie rządziło wówczas państwem. W roku 1989 sformułowanie: „wasz prezydent, nasz premier" dobrze ilustrowało różnicę między państwem i społeczeństwem, między narzuconym społeczeństwu prezydentem, a społecznie aprobowanym premierem. Demokratyczne społeczeństwo nie może tolerować państwa, które promuje wartości nie uzyskujące społecznej aprobaty. Państwo takie straci uznanie w oczach społeczeństwa albo też społeczeństwo zniży się do poziomu wartości lansowanych przez państwo.

„Pusty publiczny rynek" nie jest pożądany ze względu na kategorię państwa, którą może zrodzić. Jak zostało już wspomniane, sfera publiczna nie jest próżnią. Jeśli zatem pozbawi się ją wartości transcendentnych, ich miejsce zajmą wartości immanentne, „wyhodowane" przez pseudo-religię danego państwa. Państwo ze swą ideologią wypełnia wówczas pustą przestrzeń społecznej tkanki[11]. W ten sposób nazistowskie Niemcy zastąpiły chrześcijaństwo faszyzmem i wypaczoną wersją nordyckiej mitologii. Komunizm, napiętnowawszy religię jako „opium dla ludu", sam podążał dalej drogą urzeczywistnienia siebie jako substytutu religii za pomocą „socjalizmu realnego" i własnej „litanii świętych".

Zdaniem Maritaina współczesny człowiek, pozbawiony otwarcia na transcendencję, czuje się przytłoczony i niszczony siłą tego, co immanentne[12]. W Ameryce apoteoza państwa przybrała formę nieprzejednanego sekularyzmu. Relacja między Kościołem a państwem w Stanach Zjednoczonych nabrała w ciągu ostatnich czterdziestu pięciu lat niezwykle antagonistycznego charakteru. Podobnie jak w Polsce proces ten wywołany został przez debatę dotyczącą wprowadzenia lekcji religii do szkół państwowych. Począwszy od wspomnianej już decyzji Sądu Najwyższego USA w sprawie McCollum v. Board of Education z roku 1948, została wydana cała seria decyzji Sądu Najwyższego systematycznie eliminujących ślady obecności religii w amerykańskich szkołach. Nastawienie to doprowadziło do sytuacji paradoksalnej: Sąd Najwyższy odmówił wydania zezwolenia na organizowanie spotkań niezależnych organizacji religijnych na terenie szkoły poza godzinami jej pracy, z obawy, że sama ich obecność

---

[10] Por. tamże, s. 82.

[11] Por. tamże, s. 87-89.

[12] Por. tamże, s. 120-123. Zob. też: *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, red. J. Evans, L. R. Ward, New York 1955.

mogłaby zostać zinterpretowana jako oznaka jawnego popierania religii przez państwo[13].

Stan Hawaje natomiast został zaatakowany przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, ponieważ – zgodnie z wolą większości zatrudnionych – w Wielki Piątek zamykano tam urzędy państwowe. Sąd potraktował to jako próbę „wzmacniania religii". Nie wzięto przy tym pod uwagę innej strony tej sprawy, a mianowicie tego, że rząd – pomimo znajomości preferencji pracowników – marnotrawił publiczne pieniądze otwierając w tym dniu co prawda w połowie obsadzone personelem urzędy publiczne, do których jednak i tak nie przychodzili interesanci.

W Ameryce oświeceniowy ideał zsekularyzowanej rzeczywistości społecznej nadal podbija swą atrakcyjnością umysły wybitnych myślicieli z kręgu kultury i nauki. Wobec takiego ogólnie panującego trendu wszelkie wysiłki na rzecz zachowania religii w życiu publicznym są bezowocne. W Polsce próby odwoływania się do wartości religijnych w trakcie rozwiązywania problemów społecznych otrzymują epitety powrotu do „ciemnogrodu" i „inkwizycji". W Ameryce wszelkie odwołanie się do wartości religijnych w życiu publicznym przywołuje obraz „polowania na czarownice" i palenia ich na stosie w Salem w Massachusetts w 1692 roku oraz procesu sądowego wytoczonego w roku 1925 Johnowi Scopesowi za nauczanie w szkole w stanie Tennessee teorii ewolucji niezgodnej z Biblią.

Oczywiście nie można zaprzeczyć, że wypadki te i im podobne miały miejsce. Jednak nawet najbardziej pobieżny przegląd historii najnowszej wskazuje, że największe przestępstwa przeciwko ludzkości dokonywane były przez reżimy jawnie zsekularyzowane. W porównaniu z Hitlerem, Stalinem czy innymi dyktatorami komunistycznymi Torquemada był jedynie amatorem. Nie chodzi tu o obronę inkwizycji, ale o żądanie, aby myśliciele, którzy promują sekularyzację jako antidotum na historyczne wypaczenia mające swe źródło w nadużywaniu religii w życiu publicznym, byli bardziej krytyczni co do pewnych wydarzeń ich zdaniem dyskredytujących religię, które tak istotnie wpływają na ich przekonania.

Ogołocenie życia publicznego z wartości jest niepożądane także i z tego powodu, że wspiera rozwój państwa totalitarnego[14]. Otwarcie na transcendencję, której horyzont ukazuje religia, pozwala na racjonalną i obiektywną ocenę wszelkich form apoteozy państwa. W wymiarze publicznym religia stanowi potencjalne przypomnienie, że oprócz posłuszeństwa wobec państwa istnieje również posłuszeństwo należne Bogu, które określa relację między obywatelem a państwem opierając ją na poszanowaniu zasad moralnych[15]. Kiedy pań-

---

[13] Por. N e u h a u s, dz. cyt., s. 147n.

[14] Por. tamże, s. 82-84.

[15] Zob. G. W e i g e l, *Catholicism and the Renewal of American Democracy*, New York 1989.

stwo usuwa religijnie motywowaną moralność ze sfery publicznych odniesień, musi zaistniałą pustkę wypełnić jakimś rodzajem własnych zasad. Zasady te są zazwyczaj podporządkowane ideologii i służą jej umocnieniu.

Ustawowe zagwarantowanie respektowania wartości chrześcijańskich w życiu publicznym nie oznacza, że państwo ipso facto stało się państwem wyznaniowym. Wskazuje jedynie na fakt, że społeczeństwo postrzega moralność jako coś odrębnego od państwa, jako coś, co nie jest jego wytworem. Rozpoznanie niepaństworodnego charakteru pewnych wartości domaga się przyznania im prawa do autonomii w życiu publicznym. Neuhaus wprowadza na ich określenie pojęcie „struktur pośrednich"[16], które wypełniają przestrzeń między konkretnym człowiekiem a państwem. Do kategorii tej należą między innymi Kościół, organizacje ekonomiczne, wolne stowarzyszenia, prywatne szkoły. Struktury pośrednie są nieodzowne do budowania udanej demokracji, ponieważ hamują instytucjonalną monopolizację życia społecznego przez państwo. Papież Pius XI potwierdził doniosłość struktur pośrednich uznając w encyklice *Quadragesimo anno* zasadę pomocniczości za fundament katolickiej nauki społecznej. Zasada pomocniczości głosi między innymi, że troska o wspólne dobro powinna być przejawiana przede wszystkim przez ludzi z najbliższego otoczenia, w miejscu, gdzie rodzi się trudność, i przeciwstawia się przenoszeniu odpowiedzialności za społeczeństwo jedynie na wysoko postawione kręgi i grupy ludzi. Zasada pomocniczości jest zasadą chrześcijańską i demokratyczną zarazem, ponieważ zmierza do poszukiwania dróg zachęty dla poszczególnych środowisk, grup społecznych oraz konkretnych osób do wzięcia bezpośredniej odpowiedzialności za otoczenie, w którym żyją. Zsada ta zmierza do tego, aby zapobiegać wszelkim formom alienacji i włączać wszystkich ludzi do społecznego dialogu[17].

Struktury pośrednie są bardzo ważne w społeczeństwach demokratycznych i okazują się nieodzowne dla społeczeństw wkraczających na drogę demokracji, gdzie pośredniczące instytucje społeczne, z wyjątkiem Kościoła, nie zostały jeszcze rozwinięte. Polska znajduje się dopiero na początkowym etapie ich tworzenia. Przez długie lata bowiem to państwo nadawało ostateczny kształt dziedzinie życia gospodarczego, a trwający od kilku lat proces prywatyzacji gospodarki zmienił tę sytuację jedynie w niewielkim stopniu. Podobnie rzecz się ma z obowiązującym w Polsce systemem edukacji. Wcześniej był to odgórnie narzucony przez państwo system szkolny i wychowawczy. Uniwersytety prywatne w Polsce, podobnie jak w niektórych innych krajach europejskich (sytuacja w Ameryce jest nieco inna), mają jeszcze małe doświadczenie w dziedzinie niezależnej edukacji. Za wyjątek należy uznać Katolicki Uniwersytet Lubelski z jego heroicznym wysiłkiem zmierzającym do zacho-

---

[16] N e u h a u s, dz. cyt., s. 82.

[17] Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 373-414.

wania i podtrzymywania nieskrępowanego życia uniwersyteckiego w Polsce „pro Deo et Patriae".

Historia Polski doskonale ilustruje zasługi, jakie Kościół – jako struktura pośrednia oddał życiu społecznemu. W okresie między rokiem 1945 i 1989 Kościół był jedyną instytucją nawołującą do walki o „polski rynek publiczny". Znamienną rzeczą jest to, że w swojej pracy Neuhaus mówi o Polsce właśnie w nawiązaniu do historycznej roli Kościoła polskiego: „Ideologia każdej odmiany komunizmu oparta jest na zniewalającej potędze państwa. Nie pomylmy się jednak: «Solidarność» czerpała inspirację z chrześcijaństwa, nie zaś z socjalizmu". Poza wszelką watpliwością pozostaje stwierdzenie, że to właśnie obecność Kościoła katolickiego na polskim publicznym rynku powstrzymała reżim komunistyczny przed zrealizowaniem ambicji wprowadzenia rządów totalnej kontroli[18]. Historia pokazuje, że Kościół polski uczestnicząc w życiu społecznym w okresie komunizmu stanowił siłę, która pozwoliła zachować otwartość polskiego publicznego rynku.

Neuhaus zauważa, że tendencja do wypchnięcia Kościoła poza margines ogólnospołeczny zmierzała do tego, by życie społeczne układać według modelu narzuconego przez państwo lub przez jednostkę ludzką, a dokładniej mówiąc – przez państwo w istocie stojące w opozycji do jednostki. Usunięcie ogniw pośrednich ze sfery społecznej pozostawia bowiem jednostkę i państwo w osamotnieniu. Wartościom moralnym danej społeczności, oderwanym od jej całego dziedzictwa historycznego i kulturowego, w tym też i od religii, odmawia się znaczenia. Jednostka może zatem postawić wówczas zarzut pod adresem państwa, że normy społecznej moralności, które ono przyjmuje, są jedynie wynikiem „umowy społecznej", a jako takie gwałcą jej indywidualne prawa.

Ilustracją tego mechanizmu może być to, że obecnie niektórzy orędownicy homoseksualizmu sprzeciwiają się prawu małżeńskiemu w jego dotychczasowym brzmieniu, gdyż nie zezwala ono na zarejestrowanie związku dwojga osób tej samej płci jako związku małżeńskiego. W Ameryce, w poszczególnych stanach, na prośbę o zarejestrowanie związku homoseksualnego udzielano tymczasem odpowiedzi, że prawo małżeńskie odzwierciedla społeczne porozumienie co do tego, jakie czynniki konstytuują małżeństwo. Homoseksualiści postawili więc zarzut dotyczący judeochrześcijańskiej inspiracji prawa małżeńskiego, które oparte jest bezpośrednio na wizji małżeństwa wyjętej z Księgi Rodzaju, a przedstawiającej związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Uznali oni, że jest to ewidentna oznaka narzucania religijnych wartości homoseksualistom.

To, czy atak na prawo małżeńskie powiedzie się, pozostaje pytaniem otwartym. Faktem jest, że w świetle prawa amerykańskiego różnica między związkami homoseksualnymi a heteroseksualnymi małżeństwami została niemal całkowicie zatarta. Widoczne jest to między innymi w dziedzinie zabezpieczeń so-

---

[18] N e u h a u s, dz. cyt., s. 88. Przywołana tu została opinia Aleksandra Sołżenicyna.

cjalnych i praw dziedziczenia. W Nowym Jorku na przykład, gdy umrze jedna ze stron związku homoseksualnego, druga jest traktowana jako wdowa lub wdowiec w kategorii nabywania wszelkich praw po „małżonku", w tym też prawa do dzierżawy mieszkania. Podobnie niektóre przedsiębiorstwa zatrudniające pracowników pozostających w związkach homoseksualnych przyznają im dodatkowe świadczenia dla partnera. Pod względem prawnym zatem są oni traktowani na równi z małżeństwami heteroseksualnymi.

Prezydent Clinton oraz członkowie Partii Demokratycznej okazują ogólnie pozytywny stosunek do lobby homoseksualistów. Rodzi się obawa, że bez wyraźnego respektu prawa dla wartości religijnych, na których opiera się koncepcja małżeństwa, dotychczasowe prawo małżeńskie nie obejmujące homoseksualistów może – w imię „indywidualnych roszczeń", a w szczególności pod hasłem „tolerancji" – zostać uznane za niezgodne z amerykańską Konstytucją.

Również przykład amerykańskiego prawa aborcyjnego ilustruje tendencję państwa do monopolizowania społeczeństwa, która w efekcie prowadzi do oparcia relacji społecznych na opozycji państwo-jednostka. Kiedy w roku 1973 amerykański Sąd Najwyższy zalegalizował prawo do aborcji, jednocześnie powstała próżnia prawna wokół statusu aborcji, ponieważ żaden stan nie był przygotowany na tak radykalne zmiany w ustawodawstwie. Próbując wypełnić ten brak niektóre ze stanów postawiły pytanie o prawa ojca do życia nie narodzonego dziecka. Postawiono wówczas kwestię prawnego statusu ojca w sytuacji, gdy matka jego dziecka podejmuje decyzję o aborcji. Stany te uznały wówczas prawnie, że kobieta i mężczyzna są na równi odpowiedzialni za poczęte życie. Konsekwencją takiego spojrzenia były próby wprowadzenia zgody ojca jako warunku koniecznego do przeprowadzenia aborcji.

Sąd Najwyższy uznał jednak tak sformułowane prawo za niezgodne z Konstytucją. Jego zdaniem zezwolenie ojcom na sprzeciw wobec aborcji wykraczało poza uprawnienia sądów stanowych, gdyż nie posiadając prawa weta nie miały one mocy delegowania tegoż prawa na ojców. W świetle powyższej argumentacji można stwierdzić, że Sąd Najwyższy uznał w ten sposób ojców za delegatów stanów. Życiowe doświadczenie pokazuje jednak, że mimo wszystko niewielu mężczyzn utrzymując małżeńskie stosunki seksualne kieruje się poczuciem wypełniania w ten sposób patriotycznego obowiązku wobec stanu.

Życie publiczne przedstawia się dziś zatem jako opozycja między jednostką a państwem, bez zagwarantowanej prawnie obecności pomiędzy nimi struktur pośrednich. Rodzina przestaje wówczas być zintegrowanym elementem mozaiki społecznej, staje się natomiast skupiskiem jednostek prezentujących różne, a czasami kolidujące ze sobą interesy. Struktury pośrednie, jako modele relacji między państwem a społeczeństwem, stają się ofiarami opozycji państwo-jednostka.

„Pusty publiczny rynek" okazuje się zatem niepożądany, ponieważ zmierza on ku promowaniu relatywizmu moralnego[19]. W sytuacji, gdy religia wraz z jej wartościami jest nieobecna w instytucjach publicznych, aksjologiczną pustkę wypełnia państwo. Całkowita instytucjonalna kontrola państwa nad społeczeństwem podkopuje rolę struktur i opinii pośredniczących między nimi i sprzyja pojawieniu się socjologicznego paradygmatu: „państwo kontra jednostka". W takich warunkach nie można już mówić o absolutnych normach moralnych. Te zaś, których respektowanie w życiu publicznym zaakceptowano, są efektem precyzyjnej selekcji, co nie zmienia faktu, że powstały wyłącznie jako produkt jednostkowych pragnień. Społeczne porozumienie w kwestii moralności może co prawda istnieć nawet w takich warunkach, nie można jednak liczyć na poparcie go, czy też na respekt dla niego ze strony państwa i jego instytucji. Raz jeszcze stajemy przed obliczem rozłamu między państwem a społeczeństwem, który jest szkodliwy dla ustroju demokratycznego. W konflikcie między modelem moralności publicznej, będącym wynikiem społecznego konsensu, a modelem indywidualnym zwycięża ten drugi. Za jedynie absolutną i niezmienną zasadę kierującą państwem uznaje się wówczas tę, która głosi, że wszystko jest moralnie względne. W takiej sytuacji państwo nie może przyjmować żadnej jednoznacznej perspektywy moralnej, którą mogłoby kierować się w prowadzeniu polityki. Inny amerykański przykład dotyczący problemu młodocianych matek jasno pokazuje skutki takiego założenia. Statystyki podają zastraszające dane o przyroście liczby dzieci ze związków pozamałżeńskich. Pewne elity społeczne za środek zaradczy na ten problem uznają rozprowadzanie wśród młodzieży środków antykoncepcyjnych, nawet jeśli jest to organizowane bez wiedzy rodziców. Prawo do prywatności i zapobiegania ciąży jest zdaniem tych ludzi ważniejsze od prawa rodziców do wychowania seksualnego własnych dzieci. Tak więc szkoła, w której dziecku nie zostanie podana nawet tabletka aspiryny, jeśli rodzice nie wyrażą na to zgody, śmie dawać mu prezerwatywę całkowicie bez ich wiedzy.

We wczesnych latach osiemdziesiątych administracja prezydenta Ronalda Reagana podjęła wysiłek mający na celu wdrożenie młodych ludzi do abstynencji i wstrzemięźliwości, uznając ten sposób zapobiegania ciąży przed ślubem za lepszy od reklamowania środków antykoncepcyjnych. Program ten uznano jednak od razu za „niekonstytucyjny", gdyż czystość przedślubna potraktowana została jako wartość o inspiracji religijnej, popieranie zaś przez państwo wartości religijnych – jako łamanie zasady rozdziału Kościoła od państwa. Na „pustym publicznym rynku" tradycja judeochrześcijańska musi zatem zderzyć się z promowanym przez państwo relatywizmem, i to ona właśnie jako pierwsza ponosi straty.

Moralny relatywizm wpływa także na specyficzne rozumienie wolności, pojęcia najistotniejszego dla demokracji. W ujęciu judeochrześcijańskim wol-

---

[19] Por. tamże, s. 123n., 153-155.

ność istnieje jako środek do czynienia dobra, które staje się moim dobrem. W kulturze relatywizmu wolność staje się wolnością w rozumieniu Sartre'a: cokolwiek jest wybrane, jest dobrem. Wolność pojmowana w ten sposób, nie posiadająca istoty ani treści, staje się celem działania. Nie odnosi się jej do dobra, gdyż ona sama jest dobrem. Każdy człowiek zatem tworzy dobro indywidualnie, według swego upodobania. Wolność nie posiada więc treści jednoznacznie rozumianej na publicznym rynku. Nagminny staje się taki sposób rozumowania, w którym nie liczy się to, co robię i jak to robię, ale czy to, co robię, czynię w sposób wolny. Społeczeństwo nie może zatem stawiać pytania, czy aborcja jest zabójstwem. Dopuszcza co najwyżej możliwość rozpatrzenia tej kwestii w kategorii „prawa wyboru", a więc odsuwając kwalifikację moralną działania, które zostanie wybrane.

Ameryka jest krajem zsekularyzowanym. Twierdzenie to uznawane jest za truizm przez ogromną część środowisk opiniotwórczych w Stanach Zjednoczonych. Kiedy w 1984 roku Richard Neuhaus zaczął pisać swoją książkę, postawił pytanie o prawdziwość tego zjawiska i powody, dla których Amerykanie dali się nakłonić do stania się społecznością świecką[20]. Nie zostało bowiem zorganizowane żadne referendum, w którym obywatele poprzez głosowanie mogliby wyrazić swoją faktyczną postawę w kwestii świeckości życia publicznego. Gdyby w roku 1962 przeprowadzono tajne głosowanie, obywatele prawdopodobnie wypowiedzieliby się przeciwko zniesieniu modlitwy w szkole. Zaledwie na trzy miesiące przed legalizacją aborcji przez Sąd Najwyższy w styczniu 1973 roku, nawet stany, w których katolicy stanowią mniejszość: Michigan i Północna Dakota, po głosowaniu postanowiły utrzymać zakaz aborcji jako czynu podpadającego pod kategorię kryminalną.

Ameryka, zdaniem Neuhausa, została zsekularyzowana wbrew woli społeczeństwa, nie zaś za jego aprobatą. Zeświecczenie tak głęboko przeniknęło publiczne instytucje i prawo, że wielu Amerykanów zaczyna na to reagować żądaniem przywrócenia respektu dla wartości religijnych w życiu publicznym. Jednym z powodów wyboru Reagana na prezydenta w 1980 roku było wspólne przekonanie wielu katolików i ewangelików, że na płaszczyźnie zsekularyzowanego życia publicznego „rzeczy zaszły już za daleko". Walka o obecność religii w sferze publicznej w Stanach Zjednoczonych ciągle trwa i wydaje się, że nie zakończy się szybko[21].

Podobne procesy zachodzą obecnie w Polsce. Wyrastają one z zaproponowanej przez oświecenie całkowicie świeckiej koncepcji życia publicznego. Neuhaus kwestionuje model zsekularyzowanego państwa w dzisiejszych czasach i śledzi konsekwencje, jakie pociąga za sobą jego wprowadzenie. Przyglądając

---

[20] Por. tamże, s. 20-25.

[21] Por. tamże, s. IX-X, 260-264; zob. też: R. J. N e u h a u s, *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World*, San Francisco 1987.

się temu, co stało się w Ameryce, Polska musi zdecydować, czy i w jaki sposób wartości religijne powinny znaleźć prawne gwarancje i poparcie społeczne w ustroju demokratycznym, do którego zmierza. Nie wszystko bowiem, co określane jest dziś mianem demokracji, faktycznie stanowi jej element.

Wszelkie dyskusje na ten temat nie są zapewne czczą gadaniną i odwracaniem uwagi od ważniejszych problemów. Powinny one jednak mieć rzetelny charakter i prowadzić do rozpatrzenia wszystkich skutków ewentualnej sekularyzacji życia publicznego. Uzyskane „za i przeciw" należałoby rozważyć na szerokim forum. W Polsce przeciwnicy prawnych gwarancji dla wartości chrześcijańskich w życiu społecznym są niezwykle głośni. Przykład Ameryki nie uznającej tych wartości, jak również konsekwencji wynikających z przyjęcia tej postawy powinny obudzić podobnie silne głosy domagające się odpowiedzi na pytanie: dokąd zwolennicy sekularyzmu chcą zaprowadzić polskie społeczeństwo? Demokratyczne społeczeństwo ma bowiem prawo wiedzieć, w jakim kierunku zmierzają jego liderzy. Mając do czynienia z klarowną i racjonalną argumentacją, nie zaś z taktyką posługującą się zarzutem „ciemnogrodu", Polacy powinni być ostrożni, by nie kupić kota w worku, gdyż może się okazać, że jest to głodny tygrys.

Ks. Adam L. SZAFRAŃSKI

KOŚCIÓŁ W POLSCE U PROGU XXI WIEKU

Biorąc pod uwagę społeczne i ekonomiczne uwarunkowania obecnej doby, można powiedzieć, że najważniejszym problemem Kościoła w Polsce w nadchodzącym stuleciu będzie wzajemne zrozumienie i współpraca hierarchii kościelnej i ludzi świeckich.

I

Czasy przełomu wieków skłaniają do refleksji, szczególnie kiedy mamy do czynienia ze stykiem zmieniających się epok czy tysiącleci. Stawiamy sobie pytania dotyczące tendencji rozwojowych skierowanych ku przyszłości. Pytamy o to, co było motorem cywilizacyjnego rozwoju i postępu kulturalnego w przeszłości. Dociekamy, czego nauczyła nas dotychczasowa historia ludzkości. Prowadzimy te rozważania jako chrześcijanie i jako uczeni. Jako wierzący wiemy, iż Kościół jest odpowiedzialny za prawdę objawioną przez proroków, a na końcu czasów przez Chrystusa, który sam siebie nazwał Prawdą (por. J 14, 6). Zbawiciel podkreśla, że prawda głoszona przez Niego nie jest Jego, ale Ojca, który zlecił Mu misję przekazania tej wieści ludziom (por. J 14, 24). Przyjęcie tego orędzia dokonuje się w świadomości człowieka akceptującego Boże objawienie nie ze względu na jego oczywistość rozumową, lecz z uwagi na autorytet Chrystusa, Syna Bożego, potwierdzającego swoje posłannictwo świadectwem życia, śmierci i zmartwychwstania. Postawa ta, wyrażająca uległość wobec objawiającego Boga, jest wiarą będącą uczestnictwem w poznaniu samego Boga. W trosce o tę prawdę Chrystus przyobiecał Kościołowi Ducha Prawdy udzielającego wierzącym, a szczególnie hierarchii, daru nieomylności[1]. Odpowiedzialność za prawdę Bożą zobowiązuje do jej umiłowania oraz do tego, by dążyć do jej zrozumienia w granicach wydolności rozumu ludzkiego wspartego światłem Ducha Bożego. Dlatego Kościół tworzył dotychczas i będzie tworzył w przyszłości teologię, czyli naukę o Bogu, o człowieku i o świecie, wspierając się na filozofii i innych naukach szczegółowych. Wraz z poszerzaniem się i różnicowaniem terenu ludzkiego poznania pogłębia się również wiara całego ludu Bożego korzystającego z dorobku teologów, który w zgodzie z Urzędem Nauczycielskim Kościoła zapewnia jedność nauczania wiary i moralności chrześ-

[1] Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25.

cijańskiej. Uczestnictwo w prorockiej posłudze Chrystusa kształtuje całe życie Kościoła, jego wzrost i siłę oddziaływania na każdą epokę dziejów świata i ludzkości. Odpowiedzialność za Prawdę przyjmowaną w wierze powinna stać się udziałem nie tylko biskupów i prezbiterów, ale wszystkich wiernych. Mówi o tym wyraźnie Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice „o Zbawicielu człowieka": „Cóż powiedzieć tutaj o specjalistach z różnych dziedzin, o przedstawicielach nauk przyrodniczych, humanistycznych, o lekarzach, prawnikach, o ludziach sztuki i techniki, o nauczycielach różnych stopni i specjalności! Wszyscy oni – jako członkowie Ludu Bożego – mają swój udział w prorockim posłannictwie Chrystusa, w Jego posłudze prawdy Bożej, również i przez to, że kierują się rzetelnym odniesieniem do prawdy w każdej dziedzinie, że wychowują innych w prawdzie i uczą ich dojrzewać do miłości i sprawiedliwości. Tak tedy poczucie odpowiedzialności za prawdę jest jednym z podstawowych punktów spotkania Kościoła z każdym człowiekiem [...]. Kościół naszych czasów, kierując się odpowiedzialnością za prawdę, musi trwać w wierności dla swej własnej istoty, w którą wpisane jest posłannictwo prorockie, pochodzące od samego Chrystusa: «Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam... weźmijcie Ducha Świętego» (J 20, 21n.)" (*Redemptor hominis*, nr 19).

Od samego początku swego istnienia, zwłaszcza po ustaniu prześladowań, Kościół troszczył się o tworzenie szkół mających za zadanie przygotowanie wiernych do przyjęcia chrztu, do pogłębionego rozumienia Pisma świętego. Szkoły te formowały wiernych pod względem duchowym i umysłowym. Miało to miejsce przede wszystkim na chrześcijańskim Zachodzie. Wprawdzie zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie miejsce starożytnego nauczyciela zajął mnich jako wychowawca i ojciec duchowy, jednakże na Wschodzie chodziło bardziej o zaprawianie w ascezie i praktykach moralnych, niż o kształcenie umysłowe kandydata do stanu duchownego. Wzorem życia zakonnego pozostał tu św. Antoni, wielki pustelnik i analfabeta gardzący mądrością tego świata. Konstantynopol kontynuujący do czasu swego upadku w 1453 roku tradycje pedagogiki wschodniej (wyższa szkoła w tym mieście nigdy nie wprowadziła do swego programu nauk kościelnych, a szkoły patriarchalne były tam wyłącznie zakładami teologicznymi) do końca zachował ten typ podstawowych szkół monastycznych, w których ascetyzm szedł w parze ze „świętym nieuctwem". Inaczej potoczyły się dzieje szkół na Zachodzie. Zachód nie znał tradycji wielkich anachoretów Wschodu. Życie monastyczne w klasztorach zachodnich to życie wspólne, nie zaś pustelnicze. Na Wschodzie nie dziwiono się, gdy świątobliwy mnich okazywał się nieobyty w jakichkolwiek naukach. Na Zachodzie z pojęciem zakonnika zawsze łączy się wyobrażenie uczoności. Znakomitą rolę w kształtowaniu tego ideału odegrał św. Augustyn, który nakazał, aby każdy klasztor posiadał własny księgozbiór, i na przykładzie założonego przez siebie klasztoru w Afryce, ukazał jak ma wyglądać życie takiej uczonej wspólnoty. Wskazania jego podejmą wielcy prawodawcy monastycyzmu zachodniego – od

Cezariusza z Arles poczynając, a na Benedykcie z Nursji kończąc. Pierwsze szkoły na poziomie wyższym cechuje więc na Zachodzie nie tylko wspólnota życia codziennego uczniów i nauczycieli, ale także, a może przede wszystkim, zespolenie w jednej instytucji żywiołów świeckich i duchowych wzajemnie się wspierających, połączenie w jednym programie wielorakich dyscyplin naukowych: humanistyki, prawa, filozofii i teologii stanowiącej zwieńczenie nauczania i służącej podbudowie życia religijnego i moralności chrześcijańskiej. Tak uformowały się średniowieczne uniwersytety – jedno z wielkich dzieł Kościoła tej epoki. Odegrały one przełomową rolę w kształtowaniu się oblicza chrześcijańskiej Europy, podobnie jak niegdyś szkoły greckie powstałe na przełomie VI i V wieku zadecydowały o rozkwicie nie tylko filozofii greckiej, ale i o rozwoju kultury i cywilizacji w całym basenie Morza Śródziemnego.

Istnieje pewna pouczająca analogia tłumacząca oba te kulturowe wydarzenia w naszych dziejach. Filozofia, nauka grecka powstała dzięki temu, że pierwszy z jej koryfeuszy, Tales z Miletu, zerwał z ezoteryzmem i założył w Milecie szkołę otwartą dla wszystkich, w której ogłaszał wszystkim zainteresowanym swoje doświadczenia matematyczne i astronomiczne. Działający w tym samym czasie w Italii pitagorejczycy stanowili klan zamknięty, w którym obowiązywała zasada nieujawniania odkrytych prawd oraz ścisłego przestrzegania tajemnicy naukowej. Nic nie wiedzielibyśmy dziś o pitagorejczykach, gdyby nie ich przeciwnicy, którzy poszli za Talesem i jego uczniem Anaksymandrem, autorem pierwszej filozoficznej książki greckiej. Tej zasady jawności i otwartości przestrzegał również Kościół wspierający średniowieczne uniwersytety. Ezoteryczna gnoza nie mogła być bowiem wtedy, ale nie może być też dziś czynnikiem cywilizacyjnego postępu. Uniwersytety spełniały swoją rolę „komunikacyjną", a wiadomo, że to właśnie „otwartość" na osiągnięcia obcej myśli, a więc nauki greckiej, arabskiej i żydowskiej, przyczyniła się między innymi do ich powstania i spowodowała ówczesną „rewolucję informatyczną", która tak bardzo przyspieszyła rozwój kulturowy Europy. Kryzys uniwersytetu rozpoczął się wówczas, gdy do głosu doszły czynniki separujące poszczególne nauki od siebie oraz od ich duchowego zaplecza i źródła. Różnicowanie badań naukowych, coraz to bardziej palące praktyczne potrzeby społeczne, nasilające się procesy dezintegrujące poszczególne dyscypliny naukowe oraz zanikanie więzi łączącej je z teologią doprowadziły nie tylko do laicyzacji uniwersytetów, ale również do ich stopniowego karłowacenia i zamykania się w regionalnych ośrodkach. Jeszcze na początku tego wieku na paryskiej Sorbonie, pierwszej ongiś uczelni chrześcijaństwa, nie wolno było poruszać tematów dotyczących metafizyki i teologii pod groźbą wykluczenia z uczelni[2]. Odpowiedzią Kościoła było zakładanie uniwersytetów katolickich mających wyraźne oblicze światopoglądowe i ambitny program naukowy. Powstały ośrodki cieszące się do dziś opinią uczelni

[2] Szerzej na ten temat zob.: E. Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968.

godnych zaufania. Żywiołowy rozwój uniwersytetów i szkół katolickich stanowił dla Kościoła szansę wykształcenia i wychowania elity katolickiej w wielu krajach europejskich i amerykańskich.

Dokonująca się w ostatnim półwieczu atomizacja coraz to nowych dyscyplin, atrofia laickich środowisk naukowych pozbawionych sił koniecznych do tworzenia nowego świata i zarażonych działaniem utopii totalitarnych charakteryzujących się nienawiścią do człowieka, wzbudziły pragnienie nowej jedności, opartej na powrocie do tradycyjnych wartości. Ocena współczesnych przemian prowokuje pytanie: czy powrót do korzeni greckich, rzymskich i chrześcijańskich, które niegdyś kształtowały Europę, nie jest jedynym wyjściem z obecnego zamętu? Dzisiejsze czasy kształtowane są bowiem przez systemy informatyczne, świadomość ludzi urabiana jest przez środki masowego przekazu, a wyobraźnią całych społeczeństw kieruje obraz będący symbolem nowej cywilizacji. Dawną kulturę słowa i książki zastępuje cywilizacja obrazu i wizja łatwego życia, w której naczelnymi wartościami są pieniądz i przyjemność. W chaosie informacji niezmiernie szybko się rozchodzących w skali całego globu dominuje informacja pojęta nie jako przekaz wartości, lecz jako serwis neutralnych, to znaczy niczemu nie służących wiadomości. Postęp we wszystkich naukach, szczególnie w kosmologii, biologii, medycynie i technice, ukazujący możliwości rozwoju w skali dotąd nieznanej, jednocześnie pozostawia człowieka w samotności i w pustce duchowej, skazując go na wybór między pseudowartościami, co prowadzi do jego depersonalizacji i niesie zapowiedź upadku i zniszczenia. Jest to cywilizacja śmierci, jak ją często określa Jan Paweł II.

W tej sytuacji nadzieję w całym świecie budzą uniwersytety, których podstawową funkcją było i nadal jest nauczanie, a więc przekazywanie prawdy i niezbywalnych wartości. Uniwersytety, którym początek w średniowieczu dał Kościół, szukają możliwości współpracy, wymiany doświadczeń, dzielenia się odkryciami w każdej dziedzinie wiedzy. Wspierane przez sponsorów tworzą coraz to nowe programy i formy współpracy. Dla środowisk katolickich ważnym problemem jest znalezienie w tych szkołach i oferowanych przez nie programach miejsca dla filozofii i teologii chrześcijańskiej, zgodnie z dawną tradycją europejską, która przyznawała im uprzywilejowaną pozycję. Na wszystkich ważniejszych uczelniach akademickich zawsze obecne były filozofia, teologia i prawo kanoniczne. Znalazły one miejsce również na odnowionym w 1400 roku Uniwersytecie Jagiellońskim i w nawiązującym do jego tradycji, powstałym w roku 1999, Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Zagadnienie współistnienia uniwersytetów oraz tak zwanych wydziałów światopoglądowych zależy w głównej mierze od programów oferowanych przez te wydziały wspólnotom uniwersyteckim. Współcześni teologowie muszą opracować na nowo swoje programy, wiarygodnie uzasadniając naukowe pod-

stawy swojej dyscypliny, jej metod badawczych i wskazując na znaczenie jej osiągnięć nie tylko dla świadomości religijnej duchownych i świeckich członków Kościoła, ale i dla rozwoju intelektualnego i pożytku naukowego samych wspólnot uniwersyteckich. Teologowie posiadają wiele racji, aby bronić potrzeby i ważności uniwersytetów w ich tradycyjnej formie. Przede wszystkim dlatego, że najpełniej ukazują oni związek między wartościami leżącymi u podstaw praw człowieka, gwarantowanych przez ustawodawstwo państw demokratycznych, a wartościami ewangelicznymi, które muszą być ukazywane właściwie i umiejętnie po to, by wspierać wysiłki zmierzające do zapewnienia ładu społecznego i pokoju w świecie. Teologia bardziej niż inne nauki zdolna jest ukazywać zagrożenie bezsensem, które może pojawić się tam, gdzie racjonalność styka się z niezmiennymi prawdami objawionymi, i ujawniać złudę pokus „holistycznych", których istotę stanowi zanegowanie możliwości poznawczych rozumu ludzkiego. Wbrew sugestiom etyki ewolucyjnej, odrzucającej istnienie uniwersalnych i trwałych norm moralnych, broni ona potrzeby uprawiania etyki chrześcijańskiej, wreszcie posiada zdolność operowania pamięcią przeszłości i jako taka przedstawia fundamentalne znaczenie dla kultury. W każdej epoce historycznej teologowie kształtują nowoczesność, ukazują jej znaki czasu, naświetlają i formułują najważniejsze pytania i odpowiedzi zakorzenione w fakcie stworzenia świata i odkupienia ludzkości przez Chrystusa. Wymaga to, rzecz jasna, odpowiedniej woli działania i odwagi w realizacji zamierzonych planów. Na przeszkodzie bowiem stać może, co często miało miejsce w przeszłości, partykularyzm zaściankowych interesów, nieobcy też środowiskom naukowym, a także bojaźń przed podejmowaniem trudnych pytań stawianych w danym czasie i w konkretnym środowisku, odkładanie trudu rozwiązywania zadań dnia „na lepsze czasy" lub wreszcie fałszywe przekonanie, że lepiej uczynią to ci, którzy przyjdą po nas.

U progu nowego tysiąclecia i nowego stulecia zadaniem dla teologów jest wychowanie i odpowiednie kształcenie dzisiejszej młodzieży oraz kwestia fundamentalna: intelektualna formacja biskupów i prezbiterów. Ważne w tym względzie są wskazania samego Papieża skierowane do Kościoła w Polsce. W przesłaniu do biskupów z roku 1997 podkreślił znaczenie troski biskupów o taki poziom nauczania, aby mogło ono być źródłem inspiracji dla kapłanów i wiernych: „Jedność Kościoła wymaga, by troska biskupów rozciągała się na wszystkich, którzy przekazują ewangeliczny dar prawdy, czy to w szkołach i uczelniach katolickich, czy za pomocą katolickich środków przekazu. Konferencja Biskupów [...] jest odpowiedzialna za całość przekazu wiary na jej terenie bez względu na to, czy jej przekazicielami są duchowni diecezjalni, zakonni czy wierni świeccy. Istnieje potrzeba obecności Kościoła w środkach przekazu. Za ich pośrednictwem bowiem Kościół wchodzi w dialog ze światem i przy ich pomocy może kształtować sumienie człowieka. Musimy dotrzeć do świata z tym, co Kościół ma najlepszego do zaofiarowania, szanując godność osoby

ludzkiej i uwrażliwiając na odpowiedzialność przed Bogiem"[3]. Już w roku 1991 Jan Paweł II powiedział: „Nasze polskie «znaki czasu» uległy wyraźnemu przesunięciu wraz z załamaniem się systemu marksistowskiego i totalitarnego, który warunkował świadomość i postawy ludzi w naszym kraju. W poprzednim układzie [...] Kościół stwarzał jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw. [...] W tej chwili [...] człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą: przed złym użyciem swej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla narodu. O ile sytuacja dawniejsza zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie [...] to natomiast w sytuacji obecnej na takie uznanie nie można liczyć. Trzeba raczej liczyć się z krytyką, a może nawet gorzej. Trzeba zdobywać się na discernimento: akceptować to, co w każdej krytyce może być słuszne. A co do reszty: jest rzeczą jasną, iż Chrystus zawsze będzie «znakiem sprzeciwu» (por. Łk 2, 34). Ten «sprzeciw» jest dla Kościoła także jakimś potwierdzeniem bycia sobą, bycia w prawdzie"[4].

Zwrócenie przez Papieża uwagi na ogólną sytuację w naszym kraju odpowiada w szczególny sposób potrzebom młodzieży poszukującej sensu życia. Upadek dotychczasowych ideologii, które mimo to nadal „wegetują", a nawet nasilają swoje oddziaływanie w środkach społecznego przekazu, krytyczna postawa wobec starszego pokolenia czy wobec własnych rodziców, szukanie ucieczki w narkotykach i stosowanie przemocy – wszystko to zmusza do stawiania ostrych w formie pytań o istnienie wartości, które byłyby w stanie określić pełny sens istnienia człowieka. Wśród ludzi młodych rodzi się niekiedy pragnienie spotkania i przeżywania obecności Boga, głębokiej modlitwy, a nawet kontemplacji. Szukają oni też sposobności pogłębiania wiedzy teologicznej zarówno w seminariach duchownych, jak i w uczelniach katolickich.

W wyniku strukturalnej reformy Kościoła w Polsce ustanowiono 38 diecezji katolickich[5]. W seminariach diecezjalnych studiuje zaś około 6 tysięcy alumnów. Aby podnieść rangę seminariów, należy je powiązać ze strukturami miejscowych uniwersytetów. Stworzyłoby to możliwość włączenia wykładowców i kleryków do sieci uniwersytetów polskich i zagranicznych i zapewnienia odpowiedniego poziomu nauczania. Byłoby też okazją do duchowego i intelektualnego oddziaływania na świecką młodzież studiującą na tych uczelniach. Wydziały teologiczne i filozoficzne bowiem mogą i powinny być tu świadkami Chrystusa i Kościoła, służyć w mniejszym lub w większym zakresie potrzebom młodzieży poszukującej sensu życia, chociażby poprzez organizowanie spotkań

---

[3] Jan Paweł II, *Odpowiedzialność pasterzy za Kościół* (Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 59.

[4] Tenże, *Otwiera się nowy rozdział w planach Opatrzności* (Spotkanie z Episkopatem Polski), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 42.

[5] Ponadto istnieje Ordynariat Polowy Wojska Polskiego oraz Metropolia Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego (przemysko-warszawska).

czy też interesujących wykładów publicznych. Seminaria duchowne mają do odnotowania niemałe osiągnięcia na tym polu. W latach siedemdziesiątych zapoczątkowano przygotowanie kleryków do uzyskania stopnia magistra. Obecnie prawie każdy alumn, który przeszedł przez naukę języków obcych, wysłuchał wykładów monograficznych i uczestniczył w seminarium naukowym z wybranej dyscypliny, osiągnął status absolwenta uniwersytetu. Ten fakt jest niewątpliwie największym osiągnięciem polskich seminariów duchownych – tak diecezjalnych, jak i zakonnych. Trzeba w tym miejscu wyrazić uznanie także dla przełożonych zgromadzeń żeńskich, które – zainspirowane niegdyś przez kardynała Stefana Wyszyńskiego – stworzyły siostrom zakonnym możliwość studiowania i uzyskania dyplomu magisterskiego, a niekiedy licencjackiego i doktorskiego.

Wraz z reformą szkolnictwa podstawowego i średniego powstała konieczność wprowadzenia do gimnazjów i liceów przedmiotów filozoficznych, takich jak logika, historia filozofii czy etyka. Na etapie nauki w szkole średniej potrzebna jest bowiem znajomość podstawowych prawideł myślenia i praw logiki (np. zasady tożsamości, zasady niesprzeczności i racji dostatecznej), które również odzwierciedlają strukturę procesów zachodzących w świecie, w kosmosie, w przyrodzie i w historii. Niezwykle ważne dla rozwijającej się ciekawości poznawczej młodzieży są elementy historii filozofii ukazujące zmaganie się najwybitniejszych umysłów ludzkich z bezmyślnością, z oporem materii w poszukiwaniu prawdy i racji dostatecznych, tłumaczących różnorakie zjawiska i procesy, fizyczne i kulturowe, zachodzące w toku dziejów. Bez poznania takich rudymentów filozofii nie można należycie przygotować się do studiów na wyższej uczelni, a także... do życia z sensem. Są one również niezbędne w katechezie i w nauce religii. Ta ostatnia jest szczególnie trudna we współczesnej cywilizacji informatyki i obrazu nie tylko ze względu na negatywne wpływy zewnętrzne, zbytnio absorbujące młodych ludzi, niekiedy wrogo nastawionych do Kościoła, ale również z uwagi na atrakcyjność form przekazu tej cywilizacji, stanowiącą poważne wyzwanie dla tradycyjnych form nauczania. Interesujący może być tu przykład ogromnego zainteresowania multimedialną wersją książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, przygotowaną przez Giuseppe Romano i Arnoldo Mondadori na dwóch płytach CD-ROM, które w dużym nakładzie ukazały się w końcu ubiegłego roku. Została ona przygotowana właśnie dla młodzieży, a jej sukces wydawniczy skłania do refleksji. Wprowadzenie katechezy do programu szkolnego z jednej strony podnosi rangę katechetów duchownych, zakonnic i świeckich, ale zarazem stawia przed nimi trudne wymagania: posiadania charyzmatu uzdalniającego do poświęcenia się nauczaniu oraz religijno-moralnemu formowaniu dzieci i młodzieży, a także umiejętności znajdowania odpowiedniego języka, bardziej przemawiającego do nowych generacji. Czasy obecne wymagają zatem przygotowania katechetów do podjęcia nowych form nauczania, a ludzi odpowiedzialnych za

katechezę winny skłaniać do tworzenia stałych, nie zaś czasowych etatów, wspomaganych kadrami przez parafie i kurie diecezjalne.

Na potrzebę taką zwracają uwagę również teologowie, do obowiązku których należy przede wszystkim nauczanie. Mówi o tym wyraźnie papieska adhortacja o formacji kleru: „Teolog, choć posługuje się warsztatem naukowym, spełnia swe zadanie z mandatu Kościoła i współpracuje z biskupem w jego misji nauczania. Jako że teologowie i biskupi, szerząc wiarę, służą temu samemu Kościołowi, muszą żywić dla siebie wzajemne zaufanie i w tym duchu przezwyciężać napięcia i konflikty" (*Pastores dabo vobis*, nr 67). Przekazywanie słowa Bożego przygotowanego przez teologów dokonuje się w parafialnym przepowiadaniu niedzielnym: w homilii i w kazaniu. „Tak wielka zaś tkwi w Słowie Bożym moc i potęga – uczy Sobór Watykański II – że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego" (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 21).

Najważniejszym obowiązkiem biskupa jest przekazywanie całego depozytu wiary. Pomocą w tym dziele ma być nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* opracowany z inspiracji papieża Jana Pawła II. Katechizm nie stał się jednak w naszym kraju źródłem systematycznego nauczania kościelnego. Dokument okazał się za trudny, za bardzo rozbudowany w przypisach i odniesieniach. Jego celem nie jest jednak zastąpienie katechizmów opracowanych dla poszczególnych krajów i regionów. Katechizm „powinien raczej stać się zachętą i pomocą do opracowania nowych katechizmów lokalnych, przystosowanych do różnorakich środowisk i kultur, a jednocześnie dbających o zachowanie jedności wiary oraz wierności nauce katolickiej. Wypełnienie tego postulatu przez pasterzy Kościoła w Polsce jest jedną z najpilniejszych potrzeb obecnej chwili. Systematyczna i całościowa katecheza, w tym także katecheza dorosłych, jest nieodzowna dla pogłębienia i ugruntowania wiary w sercach ludzi, wiary świadomej, wpływającej na życie i postępowanie"[6].

Centrum przepowiadania, modlitwy, sprawowania sakramentów, a szczególnie Eucharystii jest Chrystus. On jest jedynym Pośrednikiem, Nauczycielem i Pasterzem, czyli Królem. Powiedział o sobie, że jest Prawdą, ponieważ we wszystkim, co mówił i czynił, chodziło o przekazanie informacji o Bogu, o Jego Miłości do każdego człowieka. Dlatego apostoł Paweł wszystko, co było dla niego zyskiem, uznawał za stratę ze względu na Chrystusa Jezusa. „Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość

---

[6] Jan Paweł II, *Służcie Ewangelii Chrystusa, aby nieść nadzieję światu* (Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, 11 VI 1999 r.), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 59.

pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodobniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych" (Flp 3, 8-12).

Wszystkie wartości i wszelkiego rodzaju dobra są darem Boga jako Stwórcy i Odkupiciela i znajdują swój pierwowzór i odbicie w Chrystusie jako Pośredniku. Prawdziwa filozofia, mówił św. Augustyn, czyli „nostra philosophia", to filozofia objawiona przez Chrystusa, „philosophia Christi". Jeśli odnajdujemy prawdy jeszcze przed historycznym wcieleniem Bożego słowa, to dlatego, że – jak mówi św. Justyn – filozofia pogańska została oświecona promieniem światła nadprzyrodzonego, sprawiającego, iż „logos" Heraklita i stoików greckich mógł być wyrażony w tym samym języku i tym samym słowem, które św. Jan w prologu swej Ewangelii powiązał z Chrystusem. Poganom została częściowo ujawniona Prawda Chrystusowa, powie Laktancjusz, a twórca paryskiego uniwersytetu, Abelard, posunie się nawet do stwierdzenia, że myśliciele starożytni, tacy jak Sokrates, Platon czy Arystoteles, wcale nie byli poganami i nazywamy ich tak zapewne dlatego, że byli odrębnej nacji: „Gentes fortasse natione non fide fuerunt philosophi". Każda wypowiedziana prawda pochodzi od Ducha Świętego. Wyrażona została tym samym myśl, że każdy prawdziwy renesans kultury umysłowej dokonuje się poprzez powrót do korzeni. „Jesteśmy bowiem karłami – mówił Bernard z Chartres w XII wieku – stojącymi na plecach olbrzymów. Jeśli widzimy lepiej i dalej niż oni, to nie dlatego, że wzrok mamy bystrzejszy lub też umysł sprawniejszy, lecz dlatego, że to oni wznoszą nas na swoich olbrzymich ramionach". Bez powrotu do tradycji patrystycznych i średniowiecznych oraz do mądrości starożytnych Greków i Rzymian nie będzie możliwy renesans naszej kultury w nadchodzącym stuleciu. Konieczność ta powinna stać się przedmiotem osobnych rozważań. Przechodząc do problemów nurtujących Kościół w Polsce zacytujmy tu starożytną sentencję, do której można nawiązać z okazji aktu pokutnego uczynionego ostatnio przez Episkopat Polski: Zwycięża w sporze – mawiał Epikur – nie ten, kto zawsze ma rację, lecz ten, kto uznaje się za pokonanego, ponieważ to on właśnie nauczył się czegoś nowego.

II

Po raz pierwszy w długoletniej historii Kościoła w Polsce nadszedł moment przełomowy: moment publicznego przeproszenia wiernych za zaniedbania i błędy popełnione przez hierarchię, czyli przez biskupów i księży, za zaniedbania w pełnieniu głównych zadań duszpasterskich. Aktu przeproszenia dokonał w imieniu Kościoła polskiego Prymas Polski, ks. kardynał Józef Glemp, podczas uroczystości milenijnych, które miały miejsce w Krakowie w dniu 14 maja 2000 roku. Wyznał on, że Kościołowi w Polsce zabrakło w przeszłości

umiejętności walki ze złem strukturalnym, obecnym niemal w każdej dziedzinie życia społecznego. Chociaż Kościół jako dzieło Boże uobecniające Chrystusa jest zawsze święty, a za konkretne grzechy odpowiada ich sprawca, czyli konkretny człowiek, i tylko on jest powołany do nawrócenia i odnowy polegającej na odrzuceniu grzechu i podjęciu życia zgodnego z przykazaniami Bożymi, to jednak Kościół poczuwa się do współodpowiedzialności za winy swoich członków. Rozważając zaniedbania Kościoła katolickiego w niektórych dziedzinach, Ksiądz Prymas przyznał, że hierarchia, dostosowując się do stylu życia społecznego rozpowszechnionego w kraju, unikała otwartego wypowiadania swoich opinii, aby nie być posądzona o „mieszanie się do polityki", która to dziedzina działalności nie należy do jej kompetencji. Panoszącemu się wszędzie złu zaradzić miały policja, służby porządkowe i inne powołane do tego instytucje oraz odpowiednie ustawodawstwo. Kościół nie uznaje odpowiedzialności zbiorowej, stwierdza jednak, że wszyscy uczestniczymy w jego osiągnięciach i zaniedbaniach. „Za tych wszystkich, którzy stchórzyli – mówił Ksiądz Prymas – czy też błędnie odczytali swoją przeszłość, jako biskup Kościoła w Polsce przepraszam Pana Boga i Was, Bracia i Siostry". „Sprawa wyznania win – kontynuował Prymas – jest bardzo poważna i nie możemy jej zbagatelizować. Albo podejmiemy się wspólnie rewizji naszych niewłaściwych postaw, których skutkiem są różnorodne rozdarcia wyznaniowe, społeczne czy polityczne, i przestaniemy sobie wzajemnie wytykać z uporem i z nawyku powtarzane przewiny, albo stracimy wszelką szansę owocnego przeżycia Jubileuszu. [...] Świat i my sami musimy podjąć wspólny wysiłek nad przemyślaną strategią walki ze złem. Że takiej strategii nie ma, to jest także nasza, kościelna wina. Niech to będzie publicznym wyznaniem Kościoła w Polsce, tu przy świętym Stanisławie, przy świętej Faustynie Kowalskiej i roztaczanych przez nią blaskach Miłosierdzia Bożego: wyznaję winę, tak, nie upomnieliśmy się wystarczająco o poszanowanie praw Bożych roztaczanych z miłością nad ludźmi"[7].

Ksiądz Kardynał wspomniał w swej homilii, że w atmosferze ideologii liberalnej panującej w Polsce ostrzej zarysowują się poczynania świeckich obrońców nowego ładu moralnego. Ludzie współtworzący niegdyś szkodliwe struktury komunistyczne weszli teraz szybko w struktury kapitalizmu, co pozwala im sprawować kontrolę nad życiem politycznym, społecznym i ekonomicznym. Kościół, czyli biskupi i świeccy działacze polityczni i społeczni winni zatem pilnie obserwować wszystkie, często skrywane działania, mające na celu osłabienie zmysłu moralnego wiernych, a nawet wprost godzące w tradycyjne wartości chrześcijańskie i narodowe. Tymczasem ukazywanie błędów nowej ideo-

[7] Kard. J. Glemp, *Tajemnica grzechu i łaska nawrócenia* (Homilia podczas odpustu św. Stanisława Biskupa i Męczennika na Skałce w Krakowie, 14 V 2000, „Gazeta Wyborcza" 20-21 V 2000, s. 28. Ks. Prymas dokonał aktu publicznego wyznania win i zaniedbań Kościoła w Polsce także 20 V 2000 r. podczas Mszy św. Jubileuszowej. Por. Kard. J. Glemp, *Nasza wina*, „Tygodnik Powszechny" 2000, nr 22, s. 4.

logii bywa dziś utożsamiane z nietolerancją, fundamentalizmem i z intelektualną ograniczonością, choć jest oczywiste, iż ludzie kwestionujący wartości chrześcijańskie osłabiają morale społeczeństwa i wartości narodowe, które od zawsze sprzężone były z wartościami przekazanymi Kościołowi przez Chrystusa.

Konieczne jest tu przypomnienie podstawowych rozróżnień. Kościół i państwo są niezależne w obszarach swojego działania i autonomiczne w podejmowaniu przedsięwzięć. Obydwie instytucje mają jednak wspólny cel, którym jest służba tym samym ludziom, dbanie o dobro osoby, rodziny i całej społeczności. Kościół głosząc prawdy ewangeliczne rozświetla i porządkuje wszystkie dziedziny ludzkiej działalności. Nie mówi, iż praktykowanie rad ewangelicznych i cnót chrześcijańskich trzeba nakazywać państwowym prawem, ale poucza, że bez ich przekazywania, a zwłaszcza bez praktycznego ich uprawiania, nie można zrealizować w pełni nawet tych wartości, które są chronione przez państwo. Kościół ma nie tylko prawo, ale i obowiązek głoszenia tych prawd i oceniania wedle nich życia społecznego w kraju. Dlatego powinien korzystać z prawa do głoszenia swojej nauki społecznej i wydawania oceny moralnej „nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym, według różnorodności czasu i warunków”[8].

I tak, kiedy w latach sześćdziesiątych usunięto ze szkoły naukę religii, kiedy uchwalono prawo dopuszczające rozwody i przerywanie ciąży, biskupi polscy wyrazili swoją dezaprobatę, podkreślając w listach pasterskich obowiązek wierności prawu Bożemu. Przypomnieli wiernym o karach kościelnych stojących na straży życia dzieci nie narodzonych. Zaczęto w tym czasie organizować duszpasterstwo rodzin, podkreślać znaczenie przygotowania do małżeństwa i nauczać o jego sakramentalnym charakterze, a także o jego nierozerwalności. W latach dziewięćdziesiątych Kościół pogłębiał naukę o niezbywalnej godności życia każdego człowieka, również o godności dzieci nie narodzonych. Osiągnięciem niezwykle ważnym było orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego o zgodności z Konstytucją przyjętego przez parlament prawa znacznie ograniczającego legalność aborcji.

W latach dziewięćdziesiątych biskupi polscy nie zawsze jednak zabierali głos w sprawach wielkiej wagi społecznej. Pominęli milczeniem na przykład ustawę o likwidacji Państwowych Gospodarstw Rolnych, nie przewidując nieszczęść, jakie dotknęły tysiące robotników popadających w bezrobocie, nędzę i alkoholizm. Tymczasem bezrobocie wzrasta w skali całego kraju i w niedalekiej przyszłości obejmie około 3 milionów osób. Proponowane przez rząd środki zaradcze wydają się niewystarczające; nie planuje on rozpoczęcia żadnych poważnych inwestycji, które mogłyby zapewnić ludziom pracę, bez której ich

---

[8] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 76.

status życiowy będzie się niebezpiecznie pogarszał. Przez pracę – uczy Sobór Watykański II – człowiek zdobywa środki konieczne do utrzymania własnego życia i życia swojej rodziny, służy innym i przyczynia się do rozwoju dobra wspólnego, przez każdą pracę właściwie traktowaną łączy się ze zbawczym dziełem Chrystusa (por. KDK, nr 67; 43). Znakiem niedorozwoju cechującego nie tylko nasz kraj jest też zjawisko niepełnego zatrudnienia. Kościół uczy, że „sprawdzianem postępu w duchu sprawiedliwości i pokoju [...] jest właśnie stałe dowartościowanie pracy ludzkiej, zarówno pod kątem jej przedmiotowej celowości, jak też pod kątem godności podmiotu każdej pracy, którym jest człowiek”[9]. Również brak mieszkań, „który sam w sobie jest bardzo poważnym problemem, można uważać za znak i syntezę całego niedostatku ekonomicznego, kulturowego i po prostu ludzkiego, a zdając sobie sprawę z rozmiaru zjawiska, nietrudno będzie dojść do przekonania, że bardzo daleko jesteśmy od prawdziwego rozwoju ludów” (SRS, nr 17). Według ostatnich danych jedynie 15% mieszkańców naszego kraju jest w stanie zdobyć mieszkanie o własnych siłach; reszta daremnie oczekuje pomocy ze strony państwa. Problem mieszkalnictwa można rozwiązać radykalnie i w sposób globalny jedynie przez stworzenie przez państwo warunków do rozwoju budownictwa, a szczególnie przez wspieranie budownictwa komunalnego, i takiego rozwiązania społeczeństwo wspierane przez Kościół musi się od państwa domagać. Nie można dopuścić do szerzenia się poczucia bezradności i powszechnej niemocy. Wszelkiego rodzaju inicjatywy publiczne, samorządowe i prywatne będą miały szansę powodzenia, jeżeli obowiązek pomagania bliźnim stanie się integralnym elementem naszego obyczaju, naszej religijności chrześcijańskiej i naszej kultury. Solidarnie winniśmy bronić się przed okrucieństwem rynku, bezdusznych praw, arogancji urzędów państwowych i samorządowych. Ten obowiązek spoczywał na nas, na parafiach i na całym Kościele także wówczas, gdy władzę sprawowali przedstawiciele starego systemu, choć wymagało to często większej odwagi i poświęcenia i zupełnie innych sposobów działania. Za zaniechanie wypełniania tego obowiązku przepraszał Pana Boga w naszym imieniu Prymas Polski. Należy z tego wyciągnąć odpowiednie wnioski w teorii i w praktyce.

Zadaniem nauki społecznej Kościoła jest refleksja nad ludzką egzystencją w świetle wiary i tradycji kościelnej. „Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania” (SRS, nr 41). „Wynaturzone mechanizmy” i „struktury grzechu” mogą zostać przezwyciężone jedynie przez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności, do której Kościół nie powinien przestać zachęcać, której nie powinien przestać popierać i której przykład powinien realizować. Hierarchia Kościoła

---

[9] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 18; por. też: *Sollicitudo rei socialis*, nr 18.

nie może zaniechać przy tym krytyki takich struktur, które sprzyjają rozpowszechnianiu się wszelakiego zła społecznego: zorganizowanych kradzieży, zabójstw i niszczenia mienia wspólnego. Każde zło moralne, czyli grzech, powoduje szkodę dla całej wspólnoty Kościoła, szczególnie w przypadku grzechów przeciwko sprawiedliwości społecznej i miłości. „Społeczny jest każdy grzech przeciwko prawom osoby ludzkiej [...]. Społeczny jest każdy grzech przeciwko dobru wspólnemu i jego wymogom w całej rozległej sferze praw i obowiązków obywatelskich. Społeczny może być grzech popełniony czynem lub zaniedbaniem ze strony przywódców politycznych, ekonomicznych, związkowych, jeśli mając po temu władzę, nie angażują się z roztropnością w dzieło ulepszenia czy przemiany społeczeństwa według wymogów i możliwości na danym etapie dziejów" (adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16).

Kościół przypomina też, iż związki ludzi pracy mają prawo stosowania różnych form nacisku na pracodawców, nie wyłączając metody strajku. „Jest to metoda, którą katolicka nauka społeczna uważa za uprawnioną pod odpowiednimi warunkami i we właściwych granicach. Pracownicy powinni w związku z tym mieć zapewnione prawo do strajku bez osobistych sankcji karnych za uczestnictwo w nim. Przyznając, że jest to środek uprawniony, trzeba równocześnie podkreślić, że strajk pozostaje poniekąd środkiem ostatecznym. Nie można go nadużywać. Nie można zwłaszacza nadużywać go dla rozgrywek «politycznych». [...] Nadużywanie strajku może prowadzić do paraliżowania całego życia społeczno-ekonomicznego, co jest sprzeczne z wymogami dobra wspólnego społeczeństwa, które odpowiada także właściwie rozumianej naturze samej pracy" (*Laborem exercens*, nr 20).

Biorąc pod uwagę społeczne i ekonomiczne uwarunkowania obecnej doby, można powiedzieć, że najważniejszym problemem Kościoła w Polsce w nadchodzącym stuleciu będzie wzajemne zrozumienie i współpraca hierarchii kościelnej i ludzi świeckich. Rozwijające się ruchy religijne i wspólnoty oraz rady parafialne stwarzają warunki do podjęcia najtrudniejszego zadania, którym jest zgłębianie społecznej nauki Kościoła i jej wdrażanie w życie diecezjalne i parafialne. Hierarchia kościelna winna uczestniczyć w rozmowach prowadzonych między niezadowolonymi grupami społecznymi a przedstawicielami władz miejscowych i centralnych i skłaniać obie strony do wzajemnego uzgadniania stanowisk, a w ostateczności wyrażać protest w obronie zagrożonych praw obywateli. Duchowni obecni pośród wiernych powinni przekonywać o konieczności zachowywania porządku publicznego, wzywać do stanowczego sprzeciwu wobec łamiących ustalone prawa i niszczących mienie społeczne demonstrantów, zapobiegać blokowaniu dróg publicznych, wyrażać zdecydowany protest przeciw niszczeniu żywności (np. przeciwko wysypywaniu na tory zbóż). W słusznych protestach i strajkach robotników, rolników, pracowników służby zdrowia i nauczycieli obecność biskupa lub jego najbliższych współpracowników czy proboszcza na terenie jego parafii jest świadectwem miłości pasterskiej. Dobry pasterz

nie tylko strzeże swojej owczarni, ale jest nawet gotów narazić własne życie dla ocalenia swoich owiec. To właśnie duchowni razem z przedstawicielami wspólnot protestujących mogą, a nawet mają obowiązek sprzeciwiać się nieuzasadnionym głodówkom zagrażającym zdrowiu i życiu protestujących. Strajki, które miały miejsce w latach osiemdziesiątych w Gdańsku i na Śląsku, pokazały, jak wielką rolę w takich protestach odgrywają Komunia i Msza święta.

Solidarność jako cnota moralna nie może istnieć bez miłości, ponieważ tylko ona uzdalnia do autentycznego poświęcania się dla bliźnich. Tylko ona ma szansę przebudowania społeczeństwa w nowym stuleciu i tylko Kościół posiada dane mu przez Chrystusa moce, aby taką miłość sprowadzać na ziemię.

Szczególnie ważna rola we współczesnym Kościele przypada hierarchii, czyli biskupom, prezbiterom i diakonom. Uczestniczą oni w różnym stopniu w kapłaństwie Chrystusa jako Pośrednika, Nauczyciela i Pasterza. Na specjalną uwagę zasługuje rola hierarchii w pasterskim powołaniu Chrystusa, który jest z woli swego Ojca Pasterzem i przewodnikiem Ludu Bożego na drodze do zbawienia i naprawy świata ustawicznie nękanego przez zło. Jako wezwani do przeżywania jedynego i niezmiennego kapłaństwa Chrystusa, kapłani trzeciego tysiąclecia korzystając z doświadczeń swoich poprzedników muszą umieć dostosować się do każdej epoki i do każdego środowiska. „Dlatego – mówi Papież – musimy jak najbardziej otwierać się na światło Ducha Świętego, by rozpoznawać, dokąd zmierza dzisiejsze społeczeństwo, odkrywać jego głębokie potrzeby duchowe, określać konkretne i główne zadania oraz odpowiadające im metody duszpasterskie, by stosownie odpowiedzieć na ludzkie oczekiwania" (*Pastores dabo vobis*, nr 5).

Biskupi i prezbiterzy trzeciego tysiąclecia zostali postawieni jako świadkowie miłości samego Chrystusa, który „przeszedł dobrze czyniąc" (por. Dz 10, 38). Powinni być również widzialnymi świadkami troski Kościoła jako Matki i Nauczyciela. „A ponieważ dzisiejszy człowiek dotknięty jest tyloma nieszczęściami, zwłaszcza człowiek doświadczający nieludzkiej nędzy, ślepej przemocy i tyranii władzy, potrzeba, by mąż Boży, dobrze przygotowany do każdego dobrego dzieła (por. 2 Tm 3, 17), bronił praw i godności człowieka. Niech się jednak strzeże fałszywych ideologii, a pragnąc szerzyć postęp, niech nie zapomina, że świat został odkupiony jedynie dzięki krzyżowi Chrystusa" (*Pastores dabo vobis*, nr 58).

Świadomość Kościoła jako wspólnoty, czyli komunii, zobowiązuje do działania wspólnotowego w ścisłej współpracy z biskupami i prezbiterami. „Niech więc biskupi słuchają świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencje w różnych dziedzinach ludzkiego życia, aby razem z nimi mogli rozpoznać znaki czasów"[10].

---

[10] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 9; por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 61.

III

Przez wieki swego istnienia Kościół przepowiada miłosierdzie Boga obecne i działające w niegdyś ukrzyżowanym, ale wiecznie żyjącym zmartwychwstałym Chrystusie. Kościół stara się na różne sposoby przybliżać swoim wiernym Boga współczującego i pomagającego ludziom dotkniętym różnymi nieszczęściami, a zwłaszcza pozostającym w niewoli grzechów, wad, namiętności oraz żyjącym w niesprawiedliwych strukturach społecznych. Dlatego też stara się współpracować ze wszystkimi narodami i ludźmi dobrej woli w budowaniu lepszego, bardziej ludzkiego świata. W działalności ostatnich papieży, a szczególnie Pawła VI i Jana Pawła II, znajdujemy wiele wypowiedzi mających na celu pokonanie nieufności dzielącej narody i rządy państw oraz skupienie wysiłków dla ratowania godności człowieka, zrozumienia dobra wspólnego, przede wszystkim pokoju. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II przedstawił zasady nowej cywilizacji: pierwszeństwo człowieka przed rzeczami, etyki przed techniką, zasady „bardziej być" przed „więcej mieć". Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby się posługują[11]. Opanowując świat człowiek gubi istotny sens swojego panowania nad nim, stając się przedmiotem wielorakiej manipulacji systemu produkcji i nacisku środków społecznego przekazu. Cywilizacja konsumpcyjna rozprzestrzeniająca się w świecie zachodnim ma swe niewątpliwe źródło w nadmiarze dóbr. Jednocześnie inne społeczeństwa głodują, a wiele ludzi codziennie umiera z głodu i niedożywienia.

Człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo" Boże (Rdz 1, 27) jest jedynym stworzeniem na ziemi, „którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, nr 24). Każdy jest więc chciany przez Boga, każdy jest wybrany i powołany do łaski i chwały (por. RH, nr 13). Będąc odpowiedzialnym za przekazywanie pełnej prawdy o człowieku i o jego powołaniu, Kościół nie tylko ewangelizuje i katechizuje, ale również kieruje apel do wszystkich ludzi, aby uczestnicząc w prorockim powołaniu Chrystusa rzetelnie odnosili się do prawdy i w ten sposób wychowywali innych w prawdzie i przyczyniali się do dojrzewania do miłości i do sprawiedliwości między ludźmi i narodami (por. RH, nr 19).

W naszych czasach uważa się, że wolność jest celem samym w sobie, że wolny jest każdy, kto wolności używa w jakikolwiek sposób przez siebie samego określony. Tymczasem wolność jest dobrem wtedy, kiedy używa się jej dla osiągnięcia prawdziwego dobra. „Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie. Do takiej to właśnie «wolności wyswobodził nas Chrystus» (Ga 5, 1) i stale wyzwala. [...] Pełna prawda o ludzkiej wolności jest głęboko wpisana w Tajemnicę Odkupienia. Kościół wówczas w całej pełni służy ludzkości, kiedy tę prawdę odczytuje z niesłabnącą uwagą, z żarliwą miłością, z dojrzałym przejęciem,

---

[11] Zob. KDK, nr 35, a także Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 14.

kiedy w całej swej wspólnocie, a równocześnie poprzez wierność powołaniu każdego chrześcijanina przenosi ją w życie ludzkie i przyobleka w jego realny kształt" (RH, nr 21).

