ETHOS

Rok 17
2004 nr 3-4(67-68)

POLSKA JANA PAWŁA II

* Od Redakcji – Ziarna prawdy – zasiew czynu (T. S., C. R.) **7**
* JAN PAWEŁ II – Rozważajmy, czy „polski czyn" podejmowany jest roztropnie (Fragmenty homilii wygłoszonych w Krakowie 10 VI 1979 i 8 VI 1997) **15**

HISTORIA MOCĄ DUCHA TWORZONA

* Abp Józef ŻYCIŃSKI – Nauczanie papieskie w kontekście polskich przemian społeczno-kulturowych **21**
* Andrzej GRAJEWSKI – Przełamanie systemu. Społeczno-polityczne uwarunkowania pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski **34**
* Wojciech ZAGRODZKI CSsR – Dynamika nauczania Jana Pawła II w Polsce wobec zmieniającego się kontekstu społeczno-politycznego **51**

CZY SOLIDARNOŚĆ NADAL JEDNOCZY POLAKÓW?

* Jarosław KUPCZAK OP – Idea solidarności w myśli Karola Wojtyły **67**
* Wojciech CHUDY – Zdrada Solidarności **84**
* Jerzy W. GAŁKOWSKI – Praca polska **122**

MŁODZI, RODZINA, KOŚCIÓŁ – WCIĄŻ RAZEM?

* Jan W. GÓRA OP – Ojciec pokoleń **147**
* Ks. Janusz MARIAŃSKI – Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce **161**
* Ks. Janusz BALICKI – Zasady polityki rodzinnej w świetle nauczania Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski **183**

„BĘDZIESZ MIŁOWAŁ..." WOBEC PRZYKAZAŃ – BLIŹNIEGO – STWÓRCY

* Paweł ZUCHNIEWICZ – Trudne słowa Jana Pawła II do rodaków **197**
* Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI – Biblijne aspekty przykazania „czcij ojca twego i matkę twoją" **207**
* Jacek SALIJ OP – Niedziela jako dzień Ducha Świętego. Zapomniana cząstka doktryny świętego Augustyna **226**

„NIE DOPUŚĆCIE, ABY WAM ODEBRANO CHRZEŚCIJAŃSKĄ GODNOŚĆ"

* Abp Kazimierz MAJDAŃSKI – Martyrologium polskiego duchowieństwa **241**
* Piotr S. MAZUR – Godność osoby w perspektywie ludzkiej opatrzności **248**
* Ks. Massimo SERRETTI – Bóg człowiekiem. Dlaczego? **259**
* Ks. Jacenty MASTEJ – Świadkowie nadziei. Sperancyjny charakter świadectwa chrześcijańskiego w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* **273**

SPOTKANIE W IMIĘ MIŁOŚCI PIĘKNA I PRAWDY

* Bohdan POCIEJ – Wielkość – wzniosłość – uniesienie **287**
* Kazimierz S. OŻÓG – Rzeźba jest trudna. O najciekawszych pomnikach Jana Pawła II **299**
* Jerzy A. JANIK – Dyskusje z pogranicza fizyki i metafizyki **317**
* Chrześcijanin w świecie kultury współczesnej. Sławomir J. Żurek rozmawia z profesorem Stefanem Sawickim **327**

„WSKRZESZANIE SŁÓW" – PRZYWILEJ POETÓW I APOSTOŁÓW

* Alina MERDAS RSCJ – Norwid o Eucharystii **335**
* Kazimierz BRAUN – Norwidowa część w „całości" Jana Pawła II **344**
* Jacek DĄBAŁA – „Nośność pierwo-słowa". Rzecz o Jerzym Pietrkiewiczu – tłumaczu poezji Papieża **355**

PROFESOR TOMASZ STRZEMBOSZ (1930-2004)
PAMIĘĆ I ETHOS

* Publikacje Tomasza Strzembosza zamieszczone w „Ethosie" w latach 1990-2002 **371**
* Mirosława CHUDA – Wierny prawdzie i ludziom **372**
* Ewa JABŁOŃSKA-DEPTUŁA – Przyciągał autentycznością swego człowieczeństwa... **375**
* Rafał WNUK – Człowiek wolny **380**
* Hm. Krzysztof STANOWSKI – Braterstwo służby i świeżego powietrza **384**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Abp Sławoj L. GŁÓDŹ – Jan Paweł II – ojciec polskiej wolności **387**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Gdzie się podział złoty róg? (rec.: Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003) **395**
* Sławomir BANASZAK – Książka w dawnym sensie tego słowa (rec.: J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003) **401**
* Piotr ŚLĘCZKA SDS – Jakiej etyki domaga się rozwój nauki? (rec.: *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki*, red. M. M. Żydowo, Centrum Upowszechniania Nauki PAN, [Warszawa] 2003) **405**
* Ks. Józef KUDASIEWICZ – Integralna wizja twórczości literackiej Jana Pawła II (rec.: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej „Verbum", Kielce 2004) **413**
* Krzysztof DYBCIAK – Obrońca ethosu w literaturze (rec.: M. Urbanowski, *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2002) **416**
* Józef F. FERT – W bursztynie metafory – w grudzie ziemi... Nad wyborem wierszy Jacka Trznadla (rec.: J. Trznadel, *Utajone w oddechu. Wiersze wybrane*, Wydawnictwo Test, Lublin 2003) **420**

* Marek MARCZEWSKI – Świeccy w starożytności chrześcijańskiej (rec.: „Vox Patrum" 22(2002) t. 42-43) **426**
* Dominik STANNY – Etyka i biznes – płodny dialog (rec.: *Etyka w biznesie*, red. M. Borkowska, J. Gałkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002) **434**
* Propozycje „Ethosu" **440**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Krzysztof KAUCHA, Cezary RITTER – „Europo, bądź sobą!" (Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum o roli i zadaniach chrześcijan w jednoczącej się Europie, Lublin, KUL, 17-19 V 2004) **449**
* Piotr ŚLĘCZKA SDS – Perspektywy personalizmu w bioetyce (Sprawozdanie z międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Federazione Internazionale dei Centri ed Istituti di Bioetica di Ispirazione Personalista, Rzym, 21-22 VI 2004) **458**
* Elżbicta SZCZOT – Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II (Sprawozdanie z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej przez Katedrę Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego, Lublin, KUL, 23 X 2003) **470**
* Paweł ZUCHNIEWICZ – „Rodzina wspólnotą szczęścia" (Sprawozdanie z XXI Międzynarodowego Kongresu Rodziny, Lublin, 23-25 IV 2004) **477**
* Waldemar ZARĘBA – Religia w dobie postmodernizmu (Sprawozdanie z kongresu „Religioznawstwo polskie w XXI wieku", Tyczyn, 18-20 IX 2003) **485**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Cezary RITTER – Wobec wolności i pokoju. Stany Zjednoczone Ameryki i Stolica Apostolska: od Piusa VI do Jana Pawła II **491**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Adwent Ukrainy **503**
* Cezary RITTER – Czy chrześcijanin może być politykiem? **506**

BIBLIOGRAFIA

* Osoba i nauczanie Jana Pawła II w pracach doktorskich powstałych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1996-2003 (oprac. Marek PAWELEC) **509**
* Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II podczas podróży apostolskiej do Polski w 2002 roku (oprac. Cezary RITTER) **519**
* Noty o autorach **523**
* Summary **533**
* Contents **555**

OD REDAKCJI

ZIARNA PRAWDY – ZASIEW CZYNU

W czerwcu minęło dwadzieścia pięć lat od pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Nikt wówczas, w roku 1979, nie mówił, że była to pielgrzymka pierwsza, nikt bowiem nie myślał i nie kalkulował, że nastąpią po niej kolejne. Po prostu w ogóle nie myślano w tych kategoriach. Ranga wydarzenia, jakim była obecność Papieża-Polaka pośród jego rodaków, była tak wyjątkowa, że chyba nikt nie umiał myśleć o tamtej pielgrzymce inaczej niż jak o wydarzeniu jedynym i niepowtarzalnym.

Czy ktoś mógł wówczas przewidzieć dalekosiężne następstwa pielgrzymki? Najbardziej przewidujący byli być może sami komuniści – zarówno ci z Moskwy, którzy żadną miarą nie chcieli zgodzić się na papieską wizytę w PRL, jak i ci z Warszawy, którzy tłumaczyli towarzyszom z Moskwy, że do wizyty tej dojść jednak musi. Jakkolwiek już w dniu wyboru krakowskiego Kardynała na Stolicę Piotrową mieli oni świadomość, iż Papież-Polak to – jak się wyraził jeden z przywódców PZPR – „wielka radość dla narodu polskiego i ogromne kłopoty dla nas", to mimo wszystko byli gotowi brać te kłopoty na siebie. Być może, wyszkoleni w materializmie historycznym, dostrzegli w nadchodzących wydarzeniach konieczność dziejową.

A co o przyszłości Polski mógł myśleć sam następca świętego Piotra, który 2 czerwca 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie modlił się: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!"? Kiedy później wielu komentatorów będzie podnosiło papieskie zasługi w obaleniu komunizmu, on sam powie, że system się załamał wskutek swego własnego wewnętrznego błędu, a w ogłoszonej w roku 1991 encyklice *Centesimus annus* napisze, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny", a jego „pierwszym [...] źródłem jest ateizm" (nr 13), i że to właśnie ten błąd stał się zasadniczą przyczyną niepowodzenia socjalizmu.

Można zatem sądzić, że Jan Paweł II, przybywając dwadzieścia pięć lat temu do swojej Ojczyzny jako Papież-Pielgrzym, niczego nie planował, nie zakładał jakiegoś „pożądanego" przez siebie czy przez Kościół rozwoju wypad-

ków. Postąpił tak, jak postępuje apostoł: głosił z całym przekonaniem słowo, które głosi jako Słowo Prawdy, rezultaty pozostawiając działaniu Ducha Świętego. Dziś wiemy, że pierwsza pielgrzymka do Ojczyzny w czerwcu 1979 roku stała się początkiem „ostatecznej rewolucji" – rewolucji sumień, która ogarnęła nie tylko Polskę, ale również inne kraje Europy Środkowowschodniej.

Kiedy dziś bierzemy do ręki teksty przemówień i homilii z tamtego czasu, nie możemy nie zauważyć, iż Papież ani razu nie nawoływał swoich rodaków do jakiejś akcji społecznej, nie czynił też żadnych politycznych aluzji, a treść jego wystąpień pozostawała wyłącznie teologiczna, jakkolwiek ze świadomością tego, że wiara wcale nie przekreśla rozumu, co więcej – zakłada go i zarazem dopełnia. Nie pierwszy i nie ostatni raz polityczne znaczenie wypowiedziom teologicznym nadali ci, którzy programowo głosili konieczność eliminacji religii z życia publicznego. To właśnie postępowanie władzy – początkowo otwarcie dążącej do ateizacji społeczeństwa, a później przynajmniej do zepchnięcia religii i Kościoła „do zakrystii" – nadało tak donośny politycznie wydźwięk dialogowi Papieża z wiernymi w czerwcowe dni 1979 roku. Kiedy Jan Paweł II, stojąc na placu Zwycięstwa, mówił, że „człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa" i dlatego „Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi", w odpowiedzi usłyszał – a przecież wraz z nim usłyszała to cała Polska, także przedstawiciele władz – słowa tradycyjnej pieśni kościelnej: „My chcemy Boga w książce, w szkole...". Kiedy jeden z zagranicznych dziennikarzy zapytał Jana Pawła II „na gorąco", jeszcze podczas pielgrzymki, co sądzi o zachowaniu swoich rodaków, Papież odpowiedział: „to jest społeczeństwo teologiczne". Rzeczywiście, jeśli Jana Pawła II porównać do ewangelicznego siewcy, który wyszedł na pole, aby siać, to Polaków tamtego czasu można porównać do owej żyznej gleby, która przyjmuje ziarno i daje mu możliwość wzrostu.

Papież rzucił ziarno, z którego z wolna, początkowo niepostrzeżenie, wyrastało drzewo Solidarności. Kiedy po wprowadzeniu stanu wojennego mogło się wydawać, że ów nurt odnowy się załamie, papieskie pielgrzymki go podtrzymywały: najpierw w roku 1983, kiedy już na lotnisku pozdrowił wszystkich uwięzionych i internowanych, a potem w roku 1987, kiedy mówił, iż istota solidarności, to „jeden i drugi, nigdy jeden przeciw drugiemu", to ostatecznie wspólne noszenie brzemion. W tym dziele Papież nie był już sam, miał w Polsce ofiarnych orędowników tej samej sprawy. Słowo „ofiarny" trzeba tu rozumieć w sposób jak najbardziej dosłowny.

Bohaterem i patronem tej rewolucji sumień zapoczątkowanej przez Papieża pozostanie wszak na zawsze skromny ksiądz Jerzy Popiełuszko. Czyż siła jego kazań w świątyni na warszawskim Żoliborzu nie polegała na tym, że komunikował on ludziom moc trudnej acz jedynie wyzwalającej prawdy o godności każdego z nas? I czy właśnie nie ów przekaz prawdy otwierał oczy tak wielu na samych siebie, ukazując im drogę do trudnej wolności, ale także

i motywy, by udźwignąć tę wolność, dając im odwagę wyboru życia w prawdzie. „Tak" dla prawdy – kluczem do wolności! Oto sedno przesłania księdza Jerzego.

Dla przedstawicieli totalitarnego reżimu, którzy ulękli się prawdy i wolności – a dokładniej: wolności kierującej się prawdą – jedyną bronią przeciwko jej nieustraszonemu prorokowi w Polsce było... pozbawienie go życia. Ksiądz Jerzy Popiełuszko udzielił (i nadal udziela) nam – poprzez swoje męczeństwo – nieśmiertelnej lekcji o tym, że człowiek jest w pełni, z własnego wyboru, tym, kim jest – osobą pośród świata rzeczy – jako niezależny od wszelkiej zewnętrznej siły, samozależny – samorządny – a więc autentycznie wolny podmiot przez to, iż sam uzależnia się od siebie mocą rozpoznanej przez siebie prawdy o sobie. Słowa Lecha Wałęsy: „Solidarność żyje, bo ty oddałeś za nią życie", wypowiedziane podczas pogrzebu księdza Jerzego, dobitnie wyraziły prawdę o cenie tej wolności. W tamtych dramatycznych dniach wielu – owszem, z trwogą – przypomniało sobie znane wszystkim z Ewangelii słowa o tym, że ziarno musi obumrzeć, aby mogło wyrosnąć z niego nowe życie.

Wkrótce nadszedł rok 1989 – rok, który „zasłużył sobie" na to, aby został mu poświęcony osobny rozdział w encyklice *Centesimus annus*, i o którym wielu mówiło w Polsce, cytując Adama Mickiewicza: „O roku ów! kto ciebie widział w naszym kraju! / Ciebie lud zowie dotąd rokiem urodzaju" (*Pan Tadeusz*, ks. XI *Rok 1812*). Był to rok, w którym popularna aktorka z ekranu telewizyjnego obwieściła Polakom upadek komunizmu, wybitny politolog amerykański upatrywał w nim kulminację – z istotnym udziałem Papieża – „trzeciej fali demokratyzacji", a jego równie znany kolega – dostrzegał w nim początek „końca historii". Historiozoficzne zacięcie udzieliło się wielu Europejczykom: to prawdziwy koniec dwudziestego wieku, wieku totalitarnych ideologii – mówili jedni; drudzy dodawali: w roku 1989 Europa „wyszła z cienia" roku 1789, uwolniła się spod wpływu logiki, która w imię wolności nakazywała stosowanie przemocy.

Nic dziwnego, że również w Polsce przed pielgrzymką w roku 1991 wielu spodziewało się, że Papież przybędzie do Ojczyzny, aby przewodzić ogólnonarodowemu *Te Deum* po odzyskaniu wolności. Uroczyste *Te Deum*, owszem – w warszawskiej archikatedrze pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela – było, ale Jan Paweł II przede wszystkim przyjechał wówczas, aby przypomnieć rodakom Dekalog – nie tyle był to program, co fundament wszelkich programów zagospodarowania wolności. To właśnie wtedy, podczas spotkania z najwyższymi władzami Rzeczypospolitej, Ojciec Święty wzywał do tego, aby demokrację i gospodarkę rynkową, zgodnie z ich przeznaczeniem, potraktować jako narzędzia w służbie solidarności z każdym człowiekiem. Miało to miejsce na Zamku Królewskim w Warszawie, który dwa wieki wcześniej był świadkiem zrywu polskich sumień, uwiecznionego przez Jana Matejkę na płótnie *Konstytucja 3 maja*. Jednak Matejko musiał utrwalić i inną scenę, która miała miejsce wkrótce

po uchwaleniu Konstytucji: oto Rejtan własnym ciałem blokuje rodakom wyjście z sali obrad, wyrażając swój sprzeciw wobec ich aktu zdrady ojczyzny okrzykiem na ustach: „Po moim trupie!". Tych samych słów użył Jan Paweł II na warszawskiej Agrykoli, upominając tych swoich rodaków, którzy sprzeniewierzając się solidarności z każdym bez wyjątku człowiekiem, byli skłonni wyjąć spod ochrony prawnej życie osób najsłabszych. Papież wezwał odpowiedzialnych za stanowienie prawa w wolnej Polsce do ustawowego zabezpieczenia prawa do życia każdego człowieka, zwłaszcza nienarodzonego. Należy to uczynić właśnie w imię solidarności: zawsze „jeden i drugi, nigdy jeden przeciw drugiemu".

Dopowiedzeniem do wołania o przestrzeganie dziesięciu przykazań Bożych w życiu osobistym i społecznym Polaków w wolnej ojczyźnie była treść nauczania papieskiego podczas następnych pielgrzymek. W Skoczowie w roku 1995 padły słowa, iż „Polska potrzebuje [...] ludzi sumienia". W roku 1997 wyniesienie na ołtarze mądrej i pełnej dobroci dla wszystkich poddanych królowej Jadwigi stało się okazją do wezwania, abyśmy dziś zastanawiali się nad tym, jaka jest „polska prawda i polski czyn". Wizyta Papieża-Polaka w polskim Parlamencie w roku 1999 z jednej strony uświadamiała nam skalę przemian, których staliśmy się uczestnikami, z drugiej zaś Jan Paweł II przypomniał, w ślad za encykliką *Centesimus annus*, że wszędzie tam, gdzie demokracja nie jest zakorzeniona w wartościach, groźba totalitaryzmu – zwłaszcza zakamuflowanego – pozostaje aktualna. Dotychczasowe pielgrzymki do ojczyzny kulminowały w roku 2002 wołaniem Papieża o Boże miłosierdzie dla Polski i świata.

Przez swe pielgrzymki Jan Paweł II ukazał nam swoją wizję Polski: jej dziejów, jej ethosu i powołania. Niewątpliwie słowa Papieża spotkały się ze spontanicznym, entuzjastycznym – niejednokrotnie bardzo głębokim – odzewem Polaków. Trudno jednak przyznać, że ta głęboko humanistyczna wizja naszej ojczyzny została przez nas samych do końca przyjęta i urzeczywistniona. Przeciwnie, znajdujemy się dziś w Polsce – podobnie, jak i w całej Europie – w sytuacji poważnego kryzysu społeczno-moralnego.

W numerze „Ethosu", który ukazuje się dwadzieścia pięć lat po pierwszej pielgrzymce Jana Pawła II do Polski pragniemy skonfrontować ową papieską wizję Polski, ową „Polskę Jana Pawła II" z tą, która jest naszym dziełem. A ponieważ nie jest to – jak chciał jakże bliski Janowi Pawłowi II poeta Cyprian Norwid – „Polska przemienionych kołodziejów", potrzebny nam jest rzetelny rachunek sumienia. Rachunek biorący pod uwagę zarówno to, co może być powodem naszej radości i dumy, o czym możemy powtórzyć: „Ale nam się wydarzyło!", lecz również uwzględniający to, czego musimy się wstydzić, zwłaszcza zaś: zakłamanie i korupcję w życiu publicznym, brak troski o ubogich (przy narastającym ekonomicznym rozwarstwieniu społeczeństwa), brak poszanowania życia, poważny kryzys małżeństwa i rodziny, lekkomyślne odrzu-

canie autorytetów i wartości. W odniesieniu do środowisk akademickich i – szerzej – intelektualnych trzeba zapytać, czy w sposób odpowiedzialny pełnią one wobec narodu ową „posługę myślenia", do której są powołane.

Musimy sami siebie zapytać, czy dochowaliśmy wierności – nie Papieżowi i tak często dawanym mu przyrzeczeniom (przypomnijmy tu słynny zakopiański hołd górali polskich z roku 1997) – ale samym sobie z tamtego czasu „solidarnościowego zrywu sumień", czy nie zdradziliśmy samych siebie, w jakże wielu sytuacjach porzucając ów ethos solidarności, ethos wolności kierującej się prawdą, formowany z tak wielkim trudem. Czy zamienia się on w „polski czyn"? Pytanie to jest tym bardziej ważne, że ów „polski czyn" współkształtuje dziś oblicze Europy, która – pomimo zmian politycznych – nadal pozostaje areną zmagań o swe własne oblicze. Europa siły racji: plus ratio quam vis – jest wciąż zagrożona przez Europę racji siły: plus vis quam ratio.

Jaką Polskę i jaką Europę przekażemy pierwszej generacji trzeciego tysiąclecia?

Wielkie przemiany w Polsce rodziły się w niezwykłym, zaskakującym wielu obserwatorów, dialogu Jana Pawła II z powierzonym mu przez Boga ludem. Przez te wszystkie lata, szczególnie podczas kolejnych pielgrzymek, Papież rzucał ziarno słowa. Na jaką w końcu padło ono glebę? Ewangeliczna przypowieść o siewcy mówi nam o ziarnie Bożego słowa, które obficie – można wręcz powiedzieć: w nadmiarze – rzucane jest przez tego, który sieje. Nie wyda jednak plonu, jeśli padnie na drogę, na skałę czy pomiędzy ciernie. Dopiero, gdy znajdzie glebę żyzną, dobrze przygotowaną, wyda właściwy owoc. Nie wystarczy, aby siewca rzucał ziarno, potrzebuje on współpracowników – tych, którzy przygotują żyzną ziemię, którzy będą się o nią troszczyć.

Jan Paweł II wykonał z nawiązką swoją część pracy. Czy możemy to samo powiedzieć o nas?

T. S., C. R.

JAN PAWEŁ II

ROZWAŻAJMY, CZY „POLSKI CZYN" PODEJMOWANY JEST ROZTROPNIE

JAN PAWEŁ II

ROZWAŻAJMY, CZY „POLSKI CZYN" PODEJMOWANY JEST ROZTROPNIE*

Zawsze z najgłębszym wzruszeniem słuchamy tych słów, w których Zmartwychwstały Odkupiciel rysuje kontur dziejów ludzkości i zarazem dziejów każdego człowieka. Kiedy mówi: „Nauczajcie wszystkie narody", staje nam przed oczyma duszy ten moment, gdy Ewangelia dotarła do naszego Narodu u samych początków jego historii – i kiedy pierwsi Polacy otrzymali chrzest w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Kontur duchowych dziejów Ojczyzny został zarysowany w obrębie tych samych słów Chrystusa wypowiedzianych do Apostołów. Kontur duchowych dziejów każdego z nas został również w ten sposób jakoś zarysowany.

Człowiek bowiem jest istotą rozumną i wolną, jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Może i powinien osobistym wysiłkiem myśli docierać do prawdy. Może i powinien wybierać i rozstrzygać. Chrzest przyjęty na początku dziejów Polski jeszcze bardziej uświadomił nam tę właściwą wielkość człowieka: „Zanurzenie w wodzie", które jest znakiem wezwania do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej, jest równocześnie niezastąpionym sprawdzianem godności każdego człowieka. Już samo to wezwanie o niej świadczy. Człowiek musi posiadać niezwykłą godność, skoro został wezwany do uczestnictwa w życiu Boga samego.

Równocześnie cały ten historyczny proces świadomości i wyborów człowieka – jakże bardzo związany jest z żywą tradycją jego własnego narodu, w której poprzez całe pokolenia odzywają się żywym echem słowa Chrystusa, świadectwo Ewangelii, kultura chrześcijańska, obyczaj zrodzony z wiary, nadziei i miłości. Człowiek wybiera świadomie, z wewnętrzną wolnością – tu tradycja nie

---

* Fragmenty homilii, które Ojciec Święty wygłosił na krakowskich Błoniach podczas pielgrzymek do Polski 10 VI 1979 roku i 8 VI 1997 roku. Teksty przytaczamy za: Jan Paweł II, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 709n.; tenże, *Raduj się, Krakowie, oddając hołd Świętej Pani Wawelskiej*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol., numer specjalny 31 V-10 VI 1997, s. 83n.

stanowi ograniczenia: jest skarbcem, jest duchowym zasobem, jest wielkim wspólnym dobrem, które potwierdza się każdym wyborem, każdym szlachetnym czynem, każdym autentycznie po chrześcijańsku przeżytym życiem.

Czy można odepchnąć to wszystko? Czy można powiedzieć „nie"? 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 naszej tożsamości i zawsze ją stanowiło.

Kiedyś Chrystus zapytał Apostołów (było to po zapowiedzi ustanowienia Eucharystii, gdy różni odsuwali się od Niego): „Czyż i wy chcecie odejść?" (J 6, 67). Pozwólcie, że Następca Piotra powtórzy dzisiaj wobec was wszystkich tu zgromadzonych – i wobec całych naszych dziejów i całej współczesności... że powtórzy dziś słowa Piotra – słowa, które wówczas były jego odpowiedzią na pytanie Chrystusa: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego!" (J 6, 68).

[...]

„Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!" – tak pisze Apostoł (1 J 3, 18). Bracia i siostry! Uczmy się w szkole św. Jadwigi Królowej, jak wypełniać to przykazanie miłości. Zastanawiajmy się nad „polską prawdą". Rozważajmy, czy jest szanowana w naszych domach, w środkach społecznego przekazu, urzędach publicznych, parafiach. Czy nie wymyka się niekiedy ukradkiem pod naporem okoliczności? Czy nie jest wykrzywiana, upraszczana? Czy zawsze jest w służbie miłości?

Zastanawiajmy się nad „polskim czynem". Rozważajmy, czy jest podejmowany roztropnie. Czy jest systematyczny, wytrwały? Czy jest odważny i wielkoduszny? Czy jednoczy, czy też dzieli ludzi? Czy nie uderza w kogoś nienawiścią albo pogardą? A może tego czynu miłości, polskiego, chrześcijańskiego czynu jest zbyt mało? (por. S. Wyspiański, *Wesele*).

„Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!"

Przed dziesięcioma laty w Encyklice o problemach współczesnego świata napisałem, iż „każdy kraj winien odkryć i jak najlepiej wykorzystać przestrzeń własnej wolności" (*Sollicitudo rei socialis*, nr 44). Wówczas stał przed nami problem „odkrycia wolności". Teraz Opatrzność stawia nam nowe zadanie: miłować i służyć. Miłować czynem i prawdą. Św. Jadwiga Królowa uczy nas tak właśnie korzystać z daru wolności. Ona wiedziała, że spełnieniem wolności jest miłość, dzięki której człowiek gotów jest zawierzyć siebie Bogu i braciom,

do nich przynależeć. Zawierzyła więc Chrystusowi i narodom, które pragnęła do Niego przyprowadzić, swoje życie i swoje królowanie. Całemu narodowi dała przykład umiłowania Chrystusa i człowieka – człowieka spragnionego zarówno wiary, jak i nauki, jak też codziennego chleba i odzienia. Zechciejmy i dzisiaj czerpać z tego przykładu, ażeby radość z daru wolności była pełna.

Święta nasza Królowo, Jadwigo, ucz nas dzisiaj – na progu trzeciego tysiąclecia – tej mądrości i tej miłości, którą uczyniłaś drogą swojej świętości. Zaprowadź nas, Jadwigo, przed wawelski krucyfiks, abyśmy jak ty poznali, co znaczy miłować czynem i prawdą, i co znaczy być prawdziwie wolnym. Weź w opiekę swój naród i Kościół, który mu służy, i wstawiaj się za nami u Boga, aby nie ustała w nas radość. Raduj się, raduj się, matko Polsko! Gaude, mater Polonia!

HISTORIA MOCĄ DUCHA TWORZONA

Abp Józef ŻYCIŃSKI

NAUCZANIE PAPIESKIE W KONTEKŚCIE POLSKICH PRZEMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

Papieskie połączenie uniwersalnych treści chrześcijaństwa z ukochaniem tradycji własnej Ojczyzny decyduje o niepowtarzalnym pięknie przesłania Ewangelii nadziei kierowanego do rodaków. Wyzwala ono również z nostalgicznej tęsknoty za czasem minionym, ucząc pokładania nadziei w Chrystusie, który w Swej ponadczasowej misji pozostaje niezmienny „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). Jego bliskość, odkrywana w modlitwie Kościoła, pozwala zachować pokój serca nawet w doświadczeniu najgłębszych przemian kulturowych.

Dwudziesty szósty rok pontyfikatu Jana Pawła II przypada w piętnastym roku odzyskanej przez Polskę pełnej wolności. Jest to okres wystarczająco długi, by zauważalnie ukształtować nowy styl myślenia, wolny od wielu patologicznych zjawisk towarzyszących wcześniejszemu zniewoleniu umysłów. Równocześnie jednak okres ten stanowi zarówno w skali kraju, jak i całego świata czas wyjątkowo głębokich przemian społecznych i kulturowych. Nowy kierunek tych przemian w skali Europy wyznaczyły wydarzenia roku 1989. W skali całego świata główne przemiany w kulturze i życiu społecznym towarzyszą szybkim przemianom niesionym przez rewolucję informacyjną oraz procesom związanym z globalizacją. Wzajemne nakładanie się wszystkich tych czynników wymaga realizmu duszpasterskiego. Potrzeba cierpliwej i wytrwałej formacji sumień przez duszpasterzy, aby można było wprowadzać w życie te treści papieskiego nauczania, które niosą szczególne zobowiązania dla Kościoła w Polsce.

KOŚCIÓŁ DZIELĄCY TROSKI SPOŁECZEŃSTWA

O tym, jak dalece transformacje ostatnich lat wyszły poza granice oczekiwań i wyobraźni kompetentnych ekspertów, mogą świadczyć prognozy dotyczące przyszłości komunizmu. Wypowiadając się w tej kwestii we wczesnych latach osiemdziesiątych, Isaiah Berlin, ceniony filozof społeczny z Oxfordu, wyraził przekonanie, iż upadek komunizmu byłby najpiękniejszym wydarzeniem jego życia; nastąpi on jednak nie wcześniej niż za sto lat[1]. Jeszcze w roku 1979, gdy w pamiętnej homilii w Gnieźnie Jan Paweł II zwrócił uwagę na

[1] Por. B. Polanowska-Sygulska, *Nil desperandum*, w: taże, *Oblicza liberalizmu*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 17.

potrzebę duchowej jedności Europy, został ostro skrytykowany przez część dziennikarzy, którzy skłonni byli przypisać mu słowiański mesjanizm wyprany z realizmu politycznego.

Czas pokazał, iż modlitwa przywołująca Ducha odnawiającego oblicze Ziemi okazała się silniejsza od politologicznego dyskursu, w którym absolutyzowano jałtański podział Europy. Wspólne z kanclerzem Helmutem Kohlem przejście Jana Pawła II przez Bramę Brandenburską 23 czerwca 1996 roku stało się symbolicznym początkiem nowej epoki, w której kultura wolności pojęta jako główny składnik cywilizacji miłości staje się istotnym motywem papieskiego nauczania kierowanego do wszystkich, którzy niedawno jeszcze mieszkali „w mroku i cieniu śmierci" (Łk 1, 79). Symbolu tego nie należy ujmować w kategoriach rywalizacji z symboliką solidarnościowego zrywu robotników wybrzeża. Bez zaangażowania tych ostatnich niemożliwe byłyby bowiem przemiany społeczne, które objęły wszystkie państwa bloku komunistycznego.

Długofalowym zadaniem duszpasterskim pozostaje natomiast chrześcijańska formacja do wolności. Z jednej strony „usiłuje się [...] dzisiaj wmówić człowiekowi i całym społeczeństwom [...], że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka"[2]. Z drugiej strony nie wyprowadza się konkretnych konsekwencji pastoralnych z tego, że chrześcijanin z istoty swojego powołania głosi Ewangelię wolności, podejmując wolność „w sposób twórczy i odpowiedzialny, jako zadanie swojego życia"[3]. Miernikiem tej ewangelicznej wolności jest „stopień gotowości do służby i do daru z siebie"[4], ukazywanej przez Chrystusa w postawie proegzystencji, to znaczy bycia dla drugiego człowieka[5].

Niewątpliwie łatwiejsza jest wolność na poziomie deklaracji niż proegzystencji. Nie ma jednak podstaw, by w stronę polskich katolików kierować oskarżenia o brak wrażliwości na potrzeby bliźnich. Oznak proegzystencji można upatrywać zarówno w solidarnościowych dziełach miłosierdzia, okazywanych na przykład w okolicznościowych zbiórkach na ofiary trzęsienia ziemi w Indiach czy Iranie, czy też na ofiary wojny w Iraku. Przejawem tejże postawy są również powołania kapłańskie inspirowane pragnieniem służby braciom. Dziedziną, która niesie najwięcej problemów związanych z proegzystencjalnym ukierunkowaniem wolności, jest zaangażowanie społeczne. Zamiast troski o dobro wspólne w dziedzinie życia społecznego często dominuje interes partyjny, prowadzący do korupcyjnych działań, którym obce są jakiekolwiek wartościowania moralne. Zmiana postaw w tej dziedzinie wymaga długotrwałego przezwy-

---

[2] Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Homilia podczas „Statio Orbis" na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 15.

[3] Tamże.

[4] Tamże.

[5] Por. tamże.

ciężania schematów stworzonych w patologicznych warunkach PRL. Wymaga to konsekwentnej formacji nowych elit politycznych i jest poważnie utrudniane przez rozmywanie podstawowych pojęć przy próbach rozrachunków moralnych z twórcami systemu politycznego z okresu 1945-1989.

Specyfika społecznego zaangażowania Kościoła w Polsce wyrażała się w silnym poparciu dla sformułowanego przez „Solidarność" programu reform społecznych. W obecnych warunkach poparcie to jest trudniejsze, gdyż w pluralistycznym społeczeństwie formułowane są konkurencyjne programy transformacji społecznej. Ważne jest jednak, by Kościół poddawał ocenie moralnej alternatywne propozycje. Jest niemniej ważne, aby ponadpartyjne programy, które winny wywoływać narodowy rezonans, spotykały się z zainteresowaniem i krytyczną afirmacją ze strony Kościoła. Jest to zadanie szczególnie doniosłe w sytuacjach, gdy jakościowo nowe wyzwania rodzą w wielu sercach poczucie bezsilności, zagubienia, beznadziei. Jego przejawy były widoczne w grupach, które gromadziły się w krakowskich Łagiewnikach podczas papieskiej pielgrzymki w sierpniu 2002 roku. W okresie nasilenia dyskusji przed referendum dotyczącym wejścia Polski do Unii Europejskiej najbardziej zdesperowani uczestnicy spotkania nieśli transparent z napisem: „Ojcze Święty, ratuj nas przed masońską Europą".

Niezależnie od tego, o jakiej formie ratunku marzyli autorzy tamtej prośby, Jan Paweł II wielokrotnie wyrażał swoje przekonanie, iż Europa nie jest bynajmniej Europą masońską, lecz kontynentem, którego duchowość kształtowali męczennicy i święci, budowniczowie katedr i twórcy uniwersytetów. Ich wkład w kulturę europejską daje podstawy do tego, aby ujmować przyszłość Polski w perspektywie oddziaływania tradycji śródziemnomorskiej, a na doświadczający głębokich kryzysów kontynent patrzeć jako na naszą Europę.

Nie wolno tworzyć psychozy zagrożeń, wówczas gdy potrzebne jest świadectwo wiary żywej. Świadectwo takie jest wyrazem odpowiedzialności za Europę, w której dramatach Polska czynnie uczestniczyła na przestrzeni wieków. Byłoby niedopuszczalnym błędem odejście od tej tradycji, odizolowanie się i okazanie obojętności na przyszłe losy kontynentu, którego dzieje i kulturę kształtowali nasi przodkowie. Byłoby to również zaprzeczeniem papieskich słów skierowanych do Kościoła Chrystusowego w Europie, sformułowanych wyraziście w roku 2003 w Adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*: „Radości i nadzieje, smutki i niepokoje dzisiejszych Europejczyków, przede wszystkim ubogich i cierpiących, niech będą również twoimi radościami i nadziejami, smutkami i niepokojami, i niech nic z tego, co jest autentycznie ludzkie, nie pozostaje bez echa w twoim sercu. Na Europę i jej drogę patrz z życzliwością kogoś, kto docenia każdy pozytywny element, ale równocześnie nie zamyka oczu na to wszystko, co niezgodne jest z Ewangelią, i potępia to stanowczo. Kościele w Europie! Przyjmij z nowym entuzjazmem dar miłości, którą Twój Pan ci ofiaruje i do której cię uzdalnia. Ucz się od Niego treści i miary miłości.

I bądź Kościołem błogosławieństw, stale upodabniającym się do Chrystusa" (nr 104-105). Jest to długofalowy i trudny program; nie mniej trudny niż solidarność Kościoła z robotnikami okazana na progu polskich przemian w sierpniu 1980 roku.

KULTURA EPOKI PRZEMIAN

Przemiany w kulturze, które zaszły w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, są nie mniej głębokie niż w polityce. W okresie niespełna dwudziestu sześciu lat dominującą rolę w kulturze zaczęły odgrywać zjawiska, o których milczały wcześniej specjalistyczne słowniki i opracowania encyklopedyczne. W wielu słownikach wydawanych w latach osiemdziesiątych nie ma jeszcze wzmianki o postmodernizmie, który to nurt dominuje w środowisku twórców kultury na przełomie tysiącleci. Nie mniejsze tempo przemian widać w dyskusjach o rewolucji technologicznej czy globalizacji. Pojęcie klonu, w sensie przyjętym we współczesnej biotechnologii, pojawiło się po raz pierwszy w artykule J. B. S. Haldane'a w roku 1963; obecnie natomiast dyskusje dotyczące bioetycznych aspektów klonowania stanowią jeden z podstawowych tematów podejmowanych przez obrońców życia. „Przed trzema laty połowa Niemców nie znała pojęcia globalizacji; obecnie zna je praktycznie każdy"[6] stwierdził w roku 2002 prezydent Johannes Rau.

Rewolucja informacyjna i rewolucja biomedyczna, szukanie radykalnie nowych wzorców zachowań oraz pytanie o tożsamość w pluralistycznym świecie prowadzą do głębokich dylematów. Można wskazać wiele środowisk, które wśród kulturowych poszukiwań i etycznych rozterek szukają papieskich odpowiedzi, traktując je jako głos najwyższego autorytetu. Poszukiwacze nowych syntez usiłują kształtować wzorce, w których słowiańska wrażliwość duszy łączy się z uniwersalizmem Kościoła i racjonalnym dziedzictwem kultury Zachodu. Papieska metafora dwóch płuc koordynowanych w funkcjonowaniu ludzkiego organizmu chroni zarówno przed jednowymiarową antropologią, jak i przed tymi wersjami pluralizmu, w których nie widać żadnej integrującej idei.

Znamienną cechą papieskich przesłań kierowanych do rodaków podczas kolejnych pielgrzymek do Ojczyzny jest umiejętność łączenia ze sobą więzi i tradycji oraz otwarcia na nowe wyzwania kulturowe. Nie widać w tej postawie nostalgicznego wzdychania za utraconą Arkadią, w której nie było zagrożeń doświadczanych przez nasze pokolenie. Arkadyjski romantyzm można natomiast ilustrować przykładami wielu skądinąd wybitnych przywódców, którzy nie potrafili się oprzeć pokusie sentymentalnego przywoływania minionego świata. Tak na przykład Thomas Jefferson w swoich *Notes of the State of*

---

[6] J. R a u, *Dialog der Kulturen – Kultur des Dialogs*, Herder, Freiburg 2002, s. 172.

Virginia [Notatkach o Stanie Virginia] z 1787 roku wyrażał swój dystans wobec przemian kulturowych towarzyszących rozwojowi miast, mówiąc, że wieśniacy pracujący na roli są ludźmi wybranymi przez Boga, podczas gdy jego zdaniem wielkomiejski tłum daje tyle samo wsparcia dobremu rządowi, co boleści ludzkiemu ciału[7].

W papieskiej wizji uderza uniwersalizm, który wyzwala z absolutyzowania środowisk czy epok. Boża perspektywa zdarzeń każe odnajdywać „dzieci jedynego Boga"[8] dzięki odniesieniu do prawd o Boskim Ojcu i o braterstwie w Chrystusie. W ujęciu tym szacunek dla tradycji narodowej idzie w parze z otwarciem na uniwersalne wartości: „każdy człowiek, lud i naród, każda kultura w ciągu historii poznają i realizują [...] dobro, prawdę i piękno"[9]. Poczucie bliskości pozwala, jak ma to miejsce w *Tryptyku rzymskim*, mówić ze spokojem nawet o najbardziej trudnych kwestiach. Patrząc w przyszłość tym spojrzeniem wiary, Ojciec Święty nie unika nawet tematu przyszłego konklawe, gdy stwierdza ze spokojem: „On wskaże..."[10]. Ten, który wszystko przenika i zna. W którym żyjemy, poruszamy się, jesteśmy (por. Dz 17, 28). Nasze zadanie polega na tym, aby zaufać bezwarunkowo i ufnie stosować się do Jego wskazań. Przejrzystość dziejów stanie się wtedy odsłonięciem bliskości działającego Boga, który przynosi wielkie wyciszenie i pokój serca.

Papieskie połączenie uniwersalnych treści chrześcijaństwa z ukochaniem tradycji własnej Ojczyzny decyduje o niepowtarzalnym pięknie przesłania Ewangelii nadziei kierowanego do rodaków. Wyzwala ono również z nostalgicznej tęsknoty za czasem minionym, ucząc pokładania nadziei w Chrystusie, który w Swej ponadczasowej misji pozostaje niezmienny „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). Jego bliskość, odkrywana w modlitwie Kościoła, pozwala zachować pokój serca nawet w doświadczeniu najgłębszych przemian kulturowych.

ŚWIADECTWO GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Zarówno protest przeciw łamaniu praw człowieka, jak i troska o godność osoby ludzkiej, której nie wolno podporządkowywać prawom rynku, wynikają z tej samej wizji antropologicznej, ukazywanej konsekwentnie w całym nauczaniu Jana Pawła II. Godność człowieka nie zależy w niej od doraźnych uwarunkowań. Można ją adekwatnie ocenić dopiero po uwzględnieniu odniesienia do

---

[7] Zob. T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Penguin Books Ltd, New York 1999.

[8] Jan Paweł II, *Pielgrzymka śladami św. Pawła* (Przemówienie podczas audiencji po podróży, Watykan, 16 V 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 7-8, s. 8.

[9] Tenże, Encyklika *Slavorum Apostoli*, nr 18.

[10] Tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 27.

Boga. Bez Chrystusa nie można ani zrozumieć pełnej prawdy o człowieku, ani też „nie można budować trwałej jedności”[11]. Tworzenie w globalnym świecie kultury solidarnego braterstwa wymaga życia prawdą o tym, iż winniśmy stawać się darem dla naszych braci. Jako radykalna postać daru jawi się ofiarowanie życia za braci. Jan Paweł II przywołuje ten radykalizm, wskazując przykład życia księdza Jerzego Popiełuszki, który „jest patronem naszej obecności w Europie za cenę ofiary z życia”[12].

Godność człowieka, stanowiąca centralny temat pierwszej encykliki Jana Pawła II, jest wartością, którą usiłowano negować nie tylko w marksizmie. W wystąpieniu w krakowskim kościele św. Anny Papież stwierdził: „Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardzo subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne”[13]. Brak szacunku dla osoby ludzkiej jest szczególnie widoczny w instrumentalnym traktowaniu człowieka, w próbach podporządkowania go mechanizmom produkcji, konfliktom partyjnym, hasłom marketingowym, procedurom, w których osoba ludzka zostaje sprowadzona do roli przedmiotu testującego zastosowania nowych technologii.

Elementarne braki w tej dziedzinie mają swoje odzwierciedlenie w braku kultury politycznej idącym w parze z agresją demonstrowaną zarówno w parlamentarnych debatach, jak i w internetowych dyskusjach. Niewątpliwie wciąż dominują postawy wykazujące ślady mentalności, w której drugi człowiek był przede wszystkim wrogiem klasowym czy potencjalnym kontrrewolucjonistą. Nowym wyzwaniem czasu okazuje się formacja w duchu chrześcijańskiej antropologii uwzględniającej zróżnicowanie warunków społeczeństwa pluralistycznego. Wymaga ona dostrzegania w bliźnim przede wszystkim obrazu Boga, który w każdych warunkach wymaga szacunku, zaś dopiero następnie traktowania go jako członka określonej formacji politycznej czy sympatyka konkretnego programu reform. W dziedzinie tej wyraźnie widoczne są negatywne oznaki ideologicznego myślenia przeszłości; dzieło nowej ewangelizacji winno natomiast wyrazić się w tym, by odkupiony przez Chrystusa człowiek postrzegany był jako obiektywna wartość niezależna od jakichkolwiek struktur partyjnych czy uwarunkowań politycznych.

---

[11] T e n ż e, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 28.

[12] T e n ż e, *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia podczas Mszy św. w dniu uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa, Włocławek, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 78.

[13] T e n ż e, *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 62.

UNIWERSALIZM I PLURALIZM

Uwzględniając nowe realia społeczne, Jan Paweł II wzywał na krakowskich Błoniach do „polskiego czynu"[14] i związanych z nim konkretnych zadań. Nieco wcześniej we Wrocławiu podkreślił potrzebę wspólnego „uczenia się demokracji"[15]. Oceniając z uznaniem ostatnie lata polskich przemian, gratulował wtedy rodakom przedsiębiorczości, twórczych inicjatyw i odważnych działań, które zapoczątkowały nową epokę w dziejach współczesnego świata. Wyzwalał nową nadzieję, wyrażając głębokie osobiste przekonanie, iż „Polacy to naród o ogromnym potencjale talentów ducha, intelektu i woli, naród, który stać na wiele, i który w rodzinie krajów europejskich może odegrać doniosłą rolę"[16]. Równocześnie jednak spełnienie tych oczekiwań wymaga realizacji pewnych uniwersalnych zasad obowiązujących całą rodzinę ludzką. Ich fundament tworzą zarówno przykazania Boże, stanowiące nienaruszalny składnik zróżnicowanych systemów politycznych, jak i wrażliwość prawych sumień kształtowanych przez światło Ewangelii.

Wątek wierności zasadom Dekalogu stanowił ideę przewodnią papieskiej pielgrzymki w roku 1991. Okazał się on przyczyną zaskoczenia środowisk, które w nauczaniu papieskim kierowanym do rodaków oczekiwały zwykle umocnienia nadziei, nie zaś przypomnienia o elementarnych obowiązkach. To przesunięcie akcentów stanowi tymczasem ważny moment w formacji do uniwersalizmu katolickiego. W okresie pierwszych pielgrzymek szczególnej wagi nabierały specyficznie polskie treści przesłania, które ujawniały się na poziomie symboli, aluzji, gry skojarzeń. Budowały one wielką wspólnotę ducha, wówczas gdy władze usiłowały jeszcze poddawać ocenie treści papieskiego przesłania, jak to miało miejsce w alergicznej reakcji władz partyjnych w roku 1983. Przywrócenie normalnych warunków dialogu społecznego oznacza również powrót do uniwersalizmu. Nie ma obiektywnych powodów, by koncentrować uwagę na specyficznie polskich ranach, wówczas gdy naszym wspólnym zadaniem jest głoszenie radosnej prawdy o Zmartwychwstałym oraz świadectwo wyobraźni miłosierdzia uwzględniającej także niezamierzone negatywne następstwa procesu ostatnich przemian.

W miejsce wątków narodowych, silnie akcentowanych podczas pierwszych pielgrzymek, w późniejszych papieskich przesłaniach pojawia się wyraźny wątek społeczny wzywający do nowej wyobraźni miłosierdzia. W przesłaniu skierowanym do delegacji związku zawodowego „Solidarność" podczas audiencji

---

[14] Tenże, *Raduj się Krakowie, oddając hołd świętej Pani Wawelskiej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Jadwigi Królowej, Kraków, 8 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 57.

[15] Tenże, *Staję pośród was jako pielgrzym* (Przemówienie powitalne na lotnisku, Wrocław, 31 V 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 4.

[16] Tamże, s. 5.

11 listopada 2003 roku pojawia się wyraźny zarzut wikłania w politykę struktur związkowych, które winny koncentrować swą uwagę na okazywaniu pomocy najuboższym grupom społecznym[17]. W skali krajowej można wskazać wiele pozytywnych przykładów odpowiedzi na papieski apel o wyobraźnię miłosierdzia. Jej przejawem są zarówno ogólnopolskie działania ustanowionej w roku 2000 Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia", jak i podejmowane na poziomie diecezjalnym inicjatywy stypendialnej opieki nad ubogą i utalentowaną młodzieżą. Znacznie gorsza jest realizacja papieskiego wezwania do oczyszczenia z naleciałości politycznych tych dziedzin życia społecznego, w których wspólnota łączących wartości winna dominować nad różnicami w upodobaniach politycznych. Zjawisko to zdaje się stanowić kontynuację postaw z okresu PRL, gdy zaangażowanie partyjne służyło jako podstawowe kryterium wszelkich ocen. Konieczny jest długofalowy program duszpasterski, który pozwoli stopniowo eliminować tę patologię.

W nurcie przemian inspirowanych indywidualizmem i kultem sukcesu, który spycha na margines wartościowania moralne i odniesienie do głosu sumienia, Jan Paweł II upomina przed budowaniem kolejnych utopii pozbawionych fundamentu aksjologicznego: „Jakże można liczyć na zbudowanie «wspólnego domu» dla całej Europy, jeśli zabraknie cegieł ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii, połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej będącej owocem miłości Boga?"[18]. Ta aksjologia realizowana w wielości kultur nadaje konkretny sens papieskiej tezie: Chrystus wyzwalający z lęków jako szczególne wyzwanie chwili obecnej stawia przed nami zadanie wielkiej kulturowej integracji, w której wielkie duchowe dziedzictwo polskiej kultury mamy zespolić z uniwersalnymi wartościami, jakich nie może zabraknąć w zjednoczonej Europie świadomej swych chrześcijańskich korzeni.

Niejednokrotnie można usłyszeć słowa ubolewania, iż Kościół nie nadąża za kulturowymi wyzwaniami epoki i pozwala zsekularyzowanym środowiskom przejmować inicjatywę przy kształtowaniu duchowego oblicza współczesności. W sarkastycznych komentarzach słyszy się, iż ostatnią inicjatywą kulturalną, na którą Kościół się nie spóźnił, była budowa katedry w Chartres. Komentarze tego rodzaju są zarazem niesprawiedliwe i odległe od prawdy. Niemniej bolesne jest jednak duszpasterskie ignorowanie nauczania Papieża, który wyprzedza epokę, oraz kultywowanie mentalności zaścianka, wówczas gdy potrzeba nam uniwersalizmu chrześcijańskiego i poszukiwania nowych odważnych form integracji, uwzględniających kulturowe znaki czasu.

---

[17] Zob. tenże, *Z Bożą pomocą pełnijcie dzieło rozpoczęte przed laty* (Przemówienie do członków NSZZ „Solidarność", Watykan, 11 XI 2003), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 25(2004) nr 2, s. 50-52.

[18] Tenże, *Tylko z Chrystusem...*, s. 29.

SEKULARYZACJA A ŚWIADECTWO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI

Szybkość przepływu informacji koncentruje uwagę wielu środowisk na tym, co złe i krzykliwe. Szczególnego wysiłku wymaga natomiast troska o rozwój duchowy i o świadectwo nadziei. Nie jest wynikiem przypadku to, że w całym pontyfikacie Jana Pawła II szczególnie wyraziście podkreślane jest przesłanie chrześcijańskiej nadziei. Wszystkie kontynentalne synody biskupów zamykające drugie tysiąclecie jako swoją ideę przewodnią miały umacnianie nadziei przez kierowanie uwagi w stronę Chrystusa żyjącego w Kościele. Beznadzieja inspirowana nihilizmem postmoderny i udzielająca się także wielu środowiskom katolickim świadczy o braku spojrzenia wiary lub o niewłaściwym przeżywaniu więzi z Chrystusem przychodzącym we wspólnocie Kościoła.

Realia szybkich przemian społecznych i politycznych w Polsce potęgują u wielu osób poczucie rozczarowania i zniechęcenia. Doznanie to bywa wzmacniane przez cywilizację sukcesu i konsumpcji, w której sztucznie kreowany świat potrzeb przesłania wartości duchowe i prowadzi do prymatu „mieć" nad „być". Jan Paweł II kieruje naszą uwagę w stronę wspólnoty Kościoła, która ukazuje propozycje alternatywne – propozycje życia ukierunkowanego ku Bogu. W egzystencjalnym napięciu między poszukiwaniem sztucznych bożków a praktyką konfliktów i agresji cały lud Boży, współpracując z pasterzami, winien tworzyć klimat braterskiej miłości, inspirowany troską „o rozwój przyjaznych relacji, porozumienia, współodpowiedzialności"[19], starając się „prowadzić duszpasterstwo, które [...] sprzyja przyjaznej współpracy wszystkich wiernych i ich stowarzyszeń"[20].

Szczególną pasterską troską należy objąć wartości, które chrześcijaństwo wniosło w duchowe oblicze naszego kontynentu. Stanowią je między innymi: „głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią"[21]. Wartości te należy respektować jako aksjologiczny fundament demokratycznych instytucji. Ich ignorowanie może wnosić nowe przejawy „misterium nieprawości"[22] w życie społeczeństw, które żyją jak gdyby Boga nie było. Kierując w stronę rodaków podczas ostatniej pielgrzymki ostrzeżenie przed laicyzacją społeczeństwa, w którym Bóg staje się „wielkim nieobecnym"[23], Jan Paweł II ubolewał na krakowskich Błoniach, iż człowiek nierzadko „uzurpuje sobie prawo Stwór-

---

[19] *Ecclesia in Europa*, nr 28.

[20] Tamże.

[21] Tamże, nr 109.

[22] Tenże, *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, bł. Jana Bejzyma, bł. Jana Balickiego i bł. Sancji Janiny Szymkowiak, Błonia krakowskie, 18 VIII 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 20.

[23] Tamże.

cy do ingerowania w tajemnicę życia ludzkiego. Usiłuje decydować o jego zaistnieniu, wyznaczać jego kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granicę śmierci"[24].

Te ostatnie słowa mają odniesienia duszpasterskie do obecnych polskich realiów. Statystyki wykazują, że z jednej strony – zwłaszcza w młodym pokoleniu – niepokojąco rośnie liczba osób dopuszczających stosowanie eutanazji, z drugiej zaś zabijanie embrionów, towarzyszące nieuchronnie praktykom zapłodnienia in vitro, bywa coraz szerzej przyjmowane jako dopuszczalny skutek przeciwdziałania bezpłodności. Dlatego też w liście Episkopatu Polski na uroczystość św. Rodziny, czytanym w kościołach 28 grudnia 2003 roku, znalazły się słowa ubolewania, iż „w wielu polskich dyskusjach lekceważy się zabijanie embrionów, a nawet żąda się, aby ta forma zapłodnienia była dofinansowana przez Narodowy Fundusz Zdrowia. Znaczy to, że fundusze pochodzące w większości od katolików przeznaczano by na zabijanie życia". Ubolewaniu biskupów towarzyszyły słowa wdzięczności kierowane „w stronę tych rodzin, które doświadczając bezdzietności, decydują się na adopcję dzieci. Postawa ta, płynąca z ewangelicznej miłości, wymownie uczy, że chrześcijański szacunek dla życia może być silniejszy niż biologiczne więzy krwi".

ZBAWIAĆ, NIE POTĘPIAĆ

Reakcjami na przemiany ogarniające kulturę są często postawy lęku czy dezaprobaty wyrażanej w komentarzach zdominowanych przez zgorszenie i agresję. Jan Paweł II proponuje radykalnie różną perspektywę, przypominając prawdę o Bożym miłosierdziu, które jest dla nas „źródłem ukojenia i nadziei"[25], jeśli tak jak św. siostra Faustyna wyrażamy naszą wiarę w konsekwentnym zaufaniu Bogu. W warunkach, które zmieniły się radykalnie między pierwszą a ostatnią pielgrzymką do Ojczyzny, Ojciec Święty powtarza ten sam motyw „abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest «największa», która się wyraziła przez Krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu"[26].

W roku 1979 alternatywę dla wizji tej stanowił świat ideologii, w którym walka klasowa miała być ważniejsza od Bożej miłości. W roku 2002 alternatywę wyznacza pragmatyka społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym Bóg nie jest zwalczany, lecz obojętnie usuwany na margines zainteresowań. Łatwiej jest przeciwdziałać fanatyzmowi ideologicznemu niż znudzeniu, które płynie z prze-

---

[24] Tamże.

[25] Tamże.

[26] T e n ż e, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas uroczystej Mszy św. ku czci św. Stanisława), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 713.

sytu i obojętności. Przeciwdziałania nie należy jednak szukać w agresywnym potępianiu współczesnej cywilizacji, lecz w świadectwie nadziei, sensu i piękna odkrywanym w modlitewnej więzi z Bogiem, który jest miłością. Dlatego też, zamiast katalogowania wrogów i klasyfikacji zagrożeń, trzeba chrześcijanom poczucia solidarności ze środowiskami, którym mimo odmiennych inspiracji szczególnie bliska jest chrześcijańska hierarchia wartości.

Jan Paweł II usiłuje budować poczucie takiej wspólnoty zapraszając do współpracy artystów[27] i przyrodników[28], filozofów[29] i poetów[30]. W jego posłudze jednania odnajdujemy styl Wieczernika, gdzie miłość i poczucie wspólnoty dominują nad atmosferą grozy, naturalną w kontekście nadchodzącej męki Chrystusa. O ten właśnie styl apeluje Papież w adhortacji *Ecclesia in Europa*, przypominając, że Kościół pełni swą misję nie przez „surowe i bezwzględne sądy"[31], lecz przez to, że „pragnie raczej rozjaśniać mroki licznych ludzkich dramatów światłem słowa Bożego, wspierając je świadectwem swego miłosierdzia"[32].

Dramatyczne doświadczenia początku naszego tysiąclecia pozwalają obiektywnie ocenić wartość papieskiego przesłania nadziei i humanizmu także środowiskom odległym od chrześcijaństwa. Oceniając sytuację, która zapanowała po ataku terrorystycznym na World Trade Center, Benjamin R. Barber, wykładowca filozofii społecznej w University of Maryland, twierdzi, że tylko dowartościowanie postaw religijnych może zagwarantować stabilny demokratyczny porządek w świecie napięć między zachodnim konsumpcjonizmem a muzułmańskim fundamentalizmem[33]. Podobnie znany ze swych historiozoficznych opracowań Francis Fukuyama twierdzi, że jedynie proponowane przez Jana Pawła II kategorie personalistyczne oraz uwzględnienie obiektywnego porządku natury stwarzają szansę obrony humanizmu we współczesnym społeczeństwie wysokich technologii[34]. Opinie tego rodzaju, formułowane w środowiskach niekatolickich, wyznaczają ambitny program dla katolickich ośrodków badawczych w Polsce. Dotychczasowy dorobek inspirowany ideą rozwoju per-

---

[27] Zob. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 5-6, s. 4-11.

[28] Zob. Jan Paweł II, *List do dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, George'a Coyne'a SJ*, tłum. J. Dembek CSsR, w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, OBI, Tarnów 2000, s. 237-249.

[29] Zob. tenże, Encyklika *Fides et ratio*.

[30] Zob. tenże, *Tryptyk rzymski. Medytacje*.

[31] *Ecclesia in Europa*, nr 93.

[32] Tamże.

[33] Por. B. R. Barber, *Democracy and Terror in the Era of Jihad vs. McWorld*, w: *Worlds in Collision. Terror and the Future of Global Order*, red. K. Booth, T. Dunne, Macmillan, London 2002, s. 262.

[34] Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

sonalizmu papieskiego – tak wyraźnie widoczny w pracach lubelskiego Instytutu Jana Pawła II i współpracowników „Ethosu" – zyskuje obecnie nowe ukierunkowanie. W klimacie intelektualnym, gdzie w imię pragmatyzmu usiłuje się kwestionować samo pojęcie osoby ludzkiej, zarówno rozwinięte technologie, jak i kultura konsumpcji niosą wiele nowych wyzwań, które pozwala obiektywnie ocenić dopiero perspektywa encyklik *Redemptor hominis* i *Evangelium vitae.*

WSPÓLNOTA WIECZERNIKA W GLOBALNYM ŚWIECIE

Przemiany zachodzące podczas obecnego pontyfikatu sprawiły, iż Polska, oddzielona od Zachodu żelazną kurtyną przed rokiem 1989, obecnie stała się pełnoprawnym członkiem Unii Europejskiej i rodziny globalnego świata. Sytuacja ta wymaga pasterskiego ukierunkowania świadomości ku wartościom inspirowanym papieską wizją odpowiedzialności za współczesną kulturę. Jest to szczególnie ważne zadanie, zwłaszcza gdy widać obecnie wiele irracjonalnych lęków i uprzedzeń wobec procesów globalizacji.

W zróżnicowanych podejściach do globalizacji ujawnia się mocny kontrast między paradygmatem wieży Babel a paradygmatem Wieczernika. W modelu nawiązującym do stylu Wieczernika Pięćdziesiątnicy szanuje się różnorodność tradycji kulturowych i ich autonomię oraz podmiotowość osoby ludzkiej. Alternatywę stanowi globalizacja nawiązująca do stylu wieży Babel, gdzie dążenie do dominacji idzie w parze z chaosem organizacyjnym i narusza zarówno zasady humanizmu, jak i wartości kulturowe[35]. Babel stanowi „paradygmat nieudanej globalizacji"[36]. Ambitni budowniczowie wieży brali pod uwagę jedynie horyzontalny wymiar swojej pracy, zapominając o wartościach duchowych i otwarciu na Bożą transcendencję; skłócenie i rozczarowanie stanowiło ostateczny wynik ich działań. Wieczernik Pięćdziesiątnicy niesie paradygmat Bożej globalizacji. Od mówienia różnymi językami ważniejsza jest w nim jedność w tym samym Duchu. Odkrywamy w niej ludzkie braterstwo, żyjąc prawdą o jednym Ojcu w Niebiosach. Ta właśnie wizja stanowi naturalną konsekwencję zarówno papieskiej antropologii, jak i papieskiej posługi jednania.

Realizując w globalnym świecie paradygmat Wieczernika, trzeba kłaść nacisk na duchową wspólnotę braci odkupionych przez Chrystusa. Odnajdują oni swą nową tożsamość przez oczyszczenie „serc z wszelkiej wrogości, egoizmu i stronniczości, popierając w każdej sytuacji dialog i wzajemne uszanowanie"[37]. Świadectwo chrześcijańskiej miłości w globalnym świecie wymaga jednak tro-

---

[35] Por. S. Latek, *Ludzka twarz światowej cywilizacji*, „Więź" 2001, nr 10, s. 52-59.
[36] J. Villagrasa, *Globalizacja i kultura*, „Communio" 21(2001) nr 4(124), s. 114.
[37] *Ecclesia in Europa*, nr 105.

ski o instytucje, których celem jest wspólnota ewangelicznych wartości. Budujemy ją przez zaangażowanie „wspólnoty wierzących, którzy dążą do humanizacji społeczeństwa, opierając się na Ewangelii przeżywanej pod znakiem nadziei. W tej perspektywie konieczna jest obecność chrześcijan, odpowiednio uformowanych i kompetentnych [...], by przyczyniali się, z poszanowaniem dla prawidłowych procesów demokratycznych i poprzez konfrontację propozycji, do nakreślenia europejskiego współistnienia, w którym istniałoby większe poszanowanie każdego człowieka, a zatem odpowiadającego dobru wspólnemu"[38].

Cały pontyfikat Jana Pawła II naznaczony jest troską o obecność Dobrej Nowiny w kulturowych przemianach epoki. Ewangeliczne świadectwo miłości i prawdy, w której godność ludzka zakorzeniona jest w transcendencji, stanowi podstawę chrześcijańskiej odpowiedzi na wyzwania niesione przez globalizację. Alternatywne możliwości przyszłego rozwoju kultury sygnalizował przed laty Florian Znaniecki, wprowadzając słynną opozycję: Albo cywilizacja wszechludzka, albo rozpad cywilizacji narodowych i pustka. Prowadzony przez Jana Pawła II dialog ze światem współczesnym jest wyrazem programowego przezwyciężania pustki oraz dążenia do aksjologicznej wspólnoty istotnej dla przyszłych etapów rozwoju kulturowego. Program ten wymaga szczegółowych rozwinięć, których opracowanie winno zespolić ośrodki akademickie i duszpasterskie, twórców kultury i wszystkich ludzi dobrej woli.

---

[38] Tamże, nr 117.

Andrzej GRAJEWSKI

PRZEŁAMANIE SYSTEMU
Społeczno-polityczne uwarunkowania pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski

Pielgrzymka Ojca Świętego, gromadząc miliony Polaków w publicznym akcie wiary, faktycznie rozbiła ramy ówczesnej polityki wyznaniowej. Pokazała, że w polskich warunkach nie sposób zamknąć Kościoła w obrębie murów świątyń, skrępować przepisami administracyjnymi oraz systemem mniej lub bardziej jawnych represji. Okazało się, że papieska pielgrzymka była w pewnym sensie zbiorowym bierzmowaniem narodu, wezwaniem do wiary odpowiedzialnej i świadomie wyznawanej. Stworzyła nową jakościowo sytuację.

Z pewnością w końcu lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku położenie Kościoła w PRL było najlepsze w całym bloku tak zwanego realnego socjalizmu. Na ten stan wpływ miał szereg czynników, przede wszystkim żywa wiara większości społeczeństwa, które codzienną postawą świadczyło o swoim przywiązaniu do katolickiej tożsamości. Zasadniczą rolę odegrała także posługa Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, którego niezwykły autorytet społeczny i duchowy szanowany był nie tylko przez wierzącą część społeczeństwa, lecz także przez rządzących. Nie bez znaczenia dla tego stanu rzeczy była także polityka ekipy Edwarda Gierka, który odszedł od realizacji dogmatycznej wizji komunizmu, zarówno w represyjnej wersji stalinowskiej, jak i w dogmatyczno-paternalistycznej wersji Władysława Gomułki. Idea budowania szerokiego frontu narodu, skupionego wokół partii i jej przywódcy, siłą rzeczy musiała stępić ostrze ideowej konfrontacji, która dzieliła społeczeństwo na wierzących i niewierzących, co tak chętnie lubił podkreślać poprzedni I sekretarz KC PZPR.

OGRANICZENIA IDEOWO-PRAWNE

Nowym elementem w życiu społecznym krajów Europy Wschodniej było powstanie w latach siedemdziesiątych ruchów obrony praw człowieka, które dały początek tak zwanej demokratycznej opozycji. Jej powstanie związane było z podpisaniem 1 sierpnia 1975 roku aktu końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach. W części tego dokumentu, w tak zwanym trzecim koszyku omawiano sprawy związane z wolnością obywateli, między innymi dając gwarancje wolności religijnej. Wkrótce w całej Europie Wschod-

niej powstały grupy próbujące weryfikować w praktyce respektowanie zapisów tego dokumentu.

Próby tworzenia opozycji w Europie Wschodniej stawiały rządzące partie komunistyczne wobec problemu, w jaki sposób rozwiązywać konflikty polityczne w sytuacji, gdy nie można było już stosować prostych i brutalnych represji, jak czyniono to w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. W Polsce pozycję ekipy Gierka osłabiały dodatkowo wydarzenia z czerwca 1976 roku, kiedy w Radomiu i Ursusie doszło do protestów robotniczych na masową skalę przeciwko podwyżkom cen oraz ogólnemu marazmowi i stagnacji w kraju. Rządzący rozpoczęli wówczas poszukiwanie nowych środków, stabilizujących system. Przejawem poszukiwania nowych rozwiązań była propozycja normalizacji stosunków z Kościołem, wysunięta przez Edwarda Gierka 5 września 1976 roku w przemówieniu w Mielcu („Istnieje szerokie pole współdziałania Kościoła i państwa w realizacji ważnych celów narodowych”[1]). Nie była to jednak próba realizacji konsekwentnej linii politycznej, lecz przejaw lawirowania kierownictwa partyjnego „między motywowanym ideologicznie podtrzymywaniem mechanizmów ograniczających Kościół, a koniecznością kolejnych ustępstw wobec biskupów w związku z kurczeniem się społecznego poparcia dla PZPR”[2].

Intencje rządzących inaczej wykładane były w publicznych wystąpieniach, a inaczej w poufnych dokumentach, które miały stanowić podstawę dla rozwiązań politycznych. W latach siedemdziesiątych zasadniczy cel działań władz państwowych stanowiło, jak to określono, „adaptowanie Kościoła do socjalistycznej rzeczywistości”[3]. Jednym z elementów owej „adaptacji” było ograniczanie wpływu Kościoła na młodzież oraz osłabianie jedności wewnątrz Episkopatu. Deklarowano także, iż „nienaruszalne pozostają podstawowe kierunki polityki wyznaniowej, opartej na marksistowsko-leninowskich zasadach, świeckiego charakteru państwa, jego szkół i wychowania, rozdziału Kościoła od państwa, które gwarantuje wolność sumienia i wyznania, ale sprzeciwia się wszelkim próbom klerykalizacji społeczeństwa”[4].

Dla Kościoła sprawą podstawową był brak uznania przez państwo jego podmiotowości prawnej. Pomimo wielu interwencji i rozmów, prowadzonych w tej sprawie także bezpośrednio przed pierwszą papieską pielgrzymką do Polski, kwestii tej nie udało się wówczas załatwić. Pochodną tego stanu rzeczy był całokształt stosunków Kościół-państwo, oparty na modelu wrogiego rozdziału obu tych instytucji. Pomimo wielu gestów oraz deklaracji ze strony

---

[1] A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 339.

[2] Tamże.

[3] Notatka Wydziału Administracyjnego KC PZPR na temat problemów polityki wyznaniowej z 16 czerwca 1980 roku, w: *Tajne dokumenty. Państwo-Kościół 1960-1980*, Aneks, Londyn 1996, s. 443.

[4] Tamże, s. 449.

rządzących, nadal obowiązywały restrykcyjne wobec Kościoła akty prawne powstałe w czasach stalinowskich, nieco zmodyfikowane w wyniku tak zwanego małego porozumienia z grudnia 1956 roku. Inną rzeczą jest, że nie zawsze prawo to było konsekwentnie egzekwowane. W praktyce jednak to urzędnik decydował o interpretacji aktualnych przepisów i od jego dobrej lub złej woli zależała ostateczna decyzja. Próbując interweniować w Urzędzie do spraw Wyznań, sekretarz Episkopatu Polski bp Bronisław Dąbrowski usłyszał pewnego razu od wysokiej rangi urzędnika tego resortu, że „interpretacja prawa należy do nas, a nie do obywatela"[5].

Nadal także funkcjonował różnoraki system nadzoru państwa nad Kościołem, zarówno administracyjnego – sprawowanego przez Urząd do spraw Wyznań oraz terenowe placówki przy Urzędach Wojewódzkich, a także operacyjnego – sprawowanego przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Nie zmieniły się główne założenia ideologiczne polityki wyznaniowej państwa. Ich rdzeniem pozostawała leninowsko-marksistowska teza o konieczności dominacji państwa nad wspólnotami religijnymi oraz o traktowaniu sfery wierzeń religijnych jako istotnej przeszkody dla budowania społeczeństwa komunistycznego. Pryncypia realizowanej w PRL polityki wyznaniowej musiały mieścić się w schemacie przyjętym w całym „obozie", a jeden z dogmatów tej polityki głosił, że realizacja wolności sumienia została zapoczątkowana w Rosji radzieckiej Leninowskim dekretem z 28 stycznia 1918 roku o rozdziale Kościoła od państwa[6]. Wynikała stąd generalna dyrektywa, iż Kościół musi uznawać zwierzchność państwa jako regulatora życia publicznego. W systemie tym nie było miejsca na traktowanie Kościoła jako podmiotu, współdziałającego wprawdzie z państwem na rzecz wspólnego dobra narodu, lecz autonomicznego, rządzącego się własnymi prawami i zmierzającego do osiągnięcia zupełnie innych celów.

W latach siedemdziesiątych prowadzony był wprawdzie dialog władz z Kościołem, lecz celem tego dialogu nie było rozwiązanie zasadniczych problemów w stosunkach Kościół-państwo, lecz osiągnięcie taktycznych porozumień, służących stabilizacji społecznej w kraju. Jak podkreślał jeden z partyjnych teoretyków zajmujących się kwestią stosunków wyznaniowych, „współdziałanie obejmowało tylko część stosunków kościelno-państwowych, osiągane było za określoną cenę, nie zawsze adekwatnych do oczekiwanych korzyści społecznych. Zdawało się też, że współdziałanie było inicjowane i wykorzystywane przez ówczesną ekipę rządzącą dla celów spektakularnych, strona kościelna

---

[5] P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 34.

[6] Por. J. F. Godlewski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego (1944-1974)*, PWN, Warszawa 1978, s. 34.

zaś przedstawiała nieraz formuły współdziałania sprzeczne z zasadami określającymi świecki charakter państwa"[7].

W rozmowie ze Stanisławem Kanią, członkiem Biura Politycznego odpowiedzialnym za sprawy bezpieczeństwa oraz stosunki z Kościołem, która odbyła się w marcu 1978 roku, sekretarz Episkopatu Polski bp Bronisław Dąbrowski przywołał najważniejsze od lat postulaty Kościoła: uznanie osobowości publicznoprawnej Kościoła, gwarancję swobody działania Kościoła dla dobra narodu, między innymi w dziedzinie kultury i wychowania, prawo do swobodnego obsadzania stanowisk kościelnych, dostęp Kościoła do środków masowego przekazu oraz stworzenie pola dla aktywności katolików świeckich.

Żaden z tych postulatów nie został spełniony, ani wówczas, ani w czasie przygotowań do pierwszej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski[8]. Podobnie rzecz się miała z sygnalizowanymi w tym okresie sprawami mniejszej wagi, lecz także istotnymi dla bieżącego funkcjonowania Kościoła: ubezpieczeniem osób duchownych, usankcjonowaniem istnienia wydziałów teologicznych, rozwojem budownictwa sakralnego, możliwością drukowania katechizmów i książek religijnych dla młodzieży czy wreszcie zaprzestaniem poboru alumnów seminariów duchownych do zasadniczej służby wojskowej.

Do momentu rozpoczęcia pontyfikatu Jana Pawła II nadal obowiązywały ograniczenia w nominacjach na stanowiska kościelne. Było to kłopotliwe zwłaszcza w przypadku obsady stanowisk biskupów ordynariuszy. Przyjęto, że Prymas Polski przedstawia władzom trzech potencjalnych kandydatów na ten urząd, a władze wskazywały kandydata, do którego nie miały zastrzeżeń[9]. Praktyka ta przestała obowiązywać, gdy doszło do precedensu przy wyborze następcy kard. Karola Wojtyły na urząd metropolity krakowskiego. Jan Paweł II powierzył tę godność ks. Franciszkowi Macharskiemu, a władze jedynie przyjęły do wiadomości nominację papieską. W podobny sposób została uregulowana w roku 1979 kwestia dalszych nominacji, między innymi na urząd metropolity poznańskiego (został nim abp Jerzy Stroba), biskupa warmińskiego (bp Józef Glemp) oraz szczecińsko-kamieńskiego (abp Kazimierz Majdański). W ten sposób po raz pierwszy od roku 1945 obsadzone były wszystkie stolice biskupie i przełamana została praktyka ingerencji państwa w najważniejsze kwestie personalne Kościoła – nominacji biskupich. Był to pierwszy, a jednocześnie niezwykle znaczący sygnał zmian, jakie miały następować w relacjach

---

[7] S. Markiewicz, *Współdziałanie Kościoła i państwa w świetle teorii i praktyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 53.

[8] Por. P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i narodu: rozmowy z władzami PRL, t. 1, 1970-1981*, „Książka Polska", Warszawa 1997, s. 299.

[9] Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944-1989*, Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2003, s. 404.

Stolicy Apostolskiej z Europą Wschodnią za czasów pontyfikatu Jana Pawła II. Poszerzały one znacznie obszar wolności Kościoła i umożliwiały realizację ważnego postulatu normalizacji w relacjach Kościoła z państwem, wysuwanego nieprzerwanie od roku 1956. Chociaż nie zmieniła się litera prawa, także późniejsze fakty dowodzą, że władze w PRL nie odzyskały już swojego wpływu na nominacje biskupie.

SYSTEM REPRESJI

Szczególne miejsce w funkcjonowaniu systemu komunistycznego w PRL zajmowały tak zwane organy bezpieczeństwa państwowego, skoncentrowane jako samodzielna struktura w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych (MSW), od roku 1956 działająca pod nazwą Służba Bezpieczeństwa MSW (SB). Rola SB gwałtownie wzrosła w okresie kryzysu politycznego państwa.

Aparat bezpieczeństwa, zwłaszcza jego terenowa część, w znacznej mierze rekrutował się z funkcjonariuszy, którzy swoją zawodową karierę rozpoczynali w czasach stalinowskich. Wielu z nich było zwolennikami stosowania polityki represji wobec Kościoła. Stanowili oni ważną grupę nacisku nie tylko w szeregach funkcjonariuszy organów bezpieczeństwa, lecz także w strukturach partii. Obce im były bardziej subtelne metody postępowania z przeciwnikiem politycznym. Z nieufnością odnosili się do wszelkich politycznych prób rozwiązywania społecznych kryzysów. Preferowali użycie siły jako najskuteczniejszy sposób „umocnienia władzy ludowej”[10]. W latach siedemdziesiątych SB była systematycznie rozbudowywana. Pracowało w niej co najmniej czterdzieści tysięcy funkcjonariuszy, w tym dwadzieścia dwa tysiące na etatach oficerskich. W tym czasie liczba funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej sięgała około dziewięćdziesięciu tysięcy. Do tego trzeba doliczyć kilka tysięcy funkcjonariuszy Zmechanizowanych Oddziałów Milicji Obywatelskiej (ZOMO), a także kilkunastu zmilitaryzowanych jednostek tak zwanych Wojsk Nadwiślańskich MSW. Ta grupa około dwustu tysięcy ludzi była fundamentem, na którym opierała się władza komunistycznej partii. Byli oni prawdziwymi „pretorianami systemu”, odpowiednio wynagradzanymi, dysponującymi wieloma przywilejami, mającymi praktycznie zapewnioną bezkarność, pod warunkiem, że lojalnie spełniali wszelkie rozkazy władzy.

---

[10] W połowie roku 1978 Departament IV SB przygotował opracowanie analityczne „Rola i miejsce Kościoła jako czynnika w wielu płaszczyznach przeciwnego socjalizmowi”, zarówno w opisie Kościoła, jak i jego misji społecznej odwołujące się wprost do retoryki używanej w dokumentach resortowych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych (H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990 w świetle dokumentów MSW*, Bellona, Warszawa 2000, s. 379).

Szczególne miejsce w pracy SB zajmowała agentura[11]. W latach siedemdziesiątych rozwijała się ona gwałtownie we wszystkich pionach operacyjnych MSW: liczba agentów wzrosła z około osiemnastu i pół tysiąca pod koniec roku 1975 do blisko trzydziestu tysięcy w końcu roku 1979[12]. Do tego należy dodać nadal nieznaną liczbę tajnych współpracowników Wojskowej Służby Wewnętrznej, Wojsk Ochrony Pogranicza oraz Zarządu II Sztabu Generalnego MSW[13]. Kościołowi nie udało się obronić przed silną infiltracją swoich szeregów. W roku 1976 z SB systematycznie współpracowało dwa tysiące trzystu dziewięciu duchownych, co stanowiło 9,17 procenta ówczesnego polskiego duchowieństwa katolickiego. W podobnej skali penetrowane były także inne Kościoły chrześcijańskie, Świadkowie Jehowy oraz gminy żydowskie. Kierownictwo polityczne państwa akceptowało wzrost wpływów MSW, upatrując w pełnej kontroli całości życia gospodarczego i społecznego panaceum na wszystkie systemowe bolączki państwa[14].

W roku 1978 władze podjęły próbę ożywienia środowiska księży skupionych w Zrzeszeniu Katolików „Caritas". W lutym tego roku ich przedstawiciele zostali przyjęci przez przewodniczącego Rady Państwa Henryka Jabłońskiego. Podjęto także próby organizacji duchownych w „Środowiskowych Kołach Kapłańskich" (dawnych Kołach Księży „Caritas"). Wywołało to ostry protest Episkopatu, który w okolicznościowym liście z 15 czerwca 1978 roku przypomniał duchowieństwu wszystkie uwarunkowania polityczne towarzyszące pracy tej organizacji, jak również uwarunkowania funduszu emerytalnego dla duchowieństwa[15]. Jak się wydaje, tego rodzaju działania świadczyły o niejednolitej postawie kierownictwa partyjnego wobec Kościoła. Części tego środowiska z pewnością bliskie były, wypracowane w czasach stalinowskich, metody rozbijania jedności Kościoła od wewnątrz[16].

---

[11] Por. A. Grajewski, *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chrześcijanie w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem a kolaboracją*, W drodze, Poznań 1999, s. 206-214.

[12] Por. T. Ruzikowski, *Tajni współpracownicy pionów operacyjnych aparatu bezpieczeństwa 1950-1984*, „Pamięć i Sprawiedliwość" 2003, nr 1(3), s. 116n.

[13] Por. tamże, s. 119.

[14] Por. P. Piotrowski, *Struktury Bezpieczeństwa MSW 1975-1990*, „Pamięć i Sprawiedliwość" 2003, nr 1(3), s. 105.

[15] Por. *List Episkopatu Polski do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego w sprawie przynależności do Zrzeszenia Katolików „Caritas" i funduszu emerytalnego dla duchownych*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 3, W drodze, Poznań-Pelplin 1996, s. 97n.

[16] Andrzej Micewski w następujący sposób pisze o różnicach występujących w kierowniczych gremiach partii w drugiej połowie lat siedemdziesiątych: „Władze stanęły wobec konfrontacji z różnymi odłamami opozycji oraz z narastającym ruchem studenckim. Zdawało się, że w tej sytuacji dążenie do porozumienia z Kościołem stanowi najlepszą możliwą taktykę. Taktyce tej próbowały sprzeciwić się anonimowe siły opozycji wewnątrz partii. Zaczęły one rozpowszechniać sfałszowany tekst kazań świętokrzyskich kard. Wyszyńskiego" (*Kardynał Wyszyński. Prymas i mąż stanu*, t. 2, Éditions du Dialogue, Paris 1982, s. 144).

O ile jednak w czasach stalinowskich celem represji było totalne rozbicie społeczeństwa, jego całkowite zniewolenie, to w latach siedemdziesiątych zarówno władza, jak i społeczeństwo miały świadomość, że osiągnięcie tego celu nie jest możliwe. Władza straciła wszelką ideologiczną motywację i sama nie wierzyła w hasła, które głosiła, a tym bardziej nie wierzyło w nie społeczeństwo. W takiej atmosferze ideowej również polityka wyznaniowa realizowana przez ekipę Gierka dopuszczała funkcjonowanie Kościoła w strefie publicznej, aczkolwiek w warunkach systemu uznaniowego, gdzie każde działanie oznaczające poprawę sytuacji Kościoła z reguły nie było konsekwencją systemu prawnego, lecz miało charakter jednostronnego aktu łaski, który w każdej chwili można było cofnąć, powracając do „twardej" interpretacji stalinowskiego prawa[17].

ZBUNTOWANE POKOLENIE

Jednym z najważniejszych problemów, przed którym stanęli rządzący, była postawa młodego pokolenia. W latach siedemdziesiątych Polska była jednym z najmłodszych krajów w Europie. W dojrzałe życie wchodziły bowiem roczniki wyżu demograficznego, urodzone na początku lat pięćdziesiątych. Pokolenie to nigdy w skali masowej nie przyjęło ideologii komunistycznej jako własnego światopoglądu. Swoje studia i pierwszą pracę ludzie ci zaczynali w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, kiedy ideologia mocno już sparciała, a w działaniu elit partyjnych kult dorabiania się był aż nadto widoczny, aby mogły one stanowić jakikolwiek wzorzec dla tego pokolenia. Młodzi ludzie w Kościele szukali nie tylko wiary i świadectwa, ale także wspólnoty, z którą mogliby się identyfikować.

Do Kościoła niejednokrotnie przychodziła także młodzież niepokorna, nie do końca przekonana w swoich wyborach światopoglądowych, lub wręcz niewierząca. Ludzie ci przychodzili, gdyż w Kościele odnajdowali wówczas przestrzeń wolności, której brakowało im w innych sektorach życia publicznego. Znajdowali ją zarówno w duszpasterstwie akademickim, oazach, jak i w różnych innych formach spotkań. Szacuje się, że w drugiej połowie lat siedemdziesiątych ruch oazowy, założony przez ks. Franciszka Blachnickiego, obejmował kilkadziesiąt tysięcy młodzieży. Oznaczało to praktyczne przełamanie monopolu państwa na wychowanie młodzieży. Władze próbowały utrudniać rozwój

[17] Ks. Zygmunt Zieliński pisze o polityce wyznaniowej tego okresu: „Dekada Gierka odznaczała się wzmożonym wysiłkiem rządu zmierzającym do obezwładnienia hierarchii i wprzęgnięcia Kościoła, którego wyeliminować się nie dało, w program polityki rządowej. To różniło czasy gierkowskie od epoki Gomułki, który nie widział dla Kościoła żadnego miejsca na płaszczyźnie publicznej i uporczywie dążył do zepchnięcia go definitywnie do sfery prywatności" (*Kościół w Polsce 1944-2000*, Polwen, Radom 2003, s. 263).

ruchu oazowego środkami administracyjnymi, lecz dzięki wsparciu biskupów, a zwłaszcza metropolity krakowskiego kard. Karola Wojtyły, ruchowi temu udało się przetrwać czas najtrudniejszych represji i okrzepnąć w latach osiemdziesiątych pod kuratelą Episkopatu Polski.

Początek pontyfikatu Jana Pawła II dla znacznej części ówczesnej polskiej młodzieży stanowił okres inicjacji społecznej. Młodzi ludzie masowo włączali się do przygotowań pielgrzymkowych, zwłaszcza w działania różnych struktur straży porządkowej oraz innych grup przygotowujących miejsca papieskich celebracji w Ojczyźnie. Wielu z nich brało później aktywny udział w tworzeniu struktur wolnych związków zawodowych w sierpniu 1980 roku.

WOBEC POLITYKI WSCHODNIEJ

Po roku 1945 kolejni papieże starali się w ramach swoich możliwości nieść pomoc Kościołowi za żelazną kurtyną. Pius XII publicznie deklarował swoją solidarność z cierpiącymi. Protestował przeciwko represjom, wspierał działania na rzecz stworzenia struktur Kościoła podziemnego. Niewiele jednak mógł zrobić w okresie najbardziej ostrej konfrontacji, tak zwanej zimnej wojny. Jan XXIII oraz Paweł VI zmienili sposób postępowania wobec „Kościołów milczenia", jak przyjęło się nazywać wspólnoty kościelne w Europie Wschodniej. Korzystając z odprężenia na arenie międzynarodowej, starali się przy pomocy działań dyplomatycznych ulżyć cierpieniom katolików na tym obszarze. Unikali jednak publicznych wystąpień na temat represji stosowanych wobec Kościoła, aby nie stwarzać sytuacji utrudniających dialog z władzami komunistycznymi. Wyraźnie wówczas, także w Watykanie, zakładano, że komunizm jest systemem stabilnym, który będzie trwał w dłuższej perspektywie. Władze PRL na początku lat siedemdziesiątych nawiązały dialog ze Stolicą Apostolską, licząc, że rozmowy prowadzone ponad głowami przedstawicieli Kościoła w Polsce, doprowadzą do sytuacji, która w tajnym dokumencie partyjnym określona została jako „maksymalna neutralizacja polityczna Kościoła w Polsce, a przede wszystkim ograniczenie działalności politycznej jego hierarchii"[18].

Od roku 1974 rozmowy z władzami prowadził abp Luigi Poggi, który jako szef zespołu roboczego Stolicy Apostolskiej odbył kilka podróży do Polski. Ostatecznym celem jego misji było ustanowienie przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej przy Episkopacie Polski, a w przyszłości nawiązanie stosunków dyplomatycznych między PRL a Stolicą Apostolską. Prymas Polski oraz biskupi także byli zwolennikami zbudowania stosunków dyplomatycznych z Wa-

[18] *Opracowanie zespołu specjalistów w KC PZPR z 8 marca 1971 roku*, w: P. Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu. Tajne dokumenty 1967-1981*, Pax, Warszawa 2001, s. 101.

tykanem, jednocześnie jednak chcieli, aby towarzyszyło mu rozwiązanie zasadniczych problemów Kościoła w Polsce.

Zarówno rządzący, jak i biskupi z uwagą obserwowali efekty działań dyplomacji Stolicy Apostolskiej w innych krajach Europy Wschodniej, a zwłaszcza na Węgrzech. Nie były to doświadczenia zachęcające[19]. Nominacje biskupów lojalnych wobec reżimu Janosa Kadara w sytuacji, gdy podstawowe swobody Kościoła na Węgrzech nie zostały zabezpieczone, a także odsunięcie od wpływu na bieg wydarzeń kardynała Józsefa Mindszenty'ego rodziły obawy, że w Polsce może dojść do podobnych rozwiązań. Jak się wydaje, obawy te nie były bezpodstawne. W rządowych tezach, przygotowanych przed kolejną turą rozmów z wysłannikami Stolicy Apostolskiej, zapisano między innymi następującą uwagę: „W kształtowaniu kontaktów polsko-watykańskich istotną rolę odgrywają doświadczenia bratnich krajów socjalistycznych. Śledzimy z zainteresowaniem rozwój kontaktów węgiersko-watykańskich, które z dobrym skutkiem przyczyniają się do znormalizowania stosunków między państwem a Kościołem. Episkopat polski odnosi się do rezultatów osiągniętych na Węgrzech ze zrozumiałą niechęcią"[20].

Kiedy w lutym 1976 roku do Warszawy przybył arcybiskup Poggi, aby bez konsultacji z Prymasem Polski wziąć udział w konferencji UNESCO, doszło do poważnego kryzysu między Episkopatem Polski a Stolicą Apostolską. 19 lutego 1976 roku wystosowany został do Sekretariatu Stanu list, podpisany przez wszystkich biskupów ordynariuszy, wyrażający protest przeciwko misji arcybiskupa Poggiego, podjętej w niefortunnych okolicznościach, gdy w Polsce toczyła się debata na temat wprowadzenia zmian do Konstytucji, którym sprzeciwiali się między innymi Prymas Polski i biskupi[21]. Zwłaszcza Prymas Polski uważał wówczas, że zbyt wcześnie jest na symboliczne gesty. W czasie konferencji z dziekanami w Gnieźnie w kwietniu 1977 roku mówił: „Uważaliśmy, że dalsze rozmowy na tematy drobiazgowe nie mają celu, jeżeli państwo polskie nie określi swojego stanowiska wobec charakteru prawnego Kościoła w Polsce"[22].

Stolica Apostolska obstawała jednak przy pomyśle ustanowienia swojego stałego delegata przy Episkopacie Polski. Motywy tego działania przedstawił biskupowi Dąbrowskiemu odpowiedzialny za tak zwaną politykę wschodnią

---

[19] Przedstawiciele Stolicy Apostolskiej wyczuwali niepokój biskupów w Polsce podczas rozmów o nich bez nich. Kard. Agostino Casaroli po latach ujął te obawy w sposób następujący: „Episkopat nie był w zasadzie przeciwny rozmowom, ale uważał, że taki partner jak reżim komunistyczny chce przez nie osiągnąć tylko efekty spektakularne i propagandowe, a jeśli miałby podpisać układ, to bez intencji respektowania go" (*Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963-1989)*, tłum. T. Żeleźnik, Pax, Warszawa 2001, s. 227).

[20] *Tezy do informacji nt. stosunków polsko-watykańskich z 1 czerwca 1976 roku*, w: Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, s. 127.

[21] Por. R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, s. 44.

[22] Cyt. za: R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, s. 46.

abp Agostino Casaroli w rozmowie 13 stycznia 1977 roku. Zarzucił on biskupom polskim partykularyzm oraz tendencje nacjonalistyczne, podkreślając, że „Stolica Apostolska ma swoje widzenie oparte na doświadczeniu i szersze pole widzenia, bo oparte na analizie sytuacji ogólnoświatowej i ogólnoludzkiej"[23]. Wprawdzie, jak stwierdził, dopóki żyje kardynał Wyszyński, delegat nie jest być może pilnie potrzebny, ale – jak się wyraził – „jutro może go [kard. S. Wyszyńskiego] zabraknąć"[24]. Argumenty arcybiskupa Casaroliego powtórzył Paweł VI w czasie audiencji dla sekretarza Episkopatu Polski, która miała miejsce 17 stycznia 1977 roku. Papież akcentował, że „jeżeli w kraju tak katolickim, jak Polska brak delegata Stolicy Apostolskiej, to organizacja kościelna jest niekompletna". Gdy biskup Dąbrowski próbował oponować, mówiąc, że nie nadszedł jeszcze stosowny czas, aby podejmować takie kroki, Paweł VI stwierdził stanowczo, że „właśnie obecnie nadarza się okazja, możliwość, którą jeżeli nie wykorzystamy, możemy stracić na zawsze"[25]. W lutym i marcu 1978 roku w Watykanie zapadły decyzje, aby podjąć remont nuncjatury w Warszawie oraz przygotować społeczeństwo polskie na obecność przedstawiciela Stolicy Apostolskiej. Praktycznie postanowiono, że w roli tej przybędzie do Polski arcybiskup Poggi. W marcu 1978 roku w czasie kolejnej audiencji biskup Dąbrowski dowiedział się od Pawła VI, że podjęta została decyzja o terminie przyjazdu papieskiego wysłannika do Polski. Pomimo wielu wątpliwości Prymasa Polski oraz biskupów miał on przybyć do Warszawy w październiku 1978 roku[26]. Po śmierci Pawła VI nadal chciano realizować ten zamysł. Sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej kard. Jean Villot poinformował polskich biskupów, że arcybiskup Poggi, jako stały delegat, przybędzie do Polski w październiku 1978 roku, po wizycie kardynała Wyszyńskiego w Rzymie[27]. Wybór kard. Karola Wojtyły na papieża odsunął problem tak zwanej normalizacji między Stolicą Apostolską a władzami PRL i przekreślił nadzieje władz państwowych na regulację stosunków z Kościołem ponad głowami biskupów polskich[28]. Papież z Polski nie potrzebował pośredników w kontaktach z Kościołem w Polsce, sytuacja natomiast nie dojrzała jeszcze do pełnej normalizacji stosunków państwo-Kościół, normalizacja częściowa nie była zaś Kościołowi potrzebna. Arcybiskup Poggi nie zamieszkał w Warszawie. W grudniu 1978 roku został natomiast wysłany przez Jana Pawła II z misją do Budapesztu, podczas której przekazał biskupom węgierskim papieski list, przypominający im o potrzebie troski o wychowanie wiernych w duchu wolności i umiłowania prawdy.

---

[23] Cyt. za: tamże, s. 172.

[24] Tamże, s. 173

[25] Cyt. za: tamże, s. 179.

[26] Por. tamże, s. 192.

[27] Por. Żaryn, dz. cyt., s. 323.

[28] Por. ks. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 261.

Ocena polityki wschodniej Stolicy Apostolskiej w latach siedemdziesiątych nie jest przedmiotem niniejszych rozważań. Wypada jednak zaznaczyć, że wybór kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową oraz przygotowania do pielgrzymki Papieża do Polski stanowiły zasadniczą cezurę także w tej sferze aktywności Kościoła powszechnego. Poszukiwanie sposobu współistnienia z komunistycznymi rządami od tej pory odbywało się w innej atmosferze, co pozwoliło Kościołowi w całym Bloku Wschodnim na zajęcie bardziej podmiotowej pozycji w tym dialogu. Głos Kościoła był z pewnością lepiej słyszany w Rzymie, a sukces papieskiej pielgrzymki do Polski potwierdził, że ideologia marksistowska jest martwa, a reżim nie cieszy się poparciem społeczeństwa, lecz trwa wyłącznie wskutek stosowania przemocy i obecności obcych wojsk. Od tej pory w centrum uwagi Stolicy Apostolskiej nie był więc wyłącznie dialog z reprezentantami komunistycznego państwa. Z większą uwagą odnoszono się do doświadczenia lokalnych episkopatów oraz niezależnych ruchów obywatelskich, które podnosząc kwestię przestrzegania praw człowieka, wolność religijną czyniły jednym z ważnych wyznaczników swojej ideowej tożsamości.

ROZMOWY I PRZYGOTOWANIA

Pontyfikat Jana Pawła II okazał się źródłem siły i nadziei dla społeczeństw w krajach komunistycznych. W swoim przemówieniu podczas inauguracji pontyfikatu Papież powtarzał: „Nie lękajcie się”[29]. Wezwanie to skierowane było do wszystkich, ale na Wschodzie odbierano je w sposób szczególny. O ile społeczeństwa przyjmowały wybór kardynała Wojtyły jako dar Opatrzności, o tyle odmienne reakcje prezentowali rządzący. Ich niepokoje trafnie ujął ówczesny I sekretarz KC PZPR Edward Gierek, który wybór kardynała Wojtyły na papieża skomentował jako wielkie wydarzenie dla narodu i „duże komplikacje dla nas”[30].

Pierwsze rozmowy na temat zaproszenia papieża Jana Pawła II do złożenia wizyty w Polsce zostały przeprowadzone jeszcze w czasie rzymskich uroczystości inauguracji pontyfikatu 22 października 1978 roku. Prawdopodobnie już następnego dnia, 23 października, doszło do rozmowy specjalnego wysłannika Prymasa Polski, Romualda Kukołowicza[31], z ministrem Kazimierzem Kąkolem

---

[29] Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Przemówienie podczas uroczystego obrzędu na rozpoczęcie misji Najwyższego Pasterza, Watykan, 22 X 1978), w: *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Warszawa 1987, s. 15.

[30] J. Rolicki, *Edward Gierek: Przerwana dekada*, Wydawnictwo Fakt, Warszawa 1990, s. 135.

[31] Romuald Kukołowicz – urodzony w Wilnie, żołnierz Służby Zwycięstwu Polski, Związku Walki Zbrojnej i Armii Krajowej. Doktor ekonomii i socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wieloletni wykładowca i pracownik naukowy tej uczelni. Od 1949 r. współpracownik pry-

na temat zaproszenia Papieża do Ojczyzny. Szef Urzędu do spraw Wyznań wyraźnie nie był przygotowany na podjęcie decyzji w tak trudnej kwestii. W czasie konferencji prasowej powiedział jedynie, że „wokół wizyty jest wiele nieporozumień i dezinformacji"[32] i w związku z tym – jak podkreślił – potrzebne są dalsze ustalenia.

24 października 1978 roku Prymas Polski w rozmowie z przewodniczącym Rady Państwa Henrykiem Jabłońskim poinformował władze o zamiarze zaproszenia Ojca Świętego do Polski. Władze odpowiedziały pozytywnie, bez wskazania jednakże konkretów. Jak się zdaje, nie były przygotowane na to, że dalsze wydarzenia potoczą się tak szybko. Obawiano się także reakcji Moskwy, która nie ukrywała swojego poirytowania nieoczekiwanym rozwojem wydarzeń. Sekretarz generalny KC KPZR Leonid Breżniew w telefonicznej rozmowie z Edwardem Gierkiem sugerował przekonanie Papieża, aby ten zrezygnował z wizyty w Polsce[33].

6 listopada 1978 roku w czasie kazania wygłoszonego w katedrze warszawskiej Prymas Polski po raz pierwszy publicznie wyraził nadzieję, że Ojciec Święty będzie mógł odwiedzić Ojczyznę oraz że będzie mógł w Krakowie przewodniczyć uroczystościom dziewięćsetlecia śmierci św. Stanisława biskupa i męczennika[34]. Dla całego Kościoła w Polsce obchody tej rocznicy stanowiły jeden z najważniejszych punktów pracy duszpasterskiej w roku 1979. Świadczył o tym między innymi list pasterski wydany na dziewięćsetlecie śmierci św. Stanisława biskupa krakowskiego 21 lutego 1979 roku na zakończenie sto sześćdziesiątej ósmej Konferencji Episkopatu Polski[35].

---

masa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, jego osobisty doradca do spraw społecznych; m.in. delegat Prymasa podczas strajku w Stoczni Gdańskiej, z jego polecenia doradca L. Wałęsy w sprawach związanych z NSZZ „Solidarność". Zob. *W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z Romualdem Kukołowiczem rozmawia Piotr Bączek*, Inicjatywa Wydawnicza „ad astra", Warszawa 2001.

[32] Cyt. za: M i c e w s k i, dz. cyt., s. 160.

[33] W raporcie przygotowanym przez Olega Bogomołowa, dyrektora Instytutu Światowego Systemu Socjalistycznego, na polecenie radzieckiego kierownictwa stwierdzono, że wybór Jana Pawła II zagraża interesom państwowym Związku Radzieckiego. Por. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. J. Piętkowska i in. Znak, Kraków 2000, s. 358.

[34] Por. Ż a r y n, dz. cyt., s. 405.

[35] Napisano w nim: „Nie możemy jednak powstrzymać się, by nie wskazać pewnych dziedzin naszego życia, gdzie naruszenie ładu moralnego jest szczególnie groźne. Pragniemy więc zwrócić waszą uwagę, najmilsi, na zjawisko, które zagraża wprost egzystencji naszego Narodu, a mianowicie na brak poszanowania dla poczętego i rodzącego się życia. Nie możemy wyraźnie nie wskazać na zagrożenia chrześcijańskiego charakteru małżeństwa i rodziny, która jako «Kościół domowy», przez sakramentalną więź i wiarę wspólną małżonków oraz przez chrześcijańskie wychowanie dzieci, powinna dawać świadectwo Chrystusowi, przekazywać i podtrzymywać wiarę. Nie możemy wreszcie pominąć potwornego w swych rozmiarach zjawiska, jakim jest alkoholizm, przybierający już formę powolnego samobójstwa jednostek i społeczeństwa" (*Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, t. 1, Michalineum, Marki 2003).

W grudniu 1978 roku minister Kazimierz Szablewski, szef Zespołu do spraw Stałych Kontaktów Roboczych ze Stolicą Apostolską, w czasie wizyty w Sekretariacie Stanu Stolicy Apostolskiej przekazał informację, że Ojciec Święty nie będzie mógł przyjechać do Polski z okazji dziewięćsetlecia śmierci św. Stanisława. Sugerował, aby wizyta odbyła się w późniejszym terminie, na przykład w roku 1982 z okazji sześćsetlecia sanktuarium jasnogórskiego. 12 stycznia 1979 roku w Natolinie doszło do rozmowy Stanisława Kani z bp. B. Dąbrowskim. Jak się wydaje, decyzja o przyjeździe Papieża była już wówczas przesądzona. Nie było natomiast porozumienia w kwestii terminu oraz miejsc, które Jan Paweł II miałby odwiedzić. Kania kategorycznie odrzucił możliwość przyjazdu Ojca Świętego do Krakowa na uroczystości św. Stanisława. Niewiele wiemy o dyskusji, która w tym czasie toczyła się w kierownictwie PZPR. Z pewnością nie wszyscy członkowie partyjnej elity byli zwolennikami zaproszenia Papieża do Polski. Wspominał o tym premier Piotr Jaroszewicz w czasie rozmowy z biskupem Dąbrowskim. „Są w naszej partii dogmatycy – mówił – którzy nie potrafią pewnych rzeczy zrozumieć, dlatego są naciski. Ten krąg się rozszerza i musimy się liczyć z sąsiadami, którzy mają inny punkt widzenia; razem z tow. Gierkiem przełamaliśmy opory. Musimy się liczyć z naszymi sojusznikami i ich uwrażliwieniami, dlatego proces normalizacji przebiega powoli”[36].

Ostateczne rozstrzygnięcie zapadło w czasie rozmowy kardynała Wyszyńskiego z Edwardem Gierkiem 24 stycznia 1979 roku. W oficjalnym komunikacie napisano między innymi, że „kontynuowano wymianę poglądów na najważniejsze sprawy narodu i Kościoła, które mają doniosłe znaczenie dla właściwego układania stosunków oraz współdziałania Kościoła i państwa”[37]. Ustalono wówczas, że wizyta odbędzie się w roku 1979, ale jej dokładny termin miał być jeszcze przedmiotem negocjacji.

Strona kościelna od początku podkreślała, że wolą Ojca Świętego jest wzięcie udziału w uroczystościach dziewięćsetnej rocznicy śmierci św. Stanisława, a więc w dniach 12 i 13 maja 1979 roku. Pierwotnie Episkopat zakładał, że wizyta trwać będzie trzy, cztery dni, a Papież odwiedzi jedynie Warszawę, Częstochowę i Kraków. W czasie styczniowej rozmowy z Księdzem Prymasem, E. Gierek dowodził, że majowy termin wizyty wywoła wzburzenie partyjnych dogmatyków i nada pielgrzymce charakter polityczny. Prosił zatem o zmianę tego terminu[38].

---

[36] Cyt. za: R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i narodu...*, s. 349-353.

[37] A. M i c e w s k i, *Kardynał Wyszyński. Prymas i Mąż Stanu*, Éditions du Dialogue, Paris 1982, s. 399

[38] Z dokumentów partyjnych wynikało, że dla aktywu PZPR postać św. Stanisława była symbolem pragnienia dominacji Kościoła nad państwem. Por. Ł. K a m i ń s k i, *PZPR wobec pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 roku*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2002, nr 7(18), s. 39n.

14 lutego 1979 roku powstała państwowo-kościelna komisja do spraw organizacji wizyty papieskiej. W jej skład weszli: Stanisław Kania, Kazimierz Kąkol, Józef Czyrek oraz Aleksander Merker, a także – jako przedstawiciele strony kościelnej – abp Franciszek Macharski, bp Bronisław Dąbrowski oraz ks. Alojzy Orszulik. Powołanie tego zespołu przesądzało o terminie wizyty jeszcze w tym samym roku. Dlatego 22 lutego Prymas Polski w imieniu Konferencji Episkopatu Polski skierował oficjalny list do Jana Pawła II, wyrażając wdzięczność Papieżowi za jego gotowość odwiedzenia Polski i Kościoła w naszym kraju.

Propozycje nowego terminu wizyty zostały przedstawione Ojcu Świętemu w lutym 1979 roku, w czasie wizyty biskupa Dąbrowskiego w Rzymie. Papież zaakceptował termin czerwcowy. 28 lutego odbyło się spotkanie biskupa Dąbrowskiego z S. Kanią i w trakcie tego spotkania potwierdzone zostały dotychczasowe ustalenia, a przede wszystkim ostateczny termin wizyty: 2-10 czerwca 1979 roku.

Po trzech miesiącach sporów wokół daty przyjazdu Papieża 2 marca 1979 roku wydany został oficjalny komunikat Episkopatu o wizycie Ojca Świętego w Polsce. Tego samego dnia Przewodniczący Rady Państwa Henryk Jabłoński wystosował oficjalne zaproszenie do Jana Pawła II. O ideowych łamańcach, które towarzyszyły tej decyzji, świadczy najlepiej ton listu H. Jabłońskiego: „Jestem przekonany – pisał Przewodniczący Rady Państwa – że pobyt Waszej Świątobliwości w Polsce w roku czterdziestej rocznicy hitlerowskiej agresji na nasz kraj ojczysty, rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej, zaowocuje wzmożonymi wysiłkami na rzecz urzeczywistnienia szczytnych ideałów pokoju, współżycia i współpracy między narodami, niezależnie od ich ustrojów i systemów politycznych, w duchu szacunku dla człowieka”[39]. Dalsze uzgodnienia poczyniono w czasie wizyty arcybiskupa Casaroliego, sekretarza Rady do Spraw Publicznych Kościoła w Polsce, w marcu 1979 roku. Chociaż oficjalny komunikat po wizycie abp. A. Casaroliego nie przynosił żadnych nowych informacji na temat pielgrzymki, jednak sam arcybiskup napisał w swych wspomnieniach, że zasadniczym celem jego przyjazdu do Polski było właśnie przygotowanie wizyty. Zwraca on uwagę na fakt, że polityczna odpowiedzialność za przygotowanie wizyty spoczywała na Stanisławie Kani[40].

Trwały natomiast jeszcze spory o miejsca, które Ojciec Święty miałby odwiedzić w czasie swojej wizyty. Strona kościelna proponowała, aby w programie pielgrzymki znalazły się także Trzebnica (grób św. Jadwigi Śląskiej) oraz sanktuarium maryjne w Piekarach Śląskich, gdzie kardynał Wojtyła przez szereg lat wygłaszał homilie w czasie stanowych pielgrzymek mężczyzn i młodzieży mę-

---

[39] *List Przewodniczącego Rady Państwa Henryka Jabłońskiego do Papieża Jana Pawła II w związku z zaproszeniem do Polski*, w: Raina, *Kościół w PRL*, t. 3, s. 129.

[40] Por. C a s a r o l i, dz. cyt., s. 233.

skiej. Władze nie zaakceptowały jednak żadnego z tych punktów. Ostatecznie 8 maja 1979 roku opublikowany został komunikat Sekretariatu Episkopatu Polski o programie wizyty.

Jednocześnie w dokumentach wewnętrznych kierownictwo PZPR uspokajało „doły", podkreślając, że „nie ma mowy o żadnych ustępstwach na rzecz innego światopoglądu – partia zachowuje swoją pełną tożsamość ideologiczną"[41]. W Ministerstwie Spraw Wewnętrznych powołany został specjalny sztab, przygotowujący operację „Lato 79", czyli szereg operacyjnych przedsięwzięć wobec osób uznanych za groźne dla państwa w czasie papieskiej wizyty.

SIŁA BEZSILNYCH

Papieska pielgrzymka nie przyniosła przełomu w relacjach Kościół-państwo. W trakcie rozmowy ze Stanisławem Kanią (20 października 1979 roku) biskup Dąbrowski konstatował, że pomimo oczekiwań na to, że papieska wizyta stanie się impulsem do poszukiwania nowych rozwiązań w tej kwestii, rzeczywistość nie spełniła tych nadziei. „Normalizacja nie posuwa się – mówił biskup Dąbrowski – notuje się raczej zastój i przyhamowania. Na próżno czeka się na pozytywny stosunek do postulatów Kościoła"[42].

Brak natychmiastowych pozytywnych rezultatów papieskiej pielgrzymki nie powinien jednak dziwić. Szok, jakim było dla władz przyjęcie zgotowane Janowi Pawłowi II przez naród, komentowano nie tylko w Polsce. W takiej atmosferze Gierek i jego otoczenie nie mogli poszukiwać dalszych kompromisów z Kościołem, zwłaszcza, że aktyw partyjny wręcz kipiał z oburzenia. Także z Moskwy napływały sygnały świadczące o niezadowoleniu z rezultatów pielgrzymki. Podobne reakcje nadchodziły również z innych krajów socjalistycznych, a zwłaszcza z Czechosłowacji. Aby powstrzymać masowy przyjazd Czechów i Słowaków do Polski w czasie pobytu Ojca Świętego, władze w Pradze zdecydowały się zamknąć czechosłowacko-polską granicę dla ruchu osobowego pod pozorem, że w naszym kraju wybuchła epidemia pryszczycy. Mając świadomość tych nastrojów, kierownictwo PZPR musiało przynajmniej stwarzać wrażenie, że nadal kontroluje sytuację. Jesienią 1979 roku doszło do ponownych napięć w relacjach z Kościołem w związku z ogłoszonymi wówczas planami budowy tunelu w pobliżu Jasnej Góry. Polityka wyznaniowa komunistycznego państwa nie mogła ulec zmianie, jeśli nadal miała opierać się na marksistowskich założeniach ideologicznych. Ten ideowy charakter państwa podkreślono przecież w przyjętej w 1976 roku Konstytucji, stanowiącej, że

---

[41] Cyt. za: Kamiński, dz. cyt., s. 41.

[42] Cyt. za: Raina, *Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i narodu...*, s. 354.

PRL jest państwem socjalistycznym, co należało odczytywać, że jest to państwo dążące do ateizacji społeczeństwa[43].

Pielgrzymka Ojca Świętego, gromadząc miliony Polaków w publicznym akcie wiary, faktycznie rozbiła ramy ówczesnej polityki wyznaniowej. Pokazała, że w polskich warunkach nie sposób zamknąć Kościoła w obrębie murów świątyń, skrępować przepisami administracyjnymi oraz systemem mniej lub bardziej jawnych represji. Okazało się, że papieska pielgrzymka była w pewnym sensie zbiorowym bierzmowaniem narodu, wezwaniem do wiary odpowiedzialnej i świadomie wyznawanej. Stworzyła nową jakościowo sytuację. Społeczność ludzi wierzących, która podczas wizyty Jana Pawła II milionową rzeszą wyległa na ulice i place Polski, zobaczyła, że jest w tym kraju większością. Odrzucono strach i odzyskano poczucie bycia gospodarzem we własnym domu. Budowanie przestrzeni wolności religijnej zaowocowało wsparciem dla działań, których celem było odzyskanie podmiotowości i suwerenności przez naród. W takich okolicznościach narodził się w sierpniu 1980 roku związek zawodowy „Solidarność", który wkrótce stał się wielką siłą społeczną, głosząc program reform znacznie wykraczający poza obszar właściwy dla ruchu związkowego. Nie byłoby tego ruchu bez religijnego przebudzenia społeczeństwa, które nastąpiło w czasie pierwszej papieskiej pielgrzymki.

Sierpień 1980 roku rozpoczął nową epokę w powojennej historii Polski. Po latach okazało się, że wydarzenia sierpniowe stanowią ważną cezurę również w dziejach Europy. Fala strajków, która zapoczątkowała tworzenie się pierwszego w systemie komunistycznym niezależnego ruchu społecznego – Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność". Zaczął się powolny zmierzch komunizmu, zmierzch, którego nie zdołało powstrzymać ani wprowadzenie stanu wojennego w Polsce, ani liczne represje wobec opozycji w całym Bloku Wschodnim.

Nauczanie społeczne Jana Pawła II z pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, stawiające w centrum obronę godności każdego człowieka, zostało szybko podchwycone przez opozycję w Europie Wschodniej, która w osobie Papieża znalazła swego duchowego patrona. Jednocześnie w krajach, gdzie władze szczególnie ograniczyły prawa ludzi wierzących, przede wszystkim w Czechosłowacji, Rumunii, na Węgrzech i na Litwie, powstawały nieformalne środowiska religijne, skupione wokół wyświęcanych w sposób tajny biskupów. Powstające z czasem struktury, nazywane także Kościołem podziemnym, znalazły w opozycji politycznej naturalnego partnera, a często i sojusznika.

Dla Europy podzielonej decyzjami zwycięskiej koalicji podjętymi w Jałcie i Poczdamie pielgrzymka Papieża do Polski była czytelnym sygnałem, że duchowa jedność między Wschodem a Zachodem nadal trwa pomimo istnienia granic oraz ideologicznych i systemowych podziałów. Dla narodów wschodniej

---

[43] Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, LexisNexis, Warszawa 2003, s. 167.

Europy przybycie Jana Pawła II do Ojczyzny było znakiem pamięci i solidarności, duchowym pokrzepieniem oraz możliwością doświadczenia atmosfery wolności i suwerenności. W czasach, gdy tak zwany realizm polityczny nakazywał zachodnim politykom traktować ówczesne podziały polityczne jako niepodważalny kanon myślenia i działania politycznego, wezwanie Jana Pawła II, aby Kościół przekraczał wszystkie istniejące granice i oddychał dwoma płucami – wschodnim i zachodnim, miało siłę prorockiego przesłania zmieniającego ludzką świadomość, zatrważającego polityków, a budzącego nadzieję w sercach prześladowanych i zapomnianych.

Akcentując w czerwcu 1979 roku prawo do wolności wszystkich narodów, Jan Paweł II podkreślał znaczenie ich tożsamości historycznej, mocno zakorzenionej w chrześcijaństwie, budując tym samym nowy punkt odniesienia dla refleksji o nich samych. Dla całego pokolenia wchodzącego w dorosłe życie na początku lat osiemdziesiątych inspiracją stały się słowa Papieża o potrzebie wierności własnym korzeniom, jakże odmiennym od tych, które prezentowano w oficjalnej propagandzie. Jan Paweł II niewątpliwie stał się pionierem odrodzenia narodowego dla narodów Europy Wschodniej, które coraz bardziej roztapiały się w internacjonalistycznej magmie sowieckiego społeczeństwa bez przeszłości i własnej tożsamości.

*

Jesienią 1989 roku waliły się kolejne reżimy komunistyczne w Europie Wschodniej, a najbardziej niezwykłym rysem tych wydarzeń było to, że dokonywały się one bez użycia siły, w zgodzie z papieskim wezwaniem o przemianę serc, ale też o przebaczenie i pojednanie. Ten niezwykły w najnowszych dziejach świata proces otrzymał pierwszy impuls w czasie kilku czerwcowych dni 1979 roku, kiedy do Polski przybył Jan Paweł II.

Wojciech ZAGRODZKI CSsR

DYNAMIKA NAUCZANIA JANA PAWŁA II W POLSCE WOBEC ZMIENIAJĄCEGO SIĘ KONTEKSTU SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO

Prawda o godności osoby ludzkiej jest jednym z zasadniczych tematów nauczania Jana Pawła II nie tylko w Polsce, ale także w przekroju całego pontyfikatu. Szczególną wagę ma jednak głoszone przez Jana Pawła II teologiczne uzasadnienie wartości człowieka. Ostateczną racją uznania godności człowieka jest sam Bóg. Godność ludzka zostaje objawiona przede wszystkim w tajemnicy stworzenia i Odkupienia. To właśnie w tym kontekście zostały wypowiedziane niezwykłe słowa: „Człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa".

Orędzie Ewangelii jest orędziem uniwersalnym. Uniwersalizm Ewangelii wyraża się między innymi w tym, że jej przesłanie pozostaje aktualne niezależnie tak od czasu, jak i od kontekstu kulturowego, w którym jest głoszone. Dwutysiącletnia historia Kościoła jest tego faktu wymownym świadectwem. Czy wobec tego można mówić o dynamice nauczania Kościoła na przestrzeni wieków, a tym bardziej o dynamice nauczania Jana Pawła II w Polsce na przestrzeni „zaledwie" dwudziestu pięciu lat?

Kilka lat temu pewien człowiek zapytał mnie, zwracając się w ten sposób do wszystkich pełniących posługę Słowa w Kościele: „Jak wy [księża] to robicie? Od dwóch tysięcy lat Kościół głosi niezmiennie tę samą prawdę, a kiedy się was słucha, można odnieść wrażenie, że ona jest ciągle nowa i się nie starzeje, gdyż pozostaje aktualna również dzisiaj?". Owszem, można wskazać wiele źródeł uniwersalizmu Ewangelii głoszonej przez Kościół. Niewątpliwie trzeba wśród nich podkreślić decydującą moc samej prawdy w niej zawartej. Duże znaczenie należy jednak przyznać również podejmowanej pod natchnieniem Ducha Świętego pracy kaznodziejów, którzy realizują swoją posługę w myśl zasady sformułowanej przez Sobór Watykański II: „Przepowiadanie [...] winno [...] wyjaśniać słowo Boże nie w sposób tylko ogólny i abstrakcyjny, lecz dostosować odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia"[1].

Lata pielgrzymek Jana Pawła II do ojczyzny (1979-2002) były zarazem latami wielkiego przełomu w najnowszej historii Polski, w wyniku którego zaistniała radykalnie nowa sytuacja polityczna i społeczna, czyli także nowe warunki życia. W tym sensie rok 1989 (jako owoc wydarzeń wcześniejszych, a bezpośrednio wydarzeń z lat 1980-1981) stanowi wyraźną cezurę czasową.

---

[1] Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 4.

Próbując opisać, w jaki sposób Jan Paweł II dostosowuje „odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia", dostrzegamy dwa okresy jego nauczania w Polsce, wyznaczone przez rok 1989.

Należy pamiętać, że stając na polskiej ziemi, Ojciec Święty zawsze przybywa jako pasterz Kościoła powszechnego. Dlatego myśli nie tylko o Polsce i o Polakach, ale pragnie widzieć perspektywę całego Kościoła. Jego nauczanie z natury rzeczy ma charakter uniwersalny, czego ślady można odnaleźć zwłaszcza w papieskich homiliach[2]. W niniejszych rozważaniach skoncentruję się przede wszystkim jednak na wydobyciu pewnych specyficznych akcentów stawianych przez Jana Pawła II w jego wypowiedziach podczas pielgrzymek do ojczyzny zarówno przed rokiem 1989, jak i po tej dacie w kontekście zmieniającej się sytuacji w Polsce.

PRZED ROKIEM 1989: O PODMIOTOWOŚĆ NARODU

Pierwsze papieskie pielgrzymki przypadły na lata schyłku dyktatury komunistycznej w Polsce. Oczywiście ostatnie lata PRL-u można tak jednoznacznie określić dopiero z perspektywy 2004 roku. Natomiast wtedy, w latach siedemdziesiątych, a nawet w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku niewielu ludzi w Polsce przypuszczało, że radykalna zmiana ustroju nadejdzie w naszym kraju w ciągu zaledwie kilku czy kilkunastu lat.

Nie sposób krótko przedstawić całej niezwykle skomplikowanej ówczesnej sytuacji. Z konieczności zatem trzeba poprzestać na zauważeniu zaledwie niektórych istotnych jej aspektów. Był to czas, w którym zdecydowana większość narodu polskiego została uprzedmiotowiona, a zatem pozbawiona wpływu na bieg spraw państwowych. Co więcej, protektorat Związku Radzieckiego rodził w Polakach przekonanie o braku jakichkolwiek możliwości odzyskania podmiotowości narodowej. Sterowana centralnie gospodarka okazała się niewydolna, co w świadomości dużej części społeczeństwa rodziło kompleks niższości wobec państw wysoko rozwiniętych i wywoływało panujące po dzień dzisiejszy przekonanie: „polskie znaczy gorsze". Puste półki w sklepach, ubóstwo wielu rodzin, zależność od dobrej lub złej woli urzędników, strach przed inwigilacją ze strony urzędu bezpieczeństwa – to kolejne cechy charakterystyczne tamtego okresu. Największe spustoszenie dokonało się jednak w ludzkich duszach. Sytuacja zmuszała wielu ludzi do podwójnego życia, czyli do zachowań niezgodnych z własnym sumieniem. System pracy nie mobilizował do żadnego twórczego wysiłku. Ograniczenia obecności religii w życiu publicznym nie tylko

---

[2] Por. np. Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 598n.

powodowały postępującą laicyzację, ale także rodziły świadomość, że religia nie ma racji bytu poza murami świątyń i domów poszczególnych rodzin. Inne cechy charakterystyczne tamtego okresu to: istnienie cenzury państwowej, brak wolnej prasy, zafałszowanie historii nauczanej w szkole, eliminowanie z kultury wszystkiego, co miało związek z chrześcijaństwem, a przede wszystkim panowanie filozofii pozwalającej na poświęcenie człowieka dla dobra społeczeństwa.

W tym pierwszym okresie papieskich pielgrzymek do ojczyzny miały miejsce dwa niezwykle ważne fakty historyczne, które mocno naznaczyły warunki życia Polaków w tamtym czasie: wydarzenia związane z sierpniem 1980 roku, które doprowadziły do podpisania porozumienia z rządem, oraz wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku. O ile te pierwsze wydarzenia były przebudzeniem nadziei społeczeństwa na odzyskanie choćby odrobiny wolności, o tyle wprowadzenie stanu wojennego oprócz cierpienia wielu osób przyniosło powrót frustracji i zniechęcenia, a także poczucie nieodwracalności sytuacji, w której Polska znajdowała się od kilkudziesięciu lat.

W jaki sposób Jan Paweł II reagował swoim orędziem na te wydarzenia? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Ojciec Święty – wbrew oczekiwaniom niektórych środowisk – nie podjął bezpośredniej polemiki ze zwolennikami ustroju, który był przecież sprzeczny z nauczaniem społecznym Kościoła. W tej postawie Papieża można odnaleźć wyraźny drogowskaz dla współczesnych kaznodziejów, w jaki sposób w swoim przepowiadaniu powinni podejmować problematykę społeczną. Podobna zasada została wyrażona w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary opublikowanym 24 listopada 2002 roku: „Urząd Nauczycielski Kościoła nie zamierza sprawować władzy politycznej ani odbierać katolikom prawa do wolności opinii w konkretnych sprawach. Pragnie natomiast – zgodnie z właściwą sobie misją – kształtować i oświecać sumienia wiernych”[3].

Ojciec Święty natomiast w swoim nauczaniu przypomniał przede wszystkim prawdę o godności osoby ludzkiej. Kard. Avery Dulles zauważa, że to właśnie papieskie nauczanie o człowieku stanowiło najbardziej skuteczną polemikę z marksistowskim materializmem[4], fundamentem panującego wówczas systemu politycznego. Ojciec Święty mówił o tym, że człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem dzięki swojemu wolnemu czynowi, również poprzez podejmowaną pracę; to właśnie stanowi o wyjątkowej godności pracy. Z antropologii teologicznej Jana Pawła II warto wydobyć jeszcze jeden wątek, który w owym okresie nabierał szczególnego znaczenia. Dzięki wolności, odpowiedzialności i wierności prawdzie – mówił Papież – człowiek zdolny jest do nieustannego

---

[3] Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 2, s. 52n.

[4] Por. A. Dulles SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 37n.

przekraczania samego siebie, pozostając na drodze rozwoju do pełni człowieczeństwa. Takie uzasadnienie potrzeby trwania w wierności wartościom moralnym niezależnie od sytuacji zewnętrznych zabrzmiało szczególnie wymownie w kontekście powszechnej w Polsce „podwójności" życia[5]. W okresie po roku 1989 wołanie o moralność życia osobistego pozostało nie mniej aktualne, ale już w nieco innym kontekście: wobec narastającego liberalizmu i związanego z nim relatywizmu moralnego.

Prawda o godności osoby ludzkiej jest jednym z zasadniczych tematów nauczania Jana Pawła II nie tylko w Polsce, ale także w przekroju całego pontyfikatu[6]. W nauczaniu tym ważne jest jednak nie tylko samo przypomnienie wartości człowieka, ale przede wszystkim wskazanie na jej źródła. Jan Paweł II nie unika argumentacji filozoficznej, co przypuszczalnie jest nie tylko owocem jego pracy naukowej w Lublinie i Krakowie, ale wynika również z faktu, że adresatami jego przemówień są, obok katolików, inni ludzie, określani niekiedy terminem „ludzie dobrej woli". Szczególną wagę ma jednak głoszone przez Jana Pawła II teologiczne uzasadnienie wartości człowieka. Ostateczną racją uznania godności człowieka jest sam Bóg. Godność ludzka zostaje objawiona przede wszystkim w tajemnicy stworzenia i Odkupienia[7]. To właśnie w tym kontekście zostały wypowiedziane niezwykłe słowa: „Człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa"[8]. A jeśli tak, to znaczy, że religia chrześcijańska nie prowadzi do alienacji człowieka, jak głosiła wszechobecna i propagowana w ówczesnej Polsce filozofia marksistowska, ale wprost przeciwnie: to właśnie religia chrześcijańska przynosi pełne objawienie tajemnicy osoby ludzkiej.

Wśród elementów powracających w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny przed rokiem 1989 trzeba ponadto przywołać niezwykle ważne dla każdego Polaka przesłanie o możliwości i potrzebie dokonania fundamentalnej syntezy w „podzielonym" ludzkim życiu, we wszystkich wymiarach bytowania człowieka. Papież przypominał o nierozerwalnej jedności tego co Boże, i tego, co ludzkie, o potrzebie miłości do każdego człowieka, niezależnie od jego przekonań religijnych czy światopoglądu, o potrzebie umiłowania własnego narodu oraz poszukiwania jedności i współpracy pomiędzy różnymi narodami, a także wzywał do odnalezienia jedności między pracą i mod-

---

[5] Por. Jan Paweł II, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Homilia w czasie liturgii Słowa podczas spotkania z młodzieżą na Westerplatte, Gdańsk, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 2.

[6] „Czyż ktoś na świecie może się jeszcze dziwić, że [...] ten Papież pierwszą encyklikę swego pontyfikatu zaczął od słów *Redemptor hominis* – i że poświęcił ją w całości sprawie człowieka, godności człowieka, zagrożeniom człowieka – prawom człowieka wreszcie!" Tenże, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia podczas Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, s. 683.

[7] Por. W. Zagrodzki CSsR, *Człowiek drogą Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*, Homo Dei, Kraków 2002, s. 36-57.

[8] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 599.

litwą[9]. Każdy, kto pamięta czas zimnej wojny i intensywnej propagandy skierowanej przeciwko tak zwanemu imperializmowi narodów zachodnich, kto pamięta okres eliminowania sacrum z przestrzeni życia publicznego i zamykania go w sferze życia prywatnego, doskonale rozumie znaczenie papieskiego wezwania do łączenia w jedno różnych wymiarów życia ludzkiego.

Nie można nie zwrócić uwagi na wątek narodowy, tak bardzo obecny w nauczaniu Jana Pawła II w pierwszym okresie pielgrzymek do ojczyzny (zwłaszcza w roku 1979)[10]. Warto w tym punkcie zastanowić się, dlaczego przed rokiem 1989 Jan Paweł II znacznie częściej odwoływał się do wartości narodu[11], podczas gdy po przełomie roku 1989 proporcjonalnie więcej uwagi poświęcał zagadnieniu kształtowania oblicza życia państwowego. Nie będzie jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Można jedynie przypuszczać, że w tym pierwszym okresie, świadomie unikając polemiki ze strukturami państwowymi, Papież chciał przebudzić w Polakach poczucie narodowej dumy, pragnął poderwać naród do wejścia na drogę do odzyskania praw odebranych mu przez państwo.

Niewątpliwie nie był to jedyny cel papieskiego nauczania o narodzie. Celem pierwszorzędnym było z pewnością przypomnienie znaczenia wspólnoty narodowej dla życia osobowego człowieka: „Nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnocie, którą jest jego naród"[12]. A naród dzięki kulturze może żyć swoim życiem nawet wtedy, kiedy zostaje pozbawiony właściwych sobie struktur państwowych, o czym wyraźnie przekonuje historia Polski z okresu rozbiorów. Nie mając suwerenności państwowej, naród może odnaleźć oparcie w ustroju hierarchicznym Kościoła[13]. W ten sposób wprowadzał Ojciec Święty myśl o jedności narodu i Kościoła, wbrew licznie podejmowanym przez władze próbom usunięcia pierwiastka religijnego z wszelkich przejawów życia narodowego. Co więcej, sformułowania takie, jak: „Dzień Zielonych Świąt [...] to początek chrześcijaństwa również w życiu naszego Narodu"[14] czy „dać świadectwo Chrystusowi żyjącemu w duszy

---

[9] Por. np. tenże, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią*, s. 684n. Por. też: W. Arkuszewski, *O wizycie papieża – obserwacje, przeżycia, refleksje*, „Więź" 22(1979), nr 7-8 (255-256), s. 198-203.

[10] Na temat teologii narodu przedstawionej w przemówieniach Jana Pawła II zob. Zagrodzki CSsR, dz. cyt., s. 151-162.

[11] Ojciec Święty całe swoje nauczanie podczas pierwszej pielgrzymki określił nawet „dopełnieniem tej katechezy, którą zapisały w dziejach całe pokolenia naszych przodków i praojców". Jan Paweł II, *Znaczenie katechezy w historii Kościoła* (Przemówienie na błoniach gnieźnieńskich, Gniezno, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, cz. 2, s. 605.

[12] Tenże, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 600.

[13] Zob. tenże, *Znamienna jedność biskupów polskich uznanym źródłem duchowej mocy* (Przemówienie do plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, Częstochowa, 5 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 636-645.

[14] Tenże, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 599.

[...] Narodu"[15] wyraźnie ten związek potwierdzają. A jak się okazało zaledwie rok później, latem 1980 roku, więź Kościoła z narodem stała się potężną siłą narodowego poruszenia pod znakiem solidarności.

Bardzo charakterystyczny był sposób przedstawienia przez Jana Pawła II znaczenia wspólnoty narodowej dla życia człowieka. Oprócz uzasadnienia natury teologicznej i filozoficznej trzeba dostrzec również fakt osobistego świadectwa, które Ojciec Święty wielokrotnie składał, podkreślając, że fakt jego polskiego pochodzenia wycisnął istotne znamię na całej jego osobowości i formacji duchowej[16]. „Polskość" Papieża wcale jednak nie przeszkadza mu w pełnieniu uniwersalnej misji względem Kościoła powszechnego. Wymownym świadectwem przywiązania Ojca Świętego do ojczyzny może być fakt, że w adresowanym do całego Kościoła dokumencie o tak wysokiej randze, jak encyklika, wspomina on Niegowić, miejsce swojej pierwszej posługi kapłańskiej[17]. W ten sposób Papież „z dalekiego kraju"[18] zdawał się uświadamiać swoim rodakom, że Polska nie jest krajem dalekim, że jest ona krajem narodu współtworzącego oblicze świata. Co więcej, już od pierwszej pielgrzymki Jan Paweł II ukazuje Polakom bogactwo ich wiary jako dar, który winni odważnie proponować innym narodom[19]. Odnalezienie własnej tożsamości narodowej, bogactwa własnej kultury, miało również być dla Polaków drogą do odnalezienia własnego miejsca pośród narodów świata.

Wiele innych wątków ważnych dla Polaków w latach osiemdziesiątych podjął Ojciec Święty podczas swoich trzech pierwszych pielgrzymek do ojczyzny. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zalecenie, które Jan Paweł II skierował do Episkopatu Polski, mówiąc o konieczności prowadzenia wytrwałego, ale stanowczego dialogu z władzą państwową, jak również konsekwentnej budowy ładu moralnego zarówno w życiu poszczególnych osób i rodzin, jak i w wymiarze społecznym[20].

Szczególny wątek papieskiego nauczania podczas trzech pierwszych pielgrzymek do ojczyzny stanowiło skierowane do narodu orędzie nadziei. Przekonanie o nieodwracalności sytuacji, w której po drugiej wojnie światowej znaleźli się Polacy, było bardzo mocne. Poczucie bezsilności spotęgowało jeszcze wprowadzenie 13 grudnia 1981 roku stanu wojennego. Jan Paweł II

---

[15] T e n ż e, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia podczas Mszy św. w katedrze gnieźnieńskiej, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 609.

[16] Por. np. t e n ż e, *Pozdrawiam was w imieniu Chrystusa* (Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 591-593.

[17] Por. t e n ż e, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 8.

[18] T e n ż e, *Z dalekiego kraju* (Pierwsze pozdrowienie skierowane do wiernych, Watykan, 16 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 1.

[19] Por. t e n ż e, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 598n.