Kościół jest głęboko przejęty powołaniem człowieka w Chrystusie; żyje prawdą, która „pozwala mu przekraczać granice doczesności, a równocześnie ze szczególną miłością i troską myśleć o tym wszystkim, co w wymiarach samej tej doczesności stanowi o życiu człowieka, o życiu ludzkiego ducha [...]. Jeśli bowiem [...] człowiek jest drogą codziennego życia Kościoła, musi ten Kościół nieustannie być świadomy tej godności przybrania syna Bożego, jaką człowiek ma w Chrystusie od Ducha Świętego, i tego przeznaczenia do łaski i chwały, jakie stało się jego udziałem poprzez wszystko, co składa się na jego życie na tej ziemi" (RH, nr 18).

Kościół nie zapomina o życzeniu Chrystusa, aby Jego uczniowie nieustannie modlili się do wspólnego Ojca (por. Łk 11, 1-13; Mk 11, 20-25; Mt 6, 5-15; 7, 7-11). Modlitwa jest „wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża" (encyklika *Dives in misericordia*, nr 15).

Ta powinność Kościoła jest tym bardziej nagląca, że nasilający się sekularyzm powoduje dewaluację samego pojęcia miłości przejawiającej się we współczuciu i w niesieniu pomocy. Świadczenie miłosierdzia jest obecnie krytykowane jako zbyteczne w świecie, w którym coraz większą rolę odgrywa opieka społeczna oparta na przymusowych podatkach pobieranych przez władze państwowe. Przyjmowanie zaś pomocy od drugich uznawane jest za upokarzające dla ludzi i tak już nieszczęśliwych. Rezygnowanie z miłosierdzia jest nie tylko poważnym brakiem w postawie ludzkiej i chrześcijańskiej, ale i postępującym oddalaniem się od Boga, który objawił się w Chrystusie jako Bóg pełen miłosierdzia.

Kościół jest pewny, że przez Chrystusa działa na ziemi miłość potężniejsza niż grzech i zło, miłość, która wyzwala z najgorszych upadków i wyprowadza z największych zagrożeń. Dlatego treść encykliki „O miłosierdziu Bożym" powinna inspirować każdą publiczną modlitwę Kościoła, zakonnic i zakonników, prezbiterów diecezjalnych, młodzieży i rodzin, jak również dzieci, które mogą przyczynić się do wysłuchania przez Pana modlitwy grzesznego społeczeństwa, świadomego swoich wad i słabości. Kościół – jak niegdyś prorocy – odwołuje się do miłosierdzia Bożego posiadającego cechy rzeczywiście macierzyńskie. Bóg wierny sobie samemu „na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny «potop», tak jak kiedyś zasłużyło nań pokolenie Noego" (*Dives in misericordia*, nr 15). Kościół odwołuje się do miłości Ojca Jezusa Chrystusa, do miłości ukazanej i uobecnionej na zawsze w śmierci i zmartwychwstaniu wcielonego Syna Bożego, do „miłosierdzia z pokolenia

na pokolenie". „Wołajmy o miłosierdzie Boga samego dla współczesnego pokolenia!" – zachęca Jan Paweł II w zakończeniu swej encykliki (tamże). Kościół, który podobnie jak Maryja stara się być matką ludzi w Bogu, powinien w swej modlitwie wyrażać całą macierzyńską troskę i ufną miłość.

Kościół ustawicznie modli się o miłosierdzie. Ta modlitwa jest przejawem miłości względem wszystkich ludzi, nawet tych, którzy niekiedy masowo odchodzą od Boga zwiedzeni urojeniami, sugestiami myślicieli, którzy głoszą, że Bóg jest niepotrzebny. Należy prosić o przebaczenie dla tych wszystkich, którzy być może nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, że obrażają Stwórcę, którzy nie posiadają żadnego zrozumienia dla sacrum obecnego w każdej kulturze godnej człowieka. Kościół miłuje wszystkich ludzi bez wyjątku, różnych ras, języków, światopoglądów, bez podziału na przyjaciół i wrogów. Pragnie prawdziwego dobra dla każdego, usiłuje zabezpieczyć każde dobro i przezwyciężyć każde zło, choćby największe, z którego nie sposób wydobyć się o własnych siłach.

Należy z całą szczerością i przekonaniem przypominać naukę Pana Jezusa o niesprzeciwianiu się złu za pomocą odwetu wobec wrogów (por. Łk 6, 27-36). Apostoł Narodów zawarł w Liście do Rzymian najlepszy komentarz do nauki Jezusa. „Nikomu złem za złe nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi! Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi! Umiłowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście (Bożej)! Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta, Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciel Twój cierpi głód – nakarm go. Jeżeli pragnie – napój go! Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę. Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!" (Rz 12, 17-21). Nigdy więc nie należy czynić zła, lecz zawsze czynić dobro, które trwa wiecznie i ma moc przezwyciężania zła. Dobro urzeczywistnia królestwo Boże na ziemi. Natomiast znoszenie krzywd i niesprawiedliwości jest wkładem do ostatecznego zwycięstwa nad złem. Jak gwiazda poranna przezwycięża ciemności nocy, tak najmniejsze dobro-ofiara otwiera drogę ku pełni dnia. Przedstawiwszy w pierwszej encyklice swego pontyfikatu godność człowieka, która w Chrystusie i w Jego tajemnicy paschalnej osiąga swój szczyt, Biskup Rzymu przypomina światu tajemnicę miłosierdzia Bożego, tajemnicę miłości miłosiernej obecnej i działającej w świecie współczesnym i jedynie przezwyciężającej wszelkie zło moralne, wyzwalającej z niewoli grzechu, szatana i nawet śmierci, która już została przezwyciężona na Golgocie. Kanonizując siostrę Faustynę Kowalską Ojciec Święty potwierdził raz jeszcze z całą mocą te prawdy. W tym zwycięstwie nad śmiercią mamy pomagać Chrystusowi przez codzienne powstawanie do nowego życia w przyjaźni z Bogiem, aż do czasu, w którym sprawdzą się słowa: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć" (1 Kor 15, 54).

Razem z Papieżem błagamy, „aby raz jeszcze na tym etapie dziejów objawiła się owa Miłość, która jest w Ojcu", aby okazała się „potężniejsza niż zło: potężniejsza niż grzech i śmierć" (DM, nr 15).

Stefan WILKANOWICZ

CHRZEŚCIJAŃSTWO U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA
Zagrożenia – orientacje – zadania

Naszej cywilizacji potrzebny jest więc zastrzyk ducha rodzinnego – to znaczy poczucia współodpowiedzialności i solidarności, a także traktowanie każdego człowieka na miarę jego osobowej godności, nie zaś jako wartościowego z racji wykonywania pewnej pracy czy pełnienia określonej funkcji.

„Przepraszamy i prosimy o przebaczenie! Chwaląc Boga, iż w swojej miłości miłosiernej wzbudził w Kościele przedziwne żniwo świętości, żarliwości misyjnej, całkowitego oddania się Chrystusowi i bliźniemu, nie możemy nie przyznać niewierności Ewangelii, w którą popadli niektórzy nasi bracia, zwłaszcza w drugim tysiącleciu. [...] wyznajemy naszą odpowiedzialność jako chrześcijan za zło dnia dzisiejszego" – powiedział Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. Słowa te są skierowane do każdego z nas.

Historia biblijna i historia chrześcijaństwa pokazują aż nadto wyraźnie owe przeplatanie się wierności i niewierności obecne w życiu każdego człowieka, a także w dziejach wszystkich wspólnot chrześcijańskich. Każdy z nas bywa niewierny Bogu, wyrządza krzywdę konkretnemu człowiekowi i rani duchową wspólnotę rodziny ludzkiej. Czasem pojedyncze czyny wielu ludzi układają się w ciągi niemal niezauważalnie deformujące i zatruwające życie wspólnot chrześcijańskich.

Równocześnie jednak pogłębia się rozumienie chrześcijaństwa, rośnie wrażliwość moralna. Nieraz zadajemy sobie pytania: Jak chrześcijanie mogli uznawać niewolnictwo? Jak mogli nawracać mieczem? Jak można było akceptować zasadę „cuius regio, eius religio"? Jak chrześcijanie mogli uczestniczyć w jawnie zbrodniczych wojnach? W każdym z tych przypadków łatwo można wskazać czynniki, które do nich prowadziły, i je usprawiedliwiały. Jednak dla ludzi nie podlegających oddziaływaniu tych czynników – na przykład dla nas – ich fundamentalna absurdalność jest oczywista. Stąd przeszłość podlega surowemu osądowi z punktu widzenia naszej dzisiejszej wiedzy i moralnej wrażliwości, choć nie zawsze prowadzi to do potępienia konkretnych ludzi, poddanych ciśnieniu ówczesnych teorii i praktyk, wówczas uznawanych za odwieczne i naturalne.

Zacznijmy więc od obciążeń przeszłości i rysujących się zagrożeń. Dostrzegam ich kilka: tradycyjne, odnawiające się i nowe.

UPOLITYCZNIENIE I ETATYZACJA

Pod tymi dwoma pojęciami rozumiem niezdrowe stosunki panujące między ugrupowaniami politycznymi, państwem i Kościołem. Najczęściej chodzi tu o różne sposoby poddawania Kościoła wpływom państwa, przybierające czasami absurdalną formę prawną, prowadzącą do sytuacji, w której głową Kościoła może być niewierzący monarcha. Druga skrajność to państwo, którego władcą jest duchowny hierarcha, stanowiący prawa i skazujący obywateli za ich przekraczanie (jako pasterz czy jako monarcha?). Jak się to ma do postawy Chrystusa, który kategorycznie odrzucił narzucaną Mu rolę politycznego mesjasza?

Myślę także, że postępek króla Jeroboama, który ustanowił dla swych poddanych kult złotych cielców, aby ich odciągnąć od składania ofiar w świątyni jerozolimskiej (co poddawało ich wpływom jego rywala, króla judzkiego), jest klasycznym przykładem instrumentalizacji religii, poddania jej interesom państwa, dynastii czy konkretnego władcy. Znamy z historii bardzo wiele takich przykładów. Król Jeroboam zdradził Boga Izraela, ale przecież nieraz zdarzało się, że z podobnych powodów różni władcy pogańscy przyjmowali Go i nawracali się na chrześcijaństwo. Oczywiście trudno z całą pewnością twierdzić, że ich chrześcijańska opcja była czysto politycznego pochodzenia, ale wiele okoliczności często na to wskazywało.

Pomieszanie religii z polityką może przybierać różne formy i występuje w różnych religiach. Nie tak dawno pewien mułła ogłosił wprost, że każdy, kto popiera sprawującego urząd prezydenta, tym samym wyznaje, że Allah jest Bogiem i oddaje mu cześć.

Oczywiście istnieją sytuacje wyjątkowe, kiedy faktyczne pomieszanie porządków czy funkcji jest uzasadnione. Gdy wybucha pożar, ogień gaszą wszyscy, nie tylko strażacy. Czasem kapłani muszą zastępczo pełnić różne funkcje społeczne czy polityczne, jeśli jest to konieczne dla dobra wspólnego. Ale bardzo łatwo przyzwyczaić się do sytuacji wyjątkowych, zwłaszcza gdy łączą się ze sprawowaniem władzy i z przywilejami.

Dziś obie skrajne ewentualności: monarcha głową Kościoła czy hierarcha głową państwa, są w świecie chrześcijańskim (nie dotyczy to świata muzułmańskiego) nieaktualne, lecz problem istnieje nadal, pojawiają się nieporozumienia i konflikty, manipulacje i służalczość. Na margines schodzą zwolennicy bezpośredniego wpływu Kościoła na życie polityczne (zwłaszcza zwolennicy jego angażowania się w partyjną walkę o władzę), pojawia się natomiast niebezpieczeństwo takiego rozdziału Kościoła od państwa, który prowadzi nie tylko do światopoglądowej, ale i aksjologicznej neutralności (obojętności?) państwa. Ogłaszając neutralność wobec wartości wchodzimy w sytuację absurdalną, gdyż jest to z jednej strony niemożliwe, z drugiej zaś samobójcze. Deklarując désintéressement wobec wartości wyraźnie określonych i jawnie wyznawanych, faktycznie kierujemy się wartościami – czy antywartościami – niejawnymi bądź

nieuświadamianymi. W praktyce rezygnujemy z jawnych i przemyślanych zasad życia społecznego, co musi prowadzić do relatywizmu i chaosu. Żadne społeczeństwo nie jest w stanie żyć w taki sposób.

Oczywiście w społeczeństwach rzeczywiście pluralistycznych nie jest łatwo doprowadzić do takiej sytuacji, aby wszyscy zgadzali się na pewien zespół zasad. Ale nie wynika z tego, że nie należy się o to starać. Trzeba dobrze rozumieć, że pluralizm nie jest rzeczywistością jednorodną: istnieją różne jego rodzaje. Często miewa charakter relatywistyczny i redukcjonistyczny: w ten sposób kształtują go niektóre prądy intelektualne i niektóre procesy cywilizacyjne. Reakcją na relatywizm i duchową pustkę bywają sekty o zabarwieniu religijnym i nierzadko politycznym, i dlatego możemy także mówić o pluralizmie sekciarskim, o mnożeniu się wzajemnie wykluczających się sekt. Jest to zjawisko zrozumiałe, ale również niebezpieczne.

Tymczasem potrzeba nam pluralizmu „ekumenicznego". Jest to określenie użyte przez Richarda von Weizsäckera, byłego prezydenta Niemiec, który postulował zarówno docenianie bogactwa różnorodności, jak i konieczność znalezienia wspólnej bazy wartości dla współczesnej Europy. Nie jest to łatwe, ale jest to konieczne, jeśli Europa ma przetrwać i rozwijać się. Wynika z tego, że ekumenizm w sensie ścisłym: chrześcijański – i szerszym: religijny – jest bardzo potrzebny współczesnej cywilizacji. Ale niezbędny jest też swoisty ekumenizm rozszerzony, czyli dialog i współpraca wszystkich tych, którzy mają wyczucie istnienia transcendencji i moralną wrażliwość (dla mnie są to ci, którzy mają „wiarę podstawową" – wiarę w sens świata i człowieka oraz w znaczenie bezinteresownej dobroci). Ich sojusz jest niezwykle potrzebny Europie i całemu współczesnemu światu.

Zagrożeniem jest też dzisiaj rezygnacja chrześcijaństwa z części swoich obowiązków wobec ludzkości. Należy do nich obowiązek budowania kultury politycznej czy demokratycznej, nieangażowanie się w walki polityczne, ale budowanie kultury życia społecznego i politycznego.

Czym jest ta kultura? Składają się na nią postawy, wiedza i umiejętności. Nie może ona istnieć bez nastawienia na dobro wspólne i bez uznania zasady pomocniczości. Wymaga także podstawowej wiedzy o człowieku i o życiu społecznym, o prawach i instytucjach, a także umiejętności oceny ludzi chcących działać publicznie czy już działających. I wreszcie wymaga ona umiejętności empatii, wczuwania się w położenie innych, zdolności do dialogu i współpracy oraz respektowania określonych zasad prowadzenia walki i rozwiązywania konfliktów.

W Polsce rozpoczęliśmy budowę demokratycznego społeczeństwa i państwa przy ogromnych brakach w dziedzinie kultury politycznej. Co gorsza, zamiast głęboko ewangelizować środowiska polityczne (czyli budować między innymi kulturę polityczną), nierzadko postępowaliśmy odwrotnie: wprowadzaliśmy politykę do duszpasterstwa. Cóż powiedzieć o księdzu, który podczas

pierwszokomunijnej Mszy świętej wygłasza kazanie atakujące projekt konstytucji? Nie wystarczy wzruszyć ramionami i powiedzieć: zwariował, trzeba się koniecznie zastanowić nad jego zachowaniem. Jak do takiej aberracji doszedł?

NACJONALIZACJA

Wiadomo, że w toku dziejów chrześcijaństwo kształtowało zastane kultury: niektóre ich elementy eliminowało lub usuwało w cień, inne promowało, oraz – co najważniejsze – przynosiło nowe pojmowanie Boga i człowieka, nowe idee i obyczaje. Ale wcielając się w różne kultury i nawet gruntownie je przekształcając, przejmowało także niektóre ich elementy, zasadniczo z nim niesprzeczne. Ale czy tylko te niesprzeczne? Doświadczenie pokazuje, że odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna.

Religia zawsze jest narażona nie tylko na „etatyzację", ale także na „nacjonalizację", na wtopienie w narodową ideologię czy mitologię. A jeżeli ideologia ta nosi cechy politycznego darwinizmu, prowadzi to do głębokiego zatrucia chrześcijaństwa, do jego zasadniczej deprawacji. W niektórych przypadkach można wręcz mówić o transformacji uniwersalnej religii miłości w jakąś ksenofobiczną religię plemienną.

Jak się przed tym ustrzec, jak z tego wychodzić? Chyba przez pogłębienie rozumienia patriotyzmu, miłości Ojczyzny. Nie negując wartości przywiązania do stron ojczystych, do małych i dużych ojczyzn, sądzę, że trzeba zwrócić uwagę na coś jeszcze innego. Dla mnie patriotyzm sprowadza się do trzech słów: wdzięczność, odpowiedzialność, solidarność.

Najpierw wdzięczność wobec przodków za to, co nam przekazali. Ale i poczucie moralnej odpowiedzialności za to, co zrobili złego. Obowiązek choćby symbolicznego naprawienia krzywd, które komuś wyrządzili, choćby ich wyjawienia i przeproszenia za nie. Tego domaga się solidarność między pokoleniami.

Oczywiście ta solidarność obowiązuje jeszcze bardziej wobec naszych następców, których musimy wyposażyć nie tylko w dobra materialne, ale i w odpowiednią wiedzę oraz w wartości duchowe. Łatwo zgrzeszyć przeciwko jeszcze nie narodzonym, nie znanym prawnukom – wystarczy krótkowzroczność i lekkomyślność, nie trzeba nawet wielkiego egoizmu.

Solidarności domagają się też oczywiście członkowie naszego pokolenia. Najpierw wewnątrznarodowej, kulturowej czy obywatelskiej wspólnoty. I to solidarności obejmującej wszystkich, będącej wyrazem powszechnej współodpowiedzialności. Prawdziwy, głęboki patriotyzm wymaga przyjęcia dwóch zasad: w naszej Ojczyźnie nie powinno być nikogo pozostawionego własnemu losowi ani też nikogo bezczynnego, kto nie wnosi niczego w życie społeczeństwa.

W jaki sposób można zasady te realizować, jaki dać im wyraz w edukacji, gospodarce, prawie i w polityce – to przedmiot osobnych rozważań. Chociaż zasady te wydają się proste i przede wszystkim chrześcijańskie, wobec obecnych teorii i obyczajów są raczej rewolucyjne. Ich realizacja wymaga niemal zmiany obecnego paradygmatu cywilizacji oraz odnowy pojęcia pracy i określenia jej nowych form. Stąd jest to zadanie przynajmniej na pokolenie, choć można i trzeba już zaczynać jego realizację, zwłaszcza w środowiskach lokalnych.

W dzisiejszym świecie nie do pomyślenia są państwa-monady, ponieważ sieć współzależności rozwija się błyskawicznie i obejmuje cały glob. Skuteczna troska o własny naród czy o własne państwo wymaga dbałości o szersze dobro wspólne i możliwości jego realizacji. Bez sąsiedzkiej, regionalnej, kontynentalnej czy globalnej współpracy (obejmującej również konkurencję) ryzykuje się marginalizację i regres. Dobry Polak musi zatem starać się być jednocześnie dobrym Europejczykiem.

Zasady powszechnej współodpowiedzialności i solidarności dają się uzasadnić na gruncie rozumu naturalnego, a zapewne także na gruncie pragmatycznego rozsądku. Chrześcijaństwo natomiast nadaje im niezwykłą głębię i zasięg, ponieważ wiąże ludzi w duchową wspólnotę, w ramach której dokonuje się przepływ duchowych bogactw. Nikt nie jest samotną wyspą. Jego modlitwy i codzienne czynności wpływają na tych, z którymi być może nie ma żadnego bezpośredniego kontaktu. I odwrotnie.

Nasze czasy domagają się cywilizacyjnej mutacji: tworząca się sytuacja powszechnej współzależności wymaga cywilizacji powszechnej współodpowiedzialności. Wymaga też zatem odpowiednich postaw i instytucji, które tworzyć trzeba w skali globalnej, a ożywiać w skali lokalnej. Trzeba też nauczyć się przechodzić od myślenia statyczno-modelowego do myślenia dynamiczno-sieciowego.

LAICYZACJA I MATERIALIZM

Znaczna część ludzi ochrzczonych i wierzących, nawet praktykujących, podlega laicyzacji niejako w „naturalny" sposób. Dzieje się to z dwóch powodów: wskutek oddziaływania zlaicyzowanej kultury oraz braku powszechnej formacji chrześcijańskiej ludzi dorosłych.

Jesteśmy poddani ciśnieniu różnych wpływów kulturowych. Upadek systemu totalitarnego nie wyeliminował automatycznie jego półwiekowego oddziaływania na świadomość ludzi. Zakaził nas – w mniejszym lub w większym stopniu – swoistą manichejską wizją świata, w której obowiązują dychotomiczne podziały oraz istnieje potrzeba walki i potrzeba posiadania wroga, którego obarcza się odpowiedzialnością za wszelkie zło. Postawy takie uzyskują wspar-

cie ze strony stale obecnego w naszej kulturze szlacheckiego warcholstwa oraz chłopskiej pazerności. Stąd zapewne bierze się tak wielka kłótliwość i zajadłość w życiu publicznym w naszym kraju.

Równocześnie oddziałują na nas pewne prądy kultury zachodniej, związane z erozją chrześcijańskiej koncepcji człowieka oraz z przekształcaniem się gospodarki rynkowej w swoisty światopogląd (zazwyczaj nie uświadamiany). Stąd pochodzi zjawisko, które socjologowie nazywają „spieniężeniem świadomości". Duch kapitalistycznej konkurencji nierzadko przenika nawet do instytucji mających na celu ewangelizację.

Równocześnie świadomość jest zatruwana przez zło, co dzieje się głównie za sprawą środków społecznego przekazu. Te bowiem wpadają w spiralę „konkurencji degradującej", prześcigają się w zdobywaniu czytelników czy widzów pokazywaniem zła jako sensacji. Zafałszowują tym samym obraz świata, a równocześnie banalizują zło, przyzwyczajają do niego, a niekiedy budzą nawet fascynację i chęć naśladownictwa. A także odbierają nadzieję. Dzisiejsze środki przekazu propagują także indywidualizm i rewindykacyjny sposób myślenia (żądanie praw bez obowiązków), jak również swoisty „konsumpcjonizm pogłębiony", nastawienie na doznawanie przeżyć, nie zaś na rozwój.

Współcześni, dosyć „hybrydalni" chrześcijanie nie umieją sobie z tymi wpływami poradzić, ponieważ brak im odpowiedniej formacji: ich wykształcenie religijne zatrzymało się na poziomie dziecinnym lub co najwyżej młodzieżowym. Nawet jeśli połowa z nich praktykuje mniej więcej regularnie, to niedzielne kazania – z różnych powodów – nie dają systematycznej formacji. Można na nią liczyć chyba tylko przez uczestnictwo w niektórych organizacjach i ruchach wewnątrzkościelnych. Laicyzacja jest zatem nieuchronna, a jej polska swoistość polega nie na utracie wiary, lecz na separacji wiary i życia. Kult nadal się utrzymuje, ale jego oddziaływanie na życie – we wszystkich jego wymiarach – jest problematyczne. Polak dość chętnie uznaje, że życie ma różne sektory, które są względem siebie autonomiczne. Oczywiście nie głosi tego – teoria nie jest mu potrzebna, ale w praktyce tak się zachowuje, jakby taką właśnie teorię wyznawał.

Na Zachodzie natomiast mamy do czynienia ze swoistą laicyzacją Kościoła, zmienia się bowiem praktyczne jego pojmowanie. Przeciętny poziom wiedzy religijnej jest także niski (choć jest tam wielu świeckich teologów), szerzą się natomiast postawy rewindykacyjne, związane z jednej strony z procesami (koniecznymi!) aktywizacji laikatu, z drugiej zaś – z upowszechnianiem się demokratycznych przyzwyczajeń. Stąd tendencja do decydowania większością głosów nawet w sprawach wymagających wysokich kompetencji intelektualnych i duchowych. Niepostrzeżenie, nieświadomie zaczyna się pojmować Kościół na kształt jakiegoś Stowarzyszenia im. Jezusa z Nazaretu, które odwołuje się wprawdzie do nauki Założyciela, ale w sposób wybiórczy i z dużą swobodą interpretacyjną. Od zewnątrz zaś Kościół postrzegany jest jako jedna z grup

nacisku, która przede wszystkim broni swoich ideologicznych i materialnych interesów.

Tymi drogami postępuje laicyzacja Kościoła, w praktyce zmierzająca do jego dechrystianizacji.

DECHRYSTIANIZACJA

Przed pięćdziesięciu laty w trakcie rekolekcji usłyszałem następujące zdanie: „Chrześcijanin to taki człowiek, który się czuje osobiście związany z Chrystusem". Uważam je za najważniejsze i dla siebie, i dla Kościoła, i dla całego chrześcijaństwa. Bez takich chrześcijan nie ma chrześcijaństwa, nie ma Kościoła. A ilu ich jest? Tylko Chrystus to wie. Ale po ludzku sądząc można przypuszczać, że wielu chrześcijan traktuje swój związek z Chrystusem bardziej formalnie niż egzystencjalnie. Wydaje się również, że cała formacja chrześcijan nastawiona jest bardziej na zachowywanie przykazań niż na naśladowanie Chrystusa, a położenie akcentu na przykazania łatwo prowadzi do formalizmu odrywającego się od teologicznych i duchowych fundamentów.

Tymczasem istotą związku z Chrystusem jest właśnie naśladowanie Go, udział w Jego misji. Wynika to po prostu z przyjęcia chrztu i wcale nie jest wyrazem jakiegoś szczególnego powołania czy udziałem jedynie „wybranych dusz". Oczywiście wymóg naśladowania Chrystusa może napawać lękiem. Trzeba jednak dobrze rozumieć, czym jest to naśladowanie i ten udział. Teologowie mówią, że jest to udział w tria munera: w Jego misji kapłańskiej, prorockiej i królewsko-pasterskiej. Może to wydawać się jeszcze trudniejsze, ale chodzi tu po prostu o to, że każdy chrześcijanin powinien się modlić i łączyć swe ofiary, swe cierpienia, z cierpieniami Chrystusa, że powinien innym nieść Dobrą Nowinę o najwyższym szczęściu, jakiego może dostąpić człowiek, o drogach jego osiągania, oraz że powinien czynić dobro i troszczyć się o materialne i duchowe potrzeby innych ludzi.

Jedni będą to robili lepiej, inni gorzej, jedni na tej drodze zajdą dalej, inni bliżej, ale jest to ta sama droga dla wszystkich chrześcijan. I wszyscy powinni być do niej przygotowywani.

Myślę, że mamy dziś do czynienia z procesami dechrystianizacji wewnątrz Kościoła (Kościołów) polegającymi na niezauważalnym odchodzeniu od istoty chrześcijaństwa, na praktycznej marginalizacji związku chrześcijan z Chrystusem. Wiem, że słowa te mogą budzić zdumienie i oburzenie, że można przytaczać przykłady świadczące o zjawisku wręcz odwrotnym (choćby rozwój ruchów odnowy), ale mimo to nie mogę się pozbyć obaw. Bo znam z własnego doświadczenia, jak łatwo wpaść w rutynę i formalizm – nawet starając się o odnowę. Stąd za najważniejszą uważam refleksję nad sposobami rechrystianizacji chrześcijan, a zatem gruntowne przemyślenie całego systemu formacji chrześcijańskiej, od małych dzieci poczynając.

Konieczne będzie nie tylko pogłębienie i rozwinięcie etyki, ale i upowszechnienie pojęcia duchowości (na przykład duchowości poszczególnych zawodów) oraz pojęcia osobistego powołania, nie zaś ograniczania go do powołań specjalnych: kapłańskich czy zakonnych. I sądzę, że da się to uczynić już na poziomie przedszkolaków. Można także wprowadzać ich w początki „modlitwy serca", praktykowanej przez ojców pustyni i wschodnich mnichów.

Podstawową lekturą chrześcijanina – poza Pismem świętym – powinien być życiorys Chrystusa, uzupełniony o życiorysy tych, którzy starali się Go naśladować: postaci kanonizowanych i niekanonizowanych, należących do różnych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, a także stanów i zawodów, pochodzących z różnych krajów, żyjących w różnych czasach.

EKUMENIZM

Wyobrażam sobie taką ekumeniczną serię wydawniczą w różnych wariantach, na różnych poziomach, stale uzupełnianą o nowe postacie uczniów Jezusa – serię „Jezus i Jego uczniowie". Seria ta wyrażałaby ten rodzaj ekumenizmu, który jest najbardziej potrzebny i najmniej kontrowersyjny: ekumenizm nastawiony na dzielenie się doświadczeniem życia chrześcijańskiego, na pomaganie sobie nawzajem w dążeniu do Chrystusa. Dla rozwoju tego rodzaju ekumenizmu nie są potrzebne uzgodnienia teologiczne (najwyżej pewne minimum) ani specjalne porozumienia hierarchów – wystarczy ich ogólna zgoda na tego typu inicjatywy. A dotyczą one wszystkich, do wszystkich bowiem odnosi się pytanie: jak być dobrym chrześcijaninem? (czy po prostu: jak być chrześcijaninem?)

Formy tego ekumenizmu mogą być rozmaite: od modlitwy i dyskusji w małych grupach, do ankiet o światowym zasięgu oraz internetowych list dyskusyjnych. Marzy mi się taka ankieta ogłoszona przez wiele pism na wszystkich kontynentach, a zawierająca podstawowe pytania: Co to znaczy być chrześcijaninem? Jak nim dzisiaj być w różnych sytuacjach życiowych, wykonując różne zawody? Jak stawać się chrześcijaninem? Jacy chrześcijanie mogą być dla mnie wzorem? Marzenie jest wielkie, ale może dałoby się zacząć od czegoś skromniejszego, w mniejszej skali, na przykład od publikacji wyboru wypowiedzi z różnych dawniej przeprowadzonych w Polsce ankiet (np. ankiety „Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?") i za granicą.

Ekumenizm jest konieczny także z innych powodów. Najpierw dlatego, że obciążone wrogością podziały są obelgą wobec Chrystusa. Następnie potrzebny jest jako działanie oczyszczające Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, pozwalające łatwiej dostrzec własne słabości i braki, jeżeli nie deformacje chrześcijaństwa. I wreszcie współdziałanie Kościołów jest konieczne dla współczesnej cywilizacji, której bardzo brakuje wymiaru transcendencji i kontemplacji, a równocześnie głębszego rozumienia człowieka i jego związków z innymi.

Cywilizacja ta wchodzi w kryzys antropologiczny (i jednocześnie strukturalny) i dlatego bardzo potrzebuje duchowego przebudzenia. Może je spowodować chrześcijaństwo (a także inne religie), ale chrześcijaństwo oczyszczone i zdolne do współpracy, zwłaszcza na płaszczyźnie kultury, edukacji i społecznej solidarności.

Chrześcijaństwu jest więc potrzebny głęboki i konsekwentny chrystocentryzm, a jednocześnie ekumenizm. Prawdziwy chrystocentryzm prowadzi do ekumenizmu, skuteczny ekumenizm wymaga zaś chrystocentryzmu.

CZEGO OCZEKUJĘ OD KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO?

Oczekuję, aby Kościół był bardziej chrześcijański, bardziej katolicki i bardziej kościelny. Bardziej chrześcijański to znaczy bardziej chrystocentryczny. Bardziej katolicki to znaczy bardziej powszechny, bardziej troszczący się o całą rodzinę ludzką, a zwłaszcza o ubogich, prześladowanych, cierpiących. Oczekuję, że „opcja preferencyjna na rzecz ubogich" stanie się zwyczajną rzeczywistością na wszelkich poziomach i w różnych okolicznościach, o której nie ma już potrzeby mówić, bo jest oczywistością, normalną praktyką.

Ale oznacza to również podjęcie poważnej pracy intelektualnej w celu znalezienia rozwiązań podstawowych problemów dzisiejszej ludzkości: bezrobocia i wykluczenia z życia społecznego. A także szukanie nowych metod i struktur dla międzynarodowej współpracy, dla regulowania procesów globalizacyjnych w imię dobra wspólnego ludzkości, przy jednoczesnej odbudowie lub budowie solidarności w społecznościach lokalnych.

Oczekuję, że Kościół stanie się bardziej kościelny, to znaczy bardziej wspólnotowy, a właściwie bardziej rodzinny. W Afryce niektóre episkopaty właśnie tę „rodzinność" uczyniły osią duszpasterskich programów, traktując Kościół jako Rodzinę Bożą. Oczywiście jest to stosunkowo łatwiejsze do osiągnięcia w Afryce, gdzie cała kultura nosi charakter rodzinny. Ale tym bardziej jest to potrzebne Europie, silnie naznaczonej indywidualizmem oraz duchem powszechnej i obowiązkowej konkurencji, instrumentalnym (choć przesłoniętym prawami człowieka) traktowaniem ludzi.

Naszej cywilizacji potrzebny jest więc zastrzyk ducha rodzinnego – to znaczy poczucia współodpowiedzialności i solidarności, a także traktowanie każdego człowieka na miarę jego osobowej godności, nie zaś jako wartościowego z racji wykonywania pewnej pracy czy pełnienia określonej funkcji. Ten zastrzyk potrzebny jest zresztą samym rodzinom, które doświadczają wielostronnego kryzysu i powinny zrozumieć jego istotę.

Kościół może pomóc w szerzeniu ducha rodzinnego w rodzinach pod warunkiem, że sam stanie się bardziej rodzinny, a mniej „stadno-urzędowy". Parafie powinny zatem stawać się rzeczywistymi wspólnotami wspólnot. Jest to

możliwe, chociaż wymaga systematycznej i długotrwałej pracy. Można się tu na przykład oprzeć na całościowym programie wypracowanym przez ruch „Movimento per il mondo migliore". Zakłada on dotarcie do wszystkich mieszkańców parafii, budzenie ich aktywności i budowanie więzi między nimi. Sprawdzony został w różnych krajach, także w Polsce. Ma tylko jedną „wadę": zaplanowany jest na okres życia przynajmniej jednego pokolenia. A to z kolei wymaga dużej stałości ekipy duszpasterskiej, systematycznej i z wyobraźnią prowadzonej pracy. Nie można ciągle zaczynać od nowa, wahać się między rutyną a doraźnymi, izolowanymi pomysłami.

Program taki powinien być więc realizowany przez cały Kościół lokalny i przez wszystkie wspólnoty zakonne w danym kraju; wszyscy duszpasterze powinni poznać go teoretycznie i praktycznie już w seminarium duchownym. Powinien być także podjęty przez wszystkie organizacje i ruchy, dotąd raczej słabo związane z parafiami. Ich doświadczenia formacyjne i ewangelizacyjne są niedostatecznie wykorzystywane – żeby nie powiedzieć: marnowane – w życiu całego Kościoła. A przecież są tak potrzebne! Organizacje te nieraz żyją jakby na skraju powszechnych struktur kościelnych i niekiedy zagrożone są marginalizacją i swoistym duchem „getta", nadającym im pozory sekciarstwa. Nowych możliwości może tu dostarczyć Akcja Katolicka, z natury rzeczy związana z parafiami i zapewniająca pewną ciągłość pracy. Jeśli przyjmie w całości taki czy podobny program, może rzeczywiście odegrać dużą rolę w Kościele.

Ile razy myślę o parafiach przyszłości, tyle razy przychodzi mi na myśl Basilica di Santa Maria in Trastevere, do której jestem przywiązany nie tylko ze względu na jej piękno i nastrój czy na osobę proboszcza i wspólnotę Sant'Egidio, ale także z powodu charakteru odprawianej tam niedzielnej sumy. Bo jest to rzeczywiście eucharystyczne zgromadzenie wspólnoty wspólnot. Istniejące w parafii grupy przygotowują je i współrealizują. Każda z nich przygotowuje pieśni i modlitwy, a w ramach ogłoszeń parafialnych wszystkie grupy mówią o tym, co robiły w poprzednim tygodniu, co będą robiły w następnym i do jakich działań zapraszają. Nawet nie wszystko rozumiejąc czułem się u siebie, we wspólnocie. I myślę, że gdyby jedna trzecia wszystkich parafii w ten sposób pracowała, to już żylibyśmy poniekąd w innym Kościele. Parafie takie nawet niechcący oddziałują na szerszą społeczność, pomagają budować społeczeństwo ludzi życzliwych i solidarnych. A powinny oczywiście robić to świadomie.

Chrześcijaństwo zatrute czy zdeformowane przez polityzację, nacjonalizację, laicyzację czy dechrystianizację nie ma przyszłości. Przed nami jest chrześcijaństwo głęboko chrystocentryczne i ekumeniczne. Jako konieczność.

POLSKA JANA PAWŁA II

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

OTWARTOŚĆ HISTORII NA PRZEŁOMY W CHRYSTUSIE
Udział papieża Jana Pawła II w przełomach końca XX wieku

W działalności Papieża centralne miejsce zajmuje Eucharystia, która stanowi jakby konkretyzację przeżywanej i pokazywanej wierzącym perspektywy wiary oraz pierwszorzędne i skuteczne narzędzie pracy w historii i nad historią współczesnego świata.

Egzystencjalną podstawą wolności jest wybór Boga.
– Najwyższym zadaniem wolności jest stać się chrześcijaninem.
Søren Kierkegaard, *Dzienniki*

POLITYK CZY MISTYK?

Na łamach włoskiego dziennika „Corriere della sera" z 27 października 1999 roku ukazał się artykuł wstępny autorstwa Alberto Ronchey'a poświęcony papieżowi Janowi Pawłowi II, zatytułowany *Quel silenzio del pontefice.* Dziennikarz przypomina w nim określenie „geopolitical Pope", które w 1978 roku nowo wybranemu wówczas Papieżowi nadał „New York Times", oraz cytuje dwie wypowiedzi: Jeana Guittona i Jacques'a Le Goffa. Ronchey pisze: „Świadczył Jean Guitton, wybitny filozof chrześcijański, uczeń Teilharda de Chardin: «Wiele razy z nim rozmawiałem, jadłem w jego towarzystwie, często bywałem w Castel Gandolfo. Nigdy w nim nie znalazłem tej tkanki, którą nazywamy mistyką. Znalazłem natomiast tkankę, którą nazywamy polityką. Innymi słowy, jestem przekonany, że Jan Paweł II jest nadzwyczajnym Papieżem z punktu widzenia politycznego. I rzeczywiście, za jego sprawą Europa zmieniła się całkowicie». Historyk mediewista Jacques Le Goff mówi ze swej strony: «To średniowiecze plus telewizja»".

Idąc po linii podobnych, to znaczy „politycznych" interpretacji pontyfikatu Jana Pawła II, usiłuje się niekiedy wprowadzić dość dziwną jego periodyzację. Są więc tacy, którzy wychodząc z zestawienia wydarzeń mających miejsce w ciągu tego pontyfikatu, dzielą go na dwa okresy. W pierwszym z nich, to znaczy od roku 1989, Papież miałby być przede wszystkim p o l i t y k i e m, gdyż jego działania zostały jakoby zdominowane przez pewną polityczną wizję świata, której kluczowym elementem była krytyka komunizmu, zakończona wraz z upadkiem tego ustroju, podsumowana i niejako rozliczona w encyklice *Cen-*

tesimus annus (1991 r.). Z biegiem lat, osiągnąwszy w znacznym stopniu zamierzone cele polityczne, Papież miałby odchodzić od tej horyzontalnej perspektywy swoich działań, aby skoncentrować się na kwestiach wertykalnych, czyli przejść do mistyki, w sposób szczególny poświęcając się przygotowaniom związanym z jubileuszem roku 2000. Ta grupa interpretatorów pontyfikatu Jana Pawła II, wychodząc od niewątpliwego faktu posuwania się Papieża w latach, świadomie bądź nieświadomie chce powiedzieć, że przyczyną takiego przełomu jest jego spojrzenie na świat i swoją posługę coraz bardziej sub specie aeternitatis.

Dość łatwo wykazać zasadniczy błąd takiej interpretacji, wynikający z wprowadzonego do niej dualizmu, którego wyrazem jest interpretacja mistyki i polityki jako dwóch rzeczywistości wzajemnie się wykluczających. Że taki dualizm jest nieuzasadniony w autentycznym przeżywaniu chrześcijaństwa, można wykazać powołując się na liczne przykłady historyczne, wśród których święta Katarzyna ze Sieny ma miejsce wprost archetypiczne. Pokazuje ona, że mistyka może być zarówno natchnieniem do działań politycznych, jak również ich konkretną siłą sprawczą, nadając im organiczną jedność[1].

Na wskazaną wyżej dualistyczną interpretację pontyfikatu Jana Pawła II ma wpływ przede wszystkim zasadnicze niezrozumienie „perspektywy wiary", którą przeżywa cały Kościół i sam Papież, a zwłaszcza jej wymiaru chrystologicznego w sposób szczególny zaznaczającego się w działaniu i nauczaniu papieskim, także w tym, które słusznie możemy nazwać politycznym. W czasie pierwszej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie Papież złożył szczególne wyznanie wiary, które zapisało się w polskiej pamięci kulturowej. Mówił wtedy: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa. I dlatego Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski – przede wszystkim jako dziejów ludzi, którzy przeszli i przechodzą przez tę ziemię. Dzieje ludzi! Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia"[2]. Nie była to piękna retoryka, lecz wyznanie mistyka, wyrastające z jego głębokiego doświadczenia wiary, by stać się

---

[1] Por. P. Pajardi, *Caterina. La santa della politica*, Milano 1993.

[2] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia w czasie Mszy świętej na placu Zwycięstwa, 2 VI 1979 r.), w: *Nauczanie papieskie*, II (1979), t. 1, Poznań-Warszawa 1990, s. 599n.

perspektywą jego działań, które możemy uznać także za polityczne. I rzeczywiście już wówczas słowa te zostały odczytane nie tylko w ich znaczeniu teologicznym, ale jako deklaracja polityczna. Perspektywa wiary – mistyka nie jest rzeczywistością paralelną do rzeczywistości politycznej, ale pozostaje z nią związana – i to do tego stopnia, że nie tylko może ją akceptować czy zgadzać się na nią, jak chcą minimaliści, ale konkretnie kształtować ją i przetwarzać, dokonując w niej nawet głębokich zwrotów.

Myślę, że patrząc na „polskie przełomy", które dokonały się w ostatnich latach, oraz zastanawiając się nad rolą, jaką odegrał w nich Ojciec Święty, warto podjąć próbę zastanowienia się, w jaki sposób właśnie jego doświadczenie wiary wpłynęło na te przełomy oraz jak mogłoby nadal wpływać na konkretne „dzisiaj" naszego życia politycznego, gdyby znajdowało naśladowców. Jest to oczywiście zagadnienie szersze, gdyż odnosi się nie tylko do „polskich przełomów", ale nawiązuje do całości posługi papieskiej w Kościele powszechnym, dlatego zostanie tu ujęte w sposób możliwie ogólny, w nawiązaniu do wcześniejszych refleksji nad pontyfikatem Jana Pawła II[3].

JEZUS CHRYSTUS NASZ „WSPÓŁCZESNY"

Aby nasza refleksja była spójna i aktualna, musimy usytuować ją przede wszystkim w szerokiej perspektywie chrystologicznej. Trzeba także nawiązać do pewnych wydarzeń i interpretacji, które pojawiły się w chrystologii współczesnej, aby dostrzec źródła redukcjonistycznych interpretacji posługi papieskiej, odznaczających się niekiedy zupełnym jej niezrozumieniem, oraz zrozumieć, na jakim gruncie wyrasta dualistyczna wizja relacji między polityką i mistyką.

W 1926 roku Rudolf Bultmann opublikował słynną, a poniekąd nawet przełomową książkę *Jesus*[4], w której rozważa zagadnienie historyczności Jezusa z Nazaretu, dochodząc do wniosku, że bez większego znaczenia jest jej aspekt empiryczny (Historie) w stosunku do jej aspektu egzystencjalnego (Geschichte). Na tym tle postawiony został słynny problem dotyczący relacji między „Chrystusem wiary" i „Jezusem historii", z którym do dzisiaj zmaga się egzegeza i teologia Nowego Testamentu. Chociaż rozdzielenie tych dwóch członów relacji na początku wydawało się oczywiste i konieczne, to jednak już w samej szkole Bultmanna pojawiły się rozłamy na tle przyjęcia tej koncepcji. W 1953 roku Ernest Käsemann wygłosił polemiczny w stosunku do tez

---

[3] Pozwalam sobie tutaj odesłać czytelnika do moich rozważań na temat pontyfikatu Jana Pawła II zebranych w książce: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000.

[4] R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1926.

mistrza odczyt dotyczący problemu Jezusa historycznego, który wyznaczył nowy przełom w badaniach nad chrystologią Nowego Testamentu[5]. Zauważył w nim, że historyczność Jezusa nie może zostać wykluczona, gdyż w Ewangeliach narzuca się ona wprost apodyktycznie. Jezus historii jest pierwszą „daną", która jest szeroko obecna w tradycji świadomości historycznej chrześcijaństwa, łącząc się ściśle z jego początkami, chociaż – z punktu widzenia rygorystycznej historiografii – może być uznany za daną „problematyczną"[6]. Żaden z dokumentów chrześcijańskich czy pozachrześcijańskich nie stanowi bezsprzecznego i wolnego od wszelkich wątpliwości dowodu przemawiającego za historycznością Jezusa. Nawet takie świadectwa historyczne, jak zapis Tacyta czy *Testimonium flavianum,* mogą być – i rzeczywiście są – dyskutowane pod względem ich historyczności. Jeśli chodzi o Ewangelie kanoniczne, to mimo ich niewątpliwej historyczności, nie są one zdominowane troską o historiografię i apologetykę, gdyż zwracają się do wspólnot chrześcijańskich przede wszystkim z kerygmatem – głoszeniem wiary. Z punktu widzenia ścisłej dokumentacji trzeba więc uznać, że Jezus jest „problemem", a nawet „zagadką". Wątpliwość psychologiczna jest zawsze możliwa, chociaż w takim przypadku należy zwrócić uwagę na zasadniczą „zbieżność" różnych dowodów i dopiero wtedy zapytać, czy taka wątpliwość – psychologicznie możliwa – jest racjonalnie uzasadniona, skoro w wiedzy typu historycznego wystarcza pewność moralna, a nie fizyczna. Istnienie historyczne Jezusa jest założone w pismach Nowego Testamentu jako fakt powszechnie znany i uznany przez wierzących, zwłaszcza w Ewangeliach – jako fakt wpisany w konkretne ramy historyczno-geograficzne. Wymiar kerygmatyczny Ewangelii wprawdzie przysłania ich charakter historiograficzny, zarówno w sensie klasycznym, jak i współczesnym, ale pozostają one mocnym świadectwem historycznym, jeśli nawet rację ma Albert Schweitzer, gdy w *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) wykazuje, że problematyczne jest odtworzenie biografii Jezusa i uchwycenie Jego ipsissima verba[7]. Mimo problemów z odtworzeniem biografii Jezusa – a w wielu przypadkach właśnie dzięki tym problemom, jeśli nie ograniczymy się jedynie do ich interpretacji historycznej – możemy poprzez nawiązanie do Jego wystarczająco konkretnej historii i na jej podstawie odkryć i odtworzyć, kim jest Chrystus wiary, czyli Chrystus „na dziś". Jezus historii prowadzi nas do pewnego i znaczącego uznania Go w wierze za Chrystusa, czyli podstawę i ośrodek wiary przekształcający naszą wizję historii powszechnej oraz wyznaczający program naszego życia w tej historii. Zatrzymanie się na Jezusie historii, będące dzisiaj szczególnie częstą pokusą, kończy się zazwyczaj pozbawieniem Go znaczenia dla współczesności, a tym

---

[5] Por. E. Käsemann, *Das problem des historischen Jesus*, w: tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen 1964, s. 187-214.

[6] Por. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

[7] Por. R. Feneberg, W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg-Basel-Wien 1980.

samym sprowadzeniem chrześcijaństwa do ideologii, co równa się jego politycyzacji na poziomie praktycznym[8].

W tym, co historiografia może uważać za zagadkę, wiara odkrywa i uznaje obecność m i s t e r i u m, jego odbicie i paradoksalny dowód. Jeśli Bóg w Jezusie człowieku wszedł w historię, to historyczna obecność Jezusa wchodzi w logikę i ekonomię Boskiego misterium. To wydarzenie otwiera w historii duchowo-egzystencjalną przestrzeń, w której może się dokonać decyzja wiary, a spójność moralna dowodów czyni zadość wymaganiom racjonalności historycznej, jakiej domaga się wiara. Sam Jezus z Nazaretu – w ramach swojej konkretnej historii – prowokuje do zwrócenia uwagi na obecne w Nim misterium za pośrednictwem sekretu, jaki łączy ze swoją misją. Sekret ten został nazwany „sekretem mesjańskim" i pokrywa się z sekretem Jego bycia Chrystusem, Synem Bożym. Czas Jezusa jest więc czasem naznaczonym przez obecne w nim misterium, a więc jest czasem Chrystusa[9].

W Ewangeliach synoptycznych czas Chrystusa bardzo wyraźnie pokrywa się z czasem historycznym człowieka Jezusa, ale równocześnie wchodzi w samo wewnętrzne misterium Boga, skoro Jezus jest od zawsze Jednorodzonym Synem Ojca. To wejście w szczególny sposób wyraża się w zmartwychwstaniu, które jest momentem kulminacyjnym historycznej drogi Jezusa. W równoczesnej historyczności i transhistoryczności tego wydarzenia dokonuje się misteryjny zwrot, w wyniku którego Chrystusowe przekroczenie granic śmierci powoduje Jego nowy powrót do czasu w Duchu Świętym, poprzez który Jego obecność już na zawsze nakłada się na trwanie czasu jako obecność mistyczna i zbawcza. Po zmartwychwstaniu Chrystus, jako chwalebny Zwycięzca, w ostatnim pożegnaniu potwierdza wobec uczniów: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). Ta obecność osiągnie swoje spełnienie w wydarzeniu paruzji, będącej sądem nad historią powszechną i historią indywidualną każdego człowieka.

Utożsamienie Jezusa historii z Chrystusem wiary przewija się nieustannie w opowiadaniach ewangelicznych, mimo że niekiedy bywa niemal burzone przez pojawiające się tam paradoksy. Syn Człowieczy, jak Jezus się nazywa, nawiązując do tajemniczej wizji z Księgi Daniela, ukazuje się równocześnie jako eschatologiczny Sędzia i Pan historii. Ten Syn Człowieczy, który w czasie męki przyjmuje wszystkie rysy cierpiącego Sługi Jahwe, o którym mówi Deutero-Izajasz, zostaje równocześnie ogłoszony Synem Bożym: przez głos z nieba w czasie chrztu i przemienienia, przez Piotra pod Cezareą Filipową, przez setnika na widok Jego śmierci. Czas chronologiczny Jezusa pokrywa się więc

---

[8] Por. J. R a t z i n g e r, J. K r ó l i k o w s k i, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 7-9.

[9] Por. W. T r i l l i n g, *Christusgeheimnis – Gleubensgeheimnis. Eine Einführung in das Markusevangelium*, Leipzig 1957.

z czasem „tajemniczym", gdyż wnosi weń misterium i skuteczną zbawczość historyczną Chrystusa, będąc Jego nośnikiem i znakiem.

W refleksji teologicznej świętego Pawła i świętego Jana czas Jezusa nosi w sobie wymiar „pełni czasu", którą wyznacza wcielenie Słowa[10]. Gdy Paweł mówi o „pełni czasu", nie odnosi się do prostego następstwa chwil, któremu Biblia nadaje miano „chronos", ale dokonuje jego przekroczenia, wskazując na dojrzewanie jego znaczenia i bogactwo wyłaniających się z niego wartości, których źródłem i celem jest życzliwy i trwały zbawczy zamysł Boga. Czas naznaczony obecnością Chrystusa z chronos staje się więc kairos. Historia zbawienia, rozwijająca się w postaci linii ciągłej, jaką określa chronos, zagęszcza się w pewnych szczególnych chwilach noszących miano kairoi, które – według określenia Jeana Daniélou – nabierają znaczenia jakby „absolutnych początków"[11] rozbijających ciągłość czasu fizycznego przez wolną i zdumiewającą inicjatywę Boga. Chrystus jest tym, który sprawia, że różne etapy i chwile historii zbawienia osiągają swoją pełnię, czyli zgodność z zamysłem Bożym, i zostają wpisane w wieczność. Także dzięki Niemu zostanie osiągnięta pełnia eschatologiczna, w której czas stanie się uczestnikiem wieczności. Chrystus, jako osobowa pełnia czasu, rekapituluje więc w sobie całą historię. Nie tylko Stary Testament – jako „pedagog" – jest ukierunkowany na Niego, ale również cała historia świecka – z jej wewnętrznymi, dramatycznymi napięciami oraz z jeszcze nie sprecyzowanymi dążeniami i drogami poszukiwania zbawienia – krąży wokół Niego. Cała historia, która następuje „po" Nim, będzie nosić w sobie znak Jego obecności – nawet jeśli często będzie to „znak sprzeciwu" – i będzie wewnętrznie „ciężarna" czymś w rodzaju niepokoju eschatologicznego, jaki Jego obecność w niej pozostawiła. Chrystus, jako „pełnia czasu", stał się „współczesny" z całą historią – cała trajektoria czasu jakby „zagęszcza się" w wydarzeniu Chrystusa, a On staje się jej universale concretum[12]. Tam, gdzie jest człowiek – ten poddany skończoności byt rodzący się z czasu i jakby przez czas przeszywany, tam już na zawsze będzie wpisana – chociażby incognito – obecność Chrystusa, który zbawia nieskończonymi zasługami i zasobami swojej miłości, objawionymi w wydarzeniu krzyża i zmartwychwstania.

Prolog Ewangelii świętego Jana otwiera się słowem „na początku" (en arche), które nosi w sobie oczywiste znamię wieczności. Słowo (Logos) jest wiecznie zanurzone w wewnętrznym życiu Boga. I właśnie z tego absolutnego początku, którym jest żywa wieczność Boga, wyłania się wcielenie Słowa wdzie-

---

[10] Podstawowe znaczenie dla poznania biblijnego rozumienia czasu ma książka O. Cullmanna, *Christ et le temps* (Neuchtel 1966). Ważne uwagi na temat teologii czasu można znaleźć w następujących pozycjach: R. Niebuhr, *Faith and History*, New York 1949; M. Baude, *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*, Paris 1991.

[11] Zob. J. Daniélou, *Essai sur le mystére de l'histoire*, Paris 1953, s. 11.

[12] Por. H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

rające się we wnętrze historii, jak światło wdziera się w ciemność. Święty Jan powie lapidarnie: „Słowo stało się ciałem i rozbiło wśród nas swój namiot" (J 1, 14). Bóg w Jezusie Chrystusie, rozbijając wszystkie schematy logiczno-ontologiczne wypracowane przez filozofów, wziął na siebie stawanie się historii. Pełnia Boskości przelała się w czas, doświadczając sposobów stawania się ludzkiego na drogach historii i w jej niekiedy przygniatających splotach.

Jezus Chrystus, ze względu na konstytucję ontologiczną, która ukazuje Jego wieczne pochodzenie i czasowe ukazanie się, jest „pra-sakramentem", to znaczy Jego człowieczeństwo objawia to, co boskie, i jest jego narzędziem. Człowiek-Jezus jako wcielenie Słowa jest osobową obecnością Boga w historii. Najbardziej klasyczna definicja chrystologiczna, sformułowana na Soborze Chalcedońskim w roku 451, wyraża misterium sakramentalności Chrystusa. Jego człowieczeństwo jest prawdziwym i rzeczywistym symbolem osobowej obecności Słowa w historii. Jeżeli obecność Boga w Chrystusie nie miałaby charakteru osobowego, Chrystus nie byłby już prasakramentem. Byłby wyjątkowym człowiekiem, prorokiem, świadkiem, ale nie sakramentem osobowej obecności Boga w historii, w pełnej solidarności z losem i egzystencją człowieka. Jezus Chrystus – Słowo wcielone – jest więc prasakramentem, a tym samym jest Zbawicielem. To w Nim sam Bóg, który wchodzi w historię i działa w Jego człowieczeństwie, staje się zbawieniem człowieka. W wolnej i zdumiewającej inicjatywie wcielenia Jezus Chrystus staje się zbawieniem pierwotnym, które zapuszcza korzenie w egzystencję człowieka, wyzwalając go z radykalnej alienacji grzechu – destrukcyjnego braku miłości – oraz wprowadzając go – na mocy bosko-ludzkiego pośredniczenia – przez dokonane w nim przebóstwienie w samo wnętrze trynitarnego życia Boga.

Jeśli Jezus Chrystus jest prasakramentem, to Jego słowa i czyny nabierają znaczenia i skuteczności sakramentalnej. Znamię sakramentalności noszą w sobie pouczenia, przypowieści, cuda, cierpienia, męka, śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie. Te wydarzenia są w sensie ścisłym źródłem sakramentów, które pozostaną w Kościele – w symbolicznych i skutecznych znakach – konkretną i trwałą gwarancją obecności i mocy Chrystusa, który zbawia w historii. Eucharystia jako sakrament sakramentów rodzi się z Misterium Paschalnego, gdzie w znaku łamanego chleba i rozlewanego wina celebruje się misterium „przejścia" dokonującego się w „przeistoczeniu". W ten sposób staje się ona także sakramentem nowej paschy, czyli nowego przejścia, jakim jest przejście z życia empiryczno-historycznego do życia historyczno-mistycznego, którego ośrodkiem jest wolna i wyzwalająca ofiara miłości.

Współczesność Chrystusa ma więc charakter sakramentalno-zbawczy. Wydarzenie Chrystusa, jako prasakramentu zbawienia, który osobowo rekapituluje w sobie całą historię, może dosięgnąć i rzeczywiście dosięga wierzącego w różnych chwilach historii za pośrednictwem sakramentów celebrowanych w Kościele i przez Kościół. W widzialnych znakach, które swoją zewnętrznością

pokazują upływ czasu, zbawcza obecność Chrystusa ofiaruje się człowiekowi potrzebującemu zbawienia. On, ukryty i mistyczny Pielgrzym na drogach świata i historii, pozwala się poznać, niczym w opowiadaniu o uczniach idących do Emaus, w łamaniu chleba. Za pośrednictwem ekonomii sakramentalnej, w misteryjnej wizji, otwierają się „oczy wiary" i poszerza się serce, jak z upodobaniem, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii, mówił św. Augustyn[13]. Współczesność Jezusa Chrystusa staje się więc równocześnie komunią i komunikacją.

Aspekt historyczny współczesności Chrystusa, który – będąc już obecny – ciągle na nowo wchodzi w krąg istnienia za pośrednictwem ludzkiej decyzji wiary, wywołuje problem pośredniczenia historycznego w Jego ciągłym uwspółcześnianiu się. Historyczna rekapitulacja wydarzenia zbawczego urzeczywistnionego raz na zawsze w Chrystusie została powierzona przez Niego samego Kościołowi, który poprzez swoją strukturę i organiczną wymianę urzędów i charyzmatów, staje się żywym miejscem współczesności Chrystusa dla tych, którzy żyją „po" Nim. W swoim wyrazie widzialnym i w noszonej w sobie zbawczości Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia"[14], w swojej organicznej i konstytutywnej ciągłości z prasakramentem, którym jest Jezus Chrystus. Ta wszechobecna sakramentalność eklezjalna przenika i ożywia wszystkie wymiary posłania Kościoła: wymiar duszpasterski, nauczycielski, liturgiczny i dyscyplinarny, osiągając swoje pełne i niejako „intensywne" wyrażenie w sakramentalności siedmiu sakramentów, czyli sakramentów w sensie ścisłym. Sakramentalność ta, będąca konstytutywnym elementem pierwotnej i autentycznej struktury Kościoła, ze swej natury domaga się przełożenia na „styl" działalności duszpasterskiej i na konkretne świadectwo życia oraz podjęcia działania wpływającego na całokształt ludzkiej kultury, którą pojmować można jako historyczne „obiektywizacje ducha" stające się – jak mówi Hegel – wzorami postępowania[15].

W tym miejscu ujawnia się, niestety, także „słaby" punkt Kościoła. Ponieważ w życie Kościoła zostają włączone wolne działania ludzi, sprawiają one, że wizja Kościoła zostaje naznaczona znamieniem ludzkiej słabości. Jego sakramentalność może zostać przysłonięta, a nawet naruszona, przez te ludzkie działania, które są obciążone błędem i grzechem. Oczywiście Kościół zawsze pozostaje – dzięki asystencji Ducha Świętego – historycznym miejscem współczesności Chrystusa, ale może ona zostać znacząco przysłonięta, a w skrajnych przypadkach nawet całkowicie zakryta. Dlatego sama struktura Kościoła, jeśli jest interpretowana w sposób integralny, staje się wezwaniem do stałego na-

---

[13] Por. św. Augustyn, *Sermo,* 28, 2, CC 41, 368-369.

[14] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1, 3; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 45; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 5.

[15] Jeśli chodzi o możliwości wpływu chrześcijaństwa na kulturę, zob.: Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927.

wrócenia, które z sumień powinno przechodzić na struktury, a ze struktur powracać do sumień.

Czas Kościoła jest więc czasem złożonym i napiętym: na mocy swojego konstytutywnego początku jest on czasem sakramentalnozbawczym, ale jest równocześnie czasem historyćznokulturowym, posiadającym wiele aspektów i różnych ukierunkowań uzależnionych od jego fluktuacji. Za pośrednictwem Kościoła czas sakramentalnozbawczy ma za zadanie wpisywać się coraz bardziej w czas kulturowy poprzez liturgię, przepowiadanie, katechezę czy modlitwę. Nigdy nie brakowało przy tym rozkładów i deformacji, których źródłem była łatwość pomieszania różnych wymiarów czasu.

Z „daru", jakim była i jakim na zawsze pozostanie, współczesność Chrystusa musi stawać się dla całego Kościoła „zadaniem" i przedmiotem coraz to nowych dążeń. Aby stało się to możliwe, cały Kościół i każdy chrześcijanin potrzebuje swoistej, bardzo czujnej instancji krytycznej, która byłaby ukierunkowana przez wiarę i umacniana przez pasję miłości oraz oparta na silnych podstawach sakramentalno-instytucjonalnych. Potrzebuje jej ze względu na krytykę siebie, aby móc być w świecie manifestacją zbawczej obecności Chrystusa; potrzebuje jej także ze względu na krytykę świata, w którym Kościół jako uniwersalny sakrament zbawienia jest zbawczym zaczynem, aby także świat i jego instancje zostały usakramentalnione. Chodzi tu, jak mówi Sobór Watykański II, o konsekrację świata (consecratio mundi)[16]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia w każdym czasie istnieją warunki sprzyjające temu, aby czas kulturowy Kościoła, przeniknięty przez czas sakramentalnozbawczy, wyrażał się w dialektycznym rytmie afirmacji i negacji, asymilacji i odrzucenia. Innymi słowy, każda mentalność i kultura będzie osądzana, na ile – według kryterium wiary – staje się nośnikiem współczesności Chrystusa lub przeszkodą dla jej uobecnienia.

Tą instancją krytyczną w Kościele powszechnym jest Papież, prowadzący go jako pasterz w jego pielgrzymowaniu na drogach czasu, który nie jest czasem spokojnym, lecz napiętym, dialektycznym i polemicznym, gdyż rozciąga się między „już" i „jeszcze nie" – zna radość przyjścia Chrystusa i Jego pozostawania na sposób mistyczny, sakramentalny, ale zna również napięcie wiodące w kierunku paruzji, skąd przychodzi Chrystus z ostatecznym wypełnieniem wszystkiego. Ukierunkowany w stronę „końca" czas Kościoła zna trud, cierpienie, a także pokusę tego, co „przed-ostatnie" – jak mówił Dietrich Bonhoeffer. Od początku swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II wiedział, że współczesność – z obecnymi w niej pokusami – w której Kościół sytuuje się ze swoją tożsamością, stała się dla tego Kościoła wielkim wyzwaniem, ale wiedział także, że podejmując właściwie swoje posłanie, Kościół może ze swej strony stać się wyzwaniem dla tej współczesności. Współczesność została przez Papieża od-

[16] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja... *Lumen gentium*, nr 34.

czytana jako wyzwanie skierowane do Kościoła, aby podjął odnowiony wysiłek przeżywania tego, co stanowi jego właściwe powołanie, nie zdradzając przy tym tego, co autentyczne, a mianowicie zbawczej współczesności Chrystusa, mającej wyrażać się i wywierać wpływ w czasie kulturowym i w jego instancjach. Kościół zaś może zawsze stać się wyzwaniem dla świata, aby otwierał swoją kulturę sytuującą się na linii czasu chronologicznego, na dar zbawienia i na jego wartość, gdyż jest on tym, czego świat, także nie wiedząc o tym, szuka. W tym sensie można powiedzieć, że czas Kościoła i czas świata są otwarte na przełomy – przełomy są możliwe zarówno w Kościele, jak i w świecie, jeśli uobecnia się w nich Chrystus jako zbawcza „pełnia czasu", który ma moc wprowadzenia i konstytuowania „nowych" początków – „początków absolutnych" – kairoi. Papież wiedział od początku, że ta otwartość na przełomy może przybrać konkretny kształt w historii. Myślę, że wyrazem tej świadomości było wołanie Jana Pawła II, które rozległo się w dniu inauguracji pontyfikatu: „Bracia i Siostry! Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! – Pomóżcie Papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi i przy pomocy władzy Chrystusowej służyć człowiekowi i całej ludzkości! – Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju! Nie lękajcie się!"[17]

Rozpoczynając swój pontyfikat Jan Paweł II dobitnie przypomniał wszystkim, że dla chrześcijanina historia nie jest „pusta". Wyjątkową proklamacją tego przekonania stała się pierwsza pielgrzymka Papieża, którą odbył do Meksyku. Tam potwierdził on między innymi to, że historia jest pełna pełnią obecności Chrystusa, która oświeca, wyzwala i zbawia, która prowadzi ją po ukrytych drogach, a jej pełna, to znaczy „zrealizowana" skuteczność ukaże się nam wtedy, gdy „jeszcze nie", do którego dążymy, będzie stawać się naszym „już" w konkretnym dzisiaj, chociaż wiadomo, że swoje wypełnienie osiągnie dopiero w eschatonie. Jest wiele racji w porównaniu zastosowanym przez Yves'a Congara do wyrażenia misterium historii: historia jest podobna do tkanego gobelinu, który na pewno jest bardzo piękny, gdyż tka go boski artysta, ale my jesteśmy w tej nieszczęśliwej sytuacji, że chociaż uczestniczymy w pracy artysty, tworzone dzieło oglądamy niejako od tyłu, widząc tylko bezładny splot rozmaitych nitek. Dopiero paruzja ukaże nam prawdziwy wzór utkany przez Boga, gdy spojrzymy na niego od Jego strony.

Historia jest pełna Chrystusa będącego pierwszorzędnym autorem tych przełomów, na które niejako w sposób pierwotny otwarta jest historia, a których byliśmy i jesteśmy świadkami. Szczęśliwie przyszło nam żyć w czasach, w których otwartość historii na przełomy w Chrystusie, w dużym stopniu właś-

---

[17] Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Na rozpoczęcie pontyfikatu, 22 X 1978 r.), w: *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

nie dzięki obecnemu Papieżowi, stała się widoczna, a my możemy w nich uczestniczyć. Co więcej, możemy powiedzieć, że historię mogą zrozumieć i mogą w niej w pełni uczestniczyć tylko ludzie wierzący, dla których Jezus historii jest Chrystusem wiary. W najwyższym stopniu uczestnikami historii mogą być mistycy, którym dogłębna wspólnota życia z Bogiem zostaje dana jako „narzędzie" służące urzeczywistnianiu ich obecności i zaangażowania w świecie. Doświadczenia ostatnich lat dowodzą, że ten, kto ma takie narzędzie, może dokonać rzeczy wielkich.

NASZA WSPÓŁCZESNOŚĆ Z CHRYSTUSEM

Czas egzystencjalny, w którym żyje człowiek, jest wystawiony na napięcia i dramaty. Jednak dla chrześcijanina historia ma szczególne znaczenie. Dzięki Chrystusowi, który stale pozostaje jego współczesnym, w jego czasie jest miejsce na działanie Boga, na Jego „niespodzianki" – jak poetycko mówił papież Jan XXIII. Dzięki współczesności Chrystusa historia jest dla chrześcijanina „daną", którą odnajduje i akceptuje nie jako ktoś „rzucony w egzystencję", jak mówi Martin Heidegger, ale jako jej osobowy uczestnik i wolny twórca. W tej danej zapuszcza korzenie jego wolność. Właśnie dzięki tej postawie, podlegającej wprawdzie rozmaitym uwarunkowaniom i ograniczeniom, lecz rozwijającej się w intensywności życia duchowego, człowiek może zapanować nad czasem historii, czyniąc go własnym poprzez mądre oceny i wolne wybory. W ten sposób dla chrześcijanina historia z „danej" może stać się „programem".

Zauważmy tutaj, że takie podejście do historii stanowi jeden z charakterystycznych elementów postępowania samego Papieża i stały element jego nauczania, z którym zwraca się do chrześcijan, zwłaszcza podczas swoich pielgrzymek do różnych narodów i krajów. Wystarczy przypomnieć nauczanie, które Papież przekazał nam w czasie swoich pielgrzymek do Polski, by dojść do takiego właśnie wniosku. Analiza nauczania papieskiego pozwala na dość łatwe uchwycenie specyficznego kontekstu historycznokulturowego, w jakim się ona odbywała, a więc stanowi zapis „danej", o której była mowa wyżej. Jednak nie ta dana jest najważniejsza, gdyż jest ona tylko tłem do sformułowania żywego i realistycznego „programu" zwróconego ku przyszłości, w którego świetle można się podjąć wypracowania i kształtowania nowych danych, stosownie do nowych potrzeb i okoliczności. Szkoda, że w Polsce bardziej koncentrujemy się nad „daną", która jest obecna w nauczaniu papieskim, niż nad „programem", który Jan Paweł II nam pozostawia i który ma przecież charakter zobowiązujący, skoro jest programem przekazywanym przez Pasterza Kościoła powszechnego.

Czas, w którym jest miejsce na program, nie jest już czasem, nad którym ciąży widmo przymusu czy też fatalnej konieczności, ale powinien stać się

czasem „chcianym", a w ten sposób być przeżywany pod znakiem wolności. Stąd możemy powiedzieć, że napięcia, które występują w historii, będące skutkiem oryginalności egzystencji i pewnej biegunowości horyzontu historycznego, w którym sytuuje się człowiek, mają charakter dobroczynny. Manifestują się one wówczas, gdy człowiek w sposób wolny dokonuje takich wyborów, które możemy nazwać wyborami zgodnymi z prawym sumieniem. Aby stały się takimi wyborami, potrzeba przede wszystkim, by współczesność Chrystusa w historycznym miejscu Kościoła została podjęta w sposób zaangażowany i stała się zadaniem, będąc dla chrześcijanina konkretnie i egzystencjalnie osobistą i doświadczaną współczesnością z Chrystusem. Chodzi o to, aby wolność egzystencjalna chrześcijanina poddała się kształtowaniu chrystologicznemu, które nie może być pozbawione pewnego radykalizmu wyrażającego się w przyjęciu współczesności Jezusa Chrystusa albo w jej odrzuceniu. I to jest właśnie mistyka Papieża, na której buduje on swoją politykę. Taka też powinna być mistyka chrześcijan.

DECYZJA WIARY

Sytuacja wiary we współczesnym świecie jest bardzo skomplikowana, zwłaszcza z powodu jej kontestacji. Już pod koniec lat sześćdziesiątych Jean Daniélou zauważył z troską: „Problem stał się głębszy. Teraz nie chodzi już o sposoby wyrażania się Kościoła – kontestuje się samą wiarę"[18]. Inną przyczyną komplikującą dzisiaj sytuację wiary jest rozpowszechniona „nieśmiałość" wierzących, której źródeł trzeba szukać w rozmaitych przemianach zachodzących w świecie współczesnym oraz w naciskach, jakie one wywierają zarówno na doktrynę chrześcijańską, jak i na styl życia, który się na niej opiera. W dużym stopniu sprawiają one, że chrześcijanin, zagrożony w swojej tożsamości egzystencjalnej, nie czuje się wystarczająco sobą. W konsekwencji osłabieniu ulega jego wiara, tak że nie czuje się zdolnym do tego, aby uczynić ją silnym i angażującym się głosem w konkretne sprawy świata. Ta ogólna sytuacja – często nazywana sytuacją „postmodernistyczną" – sprawia, że wielu chrześcijan uznało wiarę za sprawę, którą zachowuje się i przeżywa w „swojej izdebce".

Znając dobrze sytuację wiary we współczesnym świecie, papież Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu przystąpił do głoszenia światu o r ę d z i a w i a r y, i to nie wiary jakiejkolwiek, wiary ogólnej, defensywnej i nieśmiałej, ale wiary konkretnej, ofensywnej, wiary ujmowanej po prostu jako „decyzja", która ma charakter unifikujący w stosunku do wszystkich innych czynów, które podejmuje człowiek, wiary zdolnej do dokonania przemiany duchowej w świecie. Papież nie głosi wiary jako jednego z możliwych wyborów, których czło-

[18] J. D a n i é l o u, *L'avvenire della religione*, Torino 1969, s. 32.

wiek dokonuje w swoim życiu, ale jako wybór, któremu zostają podporządkowane wszystkie inne wybory. Chodzi mu więc o wiarę rozumianą jako „opcję", jak mówią o niej niektórzy teologowie[19]. Znamienne są pod tym względem słowa wypowiedziane przez Papieża w Krakowie w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski: „Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego «wolno»? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć «nie» temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat?! Temu, co stworzyło podstawę nowej tożsamości i zawsze ją stanowiło"[20]. W papieskim programie głoszenia wiary nie ma więc miejsca na kompromisy, jest natomiast jednoznaczne: „Wierzę w Jezusa Chrystusa", ze wszystkimi konsekwencjami tego wyznania.

Dlaczego tak ważny jest ten „decyzyjny" moment wiary? Decyzja wiary jest aktem wolności, to znaczy całościowym „zwrotem" osoby, która otwiera się na wydarzenie Chrystusa, przekraczając dystans historyczny, który dzieli ją od Niego, by przez osobowe przylgnięcie do Niego ukonstytuować stan współczesności z Chrystusem. Ten charakter wiary jako decyzji wolności, która jest tajemnicą ludzkiej egzystencji, został w znaczącym stopniu przysłonięty przez mentalność oświeceniową i romantyczną, która doprowadziła do rozmycia wiary w irracjonalnym odczuciu wewnętrznym lub w impulsie uczucia. Opowiadając się przeciwko tym rozpowszechnionym redukcjom Papież odsyła nas do chrześcijaństwa pierwotnego, którego obraz został utrwalony w Nowym Testamencie. Właśnie w Ewangeliach – począwszy od najstarszej Ewangelii świętego Marka, a skończywszy na najpóźniejszej świętego Jana – wiara jest „wiarą w" (pisteuein eis), to znaczy otwarciem się na „sekret" Chrystusa, jest przylgnięciem do Chrystusa misteryjnego, by opowiedzieć się za Nim całym życiem, idąc za Nim zgodnie z Jego podstawowym wezwaniem: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię". Jest ona oderwaniem się od codzienności, od „tego świata" (por. 1 Kor 2, 6), od „moi haissable", jak mówi Pascal[21], by wejść w czas zbawczy – w czas Ewangelii, którą jest Jezus Chrystus jako osoba historyczna (por. Mk 1, 1).

Oczywiście, głosząc wiarę chrześcijańską Papież wie, że decyzja wiary nie jest prosta, gdyż naznaczona jest „paradoksem", który jest swoistym krzyżem rozumu z natury chcącego wszystko objąć i zobiektywizować. W systematyczny sposób wyraził to Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* będącej pochwałą

---

[19] Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, s. 161.

[20] Jan Paweł II, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia w czasie Mszy świętej ku czci św. Stanisława, 10 VI 1979 r.), w: *Nauczanie papieskie*, II (1979), t. 1, s. 709n.

[21] B. Pascal, *Pensées*, 136 (75).

rozumu, ale przede wszystkim wyrażającej zdumienie nad wielkością wiary i podziw dla wierzących. Będąc wolnym, człowiek jest w swojej wolności jakby szczególnie predestynowany do nawiązania relacji z absolutnym paradoksem, jakim jest Bóg, który stał się człowiekiem, z Chrystusem tajemniczym, cierpiącym Zbawicielem, przegranym na krzyżu, który właśnie w ten sposób zanurza człowieka w bogactwie swojej nieskończonej miłości zbawczej. Wiara rodząca się w wolności jest zdolna do przekroczenia problemu postawionego przez Gottholda Ephraima Lessinga, problemu znanego już myślicielom starożytnym, a który idealista niemiecki głęboko wyrył w świadomości współczesnej, a mianowicie: w jaki sposób to, co przygodne, może sięgnąć nieskończoności – wieczności. Problem zostaje przekroczony obiektywnie, ponieważ zostaje on zamieniony w paradoks jako zdumiewające wydarzenie, które dokonało się we wcieleniu Słowa, a więc może zostać także przekroczony subiektywnie na gruncie absolutnego zdumienia wiary.

Jeśli paradoks jest wyzwaniem dla rozumu zmuszającym go do przyjęcia postawy pokory przez uznanie swojej ograniczoności, to może stać się on także źródłem pasji poszukiwawczej – „pasji myślenia", jak mówi Kierkegaard. Na terenie intensywności myślenia, które obejmuje całą egzystencję[22] wyrażając jej dramatyczne napięcia, człowiek zostaje wprowadzony w szerszą perspektywę, gdzie odzyskuje bardziej autentyczną rozumność wiary, to znaczy taką jej rozumność, która obejmuje rytmy egzystencji i historii. W ten sposób może także stać się ich aktywnym uczestnikiem i siłą twórczą.

Podstawą racjonalności egzystencjalnej wiary oraz jej twórczego i kształtującego dynamizmu jest fakt, że sama egzystencja w swojej podstawowej strukturze opiera się na „wierze". Egzystencja sama w sobie jest „daną", ale jest także „programem". Akceptacja danej, którą jest egzystencja, zawiera w sobie element wiary, ale program, który człowiek opracowuje po to, aby się mu powierzyć i wpisać go w ramy tej egzystencji, jest właściwie oparty tylko na wierze. Nie można realizować żadnego programu, jeśli nie realizuje się w życiu czegoś w rodzaju splotu akceptacji i ufności, zgadzając się na paradoks. Ludzka egzystencja rozpościera się między daną i programem, między ryzykiem i ufnością, między zadaniem dokonywania wyborów i ponoszonym w związku z tym trudem, by w oparciu o wiarę przekraczać schematy abstrakcji intelektualnej.

Decyzja wiary ma swoje głębokie uzasadnienie osobowe pozostając w zgodzie z racjonalnością historyczną i egzystencjalną. W tym miejscu sytuuje się nauczanie Papieża o tej decyzji. Nieustannie wychodzi on od danych, by tworzyć programy, które mają w sobie zaczątek realizacji opierający się nie tylko na zapomnieniu o przeszłości i mglistym przeczuciu przyszłości, ale na żywej

---

[22] Być może odkrycie tego wszechobejmującego charakteru myślenia można uznać za największe odkrycie filozofii nowożytnej rozwijającej się w cieniu Kartezjańskiego „Cogito ergo sum".

obecności Chrystusa, który stał się naszym współczesnym i który – jako przyjęty przez wiarę – jest mocą sprawczą naszej teraźniejszości oraz naszą przyszłością. W pełni sensowne i twórcze jest przyjęcie w wierze wydarzenia Chrystusa jako drogowskazu i materiału do budowania programu życia. W ten sposób współczesność Chrystusa, będąca darem wolności Bożej, staje się współczesnością z Chrystusem, przeżywaną w wolności i poddaną ukrytemu działaniu Boga.

PRZYJĄĆ MIŁOŚĆ

Stanowiąc konsekwencję decyzji wiary chrześcijaństwo nie jest abstrakcją, ale ruchem egzystencji. Jak zauważył już Arystoteles, każdy ruch zmierza do określonego celu. Celem ruchu wiary jest uobecnianie Chrystusa i Jego dzieła w świecie, aby osiągnąć uczestnictwo z Nim w wieczności. By jednak ruch ten mógł się rozwijać, potrzebna jest wewnętrzna siła, która byłaby zdolna nie tylko go podtrzymywać, lecz także umacniać i zwracać w coraz to nowych kierunkach, tak jak wielokierunkowa jest egzystencja, w której się ona aktualizuje. Tą siłą wiary jest oczywiście łaska, bez której wiara nie może istnieć. Ona wzbudza i podtrzymuje decyzję wiary. Fakt ten ujmuje przejrzyście święty Tomasz z Akwinu: „Gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat”[23]. Patrząc od strony człowieka, wiara rozwija się i umacnia w konkretnych czynach miłości.

Analizując przesłanie Jana Pawła II łatwo zauważamy, jak organicznie i dogłębnie łączy on nauczanie o decyzji wiary z nauczaniem o miłości, zwłaszcza ujmując ją w wymiarze chrystologicznym. Polemizując z chrześcijaństwem o charakterze jedynie werbalnym oraz z ograniczonym przez historię widzeniem Jezusa Chrystusa, a także wobec nadmiaru spekulatywnych rozważań na Jego temat, Papież proponuje radykalne naśladowanie Jezusa w historii. Właściwie lepiej byłoby mówić o „pójściu za Chrystusem” – jak podkreślił Papież w encyklice *Veritatis splendor*. Współczesność z Chrystusem, którą zapoczątkowuje decyzja wiary, wymaga konkretnego zaangażowania i włączenia w nią wszystkiego, czym się jest i co się czyni. Może się ona urzeczywistniać wciąż na nowo tylko w takiej konkretnej i osobowej egzystencji.

Decyzja wiary wyraża się przede wszystkim w miłości jako postawie potwierdzanej konkretnymi czynami. Już „wiara w” obejmuje element zaufania, które jest dawaniem się. Miłość, jako całkowity dar z siebie, jest więc wypełnieniem wiary. Chrześcijaństwo oparte na tej zasadzie jest w pełnym tego słowa znaczeniu „praktykowaniem”, w którym przechodzi się od rzeczywistości „tego świata” do rzeczywistości Bożej – do Boga, który w swoim para-

[23] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II, q. 4, a. 4, ad 3.

doksie historiozbawczym stał się uczestnikiem ludzkiej egzystencji. Ponieważ Bóg przez wcielenie, będące darem Jego miłości, dokonał przełomu w historii, wiara – jako akt radykalnej wolności – pozwala wydarzeniu Chrystusa nadal wchodzić w serce egzystencji, dokonując w niej przełomów. Jeśli wkracza w nią na drodze miłości chrześcijańskiej, dokonuje się zwycięstwo wiary, o którym mówi święty Jan.

Zwycięstwo to nie wyznacza jednak godziny, w której chrześcijanin mógłby uzyskać zasłużony spokój. Wiara wyraża się bowiem w pasji miłości, która jako taka nie ma punktu finalnego. Już Ojcowie Kościoła twierdzili, iż miarą miłości jest to, że nie ma ona żadnej miary. Innymi słowy, nie ma w niej miejsca na zachwycenie się sobą. Miłość jest nieustannym dawaniem i przyjmowaniem. Chrystus, który jest darem Bożym dla człowieka w historii – to znaczy darem, który ma równocześnie wymiar tego, co nieskończone, i widzialną konkretność tego, co ludzkie – domaga się, aby w odpowiedzi na Jego „słowo" miłości cała ludzka egzystencja stawała się darem miłości, i to stawała się nim wciąż na nowo. „Naśladowanie", które oznacza całkowite odniesienie do wzoru lub „pójście za" (sequela) wyrażające powierzenie się i stałą zażyłość z tym, za kim się idzie, staje się asymilacją, w której wprawdzie trud naśladowania i ryzyko „pójścia za" pozostają, ale tym, co je umacnia, jest właśnie pasja miłości.

Opierając się na tym przekonaniu, papież Jan Paweł II wielokrotnie przestrzegał po roku 1989, aby wobec pojawienia się niewątpliwego przełomu w historii, zwłaszcza w historii Europy, nie spodziewać się nadejścia czasów, w których Kościołowi będzie lżej i w których spotka się on z powszechną wdzięcznością za swój udział w obaleniu komunizmu. Podkreślał natomiast, że w nowej sytuacji Kościół ma obowiązek jeszcze intensywniej pracować nad umacnianiem wiary działającej przez miłość, gdyż nowe czasy stawiają przed nim nowe, niekiedy jeszcze bardziej radykalne i trudniejsze wymagania. Nowe czasy wymagają, i zawsze będą wymagać, nowych świadków, także świadków w najwyższym stopniu, którymi są męczennicy.

Współczesność Chrystusa, zakorzeniona w sercu egzystencji przez decyzję wiary, powinna nieustannie przenikać nowe kategorie egzystencji twórczym promieniowaniem miłości, która jest w stanie otwierać oczy człowieka na odnowione widzenie wydarzeń i rzeczy świata. Ryszard z opactwa św. Wiktora sformułował ważną zasadę, która znajduje tu zastosowanie: „Amor oculus est et amare videre est"[24]. Szkołą takiej miłości jest stałe odniesienie do zbawczej miłości Chrystusa. W taki sposób rodzenie się i umieranie, cierpienie i radość, myślenie i chcenie łączą się ze sobą, tworząc nowe systemy egzystencjalne, w ciągle nowym upodobnieniu się do Chrystusa, oraz otwierają oczy na nowe potrzeby i nowe wymiary egzystencji. W tym procesie asymilacyjnym opartym na miłości Chrystus, jako zbawcze i czynne centrum egzystencji, wchodzi

[24] Ryszard z opactwa św. Wiktora, *De gradibus charitatis*, PL 196, 1203.

w związki z konkretną rzeczywistością jednostek, pokoleń i narodów. Wtedy objawia się głębia egzystencjalnego znaczenia decyzji wiary, która stała się udziałem świętego Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 20).

Kościół i chrześcijanie nie mają prawa do spokoju i zadowolenia z osiągnięć, nie mają prawa do triumfalizmu, jakiemu niekiedy ulegają. Wynika to z racji chrystologicznych. Jeśli miłość jest asymilacją, dzięki której Chrystus żyje w człowieku wierzącym, to egzystencja chrześcijańska musi przejść przez dwa momenty, w których wyraża się rzeczywistość egzystencjalno-historyczna Jezusa Chrystusa, a mianowicie przez moment uniżenia (kenosis) oraz przez moment pełni (pleroma). Zgorszenie chrześcijaństwem nie tyle rodziło się i rodzi z faktu, że Bóg stał się człowiekiem, ale że stał się człowiekiem słabym, cierpiącym, przegranym na krzyżu. U Żydów, a także u najbliższych uczniów, zgorszenie Jezusem eksplodowało, gdy przedstawił perspektywę Mesjasza cierpiącego i zwyciężonego przez wrogów. Bóg chciał i chce, aby z kenozy wyłaniała się pełnia – przede wszystkim pełnia zmartwychwstania, która jest nie tylko pełnią Jezusa, lecz także pełnią Kościoła i całej ludzkości. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest „pełnią" Kościoła włączonego przez Niego w ten sam zamysł zbawienia. A ponieważ Kościół, jako miejsce współczesności Chrystusa, jest w świecie sakramentem zbawienia, pełnia Chrystusa użyźnia mistycznie, a w ten sposób najbardziej konkretnie – całą historię ludzkości. Zbawcze pośredniczenie Kościoła jest naznaczone kenozą – jako organizm zbawczy jest on równocześnie rzeczywistością historycznokulturową. Potrzeba więc spojrzenia wiary, która ujmuje – ponad wszelkimi formami i uwarunkowaniami historycznymi – obecność wydarzenia Chrystusa w sakramentalności Kościoła, odkrywając w rzeczywistości historycznej to, co jest wyznacznikiem zbawczej współczesności Chrystusa.

ŚWIADECTWO

Podjęcie decyzji wiary i praktykowanie jej w miłości domaga się utrwalenia i poszerzenia historycznego. Dokonuje się ono przede wszystkim w świadectwie chrześcijańskim, w którym współczesność Chrystusa zostaje jakby uaktualniona na sposób trwały. Z tego powodu tak wielką wagę w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II przywiązuje do świadectwa, które można uznać za kluczową kategorię interpretacyjną życia chrześcijańskiego. Świadczy o tym choćby wielka częstotliwość, z jaką powraca do tego ważnego zagadnienia.

Świadectwo aktualizuje się jako wzajemna osmoza między egzystencją historyczną i ludzką wolnością oraz współczesnością Chrystusa. Egzystencja może

zostać uznana za chrześcijańską, o ile nawiązuje relację – na mocy wolnej decyzji – z historią zbawienia, która rekapituluje się w Jezusie Chrystusie. Jednak z drugiej strony wolność ludzka – dzięki twórczej miłości rozwijanej przez praktykowanie – może wpływać na kształt egzystencji historycznej, to znaczy na struktury, instytucje, na modele ekonomiczne, kulturowe, na kształt codziennych ludzkich postaw i na wypracowywane wzory. Za pośrednictwem świadectwa kształt historii może być niejako trwale nasycany zbawczą współczesnością Chrystusa. Świadectwo jest wpisaniem współczesności Chrystusa w pulsowanie rytmów kultury, w przekształcenia społeczne i w wybory polityczne. Nie bez powodu Papież wielokrotnie określa świadectwo wprost jako zadanie kształtowania struktur egzystencji w odniesieniu do Chrystusa, aby mógł On aktualizować zbawienie w aktualności przemian zachodzących w świecie. Takie podejście do tego zagadnienia stanowi jeden ze specyficznych elementów jego lektury „znaków czasu"[25].

Aby lepiej uchwycić to zagadnienie, trzeba spojrzeć na podstawową strukturę świadectwa chrześcijańskiego. Można ogólnie stwierdzić, że świadectwo chrześcijańskie ma dwa bieguny: ten pierwotny, dany jako dar, którym jest podstawowa i wszechobejmująca współczesność Chrystusa jako wydarzenia rekapitulującego historię zbawienia; i ten związany z historią, biegun aktualnego czasu kulturowego, który należy osądzać w jego treściach i przejawach. Czas ten należy nieustannie osądzać sądem wiary w funkcji czasu zbawczego, aby w końcu uczynić go nośnikiem pierwotnego daru zbawienia za pośrednictwem mocy świadectwa. Chrześcijanin nie powinien się obawiać wyzwań, nawet tych najbardziej radykalnych, które są związane z drugim biegunem świadectwa, gdyż są one miarą jego osobistej decyzji wiary i jego praktykowania miłości rozwijanej na gruncie tej decyzji. Aby współczesność Chrystusa była aktualna w historii, trzeba po prostu przemieniać samą historię.

Papież w swym nauczaniu o świadectwie chrześcijańskim wielokrotnie podkreślał, że dzięki świadectwu proces nawrócenia, przez który egzystencja – w otwartej dyspozycyjności – zwraca się do wydarzenia Chrystusa, przechodzi na struktury kulturowo-społeczne nadając im ukierunkowanie chrześcijańskie. Nie należy się lękać, że konsekwentne świadectwo może niekiedy wymagać radykalnej zmiany struktur, gdyby nosiły one w sobie znak grzechu. Trzeba w takim wypadku roztropnie podjąć delikatne zadanie osądzania struktur, zobaczyć, jakie środki mogą je uleczyć, nawet jeśli wymagają dłuższego czasu i stopniowych reform; szczególnie dokładnie przeanalizować trzeba te struktury, które wymagają zdecydowanego i odważnego odrzucenia, ponieważ są zbudowane i oparte na – choćby ukrytej – przemocy.

Pojawia się tu pytanie o konkretną możliwość urzeczywistnienia tych zadań, czyli o możliwość dostosowania świadectwa, które zna różne rytmy czasu

---

[25] Por. I. Korzeniowski, *I segni dei tempi nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Roma 1997.

kulturowego, do tych właśnie rytmów na drodze wielowymiarowej komunikacji. Aby ukazać taką możliwość, trzeba powrócić do pierwszego bieguna świadectwa, którym jest dar Chrystusa. To sam Chrystus jest żywym centrum tej możliwości, której źródłem są Jego sakramenty celebrowane w Kościele. Liturgia sakramentalna, jako działanie zbawczo-kultyczne Kościoła, staje się uprzywilejowanym momentem komunikacji współczesności Chrystusa. W działaniu sakramentalnym, do którego Kościół jest powołany i przystosowany przez samego Chrystusa, Jego zbawcza obecność wyraża się w znaku i poprzez znak, który sytuuje się na linii czasu chronologicznego. Czyni go w ten sposób czasem „pełnym", gdyż prowadzi go do spotkania z rzeczywistością zbawczą. Eucharystia, jako centrum ekonomii sakramentalnej Kościoła, jest podstawowym i kulminacyjnym – żywym miejscem uobecniania współczesności Chrystusa w Kościele. Z niego wychodzą i do niego zmierzają wszystkie inne formy świadectwa, jak na przykład głoszenie, katecheza, działalność kulturowa, charytatywna i społeczna. Świadectwo liturgiczne nie jest więc zamknięte w sobie, ale domaga się rozszerzania w wolnym i odpowiedzialnym działaniu chrześcijanina, w świadectwie historycznym. Tu znajduje się teologiczne uzasadnienie, dlaczego w działalności Papieża centralne miejsce zajmuje Eucharystia, która stanowi jakby konkretyzację przeżywanej i pokazywanej wierzącym perspektywy wiary oraz pierwszorzędne i skuteczne narzędzie pracy w historii i nad historią współczesnego świata.

MISTERIUM HISTORII

Zastanawiając się nad misterium historii, święty Grzegorz z Nyssy dokonał jego streszczenia w paradoksalnej formule, w której stwierdza, że historia idzie od początków do początków przez początki, które nigdy się nie kończą. Każdy przełom dokonujący się w historii jest jednym z takich początków, który wyznacza jej nowy okres i dokonuje otwarcia na nowe przełomy. Historia pozostaje na nie nieustannie otwarta, a ich pierwszorzędnym Sprawcą, według swojego zamysłu zbawienia, jest sam Bóg w Chrystusie, który stał się współczesny z każdym człowiekiem. Rzeczywistymi uczestnikami tych przełomów-początków są także ci wszyscy, którzy odkrywają i przeżywają Jego współczesność w konkretności swego czasu, kształtując swoją egzystencję w perspektywie wiary.

Jerzy BARTMIŃSKI

ŁAD UOBECNIONY
O STYLU JĘZYKOWYM JANA PAWŁA II
Uwagi na marginesie przemówień i homilii wygłoszonych w czasie VII pielgrzymki do Polski

Mimo wielości wymiarów i różnorodności płaszczyzn rzeczywistości w papieskiej wizji świata następuje ich pogodzenie na zasadzie uporządkowania odgórnego. Nie oddziela się sfery przekazu religijnego od konkretów życia narodowego, społecznego, rodzinnego. Kościół jest powiązany z realiami świeckimi. Historia żyje we współczesności.

Jakim językiem posługuje się papież Jan Paweł II? Słuchając papieskich wypowiedzi w pierwszej kolejności zwracamy uwagę na to, o czym Papież mówi i co na dany temat chce powiedzieć, natomiast forma papieskich wypowiedzi pozostaje prawie niezauważalna. W tej niezauważalności formy kryje się jedna z tajemnic skuteczności papieskiego przekazu. Forma wydaje się tak naturalna jak powietrze, jest jak kryształowo czysta szyba, przez którą widzi się obraz, ale nie widzi się szyby. Można powiedzieć, że papieskie wypowiedzi spełniają semiotyczny postulat „przeźroczystości" znaku. Ale znak nawet najbardziej przeźroczysty pozostaje kulturową rzeczywistością, ma swoje zasady rządzące jego strukturą i wchodzi w skład pewnego systemu komunikacji, pewnych reguł sterujących nadawaniem i odbiorem przekazów.

Poniższe uwagi na temat pewnych właściwości stylu językowego Jana Pawła II odnoszę do przemówień i homilii wygłoszonych w czasie VII pielgrzymki do Polski w roku 1999[1], która wedle słów arcybiskupa Henryka Muszyńskiego stanowiła „podsumowanie wszystkich dotychczasowych wizyt apostolskich w naszym kraju"[2]. Styl językowy Jana Pawła II jest nieodłączny od jego postawy i stanowi niejako jej przedłużenie na terenie zachowań werbalnych.

O co nam chodzi kiedy pytamy o styl? Czy tylko o bardziej czy mniej wyszukane środki i chwyty dające się inwentaryzować w rejestry stylistyczne i gatunkowe? Chodzi o coś znacznie więcej. Styl jest znakiem: język, jakim mówimy, pokazuje, ujawnia, niekiedy „zdradza", kim jesteśmy. Ze słowami, z zasadami ich doboru i łączenia, a także z formami gramatycznymi, związane są określone informacje. W całym bogactwie swoich środków, od fonetycznych po tekstowe, język jest eksponentem wartości, które nadawca przyjmuje za swoje, w ramach aktu mowy ustanawia, a następnie niejako proponuje czy

---

[1] Jan Paweł II, *Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1999.

[2] Wstęp, w: tamże, s. 6.

podsuwa odbiorcy. Chodzi przy tym o wartości w szerokim znaczeniu tego słowa, związane zarówno z pewną przyjętą wizją świata, z akceptowaną hierarchią bytów, jak też z aprobowaną koncepcją działania uznanego za słuszne, racjonalne i skuteczne oraz z postawą przyjmowaną przez nadawcę wobec przedmiotu wypowiedzi i osoby odbiorcy[3].

Jakie zatem wartości odnajdujemy w języku Jana Pawła II, jakie wartości są zawarte, poświadczone, uobecnione w samym kształcie jego wypowiedzi? Spróbujmy wypunktować najważniejsze z nich.

1. Interakcjonizm otwarty na drugiego człowieka. Wypowiedzi papieskie są adresowane do konkretnego człowieka, do określonych grup ludzi, do wszystkich. Funkcja interpersonalna, czyli dialogowa, wybija się na plan pierwszy; funkcja ideacyjna, merytoryczna, jest zawsze wpisywana w określoną ramę interakcjonalną. Niezależnie od wagi i stopnia komplikacji poruszanych spraw Papież preferuje konwencję spotkania osobowego, scenariusz rozmowy z człowiekiem, do którego zwraca się z intencją poznania i zrozumienia, z deklaracją współmyślenia i współdziałania, z chęcią służenia duchową pomocą. Dialogowy charakter spotkań papieskich stał się znakiem szczególnym pielgrzymki w roku 1999. Niezwykła rozmowa z tłumem na rynku w Wadowicach tylko wieńczyła dialog, który był na różne sposoby rozwijany w czasie całej pielgrzymki[4]. Doświadczane przez uczestników pielgrzymki uczucie osobistej bliskości z osobą Papieża, potwierdzane w wielu relacjach, miało swoje źródło i w postawie Gościa, i w oprawie sytuacyjnej (stroje z ich bogatą semiotyką, rekwizyty i zachowania), i w stworzonej atmosferze życzliwości owocującej zaufaniem, i oczywiście w dobitnie artykułowanej, najgłębszej i dla większości uczestników (jednak

---

[3] Por. J. Bartmiński, *Styl jako znak. Derywacyjna koncepcja stylu*, w: tenże, *Folklor, język, poetyka*, Wrocław 1990, s. 78-98.

[4] Dialogowy charakter tych spotkań sprawił niemałe kłopoty niektórym wydawcom tekstów papieskich, przyzwyczajonym do form monologowych. Na przykład w starannie opracowanym przez ks. Jana J. Górnego i wydanym przez Wydział Duszpasterski kurii metropolitalnej w Olsztynie tomie dokumentującym siódmą pielgrzymkę papieską do kraju znajduje się następujący zapis przemówienia wygłoszonego w Wadowicach 16 VI 1999 r.: „W każdym razie tu w tym mieście Wadowicach wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, i studia się zaczęły, i teatr się zaczął, i kapłaństwo się zaczęło. To jest łatwiej wyśpiewać niż wykonać. To już raz słyszałem w Gorzowie. To już raz słyszałem w Gorzowie. Daj Boże, żeby się spełniło" (s. 239n.). Przywołany tekst papieski robi wrażenie niespójnego. I dopiero uwzględnienie niefortunnie pominiętych przez olsztyńskiego wydawcę okrzyków słuchaczy, na które Papież replikował, pozwala rozumieć sens wypowiedzi Jana Pawła II, jasny dopiero na tle dialogowego przebiegu spotkania. Interakcyjność tę szczęśliwie zachowano w wydaniu przemówień i homilii przygotowanym przez Katolicką Agencję Informacyjną i Michalineum (Warszawa 1999), gdzie odpowiedni fragment zapisano w sposób następujący: „W każdym razie tu w tym mieście Wadowicach wszystko się zaczęło. I życie się zaczęło, i szkoła się zaczęła, i studia się zaczęły, i teatr się zaczął, i kapłaństwo się zaczęło. (Sto lat, ...) To jest łatwiej wyśpiewać niż wykonać. (Pomożemy, ...) To już raz słyszałem w Gorzowie. To już raz słyszałem w Gorzowie. Daj Boże, żeby się spełniło. (Brawa)" (s. 247).

nie wszystkich!) podstawowej wspólnocie wiary religijnej. Miało też oparcie w znakomicie stosowanych formułach słownych.

Po stronie wykładników językowych można wypunktować kilka sposobów ustanawiania tej bliskości. Były to między innymi rozbudowane formuły kontaktowe kierowane do konkretnych osób, wymienianych z nazwiska i funkcji, albo do konkretnych grup słuchaczy („umiłowani bracia i siostry", „Drodzy Młodzi Przyjaciele", „Drodzy i Szanowni Panie i Panowie, Rektorzy, Dziekani, Profesorowie – Pracownicy nauki polskiej"), albo – co najprostsze i najczęstsze – do wszystkich ludzi obecnych na spotkaniu, objętych zakresem zaimka drugiej osoby liczby mnogiej („Dobrego depozytu strzeżcie z pomocą Ducha Świętego, który w was mieszka") czy zaimka uogólniającego „wszyscy" („Pozdrawiam wszystkich"). Adresat wypowiedzi był obecny stale w polu widzenia i na różne sposoby konkretyzowany także przez odwoływanie się do wspólnoty wiary i doświadczeń religijnych, narodowych i lokalnych.

Idąc dalej, przemówienia Jana Pawła II cechuje sugestywna dramaturgia wewnętrzna, która sprawia, że słuchacz zostaje wciągnięty do współpracy z nadawcą, zaktywizowany. Nie mówiąc o luźniejszych w formie „pozdrowieniach" kończących uroczyste msze lub nabożeństwa (5 VI w Sopocie, 7 VI w Bydgoszczy i w Toruniu, 8 VI w Ełku, 10 VI w Siedlcach, 14 VI w Łowiczu, 15 VI w Krakowie, 16 VI w Starym Sączu), a biorąc pod uwagę przede wszystkim starannie przygotowane homilie papieskie, można w nich dostrzec powtarzające się scenariusze, oparte na następujących po sobie w przemyślanym porządku aktach mowy. Akty mowy, którymi szczególnie chętnie posługiwał się Papież w czasie ostatniej pielgrzymki, to witanie, pozdrowienie, dziękowanie, prośba; pouczenie i wezwanie. Wszystkie one realizują interpersonalne funkcje mowy. Funkcje te dominowały w przemówieniu powitalnym, kiedy Papież mówił: „składam dzięki", „witam", „dziękuję", „rozpoczynam", „wyrażam radość" (5 VI); we wspomnianych „pozdrowieniach" na zakończenie mszy; podczas spotkania z pracownikami LOT-u (13 VI); w przemówieniu pożegnalnym na lotnisku w Balicach (17 VI). W homiliach hierarchie funkcji zmieniają się na korzyść przekazu doktrynalnego, zawsze jednak odbiorca pozostaje w polu widzenia mówiącego. Na przykład w homilii wygłoszonej 5 VI w Sopocie Papież zaczynał od przypomnienia słów św. Pawła i misji św. Wojciecha („wspominam rocznicę kanonizacji"); potem wprowadzał akty kontaktowe: „składam dzięki" i „pozdrawiam", „witam", „wspominam", „dziękujemy"; w dalszym ciągu cytował Ewangelię i komentował ją; wzywał zebranych do pójścia za głosem powołania; odwoływał się do wspólnych doświadczeń historycznych z okresu wojny i „Solidarności"; powracał do cytowanych na początku słów św. Pawła i przesłania św. Wojciecha, na koniec zaś wzywał do podjęcia ich misji.

Podobnie – z systematycznym obudowywaniem merytorycznych treści ramą dramaturgiczną, interakcyjną, interpersonalną – konstruowane są wszyst-

kie papieskie wypowiedzi. W polu widzenia mówiącego wciąż znajduje się odbiorca, słuchacz, człowiek.

2. Od relacji „ja – wy" do wspólnotowego „my". Jan Paweł II nierzadko przemawia bezpośrednio od siebie, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, jako ten oto człowiek. Regularnie na początku wypowiedzi padają osobiste słowa wypowiedziane w pierwszej osobie, takie jak „witam", „jestem niezmiernie rad", „pozdrawiam" , „cieszę się", „dziękuję", „mówiłem". Papież ujawnia swoje osobiste doznania i uczucia („cieszę się"), odwołuje się do swojej przeszłości, w bardziej kameralnych i mniej oficjalnych sytuacjach (na przykład podczas spotkania w Wadowicach) nie skąpi informacji o sobie. Jeśli jednak zwraca się publicznie do pojedynczych osób, to są to zwykle osoby wysoko postawione, reprezentujące instytucje. Przypadkiem typowym jest zwracanie się do grupy określanej zaimkiem „wy": „Przybywam do was", „mówiłem do was", „przybywam do was z radością, bo jesteście mi bliscy", „chciałem wam również powiedzieć, że wiem o waszych trudnościach". Takie ustanowienie relacji nadawca-adresat (ja-wy) – mające wzorzec w tekstach św. Pawła: „Wiem, że *pozostanę*, i to pozostanę nadal dla *was* wszystkich, dla *waszego* postępu i radości w wierze, aby rosła *wasza* duma w Chrystusie przeze *mnie*, przez moją ponowną obecność u *was*" (Sopot, 5 VI) – pojawiało się w partiach początkowych wypowiedzi papieskich, przybierało też charakter pouczeń finalizujących spotkania: „Dlatego za świętym Pawłem *proszę was*, bracia i siostry: zdrowe zasady *miejcie* za wzorzec w wierze i miłości w Chrystusie Jezusie. Dobrego depozytu *strzeżcie* z pomocą Ducha Świętego, który w was mieszka"[5].

Jednak regularnie w toku rozwijania wypowiedzi Papież stopniowo zbliża do siebie kategorie „ja" i „wy", by ostatecznie znieść granicę między „ja" i „wy", to jest między sobą i swoim rozumieniem spraw a adresatami wypowiedzi i ich rozumieniem rzeczy; Papież zaczyna mówić w imieniu wszystkich, używając pierwszej osoby liczby mnogiej. Na przykład w sopockiej homilii z 5 VI mamy na wstępie zdanie: „*Składam* dzięki Bogu za ponowne przybycie do *was* i za wspólne świętowanie tego jubileuszu. Wielki to dzień, który uczynił *nam* Pan w swojej dobroci", a potem następują zdania: „*uświadamiamy* sobie jeszcze bardziej", „jakże jest *nam* potrzebny dzisiaj przykład jego życia", „O świętym Wojciechu *możemy* powiedzieć", „*dziękujemy* Ci", „*pragniemy* zapewnić go, [...] że *trwamy* i że *chcemy* trwać nadal". Jest to pluralis inkluzywny, „angażujący" – i to angażujący wielorako: zarówno doraźnie jako wspólnie doświadczane „teraz i tu": „*wspominamy* wrzesień 1939 roku", „*wracamy* do słów dzisiejszej liturgii", jak też poprzez ciążące na wszystkich moralne zobowiązanie: „*Nie wolno nam* również zapomnieć o historii najnowszej",

[5] Wyróżnienia w cytowanych tekstach papieskich – Jerzy Bartmiński.

„*nie wolno nam* tego nigdy zatrzeć w naszej pamięci", „dzisiaj *trzeba powiedzieć* «nie ma solidarności bez miłości»".

Mówca zakłada swoją przynależność do wspólnoty i nie dopuszcza myśli, by ta przynależność mogła podlegać zakwestionowaniu. Z kolei sama wspólnota zostaje wpisana w znane doświadczenia, zdynamizowana przez jej usytuowanie między przeszłością a przyszłością: „wracamy dziś do *początków*", „jesteśmy wezwani do budowania *przyszłości*", „idziemy w *przyszłość*". Użyta liczba mnoga, włączająca zwrotnie samego nadawcę w krąg adresatów, w istotny sposób wpływa na odbiór intencji tych wezwań, zapobiega bowiem ich widzeniu w kategoriach dydaktyzmu, którego cechą jest kierowanie pouczeń wyłącznie do innych, a nie do siebie. Tymczasem Papież sam siebie stawia w roli jednego z wielu chrześcijan odpowiadających na wezwanie Ewangelii.

3. Następstwo trybów. Z przejściem od mówienia w swoim imieniu, mówienia indywidualnego, do mówienia w imieniu wspólnoty, wiąże się inna, równolegle biegnąca ścieżka prowadząca od opisu do apelu, od prezentacji faktów do wezwania, co gramatycznie daje się zaobserwować jako regularne następstwo trybów, przechodzenie od trybu oznajmującego do życzącego i rozkazującego. Na przykład w homilii wygłoszonej 15 VI w Krakowie najpierw pojawiają się pierwszoosobowe indywidualne formy performatywne: „serdecznie *pozdrawiam*", „sercem *obejmuję* wszystkich", „serdecznie *witam* was"; potem pierwszoosobowe konstatacje wspólnotowe: „*dziękowaliśmy* Bogu", „*słyszymy* w dzisiejszej liturgii słowa", „*wiemy*, że...", „*wracamy* dziś do początków"; dopiero po nich następują wezwania formułowane w trybie rozkazującym i życzącym: „*pójdźmy* tam w duchowej pielgrzymce", „*stańmy* i *zapytajmy*, jaki fundament kładli pod tę budowlę", „*klęknijmy* przed tabernakulum", „*zejdźmy* do krypty", „*odkryjmy* na nowo".

Wezwania tego rodzaju są podbudowywane racjonalną argumentacją faktograficzną, a modalność intencjonalna (polecenia kierowane do słuchaczy) zostaje podbudowana modalnością deontyczną (stwierdzającą istnienie obiektywnych potrzeb): „*Trzeba*, abyśmy przypomnieli sobie to dobro", „*trzeba*, abyśmy postawili sobie pytanie", „*trzeba*, abyśmy na te pytania dali odpowiedź", „*spoczywa* na nas wielka *odpowiedzialność*". Szacunek dla słuchaczy, którym oszczędza się stwierdzeń trywialnych, oczywistych, sprawia, że część argumentów uzasadniających wezwania jest przekazywana w formie pytań retorycznych: „Jak nie dziękować za ten powiew Chrystusowego Ducha?", „Cóż może świadczyć o tym wymowniej niż wawelska katedra?", „Czy nie o tym samym mówi krakowska Alma Mater?"

4. Od konstatacji do powinności. W czasie pielgrzymki w roku 1999 Jan Paweł II przemawiał i jako mąż stanu (przemówienie powitalne), i jako rodak do rodaków (przemówienie pożegnalne), i jako krajan do swoich

znajomych (w Wadowicach 16 VI), jednak jako Papież przede wszystkim głosił przesłanie Ewangelii: „Bóg jest miłością". Wypowiadał prawdy teologiczne i zarazem przemawiał językiem przykazań. Jego wypowiedzi były intencjonalnie bogate i różnorodne. Jeśli zapytamy o obraz świata – rysowany przede wszystkim w homiliach – i o status ontologiczny tego świata, to stwierdzimy, że jest on sytuowany między tym, co jest, i tym, co być powinno. Modalność wypowiedzi papieskich jest twierdząco-powinnościowa. Dwie w zasadzie odmienne logiczne modalności – powiadamiająca i postulatywna – w nauce papieskiej nie wykluczają się, przeciwnie, są wiązane z sobą tak, że powinności traktowane są jako konsekwencja i integralna część pewnych konstatacji. Od konstatacji: „Bóg jest miłością"; „Człowiek szuka miłości"; „Nie ma solidarności bez miłości"; „Jesteśmy wezwani do budowania «cywilizacji miłości»" – Jan Paweł II przechodzi płynnie do postulatów: „Świadomość, że Bóg nas miłuje, winna przynaglać do miłości"; „Trzeba ciągle i wytrwale szukać dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich"; „Budujcie przyszłość godną człowieka". Postulaty są logicznym następstwem konstatacji, są im podporządkowane i zarazem przez nie motywowane.

5. Od dialogu horyzontalnego do dialogu wertykalnego. Wróćmy do punktu pierwszego, do dialogowości i tworzonego w toku dialogu poczucia wspólnoty. Podstawą konstytuowania wspólnoty były w zdecydowanej przewadze teksty biblijne (Rdz, Ps, Iz, Hi, J, Mt, Mk, Łk, Dz, Ap, Listy św. Pawła), pisma Ojców Kościoła (na przykład św. Hieronima), nauka Soboru Watykańskiego II, encykliki papieskie, teksty kardynała Stefana Wyszyńskiego; z autorów świeckich zaś – pisma Pascala i Norwida. Wszystkie przywoływane teksty tworzą zrąb tradycji kościelnej i religijnej, którą mówca przywołuje jako podstawę myślenia o wspólnej przyszłości: „Proszę was, bracia i siostry: zdrowe zasady miejcie za wzorzec w wierze i miłości w Chrystusie Jezusie"; „Przekażcie przyszłym pokoleniom orędzie Bożego miłosierdzia"; „Nieście je w nowe czasy jako zaczyn nadziei i rękojmię zbawienia". Tradycja ta nie tylko ma zakotwiczyć i ukierunkować działania współczesnych, ale też nadać im wymiar duchowy.

Dialog międzyludzki, „horyzontalny", tak starannie rozwijany, prezentowany praktycznie i utrwalany w toku całego papieskiego nauczania, przechodzi płynnie w przemówieniach i homiliach Jana Pawła II w dialog „wertykalny", w którym partnerami stają się Bóg i Maryja. Rozmowa z ludźmi jest więc rozmową z Bogiem: „Bracia i Siostry, dziękuję Opatrzności Bożej, [...] że mogę się spotkać z wami [...] Wzrok nasz kierujemy ku Tej, «która uwierzyła» [...] błagajmy Ją wszyscy [...] Dziękujemy Ci, Maryjo, [...] Czuwaj [...] nad nami, [...] Bądź pozdrowiona, Matko Syna Bożego" (Licheń, 7 VI).

6. Przenikające się porządki – kościelny i świecki. Jest pewien szczegół w papieskich przemówieniach godny uwagi ze względu na

ujawniający się w nim sposób porządkowania świata społecznego. Chodzi o powtarzające się wielokrotnie w powitaniach i w pozdrowieniach wyliczenia osób, całych grup ludzkich i zbiorowości, w których to wyliczeniach ujawniają się pewne hierarchie. Kto i w jakiej kolejności jest wymieniany, nie jest rzeczą aksjologicznie obojętną, ewokowana jest tu bowiem pewna hierarchia funkcji i hierarchia ważności. W przemówieniu powitalnym Papież jako głowa państwa watykańskiego posłużył się „językiem dyplomatycznym", stosując zasadę znaczącej kolejności: „Panie Prezydencie Rzeczypospolitej, Księże Prymasie, Księże Arcybiskupie Metropolito Gdański" (Gdańsk, 5 VI). Ale zasada ta jest obecna także we wszystkich innych wypowiedziach; kolejność wymieniania adresatów, i nie tylko adresatów wypowiedzi, jest „wymowna". Można zaobserwować dwa odmienne wzorce: kościelny i świecki, z których pierwszy opiera się na zasadzie hierarchii odgórnej, drugi zaś na zasadzie hierarchii oddolnej. I tak mamy na przykład pozdrawianie „kardynałów, arcybiskupów i biskupów, [...] kapłanów, zakonników, siostry zakonne i [...] wszystkich" (6 VI w Pelplinie); „biskupów, kapłanów, osoby konsekrowane i wszystkich wiernych świeckich" (tamże); „biskupa, duchowieństwo, osoby konsekrowane i cały Lud Boży" (7 VI w Toruniu) itd. Szereg zaczyna się regularnie od najwyższych godności duchownych, a kończy na świeckich.

Z tym sztywnym układem hierarchicznym konsekwentnie stosowanym w odniesieniu do członków wspólnoty religijnej, wspólnoty powstałej z ustanowienia założyciela Kościoła, kontrastuje układ świecki, tworzony przez ludzi: „Pozdrawiam władze samorządowe, miejskie, [...] i parlamentarzystów" (7 VI w Bydgoszczy); „witam [...] biskupa [...], żołnierzy, podoficerów, oficerów i generałów" (12 VI w Sandomierzu). W przygotowanym orędziu do konferencji Episkopatu Papież mówił o „współdziałaniu rodziny, Kościoła, szkoły, samorządu i państwa" i o budowaniu dobra wspólnego „w wymiarze osobistym, rodzinnym i społecznym". Układ członów jest taki, że na początku stawiane jest to, co bliższe pojedynczemu człowiekowi, co osobiste, rodzinne, lokalne, na końcu zaś to, co dotyczy wielkich wspólnot i godności (społeczeństwo, państwo, generałowie). Interesujące jest to, że przemawiając do pracowników nauki w Toruniu Papież zastosował szyk „kościelny", hierarchizujący odgórnie: „Rektorzy, Dziekani, Profesorowie"; „pozdrawiam [...] profesorów [...], studentów oraz cały personel administracyjny i techniczny".

W kwestii kolejności członów męskich i żeńskich obserwujemy w wypowiedziach Papieża zdecydowaną przewagę szyku „męskiego" typu „Bracia i Siostry", ale w sytuacjach innych niż wewnątrzkościelne Papież wprowadzał także nowszą, mającą w obiegu ogólnokulturowym prawo obywatelstwa formułę „żeńską": „Panie i Panowie" (na spotkaniu z rektorami wyższych uczelni w Toruniu i w przemówieniu w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej), „Siostry i Bracia", „zwracam się dziś do sióstr i braci" (przemówienie ekumeniczne w Drohiczynie, 10 VI).

7. W stronę harmonii. Język Jana Pawła II jest krystalicznie wyrazisty, jasny, komunikatywny, opiera się na fundamentalnej zasadzie szacunku dla odbiorcy. Wyrazistości i klarowności służy przejrzystość kompozycji tekstów i ich na ogół umiarkowana długość, służą temu dobitne formuły początkowe i końcowe: niektóre z nich przybierają postać wyrazistych puent. Jasności wywodu sprzyjają też krótkie zdania. Komunikatywność jest gwarantowana przez dobór słownictwa z podstawowej odmiany polszczyzny, słownictwa powszechnie znanego, dalekiego od zamkniętego profesjonalizmu teologicznego. Warto zwrócić uwagę na upodobanie do pewnego charakterystycznego zabiegu homiletycznego z zakresu wzorców spójnościowych tekstu, zabiegu bardzo ułatwiającego słuchaczowi percypowanie tekstu ze słuchu. Chodzi o układ „rozkwitający", polegający na nawiązywaniu w kolejnych członach wypowiedzi do następujących po sobie fragmentów jakiegoś popularnego, znanego wszystkim tekstu, jakim raz jest „Osiem błogosławieństw", innym zaś razem pieśń *Ciebie Boga wysławiamy* (*Te Deum*). Podobną funkcję mają powtórzenia – słów i całych schematów wyrazowo-składniowych.

Ideą naczelną przesłania papieskiego uobecnioną w formie językowej jego wypowiedzi a zakorzenioną w całym systemie przyjętych wartości jest harmonia oparta na jedności w różnorodności. W sferze etycznej jest to idea moralnego ładu świata, oparta na prawie naturalnym (Bożym) i na prawdzie, że „Bóg jest miłością". Mimo wielości wymiarów i różnorodności płaszczyzn rzeczywistości w papieskiej wizji świata następuje ich pogodzenie na zasadzie uporządkowania odgórnego. Nie oddziela się sfery przekazu religijnego od konkretów życia narodowego, społecznego, rodzinnego. Kościół jest powiązany z realiami świeckimi. Historia żyje we współczesności. W sferze języka idea harmonii ma swoje wykładniki językowe w postaci cech strukturalnych tekstu. Złożony z wielu segmentów tekst nie przestaje być znakiem integralnym. Poziom ideacyjny tekstu, na którym komunikowane są sądy o rzeczywistości, wiedza o świecie, zostaje harmonijnie wpisany w ramę komunikacyjną dialogu interpersonalnego, na którym Jan Paweł II lokuje wartości nadrzędne, wiedzę o człowieku i o stosunkach międzyludzkich. Dialogowość oznacza między innymi to, że relacja człowiek-człowiek (także: człowiek-Bóg) jest traktowana jako warunek zaistnienia relacji człowiek-rzecz, relacji człowiek mówiący – przedmiot wypowiedzi. Kosmiczny ład, którego głosicielem jest Jan Paweł II, ma oparcie w jego wizji świata z centralnym w niej obrazem Boga bliskiego człowiekowi, Boga, który jest miłością.

„MIŁUJ OJCZYZNĘ BLIŹNIEGO JAK SWOJĄ WŁASNĄ”

„... BO JESTEM POLAK”

O zsyłce Polaków do Związku Sowieckiego w lutym 1940 roku

z drem Stanisławem J. T. MAJDAŃSKIM
rozmawia Maria WRZESZCZ

Jedną z kart martyrologii Polaków podczas II wojny światowej było zesłanie przez władze sowieckie na daleką Północ Rosji, do Kazachstanu i na Syberię, setek tysięcy naszych rodaków ze wschodnich obszarów Polski, zajętych po 17 września 1939 roku przez Armię Czerwoną (na skutek tajnego traktatu Ribbentrop-Mołotow). Ich dramatyczne losy sprzęgły się symbolicznie z dziejami zesłańców polskich z XIX wieku.

W grudniu 1939 roku w Moskwie opracowany został plan, zatwierdzony przez Radę Najwyższą ZSRR, zakładający usunięcie „społecznie niebezpiecznego elementu” antysowieckiego. Na podstawie instrukcji Iwana Sierowa (tego samego, który w marcu 1945 roku „wsławił się” porwaniem 16 przywódców Polski Podziemnej) przeprowadzono w dniach 9-10 lutego 1940 roku pierwszą masową wywózkę ludności polskiej w głąb Związku Sowieckiego.

Maria Wrzeszcz: Spotykamy się często w Uniwersytecie. Dotąd nie udało mi się jednak porozmawiać z Panem o losach Pana i Pańskiej rodziny znanych mi trochę z lektury wspomnień Pana mamy[1].

Stanisław Majdański: Istotnie. Rzadko o tym mówię publicznie. Moją biografię, tak podobną do losów innych, jak choćby mojej żony Kazimiery, znają moi bliscy, i to mi wystarcza. Lata jednak upływają, wiele spraw ulega zapomnieniu. Ze znajomością historii jest u nas nie najlepiej, mam tu na myśli zwłaszcza młodzież, warto więc może przypomnieć nie tak dawne jeszcze losy Polaków.

M.W.: Jak było – z grubsza wiem, ale chciałoby się coś usłyszeć od świadka i uczestnika tamtych wydarzeń. Dlaczego znaleźliście się poza Warszawą, na Polesiu?

S.M.: Ojciec mój na początku wojny zawiózł nas, to znaczy moją mamę Reginę i nas troje: mojego młodszego brata Jana, kilkumiesięczną siostrzyczkę Elżbietę Dąbrówkę oraz mnie, do małego miasteczka Dywin koło Kobrynia, do

[1] Zob. *Polacy w Rosji mówią o sobie*, t. 3, Lublin 1995, s. 73-181.

teściów, gdzie rodzice poznali się, gdy ojciec był tam nauczycielem. Sądził, że u nich będziemy bezpieczni, a sam wrócił do zajmowanej już przez Niemców Warszawy. Okazało się, że było to rozstanie na długie lata...

M.W.: Pański ojciec Walenty Majdański (1899-1972) – pedagog, pisarz, publicysta, działacz katolicki – człowiek, który u żadnego z okupantów nie miał szans na przeżycie, cudem przetrwał wojnę. Jego brat, a Pański stryj, obecny arcybiskup Kazimierz Majdański, również cudem przeżył obozy koncentracyjne Sachsenhausen i Dachau... To świadczy o tragizmie losów Pana rodziny. W naszej rozmowie chciałabym jednak skupić uwagę na tym, co się stało później, tam w Dywinie. Dlaczego was deportowano?

S.M.: Polesie przyłączono do tak zwanej Zachodniej Białorusi. Utworzono tam system władzy sowieckiej. Jak się później okazało, przygotowano dokładne listy rodzin przeznaczonych do wywózki, kierując się kryterium szkodliwości dla ZSRR. Byliśmy oczywiście na pierwszej linii „wrogów ludu": dziadek jako leśniczy i cała jego rodzina wraz z nami „bieżeńcami" z Polski centralnej.

M.W.: Jak doszło do samej wywózki? Jak Pan zapamiętał tamto wydarzenie?

S.M.: Było jeszcze ciemno, przed świtem, gdy zbudziło nas walenie do drzwi. Do domu wtargnęli żołnierze w szarych płaszczach i charakterystycznych czubatych czapkach „budionowkach" z dużymi czerwonymi gwiazdami, uzbrojeni w karabiny i nasadzone na nie bagnety. Towarzyszyli im przedstawiciele miejscowej władzy i NKWD. Odczytano nam dekret Rady Najwyższej, że podlegamy wywózce... Dali zdaje się czterdzieści minut na spakowanie rzeczy. Zaskoczenie – tak, ale nie pamiętam lamentu, dorośli rozumieli o co chodzi. Tylko ta konsternacja – w co się ubrać i co zabrać ze sobą. Mama zachowała się bardzo dzielnie. Szybko ubrała mnie, Jaśka i Elżunię. Spakowała, co mogła, co wydawało się jej najbardziej potrzebne.

Wzięto wszystkich, którzy byli w domu: naszą czwórkę, dziadka Stanisława, babcię Józefę, prababcię Marcjannę, dorastającą ciocię Marysię i małoletniego wujka Tadeusza. Uratowało się tylko dwóch wujków, którzy byli poza domem. Saniami, bo był duży śnieg i mróz około 35 stopni, zawieziono nas do szkoły, gdzie zbierano wszystkich okolicznych zesłańców. Stamtąd dowieziono nas do stacji i załadowano do wagonów towarowych. Zdaje mi się, że na granicy przeładowano nas do właściwego „eszełonu", złożonego z zielonych, deportacyjnych wagonów z piętrowymi narami, piecykiem-kozą na środku i dziurą w podłodze do załatwiania potrzeb fizjologicznych. Znaleźliśmy miejsce na górze.

M.W.: Jak przebiegała ta podróż w nieznane?

S.M.: Na obszarach polskich, mimo że byliśmy zamknięci i pilnowani, mojej mamie udało się parę razy wyjść z pociągu i uzyskać ludzką pomoc, coś dla maleńkich dzieci. Później, po stronie białoruskiej i rosyjskiej, nie było po co wychodzić. Na postojach wnoszono do wagonów kipiatok (wrzątek) i wiadra z zupą. Było strasznie zimno. Ludzie wkładali na siebie wszystko, co mieli.

W okolicach Wołogdy umarła prababcia. Mama zapytała naiwnie, czy ją pochowają. Obiecali, a jakże, i wyrzucili ciało z wagonu. Nigdy nie zapomnieliśmy zostawionej gdzieś tam w śniegu ukochanej prababci, pierwszej ofiary tej zsyłki z naszej rodziny.

Po około trzech tygodniach wysadzono nas na stacji Chołmogorka w rejonie plesieckim w obwodzie archangielskim i skierowano do posiołka Wodopad, położonego na terenie kamienistym, z pagórkami, błotami, rzekami, wśród tajgi.

M.W.: Co tam zastaliście? Jak mieszkaliście? Jak żyliście?

S.M.: Ulokowano nas w barakach z okrągłych bali. Naszej ośmioosobowej rodzinie przydzielono jedną małą izbę. Najbardziej dokuczały nam insekty: wszy, pluskwy i karaluchy. Pluskwy były wszędzie. W nocy spadały na nas, pchały się do ciepłych ciał. Walka z nimi była beznadziejna.

Mama została „lesorubem" – obcinała gałęzie, zwoziła zrąbane drzewo, które spławiano do Dźwiny, a Dźwiną płynęło aż do Archangielska. Pracowała na wyrębie nieraz bardzo daleko od posiołka. Przychodziła czasem na kilka godzin i nocą znów wracała do tajgi. Nami opiekowali się dziadkowie. Pamiętam narty i sanki, które zrobił mi dziadek, ale po kilku miesiącach zmarł on w wieku pięćdziesięciu paru lat.

Babcia – mimo zakazu komendanta NKWD na posiołku – chodziła do lasu, skąd przynosiła grzyby i jagody. Miejscowi „siewierianie" przechowywali je w beczkach. Zimą zamarzały, odrąbywało się je siekierą i jadło. Ze stołówki dostawaliśmy trochę zupy zabełtanej mąką i około 200 gramów chleba dziennie na dziecko.

Do wojny niemiecko-rosyjskiej można było coś kupić w miejscowym sklepie, jeśli się wypełniało wygórowane normy pracy i dostawało zapłatę. Dochodziły też paczki i listy wysyłane przez ojca różnymi drogami (na przykład przez Lwów). Ratowaliśmy się wymieniając na jedzenie resztki rzeczy przywiezionych z sobą oraz rzeczy pochodzące z tych paczek.

Na Wodopadzie nie dojrzewało zboże, ale miejscowi ludzie uprawiali kartofle na zagonach wokół domów i na karczowiskach ogrzewając je dymem z ognisk. Rosła tam biała rzodkiew, buraki pastewne i brukiew.

Marzeniem były walonki podbijane gumą z opon samochodowych. Dostawali je po jednej parze pracujący w lesie. Chodziło się też w łapciach, które wkładano na stopy okręcone onucami, polewano je w zimie z wierzchu wodą, która zamarzała zatrzymując ciepło. Dla nas mama cudem zdobyła dziecinne walonki.

M.W.: Jaka była wasza sytuacja po wybuchu wojny niemiecko-rosyjskiej?

S.M.: Zapanował straszny głód. Przestały docierać paczki. Nie było też listów, które przedtem dochodziły ocenzurowane (farbą przez Niemców, nożyczkami przez Rosjan). Zaczęliśmy chorować. 19 grudnia 1941 roku zmarła na zapalenie opon mózgowych moja siostrzyczka Elżunia, najmłodszy zesłaniec. Przed śmiercią prosiła: „Chcę mięska, chcę mięska!"

W zamian za ślubną, poświęconą obrączkę (bo taką właśnie chciała Rosjanka) mama zdobyła kilka małych ryb, parę cebul i kawałek cukru. Nie uratowała jednak córeczki, która w dniu śmierci miała dwa lata i dziewięć miesięcy. Na wieczny spoczynek położyliśmy ją obok dziadka, na skłonie góry, co dobrze zapamiętałem.

M.W.: 30 lipca 1941 roku podpisany został układ Sikorski-Majski. Dlaczego nie wyjechaliście wraz z innymi Polakami?

S.M.: Teoretycznie i nas objęła „amnestia", ale nie mogliśmy opuścić posiołka Wodopad ze względu na jakieś braki w dokumentach. Z naszej rodziny jakimś sposobem udało się wyjechać tylko cioci Marysi. Oprócz nas i jeszcze jednej rodziny wszyscy udali się na południe do gen. Andersa. Do dziś nie wiem, dlaczego nie wydano nam zezwolenia na wyjazd. Jakim zagrożeniem byliśmy dla kogokolwiek? Raz listonosz pokazał nam list z ambasady w Moskwie, którego nie wolno było mu nam doręczyć i który musiał oddać NKWD.

Chora babcia nie opuszczała już nar, wujek był słaby i ledwie chodził, mamę i brata dotknęła kurza ślepota, a mnie strasznie bolały nogi. Wciąż byliśmy bardzo głodni. Próbowaliśmy piec obierki ziemniaków, nie wiem skąd wzięte... Mamie z narażeniem życia udało się dotrzeć do Archangielska, do działającej tam Delegatury Ambasady Polskiej, skąd uzyskaliśmy duże wsparcie. Otrzymywali oni pomoc z Zachodu i mieli prawo wystawiania kartek na chleb. Do dziś z wdzięcznością wspominam konsula Stanisława Gruję, wicekonsula Witolda Kuczyńskiego, w szczególności zaś porucznika Antoniego Szwałkę i panią Zdzisławę Wójcik, dzięki której mama dostała pracę w szklarni pod Archangielskiem. W dniu pogrzebu mojej mamy (22 X 1998 roku na Marysinie Wawerskim w Warszawie) dowiedziałem się, że pani Wójcik żyje. Odwiedziłem ją później.

M.W.: W jaki sposób opuściliście Wodopad?

S.M.: Mama pracowała pod Archangielskiem, a my zostaliśmy z babcią na posiołku. Dzieliło nas kilka godzin jazdy pociągiem, a potem trzynaście kilometrów na piechotę od stacji. Babcię bolały nogi. Przestała wstawać z łóżka, strasznie wychudła. Na trzy dni przed jej śmiercią przyjechała mama. Babcia bardzo chciała żyć i pomagać nam, choć z trudem znosiła to, że przeżyła wnuczkę. Do dziś słyszę wołanie babci: „Ratujcie mnie!" Umarła 15 czerwca 1942 roku. Jej bose stopy posypaliśmy maleńkimi, liliowymi kwiatuszkami. Pochowaliśmy ją obok ukochanej wnuczki. Mogiła babci była ostatnią na cmentarzu Polaków deportowanych w lutym 1940 roku na posiołek Wodopad.

Mama zdecydowała, że następnego dnia przeniesiemy się do Archangielska, chociaż był on już bombardowany przez Niemców. Mimo braku zezwolenia na zabranie wujka Tadeusza (nie zaliczano go do rodziny, był „tylko" bratem mamy i miał obowiązek pracy, chociaż był nieletni) i dzięki pomocy żydowskiego enkawudzisty (który aresztował Tadeusza, lecz wskutek błagań mamy wypuścił go) jej plan się powiódł.

M.W.: Jak długo mieszkaliście w Archangielsku?

S.M.: Spędziliśmy tam dwa lata. Choć miasto bombardowali Niemcy, było nam lepiej. Mama pracowała w szklarni, gdzie też mieszkaliśmy. Nawiązała kontakty z rosyjską inteligencją. Dorabiała robótkami na drutach. Chodziliśmy do szkoły. Nie pozwoliłem się zapisać do pionierów. Na pytanie – dlaczego? odpowiedziałem: „bo jestem Polak". Dostawaliśmy pomoc ze strony wspomnianej Delegatury (dopóki istniała) oraz od polskich żołnierzy z Bakaricy pod Archangielskiem (wspomniany już por. Szwałko), a także od polskich marynarzy ze statku „Tobruk" (z oficerów pamiętam Malinowskiego i Śmiechowskiego – jego żona też była zesłana i mama próbowała jej pomóc).

Sytuacja pogorszyła się po ujawnieniu zbrodni katyńskiej, zaraz potem zlikwidowano Delegaturę. W mieście było pełno cudzoziemców i uciekinierów z oblężonego Leningradu. NKWD wiedziało o wszystkim. Był tam szpieg na szpiegu.

M.W.: Dokąd rzucił was los po zerwaniu stosunków między Związkiem Sowieckim a rządem londyńskim?

S.M.: Tak jak inni Polacy podlegaliśmy wtedy „Związkowi Patriotów Polskich". W roku 1944 przeniesiono nas na południe, w okolice Saratowa, do rejonu Krasnyj Kut, do sowchozu Polianskaja Dolina. Wujek poszedł do dywizji Kościuszki.

Po zakończeniu wojny mama zaangażowała się w akcję repatriacyjną. Wielu ludziom pomogła, ale my jako rodzina pisarza przez cały czas byliśmy pod specjalnym nadzorem. Ojciec nadal usilnie zabiegał o nasz powrót. Nawet w czasie wojny w naszej sprawie czynione były starania, także drogami dyplomatycznymi. Gdy byliśmy już gotowi do wyjazdu, mamę aresztowano w Saratowie i wywieziono do Moskwy na Łubiankę.

M.W.: Panu i bratu udało się wrócić do kraju.

S.M.: W więzieniu mamę terroryzowano psychicznie. Usiłowano wymusić na niej zgodę na oddanie nas do sierocińca, gdzie miano nas otoczyć najlepszą sowiecką opieką. Nie ugięła się. Wskutek jej nieustępliwego żądania zezwolono nam na powrót do Polski, do ojca, od którego otrzymaliśmy dwa telegramy z Częstochowy. Współpracował wtedy z paulinami.

Był już rok 1946. W eszelonie NKWD zażądało od nas torebki mamy i zabrało z niej różne dokumenty. Po raz pierwszy zostałem zarejestrowany jako głowa rodziny. Miałem już przecież jedenaście lat i ukończone trzy lata rosyjskiej szkoły (plus szkółkę polską w ostatnim roku). Podczas podróży opiekowały się nami siostry Maria i Anna Figurzanki (mieszkały w tym samym domu). Wysadzono nas w Poznaniu, gdzie po miesiącu odnalazł nas ojciec.

M.W.: A co działo się z mamą?

S.M.: Skazano ją „tylko" na pięć lat zesłania. W drodze do Krasnojarskiego Kraju zachorowała. W Nowosybirsku przeniesiono ją z pociągu do szpitala, gdzie podczas półrocznej, ciężkiej choroby ratowali ją dwaj lekarze: zesłaniec niemiecki i Rosjanin, który robił doktorat z rzadkich chorób. Stwierdził u mamy

flegmonę. Podawano jej antybiotyki, glukozę i jakieś racje żywnościowe dla umierających... Przeżyła, choć straciła już prawie nadzieję.

M.W.: W jaki sposób staraliście się ją stamtąd wyciągnąć?

S.M.: Ojciec wszelkimi możliwymi sposobami usiłował ustalić, gdzie mama się znajduje. Mimo skrupułów zdecydował się pójść do Wandy Wasilewskiej, ale do tego spotkania nie doszło. Wybraliśmy się do Prabut, do ojca Klimuszki, franciszkanina (ojciec w tym czasie wydawał swoje książki w Niepokalanowie, z którym współpracował jeszcze za czasów ojca Maksymiliana Marii Kolbego). Powiedział nam, że mama żyje, pracuje z dziećmi i chodzi o kulach.

Gdy ojciec zdobył adres mamy, który później okazał się fałszywy, natychmiast udał się do swego przyjaciela sprzed wojny, poety Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego. Gałczyński jechał do Moskwy i obiecał, że weźmie paczkę dla mamy, żeby ją stamtąd wysłać. Przywiózł ją jednak z powrotem. Nie odważył się jej tam nadać. Bał się, czuł, że go śledzono. Sumitował się bardzo.

Pamiętam też (gdzieś w latach pięćdziesiątych) tajemniczą wizytę dwóch osób z ambasady sowieckiej oferujących pomoc w sprawie mamy, ale interesowała je przede wszystkim problematyka demograficzna, którą zajmował się ojciec, a także jego kontakty kościelne...

Po jakimś czasie doszło do wymiany listów między rodzicami. Każdego roku mama składała podanie z prośbą o powrót. Raz jeden nawet wyruszyła z Syberii i dotarła nielegalnie do Ambasady Polskiej w Moskwie, skąd ze strachu niemal ją wyrzucono. Polacy jej nie pomogli. W maju 1955 roku przyjechała do Warszawy (własnym wysiłkiem, wyprzedzając akcję repatriacyjną W. Gomułki) z paszportem sowieckim i z obowiązkiem meldowania się w Ambasadzie ZSRR. Trzeba było się starać o przywrócenie jej obywatelstwa polskiego.

M.W.: W roku 1995, po ponad pięćdziesięciu latach, odnalazł Pan groby swoich bliskich, co jest czymś bardzo niezwykłym. Proszę opowiedzieć o tym.

S.M.: Stało się to dzięki zmianom politycznym. Rzecz dziwna, na KUL przyjechał właśnie z Archangielska rektor Akademii Medycznej (obecnie Północnego Uniwersytetu Medycznego) i towarzyszący mu profesor z propozycją nawiązania wszechstronnej współpracy w zakresie ekologii. Przedstawił obraz straszliwych zniszczeń ekologicznych w Rosji. Podczas rozmów stwierdził, że ich źródłem jest „skażenie ideologiczne", a ratunkiem dla Rosji jest religia...