[20] Por. t e n ż e, *Znamienna jedność biskupów polskich uznanym źródłem duchowej mocy*, s. 642-644.

postawił wówczas diagnozę: „w tym dziejowym momencie nadzieja jest najbardziej zagrożona”[21]. Wielokrotnie również Ojciec Święty powtórzył w Polsce słowa, którymi rozpoczął swój pontyfikat: „Nie lękajcie się!”[22]. Papieskie nauczanie o nadziei nie tylko jest wezwaniem do przezwyciężenia w człowieku lęków, frustracji, rozczarowań i zniechęcenia, ale przede wszystkim stanowi wskazanie na fundament chrześcijańskiej nadziei. Jest nim Jezus Chrystus, a zwłaszcza Jego tajemnica paschalna, w której zwycięża On zło. Nauczanie papieskie wskazuje również na doświadczenie opatrzności Bożej w historii ludzkości, które pozwala z ufnością patrzeć w przyszłość[23]. Nadzieja jest potrzebna, by człowiek miał odwagę przekraczać rzeczywistość zastaną, by miał odwagę „pójść także w tym kierunku, w którym dotąd jeszcze nikt nie poszedł”[24]. Tak przeżywanej nadziei Ojciec Święty daje świadectwo własną osobą: „Papież – zauważa jeden z komentatorów – [...] co chwila nieomal robi rzeczy, których nie tylko on sam nigdy nie robił, ale których żaden papież [...] nie robił. [...] Uświadomienie sobie tego ryzyka może przerażać, odpowiedzialność może przygniatać. Jego nie przygniata. [...] Jego odpowiedzialność jest współodpowiedzialnością z Chrystusem, opiera się zatem na zaufaniu i uznaniu własnej ograniczoności”[25]. Taką nadzieję Jan Paweł II pragnął w tych trudnych latach wszczepić w serca Polaków.

PO ROKU 1989: O PODMIOTOWOŚĆ SPOŁECZNĄ

Rok 1989 był rokiem przełomu. Naród polski odzyskał wpływ na skład polskiego parlamentu. Po raz pierwszy od dziesięcioleci mógł głosować na swoich przedstawicieli również w senacie. Wprawdzie nie były to całkowicie wolne wybory, gdyż przestrzeń wolności obejmowała zaledwie trzydzieści pięć procent polskiego parlamentu, niemniej nawet ta częściowa wolność była czymś nowym w rzeczywistości polskiego życia politycznego i społecznego. Być może wtedy, w roku 1989, nie wszyscy jeszcze w pełni zdawali sobie sprawę z tego faktu. Kolejne przemiany w Polsce doprowadziły do całkowicie wolnych wyborów w roku 1990. W pierwszych słowach wypowiedzianych do narodu polskiego podczas

[21] Tenże, *O zwycięską nadzieję proszę dla moich rodaków* (Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 9.

[22] Tenże, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”* (Przemówienie podczas uroczystego obrzędu na rozpoczęcie misji Najwyższego Pasterza, Watykan, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 15.

[23] Por. Zagrodzki CSsR, dz. cyt., s. 100-106.

[24] Jan Paweł II, *Pożegnanie z Ojczyzną* (Przemówienie na lotnisku w Balicach, Kraków, 9 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 715.

[25] K. Jedliński, *O wizycie papieża – obserwacje, przeżycia, refleksje*, „Więź” 22(1979) nr 7-8 (255-256), s. 226n.

pielgrzymki w roku 1991 Jan Paweł II nie pozostawił żadnych wątpliwości: „W słowach waszego powitania usłyszałem znowu głos mojej ojczyzny. Jest to głos nowy. Daje on świadectwo Rzeczypospolitej suwerennego narodu i społeczeństwa. Przez wiele lat czekaliśmy na to, aby ten głos mógł zabrzmieć w całej swojej autentyczności”[26]. Odzyskana wolność domagała się dobrego jej zagospodarowania. Wskazanie drogi dobrego wykorzystania tej wolności okazało się szczególnie ważnym udziałem Ojca Świętego w kształtowaniu kolejnego ważnego okresu w historii narodu polskiego. Bardzo znaczącą wymowę miało powtórzone w roku 1991 wołanie: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię”[27], wypowiedziane w Warszawie dwanaście lat wcześniej. Ojciec Święty sam wyjaśnił sens tego powtórzenia, podkreślając: „Bardzo potrzebuje odnowy ta ziemia”[28].

Historia Polski po roku 1989 bardzo szybko ujawniła nowe zagrożenia, które jeszcze kilka lat wcześniej trudno było przewidzieć. Zagubiła się idea solidarności, która zjednoczyła świat pracy po wydarzeniach sierpnia 1980 roku. Każdy kolejny rok w dziejach nowej Rzeczypospolitej pogłębiał rozczarowanie większej części społeczeństwa, na którą przerzucono ciężar dźwigania kosztów reformy gospodarczej, chociaż potrzeby samej reformy nikt przecież nie kwestionował. Malała siła nabywcza pieniądza, malały realne zarobki, wielu ludzi utraciło pracę (bezrobocie było nową rzeczywistością, z którą wielu, przyzwyczajonych przez lata do bezpiecznego miejsca pracy, zupełnie nie umiało sobie poradzić), a równocześnie nieliczni gromadzili niemałe majątki. Pogłębiająca się nierówność pomiędzy różnymi warstwami społeczeństwa była zaledwie jednym z wielu objawów zagubienia idei solidarności. Przywódcy polityczni, niegdyś występujący pod wspólnym szyldem „Solidarności”, podzielili się, tworząc dużą liczbę niewielkich partii, co powodowało dezorientację znacznej części społeczeństwa. Trzeba również zwrócić uwagę na fakt, że wielu Polaków, wychowanych w systemie totalitarnym, zostało przyzwyczajonych do bierności w życiu publicznym i nie wykazywało żadnej aktywności. Ponadto otwarcie Polski na kontakty ze światem zachodnim po roku 1989 oznaczało otwarcie drogi nie tylko dla nowoczesnej myśli technicznej, ale także dla różnego rodzaju filozofii. Jednocześnie, mimo deklarowanej wolności słowa, nie wszyscy mieli jednakowy dostęp do środków społecznego przekazu. Stąd bardzo szybko w ludzkich postawach można było dostrzec owoce propagowanych idei konsumizmu, relatywizmu etycznego czy wreszcie ruchów zmierzających do całkowitej laicyzacji życia.

W taką to polską rzeczywistość Jan Paweł II wniósł przede wszystkim swoją refleksję nad wolnością. Przypomniał, że wolność musi być związana z prawdą, a zwłaszcza z prawdą moralną. „Wolność przez prawdę. Nigdy poza prawdą.

---

[26] Jan Paweł II, *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi* (Przemówienie powitalne na lotnisku w Koszalinie, 1 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 3.

[27] Tamże, s. 4.

[28] Tamże.

Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem"[29] – myśl tę Ojciec Święty wypowiadał niezliczoną ilość razy i w różnych formach. Niejednokrotnie przestrzegał również przed wielkim zagrożeniem dla wolności, jakim jest relatywizm moralny: „Zagrożeniem jest klimat relatywizmu. Zagrożeniem jest rozchwianie zasad i prawd, na których buduje się godność i rozwój człowieka. Zagrożeniem jest sączenie opinii i poglądów, które temu rozchwianiu służą"[30]. To prawda, że problem relatywizmu nie pojawił się nagle dopiero w czasach po odzyskaniu wolności, po roku 1989 jednak jawi się on jako szczególnie ważne wyzwanie, z którym musi zmierzyć się każdy Polak. Być może właśnie z tego powodu w kolejnych pielgrzymkach do ojczyzny nauczanie moralne należy do najistotniejszych wątków papieskiej katechezy. Warto przypomnieć, że podczas pielgrzymki w roku 1991 nauczanie Jana Pawła II było zbudowane na schemacie Dekalogu, w roku 1995 bardzo zdecydowanie został postawiony problem wierności sumieniu, a w 1999 motywem przewodnim wypowiedzi Papieża były ewangeliczne błogosławieństwa.

Jan Paweł II od samego początku polskiej demokracji dostrzegał niebezpieczeństwo spustoszenia, jakie w osobie ludzkiej powoduje relatywizm moralny. Swoim spojrzeniem sięgnął jednak jeszcze głębiej, zwracając uwagę, że „na dnie chodzi o to jedno: wolność, do której Chrystus nas wyzwolił, czy też wolność od Chrystusa? To są te dwie drogi, którymi idzie i pójdzie na pewno Europa"[31]. Wybór wolności od Chrystusa prowadzi do samoubóstwienia człowieka, czyli w konsekwencji do podporządkowania prawdy wolności. Można wtedy mówić o absolutyzacji wolności, której przyznana zostaje moc stanowienia o prawdzie, także o prawdzie moralnej. W kontekście nasilających się procesów laicyzacji szczególne znaczenie należy przypisać papieskiej diagnozie, według której korzeniem zagubienia wartości moralnych jest ostatecznie podstawowy wybór życia poza chrześcijaństwem, poza Chrystusem. Oznacza to, że osłabienie życia moralnego nie tylko jest owocem ludzkiej słabości, ale – co jest jeszcze groźniejsze – wyrasta z odrzucenia już na płaszczyźnie teoretycznej stałego punktu odniesienia, którym są Boże przykazania. Dlatego też w swoim nauczaniu Ojciec Święty wielokrotnie podejmuje próbę przekonywania, że „Boże prawo moralne jest dane człowiekowi i dane równocześnie dla człowieka: dla jego dobra [...]. Oto Dekalog: dziesięć słów. Od tych dziesięciu prostych słów zależy przyszłość człowieka i społeczeństw. Przyszłość narodu, państwa, Europy, świata"[32].

---

[29] Tenże, *Wielka praca nad mową* (Homilia podczas Mszy św., Olsztyn, 6 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 67.

[30] Tenże, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna*, s. 2.

[31] Tenże, *Wielka praca nad mową*, s. 67.

[32] Tenże, *Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną* (Homilia podczas Mszy św. odprawionej przy kościele Świętego Ducha, Koszalin, 1 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 7n.

Kolejnym ważnym polem nauczania Jana Pawła II w Polsce po roku 1989 jest kwestia moralności w życiu społecznym i wskazywanie na jej fundamenty. Warto zauważyć, że o ile podczas trzech pierwszych pielgrzymek Ojciec Święty większy akcent kładł na kształtowanie oblicza wspólnoty narodowej, o tyle w warunkach rodzącej się polskiej demokracji bardzo odważnie nawoływał do dbałości o moralny kształt życia państwowego. Trzeba pamiętać, że okres przemian w Polsce po roku 1989 był czasem tworzenia nowej gospodarki, nowej ekonomii, nowych struktur państwowych, nowych odniesień społecznych i nowego wizerunku Polski na arenie międzynarodowej. Wiele osób powtarzało wówczas opinie często wyrażane w środkach masowego przekazu, iż najważniejszymi problemami Polski są problemy gospodarcze i ekonomiczne. Tymczasem Jan Paweł II z całą stanowczością podkreślał, że „jednak najbardziej podstawowym problemem pozostaje sprawa ładu moralnego. Ten ład jest fundamentem życia każdego człowieka i każdego społeczeństwa"[33].

Ukazując zasadnicze fundamenty moralności życia społecznego, Ojciec Święty przede wszystkim wskazywał na człowieka, który ze względu na swoją wyjątkową godność winien być celem wszelkiej działalności ludzkiej, w tym także celem działalności państwa: „Zawsze winniśmy pamiętać, że rozwój ekonomiczny kraju musi uwzględniać wielkość, godność i powołanie człowieka. [...] Rozwój i postęp gospodarczy nie może dokonywać się za wszelką cenę! Nie byłby wówczas godny człowieka"[34]. Żaden człowiek nie może być ceną, którą trzeba by zapłacić na przykład za wzrost gospodarczy państwa. Ponadto wśród wyznaczników moralności życia społecznego Ojciec Święty zdecydowanie umieścił prawa człowieka, które wynikają z godności osoby, a nie z nadania państwa – przysługujących człowiekowi praw państwo nie może ani znieść, ani zawiesić, lecz jest powołane do tego, aby je zabezpieczyć. Wśród tych podstawowych uprawnień – podkreślał Jan Paweł II – na pierwszym miejscu znajdują się prawo do życia i prawo do wolności religijnej. Papież przypominał i dopominał się również o prawa rodziny (łącznie z prawem do utrzymania się z pracy własnych rąk) oraz o prawa do rozwoju dla narodu (łącznie z prawem do rozwoju jego własnej kultury, której nie wolno mierzyć wyłącznie kategoriami ekonomicznymi). Rodzina i naród są bowiem podstawowymi wspólnotami każdej społeczności ludzkiej, a państwo jest powołane do tego, aby zabezpieczyć im warunki do godnego życia. Jan Paweł II bardzo wyraźnie upominał się również o wprowadzenie w polską rzeczywistość państwową trzech podstawowych zasad, które powinny kierować życiem społecznym: zasady dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Te trzy zasady należy, zdaniem Ojca Świę-

---

[33] T e n ż e, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka", Skoczów, 22 V 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 7, s. 27.

[34] T e n ż e, *Ubodzy duchem to ludzie otwarci na wielkie sprawy Boże* (Homilia podczas Mszy św., Ełk, 8 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 35.

tego, dopełnić zasadą miłości miłosiernej[35]. Każdy, kto uważnie śledził kolejne lata odradzania się Rzeczypospolitej z pewnością odnajdzie w tych papieskich wskazaniach bezpośrednie odniesienia do konkretnych problemów, z którymi Polska zmagała się w tamtym czasie.

Z postulatem oparcia życia społecznego na mocnym fundamencie moralnym wiąże się sprawa apostolstwa świeckich, do której podczas pielgrzymek do ojczyzny Jan Paweł II nawiązywał z zastanawiającą częstością. Jednym z powodów niewątpliwie jest fakt, że specyficzne powołanie świeckich polega na wzięciu przez nich odpowiedzialności za oblicze świata, w tym także za oblicze państwa. Świeccy są zatem jak gdyby „na pierwszym froncie" misji Kościoła. Niemniej papieskie wezwanie świeckich do czynnego udziału w misji Kościoła wobec świata, ponawiane w kontekście odbudowy życia społecznego w Polsce, znajduje również swoje drugie uzasadnienie. Ojciec Święty dostrzegał, że wielu ludzi w nowych warunkach zachowuje postawę bierności, co z jednej strony jest pozostałością po czasach totalitaryzmu komunistycznego, który uczył pasywności w życiu społecznym, z drugiej zaś wynika z niedowartościowania przesłania misyjnego Kościoła. Dlatego też wielokrotnie powtarzane wezwanie ludzi świeckich do wzięcia odpowiedzialności za swoją rolę w misji Kościoła należy uznać za charakterystyczny rys pielgrzymek do ojczyzny po roku 1989. „Potrzebna nam jest ta inicjatywa apostolska, wieloraka, w różnych dziedzinach, które przedtem były zamknięte, które dziś się powinny otworzyć, a które jeszcze wciąż, wydaje się, nie są dość ogarnięte przez Kościół jako lud Boży, przez Kościół jako świeckich" – mówił Papież do przedstawicieli polskiego laikatu w roku 1991[36].

Czas kształtowania się odnowionego państwa był również niezwykle trudnym czasem dla Kościoła polskiego, który znalazłszy się w nowym kontekście społeczno-politycznym musiał poszukiwać nowego sposobu swojej obecności. O ile w sytuacji Polski powojennej Kościół niejednokrotnie z konieczności spełniał zastępczo pewne funkcje polityczne, pozostając oazą wolności dla Polaków (zwłaszcza dla ludzi nauki i kultury), o tyle po roku 1989 ta funkcja Kościoła straciła na znaczeniu; mimo to jednak nie tylko wśród duchowieństwa, ale także wśród znacznej części wiernych nadal funkcjonowały dawne przyzwyczajenia. Trzeba dostrzec, jak ważną rolę w poszukiwaniu własnego miejsca przez Kościół w Polsce odegrał Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek do ojczyzny. Papieskie nauczanie w tej kwestii jest tak istotne również ze względu na fakt, że słowo Papieża pozostawało autorytetem zarówno dla pasterzy Kościoła, jak i dla wiernych świeckich. Sprzeczne z tym nauczaniem były propagowane przez niektóre środowiska opinie, że misja Kościoła nie-

---

[35] Por. Zagrodzki CSsR, dz. cyt., s. 208-210.

[36] Jan Paweł II, *Kościół jest naszym wielkim wspólnym dobrem* (Przemówienie w konkatedrze św. Jakuba, Olsztyn, 6 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 72.

wiele ma wspólnego z posłannictwem państwa i dlatego Kościół nie powinien ingerować w kwestie społeczne i państwowe. W tej sprawie głos Jana Pawła II zabrzmiał bardzo mocno: „Kościół w Polsce [...] pragnie sprzyjać budowaniu życia społecznego, w tym również regulującego je porządku prawnego, na mocnych podstawach etycznych. [...] Należy to do ewangelicznej misji Kościoła, który w ten sposób wnosi swój specyficzny wkład w dzieło ochrony demokracji u samych jej źródeł”[37]. Zaangażowanie społeczne jest jednym z istotnych wymiarów służby, którą Kościół pełni wobec współczesnego człowieka w myśl sformułowanej przez Jana Pawła II podstawowej zasady, że „człowiek jest drogą Kościoła”[38]. Ostatecznie bowiem i państwo, i Kościół winni służyć człowiekowi i w tym punkcie ich posłannictwo powinno się spotykać i wzajemnie uzupełniać. Wynika stąd postulat współpracy Kościoła i organizacji świeckich (z organizacją państwową włącznie) dla dobra konkretnego człowieka. Istnieje również jednak autonomiczna misja Kościoła w odniesieniu do życia społecznego i Jan Paweł II precyzyjnie ją określa. Przede wszystkim jest to misja prorocka polegająca na jasnym głoszeniu katolickiej nauki społecznej ze wszystkimi jej moralnymi imperatywami, a także na dostrzeganiu zagrożeń dla człowieka. Trzeba podkreślić, że prorocki charakter udziału Kościoła w życiu społecznym nie polega na narzucaniu określonego kształtu życia społecznego, a jedynie (i aż) na apelowaniu do wolności, na ukazywaniu prawdy i wartości – „Metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej”[39]. Samo urzeczywistnienie tych wartości należy już do społeczności świeckiej. Słowo głoszone przez Kościół winno być potwierdzone przez jego czyn miłości, który najmocniej świadczy o afirmacji godności każdego człowieka. Dotyczy to zwłaszcza szeroko pojętej działalności charytatywnej, która powinna być skierowana ku każdemu potrzebującemu człowiekowi niezależnie od jego przynależności religijnej czy społecznej.

PIELGRZYMKA W ROKU 2002: ZACHOWAĆ CHRZEŚCIJAŃSKĄ TOŻSAMOŚĆ

Pielgrzymka Jana Pawła II, która miała miejsce w roku 2002, wyróżnia się wśród wszystkich dotychczasowych pielgrzymek do ojczyzny nie tylko krótszym czasem trwania (co niewątpliwie wiązało się z ograniczeniami fizycznymi

---

[37] T e n ż e, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Przemówienie w parlamencie, Warszawa, 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 52.

[38] T e n ż e, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

[39] T e n ż e, *Nauczanie religii w polskiej szkole* (Przemówienie podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami, Włocławek, 6 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 74.

Ojca Świętego). Stanowi ona bowiem swego rodzaju podsumowanie, a zarazem zaproszenie dla Polaków do poważnego rachunku sumienia z tego, w jakim stopniu dotychczasowa katecheza papieska wygłoszona podczas kolejnych pielgrzymek znalazła swoje odbicie w życiu zarówno poszczególnych osób, jak i całego społeczeństwa. Z tego powodu orędzie skierowane przez Papieża do narodu polskiego w roku 2002 zasługuje na szczególną uwagę.

Podczas tego krótkiego pobytu na polskiej ziemi Jan Paweł II bardzo precyzyjnie postawił diagnozę współczesnej cywilizacji: „Wiek dwudziesty, mimo niewątpliwych osiągnięć w wielu dziedzinach, naznaczony był w szczególny sposób «misterium nieprawości». [...] Człowiek nierzadko żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Uzurpuje sobie prawo Stwórcy do ingerowania w tajemnicę życia ludzkiego. Usiłuje decydować o jego zaistnieniu, wyznaczać jego kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granicę śmierci. Odrzucając Boże prawa i zasady moralne, otwarcie występuje się przeciw rodzinie. Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a jego samego uczynić «wielkim nieobecnym» w kulturze i społecznej świadomości narodów. «Tajemnica nieprawości» wciąż wpisuje się w rzeczywistość świata, w którym żyjemy”[40]. Czyż słowa te nie są wezwaniem także do narodowego rachunku sumienia? Przez tyle lat Ojciec Święty przekonywał przecież, że nie można zbudować przyszłości na negacji Boga. Tymczasem w roku 2002, na progu nowego tysiąclecia, pojawia się problem nawet nie tyle negacji, ile jeszcze bardziej niebezpiecznej marginalizacji Boga. Najgłębszym korzeniem dramatu współczesnego człowieka jest „misterium nieprawości”, które dzisiaj przejawia się w uznawaniu istnienia Boga za zasadniczo nieważną sprawę czy też zbędną hipotezę. Problem Boga przestaje po prostu wchodzić w zakres codziennych trosk człowieka. „Bezrobocie, ubóstwo, wojny, niesprawiedliwość, lęk i zagubienie współczesnego człowieka – to proste konsekwencje życia «tak, jak gdyby Bóg nie istniał»”[41]. Co więcej, zauważmy, że w swojej diagnozie czasów współczesnych Ojciec Święty stwierdza, iż laicyzacja życia jest świadomie prowadzonym procesem („usiłuje się”). Błędem popełnianym przez wiele społeczeństw (w tym także przez Polaków) jest podejmowanie walki ze skutkami zła, na przykład z bezrobociem, przy równoczesnym pominięciu konieczności przezwyciężenia jego źródła, którym jest „misterium nieprawości”.

Stawiając powyższą diagnozę współczesnej cywilizacji, której znamiona są widoczne także w Polsce, Jan Paweł II jednocześnie wskazuje drogę wyjścia. Wyjście jest zasadniczo jedno: nawrócenie. „Misterium nieprawości” może być przezwyciężone jedynie na drodze nawrócenia. Nawrócenie musi się dokonać

---

[40] T e n ż e, *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, bł. Jana Beyzyma, bł. Jana Balickiego i bł. Sancji Janiny Szymkowiak, Kraków, 18 VIII 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 20.

[41] W. Z a g r o d z k i CSsR, *Miłosierdzie – odpowiedź na wyzwania naszych czasów. Refleksja nad orędziem IX pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny*, „Homo Dei” 72(2002) nr 4 (265), s. 14.

zarówno w skali poszczególnych osób, jak i całych społeczności. A jest ono możliwe dzięki objawionej tajemnicy Bożego miłosierdzia. W tej perspektywie można odczytać papieskie orędzie o Bożym miłosierdziu, a także wezwanie Ojca Świętego, aby głosić miłosierdzie Boże słowem i czynem całemu światu. „Nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu [...] stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości"[42].

*

Podczas wszystkich dotychczasowych pielgrzymek do ojczyzny oddziaływanie Jana Pawła II dokonywało się nie tylko poprzez głoszone słowo. Bardzo istotną rolę odgrywało w nim osobiste świadectwo Ojca Świętego, a także inspirowane przez spotkania z Papieżem doświadczenie religijne, o którym mówi wielu ludzi. On sam dla określenia swojej osoby często używał terminu „pielgrzym", a swoje wizyty nazywał pielgrzymkami[43]. Pielgrzymowanie oznacza wędrowanie do miejsc świętych, do sanktuariów, w których sacrum staje się w szczególny sposób dostępne ludzkiemu doświadczeniu. Celem pielgrzymek Jana Pawła II są jednak nie tylko sanktuaria znane w skali całego świata czy poszczególnych społeczności narodowych. Są nim bowiem również Kościoły lokalne. Każda wizyta duszpasterska Jana Pawła II przynosi zatem niezwykle ważne dzisiaj orędzie: ową przestrzenią, w której sacrum staje się w szczególny sposób dostępne ludzkiemu doświadczeniu, jest każda wspólnota Kościoła lokalnego. „Trzeba się napatrzeć – mówił Jan Paweł II w Tarnowie w 1987 roku – trzeba zobaczyć poprzez to wszystko, co widzą oczy ciała i co widzą oczy serca, trzeba zobaczyć jeszcze to, co widzi wzrok wiary. Ja was tu wszystkich widzę wzrokiem wiary i widzę w was wszystkich [...] Chrystusa, który w was żyje"[44]. Spotkania z Papieżem podczas jego pielgrzymek do ojczyzny stawały się jedynym w swoim rodzaju religijnym doświadczeniem Chrystusa żyjącego w swoim Kościele. Tym też należy tłumaczyć fakt długich kolejek ludzi ustawiających się przy kapłanach pełniących posługę sakramentalnego pojednania z Bogiem. To niezwykłe doświadczenie Chrystusa niewątpliwie pozostawiało trwały ślad w każdym, komu dane było stanąć pośród tysięcy ludzi gromadzących się na spotkaniach z Ojcem Świętym. Ten sposób oddziaływania Jana Pawła II jest również ważnym drogowskazem dla wszystkich pełniących w Kościele posługę nauczania.

---

[42] Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia*, s. 20.

[43] Por. tenże, *Przemówienie na lotnisku Okęcie* (Warszawa, 16 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6 (1983), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1998, s. 721.

[44] Tenże, *Żeby się spotkać, trzeba się sobie przypatrzyć* (Słowo do wiernych przed Mszą św. beatyfikacyjną, Tarnów, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 17.

CZY SOLIDARNOŚĆ NADAL JEDNOCZY POLAKÓW?

Jarosław KUPCZAK OP

IDEA SOLIDARNOŚCI W MYŚLI KAROLA WOJTYŁY

Wojtyła uważa, że drogą do spełnienia się człowieka jest prowadzące do budowania autentycznej wspólnoty uczestnictwo w człowieczeństwie innych. Takie uczestnictwo realizuje się szczególnie poprzez wrażliwość na ludzkie cierpienie i biedę – przez chrześcijańskie miłosierdzie. Kluczowe dla uczestnictwa są autentyczne postawy solidarności i sprzeciwu, które oznaczają otworzenie się podmiotu na innych i opowiedzenie się po stronie wspólnoty. To właśnie solidarność, mająca swoje źródło w miłości, a nie marksistowska rewolucja jest chrześcijańską odpowiedzią na sytuację ludzkiej biedy i niesprawiedliwości

Refleksja na temat znaczenia idei solidarności w myśli i działalności Jana Pawła II jest istotną częścią próby zrozumienia i oceny pontyfikatu obecnego Papieża. Refleksja ta, którą podejmowano już wielokrotnie w licznych artykułach i wypowiedziach[1], dotyczy zarówno teoretycznego znaczenia idei solidarności w myśli społecznej Jana Pawła II, jak też jego praktycznego zaangażowania w obronę praw człowieka na całym świecie i troski o ludzi pokrzywdzonych w różnych sytuacjach niesprawiedliwości, wyzysku i prześladowania w wymiarach: społecznym, religijnym, politycznym i ekonomicznym. Oczywiście refleksja nad znaczeniem idei solidarności w myśli Papieża i w praktyce jego pontyfikatu to również dostrzeżenie wielorakiej roli Jana Pawła II w powstaniu polskiego ruchu Solidarność, jak też w doprowadzeniu do upadku komunizmu i w zakończeniu powojennego podziału Europy[2].

Celem niniejszych rozważań jest – istotna dla zrozumienia wskazanych powyżej zagadnień – analiza tej refleksji na temat solidarności, która obecna jest w twórczości Karola Wojtyły jeszcze przed rokiem 1978. Refleksja ta – w sposób typowy dla Wojtyły – płynęła dwoma równoległymi, uzupełniającymi się nurtami: twórczości poetyckiej i filozoficznej. Dlatego też w pierwszej części pracy przyjrzymy się niezwykle dojrzałej refleksji na temat sprawiedliwości,

---

[1] Niezwykle bogatym źródłem informacji na omawiany temat jest książka G. Weigla *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000). Zob. też: R. Buttiglione, *Suwerenność narodu przez kulturę*, „Ethos" 1(1988) nr 4(4), s. 94-123; J. Kupczak OP, *Jan Paweł II a „Solidarność"*, „Wiadomości KAI" z 31 VIII 2000; T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993; M. Zięba OP, *Niezwykły pontyfikat*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997 oraz artykuły zamieszczone w „Ethosie" 3(1990) nr 3-4(11-12), „Dziesięciolecie «Solidarności»".

[2] Najpełniejszym opracowaniem tego tematu pozostaje książka G. Weigla *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995.

rewolucji i solidarności, którą dwudziestokilkuletni autor zawarł w dramacie *Brat naszego Boga*, napisanym w okresie bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej. W części drugiej podejmiemy próbę przedstawienia poglądów Wojtyły na temat etycznej odpowiedzialności – źródła i warunku solidarności. Część trzecia dotyczyć będzie filozoficznej refleksji na temat solidarności w kontekście teorii uczestnictwa, której wykład znajdujemy w opus magnum Wojtyły, książce *Osoba i czyn*[3], opublikowanej po raz pierwszy w roku 1969.

SOLIDARNOŚĆ Z UBOGIMI ZAMIAST REWOLUCJI

Po raz pierwszy idea solidarności – rozwijana w sposób zadziwiająco dojrzały – pojawia się w publikacjach Karola Wojtyły w dramacie *Brat naszego Boga*[4], który mówi o życiowej drodze Adama Chmielowskiego, św. Brata Alberta – założyciela zakonu albertynów. Idea solidarności, chociaż słowa „solidarność" nie znajdujemy w tekście, pojawia się w rozważaniach autora w kontekście zobowiązań, jakie człowiek, przede wszystkim chrześcijanin, zaciąga wobec innych ludzi, zwłaszcza ubogich i cierpiących.

Dramat konfrontuje ze sobą kilka postaw, jakie można zająć wobec potrzeb innych ludzi. Pierwszą z nich, możemy ją określić jako indywidualistyczną, prezentuje malarz Maks. Zdaniem Maksa każdy człowiek jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie i przed sobą. W dyskusji z Adamem mówi on: „Jednostka tworzy siebie i jako jednostka dochodzi do społeczeństwa. Zadanie jej jest przede wszystkim jednostkowe. Posłannictwo przede wszystkim jednostkowe. Odpowiedzialność jednostkowa. Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zadanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli postawi, społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe. Jeśli natomiast położy, coraz więcej będziesz znajdował w nim ogrzewalni i przytułków, które są oczywiście zjawiskami przeciwspołecznymi"[5]. Maks uważa, że najcenniejszą rzeczą, jaką artysta może ofiarować innym, jest jego całkowite oddanie sztuce i dziełu tworzenia; zajmowanie się ubogimi – poza pojedynczymi aktami filantropii – jest zadaniem specjalnie powołanych do tego instytucji.

Adam poddaje krytyce poglądy Maksa z racji ich krótkowzroczności, braku realizmu i nieuwzględniania dobra wspólnego. We wzroście liczby ludzi korzystających z opieki społecznej i z miejskich przytułków Adam dostrzega przy-

---

[3] Zob. kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969. Zob. też: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 2000 (wszystkie cytaty za tym wydaniem).

[4] Zob. tenże, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 109-182.

[5] Tamże, s. 123.

szłe zagrożenie dla stabilności i rozwoju społeczeństwa, w którym on sam razem z innymi zaprzyjaźnionymi artystami i intelektualistami zajmuje uprzywilejowaną pozycję. W polemice z Maksem Adam demaskuje pozorne bezpieczeństwo społeczeństwa, które obojętne jest wobec narastania ludzkiej nędzy, demoralizacji i bezradności: „Społeczeństwo nie wie, co w sobie nosi. Społeczeństwo jest chorym organizmem. Pozostaje ta wielka różnica, że chory organizm szybko musi się wydać, musi nie dociągnąć i opaść. Podczas gdy społeczeństwo długo może w sobie kryć chorobę. Raczej: może kryć się przed chorobą. Tak. Kryjemy się, uciekamy na małe wysepki zbytku, tzw. stosunków towarzyskich, tzw. układu społecznego, czując się w tym wszystkim bezpiecznie. Tymczasem – nie. Tymczasem to bezpieczeństwo jest wielkim kłamstwem, jest złudzeniem. To bezpieczeństwo wiąże nam oczy i zatyka uszy. Ale to wszystko musi wreszcie prysnąć”[6].

W wypowiedziach polemizującego z Maksem Adama odnajdujemy zarówno poruszające, pełne realizmu i współczucia opisy nędzy osób korzystających z miejskich przytułków, jak też formułowane z pasją oskarżenie elit społecznych, obojętnych wobec potrzeb ludzi, którzy nie potrafią sami sobie pomóc: „Każdy z nas idzie swoją drogą. Każdy lepi swoje gniazdko. Tymczasem dla tylu ludzi drogi stały się za ciasne. Nie ma gdzie postawić stopy. Nie ma skrawka ziemi, który by można nazwać swoim. Nie ma kromki chleba, na którą by mogli zapracować. Nie ma dziecka, które by mogli wydać na świat z tym przeświadczeniem, że nie będzie zawalidrogą. A my w tym wszystkim poruszamy się, zadufani w siłę jakiegoś powszechnego układu, który każe przemilczać rzeczy krzyczące i tłumić usprawiedliwiony wybuch. Nie, nie. W nas wszystkich czegoś brak. Nie wiem jeszcze, czego. Męczę się, żeby odgadnąć. Ale wiem, że brak – i wiem, że to rozsadzi”[7].

Krytyczna diagnoza postawy beztroski i bezmyślności, jaką elity społeczne zajmują wobec zjawiska ludzkiej nędzy, prowadzi Adama do pytania: co należy czynić? Jedną z możliwości, którą podsuwa mu tajemnicza postać nazywana w dramacie Nieznajomym, jest przekształcenie gniewu ubogich w społeczną rewolucję: „Rzesze nurtuje wielki, ogromny, bezbrzeżny gniew. Na razie ciągle jeszcze czai się on, zawisa na trzeszczących przęsłach dotychczasowych porządków, ale to nie potrwa długo. Nie może potrwać. [...] Panie, ten gniew jest słuszny. Chodzi o to, aby ostatecznie zerwał się, aby jakaś powszechna, niemal nadludzka siła wyrwała go z trawersów, z mocno nadgniłych przęseł, na których na razie zawisa”[8].

Nieznajomy podkreśla, że ubogim potrzebni są świadomi przywódcy – intelektualiści, którzy przekształcą ich gniew w akt rewolucyjnego zrywu niszczą-

---

[6] Tamże, s. 122.
[7] Tamże, s. 122n.
[8] Tamże, s. 130n.

cego „trzeszczące przęsła dotychczasowych porządków". W kontekście postaci Nieznajomego i reprezentowanych przez nią idei warto przywołać poglądy Hannah Arendt na temat roli intelektualistów podczas rewolucji. Pisze ona: „Rewolucja Francuska dała życie nowej postaci na scenie politycznej, a mianowicie postaci zawodowego rewolucjonisty, [...] spędzającego czas na konstruowaniu teorii i na dysputach, których jedynym tematem była rewolucja"[9]. Analizując historię trzech wielkich nowożytnych rewolucji: francuskiej, amerykańskiej i rosyjskiej, Arendt zwraca uwagę na nieunikniony konflikt między oświeconymi zawodowymi rewolucjonistami-intelektualistami a tłumem. Podobny temat w odniesieniu do rewolucji październikowej podejmuje L. Kołakowski, dokonując charakterystyki marksizmu: „Na podstawie samego doświadczenia codziennego robotnicy nie są w stanie dojść do rozwiniętej świadomości socjalistycznej i uprzytomnić sobie w pełni własnej klasowej pozycji. Jest zadaniem oświeconej inteligencji przewodzić duchowo i politycznie klasie robotniczej i odsłonić przed nią perspektywy przyszłych walk"[10]. Kołakowski uważa, że właśnie przywódczej roli intelektualistów rewolucja rosyjska zawdzięcza swój szczególnie tragiczny i krwawy charakter: „Właśnie z tej racji, że marksizm rosyjski i socjaldemokratyczny ruch rosyjski pojawiły się bez żadnego związku z ruchem robotniczym i miały w pierwszej fazie czysto inteligencki charakter, marksizm w Rosji przybrał formę o wiele bardziej doktrynerską i fanatyczną niż na Zachodzie, gdzie należało treść doktryny nieustannie konfrontować z realnościami ruchu robotniczego. W Rosji, gdzie «rewolucja» była słowem magicznym inteligencji od dziesięcioleci, gdzie były wszystkie powody, aby w żadną reformistyczną perspektywę nie wierzyć, nikły liczebnie ruch inteligentów-rewolucjonistów w naturalny sposób wytwarzał atmosferę skrajnego doktrynerstwa"[11].

W dramacie *Brat naszego Boga* przekonanie, że wyłącznie na drodze rewolucji może zostać zbudowany nowy, sprawiedliwy porządek prowadzi Nieznajomego do zdecydowanej krytyki dotychczasowego życia Adama, zarówno jego pracy malarskiej, która jest rozproszeniem sił duchowych „na sentymentach, na nastrojach"[12], jak też działalności charytatywnej, która jedynie łagodzi i usypia w ubogich poczucie niesprawiedliwości i gniewu, odwlekając przez to rewolucję.

Boską i ludzką odpowiedzią na zarzuty Nieznajomego jest opisany w dramacie proces nawrócenia Adama. Odpowiadając na wezwanie spowiednika: „Daj się kształtować miłości"[13], poddany wewnętrznemu działaniu łaski, które

---

[9] H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Kraków 1991, s. 261n.

[10] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988, s. 631.

[11] Tamże, s. 663.

[12] Wojtyła, *Brat naszego Boga*, s. 131.

[13] Tamże, s. 146.

sprawia, że nie mogą go zrozumieć przyjaciele, Adam przestaje należeć do siebie, „odsłania w sobie tę Miłość, która przez niego pracuje”[14]. Kluczowym wydarzeniem w procesie uczenia się miłości przez Adama, który w dramacie przedstawiony jest w trakcie malowania obrazu *Ecce Homo*, staje się dostrzeżenie w innych ludziach, zwłaszcza w ubogich i cierpiących, obrazu i podobieństwa Bożego. W pierwszym akcie dramatu Adam przyznaje podczas rozmowy z Maksem, że jego życie jest ucieczką „przed kimś w sobie i przed kimś w tamtych wszystkich ludziach”[15]. Ucieczka ta kończy się, kiedy kładąc kres wewnętrznym rozterkom, Adam decyduje się pomóc nędzarzowi spotkanemu przypadkowo na ulicy. Konkretny uczynek mający swoje źródło w nadprzyrodzonej caritas odkrywa przed Adamem nowe, głębokie obszary jego wnętrza, do których nie dociera racjonalny dyskurs; jak sam mówi, uczynek ten uwalnia go od „tyranii inteligencji”[16]. Na przełomowe znaczenie tego aktu miłosierdzia wskazują słowa, które Adam kieruje do ubogiego: „Uratowałeś mnie”[17].

Dostrzeżenie w ubogich obrazu i podobieństwa Bożego prowadzi Adama do realistycznej oceny ich wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji. Przysłuchując się kłótni mieszkańców miejskiej ogrzewalni, kłótni, która wybuchła wokół pytania, czy ubliżające jest dla nich określenie „dziad”, Adam zaczyna rozumieć, że ubodzy chcą czegoś więcej: „Nie mieć się za wyrzutków, wydobyć się z tego trzęsawiska”[18]. To właśnie dostrzeżenie u klientów miejskiej opieki społecznej potrzeby respektowania ich godności jest jednym ze źródeł oporu Adama wobec perswazji Nieznajomego, dla którego jedynym ważnym celem jest przekształcenie gniewu ubogich w rewolucję. Podczas agitacji rewolucyjnej w ogrzewalni, dla Adama, jak też dla innych słuchaczy staje się jasne, że nieuświadomieni nędzarze mają być tylko instrumentem w rękach Nieznajomego, który chce wykorzystać ich do osiągnięcia celów wskazanych przez rewolucyjną ideologię walki klas. Za pomocą tego obrazu Wojtyła nawiązuje do paradoksalnej przemiany marksistowskiej idei dyktatury proletariatu w ideę bezwzględnej dyktatury komunistycznej partii nad proletariatem. Jak wyjaśnia to Kołakowski, przemiana ta dokonała się wskutek przyjęcia tezy, że ruch robotniczy nie jest w stanie o własnych siłach dojść do pełnej, teoretycznej świadomości rewolucyjnej: „Ruch robotniczy we właściwym sensie słowa, to jest polityczny ruch rewolucyjny, określa się w ogóle nie przez to, że jest ruchem robotniczym, lecz przez fakt posiadania «słusznej», to jest marksistowskiej, to jest z założenia «proletariackiej» ideologii. [...] Empiryczna, realna świadomość klasy robotniczej pojawia się przeto w tym systemie tylko jako przeszkoda, jako opór niedojrzałych warunków, które należy przezwyciężyć, nigdy jako źródło inspiracji.

---

[14] Tamże, s. 134.
[15] Tamże, s. 125.
[16] Tamże, s. 153.
[17] Tamże, s. 142.
[18] Tamże, s. 150.

Partia jest absolutnie niezależna od rzeczywistej klasy robotniczej, chyba w tym znaczeniu tylko, że musi się starać o jej poparcie"[19]. W państwie dyktatury proletariatu masowy terror nie jest więc chwilową koniecznością, ale intelektualnie uzasadnioną, trwałą zasadą organizacji społeczeństwa: „Państwo dyktatury proletariatu jest [...] permanentnym olbrzymim obozem koncentracyjnym, gdzie rząd i państwo sprawują bezwzględną władzę nad wszystkimi stronami życia obywateli. [...] Przymus jest uniwersalny, a każda forma organizacji nie będąca narzędziem państwa musiałaby być z natury wrogiem państwa, czyli wrogiem proletariatu"[20].

Tymczasem w dramacie *Brat naszego Boga* sprzeciw Adama wobec rewolucji płynie również stąd, że przenikliwie dostrzega on stopień demoralizacji mieszkańców ogrzewalni, których postawę Nieznajomy ocenia w sposób idealistyczny[21]. W rozmowie z Nieznajomym Adam daje wyraz swojemu „nadprzyrodzonemu realizmowi"[22] w ocenie człowieka, kiedy dobitnie stwierdza: „nędza człowieka jest głębsza niż zasób tych wszystkich dóbr, o których pan mówi. Tych wszystkich, do których może on się dźwignąć o sile własnego gniewu"[23]. Dlatego też Adam stawia pytanie o to, co nastąpi po zwycięstwie rewolucji, kiedy ubodzy zniszczą już „trzeszczące przęsła dotychczasowych porządków", i wyraża wątpliwość, czy nowy porządek zbudowany przez dotychczasowych nędzarzy rzeczywiście będzie bardziej szlachetny i sprawiedliwy. Zdaniem Adama konieczne jest „wychowanie gniewu" ubogich tak, aby „dojrzał i objawił się jako siła twórcza"[24], aby człowiek mógł się „dźwignąć do wszystkich dóbr"[25].

Dramat *Brat naszego Boga* ukazuje Adama Chmielowskiego, w którym narasta przekonanie mające zaowocować dziełem jego życia – stworzeniem zakonnych zgromadzeń braci albertynów i sióstr albertynek; przekonanie, że praca wychowawcza wśród ubogich, owo „wychowywanie gniewu", możliwe jest tylko przez postawę solidarności. Podstawowym powodem odrzucenia rewolucyjnej agitacji Nieznajomego przez mieszkańców ogrzewalni jest fakt, że Nieznajomy to dla nich ktoś obcy, przychodzący z zewnątrz. „Daleko od nas do

---

[19] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 677n.

[20] Tamże, s. 776.

[21] Na temat idealistycznej oceny proletariatu w myśli marksistowskiej por. m.in.: E. V o e g e l i n, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Znak, Kraków 1994, s. 73-78.

[22] Wojtyła używa określenia „nadprzyrodzony realizm" w jednym ze swoich wczesnych artykułów (zob. K. W o j t y ł a, *Realizm w etyce*, „Tygodnik Powszechny" 1957, nr 12). Pojęcie to – kluczowe dla późniejszego rozwoju teologicznej antropologii Karola Wojtyły i Jana Pawła II – oznacza sposób rozumienia i oceny człowieka w świetle chrześcijańskiego Objawienia. Zob. J. K u p c z a k OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, „Ethos" 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 129-140.

[23] W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, s. 166.

[24] Tamże.

[25] Tamże.

ciebie, daleko od ciebie ku nam"[26], „To i pójdziesz, a my pozostaniem"[27], „Ten o nas wszystko wie, kto tu żyje wśród nas. Inni nie wiedzą nic"[28] – wśród tego zgiełku zarzutów wykrzyczanych wobec nieznajomego rewolucjonisty Adam znajduje swój życiowy program: Być jednym z nich. Jest to program solidarności z ubogimi, który Brat Albert zostawi założonym przez siebie zakonnym zgromadzeniom.

Krytykom i teoretykom literatury pozostawmy pytanie o literacką wartość dramatu *Brat naszego Boga*; uważnego czytelnika utwór ten zadziwia powagą podjętych w nim tematów i dojrzałością proponowanych rozwiązań. Znajdujemy w nim polemikę z indywidualistyczną, atomistyczną wizją społeczeństwa, gdzie każdy jest odpowiedzialny wyłącznie za siebie. Centralne dla rozwiązań proponowanych przez autora pojęcie solidarności związane jest z antropologią, w której człowiek nie jawi się jako „samotna wyspa", odizolowany od innych atom czy ludzka monada, ale wprost przeciwnie – jako ktoś, kto spełnia się i realizuje przez wzięcie odpowiedzialności za słabych i tych, którzy są bezradni. Zdaniem Wojtyły bardziej niż przez dialog, spotkanie i rozmowę, których Adam miał pod dostatkiem w kręgu zaprzyjaźnionych artystów w okresie przed swoim nawróceniem, człowiek realizuje się przez współczucie i miłosierdzie, nie przechodząc obojętnie obok tego, który cierpi.

Fundamentalne dla ludzkiej, a w szczególności chrześcijańskiej dojrzałości znaczenie solidarności z ubogimi ukazane jest w dramacie *Brat naszego Boga* poprzez polemikę z marksizmem, którego słabości i błędy przedstawione są w powracającej w dwóch pierwszych częściach dramatu konfrontacji Adama z Nieznajomym. Adam rozumie, że siła argumentacji Nieznajomego płynie z faktu, iż dostrzega on ludzką krzywdę i rażącą niesprawiedliwość sytuacji społecznej, ignorowaną przez elity społeczne i polityczne[29]. Niemniej jednak, pozbawione świadomości rewolucyjnej ubogie masy są dla Nieznajomego jedynie instrumentem do zrealizowania celów, które wyznacza mu jego rewolucyjna ideologia.

Kluczowym słowem w konfrontacji Adama z Nieznajomym jest „świadomość"; zdaniem tego drugiego to właśnie dostrzegający nieodwołalną dialektykę historii przywódcy-intelektualiści mają uświadomić niewykształconym nędzarzom cel ich walki – zupełnie nowy porządek społeczny, do którego zmierza rewolucja. Określenie „świadomość" wskazuje jednak również na ważny ele-

---

[26] Tamże, s. 164.

[27] Tamże, s. 163.

[28] Tamże, s. 164.

[29] Na współczucie wobec ubogich jako źródło rewolucji zwraca uwagę H. Arendt (por. dz. cyt., s. 58-115). Na temat różnicy między rewolucyjnym współczuciem a chrześcijańskim miłosierdziem por. ks. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, AA, Kraków 1999, s. 27-52; J. Kupczak OP, *Antropologiczna treść chrześcijańskiego miłosierdzia w świetle encykliki „Dives in misericordia" Jana Pawła II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 10(2002) nr 1, s. 75-88.

ment w procesie nawrócenia Adama. Proces ten, związany z jego solidarnym opowiedzeniem się po stronie mieszkańców miejskich przytulisk i domów opieki społecznej, pokazuje, że świadomość nie jest jedynie wytworem stosunków społecznych, jak uważano w marksizmie. Wyrastająca z chrześcijańskiego miłosierdzia postawa solidarności pozwala przekraczać bariery różnic społecznych – pochodzący z klasy właścicieli ziemskich artysta i intelektualista dzięki przemianie serca staje się bratem ludzi ubogich. To nie rewolucja ani też zmiana stosunków własności i produkcji, ale dojrzewająca miłość zmienia świadomość Adama. Poprzez reinterpretację marksistowskiego rozumienia świadomości Wojtyła polemizuje z materialistycznym rozumieniem historii, według którego jedynie ekonomiczna struktura społeczeństwa i stosunki produkcji tworzą rzeczywiste siły sprawcze procesu dziejowego[30]. Nawrócenie Adama Chmielowskiego wskazuje, że ostatecznie przyczyną sprawczą historii jest skierowane ku prawdzie ludzkie sumienie. Warto dodać, że myśl o sumieniu jako sile sprawczej historii K. Wojtyła rozwija w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* z roku 1974: „Historia warstwą wydarzeń powleka zmagania sumień. W warstwie tej drgają zwycięstwa i upadki. Historia ich nie pokrywa, lecz uwydatnia... Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"[31].

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ŹRÓDŁEM SOLIDARNOŚCI

Tematy podjęte w dramacie *Brat naszego Boga* często powracają we wczesnej twórczości poetyckiej i filozoficznej Karola Wojtyły. Jednym z nich jest polemika z indywidualistyczną antropologią obecna w pismach Wojtyły z lat pięćdziesiątych. W trzeciej części *Wykładów lubelskich*[32], zatytułowanej „Zagadnienie normy i szczęścia", Wojtyła dokonuje krytyki utylitarystycznej etyki Davida Hume'a i Jeremy'ego Benthama, wykazując, że u jej podstaw tkwi błąd indywidualistycznej antropologii. Rozważając teorię sprawiedliwości według Hume'a, Wojtyła zwraca uwagę, że zdaniem szkockiego filozofa człowiek jest z natury egoistą, który dba przede wszystkim o korzystny dla siebie bilans przyjemności i przykrości; także zainteresowanie okazywane innym ludziom, życzliwość i akceptacja sprawiedliwych praw płyną z utylitarnego pragnienia

---

[30] K. Wojtyła poddaje krytyce marksistowskie rozumienie walki klas w artykule *Problem walki* z 1958 roku (w: K. Wojtyła, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, Znak, Kraków 1979, s. 175-178).

[31] Tenże, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 89. Myśląc o rzeczywistym wpływie ludzkich wyborów etycznych na historię, G. Weigel nazywa annus mirabilis 1989 w Europie Wschodniej „rewolucją sumienia" (Weigel, *Ostateczna rewolucja*, s. 9). Bardzo cenne rozważania na temat filozoficznego znaczenia sumienia w myśli Wojtyły i Jana Pawła II odnajdujemy w pracach T. Stycznia SDS (por. np. *Solidarność wyzwala*).

[32] Zob. tenże, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986.

maksymalizacji przyjemnych doznań[33]. Podobnie w myśli Benthama pojawia się koncepcja człowieka, którego podstawowym dążeniem jest egoistyczna troska o własną korzyść i interes: „Co to jest szczęście? – referuje poglądy Benthama Wojtyła – To przeżywanie przyjemności przy wykluczeniu przykrości. Jest ono proporcjonalne do sumy przyjemności, których się zażywa, oraz przykrości, których się unika. Co to jest cnota? To, co najwięcej przyczynia się do szczęścia, co maksymalizuje przyjemność, a minimalizuje przykrość. Występek natomiast (przywara) to to, co minimalizuje szczęście, a przyczynia się do nieszczęścia, do zła"[34]. Bentham uważa, że ze względu na tę podstawową zasadę – zasadę maksymalizacji szczęścia – etyka powinna w swoim rachunku przyjemności zbliżać się „swoją ścisłością do ścisłości dowodu matematycznego, zwłaszcza gdy chodzi o wyliczenie przyjemności czy też przykrości na przyszłość"[35]. Zdaniem Wojtyły integralne ludzkie doświadczenie zadaje kłam utylitarystycznej redukcji wartości etycznych do odczuwanej przez jednostkę przyjemności; za szlachetne bowiem uznawane są postawy i zachowania, w których podmiot gotowy jest poświęcić swoje osobiste dobro dla innych.

W artykule *Kamień węgielny etyki społecznej* z roku 1958 Wojtyła podejmuje próbę definicji indywidualizmu: „Jeżeli u początku postawi się człowieka – jednostkę, która w samej swojej naturze nie nosi żadnych podstaw przynależności do społeczeństwa – jeżeli społeczeństwo i życie społeczne jest tylko rezultatem umowy, jak utrzymywał np. Hume, Hobbes czy Rousseau – wówczas jednostka ma też prawo dyktowania społeczeństwu we wszystkim swojej woli. Może co krok zrywać umowę społeczną i modyfikować ją wedle swojego uznania, kierując się własną korzyścią. Każdy pogląd, który wychodzi z takich założeń, bez względu na to, jaki potem głosiłby program – jest indywidualizmem. Jednostka w nim jest wcześniejsza i ważniejsza od społeczeństwa, społeczeństwo zaś, które swój byt zawdzięcza jej woli (woli wielu jednostek), jest też wyłącznie dla niej (dla nich)"[36]. W artykule *Personalizm tomistyczny* z 1961 roku Wojtyła przeciwstawia dwa skrajne sposoby opisywania relacji „podmiot–wspólnota": indywidualizm i totalizm[37]. To przeciwstawienie stanie się osią jego rozważań o uczestnictwie w książce *Osoba i czyn*.

Istotną refleksję dotyczącą zagadnienia solidarności w myśli Wojtyły znajdujemy w jego książce *Miłość i odpowiedzialność*. Punktem wyjścia rozważań autora jest rozróżnienie między przedmiotem a podmiotem. Przedmiotem jest każda rzecz – byt, który istnieje w sposób nieosobowy, „coś". Podmiot zaś to każda osoba – „ktoś" – która różni się od świata nieosobowego „swoim

---

[33] Por. tamże, s. 215-240.

[34] Tamże, s. 241.

[35] Tamże, s. 244.

[36] W o j t y ł a, *Kamień węgielny etyki społecznej*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, s. 170.

[37] Por. t e n ż e, *Personalizm tomistyczny*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, s. 440.

wnętrzem oraz swoistym życiem", które się w niej koncentruje, „czyli życiem wewnętrznym"[38]. Życie wewnętrzne osoby koncentruje się wokół prawdy i dobra, a jej podstawowymi wymiarami są poznanie i wola. W odróżnieniu od przedmiotu, podmiot kontaktuje się ze światem zewnętrznym właśnie poprzez swoje wnętrze.

Wojtyła pisze, że właściwą postawą człowieka wobec przedmiotu jest używanie go, to znaczy posługiwanie się nim jako środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. O ile jednak postawa używania w stosunku do przedmiotów jest całkowicie usprawiedliwiona, o tyle jest ona niedopuszczalna w stosunku do osób. Opierając się na myśli I. Kanta, Wojtyła formułuje normę personalistyczną, która opisuje, jakie powinno być nasze odniesienie do innych osób. Norma ta stwierdza, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i [...] jako środek do celu. [...] Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość"[39], czyli traktowanie jej dobra jako celu naszych zamierzeń.

Wojtyła uważa, że norma personalistyczna powinna stać się podstawą odniesienia do każdego człowieka. Zwraca ona uwagę na ponadrzeczową i ponadkonsumpcyjną wartość każdej osoby, a przez to prowadzi do budowania prawdziwej wspólnoty między ludźmi, której fundamentem jest odpowiedzialność za drugą osobę. Zdaniem Wojtyły norma personalistyczna jest więc kryterium prawdziwej ludzkiej miłości i solidarności z drugą osobą[40].

POSTAWA SOLIDARNOŚCI W KONTEKŚCIE UCZESTNICTWA

Karol Wojtyła dokonuje najbardziej dogłębnej refleksji na temat idei solidarności w kontekście swojej teorii uczestnictwa, zarówno w jej filozoficznym, jak też teologicznym wymiarze.

Filozoficzną refleksję nad pojęciem uczestnictwa Wojtyła rozpoczyna w książce *Osoba i czyn*. Zauważa on fundamentalne dla każdego doświadczenie, że człowiek działa „wspólnie z innymi"[41]. To podstawowe doświadczenie, zdaniem krakowskiego myśliciela, wskazuje na rzeczywistość uczestnictwa, kie-

[38] T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 24.

[39] Tamże, s. 42n.

[40] O związku etycznego doświadczenia powinności z afirmacją drugiego człowieka pisze również T. Styczeń SDS: „Chyba dla nikogo nie ulega wątpliwości, że obiektem właściwym sądu «powinienem...», jego adresatem, przede wszystkim zaś powodem jego ukonstytuowania przez «ja» jest koniec końców osoba. Prawda o niej jest duszą tego właśnie sądu. Stwierdza on pod taką czy inną szczegółową, konkretną postacią, w taki lub inny sposób, koniec końców, że osobie jako osobie – czyli dla przysługującej jej godności – należna jest afirmacja! Osobie jako osobie zadanym jest – innymi słowy – być solidarnym z osobą jako osobą, czyli każdą osobą" (*Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, s. 48).

[41] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*..., s. 311.

dy dobro drugiej osoby bądź dobro społeczności staje się dobrem własnym działającego podmiotu: „człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet [...] wybiera dlatego, że wybierają inni, widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną"[42]. Poprzez działanie „wspólnie z innymi" człowiek współpracuje z innymi ludźmi nie tylko w wymiarze zewnętrznym, ale też uczestniczy w wewnętrznej przestrzeni drugiego człowieka: w jego refleksji dotyczącej celu, sensowności i moralności podejmowanego działania. Tak rozumiane uczestnictwo, zdaniem Wojtyły, jest warunkiem w pełni ludzkiego działania „wspólnie z innymi", które buduje wspólnotę między podmiotami wspólnego działania.

Samo pojęcie „uczestnictwo" (łac. participatio) ma bogatą, dwudziestopięciowiekową historię – było stosowane w różnych systemach filozoficznych[43]. W odróżnieniu od innych znaczeń „participatio", Wojtyła jednak używa określenia „uczestnictwo" wyłącznie w kontekście personalistycznym: w odniesieniu do „ja", które może uczestniczyć w wewnętrznym życiu, w podmiotowości „ty"[44], co otwiera podmiot na uczestnictwo we wspólnocie. Sposób rozumienia uczestnictwa przez Wojtyłę wpisany jest w jego rozróżnienie dwóch sposobów definiowania człowieka: kosmologicznego i personalistycznego, i niewątpliwie jest on związany z tym drugim rodzajem definicji[45].

Podstawowym problemem, który interesuje Wojtyłę w jego prezentacji teorii uczestnictwa jest napięcie między uczestnictwem a alienacją. Dyskusja nad uczestnictwem w kontekście problematyki alienacji również stanowi element polemiki Wojtyły z marksizmem, który uczynił z teorii alienacji jedno z podstawowych narzędzi analizy stanu społeczeństwa i człowieka. W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* z roku 1975 Wojtyła zwraca uwagę, że „wedle filozofii marksistowskiej człowieka alienują jego wytwory: ustrój ekonomiczny, polityczny, własność, praca. Również i religię podciągnął Marks pod to pojęcie. Stąd wyprowadza się wniosek, że wystarczy przeobrażać świat na płaszczyźnie tych wytworów, zmieniać ustrój ekonomiczny, polityczny, podjąć walkę z religią – a skończy się era alienacji, nadejdzie «królestwo wolności», czyli pełnej autorealizacji każdego i wszystkich"[46]. Wojtyła podkreśla, że wyłącznie ekonomiczne i polityczne rozumienie alienacji prowadzi do redukcji i zniekształcenia tego problemu; z alienacją człowieka bowiem mamy do czynienia zawsze, gdy

---

[42] Tamże.

[43] Zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.

[44] Ks. M. Jaworski przeciwstawia to ujęcie teorii Sartre'a, w której odniesienie do drugiego ma zawsze charakter uprzedmiotawiający (zob. M. Jaworski, *„Ja" – „Ty" – „Bóg"*, „Więź" 22(1979) nr 2-3, s. 37-43.

[45] Zob. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 435-443.

[46] Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn...*, s. 460.

niespełnione są warunki do tego, aby mogły nastąpić spełnienie i autorealizacja podmiotu jako osoby[47]. Takie rozszerzone, antropologiczne rozumienie alienacji, które pełni funkcję krytyczną nie tylko wobec kapitalizmu, ale wszelkiej struktury społecznej, politycznej czy ekonomicznej, a także wobec marksizmu, obecne jest również w nauczaniu społecznym Jana Pawła II[48]. Problem napięcia między uczestnictwem a alienacją można ująć w formie pytania: jakie warunki powinno spełnić działanie „wspólnie z innymi", aby prowadziło ono do spełnienia i samo-realizacji każdego ze współdziałających podmiotów? W swojej filozoficznej analizie spełnienia działającego podmiotu Wojtyła wprowadza pojęcie personalistycznej wartości czynu: „Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to ma charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby"[49].

Takie określenie personalistycznej wartości czynu pozwala Wojtyle na bardziej precyzyjny opis uczestnictwa: „Dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu"[50]. W celu dopełnienia swojej analizy uczestnictwa Wojtyła wskazuje na dwa skrajne, patologiczne modele relacji między jednostką a społecznością, które – niejako w sposób systemowy – wykluczają uczestnictwo i deformują relację „ja–ty", oraz „ja–my". Te dwa błędne antropologiczne modele, których skutki widoczne są w życiu społecznym, to indywidualizm i totalizm: „Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu"[51]. Zdaniem Wojtyły, zarówno indywidualizm, jak i totalizm wykluczają budowanie prawdziwej wspólnoty między ludźmi, gdyż źle ujmują relację między dobrem jednostki a dobrem wspólnym: „W indywidualizmie chodzi o zabezpieczenie dobra jednostki przed wspólnotą, w totalizmie – jak potwierdzają różne doświadczenia

---

[47] Por. tamże, s. 460n.

[48] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41.

[49] Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 304.

[50] Tenże, *Osoba i czyn...*, s. 309.

[51] Tamże, s. 313. Określenie chrześcijańskiej antropologii poprzez negację tych dwóch skrajnych i błędnych modeli relacji „jednostka–społeczeństwo" ma swoje precedensy w historii myśli chrześcijańskiej dwudziestego wieku. Na krytyce tych dwóch systemów opiera swój wykład personalizmu Emmanuel Mounier w słynnym artykule *Co to jest personalizm?* (zob. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, w: tenże, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, tłum. A. Krasiński, A. Turowiczowa, D. Eska, Znak, Kraków 1960, s. 159-252). Odrzucenie indywidualizmu i kolektywizmu jest też punktem wyjścia do tworzenia teorii człowieka dla Paula Tillicha (por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paryż 1983, s. 87-151; tenże, *Systematic Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 174-178).

historii – o zabezpieczenie się przed jednostką w imię swoiście pojętego dobra wspólnego"[52].

Konsekwentna kontynuacja filozoficznej analizy uczestnictwa prowadzi Wojtyłę do wyodrębnienia dwóch rodzajów postaw jednostki wobec wspólnoty: postaw autentycznych i nieautentycznych. Zdaniem krakowskiego myśliciela postawa autentyczna oznacza taką relację podmiotu do innych, w której realizowana jest właściwość uczestnictwa: podmiot współdziała z innymi na rzecz dobra wspólnego, spełniając się przez czyny mające wartość personalistyczną. Dokonując analizy pojęcia odpowiedzialności w myśli Wojtyły, T. Styczeń SDS podkreśla, że istotą postawy autentycznej jest wierność swojemu sumieniu, w którym odczytywana jest wartość drugiej osoby i konieczność jej afirmacji. Analogicznie, u źródeł postawy nie-autentycznej ks. Styczeń dostrzega błąd sumienia, które nie informuje podmiotu o wartości drugiej osoby, bądź też niewierność podmiotu wobec głosu swojego sumienia[53].

Zdaniem Wojtyły podstawową postawą autentyczną jest solidarność, która jest „stałą gotowością do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty"[54]. Postawa solidarności ujawnia więc właściwą relację jednostki do dobra wspólnego, w której „człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych"[55]. Wojtyła uważa, że również sprzeciw jest wyrazem postawy solidarnej: „Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz dobra wspólnego. [...] Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa"[56]. Postawa sprzeciwu jest więc formą solidarności, gdyż „ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie"[57].

O ile postawy autentyczne – solidarność i sprzeciw – budują uczestnictwo i wspólnotę, o tyle postawy nieautentyczne: konformizm i unik, deformują relacje wewnątrz wspólnoty i w konsekwencji niszczą ją, wykluczając uczestnictwo. Zdaniem Wojtyły warto przyjrzeć się postawom nieautentycznym, gdyż

---

[52] Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 314n. Wojtyła zwraca uwagę, że mimo oczywistych i widocznych na pierwszy rzut oka różnic zarówno indywidualizm, jak i totalizm opierają się na podobnej, błędnej antropologii: „Ich wspólnym korzeniem jest koncepcja człowieka jako jednostki mniej lub bardziej pozbawionej właściwości uczestnictwa" (tamże, s. 316).

[53] Zob. T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala. Komunikuję, jeśli świadczę...*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, s. 77-86.

[54] Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 323.

[55] Tamże, s. 324.

[56] Tamże, s. 324n.

[57] Tamże, s. 325.

brak stałej, wspólnej troski o postawy autentyczne we wspólnocie powoduje, iż solidarność przeradza się w konformizm, a sprzeciw w unik. „Nazwa «konformizm» mówi o podobieństwie i upodabnianiu się do innych, co samo w sobie jest procesem naturalnym i – pod pewnymi warunkami – pozytywnym, a także twórczym, konstruktywnym. Takie twórcze i konstruktywne upodabnianie się ludzi we wspólnocie stanowi potwierdzenie solidarności i jej wykwit”[58]. Negatywny wydźwięk słowa „konformizm” wskazuje niemniej na pewną deformację w tym upodabnianiu się do innych wówczas, gdy dokonuje się ono jedynie w sposób zewnętrzny i powierzchowny. „W postawie konformizmu zawiera się przede wszystkim pewne uleganie, swoista odmiana owego pati, w którym człowiek-osoba jest tylko podmiotem «dziania się», a nie sprawcą własnej postawy i własnego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek nie tworzy wspólnoty, raczej niejako «pozwala się nieść» zbiorowości. W postawie konformizmu kryje się jeśli nie zaprzeczenie lub ograniczenie, to przynajmniej jakaś słabość osobowej transcendencji – samostanowienia i wyboru. Na tym polega personalistyczny brak tej postawy”[59]. Przez konformizm człowiek rezygnuje ze spełniania siebie we wspólnocie, a przez to – rezygnując z uczestnictwa – odbiera siebie wspólnocie. Konformista zastępuje autentyczne – oparte na solidarności i sprzeciwie – więzi z innymi ludźmi przez „powierzchowne dostrajanie się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania”[60], a przez to pozbawia swoje czyny wartości personalistycznej. Konformizm, będący deformacją autentycznej solidarności, jest – zdaniem Wojtyły – „swoistą odmianą indywidualizmu: ucieczką od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki”[61].

Podobnie jak konformizm stanowi deformację autentycznej postawy solidarności, tak unik jest deformacją autentycznej postawy sprzeciwu. „Sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa. Unik jest tylko wycofaniem się. Może na znak protestu, ale bez próby podjęcia uczestnictwa. Jest więc unik brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie”[62]. Krakowski myśliciel zwraca uwagę, że postawie uniku trudno czasami odmówić wartości personalistycznej, gdyż postawa ta może być świadomie wybrana przez kogoś, kto „nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu”[63]. W sytuacjach, gdy członek wspólnoty nie wierzy w możliwość uczestnictwa i spełniania się we współdziałaniu z innymi, postawa uniku może być formą oskarżenia pod adresem wspólnoty, która swoim członkom odbiera wiarę w możliwość uczestnictwa.

---

[58] Tamże, s. 327.
[59] Tamże.
[60] Tamże, s. 328.
[61] Tamże.
[62] Tamże.
[63] Tamże.

Rozważania na temat uczestnictwa w książce *Osoba i czyn* Wojtyła kończy bardzo istotną, filozoficzną refleksją na temat przykazania miłości. Autor zwraca uwagę, że to fundamentalne dla uczestnictwa we wspólnocie przykazanie kształtuje naszą relację do innych poprzez wymóg szacunku dla ich człowieczeństwa, w którym możemy uczestniczyć przez odpowiednio pogłębiane więzi[64].

Kontynuację filozoficznej interpretacji przykazania miłości odnajdujemy w artykule K. Wojtyły *Uczestnictwo czy alienacja?*[65]. Autor zwraca w nim uwagę na to, że warunkiem uczestnictwa w człowieczeństwie innych ludzi jest świadomość, że „ty" jest nie tylko kimś odrębnym od „ja", ale że „ty" jest ukonstytuowane podobnie do „ja" – jest ono także jakimś „ja"[66]. Chrześcijańskie przykazanie miłości oznacza takie właśnie odniesienie do bliźniego, w którym „rzeczywistość «drugiego» nie wynika przede wszystkim z samego poznania kategorialnego, z człowieczeństwa jako z spojęciowania istoty «człowiek», ale wynika z pełniejszego jeszcze przeżycia, w którym dokonuje się jak gdyby przeniesienie tego, jako własne «ja», poza siebie, na «jednego z innych», który dzięki temu jawi się przede mną jako «inne » – «drugie » – «bliźni»"[67].

Teologiczny sens uczestnictwa obecny jest w myśli Wojtyły w dwóch uzupełniających się kontekstach: chrystologicznym i eklezjologicznym, a refleksja nad nim zawarta została w pracy *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*[68]. W kontekście chrystologicznym każdy chrześcijanin określony jest poprzez zakorzenione w łasce uczestnictwo w potrójnej funkcji Chrystusa: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej[69]. Każdy z trzech wymiarów tego wertykalnego i ontologicznego uczestnictwa ma również charakter etyczny i dotyczy wymiaru eklezjalnego i horyzontalnego: wzywa każdego chrześcijanina do przyjęcia postawy uczestnictwa wobec innych ludzi. Tak pisze o tym autor: „Magisterium soborowe pozwala nam myśleć o uczestnictwie w trojakiej władzy Chrystusa nie tylko w znaczeniu ontologicznym, ale również w znaczeniu określonych postaw. Te właśnie postawy zaznaczają się w postawie świadectwa i nadają jej właściwy wymiar, jakby wewnętrzny kształt zaczerpnięty z samego Chrystusa: kształt jego posłannictwa i jego mocy"[70].

---

[64] Por. tamże, s. 332-335.

[65] Zob. t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 447-461. Wykład na ten temat kard. K. Wojtyła wygłosił 27 II 1975 roku na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim.

[66] Twierdzenie takie jest możliwe jedynie przy odrzuceniu tezy Sartre'a, że poznanie drugiego człowieka ma zawsze charakter uprzedmiotawiający. Zdaniem Wojtyły, opierając się na doświadczeniu własnej podmiotowości, możemy również w jakimś stopniu poznać podmiotowość drugiej osoby (por. J a w o r s k i, dz. cyt., s. 37-43).

[67] W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 451.

[68] Zob. t e n ż e, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

[69] Por. tamże, s. 191-235; t e n ż e, *Znak, któremu sprzeciwiać się będą*, Pallottinum, Poznań 1976. s. 91-112.

[70] T e n ż e, *U podstaw odnowy*, s. 192.

Chrześcijanin uczestniczy zatem w potrójnej władzy (munus) Chrystusa[71]. Powszechne kapłaństwo wiernych, do którego wprowadza nas chrzest, wiąże się z postawą, w której „człowiek oddaje Bogu siebie i świat"[72] przez uczestnictwo w liturgii i sakramentach, osobiste uświęcenie i modlitwę. Prorocki rys chrześcijańskiej postawy leży w „poczuciu odpowiedzialności za dar prawdy zawarty w Objawieniu"[73]; odpowiedzialność ta realizuje się przez poznanie Bożej prawdy, wierność wobec niej w swoim życiu i głoszenie jej innym. Królewska godność chrześcijanina polega na panowaniu nad złem i grzechem oraz na urzeczywistnianiu „królewskiej wolności"[74] tak w sobie, jak i w innych ludziach. Kardynał Wojtyła podkreśla, że uczestnictwo w Chrystusowym munus regale, podobnie jak kapłańska i prorocka godność chrześcijanina, nie może być odpowiednio interpretowane w ramach indywidualistycznej antropologii, łączy się ono bowiem z odpowiedzialnością za innych przez solidarność, świadectwo i apostolstwo: kiedy „chrześcijanin utożsamia się niejako z posłannictwem samego Chrystusa", prowadzi to go do „zajęcia właściwego miejsca w rozległej i zróżnicowanej wspólnocie Ludu Bożego"[75].

Jak wynika z powyższego opisu, chrystologiczny i eklezjalny wymiar uczestnictwa są nierozerwalnie ze sobą związane. W studium *U podstaw odnowy* kardynał Wojtyła zwraca również uwagę na dwie postawy, w których – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – najpełniej wyraża się uczestnictwo w Kościele. Są nimi tożsamość i solidarność[76]. Postawa ludzkiej tożsamości oznacza zrozumienie i odnalezienie siebie oraz życie zgodnie z prawdą o tym, kim jest człowiek. Postawa ta nierozerwalnie związana jest z solidarnością: „Ewangelia uwydatnia, że u początku tak właśnie pojętej postawy tożsamości leży «utożsamianie się» Syna Bożego, Chrystusa, z ludźmi jako braćmi, dla których stanowi On w najszerszym zasięgu jakby nadprzyrodzone centrum ludzkiej solidarności"[77]. Kardynał Wojtyła podkreśla, że sensem postawy ludzkiej tożsamości i solidarności jest właściwe podporządkowanie indywidualnej wolności jednostki dobru wspólnemu. Dokonanie tego podporządkowania w prawdzie falsyfikuje dwa podstawowe antropologiczne błędy naszych czasów: indywidualizm i totalizm.

---

[71] W książce *U podstaw odnowy* można odnaleźć precyzyjny i szczegółowy opis uczestnictwa chrześcijanina w potrójnej władzy Chrystusa; autor pisze o różnych stanach i powołaniach w Kościele: kapłanach, świeckich, małżonkach i rodzicach.

[72] Tamże, s. 195.

[73] Tamże, s. 212n.

[74] Tamże, s. 226.

[75] Tamże, s. 235.

[76] Nadanie pojęciu „uczestnictwo" eklezjalnego znaczenia wiąże się w książce *U podstaw odnowy* z określoną interpretacją eklezjologii Soboru Watykańskiego II: widzeniem Kościoła jako communio. Zob. J. Kupczak OP, *Znaczenie Soboru watykańskiego II dla teologii communio personarum Jana Pawła II*, „Polonia Sacra" 7(2003) nr 13, s. 67-88.

[77] Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 244.

*

Powstanie dwóch tekstów Karola Wojtyły, które stanowią podstawę niniejszych rozważań, dzieli przedział czasowy około dwudziestu lat. Pierwszy z nich, dramat *Brat naszego Boga*, jest refleksją na temat chrześcijańskiego powołania, dokonaną w kontekście polemiki autora z myślą marksistowską przywiezioną do Polski na sowieckich czołgach. Drugi tekst, inspirowana przez obrady Soboru Watykańskiego II książka *Osoba i czyn*, jest podsumowaniem filozoficznych poszukiwań Wojtyły i próbą sformułowania niezwykle nowatorskiej i dojrzałej filozofii człowieka. Mimo czasowego oddalenia tych dwóch tekstów, ich różnego charakteru, formy literackiej i kontekstu powstania zawarte w nich myśli na temat idei solidarności wykazują wiele punktów wspólnych.

Punktem wyjścia refleksji Wojtyły na temat solidarności jest polemika z koncepcją indywidualizmu, który zdaniem krakowskiego myśliciela jest podstawowym błędem współczesnej filozofii człowieka. Antropologiczny indywidualizm, rozumiany jako niezdolność do uczestnictwa, jest podstawą bardzo różniących się od siebie koncepcji filozoficznych: atomistycznej wizji społeczeństwa (prezentowanej na przykładzie poglądów malarza Maksa w dramacie *Brat naszego Boga*), utylitaryzmu Davida Hume'a i Jeremy'ego Benthama (poddanych krytyce w *Wykładach lubelskich*) oraz totalistycznych koncepcji społecznych (przeanalizowanych w książce *Osoba i czyn*).

Wojtyła uważa, że drogą do spełnienia się człowieka, które opisane zostało jako transcendencja osoby poprzez czyny mające wartość personalistyczną, jest prowadzące do budowania autentycznej wspólnoty uczestnictwo w człowieczeństwie innych. Takie uczestnictwo realizuje się szczególnie poprzez wrażliwość na ludzkie cierpienie i biedę – przez chrześcijańskie miłosierdzie. Kluczowe dla uczestnictwa są autentyczne postawy solidarności i sprzeciwu, które oznaczają otworzenie się podmiotu na innych i opowiedzenie się po stronie wspólnoty. To właśnie solidarność, mająca swoje źródło w miłości, a nie marksistowska rewolucja jest chrześcijańską odpowiedzią na sytuację ludzkiej biedy i niesprawiedliwości. Jedynie miłość chroni przed prowadzącymi do alienacji relacjami między jednostką a wspólnotą, gdyż chroni ona podmiotowość członków wspólnoty, pomagając nam dostrzec w drugim człowieku bogactwo i nieredukowalność drugiego „ja".

Przybywając 2 czerwca 1979 roku na polską ziemię, Jan Paweł II przywiózł z sobą właśnie to bogactwo przemyśleń na temat solidarności jako jedynej drogi autentycznego chrześcijańskiego wyzwolenia człowieka. W ten sposób rozpoczął pokojową rewolucję „Solidarności".

Wojciech CHUDY

ZDRADA SOLIDARNOŚCI

Wolność, stanowiąca istotę solidarności, jest wolnością trudną. To wolność, do której osiągnięcia nie wystarczy urzeczywistnienie wolności społecznej, ekonomicznej i politycznej. Wymaga ona jeszcze wierności prawdzie. Ten imperatyw aktualny jest również w dzisiejszych czasach. Odczytują go ci, którzy pozostają przy swojej prawdzie, rezygnując – nawet za cenę ubóstwa lub braku popularności – z tych wartości, które by tej prawdzie zaprzeczały.

OBJAŚNIENIE DWU POJĘĆ

Obydwa pojęcia tytułowe naszego artykułu domagają się ujaśnienia i precyzacji. Samo znaczenie słowa „zdrada" zawiera w sobie kilka elementów. Pierwszym jest wewnętrzna decyzja (jednostki lub zbiorowości) o zawierzeniu, opowiedzeniu się za pewną wartością. Niekiedy stanowi ona nawet rodzaj przysięgi (wewnętrznego postanowicnia) złożonej w imię wierności tej wartości. Istotą zdrady jest złamanie owego zawierzenia czy przysięgi, odstępstwo od przyjętych pierwotnie wartości. Zdradą jest działanie przeciwko wartościom albo zaparcie się ich; zdrada Judasza różni się od zdrady Piotra. W pojęciu zdrady zawsze mieści się negacja prawdy.

W aspekcie społecznym sprawa się jeszcze bardziej komplikuje. W zbiorowości idea lub wartość mogą być różnie pojmowane przez tych, którzy podjęli zobowiązanie wierności; tak rodzą się rozłamy, frondy i sekty; część społeczeństwa, broniąca swojej ortodoksji, jest w dobrym prawie do nazwania owej różnicy zdradą, jeśli rozłam osłabi integralność grupy. Może być wreszcie tak, że ktoś deklaruje zawierzenie i wierność jakiejś idei i w oczach społeczeństwa reprezentuje postawę wierności wobec tej idei, w rzeczywistości traktując przedmiot owego założenia tylko instrumentalnie i realizując swój – do czasu – ukryty cel. To być może najdotkliwszy dla wspólnoty przypadek postawy zdrady.

Jakkolwiek jednak pojęlibyśmy słowo „zdrada" – jako akt lub postawę, odstępstwo czynnie szkodzące naszej wartości albo bierne zaparcie się, okłamywanie drugich czy zakłamywanie siebie – to zawsze znaczenie jej osnuwać się będzie wokół tego istotnego rdzenia pojęcia zdrady, który stanowi niewierność człowieka wobec samego siebie. Zdrada rodzi się bowiem w tym istotnym momencie moralnym, w którym człowiek decyduje się zaprzeczyć prawdzie uznanej przez siebie.

Pojęcie Solidarności ma sens bardziej konkretny historycznie. W wieku dwudziestym za sprawą przemian w Polsce nazwa „Solidarność" zaczęła się odnosić do ruchu społecznego, związku zawodowego, a wreszcie do struktury politycznej[1]. Od czasu, kiedy zrodziło się owo dwudziestowieczne pojęcie, w istocie ukonstytuowane przez wolę i uczucia milionów ludzi, minęło jednak już ćwierć wieku. Mówi się dziś nawet o dekonstrukcji pamięci o Solidarności, wielu już o niej zapomniało. Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność" (NSZZ „Solidarność") to związek zawodowy powstały w roku 1980 na fali protestu społecznego przeciw zniewoleniu i wyzyskowi, protestu zapoczątkowanego strajkiem w Stoczni Gdańskiej. To jednak zbyt wąskie znaczenie[2], jeśli chce się oddać sprawiedliwość temu fenomenowi stanowionemu jakiś czas przez jedność idei i woli oraz uczuć zbiorowości Polaków, która później, po dwóch dekadach, nazwana została „heroicznym aktem zbiorowego doświadczenia, które legło u podstaw Trzeciej Rzeczypospolitej"[3].

W artykule będziemy więc rozumieć przez Solidarność r u c h s p o ł e c z n y o wyraźnym nastawieniu moralno-demokratycznym, objawiającym się w silnym zbiorowym poczuciu nadziei i owocującym wzmocnieniem integracji społecznej. Ruch ten wyzwalał tak wiele energii i życzliwości ludzkiej, ogniskował tak dużo idealizmu społecznego, że z pewnej perspektywy czasowej zaczęto go porównywać do ruchu pierwszych chrześcijan. Dziś publicystyka jest skłonna raczej mówić o micie Solidarności.

Z pewnością istniał mit Solidarności. Wyrósł on na ideale, w dużej mierze krystalizującym się w realnych warunkach ludzkiej współegzystencji w ciągu szesnastu miesięcy po Sierpniu. Z pewnością wiele czynników złożyło się na przekształcenie idei w formę niezgodną z intencjami jej twórców. Dziś wielu z tych, którzy pamiętają jeszcze tamtą epokę, poprzestaje na nostalgii i konstatacji, że mit nie mógł trwać wiecznie. Ciągle jednak duża część społeczeństwa polskiego, bohaterowie, uczestnicy i świadkowie „pierwszej Solidarności", tej z roku 1980, żywi przekonanie o świadomym przyczynieniu się do jej niepo-

---

[1] Solidarność w sensie aksjologicznie pierwotnym to cnota etyczna i zasada katolickiej nauki społecznej; w nauce Kościoła pojęcie to funkcjonuje już od kilku wieków.

[2] Tym bardziej nie mogą być reprezentatywne dla naszego kontekstu pojęcia związane z nazwami Akcja Wyborcza „Solidarność" (AWS – struktura powołana w roku 1996 w związku ze zbliżającymi się wyborami parlamentarnymi) i Ruch Społeczny Akcja Wyborcza „Solidarność" (RS AWS – partia polityczna wyłoniona w roku 1997). W związku z używaniem pojęcia solidarności w szerokim zakresie będziemy w niniejszym tekście posługiwać się słowem Solidarność, pisząc je bez cudzysłowów (z wyjątkiem formalnych nazw odnoszących się do instytucji lub organizacji).

[3] To definicja Solidarności, jaką sformułował Bronisław Wildstein w trakcie warszawskiej konferencji „Lekcja Sierpnia", zorganizowanej 25 listopada 2000 roku przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN pod patronatem Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Zob. *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności" po dwudziestu latach*, red. D. Gawin, IFiS PAN, Warszawa 2002.

wodzenia i sterowaniu w kierunku jej deformacji, o niegodnej grze, w której dla zysków poświęcono jej ethos. Tutaj już można mówić o zdradzie.

Tytuł *Zdrada Solidarności* obejmuje swoją celową dwuznacznością część naszych dylematów dotyczących tych spraw. Czy Solidarność zdradziła? Czy sama jej idea okazała się nie na te czasy? Albo Związek, struktura obiektywna, „zmurszał", zdegenerował się i skarlał? A może przeciwnie – może Solidarność nie zdradziła, a została zdradzona? Jeśli tak, to przez kogo? Kto uczestniczył w akcie zdrady rozciągniętym na ćwierćwiecze? Elity władzy, elity inteligencji (eksperci), populistyczne masy pracownicze, „słomiani" entuzjaści, Ty, Czytelniku, ja, autor?

KRÓTKA HISTORIA SOLIDARNOŚCI

Korzenie Solidarności tkwią głęboko w historii Polski. Coraz częściej słyszy się głosy historyków i filozofów historii o dziedzictwie powstań i zrywów narodowych jako mających wpływ na wydarzenia sierpnia 1980 roku[4]. Zwraca się też uwagę na ciągłość polskich zrywów wolnościowych. „Nie było przecież przerwy między, powiedzmy, umownym końcem wojny i początkiem nowej okupacji a zrywem 56. roku i następnymi zrywami lat 68., 70., 76., 80. itd. To jest cały łańcuch ludzi, którzy historię tworzyli, walcząc o wolną Polskę"[5].

U podstaw tej niezwykłej jedności społecznej 1980 roku stała naturalna potrzeba sprzeciwu wobec zniewolenia i przemocy, jakie odczuwała większość społeczeństwa po roku 1945. Wartością, która czyniła ową potrzebę silną i konieczną właśnie w tym czasie historycznym, było poczucie godności poszczególnych ludzi, spotęgowane w postaci poczucia godności narodu. Po wydarzeniach w Radomiu i Ursusie w roku 1976, kiedy władza ze szczególną bezwzględnością rozprawiała się z robotnikami, z silną determinacją zaczęła się formować opozycja. Powstał Komitet Obrony Robotników (KOR), jawnie działające opozycyjne ugrupowanie społeczne, utworzone między innymi przez: Jerzego Andrzejewskiego, Jacka Kuronia, Jana Józefa Lipskiego, Edwarda Lipińskiego i ks. Jana Zieję, skoncentrowane na prawnej i materialnej pomocy ludziom represjonowanym, więzionym, a także ich rodzinom. Sporadycznie, ale z dużą determinacją buntowali się chłopi; zwłaszcza na Lubelszczyźnie istniał silny ruch protestu rolników (na przykład poprzez głodówki) przeciwko wyzyskowi i zniewoleniu. Z inicjatywy Kazimierza Świtonia na Śląsku w marcu 1978 roku bierze początek ruch Wolnych Związków Zawodowych (WZZ), w ramach którego w maju 1978 roku Krzysztof Wyszkowski zainicjo-

---

[4] Zob. T. Garton Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980-1981*, tłum. M. Dziewulska, M. Król, Res Publica, Warszawa 1990.

[5] *To nie były lata zmarnowane*, z R. Czaplińską rozmawia M. Woś, „Życie" z 26 VIII 2004, s. 9.

wał powstanie grupy gdańskiej (jej pierwszoplanowymi postaciami byli: Bogdan Borusewicz, Lech Kaczyński, Alina Pieńkowska, Lech Wałęsa, Andrzej i Joanna Gwiazdowie, Anna Walentynowicz, Bogdan Lis, Andrzej Kołodziej, Ewa Kubasiewicz i Andrzej Bulc), odznaczającej się najsilniejszą dynamiką i mającej największe znaczenie. W maju 1977 roku powstał Studencki Komitet Samoobrony, który na Wybrzeżu przekształcił się w Ruch Młodej Polski. Wtedy założono również Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela (ROPCiO), z którego Leszek Moczulski oderwał frakcję, dając początek Konfederacji Polski Niepodległej (KPN)[6].

Ważny wpływ na powstanie tych formacji miały konsekwentna nauka i działalność duszpasterska Kościoła, słowa i postawa jego kapłanów, przede wszystkim prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego i kard. Karola Wojtyły – w okresie przełomu już Papieża. Wielką rolę w stymulacji samoświadomości społecznej Polaków odegrała pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny w roku 1979. Była ona swoistym detonatorem poczucia „my" robotników polskich, chłopów i inteligencji. Zofia Romaszewska, działaczka Komitetu Obrony Robotników, konkluduje: „Gdy na to wszystko nałożył się przyjazd Papieża-rodaka i okazało się, że tych ludzi jest bardzo, bardzo dużo, wtedy już naturalną konsekwencją było powstanie «Solidarności»"[7].

„Przed sierpniem był lipiec" – takie hasło funkcjonowało w prasie podziemnej w roku 1980. Z powodu podwyżki cen mięsa robotnicy z Wytwórni Sprzętu Komunikacyjnego Polskich Zakładów Lotniczych Świdnik rozpoczęli strajk, a w następnych dniach dołączyli do nich pracownicy innych lubelskich zakładów pracy (łącznie protestowało ponad sto pięćdziesiąt zakładów i około pięćdziesięciu tysięcy osób). Strajki lubelskie trwały do 25 lipca[8].

Początek strajku w Stoczni Gdańskiej (14 sierpnia) miał w znacznej mierze charakter ekonomiczny[9] i po dwóch dniach ogłoszono jego zakończenie, ponieważ dyrekcja stoczni obiecała częściowo spełnić żądania strajkujących. Na Wybrzeżu i w całym kraju już jednak wrzało, a w stoczni pojawiła się delegacja dwudziestu jeden zakładów Gdańska (z B. Lisem i A. Gwiazdą na czele).

---

[6] Cały ten bogaty ruch od początku był obiektem intensywnej działalności Służby Bezpieczeństwa, która starała się go osłabić i podzielić. I tak na przykład już w roku 1979 istniało w Polsce siedem grup frakcyjnych ROPCiA.

[7] Wywiad w: E. Kondratowicz, *Szminka na sztandarze. Kobiety Solidarności 1980-1989. Rozmowy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 56. Warto w tym miejscu przypomnieć, że już 15 stycznia 1981 roku delegacja Solidarności z Lechem Wałęsą została przyjęta w Rzymie przez papieża Jana Pawła II.

[8] Korzystamy w tym artykule m.in. z Kalendarium opracowanego przez Dział Informacji Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność" (zob.: http://www.solidarnosc.org.pl/historia/historia.htm).

[9] Komitet strajkowy żądał przywrócenia do pracy zwolnionych ze stoczni za działalność polityczną Anny Walentynowicz i Lecha Wałęsy, wzniesienia Pomnika Ofiar Grudnia 1970 roku, gwarancji nierepresjonowania strajkujących, podwyżek płac o dwa tysiące złotych oraz takich zasiłków rodzinnych, jakie otrzymywali funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej.

Protest postanowiono kontynuować. Głównymi motorami strajku w Stoczni Gdańskiej byli Bogdan Borusewicz i – później – A. Gwiazda. Powstał Miejski (wkrótce przekształcił się w Międzyzakładowy) Komitet Strajkowy z L. Wałęsą jako przewodniczącym. Ksiądz Henryk Jankowski odprawił w stoczni pierwszą strajkową Mszę świętą; niemal w tym samym czasie Mszę w Stoczni Gdyńskiej odprawił ks. Hilary Jastak, niezłomnie wierny i nieustraszony kapłan Solidarności przez cały okres trwania Związku. Zredagowano słynne postulaty gdańskie, w tym postulat powołania wolnych związków zawodowych.

Taki był początek Solidarności. Obrósł on zarówno legendami[10], jak i pomówieniami. Wrzenie strajkowe ogarnęło cały kraj. Powstał potężny ruch rewindykacji praw pracowniczych i obywatelskich, którego centrum była Stocznia Gdańska. Tam też podpisano 31 sierpnia umowę z władzami PRL-u, które zgodziły się na warunki (21 postulatów), oznaczające w istocie wejście na drogę demokratyzacji.

10 listopada 1980 roku Sąd Najwyższy zarejestrował statut NSZZ „Solidarność". Niecały rok później w Gdańsku odbył się Pierwszy Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność", a na jcj przewodniczącego wybrano Lecha Wałęsę[11]. Odtąd faktycznie rozpoczął się awans wolności w Polsce (w szczytowym momencie 1981 roku do Związku „Solidarność" należało około dziesięciu milionów Polaków), a jednocześnie „przepychanie" się z władzą starającą się ograniczać nowe strefy tej wolności. W ciągu szesnastu miesięcy istnienia Związku odnotować można było rozliczne konflikty, prowokacje i utrudnienia wywoływane przez władze komunistyczne i służby specjalne, mające na celu zmniejszenie wpływów i roli Solidarności. Przez cały rok 1981 na przykład podsycane było przez rządowe środki przekazu przekonanie o szkodliwości ekstremy, czyli radykalnych działaczy (do których władza zaliczała między innymi: Gwiazdę, Kornela Morawieckiego, Seweryna Jaworskiego, Antoniego

---

[10] Jedną z legend jest słynny „skok przez płot" Lecha Wałęsy, dający początek strajkowi. W rzeczywistości Wałęsa dołączył do strajku w stoczni (B. Borusewicz mówi w filmie dokumentalnym Jerzego Zalewskiego *Dwa kolory*, nieemitowanym dotychczas w telewizji polskiej – produkcja Dr Watkins, 2003: „Namawialiśmy Wałęsę, aby wszedł w to") i był zwolennikiem jego szybkiego zakończenia. Determinacja A. Walentynowicz, B. Borusewicza i innych doprowadziła do podtrzymania strajku i – w rezultacie – do wyartykułowania postulatów. Niektóre twierdzenia ze zbioru z zamierzenia demaskatorskiego „czarnej legendy" mają jednak paranoiczny odcień. Jeden z uczestników ruchu, biorący udział w filmie Zalewskiego mówi, że akcja propagandowego kreowania Lecha Wałęsy jako symbolu walki o wolność Polski była tak daleko zakreślona, że nawet Nagrodę Nobla przyznano mu wówczas, gdy spadała jego popularność i trzeba ją było zwiększyć. Jako dowód manipulacji przytacza on też fakt, że w jednej z holenderskich encyklopedii hasło „Wałęsa" zawiera między innymi zdanie: „Otrzymał Nagrodę Nobla za poskromienie radykalnego nurtu związkowego".

[11] Zjazd, który miał miejsce w hali „Olivia", odbył się w dwóch turach (5-10 IX 1981 i 26 IX-7 X 1981 roku), a uczestniczyło w nim 865 delegatów. Najistotniejsze dokumenty, jakie na nim powstały, to *Posłanie do ludzi pracy Europy Wschodniej* oraz program Związku pod nazwą *Samorządna Rzeczpospolita*.

Kopaczewskiego), popularnych w zakładach pracy i mających dobry kontakt z robotnikami. Również w ciałach związkowych toczyła się swoista walka o „wycięcie ekstremy".

Z biegiem czasu ukształtowała się grupa działaczy i ekspertów odgrywająca pierwszorzędną rolę w Solidarności. Lech Wałęsa oddziaływał głównie na szerokie warstwy społeczeństwa, stał się ich nadzieją i legendą. Bronisław Geremek kontaktował się z zagranicą, zarówno z dziennikarzami, jak i z politykami Zachodu. Był kimś w rodzaju ambasadora opozycji w wolnym świecie. W większości to na tej drodze media Zachodu formowały wizerunek Solidarności, w szczególności zaś przewodniczącego Związku Lecha Wałęsy. W dziedzinie oddziaływania wewnętrznego głównymi postaciami byli Adam Michnik i Jacek Kuroń.

W pewnym sensie przełomową rolę w historii Związku odegrał tak zwany kryzys bydgoski, w wyniku którego 27 marca 1981 roku w czterogodzinnym strajku ostrzegawczym wzięli udział prawie wszyscy ludzie pracy w Polsce. Decyzją kierownictwa Solidarności akcję protestacyjną przerwano. Związek odtąd tracił swój impet[12].

Solidarność osłabiały nie tylko działania zewnętrzne. Już w drugiej połowie roku 1980 występowały konflikty w łonie władz Związku, „podziały gwałtownie narastały"[13]. W roku 1981 trwała walka o rząd dusz prawie dziesięciu milionów ludzi. Tłem tej walki były: rejestracja Związku, Pierwszy Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność", wybory Komisji Krajowej i Zarządu oraz wzrost roli ekspertów Solidarności[14]. Następowała coraz większa polityzacja Związku[15].

13 grudnia 1981 roku wprowadzono stan wojenny[16]. Już od dłuższego jednak czasu Solidarność odliczała dni i godziny: 16 lutego 1981 roku grupa czterdziestu pięciu wyższych oficerów Ministerstwa Obrony Narodowej i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych oraz dwóch funkcjonariuszy Wydziału Propagandy KC PZPR rozpoczęła prace nad przygotowaniem planu wprowadzenia stanu wojennego. Ten akt polityczny, administracyjny i militarno-policyjny nie tylko

---

[12] Jak się wydaje, Związek przegrał tę bitwę. Wielka energia społeczna, która została zaangażowana w obronę Solidarności i jej członków, nie pociągnęła za sobą wzrostu znaczenia Związku. Gwiazda, który był wówczas wiceprzewodniczącym Solidarności, utrzymuje, że prowokacja bydgoska o mało co nie doprowadziła do utraty władzy przez komunistów w Polsce. Jaruzelski „zaczepił związek, który okazał się tak silny, że gdyby nie koło ratunkowe Wałęsy, w postaci «nieporozumień warszawskich», mogłoby to zachwiać dalekosiężnymi planami systemu" (*Gwiazda, miałeś rację. Z Andrzejem Gwiazdą rozmawiała Wiesława Kwiatkowska*, ZP Sopot, Gdynia 1990, s. 10).

[13] Wypowiedź R. Bugaja w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[14] „Eksperci trochę ubezwłasnowolniali władze Solidarności" – mówi R. Bugaj w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[15] Niektórzy działacze tego nie aprobowali, na przykład B. Borusewicz (mówi o „mafii korowskiej") wyszedł z Solidarności. Zob. wypowiedź B. Borusewicza w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[16] Stan wojenny trwał do 22 lipca 1983 roku.

przerwał demokratyczny rozwój związku zawodowego, ale przyniósł niepowetowane straty kulturze i gospodarce Polski. Zginęło wielu ludzi, między innymi szesnastu górników z kopalni „Wujek" i ks. Jerzy Popiełuszko, który został uprowadzony i zamordowany 19 października 1984 roku przez komando SB[17]; internowano tysiące osób oraz złamano moralnie o wiele większą ich liczbę. Przez wiele lat – praktycznie do roku 1988 – notorycznie łamano prawa człowieka, obywatela i narodu, umowy międzynarodowe, nie liczono się z opinią świata[18].

Opór społeczeństwa był spontaniczny i na początku gwałtowny. Począwszy od roku 1982, w trzynastym dniu każdego miesiąca (a także 31 sierpnia i przy innych rocznicach) w największych miastach Polski wybuchały demonstracje[19]. Przez kilka tygodni miały miejsce strajki protestacyjne; gdy były dławione, inicjowano nowe. Z biegiem czasu wygasły lub zostały stłumione, lecz gniew i frustracja społeczeństwa pozostały żywe – ukazały to lata 1988 i 1989.

Solidarność, choć uderzona z zamiarem zniszczenia[20], niemal od pierwszego dnia stanu wojennego zaczęła „zbierać siły". „Tygodnik Mazowsze" pod kierownictwem Heleny Łuczywo rozpoczął działalność już 16 grudnia[21]. Pierwsza audycja podziemnego Radia „Solidarność" została nadana 12 kwietnia 1982 roku.

Tymczasowa Komisja Koordynacyjna, pierwsze ciało Solidarności, mające zastąpić rozbitą Komisję Krajową, powstała 22 kwietnia 1982 roku[22]. Wkrótce (1 lipca 1982 roku) powołane zostało Biuro Koordynacyjne „Solidarności" za Granicą z siedzibą w Brukseli, którego zadaniem było reprezentowanie Związku w polu międzynarodowym; przez Brukselę płynęły fundusze, sprzęt poligraficzny i inna pomoc, istotnie zasilająca działalność podziemną. Trzy lata

---

[17] Wśród wielu publikacji poświęconych męczeńskiej postaci ks. J. Popiełuszki wymieńmy tu niedawno opublikowany numer „Ateneum Kapłańskiego" t. 143 (2004), z. 3, zatytułowany *Ks. Jerzy Popiełuszko. 20. rocznica śmierci.*

[18] Szczególnie jaskrawe było łamanie prawa „w majestacie prawa". Głośny był proces Ewy Kubasiewicz z Gdańska, która w grudniu 1981 roku otrzymała najwyższy wyrok w okresie stanu wojennego w Polsce: dziesięć lat więzienia za uczestnictwo w strajku i za to, że roznosiła ulotki popierające strajk. Została ogłoszona więźniem roku przez Amnesty International, jej sprawę uznano za najbardziej drastyczny przypadek łamania praw człowieka w tym okresie.

[19] 31 sierpnia 1982 roku na przykład miały miejsce masowe demonstracje w ponad trzydziestu województwach. W Gdyni i w Gdańsku, gdzie od uderzenia petardą zginął jeden z demonstrantów, starcia z milicją trwały do późnej nocy. W Lubinie milicjanci w cywilu zastrzelili trzy osoby (jedenaście zostało rannych). We Wrocławiu na skutek pobicia zmarła jedna osoba.

[20] Na posiedzeniu dnia 8 października 1982 roku Sejm PRL uchwalił ustawę, na mocy której rozwiązano wszystkie związki zawodowe.

[21] W roku 1985 miał on już osiemdziesiąt tysięcy egzemplarzy nakładu i „został uznany za najbardziej opiniotwórcze i popularne pismo w owym czasie" – pisze E. Kondratowicz (dz. cyt., s. 264). Stanie się on w przyszłości fundamentem „Gazety Wyborczej".

[22] Należeli doń: Zbigniew Bujak (Region Mazowsze), Bogdan Lis (Region Gdańsk), Władysław Frasyniuk (Region Dolny Śląsk), Władysław Hardek (Region Małopolska).

później, 19 listopada 1985 roku, w Stanach Zjednoczonych utworzono „Fundację Solidarność”[23], mającą na celu reprezentowanie Solidarności w ruchu związkowym i utrzymywanie stałej współpracy z władzami zagranicznych organizacji związkowych. Zbigniew Romaszewski, dzięki swoim kontaktom i subsydiom amerykańskim, założył 10 grudnia 1987 roku Komisję Interwencji i Praworządności NSZZ „Solidarność”, pełniącą funkcję analogiczną do Komitetu Obrony Robotników w jego pierwszej fazie działalności.

W latach 1982-1988 Solidarność była sukcesywnie dezintegrowana. Stan wojenny robił swoje, nie bez wpływu było także wewnętrzne skłócenie działaczy i ośrodków Związku. Bardzo krótko po wprowadzeniu stanu wojennego, jeszcze w obozach internowania, pojawił się syndrom „rozmów”, idea „dogadania się” z władzą, która podzieliła działaczy[24]. Podziemie było silnie infiltrowane przez agentów Służby Bezpieczeństwa. Wśród jego działaczy pojawiły się symptomy demoralizacji, zwłaszcza na tle podpisywania tak zwanych deklaracji lojalności, a także na tle oskarżeń o współpracę z SB. Wiele osób zdecydowało się na emigrację na Zachód. Nawet gdy działacze zaczęli sukcesywnie opuszczać więzienia (pierwsza fala zwolnień rozpoczęła się 22 lipca 1984 roku[25], a do września 1986 roku wolni byli prawie wszyscy więźniowie polityczni), nie zdynamizowało to Związku. Solidarność powoli zamierała. Regularnie jednak w miastach wybuchały demonstracje[26]. Działacze ograniczyli swoją aktywność do wykonywania symbolicznych gestów, mających podtrzymać morale związkowców i społeczeństwa[27].

Ostatecznie doszło do powołania pierwszej od początku stanu wojennego jawnej i działającej otwarcie struktury kierowniczej Związku – Tymczasowej Rady NSZZ „Solidarność”; 30 września 1987 roku powołał ją L. Wałęsa[28]. W następnych dniach ujawniły się regionalne struktury Związku w Warszawie, Lublinie, Katowicach i Łodzi. Zaczęły również powstawać jawne struktury

---

[23] Dyrektorem „Fundacji Solidarności” został Piotr Mroczyk. W skład jej Komitetu Doradczego weszli między innymi: Edward Kennedy, Robert Davis, Jeanne Kirkpatrick, Alojzy Mazewski, Jerzy Giedroyć (zob. na stronach internetowych Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność”, *Historia Związku*, http://www.solidarity.org.au/aboutpl/histor5.htm).

[24] Za wyjściem tym optowali zwłaszcza J. Kuroń, J. Olszewski, A. Michnik i Jan Lityński.

[25] Zostało wówczas uwolnionych wielu działaczy, m.in. A. Gwiazda, J. Rulewski, W. Frasyniuk, Andrzej Słowik, Jerzy Kropiwnicki, A. Michnik i Seweryn Jaworski. L. Wałęsa wyszedł na wolność wcześniej – 14 listopada 1982 roku.

[26] Jan Olszewski sugeruje, że stała za nimi Służba Bezpieczeństwa; pozwalało to bowiem „wyłuskiwać” w trakcie zajść ulicznych działaczy biorących w nich udział. W ten sposób struktura Solidarności zawężała się do grupy pozostającej w ścisłej konspiracji. „Z taką strukturą łatwiej wziąć się do rozmów” – mówi Olszewski (wypowiedź w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*).

[27] Nader często w podziemnej prasie Solidarności można było przeczytać komunikat typu: Po Mszy w Bazylice Mariackiej dla upamiętnienia rocznicy Porozumień Gdańskich Wałęsa z grupą kilkudziesięciu związkowców złożył kwiaty pod Pomnikiem Poległych Stoczniowców.

[28] W jej składzie znajdowali się: B. Borusewicz, Z. Bujak, W. Frasyniuk, Tadeusz Jedynak, B. Lis, Janusz Pałubicki i Józef Pinior.

związkowe w zakładach pracy. Komisje zakładowe składały w sądach wnioski o rejestrację. Przez następne półtora roku w Związku dokonywało się przede wszystkim konsolidowanie obsady personalnej władz. W odczuciu członków jednak w latach 1987-1988 Solidarność znajdowała się w głębokim kryzysie. „Wtedy debaty się toczyły i tak prawdę mówiąc, nikt nie wiedział, co robić"[29]. Na wspólnym posiedzeniu Tymczasowej Komisji Krajowej i Tymczasowej Rady NSZZ „Solidarność" 25 października 1987 roku powołano jednolite kierownictwo – Tymczasową Komisję Wykonawczą NSZZ „Solidarność". 13 marca 1988 roku zaś ujawniono aktualny skład Krajowej Komisji Wykonawczej (KKW), czyli rodzaju „rządu" Solidarności[30].

Stagnację przerwały dwie silne fale strajków w kwietniu i sierpniu 1988 roku. Istotny wpływ na ten spontaniczny wybuch miały dwa czynniki: wizyta Jana Pawła II, który w 1987 roku wygłosił pamiętną homilię na Zaspie w Gdańsku, mówiąc do ponad miliona osób „o nas i za nas"[31], oraz wielki napływ „świeżej krwi", zwłaszcza ludzi młodych, do struktur opozycyjnych jesienią 1988 roku[32]. Fala druga była silniejsza, dotarła aż na Górny Śląsk – tam też, na przykład w Nowej Hucie, nastąpiły brutalne pacyfikacje. Pokaz siły w sierpniu 1988 roku na nic się jednak nie zdał, fala strajków nadal się rozlewała. „Władza była trochę przerażona"[33]. Strajkował Śląsk, gdzie nie wiadomo było, z kim rozmawiać: pojawili się tam bowiem całkiem nowi ludzie i w związku z tym okazało się, że „sytuacja Wałęsy wcale nie jest taka mocna"[34]. Wałęsa starał się jak najszybciej zakończyć drugą falę strajkową, sam jeździł i „gasił

---

[29] Wypowiedź Heleny Łuczywo, w: E. Kondratowicz, dz. cyt., s. 263n.

[30] Stanowili ją: L. Wałęsa (przewodniczący), Z. Bujak, J. Dłużniewski, W. Frasyniuk, S. Jurczak, B. Lis, A. Milczanowski, J. Pałubicki, A. Stawikowski, A. Tokarczuk i S. Węglarz.

[31] Por. Jan Paweł II, *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 7.

[32] W Solidarności nastąpiła wymiana pokoleniowa. „Część ludzi odeszła, wyjechała, przestała działać, ale na ich miejsce przyszli całkiem nowi ludzie z pokolenia, którego sposób myślenia kształtował nie stan wojenny i nie klęska, nie marazm, ale słowa Ojca Świętego, otucha i nadzieja" (głos G. Sołtysiaka w dyskusji *Stół bez kantów. O genezie roku 1989, Okrągłym Stole i agonii komunizmu z Antonim Dudkiem, Grzegorzem Sołtysiakiem i Krystyną Trembicką rozmawiają Barbara Polak i Jan M. Ruman*, „Rozmowy Biuletynu", „Biuletyn IPN" 2004, nr 4(39), s. 8). Ze statystyk SB wynika, że między pierwszym a drugim półroczem tamtego roku liczba „sympatyków Solidarności", jak nazywano ich w żargonie policyjnym, wzrosła z kilkunastu do kilkudziesięciu tysięcy. Byli to głównie ludzie młodzi, na przykład studenci czy rozpoczynający pracę robotnicy. (Zob. głos A. Dudka, tamże, s. 7).

[33] Głos G. Sołtysiaka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 20.

[34] Tamże. „Wyłoniły się nowe elity i wyraźnie przestraszyła się nie tylko władza, ale i ta część opozycji, która ostatecznie zasiadła przy okrągłym stole. Myślę, że te nowe strajki spowodowały decyzję, że Solidarność będzie zalegalizowana. W sierpniu 1988 generał Jaruzelski podjął taką myśl. Świadczy o tym zakulisowa rozmowa Kiszczaka z Wałęsą i Mazowieckim, znana z nielicznych przekazów" (głos K. Trembickiej w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 20).

pożary". Władze komunistyczne zaproponowały rozmowy. Tak zaczęła się historia obrad wokół Okrągłego Stołu.

W lipcu 1988 roku pierwszy sekretarz KPZS Michaił Gorbaczow dał w Warszawie sygnał do pierestrojki, skierowany do społeczeństwa polskiego. Był to znak, że partia w Polsce traci bezwzględne oparcie w hegemonie[35]. Był to również znak dla Związku. Nastąpiło przyspieszenie i intensyfikacja zabiegów politycznych wokół Solidarności. 31 sierpnia gen. Czesław Kiszczak spotkał się w willi Ministerstwa Spraw Wewnętrznych przy ulicy Zawrat w Warszawie z Lechem Wałęsą w sprawie podjęcia rozmów przy Okrągłym Stole; w spotkaniu tym wzięli udział, reprezentując poszczególne strony, Stanisław Ciosek i ks. Alojzy Orszulik. Strona rządowa miała wyraźną strategię postępowania, scenariusz opracowany przez gen. Władysława Pożogę, Jerzego Urbana i S. Cioska i zaakceptowany przez gen. W. Jaruzelskiego[36]. Niedługo potem ma miejsce legendarna w swej dwuznaczności „Magdalenka". Pierwsze spotkanie w ośrodku Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Magdalence pod Warszawą odbyło się 16 września 1988 roku; spotkanie „dwóch stron", połączone z suto zakrapianym bankietem, stanowiło „rozmowy o rozmowach", czyli przygotowywało rozmowy Okrągłego Stołu[37]. Pod koniec roku, 30 listopada, odbyła się telewizyjna debata między Lechem Wałęsą a Alfredem Miodowiczem (przewodniczącym OPZZ-etu), w której Wałęsa zdecydowanie pokonał swojego oponenta; występ ten wzmocnił jego pozycję lidera Związku i większości Polaków.

W roku 1989 narastała nowa fala strajków, silniejsza od tej z roku 1988; ukrywano je zarówno przed społeczeństwem, jak i przed niestrajkującymi działaczami regionalnych struktur. Od tego momentu datują się już bardzo wyraźne kontakty Moskwy z opozycją w Polsce (trwały rozmowy, w których między innymi jako pośrednik wykorzystywany był Andrzej Wajda)[38].

Obrady Okrągłego Stołu toczyły się od 6 lutego do 5 kwietnia 1989 roku. Negocjacje prowadzono w trzech zespołach: do spraw gospodarki i polityki społecznej, reform politycznych oraz pluralizmu związkowego. W społeczeństwie i w Związku rozmowy te w większości przyjęto sceptycznie lub wręcz

---

[35] W trakcie swojej wizyty Gorbaczow odbył na Zamku Królewskim w Warszawie spotkanie z intelektualistami, podczas którego o. M. A. Krąpiec, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zadał mu słynne pytanie o obowiązywalność breżniewowskiej „doktryny ograniczonej suwerenności" krajów demokracji ludowej.

[36] Grzegorz Sołtysiak opowiada charakterystyczną anegdotę: „Znamy przebieg tych rozmów, przynajmniej fragmentaryczny, z tak zwanych taśm Kiszczaka. [...] Najbardziej utkwił mi w głowie taki fragment filmu, gdy już po zakończeniu rozmów wszyscy idą do samochodów, podjeżdża mercedes chyba Episkopatu i Ciosek mówi do Wałęsy: «Dogadajmy się, a wszyscy będziemy jeździli takimi mercedesami»" (głos w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 18).

[37] Dalsze „Magdalenki" to spotkania przy suto zastawionym stole, które odbywały się już w roku 1989, kiedy negocjacje okrągłostołowe wchodziły w impas.

[38] Por. głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 19.

krytycznie (mówiono nawet o zdradzie)[39]. Najwięcej wątpliwości budził sposób doboru delegacji Solidarności (ze stu członków dawnej Komisji Krajowej przy stole znalazło się tylko czterech[40]), daleki od reguł demokracji (B. Borusewicz na przykład odmówił z tego powodu wzięcia udziału w obradach). Była to, jak się zdaje, kulminacja opuszczania „dołów" robotniczych przez elity. „Oni wiedzieli lepiej, co dla nas wszystkich będzie dobre, i nie widzieli powodu, by to z nami konsultować" – podsumowuje Ryszard Bugaj[41]. Antoni Dudek, pracownik Instytutu Pamięci Narodowej, mówi dziś: „Doraźnie okrągły stół miał rozładować falę niezadowolenia, która się zaczęła z końcem l988 roku, o czym ja osobiście dowiedziałem się dopiero z dokumentów SB. Wcześniej nic nie wiedziałem o strajkach z początku 1989 roku, bo to nie były strajki polityczne, ale było ich bez porównania więcej niż w dwóch falach strajków w 1988 roku. Ich znaczenie polegało przede wszystkim na skali i na tym, że w dziewięćdziesięciu procentach one nie były organizowane przez nikogo. Najgroźniejsze dla obu stron okrągłego stołu było to, że mogli zacząć nimi dowodzić ludzie z młodego, radykalnego pokolenia. Mam na myśli zarówno środowiska studenckie, jak i młodych robotników. To byłoby dla władz bardzo groźne. Jest taka wypowiedź Reykowskiego na posiedzeniu Biura Politycznego, że główne niebezpieczeństwo stanowi radykalizm młodego pokolenia"[42].

Owoce Okrągłego Stołu były enigmatyczne i najczęściej zbyt ogólne (jak pokazały to choćby wybory do parlamentu, które odbyły się dwa miesiące później). Dokonany jednak został pewien przełom. W aspekcie demokracji znaczenie Okrągłego Stołu polegało głównie na wykreowaniu wolnych wyborów do Senatu. Ryszard Bugaj – dziś wielki przegrany tamtych czasów – zdobywa się na obiektywny sąd: „Tamta reprezentacja społeczna, może udawana, może sztuczna, może samozwańcza, jednak stanęła do obrad w pełnym świetle i przy włączonych kamerach telewizyjnych – w ten sposób nieodwracalnie runął kanon komunistycznego porządku. Wiedziałem, że od tego czasu nic nie będzie tak samo, jak było"[43].

---

[39] Wymowna tu jest frekwencja w wyborach czerwcowych 1989. Wzięło w nich udział tylko 36% uprawnionych do głosowania.

[40] Stronę solidarnościową reprezentowali, prócz Lecha Wałęsy, między innymi: Jacek Kuroń, Adam Michnik, Tadeusz Mazowiecki, Bronisław Geremek, Władysław Frasyniuk, Andrzej Wielowieyski, Waldemar Kuczyński, Lech Kaczyński, Andrzej Stelmachowski, Zbigniew Bujak i Alojzy Pietrzyk.

[41] Wypowiedź w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[42] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 21.

[43] Wypowiedź w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*. Zob. K. Trembicka, *Okrągły Stół w Polsce. Studium o porozumieniu politycznym*, red. B. Brzostek, A. Garlicki, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Lublin 2003; zob. też: *Okrągły Stół. Dokumenty i materiały*, Wydawnictwo UMCS, Warszawa 2004.

Jednym z owoców obrad Okrągłego Stołu było wpisanie 17 kwietnia 1989 roku przez Sąd Wojewódzki w Warszawie – po siedmiu latach, czterech miesiącach i czterech dniach – ponownie do rejestru związków zawodowych NSZZ „Solidarność"; była to jednak statutowo, strukturalnie i w aspekcie ethosu inna Solidarność. Związek zaczął od przygotowywania się do wyborów, które miały się odbyć 4 czerwca[44]. Sformułowano listę Komitetu Obywatelskiego; każdy kandydat z tej słynnej listy miał swój plakat z własnym zdjęciem z Lechem Wałęsą. Wyniki wyborów przeszły oczekiwania strategów Okrągłego Stołu. Solidarność zdobyła prawie wszystkie możliwe mandaty, ponadto w ferworze demokratycznym wyborcy „wycięli" trzydziestu trzech kandydatów z partyjnej listy krajowej. Powstała dość dramatyczna konfuzja prawna, sytuacji takiej bowiem nie przewidywał regulamin wyborów. W trakcie jednej z czerwcowych posiedzeń Komisji Porozumiewawczej (ciała wspólnego Solidarności i partii) Wałęsa podejmuje decyzję – jak to ocenia A. Dudek – „absolutnie zdumiewającą [...], czyli zgadza się na zmianę reguł gry w czasie wyborów – nowelizację ordynacji wyborczej między pierwszą i drugą turą głosowania, tak, aby trzydzieści trzy mandaty, które przepadły z listy krajowej, przenieść do okręgów"[45]. Tak powstawał Sejm kontraktowy. Niedługo potem, 19 lipca 1989 roku, Zgromadzenie Narodowe na posiedzeniu niepozbawionym elementów manipulacji wybrało, między innymi głosami parlamentarzystów solidarnościowych, generała W. Jaruzelskiego – odpowiedzialnego za stan wojenny – pierwszym prezydentem Trzeciej Rzeczypospolitej.

Wkrótce powołano rząd Solidarności w koalicji ze Zjednoczonym Stronnictwem Ludowym i Stronnictwem Demokratycznym, sformowany przez Tadeusza Mazowieckiego w sierpniu 1989 roku. Liczbowo ludzie Solidarności jednak tylko jednym stanowiskiem przewyższali reprezentację PZPR-u, chociaż ta ostatnia formalnie nie wchodziła w skład koalicji rządowej. Prędko pojawiła się sprawa sytuacji gospodarczej w kraju, powiązań z Bankiem Światowym i Międzynarodowym Funduszem Walutowym, przede wszystkim zaś warunków pomocy Polsce. Warunki stawiane przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy były nie do zrealizowania przez PZPR dlatego, że ich realizacja groziła nowymi strajkami. Ukazuje to jeszcze jeden aspekt oddania części wła-

[44] Na najbliższym posiedzeniu Krajowej Komisji Wykonawczej (KKW) 29 kwietnia 1989 roku, powołano Prezydium KKW w składzie: Bogdan Borusewicz, Zbigniew Bujak, Władysław Frasyniuk, Stefan Jurczak, Lech Kaczyński, Bogdan Lis, Jacek Merkel, Andrzej Milczanowski, Janusz Pałubicki, Alojzy Pietrzyk, Antoni Tokarczuk, Lech Wałęsa i Henryk Wujec.

[45] Antoni Dudek dopowiada: „Niedawno rozmawiałem z Mieczysławem Gilem, który tam był. Opowiadał, że jeden z głównych ekspertów prawniczych «Solidarności», prof. Janina Zakrzewska, rozpłakała się, kiedy grupa ludzi z Michnikiem na czele usiłowała ją zmusić, żeby przedstawiła prawne uzasadnienie dla zmiany ordynacji wyborczej, tak aby trzydzieści trzy mandaty, które przepadły z listy krajowej, przenieść do okręgów. Zachowała się też wypowiedź Kiszczaka, że «nasi prawnicy» odmawiają takiej interpretacji, ale «ci solidarnościowi» ją w końcu dali" (głos w dyskusji, w: *Stół bez kantów*, s. 26n.).

dzy przez komunistów: ktoś musiał przeprowadzić reformy, które później nazwane zostały reformą Balcerowicza[46].

Na początku października wicepremier Leszek Balcerowicz przedstawił założenia reformy gospodarczej i stwierdził, że „nieuniknione będą bankructwa i bezrobocie, na najbliższy rok nie możemy składać żadnych łatwych obietnic. Tylko taki program daje szansę na wsparcie gospodarcze Zachodu"[47]. 28 grudnia 1989 roku – po trwającej zaledwie jedenaście dni pracy – Sejm przyjął dziesięć ustaw gospodarczych, które w miejsce realnego socjalizmu wprowadzały podwaliny gospodarki o charakterze liberalnym.

Rząd Mazowieckiego stanowił w dużej mierze rząd zaniechań. Ich symbolem była ogłoszona już w exposé premiera „gruba kreska" (ściśle: „gruba linia"), wykorzystana potem propagandowo przez wszystkich przeciwników rozliczenia się z przeszłością komunistyczną. Mazowiecki rządził tak, jakby był zakładnikiem z jednej strony partii komunistycznej, reprezentowanej przez jej członków wchodzących w skład ekipy rządowej, z drugiej zaś Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego. Szybko też pojawiły się pierwsze rysy i swary w środowisku nowej władzy[48].

Dalsza historia Solidarności relacjonuje głównie zdarzenia polityczne. W roku 1990 Lech Wałęsa po dramatycznej kampanii wyborczej (do drugiej tury wyborów jako kontrkandydat L. Wałęsy nie wszedł T. Mazowiecki, lecz „człowiek znikąd" – S. Tymiński) zostaje wybrany na prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej (22 grudnia Wałęsa zrezygnował z funkcji przewodniczącego Związku). Kilka miesięcy później, w dniach 23-24 lutego 1991 roku, odbył się Trzeci Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność", na którym przewodniczącym Związku wybrano Mariana Krzaklewskiego[49]. Po kilku rządach, które firmowała Solidarność (Jana Krzysztofa Bieleckiego, Jana Olszewskiego i Hanny Suchockiej), nastał schyłkowy okres politycznej funkcji Związku. Solidarność odznaczyła się w tym okresie takimi gorszącymi opinię publiczną zdarzeniami, jak „wojna na górze" (początek w maju 1990 roku), zamach stanu na tle lustracji, zainicjowanej uchwałą Sejmu na wniosek Janusza Korwina-Mikke

---

[46] Indeksacja płac, urynkowienie gospodarki żywnościowej i wiążąca się z nimi hiperinflacja to główne problemy odziedziczone przez rząd Mazowieckiego. Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy naciskały ostro na zmniejszenie inflacji.

[47] Kalendarium NSZZ „Solidarność", zapis pod datą 6 X 1989 (http://www.solidarnosc.org.pl/historia/historia.htm/).

[48] W „Tygodniku Solidarność" (z 10 XI 1989) ukazał się głośny artykuł Piotra Wierzbickiego *Familia, świta, dwór* (s. 1, 5). Z dużą dozą zjadliwego humoru opisywał on układy polityczno-towarzyskie w obozie solidarnościowym. „Familia" – to środowisko złożone w dużej mierze z dysydentów PZPR-u, którzy stanowili trzon demokratycznej opozycji, „świta" – to ludzie Mazowieckiego, a „dwór" – to otoczenie Wałęsy.

[49] Dla oddania klimatu demokracji związkowej w tym okresie warto podać fakt, że do Komisji Krajowej wybrani zostali głównie ci działacze, których kandydatury przewodniczący NSZZ „Solidarność" uzgodnił z liderami regionów.

(ujawnienie „teczek" przez ministra A. Macierewicza w czerwcu 1992 roku). W wyborach 19 września 1993 roku tylko 4,9 procent wyborców oddało głos na kandydatów z listy Solidarności, a w Senacie znalazło się dziewięciu jej przedstawicieli.

Solidarność raz jeszcze włączyła się skutecznie do gry politycznej. W koalicji z Unią Wolności powołała nawet po wyborach roku 1997 rząd z premierem Jerzym Buzkiem. Dziś jednak rząd ten wspominany jest raczej przez pryzmat chwiejności premiera, sterowanego „zza kulis" przez Mariana Krzaklewskiego, manipulacyjnych działań „spółdzielni" wicepremiera Janusza Tomaszewskiego oraz z wypowiedzi jednego z polityków, że „najsilniejszą frakcją w AWS jest TKM"[50] – niż z powodu wprowadzenia w latach 1997-1998 ustawy lustracyjnej, w roku 1998 ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej, czy pakietu ustaw inicjujących tak zwane cztery reformy (administracji, samorządu, oświaty, służby zdrowia).

Na początku dwudziestego pierwszego wieku można powiedzieć, że „Solidarność z upływem czasu straciła swój charakter i zurzędniczała. Liderzy związku to już nie charyzmatyczni przywódcy, lecz urzędnicy na etatach – Solidarność obrosła biurokracją"[51]. Rzesza dziesięciu milionów członków z roku 1981 (ściśle Związek liczył dziewięć milionów sto dziewięćdziesiąt tysięcy członków) stopniała w roku 1993 do miliona siedmiuset tysięcy, w 2003 zaś – do ośmiuset pięćdziesięciu tysięcy. Kryzys Solidarności pociągnął za sobą również załamanie się cnoty solidarności. Dziś obserwujemy nierzadko swoistą solidarność w złu, przejawiającą się wyraźnie w takich zjawiskach, jak korupcja, bałwochwalstwo władzy, egoizm grupowy, upadek pomocy społecznej, antyrodzinna polityka rządów czy obojętność wobec bezrobotnych.

SPOŁECZNO-IDEOLOGICZNE KONTEKSTY SOLIDARNOŚCI

Solidarność nie zaistniała w próżni, jej trwanie i rozwój dokonywały się w konkretnej przestrzeni społecznej i politycznej oraz pod naciskiem sił, dominujących wówczas w tej przestrzeni. Można mówić o kilku wektorach, których wpływ zaznaczył się przy powstaniu Solidarności i odgrywał ważną rolę w jej ewolucji.

Ważny był wówczas k o n t e k s t m i ę d z y n a r o d o w y, przełomowy dla przyszłych społeczno-politycznych dziejów świata. Wymienia się takie jego elementy, jak osłabiona kondycja Związku Sowieckiego (zwłaszcza po agresji na Afganistan w grudniu 1979 roku) czy przychylne nastawienie rządu Ronalda Reagana do Polski. Niektórzy komentatorzy jednak wskazują przede wszyst-

---

[50] Tego ostatniego skrótu nie będziemy na tych łamach rozszyfrowywać.

[51] A. Ł u k a s i a k, *Solidarność z wyłamanymi zębami*, „Newsweek" z 7 IX 2003, s. 17.

kim na rolę przygotowywanego przez Kreml procesu przekazania opozycji w krajach komunistycznych części władzy, ogólnie zaś – wprowadzenia „odgórnie" do tych krajów pluralizmu i demokracji.

Przygotowanie do oddania części władzy zajmowało elity partyjne w Moskwie od dawna – dawno już bowiem stało się jasne, że system monowładzy jest zasadniczo niewydolny. Zlecano fachowe ekspertyzy i prowadzono obszerne symulacje, korzystając z doświadczeń krajów satelickich, w tym Polski. Ekspertyzy zlecone przez Kreml w roku 1986 mówiły wyraźnie: celem jest „zmienić stereotyp socjalizmu, pokazując, że jest reformowalny. [...] Zakładano, że jak długo partie komunistyczne będą stały na czele reform, tak długo zachowają udział we władzy, tworząc nowe źródła jej legitymizacji. Odwoływano się do przykładu popularności frakcji Dubczeka w okresie Praskiej Wiosny"[52].

„Wielowątkowa «rewolucja wojskowa» w świecie komunistycznym stała się jednym z dwóch (obok «kapitalizmu nomenklaturowego») mechanizmów, które «uruchomiły» system, podzieliły jego elity i doprowadziły do «rewolucji odgórnej» – choć w założeniu miały wzmocnić konstrukcję komunizmu"[53]. Lęk przed utratą wszystkiego (tutaj groteskowo zjednoczony z antymilitaryzmem, który mógł nawet uchodzić za pacyfizm!) pociągnął za sobą mechanizm przekształcania politycznego statusu aparatu komunistycznego w status ekonomiczny, a ten zdekonstruował komunizm – choć tylko w sensie ideologiczno-politycznym.

W elitach komunistycznych całego obozu zaczęła pojawiać się potrzeba zmian, którą można wyrazić za starym porzekadłem: „należy dużo zmienić, aby wszystko pozostało tak samo". Powszechna wówczas tendencja działań reformatorskich polegała na rezygnacji z władzy ideologicznej i politycznej przy zachowaniu władzy ekonomicznej. Świadomość bliskiego końca komunizmu zdynamizowała przekształcanie politycznego statusu aparatu komunistycznego w status ekonomiczny (spontaniczna prywatyzacja, kapitalizm polityczny, uwłaszczanie się nomenklatury). Strefa gospodarki stała się pierwszorzędna i decydująca. Sprawy gospodarcze były w analizach fenomenu tak zwanego upadku komunizmu zazwyczaj bagatelizowane; skupiano się raczej na kwestiach politycznych. Tymczasem to kwestie ekonomiczne stanowiły poniekąd klucz do przemian w obozie.

W roku 1986 „do bratnich stolic z sowieckiego biura politycznego dociera jasny sygnał, który brzmi następująco: «nie możemy was dłużej trzymać na swoim karku – radźcie sobie sami, będziemy was wspierać, ale nie tak jak dawniej»"[54].

---

[52] J. Staniszkis, *Postkomunizm. Próba opisu*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 56n. „Wyróżniono dwie grupy krajów: te, w których trwa kryzys, ale już rozpoczęły się reformy (Polska, Węgry, Jugosławia), oraz te (NRD, Czechosłowacja, Rumunia), w których elity są reformom przeciwne bądź tylko je symulują (Bułgaria)" (tamże, s. 57).

[53] Tamże, s. 72.

[54] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 5.

Ma to oczywiście związek z pierestrojką Michaiła Gorbaczowa. W krajach bloku wschodniego, także w PRL, rozpoczęto gwałtownie szukać sposobów ratunku dla tonących gospodarek. Skierowano się oczywiście w kierunku Zachodu. Istnieją „pewne, nieliczne dokumenty w Archiwum Akt Nowych, które wskazują, że nawet w okresie Okrągłego Stołu były prowadzone rozmowy z Międzynarodowym Funduszem Walutowym. Bardzo delikatnie wspomina o nich Ireneusz Sekuła. Warunki stawiane przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy były nie do zrealizowania przez PZPR dlatego, że to groziło nowymi strajkami. Ktoś musiał przeprowadzić te reformy, które później są znane jako reforma Balcerowicza"[55]. Oto jeden z istotnych kluczy do przyzwolenia na Solidarność.

W Polsce zasadzie „zmienić, by zachować" towarzyszyła zasada: „dać wolność, ale związać". Chodziło o takie podzielenie się władzą, aby strona, której dano możliwość współdecydowania politycznego, okazała się godna zaufania. Motyw ten był widoczny już w Sierpniu. „Głównym wątkiem rokowań w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku, dotyczących utworzenia niezależnych związków zawodowych, stała się treść preambuły, w której strona robotnicza «uznawała» kierowniczą rolę partii komunistycznej PZPR. Elita komunistyczna w Polsce traktowała ten moment «uznania» jako potwierdzenie swej pozycji ośrodka kontrolującego. Była to jednocześnie metoda obezwładnienia przeciwnika, uwikłanego w «politykę statusów». Taki manewr zastosowano raz jeszcze – w czasie Okrągłego Stołu. Przyjęcie formuły «legalnej rewolucji» uprawomocniło PRL i stało się intelektualną, moralną i polityczną pułapką dla strony solidarnościowej, która tę formułę zaakceptowała. Zalegalizowała bowiem to, czego legalność – przez lata walki – opozycja kwestionowała. «Gruba kreska» i ekspansja nomenklaturowego kapitalizmu były nieuchronnymi skutkami takiej postawy"[56].

Innym ważnym kontekstem Solidarności był K o ś c i ó ł. Ruch Solidarności w pewnym sensie wyrósł z Kościoła. Choć to trudne do pojęcia dla dzisiejszego rozumu praktycznego, zredukowanego do politycznego utylitaryzmu, korzenie Solidarności tkwią już w konsekwentym zaangażowaniu prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego w „kwestię społeczną". Duszpasterstwo robotników, które zainicjował i popierał Prymas, obchody Millennium Polski, peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, która skonsolidowała społeczeństwo – to najistotniejsze elementy stojące u podstaw budzenia się jedności społecznej, w przyszłości mającej wybuchnąć protestem przeciw niesprawiedliwemu ustrojowi. Wielu księży i uczonych z kręgów katolickich przez swoje teksty oraz wystąpienia publiczne wspomagało ideowo ruch domagający się sprawiedliwości społecznej. Wymienić tutaj można choćby tak znaczące zarówno intelektualnie, jak i praktycznie postaci, jak ks. Franciszek Blachnicki z jego polską

---

[55] Głos K. Trembickiej w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 19.

[56] S t a n i s z k i s, dz. cyt., s. 28.

wersją teologii wyzwolenia, Romuald Kukołowicz czy Adam Stanowski[57]. Nieocenioną (i do dziś niedocenioną) rolę odegrała Komisja Charytatywna Episkopatu Polski pod przewodnictwem bp. Czesława Domina – najpierw w dziele dystrybucji wśród ludzi najuboższych darów płynących z Zachodu, później w czasie stanu wojennego, niosąc pomoc internowanym i ich rodzinom, a także znacząco wspomagając służbę zdrowia. Również Komitet Prymasowski, w którym działała duża część elity kulturalnej Warszawy, niósł w stanie wojennym i później wielką pomoc osobom internowanym i ich rodzinom, ludziom represjonowanym i ubogim. Ta wieloraka i wielostronna działalność Kościoła stanowiła ważną podporę ruchu Solidarności, a w wielu momentach historycznych okazywała się wręcz decydująca dla jego trwania[58].