W wyniku zawartej umowy pojechałem do Archangielska jako przedstawiciel rektora. W oficjalnym wystąpieniu nie wypadało mi mówić o sobie. Chciałem powiedzieć tylko jedno zdanie, że jestem tu nie po raz pierwszy. Zanim jednak zabrałem głos, przemówił tamtejszy rektor, psychiatra, profesor P. Sidorow. Przedstawił mnie w wielonarodowym towarzystwie i wśród licznego grona rosyjskich dygnitarzy jako wyjątkowego gościa. Oświadczył, że jako Rosjaninowi jest mu bardzo przykro z powodu tego, co jego rodacy zgotowali mnie i całej mojej rodzinie.

Chociaż pojechałem tam z cichym zamiarem odszukania grobów i umieszczenia na nich zabranej z sobą tabliczki, jednak nie udało mi się to. Był bowiem listopad i niemożliwe było dotarcie do nich. Obiecano mi pomoc następnym razem. Spotkałem się jednak z mieszkającymi w Archangielsku Polakami, między innymi z Walentym Kornickim, pierwszym prezesem nowo założonego Związku Polaków, oraz z jego wiceprezesem – Konstancją Strusiewicz, której stryja księdza zamordowało NKWD. Stara się ona o powrót do Polski. Chcą ją przyjąć znajomi współzesłańcy, ale władze polskie są jak dotąd opieszałe.

M.W.: A jednak wreszcie dotarł Pan do rodzinnych mogił.

S.M.: Cel swój zrealizowałem dopiero w następnym roku, dzięki przychylności rektora Sidorowa i innych poznanych wcześniej ludzi oraz stypendystki Leny, odbywającej na KUL-u studia doktoranckie, i jej mamy, pani Walentyny.

Wraz z dwoma geologami i z panią Walentyną w końcu czerwca 1996 roku dotarliśmy do uroczyska Wodopad. Ku zdziwieniu moich towarzyszy trafiłem od razu. Nie zastaliśmy tam prawie niczego z czasów mojej wojennej katorgi. Wszystko zarosło trawą i lasem. Jedyny ślad stanowiły dębowe schody, pozostałość – jak sobie przypominam – po domu komendanta.

Rozbiliśmy namiot, rozpaliliśmy ognisko. W nocy było bardzo zimno, w dzień strasznie gorąco i dokuczały nam gzy. Baliśmy się usnąć, gdyż zauważyliśmy ślady niedźwiedzia. Mimo późnej pory było widno (białe noce).

Ze starszym geologiem Piotrem wyruszyliśmy na rozpoznanie terenu i udało się nam w końcu odszukać cmentarz położony na stoku góry, tak jak to pamiętałem, a na nim kopczyki mogił i z rzadka resztki powalonych krzyży. Wszystko porosłe wysokimi drzewami. Nazajutrz kontynuowaliśmy poszukiwania. Nie mogłem jednak odnaleźć grobów dziadków i siostry. Bliski rezygnacji usłyszałem nagle głos młodego geologa: „to chyba tu!" I rzeczywiście... duży, malutki i duży kopczyk na skraju dawnego cmentarza. A jednak odnalazłem ich...

Na zbitym z dwóch ściętych drzew krzyżu (na wyprawę zabraliśmy siekiery i piły) umocowałem przywiezioną z Lublina tabliczkę z imionami i nazwiskami dziadków i Elżuni, a także prababci oraz pozostałych Polaków. Wkopaliśmy go przy naszych grobach. Zabrałem garść kamienistej ziemi, pożegnałem ich wszystkich modlitwą. W oczach zachowałem pamięć tego miejsca, z którym mimo odległości i upływu czasu pozostanę związany na zawsze.

M.W.: Co pozwoliło mamie przetrwać tamte piętnaście lat na „nieludzkiej ziemi"?

S.M.: Ogromna wiara, zaufanie Bożemu Miłosierdziu i miłość do nas, dzieci. Często powtarzała, że jesteśmy jej siłą i obroną. W wielu momentach mogła powołać się na to, że ma dzieci. Podkreślić chcę, że posiadała ogromny dar wychowawczy. Nie nakazując niczego, nie powtarzając setki razy wpoiła nam poczucie polskości i religijność jako coś bardzo naturalnego. Rzecz ciekawa, nigdy nie wątpiliśmy, że wrócimy do Ojczyzny, do ojca i że mama w końcu również do nas przyjedzie, choć to było, po ludzku sądząc, beznadziejne.

Przeżyliśmy dzięki dobrym ludziom, których Pan Bóg postawił na naszej drodze. Wielu, wielu tych ludzi... A wiele razy można było po prostu zginąć. To, że przetrwaliśmy, zawdzięczamy generałowi Władysławowi Sikorskiemu (dzięki zawartemu przez niego układowi mogliśmy wyjść z tajgi), pracownikom Delegatury Ambasady Polskiej, innym zesłańcom Polakom, ale także tym licznym Rosjanom, którym pamiętamy każdy okruch dobroci ich serca. Wszyscy oni byli dla nas „jasnymi promieniami" na „nieludzkiej ziemi", w nieludzkim systemie, w zezwierzęconym, okrutnym świecie.

M.W.: Serdecznie Panu dziękuję za przypomnienie tego przejmującego rozdziału naszych dziejów ojczystych.

*

M.W.: Upłynęło trochę czasu od Pańskiego wywiadu. Czy dodałby Pan coś jeszcze?

S.M.: Rzeczywiście, był on nader syntetyczny, stąd pewne poczucie niedosytu. Tyle trudnych lat i tyle ludzi, których nawet nie wspomniałem, a którym zawdzięczam tak wiele – życie. Trzeba by to kiedyś naprawić. Poza wywiadem wygłosiłem na te tematy dwa odczyty.

M.W.: Był Pan w Moskwie rok temu...

S.M.: Tak, byłem. Jak podkreślił wspomniany rektor Sidorow, jestem – ja i mnie podobni – niejako naturalnym łącznikiem w sprawach polsko-rosyjskich. Jest w tym paradoks: mimo tylu krzywd, a może właśnie dlatego... A do Moskwy zostałem delegowany przez ks. profesora Tadeusza Stycznia – dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL, następcę ks. profesora Karola Wojtyły w kierowaniu Katedrą i Zakładem Etyki KUL – na międzynarodowy kongres rodziny. Wyjechałem w ostatniej chwili. Zostawiłem organizatorom kongresu niewielki tekst o polskich i rosyjskich tradycjach zainteresowań problematyką rodzinną; sprawy przedstawiają się dziś tragicznie, w Rosji, w Polsce, w Europie i na świecie. Promotorem-pionierem tej problematyki był zresztą u nas Walenty Majdański, mój Ojciec (zaczęło się od tekstu *Państwo rodziny*, Kalisz 1935). Kontynuuje ją mój stryj, abp Kazimierz Majdański, założyciel Instytutu Studiów nad Rodziną (Warszawa-Łomianki). Sprawy te znajdują się również w centrum zainteresowań Instytutu Jana Pawła II. Dziś problematyka ta nikogo nie dziwi, zajmuje się nią wielu, specjalne organizacje, instytucje, ruchy. Ukoronowaniem tej tradycji i troski o rodzinę jest nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Pamiętne są jego słowa: „Przyszłość świata idzie przez rodzinę" i słowa przestrogi wygłoszone w Kaliszu w 1997 roku: „Naród, który zabija własne dzieci, staje się narodem bez przyszłości".

Będąc w Moskwie zwróciłem się, w imieniu dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL, z zaproszeniem do Aleksandra Sołżenicyna, z zaproszeniem symbo-

licznym, z okazji Milenium... Pomogła mi w tym Redaktor Irina Iłowajska-Alberti (która uczestniczyła także w kongresie), jakże Polsce życzliwa, nieodżałowana – niedawno zmarła. Oczywiście, odnowiłem stare kontakty i nawiązałem nowe.

Nie potrafię tu nie wypowiedzieć chrześcijańskiej refleksji w stylu W. Sołowjowa: kochajmy Polskę, swoją Ojczyznę, by móc tak jak siebie kochać innych! Moja Matka, Regina, więzień Łubianki, pamiętała i wspominała z wdzięcznością to, co spotkało ją dobrego „na nieludzkiej ziemi", aż zdumiewało to niektórych. Nie znaczy to, by krzywdy zapomnieć, choćby ku przestrodze. Wybaczyć trzeba, gdy wina jest wyznana (można to ułatwić), ale nie powinno być przedwczesnego, „wyprzedzającego" wybaczania – wcale nie budzi ono szacunku, narusza proporcje i zaciera winy, zwłaszcza gdy nie ma się po temu odpowiedniego tytułu... Trzeba tu wiele roztropności i uwzględnienia różnic kulturowo-cywilizacyjnych, mimo słowiańskiej wspólnoty. Nie zapominajmy, że wiele złego przyszło z Zachodu, jak komunizm, który nałożył się na to, co rosyjskie, rodzime... Właśnie dlatego zwróciliśmy się w stronę Aleksandra Isajewicza, by coś wspólnie uczynić dla naszych narodów, aby granica między nami nie dzieliła, ale łączyła.

Grzegorz PRZEBINDA

SŁOWIAŃSKI DIALOG O WSPÓŁCZESNOŚCI
Sacharowa i Sołżenicyna spotkania z Janem Pawłem II

Jan Paweł II, przyjmując na audiencjach dwóch największych Rosjan drugiej połowy XX wieku, rozmawiał zarazem z przedstawicielami dwóch konkurencyjnych, ale nie wrogich sobie rosyjskich opcji światopoglądowych, których istota i znaczenie są również dobrze znane w Europie Zachodniej: opcji romantyczno-teistycznej oraz oświeceniowo-agnostycznej.

W okresie między Milenium Chrztu Rusi (1988) a ogłoszeniem listu apostolskiego *Orientale lumen* (1995) upłynęło siedem brzemiennych w historyczne wydarzenia lat. Kraje Europy Środkowej i Wschodniej uczyniły w tym czasie wielki krok w kierunku racjonalnego uporządkowania swojej przestrzeni społeczno-politycznej. Można chyba powiedzieć, nie idealizując zbyt mocno tamtego przejściowego okresu, że wtedy właśnie znacznie się przybliżył ten czas, „w którym każdy naród będzie mógł, w wolności i prawdzie, obrać drogi swojego rozwoju" (List apostolski *Euntes in mundum*, nr 13).

Już 31 maja 1991 roku w liście apostolskim na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej, skierowanym do biskupów kontynentu europejskiego, Jan Paweł II próbował naszkicować zarys nowej postawy Kościoła po jesieni ludów 1989 roku i wobec zbliżającego się upadku ZSRR, ostatecznie rozwiązanego w grudniu 1991 roku. W ciągu tych siedmiu lat Rosja i Rosjanie wielokrotnie pojawiali się w polu widzenia Papieża z Polski. Realizując świadomy i konsekwentny plan religijnej polityki wobec prawosławnej Rosji, Jan Paweł II musiał przecież działać w konkretnej sytuacji historyczno-politycznej, a do grudnia 1991 były to jeszcze czasy Związku Radzieckiego. Wielką wagę przywiązywał do osobistych spotkań z Rosjanami, co zresztą wynika z jego sposobu pojmowania chrześcijańskiego wymiaru dziejów, które przecież zawsze są dziejami człowieka. W latach 1985-1995 Jan Paweł II spotykał się nie tylko z politykami, między innymi z Gromyką, Gorbaczowem i Jelcynem, ale również z prześladowanymi w okresie radzieckim rosyjskimi humanistami i chrześcijanami.

Irina Iłowajska-Alberti, odnosząc się w 1995 roku w Lublinie do osobistych spotkań Papieża z Rosjanami, mówiła, że „w ostatnich latach los niejednokrotnie kierował Rosję ku Janowi Pawłowi II nie tylko w epizodach makrohistorii, ale również ludzkiej mikrohistorii". Nikt lepiej niż Iłowajska nie potrafił do tej pory opisać spotkań Jana Pawła II z Jeleną Bonner i Andriejem Sacharowem: „W roku 1985 Jan Paweł II przyjął na audiencji Jelenę Gieorgijewnę Bonner,

której pozwolenie na wyjazd za granicę w celu niezbędnej operacji serca okupił długotrwałą głodówką jej mąż. Myślę, że to niezwykłe spotkanie z Ojcem Świętym – w czasie, kiedy politycy i mężowie stanu obawiali się przyjąć chorą kobietę, żeby nie narazić się sowieckiej władzy – dało jej choremu sercu nie mniej siły niż pomyślnie zakończona operacja. Pamiętam tamten wieczór, kiedy Jelena Gieorgijewna kładąc się spać zapytała mnie, czy może nałożyć na szyję podarowany jej przez Ojca Świętego różaniec. «Mam takie uczucie – powiedziała, krępując się, że może robi coś nie tak wobec nie znanego jej obyczaju religijnego – mam uczucie, że z tym różańcem jestem bezpieczna». W 1989 roku oboje Sacharowowie byli na audiencji u Jana Pawła II. Andriej Sacharow zadał Papieżowi pytanie, które w tym okresie było dla niego kluczowe: czy ma się zgodzić na uczestnictwo w pracach sowieckiego organu władzy, Rady Najwyższej, reprezentującego przecież interesy komunistów. Oznaczało to udział w życiu politycznym kraju. Jan Paweł II nie oponował, dodając, że własne sumienie podpowie mu, co i jak należy robić. Andriej Dmitrijewicz był nieskończenie wdzięczny za tę odpowiedź. Stała się ona dewizą jego późniejszej pracy i walki. Można przypuszczać, że Sacharow prawdopodobnie zostałby prezydentem Rosji, gdyby nie przedwczesna śmierć, i wprowadziłby kraj na drogę, o której mówiłam wcześniej, drogę, na której Rosja stałaby się – być może – godna miłości"[1].

16 października 1993 roku, dokładnie w dniu, w którym świat obchodził piętnastolecie pontyfikatu, jedyną osobą przyjętą przez Jana Pawła II za Spiżową Bramą był Aleksander Sołżenicyn, przybyły wraz z żoną Natalią na audiencję, w której – podobnie jak we wcześniejszej wraz z Sacharowami – uczestniczyła Iłowajska-Alberti. Już pięć lat przedtem, a więc we wrześniu roku jubileuszowego 1988, w wywiadzie udzielonym podziemnemu krakowskiemu czasopismu „Arka" Iłowajska-Alberti – dziękując Janowi Pawłowi II za „wszystko to, co uczynił, aby zwrócić uwagę chrześcijan Zachodu na losy braci w Związku Sowieckim, aby uczynić z tego jubileuszu wydarzenie na miarę światową, aby ta rocznica dała początek nowej drugiej ewangelizacji Rosji" – przytaczała również słowa Sołżenicyna o Janie Pawle II: „Ma on zawsze rację, bo widzi przed sobą i ponad wszystkim Chrystusa"[2].

---

[1] I. Iłowajska – Alberti, *Miłość współweseli się z prawdą*, „Ethos" 8(1995) nr 2-3, s. 36. Sacharow został wkrótce wybrany do Rady Najwyższej ZSRR, stał się nieoficjalnym przywódcą międzyregionalnej grupy niezależnych deputowanych. Był jedną z najbardziej znanych osób w państwie i wywierał wpływ na charakter pieriestrojki. Jednak jego publiczne wystąpienia wywoływały sprzeciw nie tylko „betonu partyjnego", lecz także Michaiła Gorbaczowa, który na I Zjeździe odebrał mu głos przez odłączenie mikrofonu na mównicy. Ostatnim politycznym dziełem Sacharowa był projekt Konstytucji Związku Republik Europy i Azji jako „dobrowolnego związku suwerennych republik Europy i Azji". Demokratyczny sposób sprawowania władzy w nowym Związku miał się opierać na ekonomicznych „zasadach wolnego rynku i konkurencji". Zmarł 14 XII 1989 roku w Moskwie i został bardzo skromnie pochowany na Cmentarzu Wostriakowskim.

[2] Z Iriną Iłowajską-Alberti, redaktorem naczelnym tygodnika „Russkaja Mysl", rozmawia H. Cywiński (G. Przebinda), „Arka" 1989, nr 25, s. 71. Ten fragment wywiadu jest następnie

Sołżenicyn już wcześniej parokrotnie mówił o Janie Pawle II. Pierwsza wypowiedź pochodzi z 27 października 1978 roku i stanowi reakcję na ankietę paryskiej „Kultury" o znaczeniu wyboru Papieża-Polaka dla chrześcijan Europy Wschodniej. Wypowiedź autora *Archipelagu GUŁag*, jak to dzisiaj wyraźnie widać, miała w istocie charakter profetyczny: „W większej części świata dobrobytu chrześcijaństwo uległo rozmyciu, w innych miejscach skamienieniu. Ludzie na Zachodzie w większości zatracili poczucie skali życia i jego istoty. Tę skalę, tę istotę wniesie do Kościoła katolickiego, mam nadzieję, nowy Papież z duchowo silnej Polski, który wyrósł z uciśnionego chrześcijaństwa u siebie w ojczyźnie. Razem z katolikami wschodnioeuropejskich krajów my, Rosjanie, radujemy się głęboko z tego wyboru. Wierzymy, iż przyczyni się on do wzmocnienia naszej wspólnej chrześcijańskiej wiary w całym świecie – a tylko ona może uratować ludzkość. Polaków chcę pozdrowić szczególnie"[3].

10 maja 1983 roku, czyli w dwa lata po zamachu na Papieża na placu św. Piotra, Sołżenicyn mówił w Londynie, że „świat ateistyczny" próbował poprzez ten zamach „zniszczyć religię". Pisarzowi chodziło zapewne o ewentualne radzieckie źródła inspiracji zamachu[4], bo przecież jego bezpośredni wykonawca, Ali Agca, ateistą chyba nie był. Jan Paweł II częściowo znał, wyrosłą zarówno z humanistycznego pnia oświecenia, jak i z chrześcijaństwa, opozycyjną kulturę rosyjską. Czytał teksty Sacharowa i Sołżenicyna z zainteresowaniem i z podziwem dla postawy moralnej obu tych obrońców praw człowieka. Wielkie wrażenie wywarła na nim lektura Sołżenicynowskiego tekstu *Żyć bez kłamstwa* (1974)[5], w którym pisarz-prorok, który miał być wkrótce wypędzony na dwu-

---

cytowany w: *Jan Paweł II poza cenzurą PRL 1976-1989*, Rzym 1996, s. 225n., Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu.

[3] A. Sołżenicyn, *Otwiet polskomu żurnału „Kultura"*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 10, *Publicystika*, Wiermont-Pariż 1983, s. 352 (przekład – G.P.).

[4] Wiadomo przecież jednak na podstawie jawnych od 1994 roku dokumentów z archiwów KPZR, że Politbiuro Breżniewa przy współpracy z KGB Jurija Andropowa już 13 listopada 1979 roku sformułowało sześciopunktowy projekt „Walki z Polityką Watykanu wobec Krajów Socjalistycznych". W walkę tę włączono MSZ, Akademię Nauk ZSRR, agencję TASS, telewizję i prasę. Pierwszy punkt projektu mówił o mobilizacji władz partyjnych republik do walki z ludnością rzymsko- i greckokatolicką. W drugim punkcie nawoływano do „wymiany infomacji" z bratnimi komunistycznymi partiami w Austrii, Argentynie, Belgii, Irlandii, Włoszech, Portugalii, Francji i w Niemczech Zachodnich. W punkcie trzecim zalecono omamić „pokojową frazeologią" odpowiednie grupy w Kościele katolickim. W piątym punkcie stwierdzano, że KGB miało dowodzić za granicą, że „Jan Paweł II jest niebezpieczny dla Kościoła katolickiego". I wreszcie, Akademia Nauk miała jeszcze silniej pracować nad wzmocnieniem podstaw „naukowego ateizmu". Wśród sygnatariuszy dokumentu odnajdujemy m. in. nazwiska Konstantina Czernienki, Michaiła Susłowa, Michaiła Gorbaczowa. Por. T. Szulc, *Pope John Paul II. The Biography*, New York 1995, s. 310n.

[5] Por. C. Bernstein, M. Politi, *Jego Świątobliwość. Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, Warszawa 1999, s. 469.

dziestoletnie wygnanie, z przekonaniem twierdził, iż komunizm zmurszeje i obumrze wtedy, gdy ludzie przestaną uczestniczyć w zbiorowym kłamstwie. Po raz pierwszy opinię tę wypowiedział publicznie w przemówieniu z okazji wręczenia Nagrody Nobla w roku 1972, gdy nawoływał prostych ludzi do „nieuczestniczenia w kłamstwie i niepopierania działań kłamliwych", a do artystów mówił, że są w stanie „zwyciężyć kłamstwo!" Odwołując się do sformułowania Fiodora Dostojewskiego o moralnym charakterze piękna („Piękno zbawi świat"), Sołżenicyn wiązał je też z pojęciem prawdy i konkludował: „Jedno słowo prawdy cały świat przeciągnie"[6].

G. Weigel słusznie łączy ten Sołżenicynowski postulat z wezwaniem Jana Pawła II do „zwyciężania zła dobrem"[7]. Wydaje się jednak, że pokrewieństwo między myślą Jana Pawła II a centrum ówczesnego Sołżenicynowskiego światopoglądu jest jeszcze większe. Rosyjski pisarz bowiem od lat bardzo aktywnie występował przeciwko wywodzącej się z ateistycznego oświecenia ideologii, która – odzierając człowieka z wszelkich uczuć i intuicji transcendentnych – traktowała go niczym tryb w gigantycznym społecznym mechanizmie. W roku 1976 Sołżenicyn wypowiedział w Paryżu myśl, iż wszelkie ludzkie nieszczęścia – zarówno te na Wschodzie, jak i na Zachodzie – wzięły się stąd, iż „w późnym średniowieczu rzuciliśmy się w objęcia materii, chcieliśmy posiąść wiele przedmiotów i rzeczy, chcieliśmy żyć wyłącznie podług praw ciała, a o moralnych zadaniach zapomnieliśmy"[8].

W czerwcu 1978 roku pisarz wygłosił swoją pamiętną mowę harwardzką, w której dokonał osądu oświeceniowo-ateistycznego nurtu w historii Europy i Ameryki, nie krytykując bynajmniej Zachodu en bloc w imię apoteozy mitycznego Wschodu. Twierdził wówczas, że gdyby mógł wystąpić przed audytorium w Rosji, dokonałby krytyki wielu aspektów tamtejszej marksistowskiej rzeczywistości. Skoro jednak przemawiał w Ameryce, zajął się konsekwentnie krytycznym omówieniem kilku ważnych aspektów rzeczywistości Zachodu. Jego podstawowa teza brzmiała następująco: „Ciągły ruch wolności w kierunku zła dokonywał się stopniowo, ale pierwotna jego podstawa została stworzona przez humanistyczne, egoistyczne wyobrażenie, iż człowiek jako gospodarz tego świata nie nosi w sobie zła wewnętrznego, a wszelkie ułomności życia mają swoją jedyną przyczynę w nieprawidłowych społecznych systemach, które zatem winny być zreformowane"[9].

Nie należy tej krytycznej tezy Sołżenicyna rozumieć opacznie: pisarz nigdy nie był przeciwnikiem racjonalnych reform społecznych, ale też nigdy nie chciał uznać, że społeczne reformatorstwo może się opierać na ateizmie czy – jak było

---

[6] A. Sołżenicyn, *Publicystika w trioch tomach*, t. 1, Jarosławl 1995, s. 9, 24n.

[7] Por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu i upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 90n.

[8] Sołżenicyn, *Sobranije soczinienij*, t. 10, *Publicystika*, s. 315 (przekład – G.P.).

[9] Tamże, t. 9, s. 286.

to w przypadku Marksa – na antyteizmie, który zawsze prowadził do ideowego redukcjonizmu i przemocy w sferze polityczno-socjalnej. Miał więc na myśli tę ideologię nowych czasów, która na Zachodzie zrodziła się w areligijnym okresie odrodzenia, a swe polityczne formy ukształtowała w czasach oświecenia i później. Nazywając ten system wartości i politycznego działania „racjonalistycznym humanizmem" albo „humanistycznym autonomizmem", jego główny fundament dostrzegał w fakcie „oderwania człowieka od wszelkiej stojącej ponad nim siły".

Zakręt renesansu, jak mówił w Harvardzie Sołżenicyn, był historycznie nie do uniknięcia, ponieważ wieki średnie zabrnęły poniekąd w ślepy zaułek stłumiwszy fizyczną naturę człowieka na rzecz jego duchowej istoty. Tym niemniej ideologie, które zapanowały w czasach późniejszych, miast szukać możliwości zharmonizowania duchowości człowieka z jego materialnością, odwróciły się całkowicie od Ducha ku Materii: „Humanistyczna świadomość, która ogłosiła się przywódcą ludzkości, nie dostrzegała w człowieku zła wewnętrznego, nie stawiała przed człowiekiem zadań, które stanęłyby ponad ziemskim szczęściem, a tym samym sprowadziła na niego niebezpieczeństwo uległości wobec człowieczych materialnych potrzeb". W odniesieniu do wolności Sołżenicyn stwierdził, że „sama w sobie" i „nieokiełznana" w żaden sposób nie rozwiązuje ona problemu sensu ludzkiego istnienia. Przypomniał, że polityczne ustroje demokratyczne – od czasów ich narodzin aż do końca XIX wieku – uznawały zarówno prawa jednostki ludzkiej, jak i jej wolność za rezultat Bożego pochodzenia człowieka. Ludzka wolność była poddawana probierzowi religijnej odpowiedzialności, stając się w pełni sobą, gdy wybierała dobro. Gdy tylko wiek XX odrzucił moralne dziedzictwo wieków chrześcijańskich, natychmiast zaczął kształtować swoje państwowe systemy na modłę materialistyczną: „Zachód wywalczył wreszcie prawa dla człowieka, i to nawet w nadmiarze – ale jednocześnie nastąpił tu zmierzch świadomej odpowiedzialności człowieka wobec Boga i społeczeństwa".

Zdaniem Sołżenicyna, ten „nieokiełznany humanizm", idąc w swoim rozwoju w kierunku materializmu, otworzył drogę ateistycznemu socjalizmowi i komunizmowi. Właśnie dlatego Marks mógł już w 1844 roku powiedzieć, iż „komunizm jest naturalizowanym humanizmem". Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został tu uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Przeto szlak, na który ludzkość wstąpiła w czasach późnego renesansu, stał się – zdaniem Sołżenicyna – drogą nauczki, wzbogacił co prawda człowieka negatywnym doświadczeniem, ale zarazem pozbawił go wiary w ponadziemską, Wyższą Całość: „Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia – to po cóż by się rodził dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cieleśnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest – widać – bardziej duchowe: nie polega ono na zachłyśnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem na ich radosnej konsumpcji, ale na

stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia"[10].

To prowidencjalne, a zarazem skierowane przeciwko oświeceniu i marksizmowi centrum światopoglądu Sołżenicyna[11] musiało być wówczas szczególnie bliskie Janowi Pawłowi II, który już w roku 1986 w encyklice *Dominum et Vivificantem* pisał następująco o stosunku ateizmu do marksizmu:

„Opór stawiany Duchowi Świętemu, który ukazuje św. Paweł w wymiarze wewnętrznym i podmiotowym jako napięcie, walkę i sprzeciw w sercu ludzkim, znajduje niestety w różnych epokach dziejów, a zwłaszcza w epoce nowożytnej, swój wymiar zewnętrzny, zobiektywizowany jako treść kultury i cywilizacji, jako system filozoficzny, jako ideologia, jako program postępowania i kształtowania ludzkich zachowań. Najwyższym tego wyrazem jest materializm, z jednej strony w jego postaci teoretycznej jako system myślenia; z drugiej strony w postaci praktycznej jako sposób odczytywania i wartościowania faktów oraz jako odpowiadający temu program postępowania. Systemem, który najbardziej rozwinął i doprowadził do ostatecznych konsekwencji praktycznych tę formę myślenia, ideologii i działania, jest materializm dialektyczny i historyczny, uznawany wciąż za żywotną treść marksizmu.

W teorii i w praktyce materializm wyklucza radykalnie obecność i działanie Boga, który «jest duchem», w świecie, a nade wszystko w człowieku, z tej podstawowej przyczyny, że nie przyjmuje Jego istnienia, będąc systemem istotowo i programowo ateistycznym. Przejmującym zjawiskiem naszych czasów, któremu Sobór Watykański II poświęcił kilka ważkich paragrafów, jest ateizm. I chociaż nie można mówić o ateizmie w sposób jednoznaczny ani też sprowadzać go do filozofii materialistycznej – istnieją bowiem inne jeszcze jego odmiany i można by powiedzieć, że często używa się tego słowa niejednoznacznie – tym niemniej jest rzeczą oczywistą, iż prawdziwy i właściwy materializm, rozumiany jako teoria wyjaśniająca rzeczywistość i przyjęty jako zasada kluczowa działania jednostkowego i społecznego, ma charakter ateistyczny" (nr 56).

Osiem lat później, w roku 1993, Jan Paweł II przyjął w Watykanie Sołżenicyna. W tym samym roku ukazała się światopoglądowa książka Papieża zatytułowana *Przekroczyć próg nadziei*, w której między innymi napisał: „Odpowiedzialny jest człowiek, ludzie, ideologie, systemy filozoficzne. Powiedziałbym, odpowiedzialna jest walka z Bogiem, systematyczna eliminacja wszystkiego, co chrześcijańskie, która w znacznej mierze zdominowała myślenie i życie Zachodu od trzech stuleci. Marksistowski kolektywizm jest tylko «gorszym wydaniem» tego programu"[12].

---

[10] Tamże, s. 294-297.

[11] Zob. G. Przebinda, *Sołżenicyn w sporze z tradycją oświecenia*, „Ethos" 8(1995) nr 2-3, s. 126-137.

[12] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 109.

Proces odchodzenia od Boga w nowożytnej Europie dokonywał się, jak twierdzi Jan Paweł II, przede wszystkim we Francji, poczynając od filozofii Kartezjusza. To on bowiem zapoczątkował „odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania". Stanowiło to początek „nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu", śladami bowiem racjonalisty Kartezjusza poszli encyklopedyści francuskiego oświecenia[13] oraz ich historyczne dziecię rewolucja francuska, która „podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na gruncie tego kultu deklarowała wolność, równość i braterstwo. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność"[14]. Najostrzej, choć równie przekonująco, brzmi teza Jana Pawła II, że „racjonalizm oświeceniowy godzi w całą chrześcijańską soteriologię, czyli refleksję teologiczną o zbawieniu". I znów – jakby w zgodzie z przekonaniem Sołżenicyna, że mentalność oświeceniowa zatraciła poczucie grzechu[15] – Jan Paweł II dodaje: „Syn Boży nie przyszedł na świat, aby świat potępić, ale żeby świat zbawić" (por. J 3, 17). „Ten świat, jaki zastał Syn Boży stając się człowiekiem, zasługiwał na potępienie, a to z racji grzechu, który w nim zdominował dzieje człowieka, poczynając od upadku pierwszych ludzi. Ale to jest z kolei ten punkt, z którym się absolutnie nie godzi umysłowość pooświeceniowa. Nie godzi się mianowicie z rzeczywistością grzechu, w szczególności nie godzi się z grzechem pierworodnym"[16]. Można

---

[13] Jan Paweł II mówi co prawda, że dokonali oni „definitywnej afirmacji czystego racjonalizmu", ale byli oni przecież raczej dogmatycznymi empirystami. Jest tu jednak konsekwentne przejście od racjonalnego subiektywizmu ontologicznego do ateistycznego empiryzmu, choć jeszcze w XVII wieku Kartezjusz – inaczej niż La Mettrie, Condillac, Diderot, Voltaire w następnym stuleciu – wierzył w Boga i w Jego obecność w dziejach.

[14] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 56.

[15] W Rosji w drugiej połowie XIX wieku tezę o bezgrzeszności człowieka głosiła większość ateistów i antyteistów (Wissarion Bieliński, Iwan Turgieniew, Aleksander Hercen, Nikołaj Czernyszewski, Gieorgij Plechanow). Największym przeciwnikiem pooświeceniowej „ludzkiej bezgrzeszności" był wtedy Fiodor Dostojewski.

[16] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 59. Tu znów wkraczamy na polskie poletko, bo Papież, mając na myśli swą pielgrzymkę do Ojczyzny w roku 1991, dodaje: „Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy «programu oświeceniowego» poczytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności persona non grata" (tamże, s. 60). Irina Iłowajska-Alberti rok po tej pielgrzymce porównywała sens wypowiedzi Papieża z istotą mowy harwardzkiej Sołżenicyna i widziała podobieństwo w sposobie, w jaki odnoszono się w Polsce w 1991 roku do posłania Papieża, do amerykańskiej reakcji na wystąpienie Sołżenicyna w roku 1978. „Znałam treść mowy harwardzkiej przed jej wygłoszeniem i radziłam wówczas Aleksandrowi Isajewiczowi, aby dla własnego dobra «zmiękczył» jej ton. Ale Sołżenicyn odrzucił moje sugestie. Chciał wypowiedzieć się pełnym głosem w obronie podstawowych wartości. Powiedział mi wtedy: «Niechże pani zrozumie, że wszelkie nieszczęścia spadają na ludzi dlatego, że zapomnieli oni o Bogu». Zapamiętałam tę frazę na całe życie. Zapomina się o Bogu w imię wolności, w imię pluralizmu,

śmiało powiedzieć, że ta teza Jana Pawła II – skierowana przeciwko narodzonemu w oświeceniu poczuciu naturalnej bezgrzeszności człowieka wyzwolonego z „teistycznych przesądów" – do dziś stanowi polemiczne centrum jego światopoglądu i z niej również wynika jego religijno-duchowa oraz intelektualna opozycja wobec moralnego permisywizmu naszych czasów („wsio pozwoleno" – jak mówił ze zgrozą Fiodor Dostojewski pod koniec XIX wieku, czyli „jeśli nie ma Boga i nieśmiertelności duszy, to wszystko wolno"). Zwracając się już w 1996 roku do uczestników zakończonego w Castel Gandolfo kolokwium na temat „Oświecenie dzisiaj" (8-10 VIII), Gospodarz spotkania potwierdził swoją polemiczną – wynikającą z teologicznej wizji dziejów – opinię na temat antyteistycznego oświecenia: „Podczas prezentacji opracowań i dyskusji, która się po niej wywiązała, starałem się nie tylko śledzić nić przewodnią argumentów, lecz także znaleźć sposób ujęcia wyłonionych kwestii w perspektywie teologicznej. Za punkt wyjścia przyjąłem samo słowo «oświecenie». Nie ma potrzeby rozwodzić się nad naturą i historyczną wagą tego zjawiska kulturowego, ponieważ są one dobrze znane. Znany jest również wpływ oświecenia na chrześcijaństwo w Europie. Stało się ono w pewnym sensie duchem sprzeciwu wobec wiary chrześcijańskiej, kontestacji opierającej się na przesłankach racjonalistycznych. Jest to jedna z kwestii, którą poruszyłem w mojej książce *Przekroczyć próg nadziei*"[17].

Jednak Jan Paweł II dalej mówi, że samo słowo „oświecenie" można także rozumieć jako „iluminację", czyli „dar światła z wysoka" – w takim sensie jest ono poznaniem rzeczywistości przez wolnego i rozumnego człowieka, ale dzięki Bożemu impulsowi. Tutaj wkraczamy już w dziedzinę metahistoryczną, zwracamy się ku przeszłym, ale przecież także określającym ludzką teraźniejszość i przyszłość, czasom Pięćdziesiątnicy: „Tamten dzień objawił światło i moc, których źródłem jest Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa". W kontekście tych dwóch rodzajów „oświecenia": historyczno-immanentnego, które swą siłę odnajdywało w naturalnym i co najwyżej deistycznym rozumie wolnego człowieka, i tego transcendentnego, które Jan Paweł II wiąże z konkretnym aktem zesłania Ducha Świętego – nie sposób się nie odnieść do rosyjskiej tradycji myślowej XIX wieku, która zresztą w prostej linii prowadzi do Aleksandra Sołżenicyna. Jedną z najważniejszych postaci rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej pierwszej połowy ubiegłego stulecia był Nikołaj Gogol, który w swoich dziełach z pierwszego okresu twórczości (*Martwe dusze*, *Rewizor*) dał realistyczno-ironiczny opis rosyjskiej rzeczywistości swoich czasów. Przez

---

w imię demokracji. Żadna z owych form (a wolność odrzucająca Boga jest tylko formą, i to złą) nie zastąpi Boga" („*Rosję uratują młodzi Rosjanie*". Z I. Iłowajską-Alberti rozmawia G. Przebinda, „Arka" 1992, nr 39-40, s. 127).

[17] Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat „Oświecenie dzisiaj"*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999, s. 217.

rosyjską „pooświeceniową" krytykę został nawet uznany za głównego patrona Nowego Oświecenia. Jego przedstawiciele w Rosji twierdzili aż do końca XIX wieku, że człowiek sam w sobie jest bezgrzeszny, „winne" zaś jest środowisko, w którym wzrasta i działa, a niektórzy nawet dokonywali apologii „mitycznego grzechu pierworodnego"[18]. Gogola jednak nie da się wpisać w żadne ideologiczne ramki, tym bardziej w ramki Nowego Oświecenia, które w Rosji XIX wieku często przybierało „kainowskie" lub wulgarno-materialistyczne fomy. W drugiej połowie życia przeżył on religijny wstrząs światopoglądowy i opublikował *Wybrane fragmenty z korespondencji do przyjaciół* (1847), z powodu których odwrócili się od niego dawni apologeci. Gogol pisał w nich: „Powtarzamy, że nadal jeszcze nie rozumiemy, co oznacza «oświecenie». Jeszcze nawet nie zastanawialiśmy się nad tym, skąd przyszło to słowo i co ono oznacza. [...] Oświecić – nie oznacza nauczyć ani nawet wykształcić czy też objaśnić, lecz przede wszystkim – przeniknąć człowieka we wszystkich jego aspektach, a nie tylko w umyśle, przeprowadzić jego naturę poprzez pewien oczyszczający ogień. Słowo to zostało wzięte z naszej Cerkwi, która wypowiada je już prawie tysiąc lat, nie bacząc na wszystkie mroki i ciemne mgły, które ją zewsząd otaczały. Archijerej nie przypadkiem podczas uroczystej służby swojej, podnosząc w obu rękach trójczłonowy świecznik symbolizujący Boga-Trójcę i świecznik dwuczłonowy symbolizujący Jego zstępujące na ziemię Słowo w swej podwójnej naturze, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, wszystkich nimi oświeca, mówiąc: «Światło Chrystusowe wszystkich was przenika»"[19].

Trudno byłoby sądzić, że podobna wypowiedź Papieża zrodziła się pod wpływem lektury Gogola, ale na pewno można powiedzieć, że w tej kwestii spotkali się w pół drogi dwaj chrześcijanie XIX i XX wieku: prawosławny pisarz z Rosji oraz katolicki Papież i myśliciel z Polski. Przeto Sołżenicyn, autor

---

[18] „Biblię" tego nurtu stanowiły dwie powieści: *Kto winien?* Aleksandra Hercena (1845) oraz *Co robić?* Nikołaja Czernyszewskiego (1862). Michaił Bakunin, najbardziej „romantyczny" i krzykliwy z rosyjskich antyteistów, podstawę swego socjalnego rewolucjonizmu odnajdywał nawet w apologii grzechu pierworodnego. W latach siedemdziesiątych pisał, że przez ten akt „człowiek wyzwolił się, odłączył od świata zwierzęcego i stał się człowiekiem; zapoczątkował swoją historię i swój czysto ludzki rozwój poprzez akt nieposłuszeństwa i poznania, tj. przez bunt i przez myśl" (M. B a k u n i n, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1965, s. 56n.).

[19] N. W. G o g o l, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992, s. 118n. Podobnie zresztą twierdził jeden z ojców słowianofilstwa rosyjskiego, Aleksy Chomiakow, z tym że odrzucał on całkowicie rzymskokatolickie dziedzictwo ratio: „Duch Boży, przemawiający przez Pismo święte, pouczający i oświecający przez Świętą Tradycję Kościoła powszechnego, nie może być pojęty rozumem. On jest dostępny tylko pełni ludzkiego ducha pod natchnieniem łaski. Próba wniknięcia w dziedzinę wiary i jej tajemnic jedynie ze świecznikiem rozumu stanowi zuchwałość w oczach chrześcijanina nie tylko szaloną, lecz również przestępczą. Tylko światło z nieba zstępujące i przenikające całą duszę człowieka może mu wskazać drogę; tylko siła darowana przez Ducha Bożego może go wznieść na te nieosiągalne wysokości, gdzie jawi się Bóstwo" (*Nieskolko słow prawosławnogo christianina o zapadnych wieroispowiedanijach*, w: A. S. C h o m i a k o w, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 2, *Raboty po bogosłowiju*, Moskwa 1994, s. 46).

Archipelagu GUŁag, był przyjmowany w Watykanie w 1993 roku nie tylko jako ten, który poprzez słowo przyczynił się do obalenia komunizmu, ale również jako kontynuator chrześcijańsko-humanistycznej tradycji Nikołaja Gogola, Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa. Audiencja trwała stosunkowo długo (półtorej godziny), rozmowę prowadzono w języku rosyjskim (w razie potrzeby pomocą służyła jako tłumacz Iłowajska-Alberti, znająca biegle siedem języków, biernie – także polski). W wywiadzie dla radia watykańskiego Sołżenicyn oświadczył, że jest głęboko poruszony rozmową i nie potrafi w paru słowach określić istoty swoich wrażeń.

Dziennik watykański „L'Osservatore Romano" ograniczył się do podania suchej informacji o audiencji, więc najlepszym źródłem informacji w tej sprawie stał się wywiad, którego udzieliła włoskiemu dziennikowi katolickiemu „Avvenire" Iłowajska-Alberti. Tematem rozmowy Papieża z Sołżenicynem był upadek komunizmu, sytuacja panująca wówczas w Rosji, męczeństwo chrześcijan pod jarzmem komunistycznym, potrzeba rechrystianizacji Rosji i wreszcie – stosunki między Kościołem katolickim a prawosławiem: „Sołżenicyn – mówi Irina Alberti – przy całym swoim ogromnym szacunku dla Jana Pawła II, którego uważa za największego człowieka naszych czasów, pozostaje jednak pod wpływem tak historycznych uprzedzeń intelektualistów rosyjskich w stosunku do Watykanu, jak też i pewnych fanatycznie antykatolickich tendencji dzisiejszej emigracji rosyjskiej. Co więcej, uważa Rosję za kraj wyłącznie prawosławny i praktycznie nic nie wie o relacjach pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem. Toteż w rozmowie wysuwał zarzuty – nie w stosunku do Papieża, lecz wobec Kościoła katolickiego – że w ciągu wieków Kościół ten patrzył z góry na prawosławie jak na jakąś gorszą religię, a dzisiaj, po upadku komunizmu, próbuje ekspansji na tereny Rosji mianując biskupów i wysyłając misjonarzy"[20].

Ze świadectwa Iłowajskiej wynika, że odpowiedź Papieża wywarła na Sołżenicynie wielkie wrażenie. Jan Paweł II mówił o cierpieniach Cerkwi pod panowaniem komunistów i nawiązywał do męczeństwa pierwszych chrześcijan[21]. Przypominał o swoich inicjatywach i dokumentach wydanych w związku

---

[20] Wszystkie informacje na temat przebiegu tej audiencji podaję za tekstem Jerzego Turowicza, który streszcza wywiad z Iriną Iłowajską-Alberti: *Sołżenicyn u Ojca Świętego*, „Tygodnik Powszechny" 28 XI 1993, s. 13.

[21] W siedem lat później, 7 V 2000 roku, podczas ekumenicznej uroczystości w rzymskim Koloseum, wspominającej męczenników i świadków wiary XX wieku, Jan Paweł II jako pierwszego wymieni patriarchę Tichona (zm. 1925); por. G. G r e c o, *Per fare memoria dei discepoli di Christo*, „L'Osservatore Romano" 8-9 V 2000, s. 8. Przypomnijmy, że Patriarcha ustanowiony świętym przez Cerkiew rosyjską w 1989 roku pisał 7 XI 1918 roku w liście do Lenina: „Krew naszych braci, bestialsko zamordowanych z twego rozkazu, płynie rzekami i woła o pomstę do nieba [...]. Obiecałeś wolność, ale jej nie dałeś, wykorzystując swą władzę dla prześladowania bliźnich i unicestwiania niewinnych". G. P r z e b i n d a, J. S m a g a, *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku*, Kraków 2000, s. 293. Drugim świadectwem w Koloseum były losy Olgi Jafy (zm. 1959),

z Milenium Chrztu Rusi, których Sołżenicyn, naturalnie, nie czytał. Jan Paweł II wyjaśniał, iż postawa dialogu Kościoła katolickiego wobec Cerkwi ma swe źródła i inspiracje w dokumentach Vaticanum II. Sołżenicyn, który nie wiedział zbyt wiele nawet na temat dokonań Soboru, przyznał za to Papieżowi rację, gdy ten mówił, że „w Rosji żyją liczni katolicy, Polacy i Litwini, Ukraińcy i Niemcy, rozproszeni na skutek deportacji – szczególnie w czasach stalinowskich – po całym terytorium Rosji. Kościół katolicki pragnie im jedynie zapewnić opiekę i posługę duszpasterską". W odniesieniu do sytuacji panującej w ówczesnej Rosji (gdzie Sołżenicyn powróci za pół roku po okresie dwudziestoletniej przymusowej emigracji) obaj rozmówcy zgodzili się, że nie ma potrzeby, ani w Rosji, ani w Europie Środkowo-Wschodniej, „brutalnego przejścia do kapitalizmu pozbawionego wartości, co wobec zniszczeń dokonanych przez komunizm w dziedzinie duchowej, grozi powstaniem mentalności czysto konsumpcyjnej". Papież dziwił się, że Sołżenicyn dobrze znał encyklikę *Rerum novarum* i nawet powoływał się na krytyczne stanowisko Leona XIII wobec ograniczeń kapitalizmu. Pisarz rosyjski nie znał jednak nowej encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, nie miał też wiedzy na temat aktualnego stanu społecznej nauki Kościoła katolickiego. Gdy Irina Iłowajska mówi na koniec, że chociaż poglądy obu uczestników dialogu były dość zbliżone, to jednak różnił ich fakt, że „Sołżenicyn patrzy na dzisiejszy świat z dużym pesymizmem, Jan Paweł II zaś, nie popadając w łatwy optymizm, pokłada nadzieję w Bożej Opatrzności nad światem", tym samym trafia w sedno różnic światopoglądowych między Papieżem a pisarzem. Dodam, że była wówczas rzeczywista szansa na uczynienie wielkiego kroku nie w tyle w dziedzinie porozumienia Cerkwi z Kościołem katolickim, bo przecież Sołżenicyn w żaden sposób nie mógł reprezentować w Watykanie hierarchii cerkiewnej, ale przynajmniej w sferze stosunków polsko-rosyjskich. Dwa dni przed wizytą w Watykanie Sołżenicyn przyjął w Liechtensteinie ustne zaproszenie księdza profesora Tadeusza Stycznia do złożenia wizyty w mieście unii lubelskiej 18 maja 1995 roku, czyli w dniu 75. urodzin Papieża, z wykładem w Instytucie Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jednak do odwiedzin tych nie doszło, „duży pesymizm" Sołżenicyna nie pozwolił mu bowiem opuścić Rosji w kolejnych latach jej kryzysu moralno-politycznego. A i ziarno ówczesnej rozmowy z Papieżem do dzisiaj nie wzeszło; Sołżenicyn w żaden istotny sposób nie pogłębił swojej wiedzy na temat stosunku polskiego Papieża do Rosji i do fundamentalnych problemów naszych czasów.

Na podstawie analizy wszystkich wcześniejszych tekstów Sołżenicyna sądzę, że świat jego idei zmienił się po powrocie do Rosji w sposób zasadniczy. W kasandrycznej pracy *Rosja w zapaści* (1998) dał on bowiem nie tylko surową

---

nauczycielki i malarki, więzionej w łagrze na Wyspach Sołowieckich w latach 1929-1931, o czym napisała wspomnienia zatytułowane *Wyspy szczęśliwych* (przechowywane w głównej bibliotece Petersburga).

diagnozę stanu publicznej moralności w Rosyjskiej Federacji czasów Jelcyna, ale również przemieszał uniwersalną metafizykę z nacjonalizmem. Uległ tu wyraźnie pokusie klasycznego słowianofilstwa (Aleksy Chomiakow, Iwan Kiriejewski, Konstantin Aksakow), które w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia z jednej strony zwalczało z pozycji prowidencjalno-transcendentnych „pooświeceniowy" i heglowski antyteizm Hercena, Bielińskiego i Bakunina, ale z drugiej strony remedium na wszelkie nieszczęścia Rosji odnajdywało w autarkicznej zasadzie narodowej[22]. Tym samym tropem poszedł w latach sześćdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Fiodor Dostojewski, genialnie opisując potworne rezultaty rewolucji opartej na negacji Boga, a zarazem popadając w podobną pułapkę bezbożnego nacjonalizmu. W tym rosyjskim sporze kosmopolitycznego ateizmu z nacjonalistycznym quasi-prowidencjalizmem Sołżenicyn lubił się powoływać na tradycję Sołowjowa, który – jako jeden z niewielu Rosjan XIX wieku – umiał tu odnaleźć trzecią drogę. Był to szlak chrześcijaństwa ewangelicznego, rozumnie zakorzenionego w tradycji narodowej: „Narodowe cechy szczególne, lokalna kościelna tradycja, nie mogą być podstawą prawdziwej wiary i Kościoła, ale zarazem owe cechy nie są czymś obojętnym i niepotrzebnym. Żaden naród nie może posiąść w Kościele wyłącznej przewagi i panowania, ale zarazem żaden naród nie jest pustym i obojętnym materiałem życia kościelnego, lecz każdy przedstawia sobą określony aktywny organ powszechnego ciała Chrystusa [...] Chrześcijaństwo odrzucając nacjonalizm ratuje narody, albowiem ponadnarodowe nie znaczy nienarodowe"[23]. W pracy *Jak odbudować Rosję?* Sołżenicyn powoływał się na inne, jeszcze bardziej dobitne stwierdzenie Sołowjowa w tej materii: „Każdy, nawet najmniejszy naród jest niepowtarzalną cząstką Bożego zamysłu. Trawestując chrześcijańskie przykazanie miłości Włodzimierz Sołowjow napisał: «Będziesz miłował wszystkie inne narody jak swój własny»"[24].

W teoretycznej części wspomnianej pracy *Rosja w zapaści* Sołżenicyn wyraźnie odróżnił „szowinistyczny nacjonalizm" od „rosyjskiego patriotyzmu". Uważał bowiem – znów powołując się na Sołowjowa – że każdy naród ma swoją genezę i przeznaczenie w sferze ponadhistorycznej: „Bez wątpienia odwieczne istnienie plemion leżało w zamyśle Stwórcy. W odróżnieniu od wszelkich innych ludzkich wspólnot i organizacji – etnos, podobnie jak rodzina i osoba, nie przez człowieka został wymyślony". I to właśnie nakazuje pisarzowi potępiać wszelki rasizm, w tym również wielkoruski: „W żadnym wypadku nie jestem skłonny do wyolbrzymiania znaczenia narodów, albowiem silnie odczu-

---

[22] Por. A. Bezwiński, *Iwan Kiriejewski – krytyk i myśliciel (Korzenie rosyjskiego nacjonalizmu)*, Toruń 1993. Surową krytykę nacjonalistycznego słowianofilstwa przeprowadził jako pierwszy Władimir Sołowjow w cyklu tekstów *Problem narodowy w Rosji (1883-1891)* publikowanych w liberalnym piśmie „Wiestnik Jewropy".

[23] Sołżenicyn, *Sobranije soczinienij*, t. 5, s. 13.

[24] Tenże, *Jak odbudować Rosję?*, 1990, s. 15.

wam wyższe kryterium – miarę Nieba". Taką uniwersalną funkcję powinno spełnić odrodzone prawosławie: „Prawosławie, zachowane w naszych sercach, zwyczajach i postępowaniu, umocni tę duchową atmosferę, która jednoczy Rosjan wokół wartości wyższych niż plemienne"[25]. W myśli Sołżenicyna, w postaci, w jakiej wykrystalizowała się ona w jego nowej książce, widać pewną chęć teoretycznego pogodzenia tradycji oświeceniowo-demokratycznego uniwersalizmu z romantycznym pojmowaniem narodu jako duchowej (nie zaś biologicznej) wspólnoty, która nie wpisuje się w formalno-prawne związki.

Ale jest to niestety tylko chęć, nie poparta uniwersalną wrażliwością na konkretne problemy dnia dzisiejszego: widać to wyraźnie na przykładzie stosunku Sołżenicyna do pierwszej wojny w Czeczenii. Los muzułmańskich Czeczenów nie wywołuje u niego żadnego współczucia. Przecież „rzekomi bracia z Kaukazu"[26] najpierw poparli bolszewików w wojnie domowej, potem wybili procarskich Kozaków, za co Feliks Dzierżyński nagrodził ich ziemiami ofiar na prawym brzegu rzeki Terek. W 1942 roku wraz z Inguszami poparli oni Hitlera i dopiero wtedy zostali wysiedleni z Kaukazu przez Stalina. Ale już w roku 1957 Nikita Chruszczow przywrócił Czeczenii wszystkie prawa, dodając jej jeszcze ziemie na lewym brzegu Tereku. Potem mamy Sołżenicynowski opis czeczeńskich okrucieństw wobec Rosjan od wiosny 1991 roku i bezlitosną diagnozę pisarza na przyszłość: „bezzwłocznie należy uznać niepodległość Czeczenii, odciąć ją od rosyjskiego ciała, pozwolić jej spróbować istnieć w charakterze niepodległego kraju, ale tak samo bezzwłocznie oddzielić ją silnym wojenno-granicznym kordonem, pozostawiając naturalnie lewy brzeg Tereku przy Rosji [...] I uczynić wszystko, aby przyjąć z Czeczenii wszystkich chętnych Rosjan, a dobrą setkę tysięcy Czeczenów-migrantów, rozsianych po Rosji w kryminalnej komercji, ogłosić za cudzoziemców i zażądać albo dowodu na użyteczność ich działalności dla Rosji, albo natychmiastowego wyjazdu"[27].

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób pisarz godził podobną egoistyczno-narodową buchalterię – która, przyznajmy, jest rzeczywiście oparta na historycznych faktach – ze swoją transcendentną metafizyką i wrażliwością moralną? Nie jest tu on jednak pierwszy ani jedyny na rosyjskim gruncie. Dziewiętnastowieczny rosyjski „teista", Iwan Aksakow, na którego Sołżenicyn wielokrotnie się powołuje, popierał w 1864 roku działalność Murawjowa Wileńskiego (Wieszatiela) skierowaną przeciwko „łacinnictwu i polonizmowi". Można więc powiedzieć, że od momentu wizyty Sołżenicyna u papieża Jana Pawła II w roku 1993 myśl pisarza ulegała procesowi stopniowej degradacji – chyba dlatego nie uznał on audiencji za istotne wydarzenie swego życia. Wydaje się także, iż nawet „tamten Sołżenicyn", a więc Sołżenicyn sprzed roku 1993, nie tak wni-

---

[25] Tenże, *Rossija w obwale*, Moskwa 1998, s. 115, 158, 187.

[26] Tamże, s. 72.

[27] Tamże, s. 84n.

kliwie jak Jan Paweł II opisywał stosunek „ludzkiego" do „Bożego" w chrześcijaństwie. Pisarz chyba zbyt często, ciągle w antyoświeceniowym i antyliberalnym słowianofilskim duchu, ulegał pokusie depersonalizacji religii i niejako „odczłowieczał" chrześcijaństwo na rzecz absolutnej pokory względem prowidencjalnych sił wyższych.

Tymczasem Papież odnosząc się krytycznie do „ateizmu programowego" – „tak jak był nim ateizm marksistowski, a w innym wydaniu ateizm oświecenia" – zdołał wykazać, a właściwie dowieść logicznie, iż Ludwig Feuerbach, który dokonał „klasycznej redukcji tego, co Boskie, do tego, co człowiecze" (homo homini deus) – a od niego przecież w prostej linii pochodzi antyteizm Marksa – opierał się à rebours na Ewangelii: „prowokacja pochodzi od Boga samego, bo przecież On naprawdę stał się człowiekiem w swoim Synu i narodził się z Dziewicy i właśnie w tym narodzeniu, a w szczególności poprzez mękę, krzyż i zmartwychwstanie, samo-objawienie się Boga w dziejach człowieka osiągnęło swój zenit: objawienie się niewyrażalnego Boga w widzialnym człowieczeństwie Chrystusa"[28]. Chociaż Jan Paweł II później skrytykuje bardzo gruntownie ateizm w encyklice *Evangelium vitae* (1995)[29], już tutaj widać wyraźnie linię przejścia od humanistycznego chrześcijaństwa do liberalnego, ale nie negującego bezrozumnie Stwórcy, współczesnego oświecenia. Ksiądz Józef Tischner, jako jeden z uczestników wspomnianego powyżej kolokwium „Oświecenie dzisiaj", stwierdził, że „wszyscy jesteśmy i dziećmi, i ofiarami oświecenia. Idee praw człowieka, demokracji, tolerancji weszły nam w krew. Zarazem jednak nie byłoby nowożytnych totalitaryzmów, gdyby nie otwarła im drogi radykalna krytyka tradycji, z jaką wystąpiło oświecenie"[30]. Inny uczestnik sympozjum, Charles Taylor, profesor filozofii politycznej z Montrealu, w wystąpieniu zatytułowanym „Immanentne kontroświecenie" mówił, że oświecenie było wielką apoteozą „zwyczajnego życia" i humanizmu. „Humanizm oświeceniowy", mimo że stanowił negację transcendencji i tradycyjnej religii jako „iluzji", to jednak „wyrósł na gruncie wcześniejszej afirmacji życia powszedniego w duchu chrześcijańskiej agape. [...] Epoka, w której wydarzyły się Hiroszima i Oświęcim, zrodziła również Amnesty International i «Lekarzy bez granic». Naturalnie fenomen ten ma głębokie korzenie chrześcijańskie. Gdzieś po drodze kul-

[28] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 48.

[29] Tu odnosi tę tradycję do współczesnej sekularyzacji kultury: „Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga" (*Evangelium vitae*, nr 21).

[30] Ks. J. Tischner, *Nowe Oświecenie*, „Gazeta Wyborcza" 19-20 X 1996, s. 19.

tura ta [„pooświeceniowa" – G.P.] przestała być po prostu kulturą wyrastającą z chrześcijaństwa, choć nadal ważną rolę odgrywają w niej żarliwi chrześcijanie. Co więcej, owo zerwanie z kulturą chrześcijańską było zapewne niezbędne, aby impuls solidarności mógł przekroczyć granice świata chrześcijańskiego"[31]. Tymczasem Hans Maier, profesor socjologii religii i teorii kultury z Monachium, w wystąpieniu zatytułowanym „Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka" stwierdził, iż „nowoczesna wolność jest nie do pomyślenia bez dzieła długotrwałej edukacji chrześcijańskiej w Europie i świecie zachodnim. Mogła się rozwinąć tylko w społeczeństwie uformowanym przez ideę nieskończonej wartości pojedynczej duszy i osobistej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem"[32].

Widać tutaj wyraźnie łączność chrześcijaństwa, jego idei godności osoby, wolności i ludzkiej odpowiedzialności, z zasadami rozumnego oświecenia. W tym kontekście chciałbym wrócić do rozmowy Jana Pawła II z Andriejem Sacharowem, który – w przeciwieństwie do Aleksandra Sołżenicyna, niekiedy nazywanego przedstawicielem Nowego (romantycznego) Średniowiecza – był w schyłkowym okresie ZSRR przedstawicielem Nowego (demokratycznego) Oświecenia. Agnostycznego, co prawda, ale również humanistycznego i liberalnego, bardziej podobnego do starszego oświecenia angielskiego aniżeli do młodszego francuskiego. Wydaje się, że Jan Paweł II, przyjmując na audiencjach dwóch największych Rosjan drugiej połowy XX wieku, rozmawiał zarazem z przedstawicielami dwóch konkurencyjnych, ale nie wrogich sobie rosyjskich opcji światopoglądowych, których istota i znaczenie są również dobrze znane w Europie Zachodniej: opcji romantyczno-teistycznej oraz oświeceniowo-agnostycznej. Sacharow zmarł niedługo potem i ma dziś w Rosji tylko jednego ucznia, Siergieja Kowalowa (warto jeszcze wymienić nazwisko przebywającego na emigracji Władimira Bukowskiego). Sołżenicyn natomiast przeszedł na pozycje kasandrycznego wielkoruskiego patriotyzmu i dzisiaj jego poglądami mogą się wspierać ludzie otwarcie wrodzy chrześcijańskiemu i ponadnarodowemu humanizmowi.

---

[31] Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 55n.

[32] H. Maier, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, tamże, s. 65.

COGITATIONES CORDIS...
Odkryć – i wybrać – nie wybraną Miłość...

Z drem Joaquínem NAVARRO-VALLSEM,
dyrektorem Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej,
rozmawia Tadeusz STYCZEŃ SDS

La voce a te dovuta (Głos, którym masz mówić)
Pedro Salinas

Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć.
Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie.
Karol Wojtyła

SŁOWO O RZECZNIKU PAPIEŻA

Czy w Polsce trzeba dziś jeszcze przedstawiać osobę „rzecznika Papieża"? Wydaje się, że nie jest to już konieczne. Tym bardziej że słowo „dziś" – w historii życia dra Joaquína Navarro-Vallsa – znaczy: „w szesnastym roku jego służby u boku Głowy Kościoła na stanowisku dyrektora watykańskiego Biura Prasowego przy Stolicy Apostolskiej". Oznacza to, oczywiście, jego profesjonalną w tym czasie obecność wszędzie tam, gdzie znajduje się Papież, a więc również na wszystkich szlakach światowych podróży Papieża-Pielgrzyma, w tym także udział w pielgrzymkach do Ojczyzny. Wiadomo zaś, że w Polsce uczestniczą w nich – wprost lub za pośrednictwem telewizji – wszyscy bez mała jej mieszkańcy, niekiedy z tymi najmłodszymi na rękach. Tak więc dziś już samo brzmienie nazwiska: Navarro-Valls – wywołuje samorzutnie w polu wyobraźni znaczącej części Polaków obraz znanej im dobrze z ekranu twarzy. Udział w tym polskich operatorów kamer telewizyjnych – uprzywilejowanych widzów, ale też i artystów swej profesji – nie jest tu przypadkowy. Ta twarz zatrzymuje uwagę widza.

Jeszcze bardziej zatrzymuje ona uwagę rozmówcy. Czy nie dlatego, że emanuje z niej skupienie i pokój, cechy raczej nieczęsto spotykane w środowisku dziennikarzy? Nawet pośród rozgwaru ta twarz pozostaje obrazem człowieka nieprzerwanie w swym zamyśleniu skoncentrowanego na jakimś jednym – wybranym i zarazem dyskretnie ukrytym w głębi swego wnętrza – wielkim

temacie. To właśnie ów temat zdaje się być stałym punktem zakotwiczenia dla podejmowanych przez niego inicjatyw oraz działań, krótko, źródłem inspiracji dla Rzecznika Papieża w akcji. Może dlatego i to skupienie, i ten pokój nie znikają z jego twarzy również wtedy, gdy w swych publicznych wystąpieniach czy w prywatnych rozmowach koncentruje się całkowicie na szczególnie ważnym w danym momencie, konkretnym temacie. Przedstawiając swym słuchaczom jego treść, zdaje się on wówczas wydobywać ją im na jaw wprost – jakby „żywcem" – z głębi własnych przemyśleń i przeżyć jako „dojrzały owoc czasu swego". Wprost i na żywo, a więc też i z żarem. Ale ten żar nadal nie narusza jego skupienia i pokoju. Raczej je uwydatnia. Dyskretny zaś uśmiech, nieodłącznie towarzyszący jego wypowiedziom, wywołuje wrażenie – zwłaszcza u telewidza – jakby gestu delikatnego zaproszenia go do bezpośredniej z nim wymiany myśli na poruszony w danej chwili temat lub co najmniej zachęty do jej podjęcia i prowadzenia nadal z samym sobą w głębi swego wnętrza, skoro rozmowa z nim poprzez ekran nie jest możliwa.

Czy rozbudzanie u drugich zapotrzebowania na tego rodzaju soliloquium, zwłaszcza na rozmowę z samym sobą o sobie u samego Źródła własnego jestestwa, nie jest przez niego – lekarza psychiatrę i dziennikarza w jednej osobie – programowo zamierzone jako samooczywisty składnik pełnionej od wielu lat profesji? Wydaje się bowiem, że to w tym również punkcie rola Rzecznika jako „sprawo-zdawcy Papieża" zespala się w nim w jedno – w sposób najbardziej dla nas wyczuwalny – ze „świadkiem sprawy Papieża" jako Rzecznika sprawy Boga-Człowieka wśród ludzi i zarazem jako Rzecznika „Rzecznika naszych spraw u Ojca" (1 J 2, 1): Jezusa Chrystusa. Ten punkt to jego magnes.

W tym też bodaj punkcie postać Rzecznika Papieża, osoby scalonej wewnętrznie i zarazem otwartej na zewnątrz ku drugim, wzbudza w nas szczególnie żywe zainteresowanie, zjednuje mu nasze uznanie i wdzięczność, ale też i potrzebę poznania tego już nam bardzo bliskiego człowieka, jeszcze bardziej z bliska. „Jak człek siedzący przy człeku" (*Bliscy*, C. K. Norwid).

A przecież do poczynionych spostrzeżeń widza i rozmówcy trzeba dodać jeszcze fakty, zwłaszcza te dwa najbardziej znamienne i nierozłącznie ze sobą związane. Są to bowiem fakty i akty zarazem, akty wyboru, akty osób: akt propozycji-prośby Papieża i akt przyjęcia tejże propozycji-prośby przez jego przyszłego współpracownika.

Przyjmując przed siedemnastu laty prośbę Jana Pawła II, Joaquín Navarro-Valls, doktor nauk medycznych, najpierw praktykujący psychiatra, potem dziennikarz po profesji, wiedział doskonale, co – i Kogo ostatecznie – wybiera, przyjmując ze strony Głowy Kościoła propozycję objęcia stanowiska rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej. Propozycję tę przyjmuje. I od tamtej chwili pełni nieprzerwanie swą funkcję. Ten wybór to fakt.

Wiedział jednak zapewne i Ojciec Święty, komu powierza tak odpowiedzialną rolę do spełnienia. Musiał znać już drogę życia swego przyszłego współ-

pracownika, skoro zechciał, by ta właśnie droga współbiegła odtąd razem z jego drogą jako drogą „Sługi sług Bożych". Spojrzawszy w jej stronę, wybrał jej Pielgrzyma wraz z jego drogą, proponując mu ufnie przyjęcie roli rzecznika. Ten wybór to fakt.

Spostrzeżenia te, widza i słuchacza, wraz z wymową wymienionych faktów i aktów zarazem, odsłaniając nam dziś dość już wyraźnie ów „wielki i wybrany temat" Rzecznika, objawiają nam wraz z tym tematem jego samego in persona w tymże temacie. Wszak poprzez wybór t e g o t e m a t u, i poprzez tegoż tematu o s o b i s t y j e g o w y b ó r, zdaje się on sam już przedstawiać nam dziś samego siebie możliwie najbardziej osobiście i zarazem możliwie najbardziej autentycznie, bo właśnie w swym żywym – wyrytym jakby na swej twarzy własnymi decyzjami – autoportrecie. Czy może ktokolwiek inny – jako obserwator z zewnątrz – zastąpić tę jego żywą kartę tożsamości? Wydaje się, że w porównaniu z nią wszelka rola kogoś drugiego jest tu drugorzędna, jeśli już nie w ogóle zbędna.

Tak oto pojawia się tu na powrót pytanie, które postawiliśmy na początku: Czy trzeba dziś w Polsce przedstawiać jeszcze komukolwiek osobę Rzecznika Papieża, skoro – jak zauważyliśmy – przedstawia się on nam tu niemalże osobiście, a w każdym razie czyni to wobec każdego, kto tylko nawiązał z nim bodaj sporadyczny kontakt wizualny w czasie któregoś z jego wystąpień?

Wydawać by się więc mogło, że w tym kraju nie ma już takiej potrzeby. W rzeczywistości jest jednak inaczej. To, co dobre, prosi bowiem o więcej. Bonum est diffusivum sui. Świadczą o tym wymownie choćby owe pytania, które zadano Rzecznikowi w Warszawie w czerwcu 1999 roku podczas ostatniej pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny. Obok pytań o osobę Papieża nie zabrakło wówczas również pytania o osobę Rzecznika, skierowanego wprost do niego osobiście: „A jak Pan widzi siebie samego w swojej roli Rzecznika tego Papieża?"

Polacy pragną więc najwidoczniej wiedzieć więcej o Rzeczniku, a dokładniej, chcą głębiej poznać jego osobę. A pragną tego z tej właśnie racji, że dał się on im dotąd już wystarczająco poznać jako rzetelny świadek sprawy Papieża, którego jego rodacy tu w jego ojczystym kraju niewyrażalnie głęboko czczą i kochają. Pragną więcej. To, co lepsze – wbrew znanemu przysłowiu – nie jest dla nich wrogiem dobrego. Przynajmniej w tym przypadku. Wprost przeciwnie. Jak bowiem wszystko, co dotyczy osoby Ojca Świętego, jest w Polsce stałym tematem najżywszego zainteresowania, powodem serdecznej o niego troski, nieustannej za niego modlitwy całego Kościoła i przedmiotem nie kończących się od 22 lat, niezliczonych wręcz „nocnych rozmów jego rodaków" o tym Rodaku, tak również wszystko to, co bliskie jest Papieżowi, bliskie się staje jego rodakom. A w końcu – dopowiadamy sobie tu z cicha – przecież to Papież odkrył tego Joaquína Navarro-Vallsa i powierzył mu tę tak odpowiedzialną rolę. Cóż może się z tą rekomendacją równać, ale też i bardziej pogłębiać

pragnienie bliższego poznania osoby Rekomendowanego? Zrozumiałe więc, że zapotrzebowanie na wiedzę o Rzeczniku Papieża zajmuje szczególną pozycję na skali ocen i odczuć Polaków i ciągle wzrasta. Pogłębia je wciąż jego autentyczna pokora i skromność.

Jak więc wyjść temu zapotrzebowaniu naprzeciw?

Otóż nie wydaje się, że mógłby w tym ktokolwiek inny wyręczyć Rzecznika oprócz samego Rzecznika. Tyle że musiałby on wówczas wystąpić w nieco innej roli, niż czyni to niejako na co dzień w ramach pełnionej przez siebie funkcji. A wykonuje ją regularnie z sumiennością i pedanterią mistrza swego „métier”. Czy nie byłby jednak niekiedy mimo to możliwy w jej sprawowaniu pewnego rodzaju nadzwyczaj chwalebny wyjątek od tej skądinąd słusznej i chwalebnej reguły, a to w imię pewnej istotnie ważnej, a zarazem klarownie dla wszystkich czytelnej racji? Chodzi o rację, z której żyje Kościół.

Rację tę nietrudno wskazać. Rzecznik – jak się nieustannie podkreśla – już samym sposobem, w jaki nas informuje, formuje nasze postawy. Kształcąc umysły przez informację, kształtuje dusze informowanych, wypowiadając zwykle w niewielu słowach wiele mobilizujących nas jako ludzi, jako chrześcijan, treści. Non multa sed multum. Mówiąc o sprawach Kościoła i Papieża jako jego oficjalny sprawo-zdawca, a przy tym czerpiąc informacje o sprawach Papieża zawsze z samego ich źródła, prezentuje się nam jako wyjątkowo wiarygodny przekaziciel i świadek pełnej, w niczym nie uszczuplonej prawdy o człowieku, prawdy, której niestrudzonym nauczycielem i sługą na co dzień jest dziś dla świata z woli samego Chrystusa jego wikariusz na ziemi, Jan Paweł II, Piotr naszego czasu. Jego Rzecznik staje się eo ipso pierwszoliniowym świadkiem tego Świadka. Już z tego samego jednak powodu byłoby czymś z gruntu chybionym, by nie rzec, opacznym, gdyby sam Rzecznik zaczął sam o sobie opowiadać jako o świadku Papieża. Ucierpiałoby na tym samo świadectwo, dwuznaczny w swej roli stałby się świadek. Wydaje się natomiast całkiem możliwa i – w odpowiednich ku temu warunkach – z gruntu właściwa, a w Polsce przez wielu oczekiwana, próba złożenia drugim tego rodzaju świadectwa ze strony Rzecznika poprzez stworzenie im szansy spojrzenia niejako jego własnymi oczami – a więc jakby od jego wnętrza – na wykonywane przez siebie zadanie w służbie absolutnie nadrzędnych dla człowieka wartości i podzielenia się – tą drogą – z nimi własnym sposobem patrzenia na nie i ich widzenia, ich doświadczania i przeżywania. Co więcej, wydaje się to nawet ze wszech miar – sit venia verbo – pożądane, gdy tego rodzaju otwarcie się na drugich i próba wprowadzenia ich osobiście w wewnętrzny krajobraz własnego doświadczania i przeżywania tychże wartości dokonuje się na własną ich o to prośbę, motywowaną w dodatku nie jakąś próżną ciekawością, lecz – objawioną poprzez tę prośbę – wolą służenia im jeszcze głębiej i radośniej – bo razem właśnie, w komunii, każdy pomnożony przez każdego, przez wszystkich drugich. Świadkowie potrzebują takiego radosnego wsparcia dla siebie ze strony innych świadków i sług

tej samej sprawy. Similis simili gaudet. Takie otwarcie się na drugich i podzielenie się z nimi samym sobą poprzez przychylenie się do ich prośby ma w sobie coś z uchylenia im swej tajemnicy i powierzenia im cząstki samego siebie. Słusznie więc mówimy tu o zwierzeniu, lub nawet wyznaniu.

Oczywiście, nikt z nas nie ma prawa domagać się zwierzeń ze strony drugiego, jak też nikt nie ma obowiązku odsłaniać drugiemu tajemnic własnego wnętrza. Zwierzenie jest tym, czym jest, wtedy tylko, gdy jest darem. Ale o zwierzenie, jak też w ogóle o dar, wolno, a nawet należy czasem – w określonych ku temu warunkach – prosić. Zresztą i sam o nie proszony może niekiedy tego rodzaju prośby z naszej strony wręcz oczekiwać, bądź nawet ją w sposób taktowny – a więc godny osoby na równi drugiego, jak i własnej – prowokować.

Niech zatem Rzecznika nie dziwi, że ośmieliliśmy się zwrócić do niego już latem ubiegłego roku jako Redakcja „Ethosu” z prośbą o jego „małe zwierzenie” na temat swej drogi jako sługi człowieka w stronę drogi „Sługi sług Bożych”, a może nawet także i na temat wspólnej drogi z Papieżem-Pielgrzymem, skoro jest z Nim zawsze i wszędzie tak blisko – i w Rzymie, i z dala od Rzymu – uczestnicząc zarówno w Jego posłudze Słowa, jak i w łamaniu przez Niego Chleba.

Redakcja kwartalnika „Ethos”
Instytut Jana Pawła II KUL

SŁOWO RZECZNIKA

Tadeusz Styczeń SDS: Panie Doktorze! W czasie pielgrzymki Ojca Świętego do Polski w czerwcu 1999 roku postawił Panu ktoś – niczym głos w imieniu „wielu spośród tłumu" – symptomatyczne pytanie. Było ono – w odróżnieniu od wszystkich pozostałych – pytaniem skierowanym wprost do Pana i pytaniem wprost o Pana. Było ono symptomatyczne także z powodu miejsca, w którym padło. Było bowiem ostatnim w szeregu pytań, z których wszystkie poprzednie dotyczyły osoby Ojca Świętego. W pewien sposób zwieńczało ono je wszystkie, uzyskując przez to szczególną wymowę jako klucz do motywu zapytania o Pana samego Pana. Polaków bardzo interesuje – jak z tego widać – osoba Pana jako kogoś, kto z pozycji tak znaczącego w Kościele i w świecie stanowiska odpowiada im na pytania dotyczące Osoby tak niewyrażalnie bliskiej i cenionej w przekroju całej historii ich kraju, jaką jest dla nich Ojciec Święty, Jan Paweł II, pierwszy Papież z rodu Polaków. Cóż? Nie widzimy powodów do ukrywania radości i dumy z tego faktu, dumy, która idzie w parze z potrzebą pokornego wyznania: Czy sobie zasłużyliśmy na tego Papieża? Czy jesteśmy tego Papieża godni? Ale to już odrębna sprawa. Pytanie to brzmiało: „A jak Pan widzi siebie samego w swojej roli Rzecznika tego Papieża?"

Dziękując osobie pytającej, nie znanej mi zresztą, za tamto pytanie jako za niezwykle sympatyczną prowokację pod adresem Pana osoby, dziękuję też Panu za udzieloną jej wtedy – a pośrednio także nam wszystkim – odpowiedź. Była ona, jak zwykle u Pana, zwięzła, lecz zarazem bogata w treść, choć jej bogactwo pozostało jakby ukryte w jej głębi. Brzmiała ona tak oto: „Współmyśleć wraz z Papieżem, współmyśląc wraz z Kościołem jego czasu".

Bardzo proszę skorygować mnie, jeśli trzeba...

Joaquín Navarro-Valls: (skinienie aprobaty...)

T.S.: Myślę, że zadający to pytanie nie mógł oczekiwać od Pana w tamtych warunkach więcej w charakterze odpowiedzi, aniżeli uzyskał. Wtedy bowiem

„krótkość czasu stanęła na zawadzie...” Spodziewam się teraz uzyskać od Pana nieco więcej, tutaj, czyli w czasie wędrówek wśród uroków alpejskiego krajobrazu. Chociaż i tu pojawiają się – oprócz kaprysów pogody – inne przeszkody. Ośmielam się więc prosić o to teraz właśnie, w tym szałasie alpejskim – i nadal w imieniu tylko Bóg wie ilu ludzi – korzystając ze spotkania w Dolinie Aosty. Odpoczynek Ojca Świętego u stóp Mont Blanc jest, co prawda, dla Rzecznika nadal czasem i miejscem intensywnej pracy. Mogłem jednak Pana częściej tutaj spotykać, wymieniać myśli, a więc i doczekałem się okazji na rozmowę nieco dłuższą, aniżeli byłoby to możliwe gdzieś w Polsce. Chcę poprosić zatem o rozwinięcie tamtego bogatego w treść skrótu. Sądzę bowiem, że ta koincydencja myślenia Pana o sprawach, które nurtują Jana Pawła II, nastąpiła o wiele wcześniej niż zetknięcie się drogi życia Pana z drogą Ojca Świętego. Wiemy już, że u początku Pana drogi życia jako lekarza, doktora nauk medycznych w zakresie psychiatrii, stanął człowiek, odsłaniający się w ciszy gabinetu jako człowiek chory. Jan Paweł II natomiast, w programowej encyklice swego pontyfikatu *Redemptor hominis*, określa zadanie dla siebie w znanych nam wszystkim słowach: „Człowiek jest drogą Kościoła” – i staje się od razu Papieżem-Pielgrzymem, obecnym rzeczywiście wśród ludzi całego świata, nazwanym z tego powodu Proboszczem Pięciu Kontynentów. Motywuje to zaś tym, iż człowiek nie może nie być przedmiotem naczelnej troski Głowy Kościoła, skoro troska o człowieka stała się dla samego Boga motywem Wcielenia, czyli „drogi” Boga-Człowieka z Nieba na Ziemię ku człowiekowi jako jego Odkupiciela z grzechu – choroby człowieka najpoważniejszej. Tak oto droga Pana jako sługi człowieka współbiegła w pewnym sensie już wcześniej – pomimo oddalenia w przestrzeni i czasie – z drogą Papieża jako „Sługi sług Bożych”. Jest to więc, mówiąc ogólnie, spotkanie myślenia we wspólnej trosce o tego samego człowieka: on sam staje tu w jej centrum oraz to, jak mu pomóc, pomimo różnicy co do płaszczyzny zatroskania o niego.

Ale jak doszło do styku tych dróg i kroczących nimi w oddaleniu od siebie Pielgrzymów: Papieża oraz jego późniejszego Rzecznika? Jaka jest, pytamy, droga Pana, jej chrono-logia, rozumiana jako logika czasu dojrzewania Pielgrzyma do tego spotkania? Trudno się dziwić tym wszystkim w Polsce, których frapuje skrzyżowanie się z sobą obu tych dróg i ich dalszy bieg. Czyżby „styk” obu tych dróg miałby być tylko sprawą przypadku? A jeśli to „nieprzypadkowy przypadek”, lecz dzieło wyboru, to...?

Sprawa, o którą ośmielamy się pytać, może zahaczać i zapewne zahacza o sam brzeg tajemnicy człowieka.

Może więc należałoby tu, właśnie już tu, w ogóle zamilknąć i oddać głos... milczeniu, skoro chodzi tu o tę „resztę” w człowieku, która jest jego tajemnicą, tajemnicą niepowtarzalnych dziejów jego duszy, a więc obszarem do którego – oprócz Boga – ma tylko każdy z osobna wyłączny i wolny dostęp, mając też absolutne prawo do jego nienaruszalności i poniekąd też... obowiązek jego

strzeżenia. „The rest is silence”. „Reszta jest milczeniem” przypomni nam tu autor *Hamleta*. Czy nie trzeba nam o tym pamiętać?

Jeśliby jednak nie wszystko tutaj musiało pozostać za zasłoną tajemnicy, a mogło służyć wzajemnemu budowaniu i utwierdzaniu się w dokonanym już wspólnie przez nas wyborze Dobra, to czyżby nie wolno było prosić o dar jej częściowego uchylenia? Nie jestem tego nigdy do końca pewien. Pytając jednak nie tylko w swoim imieniu, wolałbym więc, pomimo wszystko, nie wycofywać już swej prośby. Czynię to zresztą w przeświadczeniu, że zakres jej spełnienia będzie i tak zależeć wyłącznie od Pana, a przez nas zostanie on w każdej swej postaci wdzięcznie przyjęty jako Jego dar. Oto jakie myślenie skłoniło mnie, aby zapytać o dzieje Pana drogi do momentu spotkania się obu tych dróg...

J.N.-V.: Pyta mnie Ksiądz, jak to się stało, że lekarz psychiatra stał się rzecznikiem prasowym Stolicy Apostolskiej. Opowiem zatem o mojej drodze zawodowej, a Ksiądz będzie mógł wyciągnąć wnioski...

T.S.: Tak, proszę i dziękuję, za jedno i za drugie.

J.N.-V.: Podjąłem studia z medycyny i myślę, że wybór ten charakteryzowało pewne napięcie, napięcie o charakterze antropologicznym. Wydawało mi się, że medycyna – podobnie jak filozofia, chociaż na innym poziomie – daje nam dostęp do rzeczywistości ludzkiej. Medycyna związana jest z ludzkim cierpieniem, śmiercią, ale również z radością płynącą z wyzdrowienia czy też z narodzin nowego człowieka. Są to doświadczenia, które stawiają – lub przynajmniej mogą stawiać – lekarza wobec pytań przekraczających granice biologii. Jeśli lekarz jest człowiekiem otwartym, to doświadczenia te stawiają go w jakiś sposób wobec pytania o sens – o sens rzeczywistości ludzkiej. Być może dlatego w czasie mego zagłębiania się w medycynę doszedłem do wniosku, że nie istnieją choroby, to znaczy nie istnieją choroby jako abstrakcyjne pojęcia, które można uczynić przedmiotem studiów, lecz istnieją ludzie chorzy, to znaczy, że człowiek stanowi centrum doświadczenia lekarza – tak myślałem od początku moich studiów.

T.S.: Wybiera więc Pan medycynę, sprowokowany do tego „napięciem antropologicznym”. Skąd to napięcie? Stąd, że niesie ono w sobie imperatyw moralny: Centrum doświadczenia lekarza stanowi człowiek! A człowiek to osoba! Nie wolno mi więc wybranej przez siebie profesji sprowadzić wyłącznie do roli eksperta-teoretyka od chorób człowieka, samego zaś chorego wyłącznie do roli środka do sukcesu zawodowego lekarza, czyli zredukować osobę do rzeczy. Oto „stała” projektu drogi życia. Pan upoważnia mnie do „wyciągania wniosków” z tej jego autodeklaracji, jak rozumiem dla siebie i dla Czytelnika, stąd czuję się zobowiązany dobrze ją rozumieć jako wiodącą przesłankę i upewnić się co do tego u samego jej Autora. Tym usprawiedliwiam swe wejście Panu w słowo zaraz na początku i jeśli moje jej rozumienie nie wzbudza Pana zastrzeżeń, proszę o ciąg dalszy opowieści o swej drodze.

J.N.-V.: Po skończeniu studiów ogólnomedycznych wybrałem jako specjalizację psychiatrię. Wydaje się bowiem, że w psychiatrii to napięcie antropologiczne jest najbardziej widoczne, jest po prostu oczywiste. Specjalizacji tej poświęciłem następne lata. Ale z czasem zwróciłem się ku nowemu tematowi, który mnie coraz bardziej interesował. Tematem tym była dialektyka między komunikacją masową i społeczeństwem, a zatem człowiek jako podmiot tego społeczeństwa. Poświęciłem więc znowu wiele czasu na studiowanie tego zagadnienia na innym wydziale. Tym razem był to wydział dziennikarstwa, ponieważ interesowało mnie to, jaki jest wpływ współczesnych środków komunikacji, środków elektronicznych, takich jak telewizja, ale też czasopism, na tworzenie i przekształcanie fundamentalnych postaw osoby. Już bowiem w praktyce psychiatrycznej spotykałem się często z pewnymi postawami ludzkimi, które wydawały się w pewien sposób związane z wpływem środków komunikacji masowej. Między innymi chodzi o związek z modelami ludzkimi proponowanymi przez współczesną reklamę, która jest tak agresywna i której wpływu nie można praktycznie uniknąć, a zatem o związek z tym, w jaki sposób świat przedstawiany jest w mediach: ostatecznie chodzi o dialektykę między komunikacją przemysłową jako procesem przemysłowym – a tworzeniem i modyfikacją fundamentalnych postaw osoby. Nie przerwałem przy tym mojej praktyki medycznej.

T.S.: A gdzie Pan studiował dziennikarstwo?

J.N.-V.: Studiowałem w Pamplonie w Uniwersytecie Nawarry, chociaż mieszkałem w Barcelonie. Kiedy ukończyłem te studia, powiedziałbym, typu antropologicznego, zacząłem studiować tę właśnie relację. Chodziło mi o pytanie, do jakiego stopnia współczesne środki komunikacji wpływają na życie ludzi na poziomie głębszym niż zwykła zachęta do kupienia tego lub innego towaru. Muszę od razu powiedzieć, że spotkała mnie tu niespodzianka, której w jakiś sposób się jednak... spodziewałem. Polegała ona na tym, że po studiach o charakterze empirycznym, głównie socjologicznym, stwierdziłem, że instytucjami, które najbardziej wpływają na fundamentalne postawy osoby, nie są mass media, lecz na pierwszym miejscu jest rodzina. Na drugim miejscu plasuje się Kościół, czy też – jak w społeczeństwie wielowyznaniowym – kościoły, a dopiero na trzecim miejscu znajdują się mass media. Z drugiej strony widzimy, że – również w przemówieniach Ojca Świętego często odnajdujemy tę myśl – dla wielu osób mass media stają się fundamentalnym środkiem tworzenia owych postaw ludzkich. Dlaczego tak się dzieje, jeśli w studium teoretycznym – teoretycznym, a także empirycznym – widzimy, że tak nie jest?

Problem polega na tym, że kiedy, po pierwsze, rodzina traci swe powołanie do formowania dzieci (na przykład cała dialektyka i problem braku postaci ojca w wielu rodzinach, nie dlatego, że ojciec nie istnieje fizycznie, lecz dlatego że brakuje tej relacji ojciec – dziecko o charakterze również formacyjnym), to jest kiedy rodzina traci swe powołanie formacyjne; i kiedy, po drugie, także Kościół

czy kościoły zamiast przekazywać tę prawdę czy prawdy o tym, co wieczne w człowieku, a których poznanie poprzedza Kościół, Kościół historyczny i przekazują przede wszystkim wątpliwości – w przypadku więc, kiedy zawodzą rodziny i Kościół czy kościoły, to na takiej pustyni rolę kierowniczą pełnią mass media i to one tworzą i modyfikują fundamentalne postawy osoby.

Istnieją społeczeństwa czy przestrzenie we współczesnych społeczeństwach, przede wszystkim zachodnich, gdzie mamy do czynienia z kryzysem rodziny, która nie funkcjonuje jako pierwsza instancja formująca postawy ludzkie, oraz z kryzysem Kościoła czy kościołów, które nie przekazują tych prawd, ponieważ stały się same problematyczne, przede wszystkim dlatego, że zamiast zwracać swe spojrzenie ku osobom, zwracają je ku sobie samym, patrząc na siebie w sposób narcystyczny, który okazuje się jałowy z apostolskiego punktu widzenia. W takim przypadku rzeczywiście – to mass media tworzą fundamentalne postawy osób.

T.S.: Wtedy też najbardziej bodaj podatne na ich wpływy staje się zwłaszcza samo przedproże rodziny: małżeństwo. Jego wizja, sugerowana najczęściej przez media już od czasu tak zwanej rewolucji seksualnej w 1968 roku, zakłada programowo inne dla niego cele niż założenie rodziny, tworzenie środowiska rodzinnego. Naporowi propagandy mediów na rzecz tej wizji małżeństwa, która jest źródłem rozkładu rodziny, ulegają obecnie, niestety, nawet niektóre kościoły na Zachodzie. Można tu jednak postawić nieco prowokujące pytanie: czy mass media wywierają coraz większy wpływ na kształtowanie postaw dlatego, że rodzina i kościoły oddziałują na te postawy coraz słabiej, czy też rodzina i kościoły stały się słabe dlatego, że mass media stały się mocne i agresywne, jak Pan wyżej to określił? Czy nie zachodzi tu – bardziej zróżnicowana – relacja, relacja sprzężenia zwrotnego, a potem już obustronnego wpływania na siebie na zasadzie samonakręcającej się spirali? Sprawę tę musimy jednak zostawić na inną okazję.

J.N.-V.: Powracam do mojej drogi zawodowej. W roku 1970 postanowiłem wziąć sabbaticum. Kiedy patrzę dzisiaj, to ten rok był poszukiwaniem syntezy między dwoma specjalizacjami, które posiadałem – ale nadal z myślą o praktykowaniu medycyny.

Wyjechałem z Hiszpanii do Włoch i ku memu zaskoczeniu w latach siedemdziesiątych otrzymałem propozycję zostania korespondentem zagranicznym w rejonie świata, który w tamtych latach był bardzo interesujący: był to śródziemnomorski wschód. Na stałe mieszkałem w Rzymie, ale wiele podróżowałem po tym obszarze – między innymi do Egiptu, Izraela, Libanu, Turcji, Grecji.

Te lata były dla mnie bardzo interesujące, ponieważ zbierając informacje o tej części świata wszedłem w kontakt z wielkimi rzeczywistościami religijnymi, to jest z islamem, judaizmem oraz Kościołem prawosławnym, przede wszystkim w Grecji. Uświadomiłem sobie, że dziennikarz, który ma za zadanie

informować o rzeczywistości kulturalnej, politycznej, artystycznej pewnej części świata, a szczególnie tej części świata, w której pracowałem, nie może jej zrozumieć, jeśli nie będzie próbował zrozumieć kulturalnego i religijnego kontekstu, w jakim się te rzeczy dokonują. Czasami musiałem informować o klęsce żywiołowej. Przypominam sobie wielkie trzęsienie ziemi w Algerii, podczas którego zginęło wiele osób... Informowałem o tym z pewną troską, którą można by nazwać antropologiczną. Dla mnie zawsze człowiek był w centrum tego wszystkiego, o czym informowałem.

Kilka lat później, co było dla mnie pewną niespodzianką, pięciuset dziennikarzy z całego świata zrzeszonych w organizacji Foreign Press Association, którzy mieszkali we Włoszech, ale pracowali dla pism, stacji telewizyjnych i radiowych z całego świata, wybrało mnie na swego prezydenta. Sądzę, że wybór ten był podyktowany nie tyle moimi zasługami, ile był to wybór o charakterze profesjonalnym. Byłem korespondentem dziennika, który w tamtym czasie był największy i najbardziej ceniony w Hiszpanii.

T.S.: Jaki tytuł nosił ten dziennik?

J.N.-V.: „ABC”. Zostałem mianowany prezydentem tego Stowarzyszenia, co oznaczało, że dużo czasu poświęcałem na pomoc moim kolegom w ich problemach zawodowych. Również w następnym roku zostałem wybrany prezydentem. I właśnie w tym okresie przeżyłem zupełnie nowe doświadczenie zawodowe. Przez około dwa lata na polecenie mojej redakcji śledziłem wydarzenia w kraju, który – paradoksalnie – był raczej mało znany w Europie Zachodniej. Ten kraj to Polska. Miałem szczęście towarzyszyć z bliska wydarzeniom obu kolejnych lat: 1980, 1981, a także jeszcze trochę wydarzeniom po wprowadzeniu stanu wojennego... Wcześniej już poznałem ostatni okres Gierka, potem przyszedł Kania, a następnie Jaruzelski i okres stanu wojennego. Było to bardzo interesujące doświadczenie. Przypominam sobie Boże Narodzenie 1980 roku. W sierpniu narodziła się Solidarność... W grudniu byłem tam.

Można by oczywiście wiele tu powiedzieć o moim pobycie w Polsce. Mam wiele wspomnień, pamiętam wszystkie osoby, które wówczas poznałem, zachowuję je w żywej pamięci. Powróćmy jednak teraz do tematu, od którego zaczęliśmy, to jest do mojej drogi zawodowej. To chyba właśnie na początku lat osiemdziesiątych postanowiłem powrócić do medycyny, zawiesić działalność dziennikarską, która trwała już kilka lat i była bardzo intensywna. Zdecydowałem się powrócić do mego kraju i do mojej praktyki medycznej, a nawet przygotować się również do wykładania medycyny. Był to rok 1984. Nadal byłem prezydentem Stowarzyszenia Dziennikarzy Zagranicznych we Włoszech. Obserwowałem oczywiście wybór Jana Pawła II, pierwsze lata pontyfikatu, jego dokumenty, tę atmosferę nowości, którą wniósł do tylu obszarów życia Kościoła. I nagle spotkała mnie rzecz nieoczekiwana: propozycja, zaproszenie do objęcia stanowiska rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej.

T.S.: Stało się. Factum est.

J.N.-V.: Moją pierwszą reakcją, która pojawiła się przed odczuciem pewnego lęku, było zakłopotanie. Dzisiaj mógłby mnie Ksiądz oczywiście zapytać, dlaczego przyjąłem to zaproszenie. Chciałbym wskazać na trzy sprawy. Po pierwsze, nie przewidywałem takiej możliwości na mojej drodze zawodowej. Mówiąc inaczej, bycie rzecznikiem Stolicy Apostolskiej, w pewien sposób również Jana Pawła II, dyrektorem Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, nie stanowiło części mego osobistego projektu. Ale ta możliwość została włączona w projekt mojego życia. Po drugie, ja sam tego nie chciałem. Była to zbyt radykalna zmiana, nazbyt nieoczekiwana, nazbyt nowa. Po trzecie, oczywiście śledziłem działalność Papieża od momentu jego wyboru w 1978 roku i na zlecenie mojego dziennika towarzyszyłem Papieżowi w kilku wielkich podróżach zagranicznych. Odwiedziłem wówczas różne kontynenty. Ale idea, możliwość zostania rzecznikiem Jana Pawła II – jak powiedziałem wcześniej – była zbyt nowa, zbyt nieoczekiwana. Jednak moja odpowiedź w chwili, gdy otrzymałem tę propozycję, była od razu pozytywna, nawet jeśli nie wiedziałem wówczas, jakie będą warunki wykonywania tej pracy. Miałem zatem jasne poczucie, że wkraczam na teren, którego mapy nie znałem. Stąd pytanie: dlaczego przyjąłem tę propozycję? Dlaczego ją przyjąć? Na to pytanie można by odpowiadać w różny sposób.

Przypominam, że w mojej praktyce medycznej, a następnie w mojej działalności dziennikarskiej, była pewna „stała”, a było nią zainteresowanie człowiekiem. Nie było to zainteresowanie o charakterze wyłącznie akademickim, ciekawość intelektualna czy zainteresowanie teoretyczne, chodziło raczej o to, w jaki sposób można pomóc człowiekowi. Dziennikarstwo dało mi na pewno coś, czego brakowało mi w medycynie, to jest możliwość dotarcia do wielu osób, dotarcia do nich z ideą, którą nosiłem w sobie, opowiadając o tym, co się dzieje na świecie – ideą patrzenia na sprawy z perspektywy prawdy o człowieku, co znaczy w końcu, z perspektywy chrześcijańskiej. To zatem była ta „stała”. I wraz z możliwością zostania rzecznikiem prasowym Stolicy Apostolskiej ta „stała” rozszerzyła się prawie w nieskończoność.

T.S.: Ale nawet fascynacja „prawie nieskończonym” wymiarem tej „stałej” pozostaje w końcu nieodmiennie oczarowaniem tą „stałą”: człowiekiem. Takim on stanął i takim stoi jako podmiot w „centrum doświadczenia lekarza”. I jako taki staje się on w nas wszystkich źródłem owego „napięcia antropologicznego”, co Pan podniósł na samym początku tej rozmowy. Do tej „stałej” dochodzą z czasem jednak odkrycia wciąż nowych jej aspektów i nowych powodów do zdziwienia nią, a także ciągle rosnącej o nią troski. Jest to prawdą do tego stopnia, że ta „stała” rozszerzyła się prawie w nieskończoność. Warto się może przy tym punkcie na moment zatrzymać. Człowiek bowiem, widziany przez nas jakby od dołu, od strony „naszego doświadczenia”, i człowiek jakby współwidziany przez nas wraz z Bogiem, jakby z góry w świetle spojrzenia na nas samego Boga-Stwórcy, a zwłaszcza „z wysokości krzyża Boga-Człowieka”, to

niewątpliwie wciąż jeden i ten sam człowiek. A przecież są to także – i to równocześnie! – dwie radykalnie ze sobą kontrastujące i zarazem nakładające się wizje tej samej „stałej”. Z ich pomocą sam Bóg rozświetla nam do nieskończonych wręcz rozmiarów prawdę nie tylko o naszej godności, lecz także o rozmiarach jej zagrożenia wskutek nadużycia przez nas swej wolności w odniesieniu do rozpoznanej przez nas prawdy o sobie. Jakże bowiem głębiej odsłaniamy się sami sobie, patrząc na siebie z perspektywy Boga, który rzuca nam najpierw do stóp cały przez siebie stworzony świat, a potem sam rzuca się nam do stóp w Wieczerniku, by zmywać z nas niejako rękami swego Jednorodzonego Syna nasze winy, objawiając nam tym tak niezwykłym darem rozmiary naszej godności, ale i rozmiary naszego sprzeniewierzenia się tejże godności, w końcu zaś rozmiary swej niepojętej wobec nas miłości, w sumie – rozmiary naszego wybrania. Aby wszystko to dostrzec, jakby naraz, św. Anzelm z Aosty radzi nam postawić sobie w nierozłączalnym związku z pytaniem: „Kim jestem?”, to drugie pytanie: „Dlaczego Bóg człowiekiem?” Ojciec Święty, zauważmy to tu, ukazuje nam niestrudzenie wymiary tego wybrania, ukazuje nam je niestrudzenie jako Papież-Pielgrzym pierwszym gestem bezsłownego powitania tych, których odwiedza, całując ślady ich stóp na ziemi ich zamieszkania. Pan jest bodaj zawsze tego świadkiem. O tyle też sprawa zidentyfikowania do końca tej „stałej”, którą jest człowiek, sięga ostatecznych racji jego bytowania i pryncypialnych źródeł jego samopoznania: „poznania przez rozum i poznania poprzez wiarę”, jak powie Ojciec Święty w *Fides et ratio*. Res ad principia venit. Sprawa sięga źródeł. Chodzi tu o ostateczną odpowiedź na pytanie: „Kim jestem?” Gdy więc Pan mówi tutaj: chodziło o to, w jaki sposób pomóc człowiekowi, patrząc na jego sprawy w świetle prawdy o nim, co znaczy w końcu z perspektywy chrześcijańskiej, to rozwija i uwydatnia to, co w zasadzie – choć w sposób inicjalny – wyraził Pan już na początku naszej rozmowy, mówiąc o wyborze medycyny jako wyborze umotywowanym przez „antropologiczne napięcie”. Czy nie chodzi tu w końcu o to, by Bóg ukryty dyskretnie w głębi naszego wnętrza jako nasz Stwórca i Odkupiciel znalazł którejś godziny w nas swego odkrywcę i gościnnego „gospodarza” – aż po całkowity dar z siebie? To jest chyba to unum necessarium sprawy człowieka. Mówiąc o tym teraz właśnie, przywołuję tylko temat, wokół którego często tutaj krążymy, także przy okazji poszukiwania tu w Dolinie Aosty – wraz z naszym przyjacielem Alberto Carregio – dokładnego miejsca urodzenia autora dzieła pod tytułem: *Cur Deus homo?*

J.N.-V.: Ale jest jeszcze jedna refleksja, którą chciałbym – jeśli Ksiądz pozwoli – przedstawić w celu wyjaśnienia, dlaczego od razu przyjąłem propozycję zostania rzecznikiem prasowym Stolicy Apostolskiej. W jednym ze swoich wierszy nowożytny poeta hiszpański Antonio Machado mówi: „Nikt nie wybiera swojej miłości”. Muszę powiedzieć, że kiedy pierwszy raz czytałem ten wiersz, myślałem, że jest to fraza obliczona na wywołanie efektu, że nie jest

prawdziwa, gdyż miłość jest najwyższym aktem ludzkiej wolności. Później jednak, czytając ponownie ten wiersz i zastanawiając się nad nim, zrozumiałem, że jest bardzo prawdziwy. Nikt nie wybiera swojej miłości. Z antropologicznego punktu widzenia doświadczenie ludzkiej miłości – wówczas gdy się ono pojawia, to jest wówczas, gdy mężczyzna zakochuje się w kobiecie – oznacza poczucie, że nie wybrał on tej osoby, ponieważ bogactwo tej osoby przeżywane jest jako dar, a zatem odnosi go do kogoś innego, Tego, kto mnie nim obdarzył. Z mojej strony jedyną możliwą odpowiedzią na ten dar jest miłość. Podkreślam, mam na myśli miłość ludzką jako włączenie do mojego projektu życia tej osoby, która pojawia się przede mną, która zmienia mój projekt życiowy stając się częścią mojej przyszłości. Stąd poczucie: „nie mogło być inaczej”. Wydaje mi się, że jest to typowe doświadczenie ludzkiej miłości, i myślę, że z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku powołania – czy to powołania religijnego, czy też głębokiego ludzkiego powołania o charakterze zawodowym. Nawet jeśli nie poszukiwałem tej rzeczywistości, która pojawia się przede mną, to w jej obliczu widzę, że całe moje życie było jakby dalekim przygotowaniem na ten moment – na moment, w którym owej nowej możliwości doświadczam jako daru, który jest mi udzielony przez innego.

T.S.: Czy nie jest to właśnie wybranie owego „nie wybranego” wybrania, „nie wybranej Miłości”? On „wybrał nas... przed założeniem świata” (por. Ef 1, 4), On „pierwszy nas umiłował...” (por. 1 J 4, 19).

J.N.-V.: Nie wiem, nie chciałbym przesadzać, ale myślę, że w mojej zgodzie wyrażonej wówczas, w roku 1984, było coś z tego. Oczywiście, podobnie jak to się zdarza w ludzkiej miłości, wiem, że jest tutaj przestrzeń wolności i przestrzeń ta oznacza, że można być wiernym lub niewiernym wobec tej miłości, która pojawia się przed nami. Widzę oczywiście możliwość niewierności, kiedy mamy do czynienia z prawdziwą miłością, ale zdaję sobie sprawę, że jeśli jestem niewierny tej miłości, to w jakiś sposób jestem niewierny samemu sobie.

A zatem wówczas miałem poczucie, że powinienem powiedzieć „tak”. Oznaczało to oczywiście wielką zmianę w moim życiu zawodowym: z dziennikarskiego punktu widzenia była to sytuacja nowa w tym sensie, że od tego momentu musiałem przyjąć, że propozycja ta oznacza zaprzestanie bycia swoim własnym prorokiem, aby stać się prorokiem kogoś innego.

W tym kontekście przychodzi mi na myśl tytuł przepięknego tomu współczesnej lirycznej poezji hiszpańskiej, którego autorem jest Pedro Salinas. Książka ta nosi tytuł: „Głos, którym masz mówić” (*La voce a te dovuta*). Myślę, że od tego momentu głos, którym mówiłem dotychczas, stał się głosem, który jestem winny komuś innemu. Nie są ważne – do pewnego stopnia, przynajmniej w procesie komunikacji – moje idee. Powinienem przekazywać idee kogoś innego.

T.S.: Tyle że „idee kogoś innego”, percypowane przez nas jako prawdziwe własnymi aktami poznania, stają się eo ipso „naszymi własnymi ideami”. Odsłaniają się nam one bowiem wówczas wraz z wiążącą nas normatywną mocą

ich prawdy jako prawdy przez nas poznanej i za prawdę uznanej. Nie mogę jej odtąd zaprzeczyć bez zaprzeczenia samemu sobie. Czy nie na tym polega samo sedno owego „napięcia antropologicznego”, o którym Pan mówił w związku z wyborem profesji lekarza? „La voce a te dovuta”. Istotnie. Prawda to „jedyny głos, którym wolno mi mówić”. Dlaczego? Dlatego że wszelki inny głos byłby sprzeniewierzeniem się i p(P)rawdzie, i samemu sobie. Stąd także i ten konkretny głos, który mocą imperatywu moralnego każe oddać wszystko za wszystko, „la voce a me dovuta...”

Pozwolę więc sobie tutaj wyrazić Panu przede wszystkim swą wdzięczność za tę – i taką – Jego odpowiedź na to „nie wybrane wybranie”. Widzę w niej zarazem mobilizującą nas odpowiedź-dar na naszą do Niego prośbę. Chciałbym Mu jednak także jako wyraz wdzięczności z naszej strony zadedykować słowa polskiego poety pochodzące z utworu zatytułowanego *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”. Poetą tym jest Karol Wojtyła.

Nie wiem, czy można głębiej i zwięźlej, piękniej i bardziej dyskretnie zarazem, wskazać powód i charakter spotkania się z sobą obu Pielgrzymów na ich drogach życia oddanego bez reszty człowiekowi i Bogu-Człowiekowi, Wcielonej Prawdzie, aniżeli sięgając do języka wymienionych mistrzów słowa z Hiszpanii i z Polski.

Ale na przedłużeniu tego momentu naszej rozmowy trudno tu nie wskazać na misyjny wymiar tego rodzaju odkrycia prawdy, na jej charakter apostolski. Skoro bowiem uczestniczy w niej każdy z ludzi – niejako już mocą swej własnej bytowej istoty, czyli na mocy tego, że istniejąc z daru Boga, istnieje właśnie jako człowiek – lecz nie każdy z ludzi o tym wie, czyli nie zna skarbu, który w sobie nosi, często nie z własnej winy, to trzeba mu pomóc w odkryciu samego siebie, w samoprzebudzeniu. Stąd Pawłowe: „Biada mi!” Oto też dlaczego Jan Paweł II powie: „prawda we mnie musi wybuchnąć” – to imperatyw moralny. Odkrycie jej jest przywilejem, na którym ciąży hipoteka zobowiązania wobec wszystkich innych. To wcale nie przypadek, że Karol Wojtyła tak ściśle powiązał ze sobą odkrycie prawdy o sobie z obowiązkiem misji wobec drugich: „musi wybuchnąć”, ze sprawą moralnej odpowiedzialności za jej spełnienie w samym sobie w pierwszym rzędzie: „bo bym odepchnął sam siebie”. Tytuł zaś, jaki nadał swemu tekstowi: *Narodziny wyznawców*, świadczy o tym, że chodzi tu o vademecum misjonarza-apostoła.

J.N.-V.: Dlatego też jednym z tematów tego pontyfikatu jest ożywienie w duszy chrześcijanina wymiaru apostolskiego. Fałszywa interpretacja słowa „tolerancja” usiłuje bowiem osłabić apostolską siłę wiary chrześcijańskiej, odwagę dawania świadectwa prawdzie. W tej sytuacji chodzi o ożywienie wśród nas, katolików, tej głębokiej, duchowej, ostatecznie teologalnej, ale również ludzkiej, empirycznej radości przekazywania wiary, jej przepowiadania. W czasie tego pontyfikatu nauczyłem się, że można przekazywać wiarę również tym,

którzy ją posiadają, lecz u których straciła ona żywotność, nie jest wiarą, która jest przekazywana, czy też, jak nieraz mówi Papież, nie jest wiarą, która staje się kulturą. Wiara nie staje się kulturą, jeśli nie przekształca się w służbę tworzenia środowiska kulturalnego, społecznego, w którym inni mogliby odnaleźć ciepło wiary w Chrystusa. Każda epoka historyczna ma swoje pokusy, swoje zagrożenia. Wydaje mi się, że w epoce, którą nazywamy moderną (nie wiedząc, kiedy się zaczęła i czy już się skończyła), jedną z pokus jest fałszywa interpretacja pojęcia „tolerancja”, która sprawia, że chrześcijanin staje się bogatym, pozostając bogatym tylko dla siebie, w swojej świadomości; wiara nie jest tu przekazywana, nie jest apostolska. To wyjaśnia częściowo, dlaczego Papież podróżuje po świecie.

T.S.: Wpełza dziś w świadomość wielu fałszywe pojęcie tolerancji... Jest ono dla wielu wygodne. Ty masz swoją wiarę, ja mam swoją. Zostańmy każdy przy swojej, w imię zachowania pokoju między ludźmi. Nie musimy się wtedy przekonywać o prawdzie naszych wiar. Po co nam ta zwada? Prawda dzieli ludzi... Czy nie zredukowano tu jednak nazbyt pochopnie pokoju – który jest pokojem głębi człowieka, pokojem jego sumienia, który wypływa z świadomości zakotwiczenia podmiotu poznania w transcendentnej wobec niego prawdzie o człowieku – do „świętego spokoju”?

J.N.-V.: Właśnie...

T.S.: Pierwszą ofiarą tej redukcji staje się sumienie człowieka, ostatecznie zaś sam jego podmiot, człowiek. Z lektora prawdy o sobie staje się on jej kreatorem. Człowiek osiąga tu z pozoru szczyt możliwej dla siebie autonomii. Nie rządzi się odtąd odkrytą przez siebie prawdą o sobie, ale określonym twórczo przez siebie projektem samego siebie (schöpferische Vernunft). „Błędne sumienie staje się nieporozumieniem” („Irriges Gewissen ist ein Unding”). Znika z jego pola widzenia pojęcie sądu sumienia (Gewissensurteil) na rzecz decyzji sumienia (Gewissensentscheidung). Każdy ma odtąd „swoją prawdę”. W rzeczywistości jednak odgradza się od wszelkiej jedynie godnej tej nazwy. Dialog – jako wspólne poszukiwanie obiektywnej prawdy – staje się odtąd niemożliwy. Jest on bowiem możliwy tylko wtedy, gdy respektujemy płynącą z realistycznej wizji rzeczywistości i jej poznania konsekwencję, że w przypadku dwu sądów sprzecznych o rzeczywistości, której aspekt został przez obu uczestników sporu na jej temat ściśle zdeterminowany, tylko jeden może być prawdziwy. Ktoś z nas jest w błędzie i każdy z nas jest równocześnie przeświadczony, że w nim nie jest. Dla wykluczenia tego przykrego dla każdej osoby stanu rzeczy należy na równi – z szacunku zarówno dla prawdy, jak i z szacunku dla osoby drugiego i dla osoby własnej – podjąć dialog. Jeśli jestem przeświadczony, że mój bliźni tkwi w błędzie, powinienem mu pomóc w uwolnieniu się od błędu, ukazując mu – z całym dla niego respektem, dla jego wierności prawdzie, tak jak ją odczytał swym sumieniem – możliwie najczytelniej do końca racje, dla których uważam jego pogląd za błędny. Należy dać

także – właśnie na mocy faktu przystąpienia do dialogu – drugiemu do końca szansę przekonania mnie, w oparciu o zaprezentowane przez niego racje, czy sam nie jestem w błędzie. „Prawda krytyk się nie boi". Ci zaś, którzy podejmują ze sobą dialog w spornej dla siebie sprawie wyłącznie z motywu poznania i afirmowania prawdy, świadczą już mocą samego aktu jego podjęcia, iż chodzi im nie tyle o zwycięstwo w sporze, ile o to, by zwyciężyła w nich zawsze i tylko prawda. Oni jedynie wtedy zwyciężają, gdy pozwalają się zwyciężyć prawdzie. Oto dlaczego Papież nie widzi najmniejszego – już z tej tylko racji – powodu do lęku, by rozmawiać ze wszystkimi. Poza tym Papież – w oparciu o racje rozumu – wie, dlaczego i komu uwierzył, uwierzywszy Chrystusowi jako Wcielonej Prawdzie. Wie zatem także, iż idąc wiernie i do końca za wezwaniem Chrystusa do wszystkich narodów w całym świecie jako Nauczyciel Chrystusowej Ewangelii, ukazuje przez to każdemu z osobna człowiekowi jego samego do końca w niczym nie uszczuplonym „blasku prawdy". Gotów jest w każdej chwili i wszędzie do podjęcia dialogu na ten jeden jedyny właściwie temat całego pontyfikatu, jakim jest człowiek widziany przez pryzmat wydarzenia Boga-Człowieka. On wie, co mówi drugiemu, gdy mówi mu, że człowieka nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa.

J.N.-V.: Tak jest...

T.S.: Immanentyście wystarczy w zasadzie postawić w czasie rozmowy jedno pytanie: „Czy w tej chwili rozmawiamy ze sobą, czy nie; czy to prawda, czy nie; jest tak, czy nie jest tak?" Gdy zaś to potwierdzi, dodając (może), iż jest to niewątpliwie prawda, tyle że jest ona na wskroś banalna, by się nią zajmować, wówczas zaproponujmy mu, aby faktowi tej rozmowy zaprzeczył, chcąc go z jakichś powodów przed innymi ukryć. Czy nie stwierdzi wówczas natychmiast, iż mając z prawdą do czynienia, ma eo ipso sam z sobą do czynienia jako jej świadkiem i powiernikiem, więcej, powiernikiem samego siebie jako świadka prawdy o sobie, a to wyznacza już podstawy antropologii i etyki jako antropologii normatywnej. Muszę szanować prawdę, by móc szanować siebie – i muszę szanować siebie, by móc szanować każdego drugiego i wiedzieć, w jaki sposób jedynie można i da się de facto to robić. Sam ten przykład unaocznia już dość wyraźnie, że dyskusję na temat immanentystycznej koncepcji tolerancji trzeba rozpocząć od dyskusji na temat warunków możliwości i sensowności prowadzenia jakiejkolwiek rozmowy jako rozmowy pomiędzy istotami rozumnymi. Tolerancja ma dwa nierozłączalnie ze sobą związane bieguny. Moja powinność respektowania drugiego jako podmiotu zobowiązanego do respektowania prawdy, tak jak on ją widzi, postuluje, bym nie zwalniał siebie z troski o niego w przypadku stwierdzenia, że nie widzi on jej tak, jak ona się ma w rzeczywistości.

J.N.-V.: Prawda, która w przypadku wiary chrześcijańskiej jest przekazywalna. Posługując się językiem fizyki możemy powiedzieć, że w ramach tej prawdy obecny jest „wektor komunikacji". Wiemy, że istnieją religie, które

nie są apostolskie – apostolskie w sensie komunikacji. Na przykład judaizm. Judaizm nie poszukuje dzisiaj prozelitów. Wydaje mi się, że jest tak również w przypadku hinduizmu. Islam natomiast jest apostolski. Ale w przypadku chrześcijaństwa... chrześcijaństwa w tej małej części świata, to znaczy w Europie Zachodniej i w Ameryce – nie w Afryce, w Afryce chrześcijaństwo jest apostolskie, podobnie jak w Indiach i na Filipinach – należy szanować inne religie, wyłączając jakby „wektor komunikacji" w stronę pozostałych religii.

T.S.: To jest nowe, ważne zagadnienie. Podjął je w sposób istotny Hans Urs von Balthasar w rozprawie o znaczącym tytule *Cordula oder Ernstfall*. Wychodzi on od postawienia diagnozy, iż teologia Zachodu, a może i sam Kościół na tym obszarze, tracąc pod wpływem immanentystyczej filozofii realistyczny zmysł prawdy na rzecz autentyczności, podejmuje absurdalną w swych konsekwencjach akcję misyjną, akcję samolikwidacji Kościoła. Gdy teolog, apostoł tak właśnie immanentystycznie pojętej akcji misyjnej, stwierdza z nie ukrywanym entuzjazmem autentyzm motywów akcji komisarza sowieckiego skierowanej na likwidację Kościoła: „Pan kieruje się autentyczną intencją, jest więc po naszej stronie, jest Pan «anonimowym chrześcijaninem»", słyszy w odpowiedzi: „Wypraszam sobie bezczelność, smarkaczu. Nie jesteś wart nawet kuli. Zlikwidowaliście się sami i zaoszczędziliście nam tego, byśmy musieli was prześladować".

Autentyzm intencji, czyli jej dobroć, jest oczywiście warunkiem koniecznym, lecz zgoła nie wystarczającym. Dobra intencja jest bowiem wtedy dopiero dobrą intencją, gdy staje się intencją ukierunkowaną na obiektywne dobro ze strony podmiotu działania, a więc intencją przekraczania siebie w stronę prawdy o obiektywnym dobru człowieka. Stąd klasyczna zasada: zawsze być posłusznym sumieniu i nigdy nie przestać go kontrolować. *Don't Trust your Conscience* – to mądry tytuł książki współczesnego Amerykanina. Stąd też nieodzowne „tak" dla zasady pluralizmu poglądów w społeczeństwie musi być koniecznie dopełnione przez „tak" dla zasady dialogu z troski o obiektywną prawdę. Co z kolei jest możliwe i rzetelne tylko w oparciu o realistyczne ujęcie aktu poznania, wykluczającego możliwość redukcji poznania (cognosco) do samego myślenia (cogito). Albowiem prawda poznania (veritas ut correspondentia) pozwala się nam ująć tylko przekraczając niejako samą aktowość aktu poznania w stronę obiektywnej prawdy rzeczywistości (veritas ut manifestatio rei) i tak tylko się nam ona jawi i daje jako podmiotom poznania i zarazem nam zadaje jako podmiotom wolnego wyboru. Oto dlaczego akt poznania jest miejscem i momentem – topos et chronos – ujawniania się nam w nas, i zarazem rodzenia dla nas przez nas samych własnym aktem asercji, metafizyki wraz z etyką jako antropologią normatywną, a wszystko to dokonuje się niejako naraz w horyzoncie realistycznej teorii poznania. W tym także sensie wszystkie te dyscypliny są konstytuowane niejako jednym i tym samym aktem – uno actu constituuntur. Oto też dlaczego prawda obowiązuje nas, co pragnę podkreślić, zawsze wtedy i tylko wtedy, gdy jest nam ona zapośredniczona poprzez nasz

własny sąd sumienia. Z tego jednak wcale nie wynika, iż nas ona obowiązuje, co znów pragnę podkreślić, dlatego że nam ją zapośrednicza zawsze i tylko nasz sąd sumienia, lecz – znów podkreślam – d l a t e g o ż e sąd ten jest – co najmniej domniemanie, jak w przypadku pomyłki – p r a w d z i w y, czyli dlatego że – innymi słowy – przekazuje nam adekwatnie transcendentną wobec poznania i jego podmiotu prawdę. Oto dlaczego redukcja prawdy aktu poznania do aktu jej twórczego myślenia jest z tej perspektywy patrząc błędem w rozpoznaniu samego sedna sprawy, o którą w tym przypadku chodzi, błędem ignoratio elenchi. Logiczną konsekwencją tego macierzystego błędu jest kolejny błąd. Jest nim konieczność uznania w immanentystycznej wizji człowieka dwu sprzecznych ze sobą sądów w dziedzinie moralności za równouprawnione, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Najgroźniejszą z tych konsekwencji wskazał Doktor Subtilis, Duns Szkot w prawie logicznym: Ex contradicto quodlibet. Oznacza to zepchnięcie całej dziedziny moralności w obszar niczym nie kontrolowalnej konfuzji i relatywizmu, uniemożliwiających jakiekolwiek porozumiewanie się między sobą ludzi w istotnych sprawach moralnych jako istot obdarzonych rozumem, czyli na bazie rzetelnego dialogu. Dlatego św. Tomasz przestrzega: „Facilius venitur ad veritatem ex errore quam ex confusione”. Przestroga ta okazuje się dziś bodaj bardziej aktualna niż kiedykolwiek przedtem, skoro twierdzi się, że prawda ludzi dzieli, że burzy pokój, że należy ją więc usunąć z dyskursu w sprawach moralności, a zwłaszcza polityki.

J.N.-V.: Postawa ta jest istotnie dramatyczna. Przede wszystkim dramatyczna na poziomie osoby, ale dramatyczna również na poziomie społeczeństwa. Dlaczego? Ponieważ spotykają się tu klasyczny liberalizm i totalitaryzmy typu marksistowskiego. W jakim sensie? Mówiąc: można mieć wiarę, ale przynależy ona do sfery prywatnej; budowanie świata nie jest zadaniem Księdza jako chrześcijanina. I tu pojawia się druga apostolska „stała” podróży Papieża. „Stała” wiary, która staje się kulturą; wiary, która służy jako inspiracja w tworzeniu porządku prawnego i społecznego.

T.S.: „Stała” kultury. Tak, bo kultura jest ostatecznie cultus, czyli aktem oddawania Bogu czci we wszystkim, cokolwiek człowiek na tym świecie czyni. Religia nie może być traktowana jako jakiś odrębny sektor obok innych sektorów, ale jako najgłębszy wymiar wszystkich sektorów. „Cokolwiek [...] czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie!” (1 Kor 10, 31).

J.N.-V.: Piękną rzeczą w tych podróżach apostolskich jest pozorny paradoks, że to właśnie one otworzyły dialog z innymi religiami. W czasie wszystkich pielgrzymek Papieża ma bowiem miejsce spotkanie z przedstawicielami religii danego kraju: między innymi z przedstawicielami buddyzmu, islamu, judaizmu. Jest to pozorny paradoks, ale jest to roszczenie prawdy. To chyba Maritain powiedział, iż w pełni mogę respektować osobę wówczas, gdy jestem przekonany o mojej prawdzie i o tym, co różni mnie od tej osoby. Wówczas mogę ją respektować taką, jaka ona jest.

T.S.: A jak to wygląda w dialogu w sensie ewangelicznym, z kolegami po profesji, przecież zawiązują się przyjaźnie?

J.N.-V.: Oczywiście, jest to bardzo ważna dziedzina. Tutaj, w tym wymiarze apostolatu – działalności ewangelicznej wśród kolegów, muszę być bardzo dyskretny, ale mogę Księdzu powiedzieć, że jedną z najbardziej radosnych chwil w czasie tych szesnastu lat był moment, gdy kolega Amerykanin, jeden z najwybitniejszych współczesnych dziennikarzy, poprosił mnie: „Joaquín, chciałbym, abyś był moim świadkiem podczas ceremonii wstąpienia do Kościoła katolickiego”. Był baptystą. Przez wiele lat przebywał na Bliskim Wschodzie, ożenił się z kobietą pochodzenia arabskiego, ale wyznania chrześcijańskiego, baptystycznego. Pracowaliśmy razem przez wiele lat, na przykład byliśmy razem w Egipcie, w Kairze, kiedy został zamordowany Sadat, dawno temu. Podobnie jak ja został później przeniesiony do Rzymu. Śledził podróże Ojca Świętego dla swego czasopisma, które jest jednym z najbardziej znanych w Stanach Zjednoczonych. Nieraz rozmawialiśmy, często nasza rozmowa dotyczyła tematów zawodowych. Widziałem, że jego idee chrześcijańskie są bardzo bliskie katolickim, z wyjątkiem dziedziny sakramentów, aż do momentu, kiedy moim obowiązkiem – nie tylko wobec Boga, ale i wobec naszej przyjaźni – było zadanie mu pytania: „Kiedy nastąpi Twoje nawrócenie? Na katolicyzm?”

T.S.: Odważnie...

J.N.-V.: Ale było to normalne...

T.S.: ...i pięknie...

J.N.-V.: ...ponieważ była to prawdziwa przyjaźń. Nie mogłem zdradzić naszej przyjaźni nie stawiając mu tego pytania. Natychmiast mi odpowiedział: „Joaquín, to jest «undeclared war», wojna z sobą samym, której jeszcze nie wypowiedziałem”. I dodał: „Chciałbym, aby to było nawrócenie razem z moją żoną”. Powiedziałem: dobrze. Zaczął czytać książkę poświęconą doktrynie katolickiej, czytając podkreślał różne kwestie. Zazwyczaj w niedzielę po południu odwiedzałem ich, rozmawialiśmy. Zapytałem jego żony: „Czy ty również czytasz ten opasły tom?” Odpowiedziała mi: „Nie, czytam tylko to, co podkreśla mój mąż”.

Był on już tak blisko, że proces trwał tylko kilka miesięcy, po czym w Rzymie w czasie ceremonii, w której uczestniczyło owo małżeństwo, ja oraz biskup sprawujący Mszę świętą, odbyło się jego przyjęcie do Kościoła katolickiego – bez chrztu, gdyż jako protestant był już ochrzczony. Nie mówię tego, by podkreślić moje zasługi, ale jako świadek niezwykłego działania łaski Bożej.

T.S.: Pytanie to zadałem z racji tego, co napisał Arystoteles. Przyjaciele – obaj tego samego chcą, obaj tego samego nie chcą... ale zdradziłbym przyjaciela, gdybym zdradził prawdę. Amicus Plato sed magis amica veritas.

J.N.-V.: Właśnie.

T.S.: Powinienem zatem czynić wszystko, aby otworzyć drogę prawdzie, tak aby naprawdę jej szukał.

J.N.-V.: I tak właśnie się stało. Teraz są szczęśliwi, oboje są katolikami. Mieli okazję uczestniczyć we Mszy świętej z Papieżem, oboje byli bardzo szczęśliwi.

T.S.: Powiedział Pan, że dziennikarz jest nie tyle zafascynowany Papieżem, ile zainteresowany tym, co on mówi.

J.N.-V.: Oczywiście.

T.S.: A później... jako konsekwencja – czy mógłby Pan to zinterpretować?

J.N.-V.: Pierwszorzędnym zadaniem dziennikarza jest przekazywanie faktów, informacji o wydarzeniach, które miały miejsce. Zatem w swojej pracy może – jeśli tego chce – otworzyć się na tę rzeczywistość, którą przekazuje.

T.S.: Ma Pan na myśli ludzki aspekt wszystkiego, co przekazuje, w sensie prawdziwego dobra dla człowieka, człowieka jako osoby wśród osób?

J.N.-V.: Tak dokładnie jest. Ale widzę, że moment, w którym dziennikarz otwiera swe serce, jest już aktem jego osobistej ascezy i prawdopodobnie aktem, który wymaga Bożej łaski. To możliwe. Jest to łaska udzielona przez Boga człowiekowi, który uczciwie traktuje swoją pracę.

T.S.: I wierność swemu zawodowi w sensie mistrzostwa, które Pan tak podkreśla – profesjonalizmu. Ten profesjonalizm jest czymś obiektywnym, wymaga opanowania sztuki, métier, ale ma wektor osobowy, ku osobie-przedmiotowi, czyli ku wszystkim ludziom, gdziekolwiek są, ale i ku osobie-podmiotowi, ku swej subiektywności. Zawsze te dwa wektory: człowiek człowiekowi człowiekiem.

J.N.-V: Często się zdarza, że dziennikarz co trzy lub cztery lata przenosi się do innego kraju, dlatego raz musi pisać o wojnie, innym razem o trzęsieniu ziemi, jeszcze innym razem o sporcie lub o Papieżu. Pojawia się wówczas rodzaj wygodnego sceptycyzmu, brak otwartości na to, o czym opowiada. Można powiedzieć: jest to ryzyko zawodowe. W medycynie istnieją inne rodzaje ryzyka.

T.S.: Pluralizmu w sensie relatywistycznym...

J.N.-V.: W tym przypadku tak nie było. Temu człowiekowi potrzeba było tylko kogoś, kto powiedziałby: nadszedł już właściwy moment. Mogę też opowiedzieć o innym koledze, katoliku w tym sensie, że był ochrzczony, ale nie był praktykujący. Nie był on wrogi w stosunku do Kościoła, ale tylko daleki. Ów niepraktykujący katolik miał pewien problem, problem ludzki, nie zawodowy. Żył w małżeństwie od piętnastu lat, ale z racji medycznych nie mieli z żoną dzieci. Zawsze gdy jego żona była w ciąży, po miesiącu lub półtora miesiąca następowało spontaniczne poronienie. Był tym bardzo zmartwiony. Ponieważ byliśmy w przyjaźni, opowiedział mi o tym. Powiedział: mam problem, nie jestem szczęśliwy, chciałbym mieć dzieci. Najpierw zapytałem go: czy byliście u lekarza? Tak – odpowiedział – odwiedziliśmy już wszystkich możliwych lekarzy. A zatem – powiedziałem – pozostaje tylko jedna rzecz. Jaka? – zapytał. Wspólna modlitwa. Był nieco zaskoczony, ale poszliśmy na wspólną modlitwę w pewnym miejscu w Rzymie. Tak się złożyło, że po trzech miesiącach jego żona była w ciąży, a dzisiaj mają córeczkę.

T.S.: Tak się złożyło...

J.N.-V.: Tak. Nie chcę mówić o cudzie; mówię po prostu o tym, że byłem świadkiem tego zdarzenia.

T.S.: Mógłby wprawdzie ktoś zapytać, czy nie postawiono tu zbyt pochopnie znaku równości między post hoc i propter hoc, pomiędzy następstwem dwu zdarzeń i ich zależnością przyczynową. Skoro jednak w oparciu o dostateczne racje przyjmujemy, że wszystkim w końcu kieruje Boża Opatrzność, byłoby błędem nie dać żadnych szans wierze w cud, w cud uzdrowienia, przeciwnie...

J.N.-V.: Pewnego poranka opowiadałem Papieżowi...

T.S.: ...o tym przypadku?

J.N.-V.: Nie, mówiłem ogólnie, że zawsze, gdy dziennikarz w swoim życiu osobistym wzrasta moralnie, lepiej rozumie Papieża i lepiej pisze o Papieżu.

T.S.: Chodzi o rodzaj dostrojenia częstotliwości pomiędzy stacją nadawczą a odbiornikiem, jak w radiu.

J.N.-V.: Zawsze istnieje taka możliwość. Ale na jakiej podstawie powiększa się ta możliwość apostołowania? Oczywiście, zawsze jest łaska Boża. Ale powiększa się ona na bazie profesjonalizmu. Niektórzy starają się pracować solidnie i to sprzyja: faire le métier. Chciałbym być dobrze zrozumiany: nie jest to zatem apostolat „klerykalny”, ale apostolat świecki powstający na bazie zawodowej.

T.S.: Czy mógłby to Pan zilustrować jakimś jeszcze przykładem?

J.N.-V.: Opowiem Księdzu o innym zdarzeniu. Pewnego wieczoru towarzyszyłem znanemu dziennikarzowi włoskiemu, człowiekowi o wielkim umyśle. Ma on dzisiaj dziewięćdziesiąt lat. Jest wielkim dziennikarzem, wciąż pisze. Jak mówi o sobie, nie jest człowiekiem wierzącym i być może tak jest. Na pewno nie jest człowiekiem praktykującym. Towarzyszyłem mu podczas kolacji z Ojcem Świętym. Było to wspaniałe przeżycie dla tego człowieka, który szanuje Papieża z punktu widzenia człowieka niewierzącego. Rozmawialiśmy o działalności Papieża, o wszystkim. Wiedziałem, że matka tego dziennikarza zmarła przed dwoma miesiącami: miał on już wówczas osiemdziesiąt lat. Kiedy wychodziliśmy, zatrzymałem się i powiedziałem Papieżowi: „Ojcze Święty, jestem pewien, że nasz gość chciałby o coś poprosić”. „O co?” Dziennikarz słuchał. Powiedziałem: „Bardzo kochał swoją matkę. Jestem pewien, że chciałby się za nią pomodlić w kaplicy Waszej Świątobliwości”. Dziennikarz był bliski płaczu. Ojciec Święty powiedział: „Oczywiście, natychmiast”. Poszli razem do kaplicy, razem uklękli i Ojciec Święty odmówił *Pater noster*.

T.S.: Pan wie, że prezydent Pertini, otrzymawszy od Ojca Świętego gratulacje z okazji noworocznego orędzia do narodu, zareagował spontanicznie: „Ten dar mogła mi wyprosić u Boga tylko moja zmarła matka! Dziękuję za ten dar”. A utrzymuje się opinia, że Pertini był ateistą.

J.N.-V.: Ów dziennikarz wciąż żyje i nie wiadomo, gdzie zaprowadzi go tamto *Ojcze nasz* odmówione wspólnie z Papieżem.

T.S.: Niech nam wystarczy, że Bóg to wie...

J.N.-V.: Jest to dla mnie oczywiste, ale niektóre z tych wspomnień zapisuję. Biorąc pod uwagę mój wiek, myślę, że mogę jeszcze przeżyć kanonizację Jana Pawła II. Oczywiście...

T.S.: Oczywiście... tak. „The rest is silence”. Słabość cielesna tego Papieża pokazuje i podkreśla moc ducha i determinację...

J.N.-V.: W sposób spektakularny przeżyliśmy to w roku 1996 we Francji w czasie pielgrzymki, podczas której Papież odwiedził grób założycieli dynastii Karolingów. Radykalna prasa krytykowała Papieża, który chciał przez to powiedzieć, że korzenie Francji są katolickie, podczas gdy według nich korzenie Francji tkwią w liberalizmie i rewolucji. Tak więc część prasy była przeciw Papieżowi. Podczas pielgrzymki ludzie, którzy spotykali się z Papieżem i widzieli jego twarz w telewizji, zmienili się, również czasopisma musiały zmienić swoje nastawienie, aby iść za ludźmi, by nie było tak, że są one po jednej stronie, a telewizja i ludzie po drugiej.

T.S.: Chciałbym zapytać, w którym roku był Pan nominowany?

J.N.-V.: W 1984.

T.S.: To oznacza, że służy już Pan Papieżowi...

J.N.-V.: ...od szesnastu lat.

T.S.: Szesnaście lat temu także spotkaliśmy się w Dolomitach. Czyli zaraz potem. Mówił Pan wtedy, że immanentyzm już wyczerpał swoje możliwości. Było to bodaj pierwsze zdanie, jakie usłyszałem z ust Pana podczas naszej pierwszej rozmowy „na nasze tematy”. Możemy oczywiście w różny sposób definiować immanentyzm, ale można dość ogólnie, czy też w przybliżeniu powiedzieć, że ostatecznie chodzi w nim o to, iż podmiot (s)twórczo myśli sam siebie, czy też projektuje sam siebie mocą swej twórczej bądź nawet stwórczej świadomości, a nie odnajduje sam siebie mocą swego samo-poznania jako kogoś, kto jest sobie w swej istocie realnie dany i zarazem zadany wraz z darem osobowego istnienia... Niektórzy mówią nawet, że pontyfikat można podzielić na dwie części w zależności od podjętej przez Papieża Wojtyłę próby przełamania immanentyzmu, który zostaje nazwany błędem antropologicznym... Może zechciałby Pan scharakteryzować ten okres.

J.N.-V.: Oczywiście można tak analizować dotychczasowy pontyfikat. Ale powiedziałbym, że to myślenie w kategoriach okresów jest w pewnym sensie potrzebą dydaktyczną, potrzebą ludzkiego umysłu. Kiedy jednak czytamy *Redemptor hominis*, widzimy, a posteriori, że wszystko było już tam. Był już jubileusz roku 2000. Był prymat osoby, było przezwyciężenie brutalnej formy totalitaryzmu w Europie Środkowo-Wschodniej. Naturalnie, w roku 1979 trudno było widzieć to wszystko. Można to zobaczyć a posteriori. My, w celu dydaktycznym, mówimy o etapach, ale Jan Paweł II był cały we wszystkich etapach, to tylko opinia publiczna koncentrowała się na określonych tematach. W roku 1979, podczas pielgrzymki do Polski, Papież mówił o tym, że próba wymazania

Chrystusa ze świadomości człowieka jest przestępstwem przeciwko człowiekowi, nie przeciw Bogu; w tym samym roku w Stanach Zjednoczonych mówił innym językiem o totalitarnej pokusie na poziomie antropologicznym – totalitarnej, gdyż jest to pokusa totalnego relatywizmu. A zatem etapy to dydaktyczny sposób analizowania pontyfikatu, ale w pewien sposób są one obecne jednocześnie.

T.S.: Ta dydaktyka ma swój sens, może służyć konkretnym ludziom. Myślę o pytaniu: Czy to Papież doprowadził do tego upadku, do „przezwyciężenia brutalnej formy totalitaryzmu"? On sam powiedział: Nie, załamało się to pod ciężarem immanentnego błędu, błędu antropologicznego. Była to tylko bardziej brutalna jego forma, inna jest bardziej ukryta. Na przykład Karl Popper napisał po przełomie czerwcowym, że w Polsce w dniu 4 czerwca 1989 roku „nie Papież wygrał, ale Mercedes".

J.N.-V.: Zaprzeczyłbym tej interpretacji Poppera na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie faktów historycznych i na płaszczyźnie dynamiki idei. Sama gospodarka nie byłaby w stanie obalić systemu, który nie był przede wszystkim systemem opresji gospodarczej, ale systemem ucisku człowieka, jednostki. Potrzeba było zatem czegoś silniejszego niż gospodarka, aby obalić ten system. Potrzeba było idei, idei dotyczących człowieka, idei antropologicznych. Rok 1980, Boże Narodzenie roku 1980 przeżyłem w Polsce. Rozmawiałem ze związkowcami. Te osoby nie poszukiwały wówczas systemu ekonomicznego. Poszukiwały samych siebie. Poszukiwały własnej godności, co wówczas nie miało nic wspólnego z ekonomią. Nie był to bieg ku dobrobytowi, lecz bieg ku samym sobie. „2 + 2 musi być zawsze cztery" – pamięta Ksiądz?

T.S.: Oczywiście pamiętam. Powiedzieli oni jednak: chleba, prawdy, wolności. Wszystko to jednym tchem. Prawda koniunkcji stoi prawdą każdego ze swych składników. Może jednak ich kolejność ma tu też coś do powiedzenia? Myślę o tym nieustannie. Ojciec Święty już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski w roku 1979 podkreślał, że nie samym chlebem żyje człowiek, akcentując zarazem, że Autor tych słów, Jezus Chrystus, każe co dnia prosić Ojca naszego o chleb, a nawet cudownie go rozmnaża, gdy widzi głodnych i mimo to zasłuchanych w Jego słowo, w słowo prawdy o człowieku, której poznanie i wolny wybór stanowi klucz do wyzwolenia.

J.N.-V.: Właśnie, nie był to zatem tylko Mercedes. Nie, ludzie poszukiwali samych siebie, obrazu, który składał się z wielu elementów. Przypomina Ksiądz sobie, że od lat sześćdziesiątych istniał „dogmat" Breżniewa o ograniczonej suwerenności. Ludzie, których spotykałem: Michnik, Wałęsa, Mazowiecki, buntowali się przeciw temu. Nie chodziło wówczas wyłącznie o zmianę ekonomiczną. Chodziło o szacunek dla samych siebie.

T.S.: Tak. Była to zasadnicza zmiana postawy moralno-politycznej, ta wiara Polaków w moc odważnego opowiedzenia się po stronie prawdy i prowadzenia otwartej walki z totalitarną przemocą wyłącznie mocą prawdy, aktami różnego rodzaju publicznego protestu. Dla kontrastu wystarczy przypomnieć ową Kon-

stytucję, w którą ówczesny Sejm, wybrany jednak głosami Polaków, usiłował wprowadzać zapisy w rodzaju wieczystej przyjaźni Polski ze Związkiem Radzieckim. Słusznie przypomniał nam to i wypomniał ktoś tak nam życzliwy, jak Norman Davies, w nawiązaniu do sławetnej „polskiej rzodkiewki", którą chełpiliśmy się w drodze do urn wyborczych. Oto co różniło Polskę czasu owego Sejmu, który przeszedł do historii pod nazwą drugiego „Sejmu niemego", w stosunku do tego, co dokonało się w nas potem. Rzeczywiście. Czas „Solidarności" nazwano słusznie „solidarnościowym zrywem sumień". Ów „solidarnościowy" plakat sprzed 4 czerwca 1989 roku z napisem: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery!", był wyrazem potrzeby oczyszczającej kąpieli Polaków w wyzwalającej mocy prawdy. Stąd byliśmy wówczas tak przykro zdziwieni tym, co Karl Popper napisał w dzienniku „Die Welt", i to krótko potem, jak Ojciec Święty dziękował Bogu na Mont Blanc, na symbolicznym szczycie Europy, za przełom w ludzkich sumieniach, przełom, który bez użycia przemocy zachwiał totalitarną przemocą i zapoczątkował jej upadek w wielu krajach Europy.