W trakcie Sierpnia i po Sierpniu obecność Kościoła w ruchu solidarnościowym uwidaczniała się w Mszach świętych, nieodłącznie towarzyszących strajkom, a także w bogatej warstwie symbolicznej, widocznej dziś na filmach, fotografiach i innych dokumentach wizualnych z tamtych czasów. W czasie walki Solidarności o swój byt i tożsamość wielu księży żarliwie, niekiedy heroicznie, włączyło się w ruch społecznej działalności; niektórzy zapłacili w tej walce najwyższą cenę: 19 października 1984 roku uprowadzony i zamordowany został ks. Jerzy Popiełuszko, a w roku 1989: 21 stycznia na plebanii kościoła św. Karola Boromeusza w Warszawie zamordowano ks. Stefana Niedzielaka, 30 stycznia w Białymstoku zamordowano ks. Stanisława Suchowolca, duszpasterza miejscowej Solidarności, 11 lipca w Krynicy Morskiej zamordowano ks. Sylwestra Zycha. Sprawy tych zabójstw do dzisiaj nie zostały do końca wyjaśnione. Śmierć poniosło wówczas wielu ludzi. Symbolem tych, którym stan wojenny odebrał życie, choć nie nastąpiło to w wyniku aktu bezpośredniej przemocy, był Stanisław Kowalski, doktor, inżynier Politechniki Gdańskiej, działacz Solidarności, kilkakrotnie więziony w okresie PRL-u, niestrudzony,

---

[57] Kiedy A. Michnik w swej głośnej książce *Kościół – lewica – dialog* (Kultura, Paryż 1977) nakreślił iście stalinowski obraz Kościoła w Polsce, ks. Józef Tischner napisał *Polski kształt dialogu* (Editions Spotkania, Paryż 1981), książkę w pewien sposób „prostującą" tamtą uproszczoną wizję. W okresie przedsolidarnościowym Katolicki Uniwersytet Lubelski, choć silnie infiltrowany przez Służę Bezpieczeństwa oraz stale poddawany szantażowi groźbą zamknięcia uczelni, stanowił najważniejsze źródło opozycji na Lubelszczyźnie. Na sekcji historii studiowało tu wielu późniejszych przywódców ruchu opozycyjnego (m.in. Janusz Krupski, Janusz Bazydło, Bogdan Borusewicz i Marian Piłka). W pomieszczeniach uniwersytetu drukowano potajemnie niezależną prasę i inne nielegalne wydawnictwa.

[58] Należy jednak zauważyć, że nie wszyscy w polskim Kościele odnosili się do opozycji demokratycznej z entuzjazmem. Zarówno prymas Wyszyński, jak i Episkopat oraz duchowieństwo początkowo wyrażali wobec niej dość duży sceptycyzm, zakorzeniony w obawie zniszczenia tych wątłych swobód obywatelskich i społecznych, których gwarantem był Kościół. Jeden z księży prowincjałów na Lubelszczyźnie miał tak skomentować głodówkę prowadzoną przez rolników-opozycjonistów: „My budujemy, wy za to głodujecie" (anegdota przytoczona w trakcie konferencji „Lubelska opozycja przed Sierpniem 1980 r.", zorganizowanej przez Biuro Edukacji Publicznej IPN Oddział w Lublinie i Instytut Historii KUL 20 X 2003).

aktywny organizator życia politycznego i społecznego opozycji na Wybrzeżu i w kraju. W latach osiemdziesiątych żarliwy organizator modlitw za osoby więzione i Ojczyznę. W wyniku represji, szykanowania i przejść jego nadwerężone więzieniem zdrowie nie wytrzymało – zmarł w roku 1987.

Trzeba niestety stwierdzić, że znaczna część działaczy Solidarności o proweniencji lewicowej (większość KOR-u, ale także krąg Andrzeja Gwiazdy) nie doceniła chrześcijańskiego ethosu robotników i społeczeństwa polskiego w trakcie zrywu 1980 roku. Przyczyniło się to częściowo do wyalienowania przywódców Solidarności ze społeczeństwa, i z pewnością – do klęski ruchu.

Wielką rolę w stymulacji samoświadomości społecznej Polaków odegrała pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny w roku 1979. Była ona swoistym detonatorem poczucia „my" robotników polskich. Wpływ Papieża na rozwój wypadków związanych z losami Solidarności nie polegał jednak tylko na ideowym i duchowym wzmacnianiu społeczeństwa i na dostarczaniu inspiracji do odzyskania ethosu polskiego. Istnieją pewne dane pozwalające wnosić o bardziej konkretnym oddziaływaniu Jana Pawła II[59]. Szczególnie wiele do myślenia dają relacje o staraniach podjętych u Papieża przez generała Jaruzelskiego: generał usilnie zabiegał, aby przed trzecią pielgrzymką Ojca Świętego do Polski uzyskać audiencję u Jana Pawła II. Doszło do niej w Watykanie w styczniu 1987 roku. „O przeprowadzonej wówczas rozmowie wiemy nieco ze sprawozdania, które się znalazło w aktach partyjnych. Jaruzelski dał do zrozumienia Papieżowi, że pole manewru się zwiększyło, że jesteśmy gospodarzami we własnym domu, a doktryna Breżniewa i to wszystko, co się z nią wiązało, odchodzi w cień. To był bardzo istotny sygnał dla strony kościelnej"[60].

O roli Papieża w akcji wskrzeszenia Solidarności świadczą między innymi reakcje wysokich urzędników partyjnych na przemówienia wygłaszane przez Jana Pawła II już dwa lata przed przełomem 1989 roku. W czerwcu roku 1987,

---

[59] W liście do generała Jaruzelskiego z 6 kwietnia 1982 roku (zatem z okresu, w którym władze nie godziły się na pielgrzymkę Papieża do Ojczyzny – doszło do niej w czerwcu roku następnego) Jan Paweł II pisał: „Zmiana postępowania władz w Polsce z pewnością zmieni także stosunek zagranicy do Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Społeczeństwa zachodnie, związane z Polską wielu więzami kultury i historii, również i w okresie stanu wojennego, świadczą różnorodną pomoc moim Rodakom w Ojczyźnie – gotowe są od tymczasowych restrykcji o charakterze politycznym przejść do planowej i rozbudowanej współpracy. W tej sprawie pisałem jeszcze przed 13 grudnia do Prezydenta Stanów Zjednoczonych i w dalszym ciągu zamierzam czynić wszystko, co w ramach misji, jaką spełniam, może służyć dobru mojej Ojczyzny" (*Usilnie ponawiam prośbę... Nieznana korespondencja Jana Pawła II z Wojciechem Jaruzelskim*, „Więź" 2004, nr 6, s. 110). Przytoczony fragment jednoznacznie pokazuje, że działania Papieża nie ograniczały się do odpowiednich homilii i gestów symbolicznych, ale miały charakter przemyślanej akcji dyplomatycznej. Niektórzy dopatrują się tutaj znaku słynnego „świętego przymierza" między Janem Pawłem II a prezydentem Ronaldem Raeganem w celu obalenia komunizmu (zob. C. B e r n s t e i n, M. P o l i t i, *Jego Świątobliwość Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, tłum. A. Grabowski, Da Capo, Warszawa 1999).

[60] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 7.

„bezpośrednio po samej pielgrzymce, Kazimierz Barcikowski, bardzo zdenerwowany, na posiedzeniu komisji wspólnej mówił, że miało nie być o Solidarności, a było. Oni są bardzo przejęci, że Papież nie dał się ująć w karby"[61]. Nawet te drobne znaki – zwłaszcza widziane w aspekcie późniejszych wydarzeń – pozwalają wnosić o aktywnym udziale dyplomacji Stolicy Apostolskiej oraz samego Papieża w przemianach w Polsce.

Sytuacja – społeczna, moralna, a także polityczna – Kościoła w Polsce różniła się od sytuacji Kościołów w innych krajach komunistycznych[62]. „Przez prawie dwa lata (1986-1988) trwały próby nakłonienia Episkopatu do wystąpienia w roli głównego partnera przy – jeszcze tak nie nazwanym – okrągłym stole. Przy czym nie chodziło o samych biskupów, lecz o tych, których ci biskupi by wydelegowali, konstruując jakieś stowarzyszenie, chadecki związek zawodowy czy chadecką partię"[63] (w roku 1988 sekretarz KC Stanisław Ciosek mówił o tym wprost do abp. Bronisława Dąbrowskiego, nieco zniecierpliwiony brakiem entuzjazmu Kościoła). Episkopat jednak nie podjął propozycji sformowania delegacji politycznej, mającej przejąć część władzy – i odpowiedzialności – w PRL-u.

Mimo to Kościół angażował się w rozmowy z partią niemal od początku stanu wojennego – zawsze stojąc po stronie Solidarności. Już w roku 1985 arcybiskup Dąbrowski próbował wynegocjować u generała Kiszczaka zwolnienie Michnika i Kuronia z więzienia. Hierarchowie starali się o szybsze terminy zwolnień opozycjonistów, o lepsze warunki internowania, wielu działaczy zostało przez nich wybronionych od przymusu emigracji. Wreszcie Episkopat wydelegował swoich reprezentantów jako obserwatorów przy Okrągłym Stole (biskup Gocłowski jest widoczny nawet na filmach z przyjęć w Magdalence). Biskupi nie mogli też nie wiedzieć o roli proboszczów w wyborach czerwcowych 1989 roku.

Do wyborów Solidarność przystępowała z buńczucznym entuzjazmem, lecz bez pewności zwycięstwa. (W aspekcie frekwencji wyborczej faktycznie były powody do obaw). „Z poważnych badań Centrum Badania Opinii Społecznej czy Ośrodka Badania Opinii Publicznej wynikało, że rzeczywiście do ostatniej chwili była bardzo duża grupa niezdecydowanych"[64]. Kalkulacja komunistów opierała się na tym, że w mniejszych miejscowościach, gdzie nie istniał Związek

---

[61] Głos J. Rumana w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 8.

[62] Rolę Kościoła jako czynnika oporu wobec komunizmu i katalizatora bezkrwawej rewolucji w krajach Europy Wschodniej opisuje G. Weigel w: *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995. Zob. też: D. Thirlet, *Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeum stalinizmu (1950-1956)*, tłum. J. Pysiak, Trio, Warszawa 2002; K. Pawlicka, *Polityka władz wobec Kościoła katolickiego (grudzień 1970 – październik 1978)*, Trio, Warszawa 2004.

[63] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 6.

[64] Tamże, s. 26.

lub gdzie Solidarność miała niewielki wpływ, na przykład w województwach rolniczych, tam powinni wygrać. Warto zauważyć, że władze zrobiły bardzo dużo, żeby Kościół zachował postawę neutralną wobec wyborców[65]. W maju 1989 roku Sejm uchwalił ustawę o stosunku państwa do Kościoła rzymskokatolickiego, zgodnie z którą Kościół otrzymał po czterdziestu latach osobowość prawną, a ponadto dodatkowe przywileje podatkowe, celne (między innymi zwolnienie z opłat celnych za artykuły dla potrzeb sprawowania kultu) oraz pozwolenie na własne stacje radiowe i telewizyjne. Była też obietnica porozumienia z Watykanem, przyjęcia nuncjusza i zapowiedź konkordatu. Zrealizowano w tym czasie cały pakiet żądań Kościoła, aby tylko duchowieństwo zachowało neutralność. To jednak się władzom nie udało. Kościół lokalny, księża na prowincji odegrali dużą rolę w nakłonieniu grup niezdecydowanych, by poparły jednak Solidarność; miało to, jak się okazało, charakter przysłowiowego języczka u wagi. Z archiwów Instytutu Pamięci Narodowej widać, że w okresie wyborów większość raportów Służby Bezpieczeństwa „zawierała lamenty, że księża się za bardzo angażują. I prośbę – zróbcie coś z tym w tej Warszawie"[66].

Bardzo niejednoznacznie jawi się w tym okresie k o n t e k s t p a r t i i (PZPR). W latach 1986-1988 była ona wewnętrznie sukcesywnie dezintegrowana. Odczuwało się zwłaszcza frustrację szeregowych jej członków. Wyraźne oznaki przeorientowania się kadry urzędniczej (nomenklatury) z płaszczyzny polityczno-ideologicznej na ekonomiczną pogłębiały niezadowolenie i niewiarę w przyszłość.

Partii oczywiście zależało na tym, aby nie dopuścić Solidarności do udziału we władzy, intuicyjnie wyczuwała ona, że symbol (mit) Związku będzie elementem decydującym w rozgrywce o władzę. Dopiero w roku 1988, gdy zbiegło się szereg czynników „prosolidarnościowych" (pat w rozmowach z Międzynarodowym Funduszem Walutowym i Bankiem Światowym, nacisk Kościoła i Papieża, fale strajkowe czy upieranie się opozycji co do formuły Solidarności), komuniści zdecydowali się na rozmowy.

O niskim poziomie samoświadomości politycznej partii może świadczyć na przykład zaślepienie, jakim przed wyborami czerwcowymi wykazała się większość kadry. „Skala błędów popełnionych wewnątrz, na własnym podwórku, jest zaskakująca" – ocenia Antoni Dudek[67]. W partii panował raczej optymizm co do wyników wyborów; w rezultacie – jak wiadomo – strona koalicyjno-rządowa uzyskała mniej mandatów, niż zagwarantowała sobie w umowie z opozycją[68].

---

[65] Por. tamże, s. 27.

[66] Tamże, s. 26.

[67] Tamże.

[68] „Dużym zaskoczeniem dla mnie – mówi Antoni Dudek – było porównanie dokumentów partyjnych i SB z okresu kampanii przedwyborczej. O ile w dokumentach partyjnych było jeszcze

Na kontekst opozycji składały się zasadniczo dwa nurty stojące u podstaw Solidarności. W Sierpniu stopiły się one w entuzjastyczną i przekonującą jedność protestu podjętego wraz z robotnikami, jakiś czas potem jednak różnice stały się wyraźniejsze. Mówimy o nurcie „niepodległościowym" oraz „reformatorskim". Nurty te wykrystalizowały się na długo przed rokiem 1980. Przedstawiciele pierwszego z nich nie żywili złudzeń co do wartości rządów komunistycznych i nie widzieli szans na efektywne porozumienie się z władzami PRL-u; drugi nurt w większości stanowiły osoby w jakiś sposób (aktualnie lub w przeszłości) związane z partią komunistyczną – chciały one się porozumieć z władzą w celu jej demokratyzacji. W roku 1976 powstał Komitet Obrony Robotników, w którym owa „dwunurtowość" była jeszcze wymieszana, a którego większość członków stanowili nawet zwolennicy nurtu „niepodległościowego"[69]. (Andrzej Gwiazda na przykład, zasadniczo daleki ideowo od Kuronia i Michnika, wszedł formalnie do opozycji demokratycznej, pisząc w roku 1977 list do Sejmu PRL w obronie represjonowanego KOR-u). Rychło jednak opozycja zaczęła się polaryzować. W roku 1981 uwyraźniły się tendencje do politycznego zdominowania Solidarności przez jedną grupę bez oglądania się na zasady demokratyczne.

W środowisku dążącym do porozumienia z partią znajdowali się ludzie, którzy w większości mieli w swoim życiorysie jakiś incydent afirmacji komunizmu. Znali klimat, język i pragmatykę PZPR-u. Przeważnie nie zgadzali się z silnie spetryfikowanymi relacjami w partii, liczyli na pozytywne zmiany, byli jednak wrażliwi na uwarunkowania zewnętrzne. Zofia Romaszewska wskazuje na pozytywną rolę Michnika w zdynamizowaniu tego nurtu[70]. Ludzie z tego kręgu znali się nawzajem, mówili sobie po imieniu, nazywali się nawet żartobliwie „towarzystwem". „Chronologicznie można by to uporządkować następująco: najwcześniej, kiedyś wspólna przeszłość partyjna, pewnie przez długi czas wspólny krąg towarzyski [...], później praca na tej samej uczelni, w tym samym środowisku"[71]. Wspólna przeszłość organizacyjna lub ideowa pozwalała na nieformalne kontakty opozycji z partią. Zachowało się wiele notatek lub listów z odniesieniami do spotkań A. Wielowieyskiego z S. Cioskiem, A. Wielowieyskiego z W. Jaruzelskim, S. Cioska z A. Stelmachowskim czy J. Strzeleckiego

---

sporo urzędowego optymizmu, mówienia, że są problemy, ale wychodzimy na prostą, o tyle w dokumentach SB, może z jednym wyjątkiem, powtarzało się stwierdzenie, że jesteśmy na równi pochyłej, to wszystko skończy się jedną wielką katastrofą". Tamże.

[69] W roku 1977 nastąpiła fala aresztowań; objęła ona przede wszystkim osoby z nurtu „niepodległościowego". Zachwianie proporcji w KOR-ze zaowocowało nieodwracalnym już przejęciem jego kierownictwa przez osoby z nurtu lewicy.

[70] „Bardzo ważne było to, że dzięki Adasiowi Michnikowi udało się do opozycji zachęcić półkomunistyczną elitę. W rezultacie elity postkomunistyczne zbuntowały się i przestały popierać władzę" (Kondratowicz, dz. cyt., s. 56n).

[71] Głos K. Trembickiej w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 17.

z K. Barcikowskim. „Dwaj główni negocjatorzy przy okrągłym stole – Bronisław Geremek i Janusz Reykowski – to byli koledzy ze szkoły, którzy od początku rozmów mówili sobie na ty"[72]. W domu profesora Reykowskiego powstawał swoisty metajęzyk negocjacji przy okrągłym stole.

Z biegiem czasu ten właśnie nurt opozycji zaczął dominować w podziemnej Solidarności, tu również został określony klucz reprezentacji Związku na zewnątrz, dostępu do jego struktur i ciał kierowniczych[73]. Wraz z ewolucją ideową i strukturalną, grupa dominująca w Solidarności przechodziła także zmianę swej relacji do społeczeństwa. Można by tę zmianę określić jako proces alienacji w stosunku do przeważającej świadomości społecznej. Ścisłe kierownictwo, intensywnie zaangażowane w wypracowywanie profilu politycznego i organizacyjnego Związku w warunkach dalekich od normalności, właściwie nieustannie zagrożone syndromem odizolowania, walki i aresztowania, tworzyło powoli odrębny, w pewien sposób wypreparowany ethos przeżywania, życia i działania, który miał coraz mniej wspólnego tak z tradycją i kulturą szerokich warstw społecznych, jak i z przeżywaniem przez nie podstawowych wartości i potrzeb zbiorowych. Ryszard Bugaj, należący do szerszego kręgu tego nurtu opozycji, konstatuje: „W części naszej strony była ta obawa przed prawicą, która jest ciemna, która weźmie za gardła, która jest nieeuropejska etc. Ta obawa była i ona do dzisiaj odgrywa zupełnie ogromną rolę. Momentami to idzie bardzo daleko. Momentami to oznacza właściwie strach przed własnym społeczeństwem"[74].

ZDRADA DEMOKRACJI

„Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[75].

W ciągu niedługiej historii Solidarności dokonało się sukcesywne przesterowanie dynamizmu Związku i całego ruchu Solidarności z torów wierności demokracji, dialogu z masami i jak najdalej idącej jawności procedur i wyborów – na tory indywidualnych decyzji autorytarnych ciał lub jednostek (model „wodzowski"), uzgadniania tych decyzji w łonie wąskiej grupy ekspertów i osób

---

[72] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 17.

[73] Związane z A. Macierewiczem czasopismo „Głos", reprezentujące nurt „niepodległościowy", już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku wyrażało pogląd, iż środowisko nurtu „reformatorskiego" od kilku lat jest przygotowywane do rozmów z partią.

[74] Wypowiedź w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[75] Jan Paweł II, *Razem tworzyć dobro Ojczyzny* (Przemówienie w Parlamencie RP, Warszawa, 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 54. W tym fragmencie wystąpienia Papież zacytował tekst swojej encykliki *Centesimus annus* (nr 101) z roku 1991, w znacznej mierze poświęconej moralnym fundamentom demokracji.

pełniących funkcje kierownicze, wreszcie zamkniętości przed opinią publiczną mechanizmów i procedur prowadzących do tych decyzji, a także założeń (ideowych, politycznych i gospodarczych) stojących u ich podstaw. Dominującym wyróżnikiem środowiska, które przejęło odpowiedzialność za Solidarność, stawał się coraz wyraźniej motyw władzy. Dziś powiedzielibyśmy o tym środowisku: g r u p a p r a g n ą c a t r z y m a ć w ł a d z ę. Wielu ludzi, może większość działaczy i członków „pierwszej Solidarności", poczytuje jej to do dziś za zdradę.

Istnieje pytanie o zasadę tego przesterowania. Solidarność była – zwłaszcza na początku – żywiołem, dziejącym się w żywej i w większości nieprzewidywalnej, bo bezprecedensowej, historii. Decyzje wpływające na ewolucję ethosu Związku podejmowane były „na gorąco", często spontanicznie i w starciu różnych poglądów. Czy zmiana wektorów rozwoju Solidarności wynikała tylko z lepszej organizacji i z silniejszej jedności tych jej członków, którzy dążyli do bardziej jednoznacznej polityzacji Związku, czy nastała w wyniku sprawnej manipulacji, czy też stało za tym pre-ustalenie, układ polityczny, dostarczający pomocy (materialnej, medialnej i logistycznej) nurtowi zwycięskiemu w ostatecznym efekcie? Trudno byłoby dziś precyzyjnie odpowiedzieć na te pytania.

Zjawisko owego p r z e s t e r o w a n i a Solidarności miało miejsce w ciągu dekady lat osiemdziesiątych; można nawet dość precyzyjnie określić okres, w którym nastąpił zwrot: odejście od idei tak zwanej pierwszej Solidarności. Cały proces odbywał się jednak sukcesywnie, zmiany realizowały się w sposób ewolucyjny. Nie było rewolucji, nie nastąpił żaden „przewrót pałacowy". Odchodzenie od pierwotnego stylu Solidarności odbywało się powoli, wraz z uzyskiwaniem dominującej pozycji przez niektóre osoby i koncepcje. Dotyczyło to zwłaszcza Lecha Wałęsy i grupy jego zwolenników (może raczej należałoby powiedzieć: grupy go otaczającej). Szczególną rolę w tej ewolucji odegrało środowisko KOR-u (Kuroń, Michnik, Geremek), którego lewicowe korzenie sprzyjały porozumieniu z władzami komunistycznymi. Choć początkowo lewicowość ta działała na korzyść radykalnego pojmowania pryncypiów demokratycznych (Kuroń i Gwiazda w tej sprawie głosili podobne poglądy), w późniejszym okresie – na pewno już około roku 1988 – ograniczyła się ona w zasadzie do płaszczyzny pragmatycznej[76]; sprzyjało temu podobieństwo aparatury pojęciowej, języka, obyczaju, stylu życia, a nawet poczucia humoru (widać to wyraźnie na filmach zarejestrowanych podczas posiedzeń w Magdalence).

Znaczącą rolę w tej ewolucji odegrał stan wojenny wprowadzony przez rząd komunistyczny z gen. W. Jaruzelskim na czele. Przez co najmniej kilka lat sytuacji ciężkiej opresji (polegającej na rozbijaniu przez Służbę Bezpieczeń-

[76] Gwiazda twierdzi, że na Zjeździe Solidarności w 1981 roku Kuroń zdradził nurt demokratyczny Związku i opowiedział się za ściśle politycznymi strukturami; przedtem razem z Michnikiem stali w wyraźnej opozycji ideowej do „wodzowskiej" koncepcji Związku, reprezentowanej przez Wałęsę. Zob. wypowiedź A. Gwiazdy w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

stwa punktów oporu, aresztowaniach, procesach, uniemożliwieniu kontaktowania się z opinią publiczną, dezintegracji większych struktur) Solidarność została zepchnięta do podziemia. Trudno było w tych warunkach realizować ethos demokracji i jawności. Sprzyjało to poniekąd tym zwolennikom organizacji ruchu i Związku, którzy dążyli do aktualizacji modelu jednolitego ideologicznie i „partyjnego" strukturalnie.

Istnieją opinie utrzymujące, iż ów zwrot strukturalny i ideowy został założony przez część członków kierownictwa Solidarności. Ta radykalna teza, w istocie tożsama z oskarżeniem o zdradę w silnym tego słowa znaczeniu[77], nie ma, jak się wydaje, dostatecznego uzasadnienia, jej podstawą jest raczej resentyment niż realistyczne myślenie. Silniej uzasadniony jest pogląd o założeniu oraz politycznym, a nawet logistycznym przygotowaniu i stymulowaniu tej ewolucji przez kierownictwo partii komunistycznych w Europie Środkowej i Wschodniej, w szczególności przez Kreml. Owo przygotowanie dotyczyło zarówno Polski, jak i innych krajów satelickich Moskwy, centrum oddziaływania jednak związane było z transformacją polityczną w Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. Podmioty „odgórnych rewolucji" były zróżnicowane ze względu na specyfikę polityczną kraju i bieg rozwoju zdarzeń. „W Polsce i w Rumunii «odgórnej rewolucji» przewodził segment militarno-biurokratyczny, w naszym kraju szczególnie rozbudowany ze względu na stan wojenny i wieloletnie rządy generała Jaruzelskiego"[78], zaangażowane więc były służby Informacji Wojskowej i Służba Bezpieczeństwa.

Solidarność była ruchem otwartym, bez trudności więc została „naszpikowana" agentami służb specjalnych. Sam generał Kiszczak przechwalał się w roku 1991, że „wpompował" w Związek dywizję swoich ludzi[79]. Bardziej świadomi działacze zdawali sobie sprawę, że w roku 1981 w Związku było wielu agentów Służby Bezpieczeństwa. W klimacie demokracji, jawności i otwartości, i wobec mechanizmów demokratycznych niewiele jednak mogli zepsuć. A. Gwiazda mówi: „Oni nic nie mogli. SB jest efektywna wtedy, gdy społeczeństwo nie stoi za strukturą"[80]. Sytuacja zmieniła się wraz z wprowadzeniem

---

[77] Joanna Duda-Gwiazda twierdzi, że Związek został zdradzony: „Nie zabrakło niczego, po prostu doszło do zdrady. Byli ludzie, którzy wzięli duże pieniądze i zobowiązali się do tego, że odgórnie wprowadzą transformację ustrojową. I koniec. A ponieważ tę linię poparli wszyscy: Zachód, Watykan, opozycja demokratyczna, wszystkie autorytety społeczne, które wyrosły na bazie rewolucji solidarnościowej, to nie było na to szans" (K o n d r a t o w i c z, dz. cyt., s. 319).

[78] S t a n i s z k i s, dz. cyt., s. 75. Inaczej było w Rosji sowieckiej, gdzie specyficzne mechanizmy „oddania i jednocześnie zachowania władzy" wynikały z silnej konfrontacji sił wojskowo-przemysłowych z „reformatorami technokratycznymi". Głównym stymulatorem „odgórnej rewolucji" płynącej z Kremla był strach przed nieodpowiedzialnymi posunięciami sowieckiego Sztabu Generalnego. Por. tamże.

[79] Zob. W. B e r e ś, J. S k o c z y l a s, *Generał Kiszczak mówi... prawie wszystko*, BGW, Warszawa 1991.

[80] Wypowiedź A. Gwiazdy w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

stanu wojennego, kiedy demokratyczny uzus musiał zostać zastąpiony konspiracją, skrytością informacji, zaufaniem do pojedynczych osób. Źródeł przeprowadzonego w tych latach przesterowania ethosu Solidarności nie da się chyba wyjaśnić bez zbadania roli komunistycznych służb specjalnych w tworzeniu lub kierowaniu niezależnymi strukturami społecznymi. W Związku zaczęła rozprzestrzeniać się „psychoza" agenturalności, fałszywymi posądzeniami skrzywdzono wielu działaczy. Problem był jednak realny, istniało wówczas i istnieje dziś wiele danych na temat prowokacji Służby Bezpieczeństwa, dotyczących konkretnych akcji podziemia solidarnościowego, kontrolowania ruchu wydawniczego i kolportażu, a nawet infiltracji agentów do głębokich struktur Związku. Szereg zasadniczych pytań w tym kontekście stawianych jest do dziś pod adresem wielu pierwszoplanowych wówczas działaczy, włącznie z Lechem Wałęsą. Tym bardziej dziwi fakt bagatelizowania w tamtych czasach przez grupę stanowiącą centrum Solidarności sygnałów o zagrożeniach, przy jednoczesnym społecznym i politycznym deprecjonowaniu jej krytyków, oponentów i potencjalnych lub aktualnych przeciwników w obrębie Związku. Stanowczo tępiono wszelkie podejrzenia o agenturalność niektórych osób z władz podziemia. Słynne było powiedzenie A. Michnika: „Kto mówi o agentach, jest agentem"[81].

O intensywnym wywieraniu wpływu przez służby specjalne na kierunek rozwoju Solidarności może jednak świadczyć choćby swoisty udział Służby Bezpieczeństwa w sukcesie Komitetów Obywatelskich w wyborach 1989 roku. Z dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej wynika mianowicie, że przed wyborami czerwcowymi wydano „mniej więcej takie instrukcje: tam, gdzie nie ma innej liczącej się siły opozycyjnej, nie ma zarejestrowanych kandydatów innych niż z Komitetu Obywatelskiego, tam należy walczyć z Komitetem Obywatelskim, ale tam, gdzie są siły opozycji radykalnej, na przykład KPN, która się zdecydowała kandydować, tam trzeba walczyć głównie z KPN. Przede wszystkim nie wolno do parlamentu dopuścić radykałów"[82].

Zrekonstruowany obraz rozwoju Solidarności pod kierownictwem Wałęsy ujawnia dziś wiele elementów s p r z e c z n y c h z e t h o s e m d e m o k r a c j i. W roku 1981 Zarząd Regionu Gdańskiego NSZZ „Solidarność", będący faktycznie krajowym centrum Solidarności, stanowił dużą siłę demokratyczną, ważną rolę odgrywały w nim: debata, spór i uzgadnianie stanowisk. „Byliśmy w Zarządzie Regionu, który miał władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą miało prezydium, w całości dobrane przez Wałęsę. Byliśmy w stanie, przy różnych zabiegach, przeprowadzić uchwały zgodne z oczekiwaniami załóg, ale nie byliśmy w stanie wyegzekwować na prezydium ich wykonania"[83]. Dziś relacje i dokumenty przekazują dość przygnębiające szczegóły codzienności

---

[81] Por. tamże.

[82] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 30.

[83] *Gwiazda, miałeś rację*, s. 15.

demokracji związkowej: „koleżeńskie" podejmowanie decyzji istotnych dla losów Związku[84], manipulowanie głosowaniami, niedopuszczanie do publikacji uchwał czy cenzurowanie biuletynów. W dużej mierze kontrola centrali dotyczyła także kontaktów z mediami. Rozgłośnia Polska Radia Wolna Europa (nadawała z Monachium), stanowiąca zasadniczy łącznik informacyjny Solidarności z Zachodem, przekazywała tylko te treści, które firmował „Tygodnik Mazowsze" lub gwarantował Bronisław Geremek. W ten sposób media Zachodu formowały wizerunek Solidarności, w szczególności zaś jej przewodniczącego. Przykładem manipulacyjnego charakteru polityki informacyjnej Związku, zwłaszcza w okresie stanu wojennego i po jego zniesieniu, jest przemilczenie w „Tygodniku Mazowsze" sprawy Ewy Kubasiewicz i otrzymanego przez nią drakońskiego wyroku w czasie stanu wojennego; procesu tego nie nagłośniono, ponieważ Ewa Kubasiewicz należała do kręgu A. Gwiazdy[85].

Szczególnie kontrolowany przez ścisłe władze Solidarności był dopływ pieniędzy z Zachodu. Dystrybucja tych środków dokonywała się w wąskim kręgu. Podobnie zasadzie reglamentacji według kryterium lojalności podlegały urządzenia poligraficzne i inne maszyny potrzebne w działalności podziemnej. Precedensowym wyjątkiem stała się dysponująca własnymi funduszami Komisja Interwencji i Praworządności NSZZ „Solidarność", założona za zgodą Wałęsy w roku 1984 przez Zbigniewa Romaszewskiego, który znalazł źródła finansowania w Stanach Zjednoczonych. Wkrótce wywołało to niezadowolenie „towarzystwa" ze ścisłego otoczenia Wałęsy i coraz częstsze próby likwidacji Komisji. Wreszcie w roku 1990 za sprawą interwencji tego środowiska uciął się strumień dotacji, które płynęły z Ameryki.

Stan wojenny był ciosem w demokrację Związku. Jego struktury zostały zdziesiątkowane, ludzie rozproszeni, uniemożliwiono wykonywanie funkcji i procedur związkowych. Po pewnym czasie jednak działacze zaczęli się odnajdywać, zbierać i szukać dla siebie miejsca w strukturach. Niestety i tutaj zadziałała reguła selekcji, ułatwionej przez atmosferę zagrożenia, potrzebę konspiracji i zasadę „usprawiedliwionej nieufności". W ten sposób nie znalazło drogi do Solidarności w podziemiu wielu „starych" działaczy „pierwszej Solidarności", a także rozpadło się wiele regionalnych grup.

Odchodzenie od ethosu demokracji stawało się coraz bardziej wyraźne, kiedy zelżało zagrożenie służb policyjnych, a partia zaczęła przejawiać chęć

---

[84] Tak było między innymi w przypadku „porozumień warszawskich" po dramatycznych wydarzeniach bydgoskich.

[85] Por. przyp. 18. Niestety grupa pragnąca trzymać władzę posuwała się także do różnych „chwytów" mających społecznie i politycznie zdeprecjonować jej potencjalnych lub aktualnych przeciwników. Posługiwano się metodą „szeptanki", „kasowano" człowieka w towarzystwie i doprowadzano źle widziane osoby do śmierci cywilnej w wymiarze politycznym i związkowym. Lech Dymarski opowiada o szczególnej wymianie zdań na ten temat między nim a Adamem Michnikiem. Zob. film J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

do rozmów. Cały czas jednak istniała grupa działaczy „pierwszej Solidarności" z Andrzejem Gwiazdą na czele, domagających się zachowania ciągłości Związku. Formalnie bowiem reprezentatywnym organem całej Solidarności była Komisja Krajowa z 1981 roku i to ona winna zwołać Zjazd, który mógłby zmienić statut Solidarności. W trakcie pielgrzymki na Jasną Górę w roku 1986 dwudziestu sześciu członków starej Komisji Krajowej – powołując się na statut – wezwało przewodniczącego Wałęsę do zwołania zjazdu Komisji Krajowej. Ten nie odpowiedział na wezwanie[86].

Demokracja w sensie walki o władzę stała się w tym czasie grą toczącą się między dwiema tylko stronami: władzami PRL-u oraz tą częścią opozycji, która w okresie zapoczątkowanym przez wprowadzenie stanu wojennego przejęła odpowiedzialność za całą Solidarność. W pewnym sensie diagnostycznym dla naszego tematu wydarzeniem stało się zapoczątkowanie latem 1988 roku porozumienia, nazwanego potem Okrągłym Stołem. Jan Ruman mówi: „Są takie interpretacje, że elity władzy i opozycji dogadały się, bo obawiały się radykalnego, niesterowalnego ruchu społecznego sprzeciwu; rewolty, która zmiotłaby jednych i drugich"[87]. Jedna fala strajkowa goniła drugą, jeszcze silniejszą. Wszystko wskazuje na to, że podstawowym motywem „koncyliacyjnego pośpiechu", jaki cechował obie układające się strony, było pragnienie utrzymania określonego politycznego status quo.

Stosowanie zasady „szybkiego pragmatyzmu" osiągnęło swoje nieco groteskowe apogeum w kontekście wyborów w czerwcu 1989 roku. Nie przejmowano się regułami demokracji nawet wtedy, gdy już nic nie stało na przeszkodzie, aby posługiwać się nimi bez obawy w odniesieniu do szerokiego spectrum członków Solidarności, w tym „pierwszej Solidarności". Komitet Obywatelski, mający być reprezentacją Solidarności w tych wyborach, był de facto „drużyną Lecha". Na wstępie istniały jednak dwie propozycje wyznaczenia kandydatów Solidarności. Ta, która zwyciężyła przeważającą liczbą głosów na posiedzeniu Komitetu Obywatelskiego, była opcją typowania „odgórnego" (w praktyce o poszczególnych kandydaturach decydował B. Geremek[88]). Tak powstała lista Solidarności[89]. „Wycinano choćby kandydatów zgłaszanych przez teren, dzia-

---

[86] Por. wypowiedź A. Gwiazdy w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[87] Głos w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 26.

[88] L. Dymarski przebywał wówczas zagranicą i telefonicznie pytał kolegę w Poznaniu, jak wygląda sprawa wyborów. „Świetnie, wszystko dobrze – odpowiedział tamten – Właśnie Geremek wyznaczył listę Solidarności". „Aaa, skoro pan Bronek wyznaczył listę, to ja nie mam szans" – skonstatował Dymarski. Wypowiedź w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[89] Inną opcję prezentowali Z. Romaszewski, T. Mazowiecki i J. Olszewski: chcieli oni, by kandydatów wybierano demokratycznie w regionach; opcja ta była jednak mniejszościowa. „Przypomnijmy, że Tadeusz Mazowiecki i Aleksander Hall w proteście przeciwko sposobowi selekcji kandydatów na listach wyborczych nie zdecydowali się na kandydowanie w wyborach czerwcowych, chociaż jak wiemy, później ich losy polityczne zbiegły się z tym środowiskiem" (głos J. Rumana w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 26).

łacze z regionów musieli interweniować – nie zawsze skutecznie – wprost u Wałęsy"[90]. Aleksander Hall powiedział wprost, że „miał wrażenie, jakby w Komitecie Obywatelskim powstało jakieś biuro polityczne, które mówiło «ten – tak», a «ten – nie». Tak postępowało wtedy środowisko postkorowskie. Dzięki poparciu, jakiego mu udzielił Wałęsa, ono miało dominującą rolę"[91]. „Mieliśmy tu do czynienia z pewnym dyktatem, ale trzeba też powiedzieć jasno, że ten dyktat okazał się wyjątkowo skuteczny"[92].

Skutkiem takiego modusu politycznego dokonała się petryfikacja starego systemu w wielu sektorach życia społecznego. „Instytucjonalna tożsamość komunizmu wróciła już po przekroczeniu granicy (i tej symbolicznej «okrągłostołowej», i tej faktycznej, związanej z pojawieniem się nowego mechanizmu self-referentiality). Budując «państwo prawa», przyjęto, że ustawy, które nie zostały zmienione w sposób praworządny, nadal obowiązują. Jednym z efektów tej ewolucyjnej odgórnej transformacji było uznanie komunizmu za system legalny"[93].

Z obrazu tych dramatycznych zdarzeń historycznych i ludzkich wyborów wyłania się proces deprecjacji ethosu demokratycznego przez głównych aktorów sceny polskiej okresu pomiędzy sierpniem 1980 a czerwcem 1989 roku. Zasadne jest pytanie: czy demokracja musiała stać się ofiarą przełomu ustrojowego? Czy można było w inny sposób odzyskać (czy – jak powiedzą inni – przyjąć) wolność polityczną? Słychać dziś różne odpowiedzi[94].

ZDRADA SOLIDARNOŚCI SPOŁECZNEJ

„«Jeden drugiego brzemiona noście» [Gal 6, 2] – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy «brzemię» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich"[95].

---

[90] Tamże, s. 29.

[91] Głos A. Dudka w dyskusji *Stół bez kantów*, s. 30.

[92] Tamże.

[93] Staniszkis, dz. cyt., s. 42. Istotą nowego self-referentiality – postkomunistycznego porządku – jest formowanie kapitału w warunkach globalizacji oraz w ramach instytucji politycznego kapitalizmu. Por. tamże, s. 39.

[94] „Dlatego porozumienia gdańskie z 1980 roku [...] były takim majstersztykiem Wałęsy i jego współtowarzyszy. [...] Bo nigdy by Wałęsa nie uzyskał szansy na Solidarność, gdyby nie deklarował wtedy akceptacji dla socjalizmu. Cała polska droga do 1989 r., do wolności, była majstersztykiem. Majstersztykiem zręczności przywódców i mądrości narodu". S. Bratkowski, *Targowice jak nowe*, „Z boku", „Rzeczpospolita", dodatek Plus-Minus 2004, nr 35.

[95] Jan Paweł II, *Nie może być program walki ponad programem solidarności*, s. 6.

Gospodarka liberalna może włączyć efektywnie do swojego systemu „niesienie brzemion razem", kiedy jest gospodarką rozwiniętą, o dużej tradycji i znacznym awansie cywilizacyjnym. Nowa rzeczywistość w dziedzinie ekonomii w Polsce przyniosła od początku zmiany o charakterze szokowym dla najszerszych warstw społeczeństwa. Wspominane przez nas wyżej wymogi określone przez międzynarodowe instytucje gospodarcze (Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy) podyktowały takie posunięcia, jak uwolnienie cen, odejście od subsydiowania przedsiębiorstw i wprowadzenie dyscypliny zatrudnienia. Galopująca początkowo inflacja była sukcesywnie zmniejszana, wielkim jednak kosztem najszerszych warstw społeczeństwa. Sprywatyzowano szereg zakładów. Powstało ogromne bezrobocie, nastąpiła znaczna pauperyzacja społeczeństwa, poszerzył się margines nędzy, pojawiło się zjawisko wykluczenia społecznego, zaistniały grupy pozbawione szans społecznych. W trakcie obrad Okrągłego Stołu po obu stronach „stolika gospodarczego" siedziało niewielu działaczy (między innymi Ryszard Bugaj) starających się o ustalenia broniące sytuacji ekonomicznej szerokich warstw społeczeństwa. Nie mieli większych szans. Już wtedy wyczuwało się silne parcie nurtu liberalnego (reprezentowali go Mieczysław Wilczek i Ireneusz Sekuła); w powietrzu czuło się reformy Balcerowicza[96].

Upowszechnienie i coraz większe znaczenie kapitalistycznych struktur gospodarczych nie stanowiło samo w sobie zasady tej deprecjacji ethosu, którą skłonni jesteśmy tu nazywać zdradą solidarności społecznej. Strukturalne generowanie ubóstwa i niesprawiedliwe zawłaszczenie publicznych dóbr materialnych, od strony mentalnej zaś ludzkie opętanie żądzą sukcesu, której skutkiem jest nieczułość i arogancja wobec innych – zjawiska te miały swoje przyczyny w deformacji istoty gospodarczej nowego systemu. Parcie nowych decydentów ku liberalizmowi gospodarczemu miało mocne założenia polityczne i cel w postaci stabilizacji starej władzy w modnym przebraniu. W tym czasie w polskich – i nie tylko polskich – warunkach liberalizm stał się maską postkomunizmu.

Środowiska partyjne – jak wykazuje precyzyjna analiza J. Staniszkis – korzystały z wielu technik prowadzących do tego, „aby wszystko pozostało tak samo", a zmienił się jedynie „znak": z politycznego na gospodarczy. Ekonomiczną ekspresją postkomunizmu stał się kapitalizm polityczny. Specyficzne

---

[96] Por. wypowiedź R. Bugaja w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*. Zofia Romaszewska miała potem żal do Jacka Kuronia jako ministra: „Zainstalował «zupy» zamiast prowadzić trudną w czasach zmiany systemu politykę społeczną. Kuroń miał wtedy wielki autorytet i sądzę, że nawet pan Balcerowicz musiałby się z nim liczyć. [...] Nie przyszłoby mi do głowy, że Jacek da się użyć do takiego «pianobicia» i wytworzenia zasłony dymnej dla liberalnej wizji świata, w której praca i człowiek ją świadczący są niewiele warci, a liczą się tylko blichtr i skumulowane w dość dowolny sposób pieniądze" (Kondratowicz, dz. cyt., s. 69). Wymowa dalszego dyskursu w niniejszym rozdziale pozwala zrozumieć bierność i bezradność Kuronia.

dla jego polskiej wersji było kształtowanie się „menedżerskiego korporatyzmu", walka o koncepcję „zorganizowanych rynków" i nowe formy etatyzmu na styku społeczeństwa i państwa. Do jego wstępnych technik należało jak najwcześniejsze opanowanie ośrodków „władzy strukturalnej": tworzenie sieci banków komercyjnych (od 1987 roku) i skomercjalizowanych funduszy publicznych (od roku 1988). W Polsce akcja promowania własnych technokratycznych fachowców zaczęła się już w czasach „pokolenia 84"[97].

Sukcesywnie tworzył się kapitalizm polityczny. W pierwszej fazie transformacji o szansach uformowania kapitału decydowała „renta" z tytułu obecnej lub niedawnej władzy. Konkretnie: zyskiem przeliczalnym na walory finansowe owocowały powiązania personalne, dostęp do informacji, wypływający z dawnego statusu sposób ulokowania się w nowych, już rynkowych, instytucjach, wreszcie – władza strukturalna, umożliwiająca wpływ na kształt nowych reguł gry i dostęp do infrastruktury rynku, a oparta na zasobach wyniesionych z okresu komunizmu (to decyzje polityczne kształtowały wówczas zasady międzysektorowego przesuwania kapitału: z sektora państwowego i budżetu państwa w ręce prywatne). Specjalne polityczne manewry miały na celu przyspieszone formowanie kapitału finansowego i – równie przyspieszone – produkowanie długów (i bankructwa), mające zdynamizować prywatyzację (przez upadłość) sektora państwowego[98].

Drugą fazą tworzenia podstaw kapitalizmu w Polsce jest etap kapitalizmu sektora publicznego; na tym etapie gra rynkowa wymyka się już kontroli państwowej, wykracza także poza poziom polityki. Coraz częściej mamy z nim obecnie do czynienia. Początkiem i „sercem" tego procesu była ustawa „O wydzielonych funduszach publicznych" z roku 1988. „Wtedy pomyślana była jako finansowy kościec politycznego kapitalizmu"[99]. Cechą tej formuły jest „symbioza części administracji państwowej z podmiotami rynkowymi (tak zwany skomercjalizowany sektor publiczny). [...] W ramach tej symbiozy agendy państwa starają się eksploatować – wykonując zadania państwo-

---

[97] Zob. Staniszkis, dz. cyt., s. 53. Skutki tych działań widoczne były jak na dłoni: „W 1998 roku aż 71 procent czołówki biznesowej (500 największych przedsiębiorstw i banków) stanowili ludzie, którzy w czasach komunistycznych znajdowali się w drugim szeregu władzy, zajmując już wtedy stanowiska kierownicze lub mając status «specjalistów»". Tamże.

[98] Dobrym przykładem jest tu szczególna formuła, którą profesor Staniszkis określa jako bolszewicki liberalizm. „Z jednej strony aktami politycznymi (decyzja premiera Tadeusza Mazowieckiego z marca 1990 roku, potwierdzona rozporządzeniem ministra finansów Leszka Balcerowicza z listopada 1990) zapewniono bankom komercyjnym refundację długów (w tym – złych kredytów) wraz z oprocentowaniem przez NBP. Z drugiej stworzono spiralę zadłużenia w sektorze państwowym przez nakazowe, nierealistyczne przeszacowanie zobowiązań amortyzacyjnych; w sposób administracyjny nakazano zdobywanie środków obrotowych przez kredyt; zmieniano warunki spłaty kredytów wcześniej zaciągniętych, także na inwestycje centralne; zamrożono niektóre ceny (na przykład węgla)". Tamże, s. 116n.

[99] Tamże, s. 97.

we – mechanizm rynkowy, a aktorzy sfery rynku próbują przechwycić część środków publicznych, funkcjonujących już jako kapitał. Brak nadzoru nad finansowaniem podmiotów rynkowych (nadzór NBP obejmuje tylko banki) sprzyja nadmiernemu zadłużaniu się i miękkiemu finansowaniu wybranych (często według klucza partyjnego) klientów"[100]. Ten zachłannie destruktywny sektor gospodarczy stanowi podstawę oligarchicznej władzy o mafijno-politycznych powiązaniach; pochłania też wielką część energii ekonomicznej kraju[101].

Szczególnie grabieżczy, bezwzględny i przeniknięty czynnikiem kryminogennym charakter gospodarki postkomunizmu stanowił „jedną z konsekwencji specyficznej, z udziałem służb specjalnych wojska, polskiej drogi od komunizmu"[102]. Po wyborach 1989 roku większość komunistycznego aparatu państwowego niejako automatycznie zaczęła stanowić aparat państwa demokratycznego. Wielu wysokich urzędników uzyskało z tego tytułu ogromne korzyści materialne. L. Kaczyński twierdzi, że pracownicy SB, wywiadu i innych służb mieli nieporównanie więcej szans na wzbogacenie się niż inni urzędnicy państwowi[103]. Dziś to oni stanowią „najmocniejsze nici" pajęczyn rynku, spajanych klientyzmem, korupcją, powiązaniami politycznymi i ukrytymi (byłymi) związkami służbowymi. To w gestii dawnych pracowników służb specjalnych znajduje się znaczna liczba agencji skomercjalizowanego sektora publicznego, działającego za pomocą funduszy publicznych wyprowadzanych na rynek przy pośredniczącej roli kluczowych firm w kraju i za granicą[104]. Zawłaszczanie gospodarki przez siły wydawałoby się minionego bezpowrotnie okresu miało jednak konkretny wymiar. Coraz więcej przedsiębiorców przekonywało się, że w niektórych dziedzinach gospodarki trudno swobodnie działać, nie mając swojego człowieka powiązanego ze służbami.

W tym kontekście dokonywała się także zmiana postawy w szerszych kręgach Solidarności niż tylko jej ścisła elita, decydująca o strukturalnym i politycznym kursie Związku. Można tu mówić niemal o p o w s z e c h n o ś c i

---

[100] Tamże, s. 117.

[101] O rozmiarach tego posunięcia gospodarczego może świadczyć fakt, że w ustawie budżetowej z roku 1999 skomercjalizowane fundusze wynosiły kwotowo sto trzy miliardy złotych, podczas gdy cały budżet państwa stanowiło około sto czterdzieści miliardów złotych. Por. tamże, s. 97.

[102] Tamże, s. 75.

[103] Zob. wypowiedź L. Kaczyńskiego w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory*.

[104] Dochodzi do tego – sygnalizuje J. Staniszkis – intensyfikacja dawnych służb specjalnych w penetracji personalnej banków i firm „softwarowych"; zwłaszcza w odniesieniu do tej ostatniej dziedziny tendencja ta może mieć ukryte znaczenie, zagrażające demokracji w skali państwa poprzez kontrolę ukrytym „networkiem" zintegrowanej przestrzeni informacyjnej. „Na tej zasadzie w Polsce istnieją nieliczne wielkie firmy informatyczne widoczne w większości strategicznych sektorów państwa i gospodarki. W Federacji Rosyjskiej działa tak wygenerowana przez KGB Agencja FAPSI, w Chinach podobną rolę próbuje odgrywać firma Stone (pierwsza w tym kraju, bo stworzona już w 1984 roku spółka nomenklaturowa, kontrolująca obecnie sieć Internetu)" (S t a n i s z k i s, dz. cyt., s. 118n).

z d r a d y, polegającej na porzuceniu ideałów dla celów materialnych. Postawę dzielenia się dobrami – tak naoczną i codzienną w ciągu szesnastu miesięcy Solidarności i pierwszych dwu lat po 13 grudnia – zastąpiła postawa nieufności, zawiści i egoizmu.

Pierwsze symptomy tej ewolucji pojawiły się już wraz z dopływem środków materialnych (pieniędzy i darów rzeczowych) dla Solidarności z Zachodu. Już w roku 1981 huczało od plotek o niesprawiedliwej dystrybucji tych środków: zarówno w szerokich kręgach biedy społecznej, jak i w ośrodkach regionalnych Związku.

Silnym impulsem, który wyzwolił „instynkt zysku" stało się tak zwane uwłaszczanie nomenklatury – proces ekonomiczny uruchomiony przez pakiet ustaw wygenerowanych przez rząd M. F. Rakowskiego, umożliwiających przejmowanie na niezwykle korzystnych warunkach części majątku państwowego przez wyższych urzędników partyjnych PZPR-u. Proces ten (według niektórych decydujący dla przyszłości polityczno-ekonomicznej Rzeczypospolitej), oprócz aspektu gospodarczego posiadał ważny aspekt mentalno-moralny. Był mianowicie sygnałem, który przywoływał znaczenie korzyści materialnych: poprawy jakości życia w wymiarze indywidualnym, bez oglądania się na dobro społeczne, zysku osobistego lub partykularnego, powiązanego z działalnością polityczno-społeczną, także o charakterze związkowym.

„Biorą! – A my?" – takie hasło wiązało się z gospodarczą praktyką uwłaszczania. Rychło też zostało podjęte i wcielone w postać korzyści materialnej przez środowiska mające dostęp do władzy ekonomicznej. Tendencja ta szybko objęła również kręgi Solidarności. Na gruncie dostępności do politycznych źródeł dystrybucji wartości ekonomicznych rosły fortuny (szeroko mówi się o nazwiskach bogatych „solidarnościowców")[105].

Ten aspekt zdrady, szczególnie bolesny w wymiarze ogólnospołecznym w związku z powszechną pauperyzacją dużych obszarów społeczeństwa, ma swoje głęboko filozoficzne znaczenie, wiążące się z samym pojęciem polityki. Żywiołem polityki jest działanie, aktywność, dynamizm, wpływ na zmianę świata. Słynne powiedzenie Karola Marksa, że filozofowie dotąd wyjaśniali rzeczywistość, chodzi zaś o to, by ją zmieniać – w istocie odnosi się do sensu polityki. Potężna nowa fala polityczna, która wylała się po sierpniu 1980 roku w Polsce, wywołała wielkie nadzieje i oczekiwania na z m i a n ę dotychczasowego świata. Całemu ruchowi Solidarności chodziło naprawdę o to, aby zmienić panujący

---

[105] J. Kaczyński w filmie J. Zalewskiego *Dwa kolory* przedstawia historię objęcia gospodarczego „Gazety Wyborczej" (wpierw „Gazety") przez grupę związaną później ze spółką Agora. Opowiada, że zdziwienie niektórych działaczy – w tym jego – wobec nieoczekiwanego aktu założenia spółki na bazie gazety solidarnościowej przez A. Michnika i inne osoby prywatne ("właścicielem spółki powinien być Związek albo Fundacja Komitetu Obywatelskiego, a nie oni"), musiało wówczas pozostać uczuciem jałowym. Mówi: „kto wtedy, w kwietniu czy maju 1989 roku, przed wyborami, zwracałby uwagę na takie sprawy!".

dotąd system wartości, norm i pojęć, odwrócić o sto osiemdziesiąt stopni zdegenerowany i zmurszały układ, dominujący w życiu, pracy i w stosunkach międzyludzkich. W ciągu szesnastu miesięcy „pierwszej Solidarności" zaczęły się zarysowywać realne przesłanki takich zmian. Stan wojenny przerwał ten proces i podłamał ludzkie nadzieje; jego zniesienie jednak wcale nie spowodowało powrotu do wartości okresu początkowego. Została zerwana ciągłość z „pierwszą Solidarnością"; nowy Związek, zarejestrowany w roku 1989, miał u steru ludzi niejako odgórnie wyselekcjonowanych przez elitę, dominującą wówczas w opozycji. „Druga Solidarność" nie była zakorzeniona w Komisji Krajowej, demokratycznie wyłonionej w roku 1981 przez masy wielkiego ruchu Solidarności[106]. Zwłaszcza po obradach Okrągłego Stołu oraz wyborach czerwcowych 1989 roku (wskutek dziwnych roszad z listą krajową) u dużej części działaczy Solidarności zaczęło narastać rozczarowanie i poczucie niemożności. Z całą pewnością można stwierdzić, że dla wielu szeregowych członków, także tych, którzy przeszli przez „nudne piekło" stanu wojennego, poświęcając swój czas i energię dla podziemnego Związku, nowy okres jawił się jako regres wobec ideału Solidarności i w pewnym sensie powrót do epoki, kiedy „nami rządzono" („znów od nas nic nie zależy!"). Syndrom b i e r n o ś c i u wielu wywołał apatię; pozostaje ona do dziś wyraźną cechą dużych obszarów społeczeństwa.

Jednocześnie narzucała się powszechnie aktywność grup związanych z partią postkomunistyczną: następowało gremialne odcinanie kuponów od dawnego znaczenia politycznego, wyrażające się w dynamicznym działaniu biznesowym. Tendencja ta nie ominęła członków elit nowej władzy. Na syndrom bierności nakładał się drugi syndrom głęboki psychologicznie: n i e n a d ą ż a n i a. Oto działacze Solidarności, w których przez lata dojrzało wielkie oczekiwanie zmian i pragnienie uczestnictwa, obserwowali dojmujące zjawisko wielkich karier politycznych, rosnących majątków i bijącego w oczy po latach zgrzebnej szarości – luksusu i blichtru urzędowego i prywatnego: zjawisko, dokonujące się za sprawą zarówno ich przeciwników („czerwonych"), jak i do niedawna bliskich kolegów. Nagle powstał i szybko się powiększał dystans między tymi, którzy na fali nowego porządku kreują kraj, jego ustrój i siebie, i tymi, którzy zostali outsiderami, chociaż w najgłębszym sensie stanowią sól tych przemian. Oba te syndromy powodowały stan głębokiej frustracji, zrozumiały u wszystkich tych, którzy tkwią w żywiole polityki. „Zabrać się z tą falą!" – stało się naczelnym hasłem wielu sfrustrowanych działaczy. W dużej mierze tłumaczy to łatwość i szybkość, z jaką proces korupcji objął duże obszary ludzi tak niedawno jeszcze wyznających ideały Solidarności. Teraz – zdradzili Solidarność. Moż-

---

[106] Fakt, że Lech Wałęsa był praktycznie jedynym zwornikiem „pierwszej" i „drugiej Solidarności", zadecydował o jego wielkiej popularności społecznej, o tym, że urósł on do rangi symbolu Solidarności.

na powiedzieć, że sami zostali zdradzeni: przez nowe czasy, swoich kolegów, przywódców czy układy. Winy zdrady nie znosi jednak fakt bycia zdradzonym.

O TRUDNEJ I ŁATWEJ WOLNOŚCI, O WIERNOŚCI I ZDRADZIE

Obszerny dyskurs, dociekający przyczyn upadku idei Solidarności, toczył się dotąd wokół wartości politycznych i ekonomicznych. Aby jednak ostatecznie pojąć sens klęski ruchu, a przynajmniej przybliżyć jej zrozumienie, trzeba sięgnąć do kategorii najgłębiej egzystencjalnych, a zarazem najbardziej codziennych w życiu każdego człowieka. Prawda i wolność, tożsamość i wierność – oto one. „Pierwsza Solidarność" była przede wszystkim r u c h e m m o r a l n y m – wyrazem potrzeby powrotu społeczeństwa do zasad uczciwości i potrzeby odkłamania życia.

Po ćwierćwieczu dzielącym nas od wybuchu Solidarności interpretacje różnych spojrzeń naukowych nie pozostawiają pod tym względem wątpliwości. Według socjologa Jadwigi Staniszkis dynamizm tej idei „polegał na błyskawicznym zniesieniu społecznej atomizacji poprzez «politykę tożsamości», która odwoływała się do formuły wzajemnego wykluczania: społeczeństwo, wykluczone z dostępu do władzy ze względu na ideologiczną zasadę «awangardy», wyklucza z kolei rządzących z dostępu do «racji moralnej»"[107]. Filozof Rocco Buttiglione potwierdza, że przełom Solidarności był rewolucją moralną, a dokonał się siłą prawdy[108].

Ludziom chodziło o wolność. Hasło: „Nie ma wolności bez Solidarności", widniejące w latach osiemdziesiątych na transparentach, plakatach, a nawet w formie graffiti na murach miast, wywołuje pytanie: jakiej wolności? Z pewnością nie chodzi tylko o wolność społeczno-polityczną. Rozumiejąc tę ideę głębiej, trzeba ją odnieść do w o l n o ś c i w p r a w d z i e, o której w paradygmatycznym tekście w tamtych czasach mówił ks. Tadeusz Styczeń[109]. Tekst ten, napisany w czasach, gdy wobec opisanej w nim alternatywy stały tysiące internowanych przez reżim Jaruzelskiego, poruszył sumienia ludzi Solidarności i wielu Polaków spoza Związku.

---

[107] S t a n i s z k i s, dz. cyt., s. 35.

[108] Por. R. B u t t i g l i o n e, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merecki SDS, w: T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, TN KUL, Lublin 1993, s. 12.

[109] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988 oraz: „Ethos" 1(1988) nr 1, s. 47-56. Także w: tenże, *Solidarność wyzwala*, s. 77-86. Tekst wygłoszony został po raz pierwszy po włosku podczas spotkania ruchu Communione e Liberazione w Rimini w roku 1986, a następnie przedstawiony w nowej wersji po polsku w czasie Tygodnia Filozoficznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 25 lutego 1987 roku.

Ksiądz Styczeń opisywał w nim etyczną sytuację internowanego symbolicznego Kowalskiego z Solidarności, który stoi przed alternatywą: podpisać tak zwaną deklarację lojalności albo zostać w więzieniu[110]. Styczeń wskazuje na analogię między Kowalskim, który – wierny ethosowi Solidarności – pozostaje w więzieniu, zachowując w ten sposób swoją godność i wewnętrzną wolność, a Sokratesem, decydującym się na wypicie cykuty w więzieniu na dowód afirmacji swoich przekonań.

Uczony Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ukazał wtedy, iż człowiek, stając naprzeciw wartości, którą przyjął w sumieniu jako swoją, odkrywa zarazem swą osobową tożsamość, a ocalając wierność sobie – wyraża solidarność ze wspólnotą. Na tym tle odsłania się definicja wolności. Kowalski „wdziera się w głąb swej własnej tajemnicy, swej podmiotowości osobowej. Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż jest dla niego niemożliwością zignorować prawdę raz poznaną i za prawdę uznaną, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić swą wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie to jedno i to samo!"[111]. Ksiądz Styczeń ukazuje, iż wolność, o ile ma być wolnością prawdziwie ludzką, musi być w o l n o ś c i ą w p r a w d z i e[112].

Sam akt założycielski Solidarności był wielką wartością społeczną: zbiorowym aktem dobra, męstwa i sprawiedliwości. Skąd więc korozja tego pięknego ruchu? Dlaczego presji tych sił, które zamierzyły scedowanie ethosu o charakterze moralnym na płaszczyznę instrumentu politycznego, ulegli nie tylko ambitni działacze, ale także miliony osób, wierzących w Solidarność ?

Istnieje przecież pojęcie zdrady Solidarności, które – można powiedzieć z pewnym przybliżeniem – dotyczy n a s w s z y s t k i c h. W pewnym sensie wszyscy albo prawie wszyscy Polacy zawiedli. Zdradzili Solidarność. Ludzie rozczarowani, zmęczeni, znużeni ciągłymi „przepychankami" politycznymi i gorszącymi scenami z życia publicznego, odwrócili się od idei Solidarności. Poza tym swoją rolę odegrało prawo codzienności. „Po epokach heroicznych

---

[110] Deklaracja lojalności stanowiła oświadczenie przyjęcia do wiadomości warunków dyktowanych przez władzę, która wprowadziła stan wojenny w Polsce, i pogodzenie się z nimi.

[111] S t y c z e ń SDS, *Solidarność wyzwala*, s. 81.

[112] W ten sposób można było też w swoim czasie odczytać napis na plakacie wyborczym Solidarności z 1989 roku: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery". Napis ten oprócz tego, że nawiązywał do znanej piosenki-hymnu śpiewanej przez J. Pietrzaka, przywoływał również na myśl znany dowcip ilustrujący zgodę wielu z nas na życie w samozakłamaniu. Oto ten dowcip: Pyta dyrektor: „Malinowski, ile to jest 2 + 2?" – „A ile sobie pan dyrektor życzy?". Owa dwoistość interpretacji prostego równania arytmetycznego oddaje także w pewien sposób konflikt polskich sumień, uwikłany w dzieje Solidarności. Por. specjalny numer „Ethosu", który ukazał się w dziesięciolecie Umów Gdańskich i powstania Związku. Zob. zwłaszcza „Od redakcji", *Solidarni: wolni przez prawdę*, „Ethos" 3(1990) nr 3-4(11-12), s. 5-9.

przychodzą zazwyczaj epoki prozaiczne. Prozaiczne nie tylko dlatego, że głównym zajęciem jest zarabianie na codzienny chleb, ale także dlatego, że dysproporcja między wolnością wymarzoną i tym, co wśród niezliczonych trudności udaje się zbudować, wprawia w zakłopotanie, a nawet każe czasem żałować przeszłości"[113]. Polacy, prawie przez dziesięć lat „szarpani" emocjonalnie przez biegunowo różne pobudzenia i stany, zmuszani do wyrzeczeń i poświęcenia, pozbawiani nadziei na poprawę bytu, odwrócili się tyłem do „takiej polityki" oraz od „tej Solidarności" i zwrócili się ku życiu prywatnemu, zdobywaniu wykształcenia, podnoszeniu kwalifikacji, staraniu się o lepsze miejsce pracy lub o dodatkowe źródło zarobkowania, zajęli się sobą i własnymi rodzinami. Nie ma większego wroga idei jak codzienność. Czechowowskie „trzeba żyć" (*Wujaszek Wania*) stało się powszechnym wyrazem zobojętnienia społeczeństwa polskiego wobec Solidarności.

Ten zwrot ku sobie, ku sprawom sobie najbliższym, a odwrócenie się od Solidarności, nie przyniosło bynajmniej tylko dobrych skutków. Zdrada Solidarności objawiła się także (najczęściej?) zaniechaniem solidarności pisanej małą literą, czyli postawy otwartości na drugiego i gotowości do pomocy drugiemu. „Myśmy wszystko zapomnieli" – można by powtórzyć za Panem Młodym z *Wesela* Wyspiańskiego. W dużej mierze znikła solidarność międzyludzka, tak bogato reprezentowana w owe pamiętne lata 1980-1982. „Wobec trudności w zdobywaniu codziennego chleba, wobec politycznego spektaklu, w którym – być może – oportuniści zdobywają sobie w nowym społeczeństwie najlepsze miejsca, podczas gdy ci, którzy walczyli i cierpieli, usuwani są na margines, może pojawić się myśl, że wszystko było daremne, że siła jest ostatecznie potężniejsza od prawdy"[114]. Pojawił się rodzaj niechęci do drugich, wyrażającej się w dystansie, nieufności i zawiści. Pociągani przez pokusy kapitalizmu ludzie poczęli dostrzegać w drugim konkurenta, a nawet przeciwnika – zamiast bliźniego. Znużeni siermiężnym socjalizmem, w którym sklepy Peweksu były jedynym realnym znakiem „lepszego świata", zachłysnęli się dobrobytem i luksusem, choćby były to dla nich wartości niedosiężne, a jedynie „wirtualne". W hierarchii jednak pokonały te niematerialne, które kiedyś składały się na ideę Solidarności. Pogoń za dobrobytem i usilna ambicja, aby zaspokoić rozbudzone apetyty konsumpcji, tłumaczą dziś niedawno jeszcze niezrozumiałe zachowania dużych grup: bezinteresowną nieżyczliwość, głosowanie w wyborach „na złość" czy pogardę dla obcych.

„Walka o prawdę nie skończyła się z upadkiem komunizmu. Przybrała tylko nowe, bardziej wymagające formy. Nieraz łatwiej jest oprzeć się przemocy niż urokowi przyjemności i pieniądza, łatwiej oprzeć się groźbie niż pokusie małego kompromisu, który, na krótką metę, przynosi wielką korzyść, ale za-

[113] Buttiglione, dz. cyt., s. 11.
[114] Tamże.

początkowuje zarazem drogę do zniewolenia umysłu"[115]. Ksiądz Styczeń wypowiada słowa, które są ciągle aktualne. Dziś, w roku 2004, można powiedzieć, że zawarta w nich idea „śledzi los swego Kowalskiego pośród prób nowego czasu, mniej heroicznego i – może właśnie dlatego – trudniejszego. Jego bohater, który ocalił swą wolność w więzieniu, musi teraz zobaczyć, czy potrafi pozostać wolnym człowiekiem w wolnym społeczeństwie, czy potrafi oprzeć się urokom luksusu, użycia i pychy, tak jak swego czasu oparł się pogróżkom władzy"[116].

Wolność, stanowiąca istotę solidarności, jest wolnością trudną. To wolność, do której osiągnięcia nie wystarczy urzeczywistnienie wolności społecznej, ekonomicznej i politycznej. Wymaga ona jeszcze wierności prawdzie. Ten imperatyw aktualny jest również w dzisiejszych czasach. Odczytują go ci, którzy pozostają przy swojej prawdzie, rezygnując – nawet za cenę ubóstwa lub braku popularności – z tych wartości, które by tej prawdzie zaprzeczały.

Zdrada nie wypełnia naszej przestrzeni społecznej. Istnieją w niej obszary wierności. Nie brak dzisiaj ludzi wiernych Solidarności. Można wymienić tu zarówno grupy społeczne, jak i pojedyncze osoby, najczęściej anonimowe, ukryte za swoją codzienną żmudną pracą, upatrujące w niej jednak dalszej realizacji tamtych ideałów. W zakładowych Komisjach „Solidarności" pracuje do dziś wiele osób, z wielką żarliwością oddających się misji pomocy ludziom. To dzięki ludziom z „pierwszej Solidarności" Instytut Pamięci Narodowej jest dzisiaj jedną z najważniejszych instytucji demokratycznych w państwie. Wiele takich osób można również odnaleźć w komórkach duszpasterstwa ludzi pracy lub komisji charytatywnej[117]. Warto przypomnieć dziś postacie niektórych dawnych działaczy.

Wiesława Kwiatkowska, obecna w „pierwszej Solidarności" od samych źródeł jej powstania, dziennikarka „Tygodnika Gdańskiego" i „Dziennika Bałtyckiego", po 13 grudnia 1981 roku została odsunięta od pracy redakcyjnej, aresztowana i skazana na 5 lat więzienia za to, że gromadziła materiały na temat wydarzeń na Wybrzeżu w grudniu 1970 roku. Dziś, choć na emeryturze, jest ciągle niestrudzoną pisarką-dokumentalistką, dbającą szczególnie o zachowanie pamięci o zabitych w Grudniu (nazywana jest „chodzącą encyklopedią Grudnia 70") i o martyrologii gdynian zamordowanych w Piaśnicy[118].

---

[115] Tamże, s. 11n.

[116] Tamże, s. 12.

[117] Swoistą kontynuacją Solidarności w aspekcie chrześcijańskiej działalności społecznej jest według założeń ideowych Akcja Katolicka, reaktywowana w 1996 roku i żywo wspierana przez prymasa J. Glempa.

[118] Piaśnica nazywana jest „Katyniem Trójmiasta": w lasach piaśnickich w roku 1939 hitlerowcy zgładzili ludzi najbardziej zaangażowanych zawodowo w funkcjonowanie Gdyni, Wejherowa i innych okolicznych miast (12-14 tysięcy osób).

Inny twórca, Ryszard Krynicki, poeta i tłumacz, publikował w podziemiu przed szesnastoma miesiącami Sólidarności, w stanie wojennym i potem (m.in. w „Zapisie" i w Niezależnej Oficynie Wydawniczej, gdzie ukazał się jego przekład poezji Reinera Kunze[119]). Słynne jest zdjęcie Krynickiego ze Zbigniewem Herbertem i Adamem Michnikiem na jednym z wieców Solidarności w tamtych czasach. Obecnie wraz z żoną Krystyną prowadzi wydawnictwo „a5", specjalizujące się w wydawaniu dobrej poezji i konsekwentnie stroniące od komercji. Wiersze i przekłady Ryszarda Krynickiego nadal odznaczają się wysokim poziomem, można w nich zauważyć ciągłość ideową z tamtym solidarnościowym ethosem.

Ryszard Bugaj wycofał się z polityki i wrócił do pracy naukowej, którą realizuje z dobrym skutkiem. Stanisław Kogut – dawny przewodniczący Okręgowej Sekcji Kolejarzy przy Zarządzie Regionu Małopolska NSZZ „Solidarność" – realizuje skutecznie niezwykłą misję pomocy osobom niepełnosprawnym w Stróżach koło Nowego Sącza. Konkretnych przykładów ludzi, którzy nie zdradzili, jest wielu. Oni swoimi postawami świadczą o ethosie Solidarności – o wolności w prawdzie.

„Uważam, że jasna, krystaliczna postawa to ważna sprawa – mówi dzisiaj Zofia Romaszewska – Bo jeżeli nie ustalimy czegoś takiego, nie wychowamy dobrze następnych pokoleń. Każde pokolenie musi posiadać swoje wzorce. To są rzeczy niezwykle zasadnicze"[120].

Solidarność była dla nas wszystkich d a r e m. „Ważne jest jednak, aby rozpoznać wartość daru, który – w określonym momencie przeszłości – pozwolił nam poznać i z bliska doświadczyć prawdy o człowieku. Ważne jest, aby nie zdradzić pamięci tego daru, lecz pozwolić mu zakorzenić się w duszach. Oparcie się próbie pokusy jest zawsze darem łaski. Jeśli jednak zachowuje się w sercu pamięć daru, łatwiej będzie – w obliczu nowej pokusy – prosić o nowy dar. Być może właśnie dzisiaj potrzeba go znowu"[121].

---

[119] Zob. R. K u n z e, *Nokturn i inne wiersze z lat 1959-1981*, NOWA, Warszawa 1987.

[120] K o n d r a t o w i c z, dz. cyt., s. 67n.

[121] B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 11.

Jerzy W. GAŁKOWSKI

PRACA POLSKA

Każda praca jest ważna dla człowieka ją wykonującego i dla społeczeństwa. Jej wartość i znaczenie wykraczają wszakże poza uwarunkowania ekonomiczne i polityczne. To człowiek – jego godność – nadaje pracy znaczenie, ale to również godność wyznacza jego powinności. Godność pracy, stanowiąc wyraz ludzkiej godności, łączy się także z nadprzyrodzonym wymiarem egzystencji człowieka. Nie można pracy traktować jako osiągniętego stanu, ale trzeba w niej widzieć Boże wezwanie przekazane Ewangelią.

W licznych wypowiedziach Jana Pawła II podczas jego podróży-pielgrzymek po świecie można wyróżnić przynajmniej dwa istotne aspekty – aspekt „teoretyczny", związany z głoszeniem podstawowych prawd doktryny katolickiej, i aspekt „praktyczny", wynikający z obrazu stanu Kościoła lokalnego i jego oceny, określający postulaty zastosowania doktryny do potrzeb aktualnego działania. Wśród wielu zagadnień, jakimi zajął się Papież, szczególnie na terenie polskim, jest również zagadnienie pracy w jej rozlicznych uwarunkowaniach i związkach. Papieskie wypowiedzi na ten temat – implicite i explicite – nawiązują do bogatej myśli polskiej, głównie ostatniego półwiecza, co nadaje specyficzny koloryt uniwersalnemu ujęciu pracy jako szczególnego wymiaru bytowania człowieka. Papież wielokrotnie wraca do problemu pracy, wiele z jego wypowiedzi stanowi więc pewnego rodzaju powtórzenia. Dlatego w niniejszych rozważaniach nie będziemy dokumentować wszystkich tych wypowiedzi, ale ukażemy najważniejsze, charakterystyczne myśli Papieża na ten temat.

Chcąc scharakteryzować słowa Jana Pawła II, które były wypowiedziane w Polsce (chociaż nie tylko w Polsce), trzeba wpierw pokazać jego sposób podejścia do omawianych tu zagadnień. Praca związana jest z człowiekiem, to kwestia nie tylko ekonomiczna, polityczna i prawna, ale przede wszystkim zagadnienie humanistyczne, którego rdzeń stanowi moralność. Aby więc ukazać pracę we właściwym świetle, pokazać jej znaczenie i wartość, stawianie pytań o nią i szukanie na nie odpowiedzi należy zacząć od postawienia w centrum zagadnienia człowieka. Rozważania na temat człowieka zajmują właściwie całą działalność naukową (filozoficzną i teologiczną) oraz duszpasterską Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Człowiek jest nie tylko głównym przedmiotem rozważań, ale tą szczeliną bytu, poprzez którą Papież spogląda na całą rzeczywistość. Jan Paweł II bowiem ujmuje człowieka tak, jak on istnieje, integralnie

i w całej pełni związków: ontycznych, moralnych, kulturowych, społecznych, historycznych; w odniesieniu do drugiego człowieka i społeczeństwa, do przyrody, do siebie samego, do Boga wreszcie; w aspekcie natury i wiary. Należy przy tym zaznaczyć, że w Polsce, tak jak we wszystkich innych krajach, wszystkie wypowiedzi Papieża na temat pracy wygłaszane są na tle zasadniczego motywu całej pielgrzymki i w ten sposób należy je ujmować.

GŁÓWNE MOTYWY PAPIESKICH PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY

Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1979 roku odbyła się pół roku po objęciu przez niego najwyższego urzędu w Kościele katolickim, jeszcze w tak zwanym okresie minionym, gdy w Polsce można było zauważyć „wielkie ludu poruszenie", ale mało kto – jeśli w ogóle ktoś – wierzył w rychłe nadejście wolności i suwerenności. Być może Papież już je przewidywał. Oto jak określił motywy i cele tej pielgrzymki: Okazją podróży „z umiłowanej ziemi włoskiej [...] do umiłowanej ziemi polskiej [...] jest jubileusz św. Stanisława, biskupa i męczennika. Ofiara jego życia za wiarę [...] zapisuje się [...] wśród najważniejszych wydarzeń historyczno-religijnych mojej ziemi ojczystej"[1]. Dalej Papież mówił o Warszawie, „bohaterskiej Stolicy, tak ciężko dotkniętej wielu doświadczeniami, a dziś zmartwychwstałej"[2]. Mówił o Gnieźnie, „które było kolebką wiary chrześcijańskiej dla całego Narodu polskiego"[3]; o Częstochowie z jej Sanktuarium Matki Bożej; o Krakowie, „«moim» mieście"[4], i o rodzinnych Wadowicach. Zasadniczym wszakże motywem pielgrzymki było żywe zainteresowanie Papieża „sprawą pokoju, współżycia i współpracy między narodami"[5]. Powiedział też: „Wyrażam [...] życzenie, aby ta wizyta przyczyniła się do jedności wewnętrznej moich Rodaków i by służyła dalszemu rozwojowi stosunków między Państwem a Kościołem"[6].

Cel pielgrzymki z czerwca 1983 roku, gdy nadzieja zrodzona w Sierpniu została zakuta w kajdany stanu wojennego, określił Papież w modlitwie poprzedzającej podróż: „Matko Jasnogórska, polecam przede wszystkim Tobie samej tę szczególną posługę pasterską, jaką wypada mi spełnić w momencie wzniosłym, a zarazem ogromnie trudnym w życiu mojej Ojczyzny. Proszę Cię,

---

[1] Jan Paweł II, *Z Ojczyzny wyboru do Ojczyzny pochodzenia* (Przemówienie na lotnisku Fiumicino, Rzym, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 589.

[2] Tamże.

[3] Tamże.

[4] Tamże.

[5] Tamże, s. 590.

[6] Tamże.

aby pielgrzymka ta służyła prawdzie i miłości, wolności i sprawiedliwości. Aby służyła pojednaniu i pokojowi”[7]. Swoje przemówienie powitalne zakończył słowami: „Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Pokój Tobie!”[8].

Nauczanie przedstawione podczas trzeciej omawianej tu pielgrzymki, z czerwca 1987 roku, związane było z poszukiwaniem jedności i wspólnoty zniszczonego cierpieniem narodu, poszukiwaniem sensu życia wobec nadchodzącego już nowego świtu. Przesłanie tej pielgrzymki określają słowa z przemówienia powitalnego na lotnisku: „I bądźcie pozdrowieni Wy, Rodacy, którzy znacie radość i gorycz bytowania na tej ziemi. Zapraszam was do wspólnoty – do tej wspólnoty, którą przez pokolenia kształtuje Chrystus”[9].

Motywem czwartej pielgrzymki, w czerwcu 1991 roku, była przede wszystkim wolność. I ta świeżo odzyskana, z trudem podtrzymywana i budowana dalej wolność polityczna, i ta wewnętrzna, podstawowa ludzka wolność – wolność moralna, której zasadnicze kierunki wyraża Dekalog. Odzyskanie wolności oznacza rozpoczęcie życia jakby od nowa, oznacza szeroko rozumianą odnowę: „Bardzo potrzebuje odnowy ta ziemia: odnowy w mocy Ducha Prawdy”[10]. Ciesząc się „z tego wielkiego dobra, jakie się stało i wciąż się dokonuje w [...] Ojczyźnie”[11], Papież przypomina, że upadek totalitaryzmu nie oznacza automatycznie osiągnięcia dobrobytu i że dokonujące się zmiany nadal domagają się p r a c y n a d p r a c ą. Wprowadzając te zmiany, nie można zapominać, że punktem odniesienia jest „każdy człowiek jako podmiot współstanowiący o wspólnym dobru w imię obiektywnych praw obywatelskiego współżycia”[12].

W pielgrzymce z czerwca 1999 roku w pewnym sensie łączą się motywy obecne podczas poprzednich podróży. Papież wzywa do wysiłku świętości, do odnowy wewnętrznej, do odnowy t e j z i e m i dla naszego jutra. „Z radością stwierdzam, że nasz kraj poczynił wielkie postępy na drodze rozwoju gospodarczego. Dzięki wysiłkowi wszystkich swoich obywateli Polska może patrzeć z nadzieją w przyszłość. Jest krajem, który zdobył sobie w ostatnich latach szczególne uznanie i szacunek innych narodów świata. Niech za to wszystko będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. Nieustan-

---

[7] T e n ż e, *Eucharystia jest sakramentem pojednania* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 15 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6 (1983), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1998, s. 720.

[8] T e n ż e, *Przemówienie na lotnisku Okęcie* (Warszawa, 16 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 1, s. 721.

[9] T e n ż e, *Zapraszam was do wspólnoty, którą przez pokolenia kształtuje Chrystus* (Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie, Warszawa, 8 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 3.

[10] T e n ż e, *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi* (Przemówienie na lotnisku w Koszalinie, 1 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 4.

[11] Tamże.

[12] Tamże.

nie modlę się o to, ażeby wraz z rozwojem materialnym kraju szedł również jego rozwój duchowy"[13].

Wśród zagadnień dotyczących pracy, które Papież podejmował w Polsce, można wyróżnić kilka tematów wybijających się na tle ogólnego motywu przemówień papieskich.

Pierwsza pielgrzymka odbywała się pod hasłem „wielkiej sprawy zbliżenia i współpracy pomiędzy narodami"[14], Papież wyraził wówczas pragnienie, aby owocem jego odwiedzin stała się jedność wewnętrzna Polaków, a także dalszy pomyślny rozwój stosunków pomiędzy państwem a Kościołem[15]. Można przypuścić, że w słowach tych chodziło nie tylko o stosunki między państwem a Kościołem, ale także o relacje między państwem – a być może władzą – a społeczeństwem polskim. Tutaj bowiem napięcie było największe. Coraz bardziej narastało niezadowolenie i dążenie do zmian, nawet bardzo radykalnych. Rosła groźba wybuchu społecznego, który mógł mieć w tamtych warunkach nieobliczalne skutki.

Podczas każdej pielgrzymki Papież zwraca się do wszystkich ludzi pracujących: „na roli, w przemyśle, w biurach, w szkołach, uczelniach, w szpitalach, w instytucjach kulturalnych, w ministerstwach – wszędzie"[16]. Przypomina, że praca jest budowaniem Polski dzisiejszej, choć na zrębach spuścizny pokoleń, przywołuje słowa Norwida, że Ojczyzna to „wielki zbiorowy obowiązek"[17]. Nawiązuje do słów prymasa Wyszyńskiego z *Aktu milenijnego* – o trudzie i pracy jako ziarnie, które obumierając, przynosi owoce: „Czy to będzie ziarno krwi żołnierskiej przelanej na polu bitwy, czy ofiara męczeńska w obozach i więzieniach. Czy to będzie ziarno ciężkiej, codziennej pracy w pocie czoła na roli, przy warsztacie, w kopalni, w hutach i fabrykach. Czy to będzie ziarno miłości rodzicielskiej, która nie cofa się przed daniem życia nowemu człowiekowi i podejmuje cały trud wychowawczy. Czy to będzie ziarno pracy twórczej w uczelniach, instytutach, bibliotekach, na warsztatach narodowej kultury. Czy to będzie ziarno modlitwy i posługi przy chorych, cierpiących, opuszczonych. Czy to będzie ziarno samego cierpienia na łożach

---

[13] Tenże, *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku, Gdańsk, 5 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 6n.

[14] Tenże, *Pozdrawiam was w imieniu Chrystusa* (Przemówienie powitalne na Okęciu, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 590.

[15] Por. tamże.

[16] Tenże, *Pragnę uścisnąć was wszystkich, którzy tworzycie Kościół na polskiej ziemi* (Przemówienie w katedrze warszawskiej, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 594. Por. tenże, *O zwycięską nadzieję proszę dla moich rodaków* (Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 8.

[17] Zob. np. tenże, *Pragnę uścisnąć was wszystkich...*, s. 594.

szpitalnych, w klinikach, sanatoriach, po domach – «wszystko, co Polskę stanowi»"[18].

ETYCZNY I RELIGIJNY SENS PRACY

Każda praca jest ważna dla człowieka ją wykonującego i dla społeczeństwa. Jej wartość i znaczenie wykraczają wszakże poza uwarunkowania ekonomiczne i polityczne. To człowiek – jego godność – nadaje pracy znaczenie, ale to również godność wyznacza jego powinności. Wyliczając różne zawody, Papież mówi: „W stosunku do wszystkich tych grup społecznych prawda o Chrystusie, który «do końca nas umiłował», posiada szczególną wymowę. Jest świadectwem afirmującym człowieka na każdej drodze jego życia i powołania. Świadectwem – zarazem wymagającym i zbawczym"[19]. Praca, wraz z pokojem i współżyciem między narodami, tworzy ludzką podmiotowość i wolność człowieka, tworzy i wyraża jego życie osobowe i społeczne, jego suwerenność, gdyż „racją bytu państwa jest suwerenność społeczeństwa, narodu, ojczyzny"[20]. Takie widzenie pracy wszystkim działaniom człowieka nadaje g ł ę b o k i s e n s e t y c z n y, daleko wykraczający poza doraźne wartości utylitarne. „Ziemia jest człowiekowi zadana, a przez pracę człowiek czyni ją sobie poddaną"[21], mówi Papież. Z jednej strony jest więc ona dla człowieka obowiązkiem, z drugiej zaś stanowi narzędzie zdobywania wolności. Padają w przemówieniu na Śląsku, na ziemi, która posiada „doświadczenie olbrzymiej, olbrzymiej pracy"[22], słowa: „Praca jest [...] podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania na ziemi", powtórzone później w encyklice *Laborem exercens* (por. nr 1). Papież dodaje zaraz: „Dla człowieka posiada ona nie tylko znaczenie techniczne, ale także znaczenie etyczne. O tyle tylko można powiedzieć, że człowiek przez pracę czyni sobie ziemię «poddaną»", o ile [...] okazuje się panem, a nie niewolnikiem pracy. Praca ma dopomagać człowiekowi do tego, aby stawał się lepszym,

---

[18] T e n ż e, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 601.

[19] T e n ż e, *Oby moje posługiwanie na ziemi ojczystej przyniosło dobre owoce* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 17 VI 1987), w: *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 VI 1987 roku*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 258.

[20] T e n ż e, *Misja Kościoła dla postępu ludów* (Przemówienie w Belwederze, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 595.

[21] T e n ż e, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy* (Przemówienie do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, Częstochowa, 6 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 670. Por. t e n ż e, *Co się stało z przykazaniem „Nie cudzołóż" w naszym polskim życiu?* (Homilia podczas Mszy św. przy kościele Bożego Miłosierdzia, Łomża, 4 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 45.

[22] T e n ż e, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy*, s. 670.

duchowo dojrzalszym, bardziej odpowiedzialnym, aby mógł spełnić swoje ludzkie powołanie na tej ziemi, zarówno sam, jako niepowtarzalna osoba, jak też we wspólnocie z drugimi, a nade wszystko w tej podstawowej ludzkiej wspólnocie, jaką jest rodzina"[23].

Papież przypomina, że Kościół popiera „autentyczny postęp i pokojowy rozwój ludzkości"[24], służy ludziom także „w doczesnym wymiarze ich życia i bytowania. A ponieważ wymiar ten realizuje się poprzez przynależność człowieka do różnych wspólnot – narodowych i państwowych, a więc zarazem społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturalnych – Kościół wciąż na nowo odczytuje swoje posłannictwo w odniesieniu do tych dziedzin życia i działalności człowieka"[25]. Działalność doczesna jest więc nie tylko „wielkim zbiorowym obowiązkiem" wynikającym z bytowania ziemskiego, odczytanym oczami natury, ale także obowiązkiem religijnym, odczytanym oczami wiary. Jest niejako podwójnym obowiązkiem. Człowieka i jego pracę trzeba ujmować również w kontekście Chrystusa, Jego Krzyża i Jego Zmartwychwstania (o czym mówi również Norwid). Praca ukazuje człowieka, a „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"[26]. Nie sposób również „zrozumieć dziejów Narodu polskiego [...] bez Chrystusa"[27]. W przemówieniu wygłoszonym do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego Jan Paweł II przywołał słowa Norwida: „Praca na to jest... by się zmartwychwstało"[28]. Można uznać, że słowa te, choć właściwe w każdym czasie, wypowiedziane w okresie, gdy w Polsce istniało tak wielkie dążenie wolnościowe, stały się – jak i cała pielgrzymka Papieża – zarzewiem „wybuchu wolności". Byłoby wszakże zubożeniem treści słów papieskich, gdyby je rozumieć tylko w ten „polityczny" sposób. „Zmartwychwstanie" odnosi się bowiem także do powstania całego bytowania człowieka z grobu zła, grzechu – indywidualnego i społecznego.

Religijny wymiar pracy ukazuje Papież w ścisłym zespoleniu „wielkiej pracy i wielkiej modlitwy"[29], którego przykładem jest ziemia polska, szczególnie śląska. Człowiek od początku został wezwany przez Boga „aby przez pracę czynić sobie ziemię poddaną"[30]; dzieje kultury europejskiej zostały zaś wyznaczone przez wezwanie św. Benedykta „módl się i pracuj". Modlitwa, „która w każdą ludzką pracę wnosi odniesienie do Boga Stwórcy i Odkupiciela, rów-

---

[23] Tamże.
[24] T e n ż e, *Misja Kościoła dla postępu ludów*, s. 596.
[25] Tamże,
[26] T e n ż e, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, s. 599.
[27] Tamże.
[28] Cyt. za: t e n ż e, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy*, s. 671.
[29] Tamże.
[30] Tamże.

nocześnie przyczynia się do pełnego «uczłowieczenia» pracy"[31]. Jeśli zatem więź człowieka z Bogiem poprzez modlitwę uszlachetnia pracę, a praca – przez odniesienie jej do Boga – staje się modlitwą, to dla chrześcijanina modlitwa, praca i ich związek są i konieczną wartością, i powinnością. Ukazując związek pracy z modlitwą i z Eucharystią, Papież wskazuje na „Boże przykazanie o świętowaniu dnia Pańskiego"[32].

Praca człowieka, będąca także współpracą z Bożym dziełem stworzenia i Odkupienia, praca dobrze czyniona, niesie człowiekowi wolność, a przecież „ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1) – przypomina Papież. Dlatego mówi: „Wyzwalające możliwości nauki, techniki, pracy, ekonomii i działalności politycznej nie przyniosą swych owoców, jeśli nie znajdą swego natchnienia i swej miary w prawdzie i miłości, silniejszych niż cierpienie, a objawionych ludziom przez Jezusa Chrystusa"[33].

PRACA W KRĘGU WARTOŚCI

Kolejnym zadaniem, które ukazuje Papież, jest ustalenie i podjęcie właściwej hierarchii wartości, zagubionej w minionym okresie dominacji wartości ekonomicznych[34]. W czasie obecnym zagubienie to pogłębione zostało uznaniem sukcesu (w tym wypadku ekonomicznego) za najwyższą wartość oraz nasilaniem się postaw konsumpcyjnych. Jan Paweł II podkreśla, że praca jest konieczna, ale ma służyć człowiekowi i jego rodzinie, a nie na odwrót: „Niech będzie ta błogosławiona równowaga pomiędzy każdym ludzkim warsztatem pracy i każdym ludzkim domem. Warsztat pracy jest dla domu, bo dom jest dla człowieka. Dom jest dla człowieka i praca jest dla człowieka"[35]. Praca jest nie tylko zagadnieniem pragmatycznym, ale będąc racją bytu rodziny, jest

---

[31] Tamże.

[32] Tenże, *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Warszawa Praga, 13 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 87; zob. też: tenże, *Pozostańcie wierni Bogu, który jest miłością* (Homilia podczas nieszporów, Gliwice, 15 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 103n.

[33] Tenże, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami Krakowa na Błoniach, Kraków, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 22. Wypowiedziane przez Jana Pawła II słowa zaczerpnięte zostały z Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary w roku 1986. Zob. też: tenże, *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec, 14 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 93-95.

[34] Por. tenże, *Jak być narodem zmartwychwstałym* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury w Teatrze Wielkim, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 100.

[35] Tenże, *Pielgrzymka wizerunku Czarnej Madonny po Polsce* (Przemówienie przed kościołem św. Zygmunta, Częstochowa, 4 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 625.

„jednym z podstawowych wyznaczników ekonomii i polityki pracy. Wówczas zachowują one swoją właściwość etyczną, jeśli liczą się z potrzebami rodziny, z prawami rodziny"[36]. Pracy nie można ograniczać tylko do działalności przynoszącej bezpośrednio dochód ekonomiczny. Człowiek, jego miłość i jego rodzina wyznaczają sens pracy. Rodzina jest źródłem społecznych „zasobów" i ich rozwoju, jest podstawą rozwoju człowieka i społeczeństwa. Trud rodzicielstwa jest ogromną, odpowiedzialną i owocującą społecznie pracą. W tym przede wszystkim trud kobiety: „Macierzyństwo zaś w polityce i ekonomii pracy winno być traktowane jako wielki cel i wielkie zadanie samo dla siebie. Łączy się bowiem z nim inna, wielka praca, w której nikt matki rodzącej, karmiącej, wychowującej nie zastąpi. [...] Prawdziwe poszanowanie pracy niesie z sobą należną cześć dla macierzyństwa, a nigdy inaczej. Od tego też zależy zdrowie moralne całego społeczeństwa"[37].

RODZINA

Związek pracy z rodziną jest bardzo mocny i wielostronny. Trud rodzicielski, szczególnie matczyny, nie jest doceniany. Warunki ekonomiczne sprawiają, że do wysiłku tego dochodzi konieczność – a nie zawsze dobrowolny wybór – pracy zawodowej kobiet[38]. Sytuacja ta powoduje, jak mówi Papież, „swoisty brak wrażliwości na pozamaterialne wartości pracy ludzkiej"[39]. Papież przypomina również, że „natura i posłannictwo rodziny stanowi najbardziej odpowiedzialną służbę społeczną"[40] i że rodzina jest „równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem pierwszą wewnętrzną szkołą pracy"[41].

Błędne jest mniemanie, że Papież, jak mówią niektórzy, chce przykuć kobietę „do kuchni i do pieluszek". Wyraziście ukazują to słowa Papieża: „Czy to znaczy, że kobieta nie powinna pracować zawodowo? Nauka społeczna Kościoła przede wszystkim wysuwa żądanie, aby było w pełni docenione jako praca to wszystko, co kobieta czyni w domu, cała działalność matki i wychowawczyni. To jest wielka praca. I ta wielka praca nie może być społecznie deprecjonowa-

---

[36] T e n ż e, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy*, s. 670n.

[37] Tamże, s. 671.

[38] Zob. t e n ż e, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek z zakładów „Uniontex", Łódź, 13 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 13n.

[39] T e n ż e, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, Szczecin, 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 26.

[40] Tamże.

[41] Tamże (cyt. za: *Laborem exercens*, nr 10).

na, musi być stale dowartościowywana, jeśli społeczeństwo nie ma działać na własną szkodę. Z kolei zaś – praca zawodowa kobiet musi być traktowana wszędzie i zawsze z wyraźnym odniesieniem do tego, co wynika z powołania kobiety jako żony i matki w rodzinie"[42].

Przez cały okres komunistycznego władania praca, uważana oficjalnie za jeden z fundamentów socjalizmu, była jedną z najbardziej zniszczonych dziedzin ludzkiego życia. Nic więc dziwnego, że Papież napomina: „Praca ma dopomagać człowiekowi do tego, aby stawał się lepszym, duchowo dojrzalszym, bardziej odpowiedzialnym, aby mógł spełnić swoje ludzkie powołanie na tej ziemi, zarówno sam, jako niepowtarzalna osoba, jak też we wspólnocie z drugimi, a nade wszystko w tej podstawowej ludzkiej wspólnocie, jaką jest rodzina"[43].

Zakładając rodzinę, człowiek zaspokaja swoje jednostkowe potrzeby osobowe, ale zarazem podejmuje wielkie zadanie na rzecz społeczeństwa. Dlatego też, na podstawie zasady sprawiedliwości i pomocniczości, on i jego rodzina winni uzyskać od społeczeństwa sprawiedliwą zapłatę i pomoc. Nie można jednak tego rozumieć tylko jednostronnie, jako zobowiązania społeczeństwa wobec rodziny. Skoro dobra rodzina to dobre społeczeństwo, a człowiek żyje w społeczeństwie, zatem także rodzina, a przede wszystkim rodzice, mają obowiązki wobec społeczeństwa, zwłaszcza obowiązek dobrego ukształtowania się pod względem moralnym, religijnym, psychicznym, obywatelskim, ekonomicznym i edukacyjnym.

PRAWDA

Do problemu pracy odnieść można także słowa Papieża wypowiedziane we Wrocławiu w roku 1983, wskazujące na „nierozerwalną więź między prawdą i miłością a całą ludzką moralnością i kulturą [...] tylko w tym powiązaniu wzajemnym człowiek może prawdziwie żyć jako człowiek i rozwijać się jako człowiek. Jest to ważne w każdym wymiarze"[44]. Nie sposób pominąć tutaj sytuacji, w jakiej słowa te zostały wypowiedziane, to znaczy sytuacji stanu wojennego, choć zarazem Papież podkreśla, że jego opinia odnosi się do całej rodziny ludzkiej[45]. Wyrażanie prawd ogólnych i podstawowych nabiera szczególnego znaczenia właśnie w specyficznych warunkach. Tak jest ze stwierdzeniem, że „cały Naród polski musi żyć we wzajemnym zaufaniu, a to zaufanie opiera się na prawdzie [...] Wszystkie wymiary społecznego bytu, i wymiar polityczny,

---

[42] Tenże, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca*, s. 13.

[43] Tenże, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy*, s. 670.

[44] Tenże, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy świętej na hipodromie wrocławskim* (21 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 1, s. 790.

[45] Por. tamże.

i wymiar ekonomiczny, oczywiście – wymiar kulturalny, i każdy inny, opiera się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota"[46]. Jest rzeczą oczywistą, że jedność narodu czy społeczeństwa – jedność przecież tworzy każdą wspólnotę – wymaga wzajemnego zaufania, którego bez wyrażania prawdy nie będzie.

SPRAWIEDLIWOŚĆ

Dalej Papież mówi o sprawiedliwości. Charakteryzując ludzi „tutaj, we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku"[47] – wyraźnie jednak dotyczy to całej Polski, choć właśnie we Wrocławiu ruch „Solidarności" był bardzo mocny – używa słów Ewangelii: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości. Jest tutaj we Wrocławiu – tutaj: na Dolnym Śląsku – jest w całej Polsce wielu ludzi, ogromnie wielu ludzi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości"[48]. Znając sposób mówienia Papieża, można stwierdzić, że jest to nie tylko opis, ale także określenie moralnego i religijnego wymagania. To „łaknienie i pragnienie [...] płynie ze zdrowych pokładów ducha polskiego: z poczucia godności ludzkiej pracy, z miłości Ojczyzny oraz z solidarności, czyli z poczucia wspólnego dobra"[49]. Praca, będąc przedłużeniem ludzkiej godności, związana jest więc nie tylko z indywidualnymi potrzebami, ale także z Ojczyzną i solidarnością, czyli z dobrem wspólnym.

NADPRZYRODZONY WYMIAR PRACY

Godność pracy, stanowiąc wyraz ludzkiej godności, łączy się także z nadprzyrodzonym wymiarem egzystencji człowieka. Nie można pracy traktować jako osiągniętego stanu, ale trzeba w niej widzieć Boże wezwanie przekazane Ewangelią. Praca, „podstawowy wymiar ludzkiego bytowania na ziemi", jest więc także sprawą królestwa niebieskiego, a nawet kluczem do niego[50]. Te klucze znajdują się także w ręku podstawowej wspólnoty Kościoła, jaką jest

---

[46] Tamże. Zob. też: t e n ż e, *Wielka praca nad mową* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na stadionie „Stomilu", Olsztyn, 6 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 65-67.

[47] T e n ż e, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy świętej na hipodromie wrocławskim*, s. 789.

[48] Tamże, s. 791.

[49] Tamże.

[50] Zob. t e n ż e, *Przemówienie w Nowej Hucie-Mistrzejowicach z okazji konsekracji kościoła pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego* (22 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 1, s. 811-814.

parafia: „Równocześnie dzieło ewangelizacji, jakie urzeczywistnia się w parafii, przechodzi przez serca żywych ludzi. [...] Ziarno Ewangelii pada na glebę tej pracy. A ponieważ Ewangelia jest Dobrą Nowiną o wezwaniu człowieka do największej godności: do godności przybranego Syna Bożego – dlatego też dzieło ewangelizacji w parafii nowohuckiej winno być w sposób szczególny zespolone z wielką sprawą godności pracy. Ludzkiej i chrześcijańskiej godności”[51].

Dalej Papież mówi o Chrystusowej ewangelii pracy, która jest Dobrą Nowiną naszego życia, i apeluje o to, ażeby człowiek przemysłu, człowiek współczesnej cywilizacji technicznej, odnalazł w niej siebie, swoją godność, swoje prawa. Ażeby dzięki niej «miał życie... i miał w obfitości» (por. J 10, 10)”[52]. Papież uzupełnia tę wypowiedź słowami ze swojego przemówienia wygłoszonego w Międzynarodowej Organizacji Pracy: „Więź między pracą a sensem ludzkiej egzystencji świadczy zawsze o tym, że człowiek nie uległ alienacji z powodu swej pracy, że nie został zniewolony. Przeciwnie, więź ta potwierdza, że praca stała się sojusznikiem jego człowieczeństwa, że pomaga mu żyć w prawdzie i wolności: w wolności budowanej na prawdzie, która mu pozwala prowadzić życie w pełni godne człowieka”[53]. Ukazaniu istotnego związku pracy z Ewangelią oraz apostolstwa pracy służą i te słowa: „Jedni potwierdzali orędzie Ewangelii męczeńską śmiercią, inni przez powolne spalanie się w apostolskim trudzie w duchu benedyktyńskiego ora et labora – módl się i pracuj”[54].

SPOŁECZNY WYMIAR PRACY

Jedną z zasadniczych właściwości pracy jest jej „społeczność”, to znaczy związek z całością życia i działania społeczeństwa, jej oddziaływanie na kształt i sposób istnienia ludzkiej społeczności. Oczywiście wpływ ten jest wzajemny, bo od struktury społecznej, instytucji politycznych, funkcjonujących praw, a także obyczajów zależy wartość i sens wykonywanej pracy. Zależy od nich również to, czy człowiek (jako ta oto osoba oraz jako członek społeczności) wykonujący pracę jest tylko elementem większej, zorganizowanej całości, czy też jest jej twórcą działającym autonomicznie. Dlatego Papież mówi: „Tylko wówczas naród żyje autentycznie własnym życiem, gdy w całej organizacji życia państwowego stwierdza swoją podmiotowość. Stwierdza, że jest gospodarzem we

---

[51] Tamże, s. 814.

[52] Tamże.

[53] Tamże; cyt. za: t e n ż e, *Przemówienie na 68. sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI 1982), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5 (1982), cz. 2, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1996, s. 81.

[54] T e n ż e, *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. na Biskupiej Górze, Pelplin, 6 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 13.

własnym domu. Że współstanowi przez swoją pracę, przez swój wkład. Jakże istotne jest dla życia społeczeństwa, ażeby człowiek nie stracił zaufania do swojej pracy, aby nie odczuwał zawodu, jaki ta praca mu sprawia. Żeby był w niej i poprzez nią on sam – jako człowiek – afirmowany. On, jego rodzina, jego przekonania. To ma z kolei podstawowe znaczenie dla całej narodowej ekonomii"[55]. Praca jest częścią i zasadą życia ludzkiego, jest wbudowana w los wspólnoty. Dlatego Papież modli się do Boga słowami Piotra Skargi o „chęć do cierpliwej walki o zachowanie pokoju i wolności"[56]. I dodaje: „spraw, abyśmy co dzień stawali się zdolni własnymi rękami i społeczną solidarnością, wpatrzeni w tajemnicę Twojego Krzyża, budować naszą wspólną przyszłość"[57].

W Gdańsku – co w roku 1987 miało wymowę symboliczną – Papież mówił o potrzebie spotkania i współpracy, o potrzebie międzyludzkiej i międzynarodowej solidarności: „Solidarność musi iść przed walką. [...] Solidarność to znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm, to wszystko mieści się w pojęciu solidarności"[58].

HUMANIZM INTEGRALNY JANA PAWŁA II

Każda praca jest nie tylko działalnością zawodową, ale także p o w o ł a n i e m, co szczególnie uwyraźnia się w działaniu lekarzy i pielęgniarek, którzy są „wezwani, aby miłować do końca"[59]. Jak wielkie jest znaczenie pracy w rozumieniu Papieża widać w jego zawołaniu: „Człowiek – istota powołana do pracy. Człowiek – istota powołana do chwały!"[60].

---

[55] T e n ż e, *Motywy życia i nadziei* (Przemówienie do przedstawicieli władz PRL podczas spotkania na Zamku Królewskim, Warszawa, 8 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 7. Por. t e n ż e, *„Nie kradnij" znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością* (Homilia podczas Mszy św., Białystok, 5 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 55.

[56] T e n ż e, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*, s. 22.

[57] Tamże.

[58] T e n ż e, *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność" zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 30. Zob. też: t e n ż e, *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Gdańsk, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7.

[59] T e n ż e, *Żeby być przy człowieku cierpiącym* (Przemówienie w Bazylice Mariackiej podczas spotkania z chorymi, Gdańsk, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5.

[60] T e n ż e, *Nie może być program walki ponad programem solidarności*, s. 6.

Polska praca, tak wówczas, gdy Papież mówił te słowa, jak i dzisiaj, domaga się dalszego wysiłku, który „zmierza do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny”[61], domaga się „pracy nad pracą”[62]; domaga się sprawiedliwego stosunku płacy do pracy, uszanowania podmiotowości pracownika, jego samorządności; domaga się włączenia jej w tworzenie dobra wspólnego.

Ciągle też podkreśla Papież tę podstawową prawdę, często zapominaną i niemogącą znaleźć drogi do powszechnej osobowej i społecznej praktyki, że najwyższą wartością i celem ludzkiego działania jest człowiek, wszystko inne zaś na tym świecie jest dla niego środkiem i narzędziem: „Ekonomia – jak i praca – jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy, nie człowiek dla ekonomii. Owszem, tylko wówczas, gdy człowiek ma poczucie swojej podmiotowości, gdy praca i ekonomia są dla niego – wówczas i on jest dla pracy, dla ekonomii. Tylko tak może się budować również i ekonomiczny postęp. Człowiek jest zawsze pierwszy”[63]. Jest on podmiotem moralności i dziejów, „nie tylko «odbiciem panujących stosunków społeczno-ekonomicznych». Nie tylko epifenomenem materii, ekonomii. Także i w stosunku do niej jest podmiotem i twórcą”[64]. Praca łączy się „z podstawową hierarchią wartości: dla człowieka, dla ludzkich wspólnot, narodów i społeczeństw ważniejszym jest «być» niż «mieć». Ważniejszym jest, kim się jest, niż to, ile się posiada”[65].

Z powyższym zagadnieniem łączy się kwestia własności prywatnej. Dotyczy ona zabezpieczenia ludzkiej wolności, sprawiedliwości i tworzenia dóbr społecznie potrzebnych. Papież jasno przeciwstawia się mniemaniu, że posiadanie własności jest kradzieżą: „«Nie kradnij» to znaczy nie nadużywaj [...] twojej władzy nad własnością [...] tak, że inni przez to stają się nędzarzami”[66]. Prawo własności oznacza wzięcie odpowiedzialności za los innych, gdyż podlega ono prawu wyższemu – powszechnego używania dóbr, które w tym wypadku jest obowiązkiem wytwarzania dóbr powszechnie potrzebnych i tworzenia warsztatu pracy dla innych: „musimy uczyć się posiadać i wytwarzać. Musimy się uczyć tworzyć sprawiedliwe społeczeństwo przy założeniu wolnego rynku”[67].

Na Błoniach w Krakowie, nawiązując do beatyfikacji Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta, do ich świętości, Papież rozwija myśl o znaczeniu miłości:

---

[61] Tamże.

[62] Tamże.

[63] T e n ż e, *Motywy życia i nadziei*, s. 7.

[64] T e n ż e, *Wobec wyzwania ideologii dialektycznego materializmu* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Polski, Warszawa, 14 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 21.

[65] T e n ż e, *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia podczas Mszy św., Lubaczów, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 28. Por. tenże, *Jak być narodem zmartwychwstałym*, s. 102n.

[66] T e n ż e, *„Nie kradnij” znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością*, s. 55.

[67] Tamże, s. 56.

„Świętość bowiem polega na miłości. [...] Świętość jest więc szczególnym podobieństwem do Chrystusa. Jest podobieństwem przez miłość"[68]. Praca jest więc – i powinna być – drogą i wyrazem miłości i świętości.

Zrozumiałe jest, że w czasie pierwszych pielgrzymek – ze względu na sytuację polityczną – Papież podkreślał przede wszystkim powinności państwa i uprawnienia pracowników (tak wówczas były odbierane jego słowa). Nawet wtedy jednak nie zapominał o szeroko rozumianym powołaniu człowieka do pracy, w tym również o powinnościach i odpowiedzialności za pracę spoczywającej na samych pracownikach.

Polska jest nadal w dużej części krajem rolniczym. Dlatego Papież często odwołuje się do umiłowania ziemi i pracy na roli. Umiłowanie ziemi zresztą nie jest tylko sprawą warsztatu pracy, ale także – jak mówi Jana Paweł II – „sprawą serca"[69]. Rozwój cywilizacyjny prowadzi obecnie na całym świecie do zmniejszania się liczby ludzi pracujących na roli. Ten przejaw rozwoju jednakże w krajach doganiających czołówkę światową, a więc opóźnionych cywilizacyjnie, takich jak Polska właśnie, powoduje zwiększanie się i tak dużej liczby bezrobotnych. Z drugiej strony, znaczenia rodzaju danej pracy nie można upatrywać jedynie w liczbie ludzi ją podejmujących. Każda praca ma znaczenie w gospodarce narodowej i światowej, a w szczególnym stopniu ma je praca mająca na celu wyżywienie człowieka. Dlatego też, „chociaż rozwój ekonomii prowadzi nas w innym kierunku, chociaż postęp upatruje się w uprzemysłowieniu [...], chociaż pokolenie współczesne masowo opuszcza wieś i pracę na roli – to przecież prawo do ziemi nie przestaje być podstawą zdrowej ekonomii i socjologii"[70].

Omawiając pracę na roli, Papież czerpie ze słów Chrystusa o królestwie Bożym. Chrystus bowiem „posługiwał się analogią i obrazami zaczerpniętymi z życia natury i wyrastającej z niego – poprzez działanie człowieka – kultury rolniczej. I w ten też sposób pokazał, jak bardzo Stworzenie i Odkupienie wyrastają z tego samego źródła: ze stwórczej i odkupieńczej miłości Boga"[71]. Jak w przypadku każdego rodzaju pracy ludzkiej, także mówiąc o pracy na roli, Papież podkreśla jej godność i czyni to z wyjątkową mocą: „ziemia i ten, który ją uprawia, jego praca, stają się szczególnym obrazem Boga i kluczem do zrozumienia Jego królestwa, [...] dla zrozumienia Ewangelii, dla zrozumienia, czym jest królestwo Boże i życie wieczne, kim jest sam Chrystus, trzeba znać

---

[68] T e n ż e, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy św. na Błoniach krakowskich* (22 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 2, s. 805.

[69] Por. t e n ż e, *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Przemówienie w Nowym Targu, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 687.

[70] Tamże.

[71] T e n ż e, *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, Tarnów, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 18.

rolnictwo i pasterstwo"[72]. Rolnictwo zaś to chleb: „Człowiek potrzebuje więc chleba. Zarówno tego, który jest «owocem ziemi i pracy rąk ludzkich», jak i tego, który z nieba zstępuje i życie daje światu (J 6, 33)"[73].

Rozwiązywanie technicznych czy ekonomicznych zagadnień rolnictwa nie jest rolą i zadaniem Papieża i Kościoła. Jest to zadanie techników, ekonomistów, prawników czy polityków. Nie znaczy to jednak, że Papież i Kościół są na te problemy obojętni. Jan Paweł II podkreśla: „Pragnę się znaleźć niejako na śladach duszpasterstwa polskiej wsi, polskiego rolnika. Dzielić wasze troski i niepokoje. Przypomnieć i potwierdzić stosunek Kościoła do was"[74]. Wiadomo z innych papieskich wypowiedzi, że wszystkie rodzaje pracy – mającej wytworzyć wartości, które służą zaspokojeniu ludzkich potrzeb – łączą się w jedno zadanie, że praca widziana pod tym kątem jest jedna. Dlatego skuteczność pracy rolniczej, los rolników i całej ojczyzny, uzależnione są od odpowiedzialności i wysiłku całego kraju, wszystkich obywateli, a szczególnie osób dzierżących władzę.

EWANGELIA PRACY LUDZKIEJ

Przemawiając w Nowej Hucie, Papież ukazuje związek pracy z Krzyżem i oddaniem Bogu. Wypowiedziane tam słowa są szczególnie znaczące – i w swojej wymowie ogólnej, i ze względu na miejsce i czas, w których padły. Papież podkreślał związek ludzi pracy w Polsce – także w Nowej Hucie, która miała być bastionem komunizmu – z religią i z Bogiem. Praca ludzka, od samego prawie początku związana z trudem („w pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie" – Rdz 3, 19), jest też bliska p r a c y Chrystusa na krzyżu: „Nie można oddzielić krzyża od ludzkiej pracy. Nie można oddzielić Chrystusa od ludzkiej pracy"[75].

Chrześcijaństwo i Kościół Chrystusa prowadzą człowieka do Boga, ale prowadzą go przez ziemię, na której praca jest „podstawowym wymiarem bytowania". Dlatego „chrześcijaństwo i Kościół nie boi się świata pracy. Nie boi się ustroju pracy. Papież nie boi się ludzi pracy"[76] – bo jest jednym z nich, sam jej

---

[72] Tamże.

[73] Tamże.

[74] Tamże. O tym też Papież mówił w Łodzi: „Chleb jako wyraz i symbol ludzkiej pracy nabiera szczególnej wymowy tutaj – w polskiej Łodzi [...] centrum przemysłu włókienniczego. [...] Praca ludzka służy celom doczesnym. Człowiek pracuje na chleb powszedni. Chrystus [...] uczynił ten chleb [...] sakramentem życia wiecznego" (t e n ż e, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca*, s. 13n.).

[75] T e n ż e, *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji* (Homilia w czasie Mszy św. w kościele św. Krzyża, Mogiła, 9 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 702.

[76] Tamże.

doświadczył i nadal doświadcza. Przez pracę „nauczył się na nowo Ewangelii. Dostrzegł, przekonał się, jak gruntownie jest w nią wpisana współczesna problematyka człowieka pracy, jak bardzo nie sposób rozwiązać do końca tej problematyki bez Ewangelii [...] bowiem [...] ostatecznie sprowadza się [ona] [...] nie do techniki i nawet nie do ekonomii, ale do jednej podstawowej kategorii: jest to kategoria godności pracy – czyli godności człowieka. I ekonomia, i technika, i tyle innych specjalizacji czy dyscyplin swoją rację bytu czerpią z tej jednej podstawowej kategorii. Jeśli nie czerpią jej stąd, jeśli kształtują się poza godnością ludzkiej pracy, poza godnością człowieka pracy, są błędne, a mogą być nawet szkodliwe, jeśli są przeciw człowiekowi”[77]. Dlatego ta podstawowa kategoria jest zarówno humanistyczna, jak i chrześcijańska.

Biorąc pod uwagę historię myśli ludzkiej, można powiedzieć, że kategoria g o d n o ś c i p r a c y wywodzi się przede wszystkim z tradycji judeochrześcijańskiej. Papież przypomina podstawy antropologii chrześcijańskiej, zakorzenionej przede wszystkim w objawieniu judeochrześcijańskim, a także w klasycznej myśli filozoficznej, i zasady społecznego nauczania Kościoła. Miarą podstawową jest jednak Chrystus, który „nie zgodzi się nigdy z tym, aby człowiek był uznawany – albo aby siebie samego uznawał – tylko za narzędzie produkcji; żeby tylko według tego człowiek był oceniany, mierzony, wartościowany. Chrystus nigdy się z tym nie zgodzi. Dlatego położył się na tym swoim krzyżu, jak gdyby na wielkim progu duchowych dziejów człowieka, ażeby sprzeciwiać się jakiejkolwiek degradacji człowieka. Również gdyby to była degradacja przez pracę. Chrystus trwa w naszych oczach na tym swoim krzyżu, aby człowiek był świadomy tej mocy, jaką On mu dał: dał nam moc, abyśmy się stali synami Bożymi (por. J 1, 12). I o tym musi pamiętać – i pracownik, i pracodawca – i ustrój pracy – i system płac – i państwo, i naród, i Kościół”[78]. Dlatego też prawda o najwyższej wartości człowieka i poddaniu mu świata „należy do przesłania Kościoła w świecie: w świecie współczesnym”[79].

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Także i dzisiaj ważne są słowa Papieża, które wskazują na obiektywny sposób istnienia człowieka, na obiektywną miarę wolności, niepozwalającą na dowolność działania, na uznawanie ludzkiego „chcę” za najwyższą miarę wartości. Sam sposób istnienia człowieka ukazuje właściwe drogi ludzkiego działania, które trzeba rozpoznać, których trzeba się trzymać, by nie zejść na manowce, by nie popaść w zło. Zarazem jednak Papież podkreśla podstawowe

---

[77] Tamże, s. 702n.

[78] Tamże, s. 703.

[79] T e n ż e, *Motywy życia i nadziei*, s. 5.

znaczenie podmiotowości człowieka, jego poczucie własnej godności i znaczenie jego przeżyć. Nie wystarcza bowiem, aby zewnętrzne okoliczności pracy zostały podporządkowane prawom „rzeczowym", to jest ekonomii, polityce, prawu, ale trzeba też, by były zachowane prawa osobowe i moralne, aby zachowane było dobrze rozumiane poczucie ważności, godności człowieka[80].

Skuteczność pracy wspartej rozwijającą się nauką stwarza coraz silniejszą pokusę, znaną od samego początku rodzaju ludzkiego, traktowania siebie jako wszechmocnego, a całego świata jako swojego wytworu, a przynajmniej jako tworzywa, z którym człowiek może czynić cokolwiek zechce. Owszem – naucza Papież – świat ma być człowiekowi poddany dzięki nauce, sztuce, a przede wszystkim dzięki pracy. Ale człowiek tego świata nie stworzył – został on mu dany wraz z całym zestawem obowiązujących w nim praw, których człowiek również nie tworzy, lecz które odkrywa. Skoro człowiek je odkrywa, świat jest dla nas także zadaniem i zobowiązaniem. Papież często mówi o moralnej powinności ochrony środowiska, nazywając uchybienia w tym przedmiocie ciężkim grzechem[81].

Przestrzegając przed uleganiem pokusie traktowania świata jako wytworu człowieka, Jan Paweł II wskazuje nie tylko drogi unikania tej pokusy, ale również drogę właściwego rozwoju świata i człowieka: „Jak bliscy bywamy tej pokusy. Jak łatwo zapominamy, że «wszystko jest darem» (por. l Kor 4, 7). Również i to, co człowiek uważa za dzieło swego geniuszu, również to – u korzenia – jest darem"[82]. Niedostrzeganie tej prawdy lub zapominanie o niej, lekceważenie tego swoistego p r a w a d a r u prowadzi – mimo osiągnięć zewnętrznych w „dziedzinie posiadania" – do negatywnych skutków w „dziedzinie bycia" człowieka: „Wielu ludzi dziś żyje na progu frustracji wywołanych różnymi okolicznościami współczesnej egzystencji – nie tylko zresztą tu, na tej utrudzonej, doświadczonej ziemi – ale także i w klimacie komfortu i użycia, znamiennych dla krajów postępu technicznego. Frustracja: poczucie bezsensu życia. Czy jest wyjście z tego stanu ducha? Czy jest dla człowieka jakaś droga? Drogą jest właśnie Ten, który «umiłował do końca»"[83]. Człowiek bowiem zapomina, że również sam dla siebie jest darem Boga, ze wszystkimi tego przywilejami i zobowiązaniami.

---

[80] Por. tamże. Zob. też: t e n ż e, *Polska droga do Eucharystii prowadzi przez Maryję* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Warszawa, 8 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 10n.

[81] Por. t e n ż e, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Zamość, 12 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 70n. Zob. też: t e n ż e, *Co się stało z przykazaniem „Nie cudzołóż" w naszym polski życiu?*, s. 45n.

[82] T e n ż e, *Polska droga do Eucharystii...*, s. 10.

[83] Tamże.

POSŁUGA MYŚLENIA I TWORZENIA

Przez olbrzymią część swojego życia Papież żył nauką. Jako student, a potem profesor, związany był z trzema wszechnicami: Jagiellońską, rzymską Angelicum, a najdłużej – jako profesor – z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Przy każdej okazji podkreśla też społeczną i osobową rolę nauki. Chociaż sam pracował w dziedzinie humanistyki, to już jako biskup krakowski ukazywał, jak bardzo docenia rolę wszystkich innych dziedzin nauki: medycyny, prawa, nauk przyrodniczych i technicznych[84]. Powszechnie znane są naukowe spotkania, organizowane ongiś w Kurii krakowskiej, a obecnie w Castel Gandolfo.

Przemawiając w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papież przypominał o istotnych zadaniach uniwersytetu, czyli „wspólnoty, w której spotykają się uczeni i uczniowie, profesorowie i studenci, przedstawiciele różnych pokoleń, zespoleni wspólnym celem i wspólnym zadaniem. Jest to zadanie pierwszorzędnej wagi w życiu człowieka, a także w życiu społeczeństwa – narodu i państwa"[85]. Zadanie to polega na „służbie poznaniu – czyli służbie Prawdzie"[86]. Papież przypomniał słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi"[87]. Nawiązując do motta Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego „Prawdę czyńcie w miłości" (por. Ef 4, 15), powiedział: „Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi"[88]. Realizm pozwala i nakazuje Papieżowi wypowiedzieć słowa troski o poziom przekazywanej studentom wiedzy, o rzetelne wymagania, o wspólnotę dążeń wykraczającą poza granice państwowe, tworzącą jedność ludzi i ośrodków nauki.

Uniwersytet, w którym kształcą się ludzie młodzi, ludzie będący na początku swojej drogi życiowej, jest skierowany ku przyszłości. Papież wyraża troskę o godziwe warunki życia dla młodych, przypomina o materialnej dla nich pomocy. Jest to zarazem troska o przyszłość człowieka i narodu. Zadanie uniwersytetu polega na tym, aby „stale wywoływać sprawę tej przyszłości w świadomości społecznej. [...] Mamy tylu młodych, obiecujących ludzi. Nie możemy dopuścić do tego, aby nie widzieli oni dla siebie przyszłości we własnej Ojczyźnie. [...] trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy, aż do samych założeń współczesnego organizmu państwowego, pod

---

[84] Zob. t e n ż e, *Do profesorów uczelni Krakowa* (Przemówienie wygłoszone w kościele na Skałce, Kraków 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 690-694.

[85] T e n ż e, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 11.

[86] Tamże.

[87] Tamże.

[88] Tamże.

kątem przyszłości młodego pokolenia na ziemi polskiej. Uniwersytety, uczelnie, nie mogą odsunąć się od potrzeby dawania świadectwa w tej dziedzinie istotnej i podstawowej dla samego bytu Polski"[89]. Słowa te są aktualne również i dzisiaj, w sytuacji wielkich przemian i rozwoju, gdy w Polsce studiuje prawie cztery razy więcej młodych niż w roku 1987. Być może są nawet bardziej aktualne w Polsce dnia dzisiejszego, kiedy powstają nowe instytucje, które przez dłuższy czas wyznaczać będą drogi życia społecznego. W poprzednim bowiem okresie, w którym Papież wypowiedział te słowa, obywatel był tylko w znikomym stopniu podmiotem, a struktury społeczne znajdowały się w stanie politycznej hibernacji Dzisiaj słowa te również brzmią jak przestroga, w parze z rozwojem ilościowym szkolnictwa nie idzie bowiem jego rozwój ekonomiczny – niedoinwestowanie systemu szkolnictwa jest zagrożeniem jego jakości i może doprowadzić do odpływu z Polski znacznej liczby ludzi wykształconych.

Z tych też powodów Papież podkreślał „wymóg wolności akademickiej czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa"[90].

Dążenie do prawdy i wolności jest warunkiem właściwego bytowania i rozwoju człowieka. Jednakże w imię prawdy o sobie samym człowiek winien przeciwstawić się „pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: Positus est in medio homo: nec bestia, nec deus"[91] (człowiek znajduje się pośrodku: nie jest ani zwierzęciem, ani bogiem). Chociaż pokusy tego rodzaju zawsze istniały, to obecnie są one wyjątkowo silne. Dlatego Papież, podkreślając nieporównywalną wartość prawdy, a zarazem wskazując na osobową i społeczną wagę uniwersytetu, pokazuje dziedziny panowania prawdy.

Zgodnie ze swoim najbardziej pierwotnym powołaniem, człowiek ma c z y n i ć s o b i e z i e m i ę p o d d a n ą. Z jednej strony jest to wyraz ontycznej i poznawczej transcendencji człowieka nad „ziemią", czyli „«panowania» przez prawdę nad resztą stworzeń"[92]. Z drugiej zaś strony, prawda nakazuje respektować prawa przyrody, ochraniać środowisko naturalne, „w trudzie umiejętnego opanowania sił przyrody i mądrego gospodarowania jej zasobami, nauka ma wielkie zadanie do spełnienia"[93]. Papież przestrzega jednak, aby „nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! [...] Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej praxis. Zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbio-

---

[89] Tamże.
[90] Tamże.
[91] Tamże, s. 12.
[92] Tamże.
[93] Tamże.

rowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy czy choćby nawet zbiorowej rozrywki [...] taka jest ostateczna racja i sens tego, co współcześnie nazywa się prawami człowieka"[94].

Do pełni uniwersytetu, universitas, należy i filozofia – razem z etyką – i teologia. Właśnie wiara, której pewnego rodzaju wyrazem jest teologia, wskazuje, że „religia – zwłaszcza zaś Bóg osobowy Biblii i Ewangelii, Bóg Jezusa Chrystusa – pozostaje ostatnim i ostatecznym gwarantem ludzkiej podmiotowości, wolności ludzkiego ducha, zwłaszcza w warunkach, w których ta wolność i podmiotowość bywa zagrożona nie tylko sensie teoretycznym, ale bardziej jeszcze – praktycznym. Przez system i skalę wartości. Przez etos – lub antyetos – jednostronnie technokratyczny, przez upowszechnianie się modelu cywilizacji konsumpcyjnej, przez różne odmiany ustrojowego totalitaryzmu"[95].

Papież wielokrotnie nawiązuje do pojęcia „universitas", między innymi odnosząc się do słów Ewangelii: „Chrystus «wiedział, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce» (por. J 13, 3). [...] «Wszystko» to pojęcie bliskie temu, co mieści się w wyrażeniu «universitas». Universitas to szczególne środowisko nastawione na poznanie «wszystkiego». Podmiotowej universitas odpowiada przedmiotowe universum"[96]. „Wszystko" oznacza więc zarówno całą rzeczywistość, jak i „samą naturę ludzkiego umysłu"[97] wszystkich czasów. Papież podkreśla, że umysł ludzki jest zwrócony ku rzeczywistości „zarówno pod kątem jej powszechności [...], jak i pod kątem zróżnicowania". Słowa te ukazują wagę wszelkiego ludzkiego poznania – wszystkich nauk, jak i różnorodności stosowanych metod poznania. Dalej Papież mówił o ludzkim zobowiązaniu poznawczym wobec rzeczywistości, przede wszystkim dotyczy to uniwersytetu: „Uniwersytet mówi równocześnie o szczególnym «zadłużeniu» człowieka wobec całej zróżnicowanej rzeczywistości. Jest to zadłużenie przez prawdę. Człowiek winien jest światu prawdę. Przez poznanie prawdy o świecie, o rzeczywistości, o Stwórcy i o stworzeniu, człowiek spłaca ten dług, a równocześnie urzeczywistnia samego siebie. Usprawiedliwia swoją «rozumność» w całym wszechświecie"[98]. Papież ukazuje wyjątkowe znaczenie uniwersytetów i ich posłannictwo. Tak więc „wszystko" nabiera nowego zupełnie znaczenia „wówczas, gdy to «wszystko» rozumiemy w relacji do Trójjedynego Boga. W relacji do tajemnicy Stworzenia i Odkupienia. W relacji do Chrystusa"[99].

---

[94] Tamże.

[95] Tamże.

[96] Tenże, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu człowieka i Narodu* (Homilia wygłoszona do środowiska KUL podczas Liturgii Słowa, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 13.

[97] Tamże.

[98] Tamże.

[99] Tamże.

Już od najmłodszych lat Karol Wojtyła zajmował się poezją, a także teatrem, o czym często wspomina, mówiąc, że najbliżej był związany ze sztuką żywego słowa, ze sztuką teatru, a także ze sztukami plastycznymi. Wiele wiadomo na temat działalności poetyckiej i teatralnej Karola Wojtyły. Będąc sam artystą, Papież wysoko ceni ten rodzaj ludzkiego działania. Artyści to „wielka wspólnota ludzi, którzy «trwając» przy wielorakim warsztacie twórczości, służą «trwaniu» i przetrwaniu Narodu. Naród bowiem trwa w swojej duchowej substancji, duchowej tożsamości przez własną kulturę”[100]. Papież nawiązuje do słów Ewangelii „Nie samym chlebem żyje człowiek” (Mt 4, 4). Człowiek żyje nie tylko chlebem, ale także pokarmem słowa, logosu, prawdy, piękna. Kultura i ekonomia łączą się. Ekonomia uczestniczy w kulturze, ale winna być jej podporządkowana – „to bowiem oznacza: prymat tego, co najgłębiej człowiecze”[101]. Papież ukazuje odniesienie sztuki do Chrystusa, który „odpowiada na najgłębsze głody ludzkiej istoty”[102], a zatem i do miłości, bo On nas „umiłował do końca”[103]. Nawiązując do Norwida, poety, którego najczęściej cytuje, przypomina jego słowa z *Promethidiona*: „Cóż wiesz o pięknem?... Kształtem jest Miłości”[104]. Na słowach Norwida: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało”, buduje swoją teorię sztuki i pracy i w ich świetle postrzega los człowieka. Wskazuje na: „związek między pięknem – pracą – zmartwychwstaniem: sam rdzeń chrześcijańskiego być i działać, esse et operari”[105]. Ludzkie bytowanie i działanie – w tym praca artysty – pozostają więc „w ukrytej, niemniej realnej więzi z Sakramentem tej Chrystusowej Miłości [...] Z Eucharystią”[106]. Piękno i miłość winny przenikać każdą ludzką pracę, każde ludzkie życie: „Praca jest zagrożona wówczas, gdy wolność człowieka nie spełnia się prawidłowo, to znaczy nie spełnia się przez miłość. Ekonomia musi tutaj posłuchać kultury! Musi posłuchać etyki! [...] Bo wszystko jest spójnie osadzone w jednej i tej samej podmiotowości: człowieka i społeczeństwa”[107].

*

W pewnym sensie podsumowaniem papieskiego przesłania o pracy są słowa pożegnania, które Jan Paweł II wypowiedział w Balicach: „Życzę, by w tę

---

[100] T e n ż e, *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i sztuki, Warszawa, 13 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15.

[101] Tamże.

[102] Tamże.

[103] Tamże, s. 16.

[104] Tamże.

[105] Tamże.

[106] Tamże.

[107] Tamże.

pracę wpisany był cały, właściwy tej dziedzinie życia ludzkiego ład moralny, by wszyscy mogli w pełni wewnętrznego pokoju, przy zabezpieczeniu praw i poszanowaniu godności człowieka i jego pracy, we wzajemnym zaufaniu odnajdywać i zgłębiać sens tego podstawowego powołania człowieka, jakim jest właśnie praca ludzka, sens, który jest z kolei najgłębszym i skutecznym motywem mobilizującym człowieka od wewnątrz. Życzę też, by w takich warunkach praca była wykonywana w duchu miłości społecznej [...]: by w niej człowiek odnajdywał siebie i poprzez nią służył innym, oraz dobru własnego kraju.

Pragnę i życzę mojej Ojczyźnie, by w tę polską pracę wprowadzona była cała ewangelia pracy, zarówno ta, która zabezpiecza człowieka, jego godność i prawa, jak również ta, która zobowiązuje, która jest sprawą sumienia i poczucia odpowiedzialności. Prawa bowiem i obowiązki są ściśle ze sobą powiązane"[108].

---

[108] Tenże, *Przemówienie – pożegnanie na lotnisku w Balicach*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 1, s. 821.

MŁODZI, RODZINA, KOŚCIÓŁ – WCIĄŻ RAZEM?

Jan W. GÓRA OP

OJCIEC POKOLEŃ

Obecny jak nikt. Papież spotkania i dialogu. Punkt odniesienia wartości trwałych dla wielu. Autorytet w świecie bez autorytetów. Ojciec będący przede wszystkim inicjatywą miłości. Promieniujący ojcostwem. Jako ojciec, karmi. Uczy mowy ojczystej. Papież młodzieży. Ojciec Lednicy.

Zaproszenie redakcji „Ethosu" do napisania wypowiedzi na temat: czy istnieje pokolenie Jana Pawła II, pokolenie, które Papież wychował, skłania mnie do złożenia osobistego świadectwa. Nie tylko ze studium czy lektury, ale z głównego nurtu własnego życia pragnę podzielić się wpływem, jaki Jan Paweł II wywarł na mnie osobiście oraz na tych, z którymi przebywam i pracuję. Jestem bowiem naocznym świadkiem i reprezentantem takiego właśnie pokolenia, które rosło w świetle osoby Jana Pawła II i było pod jej bezpośrednim wpływem. Urosłem, wychowałem się i żyję, obficie czerpiąc z niego. Jego zachowanie, jego słowa i jego myśl, a nade wszystko – jego wiara i jego modlitwa były przedmiotem mojego podziwu i motywem wielu moich osobistych poczynań. Jego teksty i przemówienia stały się moim pokarmem, moim w znaczeniu bardzo osobistym oraz moim, kiedy wraz z młodzieżą zasiadałem do studiowania ich i omawiania. Pisanie o wybitnych dokonaniach – osoby żyjącej – w ciągu minionych dwudziestu pięciu lat samorzutnie skłania do pisania w czasie przeszłym. Ale ten czas przeszły jest również czasem teraźniejszym i czasem przyszłym. Jan Paweł II w oczach rzesz ludzkich, niekoniecznie wyznawców chrześcijaństwa, stał się uosobieniem wielkości nie tylko poprzez swoją niezwykłą osobowość, ale także poprzez niezłomność swej postawy w służbie wartościom, a szczególnie poprzez ukazywanie nieprzemijającej wartości nauki Chrystusa. Te wszystkie działania i służby doznają w osobie Jana Pawła II szczególnego zwieńczenia.