J.N.-V.: Właśnie. Jak powiedziałem, to dotyczy idei, ale również na płaszczyźnie historycznej dotyczy to nie tylko gospodarki. Przytoczę jeden przykład. To nie było tak, że Papież, aby wyzwolić Polskę, zwrócił się do prezydenta Reagana; było odwrotnie, to Reagan zwracał się do Papieża. Reagan wiedział bowiem, że poprzez samą gospodarkę nie zmieni systemu. Potrzebował innej rzeczy, tego, co mógł dać tylko Papież.

T.S.: Tak, o to wsparcie zwracają się nieustannie do Ojca Świętego, jako niekwestionowanego dziś autorytetu moralnego świata, liczni przywódcy z różnych jego zakątków. Przychodzą, bo czują w nim wypróbowanego eksperta od sprawy człowieka w człowieku. Wracając jednak na nasze polskie pole, na pole „Bożego igrzyska", trzeba nam sobie przypomnieć słowa ostrzeżenia Simone Weil: „Prawda ucieka z obozu zwycięzców". Trzeba nam o nich pamiętać, i dla nas tu w Polsce, i dla drugich w Europie i gdzie indziej, tym bardziej że my w oparciu o własne doświadczenie pięćdziesięciu lat zmagań z totalitarną przemocą poznaliśmy – sit venia verbo – „na własnej skórze" sedno wolności wraz z ceną, którą trzeba umieć zawsze, czyli bezkompromisowo, za nią płacić. Wiemy, że ucieczka od prawdy jest ucieczką od wolności, jest ucieczką wprost w pułapkę samozakłamania i samozniewolenia, najgorszej z możliwych postaci niewoli. Diagnozy „heglowskie ukąszenie", „zniewolony umysł" czy „hańba domowa" – to dla nas gorzkie symbole i ważne ostrzeżenie. Najwymowniej zaś świadczy o tym wspomniany już wyżej plakat „Solidarności", związany z datą 4 czerwca 1989 roku. „Żeby Polska była Polską..." Nie wolno nam dziś, nazajutrz po zwycięstwie, powtarzać wczorajszego błędu, tyle że w sposób zakamuflowany, bo z powołaniem się na zasadę większości głosów. Solidarność jest sobą, jeśli nikogo z ludzi nie wyklucza z grona ludzi. Jej sprawdzianem i miarą jest stosunek do człowieka najsłabszego. Wykluczenie go z grona ludzi – i to z powołaniem się na ustawę – to jej klęska. Ojciec Święty nazwał to „za-

kamuflowanym totalitaryzmem". Nadszedł więc dla nas dziś czas nowej wielkiej próby w zmaganiu o wolność, o polski kształt wolności na teraz. Papież przypomina nam Polakom zasadę solidarności z areny ONZ, spod Bramy Brandenburskiej, a ostatnio uczynił to w orędziu wygłoszonym 11 czerwca 1999 roku w Parlamencie Polskiej Rzeczypospolitej, w imię czego walczyliśmy. W walce tej mamy do odnotowania znaczące porażki, ale także znaczące zwycięstwa. Zapisujemy sobie głęboko w sercu imiona tych, którzy rzucili nowe ziarno w glebę „Bożego igrzyska". Nie taję, że mówię o tym z głębokim wzruszeniem, ale przede wszystkim z głęboką nadzieją i wiarą w mych Rodaków. Poza tym ten Dar, który Boża Opatrzność dała światu i Polsce, jest w tym kraju zobowiązaniem szczególnym, la voce a noi dovuta. Czy wolno nam nie wybrać niespodzianki takiego wybrania?

Pan zna nasz kraj w przekroju ostatnich dwudziestu lat: dziesięć lat przed tą datą i dziesięć lat po tej dacie – najpierw jako wysłannik dziennika „ABC", a potem jako rzecznik Papieża. Ośmielam się zadać Panu na koniec pytanie, które jest prośbą: Czy nie zechciałby Pan nam powiedzieć w paru słowach, co o nas myśli i co by nam dziś radził, i o co też dla nas zapewne się modli?

J.N.-V.: Zanim przybyłem do Polski w roku 1980, zapoznałem się z jej historią, a także – przynajmniej w jakiejś mierze – z jej kulturą, przede wszystkim muzyczną i literacką. Polska była dla mnie zrazu wielką zagadką, czymś jednak kochanym pomimo swej tajemniczości. Wiedziałem, czym jest Polska, lecz nie umiałem sobie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Polska jest tym, czym jest.

Poznając Polaków z różnych rejonów ich kraju odkryłem – ku mojemu zdumieniu – pewne ich podobieństwo z moimi hiszpańskimi rodakami: zarówno Hiszpanie, jak i Polacy mają poczucie tragiczności swego losu. Przeżywają swoje życie jako dramat, w przeciwieństwie do Anglosasów, którzy je przeżywają jako „praxis", lub Francuzów, którzy patrzą na nie z pozycji „ratio". Dzięki tej postawie Polacy zdolni są do heroizmu, chociaż nie musi to być od razu heroizm typu militarnego. Czyni ich to jednak łatwo podatnymi na cierpienie: na cierpienie z powodu własnego losu, z powodu nie zrealizowanych marzeń, i wreszcie podatnymi na cierpienie z powodu czegoś co nierealne, co jednak okazuje się niekiedy realne...

Jeżeli zaś idzie o modlitwę, to nie umiałbym prosić dla was o cokolwiek innego jak tylko o dobro, którym jest urzeczywistnienie prawdy o was samych. I byłaby to prośba, którą zresztą już złożyłem za was – u stóp Królowej Polski. I jeśli Polacy pozostaną „maryjni", to ich poczucie tragiczności swego losu znajdzie dla siebie zapewne – jak było zawsze w waszych dziejach – proste rozwiązanie, z daru Łaskawej Madonny.

Les Combes, 18 VII 1999 r.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

Tadeusz STYCZEŃ SDS

MYŚLĄC OJCZYZNA... DZIŚ NA MONTE CASSINO

Jerzemu Umiastowskiemu

Gdy jestem dziś
Na Monte Cassino
I schodzę wśród maków
drogą klasztorną w stronę cmentarza
Słyszę pieśń

„Ta ziemia do Polski należy,
Choć Polska daleko jest stąd,
Bo wolność krzyżami się mierzy –
Historia ten jeden ma błąd”

Od siebie dodaję
Że o tym zapomina

Gdy jestem dziś
Na Monte Cassino
I widzę
Napis – rozkaz
„Przechodniu, idź, powiedz Polsce”
Słyszę Solidarność
Tę zwycięską

Żeby Polska
Była Polską
2 + 2 musi być zawsze cztery

Od siebie dodaję
Żeby wolność

Była wolnością
2 + 2 musi być zawsze cztery

Księże Jerzy
Przypominam Ci Gdańsk-Oliwę

Nie ma Wolności
Bez Solidarności z Najsłabszym
Bo Solidarność
O nim zapomina

I myślę
O Złotym Rogu Daru Wolności
Tym z 4 czerwca 1989
By pamiętała o nim w roku 2000

I nie wypuściła go
Nigdy
Ze swych dłoni
Dla Polski
Dla Europy
Dla Ziemi Ojczyzny Ludzi

Monte Cassino – Castel Gandolfo, maj 2000

Tomasz WIŚCICKI

WARTO „KŁÓCIĆ SIĘ O GŁUPSTWA"

Piąty już tom publicystyki Jana Nowaka-Jeziorańskiego, zawierający wybór tekstów z lat 1995-1998[1], właściwie bez wyjątku dotyczy spraw naprawdę ważnych. Nie jest to wcale takie oczywiste: każdy publicysta i każdy czytelnik wie, jak niewiele pozostaje z nawet najbardziej błyskotliwych artykułów już po niedługim czasie od ich opublikowania. Oczywisty związek tej konwencji pisania z bieżącymi wydarzeniami sprawia, że próbę (nawet krótkiego) czasu są w stanie przetrwać jedynie te wypowiedzi, które dotyczą spraw naprawdę istotnych, a nie tylko tych, które wydają się nam takimi pod wpływem szybko biegnących zdarzeń. Jak pisze autor, dokonał on wyboru tych spośród swoich tekstów, które bądź zachowały trwałą wartość, bądź też stanowią dokument chwili. Wybór spełnia te kryteria, a chwile udokumentowane publicystycznymi wypowiedziami Nowaka były na tyle ważne dla najnowszej historii, że z pewnością warte są zachowania, choć oczywiście nie wszystkie teksty są jednakowej wartości.

Jan Nowak-Jeziorański zdobył sobie pozycję zupełnie wyjątkową. Zawdzięcza to swemu aktywnemu życiu – od działalności konspiracyjnej i służby kurierskiej poczynając, poprzez kierowanie Sekcją Polską Radia Wolna Europa, aż po reprezentowanie sprawy polskiej wobec władz amerykańskich jako działacz Kongresu Polonii Amerykańskiej, a ostatnio, po dymisji na znak protestu przeciw antysemickim wypowiedziom prezesa KPA, jako „osoba prywatna". Cudzysłów przy tym ostatnim określeniu jest konieczny, gdyż Nowak-Jeziorański nawet nie pełniąc żadnych funkcji pozostaje jednoosobową instytucją.

Taka jest też jego publicystyka. Autorowi udaje się uniknąć chyba najpowszechniejszej pułapki, która czyha na komentatorów bieżących wydarzeń: włączenia się do któregoś z licznych środowisk (mówiąc mniej elegancko – koterii) i powtarzania panujących w nich obiegowych sądów. Plagą polskiego życia intelektualnego i publicznego (być może nie tylko polskiego, ale wątpliwa to pociecha) jest to, że niezależność myślenia ceniona jest wyłącznie werbalnie. Prawdziwą popularność zyskują często ludzie, którzy nie wnoszą do pu-

[1] J. Nowak-Jeziorański, *Polska wczoraj, dziś i jutro*, Warszawa 2000, wyd. 2, ss. 291, Czytelnik.

blicznej debaty właściwie niczego oryginalnego, a jedynie sprawnie żonglują środowiskowymi opiniami. Ich znaczenie jest funkcją siły grupy, do której należą, a nie rzeczywistej wagi ich przemyśleń.

Nie dotyczy to z pewnością Nowaka-Jeziorańskiego, chociaż nie dowodzi to, że jest on nonkonformistą za wszelką cenę: po prostu mówi własnym głosem. Unika przy tym jednostronności, tak często spotykanej w sporach czy to o przeszłość, czy o teraźniejszość. Taka właśnie, wielostronna jest jego ocena zarówno naszej historii, jak i bieżących wydarzeń. Podkreślanie narodowych zasług nie przeszkadza mu wypowiadać nierzadko bardzo ostre słowa o naszych błędach. Nie jesteśmy ani cudem świata, pozbawionym wad, ani też narodem skazanym na klęskę wynikającą z naszych słabości. W historii Polski nie brak wydarzeń, z których możemy i powinniśmy być dumni, a także błędów i zmarnowanych szans.

Pokazuje to, jak łatwo wpadamy w pułapkę dychotomicznego widzenia rzeczywistości. Ujawnia też pewną pozorność sporów, które toczymy nieraz od stuleci. Czy więc to Polacy są winni rozbiorów, czy też przede wszystkim ościenne mocarstwa? Nowak odpowiada, że i jedno, i drugie jest prawdą: winni słabości Polski są sami Polacy, ale ci sami przecież Polacy zdobyli się na wysiłek podniesienia się z moralnego upadku. Taki właśnie był sens Konstytucji 3 maja. Wysiłek ten przyszedł jednak zbyt późno, gdyż słabość Rzeczypospolitej wykorzystali silniejsi sąsiedzi, dążący do jej unicestwienia. Widać więc, że alternatywa jest w istocie pozorna, a jej rozstrzygnięcie prowadzi do wizji jednostronnej, jak na przykład hiperkrytyczna ocena Polaków przez historyków ze szkoły krakowskiej. Im samym zresztą Nowak-Jeziorański oddaje honor, nawet jeśli nie zgadza się z ich stanowiskiem. Podobnie wyważona jest jego ocena bitwy warszawskiej z roku 1920. Do zwycięstwa, ratującego Polskę i Europę przed sowieckim najazdem, doprowadził wysiłek dowódców, żołnierzy i całego narodu – ale również zbieg pomyślnych okoliczności, bez których być może wysiłek ten nie wystarczyłby.

Trzeźwość sądu i unikanie łatwego myślenia w kategoriach „albo-albo" widać też w prezentowanej przez Nowaka-Jeziorańskiego ocenie wydarzeń współczesnych i ich znaczenia dla przyszłości Polski. W taki właśnie sposób autor opisuje i komentuje wstąpienie naszego kraju do NATO. Nowak-Jeziorański jest gorącym orędownikiem przynależności Polski do atlantyckiego sojuszu. Nie ogranicza się zresztą do werbalnego poparcia. W zamieszczonych w książce tekstach zawarty jest opis przeprowadzenia skutecznego lobbyngu w Stanach Zjednoczonych na rzecz skłonienia amerykańskich polityków – w administracji prezydenckiej i w Kongresie – do przyjęcia Polski do sojuszu, wraz z innymi aspirującymi doń państwami Europy Środkowo-Wschodniej. W działaniach tych istotną rolę odegrał sam autor. Opisując te starania, Nowak-Jeziorański nie zatraca miary rzeczywistego znaczenia Polski w polityce światowej. Mimo to jego konkluzja jest jednoznaczna: nikt nas nie obroni, jeśli nie obronimy się sami. NATO nie może być dla nas źródłem złudnego przekonania o bezpieczeństwie, niczym linia Maginota dla międzywojennej Francji. Wyjściem dla Polski nie jest więc ani pełne megalomanii przekonanie, że możemy

liczyć tylko na siebie, ani też bierność i oczekiwanie, że silniejsi nam pomogą. Naszą szansą jest robienie wszystkiego, co w naszej mocy – a zarazem szukanie sojuszników, którzy tylko wtedy będą traktować nas poważnie, jeśli dostrzegą rzetelny wysiłek z naszej strony.

Jak zauważa Nowak-Jeziorański, kilka razy w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat Polska realnie wpłynęła nie tylko na losy własne, ale również na bieg historii Europy i świata. Tak było w 1920 roku, gdy polska armia zatrzymała armię sowiecką w marszu na Zachód. W 1939 roku nieustępliwość Polski zakończyła okres bezkarnych zdobyczy Hitlera, a wybuch drugiej wojny światowej stał się początkiem końca III Rzeszy. Opór Polaków wobec narzuconego przemocą komunizmu i podporządkowania Moskwie stał się jedną z przyczyn zwrotu w polityce amerykańskiej wobec Związku Sowieckiego po wojnie, bez czego nie byłoby możliwe powstrzymanie sowieckiego imperium i jego upadek pół wieku później. Wreszcie „Solidarność", jej przetrwanie pomimo represji i przejęcie władzy w 1989 roku miały decydujący wpływ na rozpad sowieckiego imperium.

Ważenie racji nie oznacza bynajmniej, że Nowak-Jeziorański unika w swej publicystyce stanowczych ocen. W szczególności jednoznaczna jest jego ocena komunizmu. Kłamstwem nazywa opinię, że w 1945 roku Polska została wyzwolona, a prawdziwe zło zaczęło się wraz z nadejściem „stalinizmu" w roku 1948. Lata 1944-1945 przyniosły bowiem naszemu krajowi nie tylko wyzwolenie spod okupacji hitlerowskich Niemiec, ale również zniewolenie przez komunizm, narzucony militarną siłą Związku Sowieckiego. Ten właśnie aspekt zła komunizmu: brak suwerenności, która – jak kilkakrotnie powtarza Nowak-Jeziorański – nie może być częściowa, jest dla autora szczególnie istotny, a zarazem lekceważony w Polsce. Zdumienie Nowaka-Jeziorańskiego budzi to, że na postawione przez redakcję tygodnika „Wprost" pytanie: kiedy powstała III Rzeczpospolita? nikt poza nim samym nie odpowiedział, że stało się to w chwili powstania pierwszego suwerennego rządu, sformowanego przez Tadeusza Mazowieckiego. Autor podkreśla, że o ile proces tworzenia demokracji postępował stopniowo, o tyle odzyskanie suwerenności nastąpiło właśnie wtedy – 12 września 1989 roku. Mimo że w składzie rządu Mazowieckiego byli komunistyczni generałowie, jego powstania nie poprzedziły demokratyczne wybory, a na terytorium Polski wciąż stacjonowały sowieckie wojska – to właśnie ten rząd, nie pytając o zdanie Moskwy, zaczął sprawować suwerenną władzę w Polsce.

Na szczególną uwagę zasługują rozważania Nowaka-Jeziorańskiego o komunizmie, a zwłaszcza o jego wpływie na stan moralny polskiego społeczeństwa – o wpływie bardziej trwałym niż komunistyczne struktury. Zarówno rutyna dnia codziennego, w której brak miejsca na moralną refleksję, jak i ciśnienie współczesnego sposobu myślenia, w którym „realne" oznacza „materialne", sprawia, że sens przemian w Polsce sprowadzamy często do zmian strukturalnych – politycznych i gospodarczych. Zapominamy, że z komunizmu wyszliśmy nie tylko ze zrujnowaną i absurdalną niby-gospodarką i bez politycznych instytucji, ale także w stanie głębokiego kryzysu moralnego.

Wagi zmian instytucjonalnych nie można oczywiście w żadnym razie lekceważyć – podkreśla je zresztą wielok-

rotnie Nowak-Jeziorański, przypominając zasługi w tej mierze między innymi Tadeusza Mazowieckiego, Leszka Balcerowicza i Krzysztofa Skubiszewskiego. Nie możemy jednak zapominać o kondycji moralnej narodu, dla którego półwiecze rządów komunistycznych stanowiło szczególnie trudną próbę. Mimo dziesięciolecia wolnej Polski, w przypadku większości ludzi lata przeżyte w komunizmie ukształtowały ich zasadnicze doświadczenie życiowe. Uporanie się ze skutkami wielorakiego zniewolenia stąd płynącego jest kluczem do osiągnięcia upragnionej „normalności", która w wielu dziedzinach wciąż pozostaje bardziej postulatem niż stanem osiągniętym. Lata po komunizmie nie doprowadziły, niestety, do narodowego rachunku sumienia – można raczej mieć wrażenie chaosu w sferze wartości.

Nowak-Jeziorański w swej publicystyce starannie odróżnia Polskę, w której żyły miliony Polaków, od PRL-u będącego narzuconą formą rządów. Oburzają go takie wypowiedzi, jak ta: „PRL była moją ojczyzną. Będę jej bronił". Podkreśla, że ludzie żyli w Polsce i jej służyli nawet wówczas, gdy działali w oficjalnych strukturach. Zauważa na przykład, że zagospodarowanie Ziem Zachodnich leżało w interesie Polski i nawet jeśli jej zachodnią granicę wytyczył Stalin, to jednak „ostateczne utrwalenie granicy na Odrze i Nysie Polacy zawdzięczali samym sobie". Nowak-Jeziorański przypomina, że natychmiast po wojnie Kościół ustanowił swoją administrację na tych ziemiach. Nawiasem mówiąc, przykrym dysonansem jest propagandowe określenie „Ziemie Odzyskane" właśnie pod piórem tak dbającego o prawdę publicysty. Związek między obecną polskością Pomorza Zachodniego a wyprawami piastowskich wojów jest naprawdę bardzo luźny...

To rozróżnienie: na Polskę, w której żyliśmy, i PRL, z którym wchodziliśmy w mniej lub bardziej dobrowolne związki, wydaje się kluczowe dla rozważań na temat tak niedawno minionego czasu. Struktury PRL-u, stanowiące narzuconą, totalitarną władzę – spełniały zarazem funkcje, które w normalnych warunkach pełni aparat suwerennego państwa. Czyniły to zwykle nieudolnie, starając się zarazem wykorzystać te „zwyczajne" funkcje dla osiągnięcia swojego zasadniczego celu: możliwie skutecznego podporządkowania sobie poddanych zwanych obywatelami. Ci ostatni nie mieli wyboru i musieli przynajmniej w pewnej mierze im się podporządkować – nie tylko ze strachu, ale również dlatego, że potrzebowali pewnych świadczeń, których skądinąd nie mogli oczekiwać, tym bardziej, że Polska Ludowa nigdy nie wyzbyła się totalitarnych pretensji do pełnego zorganizowania życia wszystkich obywateli.

Ten właśnie splot – totalitarnego systemu uzależnienia od ościennego mocarstwa i od „zwykłej" władzy – stwarza jedną z zasadniczych trudności dotyczących oceny PRL-u i zaangażowań konkretnych ludzi. Szkoła uczyła – i indoktrynowała. Milicja łapała przestępców – i zwalczała opozycję. W dodatku system starał się wszystkich wciągnąć do współdziałania, z czasem coraz mniej dbając o ideologiczną czystość, a coraz bardziej kontentując się konformizmem. Dlatego tak wielu dziś sądzi, że ich praca dla Polski była w istocie współtworzeniem PRL-u i każda krytyka Polski Ludowej deprecjonuje miliony jej zwykłych obywateli. Dlatego też ci, którzy służyli narzuconej władzy,

próbują dziś przekonywać innych, że w istocie trudzili się dla Polski.

Nowak-Jeziorański podkreśla, że w warunkach PRL, posiadającej jedynie ograniczoną autonomię, i to tylko w sprawach wewnętrznych, istotne było to, jak wykorzystywano istniejące wówczas możliwości. Dlatego Radio Wolna Europa kierowane przez Nowaka-Jeziorańskiego udzieliło poparcia w 1956 roku komuniście Władysławowi Gomułce, który starał się wówczas osiągnąć tyle niezależności, ile było można, nie narażając zarazem kraju na sowiecką interwencję. Dlatego krytycznie został oceniony Wojciech Jaruzelski, który wprowadził stan wojenny, mimo że bezpośrednie zagrożenie inwazją sowiecką minęło. Autonomia ta rozszerzała się – jak zauważa Nowak-Jeziorański – właśnie dzięki naciskowi społecznemu.

Autor stara się stale szukać granicy, która oddzielała zaangażowanie dla Polski, obciążone nieuniknioną daniną na rzecz obcego systemu, od zdrady narodowej sprawy. Twierdzi, że nawet w Ludowym Wojsku Polskim zdecydowanie przeważali patrioci, gotowi bronić kraju w godzinie próby. Decyzja pułkownika Ryszarda Kuklińskiego była z natury rzeczy jednostkowa i nie oznacza, że wszyscy pozostali oficerowie byli zdrajcami. Nowak-Jeziorański podkreśla, że odrębność PRL-u była pewną wartością, podobnie jak posiadanie własnego wojska, nawet jeśli było one podporządkowane Związkowi Sowieckiemu.

To rozumowanie budzi jednak pewne wątpliwości. Chociaż proste przeciwstawienie „patrioci-zdrajcy" nie wyczerpuje wszystkich postaw w szeregach zawodowych żołnierzy i oficerów LWP, a miano zdrajcy można zarezerwować dla tych nielicznych, którzy wprost domagali się interwencji i dla których dobro Związku Sowieckiego warte było rzezi własnego narodu, to jak jednak nazwać tych, którzy przez dziesięciolecia służyli w armii szkolonej do najazdu na Europę Zachodnią i którym najwyraźniej nie przeszkadzało to na tyle, aby szukać innego zajęcia? Nie trzeba było mieć dostępu do tajnych planów Układu Warszawskiego, wystarczyło minimum wiedzy i inteligencji, aby wiedzieć, jaki jest cel istnienia LWP. Można to było – nieoficjalnie, rzecz jasna, ale bynajmniej nie w tajemnicy – usłyszeć nawet od niektórych wykładowców Studium Wojskowego.

Być może w „godzinie próby" oficerowie potrafiliby zachować się bohatersko. Na szczęście dla nas wszystkich, do próby tej nie doszło. Nie doszło też na szczęście do realizacji planów sowieckich sztabowców. W tej sytuacji można stwierdzić jedno: tysiące żołnierzy zawodowych służyło w armii, której cel był jawnie sprzeczny z polskim interesem narodowym. Sprzeciw – taki jak pułkownika Kuklińskiego – był możliwy rzeczywiście dla wyjątkowo nielicznych. Inni jednak służyli dobrowolnie, mozolnie pnąc się po szczeblach zawodowej kariery. Jak wspomniałem, jestem jak najdalszy od ryczałtowego potępiania tych wszystkich ludzi. Trudno mi jednak uznać ich postępowanie za przykład godny naśladowania. Myślę, że wielu z nich podziela te wątpliwości. Oczywiście, słusznie polemizuje Nowak-Jeziorański z tezą Jaruzelskiego, że jeśli Kukliński jest bohaterem, to pozostali oficerowie są zdrajcami. Jednak pułkownik, który z narażeniem życia przekazywał sowieckie dane Amerykanom, pozostaje dla swoich byłych kolegów wyrzutem sumienia. Jego postępowanie kwestionuje założenie, na którym oparli

swą wierną służbę w szeregach LWP, że była to normalna armia suwerennego państwa. Jak można sądzić, tu właśnie ma swe źródło niechęć dużej części kadry zawodowej, z generałem Jaruzelskim na czele, do pułkownika Kuklińskiego.

Pomiędzy zdradą a patriotyzmem występowała – jak sądzę – cała gama postaw pośrednich, i to nie tylko w wojsku. W niczym nie kwestionuje to samej jednoznaczności pojęć zdrady i patriotyzmu, i ta klarowność jest niewątpliwą zaletą publicystyki Nowaka-Jeziorańskiego. Nie są to, jak słusznie zauważa autor, jedynie akademickie rozważania: „Polska nie znajdzie w sobie j u t r o woli obrony suwerennego państwa, jeśli d z i ś nie wygramy bitwy o prawdę historyczną i pamięć narodową". Dlatego za wielki błąd Nowak-Jeziorański uznaje brak symbolicznego potępienia PRL-u, które oznaczałoby przejście do nowej, niepodległej Polski. Mogłoby ono obejmować na przykład odebranie przysięgi od funkcjonariuszy dawnego systemu na wierność III Rzeczypospolitej.

Nowak-Jeziorański polemizuje z tezą wielokrotnie powtarzaną przez Jerzego Giedroycia, że Polska nie prowadzi wyraźnej polityki zagranicznej. Zdaniem byłego dyrektora Sekcji Polskiej RWE, w zmieniających się, niemożliwych do przewidzenia okolicznościach Polska umiała jednak wykorzystać koniunkturę.

Autor wielokrotnie mocno podkreśla, że polską racją stanu jest nawiązanie dobrych stosunków ze wszystkimi sąsiadami – zarówno na poziomie państwowym, jak i poprzez kontakty zwykłych ludzi. Przyznaje rację założycielowi „Kultury", że brak jest wspomaganej przez państwo „dyplomacji społecznej" – zagranicznych kontaktów nawiązywanych przez zwykłych ludzi, które dopiero umożliwiają prawdziwy przełom w stosunkach między sąsiadującymi narodami. W tej samej perspektywie kluczowe jest dla nas ułożenie dobrych stosunków z mniejszościami narodowymi, a także – co autor również mocno podkreśla – dobrych stosunków polsko-żydowskich. Sam Nowak-Jeziorański jest aktywny w tym dialogu na terenie USA, co dokumentuje opublikowana w omawianej książce wymiana listów między nim i dyrektorem Komitetu Żydów Amerykańskich. Były wiceprezes Kongresu Polonii Amerykańskiej podkreśla, że właśnie amerykańskie środowiska żydowskie udzieliły zdecydowanego poparcia Polsce w jej staraniach o wejście do NATO.

„Nigdy chyba w naszej historii, na pewno nigdy w moim długim życiu, polskie nadzieje lepszego jutra nie rysowały się tak mocno i realnie jak dziś" – pisze Nowak-Jeziorański. Mimo to dostrzega nasze braki i słabości. Oprócz nie rozwiązanych problemów społecznych należy do nich brak dekalogu życia społecznego i brak wymuszającej jego zaistnienie skutecznej opinii publicznej. Chociaż problem ten wydawać się może nieistotny, to – jak zauważa autor – taka właśnie moralna słabość staje się naprawdę niebezpieczna, gdy pojawia się prawdziwe zagrożenie dla narodu. Oby tylko przebudzenie nie przyszło za późno – tak jak miało to miejsce w końcu XVIII wieku.

„Padają pytania, po co kłócić się o głupstwa i historię. W rzeczywistości chodzi o teraźniejszość i przyszłość, a nie o przeszłość. O to, jakie mają być wzorce kształtujące przyszłego żołnierza, obywatela czy polityka" – pisze Jan Nowak-Jeziorański. Rzeczywiście, o takie „głupstwa" warto się kłócić. Szkoda tylko, że tak wielu słysząc te słowa wzrusza obojętnie ramionami.

Marek MARCZEWSKI

CHARYZMATYK KOŚCIOŁA POSOBOROWEGO

Ukazanie się najnowszego zeszytu „Roczników Teologicznych" Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (do roku 1990 wydawane były jako „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne")[1] należy odnotować z trzech ważnych powodów: 1. Niniejszy tom stanowi księgę pamiątkową poświęconą pamięci Sługi Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego (1921-1987), profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, założyciela Ruchu „Światło-Życie" i Wspólnoty Niepokalanej Matki Kościoła, charyzmatyka soborowej odnowy Kościoła, inicjatora polskiej szkoły formacji laikatu i liturgicznego dokształcania duchowieństwa. Z tej racji część pierwsza zeszytu składa się z kilku artykułów poświęconych Słudze Bożemu (s. 7-132), które w skróconej wersji zostały wygłoszone jako referaty podczas sympozjum poświęconego jego pamięci[2]. 2. Część następną zeszytu tworzy prawie trzystustronicowy komentarz polskich liturgistów do *De benedictionibus*, będącej częścią *Rytuału rzymskiego* (s. 133-401), co należy odnotować jako wydarzenie w polskim ruchu liturgicznym, ponieważ prawdopodobnie żadna z ksiąg liturgicznych wydanych jako owoc Vaticanum II nie doczekała się tak wnikliwego omówienia. 3. Ponadto jest to pierwszy zeszyt poświęcony wyłącznie liturgii i formacji pastoralnej, który odtąd będzie się ukazywał jeden raz w roku jako periodyk Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL[3].

Niniejszy tom powstał dzięki inicjatywie i wytężonej pracy – zarówno nad organizacją sympozjum, jak i opracowaniem całości materiału – o. prof. dra hab. Jerzego J. Kopcia, obecnego dy-

---

[1] „Roczniki Teologiczne" 45(1998) z. 8, Liturgika. Księga pamiątkowa ku czci Sługi Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego.

[2] Sesja naukowa „Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) charyzmatyk Kościoła posoborowego" odbyła się w KUL 7 V 1998 roku.

[3] Instytut powstał na bazie Studium Formacji Liturgicznej przy Instytucie Teologii Pastoralnej KUL, założonego przez ks. Franciszka Blachnickiego w 1973 r., które w roku 1975 przyjęło nazwę Studium Formacji Pastoralno-Liturgicznej. Decyzją Rady Wydziału Teologii KUL z 26 III 1996 r., a następnie mocą uchwały Senatu KUL z 28 VI 1996 r. SFPL zostało przemianowane w Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL (por. J. J. K o p e ć, *Dwudziestolecie Studium Formacji Pastoralno-Liturgicznej*, „Roczniki Teologiczne" 42(1995) z. 6, s. 42-47).

rektora Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL.

*

Rocznica śmierci księdza Franciszka Blachnickiego stała się okazją do zwrócenia uwagi na wyjątkowość tej postaci w Kościele polskim[4]. Fakt, że stale powraca się do jego zasług świadczy wymownie o potrzebie Kościoła polskiego wyniesienia do chwały jego błogosławionych i świętych tego „gorliwego apostoła nawrócenia i wewnętrznej odnowy człowieka, [...] wielkiego duszpasterza młodzieży". W omawianym zeszycie „Roczników Teologicznych" przedstawiono pięć opracowań poświęconych osobie księdza Franciszka Blachnickiego. Każde z nich dotyka jednego z wymiarów życia tego Sługi Bożego.

Ks. Henryk Bolczyk w artykule zatytułowanym „Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu «Światło-Życie»" (s. 7-29) najwięcej uwagi poświęcił charyzmatycznym darom Sługi Bożego. On sam w swoim testamencie z 17 czerwca 1986 roku wskazał na cztery takie dary: „W swoim życiu otrzymałem cztery niezwykłe dary, które uważam, według mojej obecnej zdolności rozeznania, za największe. Dar pierwszy to dar wiary, która jako nowa, nadprzyrodzona rzeczywistość została mi wlana w jednym momencie w owym pamiętnym dniu – jako zupełnie nowe, nieludzką mocą zapalone światło". Następne charyzmaty to „dar wizji «żywego Kościoła» jako wszystko integrującego programu życia i działania", „dar Wspólnoty Niepokalanej Matki Kościoła" i „dar uczynienia siebie darem całkowitym", który stał się jego udziałem w ciągu ostatnich lat życia na wygnaniu w Carlsbergu.

Te cztery wielkie charyzmaty zdecydowały o wielkości i pięknie życia księdza Blachnickiego, o jego intelektualnym wysiłku i praktycznej działalności, o diakonijnym zakorzenieniu we wspólnocie powstałej dla potrzeb Ruchu i o bezwzględnym oddaniu siebie Panu Bogu, które jest jedyną godną odpowiedzią na dar wiary.

Kolejne dwa opracowania dotyczą formacji, a więc wywierania trwałego wpływu przez Sługę Bożego na osobowość innych ludzi w tym celu, aby przyjęte przez nich wartości, normy i zasady życia zostały uznane za własne, niejako „uwewnętrznione". Zbigniew Narecki w artykule „Formacja duchowa w ujęciu Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego" (s. 31-51) zwraca uwagę na formację duchową wiernych świeckich. Marek Marczewski zaś w pracy „Posoborowy apostoł formacji laikatu (Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki 24 III 1921-27 II 1987)" (s. 53-73) omawia problem formacji laikatu.

Pierwszego z tych opracowań nie będziemy bliżej omawiać, ponieważ nie chcemy w tym miejscu zwracać uwagi na jego podstawowe niedomogi i wdawać się w polemikę z autorem. Tekst bowiem w swej warstwie merytorycznej pozostawia wiele do życzenia. Również pewne stwierdzenia o charakterze teologicznym są nie do przyjęcia.

Tekst drugi natomiast przedstawia sposób formowania świeckich do apostolstwa realizowany przez Sługę Boże-

---

[4] Z tej okazji Ruch „Światło-Życie" opublikował drugi tom wspomnień o ks. Blachnickim zatytułowany *Człowiek wiary konsekwentnej. Ks. Franciszek Blachnicki, 24 III 1921-27 II 1987* (Lublin 1997).

go. Jest on charakterystyczny ze względu na splot trzech elementów: kształcenia doktrynalnego, liturgii i zasad życia duchowego. Kształcenie doktrynalne oraz rzetelna teologia zyskiwały swój wymiar egzystencjalny i przeżyciowy w liturgii. Ta swoista inicjacja zyskiwała swe zwieńczenie w pytaniu o istotę świętości, które ostatecznie rozwiązuje się „w świetle łaski", w stwierdzeniu, że tylko Bóg jest zdolny przyjąć w nas Boga. Te trzy elementy stanowiły podstawę do tworzenia dojrzałej, integralnej i odpowiedzialnej osoby ludzkiej na poszczególnych etapach jej życia (Oaza Dzieci Bożych, Oaza Niepokalanej, Oaza Nowego Życia, Domowy Kościół), a także zaangażowania społecznego i politycznego (Krucjata Wyzwolenia Człowieka, Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna, Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów), które było niczym innym, jak tylko wypełnianiem posłannictwa ewangelizacji (polska teologia wyzwolenia).

Nie ulega wątpliwości, a potwierdza to wymownie publikacja o. Jerzego J. Kopcia zatytułowana „Ks. Franciszek Blachnicki jako promotor formacji liturgicznej kapłanów w Polsce" (s. 75-113), że przyjęcie przez Kościół w Polsce dorobku soborowej odnowy liturgicznej zawdzięczamy między innymi pracy Sługi Bożego, który dokonał swego dzieła przy wsparciu ze strony osób oddanych tej idei. Faktem jest, że w pracy tej był niezmordowany i zawsze podejmował się zadań najtrudniejszych. Lektura artykułu uświadamia nam, jak wielkie i wielowymiarowe było to dzieło, począwszy od prowadzenia kształcenia specjalistycznego na wielu poziomach (Studium Pastoralne, Studium Formacji Liturgicznej), poprzez działalność odczytową i sympozjalną (Lubelski Zespół Liturgistów i kursy liturgiczne dla duchowieństwa prowadzone przez ten Zespół, rekolekcje dla kapłanów w duchu odnowy liturgicznej, sympozja pastoralno-liturgiczne), tworzenie eksperymentalnych parafii celem przygotowania dalszych etapów odnowy liturgicznej, prowadzenie „Biuletynu Odnowy Liturgii" w ramach „Collectanea Theologica", działalność wydawniczą, a kończąc na tworzeniu diecezjalnych ośrodków apostolatu liturgicznego. Wszystko to, dzięki żmudnej pracy archiwalnej autora referatu, zostało uchronione od zapomnienia.

W swoim testamencie ksiądz Blachnicki napisał, że żeński instytut świecki, który założył (Wspólnota Niepokalanej Matki Kościoła) w celu wspierania wielu inicjatyw swego życia, stanowi „dar tak wielki, że postawiłbym go – jeżeli chodzi o znaczenie dla mojego życia – obok daru drugiego – charyzmatu Ruchu «Światło-Życie». Zresztą jednego od drugiego nie można oddzielić". Właśnie dzięki nieprzeciętnemu oddaniu tych kobiet Bogu i dziełom, które inicjował Sługa Boży, a które – w ocenie ówczesnych władz – stanowiły zagrożenie dla systemu komunistycznego, ponieważ kreowały prężne środowiska alternatywne wobec środowisk oficjalnych, życie Sługi Bożego i osób z nim współpracujących stawało się „znakiem sprzeciwu". O tej mało znanej dziedzinie życia księdza Blachnickiego możemy dowiedzieć się z opracowania Zuzanny Podlewskiej zatytułowanego „Ks. Franciszek Blachnicki – założyciel instytutu życia konsekrowanego" (s. 115-132).

Część drugą tomu stanowi stustronicowy materiał teoretyczny, którego au-

torzy ujmują problem od strony biblijnej, historii powstania *Księgi błogosławieństw*, teologii i historii liturgii[5] oraz sam tekst komentarza do poszczególnych błogosławieństw, w których „nie chodzi o sakralizację przedmiotów, miejsc lub przestrzeni i tworzenie jakby enklaw świata poświęconego pośród świata oderwanego od Boga, nie-święte-go", ile raczej o „transsygnifikację", to znaczy o to, by rzeczywistość stworzona nie przestając być cząstką tego świata stawała się „znakiem Bożej obecności, przynależności stworzenia do Stwórcy i aby służyła podtrzymaniu właściwej relacji człowieka do stworzeń i do Boga", a także ukształtowaniu postawy człowieka, by „umiał mądrze i celowo posługiwać się rzeczami stworzonymi dla dobra bliźnich i siebie, aby przyjmował je z dziękczynieniem jako pochodzące z ręki Boga [...], aby człowiek uczył się w duchu wiary obcować ze światem"[6].

Szkoda, że od strony redakcyjnej nie zadbano o wyraźne rozdzielenie (zarówno w spisie treści, jak i wewnątrz zeszytu) dwóch różnych części omawianego tomu „Roczników Teologicznych": części poświęconej wspomnieniu o księdzu Franciszku Blachnickim oraz części dotyczącej komentarza do *Księgi błogosławieństw*. W ten sposób można było zwrócić uwagę Czytelnika na to, że ma w ręku publikację o niezwykłej wartości duszpasterskiej.

[5] J. Czerski, *Błogosławienie w Starym Testamencie*, s. 133-145; J. Kudasiewicz, *Błogostawieństwo w Nowym Testamencie*, s. 147-165; J. Stefański, *Redakcja księgi „De benedictionibus" z roku 1984*, s. 167-192; S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, s. 193-203; J. J. Kopeć CP, *Błogosławieństwa w polskiej tradycji religijnej*, s. 205-237.

[6] Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, s. 200.

Ryszard MORDARSKI

PAPIEŻ I TEOLOGOWIE – KONFLIKT AUTORYTETÓW

Ralph M. McInerny jest postacią dobrze znaną wśród czołowych intelektualistów katolickich w Ameryce. Profesor filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie Notre Dame, dyrektor Centrum Jacques'a Maritaina, autor ponad sześćdziesięciu książek, w tym kilkunastu rozpraw o św. Tomaszu z Akwinu, a także kilku powieści, redaktor naczelny periodyku „New Scholasticism" oraz współtwórca pism „Crisis" i „Catholic Dossier". Jego zasługi naukowe, zwłaszcza na polu badań nad myślą św. Tomasza, są tak wysoko cenione, iż został zaproszony w tym roku przez Uniwersytet w Glasgow do wygłoszenia prestiżowych wykładów imienia Gifforda z zakresu teologii naturalnej.

Jednak oprócz prowadzenia specjalistycznych badań nad zagadnieniami filozofii i teologii scholastycznej, McInerny żywo uczestniczy w debatach odnoszących się do dzisiejszych problemów nękających Kościół katolicki. Omawiana tu książka[1] poświęcona jest jednemu z takich kluczowych problemów, jej autor usiłuje bowiem wniknąć w istotne powody, które przyczyniły się do kryzysu Kościoła, który nastąpił po Soborze Watykańskim II. Autor dostrzega pewien paradoks związany z tym Soborem: oto bowiem Sobór, który został powołany, aby zaradzić narastającemu kryzysowi w Kościele, sam został przez wielu odebrany jako źródło kryzysu. W związku z tym szczególnie ważna wydaje się odpowiedź na pytanie: dlaczego do tego doszło? Diagnoza autora może być dla nas bardzo interesująca, mimo że książka skupia się na kwestii kryzysu, który dotknął zwłaszcza Kościół katolicki w Ameryce Północnej. Wydaje się bowiem, iż możemy uznać, że Kościół ten nie jest wcale wyjątkowy, a nawet w sposób bardziej radykalny ujawnia negatywne zjawiska występujące z różnym natężeniem w całym Kościele katolickim.

W swych analizach McInerny wychodzi od krótkiego przedstawienia stanu katolicyzmu północnoamerykańskiego przed Vaticanum II. Co ciekawe, katolicyzm ten, odmiennie niż w krajach Europy Zachodniej, daleki był wówczas od kryzysu. Charakteryzował go wielki entuzjazm, a wiara katolicka wydawała się być jednocześnie istotnym elementem życia intelektualnego, kulturalnego

[1] R. M. McInerny, *What Went Wrong with Vatican II. The Catholic Crisis Explained*, Manchester – New Hampshire 1998, ss. VI + 168, Sophia Institute Press.

i narodowego. W przeciwieństwie do coraz bardziej iluzorycznych tendencji napływających z Europy czy z Azji, wielu intelektualistów próbowało nawet identyfikować katolicyzm z amerykańskim stylem życia (por. s. 9). Rozkwit przeżywały seminaria duchowne, zakony, szkoły, uniwersytety i instytuty katolickie. Jednym słowem, przepowiadano amerykańską erę dla Kościoła katolickiego (por. s. 10).

Gdy Sobór wezwał do odnowy wiary i znalezienia bardziej efektywnych sposobów jej przepowiadania, wydawało się, że nie ma to odniesienia do Ameryki. Jej jasny i optymistyczny katolicyzm mógł być co najwyżej jeszcze bardziej udoskonalony. McInerny w sugestywny sposób oddaje przepełniony emocjami klimat, jaki towarzyszył amerykańskim środowiskom katolickim podczas sesji soborowych. Jego zdaniem, odnosiło się wówczas wrażenie, że nastały nowe czasy, a świeży powiew aggiornamento ułatwi jedynie ewangelizację świata. W dniu otwarcia Soboru Jan XXIII podkreślał przecież, że Sobór ma odejść od zagadnień doktrynalnych, a skupić się przede wszystkim na sposobach głoszenia Ewangelii oraz na metodach przybliżenia wiary katolickiej współczesnemu światu. Wynikało to głównie z przekonania, że w dzisiejszych czasach istnieje wystarczająca jasność co do treści wiary, należy zatem tylko rozważyć sposoby jak najlepszego jej przekazywania, aby prawdę o Chrystusie przekazywać współczesnemu człowiekowi bardziej efektywnie i skutecznie.

Ale, zdaniem McInerny'ego, w atmosferze soborowego entuzjazmu niemal nieoczekiwanie nastąpiło i zaczęło się pogłębiać zjawisko odwrotne. Katolicy zaczęli stopniowo odchodzić od Kościoła, katolicki system edukacyjny stawał się coraz mniej atrakcyjny, a kapłani zaczęli mieć coraz więcej wątpliwości dotyczących nie tylko doktryny, ale również godności stanu duchownego. Zamiast spodziewanej odnowy, Sobór przynosił coraz bardziej narastający kryzys.

W przekonaniu autora próg trzeciego milenium to stosowny czas na to, aby ponownie zastanowić się nad znaczeniem Soboru i w należyty sposób ocenić źródło kryzysu, który od trzydziestu lat nęka cały Kościół katolicki. Jest to czas, aby postawić sobie pytania: Co powoduje, że tak wielu ludzi Kościoła domaga się dzisiaj całkowitego demontażu jego struktur? Dlaczego w dzisiejszym Kościele każdy dokument ogłoszony przez Papieża jest rutynowo badany, opiniowany, krytykowany i często odrzucany przez szerokie koła teologów? Czy podstawowym źródłem kryzysu w posoborowym Kościele nie jest przede wszystkim kryzys autorytetu? Wielu katolików pozostaje dziś zdezorientowanych wobec istotnego pytania: kto właściwie posiada ostateczny autorytet w sprawach wiary i moralności w Kościele? Zdaniem McInerny'ego stawiając pytanie o to, co złego stało się z Soborem Watykańskim II, tkwimy u korzenia problemu. Tylko uczciwa na nie odpowiedź umożliwi nam zrozumienie źródeł kryzysu (por. s. 17).

Okazuje się bowiem, że dość powszechnym zjawiskiem w dzisiejszym Kościele jest odrzucanie autorytetu Papieża, a wielu zbuntowanych teologów nawet wprost wzywa do ignorowania lub wręcz odrzucenia nauczania głoszonego przez Papieża i Magisterium Kościoła, w tym także nauczania Vaticanum II. Prowadzi to wprost do głębokiego kryzysu autorytetu, który stał się największą plagą współczesnego Kościoła.

A przecież szacunek dla autorytetu należy do podstawowych kwestii w Kościele (por. s. 145). Każdy katolik powinien bowiem być w sposób jednoznaczny przekonany, kto ma prawo nauczać, interpretować i chronić depozyt wiary w Kościele.

Po zakończeniu Soboru pojawiły się liczne głosy krytyki pod jego adresem. Wskazywano, że dokumenty soborowe stoją w sprzeczności z nauczaniem poprzednich soborów oraz z całą tradycją nauczającego Kościoła. Wobec tych zarzutów, McInerny wskazuje na sposób, w jaki nauczanie Soboru winno stać się miarą wiary dla każdego katolika. Oto bowiem nauczanie wszystkich soborów (Vaticanum II nie jest tu wyjątkiem) staje się obowiązujące od czasu, gdy Papież podpisze dokumenty wyrażające opinię większości zgromadzonych na soborze biskupów. Dyskredytując ostatni sobór (jak czynią to na przykład kręgi zbliżone do arcybiskupa Lefebvre'a) dyskredytujemy prawdę przekazywaną przez wszystkie poprzednie sobory, a zatem prawdę całego nauczania Kościoła.

Jednak, zdaniem McInerny'ego, prawdziwy kryzys rozpoczął się dopiero dnia 25 lipca 1968 roku po opublikowaniu encykliki *Humanae vitae*, w której papież Paweł VI podtrzymał katolicką naukę odrzucającą sztuczne metody zapobiegania ciąży. Reakcją na tę encyklikę było publiczne odrzucenie i potępienie nauki Papieża przez szerokie kręgi teologów na całym świecie. Pawłowi VI zarzucano, że posługuje się on starą metafizyczną i nienaukową argumentacją, że nie bierze pod uwagę czynników medycznych, biologicznych, psychologicznych, socjologicznych i demograficznych oraz że nie rozumie do końca, czym naprawdę jest prawo naturalne. Do gwałtownych protestów znanych teologów, które były nagłaśniane przez środki masowego przekazu, dołączyli swoje krytyczne wypowiedzi znani naukowcy, pisarze, intelektualiści i laureaci Nagrody Nobla. Przed kościołami organizowano masowe wiece i publiczne protesty, w których uczestniczyli zarówno zdezorientowani ludzie świeccy, jak i księża. Nauczanie Papieża postrzegano jako „tragiczne i katastrofalne", przez ówczesnych teologów było ono postrzegane jako „intelektualnie, emocjonalnie i duchowo odrażające" (s. 46). Hans Küng za pośrednictwem radia wezwał wiernych do podążania za własnym sumieniem w sytuacji, gdy zasady *Humanae vitae* miałyby w jakikolwiek sposób narazić na niebezpieczeństwo szczęście małżeńskie. „Postępując tak, mówił, nie powinniśmy myśleć o sobie jako o grzesznikach" (s. 47). Inni teologowie równie gromkim głosem rozgrzeszali wiernych z nieposłuszeństwa Papieżowi i z ignorowania norm prawa naturalnego.

Reakcje na *Humanae vitae* spowodowały, zdaniem McInerny'ego, niezwykłą sytuację: o wywołanie chaosu w Kościele oskarżono Papieża. Samą postać Pawła VI postrzegano bardzo niejednoznacznie. Jedni widzieli w nim więźnia Watykanu sterowanego przez konserwatywną biurokrację watykańską, inni postrzegali go jako człowieka posiadającego wielką osobistą odwagę w jasnym i jednoznacznym wyrażaniu prawdziwej i autorytatywnej nauki Kościoła (por. s. 50). Dla zwykłych katolików cała ta sytuacja niosła wiele pytań i niejasności. Czy encyklika zawiera wieczną prawdę i wzywa do obowiązku posłuszeństwa, czy też wyraża jedynie osobiste i niepewne przekonania samego Papieża? Kto ma rację: Papież czy teolo-

gowie? Gdzie jest prawdziwe Magisterium? Czyj ostatecznie jest Kościół?

McInerny twierdzi, że właśnie tutaj, przy okazji dyskusji o *Humanae vitae*, pojawił się po raz pierwszy na szeroką skalę problem kryzysu autorytetu w Kościele. Zbuntowani teologowie usiłowali przejąć rolę autorytetu i kontrolować nauczanie Papieża. Osłabiali jego autorytet w duchu protestanckiego subiektywizmu utrzymując, że nauczanie papieskie powinno być poddane pod osąd indywidualnej decyzji każdego wierzącego. Dlatego wyraźne przesłanie *Humanae vitae* było generalnie traktowane przez teologów ze wzgardą i lekceważeniem. Zanim jeszcze wierni mieli szansę przeczytać encyklikę, katoliccy teologowie i dziennikarze zdyskredytowali ją w ich oczach. Na przykład jezuita Robert Johann donosił na łamach „New York Timesa", że „pozostaje [mu] nadzieja, iż wykształceni katolicy zignorują ten dokument" (s. 60). Już na drugi dzień po ukazaniu się encykliki „New York Times" opublikował list otwarty podpisany przez ponad dwustu teologów, w którym zawarto krytykę roli Magisterium i samej encykliki. Roszczono sobie w nim prawo do oceny prawdziwości nauczania papieskiego i kwestionowano jego zgodność z dokumentami (a przynajmniej z duchem) ostatniego Soboru. Inna grupa teologów wydała dokument, w którym krytykowano pojmowanie autorytetu Papieża na sposób „pozytywistyczny" i żądano zdemokratyzowania Kościoła. W imię historyzmu i rozwoju odrzucano wąskie rozumienie prawa naturalnego wskazując, że od czasu encykliki *Casti connubii* Piusa XI Kościół nie dokonał żadnego postępu. Zasugerowano również, że o ile istnieją ku temu wystarczające racje, a dostarcza ich fakt, że nauczanie Magisterium nie jest nieomylne, to katolicy mogą różnić się w poglądach. Doprowadziło to ostatecznie do zadeklarowania, że antykoncepcja jest w pewnych okolicznościach dozwolona, a nawet konieczna dla ochrony wartości i świętości małżeństwa.

McInerny uważa, że ten ostatni dokument, którego inicjatorem był Charles Curran, jest absolutnie wyjątkowy. Koncentruje się on bowiem na papiestwie, a głównym celem zawartych w nim uwag jest kwestia miejsca autorytetu w Kościele. Dokument ten wskazuje najpierw, że Papież nie rozumie teologii, a następnie kreśli całkowicie nową wizję nauczającej roli w Kościele. Papież ma odtąd jedynie aprobować i popierać to, co jest wynikiem konsensu wierzących w danej kwestii. Konsens ten zaś ma być wyznaczany demokratycznie przez międzynarodowe komisje teologiczne (por. s. 65).

W soborowym dokumencie *Lumen gentium* autorytet jest definiowany jako pochodzący od Papieża, a następnie za pośrednictwem biskupów przekazywany wiernym (por. LG, nr 22), teologowie natomiast usiłowali zamienić hierarchiczną koncepcję autorytetu na jej demokratyczną wersję i wprowadzić tym samym nową eklezjologię. Tym samym twierdzili, że odrzucenie nauczania głowy Kościoła nie jest jednoznaczne z opuszczeniem samego Kościoła. Usiłowali przedefiniować naturę Kościoła w taki sposób, aby to właśnie Papież znalazł się poza nim. Przemawiając z głębokim oburzeniem i przekonaniem w imieniu prawdy i w obronie wiernych, teologowie wywoływali wrażenie jakoby byli bardziej katoliccy od Papieża (por. s. 68).

W tej sytuacji zwykli katolicy znaleźli się w dużym kłopocie, rozdarci pomiędzy dwoma koncepcjami eklezjologii. Zdaniem McInerny'ego domagano się wówczas wyraźnej odpowiedzi na następujące pytania: Czy Kościół jest jedynie sumą swych wiernych i czy źródłem jego doktryny jest ich prosty konsens? Czy wiarą katolicką jest to, w co wierzy większość, a rolą biskupów i Papieża jest tylko wyrażanie tej wiary w jasny sposób? Grupa Currana utrzymywała, że stanowi wspólny głos katolików, wobec którego głos Papieża jest samotny oraz dokuczliwy. Z drugiej strony list biskupów USA opublikowany 31 lipca 1968 roku bronił autorytetu Papieża i wzywał do uznania nauczania zawartego w encyklice (por. s. 69n.). Biskupi zwrócili uwagę na fakt, że wierny ma wprawdzie obowiązek postępować zgodnie z własnym sumieniem, ale ma również obowiązek posiadać sumienie zgodne z obiektywną prawdą. Inną rzeczą jest bowiem praktyczna niedoskonałość moralna, inną zaś zmiana samej zasady z powodu tej niedoskonałości. Nie można doprowadzać do sytuacji, w której papieski dokument, pozostający w całkowitej zgodzie z całą tradycją nauczania na ten temat, jest odrzucany, a co najmniej ignorowany. Wszyscy ci, którzy nie uznają prawa Kościoła do nauczania w kwestiach moralnych, nie są katolikami, nie można bowiem być katolikiem, a jednocześnie nie uznawać nauki Kościoła dotyczącej tych kwestii (por. s. 81). Kiedy Papież w nauczaniu zwyczajnym mówi o wierze i moralności, to nie jest to tylko wyraz jego prywatnej opinii i nauka ta musi być przyjęta przez wszystkich jako obowiązująca. Jeżeli teologowie nie zgadzają się z nią, to winni szukać prawdy poprzez naukowe dyskusje i publikowanie swoich opinii w teologicznych czasopismach, nie zaś przez buntowanie wiernych i nawoływanie ich do sprzeciwu na łamach mass mediów. Zadaniem teologów nie jest nauczanie wiernych (jest to rola biskupów), lecz gruntowny intelektualny namysł nad prawdą Objawienia, który spełnia funkcję służebną wobec zadania pełnionego przez Magisterium Kościoła (por. s. 94-97).

Zbuntowani teologowie utrzymywali jednak, że funkcja służebna godzi w wolność teologii i redukuje status teologa do papugi powtarzającej tylko to, co mówi Papież. Na przykład Bernard Cooke – wraz z trzynastoma teologami z Uniwersytetu w Milwaukee – uznał, podobnie jak grupa Currana, że autorytet teologów jest co najmniej niezależny i równie wiarygodny jak papieskie nauczanie. Zatem ostateczne rozstrzygnięcie prawd zawartych w encyklice pozostawione jest indywidualnemu sumieniu każdego wierzącego, gdyż encyklika nie uczy nieomylnie, a przy tym pozostawia dużo praktycznych wątpliwości. Uznano zatem, że encyklika nie może być ostatnim słowem w tych kwestiach, a wierni muszą i tak w praktyce iść za głosem swojego sumienia.

Spory te wywołały groźny precedens w całej historii Kościoła. Działając przeciwko hierarchii Kościoła teologowie doprowadzili do sytuacji, w której wierni zostali postawieni przed wyborem pomiędzy papieżem i biskupami a teologami i dziennikarzami, którzy wzywali do ignorowania tych pierwszych (por. s. 74). Subiektywizacja norm moralnych proponowana przez teologów nie uwzględniała, jak pisze McInerny, jednej z podstawowych kwestii, a mianowicie tego, że osoba może dzia-

łać pod wpływem źle uformowanego sumienia, a wtedy odpowiedzialna jest nie tylko za złe czyny, ale również za swoje niewłaściwie ukształtowane sumienie. A zatem katolik tylko wtedy, gdy słucha Magisterium Kościoła, może nie obawiać się, że postępuje według źle uformowanego sumienia.

Dziennikarze natomiast łatwo tłumaczyli wszystkie te trudności odwołując się do terminologii politycznej. Dramat posoborowego Kościoła przedstawiono jako klęskę konserwatystów (Papieża i biskupów), natomiast zbuntowani teologowie zgrupowani w seminariach i uniwersytetach katolickich stali się zwolennikami nowej liberalnej wolności, deklarującej względną niezależność od Magisterium i „prawdziwe" aggiornamento Kościoła. Już same tematy dyskusji i debat soborowych zostały w doniesieniach prasowych zredukowane do konfliktu, który językiem polityki określano jako konflikt między skrzydłem liberalnym i konserwatywnym w Kościele. Dokumenty soborowe były postrzegane jako zwycięstwo progresywnej grupy liberalnej, dlatego też encyklikę *Humanae vitae* uznano za konserwatywną reakcję. Jednak, jak stwierdza McInerny, nauczanie Kościoła nie może być nigdy traktowane jako zwycięstwo jednej z partii, gdyż jest częścią żywej tradycji, której gwarancją jest Duch Święty. W związku z tym, tak dokumenty soborowe, jak i encykliki papieskie winny być bezwzględnie uznane przez wszystkich wierzących za autentyczne i autorytatywne nauczanie, będące wykładem wiary i moralności Kościoła. Nawet gdy Papież nie wypowiada się ex cathedra (tzw. nauczanie zwyczajne), pozostaje on najwyższym autorytetem i jego nauczanie należy przyjąć z należnym szacunkiem i posłuszeństwem. Wprawdzie rozróżnienie nauczania nadzwyczajnego i zwyczajnego jest istotne, lecz nie powinno ono sugerować wierzącym, że jedno należy przyjąć, a drugie można odrzucić. Żaden katolik bowiem nie może uzurpować sobie prawa do oceny, krytyki, cenzury, a ostatecznie do odrzucenia nauczania papieskiego (por. s. 38).

Oficjalna i stanowcza reakcja Watykanu na wystąpienia teologów rozpoczęła się w roku 1985, a złożyły się na nią dwa wydarzenia, które zdaniem McInerny'ego wskazywały na to, że Watykan dostrzega głębię problemu: opublikowanie *Raportu o stanie wiary* autorstwa kardynała J. Ratzingera oraz zwołanie Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w dwudziestą rocznicę Soboru. Kardynał Ratzinger wyrażał przede wszystkim swoje niezadowolenie z kierunku przemian zachodzących w Kościele posoborowym. Dokumenty soborowe nie niosą, jego zdaniem, złego przesłania, zło tkwi natomiast w fałszywych interpretacjach tych dokumentów, które doprowadziły do tego, że pod sztandarami Soboru do Kościoła wkroczyły liczne podziały i działania destruktywne. Synod w sposób bardziej konkretny podsumował nienajlepszy stan Kościoła. Wskazywano na subiektywizm, słabość katechezy, na nie zawsze właściwie sprawowaną liturgię, a także na oddzielenie Biblii od Magisterium oraz na duże napięcia między praktykowaną moralnością a oficjalnym nauczaniem Kościoła. Podkreślono, że Kościół nie jest tylko ludzką instytucją i nie można patrzeć na niego jedynie poprzez kategorie archaicznej struktury hierarchicznej, którą należy zreformować i unowocześnić. Uznano również potrzebę opracowania

nowego Katechizmu Kościoła, który pomoże wiernym w ustaleniu treści wiary. Apelowano też do teologów, żeby zaprzestali chaotycznych wezwań skierowanych w stronę wiernych i wezwano ich do ponownego namysłu nad dokumentami Soboru i nad właściwą ich interpretacją. Dziennikarze podsumowali Synod jako zwycięstwo watykańskiego konserwatyzmu, nowy Katechizm zaś, który ukazał się w roku 1992, został zaatakowany i skrytykowany przez wielu teologów (por. s. 125).

Dalsze działania Watykanu nastąpiły w 1989 roku, kiedy to wydano instrukcję, która wymaga od teologów chcących nauczać w imieniu Kościoła katolickiego, aby podzielali oni wspólną wiarę Kościoła. Zagwarantować to miały: publiczne wyznanie wiary składane przez każdego teologa oraz przysięga wierności Kościołowi. Przysięga ta miała wiązać teologów posłuszeństwem Papieżowi i biskupom oraz zobowiązywać ich do nauczania doktryny zatwierdzonej przez Magisterium. Chodziło o to, aby chronić depozyt wiary w całości i ustrzec go przed błędnymi interpretacjami. Teologowie składający przysięgę wierności musieli uznać między innymi również nauczanie zawarte w *Humanae vitae*.

Jednak wyznanie wiary i przysięga wierności szybko stały się dokumentami martwymi, a na uniwersytetach i w instytutach katolickich, gdzie zinstytucjonalizował się kryzys autorytetu w Kościele, coraz bardziej szerzył się duch sekularyzacji. Teologowie w imię fałszywie rozumianej akademickiej wolności coraz częściej deklarowali swoją niezależność od Magisterium, postrzegając je jako obcą i zewnętrzną władzę, która jedynie nakazuje i określa, czego mają nauczać (por. s. 140).

W lipcu roku 1998 Watykan raz jeszcze wystąpił przeciwko zbuntowanym teologom, kiedy to Papież w liście pasterskim *Ad tuendam fidem* (W obronie wiary), powołując się między innymi na kanon 750 *Kodeksu prawa kanonicznego*, w sposób stanowczy stwierdził, że bunt teologów nie może być dłużej tolerowany. Watykan zatem rozszerzył wcześniejszy nakaz, grożąc jednocześnie karą tym wszystkim, którzy naruszają prawo i nie przestrzegają poleceń Papieża.

Chociaż podsumowując ten spór McInerny wyraża nadzieję, że działania Papieża w ostateczny sposób rozwiążą problem, który tak głęboko nęka dzisiejszy Kościół (por. s. 142), wydaje się jednak, że jest to przejaw nadmiernego optymizmu. McInerny patrzy bowiem na cały konflikt z dość wąsko pojętego doktrynalnego punktu widzenia. Wierzy, że racjonalne i teologiczne ustalenia mogą usunąć nieporozumienia i doprowadzić do zgody. Tymczasem, jak sądzę, spór o autorytet, który w poważny sposób przenika współczesny Kościół, ma wymiar również, a może nawet przede wszystkim polityczny. Zarażeni przez wzorce liberalne i przesiąknięci ideałami liberalnej demokracji teologowie źle czują się w Kościele, którego struktura nie odzwierciedla modelu współczesnej instytucji politycznej. Dlatego działając według zasad liberalnych, wzywają do wolności słowa, zdemokratyzowania władzy w Kościele oraz do budowania doktryny moralnej opartej na ludzkich pragnieniach i żądzach. Dość powszechna tendencja dzisiejszej teologii wyraża się w haśle: „mało zasad, dużo uprawnień". Uniwersytety i instytuty katolickie, przesiąknięte nowoczesną myślą, nie uczą już metafizy-

ki, teologii biblijnej, dogmatycznej czy moralnej, natomiast proponują w to miejsce kursy psychologii, socjologii, nauki o kulturze, które pozbawione podstaw doktrynalnych prowadzą do rozmycia zasad wiary i moralności w relatywizmie i subiektywizmie. Teologowie wychowani w tym duchu nie rozumieją specyfiki Kościoła; patrzą na niego jako na instytucję z minionych czasów, która nie pasuje do dzisiejszego świata. Ideał liberalnej wolności politycznej i społecznej, skoncentrowanej przede wszystkim na różnego typu prawach i uprawnieniach jednostkowych, wydaje się dla nich cennym i pożądanym ideałem również w Kościele. Stąd „utyskiwania" dotyczące „ograniczenia" teologii, „braku wolności słowa", hierarchicznego porządku władzy i „autorytarnego narzucania" doktryny, które nie pozostawiają miejsca dla „prawdziwej teologicznej twórczości". Sedno sprawy, a zatem podstawowe źródło kryzysu autorytetu w dzisiejszym Kościele, tkwi przede wszystkim w błędnym patrzeniu na misterium Kościoła. Widzi się Kościół wyłącznie poprzez kategorie polityczne proponowane przez dzisiejszy świat. Upolitycznia się doktrynę, moralność, instytucje i władzę Kościoła, a potem przymierza się to wszystko do ideologii proponowanej przez dzisiejsze demokracje liberalne.

Za obecny kryzys w Kościele McInerny wini przede wszystkim teologów, ale czy zwykli katolicy nie są również za ten kryzys w pewien sposób odpowiedzialni? Czy nie wynika on również z permisywizmu i tak zwanego praktycznego ateizmu? Trudności, które nękają dzisiejszego człowieka, mają związek nie z określonym dogmatem, lecz z wiarą pojętą jako całość, a zwłaszcza z autorytetem, który ją przekazuje. Kryzys autorytetu narasta gwałtownie również w naszej ojczyźnie. Warto zatem uświadomić sobie przy okazji lektury tej książki, że nie wystarczy, gdy na Papieża spoglądamy jako na wielkiego rodaka, bo dla wszystkich wierzących jest on przede wszystkim namiestnikiem Chrystusa na ziemi. A zatem jego słowa nie powinny tylko nas wzruszać, ale także kształtować nasze serca i przenikać do głębi nasze codzienne życie. Pielgrzymki Papieża do Ojczyzny są nie tylko masowymi widowiskami, lecz zwyczajnym nauczaniem następcy św. Piotra, które każdy wierzący musi w całości przyjąć i uznać za obowiązujące. „To, co najbardziej potrzebne – konkluduje autor – to przemiana serc, a nie odpieranie złych argumentów zbuntowanych teologów" (s. 158).

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Karol Wojtyła, *Wiara w ujęciu św. Jana od Krzyża*, przekł. K. Stawecka, konsultacja naukowa A. Rodziński, Lublin 2000, ss. 226. Seria: „Człowiek i moralność", Towarzystwo Naukowe KUL.

„Boga nikt nigdy nie oglądał" – poucza wielki wizjoner i mistyk chrześcijański św. Jan Ewangelista. I zaraz dodaje: „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył". Te dwa stwierdzenia to w największym skrócie wyrażona istota Bożego Objawienia. Cała wielka twórczość poetycko-teologiczna innego wielkiego mistyka chrześcijańskiego św. Jana od Krzyża – Karol Wojtyła nazywa go kodyfikatorem modlitwy mistycznej – wyrasta poniekąd z tych dwóch stwierdzeń. Skoro bowiem Boga nie możemy oglądać, czyli poznać za pośrednictwem zmysłów, to jedynym środkiem zjednoczenia duszy ludzkiej z Bogiem jest wiara.

Właśnie wiara, w której dochodzi do przekładu obiektywnej prawdy objawionej na doświadczenie człowieka, stała się przedmiotem rozprawy doktorskiej ks. Karola Wojtyły, obronionej na rzymskim Angelicum w roku 1948. Jako przewodnika po tej rozległej, a w jeszcze większym stopniu „głębinowej" dziedzinie młody ks. Wojtyła obrał sobie właśnie Doktora Mistycznego. Wybór ten nie był przypadkiem. Wiadomo, iż pierwszym nauczycielem Wojtyły na drogach myśli św. Jana od Krzyża był Jan Tyranowski, wiadomo następnie, że w roku 1942 tylko przez (nieprzypadkowy?) przypadek nie doszło do wstąpienia Wojtyły do zakonu karmelitów. Rozprawa doktorska była więc wyrazem ścisłych związków jej Autora z duchowością Karmelu (nie jest wszak tajemnicą, że Jan Paweł II do dziś nosi szkaplerz karmelitański).

Karol Wojtyła z wielką pieczołowitością referuje kolejne etapy drogi, na której dusza ludzka zbliża się, a następnie dostępuje zjednoczenia z Bogiem. Zarazem – ponieważ opis św. Jana od Krzyża ma przede wszystkim charakter poetycko-wizyjny – autor dokonuje przekładu tego opisu na bardziej ścisły język filozoficzno-teologiczny. (Ponieważ praca została napisana po łacinie, duży wkład w zachowanie tej ścisłości w języku polskim wnieśli

tłumaczka i konsultant naukowy publikacji.) W rozprawie tej można już wyraźnie dostrzec charakterystyczne dla jego późniejszej twórczości antropologiczno-etycznej zainteresowanie człowiekiem jako osobą-podmiotem. Ta „sprawa człowieka" w dziedzinie wiary religijnej szczególnie mocno dochodzi do głosu w dołączonym w tym wydaniu do tekstu rozprawy doktorskiej artykule K. Wojtyły z roku 1951 pt. *Humanizm św. Jana od Krzyża.* Innym dołączonym tekstem jest list apostolski Jana Pawła II z okazji 400. rocznicy śmierci Doktora Mistycznego. Uderza to, że Karol Wojtyła jako młody ksiądz oraz jako papież Jan Paweł II jest zafascynowany i głęboko przeniknięty duchowością, która ma swoje źródła w dziełach św. Jana od Krzyża.

C.R.

Otfried Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, przekł. J. Merecki SDS, Kraków 1999, ss. 441. Seria: Biblioteka Myśli Politycznej, Wydawnictwo Znak.