Swój osobisty wzrost i rozwój, swoje myślenie, a także w niemałym stopniu wiedzę zawdzięczam właśnie jemu. Treści, jakimi się sam karmiłem i jakimi karmiłem innych, a także sam styl mojej pracy duszpasterskiej pochodzą w znacznym stopniu od niego. Naznaczył moje życie swoją osobowością, naznaczył – w znaczeniu: ogromnie ubogacił.

OBECNY JAK NIKT

Dwadzieścia pięć lat w historii świata, Europy i naszej ojczyzny – to całe pokolenie. Ci, którzy urodzili się w tym czasie, nie pamiętają Papieża innego jak tylko Jana Pawła II. Dla nich to oczywiste, że tam w Rzymie, na Watykanie jest „nasz człowiek" – Polak. Po prostu – jeden z nas. To on zabezpiecza nasz los. To on powie o nas komu trzeba we właściwym czasie. Nic złego nie może nam się stać. Bo on tam jest. To takie proste i oczywiste dla tego pokolenia.

Ten „nasz człowiek" wpisał się w losy świata na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia, jak nikt z żyjących. Nikt tak jak on w sposób znaczący nie zaciążył na losach świata. Tę jego rolę można określić jednym słowem jako obecność. Nikt tak jak on nie był obecny we wszystkich procesach zachodzących w świecie, dotyczących człowieka. On po prostu był i jest nadal w tym świecie, intensywnie solidaryzując się ze wszystkimi, szczególnie z tymi, którym jest najciężej w życiu. Uczestniczy we wszystkich konfliktach, niosąc inicjatywę pokoju, przebaczenia i pojednania. Współczuje z cierpiącymi, ofiarami wojen i kataklizmów jak nikt z żyjących, nawiedza chorych i więźniów, pociesza starców i dzieci. Rozumie młodzież. Swoją miłością ogarnia cały świat. Świadczą o tym listy, które kierował do wszystkich ludzi dobrej woli, do wszystkich stanów. List do młodych[1], list do dzieci[2], list do osób w podeszłym wieku[3], list o cierpieniu[4] czy coroczne wielkoczwartkowe listy do kapłanów.

Obecność Ojca Świętego jako „katalizatora" najważniejszych przemian w świecie w okresie ostatnich dwudziestu pięciu lat związana jest z głoszoną przez niego ideą niezbywalnych praw osoby ludzkiej. W centrum posługiwania Jana Pawła II jako filozofa i teologa pozostaje osoba ludzka, jej istota, godność i przeznaczenie. To osoba stanowiła inspirację dla różnorodnych ruchów społecznych służących, tak jak polska „Solidarność", idei wyzwolenia społeczeństw, nie tylko w Europie Środkowej, ale i w Ameryce Południowej czy na Filipinach. Intensywna obecność Jana Pawła w świecie wyraża się nie tylko jego licznymi pielgrzymkami do miejsc, ludów i narodów. Jan Paweł II jest pierwszym papieżem, który odwiedził synagogę i meczet oraz odbył kilka pielgrzymek do krajów z gruntu prawosławnych (Rumunia czy Grecja).

---

[1] Zob. Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6(1985) nr 1, s. 5-10.

[2] Zob. tenże, *List Ojca Świętego do dzieci w Roku Rodziny*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 1, s. 4-7.

[3] Zob. tenże, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 12, s. 4-11.

[4] Zob. tenże, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 5(1984) nr 1-2, s. 3-8.

Idea uczestnictwa w świecie, przemyślana jeszcze w Krakowie i wyłożona w książce *Osoba i czyn*[5], stała się scenariuszem jego trudnej, ale realnej obecności w świecie; obecności, więcej – uczestnictwa – objawiającego się solidarnością z człowiekiem.

Dla nas Polaków Jan Paweł II jest twórcą nowej Polski. Autorem nowego, wolnego myślenia. Dla mnie osobiście – nauczycielem języka polskiego i duszpasterzowania[6].

Niekonwencjonalnym uzasadnieniem i wyrazem tezy, że Jan Paweł II jest człowiekiem najpełniej realizującym postawę obecności i uczestnictwa, są w ciągu minionych dwudziestu pięciu lat pocztowe formy wydawnicze, a szczególnie znaczki pocztowe związane z osobą i pontyfikatem Jana Pawła II. Łącznie jest to około pięciu tysięcy pozycji wyemitowanych przez sto czterdzieści zarządów pocztowych świata. Żaden człowiek nie doczekał się za życia tak ogromnej liczby poświęconych mu wydań pocztowych. Bardzo różne są okoliczności, w jakich ukazują się znaczki pocztowe nawiązujące do osoby i pontyfikatu Jana Pawła II. Z reguły są to podróże apostolskie. Niektóre wydania mają nawet wyraźny podtekst polityczny[7].

PAPIEŻ SPOTKANIA I DIALOGU

Pontyfikat Jana Pawła II można określić i nazwać jednym słowem: Wielkie Spotkanie i Dialog z Człowiekiem i ze Światem. Jan Paweł II od pierwszych godzin swojego pontyfikatu zmierza na spotkanie drugiego człowieka. To on miał tę wielką inicjatywę miłości, z którą zwracał się już od pierwszych chwil pontyfikatu do współczesnego człowieka, pełnego lęku i niepewności: „Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę!”[8]. To on wyruszył pierwszy na spotkanie. Czerpiąc siły z wiary, w imieniu Chrystusa poszedł na spotkanie z całym światem, z ludami i narodami na wszystkich kontynentach. Przybywając, przynosił odwiedzanym przez siebie ludom pocałunek pokoju. Zanim jeszcze wypowiedział jakiekolwiek słowo i przywitał się z ludźmi, całował ziemię, na której stawał. A kiedy się zestarzał i nie mógł już padać na kolana, by ucałować gościnną ziemię, do której przybywał, kazał ją sobie podawać do pocałowania w naczyniu. To weszło już do papieskiego rytuału.

---

[5] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

[6] Zob. J. Góra OP, *Spotkania z Ojcem*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991.

[7] Zob. W. Chrostowski, *Papież Pielgrzym. Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata 1978-2003*, Vocatio, Warszawa 2003.

[8] Jan Paweł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”* (Przemówienie podczas obrzędu rozpoczęcia misji Najwyższego Pasterza, Watykan, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

Całując tak ziemię, całował wszystkich jej mieszkańców i obejmował ich swoją miłością. To było zawsze coś więcej niż „robienie polityki".

Wielki Pielgrzym przewędrował ten świat w imię Chrystusa. I chociaż wielcy politycy i wielcy tego świata próbowali się niekiedy dystansować od osoby i poglądów Jana Pawła II, to on ujmował ludzi, którzy przybywali mu na spotkanie, dobrocią i zrozumieniem. Stworzył całą kulturę spotkań papieskich: gorącym sercem i modlitwą ogarnia całą ludzkość i każdego z osobna, rozmawiając z tłumami, potrafi rozmawiać z każdym człowiekiem, a jego zdolność koncentracji na osobie, z którą rozmawia, stała się legendarna.

Kiedy mijało pierwsze tysiąclecie, ludzie budowali katedry, mogące pomieścić tysiące wyznawców Chrystusa. Przykładem takiego myślenia i działania są wspaniałe katedry średniowiecznej Europy. To szaleństwo wiary ilustruje doskonale wiersz ks. Janusza Pasierba pod tytułem *Katedra w Sewilli.*

W czasach religijności
Mierzonej rozsądną miarą
Zdumiewa postanowienie
Kanoników w Sewilli
Z roku 1401:

Zbudujmy kościół tak wielki
By ci co go zobaczą
Wzięli nas za szaleńców

Nikt już nie pamięta
Kto był wówczas rozważny
I odradzał budowę
Tak powstaje kościół[9]

Kiedy mijało drugie tysiąclecie, Jan Paweł II poszedł jeszcze dalej, gromadząc już nie tysiące, ale miliony. Hipodromy, stadiony i lotniska stały się za małe.

Autorytet Ojca Świętego uznają nawet ci, którzy nie podzielają jego opinii i poglądów. A chociaż nie wszyscy zgadzają się z nauką, którą głosi, mają dla niego szacunek za powagę oraz za stałość nauki i poglądów. W ocenie całego świata stał się jedną z postaci kształtujących jego dzisiejsze oblicze. Nie schlebia ludziom ani nie stara się ich zjednać tanimi obietnicami. Szanując ludzi, stawia im wymagania. Zachowuje się nawet trochę tak, jakby chciał ich zniechęcić, pokazuje trud, ale i piękno nauki Chrystusowej.

Z tych spotkań Papieża ze światem rodzi się nowy człowiek, człowiek wolny i odważny – obywatel przyszłego świata.

---

[9] J. S. Pasierb, *Katedra w Sewilli*, w: tenże, *Rzeczy ostatnie i inne wiersze*, Bernardinum, Pelplin 2001, s. 15.

Po zakończeniu pierwszej pielgrzymki Papieża do ojczyzny komendant ówczesnej Milicji Obywatelskiej z dumą pokazywał mi swoją rękę, którą uściskał Ojciec Święty, dziękując za pilnowanie porządku podczas wizyty. „Wspaniały człowiek ten nasz Papież", powtarzał. A jeszcze tak niedawno byłoby to zupełnie nie do pomyślenia.

PUNKT ODNIESIENIA WARTOŚCI TRWAŁYCH DLA WIELU

W świecie, w którym wartości zdawały się płynne i względne, Jan Paweł II stanął na straży wartości trwałych i stałych. Jest jak latarnia morska dla wszystkich, którzy się oddalili i pragnęli wrócić do portu. Wymyka się klasyfikacjom i standardom. Bo niby to konserwatysta, a zaskakuje swoim kontaktem i porozumieniem z młodzieżą. Z jednej strony konserwatyzm, z drugiej – wielkie otwarcie na nowe. Ani klerykalny, ani świecki, ale wspólnotowy. Nie chce władztwa dusz, nie pragnie Kościoła sukcesu. Za jego rządów Kościół staje się Kościołem świadectwa. Jak wytłumaczyć zjawisko atrakcyjności Papieża wśród młodzieży? Niby stróż patriarchalnych wartości, a promotor godności kobiety, niby spotyka się z najbogatszymi, a głosi opcję na rzecz ubogich. Przekracza standardy. Jedni próbują ganić go za to, że idzie zbyt szybko do przodu, inni oskarżają go o to, że ciągnie do tyłu i opóźnia progres ludzkości. A on, wymykając się aparatowi światowego osądu, idzie zawsze obok człowieka, dając świadectwo o Chrystusie i o Jego miłosierdziu.

AUTORYTET W ŚWIECIE BEZ AUTORYTETÓW

W nowoczesnym świecie, który szczyci się tym, że obywa się bez autorytetów czy obala autorytety, Jan Paweł II jest autorytetem niekwestionowanym. Jest największym autorytetem współczesnego świata na przełomie tysiącleci, autorytetem uznawanym nawet przez tych, którzy się z nim nie zgadzają, ale szanują jego zdanie i na nie czekają. Ojciec Święty kształtuje oblicze naszego świata i symbolizuje akceptowane przez całą ludzkość ideały wolności i pokoju. Jego osobowość ukształtowana została przez wartości polskiej kultury, o których często i chętnie sam mówi.

Nie tylko w Polsce, ale i na całym świecie Jan Paweł II odciska swoje pozytywne piętno. Nikt z żyjących nie jest tak jak on obecny w świecie. Daje wyraz swojej wierze, nadziei i miłości. Demokratycznemu światu bez ojca, światu osieroconemu, gdzie wszyscy są tylko i co najwyżej kolegami, braćmi, Jan Paweł II w ciągu dwudziestu pięciu lat swojego pontyfikatu był i jest ojcem. Zarówno jego papieska młodość, jak i – w stopniu o wiele większym

– starość są wybitnym świadectwem ojcowskiej miłości do ludzi tego pokolenia i świata. Im gorzej chodzi, tym dalej zdaje się docierać, im gorzej mówi, tym więcej zdaje się przekazywać. Wstrząsający jest ten Papież cierpiący na oczach milionów, bo jako człowiek cierpiący i chory, całym sobą potwierdza, że wysoka jest cena świadectwa, ale okupione cierpieniem zmagania przynoszą obfite owoce.

Ojciec Święty Jan Paweł II jawi się nam również jako człowiek pokoju i miłosierdzia. Głosi skłóconemu, pełnemu konfliktów światu pokój i miłosierdzie Boga. Szczególnie czasom bez miłosierdzia, czasom znanym z okrucieństwa totalitaryzmów ukazuje miłosierdzie Boże. Bez lęku, w imię Chrystusa, wyrusza w świat do ludzi. Ukazuje światu wielką Chrystusową inicjatywę miłości. Ta inicjatywa, jak Dobra Nowina, zaskakuje świat.

OJCIEC BĘDĄCY PRZEDE WSZYSTKIM INICJATYWĄ MIŁOŚCI

Jako ojciec wyruszył na spotkanie człowieka i świata. Jak ojciec ewangelicznego syna marnotrawnego – gdy „ten był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go" (Łk 15, 20) – Jan Paweł II wyrusza na spotkanie z człowiekiem.

Ojciec Święty, jako ojciec człowieka i świata, karmi i wychowuje. Karmi człowieka Bożą strawą, jaką jest Słowo Boże i Eucharystia. Jednym słowem – karmi człowieka i świat sensem istnienia. Dobrze wie, że przyszłość należy do tych, którzy zdołają przekazać młodemu pokoleniu motywy życia i nadziei. Ewangeliczne słowa Chrystusa skierowane do Apostołów: „wy dajcie im jeść!" (Mt 14, 16; Mk 6, 37; Łk 9, 13), zrealizował, przekazując światu obfitość treści Bożej. Stale karmi człowieka i świat swoim słowem, które dzięki kontemplacji i głębi przestaje być jego słowem, a staje się Słowem Bożym.

Nie schlebia światu ani ludziom. Zbyt kocha człowieka, aby go kokietować tanimi treściami czy pozornym szczęściem. Jest wymagający wobec siebie i w stosunku do ludzi. Autentyczna wiara ma prawo stawiać wymagania. Jan Paweł II jest kimś niezastąpionym dla współczesnego świata. Jest kimś, kogo współczesny świat bardzo potrzebuje. Jest jedynym prorokiem, który głosi całemu światu coś, co daleko wykracza poza ramy instytucjonalnego Kościoła. Głosi światu Boga i człowieka. Jest niezwykle odważny. Akt przyznania się do błędów, do win, które zaciążyły na ludziach Kościoła w ciągu wieków, jest aktem bez precedensu, aktem, który niezwykle oczyszcza atmosferę i pozwala zbliżyć się do Kościoła ludziom mającym wiele zastrzeżeń wobec instytucjonalnych form kościelnych i wobec kleru. W rzeczywistości ułatwia to dostęp do źródeł Ewangelii całemu światu.

PROMIENIUJĄCY OJCOSTWEM

Jego język, jego myślenie w wierze i jego myślenie Ewangelią stało się naszym myśleniem, naszym językiem. Całe moje dojrzałe kapłańskie życie, szczególnie jego styl, zawdzięczam Janowi Pawłowi II. Jego przesłanie zawarte w misterium *Promieniowanie ojcostwa*[10] stało się moim programem życiowym i duszpasterskim.

Przybywszy do Poznania na polecenie przełożonych, byłem zupełnie nieprzygotowany do pracy z młodzieżą. Po kumplowsku uderzyłem dziewczynę w ramię i zaproponowałem jej mówienie po imieniu, no bo „mamy przecież tutaj robić duszpasterstwo". Zdziwiona dziewczyna powiedziała mi, że kolegów ma w klasie, a ja muszę dla nich wszystkich być ojcem. Byłem przerażony postawieniem mi takich wymagań. Co to znaczy, że ja – młody zakonnik, ksiądz, duszpasterz – mam być dla nich ojcem? Uciekałem od tego słowa i od tej rzeczywistości jak najdalej. I nagle to słowo i ta rzeczywistość mnie dopadły. W ich zrozumieniu pomógł mi tekst misterium Karola Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa*. Ten tekst nauczył mnie, że dziecka nie można odrzucić, nauczył mnie także relacji do tych, których Pan Bóg postawił na mojej drodze; pokazał mi moje miejsce, stosowną odległość między mną a młodzieżą. Wiedziałem jedno, że ojciec nie może zrobić krzywdy własnemu dziecku.

Jeżeli dołączyć do tego kilkadziesiąt papieskich listów odręcznie pisanych, którymi towarzyszył nam w codziennym duszpasterzowaniu, to dostrzec można głębię zaangażowania Ojca Świętego w nasze sprawy lokalne na tle jego działalności w Kościele powszechnym i troski o wszystkie Kościoły na świecie.

Mam szczególne racje i motywy do głośnego przyznawania się do wpływu Jana Pawła II na mnie samego i na moją działalność duszpasterską i dawania temu świadectwa. Uczestnictwo Ojca Świętego w moich działaniach duszpasterskich jest zdumiewające, do tego stopnia, że w wielu przypadkach autorstwo tych działań należałoby bardziej przypisać Ojcu Świętemu niż mnie. Mam tutaj na myśli zarówno wieloletnią działalność w poznańskim duszpasterstwie akademickim, jak i w jego ośrodkach: w Hermanicach, na Jamnej i nad Lednicą[11].

Dziękuję Ci, Ojcze Święty, że zechciałeś mnie adoptować, a wraz ze mną tych wszystkich, których Opatrzność Boża przy mnie postawiła. Z największą czcią całuję Twoje ręce, które mnie błogosławią.

---

[10] Zob. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 228-258.

[11] Zob. J. Grzegorczyk, *Góra: albo jak wyżebrać niebo i człowieka*, W drodze, Poznań 1999.

JAKO OJCIEC, KARMI

Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu karmi nas Słowem Bożym obficie, jak żaden z dotychczasowych papieży. Były dania dla wszystkich, bo Papież ten potrafi rozmawiać z każdym: ze sportowcami, politykami, dziennikarzami, dziećmi i z młodzieżą, z klerem i z ludźmi świeckimi; były więc dania uniwersalne, ogólnoświatowe, a dla nas Polaków były dania z kuchni polskiej, specjalnie przygotowywane. Niejednokrotnie mówił do nas i mówił za nas: cykle katechez środowych, cykle przemówień przygotowywanych specjalnie na każdą pielgrzymkę do ojczyzny, dokumenty Kościoła powszechnego... No i jeszcze wielu z nas otrzymało łaskę indywidualnych, osobistych kontaktów. Można powiedzieć, że Jan Paweł II nakarmił nas Bogiem, Chrystusem, nakarmił nas również sobą, będąc pełnym Chrystusa. Nakarmił nas Słowem Bożym, które uczy, jak żyć, aby nie umrzeć na wieki.

Nakarmił nas również Eucharystią, chlebem dającym życie wieczne. Sam rozdawał Komunię świętą i klęczał przed Najświętszym Sakramentem.

UCZY MOWY OJCZYSTEJ

Moje pokolenie Polaków zawdzięcza Janowi Pawłowi II przywrócenie właściwej rangi językowi polskiemu. Idąc śladami ojca Jacka Woronieckiego, można powiedzieć, że Jan Paweł II wiele zdziałał „około kultu mowy ojczystej”[12]. Jego pierwsze słowa wypowiedziane po polsku, tuż po wyborze na papieża, w czasie homilii inaugurującej pontyfikat, ewokujące znane wersety z *Pana Tadeusza*[13], jego przemówienie do Polaków na specjalnej audiencji, a później wszystkie przemówienia wypowiedziane po polsku, są skarbem języka polskiego. Szczególnie pierwsza pielgrzymka do Polski była uderzeniem w dzwon mowy ojczystej, który po latach wydał krystaliczny, piękny i niezapomniany dźwięk. Nareszcie usłyszeliśmy słowa, z którymi mogliśmy się utożsamić. Tak, gdyż od urodzenia słyszeliśmy wokoło język polski, ale był to polski chwilami jakby nie nasz, różniący się od języka serca całymi tonami, półtonami i ćwierćtonami. Był to niby język polski, ale nie był to ten polski, którym mówiliśmy w domu i którym mówiliśmy nasz codzienny pacierz. My – mistrzowie świata w czytaniu między wierszami, mistrzowie aluzji i dowcipu – przeczuwaliśmy, że taki język istnieje, ale u nas oficjalnie był zabroniony. Na straży stała wszechobecna cenzura. Kto tego nie przeżył, nawet nie domyśla się, o czym tu mowa.

---

[12] Zob. J. Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, Książnica-Atlas, Lwów 1925.

[13] Por. Jan Paweł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”*, s. 16.

I oto nagle ktoś ma odwagę mówić po naszemu. Mówi do nas, a my mu odpowiadamy. I ta nasza odpowiedź, i ta nasza cisza stają się częścią składową jego mowy do nas. Jego słowa wybrzmiewają – w nas. Częścią składową jego mowy były te chwile, kiedy on milczał, a mówiliśmy my, wulkanami oklasków i łez. Mówił do nas i mówił wtedy za nas. Ten rezonans był miarą siły jego słowa, a było to słowo o wybitnych walorach stwórczych. Ono stwarzało wokoło nas nowy świat, zbliżało nas do siebie. Chociażby wspomniany już milicjant, któremu Papież podał rękę. Z wieloma ludźmi, z którymi przedtem bałbym się rozmawiać, nawiązałem dialog.

Tak jak biblijny Adam, nasz praojciec, jak każdy ojciec, Jan Paweł II uczył nas przydawać każdej rzeczy i sprawie odpowiednią nazwę, nazywać rzeczy po imieniu. Wszyscy mówiliśmy po polsku, ale ten polski z gazety, radia i telewizji to nie był nasz polski, a nawet i ten polski z ambony nie był najświeższy ani autentyczny, często wypływał nie tyle z wiary, ile z politycznego upokorzenia lub odbicia.

Kiedy on się odezwał, zdębiałem. To nie była tylko wspaniała technika żywego słowa, to nie tylko sztuka żywego słowa, to była najprawdziwsza magia żywego słowa. Jakież były wtedy reakcje na jego słowa... Te oklaski i euforia stanowiły ciąg dalszy jego mówienia. Za Norwidem można powiedzieć, że cisza, jaka następowała po jego słowie, albo też entuzjazm były częściami składowymi jego przemówienia. To było dopiero wybrzmiewanie jego słowa[14].

Jego niezapomniane powiedzenia stały się trwałym dorobkiem polskiej mowy, przybrały kształty aforyzmów i przysłów. Bo Jan Paweł II ma ten dar, iż nie tylko co, ale i jak mówi, na zawsze zachowuje się w pamięci. Pokolenie Jana Pawła II bez trudu potrafi recytować z pamięci jego powiedzenia, a nawet całe fragmenty jego przemówień i kazań, szczególnie zaś jego żarty i dowcipy, jako że i tę skalę wrażliwości Jan Paweł II włączył w przepowiadanie Ewangelii. Tylko dla przykładu warto przypomnieć, jak w Poznaniu podczas spotkania z młodzieżą wspaniale naśladował intonację poznaniaków, zapraszając ich na Światowy Dzień Młodzieży do Paryża[15].

Wielka modlitwa do Ducha Świętego wypowiedziana 2 czerwca 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie stała się kluczem do zrozumienia przemian, jakie wkrótce miały nastąpić. Była wielokrotnie powtarzana i cytowana w różnych okolicznościach: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!”[16].

---

[14] Zob. C. Norwid, *Białe kwiaty*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 137-140.

[15] Por. Jan Paweł II, *Pozdrowienie końcowe po Liturgii Słowa* (Plac Adama Mickiewicza, Poznań, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 31 V – 10 VI 1997, s. 48.

[16] Tenże, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 601.

Niektóre stwierdzenia brzmią nam w uszach do dziś: „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!”[17], „Musicie być mocni, Drodzy Bracia i Siostry, mocą tej wiary, nadziei i miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem, zakorzeniony w dialogu z Bogiem samym: z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym: dialog zbawienia”[18].

Szczególnie mocne były słowa powiedziane do młodzieży. Te zapamiętywaliśmy od razu. „Młody człowiek musi być silniejszy od warunków [...]. Żadne warunki nie potrafią go wytrącić, on potrafi się przez te warunki przebić”[19] (z okna rezydencji arcybiskupów krakowskich), „Musicie od siebie wymagać nawet wtedy, gdyby inni od was nie wymagali”[20], „Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje [...] w życiu jakieś swoje «Westerplatte». [...] Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć”[21]; „stróże poranka” i „laboratorium wiary” – to wyrażenia z XVII Światowego Dnia Młodzieży w Toronto, a „wyobraźnia miłosierdzia” z krótkiej pielgrzymki do ojczyzny w roku 2002.

Papieskie wyrażenia lednickie to osobny skarbiec: „nie wystarczy przekroczyć próg, trzeba iść w głąb”[22], „Bóg [...] jest miłością. Dla tej miłości warto żyć. Miejcie odwagę żyć dla miłości. Miejcie odwagę!”[23], „Nie bój się! Wypłyń na głębię! – jest przy tobie Chrystus!”[24].

Natchnione słowo Jana Pawła II było naszym pokarmem przez lata. Dla nas w duszpasterstwie stało się normalnym codziennym pokarmem – jego nauczanie, jego encykliki i adhortacje. Któż z nas wcześniej czytywał dokumenty

---

[17] Tamże, s. 599.

[18] Tenże, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas Mszy św., Błonia krakowskie, 10 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 712.

[19] Tenże, *Eucharystia jest „Sakramentem siły przebicia”* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą przed siedzibą arcybiskupów krakowskich, Kraków, 10 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 23n.

[20] Tenże, *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam* (Przemówienie do młodzieży polskiej podczas apelu jasnogórskiego, Jasna Góra, 18 VI 1983), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 16-23 VI 1983, s. 19.

[21] Tenże, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 3.

[22] *Przesłanie Ojca Świętego do młodzieży zgromadzonej na Polu Lednickim*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. numer specjalny 31 V – 10 VI 1997, s. 44.

[23] Jan Paweł II, *Miejcie odwagę iść ku wieczności* (Przemówienie odtworzone z taśmy magnetofonowej do młodzieży zgromadzonej na Polu Lednickim, 4 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 9-10, s. 53.

[24] Tenże, *Przyjmij słowo Chrystusa* (Przemówienie odtworzone z wideokasety do młodzieży zgromadzonej na Polu Lednickim, 2 VI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 7-8, s. 58.

papieskie do poduszki, w podróży, na spotkaniach z młodzieżą? Nad tymi tekstami siedzieliśmy godzinami od samego początku pontyfikatu.

PAPIEŻ MŁODZIEŻY

Spotkania Ojca Świętego z młodzieżą przebiegały od samego początku inaczej niż pozostałe. Papież rezygnował z wcześniej przygotowanego przemówienia, aby nawiązać dialog z młodzieżą. Tak było w Polsce na Skałce w dniu 8 czerwca 1979 roku[25], tak było i w Paryżu 1 czerwca 1980 roku na stadionie Parc-des-Princes[26]. W obydwu przypadkach odłożył wcześniej przygotowaną kartkę z przemówieniem i wsłuchując się w głosy młodzieży, dostrajał siebie samego. Co za słuch, co za intuicja! Ta odłożona kartka i to mówienie z głowy, od serca, urastają do rangi symbolu. Ten Papież mówi tak, jak sam wierzy. Słynne stały się jego dopowiedzenia podczas audiencji i spotkań, a szczególnie podczas pielgrzymek. Mówił i żywo reagował, jak współczujący człowiek, który nie siebie, ale tych, do których przybył, ma na względzie. Wzruszające jest to jego dostrajanie się do zgromadzonych, aby odpowiedzieć im w tej samej tonacji, bez fałszu – chociaż często – o kilka oktaw wyżej.

Papież nigdy nie schlebiał młodzieży ani nigdy jej nie kokietował. Stawiał zawsze wymagania i to wymagania wysokie. Nigdy nic nie ukrywał. Walczył o człowieka integralnego i godnego. Jan Paweł II nigdy młodym nie mówił, że będą mieli lekkie życie. Można powiedzieć nawet, że ich w pewnym sensie odstraszał. Mówił rzeczy twarde, proste, jasne. Zachowywał się tak, jakby chciał tę młodzież zniechęcić. Ale równocześnie pokazywał, że ta droga ma swój urok i swoje piękno. Bo Ewangelia to droga trudnego piękna ludzkiego życia[27].

Świadomy tego, że czeka ich droga, starał się zaopatrzyć młodych we wskazówki na tę drogę długą i trudną. Wszystkie spotkania z młodzieżą i przemówienia do młodych w Polsce – a już szczególnie przemówienia skierowane do młodzieży gromadzącej się nad jeziorem Lednica – tworzą swoistego rodzaju program rozwoju, progresji młodego człowieka.

Świadomy chrześcijańskiego rodowodu Europy oraz tego, że pielgrzymki ukształtowały Europę, Jan Paweł II zaczął zapraszać młodych na Światowe Dni

---

[25] Zob. t e n ż e, *Do młodzieży* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z młodzieżą, Kraków-Skałka, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 694-696.

[26] Zob. t e n ż e, *Ojciec Święty odpowiada na pytania młodych* (Przemówienie podczas spotkania z młodymi na stadionie Parc-des-Princes, Paryż, 1 VI 1980), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 7, s. 14n.

[27] Zob. tenże, *Spotkanie z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim* (Przemówienie wygłoszone do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Częstochowa, 6 VI 1979), w: t e n ż e, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 666-669.

Młodzieży organizowane w różnych miejscach świata. On zaczął jeździć do młodzieży, a młodzież zaczęła jeździć do niego. Można powiedzieć, że wyprowadził młodzież z przydomowego podwórka i wprowadził w świat, w jego problemy. Nauczył odpowiedzialności za świat i za jego przyszłość. Młodzi Polacy zaczęli jeździć masowo do Rzymu.

Papieskie „nie lękajcie się!" stało się zawołaniem pokolenia młodych, pokolenia ludzi odważnych, bez strachu udających się na spotkanie z podobnymi sobie w innych częściach świata. Fenomenem, który trudno pokrótce objaśnić i zrozumieć, jest oczarowanie i fascynacja osobowością Ojca Świętego. Z tego człowieka po prostu emanuje miłość. Jego nieprawdopodobne oddziaływanie i aura, jaką wytwarza jego osoba, przyciągają tłumy młodych na spotkania z Janem Pawłem II, który pomimo posuwania się w latach i wstrząsającego cierpienia, jest coraz bardziej słuchany i kochany. Bo młodzież ma słuch absolutny i chociaż ma wielu nauczycieli, jednego ma ojca w wierze – Jana Pawła II.

OJCIEC LEDNICY

Niezwykła osobowość Jana Pawła II wyraża się nie tylko oficjalnie, z wysokości papieskiego tronu i watykańskich urzędów. Istnieje przecież niezwykły strumień papieskiego oddziaływania i wpływów, zupełnie prywatny, nieoficjalny, niemalże intymny, ogarniający tysiące ludzi z całego świata. Ja sam w zupełnie niezasłużony sposób stałem się medium i świadkiem papieskiego błogosławieństwa, inspiracji i realnej pomocy dla „swoich" działań duszpasterskich. Ojciec Święty niemalże od samego początku swojego pontyfikatu towarzyszy mi w tych działaniach swą obecnością, wspiera błogosławieństwem i pomocą. Nie tylko poprzez osobiste spotkania i listy, ale poprzez inspirację, rozmowę i dary. Tak było w przypadku codziennej pracy duszpasterskiej, tak było podczas przygotowań VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie czy też później, kiedy powstawały Hermanice, Jamna i Lednica. Obecność Ojca Świętego w powstawaniu młodzieżowego ośrodka nad Lednicą jest bez precedensu. Charakter tego miejsca od samego początku określił Jan Paweł II i wspierał je corocznymi odwiedzinami „w duchu i modlitwie", przysyłając na spotkanie swoje słowo i błogosławieństwo. Zapisem i próbą zrozumienia ojcowskiego słowa, skierowanego do młodzieży gromadzącej się nad Lednicą, jest katechizm Ruchu Lednickiego zatytułowany *Wybierz Chrystusa!*[28]. W ten sposób na ojcowskim słowie Jana Pawła II wyrasta nowe pokolenie Polaków, wybierających Chrystusa jako podstawową i fundamentalną wartość. Ten wybór kształtuje i określa to pokolenie, ten wybór je zobowiązuje.

---

[28] Zob. J. Góra OP, *Wybierz Chrystusa! Katechizm Ruchu Lednickiego*, Stowarzyszenie Konfraternia Jamneńska, Lednica 2003.

Niekonwencjonalny sposób bycia Jana Pawła II skraca dystans do drugiego człowieka. Na moją prośbę Ojciec Święty trzykrotnie przybył w helikopterze, aby pobłogosławić trzy miejsca, które są przedmiotem mojej duszpasterskiej odpowiedzialności: Hermanice – 22 maja 1995 roku o godzinie 9.12 (w drodze do Skoczowa), Lednicę – 2 czerwca 1997 roku o godzinie 21.00 (w drodze z Gorzowa do Gniezna) oraz Jamną – 16 czerwca 1999 roku o godzinie 17.14 (po uroczystościach w Starym Sączu). Przybycie Ojca Świętego do tych miejsc zaowocowało szczególnie ich duchową płodnością. Zaufanie Papieża okazane mnie osobiście jest dla mnie źródłem ogromnego zobowiązania.

*

Na postawione na wstępie pytanie odpowiadam pozytywnie w sposób zwielokrotniony. Nie istnieje jedno pokolenie, istnieją całe pokolenia Jana Pawła II. Jan Paweł II jest ojcem pokoleń katolików całego świata i naszej ojczyzny, jako że fenomen ojcostwa Jana Pawła II wymyka się mechanicznym, konwencjonalnym sposobom mierzenia czasu. Jako ojciec, nakarmił i wychował rzesze ludzi w różnym wieku i różnego stanu we wszystkich częściach świata.

Najpierw nauczył nas języka wiary, jak praojciec Adam, nazywając rzeczy i sprawy po imieniu. Ta nauka języka, nie tylko polskiego, ale także języków innych narodów, ludów, stanów i zawodów (na przykład artystów, sportowców, młodzieży, osób chorych), jest niezwykłą przygodą mającą wartość archetypu. Jan Paweł II nauczył świat nowego języka wiary. Jego teksty promieniują świeżością nie tylko języka polskiego, lecz także świeżością odkrycia. Wspaniale opisał to zjawisko André Frossard we wstępie do rozmów z Janem Pawłem II: „Ten głos niesie daleko. A razem z nim, słowa nagle odnajdują młodość i miąższ, których nasze nadużywanie mowy ich pozbawiło. Kiedy patrzysz na jabłka namalowane przez Cézanne'a, czy innego geniusza, odnosisz wrażenie, że jeszcze nigdy nie widziałeś jabłek, a w każdym razie, że nie poświęciłeś im tej uwagi, na jaką zasługują. Podobnie słowo «ziemia» nie jest takie samo, zależnie od tego, czy wymawia je geometra przeprowadzający pomiary, czy pada z wysokości masztu na pokładzie karaweli. I tak, kiedy ukazując się ludziom, Jan Paweł II woła: «Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!» – to wyrażenie przestaje być czymś w rodzaju obrzędowego banału i nagle staje się krzykiem odkrycia. Ta właściwość wskrzeszania słów jest przywilejem poetów, wielkich mistyków i oczywiście apostołów Chrystusowych, tych wysłańców Słowa. W tej sprawie ludy nie dają się zmylić. W tej dziedzinie ludy mają słuch absolutny"[29].

[29] A. Frossard, *„Nie lękajcie się!" Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. tekstu francuskiego A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana, [b.m.w.] 1982, s. 8n.

Nakarmił całe pokolenia treścią i sensem, nakarmił Eucharystią i Słowem Bożym. Pokazał kierunek drogi ku Chrystusowi: „nauczyć się Chrystusa. Stale uczyć się Chrystusa. W Nim są naprawdę niezgłębione skarby mądrości i umiejętności. W Nim człowiek – obciążony przecież swymi ograniczeniami, wadami, swą słabością i grzesznością – staje się naprawdę «nowym człowiekiem»: staje się człowiekiem «dla drugich», staje się również chwałą Boga, bo chwałą Boga [...] jest «żywy człowiek»”[30]. A zatem nie tylko nakarmił i wychował nowe pokolenie – czy nawet pokolenia – ale dał im nowoczesną chrześcijańską godność. Pokoleniu młodych dodał skrzydeł, wyprowadził je z kruchty kościelnej na świat; młodych wierzących uczynił obywatelami świata, bez lęku potrafiącymi się upominać o Chrystusa. Uczynił z tej postawy przedmiot szlachetnej dumy i woli świadectwa. Powierzył młodzieży troskę o obecność Chrystusa w świecie, dzisiaj i w przyszłości[31].

Świadectwem ojcostwa Jana Pawła II w stosunku do mnie i mojej wczesnej działalności duszpasterskiej jest książka *Spotkania z Ojcem*[32]. Jest to próba zapisania wrażeń i przemyśleń ze spotkań z Janem Pawłem II. Napisanie tej książki stało się potrzebą serca i nakazem sumienia i jest wyrazem tej szlachetnej, synowskiej dumy z posiadania ojca. Dzięki niemu wiem, skąd jestem, wiem, kim jestem i dokąd zmierzam.

Jako zadanie Ojciec Święty pozostawia nam nie tylko obowiązek dawania dojrzałego świadectwa, ale też obowiązek umiejętności przekładania wiary na kulturę. W adhortacji *Christifideles laici* Jan Paweł II pisze wyraźnie: „Dlatego mogłem stwierdzić, że wiara, która nie staje się kulturą, «nie jest wiarą w pełni przyjętą, do końca przemyślaną, przeżywaną w należytej wierności»” (nr 59). Wcześniej temu zagadnieniu poświęcił całe swoje przemówienie do społeczności uniwersyteckiej w Leuven 20 maja 1985 roku[33].

Proces przekładania wiary na kulturę trwa. Ogólnopolskie Spotkania Młodych nad Lednicą są tego przykładem. Wydarzenia znad Lednicy stały się inspiracją do powstania Ruchu Lednickiego, którego zawołaniem jest: wybierz Chrystusa! Wychowanie integralnego człowieka jest procesem, progresją. Jeśli idziemy w dobrym kierunku, zawdzięczamy to w znaczącym stopniu Janowi Pawłowi II, który nam ten kierunek pokazał. Kierunkiem tym jest Jezus Chrystus.

---

[30] Jan Paweł II, *Ojciec Święty odpowiada na pytania młodych*, s. 15.

[31] Por. tenże, *Uwierzcie Chrystusowi!* (Przesłanie do młodzieży zgromadzonej na Polach Lednickich, 10 VI 2000), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 7-8, s. 59.

[32] Zob. J. Góra, *Spotkania z Ojcem*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991.

[33] Zob. tenże, *Servire insieme la verità e la libertà é una delle forme più belle d'amore* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania ze społecznością uniwersytecką w Leuven, 20 V 1985), w: tenże, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 8 (1985), cz. 1, s. 1589-1597.

Ks. Janusz MARIAŃSKI

NAUCZANIE JANA PAWŁA II O RODZINIE A PRZEMIANY SPOŁECZNO-MORALNE W POLSCE

W społeczeństwie polskim lat dziewięćdziesiątych dokonywała się gwałtowna zmiana autorytetów publicznych, zarówno osobowych, jak i instytucjonalnych, zarówno politycznych, jak i moralnych. Kwestionowano i odrzucano wiele tradycyjnych autorytetów i w znacznie mniejszym stopniu poszukiwano nowych. Spośród dawnych autorytetów ostał się w stanie niemal nienaruszonym jedynie autorytet Jana Pawła II.

W rzeczywistości społecznej, zwłaszcza w społeczeństwie polskim, mamy do czynienia nie tylko z procesami sekularyzacji i indywidualizacji rodziny, ale i z ustawicznym wysiłkiem Kościoła, promującego wartość małżeństwa i rodziny. Często podkreśla on świętość małżeństwa i rodziny oraz proponuje środki zaradcze wobec kryzysu rodziny współczesnej. Wychodzi z założenia, że silna rodzina wzmacnia spójność społeczeństwa, ale jest także elementem konstytutywnym dla wspólnoty parafialnej i całego Kościoła. W rodzinie kształtują się społeczne ramy aprobaty wartości, norm i wzorów zachowań. Kościół zdecydowanie broni trwałego miejsca małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie. W chrześcijańskim systemie wartości rodzina zajmowała zawsze centralne, priorytetowe miejsce. Dziś jednak wiele instytucji życia społecznego usiłuje ingerować w przebieg życia rodzinnego. Rodzina jako wartość jest kształtowana w świadomości zbiorowej zarówno przez globalne procesy cywilizacyjne, jak i przez czynniki natury lokalnej, zarówno przez sekularyzację i indywidualizację, jak i przez działalność ewangelizacyjną Kościoła.

NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO O RODZINIE

Kościół głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, jego nauczanie dotyczy bowiem również konkretnej rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego, a rozwiązania, które proponuje, opierają się na ewangelicznej wierze. Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy etyczne traktowane są jako ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek sfery sacrum. Naruszenie normy moralnej jest traktowane jako podważenie porządku religijnego (grzech). W religii chrześcijańskiej rodzina – przede wszystkim monogamiczne małżeństwo – stanowi ważny element Bożego porządku. W *Ka-*

techizmie Kościoła katolickiego w sposób bardzo konkretny omówione zostały reguły odnoszące się do moralności małżeńskiej i rodzinnej: „Do istoty małżeństwa należy jedność, nierozerwalność i otwartość na płodność. Poligamia jest przeciwna jedności małżeństwa; rozwód rozłącza to, co Bóg złączył. Odrzucenie płodności pozbawia życie małżeńskie dziecka, które jest «najcenniejszym darem małżeństwa»" (nr 1664). „Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków zakłada wierną miłość. Zobowiązuje ich do zachowania nierozerwalności małżeństwa" (nr 2397). „Regulacja poczęć ukazuje jeden z aspektów odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa. Prawość intencji małżonków nie usprawiedliwia odwoływania się do środków moralnie niedopuszczalnych (np. sterylizacji bezpośredniej lub antykoncepcji)" (nr 2399). „Dziecko od chwili poczęcia ma prawo do życia. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest «praktyką [...] haniebną», poważnie sprzeciwiającą się prawu moralnemu" (nr 2322).

Kościół katolicki, także w Polsce, bardzo mocno podkreśla wartość ludzkiego życia, od jego poczęcia do naturalnej śmierci. Bez kultury, która zdecydowanie broni prawa do życia i upowszechnia wartości podstawowe dla każdego człowieka, nie można stworzyć zdrowego społeczeństwa ani zabezpieczyć pokoju i sprawiedliwości[1]. Kościół zdecydowanie domaga się prawnej ochrony życia nienarodzonych. Nienaruszalność życia uważana jest za wartość moralną, której ważność nie może zależeć od głosów aktualnej większości. „Znane są fakty, które dowodzą z coraz większą jasnością, że działania polityczne i prawodawstwo wymierzone przeciw życiu prowadzą społeczeństwo do upadku nie tylko moralnego, ale także demograficznego i ekonomicznego. Orędzie encykliki może być zatem prezentowane nie tylko jako prawdziwy i autentyczny program odrodzenia moralnego, ale również jako punkt odniesienia dla działań na rzecz ratowania społeczeństwa. Nie ma zatem racji bytu swoista mentalność «kapitulancka», która każe sądzić, że ustawy sprzeczne z prawem do życia – to znaczy legalizujące aborcję, eutanazję, sterylizację i regulację narodzin przy pomocy metod przeciwnych życiu i godności małżeństwa – są jakoby nieuchronne i stały się już nieledwie koniecznością społeczną. Jest inaczej: stanowią one zalążek rozkładu społeczeństwa i jego fundamentów"[2].

Kościół katolicki wskazuje krytycznie na te nurty myślowe, które prowadzą do zerwania istotnej i konstytutywnej więzi między ludzką wolnością a prawdą i tym samym podważają fundamenty ładu prawnego i moralnego[3]. Oderwanie

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Życie zwycięży* (Przemówienie do uczestników VII Zgromadzenia Papieskiej Akademii „Pro Vita", Watykan, 3 III 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001), nr 5, s. 24.

[2] Tenże, *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości* (Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae*, Watykan, 14 II 2000), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 21(2000) nr 4, s. 41.

[3] Por. tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 4.

wolności od obiektywnej prawdy uniemożliwia oparcie praw człowieka na solidnej racjonalnej podstawie[4]. Obiektywna prawda o człowieku i o jego godności ukazuje wartości uprzednie wobec wszelkiego ustanowionego porządku prawnego. Kościół często mówi krytycznie o hedonistycznej, konsumpcjonistycznej i permisywnej mentalności, która zagraża podstawom życia chrześcijańskiego. Nienaruszalny charakter prawa do życia wskazuje na konieczność dokonania wyboru pozytywnego, wyboru życia, i odrzucenia wszelkiej jego instrumentalizacji. Kościół traktuje dokonywanie aborcji jako bezpośrednie pogwałcenie podstawowego prawa każdej istoty ludzkiej – prawa do życia. Według Jana Pawła II ustawy zezwalające na przerywanie ciąży należy uznać za porażkę Europy. „Wprowadzenie permisywistycznego ustawodawstwa o spędzaniu płodu zostało przyjęte jako potwierdzenie zasady wolności. Zastanówmy się jednak, czy nie jest to raczej triumf zasady materialnego dobrobytu i egoizmu nad najświętszą wartością, jaką jest ludzkie życie. Twierdzono, że Kościół jakoby poniósł porażkę, gdyż nie zdołał wpoić swoich norm moralnych. Myślę jednak, że to przygnębiające i inwolucyjne zjawisko oznacza naprawdę porażkę mężczyzny i kobiety"[5].

Z utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością. „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. Jednym z wyrazów i owoców tej egzystencjalnej udręki jest zwłaszcza dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego, trudności w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych – jeśli nie wprost rezygnacja – również w małżeństwie"[6]. W życiu społecznym rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna podlega różnorodnym prądom liberalnym i permisywnym. Rodzą się napięcia i konflikty pomiędzy religijnym modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnych społeczeństwach. Kościelne normy dotyczące moralności seksualnej traktuje się jako represyjne, ograniczające wolność człowieka. Część katolików podziela stanowisko Kościoła w sprawie przerywania ciąży i stosowania antykoncepcji, część jednak je odrzuca[7].

Zdecydowane stanowisko Kościoła katolickiego w kwestiach takich, jak moralna niedopuszczalność aborcji, antykoncepcji, eutanazji, związków homoseksualnych, niemałżeńskich wspólnot życia, budzi wiele oporów w pewnych

---

[4] Por. t e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 94.

[5] T e n ż e, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie* (Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich, Watykan, 11 X 1985), „L'Osservatore Romano"wyd. pol. 6(1985) nr 10-11, s. 16.

[6] T e n ż e, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 8.

[7] Por. R. G i l l, *The Future of Religious Participation and Belief in Britain and Beyond*, w: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, red. R. K. Fenn, Blackwell, Malden 2003, s. 290.

kręgach społecznych i politycznych, a wielu ludzi domaga się legalizacji tych zjawisk. „Określa się mianowicie Kościół katolicki jako głównego przeciwnika aborcji i przedstawia jako instytucję dążącą do «chomeinizacji» życia publicznego w kraju. Wykorzystuje się przy tym stanowiska tzw. «elity katolickiej» nastawionej liberalnie, by je przeciwstawić «integrystycznej» i «wstecznej» postawie hierarchii Kościoła oraz «ciemnej» części społeczeństwa. Poza tym – hołdując obskuranckim założeniom, że poczęty człowiek jest fragmentem ciała kobiety, a nie odrębnym życiem – operuje się schematem «zamachu na wolność kobiety» i jej «prawo do własnego brzucha», przedstawiając życie nienarodzonych jako sprawę sumienia i «prywatnej kwestii religijnej»”[8].

Rodzina znajduje się w długotrwałym kryzysie. Dzisiejsze rodziny europejskie są słabe i bardzo niestabilne. O ustawach dotyczących rodziny uchwalanych w parlamentach decydują racje pragmatyczne lub ideologiczny laicyzm. W ramy prawne ujmuje się wiele aspektów życia moralnego, które do tej pory nie podlegały prawodawstwu człowieka. W dokumencie końcowym czwartego spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów do spraw rodziny i życia z roku 2003 czytamy: „To gorliwe dążenie do prawnej regulacji (czy deregulacji) przejawiało się przede wszystkim w dziedzinach najbardziej nietykalnych, czyli dotyczących rodziny i życia. W niektórych parlamentach chęć potwierdzenia autonomii człowieka w prawodawstwie została wyrażona w niesprawiedliwych prawach dotyczących aborcji, eutanazji, sztucznego zapłodnienia, wykorzystywania ludzkich embrionów w badaniach medycznych, legalizacji związków homoseksualnych. Prawa te są sprzeczne z chrześcijańskim dziedzictwem Europy, które w sposób szczególny przyczyniło się do uświadomienia godności ludzkiego życia”[9].

Tak więc chrześcijański model małżeństwa i rodziny pozostaje w opozycji do zsekularyzowanych i zindywidualizowanych wzorców życia małżeńskiego i rodzinnego, upowszechniającymi się we współczesnym świecie, w którym dokonują się przewartościowania poglądów na temat społecznej pozycji kobiet, dzieci, małżeństwa i rodziny. Jan Paweł II, który często podkreśla, że przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę, przestrzega przed rodziną nieprawdziwą, którą tworzy połączenie indywidualnych egoizmów: „Taka karykatura rodziny nie ma przyszłości, nie zapewni przyszłości żadnemu społeczeństwu”[10]. „Szanować życie jako takie i szanować każde życie: to jest początkiem wszystkiego, bo

---

[8] F. Adamski, *Sytuacja społeczno-moralna kraju u zarania Trzeciej Rzeczypospolitej i jej aspekty wychowawcze*, w: *Wartości – społeczeństwo – wychowanie. Studia z pedagogiki społecznej*, red. F. Adamski, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995, s. 14.

[9] *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia* (Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów do spraw rodziny i życia), „L'Osservatore Romano” 24(2003) wyd. pol. nr 11-12, s. 41.

[10] Por. Jan Paweł II, *Znak nadziei dla Kościoła i świata* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Watykan, 26 I 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 3, s. 15.

przecież najbardziej podstawowe prawo człowieka to prawo do życia. Aborcja, eutanazja czy klonowanie istot ludzkich, na przykład, grożą sprowadzeniem człowieka do rangi przedmiotu: życie i śmierć stają się w pewnym sensie towarem na zamówienie! Jeśli badania naukowe, docierające do źródeł życia, nie kierują się żadnymi zasadami moralnymi, naruszają godność osoby i jej prawo do życia"[11].

W adhortacji *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 roku wskazuje się na liczne czynniki kulturowe, społeczne i polityczne, które przyczyniają się do coraz bardziej widocznego kryzysu wartości prorodzinnych i słabości samej rodziny. Oddziaływanie tych czynników prowadzi do podważania prawdy o godności osoby ludzkiej i do wypaczania samej idei rodziny. Coraz bardziej lekceważona jest wartość nierozerwalności małżeństwa, szerzy się mentalność prorozwodowa, pojawiają się żądania prawnego uznania związków faktycznych oraz zrównania ich z prawomocnym małżeństwem, coraz powszechniejsze są próby akceptacji takich wzorców związku dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli. W wielu krajach Europy zaobserwować można starzenie się i zmniejszanie się liczby ludności, spadek liczby urodzeń i upowszechnianie się dokonywania aborcji, także przy użyciu preparatów chemiczno-farmakologicznych, które ją umożliwiają bez potrzeby interwencji lekarza, a w końcu aprobatę eutanazji, czy to zamaskowanej, czy dokonywanej jawnie. Zjawiska te to tylko najważniejsze przejawy kryzysu małżeństwa i rodziny w Europie[12]. Pojawiające się w wielu społeczeństwach symptomy zapaści aksjologicznej i dehumanizacji prowadzą do osłabienia i nietrwałości rodziny, a w samych rodzinach ujawniają się procesy autodestrukcyjne.

RODZINA POLSKA W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

W życiu rodzinnym w kulturze zachodniej zaznaczają się wyraźne zmiany. Socjologowie wskazują na wzrastającą niestabilność małżeństwa i rodziny, będącą skutkiem procesów deinstytucjonalizacji tradycyjnych struktur rodzinnych, oraz na pluralizm form życia rodzinnego i wielość tak zwanych nowych modeli życia (należą do nich na przykład: rodziny niepełne, rodziny wtórne, konkubinaty czy „rodziny homoseksualne"). Dostrzega się wiele oznak kształtowania się tak zwanej postnowoczesnej rodziny, do których należą: wzrastająca złożoność i pluralizacja form życia małżeńskiego i rodzinnego, deinstytucjonalizacja rodziny, dopasowanie rodziny do indywidualnych planów życio-

---

[11] Tenże, *„Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi!* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Watykan, 13 I 2003), L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 3, s. 21.

[12] Por. *Ecclesia in Europa*, nr 90-95.

wych jej członków, redukcja rodziny do związków zawieranych na krótsze odcinki życia, emancypacja kobiety – zniesienie różnego rodzaju przymusów związanych z jej rolą społeczną, świadome rodzicielstwo kształtowane według własnych pomysłów i negocjowalność wzajemnych stosunków w rodzinie. Nowe formy życia małżeńskiego i rodzinnego upowszechniają się i są społecznie akceptowane[13]. Swoista emocjonalizacja i intymizacja wewnętrznej struktury rodziny stanowi poniekąd zagrożenie dla niej jako instytucji społecznej.

Osłabienie tradycji i silnych zobowiązań w życiu społecznym zbiega się ze wzrostem indywidualnej wolności, a przede wszystkim – szansy wyboru pomiędzy różnymi formami międzyludzkiego współżycia. Nie tyle rodzina, ile raczej rodziny różnego rodzaju kształtują się w warunkach deinstytucjonalizacji i indywidualizacji[14]. Wskazuje się na wzrastającą ambiwalencję wartości małżeństwa i jego prywatyzację, zmiany w funkcjach rodziny, napięcia i konflikty pomiędzy głoszoną przez Kościół moralnością małżeńską i rodzinną a sytuacją małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie[15]. Pluralizacja form życia małżeńskiego i rodzinnego oddziałuje negatywnie na religijność i na więź z Kościołem, z kolei upadek wartości religijnych w społeczeństwie pociąga za sobą osłabienie trwałości małżeństwa i rodziny jako instytucji[16].

W Polsce wiele z tych zmian w odniesieniu do małżeństwa i rodziny nie jest tak zaawansowanych jak w Europie Zachodniej. Tak zwana rodzina tradycyjna, oparta na trwałym związku małżeńskim, okazuje się jeszcze w społeczeństwie polskim dość silna, o wiele mocniejsza niż się zazwyczaj sądzi. Związek małżeński jest nadal wysoko ceniony. Większość młodzieży polskiej deklaruje, że chce zawrzeć związek małżeński, a więzi rodzinne są wciąż jeszcze dość mocne. Wyraźne zmiany dokonują się natomiast w świadomości zbiorowej Polaków. Obszar problemów związanych z seksualnością charakteryzuje się znaczną prywatnością i odchylaniem się od normatywów kościelnych.

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z roku 2001 63,4% badanych za swoją opinię całkowicie uznało: „Mam własną postawę wobec spraw seksu i ona dla mnie prywatnie jest ważna i obowiązująca. Jeżeli jednak ktoś traktuje to inaczej niż ja, to proszę bardzo. Życie seksualne jest prywatną sprawą każdego człowieka. Inni nie mogą go osądzać"; 22,4% zadeklarowało, że opinię tę raczej podziela; 9,2% częściowo ją podzielało a częściowo nie lub

---

[13] Por. W. H. Prahl, *Soziologie der Freizeit*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, s. 54-56.

[14] Por. R. Nave-Herz, *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Primus Verlag, Darmstadt 2002, s. 13n.

[15] Por. P. M. Zulehner, *Wachsende Ambivalenz der Ehe*, w: *Nach Scheidung wieder verheiratet. Informationen – Reflexionen – Perspektiven*, red. R. Rüberg, Butzon&Bercker, Kevelaer 1993, s. 32-47.

[16] R. Stein, *Studenten in den Neunzigern: Die Neokonservativen. Einstellungen von Studenten zu Ehe und Familie*, Leske und Budrich Verlag, Opladen 1999, s. 264.

było niezdecydowanych; 2,9% raczej jej nie podzielało, 1% zdecydowanie jej nie podzielał, a 1,1% nie ustosunkował się do niej. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 37% badanych aprobowało twierdzenie: „Małżeństwo mające dzieci postanawia się rozejść za obopólną zgodą" – według kategorii oceny „właściwe i ma się prawo tak postępować"; 10,4% uważało, że jest to rozwiązanie właściwe, choć nie ma się prawa tak postępować; 34,2% rozwiązanie to uznało za niewłaściwe, przy czym uważało, że ma się prawo tak postępować; 14,8% uznało je za niewłaściwe i uważało, że nie ma się prawa tak postępować; 3,7% – trudno powiedzieć. Z kolei ocena twierdzenia: „Kobieta przerwała ciążę, bo po prostu nie chciała mieć dziecka" według tych samych kategorii kształtowała się następująco: 15,9%, 9,4%, 23,2%, 45,6%, 5,8%[17].

Sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne wskazują na zróżnicowany poziom aprobaty i dezaprobaty katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej. W roku 1999 – według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego – 22,4% badanych dorosłych Polaków uważało stosunki seksualne przed ślubem za zawsze lub prawie zawsze niewłaściwe, 82,9% oceniało tak seks z innym partnerem niż współmałżonek, 71% – stosunki homoseksualne (w roku 1992 liczby te kształtowały się odpowiednio: 19,4%, 74,9%, 66,2%). Za możliwością legalnego przerwania ciąży, jeśli ciąża poważnie zagraża zdrowiu kobiety, opowiadało się 79,9% badanych; jeśli istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że dziecko urodzi się z poważnymi wadami – 75,7%; jeśli ciąża była wynikiem gwałtu – 69,4%; jeśli rodzina ma bardzo niskie dochody i nie może sobie pozwolić na więcej dzieci – 42,6%; jeśli kobieta jest mężatką i nie chce mieć już więcej dzieci – 37,9%; jeśli kobieta nie jest mężatką i nie chce wyjść za mężczyznę, z którym zaszła w ciążę – 29,3%; jeśli kobieta tego chce, niezależnie od tego, jakie ma ku temu powody – 28,8% (w roku 1992 liczby wyniosły odpowiednio: 84,7%, 81,7%, 76,3%, 53,7%, 45,4%, 39,6%, 37,7%)[18]. W okresie siedmiu lat zmniejszyło się społeczne przyzwolenie na przerywanie ciąży i odnotował się nieznaczny wzrost dezaprobaty pewnych innych zachowań ze sfery moralności.

Kwestia dopuszczalności dokonywania aborcji jest wciąż obecna w publicznym dyskursie, a stosunek społeczeństwa polskiego do tego problemu nie jest raz na zawsze ustalony. Według M. Grabowskiej wahania opinii publicznej w tym względzie były na początku lat dziewięćdziesiątych duże i w ciągu kilku miesięcy sięgnęły niemal 30%. Od roku 1989 „wzrósł odsetek opowiadających się za prawem dopuszczającym przerywanie ciąży, a zmalał odsetek opowiadających się przeciwko temu prawu; ale nie wzrósł odsetek zwolenników prawa do

---

[17] *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, red. I. Jakubowska-Branicka, Wydawnictwo LTW, Warszawa 2002, s. 338-341.

[18] Dane na podstawie informacji uzyskanych od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

aborcji bez żadnych ograniczeń, a wzrósł odsetek opowiadających się za pewnymi ograniczeniami prawa do przerywania ciąży – przybywa zatem osób o przekonaniach umiarkowanych. Lecz i w tej kwestii rysuje się podział: 60-40% opowiada się w zasadzie za prawem do aborcji, 40-25% przeciw temu prawu"[19].

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej, w roku 1999 86% dorosłych Polaków opowiadało się za prawem do dokonania aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki, 77% – zagrożenia zdrowia matki, 61% – w przypadku niebezpieczeństwa urodzenia się upośledzonego dziecka, 72% – gdy ciąża jest wynikiem gwałtu bądź kazirodztwa, 38% – gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej. W roku 1992 liczby te wynosiły odpowiednio: 87%, 77%, 71%, 80%, 47%. W latach dziewięćdziesiątych nastąpił zatem lekki spadek aprobaty dokonywania aborcji w określonych okolicznościach, zarówno wśród młodzieży, jak i wśród dorosłych. Opinie młodzieży na temat prawnej dopuszczalności aborcji były bardziej restrykcyjne niż opinie dorosłych[20].

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z października 2002 roku 31% badanych dorosłych Polaków zdecydowanie zgadzało się, że kobieta powinna mieć prawo do decydowania o tym, czy chce urodzić dziecko, czy też nie, jeżeli decyzję tę podejmie w pierwszych tygodniach ciąży, 23% badanych raczej zgadzało się z tym poglądem, 13% raczej się z nim nie zgadzało, 19% zdecydowanie się nie zgadzało i 14% nie miało zdania na ten temat. Odmawianie kobiecie prawa do aborcji było częstsze wśród kobiet, respondentów najmłodszych (w wieku od 18 do 24 lat) i najstarszych (powyżej 64 roku życia), wśród uczniów i studentów, rolników, osób z wykształceniem podstawowym, mieszkających w mniejszych miejscowościach, regularnie praktykujących i o prawicowych poglądachach politycznych.

W porównaniu z rokiem 1997 w roku 2002 zmniejszył się nieco wskaźnik przyznających kobiecie prawo do aborcji (z 65% do 54%). W całej zbiorowości 13% badanych opowiadało się za legalnością dokonywania aborcji bez ograniczeń, 41% uznawało aborcję za dozwoloną, ale z pewnymi ograniczeniami, 29% za zakazaną, lecz z pewnymi wyjątkami, a 11% badanych opowiadało się za całkowitym zakazem dokonywania aborcji, bez żadnych wyjątków (6% ankietowanych to ludzie niezdecydowani w swoich ocenach). W latach 1991-1994 wzrastały nieco wskaźniki aprobaty legalności aborcji (bez ograniczeń lub z pewnymi ograniczeniami) i wahały się od 57% do 60%. Od roku 1996 stopniowo spadał odsetek osób opowiadających się zarówno za dopuszczalnością aborcji bez ograniczeń, jak i za jej całkowitym zakazem, wzrastał zaś odsetek osób wyrażających opinie pośrednie.

---

[19] M. Grabowska, *Czy polskie społeczeństwo jest podzielone?*, „Więź" 39(1996) nr 4(450), s. 11.

[20] Por. M. Wenzel, *Młodzież i dorośli o aborcji* (Komunikat z badań CBOS, BS/127/1999), Warszawa 1999, s. 1n.

Zdecydowana większość badanych (nawet większa ich liczba niż tych, którzy akceptowali dokonywanie aborcji bez ograniczeń lub z ograniczeniami) uważała, że przerywanie ciąży powinno być dopuszczalne, gdy zagrożone jest życie matki (85% badanych wypowiedziało opinie: „zdecydowanie tak" i „raczej tak"), 77% zgodziło się na dopuszczalność dokonywania aborcji, gdy zagrożone jest zdrowie matki, 73% – gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa, 65% – gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone, 44% – gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej, 38% – gdy kobieta jest w trudnej sytuacji materialnej i 28% – gdy kobieta po prostu nie chce mieć dziecka. W latach 1992-2002 zmniejszyły się nieco wskaźniki legalnej dopuszczalności aborcji, od 3% do 7% w poszczególnych sytuacjach. Dane te wskazują na istnienie rozbieżności między ogólnymi deklaracjami respondentów a ich opiniami o aborcji w konkretnych sytuacjach[21].

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z lipca 2003 roku 49% badanych dorosłych Polaków uważało, że należy zmienić przepisy regulujące dopuszczalność aborcji, 35% było przeciwnego zdania i 16% nie miało zdania na ten temat. W porównaniu z rokiem 1994 zmniejszył się o 9% wskaźnik osób pragnących zmiany przepisów regulujących dopuszczalność dokonywania aborcji. Poparcie dla zmian może oznaczać albo dążenie do złagodzenia przepisów dotyczących przerywania ciąży, albo do ich zaostrzenia. W całej zbiorowości badanych 61% uważało, że prawo o przerywaniu ciąży należy złagodzić, 20% – że nalczy je zaostrzyć, a 19% nie miało na ten temat zdania. Najwięcej zwolenników zaostrzania przepisów regulujących dopuszczalność dokonywania aborcji było wśród osób mieszkających na wsi i w małych miastach, wśród rolników, osób z niższym wykształceniem, osób religijnych i o poglądach prawicowych. Za dopuszczalnością dokonywania aborcji ze względu na ciężkie warunki materialne lub trudną sytuację kobiety opowiadało się 56% dorosłych Polaków, 32% było przeciwnych i 13% nie miało zdania w tej sprawie. W porównaniu z rokiem 1997 o 15% zmniejszył się wskaźnik aprobaty prawa kobiety będącej w trudnej sytuacji osobistej do dokonania aborcji. Najwięcej przeciwników dokonywania aborcji było wśród osób religijnych, o poglądach prawicowych, z wykształceniem podstawowym i mieszkańców wsi[22].

W badaniach demograficznych zrealizowanych w roku 2001 przez Instytut Statystyki i Demografii Szkoły Głównej Handlowej we współpracy z Głównym Urzędem Statystycznym na losowej reprezentatywnej próbie ludności w wieku od 18 do 54 lat, ustalono między innymi, że w całej zbiorowości 3,45% stanowili rozwiedzeni, 0,96% – żyjący w kohabitacji i 0,83% – w separacji (28,02% –

---

[21] Por. W. D e r c z y ń s k i, *Opinie o prawie do aborcji* (Komunikat z badań CBOS, BS/191/2002), Warszawa 2002, s. 1-9.

[22] Por. t e n ż e, *Opinie o prawnej regulacji przerywania ciąży* (Komunikat z badań CBOS, BS/139/2003), Warszawa 2003, s. 1-6.

kawaler/panna, 64,94% – żonaty/zamężna, 1,8% – wdowiec/wdowa). Jakkolwiek większość badanych Polaków żyje w formalnie zawartych związkach małżeńskich, to równocześnie zaznacza się wyraźna tolerancja wobec związków kohabitacyjnych. Tylko 14,17% ankietowanych było zdecydowanie przeciwnych kohabitacji; 47,62% uważało, że kohabitacja jest czymś właściwym, jeśli odpowiada obojgu partnerom; 11,6% – odpowiedziało, że dopuszczalne jest wspólne zamieszkanie, ale na krótki czas przed ślubem; 10,25% uważało, że dopuszczalne jest ono tak długo, jak długo nie pojawią się dzieci; 4,76% – że jest dopuszczalne nawet wtedy, gdy są już dzieci. Bardziej przeciwne kohabitacji były osoby starsze, mieszkające na wsi, z niższym wykształceniem, posiadające troje lub więcej dzieci[23].

W roku 2001 w reprezentatywnej zbiorowości Polaków będących w wieku od 18 do 54 lat tylko 12% opowiedziało się zdecydowanie przeciwko stosowaniu środków antykoncepcyjnych, 40% uważało ich stosowanie w pewnych sytuacjach za dopuszczalne i 48% akceptowało je bez żadnych warunków. Częściej odrzucali stosowanie środków antykoncepcyjnych respondenci z wykształceniem podstawowym, mieszkający na wsi, osoby w wieku czterdziestu lat i starsze, kobiety, osoby posiadające troje lub więcej dzieci. Nieco inaczej kształtowały się opinie badanych na temat przerywania ciąży. W całej zbiorowości 10,9% ankietowanych akceptowało przerywanie ciąży bez żadnych warunków, 24,4% było zdecydowanie przeciwnych aborcji i 64,7% akceptowało przerywanie ciąży w pewnych sytuacjach. Częściej przeciwne przerywaniu ciąży były kobiety, osoby mieszkające na wsi, posiadające troje i więcej dzieci. W deklarowanych opiniach na temat aborcji nie zaznaczały się różnice ze względu na wiek respondentów[24].

Według sondażu zrealizowanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w roku 1991 30,2% badanych za dopuszczalne uznawało współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa, 4,4% – zdradę małżeńską, 15,6% – rozwód, 47,8% – stosowanie środków antykoncepcyjnych, 19,1% – przerywanie ciąży (w roku 1998 odpowiednio: 41,4%, 3,2%, 23,1%, 46,4%, 9,1%). Przeciętny wskaźnik dezaprobaty pięciu wybranych norm z zakresu katolickiej moralności seksualnej wynosił w 1991 roku 23,4%, wskaźnik aprobaty – 39,9%, częściowej aprobaty i częściowej dezaprobaty ("to zależy") – 22,2%, braku zdania lub braku odpowiedzi – 14,5% (w roku 1998 liczby te wyniosły odpowiednio: 24,6%, 47,9%, 18,6%, 8,9%). W latach 1991-1998 nastąpił niewielki wzrost aprobaty trzech norm moralności katolickiej: zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych i dokonywania aborcji, oraz normy nakazującej wierność małżeńską[25].

---

[23] Por. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 2001*, Rządowa Rada Ludnościowa, Rządowe Centrum Studiów Strategicznych, Warszawa 2003, s. 135n.

[24] Tamże s. 145-150.

[25] Por. W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, PAX, Warszawa 2001, s. 73.

W badaniach sondażowych zrealizowanych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wśród katolików w wybranych diecezjach polskich i w skali całego kraju uzyskiwano zróżnicowane wskaźniki aprobaty katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej. Poniższa tabela zawiera dane empiryczne (w procentach) dotyczące takich kwestii, jak: współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa, zdrada małżeńska, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych i dokonywanie aborcji.

Stosunek katolików do wybranych norm katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej (dane w procentach)

Kategorie odpowiedzi	Diecezja włocławska	Archidiecezja katowicka	Archidiecezja łódzka	Diecezja tarnowska	Archidiecezja gdańska
Współżycie seksualne					
Niedopuszczalne	23,4	16,3	35,2	60,8	29,0
To zależy	22,9	19,4	23,2	19,6	23,1
Dopuszczalne	35,5	45,7	37,4	15,7	44,0
Brak zdania	18,1	18,6	4,3	3,9	3,8
Zdrada małżeńska					
Niedopuszczalne	73,7	80,4	78,8	92,0	84,8
To zależy	12,5	8,4	13,5	4,6	10,0
Dopuszczalne	4,0	1,7	5,2	2,0	3,1
Brak zdania	9,8	9,5	2,5	1,4	2,0
Rozwód					
Niedopuszczalne	33,5	43,1	38,4	71,3	43,6
To zależy	36,6	26,4	36,0	19,6	36,3
Dopuszczalne	20,3	20,9	23,1	7,8	17,7
Brak zdania	9,6	9,6	2,6	1,3	2,4
Środki antykoncepcyjne					
Niedopuszczalne	11,9	12,5	22,0	57,4	26,9
To zależy	14,7	18,7	16,4	18,2	19,8
Dopuszczalne	60,9	56,2	56,4	21,3	49,8
Brak zdania	12,5	12,7	5.3	3,1	3,5
Aborcja					
Niedopuszczalne	35,1	44,7	51,1	89,1	67,6
To zależy	32,3	25,5	29,0	6,2	22,9
Dopuszczalne	19,7	16,2	15,9	3,3	7,7
Brak zdania	12,8	13,6	3,9	1,4	1,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

. . Dane empiryczne zawarte w prezentowanej tabeli ukazują rozmiary relatywizacji katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej. Spośród norm zabraniających określonego zachowania najbardziej akceptowana jest norma zakazująca zdrady małżeńskiej. Tylko nieliczni badani podważali całkowicie lub częściowo normę stojącą na straży wierności małżeńskiej. Od 35,1% do 89,1% badanych w poszczególnych diecezjach opowiadało się za normą zakazującą przerywania ciąży. Opinie katolików w sprawie rozwodów są dość podzielone.

W pełni aprobuje tę normę nieco ponad dwie piąte respondentów. Najbardziej łagodnie badani oceniają współżycie seksualne przed ślubem kościelnym i stosowanie środków antykoncepcyjnych. Wydaje się, że w przypadku tych dwóch kwestii katolicy dosyć często kierują się własną „logiką" osądu, a nie wskazaniami Kościoła. W poszczególnych diecezjach wskaźniki aprobaty wybranych norm moralności małżeńskiej i rodzinnej są zróżnicowane. Szczególnie znaczące różnice zaznaczają się pomiędzy dwiema diecezjami „rolniczymi": włocławską i tarnowską.

Przeciętny wskaźnik aprobaty pięciu katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej wynosił w diecezji włocławskiej 35,5%, wskaźnik częściowej aprobaty i częściowej dezaprobaty („to zależy") – 23,8%, dezaprobaty – 28,1%, braku zdania (razem z nieudzielającymi odpowiedzi) – 12,6%; w archidiecezji katowickiej zaś wskaźniki te wyniosły odpowiednio: 39,4%, 19,6%, 28,2%, 12,8%; w archidiecezji łódzkiej – 45,1%, 23,6%, 27,6%, 3,7%; w diecezji tarnowskiej – 74,1%, 13,7%, 10,0%, 2,2%; w archidiecezji gdańskiej – 50,4%, 22,4%, 24,5%, 2,7%; w skali całego kraju natomiast – 47,9%, 18,6%, 24,6%, 8,9% (dane empiryczne uzyskano w ISKK SAC w Warszawie).

Postulat absolutnego dochowania czystości przedmałżeńskiej do ślubu kościelnego jest akceptowany przez co najwyżej trzecią część badanych katolików polskich. Nie znaczy to jednak, że ślub kościelny jako taki nie jest ceniony. W innym pytaniu kwestionariusza wywiadu zapytano o ważność ślubu kościelnego i cywilnego. W całej zbiorowości katolików 43,9% badanych zaaprobowało twierdzenie, że ślub cywilny nie jest wystarczający, trzeba również zawrzeć ślub kościelny; 40,2% – że obydwa śluby są jednakowo ważne; 3,4% – że naprawdę ważny jest ślub cywilny; 1,3% – że naprawdę ważny jest tylko ślub kościelny; 5,2% – że żaden ślub nie jest potrzebny; 4,5% badanych uznało, że trudno na to pytanie odpowiedzieć, a 1,5% nie udzieliło odpowiedzi. Z tych danych empirycznych wynika, że ślub kościelny aprobuje zdecydowana większość katolików, ale jego znaczenie i ranga dość często nie są postrzegane w perspektywie postulatu wstrzemięźliwości przedmałżeńskiej (upowszechnia się permisywny wzór przedmałżeńskich zachowań seksualnych). Dla części badanych ślub kościelny ma z pewnością znaczenie bardziej społeczne niż religijne.

Odchylenia od katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej występują we wszystkich kategoriach demograficzno-społecznych. Największy rozziew pomiędzy doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami moralnymi katolików zaznacza się u mężczyzn, u osób młodszych, żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich, rozwiedzionych lub będących w stanie wolnym, u kupców, biznesmenów i przedsiębiorców, mieszkańców wielkich miast, u osób żyjących w bardzo złych warunkach materialnych, pracujących zawodowo, bezrobotnych, a także u uczniów. Wykształcenie badanych nie oddziałuje różnicująco na ich postawy moralne, jedynie w przypadku osób o wy-

kształceniu podstawowym zaznacza się wyższy poziom aprobaty norm. Kategorie o najwyższym dissensie moralnym także w dziedzinie praktyk religijnych charakteryzują się najwyższymi odchyleniami od standardów religijności kościelnej, co może sugerować, iż zmiany negatywne w ich religijności mają „całościowy charakter[26].

W niektórych środowiskach społecznych poziom aprobaty katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej jest szczególnie niski. W przypadku policjantów ankietowanych w 1998 roku, nauczanie Kościoła katolickiego w sprawie rozwodów akceptowało 27,8% badanych; w sprawie aborcji – 20,9%; w sprawie stosowania środków antykoncepcyjnych – 3,6%; w sprawie pornografii – 34,1%; w sprawie stosunków przedmałżeńskich – 11,5%. Pozostali ankietowani albo nie aprobowali tej nauki (odpowiednio: 55,9%, 62,3%, 85,7%, 49,6%,72,7%), albo nie mieli zdania w tej sprawie, albo też nie udzielili na dane pytanie odpowiedzi. Prawie dwie trzecie respondentów (61,5%) uważało, że dopuszczalny jest kompromis dotyczący wyznawanych zasad moralnych lub religijnych, który pozwoli zachować (lub poprawić) swój status społeczny lub ekonomiczny; 32,4% badanych było przeciwnego zdania, a 6,1% nie udzieliło na to pytanie odpowiedzi[27].

Niskie wskaźniki aprobaty katolickich norm moralności małżeńskiej i rodzinnej konstatuje się także w badaniach świadomości moralnej młodzieży uczęszczającej do szkół średnich. Zasadnicze zmiany w ustosunkowaniu się do katolickich norm etyki przedmałżeńskiej i małżeńskiej zaznaczyły się w świadomości moralnej młodzieży szkolnej i studenckiej w latach 1988-1998. W roku 1998 10,3% ankietowanej młodzieży uznawało za niedopuszczalne współżycie seksualne przed ślubem kościelnym, 58% traktowało tak zdradę małżeńską, 18,6% – rozwód, 7,9% – stosowanie środków antykoncepcyjnych i 38,5% – przerywanie ciąży. W roku 1988 liczby te wynosiły odpowiednio: 21,2%, 61,9%, 21,8%, 20,1%, 64,8%[28]. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty wspomnianych pięciu reguł etycznych katolickiej moralności seksualnej kształtował się w całej badanej zbiorowości młodzieży w roku 1988 na poziomie 38% i w roku 1998 na poziomie 26,7%. Jest on wyraźnie niższy od wskaźników aprobaty dogmatów katolickich. Raz jeszcze potwierdza się hipoteza, że negatywne zmiany w religijności kościelnej dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńskiej i rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej.

---

[26] Por. J. Mariański, *Postawy i zachowania moralne*, w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC Warszawa 2003, s. 123-125.

[27] Por. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-teologiczne*, Wyższa Szkoła Policji, Szczytno 2002, s. 168-181.

[28] Por. S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003, s. 257.

Maturzyści z Rybnika w roku 1996 deklarowali w następujący sposób zdecydowaną aprobatę katolickich norm moralności seksualnej: zakaz współżycia seksualnego w okresie oficjalnego narzeczeństwa – 14,9%, zakaz współżycia po ślubie cywilnym, a przed kościelnym – 11,3%, zakaz zdrady małżeńskiej – 77,4%, zakaz rozwodów – 16,7%, zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych – 7,4%, zakaz przerywania ciąży – 41,8%. W roku 1993 liczby te wynosiły odpowiednio: 12,8%, 10,8%, 73,8%, 21,5%, 7,9%, 33,6%. Przeciętny wskaźnik bezwzględnej aprobaty norm katolickich w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej w roku 1993 wynosił 26,7%, a w roku 1996 – 28,2%. Pozostali respondenci wyrażali dezaprobatę tych norm (odpowiednio: 32,2% i 38,3%) bądź uzależniali ich ocenę od sytuacji i okoliczności życiowych (30,4% i 26,6%), bądź też nie mieli wyraźnych poglądów w omawianej sprawie (10,7% i 6,9%)[29].

Znaczny stopień odchyleń od moralności chrześcijańskiej skonstatowano w roku 2000 w badaniach młodzieży archidiecezji łódzkiej. W całej zbiorowości 23,4% badanych uznało wolną miłość (seks bez ograniczeń) za zachowanie niedopuszczalne, 32,4% wybrało odpowiedź „to zależy", 30,3% uznało, że jest to zachowanie dopuszczalne, 10,2% stwierdziło, że „trudno powiedzieć" i 3,7% nie wskazało żadnej odpowiedzi. Ocena trwałego życia z jednym partnerem bez żadnego ślubu – według tych samych kryteriów – wyglądała następująco: 9,8%, 22,9%, 56,9%, 6,8%, 3,5%; współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym: 5,7%, 14,3%, 70,2%, 6,2%, 3,7%; zdrady małżeńskiej: 65,9%, 20,3%, 5,2%, 5,2%, 3,3%; rozwodu – 18,4%, 41,1%, 31,6%, 5,4%, 3,5%; stosowania środków antykoncepcyjnych: 3,5%, 9,2%, 79,6%, 4,1%, 3,6%; przerywania ciąży: 36,5%, 34,4%, 17,9%, 8,0%, 3,2%; eutanazji: 20,2%, 31,7%, 32,7%, 11,8%, 3,7%)[30].

Wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych we Włocławku w roku 2002 41,8% ankietowanych uznało za dozwoloną wolną miłość (seks bez ograniczeń), 30,2% wybrało odpowiedź „to zależy", 15,8% uznało ją za niedozwoloną, 11,0% stwierdziło, że „trudno powiedzieć" i 1,1% nie wskazało żadnej odpowiedzi. Ocena – według tych samych kryteriów – współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym wyglądała następująco: 61,9%, 23,9%, 9,0%, 4,2%, 0,9%; zdrady małżeńskiej: 3,9%, 13,1%, 79,0%, 2,4%, 1,7%; rozwodu: 24,7%, 46,0%, 23,6%, 4,1%, 1,7%; stosowania środków antykoncepcyjnych: 63,2%, 21,4%, 10,3%, 3,9%, 1,3%; przerywania ciąży: 12,0%, 35,5%, 47,1%, 3,9%, 1,5%; eutanazji: 28,4%, 36,5%, 25,6%, 8,3%, 1,3%[31]. Według przeciętnego

---

[29] Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 334-337.

[30] Por. W. Zdaniewicz, *Etos młodzieży*, w: *Wartości i religia. Postawy i zachowania młodzieży archidiecezji łódzkiej*, red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2002, s. 238n.

[31] Por. R. Cyrułowski, *Religijność młodzieży ponadgimnazjalnej (raport na podstawie badań socjologicznych we Włocławku)*, „Ateneum Kapłańskie 143(2005) z. 2 (w druku).

wskaźnika aprobaty siedmiu analizowanych zachowań 33,7% badanych uznało je za dozwolone, 29,5% – za częściowo dozwolone, 30,1% – za niedozwolone, 5,4% nie miało zdania i 1,3% nie udzieliło odpowiedzi.

Badania socjologiczne potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w społecznej akceptacji moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza zasad odnoszących się do życia seksualnego. Na ogół akceptowana jest norma nakazująca wierność małżeńską, w mniejszym stopniu norma stojąca na straży życia nienarodzonych dzieci (zmniejsza się świadomość bezprawia lub nieładu moralnego, o jakim świadczy dokonywanie aborcji). W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i z regulacją poczęć. Trudno jest określić, na ile w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku mieliśmy do czynienia w środowiskach młodzieżowych i w środowiskach ludzi dorosłych z wahaniami opinii, na ile zaś z wyraźną zmianą w świadomości moralnej.

Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. Świadomość moralna katolików w odniesieniu do małżeństwa i rodziny ulega procesom pluralizacji i relatywizacji i wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Wielu Polaków czuje się bardziej „producentami" niż adresatami norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej, i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. W ocenie moralnej aborcji, antykoncepcji i innych kwestii z dziedziny moralności seksualnej następuje przesunięcie kryterium decyzji w stronę indywidualnego sumienia. Wskazania instytucjonalnego Kościoła odgrywają rolę wtórną, pierwszeństwo w formułowaniu normy przysługuje jednostce. Moralność staje się coraz bardziej autonomiczna. Można mówić nawet o swoistej dychotomii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami katolików w zakresie moralności seksualnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych, przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu. Może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów, może umacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi, może wreszcie nabierać cech fundamentalizmu moralnego.

JAN PAWEŁ II JAKO AUTORYTET MORALNY

Polski socjolog E. Wnuk-Lipiński mówi o przywództwie duchowym, jakie stanowi „grupa osób, która formułuje standardy prawości czy przyzwoitości w życiu zbiorowym, akceptowane bez przymusu, a nawet z ochotą przez na tyle znaczącą część społeczeństwa, iż standardy te stają się normami społecz-

nymi wpływającymi na postawy, zachowania zarówno pojedynczych ludzi, jak i całych grup społecznych. Jedyną sankcją złamania tych norm jest obniżenie samooceny na skali przyzwoitości. Ale jest to sankcja bardzo dotkliwa, jeśli narusza normy uznawane za własne[32]. O ile w latach osiemdziesiątych dominowało w Polsce (nie tylko wśród elit duchowych) myślenie raczej w kategoriach tego, co słuszne, niż w kategoriach tego, co korzystne, o tyle w latach dziewięćdziesiątych sytuacja się zmieniła. „Myślenie według tego, co ogólnie słuszne, ustępuje pola myśleniu według kategorii interesu politycznego, a więc tego, co korzystne w zdobyciu i utrwaleniu władzy. Mit równości rozpada się. Więzi horyzontalne stopniowo ulegają atrofii, a na ich miejscu pojawiają się i petryfikują nowe więzi wertykalne. Przewodnictwo duchowe zamienia się stopniowo w przywództwo polityczne rządzące się zupełnie inną logiką. Skuteczność osiągania celów staje się ważniejsza niż wierność uznawanym normom przyzwoistości. Na ten proces specyficznie polski czy może szerzej środkowoeuropejski nałożyła się tendencja globalna, która wezbraną falą zalała Polskę, kiedy ustąpiły bariery wzniesione przez komunizm. Tendencja postmodernistyczna silnie kwestionująca tradycyjne hierarchie i utrwalone obszary sensów zbiorowych"[33].

Kryzys autorytetów w świadomości zbiorowej zaczyna się coraz wyraźniej zaznaczać w społeczeństwie polskim. Wzmaga się wyobcowanie szerokich warstw ludności spod wpływu autorytetów instytucjonalnych, zwłaszcza tych, które głoszą normy pretendujące do powszechnej obowiązywalności. Deinstytucjonalizacja, pluralizacja i indywidualizacja wartości moralnych działają na rzecz osłabienia wszelkich autorytetów instytucjonalnych. W społeczeństwie polskim lat dziewięćdziesiątych dokonywała się gwałtowna zmiana autorytetów publicznych, zarówno osobowych, jak i instytucjonalnych, zarówno politycznych, jak i moralnych. Kwestionowano i odrzucano wiele tradycyjnych autorytetów i w znacznie mniejszym stopniu poszukiwano nowych. Wielu młodych ludzi twierdzi, że nie uznaje żadnych autorytetów czy wzorów osobowych. Spośród dawnych autorytetów ostał się w stanie niemal nienaruszonym jedynie autorytet Jana Pawła II. Dawne autorytety zostały zastąpione przez ekspertów i specjalistów. Jeżeli nawet Jan Paweł II jest najczęściej uznawanym autorytetem w społeczeństwie polskim, to poziom aprobaty tego autorytetu jest jednak zróżnicowany w poszczególnych środowiskach społecznych, zwłaszcza pod względem spełniania oczekiwań Papieża wobec rodaków, które to oczekiwania zawarte są w jego religijno-moralnym przesłaniu. W sposób skrótowy odzwierciedla tę sytuację powiedzenie: „Polacy kochają Papieża, ale go nie słuchają".

---

[32] E. Wnuk-Lipiński, [głos w dyskusji], w: *Kongres Kultury Polskiej 2000*, red. S. Bednarek, A. J. Omelaniuk, A. Tyszka, A. Zieliński, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław-Warszawa 2002, s. 77n.

[33] Tamże, s. 79.

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z października 2003 roku 65% badanych dorosłych Polaków zaliczyło siebie do ludzi, którzy znają treść papieskiego nauczania (15% – zdecydowanie tak, 50% – raczej tak), 31% – przyznało się, że nie zna papieskiego nauczania, a 4% to niezdecydowani w ocenie stanu swojej wiedzy w omawianej sprawie. Większość badanych uznała, że oczekiwania Papieża wobec rodaków nie są dla nich za trudne do spełnienia (19% – zdecydowanie nie za trudne, 48% – raczej nie za trudne). Prawie jedna czwarta badanych (23%) przyznaje się jednak do tego, że trudno im sprostać papieskim oczekiwaniom, a co dziesiąty respondent (10%) nie miał zdania w tej sprawie. Zdaniem ogółu badanych Polaków, trudności ze spełnianiem oczekiwań Papieża najrzadziej mają ludzie wierzący (tak uważa 21% badanych), częściej napotyka je młodzież (36%) i ogół społeczeństwa (37%), najczęściej zaś politycy sprawujący obecnie władzę (52%).

Zdecydowana większość respondentów (85%) zgodziła się z opinią, że Polacy wprawdzie kochają Papieża, lecz w życiu na ogół nie przestrzegają jego rad, zaleceń i wezwań. Zaledwie 11% badanych sprzeciwiało się takiej ocenie Polaków w odniesieniu do Papieża i jego nauczania (4% wybrało odpowiedź: „trudno powiedzieć"). Ta krytyczna ocena społeczeństwa nie koresponduje z opinią respondentów o sobie samych. Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z sierpnia 2002 roku większość Polaków zaliczyła siebie do osób, które w swoim życiu codziennym (w swoich poglądach, w stosunku do ludzi, do pracy) starają się kierować wskazówkami i nakazami Jana Pawła II: 17% – w sposób zdecydowany i 60% – z pewnym wahaniem („raczej tak")[34].

W badaniach zrealizowanych w roku 1997 wśród uczniów trzecich klas liceów ogólnokształcących Warszawy i okolicznych małych miast postawiono pytanie o stosunek do Papieża. W całej zbiorowości młodzieży 33,8% deklarowało pozytywny stosunek do Papieża i akceptowało bez zastrzeżeń wszystkie głoszone przez niego poglądy, 44,4% określiło swój stosunek do osoby Papieża jako pozytywny, ale nie w pełni zgadzało się z niektórymi jego poglądami, 10,8% zadeklarowało pozytywny stosunek do osoby Papieża, ale częste niezgadzanie się z jego poglądami, 1,7% miało pewne zastrzeżenia zarówno do samej osoby Papieża, jak i do niektórych jego poglądów, 2,4% wyraziło poważne zastrzeżenia zarówno do osoby Papieża, jak i do wielu wygłaszanych przez niego poglądów (6,9% badanych zadeklarowało brak zdania w tej kwestii lub nie wskazało żadnej odpowiedzi). Opinie chłopców i dziewcząt były bardzo zbliżone do siebie. Łącząc trzy pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik 89% aprobaty osoby Papieża, tylko co trzeci spośród

---

[34] Por. B. W c i ó r k a, *Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża* (Komunikat z badań CBOS; BS/158/2003), Warszawa 2003, s. 11-17.

badanych jednak nie miał żadnych zastrzeżeń do nauczania Jana Pawła II i w pełni je aprobował[35].

Komentator tych danych, K. Kiciński, zauważa: „Na pierwszy rzut oka jest to wynik zaskakujący w kraju o tak mocnej pozycji katolicyzmu, jak w Polsce, ale po pierwsze – w pytaniu nie mówi się o rodzaju poglądów głoszonych przez papieża, niektórzy respondenci mogli mieć więc na myśli poglądy niekoniecznie bezpośrednio związane z wiarą. Po drugie – z wielu wypowiedzi w wywiadach wynika, że przeważająca część badanych uczniów reprezentuje, jeśli można tak powiedzieć, mentalność nieautorytarną, tzn. uznając kogoś za wielki autorytet nie koniecznie muszą się z nim we wszystkim zgadzać. Jednocześnie niezgadzanie się z daną osobą w konkretnej sprawie, nie musi w przypadku wielu respondentów podważać jej ogólnej pozytywnej oceny[36].

W konkursie ogłoszonym przez Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne w roku szkolnym 2001-2002 pod hasłem „Złota Lista Autorytetów" gimnazjaliści mieli zaprezentować w dowolnej formie sylwetki od sześciu do dziesięciu osób cenionych lub podziwianych przez uczniów ich szkoły. Spośród czterystu dziewięćdziesięciu siedmiu szkół czterysta osiem umieściło na swojej „złotej liście" Jana Pawła II, drugie miejsce zajęła Matka Teresa z Kalkuty (wymieniło ją dwieście trzydzieści jeden szkół), a na miejscu trzecim znaleźli się członkowie najbliższej rodziny (wymieniło ich dwieście sześć szkół). Uzasadnieniem wyboru osoby Jana Pawła II była zdolność przebaczania, umiejętność słuchania i dialogu, ponadprzeciętna wiedza i skromność. Matkę Teresę postrzegano jako przykład wielkiej miłości i poświęcenia dla chorych i cierpiących[37].

Wśród młodzieży maturalnej ze szkół ogólnokształcących Zagłębia pod koniec lat dziewięćdziesiątych 18,3% badanych uznawało autorytet papieża Jana Pawła II we wszystkim, co mówi; 37,5% – w większości spraw, 23,8% – tylko w niektórych sprawach; 5,6% badanych zadeklarowało, że raczej nie uznaje autorytetu Papieża, 0,7% – że zdecydowanie go nie uznaje i 14,1% nie miało zdania w tej sprawie. Bardziej ufają Papieżowi dziewczęta niż chłopcy. Według oceny 2,8% badanych Jan Paweł II ma bardzo duży wpływ na młodzież, według 16,5% – duży, według 41,2% – średni, według 23,9% – mały, według 8,4% – bardzo mały, według 7,2% – żaden. Największym uznaniem młodzi darzą wiarę Papieża (33,4% badanych), następnie jego mądrość (27,3%), miłość bliźniego (17,0%) oraz poświęcenie (16,8%). Największą akceptację uzyskuje Jan Paweł II, gdy mówi o istnieniu i czci Boga (47,9%), pokoju na świecie (45,3%), miłości bliźniego (33,9%), wolności człowieka

---

[35] Por. H. Świda-Ziemba, *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW, Warszawa 2000, s. 354.

[36] K. Kiciński, *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, LTW, Warszawa 2001, s. 356.

[37] Por. A. Przecławska, *Młodzież i autorytety – refleksje na marginesie wyników badań*, w: *Autorytety polskie*, red. B. Gołębiowski, Stopka, Łomża 2002, s. 244.

(29,2%) oraz szacunku dla rodziców i starszych (24,1%). Najmniejsze uznanie budzą wypowiedzi Papieża na temat polityki, życia seksualnego oraz nauki i kultury[38].

Jeżeli nawet jest prawdą, że nauczanie moralne Jana Pawła II znajduje tylko częściowy oddźwięk w świadomości katolików, to jednak słusznie nazywa się go „Papieżem rodziny, nawet gdy jego wpływ w tej materii trudno jest precyzyjnie wymierzyć. Można się zgodzić ze stwierdzeniem, że „pontyfikat Jana Pawła II przyczynił się do zahamowania najbardziej autodestrukcyjnych tendencji w rodzinie, które pojawiły się wraz z «prorokami» «rewolucji seksualnej» w latach siedemdziesiątych[39]. Pomimo powszechnie deklarowanego zaufania do Jana Pawła II Polacy są dalecy od akceptowania in toto jego nauczania moralnego. Dość często przypisują własnemu sumieniu rangę ostatecznego autorytetu w sprawach moralnych. Uważają, że rozstrzygnięcie, co jest dobre a co złe, leży w kompetencjach jednostki, jej indywidualnego sumienia, nie musi wynikać z żadnych reguł narzuconych człowiekowi z zewnątrz. Świadczyć to może o daleko posuniętym kryzysie autorytetów instytucjonalnych, formalnych oraz o nadzwyczajnej promocji własnego „ja". Jan Paweł II funkcjonuje w społeczeństwie polskim bardziej jako autorytet symboliczny niż oddziałujący na postawy i zachowania codzienne swoich rodaków. Charyzmatyczna osobowość Jana Pawła II nie wystarcza, aby dotrzeć do wielu Polaków – mimo ich fascynacji symboliczną mocą wartości religijnych – i sprawić, by zmienili oni swoją świadomość i praktykę moralną. W latach dziewięćdziesiątych aprobata Papieża nie była już tak bezwarunkowa jak w latach osiemdziesiątych, a krytycyzm wobec Kościoła wyraźnie się pogłębił.

*

Kościół nie może być sprowadzany do roli „przedsiębiorstwa usług", przystosowującego się w pełni do oczekiwań i potrzeb swoich członków. „Na skutek zaniku ducha wiary także Kościół Chrystusa jest traktowany przez niektórych wyłącznie jako ziemskie stowarzyszenie, uzależnione od swobodnych decyzji jego członków. W takiej perspektywie to, co w danej chwili podoba się większości, staje się normą, do której należy się stosować. Misją Kościoła nie ma już być dążenie do urzeczywistnienia w historii woli Chrystusa, ale ma on jedynie ulegać zmiennym prądom nauczania pojedynczych ludzi[40]. Kościół, który chciałby widzieć siebie jedynie w wizerunku, jakiego dostarcza mu opinia pu-

---

[38] Por. P. B r a ń k a, *Religijność a percepcja Jana Pawła II przez młodzież*, Kuria Diecezjalna, Sosnowiec 2002, s. 108-153.

[39] *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia*, s. 45.

[40] *List Ojca Świętego do Episkopatu Austrii*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 17(1996) nr 1, s. 9.

bliczna, byłby uzależniony od swego odbitego obrazu i straciłby swoją ewangeliczną tożsamość. Korygowanie decyzji według wymagań opinii publicznej byłoby kapitulanctwem. Wyniki sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych dostarczają jednak ważnych „sygnałów ostrzegawczych" w odniesieniu do przemian religijnych i moralnych w społeczeństwie.

Omówione wybiórczo badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej zdają się wskazywać na oznaki słabnącej siły moralnej Kościoła. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że Kościół jest w różnorodny sposób włączony w życie społeczne i moralne narodu polskiego. Duża część społeczeństwa wiąże swoje oczekiwania duchowe z Kościołem, który w dalszym ciągu jest traktowany – w kategoriach ogólnych – jako nośnik systemu wartości i norm moralnych oraz jako zabezpieczenie przed wszechobecnym chaosem społeczno-moralnym. Zmiany w moralności, które w pewnych dziedzinach następują bardzo szybko, były już od dłuższego czasu antycypowane. Społeczeństwo polskie staje się coraz mniej podatne na moralne Magisterium Kościoła. Wzrasta liczba katolików, którzy w sprawach moralnych nie odwołują się do religijnych interpretacji tych kwestii. Kościół jednak pragnie rozwiązywać wielkie problemy moralne związane z małżeństwem i rodziną, nawołując do etycznego stylu życia. Wielu katolików nie przyjmuje w tych kwestiach optyki religijnej, a niektóre z nich chce rozwiązywać za pomocą techniki czy nawet chemii. W warunkach kształtowania się skrajnie subiektywistycznej świadomości i zrelatywizowanej moralności trudno jest upowszechniać obiektywne, obowiązujące wszystkich wartości i normy uniwersalne. Współczesny kontekst społeczno-kulturowy nie sprzyja kształtowaniu się wyraźnej świadomości w zakresie fundamentalnych zagadnień moralnych i nie ułatwia recepcji moralnego przesłania Kościoła w świadomości ludzi wierzących.

Przemiany świadomości religijnej i moralnej wskazują, że kryzys tradycyjnych wartości i norm przybiera groźne formy, przebiega w zróżnicowany sposób, ma charakter bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny. Kryzys wiary, w którym uczestniczy Kościół katolicki w Polsce, nie osiąga jeszcze punktu krytycznego, granic możliwości sterowania życiem religijnym i moralnym wiernych. Rozziew pomiędzy ogólnymi deklaracjami proreligijnymi a konkretnymi postawami wobec religii i moralności świadczy o tym, że zarysowuje się, zwłaszcza w młodym pokoleniu Polaków, sytuacja będąca swoistą anomalią odnoszącą się do grupy większościowej, która charakteryzuje się wzrastającą świadomością grupy mniejszościowej (o zubożonej aksjologicznie moralności). Znamienny jest szczególnie proces osłabiania standardów moralnych wśród tych, którzy utrzymują jeszcze mniej lub bardziej wyraźną więź z Kościołem w wymiarze rytualno-kultowym (poprzez praktyki religijne). Relatywizm moralny pojawia się nie tylko w przestrzeni niewiary, ale jest obecny także w postawach i zachowaniach ludzi wierzących i praktykujących.

Powiedzenie: „Polacy są religijni, ale mało moralni" lub: „młodzież jest religijna, ale ma swoją moralność", nawet jeżeli nie jest do końca prawdziwe, pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący rozziew pomiędzy powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących. Złudzeniem okazało się przekonanie, że po roku 1989 uda się nagle upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym. Wiele wskazuje na to, że wartości te nie stały się dominujące w kulturowym obiegu: nie weszły one z pewnością do praktycznego dyskursu politycznego i próbuje się je eliminować z życia społecznego. Wolność rozumiana uprzednio przede wszystkim w odniesieniach społecznych i narodowych (w sensie wyzwalania się z niesprawiedliwych struktur społecznych, czyli jako wolność polityczna), staje się coraz bardziej wolnością zindywidualizowaną, aż po granice wolności od wszystkiego i do wszystkiego.

W procesie przemian dokonujących się w moralności młodego i dorosłego pokolenia Polaków można dostrzec więcej zagrożeń niż szans. Jest to raczej proces odchodzenia od moralności zadekretowanej, ujawniający niechęć do szukania powszechnych zasad etycznych i moralnych kodyfikacji, niż kształtowanie autonomii moralnej, która równocześnie oznacza moralną odpowiedzialność. W przyzwalającym społeczeństwie sumienie indywidualne, pozbawione poczucia zobowiązania wobec nadrzędnych wartości moralnych, staje się naczelną, wręcz absolutną instancją normotwórczą, która nie odwołuje się do ogólnych powinności, lecz do czegoś, co jest moralnie nieokreślone. Sumienie, które według nauczania Kościoła stanowi nienaruszalny rdzeń tożsamości osoby, może być wówczas łatwo poddane ukrytym i nieświadomym formom uzależnienia, samousprawiedliwienia się i racjonalizacji.

Przemiany w orientacjach moralnych młodzieży i dorosłych członków społeczeństwa wskazują, że chodzi tu o coś więccj niż tylko pewne rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego, jak „twarde jądro" i „miękkie peryferie", to można powiedzieć, że zmiany w wartościach moralnych przesuwają się z peryferii do centrum. Wielu Polaków popada w moralną niepewność, a nawet w chaos. Tracą oni orientację w zakresie odróżniania dobra i zła, tego, co moralne, od tego, co niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają pojawienie się nowej fazy, w której następuje uwalnianie się spod moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. Uniwersum moralne Polaków nie tyle wskazuje na „upadek wartości dotychczasowych, ile raczej stanowi mieszaninę czy syntezę wartości tradycyjnych i nowoczesnych. W obecnej fazie przemian moralnych w Polsce mamy jednak do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych (kryzys moralny) niż z procesem transformacji wartości, rozumianym jako umacnianie się obiektywnego porządku i ładu moralnego.

Zmiany społeczno-kulturowe i społeczno-moralne dokonujące się w społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w świadomości zbiorowej młodzieży, są ważnym

wyzwaniem dla Kościoła. Wielu twierdzi, że stanowisko Kościoła w sprawach związanych z moralnością małżeńską i rodzinną „kosztuje" go utratę znacznego zaufania w wielu kręgach społecznych. Nie da się już dzisiaj utrzymać katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej sankcjami prawa kanonicznego. Kościół ostrzega jednak, że człowiek „uwolniony" z więzi rodzinnych, społecznych i moralnych staje się ofiarą nowej alienacji i jest narażony na różne formy dehumanizacji. Przedłużająca się anomia społeczna i moralna utrudnia stawanie się wartościową osobą w społeczeństwie i w Kościele. W tym kontekście ważne jest pytanie, jak eliminować, a przynajmniej osłabiać najdotkliwsze moralne skutki kryzysu, także te, które bezpośrednio lub pośrednio uderzają w rodzinę i w jej funkcje wychowawcze. Jak realizować wychowanie dzieci i młodzieży, mające podstawowe znaczenie dla misji Kościoła i dobra całego społeczeństwa? Dość upowszechnione są postawy, według których, jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest już, czy jest to dobre, czy złe, moralnie dopuszczalne czy moralnie niedopuszczalne. Pewne środowiska czy segmenty struktury społecznej są szczególnie nasycone tego rodzaju postawami instrumentalnymi (np. „robię to, co chcę"). Te subiektywistyczne i indywidualistyczne nastawienia są szczególnie widoczne w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej. Bez nauczania moralnego Jana Pawła II rodzinę polską dotknąłby jeszcze większy kryzys.

Ks. Janusz BALICKI

ZASADY POLITYKI RODZINNEJ W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II PODCZAS PIELGRZYMEK DO POLSKI

Wypowiedzi Jana Pawła II na temat rodziny jako podstawowej komórki społecznej, chociaż często oparte na refleksji teologicznej, mają głębokie uzasadnienie społeczne i humanistyczne. Odwołują się do podstawowego doświadczenia ludzkiej egzystencji, przypominają w nowy sposób odwieczną prawdę o niepodważalnej wartości rodziny w każdym czasie. W wystąpieniach Ojca Świętego obecne są nie tylko postulaty pod adresem polityki rodzinnej państwa, ale także apele do odpowiedzialności osób tworzących rodzinę.

Pierwszy raz w dziejach naszego kraju zmniejsza się liczba ludności z innych przyczyn niż wojny czy zmiany terytorialne. Następuje to z powodu malejącego przyrostu naturalnego. Od kilku już lat liczba urodzeń przewyższa jedynie nieznacznie liczbę zgonów. Proces ten będzie się pogłębiać. Według prognozy demograficznej Organizacji Narodów Zjednoczonych, liczba ludności Polski w roku 2025 zmniejszy się o dwa miliony, wynosić więc będzie niewiele ponad trzydzieści siedem milionów, a w ciągu następnych dwudziestu pięciu lat obniży się o dalsze pięć milionów, czyli w roku 2050 kraj nasz będzie miał tylko trzydzieści trzy miliony mieszkańców[1].

Te niekorzystne tendencje demograficzne, które nie tylko powodują ubytek ludności, ale także pogłębianie się nickorzystnej proporcji międzypokoleniowej, przejawiającej się w starzeniu się społeczeństwa, są sygnałem konieczności zwiększenia troski o politykę rodzinną.

Zadania tej polityki to nie tylko wspieranie funkcji prokreacyjnej rodziny, lecz przede wszystkim tworzenie możliwie najlepszych warunków do powstawania i rozwoju rodziny: zaspokajanie jej bytowych i duchowych potrzeb, pomoc w wypełnianiu funkcji wychowawczych, zapewnienie równego startu zawodowego, tworzenie kobietom warunków do łączenia obowiązków rodzinnych i zawodowych. To, w jakim stopniu zadania te są realizowane przez państwo, ma pośredni wpływ na liczbę dzieci w rodzinie.

O charakterze polityki rodzinnej decyduje – poza kondycją materialną państwa i modelem polityki społecznej – wizja samej rodziny i przekonanie o jej niewymiernej wartości dla społeczeństwa. Zadaniem niniejszego artykułu

---

[1] Zob. Department of Economic and Social Affairs, UN Population Division, *World Population 2002*, United Nations, New York 2003.

jest próba odtworzenia wizji rodziny, która leżała u podstaw nauczania Jana Pawła II na temat roli rodziny w społeczeństwie i państwie podczas jego pielgrzymek do Polski.

PRZEMIANY W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE W POLSCE

Struktura rodziny w świecie podlega zmianom na skutek wzrastającego uprzemysłowienia i rozwoju społecznego. Tradycyjnie jej podstawą było małżeństwo, obecnie jednak w wielu krajach rozwiniętych wskaźnik zawieranych małżeństw znacznie się obniżył na rzecz kohabitacji, wzrosła też liczba urodzeń pozamałżeńskich i rozwodów. W Polsce również następują zmiany postaw wobec rodziny, chociaż nie tak gwałtownie jak w innych krajach. Dość powszechnie obserwuje się jeszcze akceptację instytucji małżeństwa, ale wysokie bezrobocie, dyskryminacja kobiet na rynku pracy, ich dążenie do uzyskania wyższego statusu zawodowego oraz rosnące koszty kształcenia dzieci powodują, że kobiety i mężczyźni zwlekają z zawarciem małżeństwa, a także opóźniają decyzje prokreacyjne.

W roku 2002 zawarto 191,9 tysiąca małżeństw (w roku 1995 – 207,7 tys.), chociaż w wiek małżeński wkroczył wyż demograficzny początku lat osiemdziesiątych. Wzrosła liczba rozwodów; rozpadło się 45,4 tysiąca małżeństw (w roku 1995 – 38,1 tys.). Urodziło się tylko 353,8 tysiąca dzieci (w roku 1995 – 433,1 tys.), czyli niewiele mniej niż było zgonów (359,5 tys.)[2].

Narodowy Spis Powszechny dostarcza informacji, że od poprzedniego Spisu, przeprowadzonego w roku 1988, liczba małżeństw z dziećmi zmniejszyła się z 6323,2 tysiąca do 5869,8 tysiąca w roku 2002. Młodzi ludzie zwlekają z zakładaniem rodziny ze względu na trudną sytuację społeczno-gospodarczą kraju, szczególnie wysokie w tej grupie wiekowej bezrobocie, niepewność co do ciągłości zatrudnienia i ze względu na niskie zarobki. Równolegle zwiększa się liczba tak zwanych związków partnerskich. W roku 2002 stwierdzono istnienie 197,4 tysiąca takich par, z tego 75% mieszkała w miastach, a reszta na wsiach. Większość z nich (56,1%) miała dzieci. Wzrosła też liczba małżeństw bez dzieci – z 2329,1 tysiąca w roku 1988 do 2456,5 tysiąca w roku 2002, to znaczy o 5,5%; z tego w miastach o 194,1 tysiąca (wzrost o 13,7%). Zwiększyła się liczba samotnych matek: z 1395,6 tysiąca w roku 1988 do 1798,3 tysiąca w roku 2002, to znaczy o 402,7 tysiąca (wzrost o 28,8%).

Według Narodowego Spisu Powszechnego z roku 1988 mieliśmy 1573,8 tysiąca rodzin niepełnych. Po czternastu latach ich liczba wzrosła do 2030,1

[2] Zob. *Mały rocznik statystyczny*, GUS, Warszawa 2003.

tysiąca, czyli zwiększyła się o 456,3 tysiąca (to znaczy o 28,9%). Zdecydowana większość rodzin niepełnych (68,7%) mieszka w miastach[3].

Powyższe dane dowodzą, jak bardzo nauczanie Ojca Świętego pozostaje aktualne i potrzebne dla kształtowania właściwej polityki rodzinnej.

RODZINA JAKO PODSTAWOWA KOMÓRKA SPOŁECZNA

W swoich wystąpieniach Jan Paweł II często odnosił się do zagadnień małżeństwa i rodziny. Już w czasie pierwszej wizyty w Polsce w roku 1979 w homilii podczas Mszy świętej w Nowym Targu przypomniał, że rodzina jest podstawową komórką życia społecznego i podstawową ludzką wspólnotą. Papież mocno podkreślał, że od tego, jaka jest rodzina, zależy to, jaki jest naród, gdyż składa się on z jednostek przychodzących na świat i wzrastających w rodzinie[4].

Istnienie rodziny zależy od trwałości związku małżeńskiego, dlatego Papież zdecydowanie podkreśla konieczność akceptacji nierozerwalności małżeństwa jako podstawy rodziny. Uzasadnia to najpierw w sposób teologiczny: „Jedność [rodziny] bierze początek w sakramencie małżeństwa, w owych uroczystych ślubach, którymi wiążą się z sobą mężczyzna i kobieta na całe życie, powtarzając sakramentalne: «a iż cię nie opuszczę aż do śmierci»"[5]. W Szczecinie w roku 1987 Ojciec Święty wskazał na podobieństwo przysięgi małżeńskiej do słów Chrystusa: „do końca [...] umiłował" (J 13, 1). Dodał jednak, że aby sprostać treści tej przysięgi, małżonkowie muszą „Chrystusową miłość – poniekąd – uczynić swoją"[6].

Argumentację teologiczną za nierozerwalnością małżeństwa Papież uzupełniał argumentacją społeczną. Odwoływał się do przykładów z życia, do krzywd, jakie wyrządza współmałżonkom i dzieciom rozpad rodziny, spowodowany egoistycznym rozumieniem prawa do życia, do szczęścia i samorealizacji. „Trzeba, by mówiły o tym zdradzone, opuszczone i porzucone żony, by mówili porzuceni mężowie. By mówiły o tym pozbawione prawdziwej miłości, ranione u początku życia w swej osobowości i skazane na duchowe kalectwo dzieci, dzieci oddawane ustawowo instytucjom zastępczym – ale... jaki dom dziecka

---

[3] Por. *Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań. Powszechny Spis Rolny 2002. Gospodarstwa domowe i rodziny*, GUS, Warszawa 2003, s. 28-30.

[4] Zob. Jan Paweł II, *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Homilia podczas Mszy św., Nowy Targ, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 686-688.

[5] Tenże, *Wspominając św. Jadwigę z Trzebnicy, zapraszam do pojednania między narodami* (Homilia podczas Mszy św., Jasna Góra, 5 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 651.

[6] Tenże, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Homilia podczas Mszy św., Szczecin, Jasne Błonia, 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 25.

może zastąpić prawdziwą rodzinę? Trzeba upowszechnić głos ofiar – ofiar egoizmu i «mody»; permisywizmu i relatywizmu moralnego"[7].

Chociaż sytuacja w Polsce w odniesieniu do rozwodów na początku lat dziewięćdziesiątych była – i obecnie jest – znacznie lepsza niż w innych krajach, to – jak podkreśla Papież – „za cyframi [...], za analizami i opisami stoi [...] zawsze żywy człowiek, tragedia jego serca, jego życia, tragedia jego powołania"[8]. Wcześniej, w Szczecinie, ostrzegał państwo przed dopuszczeniem do „«rozchwiania» tej «małej» wspólnoty, może słabej, może niewystarczającej, która jednak jest u korzenia wszystkich wspólnot, ażeby całe życie społeczne i narodowe nie doznało strat i szkód niepowetowanych"[9].

Ojciec Święty już podczas pielgrzymki w roku 1983 podkreślał, że „rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą miłości społecznej"[10], a jeśli panuje w niej wzajemna miłość, jest także ostoją dla jednostki „pośród wszystkich niszczycielskich prądów i bolesnych doświadczeń"[11]. Aby jednak rodzice mogli sprostać obowiązkowi należytego wychowania dzieci, sami muszą dbać o swój poziom moralny („sami też wciąż muszą się wychowywać, ażeby wychowywać"[12]). Tylko pod takim warunkiem, przy godnej postawie wewnętrznej, proces wychowania może być owocny. Według Papieża, to wychowanie ma „podstawowe znaczenie dla przyszłości całego narodu", a nawet dla „polskiej racji stanu!"[13].

W czasie pielgrzymki w roku 1999 Papież, odnosząc się do zmian obyczajowych w polskim społeczeństwie, a zwłaszcza do lekceważenia norm moralnych dotyczących etyki seksualnej, apelował, aby „rodzina stanęła zdecydowanie w obronie czystości swoich progów domowych"[14]. Szczególnie zalecał, aby chronić dzieci przed demoralizacją, a także podkreślał fakt, że od tego, czy w rodzinach będą postrzegane normy moralne, zależy moralne zdrowie narodu.

W Łowiczu w roku 1999 Ojciec Święty przypomniał, że „rodzina nie może pozostać sama w tym odpowiedzialnym obowiązku wychowania. Potrzebuje

---

[7] Tamże, s. 26.

[8] T e n ż e, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 5, s. 32.

[9] T e n ż e, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego*, s. 26.

[10] T e n ż e, *Przyjmijcie od waszego rodaka i następcy Piotra Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości społecznej* (Homilia podczas nabożeństwa maryjnego, Katowice, 20 VI 1983), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 4(1983) numer nadzwyczajny 2, s. 5.

[11] Tamże.

[12] T e n ż e, *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św., Wrocław, 21 VI 1983), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 4(1983) numer nadzwyczajny 2, s. 7.

[13] Tamże.

[14] T e n ż e, *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga* (Homilia podczas Mszy św., Sandomierz, 12 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 67.

pomocy i oczekuje jej ze strony Kościoła i państwa"[15]. Zgodnie z zasadą pomocniczości, „chodzi tu nie o wyręczanie rodziny w jej obowiązkach, ale o harmonijne zjednoczenie wszystkich w tym wielkim zadaniu"[16].

W przemówieniu do Konferencji Episkopatu Polski w roku 1999 Papież nawoływał do „harmonijnego współdziałania rodziny, Kościoła, szkoły, samorządu i państwa, aby oddalić od młodych te zagrożenia, jakie niesie ze sobą współczesna cywilizacja konsumpcyjna"[17]. Kolejny raz podkreślił, że „bez zdrowych i silnych rodzin społeczeństwo i naród upada"[18]. Jego zdaniem, trwałość i jedność rodziny są dziś poważnie zagrożone, dlatego we współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli należy tworzyć warunki sprzyjające umacnianiu rodziny[19].

Podczas tej samej pielgrzymki w czasie spotkania z wiernymi w Starym Sączu Ojciec Święty przypomniał słowa, które napisał w *Liście do Rodzin*: „«Poprzez rodzinę toczą się dzieje człowieka, dzieje zbawienia ludzkości. Rodzina znajduje się pośrodku tego wielkiego zmagania pomiędzy dobrem a złem, między życiem a śmiercią, między miłością a wszystkim, co jest jej przeciwieństwem [...]»"[20].

Jak można zauważyć, powyższe wypowiedzi Jana Pawła II na temat rodziny jako podstawowej komórki społecznej, chociaż często oparte na refleksji teologicznej, mają głębokie uzasadnienie społeczne i humanistyczne. Odwołują się do podstawowego doświadczenia ludzkiej egzystencji, przypominają w nowy sposób odwieczną prawdę o niepodważalnej wartości rodziny w każdym czasie. W wystąpieniach Ojca Świętego obecne są nie tylko postulaty pod adresem polityki rodzinnej państwa, ale także apele do odpowiedzialności osób tworzących rodzinę.

MACIERZYŃSTWO I PRACA ZAWODOWA KOBIET

Jednym z najtrudniejszych problemów w polityce rodzinnej jest znalezienie sposobu umożliwiającego kobietom godzenie macierzyństwa z pracą zawodową. W swoim nauczaniu skierowanym do Polaków Ojciec Święty wielokrotnie podkreślał wartość macierzyństwa, odwoływał się do polskiej tradycji, do cza-

---

[15] T e n ż e, *Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie* (Homilia podczas Mszy św., Łowicz, 14 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 90.

[16] Tamże.

[17] T e n ż e, *Służcie Ewangelii Chrystusa, aby nieść nadzieję światu* (Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa, 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 60.

[18] Tamże.

[19] Por. tamże.

[20] T e n ż e, *Nie lękajcie się być świętymi* (Homilia podczas Mszy św., Stary Sącz, 16 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 107.

sów, gdy kobiety pełniły ważne role patriotyczne – do symbolu Matki Polki, dzięki której naród polski przetrwał w okresie zaborów. W czasie pierwszej pielgrzymki do kraju w roku 1979, nawiązując do depeszy z Paryża, przysłanej prymasowi Wyszyńskiemu przez pewną kobietę, dzielącą się z nim radością z urodzenia dziecka, Papież powiedział w Gnieźnie: „Pragnę temu człowiekowi nowo narodzonemu z matki Polki w Paryżu położyć krzyżyk na czole i pragnę równocześnie tu, na tym miejscu, oddać hołd polskiej matce, oddać hołd polskiej kobiecie w wymiarach Tysiąclecia!”[21]. Hołdem złożonym w imieniu wspólnej Matki-Ojczyzny polskim matkom było też jego nawiązanie do źródłosłowu „Gniezno” – „gniazdo”, kolebka narodu. Podkreślił w nim, że „gdyby nie było tego macierzyństwa fizycznego czy duchowego, nie byłoby gniazda, nie byłoby kolebki, nie byłoby rodziny, nie byłoby narodu! Uczyńmy wszystko, ażeby w najwyższym poszanowaniu była kobieta na ziemi polskiej, ażeby w najwyższym poszanowaniu było macierzyństwo na ziemi polskiej!”[22].

Podkreślanie wartości macierzyństwa nie jest przychylnie odbierane przez środowiska feministyczne, które sądzą, że godzi to w równość kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Papież uważa jednak, iż posługa Kościoła wobec rodziny, poczynając od zarania naszej historii, wytworzyła nie tylko „znakomity model rodziny”, ale także „obyczajowość naznaczoną wielkim szacunkiem dla godności kobiety”[23].

Jan Paweł II w czasie swoich wystąpień w Polsce dużo uwagi poświęcił macierzyństwu w kontekście pracy zawodowej kobiet. Problem ten podniósł już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, kiedy władze prowadziły politykę ukierunkowaną na aktywizację zawodową kobiet. Papież wykazywał, że niskie zarobki mężów zmuszają kobiety do podjęcia pracy, bo z jednej pensji rodzina nie może się utrzymać.

W roku 1979 w Częstochowie w czasie Mszy świętej dla pielgrzymów z Górnego Śląska i z Zagłębia Ojciec Święty mówił o sensie pracy. Jego zdaniem, praca umożliwia najmniejszej ludzkiej wspólnocie, jaką jest rodzina, znalezienie środków potrzebnych do jej zawiązania, istnienia i utrzymania. Macierzyństwo winno być traktowane jako „wielki cel i wielkie zadanie samo dla siebie. Łączy się bowiem z nim inna, wielka praca, w której nikt matki rodzącej, karmiącej, wychowującej nie zastąpi. Nic też nie zastąpi serca matki w domu, serca, które zawsze tam jest, zawsze tam czeka. Prawdziwe poszanowanie pracy niesie z sobą należną cześć dla macierzyństwa, a nigdy inaczej”[24].

---

[21] Tenże, *O godność kobiety i matki polskiej* (Słowo do wiernych, Gniezno, Wzgórze Lecha, 3 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 613.

[22] Tamże, s. 613n.

[23] Tenże, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego*, s. 25.

[24] Tenże, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy* (Homilia podczas Mszy św., Częstochowa, 6 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 671.

Kilka lat później, w roku 1987, Ojciec Święty wrócił do tego trudnego i aktualnego zagadnienia podczas spotkania z włókniarkami w Łodzi. Podkreślił tam, że jeśli założymy, że „«nie [...] człowiek dla pracy, ale praca dla człowieka», to ten humanistyczny aksjomat musi być w sposób szczególny brany pod uwagę, gdy chodzi o pracę zawodową kobiet”[25]. Odwoływał się przy tym do powszechnego doświadczenia, że to kobieta „jest nade wszystko sercem wspólnoty rodzinnej. Ona daje życie – i ona też pierwsza wychowuje. Oczywiście wspomagana przez męża i dzieląca z nim systematycznie cały zakres powinności rodzicielskich i wychowawczych. Jednakże – wiadomo, że organizm ludzki przestaje żyć, gdy zabraknie pracy serca. Analogia jest dość przejrzysta. Nie może zabraknąć w rodzinie tej, która jest sercem rodziny”[26].

W kontekście powyższych rozważań Ojciec Święty stawia – nasuwające się spontanicznie – pytanie: „Czy to znaczy, że kobieta nie powinna pracować zawodowo?”[27]. Jednoznacznej odpowiedzi jednak nie udzielił. Zwrócił jedynie uwagę na fakt, że nauka społeczna Kościoła przede wszystkim wysuwa żądanie, aby to wszystko, co kobieta robi w domu jako matka i wychowawczyni, było w pełni doceniane i traktowane jako praca. Bo – podkreślił Papież – jest to wielka praca, która nie może być społecznie deprecjonowana, lecz powinna być stale dowartościowywana, jeśli społeczeństwo nie ma działać na własną szkodę. Natomiast „praca zawodowa kobiet musi być traktowana wszędzie i zawsze z wyraźnym odniesieniem do tego, co wynika z powołania kobiety jako żony i matki w rodzinie”[28].

Jan Paweł II stwierdził, że naturalne posłannictwo kobiety-matki nie jest doceniane. Obecnie większe znaczenie przypisuje się jej pozycji społeczno-zawodowej. Pracę zawodową kobiet traktuje się jako jedyną drogę awansu społecznego, a oddanie się bez reszty sprawom rodziny i wychowaniu dzieci bywa uważane za rezygnację z rozwoju własnej osobowości lub nawet za przejaw zacofania[29].

Papież zgadza się z faktem, że równa godność i równa odpowiedzialność małżonków w pełni usprawiedliwiają dostęp kobiety do pracy zawodowej poza domem czy do piastowania urzędów publicznych. Domaga się jednak ponadto od społeczeństwa szczególnego uznania dla zadań macierzyńskich i rodzinnych, ponieważ są one wartością nadrzędną wobec innych funkcji, które kobieta może podejmować. Jego zdaniem konieczne jest, aby przede wszystkim zachowano podstawową więź pomiędzy pracą a rodziną, owo „«pierwotne i niezby-

---

[25] T e n ż e, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek z zakładów „Uniontex”, Łódź, 13 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 13.

[26] Tamże.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

[29] Por. tamże, s. 14.

walne znaczenie pracy dla domu i wychowania dzieci» (*Familiaris consortio*, nr 23)"[30].

Akceptując prawo dostępu kobiety do pracy zawodowej i piastowania na równi z mężczyzną różnych funkcji w społeczeństwie, Jan Paweł II podkreślił obowiązek zadbania o stworzenie takich struktur pracy i takich warunków życia, w jakich kobiety zamężne i matki nie będą zmuszane do podejmowania pracy poza domem. Jest to konieczne ze względu na fakt, że – jak to ujął Papież – „macierzyńskiego trudu potrzebują szczególnie dzieci, aby mogły rozwijać się jako osoby odpowiedzialne, religijnie i moralnie dojrzałe oraz psychicznie zrównoważone"[31]. Dobro rodziny jest tak ważne, że domaga się dowartościowania zadań macierzyńskich w instytucjach propagujących awans społeczny kobiety, zakładających konieczność podejmowania pracy zarobkowej poza domem[32].

Do tematu pracy zawodowej kobiet Ojciec Święty nawiązał również w roku 1987 podczas wizyty w Szczecinie: „Natura i posłannictwo rodziny stanowi najbardziej odpowiedzialną służbę społeczną, a zatem rodziny mają prawo do takich warunków bytowych, które by im gwarantowały odpowiadający ich godności poziom życia i właściwy rozwój. Chodzi tutaj o słuszne wynagrodzenie za pracę. Chodzi o dach nad głową, o mieszkanie, poczynając od młodych małżeństw i rodzin dopiero się zawiązujących"[33]. Papież przypomniał też swoje wcześniejsze stwierdzenie dotyczące relacji między pracą a rodziną: „«Rodzina jest bowiem równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy, i jest zarazem pierwszą wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka» (*Laborem exercens*, nr 10)"[34]. W wymiarze społeczno-ekonomicznym dla rodziny ważna jest zarówno stała poprawa warunków jej życia, jak i sprawiedliwe traktowanie roli kobiety jako matki, tak, aby względy ekonomiczne nie zmuszały jej do podejmowania pracy zarobkowej poza domem, kosztem jej niezastąpionych obowiązków rodzinnych[35].

Zagadnienie godzenia macierzyństwa z pracą zawodową i awansem społecznym stanowi problem państw rozwiniętych[36]. Powyższe wypowiedzi Papie-

---

[30] Tamże.

[31] Tamże.

[32] Por. tamże.

[33] Tenże, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego*, s. 26.

[34] Tamże.

[35] Por. tamże.

[36] Pokazuje go m.in. Janne H. Matlary, profesor nauk społecznych na Uniwersytecie w Oslo, minister spraw zagranicznych Norwegii w latach 1997-2000, członek Papieskiej Rady Iustitia et Pax, matka czworga dzieci. Pisze ona m.in.: „Jako kobieta powinnam czuć się swobodnie w zgodzie z samą sobą w każdej pracy, do której mam kwalifikacje. Jako kobieta nigdy nie powinnam być zmuszona do dokonywania wyboru między macierzyństwem i karierą, co więcej, z tego względu, że jestem matką, powinnam tym bardziej być ceniona w pracy i polityce. Nigdy nie powinnam być zmuszona do naśladowania mężczyzn, aby dostać pracę, ani do zatajenia faktu, że jestem matką.

ża na temat pracy kobiet w kontekście ich powołania macierzyńskiego nabierają szczególnej aktualności obecnie w Polsce, gdzie nadwyżka rąk do pracy powoduje, że pracodawcy otwarcie stosują dyskryminującą politykę wobec kobiet, warunkując ich zatrudnienie rezygnacją z macierzyństwa.

OCHRONA POCZĘTEGO ŻYCIA

Temat ochrony poczętego życia Jan Paweł II poruszył w czasie swojej pierwszej wizyty w Polsce, kiedy obowiązywała jeszcze ustawa z roku 1956, dopuszczająca przerywanie ciąży ze względów społecznych. Przemawiając podczas posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski, Papież powiedział: „Trzeba chronić małżeństwa i rodziny przed grzechem, przed ciężkim grzechem wobec poczynającego się życia [...] okoliczności tego grzechu obciążają całą moralność społeczną, a jego skutki zagrażają przyszłości narodu"[37]. W Nowym Targu w roku 1979 w argumentacji za koniecznością prawnej ochrony poczętego dziecka odwołał się właśnie do racji społeczno-moralnych: „Jeśli się naruszy prawo człowieka do życia w tym momencie, w którym poczyna się on jako człowiek pod sercem matki, godzi się pośrednio w cały ład moralny, który służy zabezpieczeniu nienaruszalnych dóbr człowieka. Życie jest pierwszym wśród tych dóbr. Kościół broni prawa do życia nie tylko z uwagi na majestat Stwórcy, który jest tego życia pierwszym Dawcą, ale równocześnie ze względu na podstawowe dobro człowieka"[38]. W roku 1991 w Radomiu Ojciec Święty wrócił do tego tematu, pytając retorycznie: „Czy jest taka ludzka instancja, czy jest taki parlament, który ma prawo zalegalizować zabójstwo niewinnej i bezbronnej ludzkiej istoty?"[39].

W wypowiedziach Papieża przewija się też wątek społecznej odpowiedzialności za życie każdego człowieka, stąd jego żądanie zwiększenia społecznej opieki nie tylko nad dzieckiem poczętym, ale również nad jego rodzicami, zwłaszcza nad matką, szczególnie w sytuacji, gdy urodzenie dziecka stawia ich wobec kłopotów i trudności, które w ich przekonaniu są ponad ich siły. Apel swój Jan Paweł II kieruje do szeroko pojętego adresata, zachęcając zarówno do troski wyrażonej w „spontanicznych ludzkich postawach i działa-

---

Moje kobiece cechy czynią mnie silną, natomiast naśladowanie mężczyzn osłabia mnie, ponieważ nie jestem naprawdę sobą". J. H. Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, tłum. M. Ratajczak, „W drodze", Poznań 2000, s. 26.

[37] Jan Paweł II, *Znamienna jedność biskupów polskich uznanym źródłem duchowej mocy* (Przemówienie do Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, Jasna Góra, 5 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 643.

[38] Tenże, *Prawo człowieka do pracy i do ziemi*, s. 688.

[39] Tenże, *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 5, s. 35.

niach, jak też w tworzeniu instytucjonalnych form pomocy dla tych rodziców poczętego dziecka, których sytuacja jest szczególnie trudna"[40].

Zdaniem Ojca Świętego najgłębsza przyczyna przerwania ciąży tkwi w postawie rodziców wobec dziecka poczętego. Podkreśla więc, że bez względu na to, czy dziecko było chciane, czy nie, „nigdy nie jest intruzem ani agresorem. Jest ludzką osobą, zatem ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie, choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia". Dodał przy tym, że „świat zmieniłby się w koszmar, gdyby małżonkowie znajdujący się w trudnościach materialnych widzieli w swoim poczętym dziecku tylko ciężar i zagrożenie dla swojej stabilizacji; gdyby z kolei małżonkowie dobrze sytuowani widzieli w dziecku niepotrzebny a kosztowny dodatek życiowy. Znaczyłoby to bowiem, że miłość już się nie liczy w ludzkim życiu. Znaczyłoby to, że zupełnie zapomniana została wielka godność człowieka, jego prawdziwe powołanie i jego ostateczne przeznaczenie"[41].

Ponieważ pielgrzymka w roku 1991 zbiegła się z inicjatywą ustawodawczą posłów, mającą na celu zmianę ustawy aborcyjnej z roku 1956, Jan Paweł II, przemawiając do członków parlamentu, podkreślił, że pierwszym prawem każdego człowieka jest prawo do życia. Dodał przy tym, że także niektórzy zagorzali przeciwnicy Kościoła przyznają, że jak długo nie zmieni się postawy wobec prawa do życia człowieka nienarodzonego, tak długo nie można mówić o realizacji wszystkich pozostałych praw człowieka[42].

Zdaniem Papieża, nawet jeżeli same kobiety, zwłaszcza międzynarodowy ruch feministyczny, opowiadają się za dopuszczalnością przerywania ciąży, to nie przestaje ono być aktem, który w gruncie rzeczy krzywdzi kobietę. Aborcja godzi także w dobro wspólne całego narodu, w jego zdrowie moralne i fizyczne[43].

Najważniejszy argument, do którego Papież odwołał się w Kaliszu w roku 1997, w sanktuarium św. Józefa, to fakt, że życie ludzkie jest nienaruszalną wartością i stanowi podstawę niepowtarzalnej godności człowieka[44]. Przypomniał również, że prawo do życia nie jest jedynie kwestią światopoglądu ani prawem religijnym, lecz że jest ono prawem człowieka. Najbardziej podstawowym prawem człowieka! Zakaz: „Nie będziesz zabijał!" (Wj 20, 13), będąc przykazaniem w Dekalogu, jest zarazem fundamentalną zasadą i normą kodeksu moralności, wpisanego w sumienie każdego człowieka. Dlatego: „miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową, obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia. Cywilizacja, która odrzuca bezbronnych, zasługuje na

---

[40] Tamże, s. 36.

[41] T e n ż e, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?*, s. 32.

[42] Zob. t e n ż e, *Pierwszym prawem człowieka jest prawo do życia* (Przemówienie do parlamentarzystów, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 22.

[43] Por. tamże.

[44] Zob. t e n ż e, *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św., Kalisz, 4 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 34-36.

miano barbarzyńskiej. Choćby nawet miała wielkie osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne, naukowe"[45].

W sanktuarium w Kaliszu Ojciec Święty przytoczył także obszerne cytaty z przemówień Matki Teresy z Kalkuty, na przykład jej stwierdzenie, że „największym niebezpieczeństwem zagrażającym pokojowi jest dzisiaj aborcja. Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, cóż może powstrzymać ciebie i mnie, byśmy się wzajemnie nie pozabijali?"[46].

Podsumowaniem wystąpień Ojca Świętego na temat ochrony poczętego życia ludzkiego może być stwierdzenie, że „dziecko jest najpiękniejszym darem dla rodziny, dla narodu"[47]. Papież zwraca się przeto do wszystkich rodaków, bez względu na ich przekonania religijne, wzywając do solidarności z życiem i przypominając, że: „«naród, który zabija własne dzieci, staje się narodem bez przyszłości»"[48].

Mimo że obowiązująca obecnie w Polsce ustawa z roku 1993 nie zezwala na dokonywanie aborcji ze względów społecznych, to nie wpłynęła ona na zahamowanie spadku urodzeń[49]. Zwolennicy prawnej dopuszczalności przerywania ciąży uważają, że fakt ten świadczy o rozbudowanym podziemiu aborcyjnym, natomiast ruchy pro-life kwestionują tego rodzaju przypuszczenia. Niezależnie od tego trzeba stwierdzić, że i w tym wypadku nauczanie Jana Pawła II o świętości i nienaruszalności ludzkiego życia jest aktualne i potrzebne. Jeśli nawet prawo zakazujące przerywania ciąży nie było w stanie zahamować spadku urodzeń w Polsce, to można sobie wyobrazić, jakby ten spadek następował przy braku takiego prawa. Badania naszego społeczeństwa wskazują jednak na ciągły wzrost szacunku dla życia od momentu jego poczęcia, a do przekonania tego z pewnością przyczyniły się papieskie wizyty w Polsce.

*

Kościół po drugiej wojnie światowej był zatroskany sprawami ludnościowymi, czego wyraz można znaleźć w kazaniach prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego czy w memoriałach Episkopatu Polski do rządu w latach 1970, 1977 i 1978[50]. Nauczanie Jana Pawła II na temat rodziny podczas jego pielgrzymek do Polski w latach 1979-2002 wpisuje się w ten nurt troski o naród. Ojciec

---

[45] Tamże, s. 35.

[46] Tamże.

[47] Tamże.

[48] Tamże.

[49] Zob. *Ustawa z 7 I 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. nr 17, poz. 78.

[50] Zob. J. Auleytner, *Polityka społeczna. Teoria a praktyka*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Warszawa 1997, s. 187-191.

Święty wielokrotnie porusza problemy, z którymi zmaga się polska rodzina, apelując do władz o traktowanie jej jako najważniejszej komórki społecznej, jako podstawy życia społecznego i wychowania obywatelskiego. Papież nie zajmuje się wprawdzie zagadnieniami ściśle demograficznymi, ale wskazuje na fundamenty takiej polityki rodzinnej, jaka może zahamować proces kryzysu demograficznego. Zasady, na których proponuje państwu oparcie polityki rodzinnej, można sprowadzić do następujących punktów: 1. Rodzina to podstawowa komórka społeczna, od której zależy istnienie oraz kondycja fizyczna i duchowa jednostki i narodu. Rodzina nie może być pozostawiona samej sobie, państwo i instytucje społeczne mają obowiązek otaczać ją opieką. 2. Małżeństwo jest podstawą istnienia rodziny, dlatego powinno być związkiem trwałym. Dziecko potrzebuje do swojego rozwoju dwojga rodziców. 3. Macierzyństwo stanowi wartość nieporównywalną z funkcjami społecznymi, jakie może pełnić kobieta. Praca nie powinna być przeszkodą w realizacji macierzyństwa. 4. Niepodważalna wartość życia na każdym etapie jego rozwoju oraz nieporównywalna wyższość jego wartości nad dobrami materialnymi są podstawą prawną ochrony dziecka poczętego.

Pierwsza z wymienionych zasad jest powszechnie przyjmowana i wymieniana w różnych dokumentach krajowych i międzynarodowych, jednak w nauczaniu Papieża występuje ona w ścisłym związku z pozostałymi zasadami: nierozerwalnością małżeństwa, niepowtarzalną wartością macierzyństwa i świętością życia.

Jak już powiedziano na wstępie, kierunek polityki rodzinnej zależy nie tylko od kondycji finansowej państwa, modelu polityki społecznej, ale także od samej wizji rodziny przyjmowanej przez osoby, które odpowiedzialne są za kształtowanie polityki państwa. Dowodzi tego historia prób budowania polityki rodzinnej czy też tak zwanej polityki prorodzinnej w latach dziewięćdziesiątych i rozbieżności na tym tle między prawicowymi a lewicowymi ugrupowaniami politycznymi. O polityce antyrodzinnej świadczy nie tylko odejście rządu lewicowego (wyłonionego po wyborach w roku 2001) od pronatalistycznych rozwiązań w polityce rodzinnej (realizowanej poprzez formułę świadczeń i urlopów macierzyńskich), ale także likwidacja Sejmowej Komisji do spraw Rodziny oraz zastąpienie funkcji Pełnomocnika Rządu do spraw Rodziny funkcją Pełnomocnika Rządu do spraw Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn. O antyrodzinnej postawie obecnej władzy świadczą również podejmowane pod koniec roku 2003 próby zmiany ustawy o ochronie dziecka poczętego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz próby legalizacji konkubinatu i związków homoseksualnych.

Ponad podziałami światopoglądowymi powinna jednak istnieć współpraca wszystkich czynników społecznych i ugrupowań politycznych oraz Kościoła w naszej ojczyźnie w sprawach dotyczących rodziny, szczególnie teraz, wobec wyzwań, które niosą obecne trendy demograficzne. Nauczanie Jana Pawła II na temat rodziny jest fundamentem, na którym nasza ojczyzna może budować swoją przyszłość i powinna to czynić.

„BĘDZIESZ MIŁOWAŁ...”
WOBEC PRZYKAZAŃ – BLIŹNIEGO – STWÓRCY

Paweł ZUCHNIEWICZ

TRUDNE SŁOWA JANA PAWŁA II DO RODAKÓW

Doskonale wiemy, że papieska pielgrzymka była swoistym katalizatorem, który doprowadził do odzyskania przez Polskę suwerenności politycznej. O jej wpływie na odrodzenie się Polaków, na powstanie „Solidarności", o tym, że zainicjowała ona szereg zmian, które doprowadziły w ostateczności do upadku Muru Berlińskiego, napisano już wiele. Mogłoby się wydawać, że tamta pierwsza wizyta Papieża w ojczyźnie spełniła swoją rolę. Dziś jednak mamy poczucie, że tak wiele jeszcze zostało do zrobienia.

Jak na sam początek czerwca, miał to być wyjątkowo gorący dzień. I rzeczywiście był. Piękne słońce, bardzo słaby wiatr i wzrastający z godziny na godzinę upał – sobota 2 czerwca 1979 roku zapowiadała się wspaniale jako okazja do wypoczynku. Byli jednak i tacy, którzy tego dnia mieli podjąć wyjątkowy trud. Niektórzy trudu tego oczekiwali z radością, inni z niepokojem. Wśród pierwszych byli z pewnością wierni i hierarchowie Kościoła katolickiego w Polsce, wśród drugich przywódcy Polski Ludowej i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Jeśli ci ostatni ocierali pot z czoła, to przede wszystkim dlatego, że czekała ich jedna z najtrudniejszych prób – o godzinie dziesiątej rano na warszawskim lotnisku Okęcie miał wylądować samolot, którym przybywał papież Jan Paweł II, pierwszy w historii Kościoła następca św. Piotra pochodzący z Polski, wcześniej arcybiskup krakowski, człowiek, którego tak zwana władza ludowa uważała za przeciwnika groźniejszego od legendarnego prymasa Polski, kardynała Stefana Wyszyńskiego. Tego dnia Papież miał się spotkać z władzami PRL-u w Belwederze, a po południu odprawić Mszę świętą na placu Zwycięstwa w Warszawie.

„Siedziałem w domu, nie bardzo wiedząc, czy po południu iść na plac czy też nie – wspomina Wacław Sterniński, który w czerwcu 1979 roku miał osiemnaście lat – Jeśli ktoś oglądał regularnie Dziennik Telewizyjny – a ja oglądałem – to mógł od pewnego czasu czuć się poważnie zniechęcony do udziału w jakichkolwiek uroczystościach z udziałem Papieża. Podawano informacje (a może raczej dezinformacje) o problemach komunikacyjnych, o niebezpieczeństwach związanych z tłumnym udziałem w uroczystościach i upałami. Rozchodziły się też pogłoski o stratowaniu tysięcy osób w czasie wcześniejszej pielgrzymki Papieża do Meksyku. Krew w żyłach mroziły doniesienia o tym, jakoby pod naporem tłumu liny między sektorami przecinały ludzi wpół. Ta propaganda trwała już od pewnego czasu, a tuż przed pielgrzymką jeszcze się nasiliła. Oczywiście, nie każdy zdawał sobie sprawę, że to jest propaganda,

a nie rzeczowa informacja. Przyznaję, że wiele osób, także z najbliższej rodziny, odradzało mi osobisty udział we Mszy. Ja sam nie byłem przekonany czy iść, choć «na wszelki wypadek» wziąłem od mojego księdza katechety kartę wstępu. To było ważne, ponieważ wszędzie ogłaszano, że bez karty wejście na plac nie będzie możliwe. Było to też pewne zobowiązanie – jeśli miało się już kartę, to rezygnacja z udziału mogła oznaczać, że pokrzywdzony będzie ktoś, kto jej nie ma, a chce iść.

A więc targany takimi sprzecznymi uczuciami usiadłem w sobotę rano przed telewizorem, aby obejrzeć transmisję z powitania Papieża na lotnisku Okęcie. Była mniej więcej dziesiąta rano, gdy samolot Alitalii wylądował w Warszawie. Patrzyłem jak samolot kołuje na swoje stanowisko, jak przysuwają schodki, po których na pokład wszedł prymas Wyszyński. Po pewnym czasie w drzwiach samolotu ukazała się krzepka postać w białej sutannie. Papież zszedł po schodkach. Gdy stanął na płycie lotniska dosłownie mnie zamurowało. Ojciec Święty ukląkł i pocałował ziemię. Gdy on wstawał, ja miałem łzy w oczach. W tej chwili podjąłem decyzję. Po południu muszę być na placu Zwycięstwa!”[1].

DOROSNĄĆ DO ZADAŃ I ZOBOWIĄZAŃ

„Szedłem Grzybowską w kierunku placu Zwycięstwa – mówi Wacław Sterniński – Nigdy nie zapomnę tego tłumu, który zobaczyłem przy zaporach wzniesionych na zbiegu Królewskiej i Marszałkowskiej. Na rusztowaniach stali klerycy i dosłownie rzucali w ludzi naręczami zaproszeń, bez których – jak twierdziły wcześniej władze – w ogóle nie było co marzyć o wejściu na plac. W tym momencie dopiero zrozumiałem tę taktykę. Chodziło o to, aby ludzie, którzy z różnych przyczyn nie zatroszczyli się o zdobycie zaproszeń, byli przeświadczeni, że wybranie się na plac Zwycięstwa jest bezcelowe, «bo i tak nie wpuszczą». To miał być sposób na tę (chyba dość dużą) grupę warszawiaków, którzy jeszcze nie zdawali sobie sprawy z wagi tego wydarzenia”[2].

Wbrew pozorom takich ludzi było sporo, bo plac Zwycięstwa – choć pełny – nie był przecież przepełniony. Ci, którzy przyszli, nie żałowali. Co prawda spędzili wiele godzin w miejscu przypominającym rozżarzoną patelnię, ale uczestniczyli w wydarzeniu, które ćwierć wieku później zgodnie ocenia się jako historyczne. Słowa Papieża: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!”, były już wielokrotnie cytowane jako ilustracja tego, co wydarzyło się w Polsce w latach następnych. Słowa mówiące o tym, że „człowieka [...] nie

---

[1] P. Zuchniewicz, *Papież nadziei*, Wydawnictwo M/Edipresse Polska SA, Kraków-Warszawa 2004, s. 19.

[2] Tamże, s. 26.

można do końca zrozumieć bez Chrystusa"[3] i o tym, że „nie sposób zrozumieć dziejów Narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa"[4], stały się ulubionym motywem kazań w dniach i miesiącach po wyjeździe Ojca Świętego, aż do strajków sierpniowych i powstania „Solidarności". Poza modlitwą końcową do Ducha Świętego i chrystocentryczną wizją dziejów Polaków homilia ta zawierała jednak coś jeszcze – dramatyczne pytanie, które Papież postawił swoim rodakom. Pytanie to nawiązywało do faktu, który tak uradował nas przeszło osiem miesięcy wcześniej – 16 października 1978 roku.

Papież mówił: „Odsuwam tutaj na bok moją własną osobę – niemniej muszę wraz z wami wszystkimi stawiać sobie pytanie o motyw, dla którego właśnie w roku 1978 (po tylu stuleciach ustalonej w tej dziedzinie tradycji) został na rzymską stolicę św. Piotra wezwany syn polskiego Narodu, polskiej ziemi"[5]. Ojciec Święty rozważał swoje powołanie w kontekście tego powołania, które Jezus dał rybakowi Szymonowi. Pytanie: „Czy przyjmujesz?", które kardynał Jean Villot zadał mu na konklawe, było dla niego bezpośrednim echem pytania, które Jezus zadał Piotrowi nad jeziorem Genezaret: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?" (J 21, 15). Odpowiedź twierdząca oznaczała przyjęcie na siebie zobowiązania.

„Od Piotra, jak i od wszystkich apostołów Chrystus żądał, aby byli Jego «świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi» (Dz 1, 8). Czyż przeto, nawiązując do tych Chrystusowych słów, nie wolno nam wnosić zarazem, że Polska stała się w naszych czasach ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa? [...] Ale, Umiłowani Rodacy, jeśli przyjąć to wszystko, co w tej chwili ośmieliłem się wypowiedzieć – jakżeż ogromne z tego rodzą się zadania i zobowiązania! Czy do nich naprawdę dorastamy?"[6].

„Muszę przyznać, że wówczas te słowa nie zapadły mi w pamięć – mówi Wacław Sterniński – Owszem pamiętam wspaniałą atmosferę tego spotkania, pamiętam burze oklasków, szczególnie wtedy, gdy Papież mówił o tym, że nie można zrozumieć Polski bez Chrystusa, ale tego pytania nie pamiętam"[7]. A było ono kluczowe. Kilka dni później w Krakowie Papież udzielił Polsce słynnego „bierzmowania dziejów" – przypomniał Polakom o tym sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej. Ojciec Święty dał przykład biskupa Stanisława, patrona ładu moralnego, i zwrócił się z przejmującą prośbą do rodaków: „Zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię

---

[3] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599.

[4] Tamże, s. 600.

[5] Tamże, s. 599.

[6] Tamże.

[7] W. Sterniński, List do P. Zuchniewicza (archiwum prywatne).

«Polska», raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością – taką, jaką zaszczepia w nas Chrystus na chrzcie świętym,

– abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili;

– abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy. Proszę was,

– abyście mieli ufność nawet wbrew każdej swojej słabości, abyście szukali zawsze duchowej mocy u Tego, u którego tyle pokoleń ojców naszych i matek ją znajdowało;

– abyście od Niego nigdy nie odstąpili;

– abyście nigdy nie utracili tej wolności ducha, do której On «wyzwala» człowieka;

– abyście nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest «największa», która się wyraziła przez Krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu"[8].

Prośba ta stała się zarazem programem, który należało skonkretyzować.

Doskonale wiemy, że papieska pielgrzymka była swoistym katalizatorem, który doprowadził do odzyskania przez Polskę suwerenności politycznej. O jej wpływie na odrodzenie się Polaków, na powstanie „Solidarności", o tym, że zainicjowała ona szereg zmian, które doprowadziły w ostateczności do upadku Muru Berlińskiego, napisano już wiele. Mogłoby się wydawać, że tamta pierwsza wizyta Papieża w ojczyźnie spełniła swoją rolę. Dziś jednak mamy poczucie, że tak wiele jeszcze zostało do zrobienia. Gdy zaś przyjrzymy się bliżej temu, co wydarzyło się w Polsce w czerwcu 1979 roku, okaże się, że Jan Paweł II pokazał rejony, od których zagospodarowania zależy nasze dziś, w ćwierć wieku po tamtych wydarzeniach.

INFORMOWAĆ – SŁUŻYĆ NARODOWI

W ciągu dziewięciu dni spędzonych w Polsce Ojciec Święty odbył wiele spotkań i wygłosił dziesiątki przemówień. Niektóre z nich, między innymi homilie wygłoszone na placu Zwycięstwa, w Gnieźnie, na Jasnej Górze i na krakowskich Błoniach, przeszły do historii jako swoiste słupy milowe tej pielgrzymki. Chciałbym jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na wydarzenie, które było nie tyle bezprecedensowe (w czasie tamtej wizyty Papieża wszystko przecież miało miejsce po raz pierwszy), ile wyjątkowe, ponieważ już nigdy, w czasie żadnej z kolejnych wizyt Ojca Świętego, nic podobnego się nie zdarzyło. Myślę tutaj o krótkim spotkaniu z przedstawicielami środków przekazu, które miało miejsce w niedzielę 10 czerwca, po Mszy świętej na Błoniach.

---

[8] Jan Paweł II, *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas Mszy św. ku czci św. Stanisława, Kraków, 10 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 713.

W rezydencji arcybiskupów krakowskich Jan Paweł II wygłosił krótkie przemówienia do przedstawicieli mediów z różnych krajów świata. Mówił po angielsku, po francusku i po włosku. Nie zabrakło też słów w ojczystym języku Papieża. Warto przytoczyć je w całości: „Pragnę bardzo podziękować wszystkim dziennikarzom i przedstawicielom środków przekazu, którzy pracowali w ciągu tych dni w dość osobliwej, w dość niezwykłej sytuacji. Myślę, że ta wasza praca, bardzo uciążliwa, czasem niewdzięczna, równocześnie bardzo potrzebna ludziom, była jakąś cząstką wysiłku, który w ciągu tych właśnie minionych prawie dziesięciu dni podjęła cała Polska, a przynajmniej znaczna część Polski, ażeby przeżyć wydarzenie bez precedensu w całym tysiącleciu. Pragnę bardzo serdecznie wszystkim Państwu podziękować za ich wysiłek poświęcony sprawie informacji, przekazowi informacji przy pomocy środków społecznego przekazu. Dziękuję także w imieniu moich Rodaków, którzy mogli w ten sposób uczestniczyć w tej podróży. Nie zawsze bowiem mogli w niej uczestniczyć osobiście i bezpośrednio ze względu na odległości i inne okoliczności”[9].

Te krótkie słowa były niezwykle wymowne, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst, w jakim były wypowiadane. Czym bowiem były media w Polsce w tamtej epoce? Dało się to odczuć tuż przed wizytą Papieża, gdy usiłowano zniechęcić ludzi do udziału w papieskich uroczystościach. Środki przekazu były tubą władzy, narzędziem głoszenia propagandy sukcesu. Musiały milczeć w sprawie nadużyć komunistycznych przywódców i fałszować historię, z której miało jasno wynikać, że sojusz ze Związkiem Radzieckim jest najwspanialszym dokonaniem w tysiącletnich dziejach państwa polskiego. Ludzie, którzy w tamtych czasach czuli dziennikarskie powołanie, przekonywali się szybko, że w tej profesji trzeba w Polsce iść na kompromisy z sumieniem. Nigdy nie zapomnę spotkania młodych adeptów dziennikarstwa z doświadczonymi dziennikarzami w roku 1980 – jeszcze przed wydarzeniami sierpniowymi. W pewnym momencie wstał jakiś człowiek w średnim wieku i zwrócił się do zgromadzonych tymi mniej więcej słowami: „Musicie sobie uświadomić, że decydujecie się na podwójne życie. Na korytarzu redakcyjnym będziecie słyszeć wszystko co najgorsze o władzy, o różnych oszustwach, a potem usiądziecie przy biurku i będziecie musieli napisać, że znowu osiągnięto sukces, że kroczymy ku świetlanej przyszłości”. Człowiek ten ostrzegał nas – w jego głosie brzmiały ból i rozgoryczenie.

Z pewnością Ojciec Święty doskonale zdawał sobie sprawę z kondycji moralnej polskich mediów. Przecież jeszcze za jego krakowskich czasów posługiwano się nimi, aby atakować Kościół. W jego słowach jednak nie było śladu wyrzutu. Wręcz przeciwnie – Papież docenił dziennikarzy, podziękował im,

---

[9] T e n ż e, *Do dziennikarzy* (Kraków, 10 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 714.

podkreślił, że ich praca jest ważna. Dostrzegł to, co dobre, a to, co złe, pominął milczeniem. Zastosował ewangeliczną zasadę: zło dobrem zwyciężaj.

Nie wiem, czy usłyszeli te słowa ci wszyscy, którzy z politycznego polecenia dbali o to, aby nie przedstawiać w telewizji ogromnych tłumów zgromadzonych na papieskich Mszach, albo w radiu niszczyli taśmy z nagraniami papieskich homilii. Wiem jednak, że dwa i pół roku później, po ogłoszeniu stanu wojennego w grudniu 1981 roku, Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich zostało zawieszone jako drugie po Polskim Związku Łowieckim (którego członkowie byli posiadaczami broni myśliwskiej). Władza wiedziała już, że nie może liczyć na lojalność choćby części z tych, którym niegdyś powierzono amunicję polityczną. Wolność, której dziennikarze wraz z całym narodem zaznali w czerwcowych dniach 1979 roku i która towarzyszyła ich pracy w czasie szesnastu miesięcy „Solidarności", posmakowała tak bardzo, że po ogłoszeniu stanu wojennego wielu wolało przesiąść się za kierownicę taksówki lub pisać do przysłowiowego „Głosu Pszczelarza", niż ponownie reprezentować będącą elementem zniewolenia narodu prasę oficjalną.

PRZYJĄĆ ZIARNO EWANGELII

Pierwsza papieska wizyta w wolnej Polsce miała miejsce w roku 1991. Była to chyba jedyna pielgrzymka Ojca Świętego do ojczyzny, która pozostawiła w naszych sercach nie tylko radosne uniesienie, ale też pewien osad goryczy. Radośnie witany przez rodaków, Papież wypowiadał słowa, które odbierane były przez niektórych jako surowe upomnienie. Wtedy również mówił o pracy środków przekazu, ale w jakże innym tonie. Oto fragment przemówienia wygłoszonego w Łomży: „Drodzy bracia i siostry! Od stuleci trwa Boży siew na naszej ziemi, przez pokolenia prawda ludzkiej i chrześcijańskiej moralności pada na glebę dusz. Jaka jest ta gleba? Co stało się z ziarnem Ewangelii na przestrzeni ostatnich pokoleń? Czy ziarno przykazań trafia na glebę urodzajną? Czy też jest to może gleba oporna, która nie przyjmuje słowa prawdy? Nie przyjmuje wymagań moralności, jakie stawia człowiekowi Bóg, a zarazem ludzkie sumienie, które – jeśli jest zdrowe – staje się samo Bożym głosem przemawiającym wewnątrz człowieka?

Czy podstawowe zasady moralności nie zostały «wyrwane» z naszej gleby przez Złego, który pod różnymi ukrywa się postaciami? Czy nie zostały «wydziobane» przez rozkrzyczane drapieżne ptactwo wielorakiej propagandy, publikacji, widowisk, programów, które igrają z naszą ludzką słabością?"[10].

---

[10] Tenże, *Co się stało z przykazaniem „Nie cudzołóż" w naszym polskim życiu?* (Homilia podczas Mszy św. przy kościele Bożego Miłosierdzia, Łomża, 4 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 46.

Oczywiście pytania te nie pojawiły się przypadkowo. Był to czas, kiedy rozgorzała dyskusja nad sensownością powrotu katechezy do szkół, kiedy w związku z licznymi głosami na rzecz ochrony życia dzieci poczętych powrócił również temat ustawy dopuszczającej dokonywanie aborcji. Jan Paweł II został poproszony przez biskupów polskich o przypomnienie narodowi polskiemu zasad Dekalogu, który Bóg dał Izraelitom po wyjściu z niewoli egipskiej i przejściu przez Morze Czerwone. Do Papieża docierały głosy o konfliktach wśród tych, którzy kiedyś byli w solidarnościowej opozycji, a teraz znaleźli się u władzy, a także o silnych napięciach między Kościołem a mediami na tle dyskusji o katechezie w szkołach i o obronie życia. Wolny rynek prasy pozwolił też na wypłynięcie różnorodnych pism popularnych, adresowanych przede wszystkim do młodzieży i proponujących tak zwane życie „na luzie", co sprowadzało się do promowania rozwiązłości w atrakcyjnym, „zachodnim" opakowaniu. W Łomży Ojciec Święty odniósł się do szóstego przykazania – „nie cudzołóż" – i właśnie w tym kontekście padły słowa o „rozkrzyczanym ptactwie". Wcześniej w Radomiu Papież nawiązał do przykazania „nie zabijaj" i w swojej pełnej dramatyzmu homilii przypomniał film *Niemy krzyk*, w którym pokazano zabieg aborcji sfilmowany za pośrednictwem ultrasonografu[11]. Jeszcze wcześniej – w Kielcach – Papież przywołał czwarte przykazanie – „czcij ojca swego i matkę swoją" – i poruszając tematykę rodziny wypowiedział pełne smutku słowa: „I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić, nie mogą mnie nie boleć. Was też powinny boleć! Łatwo jest zniszczyć, trudniej odbudować. Zbyt długo niszczono! Trzeba intensywnie odbudowywać! Nie można dalej lekkomyślnie niszczyć!"[12].

Ten ton Papieża budził zdziwienie. Oczekiwaliśmy kolejnego, czwartego z kolei święta radości, a otrzymaliśmy napomnienie. W niektórych gazetach pojawiły się słowa krytyki pod adresem Jana Pawła II. Zaczęto go przedstawiać jako nieprzyjaciela wolności – największego dobra uzyskanego dzięki bezkrwawej solidarnościowej rewolucji. Dość powszechnie zaczęto uznawać, że „nie jest to już ten sam Papież" bądź że Ojciec Święty ma mylny, jednostronny obraz rzeczywistości.

Słowa Papieża wypowiedziane podczas tamtej pielgrzymki były rzeczywiście trudne, a ciężaru dodawał im fakt, że padły w nowej sytuacji. Nie istniał już podział: „my" (naród) i „oni" (narzucona siłą władza), niewinne ofiary i silni prześladowcy. Wcześniej nasze wsłuchiwanie się w nauczanie Papieża nie było

---

[11] Por. t e n ż e, *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 41.

[12] T e n ż e, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 38.

zbyt staranne, a trudne słowa wypowiadane w delikatny sposób po prostu nie były słyszane. No i odpowiedzialność była mniejsza, ponieważ nie było pełnej wolności. Teraz sytuacja się zmieniła. A gdy Papież zachował się jak ojciec, który chwyta mocno dziecko, widząc, że wchodzi ono prosto pod nadjeżdżający samochód, okrzyknięto go wrogiem wolności. Paradoksalnie, w nowej Polsce poczuliśmy nostalgię za tamtymi spotkaniami z pierwszych lat pontyfikatu.

PRZYGOTOWYWAĆ DO ŻYCIA W RODZINIE

Cofnijmy się do tych niezapomnianych chwil z pierwszej pielgrzymki i do najbarwniejszego spotkania Jana Pawła II – spotkania z młodzieżą na Skałce. W ów niezwykły wieczór Papież gawędził z młodzieżą, wspominając swoje doświadczenia z Krakowa. Wyznał wówczas: „Muszę wam powiedzieć, że te dwie, szczególnie przeze mnie umiłowane dziedziny duszpasterstwa, duszpasterstwo młodzieży i duszpasterstwo małżeństw, czyli rodzin, zawsze stanowiły jakąś całość, jedno wynikało z drugiego, nieraz nawet mówiłem duszpasterzom akademickim: Tak, dobrze, że w ramach waszych konferencji podejmujecie różne tematy, ale najwięcej uczynicie, jeżeli młodych ludzi, przyszłą polską inteligencję, przygotujecie do życia w małżeństwie i w rodzinie chrześcijańskiej. Niech to wystarczy”[13].

To był jego priorytet. Realizowany i w Krakowie, i w Rzymie. Upragniony dla ojczystego kraju. Do umiłowanych przez siebie dziedzin duszpasterstwa powracał wielokrotnie. Jako następca świętego Piotra, wygłosił długi cykl katechez o małżeństwie i rodzinie, które rozpoczął kilka miesięcy po powrocie z pierwszej podróży do Polski[14]. Pierwszy zwołany przez niego Synod Biskupów dotyczył właśnie rodziny. O rodzinie też mówił wielokrotnie podczas podróży do ojczyzny. I zawsze upominał się o jej prawa. Trzeba przyznać z bólem, że ten aspekt nauczania papieskiego znajdował najmniejszy odzew w mediach, tak przed rokiem 1989, jak i w okresie późniejszym. Dostrzegano tak wiele motywów w nauczaniu głoszonym przez Papieża, w tym temat Europy, solidarności z ubogimi, ekumenizmu, pokoju czy niebezpieczeństwa terroryzmu, ale podejmowanie przez Papieża kwestii rodziny, moralności małżeńskiej czy wychowania przeważnie komentowano za pomocą słów: „papież potępił, papież napiętnował”, nie odnosząc się zupełnie do głębi tego nauczania ani do pełnych troski słów Ojca Świętego. Tak było i w roku 1987, gdy Jan Paweł II mówił na

---

[13] T e n ż e, *Do młodzieży* (Kraków-Skałka, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 695.

[14] Zob. t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.

temat rodziny w Szczecinie, tak było też w roku 1997 w Kaliszu, gdy przywołując słowa Matki Teresy z Kalkuty, wypowiedziane podczas Międzynarodowej Konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju zorganizowanej w Kairze w roku 1994, Papież przypomniał, iż największym zagrożeniem dla pokoju jest aborcja: „Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, cóż może powstrzymać ciebie i mnie, byśmy się wzajemnie nie pozabijali?"[15]. Słowa te nie docierały do nas tak, jak inne elementy papieskiego przepowiadania: o Europie Ducha, o wyobraźni miłosierdzia, o odnowieniu oblicza ziemi. Posługując się porównaniem do przekazu satelitarnego, rzec można, że sygnał wysłany w niebo powrócił na ziemię, ale nikt nie miał anteny nastawionej na jego odbiór. Niektórzy odebrali jego nikłą część i przekazali dalej niepełną (może nawet półlub ćwierćprawdziwą) informację.

Moglibyśmy w tym punkcie oskarżyć media o niechęć, pochylić się nad powierzchownością relacji z papieskich przemówień. Zanim to jednak uczynimy, zapytajmy samych siebie: na ile problematyka ta obecna jest w przepowiadaniu Kościoła? Na ile realizowana jest rada kardynała Karola Wojtyły-papieża Jana Pawła II, o której mówił na Skałce: „dobrze, że w ramach waszych konferencji podejmujecie różne tematy, ale najwięcej uczynicie, jeżeli młodych ludzi, przyszłą polską inteligencję, przygotujecie do życia w małżeństwie i w rodzinie chrześcijańskiej. Niech to wystarczy".

*

Zamiast zakończenia chciałbym przytoczyć wypowiedź Bogdana Rymanowskiego, dziennikarza telewizyjnego pracującego dla stacji TVN, który opisuje pracę zespołu dziennikarzy podczas ostatniej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski w sierpniu 2002 roku: „To było coś naprawdę niesamowitego. Obserwowałem moich kolegów z TVN 24. Mam wrażenie, że ci, którzy mieli do Kościoła ogromny dystans albo podchodzili obojętnie do spraw wiary, jakby się przełamali. Szczerze mówiąc, nie widziałem nigdy jeszcze tak wielkiego zaangażowania, aby tę pielgrzymkę pokazać, zrelacjonować jak najlepiej. Ludzie spali po kilka godzin, niektórzy wylądowali ze zmęczenia i osłabienia w szpitalu. Oczywiście, można powiedzieć, że odbierali Papieża na poziomie emocji. Ale jak dotrzeć do człowieka, jeśli nie poprzez serce, poprzez uczucia? To dopiero początek. Myślę, że potem przyjdzie rozumowanie w stylu – no dobrze, ja nie zgadzam się z tym, co mówi Papież na przykład o aborcji, ale przecież wiem, że

[15] Tenże, *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa, Kalisz, 4 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 31 V-10 VI 1997, s. 51.

to nie jest z jego strony żadna gra, mam do niego zaufanie. Może powinienem zaufać także jego nauczaniu?"[16].

Czy to nie przesadny optymizm? Kto wie... Ale czy w roku 1979 ktokolwiek powiedziałby, że wydarzy się to, co się wydarzyło? „Wielkich dzieł Bożych nie zapominajcie" (por. Ps 78 [77], 7)[17] – przypominał nam Ojciec Święty. I być może to jest najtrudniejsze słowo, które do nas skierował.

---

[16] B. R y m a n o w s k i, List do P. Zuchniewicza (archiwum prywatne).

[17] T e n ż e, *Jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam...* (Przemówienie podczas czuwania maryjnego w sanktuarium jasnogórskim, Częstochowa, 14 VIII 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 8, s. 23.

Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI

BIBLIJNE ASPEKTY PRZYKAZANIA „CZCIJ OJCA TWEGO I MATKĘ TWOJĄ"

Cześć należna rodzicom dotyczy w równej mierze ojca i matki. Równość ta wynika z uprawnień otrzymanych przez nich od Boga. Pan zatwierdza wobec synów autorytet i władzę matki, która – podobnie jak ojciec – reprezentuje Jego wolę. Jej decyzje w stosunku do synów, a także córek, mają rangę orzeczenia prawnego opartego na powadze Boga.

W homilii wygłoszonej w Kielcach podczas swojej czwartej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II odwoływał się do czwartego przykazania Bożego, którego treścią jest nakaz okazywania rodzicom czci i szacunku: „Nowe Przymierze łączy się ze Starym na gruncie tego przykazania, które uwydatnia świętość rodziny oraz odpowiadającej jej powinności: «Czcij ojca twego i matkę twoją». W prawie Bożym, w Dekalogu, przykazanie to następuje bezpośrednio po trzech pierwszych, które określają stosunek człowieka do Boga. Jest ono pierwszym wśród przykazań, które łączą stosunek do Boga ze stosunkiem do człowieka, przykazania pierwszej tablicy i przykazania tablicy drugiej – od czwartego do dziesiątego. Już to samo wskazuje na kluczowe znaczenie rodziny. Przykazanie zobowiązujące człowieka do czci rodziców, ojca i matki, zabezpiecza podstawowe dobro ludzkiej wspólnoty. Rodzina bowiem znajduje się u podstaw wszystkich ludzkich wspólnot, wszystkich społeczności i społeczeństw. Bóg jako Najwyższy Prawodawca daje temu wyraz w Przymierzu synajskim, a Ewangelia potwierdza i pogłębia prawdę moralną Dekalogu o rodzinie"[1].

Dla autora niniejszych rozważań homilia ta stała się inspiracją do poszukiwania uzasadnień biblijnych czwartego przykazania. Stąd też celem artykułu jest wskazanie szczegółowych motywów, stojących u podstaw nakazu czci i szacunku dla rodziców. Osnową analiz będzie należąca do tradycji mądrościowej Księga Mądrości Syracha, która powstała jako jedna z ostatnich ksiąg Starego Testamentu i podsumowuje całość wcześniejszej tradycji dotyczącej tego tematu: zawiera syntezę wiedzy o autorytecie rodziców, jaką daje mądrość i objawienie Boże, a zwłaszcza Prawo Mojżeszowe[2].

---

[1] Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze niszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 36n.

[2] Por. J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheistheologie bei Ben Sira*, Bonner Biblische Beiträge, Bonn 1971, s. 174n.

RELIGIJNE MOTYWY PRZESTRZEGANIA CZWARTEGO PRZYKAZANIA

Podstawowy motyw religijny, skłaniający dzieci do okazywania czci i szacunku rodzicom, ukazuje następująca sentencja Syracha: „Pan bowiem nakazuje dzieciom czcić ojca / i uznaje prawo matki do jej synów" (3, 2)[3].

W uzasadnieniu wezwania zawartego w tej sentencji Syrach odwołuje się do autorytetu samego Boga (nazywa Go Panem), który zarówno ojcu, jak i matce przyznał należną im cześć. Czasownik „czcić" ma w Biblii różnorodne znaczenia. Najczęściej znaczy właśnie „czcić" (Prz 3, 9; 4, 8; Iz 29, 13), ale także: „przyznać, wynagrodzić" (Lb 22, 17; 24, 11), „hojnie zapłacić" (Lb 22, 37), „szanować" (Kpł 19, 22; Tb 4, 3) oraz „oszacować" (Kpł 27, 8.12.14)[4]. Przy opisie obowiązku czci dziecka dla ojca i matki, Syrach odwołuje się zatem w pierwszym rzędzie do motywu religijnego[5], w mniejszym stopniu zaś uwzględnia aspekt humanitarny czy socjologiczny tej kwestii. Odwołuje się on do woli Boga, cześć bowiem, którą dzieci mają okazywać rodzicom, nakazuje sam Bóg i to właśnie On daje rodzicom odpowiednią władzę nad dziećmi[6]. Autorytet rodziców opiera się więc bezpośrednio na autorytecie samego Boga[7].

Cześć oddawana Bogu wyraża wiarę w Jego obecność – Bóg jest dla człowieka istotą ważną, czyli możną i potężną. Bóg ma związek z tym, co stworzone, poprzez swoją chwałę. Jej oznakami są najpierw zjawiska przyrody: obłoki (por. Wj 13, 21-22), burze (por. Ps 29, 3-9), grzmoty (por. Wj 24, 15-16; Pwt 5, 22-23). Znakiem obecności Boga w kulcie jest kadzidło (por. Wj 29, 43; 40, 34; 1 Krn 8, 10-11). Ze świątyni chwała Boga promieniować ma na wszystkie na-

---

Księga Mądrości Sarycha zawiera pouczenia mądrościowe dotyczące wielu aspektów życia religijnego, moralnego i społecznego ludzi współczesnych autorowi. Uwagi te odnoszą się do codziennego postępowania człowieka i pomagają mu ocenić krytycznie wszystko, z czym musi się stykać w różnych sytuacjach swojego życia. Autor nie pomija nawet spraw, które mogłyby się wydawać drugorzędne i błahe. Jakkolwiek Syrach nie podaje swojej nauki w sposób wyraźnie systematyczny, jego dzieło można nazwać podręcznikiem praktycznej filozofii życia lub też jednym z najstarszych podręczników etyki objawionej. Autor podejmuje w nim również niektóre problemy o charakterze głębszym i podaje ich rozwiązanie na poziomie ówczesnych pojęć religijnych i moralnych.

[3] Wszystkie przytoczenia z Biblii w tłumaczeniu autora.

[4] Por. W. B a u e r, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, A. Töpelmann Berlin 1952, s. 1616n.

[5] Por. H. K r e m e r s, *Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog*, „Evangelische Theologie", t. 4 (1961), s. 145n; J. G a m b e r o n i, *Das Elterngebot im Alten Testament*, „Biblische Zeitschrift", t. 2 (1964), s. 184.

[6] Por. L. K r i n e t z k i, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*, t. 3, *Psalmen. Klagelider. Hohes Lied und Weisheitsbucher*, Herder Verlag, Freiburg 1968, s. 226.

[7] Por. M. F i l i p i a k, *Czcij ojca twego i matkę twoją (Wj 20, 12; Pwt 5, 16). Studium egzegetyczno-teologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 28 (1981), z. 1, s. 5-12.

rody (por. Iz 60, 3; 66, 18-19; Ha 2, 14). Chwała ta jest też wśród ludu, aby napełniać sobą całą ziemię (por. Ez 11, 22-23; 36, 23-24; 39, 21-29)[8].

W odniesieniu do człowieka chwała równoznaczna jest z jego znaczeniem i pozycją. Chwała wyraża owo znaczenie, odpowiada piastowanej przez człowieka godności. Podstawę do niej daje Bóg – na przykład w postaci bogactw (por. Rdz 13, 2; Hi 42, 12), wysokiego urzędu (por. Rdz 45, 13) czy też naturalnej piękności (por. Wj 28, 2.40). Wyrażenie „czcić" w odniesieniu do rodziców oznacza: uznawać ich znaczenie i autorytet w społeczności rodzinnej, traktować ich poważnie, nadawać im właściwą rangę. Obowiązek ten w szczególności spoczywa na synu[9]. W biblijnym sensie „cześć" ma charakter rzeczowy, konkretny, materialny (por. Syr 3, 8a)[10]. Stąd cześć dla rodziców oznacza nie tylko obowiązek teoretycznie rozumianego uszanowania, lecz także faktyczną troskę o nich, zwłaszcza o opiekę w starości.

Za podstawę uzasadnienia obowiązku oddawania czci rodzicom Syrach przyjmuje biblijne sformułowanie treści czwartego przykazania Dekalogu, które odpowiednio rozwija i dokładnie wyjaśnia. Wskazują na to przede wszystkim takie elementy, jak wspólna dla obu tekstów terminologia i podobieństwa rzeczowe. Zarówno w przykazaniu, jak i u Syracha występują identyczne słowa. Nauka Syracha stanowi swego rodzaju komentarz do czwartego przykazania. Syrach przypomina najpierw fakt nadania przykazania przez Boga i jego moc zobowiązującą. Przykazanie to umieszczone jest w Dekalogu jako pierwsze po przykazaniach względem Boga, z czego można wnosić, że rodzice zastępują dziecku Boga, a więc przysługuje im szczególny szacunek. Z Bożego nakazu zatem dzieci mają czcić rodziców[11]. Przykazanie to brzmi następująco: „Czcij swego ojca i swą matkę, abyś żył długo na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, da tobie" (Wj 20, 12); „Czcij ojca twego i matkę twoją, jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg, abyś żył długo i aby ci się powodziło na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, daje Tobie" (Pwt 5, 16). Jak widać, obowiązek otaczania czcią rodziców znalazł w Dekalogu bardzo precyzyjne uzasadnienie[12].

Cześć należna rodzicom dotyczy w równej mierze ojca i matki. Równość ta wynika z uprawnień otrzymanych przez nich od Boga. Pan zatwierdza wobec synów autorytet i władzę matki, która – podobnie jak ojciec – reprezentuje

---

[8] Zob. D. Mollot, hasło: „Chwała", w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 136.

[9] Por. Filipiak, dz. cyt., s. 5n.; J. Gaspar, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament*, „Studies in Sacred Theology", t. 8 (1947), s. 101n.

[10] Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, s. 21.

[11] Por. J. Kułaczkowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego w świetle mądrości Syracha*, Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego w Rzeszowie, Rzeszów 1998, s. 198.

[12] Zob. Ch. J. H. Wright, *La famille en Israël et le Décalogue*, „Hokma", t. 18 (1981), s. 14-33.

Jego wolę[13]. Syrach odwołuje się tu do najwyższego autorytetu Boga i na autorytecie tym opiera moc słów matki. Jej decyzje w stosunku do synów, a także córek, mają rangę orzeczenia prawnego opartego na powadze Boga. Ponadto równość obojga rodziców pod względem czci ukazują sankcje prawne, przewidziane za uderzenie ojca lub matki lub też za złorzeczenie im. W Prawie czyny takie zakazane są za pomocą tych samych formuł, bez żadnego rozróżnienia (por. Wj 21, 15.17). Oboje rodzice reprezentują Boga, który przez nich kieruje życiem młodych ludzi[14].

Mędrcy pouczają, iż brak szacunku dla rodziców zasługuje na najwyższą karę (por. Prz 30, 17), a dzieci dopuszczające się przestępstw wobec rodziców zasługują na haniebną śmierć (por. Pwt 21, 22-23; Prz 19, 26a; 28, 24b; 20, 20b).

Zewnętrzne wyrażanie szacunku wobec rodziców jest równoczesnym czynieniem pokuty za grzechy. To kolejny bardzo ważny motyw religijny okazywania szacunku wobec rodziców prezentowany przez Syracha: „Kto czci ojca, czyni pokutę za grzechy" (3,3). Grzech, jako rzeczywistość towarzysząca człowiekowi, jest odejściem ze „słusznej drogi". Jest wyrazem buntu i oporu. Zwraca się on przeciwko Bogu (por. Sdz 10, 10) i drugiemu człowiekowi (por. Rdz 20, 9). Z tej przyczyny niszczy stosunki międzyludzkie. Grzech w swej istocie jest świadomym i dobrowolnym przeciwstawieniem się człowieka Bogu. Zło grzechu polega nie tylko na zewnętrznym nieposłuszeństwie, ale także na wewnętrznym odejściu, na złamaniu porządku[15]. Akt ten został dokonany jeszcze w początkach istnienia człowieka na ziemi (por. Rdz 3). Stary Testament, zwłaszcza Księga Rodzaju, ukazuje źródło i pochodzenie grzechu. Człowiek bowiem został stworzony jako istota nieznająca grzechu. Jako stworzenie, związany był z Bogiem więzami nie tylko zależności, lecz także przyjaźni. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, człowiek obdarzony został różnorakimi darami, a jednak ulegając podszeptom szatana, który przedstawiany jest w symbolice węża[16], zaprag-

---

[13] Zob. J. N e l i s, hasło: „Gericht", w: *Bibel Lexikon*, red. H. Haag, Bezinger Verlag Einsiedeln 1968, kol. 560.

[14] Ogólny nakaz czci rodziców zawarty w Dekalogu został bardziej szczegółowo ujęty w innych tekstach Starego Testamentu, które orzekają, do czego zobowiązuje i co wyklucza cześć rodziców. Można tu wyróżnić na przykład zakaz bicia rodziców (por. Wj 21, 15), złorzeczenia im (por. Wj 21, 17; Prz 20, 20; 30, 11; Syr 3, 9b), lekceważenia ich (Pwt 27, 20; Syr 3, 12-13.16), wyśmiewania (por. Prz 30, 17), okradania (por. Prz 28, 24), nieposłuszeństwa i uporu wobec nich (por. Pwt 21, 18-21). Rodzice mogli domagać się śmierci swego syna, jeśli zostali przez niego pobici, przeklęci lub jeśli popełnił on inne ciężkie przestępstwo przeciw porządkowi rodzinnemu (por. Wj 21, 15-17; Kpł 20, 9; Pwt 21, 18-21; 27, 16). Ten, kto lekceważy rodziców, powinien być tak ukarany, jakby lekceważył samego Boga (por. Kpł 24, 15-16). W rodzicach bowiem należy uznawać ów praautorytet, którego ostateczne źródło tkwi w Bogu.

[15] Por. J. H o m e r s k i, *Pojednanie z Bogiem w księgach Starego Przymierza*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, ATK, Warszawa 1976, s. 35.

[16] Zob. M. L u r k e r, hasło: „Wąż", w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. bp K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989, s. 171; por. J. S y n o w i e c, *Na początku*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 186-188.

nął sam określać kryteria zła i dobra, odrzucając w ten sposób miłość samego Boga. Skutki takiego czynu są dla człowieka tragiczne i przejawiają się na wielu płaszczyznach[17]. Pierwszą i podstawową płaszczyzną, której dotyka pierwotny grzeszny czyn człowieka, jest płaszczyzna relacji między Bogiem a człowiekiem. Grzeszny człowiek zostaje pozbawiony możliwości przebywania w pobliżu Boga[18]. Jest to wyrazem utraty zaufania do Stwórcy, zniekształceniu ulega bowiem samo rozumienie Boga przez człowieka[19].

Grzech powoduje również skłócenie ludzi między sobą oraz zniszczenie ładu i harmonii w samym człowieku. Zniekształceniu ulega także odniesienie człowieka do świata. Od momentu grzechu pierworodnego całe dzieje ludzkości naznaczone są tymi jego następstwami. Szczególnie wyraźnie uwidacznia się to w historii Izraela. Znamiennym momentem jest tu odstąpienie narodu wybranego od Boga podczas wędrówki przez pustynię. Znakiem grzechu, rozumianego tutaj jako zerwanie więzi z Bogiem, jest kult złotego cielca (por. Wj 32). Grzech Izraela polega zatem na odmowie posłuszeństwa, będącej wyrazem braku wiary w Boga i nieufności względem Niego.

Nauczanie proroków w znacznej mierze dotyczy właśnie piętnowania grzechów, zwłaszcza popełnionych przeciwko Bogu, rozumianych jako zrywanie przymierza zawartego na Synaju (por. Oz 4, 2; Iz 1, 17; 5, 8; 65, 6-7; Am 4, 1; Mi 2, 1-2)[20]. Grzech popełniony przez człowieka nie tylko bezcześci prawa, lecz także ubliża Bogu. W księgach proroków grzech ukazywany jest jako zerwanie osobistych związków człowieka z Bogiem, jako odtrącenie miłości Boga, który cierpi, ponieważ Jego miłość została zraniona.

Pismo Święte ukazuje, jak głęboko skutki grzechu dotykają człowieka. Dlatego konieczna jest pokuta za grzechy. Czasownik, który w Starym Testamencie odpowiada słowu „pokutować", może być odniesiony do człowieka czyniącego pokutę lub do samego Boga, który odpuszcza grzechy. W odniesieniu do człowieka oznacza on: „zalać" (Rdz 6, 14), „zakryć wnętrze, grzechy" (Dn 9, 24), „odwrócić nieszczęście" (Iz 47, 19) oraz „czynić dobro" (2 Sm 21, 3). W szczególnym przypadku – w odniesieniu do kapłana – znaczy tyle, co „przebłagać Boga" (Wj 32, 21; Kpł 1, 4; 4, 20.35; Lb 6, 11)[21]. Syrach używa tego słowa także w innych naukach, w podobnych znaczeniach (por. 16, 7; 34, 19; 45, 16).

---

[17] Por. S. Wypych, *Pięcioksiąg*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 62.

[18] Zob. H. Schungel, hasło: „Grzech pierworodny", w: *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, red. A. Grabner-Haider, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994, kol. 403.

[19] Zob. S. Lyonnet, hasło: „Grzech", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 304.

[20] Zob. J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Bratni Zew. Kraków 1994; J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, tłum. S. Pisarek, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 1969, z. 6-10, s. 268-276.

[21] Por. W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, J. E. Brill. Leiden 1974, s. 470.

W niektórych jego tekstach ze słowem tym wiążą się takie znaczenia, jak: „zmazać przestępstwo" (por. 20, 28), „uzyskać odpuszczenie grzechów, gładzić grzechy" (por. 3, 30; 5, 6), „odpokutować" (por. 28, 5). To ostatnie zdecydowanie najbardziej odpowiada omawianej perykopie.

Cześć okazywana ojcu jest właśnie czynem pokutnym, sprawiającym odpuszczenie grzechów. Stary Testament nie zna jeszcze terminu „pokuta"[22]. Raczej należałoby tu mówić o czynach zewnętrznych i wewnętrznych, które towarzyszą nawróceniu, o zmianie stylu życia i o powrocie do Boga[23]. Słowem najczęściej używanym na określenie tego procesu jest wyraz oznaczający właśnie powrót, zawrócenie z drogi. W kontekście religijnym jego sensem jest odwrócenie się człowieka od zła i zwrócenie się ku Bogu. W tym właśnie wyraża się istota nawrócenia, zakładającego zmianę postępowania i nową orientację w całym sposobie życia[24].

Uwagę należy tu skierować najpierw na samą – niezasłużenie sprawioną przez łaskawość Boga – możliwość podjęcia pokuty, a następnie na zobowiązanie, jakie ta możliwość nawrócenia stawia przed człowiekiem. Formy pokuty są różnorodne: post (por. 1 Sm 7, 6; 2 Sm 1, 12; 12, 16.21; 1 Krl 21, 27-28; Jr 36, 6.9), przywdziewanie szat pokutnych (por. 1 Krl 21, 27), posypywanie głów popiołem (por. 2 Sm 13, 19; Jdt 4, 11; 9, 1; Est 4, 3; Ne 9, 1; Hi 16, 15; 42, 6; Dn 9, 3), rozdzieranie szat (por. 2 Sm 1, 19; Lb 14, 6; Joz 7, 6), spanie na gołej ziemi (por. 2 Sm 12, 16; 1 Krl 21, 27; Ne 9, 1)[25]. Stopniowo, zwłaszcza po niewoli babilońskiej, coraz większy nacisk kładzie się na udzielanie jałmużny, by w ten sposób dostąpić odpuszczenia grzechów[26]. Kultyczno-rytualna praktyka pokuty wiązała się z ryzykiem utraty łączności z wewnętrznym przeżyciem i świadomością winy. Wspólne ćwiczenia pokutne pociągały za sobą niebezpieczeństwo zagubienia osobistego żalu, a zewnętrzna czynność pokutna jednostki mogła stać się czczą formalnością. Istniało bowiem stałe niebezpieczeństwo nadmier-

---

[22] Por. R. Krawczyk, *Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedleckie Wydawnictwo Diecezjalne św. Maksymiliana Kolbego, Siedlce 1985, s. 97.

[23] Por. J. Szlaga, *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 26 (1979), z. 3, s. 124; M. Gołębiowski, *Pokuta w Starym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie", t. 89 (1979), s. 3-15.

[24] Zob. J. Giblet, P. Grelot, hasło: „Pokuta-nawrócenie", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 706.

[25] Por. Krawczyk, *Biblia chrześcijanina dzisiaj*, s. 98. Zob. też: J. Chmiel, *Biblijne podstawy pokuty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 35(1982) nr 6, s. 402-415; J. Nagórny, *Obrzędy pokuty i odnowienia przymierza w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 37(1984) nr 6,
s. 476-483.

[26] Z czasem miejsce ofiary zajmą dobre uczynki i modlitwa (por. Syr 17, 25; 21, 1; 28, 4; 39, 5). Prorocy wskazują, że istotą uczynków pokutnych jest nie tyle czyn zewnętrzny, ile wewnętrzna przemiana (por. Am 5, 4.6; Oz 6, 1-6; Iz 1, 11-15; Iz 36, 15; Mi 6, 8; So 2, 3; Jr 36, 3; Ez 18, 31-32; 36, 26-31).

nego zwracania uwagi na poprawne spełnianie aktów zewnętrznych i odsuwania na dalszy plan szczerej, zasadniczej zmiany usposobienia[27]. Stąd też uzasadnione były nawoływania proroków do właściwej postawy pokutnej. Szukanie Boga, jako droga autentycznej pokuty prowadzącej do nawrócenia narodu, stanowi cechę charakterystyczną nauczania proroków[28].

W ujęciu Syracha pokuta to prawidłowe odniesienie do bliźniego – polega ono na zaniechaniu nienawiści i porzuceniu myśli o zemście (por. 27, 30). Wiąże się to z przebaczeniem i odpuszczeniem win swoim bliźnim (por. 28, 1-2), które jest konieczne, aby samemu uzyskać odpuszczenie grzechów przez Boga[29]. Cześć okazywana ojcu, jako jedna z takich form pokutnych, przyczynia się do odpuszczenia grzechów.

Inną jeszcze zachętę do okazywania szacunku rodzicom przedstawia Syrach: ten, kto czci ojca, „w dniu modlitwy będzie wysłuchany" (3, 5b). Aby zrozumieć znaczenie tego dobrodziejstwa, należy zwrócić uwagę na izraelskie pojęcie modlitwy. Dla Izraelitów modlitwa wiązała się nierozerwalnie z pomyślnością życia. Autorzy najstarszych ksiąg Starego Testamentu nie znali odrębnego słowa na określenie modlitwy[30]. Modlono się przed podejmowaniem ważnych zadań, czego przykładem są modlitwy Mojżesza (por. Wj 32, 10), Salomona (por. 1 Krn 8, 10-61), królów (por. 1 Krn 8, 26), proroków (por. Jr 15,1). Modlitwa za lud należała do urzędowych funkcji króla. W sposób szczególny modlitwę wstawienniczą za lud praktykowali prorocy (por. Am

---

[27] Zob. O. K a i s e r, hasło: „Pokuta", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 994.

[28] Por. L. S t a c h o w i a k, *Prorocy, słudzy słowa*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1980, s. 223-234.

[29] Por. M. F i l i p i a k, *„Jahwe" Starego Testamentu – Bóg zemsty czy przebaczenia?*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. ks. S. Łach, ks. M. Filipiak, RW KUL, Lublin 1980, s. 76.

[30] W życiu codziennym używano dla jej określenia takich form, jak: „wołać", „błagać", „chwalić" czy „płakać". Wyróżniano ponadto szczególne formy modlitewne, takie jak: ślubowanie, wyznanie grzechów, pieśni pielgrzymów i hymny. Modlący się Izraelita wiązał swoje życie z wolą Bożą, a swoją modlitwę kierował do Boga Jahwe, który jest Bogiem przymierza. Wskazuje to na jedną z najbardziej charakterystycznych cech modlitwy starotestamentalnej, na powiązanie jej ze zbawczym planem Boga. Treścią modlitwy często jest to, co zostało już dokonane w historii zbawienia, to, co się dokonuje, lub też to, czego Bóg zamierza dokonać w przyszłości. Modlono się zarówno w świątyni, jak też i na każdym innym miejscu; zarówno w tak zwanych czasach wyznaczonych, jak i o innych porach i w innych okolicznościach; zarówno indywidualnie, jak i we wspólnocie kultowej lub życiowej. Modlitwę do Boga wznoszono w różnorakich sytuacjach, niekiedy w chwilach doświadczeń (por. Ps 55, 7; 11, 1; 59; 53, 5), w sytuacjach wymagających od człowieka zaufania Bogu ufność tę wyrażano w modlitwie (por. Ps 25, 2; 55, 24; 116; 140, 14; 22, 25). Zob. P. B e a u c h a m p, hasło: „Modlitwa", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 497-499.

Izraelita błaga w modlitwie przede wszystkim o życie, w pełnym tego słowa znaczeniu, dziękuje natomiast za zbawcze czyny dokonane przez Jahwe w historii. Oczekuje od Boga dobra, które jest wyrazem darowania się Boga człowiekowi (por. Ps 16; 23, 25). Postawa ta uwidacznia się w sposób szczególny właśnie w psalmach (por. też: Ps 73, 24-25; 16). Zob. *Pieśni Izraela. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.

7, 1-6; 2 Mch 15, 14; Ezd 9, 6-15; Ne 1, 4-11). Odwoływali się oni się do znajomości planu Bożego, usiłując w ten sposób spowodować interwencję Boga w aktualne życie Izraela. Funkcja orędownika zakłada uświadomienie sobie różnicy pomiędzy jednostką a społecznością, ale zarazem i związków, jakie między nimi istnieją.

Skuteczność modlitwy – według przekazu Starego Testamentu – uwarunkowana była przede wszystkim stanem wnętrza człowieka. Jedynie człowiek sprawiedliwy mógł mieć pewność, że jego modlitwa zostanie wysłuchana (por. Ps 22, 25; Prz 12, 2; 14, 9). Z modlitwą często wiązane były ofiary. W początkowym okresie dziejów Izraela występuje charakterystyczny pośrednik, który skutecznie wstawia się u Boga za ludem (por. Wj 32, 30; 1 Krl 17, 20). Taką właśnie funkcję przyznaje się prorokom oraz Słudze Pańskiemu (por. Iz 53)[31]. Znakiem gniewu Bożego jest odrzucenie tego wstawiennictwa (por. Am 7; Ez 9, 8-9). W czasach po wygnaniu rolę orędownika przejmuje arcykapłan albo niebiański anioł (por. Za 3). Arcykapłan spełnia obrzęd związany z Dniem Pojednania, który jest dniem odpoczynku i umartwienia (por. Kpł 23, 27-32). Następuje oczyszczenie arcykapłana, ludu, świątyni i ołtarza przez złożenie w ofierze cielca, jako ofiary przebłagalnej[32]. Arcykapłan reprezentuje lud przed Bogiem[33], a ponadto w pewnych okresach spełnia posługę słowa[34].

Zbiór psalmów zawiera przede wszystkim różnego rodzaju poetyckie modlitwy odznaczające się zwartą formą językową i określoną konstrukcją[35]. Niektóre z tych modlitw mogą wydawać się bardzo dziwne, jak chociażby przedstawienie Bogu pragnienia odpłaty (por. 2 Sm 3, 39; Jr 18, 18-19) albo formułowanie przekleństwa (por. Ps 93, 10-11) czy chełpienie się (por. Ps 86, 2). Modlitwy tego typu należy jednak odczytywać w świetle ścisłego związku modlitwy z kultem (por. Ps 15), jak również w kontekście pewności przymierza z Jahwe, który nie cofa swej łaskawości[36].

Syrach pragnie podkreślić, że modlitwa syna, który szanuje ojca, będzie skuteczna, ponieważ zostanie przez Boga wysłuchana. Stary Testament, mówiąc o słuchaniu, zwraca głównie uwagę na objawienie się Boga człowiekowi. Objawienie Boże jest bowiem słowem Boga skierowanym do człowieka. Na

---

[31] Por. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford University Press, London 1948, s. 18n. Zob. A. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah, According to the Jewish Interpreters*, t. 1-2, Ktav Publishing House, New York 1969.

[32] Zob. O. Kaiser, hasło: „Dzień pojednania", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 287; E. Zawiszewski, *Dzień pojednania według przekazów biblijnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 12 (1965), z. 1, s. 15.

[33] Zob. A. Baum, hasło: „Arcykapłan", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 60.

[34] Zob. A. George, hasło: „Kapłaństwo", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 363-365.

[35] Por. L. Stachowiak, *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Pallottinum, Poznań 1990, s. 348-382.

[36] Zob. H. Schungel, hasło: „Modlitwa", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 754.

plan pierwszy wysuwa się tu idea, że Bóg jest Tym, który mówi, a człowiek tym, który słucha Jego słów[37]. Rozstrzygającego znaczenia nabierają sformułowania: „Słuchajcie słowa Pańskiego" (Iz 1, 10), albo też: „Niebiosa słuchajcie, ziemio nadstaw uszu, bo Pan przemawia" (Iz 1, 2). Ten podoba się Bogu, kto słucha Jego przykazań i stara się je wypełniać (por. Jr 29, 13)[38]. Słuchanie rozumieć należy głównie jako przyjęcie i zastosowanie treści, którą niesie słowo wypowiedziane przez Boga. Prawdą jest, iż trzeba być posłusznym temu słowu, ale też jedynie sam Bóg może „otworzyć ucho" swojego ucznia (Iz 50, 5; Hi 36, 10; por. 1 Sm 9, 15).

W swojej modlitwie człowiek niejako zwraca się z prośbą do Boga, aby On go wysłuchał, aby zaspokoił potrzebę, którą człowiek mu przedstawia. Bóg jednak nie wysłuchuje ani niesprawiedliwych, ani grzeszników (por. Iz 1, 15; Mi 3, 4). Słucha natomiast ubogiego, wdowy i sieroty, pokornych i więźniów (por. Wj 22, 22-26; Ps 10, 17; 102, 21). Wysłuchuje sprawiedliwych, pobożnych i tych, którzy pełnią Jego wolę (por. Ps 34, 16.18)[39]. Dlatego też cześć okazywana ojcu zapewni synowi skuteczne wysłuchanie jego modlitwy przez Boga.

NATURALNE MOTYWY PRZESTRZEGANIA CZWARTEGO PRZYKAZANIA

Obowiązek okazywania szacunku ojcu i matce nie ogranicza się do okresu dzieciństwa, nie sprowadza się też do odpowiedzialności za los rodziców w starszym wieku. Pamięć o ojcu i matce ma towarzyszyć postępowaniu dziecka przez całe życie. Przejawia się ona w okazywaniu wdzięczności rodzicom, w kierowaniu się zasadami wyniesionymi z domu, a także w powstrzymywaniu się od czynów złych, których należy się wstydzić. Syrach mówi o tym we fragmentach obszernej nauki omawiającej zasadnicze zobowiązania gospodarza wobec sąsiadów, przyjaciół, żony, zwierząt, sług, kapłanów i ubogich (por. 7, 18-34). Nauka ta zawiera także uwagi dotyczące rodziców: „Z całego serca czcij swego ojca, / a boleści rodzicielki nie zapominaj! / Pamiętaj, że oni cię zrodzili, / a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?" (7, 27-28).

Przytoczony fragment składa się z dwóch napomnień, ściśle ze sobą złączonych. Pierwsze z nich wzywa do szacunku dla ojca i matki, drugie natomiast podaje uzasadnienie tego wymogu, a zarazem stawia nowy postulat: wyrażanie wdzięczności za otrzymane od rodziców życie.

---

[37] Zob. J. Homerski, *Pismo święte – zbawczy dialog Boga z ludźmi*, „Ateneum Kapłańskie" t. 63(1971), z. 1(376), s. 27-38.

[38] Zob. A. Grabner-Haider, hasło: „Słuchanie", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1210.

[39] Zob. C. Augrain, hasło: „Słuchać", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 885n.

Motywem skłaniającym do wdzięczności wobec rodziców jest sam fakt rodzicielstwa. Człowiek otrzymuje życie od Boga, dokonuje się to jednakże za pośrednictwem rodziców, którzy zostali wezwani przez Boga do współpracy z Nim w dziele przekazywania życia. Autorzy biblijni rozumieli, że człowiek otrzymuje życie nie tyle od samych rodziców, co przez rodziców od Boga. Wskazywali, że w prokreacji sprzęgają się dwie siły: Boża i ludzka (por. Rdz 4, 1b; 30, 1-2.22b; 25, 21; Wj 1, 21b; Jr 1, 5; Iz 66, 9; Hi 31, 15; Ps 22, 10a; Syr 50, 22). Wspólnota małżeńska – na Boże podobieństwo – uczestniczy w akcie dzielenia się życiem[40].

W myśli biblijnej rodzicielstwo jest tajemniczym obszarem, na którym działanie Boże spotyka się z działaniem ludzkim. Uczestnictwo w stwórczej mocy Boga stanowi podstawę szczególnej godności rodziców[41].

Przykazanie o okazywaniu czci rodzicom nie odnosi się tylko do młodzieży, ale w pierwszym rzędzie do ludzi dorosłych, gdyż i inne przykazania Dekalogu dotyczą głównie dorosłych. Wskazuje na to również fakt, że na określenie stosunku do rodziców autor użył słowa „czcić", a nie „być posłusznym". Z chwilą osiągnięcia dojrzałości dzieci nie są już zobowiązane do posłuszeństwa swoim rodzicom. Nadal jednak mają obowiązek czci i szacunku dla rodziców. Ponadto obowiązek ten musi dotyczyć dorosłych osób, gdyż tylko one mogły być oskarżone przez rodziców przed całą społecznością[42].

Rodzicielstwo ma jeszcze inny wymiar, ze względu na który rodzice zasługują na wdzięczność. Poprzez rodziców młody człowiek łączy się z przeszłością. Przeszłość miała w Starym Testamencie ogromne znaczenie. Sprawiedliwość Ojców narodu wyrównywała bowiem braki pokoleń późniejszych. Przykazanie o czci dla rodziców należałoby w takim ujęciu rozumieć jeszcze szerzej. Nie dotyczyło ono tylko dwóch osób, ojca i matki, chociaż w pierwszej kolejności to właśnie o nich mówi przykazanie. Ważne były również poprzednie generacje,

---

[40] Por. W. R a k o c y, *Bóg – Biblia – Rodzina*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 26n.

[41] Płodzenie i rodzenie uważano za realizowanie planu Bożego, ponieważ Bóg mocą swojego błogosławieństwa obdarzył ludzi zdolnością prokreacji (por. Rdz 1, 26). Zob. A. B a u m, hasło: „Płodność", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 974. Sam fakt rodzenia był powodem czci dla rodziców, szczególnie dla matki (por. Tb 4, 3-4). W Starym Testamencie rodzenie było symbolem cierpienia. W proroctwach oraz w apokaliptyce cierpienie związane z rodzeniem się człowieka przedstawione zostało jako kara za grzechy (por. Iz 13, 8; 21, 3; Jr 4, 31; 22, 23).

[42] Jeszcze pełniej obowiązek okazywania czci rodzicom ze względu na ich rodzicielstwo ukazuje Księga Kapłańska: „Każdy z nas będzie miał bojaźń przed swą matką i swym ojcem" (19, 3).

Inaczej niż w pozostałych tekstach biblijnych mówiących o rodzicach, matka jest tutaj wymieniana przed ojcem. Tajemnica rodzicielstwa, którą w tym przypadku ma na uwadze autor, związana jest przede wszystkim z matką. To w jej łonie dokonują się poczęcie i narodziny nowego życia. Por. M. F i l i p i a k, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny*, Diecezjalny Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin, Lublin 1984, s. 75.

z którymi łączność zapewniali właśnie rodzice. Wyraźne ślady takiego rozumowania można znaleźć w Talmudzie.

Dekalogowy nakaz czci dla rodziców nie miał na celu zabezpieczenia i utrwalenia patriarchalnej struktury życia rodzinnego. Domaga się on bowiem czci tak dla ojca, jak i dla matki. W opartych na Dekalogu prawach szczegółowych Starego Testamentu używana jest zawsze formuła łączna, mówiąca o ojcu i matce. W przykazaniu Dekalogu natomiast chodziło raczej o zabezpieczenie wspólnoty i harmonii między pokoleniami. Był to ogromnie ważny problem w rodzinie obejmującej często cztery pokolenia i wspólnie zamieszkującej. Od właściwego rozwiązania tego problemu zależały przecież trwałe posiadanie błogosławionej ziemi i przyszłość narodu wybranego. Ponadto w przykazaniu Dekalogu nie ma żadnej wzmianki o sytuacjach, w których nadużywanie rodzicielskich wpływów mogłoby zwalniać dzieci z obowiązku czci dla rodziców. Stary Testament przewiduje jedynie wyjątkowe sytuacje, w których synowie mieliby obowiązek nieposłuszeństwa wobec nakazów i zwyczajów ojców (por. Ez 20, 18)[43].

Fakt rodzicielstwa i związane z nim zobowiązanie dzieci do wdzięczności rodzicom rozciągają się na całe życie rodziców (por. Kpł 19, 32; Prz 16, 31; 20, 29), w szczególności na okres starości. Otaczanie czcią ludzi starszych wynikało także z szacunku dla ich wiedzy i doświadczenia (por. Syr 25, 4-6; Wj 18, 13-26; 21, 1; Lb 11, 16; Ez 8, 1; 14, 1; 20, 1), jak również ze współczucia wobec cierpień, jakie niesie ze sobą starość (por. Koh 11, 8; 12, 1-8; 2 Sm 19, 36)[44]. Jedną z podstawowych myśli Starego Testamentu było bowiem przekonanie, że długie życie jest nagrodą za wypełnianie przykazań Bożych. Starość w takim ujęciu przynosi człowiekowi zaszczyt i z tego właśnie powodu ludziom starym należy się szacunek (por. Prz 10, 27; 16, 31). Oczywiście nie oznacza to wcale, że starość jest zaszczytna w każdym przypadku. W księgach Starego Testamentu przedstawiane są także wydarzenia świadczące o tym, że starcy mogą być zepsuci i gorsząco niesprawiedliwi (por. Syr 25, 2; Dn 15, 5-6). Istotne są nie tyle lata, ile mądrość polegająca na życiu zgodnym z przykazaniami (por. Mdr 4, 8; 4, 16; Ps 119, 100; Koh 4, 16; Hi 32, 9).

Należy zaznaczyć, że chociaż przykazanie wzywające do okazywania czci ojcu i matce odnosi się także do rodziców starych, nie odnajdujemy jednak sugestii, że cześć ta powinna obejmować również zmarłych rodziców[45].

Syrach wzywa do oddawania czci rodzicom całym sercem. Słowo „serce" stosunkowo rzadko występuje w Starym Testamencie jako określenie organu cielesnego, z którym związane są określone funkcje fizjologiczne (por. 2 Sm 18,

---

[43] Por. tamże, s. 77.

[44] Zob. D. Buzy, *La portrait de la vieillesse*, „Revue Biblique", t. 41 (1932), s. 329-340; H. Diesberg, *Le vieillard dans l'Ancien Testament*, „La vie spirituelle", t. 82 (1950), s. 237-266.

[45] Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, PAX, Warszawa 1985, s. 77.

14; Oz 13, 8). Bardzo często natomiast wyraz ten używany jest w sensie przenośnym. Serce to przede wszystkim pojęcie zbiorcze oznaczające istotę i charakter człowieka, czyli jego wnętrze[46]. Obejmuje ono swym zakresem całą aktywną postawę, która wypływa z charakteru człowieka[47]. Można w tej postawie wyróżnić trzy płaszczyzny.

Pierwsza jest płaszczyzną intelektualną: serce stanowi siedzibę życia umysłowego człowieka (por. Syr 17, 6; Prz 15, 14; 16, 23; 18, 15; Pwt 29, 3; Ps 90, 12; Hi 8, 10)[48]. W nim mieści się zdolność człowieka do refleksji, ono umożliwia osiągnięcie mądrości[49]. Może w nim także zagościć głupota – przeciwieństwo mądrości (por. Ps 14, 1; 53, 2; Oz 7, 11; Prz 23, 31-32)[50].

Serce jest także siedliskiem życia wolitywnego człowieka. Oznacza ono władzę podejmowania decyzji (por. Prz 6, 18; Ps 33, 11; 2 Sm 7, 27; Rdz 34, 3; 50, 21; Sdz 19, 3; 2 Krn 30, 22; Iz 40, 2; Oz 2, 16-17). To właśnie w sercu człowieka rodzą się dobre lub złe zamiary.

Serce określane jest też jako źródło uczuć i pragnień człowieka. Stanowi siedzibę życia emocjonalnego (por. Ps 25, 17; Prz 14, 30; 23, 17; 2 Sm 15, 13; Iz 65, 14)[51]. To właśnie w sercu powstaje radość, smutek czy strach. Jeśli komuś zleca się wykonanie wielkiego zadania, to daje się mu też nowe serce, czyli całkowicie się zmienia jego postawę, aby mógł to zadanie podjąć. Bóg zobowiązuje się do przemiany serca ludzkiego, o ile człowiek zwróci się do Niego z prośbą o pomoc.

Rozumienie terminu „serce" jest więc w Starym Testamencie bardzo szerokie. Wiąże się z funkcją podejmowania decyzji, ze sferą uczuć i pragnień[52]. Wezwanie, aby czcić rodziców „z całego serca" (Syr 7, 27), wskazuje, że postawa szacunku winna angażować całą osobowość człowieka, a nie tylko jeden jej aspekt.

Należy podkreślić, że przykazanie otaczania czcią rodziców stało na straży największego dobra społecznego – harmonii i wspólnoty między pokoleniami, opartej na wzajemnej zależności i przydatności. Łamanie tego przykazania wprowadza całkowitą dezorientację w stosunki międzyludzkie (por. Mi 7, 6). Dla młodego pokolenia, które przejęło już w swoje ręce odpowiedzialność za życie, czwarte przykazanie Dekalogu było apelem, aby nie marginalizować znaczenia ludzi starych ani nie pozostawiać ich jedynie własnemu losowi. Dla młodego pokolenia, niemającego jeszcze doświadczenia życiowego, niezbędne jest doświadczenie starszych, ponieważ ukazuje ono sposób dobrego życia

---

[46] Zob. M. Lurker, hasło: „Serce", w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 209.

[47] Zob. G. Miller, hasło: „Serce", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1195.

[48] Por. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 51.

[49] Zob. H. Brunner, *Das hörende Herz*, „Theologische Literaturzeitung", t. 79 (1954), s. 697-700.

[50] Por. Filipiak, *Biblia o człowieku*, s. 52.

[51] Zob. J. de Fraine, A. Vanhoye, hasło „Serce", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 871n.

[52] Zob. J. B. Bauer, hasło: „Herz", w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. B. Bauer, t. 1, Herder, Graz 1967, s. 713n.

(por. Prz 6, 20-23)[53]. I starsze pokolenie jednak nie może się obejść bez młodych, a zwłaszcza ludzie w podeszłym wieku.

Korzenie biblijnej nauki o szacunku dla rodziców i wdzięczności wobec nich tkwią z pewnością w niejednym gorzkim doświadczeniu życiowym ludzi starych, zniedołężniałych, traktowanych przez młodych jako ciężar.

„Kto czci ojca, będzie miał radość z dzieci" (Syr 3, 5a) – przy określaniu pełnego wymiaru korzyści naturalnych okazywania szacunku rodzicom, Syrach wymienia możliwość radowania się własnymi dziećmi. W Izraelu wielodzietność uważana była zawsze za wyraz szczególnego błogosławieństwa Bożego (por. Rdz 12, 2; 22, 17; 24, 60; Wj 23, 26; Kpł 26, 29; Pwt 28, 4). Mędrcy zwracali jednak uwagę, że nie sama wielodzietność jest błogosławieństwem, ale posiadanie dzieci dobrych i mądrych sprawia rodzicom radość (por. Syr 16, 13; 17, 21.25; 19, 13; Mdr 3, 10-19)[54].

Radość w ujęciu Starego Testamentu jest jednym z podstawowych elementów obietnicy Boga złożonej człowiekowi[55]. Radość Izraela wypływała ze świadomości, że jest on narodem wybranym i prowadzonym przez Boga (por. Iz 44, 23), a także z wiedzy o przyszłym spełnieniu się oczekiwania na Mesjasza (por. Iz 9, 1-7)[56]. Radość ta miała charakter manifestacji. Okazję do radowania się stanowiły święta (por. Kpł 23, 40; Pwt 16, 11.14-15), a przede wszystkim uczta ofiarna (por. Pwt 12, 7), która miała charakter symbolicznego przyswojenia sobie dóbr zbawienia[57].

Niezwykle ważną przyczyną radości była świadomość oczekiwania na czasy ostateczne (por. Dn 3, 52-90), wyrażona w obrazie uczty wszystkich narodów na Syjonie (por. Iz 25, 6), i zapowiedź radości mesjańskiej (por. Iz 9, 2; 35, 1), gdy słudzy Boga, mając serca pełne radości, opiewać będą nowe stworzenie[58].

---

[53] Por. A. Deissler, *Jam jest twój Bóg, który cię wyzwolił*, tłum. B. Białecki, PAX, Warszawa 1977, s. 56n.

[54] Zob. J. Valvekens, hasło: „Freude", w: *Bibel Lexikon*, kol. 494n.; por. J. Szlaga, *Społeczne i teologiczne aspekty biblijnego spojrzenia na dziecko*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" 23(1980) nr 3(91), s. 53n.

[55] Pierwszorzędnym przedmiotem obietnicy jest sam Bóg (por. Ps 16, 11), ponieważ jedynie On ma moc zbawić i Jemu tylko należy się chwała za dokonanie dzieła dla wszystkich zbawienia (por. Ps 95, 18). Przedmiotem radości jest także prawo Boże (por. Ps 33, 21; 37, 4; Jl 2, 29), będące skarbem Izraela (por. Ps 19, 9; 119, 14.111.162).

[56] Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, Wyższe Seminarium Duchowne oo. Franciszkanów, Kraków 1992, s. 80-88.

[57] Święta przypominały ludowi o dniu, który Pan uczynił (por. Ps 118, 24). Wyraźne wezwanie do radości odnajdujemy w kulcie, w którym Izrael wychwala Boga (por. Ps 33, 1; 149, 2). Sam Bóg zachęca swój lud, aby się radował w Jego obecności (por. Pwt 12, 18). Należy zaznaczyć, że radość Izraela miała zupełnie inne podłoże niż radość wyrażana w kulcie Kananejczyków (por. Oz 9, 1-2). Postawa Izraela była wyraźnym odcięciem się od zmysłowych obrzędów obecnych w kulcie pogańskim, które były przedmiotem obrazy Boga (por. Pwt 12, 30-31; 23, 18-19). Zob. A. Ridouard, M. F. Lacan, hasło: „Radość", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 846.

Źródłem radości mogą być także dobra ziemskie, gdyż są one rezultatem błogosławieństwa Bożego (por. Pwt 28, 3-8; Jr 33, 11)[59]. Skromną radość przeżywa mężczyzna razem ze swoją umiłowaną małżonką (por. Koh 9, 9), gdy korzysta z owoców swej pracy (por. tamże 3, 22), odżywiając się i odpoczywając. Taka radość jest ważna, ponieważ pozwala człowiekowi zapomnieć o przykrościach, jakie towarzyszą życiu. Jest ona cząstką radości, którą zsyła człowiekowi sam Bóg (por. tamże 5, 17-18). Czasem radości jest winobranie (por. Iz 16, 10), a także żniwa (por. Ps 126, 5-6). Obrazem najwyższego szczęścia jest natomiast radość, którą niewiasta dzięki swej dobroci i cnotom napełnia męża (por. Iz 62, 5; Prz 5, 18; Syr 26, 2.13). Dla małżonków płodność jest przyczyną radości (por. 1 Sm 2, 1.5; Ps 113, 9), zwłaszcza gdy ich dzieci są mądre (por. Prz 10, 1).

Radość jest bardzo ważna, ponieważ decyduje ona o zdrowiu człowieka (por. Prz 17, 22-23). Bóg potępia jedynie radość przewrotną, która wynika ze złych uczynków (por. Prz 2, 14; Ps 13, 5; 35, 26).

Syrach naucza, iż należy czcić rodziców, „albowiem błogosławieństwo ojca podpiera domy dzieci" (3, 9a). Jest to kolejna korzyść wynikająca z postawy szacunku wobec rodziców. Wyraz „błogosławieństwo" w terminologii biblijnej ma bardzo szerokie znaczenie[60]. Jest ono najpierw odniesione do Pana Boga i oznacza przyrzeczenie zbawczej siły (por. Rdz 1, 22.28). Tym, który błogosławi, jest najczęściej Bóg. Jego błogosławieństwo zawsze tryska życiem (por. Ps 65, 11; Rdz 24, 35; Hi 1, 10), dlatego też tylko istoty żywe mogą odbierać błogosławieństwo Boże. Przedmioty martwe przeznaczone do służby Bożej są uświęcone obecnością Boga, ale nigdy nie stanowią przedmiotu błogosławieństwa. Błogosławieństwo to dar wyrażony słowem, dar, który dotyczy samego życia i jego tajemnicy. To, czego błogosławieństwo udziela, nie znajduje się w sferze posiadania, lecz w sferze bycia; nie jest wyrazem działania człowieka, ale stwórczej mocy Boga. Błogosławieństwo oznacza zatem dar stwórczy i ożywiający. Bóg błogosławił pierwszego mężczyznę i pierwszą kobietę (por. Rdz 1, 28). Błogosławi on człowiekowi zaraz po pobłogosławieniu swemu stworzeniu (por. Rdz 1, 28) i odtąd towarzyszy też swym błogosławieństwem wszystkim pobożnym i wybranym ludziom. Człowiek pobłogosławiony przez Boga oczekuje długiego życia i licznego potomstwa. Wierność Bogu zapewnia człowiekowi Boże błogosławieństwo. Ścisły związek, jaki istnieje między przykazaniami i błogosławieństwem, stanowi podstawę przymierza między Bogiem a ludźmi. Prawo jest środkiem umożliwiającym ludowi świętemu, czyli pobłogosławionemu przez Boga, życie dla Boga. Tę myśl wyraża ceremoniał zawierania przymierza, które nieustannie kształtuje rzeczywistość

---

[58] Zob. J. Vermeylen, *La composition littéraire de l'Apocalypse d'IsaDe (Is XXIV--XXVII)*, „Ephemerides theologicae Lovanienses", t. 50 (1974), s. 5-36.

[59] Zob. C. Breuer, hasło: „Radość", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1120.

[60] Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificum Institutum Biblicum, Roma 1968, s. 131.

życia narodu wybranego[61]. Kult jest wyjątkowo skutecznym sposobem zapewnienia sobie stałego błogosławieństwa Bożego. Bóg, błogosławiąc człowiekowi, okazuje mu życzliwość i miłość, opowiada się po jego stronie[62].

Źródłem życia jest – po Bogu – ojciec rodziny, dlatego do niego również należy udzielanie błogosławieństw. Bardziej niż jakiekolwiek inne, skuteczne jest błogosławieństwo ojcowskie. Błogosławieństwa wygłaszane przez ojców – szczególnie tuż przed śmiercią – wyrażają wołanie o moc płodności życiowej dla synów, o żyzność ziemi (por. Rdz 27, 28), o obfitość urodzajów (por. Rdz 49, 11-12), o siłę potrzebną do pokonania wrogów (por. Rdz 27, 29; 49, 8-9), o ziemię, na której synowie mogliby osiąść (por. Rdz 49, 9) i przekazywać dalej swoje imię (por. Rdz 48, 16; 49, 8) i siły życiowe[63]. Błogosławieństwo i związana z nim nagroda dotyczą głównie tego świata. Ojciec rodziny, którego długie życie i liczne potomstwo świadczą o tym, że był on godny błogosławieństwa Bożego, sam może błogosławić dzieci i dom (por. Rdz 27, 1-2)[64]. Błogosławieństwo jest aktem połączonym z czynnościami znakowymi, na przykład z nałożeniem rąk. Ojciec udzielał go synowi w obrzędzie składającym się z gestu i słów. Błogosławieństwo raz udzielone jest nieodwołalnie skuteczne[65]. Oznacza zarówno życzenie pomyślności, jak również samą pomyślność już osiągniętą, która obejmuje różnorakie dobra[66]. Syrach bardzo podkreśla znaczenie ojcowskiego błogosławieństwa swych dzieci, a jego rolę wyraża w słowach „umocnienie domu".

„Kto poważa ojca, będzie żył długo" (Syr 3, 6a) – w tej sentencji nagroda za okazywanie szacunku rodzicom wyrażona jest słowami, które można tłumaczyć jako „długowieczność" bądź też: „cieszyć się życiem". Syrach nawiązuje tu prawdopodobnie do Księgi Wyjścia (por. 20, 12), gdzie również występuje podobny motyw przestrzegania czwartego przykazania[67]. Według prawa rodzice mogli urągającego im syna przyprowadzić do sądu, który w takim przypadku był władny wydać wyrok śmierci przez ukamienowanie (por. Pwt 20, 18-21). Mędrzec wskazuje tu na zależność przyszłości dzieci od wychowania w domu rodzinnym. Chce zatem podkreślić, że źle wychowani synowie nie mają szans na długie życie.

---

[61] Zob. M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25(1972) nr 3, s. 145-155.

[62] Również człowiek błogosławi Bogu. Ale w tej relacji czynność błogosławienia oznacza wielbienie czy też sławienie Boga. Błogosławi się Bogu podczas służby Bożej i w domu, w czasie modlitwy przy stole i w modlitwach codziennych. Błogosławieństwa udzielał także kapłan (por. Ps 118, 26) na zakończenie służby Bożej, tak, jak pierwotnie udzielano go przy pożegnaniu (por. Rdz 49; Pwt 33). Zob. P. Weimar, hasło: „Błogosławieństwo", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 118.

[63] Zob. J. Guillet, hasło: „Błogosławieństwo", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 82n.

[64] Zob. J. Schmihals, hasło: „Błogosławić", w: *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 117.

[65] Zob. M. Lurker, hasło: „Włożenie rąk", w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 269.

[66] Zob. P. van Imschoot, hasło: „Segen", w: *Bibel Lexikon*, kol. 1568.

[67] Zob. H. Kremers, *Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog. Eine Voruntersuchung zum Problem Elterngebot und Elternrecht*, „Evangelische Theologie", t. 21 (1961), s. 146-169.

W pismach biblijnych życie nie jest pojmowane jako wielkość neutralna, na przykład jako podstawowa siła rozwoju kosmicznego, chociaż przesłanki do takiego sposobu rozumiena życia można by znaleźć w księgach świętych. Życie przedstawia się jako najwyższe dobro, stan czy posiadanie[68]. Termin „życie" służy na oznaczenie wszelkich błogosławieństw Bożych, czyli dóbr, które czynią człowieka szczęśliwym[69]. Życie pojawia się na ostatnim etapie dzieła stworzenia, jako jego ukoronowanie (por. Rdz 1, 21-28). Dla ludzi ma ono zasadniczo charakter daru, w obronie którego człowiek gotów jest poświęcić wszystko (por. Hi 2, 4). Przez życie rozumie się w Biblii na ogół wielość bytów pochodzącą od Boga, dokonującą się przed Bogiem i skierowaną ku Bogu[70]. Żyć znaczy mieć szczególne relacje z Bogiem[71]. Ponieważ wszelkie życie pochodzi od Boga (por. Rdz 2, 7; Mdr 15, 11; Hi 13, 14-16; Ps 102, 28), Bóg też wyznacza jego miarę (por. Ps 39, 6) oraz bierze je w swoją opiekę i potępia zabójstwo (Rdz 9, 5-6; Wj 20, 14)[72]. Chociaż życie upływa na ziemi, to jednak jest ono podtrzymywane przede wszystkim dzięki przywiązaniu do Boga, który jest źródłem „wody żywej"; dobra ziemi mają tu znaczenie drugorzędne (por. Jr 2, 13; 17, 13; Ps 36, 10; Prz 14, 27). Jednocześnie w Starym Testamencie wyraźnie ukazana jest prawda, że życie wszystkich stworzeń jest bardzo nietrwałe. Także człowiek, z natury swej podlega śmierci, która jest następstwem grzechu[73]. Ponieważ życie jest krótkie (por. Hi 14, 1; Ps 37, 36; Mdr 2, 2; Syr 18, 9), należy je właściwie wykorzystać poprzez wypełnianie woli Boga. Jest ona wpisana w prawo i przykazania. Ten, kto będzie ich przestrzegał, zachowa swe życie (por. Kpł 18, 5; Pwt 4, 9; Wj 15, 26; Prz 11, 19; Ha 2, 4). Przestrzeganie prawa Bożego zapewni człowiekowi życie wieczne (por. 2 Mch 7, 36; Mdr 5, 13). Dlatego też tak wielka wartość, jaką jest życie, została powiązana z błogosławieństwem ojca, które zapewnia dostatek życiowy i pomyślność, przedłużając w ten sposób istnienie człowieka na ziemi.

Dostatek jest także nagrodą za oddawanie czci matce: „kto darzy szacunkiem matkę, jakby gromadził skarby" (Syr 3, 4). W sentencji tej, podobnie jak w wierszu 2a, użyty został wyraz, który znaczy: „uznać powagę matki". Powaga matki wynika z uprawnień otrzymanych od Boga (por. Wj 20, 12) oraz z zasług

---

[68] Por. L. Stachowiak, *Teologia życia w Starym Testamencie*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 17 (1970), z. 1, s. 13.

[69] Zob. J. Nelis, hasło: „Leben im Alten Testament", w: *Bibel Lexicon*, kol. 1024-1027.

[70] Zob. M. Filipiak, *Życie ludzkie w świadectwie Biblii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 24 (1977), z. 1, s. 21-29; L. Stachowiak, *Teologia życia w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 17 (1970), z. 1, s. 13-21.

[71] Por. Z. S. Pisarek, *Życie i śmierć w Piśmie świętym*, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Unum, Kraków 1991, s. 75.

[72] Zob. A. A. Viard, J. Guillet, hasło: „Życie", w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 1157n.

[73] Por. W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, tłum. E. Schulz, PAX, Warszawa 1980, s. 80-89.

związanych z trudem zrodzenia dziecka (por. Syr 6, 27-28) i jego wychowania (por. 2 Mch 7, 27). Nagrodę za cześć oddawaną matce określa wyraz, który w tym kontekście oznacza prawdopodobnie czynność gromadzenia zapasów w spichlerzu[74].

Podobne przesłanie zawiera myśl: „Pochwałą człowieka jest sława jego ojca" (Syr 3, 11a). Pochwałą człowieka jest dobre imię, sława, chwała, znaczenie. W Biblii słowo oznaczające chwałę odgrywa kluczową rolę, ponieważ w pierwszym rzędzie wyraża doświadczenie Boga przez człowieka. Oznacza ono ciężar, wagę, władzę i szacunek oraz blask. Waga bytu określa jego znaczenie, szacunek rodzący się z owego znaczenia. W języku hebrajskim „chwała" oznacza nie tyle dobrą sytuację człowieka, ile raczej rzeczywistą wartość odpowiadającą jego powadze.

W pierwszej kolejności człowiek doświadcza chwały Bożej swoimi zmysłami, doświadczając świata stworzonego przez Boga. Szczególnie sugestywnym przejawem chwały Bożej było dla Izraelitów zjawisko burzy (por. Ps 29, 3-9; 97, 1-6). Bóg objawia swoją chwałę poprzez swe niezwykłe interwencje, wyroki i znaki (por. Lb 14, 22; Wj 14, 18; 16, 7) i przychodzi z pomocą swojemu ludowi. Wówczas chwała staje się synonimem zbawienia (por. Iz 35, 1-4; 44, 32; 40, 5). Bóg ukazuje swą chwałę, by ocalić i podźwignąć swój lud. Dla Izraela wyrazem chwały Bożej jest prawo, ponieważ wiąże się ono z objawieniem na górze Synaj (por. Kpł 19, 6; Ps 19, 8-11), gdzie chwała Boża stała się rzeczywistością widzialną, oślepiającym promieniowaniem istoty Bożej. Człowiek zobowiązany jest dostrzegać i opiewać chwałę Bożą[75]. Chociaż chwała Boża wydaje się niekiedy przygniatać człowieka, to jednak dostrzeżenie jej wymaga otwartości z jego strony. Im bardziej bezsilny staje się Izrael, im bardziej jego historia pogrąża się w mrokach, tym bardziej potrzebna jest mu wiara, która pozwala rozpoznać mądrość Boga w rządzeniu światem i Jego obecność w kulcie jako chwałę i wielbić ją[76]. Taki jest sens wezwania do głoszenia chwały Boga. Mocą wiary człowiek oczekuje, że w przyszłości chwała Boża objawi się mu bez osłony – i w tym widzi swoje zbawienie (por. Iz 40, 5).

---

[74] Por. W. B a u e r, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, A. Töpelmann, Berlin 1958, s. 180.

[75] Stary Testament głosi chwałę Stwórcy, Króla, Zbawiciela i świętego Izraela (por. Ps 147, 1). Ubolewa on nad grzechem, który przysłania ową chwałę (por. Iz 52, 5). Pod wpływem tradycji o Synaju kult sprawowany w Świętym Namiocie i w świątyni miał swoją podstawę w tym, że ponad Arką Przymierza unosiła się, chociaż ukryta w obłoku, chwała Boża (por. Wj 40, 34-35). Potem chwała wypełniła świątynię (por. 1 Krn 8, 10-11) i na znak protestu opuściła świątynię w okresie niewoli (por. Ez 1, 9-11). Izajasz kontempluje chwałę Bożą pod postacią chwały królewskiej (por. 6, 1-2).

[76] Por. G. L. P r a t o, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composicione dei contrari e richiamo alle orgine*, Analecta Biblica, t. 65 (1975), s. 268n.; P. G r e l o t, *Obecność Boga i jedność z Bogiem w Starym Testamencie*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 1968, z. 1--10, s. 549.

Jednakże chwała w pewnym stopniu odnosi się także do człowieka. Podstawę do chwały mogą stanowić bogactwa. Przykładem jest Abraham, który był nazwany „bardzo sławnym" (Rdz 13, 2), ponieważ posiadał majętność w postaci bydła, srebra i złota. Ponadto chwała jest oznaką wysokiej pozycji społecznej zajmowanej przez człowieka. Jest ona synonimem powagi, którą przynosi pełnienie określonego urzędu (por. Rdz 15, 13; Hi 1, 9; 29, 1-25). Może oznaczać potęgę (por. Iz 8, 7; 16, 14; 17, 3-4; 21, 16; Jr 48, 18), a także blask piękności. Chwała jest – w pełnym znaczeniu tego słowa – ozdobą króla, wyraża wspaniałość jego królestwa (por. 1 Krn 29, 28; 2 Krn 17, 5). Salomon otrzymał od Boga bogactwo i chwałę tak wielką, jakiej żaden inny król nie posiadał (por. 1 Krn 3, 9-14). „Syn człowieczy", król wszelkiego stworzenia, został ukoronowany chwałą Bożą (por. Ps 8, 6). Stary Testament podkreśla kruchość ludzkiej chwały (por. Ps 49, 17-18). Biblia wiąże chwałę głównie z wartościami moralnymi i religijnymi (por. Prz 3, 35; 20, 3; 29, 23). Bardzo zwodnicza jest chwała w przypadku grzeszników. Posłuszeństwo względem Boga jest więcej warte niż wszelka chwała ludzka (por. Lb 22, 17-18) i tylko w Bogu znajduje się mocna podstawa do wszelkiej chwały (por. Ps 62, 6.8): jedynie On może zapewnić człowiekowi chwałę (por. Ps 73, 24-25). Przygotowaniem do tego jest, według Syracha, okazywanie czci i szacunku rodzicom, już na ziemi bowiem zapewnia ono człowiekowi poważanie, a w przyszłości stanie się zadatkiem pełnego uczestnictwa w chwale Bożej.

Przeprowadzona powyżej analiza biblijnych aspektów przykazania „czcij ojca twego i matkę twoją" wskazuje na dwa rodzaje czynników, stojących u podstaw ich autorytetu jako rodziców, a zarazem wychowawców. Czynniki te stanowią właściwie dwie grupy wzajemnie się dopełniających i tworzących określoną hierarchię motywów uznawania przez dziecko tego autorytetu. Pierwszą z tych grup tworzą motywy ściśle religijne. Najważniejsze wśród nich jest zalecenie, a właściwie nakaz dany przez samego Boga, wymagający od dzieci okazywania czci ich rodzicom. Samo znaczenie wyrazu „cześć" wskazuje, że rodzice są zastępcami Boga w dziele wychowania człowieka i nie wolno umniejszać tej ich roli. Co więcej, okazywanie czci rodzicom może przynieść korzyść dzieciom. Jest nią na przykład możliwość uznania takiego postępowania za pokutę za popełnione grzechy, co usuwa główną przeszkodę w osiągnięciu zbawienia, którą jest grzech. Ponadto okazywanie czci rodzicom może wpłynąć na skuteczność modlitwy, gdyż Bóg chętnie wysłuchuje modlitw zanoszonych do Niego przez ludzi szanujących ojca i matkę.

Poza motywami religijnymi, które maja skłaniać dzieci do uznawania autorytetu rodziców, ważne są również motywy naturalne takiego postępowania. Pierwszym z nich jest fakt, że to przecież rodzice dali życie swojemu dziecku, a życie jest wielkim darem. Należy zatem umieć odwdzięczyć się za tak cenny dar. Ponadto okazywanie czci rodzicom powoduje, że własne dzieci będą człowiekowi przynosić szeroko rozumianą radość. Uznanie dla rodziców przynosi

dzieciom błogosławieństwo, rozumiane jako wszelka pomyślność, co jest szczególnie ważne dla prowadzenia spokojnego życia, a to z kolei zapewni jego dostateczną długość. Ostatecznie zaś okazywanie czci rodzicom przynosi uznanie w oczach innych ludzi.

Przedstawione motywy, zachęcające do przyjęcia postawy szacunku wobec rodziców, dotyczą istotnych spraw życia ludzkiego. Stąd też, wydaje się, że odwoływanie się do nich w procesie wychowawczym może w efektywny sposób wpływać na zachowanie się dziecka i na prawidłowe kształtowanie się jego osobowości.

Jacek SALIJ OP

NIEDZIELA JAKO DZIEŃ DUCHA ŚWIĘTEGO
Zapomniana cząstka doktryny świętego Augustyna

Naukę, że trzecie przykazanie zobowiązuje nas do szukania odpoczynku w Bogu, bo tylko w ten sposób osiągniemy odpoczynek wiekuisty, powtarza Augustyn wielokrotnie. Osiągnięcie tego odpoczynku stało się możliwe dopiero dzięki męce i zmartwychwstaniu naszego Pana, a przypomina nam o tym niedziela, dzień jednocześnie pierwszy i ósmy – dzień, w którym już widzialnymi się stają początki tego odpoczynku, który przecież będzie odpoczynkiem wiekuistym.

Przypomnieniu, że niedziela, dzień zmartwychwstania Chrystusa, jest zarazem dniem Ducha Świętego, Jan Paweł II poświęcił w swoim Liście apostolskim *Dies Domini* całą stronicę. Dość zwrócić uwagę na to, że oba dla Kościoła założycielskie zesłania Ducha Świętego miały miejsce w niedzielę – w sam dzień Paschy (por. J 20, 22-23) oraz w niedzielę Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 2-13). Rzecz jasna, nie jest tak, że niedziela jest dniem zmartwychwstania Chrystusa, a oprócz tego dniem Ducha Świętego, ale – jak w liście *Dies Domini* wyjaśnia Jan Paweł II – jest dniem, w którym „chrześcijanie wciąż na nowo przeżywają radosne spotkanie Apostołów ze Zmartwychwstałym, a On ożywia ich tchnieniem swego Ducha" (nr 28).

Pierwszym z Ojców Kościoła, który w sposób szczególny podkreślał pneumatologiczny wymiar dnia Pańskiego – zresztą w perspektywie również dzisiaj praktycznie zapomnianej – był św. Augustyn. Temat ten stanowił część jego szerszej refleksji nad Dekalogiem, która zapoczątkowała – zakończony dopiero w epoce karolińskiej – proces wprowadzania dziesięciu przykazań do podstawowej katechezy kościelnej. Otóż przykazania pierwszej tablicy Augustyn postrzegał w perspektywie trynitarnej – jako prześwitujące odniesieniem do kolejnych Osób Boskich. Przykazanie święcenia dnia świętego, jako przykazanie trzecie, wyjaśniał więc Augustyn jako szczególnie związane z Duchem Świętym. Celem niniejszych rozważań będzie próba rekonstrukcji tej niezwykle ważnej karty w dziejach teologii niedzieli.

ANTYMANICHEJSKIE POCZĄTKI AUGUSTYŃSKIEJ REFLEKSJI NAD DEKALOGIEM

W starożytnym chrześcijaństwie Dekalog nie stanowił jeszcze tak ważnego odniesienia w kościelnym nauczaniu moralności, jakim miał się on stać później.

Wynikało to stąd, że w Nowym Testamencie ani razu nie przypomina się o obowiązywaniu Dekalogu jako całości. Wszystkie nowotestamentalne wzmianki o Dekalogu dotyczą jedynie przykazań określających nasze obowiązki wobec bliźniego, pomijają natomiast milczeniem przykazania mówiące o obowiązkach względem Boga. Jeśli odwołać się do tradycyjnego podziału, w którym rozróżnia się dwie tablice (por. Pwt 5, 22), to Nowy Testament mówi jedynie o obowiązywaniu przykazań drugiej tablicy (por. Mt 5, 21-37; 15, 4-8; 19, 16-19; Rz 13, 9).

Chociaż w Nowym Testamencie częste są nawiązania do naszych obowiązków względem Boga, nie odnoszą się one do Dekalogu. Również w licznych starochrześcijańskich świadectwach dotyczących święcenia niedzieli nie ma – aż do czasów św. Augustyna – śladów, że wiązano je z odnośnym przykazaniem Dekalogu[1].

Nieliczne wzmianki pierwszych Ojców Kościoła na temat Dekalogu sprowadzają się do trzech rodzajów wypowiedzi. Ojcowie albo komentują biblijny opis obdarzenia ludu przykazaniami[2], albo za pomocą Dekalogu wyjaśniają poganom istotę moralności chrześcijańskiej[3], albo wreszcie widzą w Dekalogu streszczenie dostępnej również poganom moralności naturalnej[4].

Augustyn szczególnie zainteresował się Dekalogiem w obliczu manichejskich zarzutów, że również Kościół katolicki odrzuca Stary Testament, tylko nie chce się do tego przyznać. Podczas datowanej na rok 397 dyskusji z manichejczykiem Faustusem Augustyn usłyszał: „Sądzę, że także i ty [odrzucasz Stary Testament]. Wszak ja odrzuciłem obrzezanie jako rzecz wstydliwą, a o ile się nie mylę, także i ty. Odrzuciłem bezczynność szabatu jako rzecz zbędną, myślę, że i ty. Powstrzymuję się od spożywania nie tylko mięsa wieprzowego, ty zaś nie tylko takie jadasz. [...] Każdy z nas jako rzeczy nic nie znaczące i próżne odrzucił tygodnie posilania się chlebem przaśnym i mieszkania w namiotach, zakaz zszywania purpury z szatą lnianą, czy brania do jednego zaprzęgu wołu z osłem – i kiedy czujemy się przymuszeni tak czynić, nie uważamy tego za

---

[1] Zob. H. Pietras SJ, *Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, WAM, Kraków 1992.

[2] Zob. np. Orygenes, *Homilia 8 na Księgę Liczb*, w: tenże, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, t. 1, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 221-238.

[3] Zob. np. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, ks. 2, rozdz. 9, w: *Apologeci greccy II wieku*, tłum. J. Czuj, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1935, s. 100n. Warto zauważyć, że w podobny sposób – aby budzić podziw dla moralności judaizmu – wykorzystywał Dekalog już Filon z Aleksandrii. Por. Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, 154-175, w: tenże, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 224-228.

[4] Por. np. Ireneusz, *Adversus haereses*, 4, 15, 1, w: *Sources chrétiennes*, t. 100, s. 548; Tertulian, *Przeciw Żydom*, rozdz. 2, tłum. W. Myszor, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 184n.

czyny świętokradzkie. Obydwaj lekceważymy i śmiejemy się z postanowienia, by łysego albo człowieka o czerwonej twarzy – jako rzekomo nieczystych wobec Boga – nie wyświęcać na kapłana. Są to wszystko przepisy i zasady nakazane przez Stary Testament. Tak więc to, co mi zarzucasz, jest wspólne dla nas obu. Obaj bowiem odrzucamy Stary Testament"[5].

Starotestamentalne proroctwa, zdaniem manichejczyków – w każdym razie takich, jak Faustus – należy traktować per non sunt: „Świadectwa Hebrajczyków, choćby były prawdziwe, przed zdobyciem wiary są dla nas bezużyteczne, natomiast po jej osiągnięciu zbędne"[6]. Nie zamierzali też manichejczycy negować ewentualnych szczegółowych wartości Starego Testamentu, generalnie nie uznawali oni w nim tekstu natchnionego: „Choć złapana w morzu ryba nie szkodzi, to szkodzi woda morska, a jako ludzie potrafimy po zabraniu tego, co pożyteczne, odrzucać rzeczy szkodliwe"[7].

Odżegnywali się zdecydowanie manichejczycy od typologicznego odczytywania Starego Testamentu. Co więcej, starali się to swoje stanowisko napełniać agresją wobec Kościoła katolickiego, używając przy tym typowo chrześcijańskiej frazeologii: „Nasz Kościół, oblubienica Chrystusowa – atakował Faustus Augustyna – uboga, ale wydana za bogatego, zadowala się dobrami swego męża i wzorem pokornych kochających gardzi bogactwem, gardzi darami Starego Testamentu i jego dawcy, i pilnie strzegąc swojej czci, przyjmuje wyłącznie zapis swego Oblubieńca. Natomiast wasz Kościół [katolicki] przywłaszcza sobie Stary Testament i jak rozpustna panna niepomna wstydu cieszy się z podarków i zapisu innego mężczyzny. Ponadto ten wasz miłośnik i nauczyciel bezwstydu, Bóg Hebrajczyków, poprzez kamienny dyptych obiecuje złoto i srebro, pełny brzuch i ziemię kananejską. Te tak wstrętne zyski radują was, podoba się wam grzeszyć nawet po przyjściu Chrystusa i okazywać niewdzięczność tak niezmiernym Jego darom. To was kusi, ażeby po poślubieniu Chrystusa zaprzedać się Bogu Hebrajczyków"[8].

Na szyderstwa z dwóch kamiennych tablic Dekalogu Augustyn odpowiada żarliwą jego obroną. Odtąd objaśnienie dziesięciu przykazań nieraz będzie się pojawiało w jego nauczaniu[9]. „Nie przejmuj się – zwraca się Augustyn z apostrofą pod adresem Kościoła katolickiego – nędznym pomówieniem na temat kamiennego dyptychu. Przecież nie masz serca kamiennego, jakie owe tablice wyobrażały u tamtego pierwszego ludu. Jesteś listem apostolskim, «pisanym

---

[5] Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, 6, 1 (*Patrologia Latina* – dalej cyt. jako PL – t. 42, kol. 228), t. 1, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 29n. Przekład nieco zmodyfikowałem.

[6] Tamże, 13, 1 (PL, t. 42, kol. 282), s. 102.

[7] Tamże, 16, 1 (PL, t. 42, kol. 316), s. 146.

[8] Tamże, 15, 1 (PL, t. 42, kol. 303), s. 128n.

[9] Najczęściej w kazaniach, por. *Mowa* 8 (PL, t. 38, kol. 67-74; por. t. 46, kol. 945-960), 9 (PL, t. 38, kol. 75-91), 33 (PL, t. 38, kol. 207-209), 248 (PL, t. 38, kol. 1158-1161).

nie atramentem, ale Duchem Boga żywego, nie na tablicach kamiennych, ale na tablicach serc z ciała» (2 Kor 3, 2-3). [...] Zatem nie lękaj się dyptychu, na którym dawno został ci zesłany tekst, który obecnie uznajesz. Jednak nie bądź poddana Prawu, które byś miała spełniać ze strachu. Bądź pod łaską, ażeby była w tobie miłość, która jest pełnią Prawa"[10].

Do obrony Dekalogu przymuszał Augustyna również fakt, że manichejczycy większość jego przykazań z całą otwartością odrzucali. Dotyczyło to nie tylko przykazań pierwszej tablicy, jako odnoszących się do lekceważonego przez nich „Boga Hebrajczyków". Ich antropologia, według której człowiek jest uwięzioną w materii iskrą Bożą, kazała im potępiać małżeństwo i rodzenie dzieci jako wpędzanie następnych cząstek boskości w niewolę ciała. Logiczną konsekwencją takiej doktryny był negatywny stosunek do kilku kolejnych przykazań Dekalogu.

Odrzuciłaś przykazanie czci dla rodziców – zwraca się Augustyn do Kościoła manichejczyków – bo „idąc za nauką demoniczną nauczyłaś się uważać swoich rodziców za nieprzyjaciół, którzy poprzez spółkowanie związali cię z ciałem i w ten sposób twemu bogu narzucili nieczyste dyby"[11]. Wywrócili również manichejczycy przykazanie „Nie cudzołóż", doradzając tym, którzy nie potrafią zapanować nad potrzebą seksualną, raczej ubezpłodnianie współżycia małżeńskiego niż poczynanie dzieci[12].

Słowem, Dekalog stał się dla Augustyna niezwykle ważnym punktem oparcia w obronie wiernych przed zagrożeniem manichejskim. Broniąc kwestionowanego przez manichejczyków monoteizmu, Augustyn oparł się na przykazaniach pierwszej tablicy, natomiast odwołując się do przykazań drugiej tablicy, bronił biskup Hippony wywracanej przez nich (a przecież potwierdzonej przez Boże Objawienie) moralności naturalnej.

Wkrótce Dekalog miał się stać jednym z najważniejszych tekstów całego chrześcijaństwa zachodniego – ważnym do tego stopnia, że nie przestał być takim również dla – chyba wszystkich bez wyjątku – Kościołów i Wspólnot protestanckich.

---

[10] Tamże, 15, 4 (PL, t. 42, kol. 306), s. 132n.

[11] Tamże, 15, 7 (PL, t. 42, kol. 310), s. 138.

[12] Por. tamże. Jeszcze w roku 561 synod w Bradze piętnuje tych, którzy „potępiają małżeństwo między ludźmi i gardzą poczęciem potomstwa" (kan. 11) oraz tych, którzy „głoszą, że ciało ludzkie jest ukształtowane na obraz diabła oraz że poczęcie w łonie matki jest naśladowaniem dzieł diabelskich i dlatego nie wierzą w zmartwychwstanie ciała" (kan. 12) („Warszawskie Studia Teologiczne", t. 2 (1984), s. 86n.). Również średniowieczni neomanichejczycy rozpustę stawiali ponad poczynanie i rodzenie dzieci. Por. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. J. Prokopiuk, B. Zborowski, Wydawnictwo MARABUT, Gdańsk 1996, s. 167.

DUCH ŚWIĘTY OSTATECZNYM SPRAWCĄ NASZEJ WIERNOŚCI PRZYKAZANIOM

Augustyn mocno podkreślał, że wierność przykazaniom nie polega tylko na materialnym ich zachowywaniu. Odwołując się zarówno wprost, jak i pośrednio do Mt 22, 34-40, często przypominał, że cały Dekalog sprowadza się do dwóch przykazań miłości i w nich znajduje swoje wypełnienie. Rzecz jasna, chodzi tu o taką miłość, do której sami z siebie nie jesteśmy zdolni, a którą może w nas sprawić tylko łaska udzielana przez Ducha Świętego.

Duch Święty – wyjaśniał Augustyn – był obecny już na Synaju: „Dziesięć przykazań Prawa było napisane na kamiennych tablicach palcem Bożym, to znaczy przez Ducha Świętego”[13] (por. Pwt 9, 10). Pneumatologiczne odczytanie metafory palca Bożego mogłoby się nam dzisiaj wydawać nadinterpretacją, w czasach Augustyna jednak było odbierane jako oczywiste – niezliczoną bowiem liczbę razy w okresie sporów trynitarnych zestawiano ze sobą wersety Łk 11, 20 i Mt 12, 28.

„Tych dziesięciu przykazań nikt by o własnych siłach nie wypełnił, gdyby nie pomoc łaski Bożej, gdyby Bóg nie wspomógł swoim Duchem”[14]. Jest to jedno z tych twierdzeń, które biskup Hippony powtarzał wielokrotnie, niekiedy w kontekście przeciwstawiania chrześcijaństwa judaizmowi: „Lud żydowski nie wypełniał Prawa, gdyż był w nim strach zamiast miłości. Zatem kto chce wypełnić Prawo, niech pomyśli o łasce”[15].

Zazwyczaj w wypowiedziach na ten temat św. Augustyn wskazywał imiennie na Ducha Świętego, który jedyny może nas uzdolnić do wypełniania przykazań: „Bo jeżeli usuniesz Ducha, jaką wartość ma Prawo? Tylko przestępcę z ciebie czyni. Dlatego powiedziano: Litera zabija. [...] Oto Prawo przychodzi w dziesięciu przykazaniach. Cóż by ci pomogło, gdybyś się ich nauczył, a nie czynił? Byłbyś jego przestępcą. Żeby czynić, konieczna jest pomoc. Skąd pomoc? Od Ducha. Bo litera zabija, Duch zaś ożywia (2 Kor 3, 6)”[16].

„Do dziesięciu trzeba dodać siedem” – przedstawiał konieczność darów Ducha Świętego do wypełniania przykazań, dowcipnie wydobywając paradoksalność Bożej arytmetyki. Podobnie bowiem jak dziesięć przykazań to sama istota Prawa, tak Duch Święty przychodzi w siedmiu darach. „Otóż kiedy siedem dodać do dziesięciu, mamy dziesięć. Co ja mówię? To chyba niedorzeczność: kiedy siedem dodać do dziesięciu, mamy dziesięć? Czy ja zapomniałem liczyć? Czy ze mnie dzieci nie będą się śmiały? Jednak to właśnie mówię,

---

[13] Św. Augustyn, *Mowa* 249, 3 (PL, t. 38, kol. 1162). Wszystkie cytaty, gdzie nie podano tłumacza, w moim przekładzie.

[14] Tenże, *Mowa* 248, 5 (PL, t. 38, kol. 1160).

[15] Tenże, *Mowa* 32, 8 (PL, t. 38, kol. 199).

[16] Tenże, *Mowa* 250, 3 (PL, t. 38, kol. 1166n.).

i powtarzam, i nie wstydzę się. Jeżeli to zrozumiecie, nie skarcicie liczącego, lecz pokochacie poszukującego. Dziesięć to przykazania Prawa, jednak wyliczyłem ponadto siedem działań Ducha Świętego. Kiedy dodamy te siedem, będzie dziesięć. Kiedy Duch Święty do nas przyjdzie, wypełnimy Prawo. Gdyby zabrakło tych siedmiu działań, nie wypełnilibyśmy tamtych dziesięciu. Przychodzi Duch i pełnione jest Prawo"[17].

Ulubioną metaforę, za pomocą której opisywał wypełnianie Prawa, zaczerpnął Augustyn z Ps 92, 2-4: „Harfa dziesięciostrunna oznacza dziesięć przykazań Prawa. Jednak trzeba na niej grać i śpiewać, nie wystarczy jej nosić. Bo i Żydzi mają Prawo, noszą je, ale nie śpiewają. Kim są ci, którzy śpiewają? Czy ci, którzy czynią? To za mało. Kto czyni w smutku, ten jeszcze nie śpiewa. Kim są ci, którzy śpiewają? Ci, którzy wypełniają Prawo z radością"[18]. To Duch Święty jest sprawcą tej miłości, dzięki której harfy się używa, a nie tylko ją nosi, dzięki której nie jest ona dla nas ciężarem, ale ozdobą[19].

Tylko dla porządku wspomnę, że to z krzyża naszego Pana płynie to, iż Duch Święty ogarnia nasze zachowywanie przykazań i uzdalnia nas do gry na tej harfie dziesięciostrunnej. Już jako młody biskup Augustyn widział tę harfę w perspektywie Krzyża. Oto jego apostrofa do Kościoła na temat dwóch przykazań miłości: „W pierwszym przykazaniu chodzi o czystość twego małżeństwa, w drugim – o jedność twoich członków. Wypełniając pierwsze, z Bogiem się łączysz, zachowując drugie – jednoczysz się w społeczność. Te dwa przykazania obejmują tamtych dziesięć. Trzy odnoszą się do Boga, a siedem do bliźniego. W prostym dyptychu Ten, który cię umiłował i którego kochasz, zapowiadał ci pieśń nową, pieśń na harfie dziesięciostrunnej. On rozciągnął dla ciebie swoje struny na Drzewie, aby w ciele podobnym do ciała grzesznego potępić grzech, tak aby wypełniła się w tobie sprawiedliwość Prawa (por. Rz 8, 3-4). Ma powody cudzołożnica, żeby nienawidzić ten dyptych miłości małżeńskiej!"[20]. Rzecz jasna, cudzołożnica z ostatniego zdania to sekta manichejczyków.

---

[17] T e n ż e, *Mowa* 249, 3 (PL, t. 38, kol. 1162n.).

[18] T e n ż e, *Objaśnienie Psalmu* 91, 5 (PL, t. 37, kol. 1174).

[19] „Charitas ergo cantat canticum novum. Nam timor ille servilis in veteri homine constitutus, potest quidem habere psalterium decem chordarum, quia et Judaeis carnalibus data est ipsa Lex decem praeceptorum: sed cantare in illa non potest canticum novum; sub Lege est enim, et implere non potest Legem. Organum ipsum portat, non tractat; et oneratur psalterio, non ornatur. Qui autem sub gratia est, non sub Lege, ipse implet Legem: quia non est ei pondus, sed decus; nec timenti tormentum est, sed amanti ornamentum. Spiritu enim dilectionis accensus, iam in psalterio decem chordarum cantat canticum novum" (T e n ż e, *Mowa* 33, 1; PL, t. 38, kol. 207). Por. t e n ż e, *Mowa* 32, 8 (PL, t. 38, kol. 199n.).

[20] T e n ż e, *Przeciw Faustusowi*, 15, 4 (PL, t. 42, kol. 306n.).

TRYNITARNA INTERPRETACJA PRZYKAZAŃ PIERWSZEJ TABLICY

Przykazanie święcenia dnia odpoczynku wiązał Augustyn z Duchem Świętym nie dlatego, że właśnie w niedzielną Pięćdziesiątnicę Duch Święty zstąpił na rodzący się Kościół, ale dlatego, że w trzech przykazaniach pierwszej tablicy Dekalogu odczytał odniesienie do trzech kolejnych osób Trójcy Świętej: „Wierzę, że ze względu na Trójcę te trzy przykazania dotyczą miłowania Boga. Albowiem Jego jedność bierze początek od Ojca, toteż pierwsze przykazanie mówi z całą mocą o jednym Bogu. Drugie zaś przykazanie upomina nas, byśmy nie brali Syna Bożego za stworzenie, odmawiając Mu równości z Ojcem. Stąd nakaz, abyśmy nie brali imienia Pana Boga naszego nadaremno. Z kolei Dar Boży, jakim jest Duch Święty, już teraz niesie obietnicę zapowiadanego przez szabat odpoczynku wiekuistego"[21].

O trzech przykazaniach pierwszej tablicy Augustyn mówił wielokrotnie i bez cienia wahania. Nieodmiennie też łączył je z kolejnymi osobami Trójcy Świętej[22].

Ponieważ Kościół katolicki często oskarżany jest o sfałszowanie Dekalogu, o to, że jakoby nie chcąc się wyrzec „niezgodnego z Biblią" kultu obrazów, usunął przykazanie drugie: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu" (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) – trzeba stanowczo zwrócić uwagę na to, że św. Augustyn żył kilka wieków przed sporami o kult świętych obrazów i że on sam nigdy kultu tego ani nie bronił, ani nie krytykował. Toteż jakiekolwiek dopatrywanie się w przyjętym przez niego podziale Dekalogu tendencji ikonodulijnej jest oczywistym anachronizmem[23].

Nie ma również nawet śladu podstaw do twierdzenia, jakoby Augustyn wyrzucił z Dekalogu zakaz sporządzania obrazów. Po prostu nie miał on wątpliwości, że zakaz ten jest integralną częścią przykazania pierwszego. To, że nie poruszał on w swoich objaśnieniach tego przykazania problemów związanych z kultem świętych obrazów, było prostą konsekwencją faktu, że urodził się w swoim czasie, a nie kilka wieków później. Warto jednak odnotować jego spostrzeżenie, że nieporozumieniem byłoby wyciągać z zakazu czczenia obrazów wnioski antytrynitarne: „Mamy poznawać Ojca w pierwszym przykazaniu, które nie pozwala oddawać czci jakiemukolwiek obrazowi Boga utworzonemu

---

[21] T e n ż e. *Mowa* 33, 3 (PL, t. 38, kol. 208).

[22] Por. np. t e n ż e. *Mowa* 8, 14 (PL, t. 38, kol. 74). Por. t e n ż e. *Mowa* 9, 6n. (PL, t. 38, kol. 79n.), 248, 4 (PL, t. 38, kol. 1160); t e n ż e, *Objaśnienie 1 Psalmu* 32, 2 (PL, t. 36, kol. 275).

[23] Odnotujmy, że ten całkowicie bezpodstawny zarzut pod adresem Kościoła katolickiego pojawia się niekiedy nawet w opracowaniach prawosławnych: „Dla potrzeby katechezy Kościół rzymski usunął drugie przykazanie, natomiast ostatnie podzielił na dwa, zachowując tym samym dziesięć przykazań. Przyczyną tego był kult obrazów w chrześcijaństwie, którego nie umiano pogodzić z wymogiem przykazania" (*Bóg Żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego* (praca zbiorowa), Kairos – Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 137.

przez człowieka. Ten zakaz nie oznacza, że Bóg nie ma obrazu, lecz że mamy czcić tylko ów Obraz, który jest tym, czym On sam jest (por. Kol 1, 15; Hbr 1, 3), i który nie ma Go zastępować, lecz być razem z Nim"[24].

Postawmy następujące pytanie: Czy to św. Augustyn jest autorem powszechnie przyjętego w Kościele katolickim (oraz luterańskim[25]) podziału Dekalogu na trzy przykazania pierwszej tablicy oraz siedem przykazań drugiej tablicy? A jeżeli tak – to jak wyjaśnić ten zdumiewający fakt, że w jego licznych wypowiedziach na temat tego podziału Dekalogu brak nawet śladu, że zdawał sobie sprawę, iż jest autorem tego podziału? Jak ponadto wyjaśnić to, że Augustyn jest tak zdecydowanie pewien, iż Dekalog w taki właśnie sposób się dzieli?

Poszukiwanie odpowiedzi na te dwa pytania zacznijmy od przypomnienia, że w Piśmie Świętym przykazania nie są ponumerowane, mówi się tam tylko, że jest to „Dziesięć Słów" (Wj 34, 28; por. Pwt 4, 13; 10, 4). Otóż istnieją trzy tradycje numerowania dziesięciu przykazań. Tradycja żydowska nasz wstęp do Dekalogu („Jam jest Pan, twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli" – Wj 20, 2) traktuje jako przykazanie pierwsze; zakaz sporządzania posągów i obrazów natomiast nie jest u Żydów odrębnym przykazaniem, ale stanowi uzupełnienie przykazania według tej numeracji drugiego: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie"[26].

Zakaz sporządzania obrazów wyodrębnili jako osobne przykazanie – niewątpliwie ze względu na swoich pogańskich czytelników – dwaj ogromnie zasłużeni propagatorzy judaizmu w kręgu kultury greckiej, Filon z Aleksandrii[27] oraz Józef Flawiusz[28]. Dopiero w szesnastym wieku Filonową numerację Dekalogu potraktowali jako oręż zaczepny przeciwko katolikom protestanccy ikonoklaści.

Sam Augustyn podział dziesięciu przykazań na trzy i siedem zawsze traktował jako coś oczywistego i bezdyskusyjnego. Jedyna wypowiedź, w której zdarzyło mu się wspomnieć, że w ogóle zdaje sobie sprawę z tego, iż Dekalog można numerować również inaczej, powstała prawie ćwierć wieku po opublikowaniu *Przeciw Faustusowi*[29]. Wypowiedź ta nie pozostawia wątpliwości co

---

[24] Św. Augustyn, *List* 55, 11, 20 (PL, t. 33, kol. 213), w: tenże, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Wyższe Seminarium Duchowne, Pelplin 1991, s. 348.

[25] Taki właśnie podział Dekalogu przyjął w obu swoich *Katechizmach* Marcin Luter.

[26] Por. *Kalendarz żydowski 5747 (1986-1987)*, Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w PRL, Warszawa 1986, s. XXn. Być może tak właśnie numerował Dekalog św. Hieronim; w każdym razie w taki sposób jest on podzielony w niektórych wydaniach Wulgaty (por. PL, t. 28, kol. 265n.).

[27] Zob. Filon Aleksandryjski, dz. cyt.

[28] Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, ks. 3, rozdz. 5, ak. 5, tłum. Z. Kubiak, red. ks. E. Dąbrowski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1979, s. 190.

[29] Por. św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, 2, 71, t. 1, tłum. J. Sulowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 1990, s. 118 (PL, t. 34, kol. 620n.). Poniekąd dodatkowym argumentem, że tak

do tego, że nie był to problem, o który by się w ówczesnym Kościele spierano. Dlaczego zaś bardziej słuszna wydaje mu się numeracja przykazań, jakiej się trzymał od początku swojej pracy duszpasterskiej, wyjaśnia Augustyn w jednym zdaniu: „Wydaje mi się, że stosowniej przyjmuje się owe trzy i siedem, ponieważ jeśli się bliżej przypatrzeć, to te, które odnoszą się do Boga, zdają się wskazywać na Trójcę”[30].

Sądzę, że można już w tym punkcie zaryzykować próbę odpowiedzi na pytania, jakie sobie wyżej postawiliśmy. Otóż nie mamy dowodów na to, że już przed Augustynem stosowano ten podział Dekalogu, z którym tak często spotykamy się w jego dziełach. Nie wolno jednak zapominać o tym, że przed Augustynem Dekalog nie zajmował jeszcze tego miejsca w duszpasterstwie, które miał uzyskać później. Toteż nie należy wykluczać – jakkolwiek pewności co do tego też nie mamy – że właśnie Augustyn jako pierwszy zaproponował podział dziesięciu przykazań na trzy i siedem, a zarazem że początkowo nawet nie zdawał sobie sprawy z tego, iż Dekalog bywał dzielony również inaczej.

NAKAZ DĄŻENIA DO ŻYCIA WIECZNEGO

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, jaką konkretną treść wiązał Augustyn z tezą, że trzecie przykazanie ma szczególny związek z Duchem Świętym. Otóż omawiając to przykazanie, biskup Hippony zazwyczaj przypominał, że Duch Święty jest dawcą uświęcenia, Tym, który uświęca: „Uświęcenie nie jest boskie ani prawdziwe, jeżeli nie pochodzi od Ducha Świętego. Nie na próżno nazywamy Go Duchem Świętym. Przecież również Ojciec jest święty, i Syn jest święty, a jednak «Duch Święty» jest imieniem własnym trzeciej osoby Trójcy. On znajduje odpoczynek – niby w swoim szabacie – w człowieku pokornym i wyciszonym”[31].

Otóż uświęcenie jest celem ostatecznym nie tylko człowieka i ludzkości, ale całego wszechstworzenia. Spośród licznych wypowiedzi Augustyna na ten temat przytoczmy tę, która samą swoją konstrukcją nie pozostawia wątpliwości

---

właśnie należy numerować przykazania, jest to, że zarówno tekst biblijny, jak i względy merytoryczne sprzeciwiają się, jego zdaniem, łączeniu dziewiątego i dziesiątego przykazania w jedno: „Pożądanie cudzej żony i pożądanie obcego domu do tego stopnia co do grzechu się różnią, że zakaz pożądania domu Pismo uzupełnia słowami: «ani roli jego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnego jego bydlęcia, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego». Wydaje się, że Pismo oddziela pożądanie cudzej żony od pożądania jakiejkolwiek obcej rzeczy, skoro każde ze zdań zaczyna się tak samo: «Nie pożądaj żony bliźniego twego», «Nie pożądaj domu bliźniego twego», i dopiero do tego drugiego zdania dołączono: «ani roli jego, ani jego niewolnika». Wydaje się, że wszystko to złączono w jedno przykazanie, odrębne niż zakaz pożądania żony” (tamże; zob. PL, t. 34, kol. 621).

[30] Tamże.

[31] Tenże, *Mowa* 8, 13 (PL, t. 38, kol. 72n.).

co do tego, że wygłoszona była z ambony. Augustyn rozwija znany już nam wątek, że dziesięć przykazań potrafimy wypełnić tylko mocą Ducha Świętego, który obdarza nas swoimi siedmioma darami:

„Co znaczy dziesięć i siedem? Dziesięć wskazuje na Prawo, siedem na Ducha Świętego. Liczbę siedem wiążemy bowiem z Duchem Świętym. Dlatego Prawo wspomina o uświęceniu dopiero w dniu siódmym. Uczynił Bóg światło i nie czytamy, że je uświęcił. Uczynił sklepienie niebieskie – nie czytamy, że uświęcił. Rozdzielił morze od ziemi, kazał ziemi wydać rośliny – nie czytamy, że uświęcił. Uczynił księżyc i gwiazdy – nie czytamy, że uświęcił. Kazał wodom wydać z siebie zwierzęta pływające i latające – nie czytamy, że uświęcił. Kazał, by z ziemi wyszły zwierzęta czworonożne i pełzające – nie czytamy, że uświęcił. Na koniec uczynił człowieka – nie czytamy, że uświęcił. Doszło do siódmego dnia, w którym odpoczął. I ten dzień uświęcił (por. Rdz 2, 3)”[32].

Uświęcenie bowiem – powiada Augustyn – to odpoczynek Boga w stworzeniu i stworzenia w Bogu. Tezę tę podsunął biskupowi Hippony fakt, że pojęcia uświęcenia i odpoczynku występują obok siebie we wszystkich trzech tekstach ustanawiających szabat (por. Rdz 2, 3; Wj 20, 11; Pwt 5, 12). Niewątpliwie – przypomina Augustyn – nie chodzi tu o odpoczynek jako środek przeciwko zmęczeniu: „Swoim odpoczynkiem uświęcił Bóg nasz odpoczynek. Zatem dopiero wtedy będziemy uświęceni w pełni, gdy nasz z Nim odpoczynek nie będzie już miał końca. Bo dlaczego Bóg odpoczął? Przecież nie dlatego, że zmęczył się pracą. Kiedy na twoje słowo coś się dzieje, ty się nie męczysz. Kiedy wydajesz rozkaz, który zaraz jest spełniony, stoisz i jesteś pełen sił. Bóg wypowiedział kilka słów, dzięki którym wszystko uczynił, i od razu się zmęczył?”[33].

Przeciwieństwem tego odpoczynku, do którego wzywa trzecie przykazanie, nie jest zmęczenie, tylko grzech: „Otóż grzechem – wyjaśniał Augustyn w innym kazaniu – jest nie tylko to, co ludzie oceniają jako czyn brzydki czy niegodziwy. Jest nim również czyn pozornie dobry, jeżeli spełnia się go dla nagrody doczesnej, a nie dla odpoczynku wiekuistego. Kto czyni coś dla korzyści [tylko] ziemskiej, zachowuje się jak niewolnik i nie przestrzega szabatu”[34].

Augustyn nie ma wątpliwości, że przykazanie trzecie zobowiązuje nas przede wszystkim do tego, żebyśmy swoje życie uczynili – dzięki darom Ducha Świętego – dążeniem do odpoczynku wiekuistego: „Boga należy przecież kochać bezinteresownie, zaś dusza nie może spocząć inaczej, niż w Tym, którego miłuje. Tylko miłując Boga, który jest wieczny, może otrzymać odpoczynek wiekuisty. I na tym polega doskonałe uświęcenie oraz duchowy szabat nad szabatami. Ponieważ zaś Duch Święty jest dawcą uświęcenia, kogóż nie poruszy

---

[32] T e n ż e, *Mowa* 251, 5 (PL, t. 38, kol. 1170).

[33] Tamże.

[34] T e n ż e, *Mowa* 33, 3 (PL, t. 38, kol. 209).

do zrozumienia tej wielkiej tajemnicy to, że wśród trzech przykazań dotyczących Boga przykazanie trzecie wzywa do odpoczynku?"[35].

Owszem, jak za chwilę zobaczymy, podczas omawiania tego przykazania Augustyn wspomni również o niedzieli. Jednak zobowiązuje nas ono przede wszystkim do tego, żeby całe nasze życie było dążeniem do odpoczynku wiekuistego. Rzecz jasna, jeden tylko Duch Święty może nas do wypełnienia tego obowiązku uzdolnić: „Trzecie przykazanie dotyczące szabatu, które Żydzi obchodzą cieleśnie, my uznajemy duchowo. Duch Święty towarzyszył dziełu stworzenia, dlatego uświęcił Bóg dzień siódmy, kiedy ukończył całe swe dzieło. Dopiero w tym dniu wspomniano o uświęceniu. Nie dlatego powiedziano: «Odpoczął od wszystkich dzieł swoich», że się zmęczył. Słowo to zawiera obietnicę dla ciebie, który się trudzisz. Bóg odpoczął, ponieważ wszystko, co uczynił, było bardzo dobre: żebyś rozumiał, że również ty po wykonaniu dobrych czynów odpoczniesz i będziesz odpoczywał bez końca"[36].

Rzecz jasna, prawdziwy Dzień Siódmy nie będzie miał końca: „Wszystkie poprzednie dni miały swój wieczór, natomiast ten siódmy dzień, który Bóg uczynił świętym przez to, że odpoczął, nie ma wieczoru. Nie wspomniano o wieczorze wskazującym na koniec tego dnia, wspomniano o poranku, aby ten dzień trwał bez końca. W taki właśnie sposób zaczyna się nasz odpoczynek – to jakby poranek. Jednak on się nie skończy, ponieważ żyć będziemy na wieki. Kiedy coś dla tej nadziei uczynimy, jeżeli uczynimy, wypełniamy w ten sposób szabat"[37].

Nasze uświęcenie szabatu – wyjaśni Augustyn w innym kazaniu – „polega na odpoczynku, który jest płynącym z dobrego sumienia wyciszeniem serca i umysłu. To tutaj jest uświęcenie, ponieważ tutaj jest Duch Święty. Zresztą przypatrzcie się temu odpoczynkowi. Na kim spocznie Duch Święty? Na pokornym i wyciszonym i [pobożnie] lękającym się Słowa Bożego. Od Ducha Świętego uciekają ludzie niespokojni, miłośnicy kłótni, siewcy oszczerstw, którzy bardziej pragną niezgody niż prawdy. Tacy, wskutek niepokoju, jaki w nich jest, nie dopuszczają do siebie duchowego odpoczynku szabatu"[38].

Tę naukę, że trzecie przykazanie zobowiązuje nas do szukania odpoczynku w Bogu, bo tylko w ten sposób osiągniemy odpoczynek wiekuisty, powtarza Augustyn wielokrotnie. Osiągnięcie tego odpoczynku stało się możliwe dopiero dzięki męce i zmartwychwstaniu naszego Pana, a przypomina nam o tym niedziela, dzień jednocześnie pierwszy i ósmy – dzień, w którym już widzialnymi się stają początki tego odpoczynku, który przecież będzie odpoczynkiem wiekuistym: „Aby zaczęto obchodzić dzień Pański, czyli ósmy, to jest pierwszy,

---

[35] Tamże.
[36] T e n ż e, *Mowa* 9, 6 (PL, t. 38, kol. 80).
[37] Tamże.
[38] T e n ż e, *Mowa* 8, 4 (PL, t. 38, kol. 69).

musiało się dopełnić zmartwychwstanie ciała Pańskiego. Winna była urzeczywistnić się na przykładzie Kościoła nadzieja, której ciało Kościoła spodziewa się na końcu świata"[39].