Mówi się niekiedy, że w czasach nowożytnych etyka została wyłączona poza nawias rozważań politycznych. Niektórzy dodają, że popularność idei praw człowieka jest współczesną próbą ponownego wprowadzenia etyki do polityki. Jeżeli tak, to u Höffego powrót ten dokonuje się w formie idei sprawiedliwości politycznej. W idei tej chodzi o krytykę instytucji państwa i prawa z wyższego, „ponadustawowego", moralnego punktu widzenia. Jednakże krytyka ta nie ma prowadzić – jak w przypadku anarchizmu – do destrukcji tych instytucji, ale właśnie do ich moralnego uprawomocnienia. Czy i kiedy obowiązuje stanowione prawo? Czy istnieją i jakie są ograniczenia władzy politycznej? Jakie są relacje między wolnością jednostki a kompetencjami władzy?

Głównym przeciwnikiem tak pojętej idei sprawiedliwości politycznej jest pozytywizm prawny w różnych jego postaciach, odrzuca on bowiem moralną krytykę władzy, państwa i prawa. Z tego punktu widzenia można uznać Höffego za obrońcę idei prawa naturalnego, uwzględniającego jednak jej wszelkie punkty dyskusyjne. W kwestii źródeł i prawomocności istnienia wspólnoty politycznej nie ma bowiem prostej opozycji: prawo naturalne albo umowa społeczna. Dlatego w książce Höffego zostały zreferowane poglądy przedstawicieli wielu kierunków; jest w niej zarówno krytyka, jak i obrona argumentów pozytywistów (część I), jest wielostronna dyskusja z anarchizmem (część II), jest wreszcie wielostronne uzasadnienie sprawiedliwości politycznej jako zasady społeczeństwa wolności (część III).

Temu układowi książki została przyporządkowana kolejność oraz wybór przywoływanych i prezentowanych autorów. Są między nimi: J. Rawls, H. Kelsen, T. Hobbes, H.L.A. Hart i N. Luhmann w części pierwszej; Platon,

Arystoteles, ponownie Rawls i Hobbes oraz A. Gehlen, H. Schelsky w części drugiej. Z tego względu praca Höffego nie jest klasycznym podręcznikiem z dziedziny filozofii politycznej, ale znakomitym do niej wprowadzeniem i przewodnikiem po najważnieszych jej zagadnieniach. Autor łączy otwartość na argumentację innych z konsekwentną prezentacją idei sprawiedliwości politycznej.

C.R.

Robert Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, przekł. P. Mikulska, J. Merecki SDS, Lublin 2000, ss. 95, Redakcja Wydawnictw KUL.

„Mam nadzieję, że książka ta nie zawiera nic istotnie nowego" – tym zdaniem Robert Spaemann rozpoczął swoją książkę *Szczęście a życzliwość*, która ukazała się staraniem Instytutu Jana Pawła II KUL w roku 1997. Podobne zdanie można by wypowiedzieć o kolejnej pracy tego autora przetłumaczonej na język polski, którą tutaj anonsujemy. W książce zatytułowanej *Podstawowe pojęcia moralne* Spaemann nie podejmuje bowiem analizy nowych zagadnień filozofii moralnej, lecz raczej stara się w nowy sposób przybliżyć czytelnikowi podstawowe zagadnienia dotyczące klasycznych problemów etycznych. Należą do nich między innymi kwestie takie, jak pytanie o bezwzględność dobra i zła moralnego, wychowanie, sprawiedliwość, posłuszeństwo sumieniu czy problem celu i środków działania.
Podstawą książeczki jest cykl pogadanek wygłoszonych przez Spaemanna w radiu bawarskim, stąd też jej styl jest wyjątkowo przystępny, autor unika nadużywania terminów technicznych, mówiąc o tym, co skomplikowane i trudne w sposób jasny i przejrzysty, a zarazem atrakcyjny. Z tego właśnie powodu książka Spaemanna, która przetłumaczona została już na wiele języków, zyskała sobie szeroką popularność. Z pewnością może stanowić pożyteczną lekturę dla studentów filozofii, a także lekturę pomocniczą do lekcji etyki w szkole średniej.

D.Ch.

Antonio Rosmini, *Zasady etyki*, tłum., wstęp i kalendarium Alfred M. Wierzbicki, Lublin 1999, ss. 254, Towarzystwo Naukowe KUL.

To pierwsza książka Antonio Rosminiego, która ukazuje się w języku polskim po z górą 150 latach od czasu, kiedy została opublikowana po włosku. Ten wybitny choć kontrowersyjny filozof i teolog, ksiądz katolicki zaangażowany w narodowy zryw wyzwoleńczo-zjednoczeniowy Italii, krytyk konserwatywnych struktur Kościoła, został oskarżony o herezję i oficjalnie po-

tępiony w 1887 roku dekretem papieża Leona XIII. Od tego czasu jednak wiele zmieniło się zarówno w filozofii, jak i w Kościele i tezy Rosminiego nie wydają się już tak niebezpieczne jak przed półtora wiekiem. Coraz częściej natomiast odnajdujemy w jego pisarstwie myśli aktualne dzisiaj. W dziedzinie etyki warto wskazać zwłaszcza na twórcze nawiązanie do Kanta (przezwyciężające jednak idealizm), odróżnienie etyki od eudajmonologii (czyli od teorii skupiającej się raczej na szczęściu „ja" niż na dobru moralnym), przyjęcie w etyce perspektywy, którą dziś nazywamy personalistyczną, a wreszcie na postulat oparcia tak życia moralnego, jak i teorii etycznej na obiektywnych zasadach, których źródłem jest byt oraz prawda.

Tłumaczowi zawdzięczamy możliwość obcowania z myślicielem, którego klasyczność łączy się z aktualnością poruszanych problemów i proponowanych rozwiązań. Dla całości lektury szczególnie istotny jest wstęp autorstwa ks. Wierzbickiego zatytułowany w sposób znaczący: „A. Rosmini – filozof nieznany". Znajdujemy w nim szkic dramatycznych dziejów autora *Zasad etyki*, a także krótką, ale kompetentnie przedstawioną charakterystykę dorobku włoskiego filozofa. Książka zawiera także interesujące kalendarium oraz indeksy. Jest pozycją pozwalającą na rzetelny wgląd naukowy w pracę etyczną mało znanego w Polsce filozofa.

Pozycja ta – będąca „jaskółką" problematyki rosminiańskiej – przywołuje jeszcze jeden problem. Jest ona sygnałem obecności „białych plam" w polskim kanonie klasyków filozofii. W latach dziewięćdziesiątych za sprawą kilku wydawnictw uczyniono wiele, aby luki te zapełnić żywą treścią. Jednak pozostaje jeszcze wiele do zrobienia. Są jeszcze nazwiska nie przybliżone, fundamentalne dzieła nie przetłumaczone. Omawiana książka pozwala wszakże żywić nadzieję, że w niedalekiej przyszłości Antonio Rosmini przestanie być dla nas filozofem nie znanym.

W. Ch.

Jarosław KAPSA
Tadeusz WRONA

RODZINA – WSPÓLNOTA LOKALNA – OJCZYZNA

U stóp Jasnej Góry w Częstochowie odbyła się w dniach 7-9 kwietnia 2000 roku XI Ogólnopolska Konferencja „Polityka prorodzinna samorządu terytorialnego", zorganizowana przez Ligę Krajową oraz Komisję Krajową NSZZ „Solidarność" przy współpracy Polskiej Federacji Stowarzyszeń Rodzin Katolickich. Temat spotkania brzmiał: „Od programu «Samorządna Rzeczpospolita» do państwa obywatelskiego".

W roku Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa mamy w Polsce jeszcze dwie ważne rocznice. Dwadzieścia lat temu podpisanie Porozumień Gdańskich umożliwiło powstanie NSZZ „Solidarność". Dziesięć lat temu – 27 maja 1990 roku – odbyły się pierwsze wybory do odrodzonego samorządu terytorialnego, a jednocześnie pierwsze w pełni wolne wybory w Polsce po II wojnie światowej. Bez „Solidarności" nie byłoby samorządności; to właśnie przypomniała konferencja. Wielki zryw posierpniowy przyniósł w efekcie szereg koncepcji zmian ustrojowych państwa. Wyrażone zostały one w programie uchwalonym na I Krajowym Zjeździe Delegatów NSZZ „Solidarność" w gdańskiej hali „Oliwii". Temat samorządu terytorialnego wywołany został sporem związku z rządem o termin i ordynację wyborów do Rad Narodowych. Uzyskanie możliwości demokratycznego wyboru przedstawicieli władz lokalnych stało się dla związku ważkim elementem „samoograniczającej" się rewolucji. Teza o samorządach zapisana w rozdziale „Samorządna Rzeczpospolita" rozumiana była szerzej niż tylko jako prawo do demokratycznego wyboru. Mówiła ona o prawie do samodzielnych pod względem prawnym, organizacyjnym i majątkowym samorządów terytorialnych, będących rzeczywistą reprezentacją społeczności lokalnej.

Był to początek drogi do państwa obywatelskiego, przerwanej następnie przez stan wojenny, który zniszczył entuzjazm wielu ludzi, lecz nie zniszczył determinacji i woli wprowadzania zmian oraz realizacji samego programu. Przypomnienie „solidarnościowych" korzeni samorządności na konferencji zorganizowanej przez Ligę Krajową nie było przypadkowe, ponieważ „solidarnościowe" korzenie łączą działaczy samorządowych skupionych w Lidze.

Pierwsze wybory samorządowe w roku 1990 zakończyły się sukcesem Komitetów Obywatelskich. Ten ruch, powstały wiosną 1989 roku, można porównać do obywatelskiego pospolitego

ruszenia. Pierwszym zadaniem Komitetów było zwycięstwo w czerwcowych wyborach do Sejmu i Senatu. Po wyborach Komitety stały się miejscem społecznej aktywności lokalnej, forum, na którym uczono się myśleć o dobru wspólnym. Dzięki Komitetom w skali kraju ukazywało się kilka tysięcy pism lokalnych; Komitety inicjowały pierwsze formy pomocy społecznej, z nich też wywodzi się ruch na rzecz społecznej oświaty. Po wygranych wyborach w czerwcu 1989 roku Senat przygotował projekt ustawy o samorządzie terytorialnym, uchwalonej następnie przez Sejm RP 8 marca 1990 roku. Restytucja samorządu stała się faktem.

Komitety były „wielkim wygranym" pierwszych wyborów samorządowych. To one stanowiły o budowie swoistego ethosu samorządowego, o jakości działań pierwszych rad gmin. Współuczestniczyły w tworzeniu reformy ustrojowej. W znacznej części miast i gmin polskich władzę objęli ludzie „Solidarności". Stawali się lokalnymi liderami, prawdziwymi gospodarzami terenu zatroskanymi o dobro lokalne, patriotami „małych ojczyzn" dążącymi do przezwyciężenia wieloletnich zaniedbań.

Kolejne lata były okresem polaryzacji politycznej. Nastąpił podział ruchu „solidarnościowego", tworzyły się nowe partie polityczne. Efekty tych przemian nie zawsze jednak były pozytywne. Zmiany na najwyższych szczeblach władzy były powierzchowne, nie szły w głąb; samorządowcy natrafiali na duży opór w realizacji swoich zamierzeń. Jednocześnie następowała konsolidacja sił postkomunistycznych. Niezbędna była struktura organizacyjna jednocząca centroprawicę oraz odniesienie działań do najwyższych wartości.

W styczniu 1993 roku prezydent Częstochowy Tadeusz Wrona zaproponował grupie radnych miejskich utworzenie stowarzyszenia pod nazwą Liga Miejska. Miała to być swoista kontynuacja Komitetu Obywatelskiego, forum związane ze społecznością lokalną, odwołujące się do wartości chrześcijańskich i dziedzictwa „Solidarności". W gronie założycieli Ligi znaleźli się między innymi: Anna Woźnicka, Barbara Głąb, Adam Banaszkiewicz i przewodniczący Regionu NSZZ „Solidarność" Aleksander Przygodziński. Liga przyciągnęła także szereg osób spośród miejscowej inteligencji, rzemieślników, przedsiębiorców, środowisk przede wszystkim niepodległościowych. Syntetyczną wykładnią programu Ligi Miejskiej stały się słowa: „Dom – Nasze Miasto – Ojczyzna". Jak to bowiem określiła deklaracja programowa: „«Rodzina – Wspólnota lokalna – Ojczyzna» – te słowa definiujące kolejność budowania ładu społecznego są także określeniem wyznawanych wartości. Ojczyzna jest wspólnym dobrem wspólnot lokalnych, one zaś tworzone są jako wspólnota rodzin".

Przed zbliżającymi się wyborami samorządowymi w samorządach w całym kraju można było dostrzec poszukiwanie podobnej formuły. Szukano form kontynuacji działalności Komitetów Obywatelskich, formuły jednoczenia ludzi wokół zadań związanych z rozwojem gminy, pobudzania aktywności społecznej. Nazwy nadawane stowarzyszeniom były różne, lecz idea podobna.

We wrześniu 1993 roku tygodnik Samorządu Terytorialnego „Wspólnota" w pierwszym numerze, który ukazał się po wygranych przez postkomunistów przedterminowych wyborach do parla-

mentu, opublikował statut Ligi Miejskiej z zachętą do tworzenia w gminach struktur w oparciu o formułę wypracowaną w Częstochowie. Wobec ogólnego zniechęcenia propozycja formuły Ligi została w wielu środowiskach przyjęta jako nadzieja na przyszłość. W środowisku samorządowców samorząd częstochowski cieszył się dużym autorytetem. Częstochowa była pierwszym miastem w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej, któremu Rada Europy przyznała (w roku 1993) wyróżnienie w postaci Honorowej Flagi Europy. Prezydent miasta Tadeusz Wrona był współzałożycielem i sekretarzem Związku Miast Polskich, członkiem reprezentacji polskich samorządowców w strukturze Stałej Konferencji Władz Lokalnych i Regionalnych Rady Europy w Strasburgu, inicjował porozumienia o współpracy między miastami. Ułatwiło to rozpowszechnienie pomysłu Ligi w wielu miejscowościach. W lipcu, a następnie w grudniu 1993 roku, w Częstochowie doszło do spotkania samorządowców z kilkudziesięciu miast Polski. Przyjęto wówczas projekt utworzenia ogólnopolskiego stowarzyszenia Liga Krajowa, budującego oddziały lokalne w miastach – jako Ligi Miejskie i w gminach wiejskich – jako Ligi Wiejskie. Bardzo wyraźnie akcentowano specyfikę gmin.

W oświadczeniu o powołaniu stowarzyszenia napisano między innymi: „Liga Krajowa [...] opowiada się za budową Polski Obywatelskiej, której podstawowym i trwałym elementem jest samorząd terytorialny [...]. Pragniemy aktywnie uczestniczyć w życiu społeczno-politycznym Polski, realizując program, który za najważniejsze wartości uznaje: Rodzinę – Wspólnotę lokalną – Ojczyznę; chrześcijański system wartości; tradycje patriotyczne, wolność i niepodległość; «Solidarność» jako bezpośrednią sprawczynię rozbicia systemu komunistycznego; samorządność w życiu społecznym i gospodarczym; dorobek pokoleń społeczności lokalnych; prywatną własność; tolerancję; pracę i uczciwość w życiu publicznym".

W roku 1994 struktury Ligi Krajowej działały już w wielu miejscowościach. W wyborach samorządowych ugrupowanie to odniosło liczne sukcesy. Z Ligi Krajowej wywodzili się wybrani w 1994 roku prezydenci takich miast, jak na przykład Częstochowa, Katowice, Rzeszów, Tarnobrzeg czy Starogard Gdański. Istniejące zaledwie rok stowarzyszenie stało się liczącą się siłą polityczną. Po zakończeniu pierwszej samorządowej kadencji okazało się, że programy lokalne mają ogromną wartość, można je uogólniać i ukształtować w program przebudowy państwa wynikający z konkretnych doświadczeń.

Obrady I Zgromadzenia próbowały określić miejsce Ligi Krajowej na polskiej scenie politycznej. Czy stowarzyszenie to ma ograniczyć swoją aktywność do uczestnictwa w pracach samorządów gminnych, czy też próbować wpływać na kształt reform ustrojowych państwa? Nie sposób mówić o tej debacie w oderwaniu od jej kontekstu politycznego. Lata 1993-1997 to okres rządów koalicji SLD-PSL. Przerwane zostały wówczas reformy samorządowe. Dowodem tego była decyzja przesuwająca termin przekazania gminom szkół podstawowych z roku 1994 na rok 1996. Państwo nie chciało oddać samorządom sprawy najważniejszej dla ich rozwoju – odpowiedzialności za edukację dzieci. Do szuflady ministerialnej

trafiły opracowane w roku 1993 przez zespół Michała Kuleszy projekty wprowadzenia samorządowych powiatów. W miejsce powiatów wprowadzono tak zwany program pilotażowy dla dużych miast. Niekorzystnie zmieniała się struktura dochodów samorządów. Przekazywaniu kolejnych zadań nie towarzyszyło przekazywanie odpowiednich środków finansowych. Nowe zadania nie były własnymi zadaniami gmin, lecz zadaniami zleconymi i opłacanymi przez centrum. Przyznawanie dotacji oparte było na uznaniowości centrum. Prawa wspólnot lokalnych były w coraz większym stopniu ograniczane, a ich dochody uszczuplane. Wracało „ręczne sterowanie", postępowała recentralizacja państwa.

W tej sytuacji Liga nie mogła ograniczać swojej aktywności jedynie do spraw lokalnych. Musiała stać się siłą polityczną dążącą do zmian. II Zgromadzenie Ligi, obradujące w Bydgoszczy w roku 1996, przyjęło dokument programowy w sprawie ustroju Rzeczypospolitej. „Najważniejszym zadaniem polityki polskiej jest dzisiaj zbudowanie państwa, które stałoby się własnością całego narodu; wspólnym dobrem obecnych i przyszłych pokoleń Polaków [...] Liga Krajowa opowiada się za takim modelem życia publicznego, który – zgodnie z zasadą pomocniczości – wypełnia przestrzeń między obywatelem a rządem odpowiedzialnością za sprawy publiczne jednostki, rodziny, wspólnoty lokalnej i regionalnej. Realizacja tego założenia wymaga, by system finansów publicznych i ustrój publicznoprawny Polski były dostosowane do potrzeb rodziny, gminy, miasta i powiatu, a wreszcie wspólnoty regionalnej. Dopiero wypełnienie tej przestrzeni instytucjami samorządowymi, organizacjami pozarządowymi i zainteresowaniem naszych rodzin uczyni realną działalność rządu i pozwoli skutecznie kierować nawą państwową". Dokument ten wyraźnie określał kierunek, w którym winna zmierzać przebudowa państwa. Był zwiastunem podjętej w 1998 roku reformy administracji publicznej.

Liga Krajowa konsekwentnie podkreślała, iż czuje się spadkobierczynią idei „Solidarności". Wyznaczało to jej miejsce na mapie politycznej Polski. W roku 1996 stowarzyszenie zawarło porozumienie o współpracy z NSZZ „Solidarność". Uznano w nim zbieżność celów i programów, a ponadto zapisano, iż strony „deklarują, że państwo jest dobrem wspólnym obywateli, i uznają, że fundamentem demokratycznego ładu w państwie są zasady katolickiej nauki społecznej oraz wszelkie formy samorządności w życiu społecznym i gospodarczym, a szczególnie samorząd terytorialny". Liga Krajowa stała się współzałożycielem Akcji Wyborczej Solidarność. Wniosła do AWS nie tylko dobrze uformowane kadry liderów lokalnych i lokalnych polityków. Miała również decydujący wpływ na kształt programu reform samorządowych Akcji. Skutki porozumienia z „Solidarnością" znalazły odzwierciedlenie w Karcie AWS, w jej siódmym zadaniu określonym jako „decentralizacja kompetencji i finansów publicznych", oraz w przygotowanym przez Ligę Krajową przed wyborami parlamentarnymi w 1997 roku programie samorządowym AWS, przyjętym następnie przez parlament jako reforma ustroju państwa. W programie AWS część ustrojowa oparta była na dokumentach przyjętych w lutym 1997 roku przez Ligę Krajową: „Stanowisku pro-

gramowym na wybory parlamentarne 97" oraz „Tezach w sprawie reformy samorządowej".

Po wyborach w roku 1997 działacze Ligi trafili do ław parlamentarnych i rządowych. Przedstawiciel Ligi Jerzy Widzyk został szefem Kancelarii Prezesa Rady Ministrów, Mieczysław Janowski – przewodniczącym Senackiej Komisji Samorządu Terytorialnego i Administracji Państwowej, Tadeusz Wrona – przewodniczącym Zespołu Samorządowego Klubu Parlamentarnego AWS i wiceprzewodniczącym Sejmowej Komisji Samorządu Terytorialnego i Polityki Regionalnej. Zespół parlamentarny Ligi Krajowej liczył 15 posłów i 4 senatorów. Sukces wyborczy z roku 1997 pozwolił realizować program Ligi, który stał się podstawą wprowadzonych przez rząd premiera Jerzego Buzka reform administracji publicznej. Założenia programowe Ligi znalazły także swoje odzwierciedlenie w innych reformach społecznych podjętych przez ten rząd. W ramach zorganizowanej ogólnopolskiej konferencji oraz czterech konferencji regionalnych kontynuowano pracę programową Ligi, poruszając między innymi kwestie dotyczące finansów gmin, powiatów i województw, a także przekazano AWS hasło Ligi: „Rodzina – Wspólnota – Ojczyzna", które następnie stało się hasłem AWS w wygranych wyborach samorządowych w roku 1998.

Liga przywiązuje ogromną wagę do tradycji niepodległościowych i do dorobku pokoleń. W roku 1995 jej Honorowym Członkiem został Adam Bień, minister Rządu Londyńskiego, ostatni żyjący spośród sądzonych w „procesie szesnastu" w Moskwie. Mówił do przedstawicieli Ligi, że „nadzieja Polski jest w samorządzie". Na zorganizowanym w Sejmie RP w grudniu 1999 roku seminarium w 100-lecie urodzin śp. Adama Bienia działacze Ligi podkreślali, że czują się sukcesorami wartości, które on reprezentował i których bronił. Z inicjatywy posłów Ligi jedną z sal w Sejmie nazwano jego imieniem.

Liga Krajowa ustanowiła nagrodę imienia Grzegorza Palki, tragicznie zmarłego wybitnego samorządowca, prezydenta Łodzi i prezesa Unii Metropolii Polskich, za wybitne zasługi dla polskiego samorządu terytorialnego. W roku 2000 będzie miała miejsce trzecia edycja tej nagrody, która nazywana jest „Samorządowym Oscarem". Już drugi rok Liga wydaje własne pismo – miesięcznik „Rodzina – Wspólnota lokalna – Ojczyzna", a od roku, po podpisaniu porozumienia, współpracuje z Krajową Kasą Oszczędnościowo-Kredytową zrzeszającą SKOKI – niezarobkowe instytucje samopomocy finansowej silnie osadzone w środowiskach lokalnych.

Ostatnie Zgromadzenie Ligi Krajowej, które odbyło się w 1999 roku w Opolu, wezwało do jedności AWS oraz do utworzenia jednego ugrupowania politycznego. Zajęło też stanowisko w sprawie finansowania jednostek samorządu terytorialnego, sytuacji w kulturze, w sprawie współpracy samorządu terytorialnego, gospodarczego i rolniczego oraz aktywizacji lokalnego rynku pracy i przeciwdziałania bezrobociu. Marszałek Sejmu RP Maciej Płażyński pisał do uczestników Zgromadzenia: „Liga Krajowa, zrzeszająca Ligi Miejskie i Ligi Wiejskie, zgodnie z hasłem «Rodzina – Wspólnota lokalna – Ojczyzna», w aktywny sposób, już od sześciu lat, wspiera wszelkie formy samorządności, tworzenie autentycznych więzi lokalnych mieszkańców, stara się

o poprawę jakości życia polskich rodzin. To potrzebna nam wszystkim i bardzo cenna działalność".

Bogactwo oferty programowej Ligi wypływa nie tylko z doświadczenia w pracy samorządowej, ale jest to efekt między innymi organizowanych co pół roku konferencji na temat: „Polityka prorodzinna samorządu terytorialnego", odbywających się od 1994 roku w Częstochowie. Pisał o nich ks. dr Kazimierz Kurek, wieloletni Krajowy Duszpasterz Rodzin: „Już sam fakt złączenia tych poszukiwań – najlepszych dla polskiej rodziny – z Jasną Górą jest zobowiązujący, ale wpisuje się w nurt wiekowych trosk i dążeń do suwerenności. Obowiązkiem współczesnego pokolenia jest wypracowanie i zrealizowanie takich rozwiązań, dzięki którym polska rodzina będzie suwerenna. Suwerenna – czyli niezależna – czyli będzie cieszyła się poszanowaniem swych praw zapisanych w Karcie Praw Rodziny, jako podstawowej konstytucji dla każdego ustroju. Suwerenność rodziny jest w centrum każdej polityki prorodzinnej. Suwerenność (niezależność) ekonomiczna, suwerenność w zakresie swobodnego wyboru szkoły i środowiska edukacyjnego, możliwość stowarzyszania się, zrzeszeń – to filary nowoczesnej polityki na rzecz rodziny. [...] Liga Krajowa [...] wykonała znakomicie pracę, w ten sposób zostało stworzone środowisko myśli, które wciąż się powiększa. A posługa myślenia należy do najbardziej potrzebnych i zarazem do najbardziej wpisujących się w rozwiązania kwestii strategicznych". Dorobek konferencji to w pierwszym rzędzie zmiana sposobu myślenia o powinnościach samorządu, zdefiniowanie, iż wszelka polityka samorządu musi służyć dobru rodziny.

Na pierwszej konferencji w listopadzie 1994 roku radna Anna Kozera z Płocka przedstawiła pomysł utworzenia w gminach Komisji do Spraw Rodziny. Dzięki następnym konferencjom pomysł materializował się w kolejnych miastach. Na ostatniej konferencji, która miała miejsce w roku 2000 w dniach 7-9 kwietnia, przedstawiciele kilkudziesięciu komisji działających na wszystkich szczeblach samorządu podpisali deklarację o współpracy i powołali Forum współdziałania. Deklarację poprzedzała preambuła głosząca, co następuje: „Rodzina jest fundamentem życia społecznego – wspólnotą osób pierwotną w stosunku do państwa, wspólnotą miłości i solidarności, jest sercem wspólnoty lokalnej i podstawą wychowania do demokracji oraz tradycji narodu. Rodzina jest jedynym ogniwem odpowiedzialnego przekazywania życia i miejscem, gdzie w pełni rozwijają się i trwają w przekazie wartości duchowo-etyczne, społeczne i kulturalne. Ta wspólnota decyduje o trwaniu narodu, o jego kondycji i wartościach moralnych, które naród uznaje i którymi żyje". Uznanie rodziny za „serce wspólnoty lokalnej" określa sposób myślenia o polityce lokalnej. Często bowiem w codziennej praktyce górę bierze myślenie technokratyczne, ważne wydają się kilometry budowanych dróg, kanalizacji, kubatura zbudowanych budynków. Konieczna jest jednak refleksja – komu mają służyć owe drogi czy budynki.

Debaty pod Jasną Górą wnosiły nowe pomysły. W roku 1996 opowiedziano się za wprowadzeniem podatku prorodzinnego i określono jego założenia. Przez pryzmat praw rodziny patrzono na założenia programu reformy służby zdrowia, pomocy społecznej, edukacji.

Zdecydowanie poparto ideę „bonu oświatowego", widząc w nim narzędzie oddające w ręce rodziców odpowiedzialność za edukację i wychowanie dzieci. Popierano też różne formy promocji przedsiębiorczości służącej rodzinie. Omawiano znaczenie, jakie ma dla rodziny rozwój budownictwa mieszkaniowego czy innowacje energooszczędne. Debatując o bezpieczeństwie publicznym podkreślono, iż jego fundamentem jest zdrowa rodzina. W czasie wielkiej powodzi Liga Krajowa zaangażowała się w pomoc powodzianom, jednocześnie skierowała do samorządów apel o pomoc potrzebującym pod hasłem „Polska lokalna jest solidarna". Także częstochowska konferencja w roku 1997 poświęcona została roli samorządu w obliczu klęski żywiołowej. Były to pierwsze podsumowania i wnioski z katastrofy, która dotknęła południową część Polski.

Jedenaście konferencji to ogromny dorobek intelektualny. Wśród prelegentów nie zabrakło czołowych polityków AWS, obecnych ministrów w rządzie Jerzego Buzka. Częstym gościem był Marian Krzaklewski. Znamienne były jego słowa wygłoszone wiosną roku 1997, że wśród samorządowców trzeba szukać kandydatów na przyszłych premierów i ministrów „Solidarności". Nie był to ukłon w stronę „sojusznika" przed zbliżającymi się wyborami. Była to forma uznania dla intelektualnego dorobku jasnogórskich spotkań.

Częstochowskim konferencjom towarzyszy tradycyjnie organizowana przez Ligę jesienią każdego roku pielgrzymka samorządu terytorialnego na Jasna Górę oraz Zjazd Radnych i Członków Zarządów pod hasłem „Liderzy lokalni nadzieją III Rzeczypospolitej".

Samorządowcy Ligi Krajowej towarzyszyli przybywającemu do Polski Ojcu Świętemu. Triduum papieskie zorganizowane w Krakowie i w Starym Sączu w 1999 roku czy seminarium „Samorząd terytorialny z Ojcem Świętym Janem Pawłem II ku cywilizacji miłości" w Lubinie i w Legnicy w roku 1997 oraz uczestnictwo w mszach papieskich stanowiły wyraz oddania polskiego samorządu Ojcu Świętemu.

W czerwcu 1997 roku w Legnicy działacze Ligi złożyli papieżowi Janowi Pawłowi II deklarację: „Samorząd terytorialny stanowi cenne osiągnięcie naszego pokolenia, osiągnięcie stanowiące owoc przemian roku 1989, zakorzenionych w zrywie 1980 roku i lat poprzedzających. Tutaj uczymy się – jako ludzie wierzący – jak wypełniać misję społeczną, jak łączyć wypełnianie społecznych zadań z zachowaniem chrześcijańskiej postawy. W doświadczeniu i pracy samorządu terytorialnego mamy sposobność doświadczyć, jak mądre i skuteczne stają się zasady życia wspólnego: zasada pomocniczości, solidarności i współuczestniczenia, z taką wytrwałością przywoływane przez Waszą Świętobliwość w nauczaniu społecznym Kościoła. Praca w samorządzie lokalnym staje się coraz bardziej owocną szkołą kształtowania postaw na rzecz życia publicznego, także w wymiarze politycznym". Wypada przypomnieć te słowa w kontekście ostatniej, XI już konferencji: spotkania, na którym przypomniano sięgające roku 1981 początki budowy polskiej samorządności; spotkania, na którym podpisano deklarację o współpracy Komisji do Spraw Rodzin, tworząc tym samym ogólnokrajowy ruch na rzecz polityki prorodzinnej samorządu; spotkania tak dobitnie ukazującego tradycje, z których

wywodzi się Liga Krajowa. Przypomnieć trzeba deklarację z Legnicy, bo fundamentem działań Ligi od czasu jej powstania była społeczna nauka Kościoła. Nie byłoby polskiego samorządu bez znamiennych słów, iż trzeba „odnowić oblicze Ziemi, Tej Ziemi", wypowiedzianych w Warszawie w 1979 roku.

Bp Andreas LAUN

JAN PAWEŁ II – PAPIEŻ ŻYCIA I ODPOWIEDZIALNEGO RODZICIELSTWA*

Być może Jan Paweł II zostanie kiedyś nazwany „wielkim" lub „papieżem praw człowieka". Równie odpowiedni dla niego byłby tytuł „papieża życia" czy też „papieża miłości". Chciałbym pokazać, jak te dwa zagadnienia: miłość i życie są zakotwiczone w jego działalności oraz co mówi on nam na ich temat w kontekście kryzysu naszych czasów.

Nie ma potrzeby spekulować, dlaczego problematyka miłości stała się tak bliska księdzu Karolowi Wojtyle. Wiemy, że pisał sztuki teatralne i występował na scenie, a bez miłości nie ma przecież teatru. On sam opowiada, dlaczego to właśnie miłość mężczyzny i kobiety stała się tak ważnym motywem jego działalności: tym punktem wyjścia było doświadczenie pracy duszpasterskiej. Podczas licznych spotkań z młodymi ludźmi ksiądz Karol Wojtyła uczył się „miłować ludzką miłość". Wiedza ta w nim dojrzewała. Rozumiał, że „trzeba młodych przygotowywać do małżeństwa, t r z e b a i c h u c z y ć m i ł o ś c i. Miłość nie jest do wyuczenia, a równocześnie nic nie jest tak bardzo do wyuczenia, jak miłość!"[1] Spoglądając w przeszłość Jan Paweł II wyznaje, że czuł „jak gdyby wewnętrzne przynaglenie w tym kierunku", i dodaje, że prowadzenie ludzi ku prawdziwej miłości stało się jedną z podstawowych treści, na której skupił „swoje kapłaństwo, swoje posługiwanie na ambonie, w konfesjonale, a także używając słowa pisanego"[2].

Ta koncentracja działań duszpasterskich na kwestii miłości i małżeństwa zaowocowała założeniem przez Wojtyłę, już podczas pracy w Krakowie, Instytutu Teologii Rodziny, który miał służyć pogłębianiu chrześcijańskiej wizji człowieka. W tym również czasie przyszły Papież napisał książkę *Miłość i odpowiedzialność,* we wstępie do której podkreśla, że jest ona „przede wszystkim owocem nieustannej konfrontacji doktryny z życiem"[3]. Dalej precyzuje: „Książka niniejsza zrodziła się w zasadniczej mierze z potrzeby uzasadnienia norm katolickiej etyki seksualnej i to uzasadnienia

---

* Referat wygłoszony na sesji Papieskiej Akademii Życia z okazji 5. rocznicy ogłoszenia encykliki *Evangelium viate*.

[1] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102n.

[2] Tamże, s. 103.

[3] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 13.

jakoś możliwie najbardziej ostatecznego, apelującego do najelementarniejszych i bezspornych prawd moralnych i najbardziej podstawowych wartości czy dóbr. Dobrem takim jest osoba, a prawdą moralną najściślej związaną właśnie ze światem osób jest «przykazanie miłości» miłość bowiem jest dobrem właściwym dla świata osób"[4]. O miłości zatem może mówić tylko ten, kto zrozumiał osobę. Te kilka zdań zawiera właściwie istotę jego filozoficznej nauki o seksualności i życiu człowieka. Z niej wywodzą się wzbogacone o treść Objawienia późniejsze słynne katechezy środowe naprawdę wyjątkowe w dziejach Kościoła w których Papież, odwołując się do „początku", wyłożył katolicką naukę o miłości i seksualności.

„Wewnętrzne przynaglenie" do zajęcia się ludzką miłością zostało w życiu Jana Pawła II wzmocnione przez gorzkie doświadczenie. Przynajmniej od czasów Soboru Watykańskiego II narastał chór głosów przeciwnych katolickiej nauce o seksualności i o miłości, zwłaszcza w odniesieniu do problematyki regulacji poczęć. Jeszcze przed ukazaniem się *Humanae vitae* Karol Wojtyła zorganizował sympozjum na temat podstaw katolickiej etyki małżeńskiej[5], które doprowadziło do wniosków całkowicie zgodnych z duchem późniejszej encykliki; być może fakt ten umocnił papieża Pawła VI w decyzji ogłoszenia *Humanae vitae*.

Fala protestów, która podniosła się po ogłoszeniu tej encykliki, odejście od Kościoła wielu teologów, a nawet niektórych biskupów, musiało boleśnie dotknąć Karola Wojtyłę. Dziś jako papież Jan Paweł II wie z doświadczenia, że z powodu tego nauczania można zostać „wyśmianym i oskarżonym o niezrozumienie, bezwzględność i o jeszcze gorsze rzeczy"[6]. Wie również, że musi pomóc katolikom i duszpasterzom dobrej woli. Jak bardzo jest to konieczne, pokazuje dalszy rozwój sytuacji, chociażby działalność ruchu „Wir sind Kirche" („My jesteśmy Kościołem"), który stara się wymusić na biskupach niemieckich akceptację współżycia przedmałżeńskiego, zapobiegania ciąży, a nawet stosunków homoseksualnych.

Również inne doświadczenia uczyniły z Jana Pawła II głosiciela „ewangelii życia". Bezbożne ideologie XX wieku nie tylko faktycznie podeptały piąte przykazanie, lecz w imię swych pryncypiów również zakwestionowały je co do zasady. Papież wie o tym nie tylko z lektury, ale z własnego bolesnego doświadczenia. Odnalazł w tych doświadczeniach „znak czasu", który go osobiście zobowiązuje: w przemówieniu do biskupów niemieckich w czasie ich wizyty ad limina 20 listopada 1999 roku Papież przypomniał między innymi o szczególnie mrocznym rozdziale historii tego udręczonego stulecia, w którym popełniono tak straszliwe zbrodnie. Jan Paweł II podkreślił, że sam doświadczył, jak w jego Ojczyźnie deptano i systema-

---

[4] Tamże, s. 14.

[5] Sympozjum to odbyło się w Krakowie w dniach 11-13 II 1967 r. Por. bp S. Smoleński, *Wkład Karola Kard. Wojtyły w pogłębienie nauki o małżeństwie. W perspektywie dwudziestolecia „Humanae vitae"*, w: Bp K. Majdański, T. Styczeń SDS, *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae"*, Lublin 1991, s. 82n. Przypis Redakcji.

[6] Kard. E. Gagnon, w: *Johannes Paul II: Die menschliche Liebe*, red. N. Martin, R. Martin, Vallendar-Schönstatt 1985, s. 10.

tycznie niszczono ludzkie życie. I refleksyjnie dodał, że być może Opatrzność Boża powierzyła mu urząd świętego Piotra po to, aby na progu trzeciego tysiąclecia był gorliwym obrońcą życia[7].

Wiele się dziś mówi o Holocauście, okazuje się gotowość do zadośćuczynienia narodowi żydowskiemu i karze się najmniejszą nawet próbę powrotu do przeszłości. Masowe zabijanie trwa jednak nadal, chociaż dokonuje się innymi środkami, dotyczy innej grupy ludzi i jest społecznie akceptowane, czego wyrazem jest istnienie odpowiednich przepisów prawnych regulujących dostępność aborcji i eutanazji. Papież jest tym głęboko zatroskany. Nowoczesne państwo demokratyczne bowiem w ten właśnie sposób „przeradza się w istocie w system totalitarny", porzuca podstawowe zasady równości i pod pozorem legalności „przekształca się w państwo tyrańskie" (EV, nr 20). Jan Paweł II jest zdecydowany przeciwdziałać temu moralnemu upadkowi społeczeństw.

Obok postępującej legitymizacji zabijania również rozwój teologii moralnej daje powody do wielkiej troski. Kiedy ucichły protesty przeciwko *Humanae vitae*, teologowie moraliści zaproponowali „rozwiązanie" problemu zapobiegania ciąży u jego źródła poprzez wypracowanie nowej koncepcji podstaw swojej dyscypliny. Odrzucono zatem teorię prawa naturalnego jako obciążoną błędem „biologizmu" i wikłającą się w błędne koło w wyjaśnianiu. Sumienie zreinterpretowano jako instancję normotwórczą: tworzy ono „normę moralności", a przede wszystkim „decyduje". Etykę uznano więc za dzieło człowieka, za rzecz przez ludzi wymyśloną i „wykonaną", która ma zasadniczo taki sam status, jak kamienne narzędzia ludzi pierwotnych czy w dzisiejszych czasach komputer.

Jeżeli zaś chodzi o autorytet Kościoła i Papieża, to jest on traktowany podobnie jak instytucja monarchii w niektórych państwach demokratycznych, która wprawdzie zachowuje swój przepych, faktycznie jednak nie ma żadnej mocy decyzyjnej. Twierdzi się, że autorytet Papieża polega po prostu na tym, że przedstawia on swoje argumenty w dyskusji. W ten sposób jednak zamieniono mitrę św. Piotra na doktorski biret. Wielu ludzi do dziś nie dostrzega, że tendencja ta prowadzi do zniszczenia autorytetu Papieża.

Po zburzeniu „starego domu" teologii moralnej postawiono „nowy dom" pod nazwą „etyka teleologiczna". „Rachunek dóbr" był tu słowem-zaklęciem, zdolnym do rozwiązania wszystkich „trudnych" przypadków, a w niektórych pozwalał nawet uznać aborcję za rozwiązanie moralnie godziwe[8].

Papież natomiast uznaje nową „moralność" za początek niemoralności. Stwierdza, że „nie jest to już krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej" (VS, nr 4). To jednak prowadzi do „najgorsze-

---

[7] Przemówienie Jana Pawła II do biskupów niemieckich: *Über die dreifache Dimension des Hirtenamts der Bischöfe*, „Die Tagespost" 20.11.1999, nr 139.

[8] Biskup J. Spital z Trewiru skrytykował wypowiedź biskupa E. Sgrecci, który stwierdził, że ciąży będącej skutkiem gwałtu również nie wolno usunąć. Mówił, że rzeczywistość rozsadza każdy system, mając oczywiście na myśli etykę katolicką. Por. „Kathpress-Info", 22 kwietnia 1999 r. Por. też: A. Laun, *Abtreibung*, w: *Fragen der Moraltheologie heute*, Wien 1992, s. 27 nn.

go niebezpieczeństwa, jakie może dotknąć człowieka: niebezpieczeństwa zatarcia granicy między dobrem a złem" (VS, nr 93), co zwłaszcza w niektórych dziedzinach podpadających pod piąte przykazanie stało się dziś gorzką rzeczywistością.

Najważniejsza bodaj część *Evangelium vitae* odwołuje się również do tej kwestii (nr 21-24). Chociaż za przyczynę tak przerażającego podania w wątpliwość wartości życia Papież uznaje przede wszystkim błędne pojęcie wolności oderwanej od prawdy, to istotę zła upatruje w utracie związku człowieka z Bogiem. „Poszukując najgłębszych korzeni walki między «kulturą życia» a «kulturą śmierci», nie możemy uznać za jej jedyną przyczynę wspomnianej wyżej wynaturzonej idei wolności. Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, na jego godność i życie; z drugiej strony – systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga" (EV, nr 21).

W tej sytuacji Papież nie pozostaje bezczynny. W roku 1981 (jest to rok, w którym została ogłoszona adhortacja *Familiaris consortio*) Jan Paweł II powołuje w Kurii Rzymskiej nową instytucję – Papieską Radę do Spraw Małżeństwa i Rodziny. W tym samym roku zakłada na Uniwersytecie Laterańskim Instytut Małżeństwa i Rodziny. Jednocześnie podobne instytucje powstają w innych miejscach na świecie. W brzemiennym w skutki roku 1994, w którym ONZ zwołała wielką konferencję na temat zaludnienia i rozwoju, aby uzyskać światowe przyzwolenie na realizację swojego imperialistycznego programu przeciwko życiu, Jan Paweł II powołuje Papieską Akademię Życia.

Podstawą wszystkich tych instytucji, ich duszą i źródłem jest nauczanie Papieża. Z niego wypływa również odpowiedź na nędzę naszych czasów: jeśli sednem dramatu jest zaćmienie wrażliwości na Boga oraz utrata wrażliwości sumienia, uzdrowienie może zacząć się tylko przez oświecenie owej wrażliwości i przez oświecenie sumienia.

W wizji ludzkiego życia, którą Ojciec Święty przeciwstawia ciemnościom naszych czasów, szczególne znaczenie ma przeznaczenie człowieka do miłości, które może być realizowane jedynie przez respekt dla normy personalistycznej. Miłość i życie stanowią zatem dwa bieguny myśli etycznej Papieża. Stąd też konsekwentnie rozwijana przez niego filozofia personalistyczna. Nie ma bowiem etyki „bez rozumienia osoby, jej bytu, działania i uprawnień"[9]. Osoby zaś nie sposób zrozumieć nie odwołując się do miłości. Dlatego też we wstępie do pracy *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła pisze: „Pojęcie miłości jest tutaj pojęciem głównym, jemu też po-

[9] Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 15.

święcamy najwięcej analiz – poniekąd nawet wszystkie, jakie znajdują się w tej książce"[10]. Idąc za myślą Autora możemy dodać, że prawda ta odnosi się do każdej etyki, ponieważ „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[11]. Wszelką miłość należy przy tym pojmować jako „bezinteresowny dar z siebie"[12] dotyczy to także miłości seksualnej (por. EV, nr 23). W ten sposób człowiek zostaje określony jako istota, która przede wszystkim jest c a p a x a m o r i s: Bóg jest miłością; Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, dlatego „miłość [...] jest podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej" (FC, nr 11).

Ponieważ wszystko należy odnosić do miłości, należy tak uczynić również z nauczaniem zawartym w *Humanae vitae*. Można je bowiem zrozumieć jedynie poprzez analizę porządku ciała i ducha w osobie ludzkiej, ponieważ ten właśnie porządek ma dla człowieka moc wiążącą[13]. Jeśli jednak miłość małżeńska i seksualna ma być miłością na obraz miłości Bożej, to jej zafałszowanie jest również sprzeciwem wobec tego obrazu. W tym kontekście zaczynamy rozumieć, dlaczego Papież mówi, że wymagania *Humanae vitae* są „wymogiem świętości Boga, która nigdy abstrakcyjnie, lecz konkretnie udziela się każdej osobie ludzkiej"[14].

Miłość seksualna jest źródłem nowego życia. Dlatego też w tym właśnie punkcie, „pomiędzy" miłością i życiem, należy podjąć kwestię jego ochrony.

Wielu ludzi uważa, że aborcja i zachowanie seksualne to dwie nie związane ze sobą sprawy. Papież widzi to inaczej: „Złudne jest przekonanie, że można budować prawdziwą kulturę ludzkiego życia, nie pomagając młodym w pojmowaniu i przeżywaniu płciowości, miłości i życia zgodnie z ich prawdziwym znaczeniem i w ich ścisłej współzależności. [...] Banalizacja płciowości jest jednym z głównych czynników, które stoją u początków pogardy dla rodzącego się życia [...]" (EV, nr 97). W innym miejscu encykliki rozważa on kwestię, czy należy zapobiegać aborcji za pośrednictwem mniejszego zła antykoncepcji. Po starannym przeanalizowaniu wszystkich „za i przeciw" Papież dochodzi do wniosku, że „pozostają one bardzo często w ścisłym związku, niczym owoce jednej rośliny" (nr 13). Dlaczego tak jest? Papież odpowiada zwięźle: „tylko prawdziwa miłość umie strzec życia" (nr 97). Sens ostatniego zdania można unaocznić w następujący sposób: kto postępuje niewłaściwie w dziedzinie seksualności, ten działa przeciwko miłości; kto realizuje swoją seksualność bez miłości, nie

---

[10] Tamże, s. 14.

[11] Tamże, s. 42.

[12] J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nr 96, por. też nr 97. Papież odsyła również do dokumentów Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes*, nr 24. W modlitwie arcykapłańskiej Jezus wskazał na podobieństwo między jednością osób boskich i jednością dzieci Bożych. W tekście konstytucji czytamy: „To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego".

[13] Por. *Johannes Paul II: Die Erlösung des Leibes*, red. N. Martin, R. Martin, Vallendar-Schönstatt 1985, s. 314.

[14] G i o v a n n i P a o l o II, *Non si può parlare di diligente ricerca della verità se non si tiene conto di ciò che il Magistero insegna*, IGP XI, 4, s. 1525.

będzie kochał również dziecka; kto jest w swej seksualności bezwzględny, będzie bezwzględny również dla dziecka; komu partner seksualny wydaje się możliwy do wymiany, „porzuci" również dziecko – a to oznacza aborcję.

Wielu chrześcijan myśli dzisiaj w ten sposób: „nie" dla aborcji, „tak" dla antykoncepcji i sztucznego zapłodnienia. Tymczasem nawet gdyby do narodzin dziecka wystarczył jeden tylko embrion (jest inaczej: dla każdego poczętego w ten sposób dziecka trzeba poświęcić wiele embrionów), Kościół nadal odrzucałby metodę sztucznego zapłodnienia z tego powodu, że poczęcie nie jest procesem czysto biologicznym. Jest ono ze swej istoty wydarzeniem ludzkim, a zarazem religijnym. Może zachować swoją istotę jedynie wtedy, gdy współżycie seksualne jest wzajemnym darem miłości; wówczas również dziecko jest „darem dla obojga" (por. EV, nr 92).

Poczęcie jest wydarzeniem religijnym nie tylko dlatego, że w poczęciu Bóg współuczestniczy przy powstaniu nowego życia, lecz również z tego względu, że nowy człowiek zawsze „przynosi [...] z sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga samego: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby" (EV, nr 43). Dar ten może pochodzić jedynie od Boga: to on sam przekazuje swój obraz nowej istocie. Dlatego też dziecko ma prawo do tego, aby zostać zrodzone z miłości swoich rodziców, nie zaś być wyprodukowane w laboratorium[15].

Co papież Jan Paweł II przeciwstawia dramatyzmowi sytuacji, w której wielu ludzi zabijanych jest w okresie między poczęciem i naturalną śmiercią, oraz wstrząsającemu stępieniu sumień? Jego odpowiedzią jest „ewangelia życia" i promieniujący z niej „blask prawdy", który rozjaśnia sumienia i daje odwagę do tego, by móc podejmować wyzwania oraz przezwyciężyć poczucie przygniatającej bezsilności (por. EV, nr 6, 29). Dlatego Jan Paweł II niestrudzenie podkreśla dostępną naturalnemu poznaniu wartość ludzkiego życia, jednocześnie umieszczając życie ziemskie w świetle Objawienia: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności" (Mdr 2, 23).

Stąd wypływa quasi-dogmat piątego przykazania Bożego. W *Evangelium vitae* Jan Paweł II, motywowany dramatyzmem sytuacji, w której znalazła się dzisiejsza kultura, wybrał sposób wyrażenia zakazu dokonywania zabójstwa, który przynajmniej formalnie przypomina dogmat: „Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami Kościoła katolickiego, potwierdzam, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym. Doktryna ta, oparta na owym niepisanym prawie, które każdy człowiek dzięki światłu rozumu znajduje we własnym sercu (por. Rz 2, 14-15), jest potwierdzona w Piśmie Świętym, przekazana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne. [...] Pod względem prawa do życia każda niewinna istota ludzka jest absolutnie równa wszystkim innym" (EV, nr 57). Determinacja, z jaką Jan Paweł II występuje tutaj w obronie życia, rzuca nowe świat-

---

[15] Zob. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, II, A, 1.

ło na jego stanowisko w kwestii debaty dotyczącej wydawania przez niemieckie ośrodki kościelne zaświadczeń o odbyciu porady przez kobietę ciężarną, wymaganych przez prawo przed podjęciem przez nią ostatecznej decyzji o dokonaniu aborcji[16].

Zrozumieć Jana Pawła II można jedynie patrząc, z jak wielką determinacją, w sposób, w jaki nie czynił tego wcześniej żaden inny Papież, występuje on w obronie ludzkiej miłości, rodziny i życia. Jedynie w świetle tej determinacji można zrozumieć jego słowa wypowiedziane już na początku pontyfikatu: „Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa i każdy musi o tym wiedzieć". Kiedy w roku 1998 ks. profesor Tadeusz Styczeń przypomniał mu to powiedzenie, Papież potwierdził je raz jeszcze: „Tak, przyszedłem tutaj [na Stolicę Piotrową] z powodu *Humanae vitae* i dla *Humanae vitae*"[17].

Tłum. z jęz. niemieckiego
Patrycja Mikulska

[16] Por. List Papieża do biskupów niemieckich, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 9-10, s. 23n. Zob. też: A. Laun, *Die leidvolle Frage des Beratungsscheins ein Zwischenbilanz*, „Kirche heute", lipiec-sierpień 1999 r.

[17] Tak cytuje Ojca Świętego ks. Tadeusz Styczeń w liście, w którym zaprasza mnie na posiedzenie Papieskiej Akademii Życia.

Robert SPAEMANN

ZŁA NAUKA O DOBRYM CELU

Filozoficzne tło debaty wokół poradnictwa prenatalnego w Niemczech

W roku 1952 niemiecki Sąd Federalny skazał dwóch lekarzy za współudział w morderstwie. Lekarze ci w 1941 roku uczestniczyli w zarządzonej przez państwo masowej eutanazji ludzi umysłowo chorych. Umieszczając nazwiska chorych na specjalnych listach, wydawali ich na śmierć. Przed sądem udowodnili oni niezbicie, że uczestniczyli w zabijaniu jedynie po to, aby uratować przed śmiercią część zagrożonych osób. Istotnie, łamiąc przepisy usunęli oni z list likwidacyjnych około 25% nazwisk osób chorych. Innych uchronili przed śmiercią wypisując ich ze szpitali lub przenosząc do zakładów prowadzonych przez związki wyznaniowe. Ze względu na ten motyw działania lekarze ci zostali uniewinnieni przez sądy niższych instancji.

Sąd Federalny natomiast uchylił ten wyrok uzasadniając swoją decyzję w następujący sposób: „Zastosowanie odnoszącej się do rzeczy zasady mniejszego zła i ocena prawnej jakości czynu wedle kryterium społecznej korzyści, gdy w grę wchodzi ludzkie życie, jest sprzeczne z powszechnie przyjętą, płynącą z chrześcijańskiej moralności kulturową wizją człowieka jako osoby". Odmawiając uczestniczenia w zabijaniu osób umysłowo chorych za cenę utraty wpływu na rozmiar tego zbrodniczego przedsięwzięcia, oskarżeni pozostaliby w zgodzie z ówczesną opinią świadomych swej odpowiedzialności lekarzy. Ci ostatni bowiem, jak stwierdza wyrok, w wielu przypadkach raczej rezygnowali z państwowej posady, niż godzili się w jakikolwiek sposób uczestniczyć w zabijaniu niewinnych ludzi.

Czasy się zmieniły. Etyka chrześcijańska, która zresztą zgodna jest pod tym względem z etyką żydowską, grecką i rzymską, nie ma już decydującego wpływu na kształt „powszechnie przyjętej wizji kulturowej", ponieważ większość powołanych do jej głoszenia niechętnie przekazuje ją innym. Lekarze, którzy nie podjęli wówczas współpracy z reżimem nazistowskim i tym samym zrezygnowali z dalszego wpływu na bieg wydarzeń, są dziś oskarżani przez niektórych biskupów niemieckich o to, że bardziej zależało im na „czystych rękach" niż na ratowaniu jak największej liczby zagrożonych osób i zmniejszeniu liczby ofiar. Centralny Komitet Katolików Niemieckich obwinia ich nawet o ucieczkę przed odpowiedzialnością i zarzuca im przestępstwo nieudzielenia pomocy. Papież Jan Paweł II, jeden z ostatnich obrońców liczącej dwa i pół tysiąca lat etyki, zmuszany jest do udzielania odpowiedzi na zarzuty niektórych biskupów niemieckich pytających, jak może on przyjmować odpowiedzialność za wydanie na śmierć tysięcy nienarodzonych. Klasyczna odpowiedź na takie pytanie jest jasna: nikt nie ponosi odpowiedzialności za coś, co dzieje się bez jego udziału i czemu może przeszkodzić jedynie czyniąc coś, czego człowiekowi czynić nie wolno.

DOBRY CEL I ZŁE ŚRODKI

Jest powszechnie zrozumiałe, że nie można oskarżać człowieka o zaniechanie działania, które było dla niego fizycznie niemożliwe, na przykład dlatego, że nie miał rąk. W Europie – i nie tylko w Europie – panował zawsze pogląd, że istnieją czyny, które są dla nas moralnie niedopuszczalne. Nie ponosimy odpowiedzialności moralnej za zło, jeżeli możemy mu zapobiec jedynie przez podjęcie tego rodzaju działań. Lekarze nie uczestniczący wówczas w eutanazji stwierdzili, że „nie mają rąk", żeby wypełnić listę likwidacyjną. Starożytny rzymski prawodawca miał dla opisania takiej sytuacji klasyczną formułę: „Działania, które wykraczają przeciwko dobrym obyczajom, powinny być uważane za niemożliwe do wykonania" (*Digesta*, XXVII). Kwintesencję tego stanowiska można by wyrazić znanym powiedzeniem, że dobry cel nie uświęca złych środków.

Stanowisko to nazywane jest przez jego przeciwników fundamentalizmem etycznym. Fundamentalistą etycznym jest zatem ten, dla kogo istnieje coś, co nie jest do jego dyspozycji nawet dla najlepszych celów. W Europie pierwszą wielką literacką patronką owego „fundamentalizmu" pozostanie na zawsze Antygona, która nie oddała do dyspozycji państwa zakorzenionej w prawie wiecznym powinności pogrzebania brata. Klasyczna etyka filozoficzna, sprzymierzona z chrześcijaństwem u samych jego początków, dokonywała w tym miejscu rozróżnienia: to, czy działanie jest dobre, zależy nie tylko od jego rodzaju, lecz także od okoliczności, skutków ubocznych, możliwości wyboru innych działań oraz od zamiarów i motywów działającego. Istnieją jednak czyny, których niegodziwość można rozpoznać nie znając okoliczności działania ani intencji sprawcy. Są one zawsze złe, a intencja, która zmierza do osiągnięcia dobrego celu takimi właśnie środkami, nie jest dobrą, lecz złą intencją. Dobry cel nie uświęca złych środków.

ETYKA PRZEKONAŃ PRZECIWKO ETYCE ODPOWIEDZIALNOŚCI?

To dlatego nie ma bezwarunkowych, obowiązujących bez względu na okoliczności nakazów działania; natomiast pewne czyny nie powinny być podejmowane w żadnych warunkach. Opinia: „ten człowiek jest zdolny od wszystkiego" może być rekomendacją jednostki dla reżimów totalitarnych i organizacji przestępczych. Dla normalnych ludzi jest ona ostrzeżeniem. Podobnie twierdzi klasyczna etyka filozoficzna: Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, a także Kant i Hegel. Przeciwstawianie jej, jako „etyki przekonań" w rozumieniu Maxa Webera, „etyce odpowiedzialności" jest nieporozumieniem. Problem nie polega na tym, czy ponosimy odpowiedzialność za nasze działanie lub za jego zaniechanie, lecz na tym, czego ta odpowiedzialność dotyczy i jak daleko sięga. Z tego samego powodu określenie „etyka teleologiczna" także nie jest odpowiednie: każda etyka jest teleologiczna w tym sensie, że dotyczy czynów, które zawsze są teleologiczne, to znaczy mają cel. Bezwarunkowość powinności niepodejmowania niektórych działań opiera się na tym, że ponosimy odpowiedzialność przede wszystkim za te ich następstwa, które kształtują ich podmiot, oraz za ludzi, których skutki tych działań bezpośrednio dotyczą. Niektórych działań, niezależnie od ich dalszych skutków, nie można jednak pogodzić z tą odpowiedzialnością. Umieszczenie przez lekarza czyjegoś nazwiska na liście śmierci bezpośrednio dotyczy tego, kto ma umrzeć. Dlatego jest to czyn nieodpowiedzialny, nawet jeśli był on warunkiem uratowania innych osób. Z rozróżnienia tego wynika, że powinność niepodejmowania czynów niegodziwych jest bezwarunkowa w inny sposób niż powinność zapobiegania takim czynom lub walki z nimi. Temu, kto uznaje aborcję za zło, nie wolno jej wspierać. Spoczywający na państwie obowiązek zapobiegania aborcji ma wysoką rangę i z pewnością nie znajduje on wystarczającego odzwierciedlenia w naszym prawodawstwie. Powinności tej, jako powinności działania, nie przysługuje jednak taka sama bezwarunkowość jak powinności niepodjęcia działania. Powinność działania jest zawsze przedmiotem kalkulacji, w której

zasada mniejszego zła znajduje usprawiedliwione zastosowanie, jakiego jednak mieć nie może w odniesieniu do działania, którego należy zaniechać.

M. Weber wyjaśniał to posługując się przykładem pacyfisty. Ktoś, kto uznaje za złe każde zabójstwo, nawet to popełnione na wojnie, jest usprawiedliwiony, gdy odmawia służby wojskowej. Weber – w odróżnieniu od rzesz dzisiejszych etyków odpowiedzialności – bardzo szanował przedstawicieli etyki przekonań, o ile nie przyjmowali oni roli polityków: ktoś, kto nie tylko odmawia służby wojskowej, lecz organizuje protest na rzecz rozbrojenia, podejmuje odpowiedzialność za następstwa swoich działań, ponieważ staje się sprawcą określonego czynu. Jeśli uda mu się osłabić potencjał nuklearny we własnym kraju, nie likwidując go jednak na całym świecie, może stać się winnym wybuchu wojny, jak miało to miejsce w przypadku ruchów pokojowych na Zachodzie przed drugą wojną światową. Taki właśnie jest sens weberowskiego rozróżnienia.

Według tej zasady postąpił T. Morus, gdy złożył urząd kanclerza, uznawszy za zło oddzielenie Kościoła w Anglii od Kościoła rzymskiego. Nie chciał w tym działaniu uczestniczyć w żaden sposób; nie czuł się jednak zobowiązany do aktywnego przeciwdziałania mu jako polityk, zwłaszcza że widział bezcelowość podejmowania takiej próby. W działaniu trzeba zawsze brać pod uwagę również szanse jego powodzenia. Morusa nie interesowała bezowocna próba samobójcza. Został stracony, ponieważ nie zaakceptowano jego odejścia z życia publicznego i oczekiwano od niego oświadczenia, którego nie mógł wydać będąc w zgodzie z własnym sumieniem. Morus nie czuł się powołany do roli bohatera, który umiera za swój czyn. Był jednak gotów umrzeć, gdy okazało się to nieuniknioną ceną odrzucenia czegoś, co uważał za niegodziwe. I nie zmienił zdania pomimo perswazji swojej córki, która wskazywała na to, że ostatecznie żaden z biskupów angielskich, z jednym wyjątkiem, tej niegodziwości nie dostrzegał. Morus powołał się wówczas na szerszy konsensus chrześcijan, obejmujący minione półtora tysiąca lat.

IMPERATYW KANTOWSKI

Przed ponad stu laty w etyce filozoficznej załamał się konsens co do definicji dobrych i złych czynów. Prawie w tym samym czasie przestał on istnieć w chrześcijańskim nauczaniu moralnym, a w katolickiej teologii moralnej w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Nie miejsce tutaj, aby dociekać przyczyn tego stanu rzeczy. Fakt, że w debacie wokół poradnictwa prenatalnego strony zarzucają sobie nawzajem lekceważenie ludzkiego życia – albo w postaci współudziału w zabójstwie, albo poprzez nieudzielenie pomocy – odsłania ów przełom, chociaż sami uczestnicy sporu tak go nie nazywają.

Różnicę między ich stanowiskami można najlepiej ująć wychodząc od filozofii praktycznej Kanta, chociaż Kant nie pod każdym względem może być uważany za przedstawiciela etyki klasycznej. Proponuje on, aby oceniać czyny na podstawie tego, czy można je sobie wyobrazić jako część życia uporządkowanego w sposób godny człowieka. Nowa etyka natomiast proponuje pytać, czy dane działanie może się przyczynić do realizacji porządku godnego człowieka. To, co my nazywamy dobrymi czynami, Grecy nazywali czynami pięknymi, to znaczy takimi, które same w sobie są odpowiednio ukształtowane i dlatego mogą stać się częścią właściwego porządku życia. Nowa etyka nazywa działanie dobrym wtedy, gdy ogół jego skutków jest bardziej pożądany niż ogół skutków każdego innego działania, które alternatywnie moglibyśmy podjąć.

DOKĄD PROWADZI „ETYKA UŻYTECZNOŚCI"?

Nowa etyka ocenia czyny jako część pewnej strategii. Działanie moralne jest więc działaniem strategicznym. Ten sposób myślenia – u swych początków nazywany zwykle utylitaryzmem – wywodzi się z myślenia politycznego. J. Bentham, ojciec utylitaryzmu, zajmował się polityką spo-

łeczną. Tam też jest właściwe miejsce dla takiego sposobu myślenia. Polityka jest zawsze utylitarystyczna. Jeśli istnieją granice utylitaryzmu, to są to granice polityki – jej granice etyczne. Bentham był też przekonany, że dysponuje jednoznaczną miarą użyteczości, a jest nią przyjemność – największy możliwy subiektywny dobrostan możliwie jak największej grupy ludzi. Gdy J. S. Mill chciał później wprowadzić jakościowe kryteria tego dobrostanu i stwierdził, że lepiej jednak być „niezadowolonym Sokratesem niż zadowoloną świnią", był to już krok poza utylitaryzm. Następnie G. E. Moore zakwestionował same podstawy hedonistycznej miary użyteczności i za cel strategii etycznej uznał pomnażanie aksjologicznej zawartości świata.

To właśnie ten „aksjologiczny" utylitaryzm przyczynił się w latach sześćdziesiątych do konsekwencjalistycznego zwrotu w katolickiej teologii moralnej i pod mylącym szyldem „etyki teleologicznej" doprowadził do zwycięstwa strategicznego pojmowania etyki. Zanim przełom ten znalazł pierwszy społecznie znaczący i dramatyczny wyraz w niemieckiej debacie wokół wydawania zaświadczeń o tym, że kobieta pragnąca dokonać aborcji zgłosiła się na wymaganą prawem rozmowę, uważny obserwator mógł dostrzec jego przejawy. I tak, gdy w kościołach modlono się o dary Boże, proszono nie o to, aby Bóg pomógł nam być sprawiedliwymi, czyniącymi pokój, odważnymi, lecz aby pozwolił nam „wprowadzać" sprawiedliwość, pokój, przestrzeganie praw człowieka, co można przecież czynić nie posiadając owych cnót. W świetle etyki pojętej jako strategia działania troska o zbawienie własnej duszy, która była tak ważna w filozofii starożytnej, jak ważna jest w filozofii chrześcijańskiej, wydaje się formą intelektualnego lub religijnego egoizmu.

J.-P. Sartre wielokrotnie podnosił zarzut troski o „czyste ręce", po raz ostatni pisał o tym w wydanych pośmiertnie *Cahiers pour une morale*. Zarzut ten stawiał jednak wyłącznie ateistom. Ci ostatni są bowiem zobowiązani do radykalnego konsekwencjalizmu. Nikt nie może zdjąć z nich odpowiedzialności za optymalizację świata. I każdego, kto dąży do tego celu, dotyczą słowa Lenina: „nam wszystko wolno". Inaczej jest według Sartre'a z wierzącymi. Ci po pierwsze wiedzą, że losy świata są w ręku Boga. Jeśli każdy z nich stara się, zgodnie ze słowami apostoła, „zachowywać siebie samego nieskalanym od wpływów świata" (Jk 1, 27), to nie jest to moralny egoizm, ponieważ odpowiada on przed Bogiem za własne życie. Jeśli stara się działać „pięknie", wypływa to z dostrzeżenia tej odpowiedzialności. Wydaje mi się, że Sartre zrozumiał moralne konsekwencje wiary w Boga lepiej niż niektórzy teologowie.

WAŻNIEJSZA JEST OCHRONA KOBIET

Powróćmy do szeroko obecnie dyskutowanego przykładu konsekwencjalistycznego sposobu myślenia, a mianowicie do argumentacji na rzecz wydawania spornych zaświadczeń o odbyciu porady prenatalnej. Wydaje się, że przede wszystkim chodzi tu o ratowanie życia ludzkiego poprzez związanie niekaralnej aborcji z obowiązkiem odbycia poprzedzającej ją konsultacji. Jednocześnie działanie to służy również temu, aby „nie opuszczać kobiet w trudnej sytuacji" i faktycznie umożliwić im aborcję, jeśli podejmą taką decyzję. Oczywiste jest, że mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi celami, które wydają się ze sobą współgrać. Gdzie jest jednak napisane, że Kościół musi być zainteresowany przede wszystkim zapobieganiem przedwczesnej śmierci? Pierwszą troską Kościoła jest zbawienie dusz, a nie prawo do życia, którego ochrona jest zadaniem państwa. Jeśli państwo przekazuje to zadanie Kościołowi, zarówno państwo, jak i Kościół ulegają korupcji. Poradnictwo kościelne ma dotyczyć przede wszystkim kobiet, nie zaś ich nienarodzonych dzieci. Przecież sub spaecie aeternitatis nie ma czegoś takiego jak przedwczesna śmierć. Istnieje jednak duchowe samobójstwo jako skutek dokonania zabójstwa. A postawiony przez kobietę w trudnej sytuacji jest ten, kto jej w tym samobójstwie pomaga. W przyszłości być może w podobny sposób ośrodki kościelne będą wydawać zaświadczenia dopuszczające eutanazję. Wszystko to pozostaje w każdym razie w mocy, jeśli aborcja jest tym, za co ją uważają chrześcijanie.

KRYTYKA KATOLICKICH TEOLOGÓW MORALNYCH

Przez dwa tysiące lat chrześcijaństwo przechowywało jako dobro wspólne intuicję Sokratesa, która jego współczesnym wydawała się skandalem: intuicję, że gorzej jest czynić niesprawiedliwość niż cierpieć z powodu niesprawiedliwości.

We współczesnej katolickiej teologii moralnej w Niemczech konsekwencjalizm jest wciąż dominującym paradygmatem, pomimo że papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* poddał ten typ etyki gruntownej krytyce i uznał za niemożliwy do pogodzenia z doktryną chrześcijańską. Dobrym przykładem nieprzystawalności tych dwóch etyk może być – najpierw zaproponowany, a później odrzucony przez Kościół niemiecki – projekt nowego zaświadczenia, w którym miało być napisane, że nie może ono być wykorzystywane jako dokument umożliwiający niekaralną aborcję; jednocześnie zaś wystawca zaświadczenia groził złożeniem skargi do sądu, jeśli państwo potraktowałoby to zdanie na serio i nie uznawało zaświadczeń kościelnych za ważne zaświadczenia aborcyjne. Na publiczne drwiny nie trzeba było długo czekać. Jednak te drwiny i protesty dochodzące niemal ze wszystkich stron przesłoniły tragizm całej sprawy: klęskę próby połączenia na siłę dwóch przeciwstawnych form etyki.

W dyskusjach filozoficznych konsekwencjalizm jako stanowisko etyczne wydaje się od dawna przezwyciężony. Model ten bowiem nie pozwala na sformułowanie elementarnych intuicji moralnych. Już J. Rawls wykazał, że konsekwencjalistycznie nie można uzasadnić wymogu sprawiedliwości. Skutki jakiegoś prawodawstwa mogą być bardzo korzystne dla większości społeczeństwa, jednocześnie mogą pozbawiać praw pewną jego mniejszość. Zarzut, że korzyść taka nie może być korzyścią prawdziwą, ponieważ towarzyszy jej moralne zepsucie, jest nietrafny. Konsekwencjalizm może bowiem dokonywać kalkulacji wyłącznie w odniesieniu do dóbr pozamoralnych. Inaczej popadłby w błędne koło: dobre moralnie jest to, co służy dobru moralnemu.