Myślę, że żadnego z uważnych czytelników Listu apostolskiego *Dies Domini* nie trzeba przekonywać, że nauka świętego Augustyna, najwybitniejszego z Ojców Kościoła zachodniego, może istotnie dopomóc do pogłębionego zrozumienia tego listu, zwłaszcza jego rozdziałów drugiego i piątego.

[39] T e n ż e, *List* 55, 13, 23, w: tenże, *Listy*, s. 349n. (PL, t. 33, kol. 215).

„NIE DOPUŚĆCIE ABY WAM ODEBRANO CHRZEŚCIJAŃSKĄ GODNOŚĆ"

Abp Kazimierz MAJDAŃSKI

MARTYROLOGIUM POLSKIEGO DUCHOWIEŃSTWA

Cywilizację śmierci inspiruje nienawiść do człowieka, którego ona niszczy. Niszczy jednak pozornie, gdyż: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało..." (Mt 10, 28). W obozie śmierci było więc przymierze z życiem. Przymierze o wielorakim obliczu. Przymierze z Bogiem. Modlitwa w ukryciu i spowiedź w ukryciu, i... tęsknota za Eucharystią.

Druga wojna światowa zostawiła nam w swojej ponurej spuściźnie dwie nazwy-symbole: na Wschodzie – Katyń, a na Zachodzie – Dachau. Symbole zaplanowanej eksterminacji. W Dachau stopniowo gromadzono polskich księży z innych obozów i więzień. Obóz ten stał się głównym miejscem ich męczeństwa.

Co roku zwiedza to miejsce około miliona osób z ponad stu dwudziestu krajów świata. Zwiedzający mają okazję czytać czterojęzyczną tablicę, na której jest napisane: „Tu, w Dachau, co trzeci zamęczony był Polakiem, co drugi z uwięzionych tu księży polskich złożył ofiarę z życia".

W obecnej relacji pragnę przedstawić o tej „ofierze z życia", w sposób najbardziej zwięzły, świadectwo własne. I tak proszę przyjąć relację.

„BĘDZIECIE MOIMI ŚWIADKAMI" (Dz 1, 8)

Władcy obozowi uznali za swoją cywilizację śmierci. Odebrali wszelkie prawa człowiekowi, którego w imię tej cywilizacji skazali na największe upodlenie. Z jakiego powodu to czynili? W chwili aresztowania, 7 listopada 1939 roku, nikt mnie nie pytał nawet o imię i nazwisko. I tak było z wszystkimi profesorami i alumnami aresztowanymi wtedy we włocławskim seminarium. Personalia spisywano dopiero po wtrąceniu nas do więzienia. Co więc było powodem aresztowania? To sutanna, znak przynależności do polskiego duchowieństwa katolickiego. Wystarczył ten znak najzupełniej, jako powód aresztowania i okrutnego prześladowania, które miało doprowadzić do śmierci. Jej egzekutorzy nosili nawet na swoich mundurach symbole śmierci.

Nie odeszły więc w niepamięć czasy pogańskich cezarów, tchnących nienawiścią do wszystkiego, co chrześcijańskie! W dwudziestym wieku miejsce neronów i dioklecjanów zajęli straszliwi przywódcy zachwyconych nimi tłumów, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Skąd się to zjawisko wzięło? I kto pozwolił na to, aby jakikolwiek skrawek ziemi uczynić przestrzenią tortur i śmierci?

Na naszej pierwszej stacji obozowej, Sachsenhausen pod Berlinem, gdy tylko brama się zamknęła, doznaliśmy silnych uderzeń kijem w głowę przy wysiadaniu z ciężarówek i usłyszeliśmy komendę: „Laufschritt" – bieg. W obozie obowiązywał tylko bieg. Także ludzi steranych wiekiem popędzano odtąd ciągłym wrzaskiem: „Los! Los!" – do końca ich dni.

Wszędzie oddawano hołd śmierci, okrutnej i wszechpanującej: na placu apelowym, w łaźni, przy pracy, w szpitalu obozowym, na Lagerstrasse i po wszystkich kątach obozowych baraków, zwanych „blokami". Wszędzie! A więc więźniowie jeszcze ocaleni – także byli zawsze o krok od śmierci.

Władcy obozowi wszystkich szczebli (wśród nich niekiedy także i sami więźniowie) byli katami.

Znalazły się jednak wyjątki. Świadczyły one o tym, że człowiek zawsze może pozostać człowiekiem. Niech wystarczą dwa nazwiska: naszego blokowego, Freya, prawdziwego człowieka, oraz głównego pielęgniarza na zbrodniczej stacji doświadczalnej, Stöhra, który ratował życie innych, ryzykując przez to własne życie.

Poza tymi zjawiskami – najzupełniej wyjątkowymi – szalała bezkarnie cywilizacja śmierci. W niej więźniowie byli tylko kolejnymi numerami. Numery nadają się i do liczenia (w obozie ciągle liczono), i do unicestwienia.

Cywilizacja śmierci jest zachłanna, toteż w Dachau nie wystarczyło przenikające zimą przez więzienne drelichy bardzo dokuczliwe zimno ani nie mniej dokuczliwy latem skwar, ani głód żywych ludzkich szkieletów, pędzonych do nieludzkiej pracy. To było za mało. Zostały otwarte stacje potwornych doświadczeń pseudomedycznych i wysyłano masowo tak zwane transporty inwalidów do komory gazowej. Otóż zarówno do stacji doświadczalnych, jak i do „transportów inwalidów" kierowano przede wszystkim polskich księży. Jedna tylko stacja doświadczalna profesora Schillinga, w której przeprowadzano próby z malarią, zgłosiła zapotrzebowanie na trzystu polskich księży.

Jak więc można odczytać tę niewyobrażalną rzeczywistość zagłady w ostatecznym wymiarze?

Chodziło przede wszystkim o wierność Bogu do końca, za cenę życia. Jak jest napisane: Pretiosa in conspectu Domini – mors sanctorum Eius – „Drogocenna jest w oczach Pana / śmierć Jego czcicieli" (Ps 116, 15). Jak Boski Mistrz posłuszni „aż do śmierci" (Flp 2, 8) byli Jego świadkowie (por. Dz l, 8).

Tak czyniona była w Dachau „ofiara z życia" co drugiego z polskich duchownych. Śmierć przychodziła niekiedy tak cicho, jak przyszła do alumna seminarium włocławskiego Tadeusza Dulnego: zgasł na moich oczach w czasie południowej przerwy w upalny dzień, morderczej pracy. Stało się to „na bloku", co oszczędziło, zwykłego w takich warunkach, polewania zimną wodą, by może jeszcze ocucić i popędzić więźnia do pracy. Umarł piękny człowiek, nie-

słychanie uczynny, pogodny i cichy, nawet wśród piekielnej, bo nienawistnej wrzawy obozu. Został beatyfikowany. Wolno mi teraz do niego się modlić, chociaż w seminarium był moim młodszym kolegą.

Tadeusz opiekował się troskliwie starszym kapłanem, proboszczem z Gosławic koło Konina, księdzem Dominikiem Jędrzejewskim, który także został beatyfikowany. Nieodmiennie jasne, pogodne spojrzenie i spokojna moc w „Nie!" wypowiedzianym, gdy władze obozowe zaproponowały (na skutek wyjątkowych starań) zwolnienie, pod warunkiem, że więzień wyrzeknie się pełnienia funkcji kapłańskich.

Błogosławiony ksiądz Henryk Kaczorowski, nasz rektor we włocławskim seminarium (podobno pierwszy doktor teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim), zawsze niewiarygodnie pracowity i systematyczny, zdyscyplinowany asceta, w obozie emanował promiennym spokojem i pogodą ducha. Odszedł na śmierć w „transporcie inwalidów", przerażony ciosem, jaki wymierzył żegnającemu go przyjacielowi, tak zwany sztubowy, raczej bestia, niż człowiek.

Przychodziła śmierć, aby z ostatnim tchnieniem wydobyć z kapłana heroiczne wyznanie: „Oddaję życie za moich parafian. Proszę im to powiedzieć". Tak umierał bardzo skromny wiejski proboszcz, ksiądz Czesław Domachowski.

Ksiądz Józef Szymak, człowiek wyjątkowo zahartowany, załamał się rażony wiadomością o tym, że Niemcy rozebrali mury kościoła, budowanego przez niego z największym wysiłkiem dla małej, wiejskiej parafii.

Trzech księży Prabuckich, rodzonych braci z diecezji chełmińskiej, Odchodzili kolejno; dwaj młodsi żegnani byli przez najstarszego, Pawła, który odszedł ostatni.

Przychodziła śmierć, aby dokończyć świadomej, całopalnej ofiary. Tak umierał ksiądz biskup Michał Kozal, złożywszy Bogu ofiarę ze swojego życia „za Kościół i za Polskę", wiedział, że z obozu nie wyjdzie. Zginął podobnie jak ojciec Maksymilian w Oświęcimiu: dobity zastrzykiem. Był pierwszym beatyfikowanym spośród więźniów Dachau. „Wierny aż do śmierci" (Ap 2, 10), jak biskup Polikarp ze Smyrny.

Nikt nie był świadkiem obozowego życia i zgonu biskupa Władysława Goral z Lublina. Okno jego celi było w Sachsenhausen szczelnie zabite deskami. Dlaczego? Jak znosił tę straszliwą izolację? W pięćdziesięciolecie wyzwolenia obozu byłem w jego celi. Widziałem też w sąsiedztwie celę generała Grota-Roweckiego. Jakie tajemnice kryły te cele?

Jeszcze spojrzenie na stację doświadczalną z tak zwanym Kunstphlegmone... Wypełniona podobno najpierw Żydami i przestępcami, potem już tylko księżmi polskimi. Mam obowiązek opowiedzieć o jednym z nich, młodym wykładowcy filozofii w Zgromadzeniu Księży Oblatów, księdzu Józefie Kococie, którego byłem najbliższym sąsiadem. Męka umierającego była straszna, pomoc zaś niemożliwa. Noc na chwilę uśpiła sąsiada – świadka bolesnego konania.

Gdy się ocknął, łóżko było już puste. Ksiądz Kocot odszedł, bardzo cierpiąc i milcząc.

Badania wykazywały, że miałem iść za nim, ale nie przewidziały cudownego ocalenia.

A wspomnienie o Tobie, Drogi Sąsiedzie ze stacji doświadczalnej, niech zamknie tę nadto krótką opowieść o zwycięstwie życia nad śmiercią. Prawdziwego życia nad pozorną śmiercią.

„Co drugi z uwięzionych tu księży polskich..." – To Dachau. A jak w całej Ojczyźnie? Oto świadectwo:

„Kościół katolicki w Polsce doznał w okresie drugiej wojny światowej ogromnych strat osobowych. Przed l września 1939 roku liczba księży diecezjalnych wynosiła 10 017 osób. Z liczby tej blisko dwadzieścia procent kapłanów poniosło śmierć w więzieniach, egzekucjach lub obozach koncentracyjnych. Trzydzieści procent zostało dotkniętych represjami okupanta. Ogółem lata wojny wyeliminowały prawie pięćdziesiąt procent księży z pracy duszpasterskiej. Do tego doliczyć trzeba ofiary, jakie poniósł kler zakonny [...]. Tragizm sytuacji pogłębiał fakt, iż w znacznej części ginęli ludzie w sile wieku, najbardziej zaawansowani w twórczej pracy"[1].

UPODLENIE NAJGŁĘBSZE

W obozie nieodmiennie panowało niesłychane okrucieństwo – bliski sojusznik cywilizacji śmierci, stosowane w sposób zupełnie szczególny wobec księży polskich, także wobec kapelanów wojskowych. Okrucieństwo fizyczne i duchowe.

W obozie odbywały się tak zwane wysokie odwiedziny. Ksiądz biskup Kozal musiał wtedy wystawać godzinami przy głównej bramie obozu. Służył za ciekawy „eksponat"!

Skrajne prostactwo w kraju, który się szczycił wysoką kulturą...

Poniewieranie drugim człowiekiem szło w parze z wymaganiem oznak najwyższej czci dla władców. Przy przechodzeniu obok esesmana – zawsze miała być „czapka z głowy" i postawa sprężona, jak na defiladzie. Gdy więzień był bity – najczęściej po twarzy – również wówczas musiał stać na „baczność". Komenda „Achtung" obowiązywała nawet wtedy, gdy „komisja" wchodziła do strasznej stacji doświadczalnej.

Obok totalnego niewolnictwa panowało zakłamanie.

Komendant więzienia powiedział nam już we Włocławku: „Każdy z was jest «Schutzhaftling». Niedługo jest wasze święto – 11 listopada. Trzeba was było

---

[1] Wiktor Jacewicz SDB, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, t. 1, ATK, Warszawa 1977, s. 33.

wziąć w opiekę (Schutz) przed gniewem polskiego ludu". Komendant wierzył w to, co mówił. Jaką więc przeszedł szkołę?

Na bramie obozu napis: „Arbeit macht frei – Praca da ci wolność", ale za bramą już zupełnie inne słowa: „Na wolność wyjdziesz przez komin krematorium. Czy widzisz jego dym?".

Tortury obozowe nazwano szyderczo sportem.

Mieszkańcy miasta Dachau chyba niewiele o nas wiedzieli – albo zgoła nic. Propaganda zawsze krzyczy, kiedy chce, i nakazuje milczenie też wtedy, gdy tego chce. Co się stało z tymi rosyjskimi jeńcami wojennymi, dla których w obozie przygotowano wiele miejsca i którzy nigdy tu nie przybyli? Co się stało z gromadką dzieci żydowskich, przywiezionych do Dachau z krajów nadbałtyckich? Przypadkowo spotkałem te dzieci, a nawet krótko z nimi rozmawiałem, ale szybko ślad po nich zaginął. W jednym i drugim przypadku – milczenie absolutne.

Dostępną lekturą był w obozie organ partii „Völkischer Beobachter", z kłamliwymi komunikatami wojennymi i z tekstami, które szły śladem przemówień Goebbelsa. Z kłamstwem obozowym bratało się kłamstwo głośne i oficjalne.

„Kłamca i zabójca od początku" – powiedział Zbawiciel o sprawcy zła (por. J 8, 44). Tak właśnie jest!

ZWYCIĘSTWO CYWILIZACJI ŻYCIA

„Co drugi złożył ofiarę z życia" – ten napis wyryty na spiżowej tablicy w Dachau mówi o tym, że okrutna cywilizacja śmierci była tu zwyciężana najwyższą ofiarą, która prowadzi do życia: „Pretiosa in conspectu Domini – mors sanctorum Eius".

Cywilizację śmierci inspiruje nienawiść do człowieka, którego ona niszczy. Niszczy jednak pozornie, gdyż: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało..." (Mt 10, 28).

Ta cywilizacja jest skierowana przeciw Bogu, który „jest miłością" (1 J 4, 8). Jakże mogłaby zwyciężyć?!

W obozie szydzono z Boga i z Kościoła. Mówiono o księżach „rzymskie psy". Kazano znieważać krzyż i różaniec. Przymierze z Bogiem było jednak niezłomne. Ksiądz Edward Grzymała, gdy do gromadki księży mówił na ich prośbę o sprawach duchowych, został pobity do krwi. Gdy go potem pocieszałem, powiedział: „To zaszczyt dla imienia Jezusa zniewagę cierpieć" (por. Dz 5, 41).

W obozie śmierci było więc przymierze z życiem. Przymierze o wielorakim obliczu. Przymierze z Bogiem. Modlitwa w ukryciu i spowiedź w ukryciu, i... tęsknota za Eucharystią.

Ksiądz Stefan Frelichowski (wraz z księdzem Bolesławem Burianem – późniejszym ojcem duchownym seminarium polskiego w Paryżu) stworzył w obozie rodzaj sprzysiężenia, którego członkowie mieli za zadanie każdego dnia wszystko czynić jak najlepiej i znosić jak najlepiej – na chwałę Boga, a wieczorem, o godzinie dwudziestej pierwszej, składać z tego meldunek Matce Najświętszej. Apel!

Przymierze z Bogiem i przymierze z człowiekiem:

Gdy wybuchła epidemia tyfusu plamistego, usługiwać zakażonym poszli polscy kapłani; dwudziestu dwóch spośród nich zmarło. Wśród nich właśnie ksiądz Frelichowski, beatyfikowany.

„Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13). Tak stało się w Oświęcimiu: ojciec Maksymilian oddał życie za nieznanego sobie człowieka. Wystarczyło, że ten człowiek powiedział: „Żal mi żony i dzieci".

Po zgonie księdza Kocota byłem najbliższym sąsiadem w stacji doświadczalnej księdza Leopolda Biłki, proboszcza z Karwiny na Zaolziu. Otóż gdy stała się rzecz nieprawdopodobna i dopuszczono do obozu paczki żywnościowe, by zapobiec zbyt szybkiemu wymieraniu więźniów, ksiądz Biłko otrzymał tę paczkę jako pierwszy i była to niemała przesyłka. Głodni z różnych zakątków rewiru od razu dowiedzieli się o tym; ksiądz Biłko dzielił. Wreszcie powiedział do mnie: „Dla nas nic nie zostało. Ale tak byłem wychowany w seminarium – jeżeli ci żal czegokolwiek dać, daj natychmiast".

I przymierze z Ojczyzną: Władze obozowe spodziewały się sukcesu w związku z ogłoszoną w dniu 5 maja 1942 roku księżom polskim ofertą. Zaproponowano: „Kto czuje przynależność do narodu niemieckiego, niech wystąpi, będzie odpowiednio traktowany". Nie wystąpił nikt.

Kościół zawsze najbardziej szczycił się męczennikami. Niech się nimi szczyci także i Ojczyzna, ochrzczona od kołyski swoich dziejów i od początku chlubiąca się męczennikami, od czasu pierwszych męczenników polskich aż do czasów ostatnich.

Chrystus Pan mówi nieodmiennie: „Będziecie moimi świadkami" (Dz 1, 8). Mówi też: „Nie lękajcie się!" (Mt 17, 7). I zapewnia: „A oto Ja jestem z wami" (Mt 28, 20). Był.

I była Matka, Nadzieja nasza.

I był „Cień Ojca". Ocalił tych, którzy przetrwali aż do końca istnienia obozu, ocalił w sposób niezwykły w ostatnich chwilach Dachau. Dlatego może mieć miejsce obecne świadectwo.

„Będziecie moimi świadkami" – powiedział Boski Mistrz. Dziękujemy Mu najpokorniej za to, że te Jego słowa sprawdzają się wśród nas, a ich nosicielami stali się najpierw nasi kapłani: „Stali się godni cierpieć dla Imienia «Jezusa»" (Dz 5, 41).

Jakże bardzo godni!

Kardynał J. Wright, prefekt Kongregacji do spraw Duchowieństwa uważał za swój obowiązek zrelacjonować w liście do kardynała Stefana Wyszyńskiego spontaniczną opinię dziennikarską o niezwykłej postawie księży w Dachau. Opinia brzmiała tak:

„Charakterystyczne jest to, co napisała o postawie świadectwa Kapłanów-Więźniów dziennikarka amerykańska Dorota Thomson, dziennikarka politycznie niezaangażowana i bez określonej przynależności religijnej. W przeprowadzonych wywiadach z tymi, którzy ocaleli w obozie w Dachau: z Żydami, z uczonymi, z osobistościami politycznymi i z innymi więźniami wszystkich klas i narodowości, stawiała to jedno pytanie: «Pośrodku tego piekła, jakim było życie w Dachau, które odczłowieczało, degradowało, poniżało, kto najdłużej zachował swoje człowieczeństwo, zdrowy umysł ludzki? Które osoby, zapominając o własnej nędzy, poniżeniu, służyły innym cierpiącym w tym piekielnym systemie? Które osoby zachowały tożsamość samych siebie, swoją godność, nadzieję [...], kiedy inni ginęli, tracąc ufność i życie?». Odpowiedź była jedna, zawsze ta sama: «To byli kapłani katoliccy!». Oni wiedzieli, dlaczego tam się znaleźli! Oni wiedzieli, że pozostało tylko ich świadectwo! Ich poświęcenie, ich powołanie! Oni wiedzieli, że na to ich świadectwo czekali wszyscy: współwięźniowie, brutalni prześladowcy, sam Bóg! Wiedzieli, że dawać świadectwo to ich powołanie, niezależne od warunków i czasu, a zależne tylko i wyłącznie od naśladowania Jedynego Wzoru, Jedynej Osobowości, Jedynego Powołania, jakim jest Jezus Chrystus, Wieczny i Najwyższy Kapłan, Wierny Świadek Boży!”[2].

„Stali się godni cierpieć dla Imienia «Jezusa»”. Mówiąc o nich, rozważamy wspaniały rozdział dziejów Kościoła w naszej Ojczyźnie.

*

Wyznaję szczerze, że uważałem przekazanie swojego świadectwa za ważne[3]. Podstawową redakcję tego tekstu ukończyłem w Łomiankach, dnia 11 listopada 2003 roku, w rocznicę odzyskania niepodległości, a jednocześnie w rocznicę mojego osadzenia w Dachau, dnia 11 listopada 1942 roku.

---

[2] *List ks. kard. J. Wrighta*, „Ateneum Kapłańskie” 63(1971), z. 3-4(374-375), s. 52.

[3] O martyrologium polskiego duchowieństwa mówi także krótki film, zatytułowany: „Czas Wielkiej Próby” oraz książka, o której ośmielam się wspomnieć, a która nosi tytuł: *Będziecie Moimi świadkami*. Ma ona związek ze stałym nauczaniem papieża Jana Pawła II o męczeństwie i męczennikach. I gdyby nie delikatna inspiracja Ojca Świętego, książka ta by nie powstała. Zob. abp K. Majdański, *„Będziecie Moimi świadkami”*, Fundacja Pomoc Rodzinie, Łomianki 1999 (wyd. 3, uzupełnione przedmową zatytułowaną *Polski bilans XX w.*).

Piotr S. MAZUR

GODNOŚĆ OSOBY W PERSPEKTYWIE LUDZKIEJ OPATRZNOŚCI*

Na drodze opatrzności człowiek w dwojaki sposób ujawnia swoje podobieństwo do Absolutu. Poprzez opatrznościowe działanie scala swoje akty poznania i miłości, doskonaląc siebie jako podmiot aż do takiej pełni, jaka może być udziałem bytu ludzkiego w doczesnym życiu. Dzięki temu – podobnie jak Byt Pierwszy – ukazuje swoją podmiotową doskonałość. Dzięki opatrzności może ponadto świadomie, aktywnie i afirmatywnie wpisać się w kierowanie światem przez Absolut.

DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI

Jednym z fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych człowieka jest wolność. Jak stwierdza B. Mondin, jest ona „istotnym i pierwotnym czynnikiem konstytutywnym osoby ludzkiej”[1]. Uznanie wagi tego atrybutu osoby nie budzi obecnie większych kontrowersji, w przeciwieństwie do jego treściowego rozumienia, które rozciąga się od stanowisk indeterministycznych aż po deterministyczne, traktujące wolność jedynie w kategoriach fenomenu psychicznego. Te skrajne poglądy ostatecznie uderzają w ludzką wolność albo odrzucając konieczność brania pod uwagę rzeczywistości, albo ją wprost kwestionując.

W tradycji realistycznej, którą zapoczątkował Arystoteles, a której wielkimi kontynuatorami byli św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, akcentuje się, że wolność ludzka ujawnia się w aktach decyzyjnych zwanych wolną wolą[2]. Osobowy podmiot w wyniku naradczego współdziałania jego duchowych władz – intelektu i woli – dokonuje w nich wyboru sądu praktycznego o działaniu. Treść tego sądu z jednej strony odnosi się do dobra, które jest przedmiotem wolnego działania, z drugiej zaś do sposobu jego osiągania. Podmiotową decyzję, która jest wyborem przez wolę sądu o działaniu, w tradycji tej zwykło się nazywać autodeterminacją. Poprzez decyzję tę bowiem człowiek zakreśla horyzont swojego działania wobec dobra-celu. W fazie wykonania decyzji człowiek intencjonalnie (intelektualnie i wolitywnie) – mocą własnego aktu wyboru – złączony jest z dobrem, chociaż realnie jest dopiero w fazie jego zdobywania.

---

* Wykład odczytany podczas międzynarodowego kongresu „Christian Humanism in the Third Millennium” zorganizowanego w Rzymie przez Pontificia Universit di San Tommaso Angelicum w dniach 21-24 IX 2003.

[1] B. M o n d i n, *Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej*, tłum. P. Kawalec, „Człowiek w kulturze” 1997, nr 9, s. 79.

[2] Por. np. M. A. K r ą p i e c, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w kulturze” 1997, nr 9, s. 26.

Poprzez akty decyzji przybliża się on lub oddala od ostatecznego celu swojego istnienia, a jednocześnie nadaje kształt swojemu człowieczeństwu.

S. Kowalczyk za J. Maritainem wskazuje na fundamentalne rozróżnienie między wolnością jako autodeterminacją (wolnością w sensie ontologicznym) i wolnością jako wewnętrzną autonomią (wolnością psychiczno-moralną)[3]. Pierwsza polega na względnej niezależności woli od ograniczeń zewnętrznych czy wewnętrznych i możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw działania. Druga z kolei jest rezultatem osobowego opowiedzenia się człowieka za realizowaniem wyłącznie dobra, które jest efektem długotrwałego wewnętrznego wysiłku, aby zawsze postępować zgodnie z rozpoznanym dobrem. Człowiek tak usprawniony przez moralnie dobre akty decyzyjne jest autonomiczny, nie będzie świadomie i w sposób wolny czynił zła i nie będzie się poddawał zewnętrznym naciskom. Wolność autonomii jest więc człowiekowi zadana jako niezbywalna przestrzeń autorealizacji o charakterze powinnościowo-normatywnym.

Skoro wolność jawi się jako z jednej strony człowiekowi dana, a z drugiej zadana, to można zapytać, ze względu na co tak jest. Odpowiedź mieści się w rozumieniu człowieka jako bytu osobowego aktualizującego w świecie swoje potencjalności. W przypadku działania przedmiotem, w stosunku do którego wola się autodeterminuje i doskonali, jest dobro[4]. Motorem działania osobowego podmiotu jest bowiem potrzeba złączenia się z pożądanym dobrem, aby w ten sposób zaspokoić pożądanie-miłość wyzwoloną w stosunku do przedmiotu, a jednocześnie udoskonalić siebie. Wyzwolone działanie podmiotu nakierowane jest na jakieś dobro cząstkowe lub – intencjonalnie – na cel ostateczny życia. I tu właśnie w całej swojej pełni ujawnia się zarysowana przez Tomasza z Akwinu opatrzność ludzka. Jako realizacja osobowego dobra w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i zbiorowym (w wymiarze dobra wspólnego), jest ona realnym i dynamicznym sposobem spełnienia wolności. Poprzez właściwie ukształtowane działanie, czerpiące ze źródła ludzkiej wolności, człowiek może roztoczyć opatrznościową troskę nad sobą samym i podległą mu rzeczywistością, czyli po prostu stać się opatrznością.

FAKT LUDZKIEJ OPATRZNOŚCI

Prowidencja ludzka związana jest z dwoma podstawowymi fenomenami: przewidywaniem i troską. Zdolność do przewidywania zdarzeń i ujmowania przyszłości jako przyszłości w sposób szczególny wyróżnia człowieka spośród

---

[3] Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2000, s. 18.

[4] Dobro to sam analogicznie rozumiany byt, wtedy gdy staje się on motywem i celem działania.

świata natury. Przewidywanie obecne jest we wszystkich sferach ludzkiej aktywności. Bez zdolności do przewidywania zjawisk i faktów trudno wyobrazić sobie zorganizowane poznanie ludzkie. Bardzo często opiera się ono na przypuszczeniu i odnoszone jest do jeszcze nieistniejącego stanu rzeczywistości, który może zaistnieć w przyszłości. O przewidywaniu opatrznościowym, co podkreśla Akwinata, można jednak mówić tylko w sferze praktycznej, a więc w działaniu. Zadaniem opatrzności jest przewidzieć – na tle podmiotowej decyzji odnośnie do treści działania – moralnie godziwe środki, które zarazem skutecznie prowadzą do obranego celu. W tym aspekcie prowidencja całkowicie mieści się w ramach cnoty kardynalnej roztropności, gdyż ma ten sam podmiot (rozum praktyczny), ten sam przedmiot (znajdowanie i realizowanie środków do celu, wskazywanego przez rozum teoretyczny) i ten sam cel (dobro podmiotu w aspekcie podjętego działania). Dlatego św. Tomasz uznaje opatrzność za najistotniejszą część roztropności[5].

Opatrzność to jednak nie tylko przewidywanie, ale również troska o podlegający jej podmiotowi świat osób czy innych bytów. Troska człowieka ogarnia całą rzeczywistość i wszystkie aspekty jej istnienia. W odróżnieniu od „troski" właściwej bytom należącym do świata natury, ludzka troska ma charakter świadomy. Posiada też znacznie szerszy zakres zarówno w wymiarze horyzontalnym jak i wertykalnym. Nie może ona być jednak rzeczywistą troską, jeśli nie towarzyszy jej proporcjonalne przewidywanie, gdy nie wybiega w przyszłość. W opatrzności dochodzi więc do szczególnego zespolenia praktycznego przewidywania i osobowej troski[6]. Fakt, że opatrzność jest troską, uwidacznia się w tym, że nie jest ona pasywnym przewidywaniem środków do celu. Jej zadaniem jest również ich aktywna realizacja, mająca jednocześnie na względzie osiągnięcie obranego w akcie decyzji dobra, w kontekście jednak ostatecznego celu życia ludzkiego. W swojej realizacji opatrzność nie może się obejść bez roztropności, bez jej poszczególnych części, które ogólnie można określić jako pamięć przeszłości i znajomość teraźniejszości.

Na ową dwutorowość ludzkiej prowidencji, związaną z faktem przewidywania i realizowania tego przewidywania, zwrócił uwagę właśnie św. Tomasz. Zdaniem Akwinaty opatrzność (grec. πρόνοια, łac. providentia) jest „pomysłem czy planem, jak rzeczy mają być prowadzone do celu" („Ipsa igitur ratio

---

[5] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 7; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1964, s. 67-69.

[6] We wskazanym tu ujęciu troska ma wymiar dynamiczny, osobowy i twórczy. Łączy się z klasycznym rozumieniem osoby jako bytu spotencjalizowanego, przejawiającego troskę o siebie i o otaczającą go rzeczywistość. Jest zatem różna od troski Heideggerowskiej, rozumianej jako trwoga (niem. Angst) przed unicestwieniem, ujawniającym się w nakierowaniu bytu ku-śmierci (niem. Sein zum Tode).

ordinis rerum in finem")[7]. W określeniu tym struktura opatrzności ukazana została jako szczególna relacja umysłowego podmiotu do celu w punkcie wyjścia. Zanim bowiem dojdzie do działania, w przypadku ludzkiej prowidencji nastąpić musi rozpoznanie rzeczywistości (w działaniu chodzi zawsze o jakąś konkretną sytuację) i przyporządkowanie do niej określonych środków pozwalających zrealizować zakładany cel-dobro[8]. Chociaż intelekt nastawiony jest na działanie, to w tej wstępnej fazie opatrzności znajduje się on jeszcze w sferze nazywanej zamysłem.

Przejście opatrzności ludzkiej ze stadium rozpoznawania i układania planu do działania dokonuje się za sprawą decyzji woli, która kończy analizowanie możliwości i podejmuje realizację jednej z nich. W tym momencie podmiot staje się źródłem realnego przyczynowania zdarzeń, których przewidywany bieg ma prowadzić do zakładanego celu. Tomasz wskazuje, że działanie to polega na kierowaniu przez podmiot „rzeczy do celu"[9]. W ramach troski podmiotu o podległą mu rzeczywistość pojawia się analogicznie rozumiane rządzenie (łac. gubernatio), które jest aktywnym realizowaniem cnoty opatrzności (łac. executio ordinis)[10]. Pamiętając, że opatrzność traktuje Tomasz jako część cnoty roztropności, można sformułować następującą jej definicję: opatrzność ludzka jest to należąca do cnoty kardynalnej roztropności troska o podległy ludzkiej rozumności i wolności porządek osobowo-rzeczowy w zakresie trafnego w przewidywaniu oraz skutecznego i godziwego w działaniu przyporządkowywania rzeczy do ich celów.

Tak sformułowane rozumienie opatrzności, ze względu na rolę, jaką spełnia ona w aktualizacji podmiotu, należałoby uzupełnić o następujące określenie: opatrzność to jeden z podstawowych atrybutów osoby, świadczący o jej doskonałości i godności, a polegający na rozumnym i wolnym kierowaniu od wewnątrz sobą i podległą sobie rzeczywistością w celu aktualizacji potencjalności własnej i bytów drugich w perspektywie ostatecznego celu istnienia.

Określenie to dopełnia sformułowaną wcześniej definicję ludzkiej opatrzności, wyraźnie wskazując podmiotowy cel działania jako sposób spełnienia się osoby. Podkreśla ono przy tym ostateczny wymiar opatrzności, która jest niezbywalnym atrybutem osoby jako bytu umiejącego nie tylko posługiwać się rzeczami, ale zdolnego przede wszystkim do rozumnego pokierowania całym

---

[7] Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, q. 22, a. 1; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1977, s. 178. Powyższe określenie ujmuje fakt zarówno Opatrzności Bożej, jak i opatrzności ludzkiej.

[8] Por. tenże, *De veritate*, q. 5, a. 1; wyd. pol. tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 207-213.

[9] Tamże, q. 5, a. 4, ad 6; wyd. pol., s. 211n.

[10] Por. tenże, *Summa theologiae*, I, q. 22. a. 1, ad 2; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, s. 179.

swoim życiem. W tej perspektywie na opatrzność można zatem spojrzeć jako na dynamiczny sposób spełniania się bytu osobowego.

OPATRZNOŚĆ JAKO TROSKA

Opatrzność jest troską, ale sama troska (łac. cura) bywa różnie rozumiana. Nad współczesnym jej ujęciem wyraźnie zaciążył nurt antyopatrznościowy, w którym eksponowana jest trwoga wynikająca z oderwania tak zwanych sytuacji granicznych od całego kontekstu życia człowieka. W tej interpretacji kategoria opatrzności w mniejszym stopniu służy wyjaśnianiu dynamizmu ludzkiego działania. Akcentowana jest w niej nie tyle zdolność człowieka do kierowania własnym losem, co raczej bezradność wobec niego. Podmiot w starciu z rzeczywistością naznaczony jest niemożliwym do pokonania lękiem, wynikającym z nieuchronności stanów i zdarzeń zachodzących w świecie, zwłaszcza tych, które odnoszą się do jego egzystencji[11]. Ten sposób myślenia jest wynikiem ciągle silnego oddziaływania nurtu egzystencjalistycznego, którego źródeł można poszukiwać między innymi w myśli B. Pascala i S. Kierkegaarda, a którego apogeum odnajdujemy u M. Heideggera.

Pascal i Kierkegaard akcentowali przede wszystkim ontyczną sytuację człowieka w odniesieniu do Absolutu, który jawi się jako doskonały i nieskończony. Pascal umieszcza troskę obok uczuć takich, jak nuda, melancholia, smutek, żal czy rozpacz[12]. „Zła [obawa – P. S. M.] łączy się z rozpaczą, ponieważ lękamy się Boga, w którego nie mamy wiary"[13]. Absolut, dopełniający ludzką egzystencję, wychodzi naprzeciw ludzkim lękom zarówno w wizji Pascala, jak i Kierkegaarda. Zdaniem Pascala oparcie się na porządku serca umożliwia pokonanie lęku i daje okazję do duchowego zaspokojenia. Według Kierkegaarda radykalna ograniczoność człowieka i dysproporcja między stanem faktycznym a jego pragnieniami rodzi natomiast ostatecznie „bojaźń i drżenie"[14].

Inaczej kwestia ta wygląda u Heideggera. Wobec nieobecności Absolutu, w centrum ludzkiej egzystencji staje nakierowanie bytowania ku nieuchronnej śmierci, która odsłania i weryfikuje status ontyczny człowieka w świecie. Człowiek jako jestestwo (niem. Dasein) nastawiony jest na przyszłość, gdyż ma możliwość urzeczywistniania samego siebie. Jednym z podstawowych sposo-

---

[11] Nie negując egzystencjalnego doświadczenia lęku, związanego choćby z przygodnością istnienia, a więc doświadczania przez człowieka określonych stanów uczuciowych, a nawet szerzej – bytowych, nie należy jednak sprowadzać do nich istoty troski jako opatrzności.

[12] Por. B. P a s c a l, *Myśli*, 201, tłum. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 111.

[13] Tamże, 282, s. 145.

[14] Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.

bów bytowania człowieka jest troska (niem. Sorge) o napotykane w świecie byty, jak również o własne bycie. Troska wyraża istotę kondycji ludzkiej. Płynie bowiem z rozpoznania niekonieczności własnego bytowania w świecie. Dlatego niemiecki myśliciel określa ludzką kondycję jako „bycie ku śmierci"[15]. W ten sposób człowiek staje się „możliwością nie-ważności"[16]. Egzystencja ludzka jest związana ze śmiercią, która stanowi nie tylko jakiś daleki kres, ale stale obecny sposób istnienia bytu, niejako jego kontekst. Odwołując się do kategorii filozofii klasycznej, śmierć należałoby zatem uznać za ostateczny akt bytu, jego pełnię, życie zaś z ujawniającymi tę pełnię momentami granicznymi za możność, nakierowaną na ów akt. Bycie człowieka jest więc skierowane ku śmierci, a w jej obliczu pojawia się trwoga, będąca reakcją egzystencji na zagrożenie nicością. W śmierci z jednej strony dokonuje się więc unicestwienie bytu jednostkowego, z drugiej zaś jednak najpełniej wyraża się jego bytowanie. Niezależnie od osobistego przeżywania tego granicznego momentu ujawnia on fakt, że człowiek jest byciem-ku-śmierci.

Współczesne rozumienie troski nie nawiązuje zatem do tradycji ukształtowanej w łonie filozofii klasycznej. W przeciwieństwie do tradycji tej, wskazuje ono właściwie na niezdolność człowieka do kierowania własnym losem. Nie ukazuje więc ontycznej doskonałości duchowo-cielesnego podmiotu, jakim jest człowiek, lecz – niezależnie od rysowanej aksjologii – jego ontyczne braki. W tradycji filozoficznej prowidencja oznaczała zdolność podmiotu do przewidywania zdarzeń i do kierowania swoim działaniem w zakresie podległej rzeczywistości w celu zrealizowania cząstkowego, a w konsekwencji ostatecznego celu swojego istnienia. Dlatego Akwinata podkreśla, że „troska jako wzruszenie uczuciowe pochodzi od siły dążeniowej, ale istota troski [...] polega na powstawaniu i działaniu na rozkaz i pod kierownictwem rozumu"[17].

W koncepcji Heideggera byt ludzki skazany jest właściwie na oczekiwanie tego, co nieuchronne. Dlatego istnienie ludzkie przeradza się w trwogę. Prowadzić to musi ostatecznie do minimalizmu antropologicznego, wynikającego z niewiary w przekroczenie ograniczeń własnej egzystencji. Jeśli na troskę spojrzeć jako na relację podmiotowo-przedmiotową, to trudno wskazać, co dla Heideggera jest korelatem prowidencji człowieka. Czy jest nim dobro, czy raczej uświadomienie sobie swojej egzystencjalnej sytuacji? Co więcej, jeśli u Heideggera troska rodzi się z trwogi, to trwoga naznaczona jest strachem. Chociaż Heidegger stara się je odróżnić, wskazując, że strach odnosi się do konkretnych zagrożeń, trwoga zaś dotyka czegoś nieokreślonego, to jego rozumienie trwogi ujmuje raczej stany podmiotowe niż rzeczywiste stany przed-

---

[15] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 462.

[16] Tamże, s. 463.

[17] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 9, ad 1; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 17, *Roztropność*, s. 35.

miotowe[18]. O ile mówiąc o strachu, zdaje się on mieć na myśli przeżycie (emocje), o tyle w przypadku trwogi akcent kładzie na rozumienie sytuacji egzystencjalnej (odsłanianie się nicości intelektowi). Niezależnie jednak od tego, jak dalece odróżniamy te stany podmiotowe, nie odnoszą się one do dynamizmu ludzkiego działania zakotwiczonego w osobowej wolności.

Dla porównania powiedzieć można, że w systemie św. Tomasza z Akwinu motorem ludzkiej aktywności jest analogicznie ujmowane dobro, które pociąga ku sobie podmiot. To ono właśnie staje się korelatem osobowych działań, ale zawsze jawi się nie jako abstrakt, lecz jako konkretny byt. Dlatego opatrzność jest troską (przewidywaniem i rządzeniem) konkretną (bo mającą na uwadze dobro konkretne) i realistyczną (bo odnoszącą się do realnych, a nie myślnych relacji między bytami), nakierowaną na spełnianie wolności człowieka, a ostatecznie potencjalności jego natury w sferze praktycznej.

HORYZONTALNY I WERTYKALNY WYMIAR OPATRZNOŚCI LUDZKIEJ

Opatrzność ludzka jako istotny sposób formowania ludzkiej osoby realizuje się jednocześnie na kilku płaszczyznach. Wzajemnie się przenikając, tworzą one aktywne pole troski człowieka. Ogólnie można stwierdzić, że realizacja opatrzności dokonuje się w wymiarze horyzontalnym oraz w wymiarze wertykalnym.

Kształt opatrzności ujmowanej horyzontalnie ujawnia różne atrybuty, ograniczenia oraz postulaty. Podstawowym warunkiem realizacji jakiegokolwiek rodzaju opatrzności: indywidualnej czy zbiorowej, mającej za cel rzeczy czy osoby, całościowej czy cząstkowej, bliższej czy dalszej (ostatecznej), jest pamięć przeszłości związana z nabytym doświadczeniem i właściwe rozpoznanie rzeczywistości na osi podmiot-cel.

W wymiarze indywidualnym prowidencja zależy od rozumienia charakteru wolności i moralnej odpowiedzialności człowieka. Nieodzownymi warunkami realizacji opatrzności są ze strony jej podmiotu: afirmacja dobra bytów objętych opatrznością oraz ewentualnie ich wolności osobowej (o ile takową dysponują). W bardziej złożonym wymiarze społecznym możliwość spełniania przez podmiot własnej opatrzności zależy od panującego modelu najpierw rodziny, a następnie społeczeństwa. I tak na przykład jest rzeczą oczywistą, że małżeństwa poligamiczne nie tworzą właściwych warunków realizowania autoopatrzności każdego z członków tworzących rodzinę, a zwłaszcza tych najsłabszych – dzieci, które w rodzinie rodzą się i wychowują do sprawowania

---

[18] Por. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, w: *Filozofia współczesna*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna", Warszawa 1990, s. 289n.

opatrzności w różnych jej wymiarach. Tylko związki rodzinne monogamiczne i jednocześnie dostatecznie trwałe, a więc nierozerwalne, stwarzają niezbędne warunki do zaafirmowania osobowej opatrzności swoich członków także w sytuacji, gdy z upływem czasu tracą oni swoją pozycję społeczną i przekazują sprawowanie opatrzności w inne ręce.

Z kolei na polu społecznym istotne dla prowidencji jest to, czy ma się ona realizować na gruncie kolektywistycznym, indywidualistycznym czy personalistycznym. W systemie kolektywistycznym – ukształtowanym na bazie utopii przyznającej państwu pierwszeństwo przed jednostką – aprioryczny model życia zbiorowości istotnie ogranicza lub niemal unicestwia możliwość autoopatrzności jako sposobu realizacji własnej natury. Z kolei przeakcentowanie indywidualizmu sprawia, że opatrzność rozumiana jest jako walka jednostkowych egoizmów, a zatem – z uwagi na wolność i skuteczność działania – człowiek miałby się wyrzec realizowania osobowego dobra w wymiarze społecznym. Tylko w przypadku systemu personalistycznego, w którym opatrzność rodzinna służy opatrzności indywidualnej, tym dwom zaś opatrzność społeczna, można mówić o zrównoważeniu i integralnym realizowaniu opatrzności ludzkiej[19].

Pozostaje jeszcze wymiar najszerszy, kulturowo-cywilizacyjny, tworzący swoisty paradygmat, który wpływa na sposób życia społeczności, a w ich ramach na życie poszczególnych ludzi. Paradygmat ten F. Koneczny nazywa metodą życia zbiorowego[20]. Opatrzność ludzka spełnia się w cywilizacji. Uznając pluralizm i kulturowe zdobycze poszczególnych cywilizacji, trzeba pamiętać, że każda z nich wyznacza określone pole do realizacji jednostkowej opatrzności. Nie są to jednak pola równe, ponieważ cywilizacje różnie określają sposób i cel istnienia człowieka. Dlatego też, jak twierdzi polski myśliciel, cywilizacje są z natury antagonistyczne[21]. Ostatecznie, rozwijając myśl Konecznego, wskazać można, że to właśnie personalistyczna cywilizacja łacińska otwiera największe możliwości realizacji osobowej prowidencji[22].

Opatrzność ludzka ukazuje jako realny fakt podmiotową autonomię człowieka wobec świata biologicznego. Autonomia ta nie wymyka się jednak opatrz-

---

[19] Istotną rolę w realizacji opatrzności spełnia nie tylko rodzina czy państwo, ale również naród. Naród, który tworzy wspólnotę kulturową, dookreśla pewien model czy wzorzec realizowania opatrzności. Jej wyrabianiu i kształtowaniu służy tradycja, obyczajowość czy historia. Można również mówić na przykład o opatrzności w polityce, gospodarce, w zarządzaniu różnymi wspólnotami czy organizacjami.

[20] Por. F. K o n e c z n y, *O ład w historii*, Wydawnictwo Nortom, Wrocław 1999, s. 8n.

[21] Koneczny podkreśla, że człowiek nie może być cywilizowany na dwa sposoby ani na więcej sposobów. Por. tamże, s. 45.

[22] „Pełnia cywilizacji – pisze Koneczny – polega na tym, żeby posiadać takie ustroje życia prywatnego i publicznego, społecznego i państwowego, tudzież taki system moralno-intelektualny, iż wszelkie dziedziny życia, tak uczuć, jako też myśli i czynów, tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespole swych idei". T e n ż e, *Polskie logos a ethos*, t. 1, Poznań 1921, reprint: Wydawnictwo Antyk, Warszawa [b. d. w.], s. 8.

nościowemu działaniu Bytu Pierwszego – przede wszystkim ze względu na istnienie porządku pierwszych zasad bytu[23]. Ponadto, osiągnięcie podmiotowego dobra, podobnie jak poznanie ludzkie, zmierza do pełni, która w doczesnym życiu człowieka jest jedynie zapoczątkowana. Byty, na które człowiek napotyka w świecie, nie zaspokajają jego poznawczo-wolitywnych pragnień. Fakt religii wskazuje, że adekwatnym przedmiotem osobowych aktów człowieka może być ostatecznie jedynie Absolut, jako sama Prawda i Dobro. I właśnie Jemu jako ostatecznemu celowi własnego istnienia człowiek przyporządkowuje swoją opatrzność. W tym kontekście Absolut uzasadnia opatrzność nie tylko jako racja porządku rzeczywistości, jako racja zachodzących w świecie relacji, sam bowiem również staje się dobrem-celem, ku któremu zmierza opatrznościowe działanie. Co więcej, wzgląd na perspektywę ostateczną broni ludzką prowidencję przed próbami jej zawłaszczania (na przykład przez państwo), gdyż ukazuje, że ostatecznym celem troski może być tylko osoba i jej dobro. Nawet więc, kiedy opatrzność dotyczy bytów-rzeczy, zawsze winna mieć wzgląd na dobro osoby, nakierowanej na cel ostateczny. To zaś zakłada uwzględnienie porządku ostatecznościowego.

Kierowanie przez Absolut rzeczywistością od strony ontycznej (z racji doskonałości Bytu Pierwszego) ma pierwszeństwo przed opatrznością ludzką i nie chybia celu. Dlatego też można powiedzieć, że opatrzność ludzka ujrzana od strony całości rzeczywistości, zachowując swoją autonomię, partycypuje w opatrzności Bytu Pierwszego względem świata. Opatrzność Bytu Pierwszego nie czyni jednak prowidencji ludzkiej w żadnym przypadku zbyteczną, lecz przeciwnie – czyni ją konieczną w tym sensie, że opatrzność człowieka wpisana jest w porządek kierowania całym światem przez Absolut. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy działania człowieka przybierają formę zwyrodniałą – przeciwną cnocie, lub gdy na skutek błędów sprawia on w świecie zło. Mówi się wtedy o Opatrzności dopuszczającej Absolutu, w odróżnieniu od Opatrzności akceptującej.

GODNOŚĆ OSOBY

Opatrzność ludzka naznaczona jest wielorakimi niedoskonałościami i brakami. Ponieważ jest ona rezultatem współdziałania różnych władz duszy, zarówno rozumu i woli, jak i władz niższych, ujawnia ich różne własne niedoskonałości (braki w usprawnieniu). Towarzyszą im niedoskonałości wynikające z nieumiejętnej koordynacji działania tych władz. Niedoskonałości tego rodza-

[23] Byt można rozumieć w sensie transcendentalnym jako jedność, odrębność, prawdę, dobro i piękno. Rządzą nim zasady tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu oraz celowości.

ju mogą dotyczyć przewidywania, tworzenia planu działania, decyzji, która może się okazać błędna, czy też samego jej wykonania. Namnożenie braków nierzadko powoduje, że uruchomione przyczyny-środki mogą nawet w przypadku prostych działań chybiać celu. Rzeczywistość dostarcza nam wielorakich przykładów wyraźnych ograniczeń w realizacji samej autoopatrzności. Już predestynacja człowieka do życia w społeczności, wynikająca z faktu, że przez długi okres nie jest on w stanie samodzielnie istnieć i działać, a i w dojrzałym życiu nie pozostaje w pełni autarkiczny, świadczy dobitnie, że braki w ludzkiej opatrzności wynikają z ontycznej struktury bytu ludzkiego. Dlatego, jak stwierdza Akwinata, nasze „przewidywanie ogranicza się do niewielu rzeczy, mianowicie do spraw ludzkich i tego, co się zdarza w życiu człowieka"[24]. Mimo tych wielorakich strukturalnych braków trzeba podkreślić, że nie ma życia osobowego bez realizacji opatrzności. Zwykle zaś tam, gdzie pojawiają się braki w realizacji prowidencji u jednego bytu, zachodzi pewna naturalna, a niekiedy regulowana prawnie solidarność opatrzności. Skoro określony ludzki byt nie jest w stanie realizować w pewnym wymiarze opatrzności, zastępują go zwykle byty drugie lub społeczność.

W wymiarze praktycznym opatrzność przyjmuje postać imperatywu wynikającego z odczytania rzeczywistości, a będącego swoistym apelem do działania. Celem nie jest jednak aktywność dla samej aktywności, bezrozumne zaangażowanie w przetwarzanie rzeczywistości, tak często proponowane człowiekowi przez współczesną kulturę. Opatrzność jest realizacją nakazu doskonalenia osobowego, który wynika z faktu wolności, nakierowanego na osiągnięcie podmiotowej doskonałości i realizacją ostatecznego celu istnienia podmiotu. Z drugiej strony opatrzność jest aktywnym, dynamicznym, doskonałym – na miarę ludzkiego podmiotu – kierowaniem rzeczywistością.

Na drodze opatrzności człowiek w dwojaki sposób ujawnia swoje podobieństwo do Absolutu. Poprzez opatrznościowe działanie scala swoje akty poznania i miłości, doskonaląc siebie jako podmiot aż do takiej pełni, jaka może być udziałem bytu ludzkiego w doczesnym życiu. Dzięki temu – podobnie jak Byt Pierwszy – ukazuje swoją podmiotową doskonałość (w sensie analogicznym, z uwzględnieniem wszelkich różnic między bytem niekoniecznym a koniecznym). Podobieństwo prowidencji ludzkiej do Opatrzności Absolutu przejawia się również w tym, że człowiek autentycznie kieruje rzeczywistością. Dzięki opatrzności może ponadto świadomie, aktywnie i afirmatywnie wpisać się w kierowanie światem przez Absolut. Istnienie braków zakreśla granice ludzkiej prowidencji wynikające z ograniczeń osoby ludzkiej w zakresie rozpoznania i kierowania rzeczywistością. A jednak, co warto mocno podkreślić za Akwinatą, nie umniejsza ono w żaden sposób rangi ludzkiej opatrzności. Opatrzność wiąże się bowiem z życiem osobowym, jest ono jej siłą napędową,

---

[24] Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 5, a. 8; wyd. pol. s. 237-239.

twórczym motorem. Niezależnie więc od pojawiających się braków, zdolność do sprawowania opatrzności świadczy o niezbywalnej godności bytu ludzkiego, godności, która przysługuje osobie, nie zaś rzeczy[25].

Aktywność człowieka znajduje najpełniejszy wymiar w sytuacji ostatecznego przyporządkowania jego aktów osobowych do Absolutu. Opatrzność ukazuje i realizuje konieczne środki do owego ostatecznego celu. Jest też ona drogą praktycznego realizowania potencjalności osoby i dlatego staje się zwornikiem jej podstawowych atrybutów: poznania, wolności i miłości, jako tych cech, które wynoszą człowieka ponad świat biologiczny, oraz godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa, jako przejawów osobowego istnienia człowieka, a więc sposobu istnienia doskonalszego niż cechujący społeczność pojmowaną jedynie jako sieć międzyludzkich relacji.

---

[25] Por. tamże, q. 5, a. 5, ad 2; wyd. pol. s. 229.

Massimo SERRETTI

BÓG CZŁOWIEKIEM. DLACZEGO?*

Bóg stał się człowiekiem, abyśmy mogli powrócić do promieniowania ojcostwa i być dziećmi w Synu. Syn stał się człowiekiem ze względu na nowe stworzenie, ze względu na rodzenie i ze względu na nowe narodzenie. Chrystus jest Odkupicielem człowieka nie dlatego, że coś człowiekowi daje, ale dlatego, że w Nim człowiek zostaje na nowo zrodzony. Odkupieńcze dzieło Syna, które dokonuje się przez Jego osobowe zaangażowanie, odtwarza przestrzeń dla rodzącej mocy Ojca.

„Trzeba, aby człowiek stale szedł za pytaniem: Cur Deus homo?"
Jan Paweł II[1]

ZAWSZE CZŁOWIEK

Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus „jest ośrodkiem wszechświata i historii"[2]. Trudno nie zauważyć chrystocentrycznego charakteru tego incipitu, ale równie charakterystyczny jest w nim akcent położony na słowo „człowiek". Światło zwycięstwa Jezusa Chrystusa w przekonujący i fascynujący sposób rozbłysło w tym pozbawionym blasku ciele, jakim stało się człowieczeństwo. „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa" (2 Kor 4, 6). „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu" (2 Kor 3, 18).

Człowiek – oblicze Chrystusa – chwała Boga: związkiem tych rzeczywistości zajmował się Jan Paweł II w ciągu dwudziestu sześciu lat swojej posługi.

Kiedy upadał tak zwany socjalizm z ludzką twarzą, a Europa Zachodnia doświadczyła, że złudzenia paryskiego maja 1968 roku doprowadziły jedynie do powstania grup terrorystycznych i do chorego, oszołomionego narkotykami,

---

* Wykład zaprezentowany 18 V 2004 podczas sympozjum „Europo, bądź sobą!", zorganizowanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Instytut Jana Pawła II KUL i Instytut Teologii Fundamentalnej KUL.

[1] *Bojaźń i radość Bożego Narodzenia* (Homilia podczas pasterki w Bazylice św. Piotra, Watykan, 24 XII 1988),"L'Osservatore Romano" wyd. pol. 9(1988) nr 12, s. 4.

[2] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 1.

nihilistycznego egzystencjalizmu, Kościół zaś nie bez trudności starał się zbierać owoce „centralnego wydarzenia wieku", czyli Soboru Watykańskiego II, wówczas, jesienią 1978 roku, Jan Paweł II podjął tematykę człowieka w sposób, który napełnił wszystkich zdumieniem i zarazem nadzieją; wszyscy pragnęli bowiem, aby mówiono o człowieku, ale nie tak, jak czynili to demagodzy i ideologowie, „progresywni" intelektualiści czy niegodni zaufania retorzy.

Kto mógł pozwolić sobie na to, by w wieku, który widział zbrodnie i zniszczenia dwóch światowych wojen, który doświadczył próby fizycznej eliminacji ludu swoim istnieniem cieleśnie świadczącego o przymierzu Boga z człowiekiem, wieku, który widział wyniszczenie dziesiątek milionów ludzi w czasie rewolucji chińskiej i w którym funkcjonował jeszcze „archipelag" Guług, mówić o człowieku, o jego godności? Któż w sposób wiarygodny mógłby mówić – jak to uczynił Jan Paweł II w Oświęcimiu – o zwycięstwie człowieka?

Dzieło to rozpoczął „czcigodny ojciec i mistrz" Jana Pawła II, papież Paweł VI, czyniąc z „kwestii człowieka" metodologiczny klucz do swojego nauczania i przepowiadania. Paweł VI mówił: „Wydarzenia naszego czasu, idee, które kształtują współczesną mentalność, ruchy polityczne i społeczne obecne w naszym świecie, tematy, które w dziedzinie religii – zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim – przyciągają najwięcej uwagi, skupiają się na jednej centralnej kwestii, dominującej w myśli współczesnej: jest to kwestia człowieka. «Wedle zgodnego niemal zapatrywania wierzących i niewierzących, wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt» (*Gaudium et spes*, nr 12)"[3]. Już w słynnym przemówieniu na zakończenie Soboru Watykańskiego II Paweł VI powiedział: „Wy, współcześni humaniści, odrzucający transcendencję rzeczy najwyższych, uznajcie nasz humanizm; nam również – i to bardziej niż innym – leży na sercu sprawa człowieka"[4].

Jan Paweł II kontynuuje nauczanie Pawła VI, przyjmując za własne podstawowe idee Soboru Watykańskiego II. Z wielką energią i w sposób oryginalny zinterpretował miejsce swojego własnego nauczania jako następcy Piotra. Pierwszym punktem odniesienia było dla niego zakorzenienie w dziejach, w wierze i w kulturze narodu polskiego. W jego nauczaniu znajduje wyraz wielka polska tradycja humanistyczna, którą tworzą literatura, filozofia i sztuka. W głębi tego nauczania wyraża się troska o człowieka, wytrwała obrona jego godności, których naród polski uczył się ze swojej wiary i które potwierdził w swojej historii. Historia ta, właśnie dlatego, że była dramatyczna i trudna, nie

---

[3] Paweł VI, *Moltiplicate indagini sulla essenza e la grandezza dell'uomo* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 4 IX 1968), www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences (tłum. fragm. – J. M.).

[4] *Allocuzione di Sua Santità Paolo VI* (Przemówienie Pawła VI na zakończenie Soboru Watykańskiego II, Watykan, 7 XII 1965), www.vatican.va/holy_father/speeches/1965 (tłum. fragm. – J. M.).

pozostawiała miejsca na półśrodki i na wahania, charakterystyczne dla kompromisów i ograniczeń, jakie znajdujemy w dziejach innych narodów chrześcijańskich.

Z właściwą sobie siłą i zdecydowaniem – charakteryzującymi go jako literata, poetę i filozofa, ale też odziedziczonymi po pokoleniach kobiet i mężczyzn, które żyły na polskiej ziemi – Jan Paweł II podejmuje kwestię człowieka, wkraczając w centrum kontrowersji, z którą nie potrafiły sobie poradzić nowożytność i ponowożytność. W dziejach kultury europejskiej to dotyczące człowieka wyzwanie zostało sformułowane w wiekach czternastym i piętnastym. Odpowiada na nie Sobór Watykański II, odpowiada na nie również – swoim nauczaniem i całym sobą – Jan Paweł II.

Z punktu widzenia dziejów myśli i historii Kościoła „spór o humanum" był na tyle nowy, że czterdzieści lat po Soborze sposób rozumienia terminu „człowiek" nadal stanowi swego rodzaju wewnątrzkościelny znak rozpoznawczy. Po tym, jak brzmi – w głosie i w myśli – można rozpoznać mniej lub bardziej adekwatną recepcję „centralnego wydarzenia w Kościele dwudziestego wieku". Chodzi tu nie tyle o przyjmowaną filozofię człowieka, ile o chrystocentryzm, który mocą swojej wewnętrznej logiki doprowadził do tego antropocentryzmu. Nasze dzisiejsze rozumienie terminu „człowiek" jest rezultatem tego, na ile przejęliśmy dziedzictwo nauczania, którym Duch Święty natchnął Kościół u końca drugiego tysiąclecia ery chrześcijańskiej i którego przejęcie wprowadza nas w trzecie tysiąclecie.

Jakie znaczenie ma to wszystko dla teologii? Jest to istotne przynajmniej w dwu znaczeniach. Po pierwsze, ponieważ jedynie na podstawie odnowionego spojrzenia na tajemnicę Chrystusa można rzucić nowe światło na tajemnicę człowieka. Na mocy nowej refleksji nad człowieczeństwem Syna, nad Jego wcieleniem, nad Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem, nad Jego samoświadomością, nad Jego komunią z Ojcem można było odsłonić nowe aspekty rzeczywistości człowieka. Po drugie, wobec spektakularnego upadku różnych humanizmów i wobec potrzeby udzielenia odpowiedzi na różne antyhumanizmy, które pojawiły się zarówno w myśli, jak i w praktyce, coraz mocniej odczuwano potrzebę pokazania, w jaki sposób każdy aspekt rzeczywistości człowieka od początku istnieje w Chrystusie. W kontekście nauczania Soboru Chalcedońskiego dwuznaczne okazało się ujęcie, zgodnie z którym antropologia miała być implicite chrystologią, a chrystologia pełną antropologią. Mimo to w refleksji teologicznej nie zaniechano wysiłków na rzecz pełniejszego „wyjaśnienia" człowieka w świetle osoby Jezusa Chrystusa. Dało się też zauważyć tendencję odwrotną: niektóre działy chrystologii można było rozwinąć tylko za sprawą refleksji nad rzeczywistością człowieka.

Pontyfikat Jana Pawła II znajduje się na przecięciu wszystkich tych złożonych dynamizmów historycznych, teologicznych i filozoficznych, jednocząc je w syntezie, która nie jest po prostu akademicką teologią czy dziełem konkret-

nego autora, lecz nauczaniem najwyższego Magisterium – Magisterium Piotrowego. Jego historycznie określonym celem jest utwierdzanie w wierze ludu, który pielgrzymuje poprzez czas i dzieje. W pierwszych słowach magna charta długiego pontyfikatu Jana Pawła II: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus [...]", akcent pada w różny sposób na wszystkie trzy terminy: na Jezusa Chrystusa, na człowieka i na Odkupienie. Wiele zależy od tego, jak terminy te są rozumiane i jak – w konsekwencji – są ze sobą wiązane.

W DZIEJACH

W gorący dzień 2 czerwca 1979 roku Jan Paweł II, który – w wyniku powołania, tak jak Abraham – został pielgrzymem w swojej ojczyźnie, odprawiał Mszę świętą na placu Zwycięstwa w Warszawie. „Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu na ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski"[5]. (Wiemy dobrze, jakie siły starały się wykluczyć Chrystusa z dziejów Polski i z dziejów sąsiadujących z nią krajów). Ta negatywna formuła oparta była na twierdzeniu pozytywnym: „Jezus Chrystus jest centrum historii świata", „Dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie"[6].

Odnajdujemy tu część odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo? Jednorodzony Syn Ojca, który stał się człowiekiem, odnawia historię, daje jej nową podstawę. W Nim działanie Boga dochodzi do szczytu; czas staje się historią tylko dlatego, że Bóg działa. W Synu, który stał się człowiekiem, ludzie i ludy na nowo wkraczają w dzieje, a początek dziejów, który miał miejsce w Izraelu, dochodzi do pełni swojej prawdy.

Działanie Boga w Jezusie Chrystusie sprawia, że w czasie coś zaczyna się dziać na nowo. Potwierdza to również fakt, że ludy, które pozostały poza objawieniem judeochrześcijańskim, niczego nie wiedzą o rzeczywistych i istotnych dziejach i trwają w różnych formach mitu, czyli w swego rodzaju wymuszonym immanentyzmie, pomimo swoich szlachetnych, a nierzadko i smutnych, prób przedarcia się ku niebu.

Jan Paweł II przypomniał nam, że wydarzenie Chrystusa włączyło cały świat w dramat, który w sposób nieunikniony dzieje się odtąd w historii. „Nie można [...] bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski", ponieważ włączenie „w Chrystusa" było decydujące dla samej historyczności Polski i wszystkich ludów, które otrzymały chrzest. W Chrystusie działanie Boga staje się nowym

---

[5] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 600.

[6] Tamże.

fundamentem działania człowieka; dlatego też działanie człowieka uzyskuje rzeczywisty wymiar historyczny. Oderwane od działania Boga, ludzkie działanie staje się wytwarzaniem pozbawionym rzeczywistych skutków[7].

W pierwszych paragrafach Listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II przedstawił nam niezwykłą teologię historii. Wiele fragmentów jego obszernego nauczania stanowi wyraz teologicznego spojrzenia Papieża na wydarzenia dziejowe, nadającego im nowe znaczenie w świetle jedynej historii, h i s t o r i i ś w i ę t e j. W tych pierwszych punktach Listu apostolskiego, w którym Papież – jako Pasterz całego Kościoła – mówi chrześcijaństwu o tym, w jaki sposób należy rozumieć i przeżywać przejście do trzeciego tysiąclecia od narodzenia Chrystusa, znajdujemy niezwykłą syntezę jego koncepcji historii.

Po wyjaśnieniu, w jaki sposób Syn Boży przyjmuje „postać człowieka" i „odnawia kosmiczny ład stworzenia"[8], stajemy wobec fundamentalnego wymiaru, który pozwala nam uporządkować różnorodne odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo? Jan Paweł II wprowadza bowiem drugi podstawowy wątek, wyjaśniając, co oznacza biblijne wyrażenie „pełnia czasu" (Ga 4, 4), w której i przez którą Chrystus staje się również „centrum dziejów". Przypomnijmy pokrótce jego refleksję i jego nauczanie na ten temat. „Czas istotnie wypełnił się przez to, że sam Bóg przez Wcielenie wszedł w dzieje człowieka. Wieczność wkroczyła w czas [...]. Przez przyjście Boga na ziemię czas ludzki, mający początek w stworzeniu, znalazł swoją pełnię. «Pełnią czasu» jest bowiem tylko wieczność, więcej – Ten, który jest wieczny, czyli Bóg. Wejście w «pełnię czasu» oznacza równocześnie zakończenie czasu i wyjście z jego granic, aby odnaleźć spełnienie w wieczności Boga"[9].

Boża wieczność, która wchodzi w dzieje w osobie Boga-Człowieka, wypełnia cały czas historii, rzucając światło zarówno na przeszłość, jak i na przyszłość. Końcowe stwierdzenia tego fragmentu tekstu są bardzo jasne: „Chrystus jest Panem czasu" oraz – co dotyka jeszcze głębszych pokładów sensu – „Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga"[10].

Do tej płaszczyzny refleksji nad tajemnicą Chrystusa jako początku i spełnienia, jako korzenia i owocu, określającej historyczną wrażliwość człowieka, którego Boża Opatrzność wybrała po to, aby poprowadził Kościół w trzecie tysiąclecie od wcielenia Syna, dochodzą płaszczyzny doświadczalna i antropologiczna, które następnie stają się tłem dla płaszczyzn moralnej i etycznej.

---

[7] „Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez kolejne epoki dziejów. Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie" (T e n ż e, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium*, nr 1).

[8] T e n ż e, List apostolski *Tertio millennio adveniente,* nr 3.

[9] Tamże, nr 9.

[10] Tamże, nr 10.

W zrozumieniu istoty tej implikacji antropologicznej pomóc nam może wprowadzenie do dramatu *Brat naszego Boga*, w którym Karol Wojtyła pisze: „Będzie to próba przeniknięcia człowieka. Sama postać jest ściśle historyczna. Niemniej pomiędzy samą postacią a próbą jej przeniknięcia przebiega pasmo dla historii niedostępne. W ogóle bowiem człowiek ma to do siebie, że niepodobna go wyczerpać historycznie. Pierwiastek pozahistoryczny w nim tkwi, owszem, leży u źródeł jego człowieczeństwa. Próba zaś przeniknięcia człowieka łączy się z sięganiem do tych źródeł”[11].

Element pozahistoryczny, który sprawia, że czas ludzkości i narodów staje się historią, naznacza również życie każdego człowieka. Przezwyciężony zostaje w ten sposób zgubny rozdział pomiędzy dziejami osobistymi a dziejami świata. Najbardziej znaczący jednak przyczynek antropologiczny – ze względu na szerokość spojrzenia i bogactwo implikacji w odniesieniu do panowania Syna nad dziejami, które zrealizowało się wraz z Jego wcieleniem i zmartwychwstaniem – znajdujemy w serii ściśle powiązanych ze sobą katechez opublikowanych pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[12]. W katechezach tych konkretna rzeczywistość człowieka jako mężczyzny i niewiasty (por. Rdz, 1, 27), a zatem człowieka w jego pierwotnej relacyjności, zostaje umieszczona w ramach planu, którego rysy określają protohistoria teologiczna i przeznaczenie do zmartwychwstania. W ten sposób na byt i istnienie człowieka światło rzuca początek, w którym wszystko zostało stworzone w Chrystusie, i ostateczny stan zmartwychwstania ciała, którym Chrystus obdarzył ludzi, stając się człowiekiem. Cur Deus homo?

W tym kontekście oryginalność nauczania Jana Pawła II polega na wskazaniu na to, co ludzkie w człowieku, poprzez odwołanie się do tego, co o człowieku objawia Chrystus. Pierwszy Adam zerwał więź człowieka z jego początkiem i z jego przeznaczeniem; drugi Adam odnawia tę więź i wynosi ją na wyższy poziom. Z tego nowego widzenia człowieka i jego rzeczywistości wypływa nowy ethos. Refleksja nad tymi dwoma momentami zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II istotne miejsce; przedstawimy ją krótko w dalszej części naszych

---

[11] K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 109.

[12] Zob. *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998; *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998; *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do Zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998; *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

rozważań, odpowiadając nadal – wraz z Janem Pawłem II – na pytanie: Cur Deus homo?

ZJEDNOCZENIE W CHRYSTUSIE

Głębia Jana Pawła II wizji czasu i dziejów wynika z ujęcia ich w perspektywie Bożej wieczności, która uobecnia się w dziejach przez Jezusa Chrystusa. Podobnie konkretność soteriologiczna „pro nobis", „propter nos homines et propter nostram salutem" ma swoją przyczynę i swoją ratio w części *Credo*, która poprzedza te słowa i która mówi o komunii Ojca i Syna[13]. Prawda wiary o jedności Ojca i Syna ma wielkie znaczenie dla udzielenia właściwej odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo? Po Soborze Watykański II pojawiła się w teologii tendencja do jednostronnego podkreślania wymiaru soteriologicznego i do redukowania chrystologii do soteriologii. Taka metodologia nie służy oczywiście in primis samej doktrynie o Zbawieniu i Odkupieniu. Jan Paweł II, z właściwym sobie autorytetem, przypomina, że odpowiedź na pytanie: Cur Deus homo?, jest zawarta w wewnątrztrynitarnej wymianie pomiędzy Ojcem i Synem, podobnie jak całe stworzenie znajduje swoją rację we wzajemnej relacji Osób Bożych. W pewnym sensie Papież potwierdza tu logikę zawartą w znanym fragmencie z Konstytucji duszpasterskiej w Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w którym mowa jest o tym, że Chrystus objawiający miłość Ojca stanowi stałe i nieprzekraczalne odniesienie trynitarne w każdej refleksji teologicznej (por. nr 22).

Nie zapominajmy, że w czasie pierwszych dziesięciu lat pontyfikatu Jan Paweł II rozwinął nauczanie, w którym są wyraźnie obecne dwie podstawowe linie: pierwszą wyznaczają encykliki trynitarne oraz encyklika maryjna, a drugą pierwsze encykliki społeczne oraz niezwykle bogata katecheza na temat teologii ciała. Mówiąc ogólnie, są to linie trynitarna i antropologiczna: linia trynitarna jako kontemplacja tajemnicy Boga, na której wszystko polega i z której wszystko wypływa, oraz antropologia uprawiana w świetle tajemnicy Chrystusa. W kolejnych latach swojego pontyfikatu Papież ukazuje konsekwencje tych podstawowych ustaleń.

W ten sposób Jan Paweł II przejmuje i przenosi na wyższy poziom – poziom Magisterium Piotrowego – jedno z najważniejszych osiągnięć teologii dwudziestego wieku: powrót, po wiekach zapomnienia, do medytacji nad tajemnicą trynitarnej communio personarum[14]. Dochodzi do tego oryginalne przyswoje-

---

[13] Komunia, która objawiła się jako sama głębia Boskości, jako głębia Słowa i Daru, objęła ludzkość i świat. Dla świata zaś tajemnica Trójcy (najdoskonalszej wspólnoty osób) stała się ostatecznym wymiarem dziejów człowieka i świata.

[14] Hans Urs von Balthasar był jednym z teologów, którzy przyczynili się do powrotu do tego wątku myśli teologów średniowiecznych.

nie najważniejszych osiągnięć nowożytnej myśli filozoficznej (np. filozofii świadomości) oraz docenienie – w kontekście prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga – ludzkiego doświadczenia[15].

W myśli Jana Pawła II znajdujemy niezwykłe powiązanie tajemnicy Boga z tajemnicą człowieka. Papież podąża zarówno drogą, która od człowieka prowadzi do Boga, jak i drogą, która od Boga prowadzi do człowieka; jest to jednocześnie droga, która powraca do tajemnicy Boga, wychodząc od natury ludzkiej na nowo objawionej w świetle łaski. W nauczaniu Jana Pawła II wspomniane drogi nie są równorzędne. Fundamentem jest zawsze droga, która biegnie od Boga do człowieka. To w woli Ojca bowiem zawarte są kluczowe odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo?[16]. Syn staje się człowiekiem, gdyż jest posłuszny woli Ojca. Ze swojej strony Ojciec daje wszystko Synowi; również człowiek, który został stworzony „w Nim", w Słowie, wraz z całym stworzeniem zostanie zjednoczony w Chrystusie (por. Ef 1, 10). Taka jest t a j e m n i c a w o l i O j c a, która została nam objawiona i przez którą z o s t a j e m y u ś w i ę c e n i (por. Hbr 10, 10). „Jest wolą Tego, który Mnie posłał, abym nic nie stracił z tego wszystkiego, co Mi dał, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym" (J 6, 39).

Ów prolog do Wcielenia, który ma miejsce w niebie, nie jest wydarzeniem odległym ani drugorzędnym z punktu widzenia treści samego faktu, lecz określa go w jego najdrobniejszych szczegółach. Nic nie znajduje się p o z a p r o m i e n i o w a n i e m o j c o s t w a, w s z y s t k o r o z g r y w a s i ę w t y m p r o m i e n i o w a n i u.

U początku dziejów człowieka znajduje się komunia Ojca i Syna; podobnie też kresem powołania człowieka jest komunia Osób Bożych. Papież wielokrotnie wskazywał na tę komunię zarówno jako na rzeczywistość, z której człowiek pochodzi, jak i na rzeczywistość, do której człowiek jest wezwany. W Magisterium Jana Pawła II owa nieustanna k o n t e m p l a c j a t a j e m n i c y B o g a nadaje moc afirmacji całego człowieczeństwa i wszystkich ludzi.

ABY CZŁOWIEK ŻYŁ. STWARZANIE I RODZENIE

W ten sposób powracamy do naszego punktu wyjścia, ale powracamy ubogaceni o b j a w i e n i e m m i ł o ś c i O j c a, które zostało nam dane w Synu. O jaką miłość tu chodzi? W Ewangelii według św. Jana Jezus w czasie nocnej rozmowy z Nikodemem mówi: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna

---

[15] Por. J a n P a w e ł II, *Związek między pierwotną niewinnością i odkupieniem dokonanym przez Chrystusa* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 26 IX 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 2, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1992, s. 187-190.

[16] Por. t e n ż e, *Bojaźń i radość Bożego Narodzenia*, s. 6.

swego Jednorodzonego dał" (J 3, 16). Miłość Ojca nie dotyczy najpierw świata, lecz Syna, którego Ojciec miłował, zanim świat został stworzony. Ta sama miłość, która łączy Ojca z Synem i Syna z Ojcem w Duchu, zostaje skierowana do świata. W relacji Ojciec – Syn miłość ta ma swoje imię: zrodzenie. Syn przynosi zatem miłość zrodzenia. Relacja, w ramach której rodzi się ta miłość, jest treścią odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo? Syn nie przyszedł, aby dać nam coś innego niż to, czym sam jest: Synem, a Ojciec nie daje nam niczego innego niż to, co daje Synowi: całego siebie w swoim Bożym ojcostwie.

Można teraz zrozumieć, dlaczego pomiędzy teologią a ekonomią zbawienia istnieje pełna harmonia: Bóg stał się człowiekiem, abyśmy mogli powrócić do promieniowania ojcostwa i być dziećmi w Synu. Syn stał się człowiekiem ze względu na nowe stworzenie (o czym mówił św. Paweł), ze względu na rodzenie (co podkreślał św. Jan) i ze względu na nowe narodzenie (jak piszą św. Piotr i św. Jan). Chrystus jest Odkupicielem człowieka nie dlatego, że coś człowiekowi daje, ale dlatego, że w Nim człowiek zostaje na nowo zrodzony. Odkupieńcze dzieło Syna, które dokonuje się przez Jego osobowe zaangażowanie, odtwarza przestrzeń dla rodzącej mocy Ojca. W tym rodzeniu, które uczestniczy w wiecznym rodzeniu Syna, objawia się także pełny sens pierwszego stworzenia.

Odczytując misterium, któremu Karol Wojtyła dał tytuł *Promieniowanie ojcostwa*, stajemy wobec wymiarów synostwa i ojcostwa, które są właściwe dla człowieka wraz z jego nierozerwalnym związkiem z ojcostwem, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi" (Ef 3, 15). „Po jakimś długim czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem. Dlatego właśnie przyszedł na świat Twój Syn"[17].

Cur Deus homo?

Jedynie w byciu dzieckiem możliwe jest prawdziwe ojcostwo. Bycie dzieckiem jest źródłem płodności. Bycie dzieckiem, które otwiera się przed człowiekiem w wiecznym Synu, odnawia podobieństwo do Boga, który sam w sobie jest płodny (por. Iz 45, 8-11). Świat, który odchodzi od Boga – chociaż najpierw Go spotkał i poznał – czuje się natomiast zmuszony do apologii bezpłodności. Dla niektórych nurtów mentalności europejskiej bezpłodność jest aksjomatycznie przyjętą zasadą. W pewnych środowiskach zaczyna się już nawet głosić pochwałę niepłodności.

W tekście Wojtyły czytamy dalej: „Jest On całkowicie Twój. Słowo «mój» znajduje w Nim bezwzględne uzasadnienie, może być wypowiadane z bezwzględnym pokryciem"[18].

Człowiek nie zna tej pełni daru i tej pełni Bożej przynależności – i to nie tylko z powodu grzechu, ale również z racji bycia stworzeniem. Owa pełnia jest

---

[17] K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 232.

[18] Tamże, s. 232n.

prerogatywą Boga. Syn sprawia, że możemy w niej uczestniczyć; w Synu człowiek staje się zdolny do transcendencji samego siebie w Bogu. W Synu, który stał się człowiekiem, możemy uczestniczyć w doskonałości Bożej relacji.

Dalej Wojtyła pisze: „Bez takiego uzasadnienia i pokrycia to słowo jest ryzykiem – jest też ryzykiem miłość. Dlaczego zadałeś mi miłość, która we mnie musi być ryzykiem? – Oto Twój Syn bierze na siebie całe ryzyko miłości”[19].

I w tym miejscu spotykamy niezwykłe powiązanie „tajemnicy człowieka” z „tajemnicą Boga” w Synu, który stał się człowiekiem.

Przynależność trynitarna stanowi przyczynę i uzasadnienie wszelkiej przynależności, wszelkiej miłości stworzonej. Oderwana od przynależności trynitarnej, przynależność osób stworzonych nie ma fundamentu i stanowi „ryzyko”. Przyjęcie człowieczeństwa przez Jednorodzonego Syna Ojca jest też przyjęciem r y z y k a m i ł o ś c i, ryzyka, które ciąży nad miłością z powodu naruszenia pierwotnej przynależności. Jezus Chrystus odnawia w sobie pełną przynależność i w ten sposób we własnej osobie przekracza przepaść „ryzyka miłości”.

W kolejnym fragmencie czytamy: „Kiedy przyszedł Twój Syn, ja pozostałem nadal wspólnym mianownikiem wewnętrznej samotności człowieka. Twój Syn pragnie w nią wejść. Pragnie tego, bo miłuje. Samotność sprzeciwia się miłości. Na granicy samotności miłość musi stać się cierpieniem: Twój Syn cierpiał”[20].

Więź człowieka z Bogiem w Synu staje się tutaj tym, co pozwala na przekroczenie granicy złej wewnętrznej samotności, w której człowiek znalazł się po upadku. Jest tu miejsce na tajemnicę Pasji, na tajemnicę człowieka jako p a s j i B o g a w podwójnym sensie, który dopuszcza forma dopełniacza. „Na granicy samotności miłość musi stać się cierpieniem”, cierpieniem po obu stronach granicy: po stronie wewnętrznej, gdyż granica jest źródłem cierpienia, a jej przekroczenie wymaga śmierci; po stronie zewnętrznej, gdyż ten, kto zechciałby zbliżyć się do kogoś, kto znajduje się na tej granicy, napotka bolesne trudności. Wojtyła wprowadza tu temat, który rozwinie później w Liście apostolskim *Salvifici doloris*: jedność cierpienia i miłości (por. nr 18)[21].

---

[19] Tamże, s. 233.

[20] Tamże, s. 233.

[21] List apostolski *Salvifici doloris* zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II nie tylko ze względu na wydarzenia, które stały się jego bezpośrednią i egzystencjalną podstawą, ale też z punktu widzenia interesującego nas tu pytania: Cur Deus homo? Syn przyszedł na świat, by ludzie mieli życie i mieli je w obfitości, ale obfitość ta nie mogła nie objąć przezwyciężenia cierpienia i śmierci. Również z tego punktu widzenia list ten ma centralne znaczenie dla chrystologii i antropologii. Już Ojcowie Kościoła wskazywali, że u źródeł wcielenia Syna jest męka i śmierć jako cel. Por. głęboką refleksję antropologiczną i chrystologiczną na temat jedności życia i śmierci w: F. U l r i c h, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Johannes, Freiburg 1999.

Zauważmy, że zwycięstwo nad złą samotnością wewnętrzną stanowi nowy fundament dla prawdy bycia osobowego i bycia komunijnego człowieka, czyli dla dwóch podstawowych wymiarów antropologicznych.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: Cur Deus homo?, dochodzimy do konkluzji: „I oto jest nas dwóch w historii każdego człowieka: ja, z którego poczyna się i rodzi samotność – i On, w którym samotność zanika, a na nowo rodzą się dzieci"[22].

Wychodząc od tego Bożego powiązania tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka, Jan Paweł II obejmuje swoim nauczaniem wszystkie fundamentalne zagadnienia antropologii i etyki, a także relację dziecięctwo – ojcostwo, o której krótko wspomnieliśmy, związaną z nią relację kobieta – mężczyzna, wymiar osobowy i komunijny (ja – ty, ja – my), wymiar społeczny i wspólnotowy, relację ciało – duch. Papież rozwija antropologię Soboru Watykańskiego II, do której sformułowania – wraz z kard. Henri de Lubakiem – w sposób znaczący się przyczynił. Zarazem widzimy, jak wiele antropologia ta mówi nam o prawdzie o człowieku.

W ramach tej refleksji nie możemy ukazać całej antropologicznej geografii tego pontyfikatu, wszystkich dróg, którymi przeszedł Jan Paweł II i które dla Niego i dla nas stanowią ostatecznie jedną drogę prowadzącą do człowieka jako drogi Kościoła[23]. Chciałbym jednak wskazać jeszcze na epokowe znaczenie katechezy Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Ma ona znaczenie epokowe, ponieważ od wieków w Kościele katolickim nie prowadzono systematycznej i opartej na Piśmie Świętym refleksji na ten temat. Aby odnaleźć podobny rodzaj nauczania, trzeba powrócić do epoki patrystycznej. Znaczenie katechezy należy uznać za epokowe również dlatego, że relacja mężczyzna – kobieta jest centralna w opowieści o stworzeniu i powraca w opowieści o upadku. Oznacza to, że odpowiedź na pytanie: Cur Deus homo?, musi obejmować odkupienie tej relacji. Trzeba było zanieść zbawienie tam, gdzie dotarła rozbijająca moc grzechu, którego jedną z pierwszych konsekwencji było właśnie naruszenie relacji mężczyzna – kobieta.

Następna zwięzła obserwacja dotyczy uwagi, jaką Jan Paweł II poświęca wspomnianemu już dwumianowi osoba – komunia osób. Uwadze tej również można przypisać znaczenie epokowe – tym razem nie tylko w ramach historii Kościoła, lecz także w ramach myśli filozoficznej i teologicznej na temat czło-

---

[22] Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, s. 233. W tym samym misterium Karola Wojtyły znajdujemy wymowny fragment: „Kiedy rodzi się dziecko, ty rodzisz się w nim na nowo – i ja raduję się z tych narodzin. A zarazem – Adamie, Adamie – ja pragnę, abyś w nim obumarł. Pragnę twojej śmierci – i tym pragnieniem trafiam w sam zaczątek życia. [...] Jest to miłość, która cię przerasta, a ja stale z tą właśnie miłością do ciebie powracam: do ciebie i twoich dzieci powracam ze śmiercią Oblubieńca. [...] Mój Oblubieniec nie chce pozostać w swej śmierci samotny!". Tamże, s. 257.

[23] Por. *Redemptor hominis*, nr 14.

wieka, a zatem w ramach dziejów kultury nowożytnej i ponowożytnej. Cała myśl nowożytna i współczesna jest z jednej strony wielką próbą wskazania podstaw, na których opiera się „ja", a z drugiej – opracowania teorii społeczeństwa i teorii genezy społeczeństwa jako takiego. Założenia obydwu tych prób – niezależnie od tego, czy mówi się o tym w sposób otwarty – znajdują się w objawieniu judeochrześcijańskim; próby kończą się jednak niepowodzeniem z powodu zapomnienia, wrogości lub programowego odcięcia się od wymiaru teologicznego.

Jan Paweł II przyjmuje za własną zasadę zapisaną w konstytucji *Gaudium et spes*: „Osoba ludzka [...] ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione" (nr 3). Już przed powołaniem na Stolicę Piotrową Karol Wojtyła opracował te tematy zarówno na płaszczyźnie ściśle filozoficznej, zwłaszcza w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*[24], jak i na płaszczyźnie teologicznej w książce *U podstaw odnowy*[25]. W swoim nauczaniu Jan Paweł wyróżnia w duchowej naturze człowieka, której przypisuje się rozum, wolność i świadomość, zdolność do nawiązywania osobowej relacji z Bogiem. Wszystkie wymienione cechy natury ludzkiej stanowią o obrazie i podobieństwie Bożym w człowieku, ale ostatnia z nich – jako bezpośrednio wspólnotowa – wydaje się w szczególny sposób określać osobową naturę człowieka[26]. „Persona est relatio"[27]. Osobowe bycie człowieka jest zatem zakorzenione przede wszystkim w relacji z Bogiem[28]. Oznacza to, że bycie osobowe i wspólnotowe są źródłowo współobecne i nierozdzielne. Człowiek jest zatem powołany do „prawdziwego i ostatecznego spełnienia ludzkiej podmiotowości" i do „nowej, doskonałej intersubiektywności wszystkich"[29], zgodnie z logiką, która znajduje się u podstaw jego stworzenia.

---

[24] Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994, s. 371-414.

[25] Zob. tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968.

[26] „Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere, et amare a quo facta est". Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 12, 15.

[27] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4.

[28] „Zwykłe ludzkie możliwości nie potrafią zapewnić człowiekowi tego, aby mógł się narodzić, istnieć i działać jako jedyny i niepowtarzalny, wówczas to wszystko zapewnia mu Bóg. Dla Niego i wobec Niego człowiek jest zawsze jedyny i niepowtarzalny; jest kimś odwiecznie zamierzonym i odwiecznie wybranym; jakimś powołanym i nazwanym własnym imieniem. Tak jak ów pierwszy człowiek, Adam, i jak ów nowy Adam, który rodzi się z Maryi Dziewicy w grocie betlejemskiej: «któremu nadano imię Jezus» (Łk 1, 31)". Jan Paweł II, *Boże Narodzenie – świętem człowieka*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 194.

[29] Tenże, *Spełnienie oblubieńczego sensu ciała* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 16 XII 1981), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 4 (1981), cz. 2, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1989, s. 498.

To nauczanie Jana Pawła II jest z jednej strony oryginalnym przyczynkiem do nauki o stworzeniu na obraz i podobieństwo Boga, a z drugiej wyjaśnia ono teologiczną naturę tożsamości osobowej i tożsamości communio personarum, którą znaczna część myśli nowożytnej pomija lub odrzuca. W ten sposób Jan Paweł II kładzie fundament pod taką społeczną naukę Kościoła, w której godność człowieka i afirmacja dobra wspólnego przestają być w konflikcie lub też nakładać się na siebie w sposób powierzchowny i zewnętrzny.

MARYJA

Nie możemy zakończyć tych refleksji, nie wspominając przynajmniej o fakcie, że pytanie: Cur Deus homo?, oprócz odpowiedzi, o których wspomnieliśmy, nawiązując do podstawowych wątków nauczania Jana Pawła II, znajduje też odpowiedź osobową w sensie odpowiedzi „w osobie". Maryja w całym swoim byciu osobą, w tajemnicach, poprzez które w jedyny i doskonały sposób uczestniczy w tajemnicy Syna, jest najpełniejszą i najbardziej wyczerpującą odpowiedzią na to pytanie[30]. W Maryi Odkupienie uzyskało swoją nieprzekraczalną pełnię doskonałości. Maryja jest doskonałym owocem zbawczego dzieła Syna. W Maryi odkupiony zostaje Kościół, a jako Matka Chrystusa, Maryja jest Matką całego Kościoła. W Niej znajdujemy pełnię przygotowaną dla wszystkich. Dlatego w swojej Matce Jezus mógł już widzieć pełny i dojrzały owoc swojego dzieła.

Jan Paweł II naucza nas mądrości całkowitego zawierzenia Maryi: Totus Tuus! Naucza nas mądrości porządku zapośredniczeń w ich wewnętrznej więzi chrystocentrycznej[31].

ZNAK SPRZECIWU

Na koniec musimy przypomnieć o tym, że Bóg, który stał się człowiekiem, jest zarówno źródłem fascynacji, jak i nieusuwalnym zgorszeniem. Dlatego Papież woła: „Nie lękajcie się Boga, który stał się człowiekiem!"[32] i dodaje: „Tak więc Piotr nie lękał się Boga, który stał się człowiekiem. Natomiast lękał się o Syna Bożego jako człowieka"[33]. Ludzkie, nazbyt ludzkie? Papież wyjaśnia to, mówiąc, że stając się człowiekiem, Bóg „poszedł w pewnym

---

[30] Por. tenże, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 9.

[31] Por. tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 164-166.

[32] Tamże, s. 28.

[33] Tamże.

sensie za daleko!"[34]. „Wydaje się, że poszedł najdalej, jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. [...] Czyż Chrystus nie stał się «zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan» (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. [...] W pewnym sensie słusznie więc można mówić, że Bóg za bardzo się odsłonił człowiekowi w tym, co jest najbardziej Boskie, co jest Jego wewnętrznym życiem; odsłonił się w swej Tajemnicy. I nie zważał na to, że to odsłonięcie się przesłoni Go poniekąd w oczach człowieka, bo człowiek nie jest zdolny znieść nadmiaru Tajemnicy"[35].

Jan Paweł II przypomina, że Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł na nowo stać się osobą, aby na nowo przeżywał swoją pierwotną naturę komunijną. Chodzi zatem o doświadczenie nowej wspólnoty, nowej jakości relacji we wszystkich dziedzinach, które nie jest możliwe poza uczestnictwem w t a j e m n i c y C h r y s t u s a.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[34] Tamże, s. 50.

[35] Tamże.

Ks. Jacenty MASTEJ

ŚWIADKOWIE NADZIEI
Sperancyjny charakter świadectwa chrześcijańskiego w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*

Poprzez świadectwo nadziei realizuje się wiarygodność Kościoła: jest on wiarygodny, jeśli świadom swego pochodzenia od Boga i ostatecznego przeznaczenia, wierny swojej misji, żyje otrzymaną od Boga nadzieją. Staje się on Bożym znakiem dla świata, wtedy gdy sam żyjąc nadzieją, daje o niej świadectwo przez swoją wrażliwość na sytuacje, które mogą człowieka pozbawić nadziei, na ludzką krzywdę i nędzę, tak duchową, jak i materialną, i gdy spieszy potrzebującemu człowiekowi z konkretną pomocą, przywracając mu nadzieję.

W wigilię uroczystości świętych Apostołów Piotra i Pawła, 28 czerwca 2003 roku Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił Adhortację apostolską *Ecclesia in Europa*. Dokument papieski nosi podtytuł: „Do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnic oraz do wszystkich Wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy", i jest proklamacją Ewangelii nadziei dla Europy (por. nr 5). Inspiracją do jego ogłoszenia było Drugie Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów poświęcone Europie.

Ojcowie synodalni uznali, że najbardziej palącym problemem współczesnych Europejczyków jest życie pozbawione nadziei. Jan Paweł II, odczytując ten znak czasu, wskazuje na potrzebę odzyskania nadziei, gdyż tylko ona nadaje sens ludzkiemu życiu i historii (por. nr 4). Ludzkość może odnaleźć zagubioną nadzieję w Jezusie Chrystusie, który jest jej jedynym i nieprzemijającym fundamentem dla każdego człowieka (por. nr 1). Nadzieja, która została w Nim objawiona, powinna się uwidaczniać za sprawą chrześcijan oraz ich przekonującego przepowiadania połączonego z konsekwentnym świadectwem życia (por. nr 3).

Życie chrześcijan ma być dla współczesnego człowieka znakiem nadziei. Człowiek potrzebuje bowiem nie tyle teoretycznej odpowiedzi na nurtujące go pytania egzystencjalne, ile zdecydowanych i żarliwych świadków[1]. Wciąż aktualne pozostaje przekonanie, wyrażone przez papieża Pawła VI w Adhortacji

---

[1] Por. E. Pironio, *Świadectwo chrześcijanina w społeczności świeckiej*, tłum. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 11(1991) nr 2(62), s. 124n; M. Rusecki, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundametalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 34(1987) z. 2, s. 122; J. Salij, *Świadectwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie*, „Ateneum Kapłańskie", t. 80 (1973), z. 3 (386), s. 390.

apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, a przywołane przez Jana Pawła II w *Ecclesia in Europa*, iż człowiek współczesny „chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami" (nr 49). Dając świadectwo nadziei, chrześcijanin winien także być gotowy do udzielenia odpowiedzi każdemu, kto domaga się od niego uzasadnienia nadziei, która jest w nim obecna (por. 1 P 3, 15). Zadanie to jest aktualne szczególnie dzisiaj, gdyż „na szerokich obszarach kontynentu europejskiego panuje klimat dechrystianizacji" (nr 67).

Ukazanie sperancyjnego wymiaru świadectwa chrześcijańskiego, perspektywy, którą odnajdujemy w adhortacji Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, łączyć się będzie z próbą odpowiedzi na następujące pytania: Jakie są główne przyczyny gaśnięcia nadziei w życiu człowieka? Jak we współczesnym, antysperancyjnym klimacie nie zagubić tak istotnego wymiaru chrześcijaństwa, jakim jest nadzieja? Co mają czynić chrześcijanie, by w „świecie beznadziei" nie tylko ocalić nadzieję w sobie, ale przekazać ją innym? Jaki jest związek między świadectwem nadziei a wiarygodnością Kościoła?

GAŚNIĘCIE NADZIEI A LUDZKA TĘSKNOTA ZA NADZIEJĄ

Trudno jest dokonać całościowej i jednoznacznej diagnozy czasów współczesnych. Papież Jan Paweł II określa je jako „okres zagubienia" (nr 7). Wielu ludzi jest zdezorientowanych, rozczarowanych, niepewnych jutra, pozbawionych nadziei i sensu życia. Nasza epoka naznaczona jest klimatem antysperancyjnym, jest czasem „gaszenia nadziei" (tamże). Tracąc nadzieję, człowiek popada w rozpacz, pesymizm, w jego życiu powstaje dręcząca go pustka egzystencjalna – człowiek traci poczucie sensu życia[2]. Równie groźna może być ucieczka od prawdy i od trudu życia w nadzieje złudne i zwodnicze. Człowieka może też napawać lękiem sytuacja we współczesnym świecie, w którym szerzą się wojna, terroryzm, przemoc i agresja. Ludzkość żyjąca w dwudziestym pierwszym wieku bardzo potrzebuje nadziei na to, że zło można zwyciężyć dobrem, nienawiść miłością, a pragnienie zemsty przebaczeniem.

Wśród przyczyn gaśnięcia nadziei Jan Paweł II na pierwszym miejscu wymienia „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa" (nr 9). Propagatorzy nihilizmu, relatywizmu, pragmatyzmu czy hedonizmu w imię oświeconego humanizmu głoszą: Bóg umarł, a Jego miejsce ma zająć człowiek. Wyzwolony człowiek ma zapomnieć o Bogu, który go ograniczał. Odtąd człowiek ma żyć tak, jakby Bóg nie istniał, ma być absolutnym, wszechmocnym centrum rzeczywistości i normą zasad moralnych. Tak rozumiane wyzwolenie

---

[2] Por. J. Krasiński, *Analiza i znaczenie nadziei*, „Homo meditans", t. 7 (1992) „Nadzieja w postawie ludzkiej", s. 15n.

człowieka, które prowadzi do postępującej laicyzacji życia i narastania ateizmu oraz praktycznego materializmu, staje się w rzeczywistości jego nowym zniewoleniem, wiedzie do zagubienia, poczucia bezsensu istnienia i głębokiego pesymizmu[3]. Paradoksalnie, to co miało dać człowiekowi nadzieję – pozbawia go jej.

Wbrew antysperancyjnemu klimatowi czasów współczesnych Jan Paweł II podkreśla, że człowiek jest istotą nadziei, że jest w nim „nieprzeparta tęsknota za nadzieją" (nr 10)[4]. Ludzka tęsknota za nadzieją wiąże się z poszukiwaniem sensu. Człowiek pragnie poznać odpowiedzi na nurtujące go egzystencjalne problemy, pyta o sens życia, choroby, cierpienia, śmierci, dobra, miłości czy poświęcenia dla innych. Pytania te rodzą się w konkretnych życiowych sytuacjach i wiążą się z doświadczaniem przez człowieka jego przygodności bytowej. Nie potrafi on w pełni rozwiązać swoich egzystencjalnych problemów, a odpowiedzi, których perspektywa zamyka się w doczesności, okazują się dla niego niewystarczające. Człowieka najbardziej niepokoi pytanie – którego nie może zignorować, ponieważ jest ono rezultatem jego samoświadomości – dotyczące ostatecznego sensu jego własnego istnienia: czy wszystko kończy się wraz ze śmiercią?

Niewątpliwie życie człowieka, pozbawione perspektywy wieczności, staje się nie do zniesienia. Także nadziei, którą człowiek nosi w sobie, nie można zamknąć w doczesności[5]. Człowiek świadom jest tego, że ostateczne spełnienie jego nadziei nie leży w zasięgu jego własnych możliwości, nie może go osiągnąć własnymi siłami, gdyż jego istnienie ograniczone jest śmiercią. W świadomości każdego człowieka śmierć obecna jest jako „nieuchronne przeznaczenie i permanentne zagrożenie"[6]. Zawodne są ludzkie nadzieje budowane na sukcesach techniki, medycyny i postępu społecznego. Bez wątpienia śmierć jest kresem absolutnym dla doczesnych nadziei ludzkich, w perspektywie wiary chrześcijańskiej jawi się ona jednak nie jako ostateczny kres życia, ale jako początek nowego życia w Bogu. W perspektywie tej człowiek może zatem trwać w nadziei życia wiecznego.

Jan Paweł II wyraża głębokie przekonanie, że odzyskanie przez dzisiejszy świat nadprzyrodzonej nadziei wiąże się z powrotem do Chrystusa, który jest niewyczerpanym źródłem wszelkiej nadziei: „Powracając do Chrystusa, narody

---

[3] Por. K r a s i ń s k i, dz. cyt., s. 15.

[4] Por. M. R u s e c k i, hasło: „Sperancyjny argument", w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Wydawnictwo „M", Lublin-Kraków 2002, s. 1127.

[5] Por. S. M o y s a, *Nadzieja chrześcijańska a nadzieja ludzka*, w: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1978, s. 161-168; J. A l f a r o, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska*, tłum. A. Niklewicz, „Concilium" 1970, z. 6-10, s. 164n.; S. U r b a ń s k i, *Nadzieja w modlitwie chrześcijańskiej*, w: „Homo meditans", t. 7 (1992), s. 169n.

[6] J. A l f a r o, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. P. Leszan, PAX, Warszawa 1975, s. 11.

europejskie będą mogły odnaleźć tę jedyną nadzieję, która nadaje pełny sens życiu" (nr 22). Chrześcijaństwo głosi Dobrą Nowinę, która odpowiada na egzystencjalne pytania stawiane przez człowieka. Nadzieja chrześcijańska wybiega poza granice nadziei ziemskiej, dając człowiekowi nową perspektywę życia bez końca. Nadzieja ta nie może być jednak rozumiana wyłącznie jako prosta kontynuacja nadziei doczesnych, gdyż jest ona darem samego Boga[7]. Kościół – składając świadectwo nadziei na życie wieczne – wskazuje na Chrystusa, gdyż On objawia człowiekowi, że „prawdziwy sens życia człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność" (nr 21). Ten nadprzyrodzony dar nie zastępuje ani nie przekreśla ludzkich nadziei, lecz włącza je w porządek zbawczy[8].

Przesłanie nadziei, które Kościół od dwóch tysięcy lat głosi w imię Jezusa Chrystusa i Jego mocą, jest dzisiaj aktualne w szczególny sposób. Sytuacja Europy dwudziestego pierwszego wieku stanowi prawdziwe wyzwanie dla wierzących w Chrystusa i wymaga nowego odczytania Jezusowego orędzia miłości i nadziei. Chrześcijanie, dzieląc z innymi ludźmi codzienne życie, jego lęki i oczekiwania, rozczarowania i radości, mają być świadkami nadziei i wskazywać na jej niewyczerpane źródło, którym jest Bóg. W obliczu trudnych wyzwań współczesności powinni oni życiem świadczyć o nadziei danej człowiekowi przez Boga w Jezusie Chrystusie. Styl życia chrześcijan i świadectwo ich słowa mają pomóc mieszkańcom Europy w odkrywaniu Chrystusa (por. nr 20).

EWANGELIA NADZIEI PRZEDMIOTEM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŚWIADECTWA

Nadzieja chrześcijańska nosi imię „Jezus Chrystus" i jest oparta na bezgranicznej miłości Boga, która wyraziła się w Jego przyjściu na świat w ludzkim ciele. Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury ma wymiar sperancyjny, jest bowiem realizacją Bożych obietnic, a tym samym spełnieniem nadziei starotestamentowych. Jest także otwarciem przed człowiekiem nowych perspektyw zbawczych – daniem mu na nowo nadziei.

Jezus z Nazaretu, wcielony Syn Boży, jest głosicielem Dobrej Nowiny – Ewangelii nadziei, jest świadkiem i dawcą Bożej nadziei dla wszystkich ludzi. Przywraca nadzieję smutnym, biednym, chorym, odrzuconym, skrzywdzonym, doświadczającym niesprawiedliwości. Charakter sperancyjny ma całe życie Je-

---

[7] Por. Krasiński, dz. cyt., s. 18.

[8] Por. J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 63n.

zusa, gdyż Jego słowa i czyny przypominają człowiekowi o jego godności i ukazują mu sens jego egzystencji – wlewają w ludzkie serca nadzieję. Ten właśnie wymiar charakteryzuje przede wszystkim wydarzenia paschalne, gdyż przez nie Jezus Chrystus – Bóg-Człowiek – realizuje dzieło Odkupienia – przywraca człowiekowi nadzieję, którą utracił on przez grzech pierworodny. Wydarzenie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa stanowi ostateczną podstawę nadziei chrześcijańskiej i rękojmię naszego zmartwychwstania, gdyż On „zmartwychwstał jako pierwociny spośród tych, co pomarli" (1 Kor 15, 20). Solidarność Jezusa Chrystusa z człowiekiem, wyrażona poprzez przyjęcie ludzkiej natury, jest dla ludzkości znakiem nadziei. Bóg, który doświadczył cierpienia, opuszczenia przez najbliższych, lęku i samotności konania jest bliski człowiekowi – dzieli z nim wszystkie jego życiowe uwarunkowania. Jezus wprawdzie nie usuwa z ludzkiego życia cierpienia, choroby ani śmierci, ale przez Ducha Świętego wlewa w serca nadzieję, nadając tym sytuacjom egzystencjalnym znaczenie soteryjne. Dla człowieka wierzącego cierpienie i śmierć mają zatem głęboki sens – są partycypacją w męce, cierpieniu i śmierci Chrystusa oraz w Jego zmartwychwstaniu[9]. We wcielonym Synu Bożym zostały przekroczone granice, o które rozbijały się dotąd wszystkie ludzkie nadzieje. Jezus, zmartwychwstając, dał człowiekowi życie wieczne i otworzył przed nim nową przyszłość. Kościołowi zaś zlecił misję głoszenia Dobrej Nowiny. Proklamowane przez Kościół orędzie jest zatem przesłaniem nadziei także dla dzisiejszego świata. Jan Paweł II podkreśla, iż wierzący w Chrystusa mają głosić i celebrować Ewangelię nadziei, a także jej służyć.

GŁOSIĆ DOBRĄ NOWINĘ O NADZIEI

Z przyjęciem Ewangelii nadziei wiąże się wezwanie do jej głoszenia – proklamacji. Ewangelia nadziei jest bowiem Dobrą Nowiną dla każdego człowieka, szczególnie zaś dla człowieka zagubionego i niewidzącego sensu swojego życia, dla człowieka „spragnionego nadziei, która nie zawodzi" (nr 45). Jest to Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, który objawia człowiekowi sens jego życia i nadaje sens historii (por. nr 44). Ojciec Święty wskazuje na potrzebę niesienia Ewangelii nadziei zarówno tym, którzy są dalecy od wiary, jak również tym, którzy zaniechali praktykowania życia chrześcijańskiego i żyją tak, jakby Chrystus nie istniał. Europie potrzebna jest zarówno pierwsza ewangelizacja, jak i nowa ewangelizacja (por. nr 46-47). Do tego dzieła potrzebni są wiarygodni ewangelizatorzy – świadkowie wiary.

Wierzącym w Chrystusa powierzone zostało zadanie proklamowania Ewangelii nadziei poprzez świadectwo, które polega na ogłaszaniu słowem

---

[9] Por. A l f a r o, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, s. 48.

oraz na potwierdzaniu życiem osobowego związku z Bogiem[10]. Świadectwo nie może być tylko prostym przekazem informacji, ale winno się łączyć z osobowym zaangażowaniem świadka w rzeczywistość, która jest przedmiotem świadectwa. Ścisły związek wierzącego z osobą Jezusa Chrystusa stanowi podstawową cechę świadectwa chrześcijańskiego. Ten osobowy związek polega na całkowitym zawierzeniu Bogu, na ufnym zdaniu się na Jego miłość oraz na cierpliwym i wytrwałym oczekiwaniu zbawienia[11]. To właśnie doświadczenie osobowej więzi z Chrystusem rodzi w człowieku nadzieję.

Koniecznym warunkiem przekazania współczesnej Europie Dobrej Nowiny o nadziei jest osobowy związek chrześcijanina-świadka z Chrystusem. Świadectwo nadziei jest autentyczne tylko wtedy, gdy oparte jest na osobistym doświadczeniu pokładania nadziei w Bogu. Dopiero z tego wewnętrznego przeżycia rodzi się praktyczna postawa sperancyjna i autentyczna solidarność z tymi, którzy zostali pozbawieni nadziei, bądź ją zagubili w swoim życiu. Świadkowi, jako powiernikowi zbawczej prawdy, nie wolno zatrzymywać jej tylko dla siebie, lecz jest on wręcz zobowiązany do dzielenia się nią z innymi ludźmi.

Celem chrześcijańskiego świadectwa jest doprowadzenie do osobistego związku między Jezusem a człowiekiem przyjmującym świadectwo. Świadek pośredniczy w nawiązaniu tej osobowej relacji. Istotnym elementem świadectwa chrześcijańskiego, które – jako forma komunikacji międzyosobowej – ma prowadzić odbiorcę do Chrystusa, jest wewnętrzne zaangażowanie świadka. Doświadczenie chrześcijańskiej nadziei oparte jest na wierze w Boga, który jest jej źródłem (por. 1 P 1, 21)[12]. Wierząc w Boga, człowiek pokłada w Nim całą swoją ufność, gdyż tylko Bóg może go zbawić[13]. Siła nadziei wynika z przekonania o Bożej wierności w spełnianiu złożonych obietnic oraz z wiary w Bożą wszechmoc i potęgę. Tym samym Bóg jest gwarantem spełnienia obietnicy, którą złożył – „a obietnicą tą, daną przez Niego samego, jest życie wieczne" (1 J 2, 25). Ufne zwrócenie się w postawie nadziei ku Bogu cechuje się stałością i wytrwałością.

Życie nadzieją jest podstawowym rysem postawy chrześcijańskiej. Chrześcijanin każdego dnia i na różne sposoby świadczy o nadziei, która wypływa z jego wiary w Jezusa Chrystusa. Odmienność realizacji świadectwa nadziei wiąże się zaś z różnymi rodzajami powołań w Kościele, jak również z wielorakimi sytuacjami życiowymi. Inaczej wyraża się świadectwo osób duchownych, a inaczej ludzi świeckich. Swoją specyfikę ma również świadectwo składane

---

[10] Por. J. M a j k a, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1980, s. 80; G. D z i e w u l s k i, hasło: „Świadectwo chrześcijańskie", w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1189.

[11] Por. A l f a r o, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, s. 38-41.

[12] Por. S. M o y s a, *Nadzieja zawieść nie może*, Wydział Teologiczny Towarzystwa Jezusowego, Warszawa 1981, s. 25.

[13] Por. N a g ó r n y, dz. cyt., s. 78n.

przez małżonków, a także przez osoby zaangażowane w różne formy życia społecznego[14]. Środowiskiem świadczenia są wszelkie dziedziny życia wspólnego: życie małżeńskie i rodzinne, działalność gospodarczo-społeczna, polityczna i kulturalna, a także współpraca międzynarodowa. Zdaniem Papieża szczególnym „miejscem" ewangelizowania jest życie społeczne Europy (por. nr 58-65).

Świadectwo nadziei, jakkolwiek znajduje swój wyraz w konkretnych sytuacjach i okolicznościach, pozostaje w łączności z całokształtem życia chrześcijan, które winno być coraz głębiej formowane i przenikane wiarą. Zasadniczą cechą tak rozumianego świadectwa jest niezłomna wierność Chrystusowi. Świadectwo chrześcijańskie realizuje się zatem w codziennym życiu poprzez uczciwe wypełnianie obowiązków stanu i zawodu, poprzez troskę o potrzebujących, przebaczenie, braterskie napomnienie i autentyczną miłość bliźniego. Zdanie sprawy z nadziei staje się trudne, ale i wymowne w obliczu cierpienia, bolesnych doświadczeń życiowych czy śmierci. W sytuacjach doświadczania cierpienia i nieuchronności śmierci, które mogą rodzić postawę buntu, a nawet odrzucenia Boga i niekiedy prowadzą do rozpaczy, rezygnacji i poddania się, człowiek wierzący może jednak zachować ufność dzięki nadziei. Powierzona mu przez Chrystusa nadzieja przekracza bowiem granice życia doczesnego i jest zwrócona ku wieczności[15].

Świadectwo chrześcijańskie ma wymiar wspólnotowy (por. nr 49). Skuteczność głoszenia Ewangelii jest funkcją jedności i komunii w Kościele. Wspólnota eklezjalna – trwając w nadziei na pełną jedność – jest bowiem wezwana do dawania świadectwa w łączności z wszystkimi chrześcijanami (por. nr 54). Nadzieja na zjednoczenie chrześcijan ożywia działania ekumeniczne. Ewangeliczna nadzieja ma także prowadzić do nawiązania głębokiego i rozważnego dialogu międzyreligijnego (por. nr 55-57). Jedną z płaszczyzn tego dialogu może być nadzieja, którą daje człowiekowi wiara w Boga.

Istniejąc i trwając jako Bosko-ludzka wspólnota, Kościół jest świadkiem, który uobecnia i przedłuża świadectwo Chrystusa. Tym samym jest on nadzieją świata, gdyż w nim i przez niego dokonuje się uświęcenie i zbawienie człowieka i świata. Kościół, głosząc Dobrą Nowinę o Bogu-Zbawicielu człowieka, wlewa w ludzkie serca nadzieję życia wiecznego[16].

CELEBROWAĆ ORĘDZIE NADZIEI

Orędzie Ewangelii nadziei, które wyzwala człowieka, należy celebrować (por. nr 66). Celebracja Ewangelii nadziei dokonuje się we wspólnocie modlą-

---

[14] Por. tamże, s. 82n.

[15] Por. tamże, s. 85-87.

[16] Por. R. R a k, *Nadzieja w teologii pastoralnej*, w: „Homo meditans", t. 7 (1992), s. 240.

cego się Kościoła. Kościół jako pielgrzymujący Lud Boży, który w nadziei przeżywa swoje istnienie, jest eschatologicznym znakiem pełni zbawienia[17]. Do Kościoła, który żyje w Europie, Jan Paweł II kieruje swój naglący apel: „Bądź Kościołem, który się modli, chwali Boga, uznaje Jego absolutny prymat, wywyższa Go z pełną radości wiarą. Odkryj na nowo poczucie «tajemnicy» [...]. Świętuj Chrystusowe zbawienie" (nr 69). Papież podkreśla, że nadzieja chrześcijańska związana jest mocno z liturgią, gdyż to właśnie liturgia ziemska daje człowiekowi przedsmak uczestnictwa w liturgii niebieskiej – „w niej oczekujemy Zbawiciela, Pana naszego Jezusa Chrystusa, aż się ukaże jako Ten, który jest życiem naszym, a my z Nim razem pojawimy się w chwale"[18]. Jednym z podstawowych wymiarów liturgii jest zatem wymiar sperancyjny. Uczestnicy liturgii poprzez Słowo Boże i znaki sakramentalne stają się uczestnikami Bożej nadziei. Uczestnicząc w celebracjach liturgicznych, wierzący w Chrystusa dostępują zbawienia oraz odnawiają i umacniają w sobie nadzieję, stając się jej wiarygodnymi świadkami (por. nr 72). Dokonuje się to szczególnie w liturgii sakramentalnej Kościoła, gdyż uobecnia ona wydarzenia zbawcze.

Wyraźny charakter sperancyjny mają sakrament Eucharystii i sakrament pojednania. Jan Paweł II, odwołując się do encykliki *Ecclesia de Eucharistia*, podkreśla, że Msza święta daje siłę do tego, aby wierzący w Chrystusa z żywą nadzieją spełniali życiowe zadania i obowiązki (por. nr 75)[19]. Eucharystia, łącząc wierzących z Chrystusem, daje im uczestnictwo w życiu wiecznym Boga oraz doczesny przedsmak wieczności. Wyjątkowe znaczenie ma Msza święta sprawowana w niedzielę – dzień zmartwychwstania Chrystusa – gdyż zmartwychwstanie Chrystusa jest podstawą nadziei na nasze zmartwychwstanie. Stąd też apel Papieża, aby Dzień Pański był dniem świętowania nadziei (por. nr 82).

W odzyskiwaniu nadziei pomaga człowiekowi sakrament pojednania, gdyż w nim człowiek doświadcza Bożego przebaczenia, otrzymuje „łaskę nowego początku i odnajduje motywy nadziei" (nr 76). Spotkanie z Bogiem, który jest bogaty w miłosierdzie, odnawia w człowieku przekonanie, że miłość Boża jest większa od ludzkiego grzechu, przywraca mu też wiarę w to, że z Bożą pomocą może on zerwać z dotychczasowym grzesznym stylem życia i rozpocząć od nowa[20].

Odkrywanie sperancyjnego charakteru Dobrej Nowiny winno dokonywać się także na modlitwie osobistej (por. nr 78-79). Chrześcijanin w modlitewnym akcie zwraca się do Boga, aby Mu przedstawić wszystkie swoje kłopoty, tęsknoty i pragnienia, w Nim bowiem pokłada całą swoją ufność. Żywa nadzieja wyraża się już w przekonaniu skuteczności modlitwy. Modlitewne spotkanie

---

[17] U r b a ń s k i, dz. cyt., s. 195.

[18] Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, nr 8.

[19] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 20.

[20] Por. N a g ó r n y, dz. cyt., s. 84n.; I. S. L e d w o ń, *Kościół nadziei czy strachu?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 138.

z Bogiem jest dla wierzącego źródłem siły wewnętrznej, ożywia i umacnia w nim nadzieję na osiągniecie szczęścia wiecznego[21]. Nadzieja jest też przedmiotem modlitwy chrześcijańskiej. Wierzący w Chrystusa modli się o nadzieję dla siebie i dla swoich bliskich. Czyni to w szczególności wówczas, gdy poleca Bogu tych, którzy znajdują się w sytuacjach zagrażających utratą nadziei, bądź też popadli w beznadzieję. Pełna ufności modlitwa chrześcijanina pozostaje w służbie Ewangelii nadziei.

SŁUŻYĆ NADZIEI

Wierność Ewangelii nadziei związana jest także z podążaniem przez życie drogą czynnej miłości bliźniego (por. nr 83). Kroczenie drogą miłości poprzez ewangelizujące miłosierdzie ma pomóc współczesnemu człowiekowi w doświadczeniu miłości Boga. Jan Paweł II przypomina, że przed Kościołem w Europie stoi wyzwanie świadczenia o miłości Boga do człowieka, która objawiła się w Jezusie Chrystusie. Życie Ewangelią miłości we wspólnocie eklezjalnej staje się czytelnym znakiem miłości Boga do każdego człowieka. Papież zwraca uwagę na to, że „świadectwo miłości winno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka" (nr 85). Doświadczywszy Bożej i ludzkiej miłości, chrześcijanie powinni się nią dzielić z innymi ludźmi, także z niewierzącymi w Chrystusa. Ten dar miłości jest nadziejotwórczy – budzi w człowieku nadzieję oraz go w niej umacnia.

Chrześcijanie mają nieść nadzieję tym, którzy zostali jej pozbawieni. Przed wspólnotą eklezjalną staje zadanie przywrócenia nadziei ubogim, bezdomnym, bezrobotnym, chorym i cierpiącym oraz imigrantom i uchodźcom (por. nry 86-89, 100-103). Służąc Ewangelii nadziei, Kościół ma wiernie głosić prawdę o małżeństwie i o rodzinie poprzez ukazywanie ich godności i powołania (por. nr 90-94). Kościół z macierzyńską dobrocią winien zatem troszczyć się o tych, którzy znajdują się w sytuacjach, w których łatwo utracić nadzieję, przede wszystkim o samotne matki, o małżonków żyjących w separacji, o osoby rozwiedzione i o opuszczone dzieci (por. nr 91).

Proklamowanie nadziei to również szacunek dla życia, świadectwo chrześcijańskie zaś realizuje się w służbie Ewangelii życia. Nadzieję w człowieku zabija natomiast cywilizacja śmierci. Szerzącej się cywilizacji śmierci, w której akceptuje się dokonywanie aborcji i eutanazji, wierzący w Chrystusa przeciwstawiają się, budując „nową kulturę życia" (nr 96).

Chrześcijańskie świadectwo nadziei skierowane jest w pierwszym rzędzie do ludzi, którzy żyją w świecie naznaczonym trwogą, rozdartym, smutnym, pełnym przemocy, zbrodni i nienawiści. Sytuacja człowieka nie jest jednak

---

[21] Por. U r b a ń s k i, dz. cyt., s. 171-175.

beznadziejna, gdyż „przyszły los ludzkości leży w ręku tych, którzy potrafią podać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei”[22]. Przed wyznawcami Chrystusa staje zatem zadanie ożywienia nadziei we współczesnym człowieku. To oni, żyjąc nadzieją, mają ją budzić i podtrzymywać w otaczającym ich świecie. Nadzieja, która jest w nich obecna, powinna owocować optymizmem chrześcijańskim oraz wytrwałością pozwalającą cierpliwie znosić ciężar codzienności, choroby, bólu, cierpienia, nieuchronności śmierci[23].

ESCHATYCZNY CHARAKTER ŚWIADECTWA NADZIEI

Dla chrześcijanina życie ziemskie jest czasem nadziei, która ma również charakter eschatologiczny. Wierzący w Chrystusa już na ziemi żyje nowym życiem, które jest zadatkiem przyszłego zmartwychwstania (por. Rz 8, 9-11; 6, 7-11). To życie w nadziei rodzi się z przekonania, że Chrystus, uwolniwszy człowieka spod panowania grzechu i śmierci (por. Rz 8, 1-4; 5, 1-2), w Duchu Świętym zrodził go do nowego życia. Uczestnicząc we wspólnocie życia z Bogiem, wierzący w Chrystusa już tu – na ziemi – dostępuje zbawienia[24]. Życie wieczne zaczyna się zatem już „tu i teraz”, choć jego pełnia jeszcze nie nastąpiła. Owo oczekiwanie na „raz na zawsze z Bogiem” jest czasem nadziei – antycypacją przyszłości w teraźniejszości[25].

Sperancyjny wymiar chrześcijaństwa związany jest zatem ze zbawieniem. Wprawdzie nadzieja odnosi się do dóbr przyszłych – chrześcijanin oczekuje bowiem ostatecznego spełnienia Bożych obietnic – już tu jednak, na ziemi, jest on uczestnikiem zbawienia: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24). Dla pozostających w Chrystusie nadzieja jest początkiem i zapowiedzią pełni życia, które stanie się ich udziałem w Eschatonie. Nadzieja chrześcijańska ma zatem swój eschatyczny cel, którym jest spotkanie „twarzą w twarz” z Bogiem. Ma też ona swój wymiar doczesny – pielgrzymi, wypełnia każdy etap ziemskiego życia człowieka, które zmierza do ostatecznego celu – do domu Ojca[26].

Realizacja eschatycznego wymiaru nadziei i autentyczne przeżywanie nadziei chrześcijańskiej możliwe są tylko w ramach wspólnoty kościelnej (por. Ef 4, 4-6). Kościół jest wspólnotą nadziei, gdyż spełnia akty nadziei i żyjąc nadzieją, przez cierpienia i udręki doczesności zmierza ku finalnemu

---

[22] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 31.

[23] Por. Krasiński, dz. cyt., s. 20.

[24] Por. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, s. 56-61.

[25] Por. J. Ratzinger, *Nadzieja*, tłum. J. Świerkosz SAC, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4(1984) nr 4(22), s. 8; Alfaro, dz. cyt., s. 161.

[26] Por. Krasiński, dz. cyt., s. 18.

spełnieniu[27]. Jednocześnie nadzieja ma wymiar jednoczący chrześcijan[28]. Jedność w nadziei oznacza, że Kościół jest wspólnotą sperancyjną: w nadziei się rodzi i nadzieją żyje. Nadzieja – obok innych elementów eklezjotwórczych, takich jak wiara, modlitwa, miłość, życie sakramentalne czy świadectwo – odgrywa istotną rolę w procesie permanentnej eklezjogenezy.

Jako wspólnota sperancyjna Kościół jest skutecznym znakiem nadziei dla świata. Swoje istnienie przeżywa on w nadziei, która implikuje ciągłą gotowość na ostateczne spotkanie z Panem. Przedmiotem oczekiwania Kościoła jest powtórne przyjście Jezusa Chrystusa, co wyraża wołanie-modlitwa: „Przyjdź, Panie Jezu!" (Ap 22, 20)[29]. Z nadzieją Kościół oczekuje ostatecznego objawienia się chwały Jezusa Chrystusa przy końcu świata (por. 1 Kor 8, 6; 12, 3; 16, 22) oraz swojego ostatecznego spełnienia.

Nadzieja w Kościele wiąże się z oczekiwaniem lepszej przyszłości, którą Bóg obiecał człowiekowi[30]. Czas chrześcijańskiej nadziei rozciąga się pomiędzy obietnicą a jej wypełnieniem[31]. Takie nastawienie eschatologiczne bynajmniej „nie oddala od historii, ale wzmaga troskę o obecną rzeczywistość, gdzie już od teraz rośnie nowość będąca zalążkiem i zapowiedzią świata, który nadejdzie" (nr 97).

Urzeczywistnianie się życia chrześcijańskiego w nadziei winno dokonywać się zarówno na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, jaki i doczesnej. Chrześcijańskie życie przepojone nadzieją nie jest ucieczką od spraw tego świata, ale zaangażowaniem się w jego przemianę. Wprawdzie chrześcijanin dąży do świata nowego – nowego nieba i nowej ziemi (por. tamże), to sperancyjne przeświadczenie jednak nie ogranicza się tylko do oczekiwania na wypełnienie obietnic, ale jest przeniknięte zaangażowaniem w sprawy tego świata[32]. Nadzieja transcendentnej przyszłości nie sprzeciwia się bowiem codziennym ludzkim nadziejom, ale je podtrzymuje, umacnia, by nie ustały i nie załamały się w obliczu zła, niesprawiedliwości, cierpienia i śmierci. Chrześcijanin nie może zamykać oczu na rzeczywistość zła, bólu i niesprawiedliwości, i powinien odrzucać wszelką niesprawiedliwość w świecie. Kontestacja ta ma stać się punktem wyjścia dla twórczej inwencji[33]. Solidaryzując się z tymi, których sytuacja życiowa sprawia,

---

[27] Por. G. O'Collins, *The Theology of Hope*, „The Way. Review of Contemporary Christian Spirituality", t. 8 (1968), s. 262n.; Krasiński, dz. cyt., s. 19; S. Moysa, *Zmartwychwstanie Chrystusa jako motyw nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny" 9(1980) nr 1(33), s. 45-72.

[28] Por. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, s. 110n.; J. Nagórny, *Życie nadzieją w świetle Pisma świętego*, w: „Homo meditans", t. 7 (1992), s. 107.

[29] Por. W. Słomka, *Nadzieja chrześcijańska*, w: „Homo meditans", t. 7 (1992), s. 134.

[30] Por. K. Bukowski, *Teolog nadziei i krzyża*, „Znak" 28(1976) nr 8-9, s. 1237.

[31] Zob. A. M. Sicari, *Między „obietnicą" i „wypełnieniem"*, tłum. J. Warzecha SAC, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 4(1984) nr 4(22), s. 16-25.

[32] Por. M. Rusecki, *Teologia nadziei według Jürgena Moltmanna*, w: „Homo meditans", t. 7 (1992), s. 53.

[33] Por. tenże, hasło: „Sperancyjny argument", s. 1130.

że nabierają poczucia beznadziejności, chrześcijanie powinni podejmować działania mające na celu wyzwolenie człowieka z wszelkich form zniewolenia, a także przywracanie człowiekowi nadziei. To sperancyjne przeświadczenie nie jest biernym oczekiwaniem na nowe, lepsze czasy, ale zakłada pracę człowieka nad przemianą świata i nadaje codziennemu wysiłkowi nowy i ostateczny sens, przyznając prymat wartościom wiecznym przed doczesnymi[34] – „każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty" (1 J 3, 3).

*

W adhortacji *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II głosi światu Ewangelię nadziei. Papież wzywa cały Kościół do tego, aby żył on Ewangelią nadziei: aby ją głosił, celebrował i jej służył. Proklamowane przez Kościół orędzie nadziei pozwala współczesnemu człowiekowi przezwyciężyć rozpacz, zwątpienie w sens życia i brak jego ostatecznych perspektyw. Chrześcijańska nadzieja pomaga człowiekowi wyzwolić się z poczucia beznadziejności i odnaleźć wizję przyszłości. Nie jest ona iluzoryczna i utopijna, gdyż opiera się na wydarzeniach przeszłych, w których spełniły się Boże obietnice. Swoją ufność chrześcijanin opiera na wszechpotędze Boga, na Jego miłosierdziu i dobroci, a także na Jego niezawodnej wierności złożonym obietnicom.

Poprzez świadectwo nadziei realizuje się wiarygodność Kościoła: jest on wiarygodny, jeśli świadom swego pochodzenia od Boga i ostatecznego przeznaczenia, wierny swojej misji, żyje otrzymaną od Boga nadzieją. Staje się on Bożym znakiem dla świata, wtedy gdy sam żyjąc nadzieją, daje o niej świadectwo przez swoją wrażliwość na sytuacje, które mogą człowieka pozbawić nadziei, na ludzką krzywdę i nędzę, tak duchową, jak i materialną, i gdy spieszy potrzebującemu człowiekowi z konkretną pomocą, przywracając mu nadzieję. Wiarygodność Kościoła realizuje się zatem poprzez świadectwo nadziei wobec współczesnego świata. Świadectwo to powinno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, aby mogło dotrzeć do każdego człowieka: wątpiących umocnić w nadziei, a pozbawionym nadziei przywrócić sperancyjny aspekt ich ludzkiej egzystencji.

---

[34] Por. N a g ó r n y, *Życie nadzieją w świetle Pisma świętego*, s. 106; A l f a r o, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, s. 192.

SPOTKANIE W IMIĘ MIŁOŚCI PIĘKNA I PRAWDY

Bohdan POCIEJ

WIELKOŚĆ – WZNIOSŁOŚĆ – UNIESIENIE

Sacrum w muzyce to może nie tyle wartość sama, ile kryterium, pozwalające wyznaczyć w kręgu muzyki Zachodu bezwzględną miarę i hierarchię wartości. Świętość przejawia się w szczególnym skupieniu, ześrodkowaniu wokół sakralnego centrum wszystkich jakości dzieła muzycznego, i w wewnętrznej duchowej intensywności bycia muzyki!

Z mnogości utworów muzycznych, które powstały inspirowane osobą i pontyfikatem Jana Pawła II, u nas i na świecie, wybieram dwa dzieła wybitne, wartością swoją, jak mniemam, przerastające całą tę obfitą twórczość, z szlachetnych i wzniosłych pobudek poczętą. Owe dzieła to: Psalm *Beatus vir* Henryka Mikołaja Góreckiego z roku 1979 i *Missa pro pace* Wojciecha Kilara z roku 2001. Odległe od siebie w czasie powstania o lat przeszło dwadzieścia; bliskie sobie w aurze, klimacie, nastroju, ekspresji. I *Psalm*, i *Msza* z tych samych zdają się bowiem wyrastać tradycji, podobnie zakorzenione, ze wspólnych czerpiące źródeł.

Oba dzieła przeniknięte są romantycznym pierwiastkiem, natchnione duchem r o m a n t y z m u (który, jako silny prąd duchowy kulminujący niegdyś w kulturze dziewiętnastowiecznej Europy, w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, w muzyce polskiej zwłaszcza, osobliwie się odrodził, zyskując nawet nazwę „nowego romantyzmu"); oba dają nam szczególnie mocno odczuć emanującą z muzyki w i e l k o ś ć i w z n i o s ł o ś ć; pozwalają tym samym żywić nadzieję, że muzyka tych znamion swojej ekspresji jeszcze nie utraciła, że są one może nawet niezniszczalne.

Romantyzm nadał pojęciom wielkości i wzniosłości znaczenie szczególne: wyeksponował je, umieścił w rzędzie naczelnych kategorii estetycznych związanych z odczuwaniem bytu, rzeczywistości, świata. Wielkość i wzniosłość wchodzą w centrum uwagi filozofów w drugiej połowie osiemnastego wieku, w szczególności Edmunda Burke'a i Immanuela Kanta. „Stąd właśnie pochodzi wielka moc wzniosłości, że nie tylko jest wytworem naszych rozumowań, ale i wyprzedza i gna nas z nieodpartą siłą [...]. Na ogół wydaje się, że aby cokolwiek uczynić bardzo wzniosłym, konieczna jest tajemniczość"[1]. „Wzniosłym nazywamy to, co jest absolutnie wielkie. [...] Jeśli jednak nazywamy coś nie

---

[1] E. B u r k e, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, PWN,Warszawa 1968, s. 63, 65.

tylko wielkim, lecz bezwzględnie, absolutnie, pod każdym względem (ponad wszelkie porównanie) wielkim, to jest wzniosłym, rozumiemy od razu, że nie zgadzamy się na szukanie dlań adekwatnego miernika poza nim, lecz jedynie w nim samym. Jest to wielkość równa jedynie samej sobie. [...] wzniosłe jest to, czego sama tylko możliwość pomyślenia świadczy o istnieniu pewnej władzy umysłu, przekraczającej każdy miernik zmysłowy"[2].

Zryw, wzlot, dążenie-ku-górze, uniesienie – te stany tkwią w sercu romantyzmu, przynależą do istoty romantycznego światoodczucia, światopoglądu, światoobrazu. A wielkość i wzniosłość, aby się w pełni przejawić, wymagają silnych napięć duchowych i gorącej temperatury uczuć.

Budzić poczucie wzniosłości czy wzniosłej wielkości o charakterze religijnym – to stara, średniowieczna jeszcze funkcja muzyki. Pisał (w czternastym wieku) Jean de Muris: „Odpowiedni sposób śpiewania ukazuje pobożność samego śpiewaka, a jednocześnie w słuchaczu, jeśli jest człowiekiem dobrej woli, budzi uczucia pobożne"[3]. Wzniosłość związana jest tu z wiarą religijną; ekspresja średniowiecznego chorału czy trzynastowiecznych kompozycji organalnych oczyszcza nas jakby z uczuć „ziemskich" i zwraca ku temu, co stanowi naszą duchową istotę. Podobnie wzniosły też bywa średniowieczny motet, podobnie *Msza Notre Dame* Guillaume'a de Machauta, a dalej: msze polifoniczne i motety piętnastego i szesnastego wieku, kompozycje religijne szkoły weneckiej, *Vespro* Claudia Monteverdiego, barokowe kantaty i oratoria; wielkość i wzniosłość dominuje w twórczości Johanna Sebastiana Bacha i Georga Friedricha Händla. A w czasach nam bliższych – wzniosłość staje się zasadniczą kategorią romantycznego poczucia rzeczywistości, świata, Bytu. Człowiek romantyczny pożąda wzniosłości, pragnie jej doznawać i ją przeżywać, zdolny jest ją w dziełach sztuki, zwłaszcza muzyki i poezji, kreować. I tak powiedzieć można, że w owym „wieku uniesień" (określenie Czesława Miłosza) wzniosłość znów w sztukach kulminuje – religijnie, panteistycznie, humanistycznie, w stałym kontrapunkcie z romantyczną ironią.

INSPIRACJA RELIGIJNA – SACRUM

Co najmniej od początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku istnieje w Polsce duża odrębna dziedzina muzyki inspirowanej religią, religijnością, sakralnością. Zaznaczają się tu różne style, podejścia, postawy, sposoby traktowania religijnego tematu, przedstawiania i wyrażania sacrum muzyką. Mówić

---

[2] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, cz. 1, ks. 2, & 25, ak. 81, 84-85, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1986, s. 136-141.

[3] Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1960, s. 163.

więc można o rozmaitych poziomach religijności w muzyce, różnych stopniach kompozytorskiego wnikania w sferę sakralną: o temacie religijnym, nastroju, czasie i dźwięku sakralnym, o sakralnej formie muzyki.

Ogólnie rzecz biorąc, w muzyce dwudziestego wieku rozróżnić można trzy zasadnicze sposoby traktowania tematu religijnego.

Pierwszy, stylizatorsko-archaizacyjny, najsilniej zwrócony jest ku tradycji, ku czasom absolutnej dominacji muzyki religijnej w kulturze średniowiecznej Europy, ku czasom chorału gregoriańskiego i polifonii form religijnych. Z dzieł najbardziej twórczych, oryginalnych, wskażmy tu: *Stabat Mater* (1926) Karola Szymanowskiego, *Symfonię psalmów* (1930) Igora Strawińskiego, *Sinfonia sacra* Andrzeja Panufnika, *Pasję* Krzysztofa Pendereckiego.

W drugim sposobie kładzie się większy nacisk na współczesność, aktualność, nowoczesność. Charakteryzują go język dźwiękowy i środki odpowiadające swoim czasom; współbrzmieniowość ostra, twarda, dysonansowa; narracja zwięzła, wypowiedź lapidarna; ekspresja wynikająca z substancji dźwiękowej. To język Oliviera Messiaena z lat sześćdziesiątych, Strawińskiego z *Threni* i *Requiem canticles*, ale także Panufnika z *Universal Prayer*, Pendereckiego w dziełach takich, jak *Jutrznia* i *Magnificat*, Andrzeja Nikodemowicza w *Misterium Krzyża Świętego*, Bogusława Schäffera z *Mszy elektronicznej*. Ten współcześnie aromantyczny czy odromantyzowany modus muzyki religijnej okazuje się zresztą bliski tamtemu sprzed wieków, średniowiecznemu, w wytrawieniu brzmieniowym, w surowej szorstkości języka.

Trzeci wreszcie sposób traktowania tematu religijnego w muzyce nazwijmy romantyzującym. Tutaj szuka się przede wszystkim emocjonalnego wyrazu doznania i przeżycia sacrum. Jako coś szczególnie cennego i w muzyce znajdującego najczulsze medium dla swego przejawu, sacrum nie powinno „maskować" się formułami dawnych języków ani też skrywać się w wypranych z uczuciowości kombinacjach ascetycznych struktur dźwiękowych nowego języka muzyki, dostępnego tylko nielicznym. Mówiące muzyką sacrum musi stać się znowu, jak w dawnych wiekach, wartością powszechną. Religijna mowa muzyki winna być zrozumiała dla każdego, kto chce jej słuchać; aby zaś była zrozumiała, musi głęboko pobudzić struny religijnego wzruszenia. Z takich to zamierzeń i pragnień wyrosły dwa wspaniałe dzieła inspiracji religijnej i religijnego tematu: *III Symfonia* i Psalm *Beatus vir* Henryka Mikołaja Góreckiego, największego dziś twórcy muzyki religijnej w Polsce.

Muzykę z inspiracji i z tematu religijną uprawia dzisiaj u nas grono wybitnych kompozytorów dwóch pokoleń: Florian Dąbrowski, H. M. Górecki, Jan Fotek, Juliusz Luciuk, Bernadetta Matuszczak, A. Nikodemowicz, A. Panufnik, K. Penderecki, B. Schäffer, Paweł Szymański, Romuald Twardowski. Dla czterech z nich – Góreckiego, Nikodemowicza, Panufnika, Pendereckiego – muzyczna religijność (w szerokim sensie) i pierwiastek sacrum stanowią centrum twórczych poczynań.

Sacrum więc na różne sposoby obecne jest w polskiej muzyce współczesnej, co skłania do wniosku, że dojrzała tu i utrwaliła się świadomość sacrum jako szczególnej wartości w polu muzyki. W istocie jednak jest to wartość zasadniczo odmienna od takich immanentnych wartości utworu muzycznego, jak: dobra konstrukcja, pomysłowe rozwinięcia, wyrazista struktura, subtelna kolorystyka, ekscytujące rytmy, piękne melodie, intensywne ekspresje. Sacrum w muzyce to może nie tyle wartość sama, ile kryterium, pozwalające wyznaczyć w kręgu muzyki Zachodu bezwzględną miarę i hierarchię wartości. Skoro bowiem (idąc za Maxem Schelerem) ś w i ę t o ś ć umieścimy na szczycie tej hierarchii, wówczas muzykę, w której sacrum istotnie się p r z e j a w i a, uznać musimy za najbardziej w a r t o ś c i o w y jej rodzaj. Z jednym wszakże istotnym zastrzeżeniem natury aksjologicznej.

Niemożliwe mianowicie jest, aby zjawisko muzyczne, utwór czy dzieło wartościowe z punktu widzenia świętości, spełniające kryteria przejawu sacrum w sztuce, było równocześnie czymś zgoła miernym według czysto muzycznych – estetycznych – kryteriów oceny. Pełny przejaw sacrum związany być musi zawsze z pełnią muzycznej wartościowości; świętość przejawia się w szczególnym skupieniu, ześrodkowaniu wokół sakralnego centrum wszystkich jakości dzieła muzycznego, i w wewnętrznej duchowej intensywności bycia muzyki! Twierdzenie, że duch świętości, pierwiastek sacrum, nobilituje muzykę należy rozumieć tak: Przeżyta i pojęta przez kompozytora świętość jest potężną inspiracją i bezwzględnym imperatywem – pobudza inwencję, równocześnie ją uszlachetniając, i obliguje do maksymalnie twórczego wysiłku, nie pozwalając nigdy obniżyć lotów. Muzyka prawdziwie sakralna, przeniknięta duchem świętości, poczęta w porywie natchnienia, musi przybrać kształty w najwyższym stopniu doskonałe. Dlatego może po śmierci Bacha bywa ona tak rzadka – w przeciwieństwie do mnogości pól uprawy muzyki religijnej w szerokim sensie.

Wraz z sacrum przejawiającym się w muzyce dotykamy fascynującego splotu problemów m u z y k i d u c h o w e j, dziedziny, która i dziś wydaje się, jak przed wiekami (choć inaczej), żywa i aktualna. Wspomnijmy najcenniejsze przejawy takiej muzyki w kulturze europejskiej: chorał gregoriański i organum średniowieczne, msza piętnastego i szesnastego wieku, utwory religijne C. Monteverdiego i Heinricha Schütza; J. S. Bacha: kantaty, pasje, *Mszę*, skrzypcowe partity i sonaty, chorały organowe; ostatnie kwartety Ludwiga van Beethovena; Richarda Wagnera: wstępy do *Lohengrina* i *Parsifala*; symfonie Antona Brucknera; *4 Pieśni poważne* i organowe chorały Johannesa Brahmsa, adagia z symfonii Gustava Mahlera. Wszystko to jakby podbudowuje *Muzykę staropolską*, *III Symfonię* i *Psalm* Henryka Mikołaja Góreckiego, w których to dziełach upatrywać można szczytów religijnej muzyki duchowej dzisiaj.

Jest to najwyższa sfera muzyki. Jej wartość trzeba szczególnie mocno akcentować dziś, w świecie cywilizacji współczesnej, gdzie istnieje, jak mówi Jan

Paweł II, „niebezpieczeństwo odcięcia człowieka od jego własnej głębi"[4]. A przecież „konstytutywnym wymiarem ludzkiego bytowania jest transcendencja. Człowiek przez swoje człowieczeństwo jest wezwany do «przerastania» siebie w sobie samym"[5]. A czymże, dodajmy, w istocie jest to „przerastanie siebie", jak nie dążeniem do świętości? Wszak cała antropologia chrześcijańska streszcza się właściwie w tym jednym zdaniu z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył" (1, 27). Czym jest sacrum dziś, we współczesnej kulturze Zachodu? Pojęciem i kategorią? Wartością? Duchowym sednem egzystencji? Motorem duchowego życia? Ideałem pełni i harmonii doskonałej? Źródłem formotwórczych napięć wynikających z opozycji „sacrum-profanum"?

Czym jest to tajemnicze coś, co żyje w każdej religii jako jej rdzeń konstytutywny? W pojęciu sacrum zawiera się określenie jednego z zasadniczych pragnień, jednej z zasadniczych tęsknot duchowych współczesnego człowieka. Mimo wszystko, mimo całej laicyzacji, sekularyzacji, materializacji cywilizacyjnej świata zachodniego, wzrasta poczucie świętości, pogłębia się i rozszerza świadomość świętości jako wartości najwyższej. Pragnienie sacrum to wszak nic innego, jak pragnienie absolutnego s e n s u naszego ludzkiego istnienia. Gdy brak w nim tego odniesienia do świętości, życie nasze rozpada się na mnogość sensów doraźnych, łudzących nieraz pozorną transcendencją czy ponadczasowością. Dopiero świętość, przy poczuciu jej absolutnej wartości, zdolna jest prawdziwie powiązać sensy cząstkowe. Stąd może jej pragnienie dzisiaj – powszechne i silne, mimo wszystko.

To pragnienie sacrum pociąga za sobą zainteresowanie, fascynację. Świętość staje się przedmiotem badań naukowych – psychologii, socjologii, poetyki i krytyki literackiej, teorii sztuk pięknych, muzykologii. Bada się więc dziś sacrum wszechstronnie, analizuje, mierzy różnymi sposobami. Tropi się, penetruje, wykrywa, ujawnia sacrum zwłaszcza w rozległych obszarach zjawisk artystycznych. Ci, którzy zajmowali się nieco bliżej tą sprawą, wiedzą coś o blaskach i cieniach, o sukcesach i złudach takich penetracji. Łudzi nieraz płynność granic, nieostrość zakresów, niedookreśloność sfer sacrum i profanum. Łatwo też pomieszać sacrum z religijnością. Łatwo o przesadę – w rozszerzaniu bądź zawężaniu sfery świętości. W asemantycznej – przynajmniej substancjalnie – muzyce sprawa wydaje się o tyle prostsza, że kryterium rzeczywistej obecności sacrum jest wyłącznie intuicyjne: świętość w brzmieniach i strukturach dźwiękowych możemy jedynie odczuć i jej doznać, następnie zaś doprowadzić do stanu pojęciowego w fenomenologicznym opisie; na tym wszak polega zorientowana na sacrum hermeneutyka muzyki.

---

[4] A. F r o s s a r d, *„Nie lękajcie się". Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Libreria Editrice Vaticana [Città del Vaticano] 1982, s. 117.

[5] Tamże, s. 113.

DWA DZIEŁA

Przechodzę teraz do sedna moich wywodów: krótkiej charakterystyki wymienionych wyżej dzieł.

PSALM

Psalm *Beatus vir* Henryka Mikołaja Góreckiego powstał w roku 1978 na zamówienie księdza kardynała Karola Wojtyły dla uczczenia obchodów dziewięćsetlecia męczeńskiej śmierci św. Stanisława, która miała miejsce w roku 1079. W zamierzeniu kompozytora *Psalm* miał stanowić pierwszą część projektowanego (acz w całości niezrealizowanego) tryptyku *Sancti Tui Domine*. Powołanie w międzyczasie Karola Wojtyły na Stolicę Apostolską przydało pracy nad dziełem duchowego napięcia i temperatury emocjonalnej. Powstała ponad półgodzinna kompozycja przeznaczona na baryton solo, duży chór, poszerzoną i wzmocnioną orkiestrę symfoniczną. Prawykonanie dzieła odbyło się 9 czerwca 1979 roku w krakowskiej bazylice ojców franciszkanów, w obecności Jana Pawła II.

Z Księgi Psalmów zaczerpnął kompozytor teksty następujące:

Domine, exaudi orationem meam, exaudi me in tua iustitia.
Expandi manus meas ad te; anima mea, sicut terra sine aqua, tibi.
Velociter exaudi me, Domine. Non avertas faciem tuam a me.
Auditum fac mihi mane misericordiam tuam.
Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. (Por. Ps 142(143), 1.6-8.10).
Domine! Deus meus es tu. In manibus tuis sortes meae. (Por. Ps. 30(31), 15-16).
Domine Deus salutis meae. (Por. Ps 37(38), 23).
Terra dedit fructum suum. Benedicat nos Deus, Deus noster. (Por. Ps 66(67), 7).
Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus. Beatus vir, qui sperat in eo. (Por. Ps 33 (34), 9).

W przekładzie Czesława Miłosza:

Panie, usłysz modlitwę moją, wysłuchaj mnie w sprawiedliwości Twojej.
Wyciągam ręce moje ku Tobie, dusza moja tęskni do Ciebie jak spragniona ziemia.
Pośpiesz i wysłuchaj mnie, Panie, nie ukrywaj oblicza Twego przede mną.
Spraw, abym rankiem dowiedział się o łasce Twojej.
Naucz mnie spełniać Twoją wolę, bo Ty jesteś mój Bóg. Niech Twój duch dobrotliwy prowadzi mnie po równej ziemi.
Panie! Ty jesteś Bóg mój. W Twoim ręku losy moje.
Panie Boże mego zbawienia.
Ziemia wydała urodzaj, pobłogosławił nam Bóg, Bóg nasz.
Zakosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan. Szczęśliwy mąż, który w Nim szuka schronienia.

W (uwspółcześnionym) tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka:

> Panie wysłuchaj modlitwę moją. Wysłuchaj mię w sprawiedliwości Twojej.
> Wyciągnąłem ku Tobie ręce swoje; dusza moja jako ziemia bez wody Tobie.
> Wysłuchajże mię prędko, Panie! Nie odwracaj oblicza Twego ode mnie.
> Daj mi usłyszeć rano miłosierdzie Twoje.
> Naucz mię czynić wolę Twoją, albowiem tyś jest Bogiem moim. Duch Twój dobry poprowadzi mię prędko do ziemi prawej.
> Panie! Tyś jest Bogiem moim. W rękach Twoich losy moje.
> Panie, Boże zbawienia mego.
> Ziemia dała swój owoc. Niech nas błogosławi Bóg, Bóg nasz.
> Skosztujcie, a obaczcie, iż słodki jest Pan. Błogosławiony mąż, który w Nim ma nadzieję.

II Symfonia „Kopernikowska", *III Symfonia „Symfonia pieśni żałosnych"*, Psalm *Beatus vir* – te trzy dzieła Góreckiego, postrzegane dziś z perspektywy lat, wiążą się w szczególną trylogię muzyki duchowej, przenikniętej boskością, tkniętej iskrą mistycyzmu, religijnej w najgłębszym sensie; muzyki w i e l k i e j i w z n i o s ł e j w stopniu maksymalnym.

Z początkiem lat siedemdziesiątych (powstały wówczas *Trzy pieśni sakralne* i *Ad Matrem*) kompozytor, rozszerzając pole swoich doświadczeń, skłania się bardziej ku s ł o w u – poetyckiemu, religijnemu, biblijnemu, sakralnemu. Jako twórca muzyki z rzędu największych w jej dziejach, łączy Górecki w swej osobowości artystycznej liryka z dramaturgiem i epikiem, jak również, rzec można, romantyka z ekspresjonistą; równie zafascynowany substancjalno-brzmieniowymi walorami muzyki, co jej aliansami ze słowem. Inspirujące słowo muzykę dookreśla; jego przesłanie tłumaczy i uzasadnia sens muzyki. W rzeczonej trylogii zaznacza się też znamienna ewolucja języka dźwiękowego. Jeżeli w „kosmicznej" *II Symfonii* (*„Kopernikowskiej"*!) kontrastowo zderzają się ze sobą dwa światy brzmieniowe: ostro dysonansowy i harmonijnie eufoniczny, a ekspresjonistycznym wołaniom przeciwstawiony jest romantyczno-ekstatyczny śpiew, to *III Symfonia* zrodzona jest z ducha pieśni, przeniknięta substancjalnie melodyczną, wokalno-instrumentalną śpiewnością; w Psalmie *Beatus vir* zaś odrodzona eufoniczność osiąga ekstatyczne apogeum.

Słuchanie tego dzieła – znakomicie, kongenialnie wykonanego przez J. Katlewicza, J. Artysza, Orkiestrę i Chór Filharmonii Krakowskiej podczas Warszawskiej Jesieni 1980 roku, zarejestrowanego na starej „czarnej" płycie, utwierdza mnie tylko w mniemaniu, że muzyka Góreckiego nie jest dla muzykologów. Analityk struktury-konstrukcji-formy niewiele ma tu do roboty, stwierdzając co najwyżej (jak Krzysztof Droba w komentarzu do książki programowej festiwalu), że utwór oparty jest na materiale zwielokrotnionego akordu c-es-c i h-es-h. A dalej – że architektonika jest tu segmentowo-fazowa; a muzyka – w swym dialogicznym współgraniu solisty (psalmisty), chóru i orkiestry – sprawia wrażenie nie tyle rozwijającej się, co trwającej i utrwalającej

się w czasie adagia; owym szczególnym czasie, paradoksalnie własną czasowość znoszącym; czasie bezczasowym, znamiennym zwłaszcza dla najwyższych urzeczywistnień muzycznej duchowości, muzyki duchowej w kulturze Zachodu. Rzec można: prastary duch modlitewnej poezji Psalmów tchnie w muzykę, wciela się oto w kształty brzmieniowe „nowego romantyzmu", cudownie odradza mowę melodyczną, nasyca muzykę nieopisaną żarliwością.

Przypominając tu Psalm *Beatus vir*, skomponowany w pierwszym roku pontyfikatu Jana Pawła II, taką jeszcze refleksją chciałbym się podzielić: Henryk Mikołaj Górecki należy do tych wielkich twórców sztuki współczesnej, których twórcza egzystencja nie mieści się zasadniczo w ramach dzisiejszej techniczno-urbanistycznej cywilizacji (dlatego też na miejsce stałego zamieszkania obrał wreszcie wymarzoną siedzibę we wsi podtatrzańskiej i nad-zakopiańskiej, ze wspaniałym widokiem na całe Tatry). Podobnie jak przed nim: Mahler, Béla Bartók, Szymanowski, Messiaen – kreuje rzeczywistość muzyczną, która choć korzeniami tkwi w tym, co tu, teraz, wokoło, zarazem teraźniejszość świata przerasta. Muzyka Góreckiego jest w istocie lepsza od świata cywilizacji, w którym powstała. Lepsza – przez energię życia i siłę ducha. Kompozytor nie mieści się w cywilizacji, a równocześnie ze swoją muzyką nie daje się przypasować do żadnego z prądów, nurtów, trendów muzyki współczesnej. Jest indywidualistą skrajnym, idącym konsekwentnie swymi własnymi drogami, na przełaj, pod prąd, ignorując mody, konwencje, pseudostyle.

I tak powstaje muzyka czerpiąca inspiracje z czystych nieskażonych źródeł. Muzyka, której główne idee kształtowania tkwią głęboko w tradycji. A zarazem muzyka oryginalna, indywidualna, nowa.

Góreckiego forma muzyczna (przyjmijmy, że każdy wielki kompozytor ma jakąś swoją formę) powstaje przez: kontrast, uporczywą powtarzalność (ostinato), narastanie. Są to trzy prazasady fundamentalne, odwieczne atrybuty muzyczności, żywiołu muzyki dążącego do formy, zgodnie z wolą formowania. Decydują one o sile oddziaływania – ekspresji i wymowności muzyki, szczególnie w wiekach jej najbujniejszego rozkwitu – osiemnastym i dziewiętnastym. Jak te prazasady funkcjonują u Góreckiego? Doprowadza on je do skrajnej prostoty. Budowa jego utworów, acz zawsze precyzyjna, nie kryje formalnych zawiłości ani wyspekulowanych koncepcji; uderza natomiast wewnętrzną elementarną siłą dźwiękowych konstrukcji, działającą na słuchacza wprost magicznie...

Słów jeszcze parę o drodze rozwoju niezwykłej wyobraźni kompozytora, z biegiem lat poszerzającej swój zakres o coraz to nowe obszary. Jest to droga od brzmieniowego realizmu, materializmu, konkretyzmu w pierwszym awangardowym okresie twórczości (*I Symfonia*, orkiestrowe *Zderzenia*, cykl *Genesis*), poprzez swego rodzaju ekspresjonistyczną wizyjność obrazów dźwiękowych (*Choros*, *Refren*, *Canticum graduum*, *Muzyka staropolska*, *Muzyczka I-IV*), do nowej poetyki i estetyki dźwiękowej, od *II Symfonii* poczynając. W tym trzecim etapie – dla którego, obok dwu symfonii, najbardziej ważkie są: oma-

wiany *Psalm*, trio *Lerchenmusik*, *I* i *II Kwartet smyczkowy*, *Małe requiem* – wyobraźnia kompozytora wyzwala się już całkowicie z postulatów, priorytetów i miraży awangardyzmu czy nowoczesności (nigdy im zresztą zbytnio nie ulegała, jednak w czas panowania muzycznych awangard lat sześćdziesiątych nawet wielkim kompozytorom trudno było się nieraz oprzeć działaniu „ducha czasu"). Teraz muzyka – komponowana równie ściśle, co w okresach poprzednich – w bogactwie swych środków, poddana jest jednemu tylko imperatywowi: fantazji twórcy, jego własnej wizji. Jest to ten rodzaj muzyki, poczętej z ducha wiecznego romantyzmu, która posługując się tworzywem brzmieniowym tak konkretnie wyrazistym, własną substancjalną dźwiękowość nieustannie t r a n s c e n d u j e.

MSZA

Missa pro pace Wojciecha Kilara – prawykonanie której odbyło się w styczniu 2001 roku w Filharmonii Narodowej pod dyrekcją Kazimierza Korda – wykonana została w tym samym roku w grudniu w Watykanie, w obecności Jana Pawła II. Jeśli wartość dzieła mierzyć siłą i głębią przeżycia, jakie daje, to *Missa pro pace* Wojciecha Kilara winna zająć miejsce obok wybitnych utworów religijnych w chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Można by zapytać: dlaczego ta msza tak nas dziś porusza?

Nie jest to li tylko przeżycie muzyki romantycznie-sentymentalno-uczuciowe, tu działa wewnętrzna moc muzyki, energia ducha konkretyzowana w dźwiękowych strukturach, ucieleśniana w śpiewie i grze instrumentalnej, substancjalna siła bycia muzyki mocnej w sobie. Skąd się ta siła bierze? Odpowiedź jest prosta: z i n s p i r a c j i r e l i g i j n e j; jako pierwsza przyczyna muzyki porusza ona również słuchaczy. Taki jest cel dzieła, jasny i tradycyjny. Tym też tłumaczy się s e n s sprzęgniętej z tekstem łacińskim muzyki: oddziałując muzycznie, ma ona słuchacza umacniać w wierze chrześcijańskiej.

Czym jest m s z a jako forma muzyczna dzisiaj? Czym może być we współczesnej kulturze świata (zwanego niegdyś zachodnim), zlaicyzowanej, niepozbawionej wszakże religijnych pragnień, tęsknot i uniesień?

Kompozytor, podejmując dziś temat mszalny, winien znać całą ponad tysiącpięćsetletnią historię mszy muzycznej i zdawać sobie sprawę z podwójnego zakorzenienia tej formy: w liturgii chrześcijańskiej i w muzyce samej; wiedzieć, jaką rolę odgrywała msza w muzyce i życiu duchowym. Pisanie mszy dyscyplinuje wyobraźnię i zarazem ogranicza inwencję; dlatego może większość mszy komponowanych w naszych czasach, językiem dźwiękowym umiarkowanie nowoczesnym, zdaje się, w swej poprawności... akademicka, jako świadectwo lojalności wobec religii, szacunku wobec najważniejszego dla chrześcijanina sakramentu.

Wielka *Msza* Kilara skomponowana jest z substancjalną ścisłością w operowaniu motywami, tematami, akordami; w budowie „matematycznie" proporcjonalna, doskonała w formie; co też wiąże ją z tradycją mszalną sięgającą czasów panowania polifonii i dominacji form muzyki religijnej w piętnastym i szesnastym wieku. Ta msza jest zarazem „dawna" – przez zakorzenienie w tradycji mszalnej: średniowiecznej, barokowej, romantycznej – i „nowa", ponieważ odkrywa w naszym „czasie marnym" nowy wymiar duchowości, religijności powszechnej odnowionej w muzyce. Wojciech Kilar mówi do nas tutaj językiem uczuć, romantycznym z ducha; w podobny sposób mówili w swoich utworach religijnych Beethoven, Schubert, Liszt, Bruckner; a wcześniej Bach i kompozytorzy baroku. Tej mowy dźwięków Kilar sam nie wynalazł; posługuje się nią dzisiaj wielu kompozytorów, starszych i młodszych, różnych nacji, każdy na swój sposób dając muzykę p i ę k n ą, która nas emocjonalnie porusza, rozgrzewa serce, pobudza umysł. W muzyce polskiego kompozytora natchnionej duchem liturgii mszalnej, ta mowa brzmi wyraziście, mocno, przekonująco.

Kompozytor współczesny, podejmując dziś temat mszalny, ma przed sobą trzy zasadnicze sposoby muzycznego opracowania liturgicznego tekstu: modus wyszukanego języka dźwiękowego, komplikacji środków, złożoności kompozycji – mszy monumentalnie ceremonialnej; modus redukcji, ascezy dźwiękowej, ograniczania inwencji – mszy w środkach oszczędnej, prostej w budowie, skupionej całkowicie na wymowie Słowa, i sposób pośredni, który wybrał Wojciech Kilar, skłaniając się ku prostocie, nie stroniąc wszakże od szlachetnego monumentalizmu mszy. Na stulecie Filharmonii Warszawskiej napisał mszę wyrastającą z rdzennych tradycji pobożności powszechnej, mszę muzyczną jako wyraz Służby Bożej. O zakorzenieniu w tradycjach mszy koncertowej świadczy tu już obsada: czworo solistów, czterogłosowy chór mieszany, orkiestra symfoniczna w zwyczajowym składzie, do tego organy, których długi wstęp, jak w kościele na Wejście – rozgrywający się między żywiołem gry a skupioną kontemplacją – dobrze wprowadza w atmosferę dzieła.

Missa pro pace trwa ponad osiemdziesiąt minut, w rozmiarach czasowych dorównuje więc najdłuższym dziełom mszalnym muzyki czasów nowożytnych: Bacha, Beethovena, Schuberta, Brucknera. Jej muzyka, od pierwszej organowej frazy *Inroitus*, mocno wiąże nas z sobą; jest bowiem tak pisana, żeby się w nas utrwalać: ostinatowo, przez kontemplacyjno-modlitewny czas adagia panujący w tym dziele (oprócz *Gloria*, gdzie ruch się ożywia i dynamizuje w „góralskiej" motoryce).

Powiedzmy o elementach. Melodie tu mamy proste i piękne, subtelnie archaizowane: intonacje gregoriańskie, motywy-reminiscencje pieśni kościelnych, nuty kolędowe. Współbrzmienia zasadniczo trójdźwiękowe, niestroniące wszakże od pewnych ostrości i zgęszczeń; liczne kadencje. Tonalność zasadniczo dur-mollowa, diatonika z modalizmami. Polifonia – równie prosta: pierwszy gatunek kontrapunktu, kanony, homofonia. Barwy instrumentalne orkiestry

stosowane oszczędnie; w *Kyrie* długi wstęp orkiestrowy w formie passacaglii; *Credo* w ogóle bez instrumentów.

Missa pro pace Wojciecha Kilara, wyrastająca ponad przeciętny poziom współczesnych kompozycji mszalnych, mimo swych dużych rozmiarów czasowych służyć może również Liturgii, wykonywana w kościele podczas uroczystych nabożeństw. Bowiem jej muzyka jest religijna do rdzenia i zdaje się jednym, wielkim i złożonym aktem modlitwy – w całym jego zróżnicowaniu stanów uczuciowych: próśb o zmiłowanie – w *Kyrie*, *Agnus Dei* – z głębokości i półmroku; miłości, adoracji, uwielbienia – w *Gloria*, *Sanctus*; ufności i zawierzenia – w *Credo*; medytacji nad Tajemnicą Wcielenia, Męki i Odkupienia; nastrojów obawy, nadziei, radości, błogości, spokoju w *Dona nobis pacem.*

Muzyka *Mszy* zdaje się na sposób klasyczny zwięzła, nawet w swych czasowych wydłużeniach, rządzona generalnie zasadą proporcjonalności – w dużych planach architektury i w poszczególnych częściach i cząstkach. Jej wydłużane frazy – jednogłosowe i w kanonach (*Kyrie*, *Crucifixus*), szeroko rozpinane łuki melodii, długie ciągi narracyjne, dobitne powtórzenia – objęte są tą naczelną zasadą. Powiedzieć można, że w muzyce tej mszy zespoliło się klasyczne piękno proporcji formy z pięknem romantycznym żarliwości uczuć i ekspresji duchowej.

Pisał kompozytor (w liście do autora tego szkicu): „Boję się teatralności, pompy, patosu; stąd sięgnięcie do tradycji sprzed paruset czy sprzed ponad tysiąca lat; stąd decyzja o rezygnacji w *Credo* z pokus orkiestrowych i napisania tej najważniejszej części utworu na tenor solo i chór á cappella [...] jeszcze jedna rzecz, którą znałem przed postawieniem pierwszej nuty na papierze: tytuł, określający z góry to, że cały utwór zmierza do słów «dona nobis pacem», a także determinujący charakter poszczególnych części, zwłaszcza *Kyrie* i całego przebiegu *Agnus Dei* [...]. Już w czasie pisania zaczął się formować jakby promienisty układ koncentryczny całości wokół *Credo*, pokrewieństwo *Kyrie* z *Agnus Dei* i *Gloria* z *Sanctus* [...] w trakcie pisania jakby coraz mniejsza, stosunkowo skromna rola orkiestry, a cały ciężar tekstu biorą na siebie głosy ludzkie, bez ilustracyjnej pomocy instrumentów, bez «komentarzy» orkiestry".

I jeszcze fragmenty rozmowy, jaką przeprowadziła z kompozytorem Barbara Gruszka-Zych: „Od czasu gdy pojawiły się pierwsze zapisy słowa, ślady świadomie skomponowanej muzyki, nie ma niczego, co bardziej wpływałoby na twórczość, zwłaszcza muzyczną i plastyczną, niż inspiracja płynąca z religii, wiary, tekstów świętych. To najpotężniejszy i najważniejszy obszar muzyki. Tyle mód przeminęło, tyle form umarło, a inspiracja tekstami świętymi jest niewyczerpana [...]. Ja się nie uważam za kompozytora muzyki sakralnej, to znaczy takiego, który pisze utwory religijne z obowiązku. [...]. Piszę wtedy, kiedy odczuwam potrzebę wewnętrzną. Tak się składa, że jako człowiek wierzący, mam ją dość często. Komponuję muzykę przeznaczoną do sal koncertowych. Niektóre wielkie msze są wykonywane w kościołach wyjątkowo [...]

Pisząc swoją mszę, myślałem o mszach innych twórców. Na przykład *Sanctus* bywa niesłychanie podniosły, triumfalny, ale też, tak jak u mnie, spokojny. *Kyrie* może być radosne, ale też błagalne, ponure, dramatyczne, tak jak w życiu te same modlitwy, odmawiane od dzieciństwa, brzmią różnie w różnych momentach. Zawsze najtrudniejsze było dla mnie komponowanie *Credo*, czułem wagę każdego słowa [...]. Z okazji Roku Bachowskiego poproszono mnie o wypowiedź. Powiedziałem, że jeżeli ktoś odczuwa potrzebę dowodów na istnienie Boga, to jednym z nich jest muzyka Bacha. Takim dowodem są też katedry. Ale tylko dla tych, którzy takich dowodów potrzebują. Bo przecież można żyć w zapadłej wiosce górskiej, nigdy nie słyszeć Bacha, nigdy nie widzieć katedry, a być człowiekiem głęboko wierzącym. Podziwiać najpiękniejsze kościoły, jakimi są góry, i słuchać najpiękniejszej muzyki wiatru, strumieni, szumu gałęzi"[6].

Ostatnie zdania zwłaszcza zawierają klucz do estetyki i poetyki, muzycznego światoodczucia i światopoglądu Wojciecha Kilara. Ta msza w intencji pokoju jest logiczną konsekwencją nie tylko uprzednich religijnych utworów kompozytora – jak *Angelus*, *Bogurodzica* – lecz także, a może przede wszystkim, jego muzyki przenikniętej tchnieniem natury; n a t u r y r o m a n t y c z n e j, w której obecny jest Bóg i która dzięki Niemu i przez Niego istnieje. Jest coś w muzyce Kilara, co zdaje się przekraczać zamkniętą przestrzeń sal koncertowych: tęsknota do wielkiej bezkresnej przestrzeni i do Czasu przemienionego w taką Przestrzeń transcendentną.

---

[6] *Dowód na istnienie Boga. O muzyce sakralnej mówi Wojciech Kilar*, „Gość Niedzielny" 2000, nr 47 z 19 X 2000, s. 28.

Kazimierz S. OŻÓG

RZEŹBA JEST TRUDNA
O najciekawszych pomnikach Jana Pawła II

Rzeźba jest sztuką trudną – przede wszystkim ze względów technicznych, ograniczeń samego materiału i praw fizyki. Zmusza do szukania form przemyślanych, zwartych, operujących uproszczonymi schematami i bryłami. Rzeźba – szczególnie pomnikowa – odrzuca wszystko, co zbędne – pozostawiając jedynie elementy najpotrzebniejsze, najbardziej rzeczowe i komunikatywne.

Niniejszy tekst jest próbą skrótowego nakreślenia obrazu zjawiska, jakim są pomniki Jana Pawła II, a także przyczynkiem do opracowania ikonografii Papieża-Polaka oraz do szerszego omówienia najbardziej interesujących dzieł, które powstały w latach 1981-2001[1].

Pomniki Ojca Świętego są niezwykle różnorodne. Wchodzące w ich skład figury, wykonane z różnorodnych materiałów – brązu, granitu, piaskowca, marmuru, sztucznego kamienia, drewna czy nawet blachy – mają od pół metra do pięciu metrów wysokości. Stoją w wioskach i miastach, niektóre ukryte, inne – wyeksponowane. Najczęstszym powodem ustawienia pomnika Jana Pawła II jest pragnienie upamiętnienia w materialny sposób wielkiego Papieża i jego pontyfikatu; nieco rzadziej – z oczywistych przyczyn – chęć zaznaczenia związków danego miejsca z osobą Papieża-Polaka. Częste jest przy tym wykorzystywanie na przykład faktu wizytacji biskupa Karola Wojtyły sprzed wielu lat. W Niegowici – pierwszej placówce młodego, skromnego księdza z Wadowic – powstał pomnik największego wikarego w dziejach tej parafii[2]. Uroczystości odsłonięcia pomników również bardzo często wiązane są ze świętami papieski-

---

[1] Do tej pory pomniki Papieża nie doczekały się adekwatnego opracowania. Najważniejsze – jak dotąd – jest zestawienie dokonane w kręgu Ośrodka Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Zob. M. Jagosz, *Pomniki Jana Pawła II*, w: *Papież Słowianin – zwiastun nadziei*, red. A. Dobroński, Oficyna Wydawnicza Kucharski, Toruń 2000, s. 297-326. Spośród nielicznych tekstów krytyków i historyków sztuki wymienić należy następujące: W. Szczebak, *Tarnowski pomnik Jana Pawła II dziełem sztuki i katechezą*, „Currenda" 1981, nr 9-12, s. 246-250; A. Maśliński, *Stanął pomnik Papieża i Prymasa*, „Biuletyn Informacyjny KUL" 1983, nr 1-2, s. 93n.; A. Ryszkiewicz, *Lubelski pomnik*, „Tygodnik Powszechny" 1983, nr 45, s. 8; I. Grzesiuk-Olszewska, *Pomniki Papieża Jana Pawła II w Polsce*, „Życie Chrześcijańskie w Polsce" 1988, nr 10, s. 49-55; J. Jaworska, *Artyści polscy o Papieżu*, Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 1996; J. Dąbkowska-Zydroń, *Symbioza przeciwieństw*, w: taże, A. Myjak, G. Kowalski, *Jan Kucz. Twórczość z lat 1965-2000*, Centrum Rzeźby Polskiej, Orońsko 2001, s. 16n.

[2] Zob. *Pomnik Papieża*, „Wiadomości Gdowskie" 1999, nr 8, s. 6n.; K. Sowa, *Wikaremu i kapłanowi*, „Krakowski Gość Niedzielny" 1999, nr 47, s. 1.

mi, takimi jak urodziny czy rocznica pontyfikatu, ale także ze świętami maryjnymi bądź lokalnymi uroczystościami odpustowymi lub jubileuszowymi[3]. W geograficznym rozmieszczeniu 222 rzeźbiarskich pomników Jana Pawła II rzucają się w oczy wciąż funkcjonujące podziały związane z granicami dawnych zaborów. Najmniej pomników znajduje się na Ziemiach Odzyskanych oraz w Wielkopolsce i na Pomorzu, nieco więcej na obszarze dawnej Kongresówki, najliczniejsze są oczywiście na południu kraju – szczególnie w okolicach Krakowa[4].

Pierwszą odlaną z brązu figurę Jana Pawła II ustawiono jesienią 1980 roku na dziedzińcu pałacu arcybiskupiego w Krakowie (il. 1). Była ona darem włoskich artystów – wykonana została przez rzeźbiarkę Jole Sensi Croci. Zastosowany przez nią schemat postaci Papieża wyciągającego przed siebie ramiona w geście powitania, „obejmowania" tłumów miał po wielokroć powracać w latach późniejszych w realizacjach innych artystów[5]. Przez dziewięć następnych lat – do roku 1989 – zrealizowano dziewiątą część ogólnej liczby pomników Jana Pawła II. Wśród prac, które powstały w tym czasie, stosunkowo niewiele jest monumentów zlokalizowanych w miastach, niewiele też obiektów o wysokiej klasie artystycznej. Wysoką wartością artystyczną odznaczają się jednak pomniki z Tarnowa, Lublina, Gdyni (il. 2) i ze Złotej. Prawdziwe ożywienie dało się zauważyć dopiero po roku 1997, gdy w okresie czterech lat postawiono ponad osiemdziesiąt monumentów (połowę z tej liczby w samym tylko Roku Jubileuszowym). Od tamtej pory tempo wznoszenia nowych pomników Jana Pawła II uległo pewnemu spowolnieniu[6].

Najczęściej pomniki powstają w wyniku starań wspólnot parafialnych – w efekcie są one w większości zlokalizowane przy kościołach, budynkach parafialnych, klasztorach czy sanktuariach. Zaledwie około jednej ósmej ogólnej liczby pomników Jana Pawła II stanowią monumenty fundowane bądź współ-

---

[3] W roku 2003, w dwudziestą piątą rocznicę pontyfikatu, pomniki Jana Pawła II odsłonięto między innymi w: Paradyżu, Sochaczewie, Szczawnicy, Szczecinku i na lądowisku w Kalwarii Zebrzydowskiej. Powiązanie ceremonii odsłonięcia ze świętem Matki Bożej Fatimskiej miało miejsce na przykład w: Zakopanem (1994), Lipinach (2001), Miłowicach (2003), w papieskie urodziny zaś w Tarnobrzegu, Ludźmierzu, Ciechanowie i Pionkach.

[4] Za granicami Polski monumenty stawiane są najczęściej w miejscach związanych z Polonią – najwięcej jest ich w USA, Kanadzie, Brazylii i Argentynie. Obecne są w krajach tradycyjnie katolickich – takich, jak Meksyk, Włochy lub Hiszpania, ale możemy je znaleźć również w Japonii, Rumunii czy na Ukrainie. Zob. J. Osuchowski, *Pomniki Jana Pawła II w Ameryce Łacińskiej*, „Gwiazda Polarna" 2003, nr 22, s. 7.

[5] Powtórzony został na przykład przez Czesława Dźwigaja w figurze dla sanktuarium na Krzeptówkach (1994) oraz w seryjnie wyrabianych pomnikach Stefana Kowalówki (lata 1995-2000), znajdujących się w ponad dwudziestu miejscowościach (głównie na terenie Polski), między innymi w Haczowie, Jędrzejowie, Oławie, Siemiatyczach, Tomaszowie Mazowieckim, Trzebnicy i Wrocławiu.

[6] W 2003 roku powstały przynajmniej dwadzieścia trzy pomniki Papieża, z czego szesnaście związanych było z obchodami rocznicy pontyfikatu.

finansowane przez miasta lub organizacje społeczne; znajdują one ostatecznie swą lokalizację na terenach miejskich – na placach lub w parkach. Zamówienie najczęściej kierowane jest do konkretnego artysty – o decyzji zazwyczaj przesądza znajomość osoby twórcy bądź znajomość jego wcześniejszych podobnych dzieł. Pomniki tworzone są zarówno przez rzeźbiarzy należących do czołówki polskich artystów, autorów wielu cenionych dzieł pomnikowych, jak również przez mniej znanych rzeźbiarzy, debiutantów, samouków i amatorów. Warto w tym miejscu wspomnieć, że spora część pomników za granicą tworzona jest przez Polaków. Zdarzają się również „importy" dzieł artystów obcych do Polski[7]. Do rzadkości należą konkursy na projekt pomnika Ojca Świętego. Jedynym poważniejszym – zakończonym zresztą zupełnym niepowodzeniem – był konkurs rozstrzygnięty w Poznaniu w końcu roku 1999. Skłócił on lokalną społeczność, przyniósł też rozczarowanie jakością nagrodzonych prac. Ostatecznie w końcu roku 2000 pomnik Jana Pawła II wykonany został według zupełnie innego projektu.

Powstałe do tej pory pomniki noszą w sobie wyraźnie widoczne i łatwe do uchwycenia zalążki rodzącej się ikonografii osoby Jana Pawła II. Ma to swoją przyczynę w fakcie, że rzeźba jest sztuką trudną – przede wszystkim ze względów technicznych, ograniczeń samego materiału i praw fizyki. Zmusza do szukania form przemyślanych, zwartych, operujących uproszczonymi schematami i bryłami. Rzeźba – szczególnie pomnikowa – odrzuca wszystko, co zbędne – pozostawiając jedynie elementy najpotrzebniejsze, najbardziej rzeczowe i komunikatywne. Jan Paweł II najczęściej przedstawiany bywa w ujęciu pełnopostaciowym (w przypadku co piątego pomnika w jego skład wchodzi popiersie), w postawie stojącej – w szatach pontyfikalnych, nieco rzadziej w sutannie. Najczęściej spotykaną pozą jest gest pozdrawiania (błogosławieństwa), przy czym w lewej ręce Papieża znajduje się krzyż; spotykany jest też układ wyciągniętych ramion. Stosunkowo rzadko praktykuje się przedstawianie Jana Pawła II jako starca, chociaż większość jego pomników powstała, gdy miał blisko osiemdziesiąt lat.

Najłatwiejsza do wyodrębnienia grupa atrybutów odnosi się do dziedzictwa Piotrowego. Janowi Pawłowi II towarzyszą narzędzia pracy rybaka: sieć (w Łowiczu) czy łódź (w Policach, w Ełku). Częste są nawiązania do skały – opoki. Może ona stanowić postument (w Łukowie) lub dolną część figury, z której wyrasta właściwa postać (w pomnikach Gustawa Zemły w Oleszycach, Płocku czy na Górze św. Anny). Skałą może być wreszcie sam materiał, z którego

---

[7] Z tej pierwszej kategorii najbardziej znane są pomniki w Buenos Aires i Waszyngtonie. Polscy artyści zaangażowani byli również w Martin Coronado i Pasadas w Argentynie czy w Vadricourt we Francji. Dzieła artystów obcych (głównie Włochów) znajdują się w Krakowie, Warszawie i Wadowicach. Por. np. J a g o s z, dz. cyt., s. 297-316; *Pomnik Jana Pawła II w Buenos Aires*, „Niedziela" 1999, nr 35, s. 19; W. Z i a m a r a, *Pomnik Jana Pawła II we Francji*, „Kronika Rzymska" 1998, nr 116, s. 9n.; *Centrum kultury Jana Pawła II*, „Niedziela" 2000, nr 48, s. 25.

wykonana jest statua (w Gdańsku na Zaspie i Strzegomiu). Spotyka się też odwołania do tytułu „Pontifex Maximus" (jak na przykład w niezrealizowanym projekcie Macieja Szańkowskiego dla Poznania) lub atrybuty w rodzaju kija pasterskiego (w Dukli – il. 3). Zaakcentowanie funkcji kapłańskich (wzniesiony kielich) pojawiło się z kolei w pomniku z Radomia. Zdarzają się też atrybuty w formie tablic Prawa bądź cyfr kolejnych przykazań (w Elblągu i Nowym Tomyślu).

Istnieją przedstawienia, w których zasadniczą myśl podporządkowano dziełu Jana Pawła II, cechom jego pontyfikatu. Rozbudowany program ikonograficzny nawiązujący do idei pielgrzymowania prezentuje na przykład pomnik z Brampton pod Toronto, gdzie Papież ukazywany jest jako kroczący po fragmencie kuli ziemskiej. Na wysokim cokole w Zawierciu Papież trzyma w wyciągniętej ręce katechizm, w pomniku z Białej Podlaskiej natomiast ma w dłoni kartkę papieru. Urocza figura z Pelplina wyobraża Jana Pawła II pochylającego się nad rozłożoną na kolanach książką (il. 4). Głęboka troska o życie i godność człowieka znalazła swoje odzwierciedlenie w monumencie autorstwa Jana Kucza znajdującym się w Kaliszu: w tym przedstawieniu Papież pochyla się nad małą dziewczynką. Jan Paweł II został ukazany w relacji z dziećmi również w pomnikach Bogdany Ligęzy-Drwal w Złotej i w Chotowej.

Pontyfikat Papieża-Polaka upływa od samego początku pod znakiem Matki Bożej. Wielka miłość, cześć i oddanie Papieża Marii inspirowały twórców licznych pomników Ojca Świętego wzniesionych w sanktuariach maryjnych – w Polsce między innymi w Częstochowie, Okulicach, Licheniu, Kałkowie-Godowie, Bardzie; w Austrii – w Mariazell; w Niemczech – w Altötting; w USA – w Doylestown; w Meksyku – w Gwadelupie. Bardzo często na pomnikach odnaleźć można bezpośrednie nawiązanie do osoby Marii bądź do modlitwy różańcowej. Postać Matki Bożej pojawia się w pomnikach w Okulicach, Studzienicznej, Kalwarii Zebrzydowskiej i w Ludźmierzu. Oddanie Marii zaakcentowane bywa często dosłownie – w Toruniu Papież trzyma w rękach figurę Pięknej Madonny; emblematy i symbole maryjne są częstymi elementami jego ornatu, mitry czy kapy.

Na kilka sposobów akcentowana jest również polskość Jana Pawła II. W pomniku w Tarnowie Bronisław Chromy zrezygnował z postumentu, pozwalając figurze „wyrastać" bezpośrednio z ojczystej ziemi. Cokół pomnika w Bełchatowie odtwarza z kolei zarys granic Rzeczypospolitej. Pokrewnym wątkiem jest wskazanie na Papieża jako opiekuna „Solidarności": w pomniku usytuowanym przed kościołem św. Brygidy w Gdańsku Ojciec Święty trzyma na ręku kilkuletnie dziecko – zgodnie z intencją autora symbolizujące właśnie Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność"[8]. Warto też wspomnieć o prezentowanych często związkach Papieża z ukochanymi górami

[8] Zob. W. Samp, List do K. S. Ożoga z 24 II 2003 (w zbiorach autora).

– Tatrami. Cokół-głaz w podkrakowskich Zielonkach, pochodzący z Tatr, ma symbolizować właśnie tę relację, podobnie jak postument w Księżówce i popiersie w Przemyślu-Lipowicy.

Nie jest łatwo spośród dwustu monumentów wybrać kilka najlepszych – jednocześnie obrazujących podstawowe problemy omawianego zagadnienia, typy ikonograficzne, ilustrujących tendencje, świadczących o gustach zamawiających i o klasie rzeźbiarzy. Każdy taki wybór będzie miał swoje wady. Proponowane tu zestawienie częściowo odzwierciedla pewne proporcje statystyczne charakterystyczne dla ogółu pomników Papieża w Polsce – liczba pomników z lat PRL-u i Trzeciej Rzeczypospolitej czy stosunek liczby figur kamiennych i ze sztucznego kamienia do liczby posągów odlanych z brązu. Znalazły się w nim zarówno pomniki o bardzo interesującej treści, o mistrzowskim wykonaniu oraz te mające szczególnie interesujące początki.

Na wstępie warto zwrócić uwagę na dwa monumenty, które powstały w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych i do dziś należą do najwybitniejszych dzieł współczesnej rzeźby pomnikowej. Są nimi wykonane z brązu pomniki z Tarnowa i Lublina. Obydwa wzniesiono przy cichym przyzwoleniu władz, korzystając ze stosunkowej eksterytorialności placu katedralnego i bezpośredniej bliskości świątyni (w Tarnowie) oraz autonomii katolickiej uczelni (w Lublinie). W obydwu przypadkach zwraca uwagę powaga zamówienia, powodująca, że zwrócono się z nim do twórców najwyższej klasy, znanych jednocześnie ze swojej jednoznacznej postawy wobec spraw religii i wiary[9].

Pomnikiem w Tarnowie (il. 5, 6) Bronisław Chromy niejako otworzył dla polskich rzeźbiarzy temat Jana Pawła II. Jego potężne, czteroipółmetrowe dzieło stanęło przy chórze katedry tarnowskiej 29 czerwca 1981 roku, podczas uroczystości kościelnych[10]. Ostry, trójkątny kształt wbity w ziemię nie przypominał zbytnio osoby Papieża. Charakterystyczna dla twórczości Bronisława Chromego nieregularna faktura oraz zielona patyna wzmagały niejednoznaczne odczucia, jakie towarzyszyły i do tej pory towarzyszą oglądającym ten pomnik. Nie należy go jednak odczytywać jako portretu Papieża. W monumencie tym Chromy przekazał znacznie więcej treści – już samo usytuowanie monumentu ujawnia kilka zastanawiających elementów. Wzajemne proporcje pomnika i potężnej bryły katedry – oglądanych z daleka – wskazują na rzeczywistą relację Papieża i Kościoła. On jest jego elementem, podwaliną, sługą[11].

---

[9] Bronisław Chromy zrealizował m.in. monumentalne kompozycje rzeźbiarskie w nowohuckiej „Arce", Jerzy Jarnuszkiewicz już wcześniej związał się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim poprzez rzeźbę triumfującego Chrystusa w kościele akademickim KUL.

[10] Zob. J. Rzeszuto, *Odsłonięcie pomnika Jana Pawła II w Tarnowie*, „Tarnowski Magazyn Informacyjny" 1981, nr 27, s. 3; K. Szatała, *On jest zawsze wśród nas. Uroczystość odsłonięcia pomnika Jana Pawła II w Tarnowie*, „Słowo Powszechne" 1981, nr 139B, s. 1n.

[11] Por. Szczebak, dz. cyt., s. 247.

W miarę zbliżania się do figury proporcje zmieniają się – posąg rośnie, stając się w końcu monumentem ponad dwukrotnie wyższym od oglądającego. Wtedy też pojawiają się kolejne spostrzeżenia. Figura nie ma postumentu ani stóp. Wyrasta bezpośrednio z ziemi – lub raczej niczym gejzer wytryska z niej i zastyga w lekkim brązowym kształcie. W ten właśnie sposób Chromy chciał zapisać eksplozję euforii, która ogarnęła Polskę po wyborze Karola Wojtyły i po pierwszej pielgrzymce Papieża do Polski – wybuch radości z faktu posiadania na Stolicy Piotrowej przyjaciela i protektora upragnionych zmian (sierpień 1980)[12]. Jednocześnie brak cokołu staje się czytelnym symbolem zarówno bliskości i bezpośredniości Jana Pawła II w kontaktach z wiernymi, jak i jego wyrastania wprost z naszej polskiej ziemi. W rozmowie z autorem niniejszego tekstu Bronisław Chromy powiedział: „Przyznam się, że nigdy go nie widziałem na cokole. Nigdy. On był zawsze taki bezpośredni, zwyczajny... Daleki był od dystansu do swoich wiernych i przyjaciół"[13].

Konieczność zastosowania takiej właśnie dynamiki kształtów sprawiła, że doszło do rażących w pierwszej chwili przerysowań szaty i oblicza papieskiego – jawiących się w postaci ostrych, wertykalnych linii. Rysy twarzy zostały potraktowane nie tyle syntetycznie, co symbolicznie. Twarz postaci wyraża cechy osobowości Papieża: zdecydowanie, siłę, moc – łagodzone jednocześnie widocznym ciepłym uśmiechem. W geście szeroko rozpostartych ramion ukazane zostało otwarcie Jana Pawła II na wszystkich wiernych; widoczne jest ono również w zauważalnym szczególnie od tyłu lekkim nachyleniu figury do przodu.

Późniejszymi nawiązaniami do układu tarnowskiego i jego rozwinięciami były dwie inne realizacje Chromego znajdujące się w podkrakowskich miejscowościach: Zielonkach i Leńczach. O ile pierwszy monument, z roku 1998, jest swobodną wariacją na temat „zjawy", interesującą ze względu na celowe umieszczenie figury na kamieniu pochodzącym z Tatr, o tyle drugi pomnik, niemal równie potężny jak tarnowski pierwowzór, jest jego prawie dokładną kopią[14]. Równie interesująca co niebezpieczna z formalnego punktu widzenia jest charakterystyczna dla Chromego próba łączenia materiałów – na czarnym, wysokim trzonie, w zamierzeniu twórcy symbolizującym czerń kapłańskiej sutanny, rzeźbiarz osadził brązową postać symbolizującą powołanie papieskie.

30 maja 1983 roku na dziedzińcu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego odsłonięto pomnik *Homagium* (il. 7, 8) dłuta Jerzego Jarnuszkiewicza. Umieszczona na studwudziestocentymetrowym cokole rzeźba o wysokości dwustu-

---

[12] Por. tamże, s. 248.

[13] Rozmowa prywatna z B. Chromym z 29 I 2003 (autoryzowny zapis magnetofonowy w zbiorach autora).

[14] Zob. M. Kość, *Podziękowanie. Pomnik Papieża stanął w Zielonkach*, „Krakowski Gość Niedzielny" 1998, nr 40, s. 21; *Leńcze – pomnik Jana Pawła II*, „Wiadomości Kalwaryjskie" 2002, nr 7-8, s. 14.



1. Kraków, kuria metropolitalna (fot. K. S. Ożóg)



2. Gdynia (fot. K. S. Ożóg)



3. Dukla (fot. K. S. Ożóg)



4. Pelplin (fot. K. S. Ożóg)



5. Tarnów (fot. K. S. Ożóg)



6. Tarnów, fragment



7. Lublin (fot. K. S. Ożóg)



8. Lublin, fragment



9. Kalisz (fot. K. S. Ożóg)



10. Kalisz, fragment



11. Złota (fot. K. S. Ożóg)



12. Jasna Góra (fot. K. S. Ożóg)



13. Łowicz (fot. K. S. Ożóg)



14. Łowicz, fragment



15. Kraków, Park Strzelecki (fot. K. S. Ożóg)



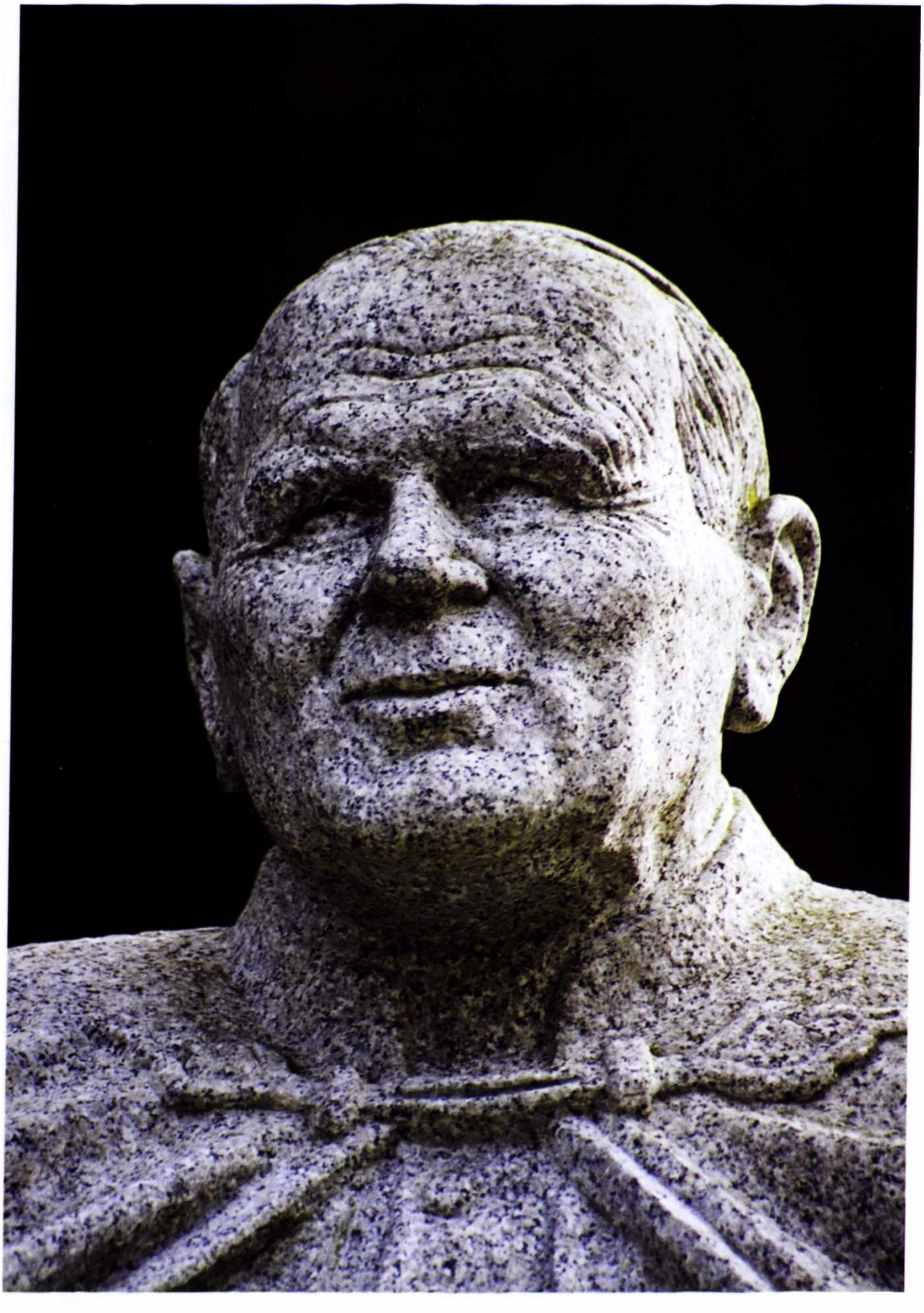
16. Kraków, Park Strzelecki, fragment



17. Lubichowo (fot. J. Ożóg)



18. Zakopane, „Księżówka” (fot. K. S. Ożóg)



19. Zakopane, „Księżówka", fragment



20. Zakopane, „Księżówka", fragment



21. Poznań (fot. K. S. Ożóg)



22. Ludźmierz (fot. K. S. Ożóg)



23. Ludźmierz, fragment



24. Ludźmierz, fragment

dziesięciu centymetrów, przedstawiająca Jana Pawła II i kardynała Stefana Wyszyńskiego, powstała na zamówienie Senatu uczelni[15]. Monument, zlokalizowany w południowej części dziedzińca starego gmachu uniwersytetu, stanął na przecięciu alejek, przed arkadami parteru. Podobnie jak w Tarnowie, usytuowanie pomnika jest wręcz idealne. Trójkątna (tym razem swym ostrym wierzchołkiem zwrócona do góry) kompozycja figuralna gra swoją bryłą z bliska i z daleka. Trzy kondygnacje arkad dziedzińca sprawiają, że perspektywa w miarę zbliżania się do pomnika ulega wyraźnej zmianie. Początkowo niewielki – podnosi się i potężnieje, tworząc spoisty układ z korpusem gmachu.

Pod dłutem znakomitego rzeźbiarza powstał pomnik o ogromnym ładunku emocji. Punktem wyjścia dla poszukiwań ostatecznej formy pomnika i przedstawionych na nim postaci było dla rzeźbiarza historyczne, rzeczywiste wydarzenie. Inwencja artysty została zamknięta w jasnych i określonych ramach. Jerzy Jarnuszkiewicz ujął to w następujący sposób: „W tym wypadku chciałem powściągnąć swe decyzje i aspiracje, przyjąć dla siebie pokorną rolę służebną wobec wydarzenia i osób"[16]. Monument jest przestrzenną transpozycją znanej fotografii ukazującej dwóch wielkich Polaków w braterskim i serdecznym uścisku podczas pierwszej audiencji dla pielgrzymów z Polski 23 października 1978 roku[17]. I tym razem, podobnie jak w czasie homagium kardynałów, Prymas Wyszyński chciał z czcią uklęknąć przed Papieżem, został przez niego jednak po bratersku objęty i podniesiony.

Ów moment stał się głębokim przeżyciem dla jego świadków – w geście pełnym oddania, Papież pochylił się ku Kardynałowi będącemu jego duchowym ojcem. Rzeźba Jarnuszkiewicza przedstawia chwilę wyprzedzającą nieco moment kulminacyjny, znany z fotograficznego dokumentu. Prymas znajduje się w przyklęku – Papież jednak dopiero wyciąga ku niemu ręce. Nie wiadomo jeszcze, czy go podniesie, czy uklęknie obok, czy też go obejmie. Teoretycznie możliwe jest każde rozwiązanie. W pomniku obecne jest niezwykłe i rzadko spotykane w rzeźbie zawieszenie wyraźnie toczącej się akcji[18]. Niejednoznaczność przedstawienia powoduje, że pomnik intryguje, może być różnie rozumiany i interpretowany.

---

[15] Por. Maśliński, dz. cyt., s. 93; I. Grzesiuk-Olszewska, *Polska rzeźba pomnikowa w latach 1945-1995*, Neriton, Warszawa 1995, s. 268.

[16] Cyt. za: Ryszkiewicz, dz. cyt., s. 8.

[17] Por. L. Lameński, *Metal we współczesnej plastyce polskiej. Twórczość Jerzego Jarnuszkiewicza*, „Akcent" 1988, nr 4, s. 165; Grzesiuk-Olszewska, dz. cyt., s. 268n.

[18] Por. Jaworska, dz. cyt., s. 85. Sam artysta w ten sposób mówił o chwili utrwalonej w swoim dziele: „Nie pokazuję kulminacyjnego momentu, ale chwilę przed nim. W chwili pochylenia Papieża nad klęczącym już przed nim Kardynałem był początek zarówno gestu podniesienia go z klęczek, jak i objęcia, a także uklęknięcia przed nim. I ja właśnie tę chwilę przedstawiam, ujęcie tego, co się ma dopiero stać". Cyt. za: Grzesiuk-Olszewska, dz. cyt., s. 269.

Interesujący jest ruch przedstawionych postaci, jasny i prosty do odczytania przy bliższej analizie układu i treści pomnika. Obie sylwetki nasuwają się na siebie; potencjalnie zdolne również do ruchu w kierunku góra-dół, w zależności od interpretacji gestu Papieża – czy również klęknie, czy też podniesie Kardynała. Dodatkowe wrażenie drżenia i ruchliwości wywołane jest przez ruchliwą fakturę rzeźby oraz wzmożone przez fałdy kapłańskich szat i ułożenie rąk i dłoni, nadające pomnikowi wyczuwalny rytm.

Dzięki Jarnuszkiewiczowi powstał ważny dla Uniwersytetu symbol – „plastyczne wyobrażenie czegoś, co jest wielką, duchową rzeczywistością"[19]. W oryginalny sposób ukazano nietypowe powitanie wielkich postaci – pokorne, stanowiące konsekwencję drogi ich życia będącego ofiarą. Do tej myśli zdaje się nawiązywać piedestał, który przybrał formę posoborowego ołtarza. Wskazuje on na heroiczny wymiar przedstawionych postaci[20]. Twórca dzieła z dziedzińca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego udowodnił, że za pomocą prostych środków wyrazu można z dużą dozą realizmu przedstawić historyczne postacie i udokumentować w kompozycji rzeczywiste zdarzenie z wirtuozerią odległą od banału.

Długo przyszło czekać na kolejne oryginalne w swej formie i treści dzieło. Dokładnie szesnaście lat po odsłonięciu pomnika w Lublinie podobna uroczystość odbyła się w Kaliszu. Pomnik znajdujący się w centrum miasta – na placu św. Józefa – zrealizował Jan Kucz. Ustawiona na szerokim, kilkustopniowym postumencie figura swą zdecydowaną, wieloznaczną formą wpisała się w czołówkę współczesnej rzeźby pomnikowej w Polsce (il. 9, 10). Jan Paweł II i stojąca obok niego mała dziewczynka są odlegli w formie od podobnych pomników Wawrzyńca Sampa z Gdańska z roku 1984 i Bogdany Ligęzy-Drwal ze Złotej z roku 1989 (il. 11). Dynamiczny, a zarazem stonowany układ grupy wzbogacony został imponującymi (może z pewną przesadą) fałdami szat Papieża, które przełamały obowiązujący dotąd schemat papieskiego ornatu – sztywnego pancerza[21].

Pomysł kształtu pomnika, w którym Janowi Pawłowi II towarzyszy dziewczynka, narodził się w związku z treścią homilii wygłoszonej w Kaliszu 4 czerwca 1997 roku, w której Ojciec Święty mówił o potrzebie ochrony życia dzieci nienarodzonych[22]. Dwie wyrzeźbione przez Jana Kucza osoby wiąże niezwykła relacja. Zbliżają się do siebie pełne szacunku, dobroci i onieśmielenia. Dzie-

---

[19] Cyt. za: F. Macharski, *Homilia wygłoszona na uroczystości odsłonięcia pomnika Jana Pawła II i kardynała Stefana Wyszyńskiego w KUL dnia 30 maja 1983*, „Biuletyn Informacyjny KUL" 1983, nr 1-2, s. 97.

[20] Por. Maśliński, dz. cyt., s. 94; Lameński, dz. cyt., s. 165.

[21] Por. A. Danielczyk-Marciniak, *Quo vadis, Domine – Jan Paweł II w Kaliszu*, „Gazeta Ostrowska" 1999, nr 11, s. 7.

[22] Na cokole pomnika wyryto fragment tej homilii: „Prawo do życia / nie jest tylko kwestią światopoglądu / nie jest tylko prawem religijnym / ale jest prawem człowieka".

wczynka kryguje się w ujmujący sposób, wyciąga swą malutką rękę ku dłoni pochylającego się nad nią Papieża, ich palce się jednak nie stykają[23]. Podobnie jak w *Stworzeniu Adama* Michała Anioła, wyczuwa się tu niezwykłe zawieszenie i potężną moc wypływającą z niebanalnego tworu artysty. Perfekcja i łatwość, z jaką Kucz posługuje się wzajemnie wiązanymi przez siebie bryłami, stawiają papieski pomnik z Kalisza – na równi z ekspresyjnym kardynałem Wyszyńskim z Jasnej Góry – wysoko ponad poziomem dzieł większości współczesnych twórców. Jest to również jeden z nielicznych pomników, które warto kilkakrotnie obejść, przyglądając się, jak gra swoją sylwetą w otoczeniu, w którym się znajduje.

Już w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku liczne pomniki Jana Pawła II pojawiły się w sanktuariach maryjnych, akcentując bliski związek Papieża z kultem Matki Chrystusa. W Polsce pierwszym takim miejscem było Bardo, wkrótce potem monumenty upamiętaniające Ojca Świętego wzniesiono w Licheniu, Janowie Lubelskim, Okulicach, Zamościu, Kałkowie-Godowie, Kielcach, Krzeptówkach, Krasnobrodzie, Limanowej i w innych sanktuariach. Logiczne było, że w nurt ten musi w końcu wpisać się i Jasna Góra. Potrzeba taka stała się tym bardziej oczywista po zrealizowaniu monumentalnej wizji Jana Kucza, o którego dzieło – pomnik prymasa Wyszyńskiego – wzbogacił się klasztor w roku 1997. Bardzo dobry artystycznie pomnik nie spotkał się jednak z właściwą oceną ze strony zamawiających – stąd do realizacji kolejnego ważnego dla sanktuarium pomnika wybrano już innego artystę.

W przypadku pomnika z Jasnej Góry (il. 12) najważniejszy jest jednak fakt, że stanowi on dar małżeństwa emigrantów z Polski – państwa Danuty i Tomasza Gołąbów z Indianapolis w Stanach Zjednoczonych. Latem 1998 roku w tym samym mniej więcej czasie, kiedy paulini zaczęli myśleć o pomniku Jana Pawła II, Tomasz Gołąb szukał kontaktu z klasztorem na Jasnej Górze, aby zaproponować jakąś większą donację. W rozmowach z ojcami początkowo pośredniczył Czesław Sawko, który ponad rok wcześniej ufundował pomnik prymasa Wyszyńskiego. Na początku września 1998 roku Tomasz Gołąb stał się jedynym i wyłącznym fundatorem pomnika Papieża na Jasnej Górze.

Przeor Matuszewski rozpoczął poszukiwania właściwego rzeźbiarza, wkrótce potem fundator przedstawił swój zamysł ukazania Ojca Świętego w geście pozdrowienia, bez szat pontyfikalnych, z piuską trzymaną w ręku[24]. Tomasz Gołąb tłumaczył ten pomysł pragnieniem ukazania Papieża w momencie mniej oficjalnym: „Z pomnika na Jasnej Górze Papież będzie witał i żegnał pielgrzymów o każdej porze dnia i roku, nieoficjalnie, ale serdecznie, blisko i po ludzku. [...] Dla mnie osobiście Ojciec Święty wygląda ładniej bez piuski na głowie, gdy

---

[23] Por. Dąbkowska-Zydroń, dz. cyt., s. 17.

[24] Identyczną pozę Papieża można zobaczyć na okładce książki: J. Offredo, D. Le Corre, *Druga wizyta Jana Pawła II w Polsce*, Éditions Cana, Paryż 1983.

widoczne są Jego kosmyki włosów"[25]. W listach i rozmowach telefonicznych z Ojcem Przeorem Tomasz Gołąb wielokrotnie zwracał uwagę na swoje pragnienie zachowania jak najwierniejszego podobieństwa postaci do pierwowzoru – młodego, zdrowego Papieża z początku pontyfikatu. Sugestie te były na bieżąco uwzględniane przez Władysława Dudka, któremu późną jesienią 1999 roku ostatecznie powierzono prace nad tym dziełem.

W uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej doszło do szczęśliwej finalizacji niemal rocznej pracy po obu stronach Atlantyku. Na Bastionie Świętej Trójcy prymas Józef Glemp odsłonił mierzący niespełna pięć metrów pomnik (na dwuipółmetrowym postumencie)[26]. Zdający się pozdrawiać jasnogórską świątynię monument wpisał się dość dobrze w zastane otoczenie i wkrótce stał się miejscem pamiątkowych fotografii.

Pomnik w Łowiczu (il. 13, 14) powstał na przełomie lat 1999 i 2000. Odsłonięcie nastąpiło już w czerwcu w Roku Jubileuszowym. Dzieło Stanisława Słoniny stanowi przykład pomnika, w którym uwydatniony został szczególny atrybut papieski – Jan Paweł II ciągnie sieć pełną ryb. Strój pontyfikalny oraz pastorał już z daleka jednoznacznie określają jego osobę, jednakże trzymana w prawej dłoni, masywna, opadająca poniżej górnego poziomu cokołu sieć jest elementem niezwykle oryginalnym. Uwagę zwraca symbolika znajdujących się w sieci ryb – dusz „złowionych" przez Piotra naszych czasów. Dostrzeżono również charakterystyczną w owej grupie rybkę, zwróconą w stronę przeciwną niż pozostałe. „Jest kilka takich rybek, które nie płyną za papieżem, ale taki jest właśnie świat, nie wszyscy pójdą za jego głosem"[27] – wyjaśnił autor.

Posąg stanowi rozwinięcie schematu, który Słonina kilkanaście miesięcy wcześniej wykorzystał w słynnej realizacji dla Buenos Aires[28]. Jednakże syntetyzujące uproszczenia charakterystyczne dla pierwowzoru ustąpiły w tej realizacji miejsca bliższej duchowi baroku skłonności do ozdobności[29]. To interesujące dzieło jest owocem przyjaznego współdziałania Kościoła i władz miejskich – powstały z inicjatywy biskupa Orszulika i kręgów kurialnych pomnik stanął bardzo udatnie w reprezentacyjnym miejscu, jakim jest miejski rynek[30].

---

[25] T. Gołąb, List do K. S. Ożoga z 22 IV 2003 roku (w zbiorach autora).

[26] Por. *Pomnik Ojca Świętego na Jasnej Górze*, „Jasna Góra" 1999, nr 10, s. 8; E. K. Czaczkowska, *Pomnik papieża na Jasnej Górze*, „Rzeczpospolita" 1999, nr 200, s. 5.

[27] Cyt. za: M. Wolska-Kobierecka, *Pomnik z pasją*, „Nowy Łowiczanin" 2000, nr 21, s. 11.

[28] Słynnej głównie z powodu komentowanego wielokrotnie faktu uchylenia przepisu tamtejszej konstytucji, zakazującego stawiania pomników żywym osobom. Por. m.in.: J. Giedroyć, *Notatki redaktora. Pomnikomania*, „Kultura" 1999, nr 10, s. 17; [IBP], *Z Polski do Argentyny*, „Wspólnota Polska" 1999, nr 7, s. 47.

[29] Por. Wolska-Kobierecka, dz. cyt., s. 10.

[30] Nie obyło się wprawdzie bez zgrzytów; nie miały one jednak wpływu na końcowy efekt. Zob. A. Jatczak, *Lewica nie chciała Papieża na rynku*, „Nowy Łowiczanin" 2000, nr 14, s. 1, 3.

Pośród autorów papieskich pomników prawdziwym potentatem jest bez wątpienia Czesław Dźwigaj, który do końca roku 2003 zrealizował ich w Polsce dwadzieścia pięć – co ósmy zatem wyszedł spod jego dłuta. Pierwszy z nich stanął w 1987 roku w Okulicach. Zamówienia zaczęły płynąć szerokim nurtem po roku 1995, gdy dość udany pomnik został wzniesiony w Szczecinie; w samym Roku Jubileuszowym kolejne odsłonięto w Puławach, Kalwarii Zebrzydowskiej, Ełku, Krakowie i Studzienicznej. Posiadający dużą i sprawną pracownię oraz dobre kontakty z Kościołem Dźwigaj jest w stanie sprostać niemal każdemu zadaniu i terminowi. Nierzadko rozdzielone między kilka odlewni formy trafiają do nich na dwa, trzy tygodnie przed zaplanowanym odsłonięciem pomnika.

Liczne kontrowersje budzi nierówny poziom prac sygnowanych przez Dźwigaja – pomysły bardzo interesujące sąsiadują z realizacjami miernymi[31]. Jednym z bardziej oryginalnych tworów Dźwigaja jest odsłonięta 1 lipca 2000 roku siedząca statua w Parku Strzeleckim przy ulicy Lubicz w Krakowie (il. 15, 16), powstała na zamówienie Bractwa Kurkowego, którego członkiem jest zresztą sam Dźwigaj. Podobnie jak autor pomnika z Lublina, Dźwigaj nawiązuje do autentycznego zdarzenia – poza Papieża jest niemal dokładnym odzwierciedleniem jego postaci z fotografii z członkami Bractwa, którzy odwiedzili Jana Pawła II w Watykanie. Skierowane do nich wówczas zdanie zostało umieszczone na postumencie[32].

Monument stanął w centralnej części Parku Strzeleckiego, na niskim, półtorametrowym kopczyku – będącym czytelnym nawiązaniem do krakowskich kopców – pomiędzy statuami Zygmunta Augusta i Jana III Sobieskiego[33]. Siedząca poza Jana Pawła II doskonale wpisała się w ideę dostępności tego pomnika – dodatkowo określoną przez niski cokół. Uwagę zwraca syntetyczne potraktowanie spowitej w długie szaty postaci – z jej regularnej, niemal gładkiej bryły wyodrębniają się jedynie głowa i ramiona. Podchodzący pod samą figurę obserwator spotyka się z przejmującym spojrzeniem wyobrażonej postaci, dodatkowo wzmocnionym poprzez gest wyciągniętej w jego kierunku prawej dłoni. Zbliżony układ siedzącej postaci został zastosowany w innych pomnikach Jana Pawła II (w Pelplinie, Białej Podlaskiej czy Wysowej). Podobnie jak w Pelplinie, siedzący w Parku Strzeleckim Papież jest stary, zmęczony, ubrany

---

[31] Przykładem może być pomnik ks. Piotra Skargi na placu św. Marii Magdaleny w Krakowie.

[32] Por.: [K. W.], *W hołdzie papieżowi*, „Dziennik Polski" 2000, nr 145, s. 5; G. Starzak, *Papież wśród królów – rozmowa z Czesławem Dźwigajem*, „Dziennik polski", nr 63, s. 5.

[33] Warto wspomnieć, że prócz czterech najbardziej znanych kopców (Kraka, Wandy, Kościuszki i Piłsudskiego) w Krakowie przy seminarium księży zmartwychwstańców na Dębnikach znajduje się niewielki kopiec Jana Pawła II. W roku 2002 zawiązało się również stowarzyszenie promujące ideę wzniesienia kolejnego – największego spośród istniejących – kopca Jana Pawła II. Por. np. J. Grzelak-Hodor, *Stary pomysł nowego kopca*, „Gazeta Krakowska" 2002, nr 277, s. 5.

w niereprezentacyjne szaty – emanuje jednak z niego ogromna siła, tak charakterystyczna dla uwiecznionej postaci[34].

Innym pomnikiem sędziwego Papieża jest monument znajdujący się w Lubichowie (il. 17) niedaleko Pelplina. Odsłonięty przy kościele podczas odpustu 25 lipca 2000 roku, jest dziełem Tomasza Sobisza, młodego rzeźbiarza z Kaszub. Na przekór wiekowi artysty, zaprezentowana wizja jest niezwykle dojrzała, również od strony formalnej prezentuje najwyższy poziom wśród omawianych rzeźb. Papież ukazany został jako pochylony, ciężko wspierający się na swoim krzyżu starzec; jego prawa dłoń chwyta się krawędzi kapy – niemal wyczuwamy jej drżenie. Nie budzi to naszego sprzeciwu – starość została bowiem potraktowana prawdziwie monumentalnie i stanowi o niezwykłej sile tego dzieła[35].

Niezwykle naturalne, precyzyjne i przejmujące jest oddanie rysów twarzy oraz ułożenia rąk Jana Pawła II. Kapa, szczelnie otulająca ciało, która nadaje mu kształt spoistego monolitu – zarówno szaty, jak i mitra, pozbawione zostały praktycznie ornamentacji, sprowadzonej do niezbędnego minimum. Pozwala to obserwatorowi skoncentrować się na ogólnym przesłaniu dzieła. Praca aktywnego szczególnie w dziedzinie sztuki sakralnej twórcy wnosi w ogólny obraz papieskich pomników wiele świeżości i swobody przy jednoczesnym niezwykle poważnym potraktowaniu tematu.

Miejscem mocno związanym z osobą Jana Pawła II jest Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej na Krzeptówkach w Zakopanem. Ufundowane jako wotum po ocaleniu Papieża z zamachu w roku 1981, swoje związki z jego osobą podkreśliło również znajdującym się od 1994 roku przed frontem kościoła pomnikiem, będącym swobodną repliką pierwszego monumentu Ojca Świętego z dziedzińca Pałacu Arcybiskupiego w Krakowie[36]. Pomnik ten – autorstwa Czesława Dźwigaja – nie należy jednak do szczególnie godnych uwagi, stąd kilka lat później pojawiła się idea postawienia nowego monumentu u podnóża regli, w „Księżówce".

Pomysł wzniesienia pomnika najdostojniejszemu spośród kapłanów, którzy kiedykolwiek przebywali w domu rekolekcyjnym Episkopatu Polski pojawił się wkrótce po wizycie Jana Pawła II w roku 1997. Inicjatorem był ks. Tadeusz Boroń, dyrektor „Księżówki". Pracę nad pomnikiem powierzono podhalańskiemu snycerzowi i rzeźbiarzowi – Markowi Szali, autorowi słynnego drewnianego ołtarza, przy którym Papież sprawował Mszę świętą pod Wielką Krokwią w roku 1997. Już w trakcie powstawania figura cieszyła się ogromnym zainteresowaniem górali. W końcowych miesiącach na zadaszony fragment podwórza, na którym trwały prace nad niemieszczącą się w pracowni figurą,

---

[34] Por. [AMusz], *Postać bez postumentu*, „Gazeta Krakowska" 2000, nr 152, dodatek „Echo Krakowa", s. I.

[35] Por. Z. Brzeziński, *Pomnik Papieża*, „Pielgrzym" 2000, nr 20, s. 20.

[36] Autor zachował schemat upozowania postaci z pierwowzoru Jole Sensi Croci, modyfikując szczegóły (fałdy sutanny, ułożenie pektorału, rysy twarzy).

przybywały niemal regularne pielgrzymki. Sam przewóz posągu starą drogą z Szaflar do Zakopanego zmienił się w rodzaj barwnej i głośnej procesji. Na lawecie, obok ustrojonej kwiatami granitowej figury, jechał kwintet smyczkowy grający ludowe i kościelne melodie. Na całej kilkunastokilometrowej trasie przejazdu licznie gromadzili się mieszkańcy, a na lawetę rzucano wiązanki kwiatów[37].

Przez swoje położenie pomnik ten (il. 18, 19, 20) jest stosunkowo mało znany. Posiada jednak szereg cech stanowiących o jego wysokiej wartości. Wykonany w materiale bardzo trudnym do obróbki, imponuje stopniem zaawansowania rzeźbiarskiego. Inaczej niż twórcy granitowych pomników z Gdańskiej Zaspy czy Strzegomia, Szala w swoim dziele nie ograniczył się do syntetycznej bądź linearnej wizji. Powstał pomnik w pełni rzeźbiarski, zaskakujący na przykład pełnym oddzieleniem laski, na której wspiera się postać, od ciała. Świetne proporcje, w połączeniu z konsekwentnym realizmem w partii pogodnej, uśmiechniętej, starczej twarzy Papieża decydują o ogromnej sile oddziaływania monumentu. Dodatkowo we wspaniały sposób działa sam materiał – bardzo jasny granit, umieszczony na tle dostojnych i dorodnych drzew iglastych – szczególnie przy bezpośrednim oświetleniu go przez słońce wspaniale odcina się od tła, świecąc jakby swoim własnym blaskiem.

Czytelna jest symbolika: granitowa skała stanowiąca zarówno postument, jak i materiał, z którego wykonano figurę, nawiązuje do imienia św. Piotra. Dodatkowym ważnym akcentem było wykorzystanie na cokół bloku skalnego pochodzącego z ukochanych przez Papieża Tatr[38]. Pomnik nazwany przez autora „Sursum corda" odsłonił prymas Józef Glemp 22 sierpnia 2000 roku. Uroczystość zgromadziła licznych gości – zarówno przedstawicieli Kościoła, jak i władz świeckich. Data odsłonięcia była znacząca nie tylko ze względu na Rok Jubileuszowy. W roku 2000 bowiem „Księżówka" obchodziła swoje osiemdziesięciolecie, natomiast jej dyrektor – i pomysłodawca pomnika – dwudziestopięciolecie kapłaństwa[39].

Prawie w tym samym czasie, lecz w znacznie mniej sprzyjających okolicznościach trwały przygotowania do zakończenia długiej drogi pomnika dla Poznania. W wyniku długotrwałych sporów, nieudanego konkursu i licznych kontrowersji powstało jednak dzieło udane, o ciekawej symbolice, postawione w bardzo dobrym miejscu.

---

[37] Zob. P. Rayski-Pawlik, *Papież na platformie*, „Gazeta Krakowska" 2000, nr 139, dodatek „Gazeta Podhalańska", s. I; tenże, *Papież wrócił na Podhale*, „Gazeta Podhalańska", nr 140, s. I, III.

[38] Marek Szala przypadkowo wybrał fragment opoki pozostały po odłupaniu skały na pomnik Stefana Dousy dla krakowskich Błoni 1997. Por. B. Kuraś, *Skała na skale*, „Gazeta w Krakowie" 2000, nr 131, s. 1; tenże, *Skalny pielgrzym*, „Gazeta w Krakowie" 2000, nr 139, s. 3.

[39] Zob. J. Jurecki, *Pomnik poświęcony*, „Tygodnik Podhalański" 2000, nr 34, s. 3; A. Korn, *„Sursum corda". Pomnik Ojca Świętego w „Księżówce"*, „Niedziela" 2000, nr 36, s. 17.

Pierwszy – mało znany – pomnik Ojca Świętego w Poznaniu powstał z górą rok po decyzji Rady Miejskiej z maja 1995 roku. Był to architektoniczny monument o wymiarach pięćdziesiąt na dwadzieścia metrów, zlokalizowany przy ulicy św. Jerzego. Jego głównym elementem był krzyż z ołtarza, przy którym Jan Paweł II odprawiał Mszę świętą w Poznaniu w roku 1983, stojący wewnątrz wyłożonego szarym granitem podwyższonego koła o średnicy mierzącej osiemnaście metrów[40]. Już po doprowadzeniu do końca tej inwestycji arcybiskup J. Paetz zaproponował postawienie pomnika rzeźbiarskiego w centrum Poznania, przy kościele św. Marcina[41]. W październiku następnego roku podpisał z prezydentem miasta Wojciechem Szczęsnym Kaczmarkiem porozumienie w sprawie przeprowadzenia konkursu na pomnik pontyfikatu Jana Pawła II i w sprawie jego lokalizacji przy skrzyżowaniu ulic Marcinkowskiego i Paderewskiego[42]. Zwraca tu uwagę przesunięcie proponowanej wcześniej lokalizacji w samo centrum Poznania, w jedno z najbardziej reprezentacyjnych miejsc – naprzeciw gmachu Muzeum Narodowego i Biblioteki Raczyńskich.

Po kilku miesiącach dyskusji na temat stosowności wznoszenia pomników osobom żyjącym oraz sporów dotyczących proponowanego umiejscowienia, 4 grudnia 1999 roku rozstrzygnięto otwarty konkurs[43]. Trzydzieści jeden nadesłanych prac wywołało umiarkowany entuzjazm. W większości prezentowały one sylwetkę Papieża (jedynie pięć z nich poszukiwało rozwiązania w obrębie struktur symbolicznych)[44]. Trzy nagrodzone prace prezentowały stosunkowo różne ujęcia problemu. Najwięcej kontrowersji budził projekt symbolicznych brył Macieja Szańkowskiego i siedzący starzec zaproponowany przez Adama Myjaka. Wydaje się, że największe szanse na realizację mógł mieć pomysł Stanisława Radwańskiego – siedzący Papież, wyrastający z kamiennego bloku – jednakże i on budził opory[45]. Postulowano rozpisanie nowego konkursu, a publiczność wystawy pokonkursowej nie ukrywała swojego głębokiego rozczarowania i niesmaku[46].

Wobec tej atmosfery Metropolita wycofał się ze współpracy z władzami miasta i zaproponował lokalizację pomnika przy katedrze, na Ostrowie Tum-

---

[40] Por. P. Długosz, *Kto wykona pomnik?*, „Gazeta Wielkopolska" 1995, nr 233, s. 2.

[41] Zob. *Papież w centrum*, „Gazeta Wielkopolska" 1997, nr 8, s. 2; K. Maćkowska, *W Poznaniu stanie pomnik Jana Pawła II*, „Gazeta Wielkopolska" 1997, nr 43, s. 3.

[42] Por. np. K. Kolska, *Kto wyrzeźbi Papieża*, „Gazeta Wielkopolska" 1998, nr 231, s. 1; M. Lamęcka, *Papież nad parkingiem*, „Gazeta Wielkopolska" 1999, nr 55, s. 3.

[43] Do uczestnictwa w nim zaproszono ośmiu artystów – Adama Myjaka, Stanisława Radwańskiego, Józefa Sękowskiego, Józefa Kopczyńskiego, Macieja Szańkowskiego, Jerzego Kalinę, Jana Mazura i Jerzego Mizerę.

[44] Zob. A. Niziołek, *Postać czy bryły?*, „Gazeta Wielkopolska" 1999, nr 284, s. 1.

[45] Por. tenże, *Nie byliśmy szaleni*, „Gazeta Wielkopolska" 1999, nr 289, s. 8.

[46] Zob. J. Brendel, *Bądźmy światli*, „Gazeta Wielkopolska" 1999, nr 289, s. 8; *Galeria wpisów*, tamże, s. 9.

skim. Idea zlecenia prac Krystynie Fałdydze-Solskiej wykrystalizowała się ostatecznie w czasie przygotowań do odsłonięcia pomnika Jana Pawła II jej autorstwa w Łodzi (4 czerwca 2000 roku); w uroczystości tej brał udział arcybiskup Paetz[47]. Bardzo krótki termin realizacji projektu sprawił, że przyjęto nieznacznie zmodyfikowany układ pomnika łódzkiego. Wyraźnie jest jednak widoczna świeżość spojrzenia artystki-kobiety, która wytworzyła swój własny, łatwo rozpoznawalny styl. Masywne szaty, ukazane jako powiewające na wietrze, tworzą interesującą strukturę rzeźbiarską niosącą skojarzenia z szatami znanymi z ekspresywnych posągów późnego średniowiecza bądź barokowej rzeźby lwowskiej (il. 21).

W pomnikach autorstwa Solskiej (Piotrków Trybunalski, Łódź, Poznań, Pabianice) istotną rolę odgrywa usytuowanie figury na pełnym symboliki postumencie (nawiązującym na przykład do skały Piotrowej – w Poznaniu bądź do tysiącleci chrześcijaństwa – w Łodzi). Na dobry odbiór pomników Krystyny Solskiej ma także wpływ lekkość, z jaką modeluje ona twarz Papieża, zamykając w doskonale oddanych rysach delikatny uśmiech i jego dobrotliwe spojrzenie. Pomnik odsłonięto 26 listopada 2000 roku, w niedzielę Chrystusa Króla[48].

Ostatnim chronologicznie spośród omawianych dzieł jest monumentalny pomnik znajdujący się przy sanktuarium w Ludźmierzu (il. 22, 23, 24) – został on odsłonięty podczas uroczystości podniesienia kościoła do rangi Bazyliki Mniejszej 18 maja 2001 roku. Dzieło stanowi nierozerwalną całość z istniejącym przy sanktuarium ogrodem różańcowym i wedle zamierzenia twórców ma przypominać wiernym, że apostolską posługę Jana Pawła II i każdego jego następcy należy nieustannie otaczać modlitwą. U wrót dwudziestego pierwszego wieku pomnik ów wzniesiony został jako materialne wyznanie wiary tej ziemi, tak jak przed stuleciem krzyż na Giewoncie[49]. Zachowano właściwą gradację – figura stoi frontem do kościoła, nie zaś do Tatr, jak w innych miejscach upamiętniających Jana Pawła II na Podhalu[50].

Pomnik ludźmierski jest jednym z kilku bezpośrednio wiążących osobę Papieża z modlitwą różańcową. Jest to jedyny jak dotąd pomnik ukazujący Ojca Świętego w pozie klęczącej – pełnej skupienia, oddania i zatopienia

---

[47] Zob. E. Goliński, *Pomniki Poznania*, Quadra, Poznań 2001, s. 103; M. Lamęcka, *Papież na Ostrowie!*, „Gazeta Wielkopolska" 2000, nr 198, s. 1.

[48] Zob. M. Lamęcka, K. Kolska, *Poznań ma Papieża*, „Gazeta Wielkoplska" 2000, nr 276, s. 1.

[49] Por. A. Sawulski, *W różańcowym Ludźmierzu*, „Gość Niedzielny" 1999, nr 44, s. 13; *Maryjny Ogród Różańcowy w sanktuarium w Ludźmierzu*, „Niedziela" 2000, nr 33, s. 26.

[50] Przy sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej na Krzeptówkach w Zakopanem zwrócony ku Giewontowi Papież zdaje się obejmować ukochane przez siebie Tatry. Podobnie zorientowano popiersie na górze Błyszcz koło Tylmanowej. Pomnik przy lotnisku w Nowym Targu stoi natomiast tak, aby za sobą mieć panoramę głównej grani Tatr.

w modlitwie[51]. Warta podkreślenia jest towarzysząca temu skupieniu przejmująca ekspresja przedstawienia. Palce obejmujące różaniec, podobnie jak lekko rozchylone wargi, intrygują i oddziałują na oglądającego z wielką siłą. O niepoślednim talencie autora pomnika, Henryka Olszówki, świadczy również odważnie modelowana twarz Jana Pawła II. Jest pełna wyrazu, a w swej ostrości zachowuje jednak właściwe proporcje – wydaje się, że jest w pewien sposób bliska projektom Bronisława Chromego.

Pomnik w Ludźmierzu jest jednym z nielicznych pomników, w których strukturze utrwalona została historia ich powstania. W tylnej części niskiego i szerokiego cokołu umieszczono tabliczki z nazwiskami fundatorów (księży z diecezji i zza Oceanu), twórców i pomocników oraz datę poświęcenia pomnika. Uważnego obserwatora zaintrygują umieszczone w dolnej części odlewu symbole – wpisana w okrąg chryzma, krzyż jerozolimski czy lilia.

Każdy z omawianych tutaj pomników może wskazywać drogę autorom dzieł mających dopiero powstać. Każdy z nich odznacza się starannością wykonania i prezentuje wysoką klasę rzeźbiącego, widoczną na przykład w wiernym oddaniu proporcji ciała czy podobieństwa twarzy (oczywiście z wyjątkiem stylizacji pomnika w Tarnowie). Zauważalna jest też tendencja do umieszczania figur na niewysokich postumentach (w Kaliszu, Krakowie, Ludźmierzu i Poznaniu) lub nawet rezygnacja z cokołu – tak aby posąg był bliżej oglądających, między nimi. W ostatnich latach coraz liczniejsi rzeźbiarze decydują się na ukazywanie Papieża jako starca – na przekór powszechnej idealizacji – co nadaje figurom zupełnie nowy wyraz (np. w pomnikach w Lubichowie, Krakowie i Księżówce).

Zdarzają się też specyficzne w wyrazie oraz formie i z pewnych względów ciekawe dzieła twórców ludowych lub próby wkomponowania postaci Jana Pawła II w kapliczki (np. w Miłogoszczy pod Myślenicami czy Tobołowie koło Augustowa). Wiele spośród pozostałych pomników Jana Pawła II prezentuje jednak bardzo niski poziom artystyczny. Niedoświadczeni lub kierujący się względami oszczędności zamawiający wybierają nie najlepszych artystów. Ich realizacje są często zaprzeczeniem „pomnikowości" – szczególnie, gdy wykonane są z nietrwałego bądź taniego materiału, albo gdy odstraszają swoim wyglądem i zamiast uczuć wzniosłych wywołują uśmiech lub nawet niesmak. Zauważanym powszechnie problemem jest trudność, jaką wielu artystom sprawia poprawne oddanie rysów twarzy Papieża. Doskonale przez nas wszystkich znana, okazuje się nie znosić żadnego przekłamania, nieścisłości, niedokład-

---

[51] Inny pomnik klęczącego Papieża nie może doczekać się ustawienia – mowa o figurze przygotowanej przez Czesława Dźwigaja dla... Cmentarza Rakowickiego, która miałaby upamiętniać modlitwy Ojca Świętego przy grobie rodziców. Prawdopodobnie znajdzie ona swoje miejsce przy kościele na Dębnikach. Por. R. Radłowska, *Na klęcząco nie uchodzi*, „Gazeta Wyborcza Kraków" 2002, nr 61, s. 1; *Rozdzielony pomnik*, „Dziennik Polski" 2002, nr 155, dod. „Kronika Krakowska", s. I.

ności. Brak charakterystycznego szczegółu powoduje bezradność wielu rzeźbiarzy próbujących się zmierzyć z zadaniem sportretowania Jana Pawła II[52].

Dla niektórych szokująca jest wielka liczba monumentów stawianych w Polsce Papieżowi. Ogólna tendencja, wzmacniana lokalnymi ambicjami, przyczynia się do mnożenia obiektów niepotrzebnych i niewłaściwych. Pojawiają się projekty umieszczenia pokaźnego posągu Papieża na Wawelu, ustawienia jego postaci na kolumnie maryjnej (w Gdyni-Witominie) czy w niszy na fasadzie kościoła (w Niedrzwicy Kościelnej koło Lublina, w Augustowie). Niemałe kontrowersje wywołał pomnik w Licheniu, gdzie przy postaci Jana Pawła II znalazł się na postumencie także kustosz sanktuarium, ks. Eugeniusz Makulski, uwieczniony przez Mariana Koniecznego. Niepokój budzi również seryjna, pozbawiona wartości artystycznej, produkcja figur Papieża z żywicy polimerowej, sztucznego kamienia lub nawet brązu[53].

Pomniki Jana Pawła II stanowią fenomen zarówno artystyczny, jak i socjologiczny. Częściej nawet niż zastrzeżenia dotyczące poziomu czy też liczby tworzonych dzieł podnoszony jest zarzut stawiania pomnika osobie żyjącej. Rzucane jest też oskarżenie przeciwko pomnikom jako marnotrawieniu środków – potencjalnie potrzebnych dla zaspokajania różnych potrzeb społecznych. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Gustawa Zemły: „Nigdy w historii nie było takiej sytuacji, żebyśmy mogli sobie powiedzieć: jesteśmy syci, dobrze ubrani, więc możemy postawić pomnik. Ale pomniki powstawały na ogół w najbardziej dramatycznych sytuacjach"[54].

Monumenty poświęcone Janowi Pawłowi II powstają jednak stale – jako świadectwo wiary, dumy z faktu „posiadania" Papieża czy nawet związków z jego osobą. Chociaż zdarza się, że pomniki te rażą swoją naiwnością, w wielu przypadkach przeniesiona w kamień czy brąz postać imponuje artyzmem, oryginalnym podejściem do tematu. Jak w lustrze przeglądamy się w nich, widząc czasem własne niedoskonałości, niekiedy zbytek, kiedy indziej piękno. Swoistm memento są słowa wypowiedziane przed dwudziestu laty przez przewodniczącego Komitetu Budowy Pomnika Jana Pawła II w Toronto, przy okazji stawiania jednego z pierwszych pomników Ojca Świętego w Kanadzie: „Przy tym

---

[52] Marian Konieczny w rozmowie z autorem ujął to w następujący sposób: „Przy portretowaniu Papieża jest pewien dodatkowy problem – to ogromna odpowiedzialność w przedstawianiu tej osoby. Trzeba w niej zawrzeć nie tylko podobieństwo, ale i wyraz pewnej łagodności [...], jak również zdecydowania, energii tej twarzy. [...] Najgorsza dla artysty i rodząca najwięcej frustracji jest nieporadność w zrealizowaniu tego, co on zamierza". Rozmowa prywatna z Marianem Koniecznym z 27 I 2003 roku (autoryzowany zapis w zbiorach autora.)

[53] Do roku 2000 działalnością taką trudnił się wspominany Stefan Kowalówka, obecnie seryjnym wyrobem figur Jana Pawła II zajmują się co najmniej trzy warsztaty (PPHU „Maria" w Nowej Soli, „Arkada" w Łowcach pod Jarosławiem i Waldemar Woźniak z Wieśnicy pod Strzegomiem).

[54] Cyt. za: E. Dzikowska, *Gniazdo orłów*, w: *Pomnik Czynu Polaków*, red. K. Kozłowski, Szczecin 1998, s. 12.

wszystkim pamiętajmy o jednym: pomnik nie jest stawiany dla Papieża – on rzeczywiście takich pomników nie potrzebuje. Ten pomnik stawiamy dla nas samych – bo to my go potrzebujemy. Potrzebujemy go jako symbolu tych wartości, które Papież przedstawia i głosi"[55].

[55] J. Borzęcki, *Wywiad z ks. A. Mendrelą*, „Związkowiec" 1984, nr 60, s. 4.

Jerzy A. JANIK

DYSKUSJE Z POGRANICZA FIZYKI I METAFIZYKI

Cały szereg metafizycznych pojęć (jak możność, akt, materia, forma) penetruje fizykę. Ma to miejsce w niewątpliwie interdyscyplinarnym obszarze zwanym filozofią przyrody. Obowiązująca w fizyce teoria zwana mechaniką kwantową wyartykułowała nowe, oryginalne podejście do problemu istnienia, wkraczając w obszar ontologii – ważnego działu metafizyki.

Słowo „pogranicze" implikuje na ogół jakieś wzajemne przenikanie, a w przypadku nauk pewną interdyscyplinarność. Radykalne podejście do tej kwestii zdaje się wykluczać istnienie takiego interdyscyplinarnego obszaru. Nie ma go (rzekomo), gdyż fizyka i metafizyka operują w zupełnie różnych obszarach abstrakcji. Fizyka, wyrażając twierdzenia o rozważanych obiektach (np. o polach czy cząstkach), abstrahuje wprawdzie od cech z jej punktu widzenia dla danych obiektów nieistotnych, ale bierze pod uwagę te, które są istotne. Metafizyka postępuje w procesie abstrakcji o krok dalej, abstrahując od wszystkich cech indywidualnych, aby skupić się na wymiarze istnienia. Wyraża się to w zdaniu, że metafizyka zawiera rozważania sub ratione entitatis.

Otóż autor niniejszego artykułu stoi na stanowisku, że interdyscyplinarne pogranicza, o których mowa, istnieją. Po pierwsze dlatego, że cały szereg metafizycznych pojęć (jak możność, akt, materia, forma) penetruje fizykę. Ma to miejsce w niewątpliwie interdyscyplinarnym obszarze zwanym filozofią przyrody. Po drugie zaś dlatego, że obowiązująca w fizyce teoria zwana mechaniką kwantową wyartykułowała nowe, oryginalne podejście do problemu istnienia, wkraczając w obszar ontologii – ważnego działu metafizyki.

Rozważania w tym i podobnym sensie interdyscyplinarne interesowały przez wiele lat grupę intelektualistów, w której przeważali fizycy, skoncentrowaną wokół metropolity krakowskiego Karola Wojtyły. Pontyfikat Jana Pawła II nadał tym zainteresowaniom ramy seminaryjne – co dwa lata w Castel Gandolfo organizowane są seminaria „Nauka – Religia – Dzieje" z udziałem Papieża i grupy intelektualistów polskich.

W latach 1980-2003 odbyło się dwanaście takich spotkań. Każde z nich miało charakter kameralny – liczba uczestników wraz z osobami towarzyszącymi nie przekraczała dwudziestu osób[1].

---

[1] Oto pełna lista uczestników seminariów: prof. Andrzej Fuliński (fizyk), prof. Krzysztof Maurin (matematyk), ks. prof. Michał Heller (fizyk i astronom), abp prof. Józef Życiński (teolog

W dalszej części rozważań przedstawię, jako przykłady, poglądy na wspomniane wyżej zagadnienia pogranicza fizyki i metafizyki wyrażone w wybranych referatach.

Jednym z takich zagadnień jest niewątpliwie sprawa początku świata i utożsamienie tego początku z aktem stwórczym Boga. Odkryte fakty doświadczalne – ucieczka mgławic oraz obecność tak zwanego promieniowania resztkowego – dostarczyły niepodważalnych dowodów na to, że kilkanaście miliardów lat temu wszechświat skoncentrowany był do mikroskopijnie małych rozmiarów i posiadał olbrzymią gęstość. Z jakichś powodów twór ten eksplodował i skutkami tej eksplozji są oddalające się od siebie mgławice, gwiazdy, planety, całe bogactwo pierwiastków i związków chemicznych, jak również życie biologiczne. Był to tak zwany Wielki Wybuch (ang. Big Bang). Czy czyniąc te odkrycia złapaliśmy Pana Boga na gorącym uczynku stwarzania świata? Sprawa nie jest jednak tak prosta...

Opowiadał o tym ks. prof. Michał Heller, przedstawiając model Jamesa Hartle i Stephena Hawkinga[2]. W modelu tym istotną rolę odgrywa obliczanie prawdopodobieństwa przejścia układu kwantowego od stanu A do stanu B. W mechanice kwantowej problem ten jest w zasadzie rozwiązany i obliczanie takie odbywa się metodą „całkowania po drogach". W kosmologii, zajmującej się problemem osobliwości początkowej (czyli Wielkiego Wybuchu), należy odpowiedzieć na pytanie: jakie jest prawdopodobieństwo przejścia (wszechświata) ze stanu A do stanu B, gdy stan A nie istnieje – czyli jakie jest prawdopodobieństwo wyłonienia się stanu B z nicości? Okazuje się, że jest to praw-

---

i fizyk), ks. prof. Józef Tischner (filozof), prof. Krzysztof Michalski (filozof), prof. Andrzej Białas (fizyk), prof. Jacek Hennel (fizyk), prof. Antonina Kowalska (fizyk), o. prof. Piotr Lenartowicz (biolog), prof. Jan Małecki (historyk), prof. Andrzej Tomczak (historyk), prof. Włodzimierz Kołos (chemik i fizyk), prof. Kacper Zalewski (fizyk), prof. Zbigniew Grabowski (chemik), prof. Marek Kalinowski (chemik), prof. Marian Mięsowicz (fizyk), prof. Władysław Stróżewski (filozof), prof. Wojciech Nawrocik (fizyk), prof. Józef Kałuża (lekarz), prof. Jerzy Rayski (fizyk), prof. Aleksander Koj (biolog), o. prof. Mieczysław Krąpiec (filozof), prof. Jarosław Rudniański (filozof), dr Anna Król (chemik), dr Paweł Zagrodzki (chemik), prof. Janusz Zakrzewski (fizyk), prof. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz (fizyk), prof. Marian Kryszewski (fizyk), dr Robert Podsiadły (chemik i fizyk), prof. Andrzej Schinzel (matematyk), prof. Marek Sych (lekarz), dr Jan Krawczyk (fizyk), o. dr Maciej Zięba (fizyk i teolog), ks. Aleksander Semenev (teolog prawosławny), dr Jan Sobczyk (fizyk), prof. Andrzej Staruszkiewicz (fizyk), dr Wojciech Zając (fizyk), prof. Henryk Arodź (fizyk), doc. Jacek Mayer (fizyk), dr Barbara Poliks (fizyk), prof. Janina Janik (chemik), prof. Jerzy A. Janik (fizyk).

W niektórych posiedzeniach uczestniczyli: prof. Andrzej Pacholczyk (astronom), abp Marian Jaworski (teolog, filozof), ks. prof. Adam Kubiś (teolog) i ks. prof. Tadeusz Styczeń (filozof, etyk).

[2] Zob. ks. M. H e l l e r, *Graniczne zagadnienia fizyki i kosmologii*, w: *Nauka – religia – dzieje: IX Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 5-7 VIII 1997. Czy tylko świadomy obserwator aktualizuje istnienie?*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 87-102.

dopodobieństwo niezerowe! Wynik ten twórcy modelu uzyskują kosztem kilku daleko idących założeń, i to przyjętych ad hoc. Po pierwsze, w modelu trzeba założyć, że wszechświat jest przestrzennie zamknięty. Po drugie, gdy cofając się w czasie przekroczy się gęstość 10^{93} g/cm^3, zmienną czasową „t" trzeba zastąpić zmienną „it". I po trzecie, trzeba założyć funkcjonowanie (a więc i istnienie) praw fizyki, które stanowią oparcie dla wszystkich tych obliczeń.

Tak więc pozbycie się Stwórcy, który stworzyłby świat z niczego, i zastąpienie Go modelem samourzeczywistniającym stan B przesuwa trudność związaną z osobliwością początkową w inny niejako obszar. Założenia o zamknięciu wszechświata i przejściu z „t" do „it" są po prostu dowolne (ad hoc). A założenie o istnieniu praw fizyki jako czegoś hierarchicznie wyższego w stosunku do faktów (zjawisk) rodzi od razu pytanie, skąd te prawa fizyki się wzięły.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na interesującą konsekwencję zastąpienia zmiennej „t" przez „it" w pobliżu osobliwości początkowej. Pojęcie czasu jako płynącej zmiennej przestaje bowiem funkcjonować. Nie do utrzymania staje się mówienie o początku jako jakiejś chwili zerowej. Być może aktualne stają się słowa św. Tomasza, że świat stworzony przez Boga może być bez początku w sensie miary czasu[3].

Innym zagadnieniem z pogranicza fizyki i metafizyki jest problem prawdy w odkrywaniu świata. Wiąże się ono z obecnym w filozofii od niemal dwóch i pół tysiąca lat problemem uniwersaliów. Chodzi o sposób ich istnienia. Czy istnieją one tylko jako własności rzeczy, czy też same są w jakimś sensie rzeczami? Czy na przykład radość (w sensie ogólnym, a nie ta konkretna, na przykład spowodowana dobrą wiadomością, moja radość) ma istnienie niezależne od istnienia osoby ją przeżywającej? Gdyby jednak problem ten dotyczył jedynie takich uniwersaliów, jak radość czy miłość, mógłby on nie być istotny dla naszych rozważań. Co jednak zrobić w przypadku tworów matematycznych, takich jak trójkąt (w sensie ogólnym, a nie konkretny trójkąt narysowany na papierze), liczby, macierze czy równania? Niemożliwe jest pominięcie przez fizyka kwestii ich istnienia. Mamy więc pytanie: uniwersalia ante res czy uniwersalia in rebus? Otóż okazuje się, że fizycy i matematycy są niemal przekonani, że istnieją uniwersalia ante res.

Do podobnych wniosków prowadzą rozważania przedstawione przez prof. Włodzimierza Kołosa w referacie: „Czy fizyk może nie być platonikiem?"[4]. Powierzchownie rzecz biorąc, można by sądzić, że wiedza o świecie to zbiór danych nagromadzonych w wyniku obserwacji (doświadczeń). Tak jednak nie

---

[3] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 46, a. 61-62; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. P. Bełch OP, Wydawnictwo „Veritas", Londyn [1978], s. 50.

[4] Zob. W. Kłos, *Czy fizyk może nie być platonikiem?*, w: *Nauka – religia – dzieje: VIII Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8-10 VIII 1995. Co to znaczy realnie być?*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1996, s. 13-24.

jest. Fizyk gromadzący te dane tworzy (i to na różnych etapach ich gromadzenia) modele teoretyczne albo po prostu teorie. Nota bene w procesie tworzenia teorii zasadniczą rolę odgrywa zdumiewający fakt iluminacji, która nie jest bezpośrednim wynikiem logicznego myślenia. Tak w umyśle Alberta Einsteina wyłoniła się teoria względności i tak powstała mechanika kwantowa. Warto zdać sobie sprawę z tego, że o poprawności (prawdzie) tych teorii świadczyło nie tylko zaistnienie przewidzianych przez nie stanów rzeczy, ale charakterystyczne piękno matematycznej formy i spójność całej koncepcji. Tak zresztą już rzecz się miała z teorią Mikołaja Kopernika. Nie lepsze narzędzie opisujące konkretne fakty, ale logiczna spójność i piękno teorii przekonały do niej Galileusza.

Zasadniczym pytaniem, które się w tym punkcie wyłania, jest sprawa związku teorii z rzeczywistością. Jest to bowiem pytanie o prawdę. Teoria jawi nam się zasadniczo jako twór matematyczny i nie jest dziwne, że mogą istnieć kontrowersje dotyczące jej interpretacji. Mechanika kwantowa (względnie jej hierarchicznie wyższa forma, jaką jest teoria pól kwantowych) na przykład dostarcza (w postaci matematycznych pojęć) obiektów, które moglibyśmy, działając pospiesznie, interpretować jako cząstki, na przykład elektrony. Gdy jednak zasugerowani zjawiskami makroskopowymi, a także zbiorem pojęć naszego języka chcielibyśmy kontynuować tę interpretację i wyobrażać sobie elektrony jako małe kuleczki różniące się od ciał makroskopowych tylko rozmiarami, natrafiamy na sprzeciw faktów. Gdy mierzymy położenie elektronu, nie potrafimy nic powiedzieć o jego prędkości. Zdanie: „Jakie jest położenie i prędkość danego elektronu?", po prostu nie jest zdaniem sensownym w świecie mikro. Również fakt absolutnej nierozróżnialności dwóch elektronów jest niezgodny z przyzwyczajeniami, które wynieśliśmy z „naszego" świata makro. Co więcej, dopiero akt pomiaru zdaje się nadawać elektronowi takie czy inne własności. Tajemniczą rolę zdaje się przy tym odgrywać struktura naszego umysłu – prawdziwa rzeczywistość jest „zawoalowana". Odpowiadając na pytanie, czy fizyk może nie być platonikiem, stwierdzamy zatem: rzeczywistość okazała się bliższa ideom Platona niż Demokryta.

O kolejnym zagadnieniu z pogranicza fizyki i metafizyki mówił prof. Andrzej Fuliński w referacie „Fizyka a wolny wybór"[5]. Jest to zagadnienie wolnej woli (wolnego wyboru). Czy wolna wola istnieje? Fuliński twierdzi, że tak i że istnienie to jest nie gorzej udokumentowane niż teorie fizyki. Gdy dobrze skonstruowana teoria fizyki się sprawdza, postulujemy, że dobrze rekonstruuje ona zachowanie się świata fizycznego. Otóż wszyscy mamy przekonanie o swobodzie wyboru (oczywiście nie bez ograniczeń), więc postulujemy, że przekonanie to prawidłowo rekonstruuje nasze zachowania. Nie jest to bez reszty

[5] Zob. A. Fuliński, *Fizyka a wolny wybór*, w: *Nauka – religia – dzieje: IX Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 5-7 VIII 1997*, s. 45-56.

dowód prawdy, ale być może jest on tak cenny, jak wszelkie inne wnioskowania z indukcji niezupełnej.

Jeżeli wolna wola istnieje, to zachodzi fakt działania pozafizycznego, powodujący skutki w świecie fizycznym. Jak jednak się to dzieje, że moja decyzja oddziałuje na świat fizyczny? Niektórzy przypuszczają, że mechanizm owego działania jednej „sfery" na drugą tkwi w efektach niedeterministycznych (kwantowych lub wynikających z tak zwanej teorii chaosu) zachodzących w mózgu. Ale efekty te, jako przypadkowe, nie mogą chyba doprowadzić do ustanowienia wolnej woli, a raczej prowadziłyby do jej załamania. Uproszczone rozumowanie modelowe wyjaśnia to następująco: załóżmy, że wagon porusza się po sieci szyn. Determinizm „właściwy" odpowiada ustalonemu stanowi zwrotnic. Maszynista nie ma żadnego wpływu na trasę wagonu. Determinizm stochastyczny odpowiada możliwości, że stan zwrotnic przypadkowo się zmienia. Maszynista nie ma wpływu na trasę wagonu, ale można określić prawdopodobieństwo dotarcia do (zamierzonego) celu. Sytuacja wolnego wyboru odpowiada przypadkowi, w którym maszynista decyduje, jakie ma być ustawienie zwrotnic. To prowadzi do celu. Nie jest jednak bynajmniej oczywiste, że wolna wola tłumaczy się automatycznie przez niedeterministyczny wszechświat.

W oryginalny sposób pogranicze fizyki i teologii, związane z problemem wolnego wyboru, zaprezentował na jednym z seminariów abp prof. Józef Życiński[6]. Sięgnął on do samego początku gatunku homo sapiens, a mianowicie do pramatki Ewy. Otóż badania tak zwanego mitochondrialnego DNA dostarczają mocnego wsparcia dla tezy, że DNA występujący we współczesnych populacjach ludzkich pochodzi od jednego przodka (Ewy), który żył w Afryce, w przybliżeniu dwieście tysięcy lat temu. Wtedy miał miejsce początek gatunku homo sapiens (nie należy go mylić z gatunkiem homo erectus, który istniał już kilka milionów lat wcześniej). Odkrycie to pobudza do refleksji nad problemem grzechu pierworodnego. Rezygnując z symbolicznej historii z wężem i drzewem wiedzy o dobru i złu, można snuć hipotezy bardziej odpowiadające współczesnej nauce. Opis biblijny, mimo swojej mitycznej szaty, skłania do twierdzenia, że w woli przedstawicieli pierwszej populacji gatunku homo sapiens zawarty był dalszy los tej populacji. Pokusa autonomicznej egzystencji, egzystencji nakierowanej na wartości pragmatyczne, które dzisiaj określamy jako konsumpcyjne, być może została przeciwstawiona egzystencji nakierowanej na wartości etyczne i transcendencję. W wyniku wolnego wyboru zwyciężyła ta pierwsza tendencja. I ona wyznaczyła kierunek rozwoju, który mógł przecież przebiegać inaczej!

---

[6] Zob. abp J. Życiński, *Ewa mitochondrialna czy odwieczna pramatka?*, w: *Nauka – religia – dzieje: XII Seminarium w Castel Gandolfo 5-7 VIII 2003. Czas, wieczność, nieskończoność*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 19-33.

Kolejny problem, sięgający pogranicza fizyki, poruszył prof. Andrzej Staruszkiewicz w wystąpieniu „Intensywny i ekstensywny postęp w nauce”[7]. Stwierdził on, że wprawdzie pierwsze dekady dwudziestego wieku przyniosły epokowe odkrycia w fizyce (teorię względności i mechanikę kwantową), lecz w okresie późniejszym, do końca wieku, dominowało w tej nauce sui generis przyczynkarstwo i brak było wielkich kroków. Stan ten wywołała tendencja do traktowania nauki (fizyki) pragmatycznie i wykorzystywania jej dla określonych celów, na przykład gospodarczych, nie zaś dla zrozumienia różnych aspektów rzeczywistości. Jedną z niepokojących oznak jest uprawianie nauki przez olbrzymie nieraz zespoły naukowców (owocem takiej pracy są publikacje mające czasami kilkudziesięciu autorów), podczas gdy – zdaniem Staruszkiewicza – źródłem nowych idei naukowych może być tylko pojedynczy człowiek. Być może sytuacja ta nie dotyczy wyłącznie fizyki, ale również biologii, której oblicze zmienił nurt badań nad DNA, genomem i innymi aspektami biologii molekularnej i biologii komórki.

Niewątpliwą słuszność ma natomiast Staruszkiewicz, mówiąc o nieutylitarnej motywacji poznania rzeczywistości. Twierdzi on poza tym: „Fizyka teoretyczna poszukuje struktur matematycznych, które stanowią platońskie pierwowzory przedmiotów fizycznych. Dirac w ślad za Eddingtonem nazwał to postępowanie zasadą identyfikacji – próbujemy zidentyfikować przedmioty fizyczne odpowiadające zastanym przedmiotom matematycznym”[8]. Niewątpliwie autor opowiada się za tezą „universalia ante res”, a przeciwko tezie „universalia in rebus”.

Interesujące zagadnienie z pogranicza fizyki i metafizyki, a także z pogranicza matematyki, logiki formalnej i teologii, przedstawił prof. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz w referacie „Pewne aspekty modeli Boga”[9]. Dotyczy ono modelu Boga dyskutowanego dla dwóch przypadków: 1. gdy Bóg jest Wszechwiedzą; 2. gdy Bóg jest Wszechwiedzą i Miłością. Oba przypadki dyskutowane są przy użyciu zaawansowanej notacji typu logiki formalnej. Oba dyskutowane modele Boga zakładają Jego istnienie, raz jako Bytu wszechwiedzącego, a następnie jako Bytu wszechwiedzącego i miłującego. W pierwszym przypadku Jacyna-Onyszkiewicz niejako po drodze udowadnia, iż zdanie stwierdzające posiadanie przez Boga wszechwiedzy jest równoważne zdaniu, że Bóg jest wszechwiedzą, a następnie dyskutuje na sposób matematyczny możliwości istnienia kolejnych bytów tego typu. Udowadnia, że ciąg ich musi zawierać nie

---

[7] Zob. A. Staruszkiewicz, *Intensywny i ekstensywny postęp w nauce*, w: *Nauka – religia – dzieje: X Seminarium w Castel Gandolfo 10-12 VIII 1999*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 53-57.

[8] Tamże, s. 55.

[9] Zob. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Pewne aspekty modeli Boga*, w: *Nauka – religia – dzieje: XI Seminarium w Castel Gandolfo 7-9 VIII 2001. Modele Boga*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 77-102.

więcej niż trzy elementy. Ostatecznie główne twierdzenie wynikające z przyjęcia tego modelu jest następujące: Jeżeli Byt taki (Bóg będący Wszechwiedzą) istnieje, to musi być albo „pojedynczy", albo „potrójny". Przy przyjęciu pierwszego rozwiązania mielibyśmy do czynienia z Bogiem judaizmu i islamu.

W drugim przypadku (kiedy Bóg jest rozumiany jako wszechwiedzący i miłujący) Jacyna-Onyszkiewicz udowadnia, że charakterystyczna dla takiego modelu Boga jest „potrójność", przy czym pierwszy element potrójnego ciągu nie pochodzi od niczego, drugi pochodzi od pierwszego, a trzeci od pierwszego i drugiego. (Wynika to z „matematyki" tego rozumowania). Tak więc Bóg Wszechwiedza i Miłość byłby Bogiem chrześcijan.

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy rozumowanie Jacyny-Onyszkiewicza nie zawiera luk logicznych, pozbawiających je wartości dowodowej. Można przypuszczać, że w swojej narracji typu matematycznego Jacyna-Onyszkiewicz daje się bezwiednie prowadzić chrześcijańską doktryną o Trójcy Świętej i nagina terminologię do tej doktryny. Nie jest też bez znaczenia fakt, że terminy „wszechwiedza" i „miłość", nota bene będące uniwersaliami, nie są precyzyjnie określone. Termin miłowanie na przykład oznacza dla Jacyny-Onyszkiewicza pragnienie, aby miłowany byt istniał. (Nawet takie minimalistyczne określenie miłowania wystarcza Jacynie-Onyszkiewiczowi do przeprowadzenia dowodu na „potrójność" Boga).

Ogólnie panuje dziś pogląd, że językiem fizyki jest matematyka, naginanie zaś opisu fizyki do języka potocznego zawsze prowadzi do pewnej deformacji prawdy, żeby nie powiedzieć: jej zafałszowania. Rola matematyki w naukach przyrodniczych jest nietrywialna i nie ogranicza się tylko do problemu języka. Zawiera ona bowiem ważne, aczkolwiek do pewnego stopnia polemiczne przesłanie ontologiczne. Wszechstronnie w sprawie istoty matematyki wypowiedział się prof. Andrzej Schinzel w wystąpieniu „Prawda i istnienie w matematyce"[10]. Ograniczę się tutaj do jego opisu jednego z poglądów na matematykę – platonizmu. I znowu dotykamy tutaj wspomnianego kilkakrotnie w tym artykule problemu uniwersaliów. Schinzel wydaje się podzielać pogląd, że istnieje „sfera" struktur abstrakcyjnych. Istnieje ona niezależnie od nas. Struktury te zawierają bowiem rozumowania logiczne, konstrukcje, które stoją za tymi rozumowaniami, oraz symbole, wyrażające te rozumowania, a więc eo ipso uniwersalia.

W szczególności do „sfery" matematyki należą „przedmioty" (universalia ante res!) teorii mnogości. Jest wśród nich nie tylko pojęcie nieskończoności (matematycznej) znane przed pojawieniem się teorii mnogości, ale również pojęcia liczb pozaskończonych (wprowadzone przez Georga Cantora), takie

---

[10] Zob. A. Schinzel, *Prawda i istnienie w matematyce*, w: *Nauka – religia – dzieje: VII Seminarium w Castel Gandolfo 3-5 VIII 1993*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1996, s. 65-76.

jak nieskończoność zbioru liczb naturalnych albo(i) nieskończoność zbioru liczb rzeczywistych.

Niech wolno mi będzie skorzystać z przywileju narratora i nieco szerzej zaprezentować mój pogląd na sferę (sfery) pogranicza fizyki i metafizyki, przedstawiony w wystąpieniu „Błyski istnienia i czasu”[11]. W szczególności dotyczy on problemu czasu.

Św. Tomasz wprowadza pojęcie czasu w sposób następujący: j e s t ewoluuje w trakcie zmiany (ruchu) i pozwala to świadomemu obserwatorowi wyróżnić w zmianie „przedtem” i „potem”. Akwinata używa tu słowa „liczyć” (liczyć „przedtem” i „potem”). Pisze tak: „Czas to liczba ruchu, w sensie: czas to oznaczanie liczbą kolejnych etapów ruchu według ich wcześniejszości i późniejszości. [...] Czas polega na tym, że nasza myśl ujmuje jeden etap jako wcześniejszy, a drugi jako późniejszy, i oznacza je liczbą”[12]. Znamienne jest, że św. Tomasz łączy czas z rzeczami materialnymi i wymaga obecności świadomego obserwatora dla zauważenia upływu czasu. Podobny wymóg stawia Martin Heidegger. Jego Dasein jest takim właśnie obserwatorem, wręcz bytem ludzkim[13].

Oczywistą dla nas sferą istnienia jest ta, którą rejestruje nasza świadomość, niejako na codzień. W niej „działamy”, gdy mówimy: „coś j e s t”. Ale refleksja nad tym, ż e c o ś j e s t, każe zauważyć momentalność owego j e s t. Pojawia się ono jako t e r a z i natychmiast znika, ustępując miejsca kolejnemu t e r a z. Edyta Stein pisze na ten temat: „moje istnienie stoi na ostrzu noża. [...] To, co pragnie się nam ukazać jako istnienie trwałe, jest tylko nieprzerwanym przechodzeniem przez miejsce styku z istnieniem. Jest to egzystencjalny praruch, który tworzy sobie czas – jako swoją «przestrzeń». [...] Istnienie w tym znaczeniu jest «stawaniem się [...]»”[14]. Gdzie indziej pisze Edyta Stein, że w tym sensie b y c i e m (istnieniem) jesteśmy ciągle obdarowywani[15].

Heidegger również reprezentuje ten egzystencjalny punkt widzenia, gdy jego Dasein „komunikuje”, że bytuje w czasie, czyli egzystuje, czyli jest uwikłane w pewien los.

Fizyk, posługując się mechaniką kwantową, niezależnie od jej interpretacyjnych zawiłości, na ogół nie wątpi, że dostarcza ona – dla rozważanego

---

[11] Zob. J. A. J a n i k, *Błyski istnienia i czasu*, w: *Nauka – religia – dzieje: XII Seminarium w Castel Gandolfo 5-7 VIII 2003. Czas, wieczność, nieskończoność*, red. J. A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 15-17.

[12] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 1; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, tłum. P. Bełch OP, Wydawnictwo „Veritas”, Londyn [1975], s. 168.

[13] Por. np. J. D. C a p u t o, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, New York 1982, s. 98.

[14] E. S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska OCD, W drodze, Poznań 1995, s. 71n.

[15] Por. tamże, s. 95.

obiektu – informacji o jego stanach i o prawdopodobieństwach ich aktualizacji. Każda tego rodzaju aktualizacja następuje w wyniku tak zwanej redukcji pakietu falowego i prowadzi do urzeczywistnienia – błysku – konkretnego stanu. Wtedy nie powinniśmy mieć wątpliwości, że nasz obiekt j e s t – w normalnym, potocznym tego słowa znaczeniu, chociaż tylko przez ów moment błysku. Kolejne redukcje pakietu falowego dostarczają jednak następnych takich błysków. Wydaje się naturalne wierzyć, że dotyczą one tego samego obiektu. Błyski te odpowiadają coraz to nowym t e r a z, w czym widać sekwencję „przedtem" i „potem". W ten sposób rodzi się czas. Nasz obiekt nie tylko j e s t, ale i e g z y s t u j e w czasie.

Jako fizyk zapytuję: a co z istnieniem obiektu pomiędzy błyskami redukcji pakietu falowego, spowodowanymi obserwacją (pomiarem)? Odpowiedź jest, jak sądzę, ukryta w znanym z mechaniki kwantowej fakcie, że nie tylko konkretne, „pojedyncze" stany są rozwiązaniem równania Schrödingera dla naszego obiektu, lecz również ich suma z odpowiednimi współczynnikami, czyli ich superpozycja. Odpowiedź na postawione pytanie może zatem być następująca: Poza błyskiem redukcji pakietu falowego obiekt może znajdować się w stanie superpozycji. Czy mogę powiedzieć, że on wtedy j e s t? Nie w normalnym, potocznym znaczeniu! Nie obserwujemy kota Schrödingera żywego w pięćdziesięciu procentach i martwego w pięćdziesięciu procentach[16]. W potencjalnym znaczeniu jednak obiekt j e s t.

Tak więc mamy błyski istnienia. Czy z błysków tych można utworzyć wieczność? Czy wystarczy dokonać matematycznej operacji przejścia do nieskończoności z początkiem i końcem serii tych błysków? Tak zdaje się sądzić Natasza w *Wojnie i pokoju*, gdy na uwagę Dimmlera na przyjęciu u Rostowów, że trudno sobie wyobrazić wieczność, odpowiada: „Czemu trudno wyobrazić sobie wieczność? Dziś będzie, jutro będzie, zawsze będzie i wczoraj było i onegdaj było"[17]. Ale przecież to nie wieczność!

Zwieńczeniem (niejako) tych rozważań z pogranicza fizyki i metafizyki niech będzie pogląd filozofa na problem sposobów istnienia, który w referacie „O sposobach istnienia" zaprezentował prof. W. Stróżewski[18]. Zanim jednak przejdę do rozważań Stróżewskiego, chciałbym uczynić ważną uwagę, która dotyczy niejako naczelnej od czasów rozkwitu filozofii arabskiej (Awerroes,

---

[16] W paradygmacie Schrödingera kot zamknięty jest w pomieszczeniu z obiektem kwantowo-mechanicznym, który może ulec zmianie wyzwalającej narzędzie zabijające kota. Jeżeli zmiana nie nastąpiła, obserwacja stwierdzi istnienie żywego kota. Jeżeli zmiana miała miejsce, obserwacja da wynik: kot jest martwy. Pomiędzy obserwacjami mamy – według mechaniki kwantowej – do czynienia z superpozycją stanów, co w naszym przykładzie oznacza kota w pięćdziesięciu procentach żywego i w pięćdziesięciu procentach martwego.

[17] L. T o ł s t o j, *Wojna i pokój*, t. 2, tłum. A. Stawar, PIW, Warszawa 1962, s. 373.

[18] Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O sposobach istnienia*, w: *Nauka – religia – dzieje: VIII Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8-10 VIII 1995*, s. 81-101.

Awicenna) zasady metafizyki. Chodzi mianowicie o to, że to, c o j e s t, możemy rozpatrywać z punktu widzenia tego, ż e j e s t, albo(i) z punktu widzenia tego, c z y m j e s t. Jest to ważne rozróżnienie sprawy istnienia i istoty. Na temat istnienia Stróżewski mówi: „Tylko niezwykły wysiłek, starający się utrzymać jest w ścisłej konfrontacji z nie jest [...] pozwala nam bodaj na chwilę zdać sobie sprawę z sensu jest"[19]. Cytowana przez Stróżewskiego Edyta Stein eksponuje w swojej analizie problemu istnienia sprawę przygodności: „Moje istnienie, tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie nicościowe (nichtiges Sein). Nie istnieję z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem na nowo obdarowana"[20].

R. Ingarden wyróżnia natomiast trzy sposoby istnienia: istnienie realne (to także sposób istnienia Bytu Absolutnego), istnienie idealne (idei i przedmiotów idealnych) i istnienie intencjonalne. Scharakteryzujmy krótko pierwsze dwa typy istnienia, o których pisze Ingarden. Istnienie realne – z wyjątkiem przypadku Bytu Absolutnego – to istnienie w czasie. Istnienie idealne przysługuje między innymi przedmiotom matematyki. Przedmioty te należą do kilkakrotnie wspomnianej klasy uniwersaliów. Nie są one przez nasze akty intencyjnie wytworzone, lecz zastajemy je jako byty niezależne od nas, czyli odkrywamy je.

Można zatem powiedzieć, że Ingarden traktuje uniwersalia (w szczególności przedmioty matematyki, a prawdopodobnie również fizyki) jako universalia ante res.

*

Chcąc w niniejszych rozważaniach uwypuklić problem filozoficznych aspektów fizyki, w zaprezentowanym przeglądzie pominąłem te referaty i dyskusje, które dotyczyły nauk innych niż fizyka – biologii, medycyny, historii.

Jest oczywiste, że dla uczestników seminariów obecność Ojca Świętego na wszystkich wykładach i dyskusjach była niezwykle stymulująca. Przedłużeniem dyskusji okazywały się również wspólne posiłki.

Trzynaste seminarium, pod hasłem swoistego tryptyku: „Materia i forma. Potencja i akt. Czyn" – zaplanowano na rok 2005.

---

[19] Tamże, s. 84.

[20] S t e i n, dz. cyt., s. 87.

CHRZEŚCIJANIN W ŚWIECIE KULTURY WSPÓŁCZESNEJ
Sławomir J. Żurek rozmawia z profesorem Stefanem Sawickim

Sławomir J. Żurek: Jakie istotne zjawiska nadają – Pana zdaniem – kierunek współczesnej kulturze?

Prof. Stefan Sawicki: Kulturę – jak wiadomo – można różnie rozumieć. Można ją ograniczyć do zbioru dzieł, instytucji i ludzi; w takim znaczeniu słowo „kultura" jest obecne w nazwie Ministerstwa Kultury. Można jednak kulturę postrzegać o wiele szerzej – jako pewną strukturę wartości, uświadamianą przez różne społeczności i przez nie wcielaną w życie. To szersze rozumienie kultury jest bliższe chrześcijaństwu i jego tradycji. Jeśli spojrzeć na współczesną kulturę poprzez to szersze jej rozumienie, to sądzę, że łatwo zauważyć zwłaszcza jedną jej cechę, która narzuca się silnie obserwatorowi i która, moim zdaniem, uintensywnia się coraz bardziej – zacieranie granic pomiędzy wartościami i antywartościami: pomiędzy prawdą a fałszem, normalnością a dewiacją, pięknem a brzydotą, dobrem a złem. W związku z tą tendencją coraz bardziej poszerza się obszar „pomiędzy", obszar aksjologicznie nijaki. Może jest to tylko – jak chcą niektórzy – reakcja na binarne widzenie wszystkiego poprzez strukturalizm, potrzeba dowartościowania stref pogranicznych? Nie wydaje mi się to takie proste, sądzę, że zjawisko sięga o wiele głębiej i dostrzegam, że zaczyna totalnie ogarniać rzeczywistość. W tej sytuacji człowiek – jako osoba – traci z pola widzenia to, co nazywamy sensem – sensem poznawania, tworzenia, postępowania, po prostu sensem życia. Uważam, że na tę sytuację w kulturze chrześcijanie powinni silnie, ale i mądrze reagować.

S. J. Ż.: Na ile prawdziwa jest teza o przebiegającej we współczesnej kulturze rewolucji: od kultury słowa do kultury obrazu?