OSŁABIENIE WRAŻLIWOŚCI NA KRZYWDĘ

Kolejna słabość etyki rozumianej jako strategia osiągania celów polega na tym, że nie dysponujemy wystarczającą wiedzą, aby móc przewidzieć długoterminową optymalizację. Jednak futurolodzy, którzy sądzą, że o przyszłości wiedzą więcej niż zwykli ludzie, powinni zażądać, aby zwykli ludzie powierzyli im swoje sumienia. Konsekwencjalizm jest bowiem moralnym ubezwłasnowolnieniem zwykłego człowieka. „Zaświadczenie" o odbyciu porady jest tu znowu dobrym przykładem. Pomagając przy jednej aborcji, być może zapobiegamy innej. Jednak wydawanie zaświadczeń przez chrześcijan spowoduje prawdopodobnie osłabienie wrażliwości na krzywdę i w ten sposób w szerszej perspektywie czasowej przyczyni się do zwiększenia liczby aborcji. I to również z tego powodu, że zwalnia państwo z konstytucyjnego obowiązku ochrony życia. Z reguły więc konsekwencjaliści są niekonsekwentni. Po prostu w pewnym momencie aktem decyzji rezygnują z przyjmowania odpowiedzialności za długoterminowe skutki podjętego działania. Konsekwencjalizm nie potrafi zatem podjąć odpowiedzialności za swoje własne konsekwencje.

Ta właśnie wewnętrzna sprzeczność, którą J. Nida-Rümelin przeanalizował z matematyczną precyzją w swojej *Krytyce konsekwencjalizmu* (1993), obala to stanowisko etyczne. Gdyby społeczeństwo składało się wyłącznie z indywidualnych strategów, którzy poddawaliby optymalizacyjnej kalkulacji między innymi porozumiewanie się z innymi ludźmi, dotrzymywanie obietnic, nic nie mogłoby prawidłowo funkcjonować. Konsekwencjalizm sprzyja zresztą szantażowi. Konsekwencjalista musi być zawsze gotowy do popełnienia morderstwa, gdy ktoś grozi mu, że w przeciwnym razie zginie dziesięciu ludzi. Jednak w taki sposób można grozić tylko konsekwencjaliście.

I znów „zaświadczenie" może nam służyć jako przykład. Kościół poddawany jest naciskowi i groźbom, że jeżeli nie będzie współpracował z państwem, zginie więcej dzieci. Kto przyjmuje konsekwencjalistycznie zdeformowane pojęcie odpowiedzialności, musi ulec temu szantażowi. W rzeczywistości nikt nie może długo utrzymywać takiego pojęcia odpowiedzialności, nie ulegając z jednej strony moralnemu zepsuciu, a z drugiej – nie dźwigając ciągle ciężarów ponad siły. Zresztą jeśli naszym obowiązkiem byłoby zawsze wypełniać program optymalizacyjny, nie moglibyśmy również czynić niczego, co sprawia nam radość; w podobny sposób kalkulacja zdusiłaby wszelką twórczość. Właśnie tutaj – jeśli w ogóle gdziekolwiek – uwidacznia się prawda, że lepsze jest wrogiem dobrego. Jeśli dobre jest wyłącznie to działanie, które z punktu widzenia następstw jest najlepsze z możliwych, to człowiek nie jest już w stanie nic uczynić na podstawie samej refleksji.

Apostoł Paweł w Liście do Rzymian odrzuca maksymę: „mamy czynić zło, aby stąd wynikało dobro" (3, 8). Konsekwencjaliści sądzą, że to ich nie dotyczy. Raczej głoszą tezę, że to, co Paweł osądza, po prostu nie istnieje. Przedefiniowali oni bowiem dobro i zło. Moralnie dobre jest to, z czego wynika dobro. Mefistofeles, który przedstawia się jako „cząstka siły mała, co złego pragnąc, zawsze dobro zdziała"[1], jest eo ipso dobry.

WYTWARZANIE CZY DZIAŁANIE?

Arystoteles wprowadził rozróżnienie pojęciowe, którego doniosłość trudno jest przecenić, a mianowicie rozróżnienie między poiesis i praxis, między wytwarzaniem i działaniem. Wytwarzanie znajduje miarę swej słuszności w czymś poza sobą, w wytwarzanym przedmiocie lub w wywołanym stanie rzeczy. Słuszność działania zaś znajduje się w nim samym, w jego dostosowaniu do sytuacji, w jego włączeniu w porządek moralny, w jego „pięknie". Słuszność wytwarzania jest oceniana przez „sztukę", która po grecku nazywana jest techne, słuszność działania – przez etykę. Oczywiście wszelkie wytwarzanie jest ze swej strony włączone w porządek praxis i dlatego nie jest zwolnione z oceny moralnej.

Co się jednak dzieje, jeśli etyka zaczyna rozumieć samą siebie jako technikę, jako strategię, jako sztukę optymalizacji? Znika wówczas instancja, która wyznacza nam granice w dążeniu do celu. Ginie to, co stanowiło taką granicę dla Greków: wstyd. W tragedii Sofoklesa zatytułowanej *Filoktet* Odyseusz namawia Neoptolemosa do tego, aby podstępem zabrał Filoktetowi, porzuconemu na bezludnej wyspie z powodu choroby, jego niezwykły łuk. Używając tego właśnie łuku – łuku nieżyjącego Heraklesa – Grecy mogli odnieść zwycięstwo nad Trają. „Teraz, na chwilę – mówi Odyseusz do Neoptolemosa – ofiaruj mi siebie i znieś ten wstyd, a potem już na zawsze będą cię zwali najzbożniejszym z ludzi". Neoptolemos ma dopuścić się kłamstwa ze względu na dobry cel. „Jakże je wyrzec – odpowiada – nie spuszczając oczu? Wszystko obrzydłe staje się dla tego, co własnej naturze przecząc, czyni nieprzystojnie. Lepiej, o wodzu, zginąć, czyniąc dobro, niż zwyciężyć, czyniąc zło"[2]. Jeśli odrzucimy podstawowe pojęcie etyki greckiej: „aidos" (wstyd, lęk), pozostaje już tylko jeden imperatyw: dążyć skutecznie do dobrych celów.

BANKRUCTWO ETYKI

Tym, co ginie, są w końcu – jak określił je Hegel – „relacje moralne". Relacja taka zachodzi między tym, kto składa obietnicę, a tym, kto ją przyjmuje. Obowiązek dotrzymania obietnicy

---

[1] J. W. Goethe, *Faust*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 56.

[2] Por. R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami*, w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor"*, red. J. Merecki SDS, Częstochowa 1994, s. 114.

wynika stąd, że została ona złożona i stanowi zobowiązanie wobec tego, komu została złożona. Dla konsekwencjalistów powinność wobec poszczególnych ludzi może być jedynie pośrednia. Właściwym przedmiotem etyki jest to, co ogólnie „najlepsze". Możliwość zaufania obietnicy jest ważnym elementem ludzkiego współżycia, i dlatego zachwianie tego zaufania jest szkodliwe. Dla konsekwencjalisty natomiast powinność dotrzymania obietnicy płynie z powinności optymalizacji. Jest to wyłącznie odpowiedzialność za utrzymanie ważnej instytucji obietnicy. Dlatego ktoś, kogo umierający prosi o obietnicę, może obiecywać, czego tylko tamten pragnie, nie będąc zobowiązanym do wypełnienia jej po śmierci zainteresowanego. Złożenie i złamanie obietnicy pozostaną przecież bez konsekwencji.

Nie jest to jednak to, co zwykli ludzie rozumieją przez moralność. Konsekwencjalista powinien jednak uznać, że to dobrze, iż zwykli ludzie nie myślą zgodnie z zasadami konsekwencjalizmu. Powinni oni nadal myśleć katergoriami relacji moralnych i postępować według norm, tak jakby same w sobie miały one sens. Ogólnie rzecz biorąc może to być tylko korzystne. Natomiast filozof lub teolog konsekwencjalista zna arkana etyki i wiedza ta stawia go ponad normalnymi ludźmi. Dlatego w zasadzie „wszystko mu wolno". Normy moralne mają dla niego taką samą moc wiążącą, jak zakaz przechodzenia przez ulicę na czerwonym świetle. W zasadzie powinno się go respektować, jednak przecież nie wtedy, gdy – na przykład w nocy lub kiedy dzieci nie widzą – działanie z nim niezgodne nie ma konsekwencji: oto przykład normy technicznej, która tylko pośrednio ma wymiar moralny.

Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* podaje przykład dobitnie ilustrujący zakorzenienie norm moralnych w tym, co ja w nawiązaniu do Hegla nazywam tutaj „relacjami moralnymi". Przytacza on przypadek człowieka, który jest poszukiwany, ponieważ popełnił przestępstwo. Czy należy pomóc temu człowiekowi, czy raczej ścigającym go? Św. Tomasz odpowiada tak: zależy to od konkretnej odpowiedzialności każdego z osobna. Król powinien troszczyć się o sukces ścigających, ponieważ ponosi odpowiedzialność za publiczne dobro państwa. Żona zaś powinna pomóc mężowi się ukryć, ponieważ ponosi odpowiedzialność za prywatne dobro rodziny. Jeśli obydwoje wypełniają swój obowiązek, występują przeciwko sobie. Wynika stąd jednak to, że każde z nich musi szanować powinność drugiego. Żonie nie wolno stać się terrorystką. Sędziemu nie wolno jej ścigać z powodu utrudniania wymierzenia kary przestępcy. Podobnie powinność państwa, aby zminimalizować liczbę aborcji, oraz powinność Kościoła, aby nigdy przy aborcji nie współdziałać, pociągają za sobą różne sposoby postępowania. Zresztą nowoczesne prawo państw liberalnych jest zgodne z tym poglądem. Konsekwencjalista natomiast musi utrzymywać, że wie to, czego nie wiedzą ani sędzia, ani żona: wie, co ostatecznie jest najlepsze dla wszystkich.

Św. Tomasz mówi: tylko Bóg to wie. On sam troszczy się o „dobro wszechświata". Nikomu nie wolno udawać Boga. Nikt nie wie wystarczająco dużo. G. E. Moore, twórca „konsekwencjalizmu wartości", lepiej od swoich następców dostrzegał utopijny charakter tej teorii. Pisał on, że w rzeczywistości nie znamy długofalowych skutków naszych czynów i dlatego jako konsekwencjaliści nie możemy w ogóle wiedzieć, co jest moralnie dobre. Nie pozostaje nam nic innego, jak tylko przyjąć, że to, co przynosi dobre skutki w krótkim i średnio długim czasie, jest również dobroczynne długoterminowo. Jednak, pisze Moore, nie możemy nawet twierdzić, że jest to prawdopodobne.

To, że dobro przynosi dobre skutki, nie jest według Kanta i Fichtego prawdą analityczną, lecz sprawą przekonań religijnych, wiary w to, że Bóg rządzi światem. Zamiast chcieć tego, czego chce Bóg – a co to jest, możemy się dowiedzieć dopiero po fakcie – powinniśmy, jak napisał św. Tomasz, chcieć tego, czego On chce, abyśmy chcieli. To akurat możemy wiedzieć. O tym bowiem poucza nas rozum moralny bez szczególnego prognostycznego wysiłku.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Patrycja Mikulska*

Maria FILIPIAK
Cezary RITTER

BIBLIOGRAFIA ADNOTOWANA WYPOWIEDZI JANA PAWŁA II PODCZAS PIELGRZYMKI DO POLSKI W 1999 ROKU

Niniejsza bibliografia adnotowana obejmuje homilie, przemówienia i orędzia Jana Pawła II skierowane do Polaków podczas pielgrzymki do ojczyzny w 1999 roku. Stanowi uzupełnienie bibliografii obejmującej wszystkie poprzednie podróże apostolskie do Polski, która została opublikowana w: „Ethos" 11(1998) nr 1-2, s. 403-443.

W nawiasach kwadratowych, znajdujących się w poszczególnych notach, podany został numer w przemówieniu lub homilii, w którym poruszana jest określona tematyka. Brak takiego numeru oznacza, iż tekst nie posiada wewnętrznej numeracji.

1. *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie powitalne na lotnisku, Gdańsk-Rębiechowo, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 6-7*.

Pielgrzymka stanowi jakby przedłużenie poprzedniej z 1997 roku. Jej początek w Gdańsku wiąże ją z postacią św. Wojciecha, patrona diecezji, którego męczeństwo „stało się zaczynem świętości" na polskiej ziemi. Odnowie świętości w Kościele służył Sobór Watykański II, a II Synod Plenarny Kościoła w Polsce ma aktualizować to zadanie. Temu służą również beatyfikacje i kanonizacja podczas obecnej pielgrzymki [2]. Gdańsk zapisał się w historii Europy i świata jako miejsce, w którym „dał się słyszeć głos sumień wołających o poszanowanie godności człowieka". Z tego wołania zrodziła się nowa, wolna Polska [3].

2. *Męczeńska krew św. Wojciecha naszym dziedzictwem* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, Sopot, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 9-11.

Sprawując Najświętszą Ofiarę wspominamy tysięczną rocznicę kanonizacji św. Wojciecha [1]. Głód Boga i miłości wpisany jest w ludzką naturę, każdy człowiek jest dany i zadany innym ludziom. Należy o tym pamiętać w kontekście dramatycznych doświadczeń, których świadkiem w minionych dziesięcioleciach był Gdańsk. Ich sens streszcza się w zdaniu: „nie ma solidarności bez miłości" [3]. Na progu trzeciego tysiąclecia trzeba podjąć misję przekazaną przez św. Wojciecha [4].

---

* ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 20(1999).

3. *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia podczas Mszy świętej, Pelplin, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 13-15.

Tysiąc lat trwa na tych ziemiach tradycja słuchania Słowa Bożego, wydała ona wielu świadków, wśród nich przed sześćdziesięciu laty kapłanów-męczenników [2]. U podstaw „chrześcijańskiego budowania leży słuchanie i wypełnianie słowa Chrystusa" [3]. Obecne pokolenie winno być „roztropnym budowniczym przyszłości", odpowiedzialnym, aby słowa Chrystusa były przekazane przyszłym pokoleniom. Ewangelii nie może zabraknąć w żadnym polskim domu [4]. Pismo Święte należy zawsze odczytywać w kontekście Tradycji Kościoła [5]. Błogosławieni ci, którzy korzystają z posługi słowa [6].

4. *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań* (Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego, Elbląg, 6 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 17-19.

W sercu Jezusa Bóg złożył wszystko, co chciał człowiekowi powiedzieć o swej miłości. Serce Jezusa jest źródłem życia, miłości i świętości [2]. Człowiek jest wezwany nie tylko do kontemplowania miłości Boga, ale do uczestnictwa w niej. Warunkiem miłości Boga jest zachowywanie przykazań Dekalogu, który jest zrębem moralności [3]. Grzech przeciwstawia się miłości Boga, odwraca od Niego serce człowieka. Należy podjąć wielki wysiłek, aby uwrażliwiać ludzkie sumienia [4].

5. *Ta, która uwierzyła* (Rozważanie przed poświęceniem sanktuarium Matki Bożej, Licheń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 21-22.

Sanktuarium Matki Bożej w Licheniu jest „wyrazem wiary i miłości do Maryi i Jej Syna" [2]. Maryja na wzór Abrahama uwierzyła w słowo Boga, dała przykład doskonałej wiary [3]. Niech wyprasza dla wszystkich wiarę żywą, mocną, dojrzałą, wyrastającą z modlitwy [4].

6. *Błogosławieni, którzy cierpią dla sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy świętej, Bydgoszcz, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 23-25.

Na Kalwarii Ewangelia głoszona przez Chrystusa została poddana radykalnej próbie. Chrystus cierpiał prześladowanie dla sprawiedliwości [1]. W minionym stuleciu Bydgoszcz wielokrotnie naznaczona była znamieniem prześladowania dla sprawiedliwości [2]. XX wiek był czasem wielkiego martyrium, zwłaszcza w okresach panowania reżimów totalitarnych. Krew męczenników daje moce kolejnym pokoleniom chrześcijan [3]. Chrześcijanie są wezwani do dawania świadectwa Chrystusowi, z czym wiąże się gotowość ponoszenia „cierpień dla sprawiedliwości". Męczeństwo jest najwyższą próbą człowieczeństwa. Byli jej poddawani wierzący na polskiej ziemi [4]. Do tych, którzy cierpieli dla sprawiedliwości, należy Królestwo Niebieskie [5].

7. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29.

„Diakonia Prawdy" ustanawia głęboką więź między Kościołem i światem nauki [1]. Uniwersytet w Toruniu dał wielu uczonych wiernych prawdzie [2]. Praca naukowa potrzebuje wartości fundamentalnej, nadającej jej sens. Tą wartością jest

miłość [3]. W kontekście odkryć naukowych nieraz dochodziło do konfliktu między rozumem i wiarą. Tymczasem są one sojusznikami [4]. Współcześnie, wobec rozpowszechnionego sceptycyzmu, agnostycyzmu, relatywizmu i nihilizmu, konieczne jest przywrócenie zaufania do rozumu i sensu szukania prawdy [5]. Rozwój nauki i techniki wymaga troski o sumienie moralne i odpowiedzialności za człowieka [6].

8. *Społeczeństwa i narody potrzebują ludzi pokoju* (Homilia podczas beatyfikacyji i nabożeństwa czerwcowego, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 30-32.

Pokój Chrystusa leczy zranione grzechem sumienia [2]. „Ludzie pokoju godni są imienia synów Bożych". Człowiekiem pokoju był bł. Stefan Wincenty Frelichowski, kapłan i męczennik [3]. Pokój jest trwały, gdy jest zakorzeniony w wartościach moralnych, wymaga pracy wychowawczej [4], której patronem jest nowy błogosławiony [5].

9. *Ubodzy duchem to ludzie otwarci na wielkie sprawy Boże* (Homilia podczas Mszy świętej, Ełk, 8 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 35-37.

Chrystus uzdalnia człowieka do bycia dla innych. Potrzebne jest dziś otwarcie na potrzeby bliźniego, zwłaszcza ludzi ubogich. Rozwój ekonomiczny kraju musi uwzględniać godność człowieka [3]. Dobra materialne winny służyć istotnym potrzebom człowieka [4].

10. *Bądźcie solą, która daje chrześcijański smak życiu* (Homilia podczas Mszy świętej, Siedlce, 10 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 41-43.

Lud Podlasia wielokrotnie dawał dowody wiary w Chrystusa [1]. Męczennicy z Pratulina oddali życie za jedność Kościoła [2]. Dziś potrzebne jest świadectwo wiary świeckich uczniów Chrystusa [3]. Takim świadectwem, możliwym dzięki krzyżowi Chrystusa, jest zwycięstwo nad grzechem i egoizmem w sobie samym [4].

11. *Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności Kościoła* (Przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego, Drohiczyn, 10 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 45-47.

Chrystusowe przykazanie miłości jest „nowym zasiewem" w dziedzinie relacji międzyludzkich [2]. Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności Kościoła. Jedność ta została w ostatnim tysiącleciu bardzo osłabiona [3]. Miłość braterska wyznacza drogę do prawdziwego pojednania [4]. Jej wyrazem jest wspólna modlitwa o pojednanie [5].

12. *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Przemówienie w Parlamencie RP, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 52-55.

Obecny „kształt polskich przemian" jest owocem modlitwy i postawy ludzi sprzed dwudziestu lat [1]. Podstawą reform w państwie musi być respekt dla praw człowieka [2]. Historyczne doświadczenie Polski i dziedzictwo Solidarności winno w większym stopniu oddziaływać na pojmowanie polityki jako służby dobru wspólnemu [3-4]. Rodzina, życie ludzkie i wychowanie młodych winny być przedmiotem

szczególnej troski [5]. Proces jednoczenia Europy, obok aspektu politycznego i gospodarczego, posiada aspekt moralno-kulturowy [6]. Stolica Apostolska wspiera integrację Polski z Unią Europejską [7]. Wolność „dana" i „zadana" Polakom znajdzie swe spełnienie w miłości, czyli służbie ojczyźnie [8].

13. *Posługa jedności potrzebuje modlitwy* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą greckokatolicką, Warszawa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 55-57.

Wizyta jest wyrazem wolności, jaką od niedawna cieszy się Kościół greckokatolicki [1], który wcześniej poddany był wielu cierpieniom, wydając wielu męczenników [2]. Wśród nich byli bazylianie [3]. Współcześnie powołaniem zgromadzenia jest kultywowanie tradycji wschodniego chrześcijaństwa, posługa dla jedności Kościoła, modlitwa i świadectwo [4-5].

14. *Służcie Ewangelii Chrystusa, aby nieść nadzieję światu* (Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 58-60.

Obecna pielgrzymka w wigilię Wielkiego Jubileuszu, związana z 1000-leciem ustanowienia struktur kościelnych w Polsce [1], jest ukoronowaniem dotychczasowych pielgrzymek [2]. Podstawą misji Kościoła jest prawda o miłości Boga; „Kazanie na Górze jest programem dla całego Kościoła" [3]. Święci i błogosławieni są tego czytelnym znakiem [4]. Źródłem odnowy Kościoła jest słowo Boże [5]. Obowiązkiem pasterzy jest „troska o przekazywanie depozytu wiary" [6]. Przed Kościołem w Polsce stoi zadanie realizacji zaleceń II Synodu Plenarnego [7]. Nowa sytuacja wymaga zaangażowania wierzących w kulturę i życie społeczne [8]. Troski wymaga formacja kapłanów, wychowanie młodzieży, wspomaganie rodziny [9], posługa najuboższym [10].

15. *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół* (Homilia podczas Liturgii Słowa na zakończenie Synodu Plenarnego, Warszawa 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 61-62.

Praktyka Synodów jest głęboko zakorzeniona w Kościele w Polsce [2]. II Synod Plenarny jest wypełnieniem wskazań Vaticanum II [3]. Odnowa Kościoła wymaga uczestnictwa wszystkich w jego życiu oraz dynamizmu apostolskiego [4]. Wdzięczność wobec wielu osób zaangażowanych w prace Synodu [5] łączy się z zawierzeniem jego owoców Bożej Opatrzności [6].

16. *Umocnieni prawdą, budujemy lepszy świat* (Przemówienie z okazji poświęcenia Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 63-64.

Biblioteka, w której gromadzone są owoce ludzkiego umysłu, jest świątynią „twórczego ducha ludzkiego" stworzonego na podobieństwo Boga-Stwórcy. Ta prawda stanowi źródło chrześcijańskiego wkładu w rozwój nauki i kultury.

17. *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga* (Homilia podczas Mszy świętej, Sandomierz, 12 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 65-67.

Kościół sandomierski jest „wielką księgą wiary naszych przodków" i ludzi nam współczesnych [1]. Człowiek szuka Boga, ponieważ tylko w nim znajduje spełnienie swojego dążenia do prawdy. Czyste serce przysposabia do poznania Boga [2]. Cywilizacja śmierci niszczy czystość serca przez podważanie cnoty czystości. Rozwiązłość jest zaprzeczeniem miłości i wolności [3]. Człowiek „z bólem serca" uczy się prawdziwej miłości zakorzenionej w Bogu [4].

18. *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Zamość, 12 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 70-72.

Nawiedzenie Elżbiety przez Maryję objawiło obecność Słowa Wcielonego w życiu człowieka [1-2]. Biblijny opis stworzenia ma dopełnienie w tajemnicy wcielenia, przez które dokonało się odkupienie świata i człowieka. Człowiek winien respektować porządek stworzenia, zwłaszcza życie drugiego człowieka, bo odzwierciedla on zamysł Stwórcy [3]. Środowisko przyrodnicze jest wielkim dobrem, które trzeba zachować dla przyszłych pokoleń [4]. Należy oddać szacunek ludziom pracującym na roli, a dotyczące ich problemy rozwiązywać w duchu sprawiedliwości [5].

19. *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 74-76.

Wielkie przemiany ostatnich lat należy odczytywać jako odpowiedź Ducha Świętego na wołanie o odnowę tej ziemi [1]. Polska winna dziś być miejscem świadczenia czynnego miłosierdzia dzięki wierze w zmartwychwstanie [2]. Bł. Regina Protmann i bł. Edmund Bojanowski swoją pokorną służbą oraz 108 męczenników ofiarą swojego życia złożyli takie świadectwo [3-5].

20. *Wypraszaj, Maryjo, Twojemu ludowi łaskę świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 76-77.

Z Maryją dziękujemy Bogu za wyniesionych na ołtarze świadków Jego obecności w życiu człowieka. Niech ich świadectwo będzie oparciem dla obecnego pokolenia chrześcijan, skłaniając do bezinteresownej służby bliźnim.

21. *Służcie wielkiemu dziełu zbliżania ludzi do siebie* (Przemówienie podczas spotkania z pracownikami LOT-u, Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 83.

Pracownicy LOT-u reprezentują Polskę i jej kulturę w świecie, służą wzajemnemu zbliżaniu ludzi do siebie.

22. *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię* (Homilia podczas Mszy świętej, Warszawa-Praga, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 85-87.

Diecezja warszawsko-praska ma obowiązek podtrzymywania pamięci o Cudzie nad Wisłą [1]. W Wieczerniku Chrystus zostawił apostołom sakramentalny znak swojej miłości, którą ostatecznie wyraził na krzyżu [2]. Kościół od początku umacniał się Eucharystią, będącą źródłem miłości i jedności. Uczestnictwo we Mszy św. umac-

nia więź w rodzinach, Eucharystia jest „racją bytu Sakramentu Kapłaństwa" [3]. Dzięki Eucharystii Kościół w ciągu wieków pozostaje sobą [4].

23. *Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie* (Homilia podczas Mszy świętej, Łowicz, 14 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 89-91.

Ziemia łowicka od czasów piastowskich jest bogata tradycją chrześcijańską [1]. Każde życie ludzkie jest święte, dla jego podtrzymania Bóg powołał instytucję rodziny. Rodzina jest powołana do wychowania swoich dzieci [2]. Potrzebuje w tym pomocy ze strony państwa i Kościoła. Ważną rolę pełni tu szkoła i nauczanie religii [3]. Dzieci winny miłować swych rodziców mając w nich najbliższych przyjaciół. Chrystus oczekuje miłości i świadectwa młodych [4], jest Nauczycielem, który wie, „co kryje się we wnętrzu każdego serca" [5].

24. *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec, 14 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 93-95.

Minione czasy były trudne dla tych, którzy wyznawali wiarę w Chrystusa i Kościół. Trzeba być wdzięcznym Bogu za obecne zmiany [1]. W procesie pracy człowiek jest twórcą, a nie narzędziem produkcji, dlatego nie wolno w imię praw rynku zapominać o prawach człowieka. Aby praca była dla człowieka błogosławieństwem potrzebny jest w tej dziedzinie prawy osąd sumienia [2]. Rozwój ekonomiczny winien zmierzać w kierunku zapewnienia pracy wszystkim [3]. Człowiek potrzebuje świadectwa o Bożej obecności. Kościół musi być świadomy zagrożeń dla godności człowieka [4], podejmować działalność charytatywną i edukacyjną, zwłaszcza oświecania sumień [5].

25. *W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za owocowanie wiary* (Homilia odczytana przez kard. Franciszka Macharskiego podczas Mszy świętej, Kraków, 15 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 97-100.

Kiedy cały Kościół dziękuje Bogu za dwa tysiące lat swego istnienia, Kościół krakowski dziękuje za własne tysiąclecie [1]. U jego początków stoją postaci św. Wojciecha i św. Stanisława [2]. Kościół przez wieki wrósł w dzieje Krakowa, jego kulturę, naukę, życie społeczne [3]. Dał świętych i wielkie postaci, dzięki którym stał się „niepowtarzalnym urzeczywistnieniem przedwiecznego zamierzenia Ojca" [4]. W ostatnim stuleciu przetrwał wojny i totalitaryzmy. Jest wezwany, aby to dziedzictwo pomnażać dla zbawienia współczesnego człowieka, w obliczu wyzwań nowego tysiąclecia [5].

26. *Pozostańcie wierni Bogu, który jest miłością* (Homilia odczytana podczas Nieszporów przez nuncjusza apostolskiego abpa Józefa Kowalczyka, Gliwice, 15 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 103-104.

Bóg, który jest miłością domaga się od człowieka wierności przykazaniom i powołaniu, jakie człowiek otrzymał od Boga [2]. Wierność ta stanowi odpowiedź ze strony człowieka, której wiele dowodów złożono na Śląsku [3]. To doświadczenie trzeba zachować także w obliczu wielu trudności dnia codziennego [4].

27. *Nie lękajcie się być świętymi* (Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej, Stary Sącz, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 107-109.

Świętość księżnej Kingi oparła się przemijaniu [1]. Wyniesione z domu świadectwo świętości, trafiło w Polsce na dobry grunt [3]. Również dziś potrzebne jest świadectwo i tworzenie środowisk świętości. Powołane są do tego rodziny, a nowe tysiąclecie winno być erą ludzi świętych [4]. Wybór dziewictwa przez św. Kingę przypomina, że także wartość miłości małżeńskiej w żadnych warunkach nie może być poddawana w wątpliwość [5]. Świętość Kingi wyrażała się w czynach miłości [6].

28. *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 113-115.

Wizyta w Wadowicach jest jak powrót w rodzinne progi [1]: domu rodzinnego i domu Bożego [2]. Nikt tak, jak Maryja nie został wprowadzony w życie Świętej Trójcy; jest Ona przewodniczką w wierze, nadziei i miłości [3]. Pod wizerunkiem Maryi Nieustającej Pomocy Wadowiczanie modlą się za Papieża i Kościół [4].

29. *Stąd czerpię siłę i natchnienie* (Homilia podczas Mszy świętej w katedrze na Wawelu, Kraków, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 118.

Katedra wawelska kryje w sobie dzieje miłości, która „życie dla braci czyni darem dla Chrystusa". Dzieje te zapoczątkowało męczeństwo św. Stanisława Biskupa, ich przejawem była działalność św. Alberta. W nich zakorzenione jest życie indywidualne i wspólnotowe wiernych Kościoła krakowskiego.

30. *Zawierzam Pani Jasnogórskiej siebie samego, Kościół i rodaków* (Rozważanie podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze, Częstochowa, 17 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 120.

Na szlaku papieskiej pielgrzymki nie mogło zabraknąć Jasnej Góry, dokąd pielgrzymują Polacy, aby Maryi powierzać swoje życie i sprawy narodu [1-2]. Również Papież zawierza Maryi siebie, Kościół, wszystkich rodaków i dziękuje za opiekę na szlaku pielgrzymki [3].

31. *Ojczyzno moja, ziemio umiłowana, bądź błogosławiona* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach, Kraków, 17 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 122-123.

Pielgrzymka służyła temu, aby duch Bożych błogosławieństw „zaowocował pomyślnością wszystkich" [1]. Nawiązywała do tysiąclecia istnienia Kościoła w Polsce oraz zakończenia II Synodu Plenarnego, towarzyszyli jej nowi święci i błogosławieni [2]. Duże znaczenie miało spotkanie w Parlamencie; w nowe tysiąclecie Polska winna wejść jako państwo silne politycznie i gospodarczo oraz „umocnione duchem miłości" społecznej [3]. Za jej przebieg wszystkim należą się podziękowania: władzom świeckim [4] i Kościołowi, wszystkim, którzy towarzyszyli modlitwą i cierpieniem oraz młodzieży [5]. Stanowiła ona przygotowanie do Wielkiego Jubileuszu [6].

32. *Oddajmy wspólnie chwałę Bogu za te dni łaski* (Audiencja generalna po podróży do Polski, Watykan, 23 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 126-127.

Pielgrzymka przebiegała pod hasłem „Bóg jest miłością", związana była z rocznicami kościelnymi i współczesnością Kościoła. Wszystkim należy się wdzięczność za jej pomyślny przebieg [1]. Motyw ewangelicznych błogosławieństw towarzyszył jej kolejnym etapom, kanonizacjom i beatyfikacjom [2]. Towarzyszyło jej nabożeństwo do Serca Jezusa i miłość do Maryi [3]. Wdzięczność za dotychczasowe przemiany łączy się z modlitwą o ich właściwy dalszy kierunek. Duże znaczenie miały spotkania z uczonymi, wspomnienie Cudu nad Wisłą i apele w obronie najsłabszych w społeczeństwie [4]. Ewangelizacja i ekumenizm stanowią wielkie zadania dla Kościoła w Polsce [5], za który dziękujemy Bogu [6].

NOTY O AUTORACH

Julian A u l e y t n e r, profesor, ekonomista. Urodzony w 1948 r. w Warszawie. Studia ekonomiczno-społeczne w Szkole Głównej Planowania i Statystyki.

W latach 1969-1971 stażysta w Wydziale Zatrudnienia m. st. Warszawy. Od 1971 do 1977 r. kierownik działu socjalnego i spraw personalnych CWU „Libella". Następnie, do 1988 r., adiunkt w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych. Od 1988 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie Warszawskim. W 1993 r. założyciel i rektor WSP TWP w Warszawie. Równocześnie wykładowca na WSP w Kielcach (1992-1994) oraz na ATK w Warszawie (1995-1998).

Od 1986 do 1989 r. członek Rady Konsultacyjnej przy przewodniczącym Rady Państwa, od 1993 do 1995 wiceprzewodniczący Rady do Spraw Polityki Społecznej przy Prezydencie RP.

W latach 1981-1992 doradca Sekretarza Generalnego Episkopatu Polski, 1981-1984 członek Prymasowskiej Rady Społecznej, 1984-1991 członek Komisji Episkopatu do Spraw Młodzieży oraz Komisji Iustitia et Pax, 1990-1996 prezes ZG TWP.

Obecnie członek Komitetu Nauk o Pracy i Polityce Społecznej oraz Komitetu Prognoz Polska 2000 przy Prezydium PAN, członek Komitetu Kierowniczego Europejskiej Sieci Uniwersytetów Kształcenia Ustawicznego (EUCEN) oraz Rady Programowej Centralnej Komisji Egzaminacyjnej. Przewodniczący Komisji Rewizyjnej Krajowego Funduszu na Rzecz Dzieci.

Główne obszary badań: socjologia, polityka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Racjonalizacja zatrudnienia w przedsiębiorstwie* (red., 1979); *Klasyfikacja zawodów i specjalności* (1980); *Humanistyczny model polityki personalnej w zakładzie pracy* (1981); *Wiodące doktryny polityki zatrudnienia* (1983); *Opisy treści pracy zawodów robotniczych* (1985); *Fluktuacja kadr w przemyśle* (1985); *Wprowadzenie do doktryn polityki społecznej* (1987); *Nauka o polityce społecznej. Wybrane problemy* (red., 1990); *Państwo. Kościół. Społeczeństwo* (1993); *Polityka społeczna. Stan i perspektywy* (red., 1995); *Instytucje polityki społecznej. Podmioty i fundusze* (1996); *Polityka społeczna wobec osób niepełnosprawnych* (red., 1996); *Polityka społeczna. Teoria a praktyka* (1997); *Teoretyczne problemy nauki o polityce społecznej* (red., 1999); *Lifelong Learning. Links between Western and Central Europe* (1999).

Jerzy B a r t m i ń s k i, profesor, polonista, językoznawca i folklorysta. Urodzony w 1939 r. w Przemyślu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMCS, w latach 1990-1993 prorektor, obecnie Kierownik Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego. Inicjator Wykładów Otwartych UMCS. Założyciel i redaktor „Etnolingwistyki" (t. 1-11, 1988-1999).

W 1980 r. współzałożyciel NSZZ „Solidarność" na UMCS i pierwszy z wyboru przewodniczący komisji zakładowej.

Członek Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN oraz Komitetów PAN-owskich: Językoznawstwa, Nauk Etnologicznych, Slawistycznego, do 1997 r. także Nauk o Literaturze.

Wyróżniony nagrodami Ministra Edukacji Narodowej, nagrodą POL-CUL (Australia), Premio Internationale di Studii Ethnoantropologici Pitre Salmone; nagrodą im. O. Kolberga, nagrodą im. Z. Glogera i Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1999 r.).

Główne obszary badań: językoznawstwo polonistyczne, etnolingwistyka i tekstologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *O języku folkloru* (1973); *O derywacji stylistycznej. Gwara w funkcji języka artystycznego* (1977); *Nazwiska obce w języku polskim. Problemy poprawnościowe, słownik wymowy i odmiany* (współautor, 1978); *Folklor, język, poetyka* (1990); *Językowy obraz świata* (red., 1990); *Kolędy polskie* (współautor, 1991); *Współczesny język polski* (red., 1993); *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* (red., 1993); *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (red., cz. 1 – 1996, cz. 2 – 1999).

Paweł B o r t k i e w i c z TChr, doktor habilitowany, teolog, publicysta. Urodzony w 1958 r. w Jeleniej Górze. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1989-1995 wicerektor, a następnie (od 1997 do 1999 r.) rektor WSD TChr w Poznaniu. W latach 1995-1999 kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Akademii Teologii Katolickiej. Od 1999 r. profesor na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 1996 r. również redaktor naczelny miesięcznika „Msza Święta".

Członek Kolegium Redakcyjnego „Poznańskich Studiów Teologicznych", Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, sekcji moralistów Komisji Teologów Polskich i Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy.

Główne obszary badań: teologia moralna, etyka, bioetyka.

Publikacje książkowe: *W polu doświadczenia moralności* (1992); *Być chrześcijaninem wobec wyzwań czasu i świata* (1993); *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych* (1994); *W służbie życia*, t. 1, *Demaskacja kultury śmierci* (1999); *Wiara szukająca* (2000); *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej* (w druku).

Norman D a v i e s, profesor, historyk. Urodzony w 1939 r. w Bolton (Wielka Brytania). Studia w Oxfordzie (Magdalen College) i na University of Sussex, doktorat na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w School of Slavonic and East European Studies Uniwersytetu Londyńskiego, obecnie emerytowany. Członek Zarządu Wolfson College w Oxfordzie. Współpracownik „The Times", „The New York Review of Books", „The Independent", „Tygodnika Powszechnego" i BBC.

Członek British Academy i członek-korespondent Akademii Umiejętności w Krakowie. Członek PEN-Clubu i Royal Historical Society.

Odznaczony Orderem Polonia Restituta i Krzyżem Wielkim Orderu Zasługi RP. Honorowy obywatel miasta Krakowa i miasta Lublina.

Doktor honoris causa Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i Uniwersytetu Gdańskiego.

Główne obszary badań: historiografia (zwłaszcza współczesna), metodologia historii, bibliografia historyczna.

Najważniejsze pozycje książkowe: *White Eagle, Red Star: The Polish-Soviet War, 1919-1920* (1972; wyd. pol. *Orzeł biały, czerwona gwiazda: wojna polsko-bolszewicka 1919-1920*, 1997); *Poland, Past and Present. A Select Bibliography of Works in English* (1977); *God's Playground. A History of Poland* (1981; wyd. pol. *Boże igrzysko. Historia Polski*, 1989); *Heart of Europe. A Short History of Poland* (1986; wyd. pol. *Serce Europy*, 1995); *Europe. A History* (1996; wyd.

pol. *Europa. Rozprawa historyka z historią*, 1999); *The Isles. A History* (2000; wyd. pol. *Wyspy*, w druku) oraz *Myśli wyszukane* (2000).

John M. Grondelski, doktor, teolog, etyk. Urodzony w 1959 r. w Perth Aamboy (New Jersey, USA). Studia z zakresu filozofii i teologii w Saint Mary's College (Orchard Lake, Michigan), z zakresu teologii na Fordham University w Nowym Jorku.

Od 1985 do 1992 r. asystent w Saint John's University w Nowym Jorku. W latach 1992-1993 stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej na KUL-u. Od 1993 pracownik naukowo-dydaktyczny Seton Hall University (South Orange, New Jersey), jednocześnie w latach 1993-1998 prorektor w seminarium duchownym „Immaculate Conception Seminary" Archidiecezji Newark.

Członek Catholic Theological Society of America, Polish Institute of Arts and Sciences, Fellowship of Catholic Scholars, College Theology Society, Society of Catholic Social Scientists. Pracownik Kongresu Polonii Amerykańskiej (Wydział na Stan New Jersey).

Główne obszary badań: teologia moralna, etyka społeczna i bioetyka; myśl Karola Wojtyły.

Autor artykułów publikowanych w czasopismach amerykańskich, włoskich, angielskich i irlandzkich, książki *Nie poczęłaś mnie ku śmierci* (1996) i angielskiego tłumaczenia pracy S. Wielgusa *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium"* (1996).

Andrzej Grzegorczyk, profesor, logik, filozof. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i fizyki na tajnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie oraz z filozofii i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1950-1972 pracownik Instytutu Matematyki, a od 1972 r. Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (od 1982 r. na stanowisku kierownika Pracowni Etyki). Od 1990 r. na emeryturze.

Członek Institut International de Philosophie.

Główne obszary badań: początkowo zagadnienia logiczno-matematyczne, obecnie filozofia humanistyczna, szczególnie antropologia filozoficzna i aksjologia.

Najważniejsze publikacje filozoficzne: *Schematy i człowiek* (1965); *Filozofia czasu próby* (1978; wyróżniona nagrodą PAN w 1980 r.); *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989); *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną* (1993); *Logic – a Human Affair* (1997); *Europa – odkrywanie sensu istnienia* (2000). Ponadto monografie i podręczniki z dziedziny logiki formalnej, tłumaczone na język angielski, czeski, francuski i rosyjski, wielokrotnie wznawiane, m. in. *Zarys logiki matematycznej* (1960).

Jerzy Kłoczowski, profesor, historyk. Urodzony w 1924 r. w Bogdanach k. Przasnysza. W okresie II wojny światowej żołnierz AK, uczestnik Powstania Warszawskiego. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Poznańskim oraz na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1950 r. wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kierownik Instytutu Geografii Historycznej Kościoła, Katedry Archeologii Polski i Katedry Kultury Polskiej KUL. Obecnie emerytowany.

Od 1956 r. członek założyciel warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej. W 1981 r. kierownik Wszechnicy Regionu Środkowowschodniego, a następnie współpracownik tajnych struktur „Solidarności". W latach 1987-1990 członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, 1989-1990 przewodniczący Komitetu Obywatelskiego Lubelszczyzny, 1989-1991 sędzia Trybunału Stanu, 1990-1991 senator RP, członek Komisji Spraw Zagranicznych Senatu.

Od 1991 r. przewodniczący Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO. Od 1991 r. dyrektor Instytutu Europy Środkowowschodniej, reprezentant Międzynarodowej Federacji Instytutu Europy Środkowowschodniej. Członek Rady Programowej Instytutu Kultury Europejskiej. Członek założyciel Polskiej Rady Ruchu Europejskiego. Współinicjator utworzenia organizacji kombatanc-

kiej AK, pierwszy prezes Światowego Związku AK w Okręgu Lubelskim (1989-1990); inicjator i fundator Instytutu Armii Krajowej w Lublinie (1991). Wiceprzewodniczący Międzynarodowej Komisji Historii Porównawczej Kościołów, przewodniczący Polskiej Komisji Historii Porównawczej Kościołów w Komitecie Nauk Historycznych PAN. Przewodniczący Komitetu Wspólnego UNESCO i Międzynarodowego Komitetu Nauk Historycznych (CISH).

Odznaczony Krzyżem Virtuti Militari V kl., Krzyżem Walecznych, Srebrnym Krzyżem Zasługi z Mieczami, wyróżniony nagrodą A. Jurzykowskiego, polsko-litewską Nagrodą Obojga Narodów i in.

Doktor honoris causa uniwersytetu w Grodnie, Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, Wolnego Uniwersytetu w Berlinie oraz uniwersytetu Sorbona w Paryżu.

Główne obszary badań: historia kultury polskiej, historia chrześcijaństwa w Polsce i w Europie Środkowowschodniej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dominikanie na Śląsku w XIII-XIV wieku* (1956); *Kościół w Polsce* (red., t. 1 – 1968, t. 2 – 1970); *Wspólnoty chrześcijańskie* (1964); *Chrześcijaństwo w Polsce* (1981); *Europa słowiańska w XIV-XV w.* (1984); *Kościół katolicki w świecie i w Polsce. Szkice historyczne* (1986); *Dzieje polskiego chrześcijaństwa* (t. 1 – 1987; t. 2 – 1991); *Od pustelni do wspólnoty* (1987); *Chrześcijaństwo i historia* (1990); *Europa Środkowo-Wschodnia w historiografii krajów regionu* (1993); *La Pologne dans l'Eglise médiévale* (1993); *Młodsza Europa* (1998, wyróżniona nagrodą KLIO); *Unia Lubelska* (1999).

Adam K o n d e r a k, historyk, publicysta. Urodzony w 1946 r. w Przemęczanach w Małopolsce. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1973 r. pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, obecnie kustosz. Od 1979 r. współpracownik, a w latach 1984-1988 sekretarz redakcji czasopisma „Spotkania". Zaangażowany w działalność NSZZ „Solidarność" od chwili powstania.

Główne obszary badań: opozycja polityczna i różne formy oporu wobec systemu komunistycznego ze szczególnym uwzględnieniem roli Kościoła katolickiego i innych wyznań.

Autor artykułów o powyższej tematyce. Publikacje książkowe: *Bibliografia prasy „Solidarności". 28 III 1980 – 13 XII 1981* (1990); *Bibliografia prasy opozycyjnej w PRL – do wprowadzenia stanu wojennego* (1998).

Ks. Janusz K r ó l i k o w s k i, doktor, teolog. Urodzony w 1962 r. w Mielcu. Studia teologiczne w Instytucie Teologicznym w Tarnowie oraz w Rzymie: na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (teologia systematyczna), w Papieskim Instytucie Wschodnim (teologia patrystyczno-dogmatyczna) i w Instytucie Świętego Tomasza przy Papieskim Instytucie Świętego Tomasza (Angelicum).

Od 1996 r. profesor teologii wschodniej Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie i od 1997 r. adiunkt w Instytucie Teologicznym w Tarnowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Współpracownik czasopism: „Tarnowskie Studia Teologiczne", „Salvatoris Mater", „Vox Patrum", „Annales Theologici", „Forma Sororum".

Główne obszary badań: trynitologia, antropologia, mariologia, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mały przewodnik po Katechizmie Kościoła katolickiego* (1996); *Pójdź za Mną. Wprowadzenie do teologii moralnej* (1997); *La centralità del mistero di Cristo nella teologia morale* (Roma 1997); *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne* (1999); *Mamy przystęp do Ojca. Rozważania o Bogu Ojcu* (1999); *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia, cz. I* (1999); *Matka Zbawiciela. Mariologia, cz. II* (1999); *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne* (1999); *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu* (2000); *Fides quaerens intellectum. O naturze i metodzie teologii* (2000); *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996* (red. i tłum., 2000).

Stanisław J. T. Majdański, doktor, filozof. Urodzony w 1935 r. we Włocławku. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1957 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Współpracownik Instytutu Studiów nad Rodziną (Uniwersytet im. kard. S. Wyszyńskiego).

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, „Wspólnoty Polskiej" oraz Związku Sybiraków. Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL. Redaktor „Summarium" TN KUL.

Główne obszary badań: filozofia – logika, szczególnie: semiotyka i ogólna metodologia nauk oraz historia tych dziedzin (myśl polska, belgijska i rosyjska), myśl i działalność Jana Pawła II, podstawy i zastosowanie etyki, problemy ekologii, problematyka polonijna.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne* (1972). Autor wielu inicjatyw naukowych i wydawniczych.

Marek Marczewski, doktor, teolog. Urodzony w 1947 r. w Połczynie Zdroju. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz podyplomowe studia z zakresu bibliotekoznawstwa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Założyciel Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach i jej rektor w latach 1993-1996. W latach 1993-1996 prezes, a obecnie wiceprezes Stowarzyszenia „Gaudium et Spes" w Suwałkach, przewodniczący Ośrodka Badań nad Diakonatem Stałym przy tym stowarzyszeniu.

Odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi.

Redaktor wydawnictw zbiorowych, m. in. książek: *Diakon w Kościele współczesnym* (1991); *Oto daję ci imię nowe...* (1994); oraz współautor *Proseminarium* (1995).

Ludmiła Marjańska, poetka i tłumaczka. Urodzona w 1923 r. w Częstochowie. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1957 do 1979 r. redaktor audycji poetyckich w Polskim Radiu w Warszawie (w latach 1965-1969 kierownik Redakcji Poezji i Satyry, później samodzielny redaktor pr. III).

Członek Związku Literatów Polskich (od 1959 do 1983 r.) i Stowarzyszenia Pisarzy (od 1989 r., w latach 1993-1996 prezes Zarządu Głównego).

Uhonorowana licznymi wyróżnieniami Komitetu do Spraw Radia i Telewizji, tytułem Zasłużony Działacz Kultury, Medalem im. Anny Kamieńskiej, Nagrodą im. Stanisława Reymonta oraz nadaniem jej imienia szkole w Młodowicach.

Zbiory wierszy: *Chmurne okna* (1959); *Gorąca gwiazda* (1965); *Rzeki* (1969); *Druga podróż* (1977); *W koronie drzewa* (1979); *Dmuchawiec* (1984); *Blizna* (1986); *Zmrożone światło* (1992); *Prześwit* (1994); *Stare lustro* (1994); *Przez całe życie miłość* (1998); *Wybór wierszy* (1998); *Spotkanie z Weroniką* (1999); powieści: *Powrócić do miłości* (1971); *Stopa Trzeciej Gracji* (1980); *Pierwsze śniegi, pierwsze wiosny* (1985); *Życie na własność* (1987) oraz książki dla młodzieży.

Autorka licznych przekładów z literatury angielskiej i amerykańskiej: poezji (R. Burns, T. Roethke, E. Browning, M. Moore, R. Wilbur, E. A. Robinson, W. B. Yeats – wyróżnienie Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich za *Poezje wybrane*, E. Dickinson) i prozy (M. Forster, J. Bierhorst, A. Tyler, C. Schields).

Ks. Janusz Nagórny, profesor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Korczowie k. Lwowa. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1973-1976 wikariusz w kolegiacie zamojskiej. Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej i Instytutu Teologii Moralnej. Ponadto w latach 1984-1992 duszpasterz nauczycieli diecezji lubelskiej, a od 1991 r. wykładowca dla środowisk nauczycielskich.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów.

Główne obszary badań: biblijny fundament moralności chrześcijańskiej, moralność zawodowa, moralność społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Veritatis splendor". Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1994); *Katechizm Kościoła katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1995); *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności* (współred., 1996); *Człowiek – sumienie – wartości* (współred., 1997); *„Evangelium vitae". Tekst i komentarze* (współred., 1997); *Posłannictwo chrześcijan w świecie,* t. 1, *Świat i wspólnota* (1997); *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej* (współred., 1997); *Veritatem facientes* (współred., 1997); *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia* (1998).

Joaquín Navarro-Valls, doktor, lekarz psychiatra, dziennikarz. Dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej. Urodzony w 1936 r. w Kartagenie (Hiszpania). Studia z zakresu medycyny, dziennikarstwa i komunikowania społecznego na uniwersytetach w Granadzie, Pamplonie i Barcelonie.

Członek Rady Zarządzającej, a następnie przewodniczący Stowarzyszenia Dziennikarzy Zagranicznych we Włoszech. Założyciel (1964 r.) i członek zarządu czasopisma „Diagonal" w Barcelonie; korespondent zagraniczny „Nuestro Tiempo". Od 1977 r. korespondent zagraniczny madryckiego dziennika „ABC". Dyrektor Holy See Press Office od 1984 r.

Wyróżniony nagrodami za działalność dziennikarską: „Leader d'Opinione", „Calabria", „Laurel 1985" (przyznana przez Stowarzyszenie Dziennikarzy w Murcii), „Ischia", „Communicator of the Year" (przyznana przez Telecom Italia) oraz licznymi odznaczeniami.

Główne obszary badań: psychiatria, społeczne oddziaływanie mediów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La manipulación publicitaria* (1970); *La familia y el mundo actual* (1976); *La familia y la educación* (1978); *Fumata Blanca* (1978).

Grzegorz Przebinda, doktor habilitowany, filolog-rusycysta, historyk idei. Urodzony w 1959 r. w Jaworznie. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz z zakresu filozofii na Papieskiej Akademii Filozoficznej w Krakowie.

Od 1983 r. pracownik Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, od 1999 – dyrektor Instytutu. Członek redakcji czasopism: „Przegląd Rusycystyczny", „Nowaja Polsza" (miesięcznik wydawany w Polsce i rozpowszechniany na terenie Federacji Rosyjskiej). Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: rosyjska myśl filozoficzna, kultura i literatura rosyjska XIX i XX wieku, stara i współczesna historia Rosji, dzień dzisiejszy Federacji Rosyjskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii* (1992); *Mikołaj Czernyszewski – późny wnuk Oświecenia* (1996); *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832-1922* (1998, nagroda MEN, Nominacja do nagrody im. Jana Długosza), leksykon *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku* (współautor, 2000), *Zaułki Mistrza Wolanda* (2000); *Jan Paweł II wobec Rosji i Ukrainy* (w przygotowaniu).

Tomasz Strzembosz, profesor, historyk, harcmistrz. Urodzony w 1930 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1952-1953 asystent w Archiwum m. st. Warszawy (usunięty w 1953 r. z przyczyn politycznych), 1954-1966 asystent, potem adiunkt w Muzeum Historycznym w Warszawie, a następnie (1966-1982) w Pracowni Dziejów Polski w II Wojnie Światowej Instytutu Historii PAN, od 1984 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1993 r. pracownik naukowy Instytutu Studiów Politycznych PAN.

W latach 1945-1949, 1956-1959, 1980-1981 i 1989 harcmistrz, a następnie instruktor Związku Harcerstwa Polskiego; od 1989 do 1992 r. przewodniczący, obecnie honorowy przewodniczący Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej.

W latach 1980-1981 wiceprzewodniczący Komisji Zakładowej NSZZ „Solidarność" w Instytucie Historii PAN; członek Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego.

Główne obszary badań: Warszawa w XVI w., II wojna światowa, konspiracyjne organizacje młodzieżowe, Armia Krajowa, Powstanie Warszawskie, polskie państwo podziemne w latach 1939-1945, okupacja sowiecka ziem wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941, postawy społeczeństwa polskiego w latach 1939-1945.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tumult warszawski 1525* (1959); *Akcje zbrojne podziemnej Warszawy 1939-1944* (1978, wyróżniona nagrodą księgarzy „Polskie Książki 1978"); *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza* (1986); *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1945* (1979, nagroda „Polityki"); *Ludność cywilna w Powstaniu Warszawskim* (1974, nagroda sekretarza naukowego PAN oraz nagroda „Polityki"); *Bohaterowie „Kamieni na szaniec" w świetle dokumentów* (1994); *Społeczeństwo białoruskie, litewskie i polskie na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941* (red., 1995); *Saga o pułkowniku Jerzym Dąbrowskim „Łupaszce" (1889-1941)* (1996); *Okupacja sowiecka (1939-1941) w świetle tajnych dokumentów* (red., 1996); *Studia z dziejów okupacji sowieckiej (1939-1941)* (red., 1997); *Rzeczpospolita podziemna. Społeczeństwo polskie wobec państwa podziemnego 1939-1945* (w druku).

Tadeusz S t y c z e ń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Rady Naukowej tegoż Instytutu, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996); *O etyce Karola Wojtyły – uczeń* (1997); *Medicine and Law: For or Against Life?* (współred., 1999; wyd. pol. *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, 1999). Redaktor serii: „Człowiek i Moralność", „Jan Paweł II Naucza", „Biblioteka Ethosu".

Ks. Adam Ludwik S z a f r a ń s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1911 r. w Nowym Sączu. Studia teologiczne we Fryburgu Szwajcarskim i w Lublinie.

Od 1952 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i równolegle Seminarium Duchownego w Kielcach. Obecnie emerytowany.

Redaktor działu Teologia pastoralna w redakcji Encyklopedii Katolickiej. W latach 1970-1980 redaktor naczelny serii „Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia" (ATK).

Główne obszary badań: polska teologia w XIV i XV w. (szczególnie Mateusz z Krakowa), teologia Soboru Watykańskiego II, laikat i apostolstwo świeckich, interpretacja znaków czasu, chrześcijańskie podstawy ekologii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Opuscula theologica o spowiedzi i komunii świętej* (1974); *Teologia liturgii eucharystycznej* (1973); *Eucharystia w duszpasterstwie* (red., 1977); *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii* (red., 1985); *Kairologia, Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym* (1990); Jan Paweł II *Dominum et vivificantem. Tekst i komentarze* (red., 1993); *Chrześcijańskie podstawy ekologii* (1993).

Dariusz W a d o w s k i, doktor, socjolog. Urodzony w 1967 r. w Lubartowie. Studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1991 roku pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, od 1992 wicedyrektor Akademii Społecznej. Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teorie kultury, kultura lokalna i regionalna, więzi społeczne w zmieniającym się społeczeństwie, społeczno-kulturowe konsekwencje bezrobocia, mity współczesnych społeczeństw, przemiany edukacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kapitał ludzki czynnikiem rozwoju Euroregionu Bug (raport z badań)* (współautor, 1997); *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie* (współred., 1998); *Przezwyciężanie ubóstwa i przeciwdziałanie bezrobociu. Materiały na konferencję* (współred., 1999).

Ks. Alfred W i e r z b i c k i, doktor, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od 1983 do 1986 r. duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL i Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Autor książki *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Zgubionymi kredkami* (w druku). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999).

Stefan W i l k a n o w i c z, magister, inżynier, nauczyciel, publicysta i działacz katolicki. Urodzony w 1924 r. w Warszawie. Studia z zakresu mechaniki na Politechnice Warszawskiej, studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Po studiach pracownik Zakładów Mechanicznych URSUS, bibliotekarz w Zakładzie Filozofii KUL, nauczyciel w Niższym Seminarium Duchownym Księży Marianów, w Liceum Sióstr Zmartwychwstanek oraz w Liceum Sióstr Felicjanek, pracownik Centralnego Zarządu Transportu Ministerstwa Budownictwa Przemysłowego. Od 1957 r. związany z redakcją „Znaku" i „Tygodnika Powszechnego", od 1978 do 1994 r. redaktor naczelny „Znaku".

Prezes (i członek) Sodalicji Mariańskiej Akademików w Warszawie (1947-1948). Przewodniczący Komisji Apostolstwa Świeckich Synodu Archidiecezji Krakowskiej w latach 1972-1979, członek Papieskiej Rady do Spraw Świeckich. Członek założyciel, prezes i członek zarządu Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie i w Warszawie. Wiceprzewodniczący Krajowej Rady Katolików Świeckich, wiceprzewodniczący Międzynarodowej Rady Państwowego Muzeum Oświęcim-Brzezinka, wiceprzewodniczący Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO, przewodniczący zarządu Fundacji Kultury Chrześcijańskiej „Znak".

Kawaler Orderu św. Sylwestra.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Dlaczego i jak wierzę* (1969).

SUMMARY

The present issue of the "Ethos" is entitled Polish Breakthroughs. It presents a collection of articles which refer, on the one hand, to the Great Jubilee of Christianity, and on the other – to the latest history of Poland. The article From the Editors points to the fact that it was the truth about the Christian roots of Polish history and culture, stressed by the Holy Father during the 1979 pilgrimage to his homeland, that gave power to the nation confronted with the communist regime. This truth should not be forgotten today, in free Poland facing new political, economic and civilizational challenges. Such is the message of John Paul II's address delivered in the Parliament of the Republic of Poland on 11th June, 1999; extracts from this address open the present volume.

The first set of articles is devoted to John Paul II's 80th Birthday Celebrated in the Catholic University of Lublin. On this occasion, the Institute of John Paul II invited two eminent guests to Lublin. Dr. Joaquín Navarro-Valls, Director of the Press Office for the Holy See, who is an eye-witness of this pontificate, described in his address the pastoral significance of the Holy Father's pilgrimages. Historian Norman Davies in turn stressed the significance of Christianity for the future of Europe, pointing to the important role of Poland's experience as well as to John Paul II's contribution to the latest events in Poland. His lecture followed the ceremony of granting him Honorary Citizenship by the City of Lublin. Both addresses, which are included in this volume, have been preceded by extensive introductory texts by Tadeusz Styczeń, SDS.

The section entitled The Legacy That Obligates opens with an article by Jerzy Kłoczowski on the history and present significance of the Lublin Union of 1569, which demonstrated an example of the encounter of different traditions in Europe. Adam Konderak describes the efforts of the Polish Church to preserve the Christian legacy of the nation in communist times, stressing the significant role of Cardinal Stefan Wyszyński's leadership. One of the domains which this struggle concerned was that of the education of young people. This part of the struggle for Polish culture is described by Tomasz Strzembosz in his article on the history of Polish scouting before 1989.

The succeeding section is devoted to the Polish Struggle for "Truth and Action." Andrzej Grzegorczyk, logician and ethicist, presents his moralistic vision of history, in which he frequently refers to the latest history of Poland. Paweł Bortkiewicz, TChr, reflects on how to pursue ethics after the experience of the Holocaust and of the 20th century totalitarianism. The article by Marek Marczewski on the so-called Polish theology of liberation advanced by Fr. Franciszek Blachnicki, Servant of God (the founder of the "Light-Life" Movement), provides an example of a soteriological understanding of the theological-ethical thought and action. Concluding this section, Fr. Alfred Wierzbicki presents a universal significance of Polish "Solidarity"

by comparing this experience with Mahatma Gandhi's thought and method of action known as "*Satyagraha.*"

The question about the Shape of Polish Transformations underlies the articles included in the subsequent section, which opens with the reflections of Fr. Janusz Nagórny, theologian and moralist, on the possibility and necessary conditions of reconciliation among the Poles, who have been divided due to the socially and morally destructive influence of communism. Julian Auleytner in turn shows the necessity of active social policy on the part of the State in the time of violent economic transformations, while Dariusz Wadowski points to the growing social significance of education, taking into account the reform of education currently introduced in Poland. Ludmiła Marjańska writes about a certain cultural and moral confusion experienced by young people in Poland. John M. Grondelski refers to R. J. Neuhaus's conception of the "naked public square," pointing to its relevance to the Polish controversies over the presence of religion in public life. Fr. Adam L. Szafrański, eminent Polish theologian, analyses the situation of the Polish Church on the threshold of the 21st century, showing her drawbacks (e.g. lack of systematic social teaching) as well as her positive sides (the act of confessing the trespasses made by the Primate of Poland lately). An article by well-known Catholic publicist Stefan Wilkanowicz on the current situation of the Church in Poland broadens the perspective of these considerations.

The next two articles treat of John Paul II's Poland: Fr. Janusz Królikowski shows that John Paul II's presence in numerous events, as well as in various social and political contexts, should always be seen through the prism of theology, while Jerzy Bartmiński, linguist, conducts an analysis of the language style of the Pope's addresses and homilies delivered during the 1999 pilgrimage to Poland.

The subsequent section broadens the scope of the presented reflections by reference to the problems of Poland's neighbours – the Russians. Its title: Love Your Neighbour's Nation as Much as You Love Yours, is a quotation from Russian thinker W. Soloviev. In an interview made by Maria Wrzeszcz, Stanisław J. T. Majdański speaks about having been deported, together with his family, to the Soviet Union, where they experienced the cruelty of the totalitarian system as well as human kindheartedness. Grzegorz Przebinda describes the encounters of two famous Russian intellectuals: A. Sacharov and A. Solzhenitshyn, with the Pope, who is a Slav himself.

In the section Interviews of the "Ethos" Tadeusz Styczeń, editor-in-chief of the "Ethos," presents the profile of J. Navarro-Valls and interviews him about his life and vocation.

Tadeusz Styczeń is also the author of a poetic reflection on solidarity, freedom and truth included in the standing column Thinking about the Fatherland...

The section Notes and Reviews opens with a text by Tomasz Wiścicki devoted to a book by Jan Nowak-Jeziorański, eminent Polish activist and social-political publicist, entitled *Polska wczoraj, dziś i jutro* [Poland: Yesterday, Today and Tomorrow]. Marek Marczewski discusses the volume of "Roczniki Teologiczne" [Annals of Theology], published at the Catholic University of Lublin, which is devoted to Fr. Franciszek Blachnicki. Ryszard Mordarski in turn reviews for the Polish reader a book by American author Richard McInerny entitled *What Went Wrong with Vatican II.* The section concludes with the Proposals of the "Ethos."

In the section devoted to Reports the reader will find only one, yet extensive, article on the activity of the National League, a local community movement which takes its roots from the "Solidarity" movement, including a report by Jarosław Kapsa, journalist for the local community magazine "Wspólnota" [Community], and Tadeusz Wrona, President of the National League, on the latest conference organized by the National League in the series "Pro-Family Policy of the Local Government."

The section The Pontificate in the Eyes of the World includes the script of the lecture delivered by Bp Andreas Laun at the session of the Pontifical Academy for Life held on the fifth anniversary of the Encyclical *Evangelium vitae*.

In the standing column Through the Prism of the Ethos eminent German philosopher Robert Spaemann considers the controversy over prenatal counselling in Germany, in order to support and justify the argument against undertaking evil actions for a good aim.

The volume concludes with an Annotated Bibliography of John Paul II's addresses delivered during the seventh pilgrimage to his homeland (by Maria Filipiak and Cezary Ritter) and with Notes about the Authors.

CONTENTS

"Ethos" 13:2000 No. 3 (51)

POLISH BREAKTHROUGHS

From the Editors – Poland at the Turn of History (C.R.) 5
John Paul II – What Shape Will the Polish Transformations Assume? (an extract from the address delivered in the Parliament of the Republic of Poland on 11th June, 1999) 13

JOHN PAUL II's 80th BIRTHDAY CELEBRATED IN THE CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN

Tadeusz Styczeń, SDS – "Everything started here..." To the Holy Father John Paul II, on His 80th Birthday, with the Gift of Heart from His *Alma Mater Lublinensis*. 21
Joaquín Navarro-Valls – With the Pilgrim Pope on Roads of the World (transl. by J. Merecki, SDS) 24
Tadeusz Styczeń, SDS – "Can history ever flow against the current of conscience?" or Why Norman Davies Was Granted Honorary Citizenship by the City of Lublin . . 31
Norman Davies – Is History God's Playground? Poland, Europe and the World Ten Years After the Fall of the Berlin Wall 52

THE LEGACY THAT OBLIGATES

Jerzy Kłoczowski – The Legacy of the Lublin Union Confronted with Today's Calling of the Church for the Unity of the "Two Lungs" of Europe 63
Adam Konderak – The Struggle to Preserve the Christian Cultural Legacy in the People's Republic of Poland 72
Tomasz Strzembosz – Polish Scouting in Years 1944-1989 87

THE STRUGGLE FOR "TRUTH AND ACTION"

Andrzej Grzegorczyk – A Moralistic Vision of History 103
Paweł Bortkiewicz, TChr – The Experience of the 20th Century Totalitarian Regimes and the Ethics for the Future 113
Marek Marczewski – Truth – Cross – Liberation. Polish Theology of Liberation in the Totalitarian Time and Its Message Today 126
Fr. Alfred Wierzbicki – "*Satyagraha*" and "Solidarity." Remote... Yet Close Events . . 141

WHAT ABOUT THE SHAPE OF POLISH TRANSFORMATIONS?

Fr. Janusz Nagórny – Reconciliation Among the Poles: Is It – and How Is It – Possible? 155
Julian Auleytner – Social Policy in the Service of Development and Solidarity 169
Dariusz Wadowski – Education Facing the Challenges of Modern Society 181
Ludmiła Marjańska – On the Vastness of the World. 195
John M. Grondelski – The Church and the State. R. J. Neuhaus's Conception of the "Naked Public Square" 198
Fr. Adam L. Szafrański – The Church in Poland on the Threshold of the 21st Century. 213
Stefan Wilkanowicz – Christianity on the Threshold of the Third Millennium. Threats – Directions – Tasks 230

JOHN PAUL II's POLAND

Fr. Janusz Królikowski – The Openness of History to Breakthroughs in Christ. John Paul II's Contribution to the Breakthroughs at the Turn of the 20th Century. . . 243
Jerzy Bartmiński – Order Made Present. On John Paul II's Language Style. Remarks on the Addresses and Homilies Delivered During the 7th Pilgrimage to Poland 262

"LOVE YOUR NEIGBOUR'S NATION AS MUCH AS YOU LOVE YOURS"

"...Because I am a Pole." On How Poles Were Sent into Exile to the Soviet Union in February, 1940. Maria Wrzeszcz talks to Stanisław J. T. Majdański. 273
Grzegorz Przebinda – Slavonic Dialogue about the Present Times. Sacharov's and Solzhenitsyn's Encounters with John Paul II 282

INTERVIEWS OF THE „ETHOS"

Cogitationes cordis... To Discover – and to Choose – the Love that Has Not Been Chosen... Tadeusz Styczeń, SDS, talks to Dr. Joaquín Navarro-Valls, Director of the Press Office for the Holy See (transl. by J. Merecki, SDS) 297

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Tadeusz Styczeń, SDS – Thinking About the Fatherland... on Monte Cassino Today. . . 323

NOTES AND REVIEWS

Tomasz Wiścicki – It Is Worth Quarrelling about Trifle Matters (review of J. Nowak Jeziorański's *Polska wczoraj, dziś i jutro*, Warszawa 2000). 325
Marek Marczewski – A Charismatic of the Postcouncilliar Church (review of the "Annals of Theology" 45(1998) vol. 8, devoted to Fr. F. Blachnicki). 331
Ryszard Mordarski – The Pope and the Theologians – a Conflict of Authorities (review of R. M. McInerny's *What Went Wrong with Vatican II. The Catholic Crisis Explained*, Manchester-New Hampshire 1998) 335
Proposals of the „Ethos". 343

REPORTS

Jarosław Kapsa, Tadeusz Wrona – Family – Local Community – Fatherland (report on a conference „Pro-Family Policy of the Local Government" organized by the National League, Częstochowa 7-9 April 2000) 347

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Bp. Andreas Laun – John Paul II – the Pope of Life and of Responsible Parenthood (transl. by P. Mikulska). 355

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Robert Spaemann – Bad Teaching about a Good Aim. Philosophical Background of the German Debate Concerning Prenatal Counselling (transl. by P. Mikulska) . . . 363

BIBLIOGRAPHY

An Annotated Bibliography of John Paul II's Addresses Delivered During the 1999 Pilgrimage to Poland (by Maria Filipiak and Cezary Ritter). 371

Notes about the Authors. 379
Summary 389

BIBLIOTEKA KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

Instytut Jana Pawła !I powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz Jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49/50)

W najbliższych numerach:

* Przesłanie Zbigniewa Herberta
* Chrześcijańscy męczennicy XX wieku
* Przemiany demograficzne w Polsce