S. S.: Jeśli uznamy, że rewolucją jest jakaś silna zmiana, to na pewno od jakiegoś czasu taką rewolucję w kulturze obserwujemy. Na kwestię tę można jednak spojrzeć bardziej diachronicznie. Wtedy mówimy o rozmaitych etapach w rozwoju kultury. Gdybyśmy przyjęli jako kryterium podziału sposoby komunikacji między ludźmi, byłyby to kolejno epoki: kultury przekazu ustnego,

kultury pisma i kultury druku. Obecnie wchodzimy w epokę kultury elektronicznej, „kulturę obrazu" – jak Pan to określił – widziałbym w jej ramach. Chrześcijanie powinni nie tylko zdawać sobie sprawę z tej nowej sytuacji, bo przecież obowiązuje ich zawsze realizm, ale także być w niej coraz silniej obecni; nie mogą trwać na jakimś innym, anachronicznym etapie rozwoju, choćby nie wszystko „nowe" mogło zyskać ich aprobatę. Równocześnie jednak muszą mieć świadomość, że kultura współczesna staje się coraz bardziej kulturą zewnętrzną i że im właśnie – w tej sytuacji – przypada szczególna odpowiedzialność za jej nurt wewnętrzny: refleksję, kontemplację, modlitwę. Bez tego nurtu usycha to, co osobowe w kulturze.

S. J. Ż.: Co ma czynić Kościół, jak promować i wpływać na kulturę, aby były w niej obecne wartości chrześcijańskie?

S. S.: Trzeba sobie przede wszystkim zdać sprawę z tego, że promowanie kultury nie jest główną misją Kościoła. Celem istnienia Kościoła, który tworzy wspólnotę z Chrystusem, jest zbawienie człowieka. Kościół ma upowszechniać Ewangelię, pogłębiać jej rozumienie i dbać o wcielanie Dobrej Nowiny w życie. Ma troszczyć się o czystość moralną człowieka i uświadamiać mu realność „drugiej przestrzeni", bez której nasza wiara straciłaby sens. Kościół powinien dbać o to, by człowiek – pamiętając o największym przykazaniu – pozostawał w przyjaźni z Bogiem i drugim człowiekiem. Jeśli to wszystko będzie się w Kościele i poprzez Kościół urzeczywistniać, musi owocować w przestrzeni kultury. Ta bowiem zawsze wyrasta z duchowych źródeł, jest więc również funkcją i owocem pogłębiania wiary. Silna wiara pierwszych chrześcijan objawiła się w sposób naturalny właśnie w kulturze, przewartościowując „wszystko we wszystkim".

Ale kultura, ten najbardziej własny wspólny dom człowieka, jeśli zawiera treści religijne, może również wzbudzać i kształtować wiarę. Dlatego Kościół, jako wspólnota, oczekuje od wszystkich, którzy go stanowią, świadomego świadectwa w obszarze kultury. Żyjemy obecnie w okresie napięcia między religijną a świecką wizją świata. Spór dotyczy wszystkich niemal płaszczyzn ludzkiej egzystencji. Co więcej, wydaje się, że to właśnie kultura świecka – przynajmniej w Europie – poszerza swój zasięg i swoje wpływy. Trzeba więc, by życie chrześcijan stało się dostrzegalnym znakiem ich wiary w różnych aspektach ludzkiej aktywności. Każdy chrześcijanin winien uświadomić sobie, co może uczynić w wymiarze kultury, jakie wnieść do niej chrześcijańskie wartości w najbardziej właściwym dla siebie kręgu oddziaływania społecznego, nie naruszając przy tym reguł obowiązujących w pracy, którą wykonuje. Myślę też, że rodzi się potrzeba nowego typu instytucji: Chrześcijańskiego Instytutu Kultury, który byłby ośrodkiem teoretycznej i praktycznej myśli dotyczącej relacji: chrześcijaństwo a kultura.

S. J. Ż.: Co Pan Profesor myśli o tak zwanej kulturze masowej – pomaga, czy raczej przeszkadza w specyficznej misji ewangelizacyjnej Kościoła?

S. S.: Kościół nigdy nie był przeciwnikiem kultury masowej – jest dla wszystkich: biednych i bogatych, wykształconych i prostaków, młodych i starych, zdrowych i chorych. To wspólnota zupełnie niezwykła, drugiej takiej nie ma. Specyficznie religijnym przejawem kultury masowej są od dawna w chrześcijaństwie pielgrzymki. Czasem jednak kultura masowa, która pozwala dotrzeć do wszystkich, może ulegać pewnym wypaczeniom. Dzieje się tak, gdy zwyczaje środowiskowe czy narodowe zaczynają spłycać lub zniekształcać główne przesłanie wiary ewangelicznej. Zauważyć to można w masowej religijności ludowej, chociażby w obrębie kultu maryjnego. Kościół nie może się ograniczać do elitarnej kultury religijnej, ale też nie może dopuszczać do dowolności i tandety w kulturze masowej.

Jeśli chodzi o świecką kulturę masową, to jest ona obecnie symptomem czasu i Kościół nie tyle powinien z nią walczyć, ile starać się ją uchrześcijanić. Zwłaszcza gdy chodzi o działania i ruchy, które przynoszą – prócz przejawów szkodliwych – wymierne korzyści dla wielu ludzi. Przykładem może tu być Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy. Zresztą, że tego typu masowe imprezy nie muszą mieć dziś charakteru świeckiego, świadczy inicjatywa o. Jana Góry – doroczne spotkania młodzieży nad Jeziorem Lednickim w dzień Zesłania Ducha Świętego, a w skali Kościoła powszechnego – masowe uczestnictwo w spotkaniach z Janem Pawłem II podczas jego pielgrzymek, będących współczesną kontynuacją podróży misyjnych św. Pawła, oraz modlitewne spotkania młodych chrześcijan ze wszystkich kontynentów świata.

S. J. Ż.: Na ile należy korzystać ze współczesnych środków masowego przekazu (np. radia, telewizji, programów komputerowych czy Internetu) w dziele ewangelizacji? Może raczej należy separować się od nich i sięgać jedynie po metody zalecane w Ewangelii (kontakt bezpośredni, na przykład chodzenie od domu do domu)?

S. S.: Kontakt chrześcijanina z Bogiem jest ostatecznie indywidualny i osobowy. Taki sam winien być kontakt z drugim człowiekiem. Dlatego też ogromnie ważne są dzisiaj wszelkie małe i większe wspólnoty chrześcijańskie, które słusznie nazwał kardynał Joseph Ratzinger nadzieją Kościoła. W nich bowiem relacja osobowa zarówno w odniesieniu do Boga, jak bliźniego nie jest osłabiana, lecz wzmacniana przez wspólne życie religijne. Mimo to nie wyobrażam sobie prowadzenia dzisiaj duszpasterstwa bez radia, telewizji czy Internetu. Ich lekceważenie obciążyłoby Kościół grzechem zaniedbania. W tym zakresie nasze duszpasterstwo jest, sądzę, opóźnione i trzeba to opóźnienie odrabiać. Trzeba przede wszystkim ludzi intensywnie kształcić, gdyż nie widać – jak dotąd – dużych sprawności medialnych wśród chrześcijan. Jeśli chodzi o rozgłośnie radiowe, to albo są mało profesjonalne, albo słabo zorganizowane. Radio Maryja, które w zakresie audycji religijnych spełnia swoją rolę, programy społeczno-polityczne emituje na niskim poziomie. Najlepiej by było, gdyby chrześcijanie wzmocnili swoją obecność w telewizji publicznej i w publicznym

radiu. Oczywiście istnienie rozgłośni, które są nastawione głównie na poruszanie kwestii religijnych, ma także ważny sens społeczny. Trzeba dziś zresztą u nas myśleć również o profesjonalnej chrześcijańskiej stacji telewizyjnej, która miałaby szeroką możliwość oddziaływania.

S. J. Ż.: Na ile sacrum może, a na ile powinno być obecne we współczesnej sztuce, szczególnie w literaturze?

S. S.: Sztuka, chociaż nigdy religii nie zastąpi, podąża w podobnym kierunku co religia. Dlatego obecność sacrum jest w niej naturalna. Sztuka, a więc i literatura, przełamuje ograniczenia w kontakcie człowieka z rzeczywistością. Każdy z nas może napotkać drzewo i je opisać: podać jego wysokość, grubość pnia, kolor i kształt liści, wreszcie określić je pojęciowo i nazwać. Dopiero jednak poezja zdolna jest ewokować jego istotę, właściwą mu „drzewość". Dzięki niej możemy tę „drzewość" niemal osobiście poznać. Podobnie w odniesieniu do ludzi – poezja odsłania wymiar osobowy człowieka, także wszelkie relacje osobowe, a więc również wartości. I poezja, i sztuka w ogóle, ma przy tym tendencję do przekraczania wszelkich granic. Dąży, choćby małymi krokami, do rzeczywistości absolutnej i w tym sensie bliska jest religii. Stąd, powtarzam, obecność sacrum w sztuce jest czymś naturalnym. Wszystko zależy oczywiście od tego, czy wiara twórców jest silna, i czy ich świadomość, że żyjemy w czasie, który woła niemal o wcielone świadectwo wiary, jest dostatecznie wyraźna. Można i trzeba sakralny wymiar sztuki opisywać i postulować, ale obecność sacrum w jej dziełach zależy całkowicie od twórców, od ich wewnętrznych konieczności i suwerennych osobowych decyzji.

S. J. Ż.: Czy w sztuce może być ukazywane zło?

S. S.: Jeśli w sztuce ma świtać światło Boże, to często – może najczęściej – ujawnia się ono właśnie poprzez tragiczne uwikłania człowieka – poprzez jego słabość, zło, grzech. Sztuka nie może unikać prawdy o człowieku, zło może w niej być szansą dla dobra. Trzeba więc być ostrożnym w wyrokowaniu o moralności dzieł artystycznych. Konieczne jest tu trudne, ale przecież możliwe, rozeznanie, czy zło jest w danym dziele ujawniane w sposób ekshibicjonistyczny, czy też nie. Jeśli mamy do czynienia z ekshibicjonizmem zła, czyli z szeroko rozumianą pornografią, nieograniczającą się jedynie do sfery seksu – to naturalny i konieczny jest sprzeciw. Nie wolno zła eksponować, nie wolno przyzwalać, aby stało się społecznym wzorem do naśladowania. Czasami jednak niektórzy reagują na zło w sztuce niewłaściwie, dostrzegając je tam, gdzie go w istocie nie ma. Są to zwykle ludzie słabo wtajemniczeni w reguły języka, którym przemawia sztuka. Łatwo można wówczas, broniąc sztuki i moralności, narazić je obie na śmieszność.

S. J. Ż.: Czy warto walczyć z kulturą postmodernistyczną (z postmodernizmem), czy też może lepiej ją chrystianizować?

S. S.: W mediach, a szczególnie w czasopismach katolickich o częstszej periodyzacji albo walczy się z postmodernizmem (nie wiedząc zwykle, na czym

on polega), albo się go „oswaja", zacierając różnice między nim a tradycją myśli chrześcijańskiej – jakby w obawie przed liberalną opinią. Brak jest natomiast poważnej dyskusji i z postmodernizmem, i z dekonstrukcjonizmem, zwłaszcza na polu filozofii. O ile w przeszłości chrześcijanie potrafili skutecznie dyskutować z marksistami, o tyle dziś uchylają się najczęściej od rzeczowej dyskusji z nowymi propozycjami w zakresie nauki i kultury. Ani więc walczyć, ani chrystianizować, raczej prowadzić dialog, poznawszy uprzednio niezbyt spójne, choć radykalne tezy postmodernizmu, które z reguły docierają zresztą do naszego kraju wówczas, gdy tracą atrakcyjność w krajach ich narodzin. Dialogowi temu powinno patronować poszukiwanie sensu w nauce, kulturze, życiu.

S. J. Ż.: Co, Pana zdaniem, ksiądz powinien wiedzieć o współczesnej kulturze? Co może on z niej zaczerpnąć dla siebie i pełnionej przez siebie służby? Co powinien czytać?

S. S.: W księdzu chciałbym widzieć przede wszystkim autentyczność jego wiary, tego dziś szukam w kapłanie – jego osobistego dążenia do świętości. Mniej ważne jest dla mnie, czy jest bardzo wykształcony, czy potrafi błyskotliwie prowadzić rozmowę, przywoływać w niej nazwiska ludzi współczesnej kultury, cytaty ze znanych dzieł. Razi mnie też nadmierna aktywność księży na polu społecznym, biznesowym, zwłaszcza politycznym. Jednocześnie należy od nich, naturalnie, oczekiwać pewnego poziomu kultury. Dopiero od niedawna jest regułą, że ksiądz posiada w Polsce wyższe wykształcenie. Do osiągnięcia tego stanu przez polskie duchowieństwo dążył kardynał K. Wojtyła, będąc swego czasu przewodniczącym Komisji Naukowej Episkopatu. Uważał on, że nie wystarczy jedynie formacja seminaryjna, że wszystkim kapłanom potrzebne są także studia uniwersyteckie zakończone magisterium. Sądzę, że każdy duchowny powinien dobrze orientować się we wszystkich ważnych zjawiskach współczesnej kultury. Najlepiej wprowadza w nie systematyczne czytanie czasopism kulturalnych, na przykład „Tygodnika Powszechnego" i „Ethosu". Krytyczna lektura takich pism pozwala poznać najważniejsze problemy współczesnego człowieka, zrozumieć je i ocenić z perspektywy chrześcijańskiej. Duszpasterz spotyka na swej drodze różnych ludzi, powinien być blisko nich, z nimi. Nie musi wszystkiego wiedzieć, nie musi imponować wiedzą, ale musi posiadać mądrość, która zdolna jest pomagać innym. Jeśli jest duszpasterzem określonego środowiska, to naturalnie rodzi się potrzeba, aby poznał problemy specyficzne dla ludzi tego środowiska. Proboszcz na wsi winien znać problemy ludzi wsi, duszpasterz środowisk twórczych musi po prostu rozumieć sztukę, gdyż w przeciwnym razie trudno mu się będzie z ludźmi sztuki porozumieć. A co ksiądz powinien czytać? Powinien czytać przede wszystkim Ewangelię, w jej świetle odczytywać własne życie i to wszystko, z czym się w życiu spotyka. Ona ma być jego książką główną, a treści z niej czerpane ma przekazywać innym jako Dobrą Nowinę, która uzdrawia, ocala i zbawia. Pismo Święte i książki wyrastające z niego to lektura absolutnie pierwszoplanowa! Najważniejsze bo-

wiem dla każdego chrześcijanina, a cóż dopiero dla księdza, jest Słowo Boże, którego reperkusję stanowi liturgia – to spoiwo wspólnot chrześcijańskich. Wzorem tej postawy może być ks. Aleksander Fedorowicz, który przyczynił się do powstania wspaniałej, żywej wspólnoty parafialnej w Izabelinie koło Warszawy.

„WSKRZESZANIE SŁÓW”
PRZYWILEJ POETÓW I APOSTOŁÓW

Alina MERDAS RSCJ

NORWID O EUCHARYSTII

Przestrzeń pomiędzy pszenicznymi łanami a Hostią wypełnia trud człowieczych ramion i trud Wielkiego Piątku, na ołtarz – górę Przemienienia, schodzi Emmanuel – Bóg jest z nami. Kto potrafi tą prawdą żyć, kto osiągnie „całość żywota dojrzałego", odchodzi z doczesności w wieczność „z tym królewskim wczasem i pogodą, / Z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu".

Pisząc o Eucharystii, Norwid pisze o Mszy świętej i Komunii świętej, o Najświętszym Sakramencie i o Hostii, o rozmnożeniu i o łamaniu chleba, o Bożym Ciele.

Słowo „Eucharystia" występuje w pismach Norwida prozą, nie pojawia się natomiast w poezji. W wieku dziewiętnastym nie było ono jeszcze synonimem Mszy świętej; Eucharystią poeta nazywa konsekrowaną Hostię. W listach wspomina o swoim uczestniczeniu we Mszy świętej bądź o jej zamawianiu, a prosząc o wysłuchanie Mszy świętej w intencji wiecznego spoczynku duszy Pauliny, wyjaśnia, że może droga siostra już tego nie potrzebuje, lecz on bardzo ceni ten rodzaj nabożeństwa, podczas którego dopełnia się Męka tak, jak za czasów Apostołów[1]. A zmartwychwstańcom wyznaje: „Widzenia dziwne natarły mię w Ameryce i uciekłem się do spowiedzi i komunii, ale z ciężkością wywalczając to na n i e p r z y j a c i e l u d u s z"[2]. Pamięta też, że czwartek poświęcony jest kultowi Najświętszego Sakramentu, a w dawnej Polsce „przy czytaniu Ewangelii w czas Mszy Świętej szabel dobywano z pochew"[3].

Norwid znał zapewne najpiękniejszą książkę religijną romantycznej Francji: *Considérations sur le dogme générateur de la pieté catholique* ks. Philipe'a Gerbeta[4], którą zaczął tłumaczyć Bogdan Jański, a dokończyli ks. Hieronim Kajsiewicz i ks. Piotr Semenenko, i która ukazała się w języku polskim jako *Rzecz o dogmacie Eucharystii, katolickiej pobożności rodzicu*[5]. W swojej wersji francuskiej praca ta stanowiła główne narzędzie apostolskie Jańskiego, a jej

---

[1] Por. C. N o r w i d, *Do Michała Kleczkowskiego* (Paryż, listopad 1860), w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J. W. Gomulicki, t. 8, *Listy 1839-1861*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 435. Wszystkie przytoczenia z pism Norwida za tym wydaniem.

[2] T e n ż e, *Do Piotra Semenenki* (Londyn, wrzesień 1854), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 229.

[3] T e n ż e, *„Żydy" i mechesy*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, Warszawa 1971, s. 649.

[4] Paris 1829.

[5] Berlin 1844.

polski tekst znajdował się w rzymskiej bibliotece zmartwychwstańców, z którymi w czasie pobytu w wiecznym mieście Norwid utrzymywał bliskie kontakty. Naczelna idea tej książki to wskazanie, że dogmat Eucharystii i jej kult stanowią serce chrześcijaństwa – prawdziwej religii miłości. Człowiek, stworzony na obraz najlepszego Boga, winien poszukiwać szczęścia w praktykowaniu cnoty; w walce ze złem zaś szukać pomocy u źródeł życia: w modlitwie i w Eucharystii. Komunia eucharystyczna to indywidualizacja Wcielenia. W niej Słowo łączy się nie tylko z człowieczeństwem i z ludzkością, lecz z każdym ludzkim istnieniem i uczy braterstwa, równości, ofiarności. Promieniowanie komunii eucharystycznej obejmuje wszystko, rozświetla sens dziejów i los jednostki.

Podobna postawa myślowa charakteryzuje Norwida. Ukształtowała się ona jednak nie tylko pod wpływem lektury duchowej, lecz również dzięki modlitwie i uczestniczeniu w „U t a j o n e g o – s a k r a m e n c i e”[6]. „Sakrament Utajonego” czyli sakrament Tego, który się ukrył, to metafora Norwida, jeden z licznych przykładów artystycznego wyrazu przeżywanej wiary. Jak cenił Eucharystię i jakie miejsce jej wyznaczał, mówi fakt, iż poświęcił jej jeden ze swych utworów. W roku 1878 Bronisławowi Zaleskiemu donosi: „Zostawiam Ci *Mszę* moją, rękopism PRZEDŚMIERTNIE przez ś.p. X. Aleks[andra] zwierzony. [...] Będzie to jedyny mój manuskrypt, za którego wydanie ja zapłacę – za żaden nigdy nie chciałem płacić”[7].

Rękopism ów istniał już w roku 1867, poeta proponuje przesłanie go Joannie Kuczyńskiej: „przesłałbym Pani mój niewielki rękopism: *O Mszy Świętej – ze stanowiska archeologii i sztuki.* Smutno mi wątpić, czy też np. znalazłoby się dosyć potrzebujących wiedzieć, czym jest Msza Święta i co? zawiera w sobie od półtora tysiąca lat??...”[8].

Dwa lata później poeta zawiadamia Kazimierza Władysława Wójcickiego o zawartości swoich portfeli, o pięciu rękopisach, a wśród nich „*O mszy świętej* – legenda, którą można drukować w Europie, Azji, Ameryce i Oceanii, i że której nie ma, wstyd jest oświeconym ludziom religijnym (m a z g a j e!!...)”[9].

Kilka miesięcy później w liście do Bronisława Zaleskiego zwierza się: „dwie mam w tym roku rzeczy do zrobienia: n a s t r o j e n i e h a r f y s ł o w a, bo nie ma Adama, Zygmunta, Juliusza... i o p o w i e d z e n i e M s z y Ś[wię]t e j – to dwie kolumny, na których ja społeczność Rz[eczy]p[ospo]litej stawiam”[10]. Za-

---

[6] C. N o r w i d, *Pierścień Wielkiej-Damy, czyli Ex-machina Durejko*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 5, *Dramaty*, Warszawa 1971, s. 214.

[7] T e n ż e, *Do Bronisława Zaleskiego* (Paryż, styczeń 1878), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 10, *Listy 1873-1883*, Warszawa 1971, s. 111.

[8] T e n ż e, *Do Joanny Kuczyńskiej* (Paryż, sierpień 1867), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, *Listy 1862-1872*, Warszawa 1971, s. 302.

[9] T e n ż e, *Do Kazimierza Władysława Wójcickiego* (Paryż, styczeń 1869), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 386.

[10] T e n ż e, *Do Bronisława Zaleskiego* (Paryż, maj 1869), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 408.

myśla „mieć głos (zapewne około jesieni) o M s z y Ś [w i ę] t e j – co od publiczności zależeć będzie, czy chce? czy nie? – "[11].

Chodziło zapewne o publiczną prelekcję poety, podobną do tej, podczas której trzysta osób słuchało przez dwie godziny *Rzeczy o wolności słowa*. Publiczność jednak nie zechciała, rękopis znalazł się u księdza Jełowickiego, który wyjeżdżając z Paryża do Rzymu, zwrócił go Norwidowi, i to jest ostatnia o nim wiadomość. Norwidowska legenda *O Mszy świętej* zaginęła, jej treść możemy tylko odgadywać, czytając jego utwory.

Norwid zaznaczył, że do Mszy świętej podszedł „ze stanowiska archeologii i sztuki", chodziło mu więc o pokazanie jej miejsca w historii, w dziejach kultury. W noweli *Cywilizacja* jednym z pasażerów statku jest archeolog, który „n i g d y n a m s z ę n i e c h o d z i!"[12]. „– Cóż więc [...] pojąć on może z umiejętności swojej?"[13] – pyta narrator. Wystarcza mu, że „jest partykularnym akademii korespondentem"[14]. Jego koledzy z poematu *Epimenides* natomiast opisali „Miary, napisy, garnki i otrzaski ćwieka / Starego [...] / Nic nie zaniedbano – nic – – – – – – / – – – – – – – – – – – – – – o p r ó c z c z ł o w i e k a!"[15].

W wierszu *Scherzo (II)* czytamy:

> Lat temu tysiąc-ośmset i pół wieku
> Schylona postać przy Bogu-Człowieku
> Alabastrowe rozbiła naczynie.
> Kto? kiedy?... o tym nie ma wątpliwości.
> Z czerepy onej maść po dziś dzień płynie,
> A archeolog milczy... O! Miłości...[16]

Norwid nawiązuje tu do sceny namaszczenia Jezusa – do sceny symbolu, opisanej przez każdego z czterech Ewangelistów (tylko Marek jednak pisze o rozbitym flakoniku – por. 14, 3, a Jan o tym, że „dom napełnił się wonią olejku"– 12, 3). Rozbite alabastrowe naczynie mówi bowiem o całkowitości daru, a namaszczenie stóp Jezusa zapowiada namaszczenie Jego ciała po zdjęciu z krzyża – tego ostatecznego dowodu, jak Bóg umiłował świat. Lecz archeolog milczy. Pisząc o Mszy świętej ze stanowiska archeologii i sztuki, Norwid pragnął swoim współczesnym powiedzieć, że poznanie i zrozumienie dziejów i człowieka winno się dokonywać właśnie poprzez pryzmat Mszy świętej – tego wymownego wyrazu i owocu miłości.

W noweli *Bransoletka*, określanej przez norwidologów jako nowela siedmiu sakramentów, kapłan podąża z wiatykiem do chorego: „I zobaczyłem po

---

[11] Tamże, s. 407.

[12] T e n ż e, *Cywilizacja. Legenda*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 53.

[13] Tamże.

[14] Tamże.

[15] T e n ż e, *Epimenides. Przypowieść*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, *Poematy*, Warszawa 1971, s. 67.

[16] T e n ż e, *Scherzo [II]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, Warszawa 1971, s. 140.

chwili purpurowy niegdyś baldachim w kształcie kardynalskiego parasola, resztką złocenia świecący – pod nim szedł w komży białej proboszcz i niósł Eucharystię do chorego – parę osób uklękło i ja uklękłem – szliśmy w stronę Bożą. A pod onym niegdyś purpurowym baldachimem najświętsza z dotykalnych i niedotykalnych na świecie rzeczy i istot, kruszyna obecności Bożej, szła w gwieździe srebrnej, płótnem obwiniętej czystym, jakoby tam był pochód króla wygnanego i ostatniego jakiego z panujących – albowiem purpury resztka i złoceń resztka, i poczet idących lichy był"[17].

Określenie „najświętsza z dotykalnych i niedotykalnych na świecie rzeczy i istot, kruszyna obecności Bożej, szła [...]" odsłania wewnętrzną postawę religijną Norwida, mówi o jego wierze i osobistym przeżywaniu Eucharystii jako obecności Boga osobowego, bliskiego, a jednocześnie całkowicie innego od świata rzeczy i istot. A ten „świat", prezentowany przez resztkę purpury i złoceń oraz przez lichy poczet idących, to ten sam, do którego należą archeolog czy partykularny korespondent akademii, jak i uczestnicy salonowego przyjęcia, które opisuje *Bransoletka*. Jezus jest tam ostatnim z panujących, obecnym jedynie przez „obraz stary"[18], wiszący na ścianie, „wyobrażający, jako Zbawiciel łamie chleb, między dwoma siedząc uczniami w gospodzie przydrożnej"[19].

Są bowiem dwa chleby: powszedni i ofiarny. Tym powszednim trzeba się dzielić i strzec każdej jego kruszyny, ten ofiarny uczy dzielenia się sobą. „Praktyczne i ekonomiczne rozumy mniemać zwykłe są dziś, iż dobry uczynek bez dołożenia siebie do datku swojego coś znaczy! – zaiste znaczy, ale l i c z b ę"[20].

Interpretując w liście do Józefa Bohdana Zaleskiego scenę ewangeliczną mówiącą o cudownym rozmnożeniu chleba, Norwid pisze, że Chrystus chciał, aby Go szukano nie dlatego, że zaspokoił głód, ale że dokonał cudu, że dał chleb, który „t r w a k u ż y w o t o w i w i e c z n e m u"[21]. I „że gdyby, od czasu do czasu, zamiast całej ekonomii politycznej, umiano sobie zdać sprawę, gdzie i jak, i o ile przez całą pracę ludu jakiego przeprowadzona jest linia tego pokarmu, co trwa ku żywotowi, i ten naprzód popierano i utrzymywano... byłoby ubóstwo, a nigdy nędzy"[22]. Myśl tę poeta rozwija w liście do Konstancji Górskiej: „Pani nie wie czy nigdy nie pamięta, że jeśli jednym brak chleba, to tylko dlatego, że najwyższym kręgom społecznym brak ideału. Kiedy Pani wzdycha, że takiej to a takiej osobie brak chleba powszedniego, to dzieje się tak dlatego, iż takiej czy innej osobie opływającej w bogactwa brak chleba idealnego. Chyba

---

[17] T e n ż e, *Bransoletka. Legenda dziewiętnastego wieku*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 37.

[18] T a m ż e, s. 33.

[19] T a m ż e.

[20] T e n ż e, *Do Marceliny Czartoryskiej* (Paryż, maj 1859), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 385.

[21] T e n ż e, *Do Józefa Bohdana Zaleskiego* (Londyn, 1854), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 228.

[22] Tamże, s. 228n.

teraz Pani rozumie słowa Chrystusa: «Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek...»"[23].

Poeta uważał, że ekonomiści zapomnieli prawie, iż kamieniem filozoficznym pieniędzy jest nie złoto, a Dekalog – przykazania „nie kradnij", „nie pożądaj", czyli „Ideał w myśli Przedwiecznego zapisany"[24]. Bóg znalazł drogę do człowieka. Wcielony Syn Boży, o którym już prorok Izajasz powiedział, iż zostanie nazwany imieniem Emmanuel, czyli Bóg-z-nami (por. Iz 7, 14), wszedł w dzieje ludzkości, pojednał ją z Ojcem, a wracając do nieba, pozostawił Eucharystię. Zwyciężył świat, ale ten świat musi zostać zwyciężony w sercu każdego. Źródła tego zwycięstwa, „Źródliska są tam!..."[25] – w Eucharystii, w braterskiej równości i miłości. Oblubienica z Pieśni nad pieśniami, obraz ludzkości odkupionej i powołanej do zjednoczenia z Bogiem w miłości, śpiewa:

> Miły mój – wina ścieki
> Rubinowe ścieki mię karmiły,
> Rubinowe, słoneczne,
> Przekroplone ze krwi Twojej – wieczne[26].

Odkupienie, dokonane raz i na wieki, dokonuje się w czasie dzięki „Mszy – wiecznej"[27], dzięki pracy, trudom i cierpieniom szeregu jednostek, które umiały wyzwać cały świat do walki, postawić się przeciw całości umysłu społecznego i – zwyciężyć. „Jużci cała Golgoty tajemnica – to tylko to..."[28].

W swoim długim wywodzie Norwid wskazuje na Sokratesa, Kolumba, Sobieskiego. W oczach poety każdy z nich, podobnie jak Chrystus, całkowicie poświęcił się jakiejś sprawie na rzecz ogółu i dał za to cenę najwyższą, zapłacił życiem, odrzuceniem, mianem zdrajcy, a wygrywał dopiero po wiekach[29]. Każdy z nich to był „cały – człowiek – od stóp do głów – cały!"[30].

„To nic! – to tak zawsze ludzkość i Ojczyzny, i społeczeństwa płacą – to Msza-wieczna"[31].

Jeśli zaś tej całkowitości zabrakło, człowiek pozostawał tylko parweniuszem Golgoty.

Norwid nie wprowadził do swej twórczości postaci Chrystusa ani też nie „uchrystusowiał" swoich bohaterów, ale ukazywał, że dając świadectwo praw-

---

[23] Tenże, *Do Konstancji Górskiej* (Paryż, 1866), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 242 (tłum. fragm. – A. M.).

[24] Tenże, *Do Franciszka Wężyka* (Paryż, 1857), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 305.

[25] Tenże, *Do Bronisława Z.*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, *Wiersze*, Warszawa 1971, s. 238.

[26] Tenże, *Psalmów – psalm jako Pieśni społecznej poszyt trzeci. 1850*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 406.

[27] Tenże, *Do Joanny Kuczyńskiej* (Paryż, 1862), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 60.

[28] Tamże, s. 59.

[29] Por. tamże, s. 59-61.

[30] Tamże, s. 60.

[31] Tamże.

dzie i płacąc za to najwyższą cenę, przedłużają oni posłannictwo Chrystusa. Odnosi się to do postaci, o których pamięta historia, znanych i wielkich, ale także do tych ukrytych – nadzwyczajnego przecież wiele jest u zwykłych. Oczy Assunty, tytułowej bohaterki poematu Norwida, oczy „ciemnogranatowe, / Jako dwa winne grona"[32], są „ofiarą pijane"[33] i mówią dobitnie, acz z cicha: „Weź, Panie, dwa te grona, do kielicha!"[34].

Postawa Assunty to postawa tych wszystkich, którzy zrozumieli sens ofiary złączonej z ofiarą Chrystusa i nie szczędzili trudów, by ludzkość odnalazła zgubę – utracone podobieństwo do Boga, i doszła do ojczyzny niebieskiej, gdzie:

> I słońca nie ma tam – ani księżyca –
> Tylko już świeci
> W obłokach cichych H o s t i a blado-lica:
> Świeci i leci[35].

Obraz ten żamyka liryk Norwida *Do panny Józefy z Korczewa*. Jest on poetyckim powtórzeniem wersetu z Apokalipsy św. Jana: „I Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła, a jego lampą – Baranek" (21, 23). Miasto, Jerozolimę Nową, spowijają blaski Baranka, który został zabity i nabył dla Boga krwią swoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (por. Ap 5, 9), a przed którym na ziemi pochylają się głowy, gdy kapłan wznosi Hostię i głosi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata".

Wiersz *Do Panny Józefy z Korczewa* przedstawia życie prawdziwie chrześcijańskie, oparte na Ewangelii. Obraz poetycki stworzony przez Norwida i słowa św. Jana, na których obraz ten został zbudowany, wskazują na cel i ostateczny kres tego życia – na Jezusa Chrystusa.

Drugi niezwykle piękny obraz Hostii w poezji Norwida spotykamy w *Fortepianie Szopena*:

> H o s t i ę – p r z e z b l a d e w i d z ę z b o ż e...
> E m a n u e l j u ż m i e s z k a
> N a T a b o r z e![36]

W utworze służy on wyrażeniu wielkości Chopina, podkreśla doskonałość jego muzyki, osiągniętą dzięki przemianie, przedziwnemu zespoleniu wartości poszczególnych i ogólnych. I mówi o skojarzeniach i wartościowaniu poety. Przestrzeń pomiędzy pszenicznymi łanami a Hostią wypełnia trud człowieczych ramion i trud Wielkiego Piątku, na ołtarz – górę Przemienienia, schodzi Emmanuel – Bóg jest z nami. Kto potrafi tą prawdą żyć, kto osiągnie „całość

---

[32] T e n ż e, *Assunta, czyli Spojrzenie. Poema*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 289.
[33] Tamże, s. 290.
[34] Tamże.
[35] T e n ż e, *Do panny Józefy z Korczewa*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 355.
[36] T e n ż e, *Fortepian Szopena*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 144.

żywota dojrzałego"[37], odchodzi z doczesności w wieczność „z tym królewskim wczasem i pogodą, / Z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu"[38].

Ale raz w roku, w uroczystość Bożego Ciała, kapłani wynoszą Hostię na place i ulice miast i wsi w uroczystej i malowniczej procesji:

> Gdzieżby tyle kwiatów! robionych róż!
> Lilij z liściami srebrnymi –
> Drogich kadzeń i ornatów, które,
> Jako blachy złota, tak łamią się;
> Gdzieżby było tyle, w B o ż e – C i a ł o,
> Strusich piór kłoniących się jak dusze
> P r z e d U t a j o n e g o – s a k r a m e n t e m...[39]

Przepych ten ma swe uzasadnienie:

> Alić COŚ należy DAĆ... i niebu –
> Choćby dymu wonnego obłoczek...
> Jeśli nic dać z siebie nie może człek,
> Wszystko j a k b y p o ż y c z o n e mając![40]

Nie mamy Norwidowskiej legendy *O Mszy świętej*, mamy za to w *Ostatniej z bajek* obraz sprawowania Eucharystii[41]. W utworze tym poeta porusza szereg zagadnień, ale nadrzędna jest sprawa pojednania, przymierza, powrotu człowieka do stanu pierwotnej niewinności i pierwotnej jedności, możliwego dzięki Eucharystii.

Pierwsza część utworu to opis świata i człowieka skoncentrowanego na sobie, niemającego pojęcia ani o miłości, ani o ofierze. Anioł przelatujący nad siołem zobaczył, że „oto dni temu nieco najpiękniejsze ze stworzeń, c z ł o w i e k przyszedł na świat! [...] A kto by powątpiewał, że najpiękniejszym ze stworzeń jest człek-niemowlę, ten niechaj je ogląda w domu Ojca naszego – w kościele... [...] I zaiste że pogłaskanym bywa niewidzialną Boga prawicą"[42].

Mimo takich początków, mimo łaski chrztu świętego, wprowadzającego we wspólnotę Kościoła, bo tak chyba można interpretować ten Norwidowski portret człowieka, wkrótce nauczył się on „w s z y s t k o p o d s t ę p e m u j ą ć, z a m o r d o w a ć, o b e d r z e ć i d l a s a m e g o s i e b i e z-u ż y t e c z n i ć. [...] zjadając wszystko i stół sobie obiadny ze świata całego uczyniwszy, n i g d y j e d n a k i j e s z c z e w s z y s t k i c h l u d z i - b r a c i n i e n a k a r m i ł!..."[43].

---

[37] Tamże, s. 149.
[38] Tamże.
[39] T e n ż e, *Pierścień Wielkiej-Damy...*, s. 214.
[40] Tamże.
[41] Zob. t e n ż e, *Ostatnia z bajek*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, s. 89-102.
[42] Tamże, s. 93n.
[43] Tamże, s. 94-96.

Zasmucony tym odkryciem, Anioł odleciał. „Przy księżyca i przy wielkich gwiazd blasku przeleciał on szerokie i spokojne jak niebo morze”[44] i dotarł do „podnóża Libanu w ojczyźnie tajemniczych rzeczy Bożych”[45]. A tam kaplica była z groty uczyniona. „Przed ołtarzem zajęty był rozpoczętym nabożeństwem pustelnik jeden, gdy drugi służył mu w obrzędzie. Zresztą – ława prosta i księga na niej zamknięta i nic więcej.

Anioł z-stąpił na próg stojącej otworem kaplicy, bo drzwi nie było wcale, i wkłoniwszy się w ciąg modlitwy, widać było, że dopiero odpoczywał. Radowały się wyraźnie oczy jego widokiem aby dwóch ludzi, na których żywocie, mieniu i obyczaju nie było żadnej skazy naznaczonej gwałtem lub krzywdą jakąkolwiek bliźniego, ludzkości i stworzenia!... To ku temu więc leciał tak skoro z tak daleka... To ku temu więc taką trzeba zadawać sobie podróż oddaloną i poszukiwanie przedsiębrać tak usilne!

Kapłan się obrócił od ołtarza i rzekł: «Orate, fratres...».

Nikogo prócz Anioła tam nie było, tylko dwa lwy przeszły powoli mimo progu i otarłszy się biodrami o kamienne odrzwia przy wnijściu, tymże samym powolnym krokiem oddaliły się w stronę cedrów czerniejących ponad parowami.

Tymczasem szło dalej nabożeństwo z bezwzględną starannością i ze spokojem, a gdy już ku końcowi tak odprawianej Mszy się miało, poniósł Anioł rękę ku księdze i, wedle chaldejskiego obyczaju, skrzydłem na traf otworzywszy karty, zatrzymały się pióra jego i położyły śród tych wierszy:

«I postawię z nimi przymierze dnia onego: ze zwierzem polnym i z ptastwem powietrznym, i z płazem ziemskim, a łuk i miecz, i wojnę wygładzę z ziemie i dam im spać bezpiecznie» (Ozée II 18)”[46].

Takimi słowami prorok Ozeasz zapowiadał czasy mesjańskie, kiedy wraz ze sprawiedliwością i świętością zapanują na świecie dobrobyt i pokój. Norwid posłużył się tym tekstem Ozeasza, by powiedzieć, że proroctwo się spełniło, że spełnia się ono podczas każdej Eucharystii, „w ojczyźnie tajemniczych rzeczy Bożych”. Dzięki powtarzanej na ołtarzu ofierze, uobecnianiu Tajemnicy Paschalnej, powtarza się, odnawia i pieczętuje przymierze pomiędzy Bogiem, człowiekiem a naturą – pozdrowienie posłane od ołtarza, również znaku Chrystusa i Jego miłości, dosięga Anioła, Pustelnika i lwy. Obok egoistycznego świata gwałtu, przemocy i krzywdy bliźniego istnieje tajemniczy świat Boga, świat otwarty i braterski. Droga do niego prowadzi przez Eucharystię, misterium ofiarnej miłości.

Analiza biblijnych motywów w poezji Norwida ukazuje, że poeta sięgał najczęściej po te z nich, które mówiły o przymierzu Boga z ludzkoś-

---

[44] Tamże, s. 99.
[45] Tamże.
[46] Tamże, s. 99n.

cią[47]. Eucharystia to już nie znak przymierza, lecz jego rzeczywistość, Przymierze samo. Tajemnica ta zajmuje centralne miejsce w religijnym, wyrażonym w całej twórczości poglądzie Norwida na świat – jest jego zwornikiem. Scala ten pogląd i nadaje mu charakterystyczne piętno. Tak jak scala i wyraża całe chrześcijaństwo.

Eucharystia ukazana na kartach utworów Norwida pomaga osiągnąć „całość żywota dojrzałego" – pełnię człowieczeństwa, polegającą na odzyskaniu utraconego podobieństwa do Boga, który stworzył przecież człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo – uczy braterstwa, równości, dzielenia się sobą i budowania sprawiedliwości społecznej, zapewnia pokój. Jest ona mocą walczących o prawdę i wiatykiem ludzkości, pielgrzymującej od zamkniętych wrót raju do Jerozolimy Niebieskiej.

---

[47] Zob. A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983.

Kazimierz BRAUN

NORWIDOWA CZĘŚĆ W „CAŁOŚCI" JANA PAWŁA II

Karol Wojtyła, a potem Jan Paweł II, zapewne w jakiś sposób długo dochodził do Norwida. Jego wiara, wyrażona w utworach literackich, listach i wypowiedziach publicznych była mądra i oświecona, co wyróżniało go spośród innych wielkich artystów, narodowych wieszczów czy nauczycieli. Dlatego jego dzieło przemawiało silnie do Karola Wojtyły, a papież Jan Paweł II wydźwignął niejako myśl Norwida i włączył ją do Magisterium Kościoła.

Jan Paweł II to człowiek wielu darów i charyzmatów, cech i wymiarów – to kapłan i pasterz, wyznawca i świadek, nauczyciel i przewodnik, filozof i poeta. Już obecnie nazywany „wielkim", jest osobowością niezmiernie bogatą. Jego nauczanie obejmuje ogrom wypowiedzi, przemówień, homilii, listów apostolskich i encyklik; pisał też książki autobiograficzne. Jego osobisty przykład i doświadczenie rozciąga się od teatru amatorskiego i życia studenckiego, poprzez pracę w kamieniołomie, pracę duszpasterską, a potem naukową, aż do trudu pielgrzyma, a wreszcie świadectwa Namiestnika Chrystusa, w tym przejmującego świadectwa cierpienia. Jego twórczość artystyczna znajdowała wyraz w aktorstwie, dramatopisarstwie i poezji. Próbują to bogactwo porządkować, przybliżyć, analizować biografowie, uczeni, teologowie, literaturoznawcy, powieściopisarze i dziennikarze. Ich praca trwa i będzie trwała wieki. Jan Paweł II to – posługując się pojęciem Cypriana Norwida – wielka, bogata, złożona, a wewnętrznie zharmonizowana „całość".

Jak wyjaśnia znakomita badaczka Norwida Jadwiga Puzynina, „całość" w rozumieniu Norwida „wyrasta z trójjedni Platona i z chrześcijańskiego wiązania prawdy z dobrem, abstraktu z konkretem, transcendencji z materią"[1]. Jak pisze ona dalej, „całość" zakłada składanie się z elementów istotnych dla bycia jakąś osobą, a w tym elementów szczególnie ważnych i dobrych, często o naturze duchowej, a także z elementów powiązanych między sobą relacjami, w jakimś sensie spójnych i harmonijnych[2].

„Całość" Jana Pawła II jest w tym właśnie sensie spójna i harmonijna. Wskazują na to jego postępowanie, decyzje, nauczanie i wypowiedzi. Podkreś-

---

[1] J. Puzynina, *„Całość" Norwida*, w: *„Całość" w twórczości Norwida*, red. J. Puzynina, E. Teleżyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 65. Tom ten jest zbiorem referatów wygłoszonych na konferencji „Norwidowska «całość» i «sumienność»" zorganizowanej w roku 1992 przez Pracownię Słownika Norwida przy Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

[2] Por. tamże, s. 65n.

lają to badacze jego życia dzieła. Jak każda „całość" – „całość" Jana Pawła II złożona jest z różnorakich elementów. Wyróżnianie ich jest uprawnione, pod warunkiem, że pamięta się o ich związku z ową wielką „całością". Jest ich wiele. Wyróżniano i badano, jako szczególnie ważne: doświadczenie czytelnicze młodego Karola Wojtyły, w którym poczesne miejsce zajmowali polscy romantycy i neoromantycy; doświadczenie modlitwy kontemplacyjnej wedle wzorca św. Jana od Krzyża; wpływy świętych Adama Chmielowskiego-Brata Alberta, Ludwika de Montfort i Jana Marii Vianneya; wpływy wielkich przewodników, zwłaszcza biskupa Adama Sapiehy, i przewodników cichych, przede wszystkim Jana Tyranowskiego; kształtowanie się pobożności maryjnej Karola Wojtyły; czerpanie z filozofii tomistycznej, a potem fenomenologicznej, głównie Maxa Schelera (o którym Karol Wojtyła napisał pracę habilitacyjną[3]); wieloletnie, nieustanne obcowanie z Pismem Świętym; doświadczenie posługi Piotrowej na Watykanie, które w dziedzinie sztuki zaowocowało medytacjami *Tryptyk rzymski*[4]. Ta lista jest bardzo długa i nie należy do moich kompetencji jej zestawienie ani, tym bardziej, wyczerpanie. Opierając się natomiast na moich wieloletnich pracach norwidowskich, pragnę spróbować wskazać na jeden tylko element „całości" Jana Pawła II: na udział w niej Cypriana Norwida.

Nawet ten jeden wątek jest zresztą bardzo obszerny i mógłby się stać (można oczekiwać, że się stanie) przedmiotem obszernej rozprawy. Na tym miejscu spróbuję niejako spisać zagadnienia, jakie mogłyby się w niej znaleźć, choć też pewnie nie uda mi się wskazać wszystkich.

„DŁUG" JANA PAWŁA II ZACIĄGNIĘTY U NORWIDA

Karol Wojtyła, a potem Jan Paweł II, zapewne w jakiś sposób długo dochodził do Norwida, który pociągał go najpierw instynktownie, odpowiadał jego wrażliwości i umysłowości. Z czasem przemyślany został dojrzale, a wtedy oceniony jako twórca głęboko wierzący, świadomie katolicki, wiernie przywiązany do Kościoła, a także do papiestwa. Jego wiara, wyrażona w utworach literackich, listach i wypowiedziach publicznych, była mądra i oświecona, co wyróżniało go spośród innych wielkich artystów, narodowych wieszczów czy nauczycieli. Dlatego jego dzieło przemawiało silnie do Karola Wojtyły, a papież Jan Paweł II wydźwignął niejako myśl Norwida i włączył ją do Magisterium Kościoła.

---

[3] Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991, s. 11-128.

[4] Zob. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003.

Wątek Norwida w dziele i życiu Karola Wojtyły-Jana Pawła II można śledzić w porządku biograficznym i w porządku problemowym; są one oczywiście powiązane. Biografia Karola Wojtyły zawiera konkretne epizody związków z twórczością Norwida: czytanie, uczenie się jej na pamięć w gimnazjum, rozważanie, odwoływanie się do tej twórczości w swojej własnej młodzieńczej poezji i w próbach dramatycznych. Na studiach, a potem w czasie wojny, Karol Wojtyła nadal rozczytywał się w Norwidzie, do czego specjalną okazją było przygotowywanie przez Teatr Rapsodyczny *Wieczoru Norwida* w roku 1942. Jako papież Jan Paweł II, stwierdził: „Podczas okupacji niemieckiej myśli Norwida podtrzymywały naszą nadzieję pokładaną w Bogu, w okresie niesprawiedliwości i pogardy, z jaką system komunistyczny traktował człowieka, pomagały nam trwać przy zadanej prawdzie i godnie żyć”[5]. W trakcie pontyfikatu także czerpie z Norwida, co w sposób wyraźny ujawnia się w jego encyklice *Laborem exercens* z roku 1981, w *Liście do artystów* z roku 1999, a także w przesłaniu do organizatorów i uczestników festiwalu naukowo-artystycznego „Norwid bezdomny” z roku 2001.

Zasadnicze problemy artystyczne, etyczne i teologiczne, które podejmował Jan Paweł II, czerpiąc z Norwida, to: rzeczywistość słowa, poezja intelektualna, ludzka praca, istota człowieczeństwa, relacja pomiędzy człowiekiem, narodem, społeczeństwem, ludzkością a Kościołem. Relacji: naród – ludzkość – Kościół Jan Paweł II doświadczał w sposób szczególny i przemadlał ją, odkąd z „dalekiego kraju” Opatrzność przeniosła go do Rzymu, aby tu podjął służbę całej ludzkości i Kościołowi powszechnemu.

W przypomnianym już tutaj słowie na sto osiemdziesiątą rocznicę urodzin Cypriana Norwida Jan Paweł II stwierdził, że z okazji tej rocznicy wrócił do lektur norwidowskich i do rozmów o Norwidzie. „Chciałem rzetelnie spłacić mój osobisty dług wdzięczności dla poety, z którego dziełem łączy mnie bliska, duchowa zażyłość, datująca się od lat gimnazjalnych”[6]. To pierwszy punkt w biograficznym wątku spotkań Karola Wojtyły z Cyprianem Norwidem. Wiadomo, że czytał go bardzo wcześnie. Przyjaciel z wadowickiej młodości, Jerzy Kluger, wspomina, że w pierwsze lektury Norwida wprowadził jego i Karola ojciec Karola (Karol Wojtyła senior) w czasie udzielania obu chłopcom domowych lekcji historii Polski, które uzupełniane były czytaniem poezji[7]. Wkrótce

---

[5] T e n ż e, *Z poezji Norwida emanuje światło* (Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, Watykan, 1 VII 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie w 180. rocznicę urodzin poety*, w: *Norwid bezdomny. W 180. rocznicę urodzin poety*, red. J. Kopciński, Instytut Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2002, s. 8.

[6] T e n ż e, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 8.

[7] Por. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 46n.

potem Karol junior wybrał *Promethidiona* do recytacji na konkursie recytatorskim w roku 1936, a więc w wieku szesnastu lat. Już wtedy zmagał się z wydobywaniem sensów z trudnych Norwidowych zdań i prowadzeniem myśli od jednego do drugiego słowa-klucza otwierającego myśl.

POEZJA INTELEKTUALNA

Choć lektury i przeżywanie twórczości Słowackiego, Mickiewicza i Wyspiańskiego znajdują odzwierciedlenie w poezji i dramatach Karola Wojtyły, to jednak właśnie Norwid, z jednej strony, odpowiadał chyba jemu samemu najbardziej, a z drugiej, odcisnął na nim najwyraźniejsze piętno. W swej twórczości literackiej Karol Wojtyła praktykował bowiem, tak jak Norwid, poezję intelektualną, w której dominują: swoista walka ze słowem, przewód myślowy, dyskurs i medytacja – dramat *Przed sklepem jubilera* nosi podtytuł: *Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*[8].

Podobnie jak Norwid, Wojtyła stale niejako wadzi się ze słowem, starając się wydobywać jego sensy ukryte lub zapomniane, przestrajać jego brzmienia, nadawać mu nowe znaczenia. Jak zaobserwował przenikliwie Jerzy Pietrkiewicz: „Dla czytelnika przywykłego do lirycznych wiązanek, gdzie sentyment jest konkluzją, sama już składnia, którą posługują się Norwid i Wojtyła, może powodować opory natury sentymentalnej. Okazuje się, że tak zwana chropowatość wiersza jest często niczym innym niż doborem słów, do których czytelnik nie jest przyzwyczajony. Dotyczy to nawet tytułów. [...] Spójrzmy na zestawienie: *Myśl jest przestrzenią dziwną*. Wyraz «przestrzeń» w [tym] tytule nie udziwnia procesu myślenia, ale ukazuje jego wymiar w istnieniu, niejako na krańcu samej wymierności. Myśl Jakuba, której «brakowało słów», spotyka nagle w tej przestrzeni dziwnej siłę nieznaną, bo «nigdy rzeczywistość nie rozstąpiła się przed nim tak nagle». Jakub staje się podróżnikiem w kosmosie myśli. Autor poematu rozumiał implikacje niezwykłej metafory Norwida, że «na wysokościach myślenia jest sfera skąd widok jest stromy». Właśnie ta stromość widoczna jest w poetyce obu twórców"[9]. Poezję ich obu cechuje też, jak pisze Pietrkiewicz: „Szacunek wobec powszedniości, wobec zdarzeń, które przemijają. Ich przemijanie bowiem ukrywa mistyczny sens, podobnie jak starte słowo rzucone w rozmowie, daje nagle odbłysk prawdy"[10].

---

[8] Zob. K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 183-227.

[9] J. Pietrkiewicz, *Obecność Norwida w poezji Karola Wojtyły*, „Motywacje" 2001, nr 1, s. 24.

[10] Tamże, s. 26.

Za drogowskazy wiodące do zrozumienia walki Karola Wojtyły ze słowem można uznać tytuły pierwszej i trzeciej części tego właśnie poematu o Jakubie i jego walce z aniołem, przywołanego przez Pietrkiewicza[11]: „Opór stawiany wyrazom przez myśli" oraz „Opór stawiany myślom przez wyrazy". Zna oczywiście Wojtyła świetnie Mickiewiczowskie „Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie, / A słowa myśl pochłoną i tak drżą nad myślą, / Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką. / Z drżenia ziemi czyż ludzie głąb nurtów docieką, / Gdzie pędzi, czy się domyślą?"[12] – ale w jego poezji pojawia się raczej echo rozważań Norwida: „Słowa człowiek nie wywiódł ze siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna w sumieniu człowieka, druga w harmonii praw stworzenia. A skoro tak wybrzmiewać poczęło słowo, napotkało jeszcze harmonię-form otaczających wyobraźnię mówiącego, czyli literę. Miało przeto od razu swój wnętrzny stan bytu i swoje zewnętrzne obudowanie literą"[13]. Mickiewicz wskazuje na dramatyczne napięcie między „myślą" a „słowem". Norwid mówi o napięciu pomiędzy „wewnętrznym stanem bytu" a „zewnętrzną literą". Wojtyła natomiast – w przywołanym tu poemacie – z jednej strony ustawia „prawdę" i „obraz", a z drugiej strony „słowo", „gest", „znak", które nie mogą „unieść" ani owej „głębokiej prawdy", ani „całego obrazu". Dalej mówi zaś o cierpieniu, z jakim trzeba przedzierać się „przez znaki / do tego, co ciąży w głębi"[14]. To, co „w głębi" Wojtyły, rymuje się z tym, co „wewnętrzne" Norwida.

TROPEM „PROMETHIDIONA"

Można przypuszczać, że Norwidowa olśniewająca formuła z *Promethidiona*: „Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało"[15], była przez Karola Wojtyłę wielokrotnie rozważana w swym pierwszym złożeniu – piękna „zachwycającego" do pracy, wtedy gdy pracował w materii piękna, a więc jako poeta, dramatopisarz, aktor i recytator. Złożenie drugie natomiast – pracy prowadzącej do zmartwychwstania, mogło go zastanawiać szczególnie od chwili, gdy sam podjął pracę fizyczną. Jak celnie wskazał Michał Masłowski, omawiając relacje pomiędzy rozumieniem pracy przez Nor-

---

[11] Zob. K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 40-43.

[12] A. Mickiewicz, *Dziady*, w: tenże, *Dzieła*, oprac. L. Płoszewski, t. 3, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 158.

[13] C. Norwid, *Rzecz o wolności słowa*, „Wstęp", w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J. Gomulicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971-1976, t. 3, *Poematy*, s. 559. Wszystkie cytaty z dzieł Norwida za tym wydaniem.

[14] Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, s. 41.

[15] C. Norwid, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 440.

wida i przez Wojtyłę: „Motyw wcielenia przez pracę boskiego wymiaru w ziemską rzeczywistość, komunii ze światem poprzez pracę, przebóstwiania człowieka przez jego trud, występuje [...] w pierwszych wierszach Wojtyły"[16].

I przemyślenia na temat pracy, i osobiste doświadczenie jej realności, trudu i ciężaru, odezwały się po latach w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*. W słowie otwierającym tę encyklikę Papież definiuje pracę ludzką: „Praca [...] oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności [...] praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób". Praca stanowi o godności osoby ludzkiej, pozwala „człowiekowi w pracy bardziej stawać się człowiekiem" (nr 9). Jak naucza Papież, pracując, człowiek uczestniczy w twórczym działaniu Boga. Praca włączona jest w tajemnicę Odkupienia, gdy pracujący utożsamiają swój trud i cierpienie z cierpieniem i śmiercią Chrystusa na krzyżu. W ten sposób każda osoba ludzka podejmująca pracę uczestniczy nie tylko w tworzeniu dóbr doczesnych, ale w budowaniu Królestwa Bożego.

Nawiązując do tradycji encyklik: *Rerum novarum* Leona XIII (1891), *Quadragesimo anno* Piusa XI (1931) oraz *Mater et Magistra* Jana XXIII (1961), encyklika *Laborem exercens* Jana Pawła II z roku 1981 stała się ważnym głosem Kościoła w sprawach społecznych, a zarazem przykładem chrześcijańskiego humanizmu Papieża. Czerpanie z inspiracji norwidowskich jest tu wyraziste. George Weigel, podsumowując swoją analizę tej encykliki, stwierdza, że „tchnie [ona] także głęboko duchem Cypriana Kamila Norwida, poety, który uczył zbawczej mocy «pracy przyjętej z miłością [jako] najwyższego przejawu ludzkiej wolności». Przeto *Laborem exercens* jest pierwszą społeczną encykliką, która wielką teologiczną inspirację zawdzięcza poecie"[17].

Do *Promethidiona* wrócił Jan Paweł II ponownie w swym *Liście do artystów* z roku 1999. Z Norwidowej formuły-struktury: piękno – praca – zmartwychwstanie wywiódł naukę: „Kto dostrzega w sobie tę Bożą iskrę, którą jest powołanie artystyczne – powołanie poety, pisarza, malarza, rzeźbiarza, architekta, muzyka, aktora... – odkrywa zarazem powinność: nie można zmarnować tego talentu, ale trzeba go rozwijać, ażeby nim służyć bliźniemu i całej ludzkości" (nr 3). Piękno, jak wyjaśniał, nadaje widzialny kształt dobru. Dobro i piękno nawzajem się warunkują: piękno jest dobre, a dobro jest piękne. Warto sobie to uświadomić w świecie, który w kinach, w telewizji i w Internecie,

---

[16] M. Masłowski, *Norwidowy „trud trudów" w dzisiejszej perspektywie*, w: *Norwid bezdomny*, s. 146. Dla prowadzonego tu wywodu szczególnie ważny jest podrozdział tegoż artykułu zatytułowany „Zmartwychwstanie przez pracę: Karol Wojtyła" (s. 143-150). Masłowski przywołuje w swoim artykule również dzieło włoskiego filozofa Rocco Buttiglionego *Myśl Karola Wojtyły* (tłum. J. Merecki SDS, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996). Ten wybitny znawca formacyjnego okresu Karola Wojtyły i jego twórczości zajął się między innymi relacją Wojtyła–Norwid (por. s. 48-54).

[17] Weigel, dz. cyt., s. 533.

a także na scenie teatralnej ukazuje tyle zła i brzydoty. Zło nie może być piękne. Niejednokrotnie ubierane jest jednak w szaty piękna. Ale jest to fałsz i pozór. Brzydota zaś, z samej istoty, nie może zawierać dobra.

Formułę z *Promethidiona*, łączącą w jedną strukturę piękno, pracę i zmartwychwstanie, Jan Paweł II wykorzystał następnie, aby uświadomić artystom ich podstawowe powinności: traktowanie twórczości jako służby Bogu i ludziom, obowiązek rozwijania talentu, jeżeli Bóg kogoś nim obdarzył, oraz obowiązek spożytkowywania talentu w sposób odpowiedzialny, a więc taki, który prowadzi ludzi do Boga. Dalej Papież mówi: „Odrębne powołanie każdego artysty określa pole jego służby, a zarazem wskazuje zadania, które go czekają, ciężką pracę, do której musi być przygotowany, i wreszcie odpowiedzialność, którą winien podjąć. Artysta świadomy tego wszystkiego wie także, że musi działać nie kierując się dążeniem do próżnej chwały ani żądzą taniej popularności, ani tym mniej nadzieją na osobiste korzyści. Istnieje zatem pewna etyka czy wręcz «duchowość» służby artystycznej, która ma swój udział w życiu i odrodzeniu każdego narodu. Na to właśnie zdaje się wskazywać Cyprian Norwid, kiedy pisze: «[...] Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało»" (nr 4). (Zauważmy, że przywołanie *Promethidiona* w posłaniu do artystów całego świata to jedna z owych wielu okazji, które Ojciec Święty wykorzystuje, aby przekazując prawdy wiary i ewangelizując świat, zwracać uwagę również na udział Polaków i Polski w głoszeniu prawdy, aby wydobywać wkład Polaków i Polski w kulturę i duchowość całej ludzkości).

Mówiąc o *Promethidionie* w roku 2001, Jan Paweł II przedstawił jego kolejną głęboką analizę. Stwierdził: „Wiara w Miłość objawiającą się w pięknie, które «zachwyca» do pracy, otwiera słowo Norwida na tajemnicę przymierza, jakie Bóg zawiera z człowiekiem, aby człowiek mógł żyć tak, jak żyje Bóg. Pieśń o pięknie Miłości i o pracy, *Promethidion*, wskazuje na sam akt stworzenia, w którym Bóg odsłania ludziom więź łączącą pracę z miłością (por. Rdz 1, 28); w pracowitej miłości człowiek się rodzi i zmartwychwstaje"[18].

Analizę swoją Jan Paweł II poprowadził jeszcze dalej, zamyślając się nad mottem do *Promethidiona*, umieszczonym przed dialogiem „Bogumił": „Siła autorytetu, jakim Norwid jest dla «wnuków», bierze się z krzyża. [...] «Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z krzyżem swoim [...]. Ta to jest nareszcie tajemnica ruchu sprawiedliwego». Scientia crucis pozwalała Norwidowi oceniać ludzi według tego, czy umieli cierpieć razem ze Zbawicielem, który «korzeniem wszelkiej prawdy jest i był, i będzie»"[19].

---

[18] Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 8.

[19] Tamże. Papież odwołuje się do zacytowanej wcześniej znanej apostrofy Norwida: „Syn – minie pismo, lecz ty spomnisz, wnuku" (C. Norwid, *Klaskaniem mając obrzękłe prawice*, w:

Wczesne, młodzieńcze lektury *Promethidiona*, nauka na pamięć jego fragmentów w połowie lat trzydziestych ubiegłego stulecia, refleksja nad nimi z lat osiemdziesiątych, a potem z końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku spinają niczym klamra norwidowskie przemyślenia Jana Pawła II.

CZŁOWIEK – NARÓD – SPOŁECZEŃSTWO – LUDZKOŚĆ – KOŚCIÓŁ

Szczególne miejsce zdaje się wśród tych przemyśleń zajmować także struktura: człowiek – naród – społeczeństwo – ludzkość – Kościół, również w jakiś sposób wywiedziona z Norwida. W przywoływanym tu posłaniu Jana Pawła II czytamy: „Norwid [...] przypomina, że bez heroizmu ludzkość «do samej siebie twarzą poniżona» przestaje być sobą. «Ludzkość, bez Boskości, sama siebie zdradza». Ogół społeczeństwa nie zdoła przeciwstawić się pustoszącej go nieheroicznej filozofii obecnych dni, jeśli nie będzie w nim ludzi żyjących Norwidowym pytaniem: «Aby być narodowym – być nadnarodowym! / I aby być człowieczym, właśnie, że ku temu / Być nad-ludzkim... dwoistym być a jednym – czemu?». Człowiek to kapłan, jeszcze «bezwiedny i niedojrzały», którego życiowym zadaniem jest od samego początku budowanie mostów (ponti-fex) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem. Marne są społeczeństwa, w których zanika ów kapłański charakter osoby ludzkiej. Ta myśl zawsze była mi bliska. Mogę powiedzieć, że w pewnym stopniu kształtuje ona społeczny wymiar mojego pontyfikatu"[20].

Wydaje się, że dokonania i nauczanie Jana Pawła II dowodzą wprowadzenia przezeń – od samego początku jego pontyfikatu – głębokiego ładu i właściwej hierarchii w strukturę człowiek – naród – społeczeństwo – ludzkość – Kościół. Jan Paweł II sam traktuje swoje człowieczeństwo jako wielki „talent", który „pomnaża się «przez bezinteresowny dar z samego siebie», czyli przez miłość Boga i bliźnich"[21]. Przeżywa ów „kapłański charakter" swego człowieczeństwa. Kocha swój naród jako kapłan. Widzi w narodzie polskim to, co w nim oryginalne, jak i to, co go z innymi narodami łączy; rzetelnie wyważa to, co warto wydobywać z jego przeszłości, i to, co należy mu „zadawać" jako zadanie do wykonania w przyszłości. Społeczeństwo postrzega przede wszyst-

---

tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, *Wiersze*, s. 17). Zob. N o r w i d, *Promethidion*, s. 431; t e n ż e, *Do Marii Trębickiej* (New-York, maj 1854), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, *Listy 1839-1861*, s. 213.

[20] J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 10. Zob. N o r w i d, *Rzecz o wolności słowa*, s. 564, 569; t e n ż e, *Sfinks* [II], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 33.

[21] J a n P a w e ł II, *Jak być narodem zmartwychwstałym* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Teatr Wielki, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 102.

kim jako wspólnotę wzajemnych obowiązków i służb, podejmowanych i spełnianych w duchu wolności i miłości. „Jesteśmy żadnym s p o ł e c z e ń s t w e m”[22] – wołał Norwid, bowiem zaniedbujemy sferę obowiązków; o obowiązkach nieraz przypomniał Polakom Jan Paweł II, co zresztą przyjmowane bywało z niechęcią. Ludzkość jest dla Norwida wspólnotą osób w planie społecznym i politycznym, a zarazem wspólnotą duchową dzieci Bożych, istot odkupionych. Kościół, ten „najstarszy obywatel”[23] – jak go nazywa Norwid, dla którego był on „najistotniejszym zjawiskiem życia społecznego”[24] – jest jednym z zasadniczych obszarów nauczania, działania, służby i troski Jana Pawła II. Z niewyczerpanego bogactwa jego refleksji o Kościele, wybierzmy tę jedną, jakże norwidowską: „Człowiek jest drogą codziennego życia Kościoła”[25].

W myśleniu i nauczaniu Jana Pawła II o sprawach człowieka – narodu – społeczeństwa – ludzkości – Kościoła natrafia się więc na myśli Norwida, które można by uznać za inspiracje. Problematyce tej najwięcej uwagi poświęcił wybitny uczony ks. Antoni Dunajski[26]. Mówiąc o „całości” Jana Pawła II i o Norwidowej „cząstce” tej całości, trzeba oczywiście rozumieć, że mamy tu do czynienia, niejako na pierwszym planie, z bogatą teologiczną i filozoficzną refleksją, z wielkim współczesnym programem ewangelizacyjnym Jana Pawła II oraz ze świadectwem Piotra naszych czasów, a na drugim dopiero planie jawi się sylwetka dziewiętnastowiecznego poety i otwierają się karty jego rękopisów sprzed stu kilkudziesięciu lat.

BRAMA KRZYŻA I CIERPIENIA

Istnieje jeszcze jeden aspekt owej Norwidowej „cząstki” w „całości” Jana Pawła II. Jest bowiem Papież – obok przeróżnych swych zainteresowań, po-

---

[22] C. N o r w i d, *Do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej* (Paryż, listopad 1862), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, *Listy 1862-1872*, s. 63. Myśl tę Norwid formułował wielokrotnie.

[23] T e n ż e, *Głos niedawno do wychodźtwa polskiego przybyłego artysty*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, *Proza*, s. 7.

[24] R. Z a j ą c z k o w s k i, *Kościół – naród – ludzkość. Społeczno-religijne wątki myśli Cypriana Norwida*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 140. Tom ten jest pokłosiem konferencji „Norwid a chrześcijaństwo”, zorganizowanej przez Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida KUL. Zob. T. K o r p y s z, *V Colloquia Norwidiana* (Sprawozdanie z sympozjum „Norwid a chrześcijaństwo”, Lublin, KUL, 13-15 X 1999), „Ethos” 13(2000) nr 1-2(49-50), s. 343-353.

[25] J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 18. W sformułowaniu tym Ojciec Święty odwołuje się do wcześniejszego stwierdzenia: „Jezus Chrystus jest [...] zasadniczą drogą Kościoła. On sam jest naszą drogą «do domu». Jest też drogą do każdego człowieka” (nr 13).

[26] Zob. ks. A. D u n a j s k i, *Najstarszy po Kościele obywatel. Zarys Norwidowej teologii narodu*, Bernardinum, Pelplin 1996; t e n ż e, *Naród, ojczyzna, społeczeństwo w myśli Cypriana Norwida*, Norbertinum, Lublin 2002.

dejmowanych prac i tworzonych dzieł – również norwidologiem. Jego przenikliwe uwagi interpretujące poezję i myśl Norwida wpisują się w akademicką norwidologię, wprowadzając do niej zarazem ton i perspektywę teologiczną[27] oraz fundament niezłomnej wiary i żarliwej modlitwy. Mówi Jan Paweł II o Norwidzie: „Modlitwa «kształciła» wzrok poety, tak że odgadywał on «sprawy Boże pod powłoką spraw ziemskich». Modląc się, pracował na Miłość w głębokiej wierze, że głos człowieka idący w niebo razem z głosem Chrystusa jest zawsze wysłuchany"[28].

Przypomniana już tutaj refleksja o krzyżu w twórczości Norwida prowadzi Jana Pawła II także do zadumy nad inną formułą myślową/wizją poetycką twórcy. W wierszu *Dziecię i krzyż*, krzyż „stał się nam: bramą"[29]. Tą bramą – jak mówi Jan Paweł II – mogą wchodzić ci, w których wnętrzach „codziennie rozgrywa się dramat Golgoty"[30]. Papież tłumaczy dalej: „Zaszczyt bycia człowiekiem nie do pojęcia «na ziemi», jest «zrozumialszy w niebie», dokąd droga wiedzie właśnie przez bramę krzyża. Przechodząc przez nią, człowiek dostrzega, że prawda jego bycia człowiekiem przerasta go nieskończenie. Z niej jest jego wolność"[31]. Notabene, gdy Jan Paweł II mówi o krzyżu u Norwida, nie mogą się nam nie przypomnieć kolejne nabożeństwa Drogi Krzyżowej odprawiane przez Jana Pawła II w rzymskim Koloseum i rozważania, które Papież wówczas prowadził.

Medytacja o krzyżu nieuchronnie łączy się z medytacją o cierpieniu. Mówi Jan Paweł II: „Słowa, jakimi nasz poeta mówił o wielkości bł. Piusa IX, stanowią jedno z najpiękniejszych świadectw, jakie człowiek może dać człowiekowi: «Jest to wielki XIX-o wieku człowiek. Umie cierpieć»"[32]. Toż samo mówimy dziś – a mówi to wielki chór głosów z całego świata – o Janie Pawle II: umie cierpieć.

NORWID WOBEC PAPIEŻA, PAPIEŻ WOBEC NORWIDA

Przedziwne są paralele między tymi dwoma papieżami. Polakiem „zrodzonym na obcej ziemi" nazwał Norwid papieża Piusa IX w odzie *Encyklika-Ob-*

---

[27] Zob. *Norwid a chrześcijaństwo*. Zob. też fundamentalną pracę ks. A. Dunajskiego: *Teologiczne czytanie Norwida* (Bernardinum, Pelplin 1996).

[28] Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 56. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 11; C. Norwid, [O modlitwie], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, s. 619; tenże, *Monolog*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, s. 79.

[29] C. Norwid, *Dziecię i krzyż*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 170.

[30] Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 9.

[31] Tenże, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 9; C. Norwid, *Dumanie*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. 18.

[32] Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło*, s. 55. Zob. też: *Jan Paweł II o Cyprianie Norwidzie...*, s. 9; C. Norwid, *Do Jana Skrzyneckiego* (Rzym, maj 1848), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 63.

lężonego[33]. Papież „Za Polską modły śle... i imię jej wymawia... / [...] / Na polską pomni krew i o nią jeszcze się zastawia"[34]. Norwid podziwiał Piusa IX, wyrażał wobec niego swój synowski szacunek, był szczęśliwy, gdy otrzymał jego błogosławieństwo i podziękowanie za przesłany dar, domagał się od rodaków wdzięczności za życzliwość Papieża dla Polski, a po jego śmierci „ż a ł o b y n a c a ł y m o b s z a r z e N a r o d u"[35]. Nieznany wtedy, a jeśli znany, to lekceważony, poeta polski przywiązał się w jakiś szczególny sposób do papieża Piusa IX, który – oczywiście – nie znał w ogóle jego twórczości. Zarówno wiersz skierowany do Papieża, jak i zabiegi o uczczenie Piusa IX przez Polaków natrafiły na niezrozumienie i opory. Powszechne w społeczeństwie postawy wyrażało raczej zawołanie „Polsko, twa zguba w Rzymie". Idąc swoim obyczajem wbrew prądowi, Norwid uznawał autorytet papieski, a w Rzymie widział niewzruszone centrum Kościoła i źródło nadziei dla Polski.

Parafrazując Norwida, można by dziś powiedzieć: „Któż jest ten Papież, kto?... co – zrodzony w Polskiej ziemi...". W jakiś przedziwny sposób historia „K o r e k t o r k a - w i e c z n a"[36] daje Norwidowi zadośćuczynienie. Oto inny papież – Jan Paweł II – powołuje się na Norwida często, wprowadzając jego dorobek w obieg myśli uniwersalnej.

Cóż za niezwykłe zbieżności, odbicia, kontynuacje. Zarówno Norwid, jak i Jan Paweł II to ludzie wyrośli w kraju, a potem od kraju oddaleni. Norwid – przez emigrację, najpierw wybraną, a potem wymuszoną. Jan Paweł II – przez przyjęcie służby, której warunkiem jest rezydowanie poza krajem. Obu ich charakteryzuje ogromna osobista miłość do kraju, widzenie go w perspektywie uniwersalnej i globalnej oraz stawianie przed narodem trudnych wymagań i zadań odnoszących się do postaw, moralności i wiary. Obaj oni rozumieją głęboki związek dziejów Polski z dziejami chrześcijaństwa. Norwid pisał o „j e d n o - p r o m i e n n o ś c i"[37] rozwoju narodu i Kościoła w Polsce. Jan Paweł II naucza, że „nie można [...] bez Chrystusa zrozumieć dziejów Polski"[38].

Kiedyś Norwid nawiązał kontakt duchowy z papieżem Piusem IX. Dziś papież Jan Paweł II uznaje się za duchowego spadkobiercę Norwida. W ten sposób Norwid włączany jest przez Jana Pawła II w Magisterium Kościoła, a zarazem sam Jan Paweł II staje się egzekutorem testamentu Norwida[39].

---

[33] C. N o r w i d, *Encyklika-Oblężonego*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 179.

[34] Tamże.

[35] T e n ż e, *Do Bronisława Zaleskiego* (Paryż, luty 1878), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 10, *Listy 1873-1883*, s. 114.

[36] T e n ż e, *Do Walentego Pomiana Z.*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 152.

[37] T e n ż e, *Do Aleksandra Jełowieckiego* (Paryż, luty? 1862), w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, s. 14.

[38] J a n P a w e ł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 600.

[39] Zob. K. B r a u n, *Narodowy testament Norwida*, w: *Norwid bezdomny*, s. 95-103.

Jacek DĄBAŁA

„NOŚNOŚĆ PIERWO-SŁOWA" RZECZ O JERZYM PIETRKIEWICZU – TŁUMACZU POEZJI PAPIEŻA

Wydaje się, że w całym Tryptyku rzymskim *tłumacz toczy swoistą walkę o oddanie dostojeństwa treści i zarazem wyjątkowej bezpośredniości wyrazu. Brak tutaj ozdobników i omówień. Stale odnosimy wrażenie, że tłumacz pragnie wyrazić myśl Papieża jak najczyściej. Przedsięwzięcie translatorskie Pietrkiewicza zwraca uwagę prostotą i bezpośredniością – tak jak bezpośredni i prosty w sensie językowym jest tekst Papieża. Jerzy Pietrkiewicz zaproponował przekład po prostu odpowiedzialny.*

Angielski przekład *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II jest okazją do przypomnienia sylwetki Jerzego Pietrkiewicza, pierwszego tłumacza tej poezji na język angielski[1]. Historyczne z dzisiejszego punktu widzenia spotkanie tłumacz-poeta odbyło się na stronach tomów wierszy opublikowanych zaraz po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża[2]. Wówczas to świat mógł zapoznać się po raz pierwszy z poezją wybitnego Polaka. W ten nietypowy sposób Pietrkiewicz przybliżył obcokrajowcom wiarę, mądrość i wrażliwość człowieka, który miał odpowiadać za Kościół przez blisko kilkadziesiąt lat. Tłumacz podjął się pracy, która z pewnością nie należała ani do zwyczajnych, ani prostych, ponieważ przekraczała wymiar świata literatury. Nie ulega wątpliwości, że Pietrkiewicz wykazał się artystyczną odwagą i wziął na siebie dużą odpowiedzialność. Kiedy cofamy się do translatorskich poglądów Pietrkiewicza z tamtych lat, możemy dostrzec przede wszystkim przykładanie wielkiej wagi do gruntownej (także historycznej) znajomości obu języków i świadomość, że tłumacz powinien posiadać szczególne uzdolnienia krytycznoliterackie. W refleksjach tych odnajdujemy także problem „nałożenia kontekstu na

---

[1] Zob. John Paul II, *Roman Triptych. Meditations*, translated by Jerzy Peterkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003. Tłumacz podpisuje się przekształconym nazwiskiem, ponieważ oryginalne: Pietrkiewicz, jest dla obcokrajowców zbyt trudne do wymówienia i zapamiętania. Poza Polską recenzowano tekst opublikowany z następującym opisem: *The Poetry of John Paul II – Roman Triptych. Meditations*, translated by Jerzy Peterkiewicz, United States Conference of Catholic Bishops 2003.

[2] Zob. K. Wojtyla, *Easter Vigil and other Poems*, trans. J. Peterkiewicz, Random House, London 1979; tenże, *Collected Poems*, trans. J. Peterkiewicz, Random House, New York 1982; *The Place Within. The Poetry of Pope John Paul II*, trans. J. Peterkiewicz, Random House, London 1994.

kontekst"[3] oraz konieczność zachowania pokory wobec świata, który – kreowany w przekładzie w nowy sposób – ma wydać się, trawestując określenie tłumacza, „swojski". Subtelna kwestia natchnienia została wtedy scharakteryzowana z metaforyczną swadą: „A natchnienie w przekładzie? To chyba kontemplacja oryginału, środkowego w nim punktu, z którego bije światło. Yoga poetyckiego ciała"[4].

O wybitnej znajomości języka, a także o talencie translatorskim Pietrkiewicza może świadczyć recenzja S. Spencera zamieszczona w „Sunday Telegraph" po ukazaniu się poezji Karola Wojtyły w języku angielskim: „Czytając te wiersze, czuje się, że ten papież i poeta tworzą całość. [...] Czytelnik znajduje się w samym środku stworzonego wszechświata"[5]. Podobnie entuzjastyczna była ocena pracy tłumacza tej poezji dokonana przez Stefanię Kossowską, doświadczoną redaktorkę, znawczynię literatury i problematyki emigracyjnej: „Był bezkonkurencyjnym tłumaczem. Ocenili to od razu czytelnicy *Easter Vigil.* Nawet polscy, bo dla wielu, nie przyzwyczajonych do abstrakcyjnego myślenia, zbliżył rozważania Papieża i ich posłanie za pomocą swojego przekładu z języka filozoficznego na poezję"[6].

Zanim jednak doszło do tłumaczenia poezji Papieża, Jerzy Pietrkiewicz przygotował dla czytelników zachodnich przekłady polskiej poezji i prozy *Polish Prose and Verse* [Polska proza i poezja][7] oraz *Five Centuries of Polish Poetry 1450-1950. An Anthology with Introduction and Notes* [Pięć wieków polskiej poezji 1450-1950. Antologia ze wstępem i notami][8] wspólnie z Burnsem Singerem. O tomie poświęconym polskiej prozie i poezji pisała Z. Kozarynowa: „Przekład poprawny, chwilami doskonały, zmagający się z obcością formy i wyrazu, ale świadczący o głębokim wżyciu się tłumacza w przedmiot"[9]. Translatorskie umiejętności Pietrkiewicza wzbogacały się stopniowo o nowe doświadczenia, zmierzając – co dziś możemy stwierdzić – do ambitnych przekładów wierszy głównie Karola Wojtyły i Cypriana Norwida. W odczycie wygłoszonym w Polskim Ośrodku Społeczno-Kulturalnym w Londynie 23 maja 1979 roku tłumacz, mając na uwadze sztukę przekładu, ale także zadania i cele tego rodzaju pracy, użył kilku charakterystycznych określeń: „poczucie wspólnoty kulturalnej", „uczestnictwo w innej duszy", „wspólnota pokoleniowa", „wspólnota dykcji poetyckiej", „próba odtworzenia różnych stylów", „danie

---

[3] Zob. J. Pietrkiewicz, *Przekładaniec uwag*, „Pamiętnik Literacki" (Londyn), t. 7 (1983), s. 58.

[4] Tamże, s. 60.

[5] Cyt. za: S. Kossowska, *Poezja papieża*, „Tygodnik Polski" (Londyn) 1982, nr 35, s. 7.

[6] Tamże.

[7] Athlone Press, London 1956.

[8] Dufour Editions, Philadelphia 1960.

[9] Z. Kozarynowa, *Udział Polaków w literaturach zachodnich*, w: *Literatura polska na obczyźnie 1940-1960*, t. 1, red. T. Terlecki, B. Świderski, Londyn 1964, s. 520.

rezonansu głosowi autora", „luzy w przekładzie" czy też „namysł niedopowiedzenia"[10]; jest też mowa o znaczeniu asocjacji i językowych analogii. Jako tłumacz, Pietrkiewicz wyżej ceni osobisty kontakt z utworem i przeżycie estetyczne niż naukowe podejście do jego interpretacji. Dotyczy to także szerszego zjawiska – stosunku do słowa w ogóle: „Obcość jest względna, a wyobraźnia ma przestrzeń większą niż zakres jakiejkolwiek metodologii. Twórcze przetwarzanie języka poza krajem dzieciństwa można by zamknąć w paradoksie mowy ludzkiej. Im bardziej złożony kontekst językowy, tym większa odporność, tym większe wyostrzenie wrażliwości pisarza na macierzystą mowę"[11]. Taka filozofia wartości towarzyszy Pietrkiewiczowi także w zainteresowaniach norwidologicznych; teksty niedocenionego za życia romantycznego twórcy są dla niego przykładem istnienia ponadczasowych, obiektywnych wartości[12]. Popularyzuje na świecie jedno z najtrudniejszych, ale zarazem historycznie najbardziej dojrzałych zjawisk poetyckich; dzięki niemu hermetyczna poezja Norwida (równie wymagająca intelektualnie, jak poezja Jana Pawła II) dociera czasami do bardzo egzotycznych kręgów kulturowych, na przykład do krajów arabskich, i zyskuje tam zainteresowanie[13].

Wydaje się, że w angielskim przekładzie *Tryptyku rzymskiego* J. Pietrkiewicz dąży do jak największej prostoty, do wyrażenia myśli poety słowami, które nie przekraczają autentycznej zawartości tekstu. Warto zauważyć, że przekład ten nie był recenzowany ani masowo, ani jednoznacznie – prawdopodobnie ze względu na skalę trudności dzieła. Z jednej strony bowiem sam utwór wymaga

---

[10] J. Pietrkiewicz, *Profil poetycki Karola Wojtyły* (Odczyt wygłoszony w Polskim Ośrodku Społeczno-Kulturalnym w Londynie 23 V 1979), w: *Antologia polskiej krytyki literackiej na emigracji 1945-1985*, red. J. Dąbała, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992. Na temat problemu wierności tekstowi, „nośności słów", relacji z oryginałem i nieprzetłumaczalności zob. też: Pietrkiewicz, *Przekładaniec uwag*.

[11] Tenże, *Poezja i przyjaźń*, przedmowa do: B. Andrzejewski, *Podróż do krajów legendarnych. Poematy i opowieści*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1985, s. 8.

[12] Trzeba jednak zauważyć, że niektóre przekłady Norwida dokonane przez Jerzego Pietrkiewicza wydały się części badaczy kontrowersyjne. A. Brajerska-Mazur, porównując tłumaczenia J. Pietrkiewicza i B. Singera, a także A. Czerniawskiego, J. A. Laskowskiego i R. Wilsona oraz E. Ordona, pisze: „Pietrkiewicz i Singer wprowadzili poza tym dużą liczbę amplifikacji, które nie zawsze rekompensują straty oryginalnych określeń, a czasami wręcz zmieniają znaczenie utworu i niszczą jedną z jego najważniejszych cech: lapidarność" (Por. *Trzy tłumaczenia „Fatum" na język angielski*, „Studia Norwidiana" 1996, nr 14, s. 76). A. Czerniawski zauważa, że „lapidarność oryginału została w przekładzie w pościgu za rymami zaprzepaszczona" (*Przekład poezji w teorii i praktyce*, posłowie do: C. K. Norwid, *Poezje/Poems*, tłum. A. Czerniawski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 124). E. Ordon pisze krytycznie o „uproszczonej metodzie przekładu" (*O tłumaczeniu „Vade-mecum" C. K. Norwida*, tłum. Z. Sroczyńska, w: *Przekład artystyczny. O sztuce tłumaczenia*, red. S. Pollak, Ossolineum, Wrocław 1975, s. 242).

[13] Zob. C. K. Norwid, *Poems – Letters – Drawings*, ed. and trans. Jerzy Peterkiewicz, Carcanet Press, London 2000. Obszerna recenzja tej książki ukazała się między innymi w jednym z arabskich pism 28 I 2001 roku. Zob. też: A. Brajerska-Mazur, *Norwid w tłumaczeniach Jerzego Pietrkiewicza*, „Pamiętnik Literacki" 45(2004) z. 1, s. 151-175.

wyjątkowo kompetentnego i wrażliwego czytelnika, z drugiej – w tłumaczeniu zachowuje wszystkie ważne i wymagające pytania oryginału. Co bardziej ostrożni krytycy podjęli refleksję wyważoną i formułującą rozmaite poziomy do dyskusji[14]. Na pierwszym planie znalazł się problem gatunku. Czy *Tryptyk rzymski* jest poezją, czy jednak nie? Czy medytacja jest poezją, czy raczej zasadniczo inną formą literacką? Co charakteryzuje medytację, a co poezję? Inne pytania wiązały się z konkretnością tekstu Papieża. Dla jednych – co nie zawsze jest oczywiste – medytacje mogą być konkretne i bezpośrednie, dla innych muszą być abstrakcyjne i niejasne.

Problemy natury poetyckiej, intelektualnej, religijnej oraz językowej wyłoniły się także przy okazji przekładu Pietrkiewicza. Niektórzy krytycy zauważyli, że tekst angielski jest raczej abstrakcyjny, ale zdarzają się w nim również fragmenty bardzo konkretne[15]. Abstrakcyjność ta – w komentarzach bardziej wnikliwych i pochlebnych dla Pietrkiewicza – była łączona z wyraźnym nastawieniem na wydobycie raczej myśli niż uczuć Papieża, przy okazji zauważano także specyfikę i wyjątkowość całego translatorskiego przedsięwzięcia: „Może tłumacz, który ma prawie niemożliwe zadanie, daje nam bardziej prozę niż poezję"[16]. Zdarzały się jednak recenzje, w których – można sądzić – abstrakcyjność rozumiana była jako niejasność i interpretowana na niekorzyść tłumacza; sam *Tryptyk rzymski* postrzegany był także jako dzieło nie w pełni jasne[17].

Przedsięwzięcie translatorskie Pietrkiewicza zwraca uwagę prostotą i bezpośredniością – tak jak bezpośredni i prosty w sensie językowym jest tekst Papieża. Czasami przekład jest inaczej dzielony graficznie, na przykład zamiast jednej „strofy" mamy dwie. Ciekawie rozwiązane są momenty najważniejsze dla *Tryptyku rzymskiego*; kiedy pojawia się kluczowe dla rozumienia całości utworu słowo, takie jak „próg", w przekładzie znajdujemy próbę oddania głębokiego sensu tego prostego, wydawałoby się, określenia. Gra i odcienie znaczeniowe rozciągają się pomiędzy zwrotami: „before a threshold" a „at the threshold" (s. 7 i 16n). Pietrkiewicz, zachowując bezpośrednie odniesienie do oryginału, proponuje także ucieczkę od anglojęzycznego upublicystycznienia tego tekstu. Momentami tłumaczenie przypomina w swej prostocie słowa kierowane do dziecka i czasami może nawet wydawać się z pozoru okaleczone i zbyt mało wyszukane. Brak tutaj ozdobników i omówień. Stale odnosimy wrażenie, że tłumacz pragnie wyrazić myśl Papieża jak najczyściej. Chciałoby się powiedzieć, że jego celem jest również wyrównywanie znaczeń między dwoma językami, a zarazem zachowanie medytacyjnego charakteru całości.

---

[14] Por. R. F. Morneau, *A Pope Reflects on Mysteries of Creation*, „National Catholic Reporter", t. 40 (2004) nr 14, s. 8a.

[15] Por. tamże.

[16] Tamże (tłum. fragm. – J. D.).

[17] Zob. J. Bottum, *The Threshold of Verse*, „First Things. A Monthly Journal of Religion and Public Life" 2004, nr 143, s. 44-47.

Kiedy na przykład w polskiej wersji znajdujemy: „a może także współczesnych!?" (s. 20), w wersji angielskiej Pietrkiewicz wydobywa coś, co może być inteligentną ucieczką przed nazbyt oczywistym przekładem – pojawia się zdanie wnoszące do lektury element niemalże dostojeństwa, pewnego „ufilozoficznienia": „and perhaps the people of our day as well!?" (s. 20n.). Podobnie dzieje się, kiedy pojawia się fragment: „kiedyś zamknął się w Watykanie" (s. 22) i tłumaczenie „he once cloistered himself in the Vatican" (s. 23). Zamiast użytego w oryginale „zamknął" Pietrkiewicz proponuje szlachetnie brzmiące określenie: „cloistered" (ang. cloister – klasztor, krużganek klasztorny), co można odczytywać (po polsku w zdecydowanie gorszym brzmieniu) jako „uklasztornienie". Wydaje się, że w całym *Tryptyku rzymskim* tłumacz toczy swoistą walkę o oddanie dostojeństwa treści i zarazem wyjątkowej bezpośredniości wyrazu. Tego zresztą dotyczy podstawowy problem czytelników przy ocenie zarówno tekstu, jak i tłumaczenia. Niektórzy po prostu nie potrafią przyjąć, że prostota, „dziecięcość" zdania, mogą znaczyć więcej niż się z pozoru wydaje.

Pietrkiewicz przekłada poezję Papieża, chciałoby się powiedzieć, w niemalże niezwykłych okolicznościach – roku w 1978 otrzymuje od wydawnictwa Hutchinson zaledwie miesiąc na przekład najlepszych wierszy, w 2003 podobnie: osobisty sekretarz Jana Pawła II, biskup Stanisław Dziwisz, prosi o przetłumaczenie *Tryptyku rzymskiego* najdalej w ciągu miesiąca. Sytuacja tłumacza staje się jeszcze bardziej wyjątkowa, kiedy dowiadujemy się, że w obu tych przypadkach wykonywał swoją pracę w czasie choroby. W jednym z najdojrzalszych anglojęzycznych artykułów na temat Pietrkiewcza jako tłumacza poezji Papieża znajdujemy fragment, który wyraźnie wskazuje, że w przypadku *Tryptyku rzymskiego* nie chodzi o zwykły przekład: „[Pietrkiewicz] zmaga się także z czymś, co można by nazwać etyką przekładu – z potrzebą pozostania wiernym oryginalnemu tekstowi. Wiele wierszy Karola Wojtyły zawiera szokujące wnioski i ostre obrazy. Istniała pokusa zmiękczania słów, żeby ulec przesłodzonemu wizerunkowi papiestwa"[18]. Jerzy Pietrkiewicz tej pokusie nie uległ, oparł się upiększaniu poematu i zaproponował przekład po prostu odpowiedzialny.

Warto podkreślić, że w życiorysie Jerzego Pietrkiewicza zawiera się tyle twórczych i naukowych dokonań, iż jest tylko kwestią niełatwego wyboru, które zechcemy omówić. Ambitny tłumacz, oryginalny poeta, uznany anglojęzyczny prozaik, eseista, emerytowany profesor Uniwersytetu Londyńskiego, dramaturg i poliglota, mimo niecodziennych osiągnięć nadal znany jest bardziej na Zachodzie niż w kraju. Trudno powiedzieć, co zadecydowało o tej sytuacji: czy zbyt trudna do ogarnięcia rozmaitość pasji i przedsięwzięć, czy trzymanie

[18] L. Coppen, *Translating the Inner Life of the Polish Pope*, „The Catholic Herald" 2003, nr 6093, s. 6 (tłum. fragm. – J. D.).

się na uboczu i szanowanie własnej prywatności, czy też bardzo późny powojenny „debiut" w Polsce[19].

Próby przybliżenia sylwetki Pietrkiewicza polskiemu odbiorcy rozkładają się w czasie, popularyzując ją głównie w specjalistycznych środowiskach. Najcenniejszą i z pewnością najpoważniejszą inicjatywą badawczą prezentującą dorobek tego autora była sesja naukowa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, po której ukazała się starannie wydana i wzbogacona fotografiami książka[20]. Znajdujemy w niej kilkanaście artykułów badaczy literatury, tłumaczy oraz uczniów Pietrkiewicza z różnych ośrodków w kraju i zagranicą. W aneksie umieszczony został bardzo interesujący zapis wieczoru autorskiego profesora Pietrkiewicza, który zorganizowano w toruńskim Collegium Maius 12 maja 2000 roku.

Wydaje się, że recepcja tekstów Jerzego Pietrkiewicza w Polsce przebiega w pewnym sensie nieproporcjonalnie do ich znaczenia. Twórca ten jest bowiem postrzegany jako poeta przedwojenny, wojenny i stale piszący, mimo że zaprzestał pisania poezji na początku lat pięćdziesiątych, z chwilą włączenia się w nurt prozy anglojęzycznej. Późniejsze krajowe wydania jego wierszy w pewnym sensie dodatkowo utrwaliły w świadomości czytelników to przekonanie. Prawdopodobnie z tego powodu, a także ze względu na charakterystyczną liryczną wrażliwość Pietrkiewicz odbierany jest najczęściej jako poeta i – szczególnie w ostatnich latach – jako tłumacz poezji. To właśnie połączenie zainteresowań towarzyszy pisarzowi najdłużej.

Mimo że zasadnicze znaczenie mają w jego przypadku angielska proza i studia o literaturze, osobowość Pietrkiewicza najmocniej i konsekwentnie rozwija się na granicy wyznaczanej przez ascetyczną prostotę jego własnych wierszy, a także wysublimowany intelektualizm wierszy (autorów polskich oraz zagranicznych) tłumaczonych i analizowanych w esejach.

Sam wielokrotnie podkreślał, że jego tożsamość związana jest z chłopskim pochodzeniem, z ziemią dobrzyńską, z Fabiankami, w których urodził się 29 września 1916 roku. Osierocony w wieku trzynastu lat, najpierw uczył się w gimnazjum we Włocławku, później studiował dziennikarstwo i historię w Warszawie, po czym udało mu się wyjechać przez Rumunię i Francję do Anglii. Przed wojną – a także z późniejszej perspektywy badawczej – łączono go głównie ze środowiskiem poetów-autentystów, z twórcami, którzy eksponowali w swoich tekstach między innymi związki z ziemią i zwyczajami wsi. Zdaniem J. Święcha: „Pietrkiewicz pozostał autentystą nie tylko w sensie powrotów (pamięciowych) na wieś, fascynacji folklorem rodzinnych okolic (Kujawy), ale

---

[19] Zob. J. Pietrkiewicz, *Kula magiczna. Wybór wierszy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980.

[20] Zob. *Jerzy Pietrkiewicz. Inna wersja emigracji (Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej 11-12 maja 2000 roku w Toruniu)*, red. B. Czarnecka, J. Kryszak, Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego, Toruń 2000.

także tendencją, nieco idealistyczną, by destrukcji świata (z czego cały czas składał sprawozdanie) przeciwstawić sferę wartości trwałych, a te znajdował w religii i wiejskim obyczaju"[21]. Nie jest to jednak pogląd przyjmowany bez zastrzeżeń przez wszystkich, niektórzy krytycy próbują widzieć w tym coś więcej: „jego przynależność do tej grupy była raczej powierzchowna. Łączyła go z autentystami bezpośredniość przeżycia i ścisłe trzymanie się realiów ukazywanego obrazu – ale różniła go chłodna refleksja, zaskakująca u tak młodego poety"[22]. Debiutował wówczas *Wierszami o dzieciństwie* (1935), wydając wkrótce jeszcze dwa tomiki i pisząc powieść – opublikowaną dopiero w Anglii – *Po chłopsku*[23]. Wtórna wobec całego dorobku pisarza[24], powieść ta oddaje jednak zasadnicze i nieprzemijające cechy jego wrażliwości, a także swoiste poczucie ciągłości, którą rozumiał następująco: „Liczy się ciągłość, ciągłość, ciągłość. Należy sprawdzać siebie od środka. Kim się jest w danym momencie. Człowiek bierze odpowiedzialność za życie w każdej chwili. Dziecko jest cały czas w nas, w środku. Nie zabijajmy tego dziecka – nie dokonujmy aborcji własnego sumienia. [...] Wewnętrzne koła w człowieku zamykają się cały czas"[25]. Ten pogląd przenika na wielu poziomach i w rozmaity sposób zarówno dokonania poetycko-translatorskie Pietrkiewicza, jak i jego osiągnięcia powieściopisarskie i badawcze.

Wiersze, które powstawały w czasie wojny i po wojnie, w świadomość czytelników w kraju nigdy nie wpisały się na stałe. Mimo wznowień i kolejnych wydań pozostają przede wszystkim dokumentem wewnętrznego dojrzewania poety i jego silnych więzów z ziemią narodzin. Widać w nich poszukiwania zarówno formalne, jak i semantyczne: są one swoistym wyrazem pasji, odwagi

---

[21] J. Święch, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 393. Zob. też.: A. H. Moskalowa, *Autentyzm w polskiej poezji międzywojennej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979; M. Jelitowicz, *Młodzieńcze sny o potędze (O międzywojennej poezji Jerzego Pietrkiewicza)*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", t. 22 (1982), z. 137 (Filologia polska), s. 65-76.

[22] S. Kossowska, *Jerzy Pietrkiewicz*, „Przegląd Powszechny" (Londyn) 1981, nr 12, s. 13. Zob. też: K. Adamczyk, *Niedopowiedziany kontekst – Jerzy Pietrkiewicz, współpracownik „Prosto z mostu" i „Polski Zbrojnej"*, w: *Jerzy Pietrkiewicz. Inna wersja emigracji...*, s. 199.

[23] Zob. J. Pietrkiewicz, *Po chłopsku*, t. 1-2, Drukarnia Mildnera, Londyn 1941. J. Święch natomiast napisał: „Powieść *Po chłopsku* jest utworem nie w pełni dopracowanym, wykazującym sporo braków kompozycyjnych, co trudno uznać za wynik świadomych założeń pisarskich. Realizm kłóci się z koncepcją językową powieści, z przerostem poetyckości, grandilokwencją stylu, bogatą metaforyką, odpowiadającą artystycznej postawie Pietrkiewicza jako poety awangardowego" (*Literatura polska w latach II wojny światowej*, s. 431).

[24] Sam pisarz mówi o tej książce: „Była młodzieńczo eksperymentalna, bo użyłem wielu postaci, tło społeczne było bardzo szerokie – jest to powieść, której dziś nie lubię" (*Sześć powieści angielskich polskiego pisarza*. Rozmowa Tymona Terleckiego z Jerzym Pietrkiewiczem, „Na Antenie" 1964, nr 7, s. VII).

[25] W. Smaszcz, *Pielgrzym skazany na pieśń* (posłowie), w: J. Pietrkiewicz, *Słowa bez poręczy*, Pax, Warszawa 1998, s. 155.

i tęsknoty autora, a także emocjonalnym filtrem dla złożonej osobowości poety, wyrażającej się między innymi przez wyszukane metafory i sugestywne konkrety. Ich obecność i charakter potwierdzają nieprzemijające zmaganie się poety z własnym wyobcowaniem, z „miejskością" otoczenia, w którym przez kilkadziesiąt lat przyszło mu pracować i tworzyć[26]. Mapę tych doświadczeń przypominają stosunkowo częste w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych polskie wydania wierszy Jerzego Pietrkiewicza: *Poezje wybrane*[27], *Modlitwy intelektu*[28], *Wiersze Dobrzyńskie*[29] i *Słowa bez poręczy*[30].

W Anglii, ze względu na stan zdrowia, Pietrkiewicz nie znalazł się w wojsku. Poświęcił się nauce i pisaniu. W latach 1941-1944 studiował w szkockim uniwersytecie St. Andrews, gdzie uzyskał stopień magistra. W roku 1947 doktoryzował się na Uniwersytecie Londyńskim komparatystyczną pracą na temat liryki. W czasie wojny opublikował szereg wierszy i opowiadań w osobnych wydaniach. Podsumowaniem tego okresu była londyńska publikacja *Pogrzeb Europy. Liryki. Poematy. Esej o poezji*[31]. Skoncentrowany na wierszach i prozie, wypowiadał się także programowo, nie stroniąc czasami od przewrotności. Jedno z takich pozornie prostych „oksymoronowych" zdań Jerzego Pietrkiewicza z roku 1945 brzmi: „Poezji zawsze groziła śmierć i może dlatego właśnie jest nieśmiertelna". W tym krótkim sformułowaniu, które zrazu wydaje się prowokujące, a nawet banalne, odnaleźć można głębszą świadomość ograniczeń zarówno twórcy, jak krytyka czy też badacza. W tym duchu właśnie – we własnych i obcych wierszach – poeta wyraźnie afirmuje metaforę, o której pisze, iż jest ona istotą poetyckiego widzenia świata[32]. Jednak to nie wszystko. Z perspektywy lat, kiedy dorobek i różnorodność zainteresowań stały się fak-

---

[26] Zob. W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998. Krytyk bardzo trafnie zauważa, że obecność Pietrkiewicza w obrębie gatunku, jakim jest sielanka, zwraca uwagę swoją wyjątkowością i jest na emigracji „najśmielszym eksperymentem wśród odczytywanych utworów" (s. 263). Spostrzega także konteksty głębsze: „W *Sielance stołecznej* Pietrkiewicza skompromitowany zostaje nie tyle dawny wzór gatunkowy, co współczesny, miejski styl życia. Można by się zastanawiać przy okazji nad cywilizacyjną groteską. Co więcej: poeta ujawnia zło współczesnej historii" (s. 265).

[27] Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986.

[28] Pax, Warszawa 1988.

[29] Civitas Christiana, Warszawa 1994.

[30] Pax, Warszawa 1998.

[31] Zob. J. Pietrkiewicz, *Pogrzeb Europy. Liryki. Poematy. Esej o poezji*, F. Mildner, Londyn 1946. Problem dojrzewania poety J. Bielatowicz wyraził następująco: „Poezja Pietrkiewicza zaczęła dojrzewać wraz ze wzrostem jego wiedzy i doświadczenia, z jego studiami i przeżyciami, i kiedy nadeszła chwila, aby zbierać ją garściami jak dojrzałe owoce, wtedy właśnie poeta polski przerodził się w angielskiego prozaika" (*Literatura na emigracji*, Mildner and Sons, Londyn 1970, s. 214n.).

[32] W przedmowie J. Pietrkiewicza do książki B. Andrzejewskiego znajdujemy następujące słowa: „Metafora jest katalizatorem zarówno myślenia poetyckiego jak i języka, który to myślenie utrwala. Dzięki niej niespodzianka czai się wewnątrz zdarzeń" (*Poezja i przyjaźń*, s. 8).

tem, w jednej z rozmów Pietrkiewicz wyraził myśl, która w znacznej mierze podsuwa klucz, wyjaśnia, a przynajmniej wskazuje kierunek, w jakim można dążyć, interpretując jego twórcze, emocjonalno-intelektualne doświadczenia: „Człowiek jest zawsze dalej, niż mu się zdaje. Patrzy wstecz, za siebie, choć już jest znacznie dalej, jakby nasza psyche szła szybciej niż my [...]. Jeżeli poezja coś wyraża, to właśnie ową głęboko ukrytą psyche – czarna strona medalu... jasna strona medalu... a psyche jest już daleko w przodzie"[33].

W roku 1947 rozpoczął się długi akademicki wątek życiorysu Jerzego Pietrkiewicza. Przez pierwsze trzy lata, do roku 1950, był lektorem języka polskiego w londyńskim School of Slavonic and East European Studies. Lata 1950-1979 to już profesura na Uniwersytecie Londyńskim i zajęcia z literatury polskiej. Od roku 1972 profesor Pietrkiewicz kierował całym tamtejszym wydziałem języków słowiańskich.

Jeszcze inny Pietrkiewicz ukazuje nam się w tłumaczeniach na język angielski i polski. Do Polaków adresowana była ambitna, wydana już w 1958 roku w Londynie, *Antologia liryki angielskiej 1300-1950*, w której znalazły się przekłady wierszy ponad stu dwudziestu poetów angielskich[34]. W „Przedmowie" tłumacz między innymi formułuje swoje podstawowe kryteria oceny poezji, zwracając uwagę na bezpośredniość wrażenia, po której – jak twierdzi – rozpoznaje się lirykę. Zauważa też, iż przede wszystkim przez wiersze „najłatwiej trafić w głąb nowej, nieznanej literatury"[35]. Koncepcja tej książki podporządkowana została chronologii, która według Pietrkiewicza pomaga czytelnikowi towarzyszyć rozwojowi literatury, zauważać zmiany i charakterystyczne cechy stylów i epok. Antologia ta stanowi jeden z ważnych śladów w polskiej sztuce translatorskiej.

Jako badacz i krytyk literatury, Jerzy Pietrkiewicz zajmował się głównie średniowieczem, barokiem i romantyzmem. Obok Wiktora Weintrauba i Mieczysława Giergielewicza był przez wiele powojennych lat jednym z najbardziej znanych na Zachodzie naukowców-humanistów pochodzenia polskiego. Popularyzował polską literaturę w sposób zaangażowany i nierzadko zaskakujący, rewaluując to, co uznawał za ważne[36]. W rodzimej literaturze poszukiwał wartości uniwersalnych, takich, które można wpisać do kultury światowej. Wycho-

---

[33] *Pętle winy. Z Jerzym Pietrkiewiczem rozmawia Marek Pytasz* w: *Londyn-Toronto-Vancouver. Rozmowy z pisarzami emigracyjnymi*, oprac. A. Niewiadomski, Stowarzyszenie Literackie „Kresy", Lublin 1993, s. 63.

[34] Zob. J. Pietrkiewicz, *Antologia liryki angielskiej 1300-1950*, PAX, Warszawa 1987.

[35] Tamże, s. 9.

[36] Zob. J. Pietrkiewicz, *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*, tłum. A. Olszewska-Marcinkiewicz, I. Sieradzki, PIW, Warszawa 1986. Warto zaznaczyć, że Pietrkiewicz opracowywał również hasła encyklopedyczne, między innymi do „The Penguin Companion to Literature", t. 2 (red. D. Daiches, A. Thorlby i in., Allen Lane, London 1969). Znajduje się tam obszerne hasło jego autorstwa na temat polskiej literatury średniowiecznej, jak również siedemdziesiąt siedem haseł osobowych.

wał w tym czasie wielu znakomitych uczniów. Nie sposób wyczerpująco napisać o wszystkich naukowych tropach profesora Pietrkiewicza, o podejmowanych przez niego inicjatywach i wykładach. Warto może jednak wspomnieć, że w kręgu jego zainteresowań znajdowali się między innymi M. Rej, J. Kochanowski, M. Sęp-Szarzyński, W. Potocki, B. Zimorowic, I. Krasicki, A. Mickiewicz, J. Słowacki, B. Leśmian, L. Staff, a także bardziej współcześni twórcy, jak na przykład J. Tuwim, J. Czechowicz i W. Gombrowicz. W Polsce czytelnicy mogli zapoznać się z ważną częścią anglojęzycznego dorobku naukowego Pietrkiewicza po opublikowaniu tłumaczeń jego prac[37].

Interesującym uzupełnieniem i kontekstem rozwijającym możliwości interpretacyjne dorobku naukowego Pietrkiewicza jest zbiór artykułów krytyczno-teoretycznych na temat poezji *Druga strona milczenia. Poeta u krańców mowy*[38]. W książce tej autor zawarł szereg wyjątkowo inspirujących przemyśleń, zaproponował formułę tłumaczącą jego wielorakie zainteresowania, które trudno jest jednoznacznie uporządkować. Oryginalność tego przedsięwzięcia została szybko odnotowana przez krytykę: „Obecnie ogłosił Pietrkiewicz książkę, która stoi na przekroju wszystkich jego zainteresowań, książkę bardzo osobistą, a zarazem obiektywnie ważną, bo zapełniającą pewną lukę w krytycznych badaniach dotyczących poezji"[39]. Wśród zagadnień poruszanych w tej pracy są: charakterystyczne cechy twórczych juweniliów, doświadczenie języka, milczenie oraz proroctwo, a także istotne tropy pojawiające się u polskich i obcych poetów (np. Norwida, Mickiewicza, Twardowskiego, Rilkego, Blake'a, Lermontowa, Puszkina i Leopardiego). Wydaje się, że publikacja ta ważna jest nie tylko dla badaczy literatury, ale także dla samych twórców.

Oryginalną twórczość anglojęzyczną poprzedziło doświadczenie dramatyczne Pietrkiewicza. W roku 1949 wystawiono w Londynie jego sztukę na temat międzywojennej polskiej prowincji, zatytułowaną *Sami swoi* (pierwszy

---

[37] Interesujące są również oryginalne teksty J. Pietrkiewicza, drukowane między innymi w „The Slavonic and East European Review": *Collins and Kniaźnin. A Parallel and its Background*, 1950, nr 71, s. 439-450; *The Polish Novel of 1902*, 1951, nr 74, s. 63-86; *The Medieaval Dream-Formula in Kochanowski's „Treny"*, 1953, nr 77, s. 388-404; *The Idyll. A Constant Companion of Polish Poets*, 1953, nr 82, s. 131-155; *A Polish 17th Century Diarist*, 1954, nr 79, s. 438-448; *Leśmian and Czechowicz. Two Uncommitted Poets*, 1959, nr 89, s. 336-347; *Justified Failure in the Novels of Boleslaw Prus*, 1960, nr 92, s. 95-107; *Krajewski's Warsaw on the Moon*, 1962, nr 95, s. 308-323; *Polish Literature in its European Context*, 1962, nr 96, s. 101-109; *Cyprian Norwid's „Vade-mecum": an Experiment in Didactic Verse*, 1966, nr 102, s. 66-75.

Warto także zaznaczyć, że swoje artykuły Pietrkiewicz publikował jeszcze w takich obcojęzycznych pismach, jak: „Botteghe Oscure", „The Critic", „Envoy", „Poetry Quarterly", „Time and Tide", „Encounter", „The Twentieth Century" i „Times Literary Supplement".

[38] Zob. J. Peterkiewicz, *Druga strona milczenia. Poeta u krańców mowy*, tłum. J. Jakowicz, „Agawa", Warszawa 2002; wyd. ang. tenże, *The Other Side of Silence. The Poet at the Limits of Language*, Oxford University Press, Oxford 1970.

[39] B. Taborski, *Poeta u krańców języka*, „Oficyna Poetów" (Londyn) 1970, nr 2, s. 18.

tytuł: *Zaczęło się podczas żniw*), a w roku 1974 w niewielkim nakładzie londyńskich „Wiadomości" opublikowane zostały trzy jednoaktówki z roku 1950 *Scena ma trzy ściany*[40].

Inny, być może nawet najbardziej niezwykły obszar twórczej aktywności Profesora wyznacza angielska proza. Pierwsza powieść Jerzego Pietrkiewicza, zatytułowana *The Knotted Cord* [Sznur z węzłami], ukazała się w roku 1953. Została dobrze przyjęta przez angielską krytykę i w tym samym czasie wydano ją także w Stanach Zjednoczonych. Potem Pietrkiewicz, który dla czytelników anglojęzycznych przekształcił swoje nazwisko na Peterkiewicz, opublikował jeszcze siedem powieści: *Loot and Loyalty* [Grabież i lojalność] (1955), *Future to Let* [Przyszłość do wynajęcia] (1958), *Isolation*[41] (1959), *The Quick and the Dead*[42] (1961), *That Angel Burning at my Left Side*[43] (1963), *Inner Circle*[44] (1966) i *Green Flows the Bile* [Żółć płynie na zielono] (1969). Trzeba podkreślić, że większość pierwszych wydań tych książek miała kolejne wznowienia i przedruki amerykańskie, a niektóre także tłumaczenia niemieckie.

Krytycy zauważali oryginalność pisarza na tle prozy angielskiej, zakorzenienie w polskiej mentalności, sprawność i dojrzałość języka, własny, charakterystyczny styl[45]. Wydaje się, że odrębność powieściopisarska Pietrkiewicza polega przede wszystkim na umiejętności tworzenia klimatu dziwności[46], wewnętrznej alienacji i zaskakujących reakcji bohaterów, na swoistej teatralności narracji, na gwałtownym przechodzeniu od ekspresywnej prostoty, konkretu, do somnambulicznego „artystowskiego" psychologizmu. Pisarz tworzy stylem oszczędnym, czasami ironicznym, tragikomicznym i absurdalnym, a jego zain-

---

[40] Zob. J. W a c h o w s k i, *„Spoglądając spoza siebie" – o zapomnianym tryptyku dramatycznym Jerzego Pietrkiewicza*, w: *Ad vocem. Suplement do konferencji „Twórczość dramatyczna i teatralna polskiej emigracji 1939-1989"*, red. D. Ratajczak, J. Ratajczak, [b. w.], Poznań 1992.

[41] Wyd. pol. *Odosobnienie: powieść w pięciu aktach*, tłum. B. Bałutowa, Klub Interesującej Książki, Warszawa 1990.

[42] Wyd. pol. *Gdy opadają łuski ciała*, tłum. A. H. Moskalowa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986.

[43] Wyd. pol. *Anioł ognisty, mój anioł lewy*, tłum. M. Glińska, Norbertinum, Lublin 1993.

[44] Wyd. pol. *Wewnętrzne koło*, tłum. A. H. Moskalowa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988.

[45] Już w roku 1959 Mieczysław Grydzewski podsumowywał umiejętności i bardzo wysoko oceniał pozycję J. Pietrkiewicza: „Jeśli chodzi o jego angielszczyznę [...] wolno mi [...] powołać się na prawie jednogłośną opinię krytyków angielskich, podziwiających z jednej strony bogactwo, z drugiej – potoczność języka Pietrkiewicza. [...] zważywszy ciężkie warunki wojenne, w jakich dojrzewał talent Pietrkiewicza, trudno nie zaliczyć go do fenomenów" (*Od Herberta do Herberta. Nagroda „Wiadomości" 1958-1990*, red. S. Kossowska, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1993, s. 24).

[46] T. Terlecki w rozmowie *Sześć powieści angielskich polskiego pisarza* przytacza cytat z recenzji w „Timesie", gdzie angielski krytyk zauważa, iż Pietrkiewicz zdobył sobie „niesporne miejsce wśród czołowych powieściopisarzy brytyjskich szeregiem dziwnych, wymykających się klasyfikacjom książek".

teresowania koncentrują się wokół przetwarzania wątków autobiograficznych, na przykład chłopskich realiów w przedwojennej Polsce w *The Knotted Cord*, londyńskiego środowiska emigracyjnego w *Future to Let* czy dramatyczno-fantastycznych epizodów związanych z wojenną ucieczką bohatera do Anglii w powieści *Anioł ognisty, mój anioł lewy*[47].

Angielska proza Jerzego Pietrkiewicza w pełni zasługuje na całościowe i translatorsko dojrzałe przybliżenie jej polskiemu odbiorcy. Tylko wtedy można będzie mówić o prawdziwej, historycznej wartości wszystkich tytułów oraz o ich znaczeniu w polskiej kulturze. Zrozumienie twórczości tego autora wymaga spojrzenia zarówno szerokiego, uwzględniającego rozmaite aspekty jego wewnętrznego dojrzewania i wyobraźni, jak i spojrzenia wnikliwego, analizującego każdy tekst z osobna. Pietrkiewicz, wyraźnie różniący się od Conrada, wniósł do angielskiej prozy styl i oryginalność, które także przed polskimi badaczami odsłaniają nowe możliwości patrzenia na literaturę. Umiejętność posługiwania się ironią, groteską, skrótem fabularnym i zaskakującą wyobraźnią stawiają ten dorobek na wyjątkowej pozycji.

Ostatnim i całkowicie zaskakującym wątkiem w naukowej biografii Jerzego Pietrkiewicza jest studium z dziedziny historii religii zatytułowane *The Third Adam* [Trzeci Adam][48]. Pozycja ta traktuje o mało znanej sekcie mariawitów, która powstała w Polsce na początku dwudziestego wieku. Ksiądz J. Kowalski i siostra M. Kozłowska stworzyli wówczas – potępioną przez kościół katolicki – formację, w której zakonnice i księża mogli zakładać rodziny. W swojej pracy, napisanej z dużą erudycją, kulturą i zrozumieniem, Pietrkiewicz stara się odtworzyć historię mariawitów, proponując także bogaty materiał zdjęciowy i faktograficzny. Tłumaczenia tej książki autor – niestety – nie chce publikować w Polsce, podobnie jak swojej anglojęzycznej autobiografii *In the Scales of Fate* [Na szalach losu][49].

*

Zaprezentowana tutaj sylwetka Jerzego Pietrkiewicza ukazuje zaledwie zarys możliwości badawczych zarówno dla filologów: polonistów i anglistów,

---

[47] Sam pisarz najbardziej lubi obraz humorystycznej wizji czyśćca w *Gdy opadają łuski ciała*, za najbardziej udaną artystycznie uważa powieść *Anioł ognisty, mój anioł lewy* i przyznaje, że największym powodzeniem cieszyło się *Odosobnienie*. Zob. *Sześć powieści angielskich...*

[48] Oxford University Press, London 1975.

[49] M. Boyars Publishers Inc., London 1993. W nagraniu zrealizowanym 16 maja 2001 roku dla TVP S.A. Jerzy Pietrkiewicz powiedział: „To [autobiografię – J. D.] napisałem dlatego, że chciałem pokazać inną kulturę. Po angielsku, przez angielski do innych języków... [...] Żeby wreszcie był obraz Polski tej, która jest przy ziemi, z której powstała. I dlatego lepiej po śmierci [...]. Tak jak o mariawitach... Ja nie chcę, żeby rzecz o mariawitach była po polsku...".

jak i dla socjologów, historyków religii, filozofów czy komparatystów. Wydaje się, że niezależnie od rodzaju prac Pietrkiewicza, można dostrzec w nich pewną wspólną cechę, swoisty mechanizm budujący poszczególne wybory, zainteresowania oraz konkretne osiągnięcia, tworzące mapę wartości, wokół których powstawał fenomen tego wciąż mało znanego u nas, oryginalnego pisarza, tłumacza i badacza literatury. Ową niekonwencjonalność zainteresowań, intelektualną niezależność, indywidualizm, a czasami kontrowersyjność, tłumaczy w pewnym sensie – nadając być może kierunek ewentualnym studiom nad dorobkiem profesora Pietrkiewicza – jego własna wypowiedź: „Co to jest syndrom sieroty? Nie wolno się żalić, bo to [...] osłabia w oczach ludzi. Nie wolno mieć wątpliwości co do siebie... Dlatego, że człowiek jest tylko sobą samym. I poczucie, że samotność jest siłą. Ja według tego żyłem"[50].

[50] Tamże.

PROFESOR TOMASZ STRZEMBOSZ (1930-2004)
PAMIĘĆ I ETHOS

PUBLIKACJE TOMASZA STRZEMBOSZA ZAMIESZCZONE W „ETHOSIE" W LATACH 1990-2002

Wokół września [wypowiedzi w dyskusji panelowej] (oprac. W. Chudy), 3(1990) nr 1-2(9-10), s. 19, 31-34, 36-37, 46-49, 51-53, 56-57.

Dyskusja redakcyjna o strukturach zła (oprac. K. Klauza), 5(1992) nr 1(17), s. 181-182.

O Rzecz Pospolitą sprawiedliwą i ideową, 5(1992) nr 2-3(18-19), s. 44-49.

Rachunek sumienia współczesnego Polaka [Myśląc Ojczyzna...], 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 361-368.

Harcerstwo polskie w latach 1944-1989, 13(2000) nr 3(51), s. 87-99.

Dwa oblicza cenzury, 15(2002) nr 1-2(57-58), s. 197-199.

Mirosława CHUDA

WIERNY PRAWDZIE I LUDZIOM

Kiedy w roku 1989 powstawał nasz kwartalnik, do wąskiego grona Kolegium Redakcyjnego zaproszony został profesor Tomasz Strzembosz, w owym czasie docent na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wśród osób tworzących czasopismo o tej nazwie nie mogło przecież go zabraknąć – człowieka, który zarówno w pracy naukowej, społecznej, jak i w codziennym życiu reprezentował tak klarowny i mocny ethos. Nie tylko badał i przekazywał młodym ludziom najszlachetniejsze tradycje współczesnej historii Polski, ale pozostawał wierny tym samym wartościom, które przyświecały żołnierzom Armii Krajowej, uczestnikom wojennej konspiracji warszawskiej czy partyzantki antysowieckiej.

Służył prawdzie. Gromadził materiały, których w okresie ostrej cenzury politycznej nie mógł opublikować, z wielką troską o to, by nieznane karty historii nie zamknęły się wraz ze śmiercią jej świadków. Badał i ujawniał dowody zbrodni okupantów hitlerowskich i sowieckich, szczególnie jednak troszczył się o to, aby nie utonęły w niepamięci przykłady heroizmu, honoru i odwagi Polaków. (Temu też celowi ma służyć powołany w ostatnim okresie życia Profesora Komitet Upamiętniający Polaków Ratujących Żydów). Jego wierność prawdzie w dziedzinie historii wyrażała się przede wszystkim w konsekwentnym przestrzeganiu – i wymaganiu – zasad poprawności metodologicznej tej nauki, w szczególności potwierdzenia stawianych tez w rzetelnych źródłach.

Przyjeżdżał na zebrania Kolegium, podsuwał pomysły, jako historyk służył radą. Jego kontakty z redakcją zacieśniły się zwłaszcza podczas opracowywania numeru kwartalnika wydanego z okazji pięćdziesiątej rocznicy września 1939 roku. Profesor proponował tematy, autorów, czytał przygotowywane do druku artykuły. Kiedy Papież przeczytał „Ethos Września" (ów numer kwartalnika dedykowany był Ojcu Świętemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin), powiedział ks. prof. T. Styczniowi, że tom ten powinien stać się obowiązkową lekturą szkolną, jako podręcznik historii. Niemała w tym zasługa profesora Strzembosza.

Będąc w Lublinie, często zaglądał do pokoju redakcyjnego, dzielił się wiadomościami o działaniach demokratycznego podziemia i o nadużyciach reżimu komunistycznego, komentował bieżące wydarzenia, dowcipny i pełen energii. Ponieważ ówczesna władza w Polsce negowała i niszczyła większość wartości, które określały życie Profesora, jego poglądy musiały mieć barwę zdecydowanie antykomunistyczną – był aktywnym uczestnikiem działań NSZZ „Solidarność", członkiem podziemnej Rady Edukacji Narodowej, zaangażowanym także w niezależny ruch wydawniczy.

Mamy w pamięci jego szczupłą, młodzieńczą niemal sylwetkę z torbą przewieszoną przez ramię niczym harcerski chlebak. Bo też harcerstwo – podobnie jak dydaktyka uniwersytecka – było dla niego sprawą bardzo ważną. Łatwo nawiązywał kontakt z młodzieżą i miał bardzo wiele do przekazania młodym pokoleniom. Kiedy ktoś z młodszych pracowników redakcji zwrócił się do niego słowami „panie profesorze...", sprostował: „panie Tomaszu, jeśli łaska. Profesorem może być każdy. Ja jestem harcerzem".

W latach dziewięćdziesiątych rzadziej nas odwiedzał (od roku 1993 pracował również w Instytucie Studiów Politycznych PAN). Ten naukowiec ze znaczącym dorobkiem tłumaczył swoją absencję: „pora już przestać być obiecującym młodzieńcem i rzeczywiście coś zrobić"; porządkował wówczas materiały do książki *Okupacja sowiecka (1939-1941) w świetle tajnych dokumentów*. Niekiedy uczestniczył w konwersatoriach Instytutu Jana Pawła II. Po jednym z takich spotkań, gdy studenci wyszli i pozostał stos filiżanek po kawie, Profesor przyszedł do kuchenki i zaproponował, że pozmywa naczynia. Na nasze protesty powiedział: „Nie wierzą panie, że potrafię? Zawsze w domu zmywam po kolacji, żeby żona mogła odpocząć". Często wspominał o pani Strzemboszowej. Kiedy gratulowaliśmy mu kolejnej publikacji, nieomieszkał zaznaczyć: „To także zasługa żony. Przejęła wszystkie obowiązki domowe, żebym mógł spokojnie pracować nad książką". Wizerunek człowieka, jaki rysuje się na tle tych drobnych zdarzeń, nie wymaga komentarza.

Pragnęliśmy w niniejszym numerze naszego kwartalnika zamieścić artykuł Profesora. Z powodu nasilających się problemów ze wzrokiem nie mógł spełnić naszej prośby o napisanie tekstu. W kontekście rozważań o Polsce Jana Pawła II trzeba jednak przywołać inne słowa profesora Strzembosza, opublikowane w „Ethosie" w cyklu „Myśląc Ojczyzna..." w roku 1996. Profesor wzywał wówczas współczesnych Polaków do rozliczenia „zbrodni teraźniejszości", do wyznania win z okresu PRL-u i sprzeniewierzeń czasu postpeerelowskiego, do rachunku sumienia. Ubolewał, że „nie widać [...] tych, którzy powiedzieliby: zgrzeszyliśmy przeciwko Bogu, Ojczyźnie i bliźnim; byliśmy zachłanni, egotyczni, stronniczy, pyszni; myśleliśmy przede wszystkim o sobie, o interesie partykularnym swojej grupy, o sukcesie a nie o dobru wspólnym. Przebacz nam Boże naszą winę i obmyj nas z grzechu naszego. Gotowi jes-

teśmy pokutować, gotowi jesteśmy się nawrócić, a jeśli trzeba – odejść z poczuciem winy"[1].

Profesor Tomasz Strzembosz zmarł 16 października bieżącego roku. Każdy, kto go znał, powie, że odszedł przedwcześnie. Ale pozostał wierny najważniejszym wartościom i mógł odejść z podniesionym czołem.

[1] T. Strzembosz, *Rachunek sumienia współczesnego Polaka*, w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 247.

Ewa JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

PRZYCIĄGAŁ AUTENTYCZNOŚCIĄ SWEGO CZŁOWIECZEŃSTWA...

Nie potrafię ocenić dorobku naukowego profesora Tomasza Strzembosza, gdyż brak mi dostatecznych kompetencji. Moją specjalnością jest kultura religijna okresu rozbiorów i międzywojnia. Tomka poznałam, gdy zaproszony przez prof. Jerzego Kłoczowskiego rozpoczął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, najpierw – od 1976 roku – przyjeżdżając z Warszawy na zajęcia zlecone. Habilitację uzyskał na naszym uniwersytecie w roku 1982. W czasie jego wykładów (podobnie jak wcześniej w przypadku wykładów Władysława Bartoszewskiego) sale były oblegane. Studenci w latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych byli zgłodniali obiektywnej wiedzy o czasach wojenno-okupacyjnych. Ale nie tylko to przyciągało do osoby Tomasza Strzembosza. Oprócz rzetelnej wiedzy, przekazywanej w bezkompromisowy sposób, wzbogaconej o wiele nieznanych dotychczas ustaleń – przyciągała sama jego osobowość. Czuło się, że jest to człowiek wolny, niezwiązany z żadnymi układami politycznymi, człowiek, który o nic dla siebie się nie ubiega i nie kłania się nikomu. Dotyczyło to zarówno tak zwanego minionego okresu, jak i lat przeobrażeń.

Gdy uzyskanie habilitacji pozwoliło mu na samodzielne prowadzenie seminarium, zaczęły się pojawiać prace pisane pod jego kierunkiem. Dotyczyły one nie tylko ruchu oporu podczas wojny w strefie okupacji niemieckiej, ale przede wszystkim zupełnie niedotkniętego, a raczej gruntownie przekłamanego tematu – inwazji radzieckiej na Polskę i jej dramatycznych długotrwałych skutków. Tomasz musiał płacić za próby podjęcia tak niedogodnego tematu, jak organizowanie się walki zbrojnej na tych terenach, a płacił za to brakiem awansów i trudną sytuacją w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk.

Powoli zyskiwał uczniów. Nasza bliższa znajomość datuje się od momentu, gdy pierwsi seminarzyści złożyli prace magisterskie. I tutaj również musiał płacić, chociaż wydawało się, że na naszej uczelni sprawy powinny się przedstawiać inaczej. Potrzebni byli recenzenci prac, a na KUL-u, wśród kolegów specjalistów z dziedziny historii najnowszej, Tomasz nie zyskał życzliwości –

obawiano się wręcz, że stanie się ich konkurentem. To właśnie mnie zatem przypadło w udziale recenzowanie prac pisanych u Strzembosza. Mimo że odbyłam z nim wiele rozmów merytorycznych, nie zdarzyło mi się usłyszeć od niego narzekań na temat jego nietypowej sytuacji na naszej sekcji. Nie zniżał się do podejmowania jakichkolwiek zabiegów mających na celu poprawienie swojej pozycji – nie utyskiwał, tylko robił swoje.

Niezwiązany żadnymi układami uniwersyteckimi – pozostał wolny. Od początku dostrzegli to jego słuchacze. Był wolny zarówno jako człowiek, jak też jako naukowiec. Jak już wspomniałam, płacił za to wysoką cenę, ale dzięki temu miał też możność przedstawiania prawdy historycznej bez kamuflażu czy niedomówień. I to również niemal natychmiast po jego pojawieniu się na uniwersytecie docenili młodzi słuchacze. Na seminarium magisterskie nie był w stanie przyjąć wszystkich, którzy się na nie zgłosili.

Co mogę powiedzieć o nim jako naukowcu? W poszukiwaniach i ustaleniach był pionierem. Z trudem musiał odnajdować ludzi, którzy mogli złożyć jeszcze jakieś świadectwa. Mozolnie zdobywał ich zaufanie i przełamywał barierę lęku. Dotyczyło to nie tylko byłych AK-owców, ale w znacznie większym stopniu badań dotyczących strefy okupacji radzieckiej. Do czasu rozpoczęcia przez niego badań opór zbrojny na tym terenie był tematem tabu, którego nikt nie śmiał tknąć. Wydaje się, że gdyby profesor Strzembosz nie podejmował tych usiłowań, dzisiaj wiele faktów byłoby już nie do odtworzenia. Cechowała go rzetelność w poszukiwaniu prawdy, bez względu na to, czy była ona wygodna, czy nie. Zawdzięczamy mu też całościowe opracowania, takie na przykład, jak jego książka o polskim państwie podziemnym *Rzeczpospolita podziemna. Społeczeństwo polskie wobec państwa podziemnego 1939-1945*[2]. Kilkakrotnie się nią posługiwałam, starając się o medal „Sprawiedliwy pośród narodów świata" dla mojej Matki. Obawiałam się opierać swojej relacji tylko na własnej pamięci, dotyczącej okoliczności zewnętrznych, w które skądinąd, będąc podczas wojny dzieckiem, nie do końca byłam wtajemniczona. Miałam głębokie przeświadczenie, że Tomasz był zawsze gotów do służenia radą w dokonywaniu ustaleń.

W kwietniu tego roku, wiedząc już o jego trudnościach z oczami (stopniowo tracił wzrok), z dużą nieśmiałością zwróciłam się do niego o pewne doprecyzowania dotyczące osób pracujących w Biuletynie Informacji Publicznej. Miało to mi pomóc w ustaleniu bliższych okoliczności śmierci mojej Matki.

Stała się rzecz, która nie tylko przerosła moje oczekiwania, ale wprawiła mnie w zdumienie i w jeszcze głębszy podziw, niż ten, który dotąd żywiłam wobec Tomasza. Po kilkunastu dniach otrzymałam wyczerpującą odpowiedź na kilku stronach napisanych pismem odręcznym. Był już bardzo chory i zakończył swój list, pisząc, że uczy się żyć bez żołądka. Ta konstatacja była dla

[2] Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2000.

mnie całkowitym zaskoczeniem, gdyż nic nie wiedziałam o jego chorobie nowotworowej. Wykonał wobec mnie głęboko ludzki gest. Uczynił to bardzo już znękany swoimi dolegliwościami. Ostatni raz widziałam Tomasza w telewizji, gdy odbierał honorowe obywatelstwo Jedwabnego. Bardzo był słaby, a jego wygląd świadczył o tym, że niedługo osiągnie metę swego życia.

Fakt, że przesłał mi informacje, o które prosiłam, w czasie, gdy sam zmagał się ze śmiertelną chorobą, świadczy o tym, że do końca pragnął służyć innym swoją wiedzą, pokazuje także jak ważne było dla niego pochylenie się nad każdym, kto go w jakiś sposób potrzebował. W okresie, gdy prowadził zajęcia na KUL-u, rzecz się miała podobnie. Dużo czasu i uwagi poświęcał swoim magistrantom, a następnie również doktorantom, czyniąc to z wielkim zaangażowaniem. Postawa ta jednała mu studentów ujętych nie tylko sposobem przedstawiania pasjonującej ich tematyki, w zakresie której wraz ze swoim profesorem byli pionierami, ale właśnie tym, że poświęcał im tyle czasu. Porywał ich bowiem tą swoją postawą i to dopingowało ich do wysiłku.

Można powiedzieć, że stworzył szkołę posługiwania się wywiadem jako źródłem historycznym. Wymagał bardzo dokładnej weryfikacji faktów, zdarzało się, że połączonej ze sprawdzaniem ich w terenie. Mniej natomiast wagi przywiązywał do formalnych wymogów stawianych rozprawom magisterskim. Nieco drugorzędną kwestią była dla niego na przykład forma zapisu bibliograficznego czy usterki, jakie w tym względzie popełniał student. Nad wszystkim górę brała pasja badawcza.

Nie mam niestety pełniejszego obrazu tego, czy dokonania jego uczniów stanowią liczący się dorobek naukowy. W poszerzeniu zakresu badań przeszkodził Tomaszowi brak własnej katedry i możliwości zatrudnienia asystentów, a następnie adiunktów, z którymi mógłby podjąć pracę zespołową. Nie zdarzyło mi się słyszeć jego utyskiwań na ten temat. Co więcej – potrafił zmieniać tematykę swoich zainteresowań. Gdy problematyka AK-owska i tematyka struktur państwa podziemnego przestały być objęte bezwzględną cenzurą i znalazło się więcej badaczy – Tomasz zaczął zajmować się kwestiami dotyczącymi terenów okupacji radzieckiej. Nie składał przy tym żadnych deklaracji. Po prostu działał w tym kierunku, który uważał za potrzebny czy wręcz niezbędny. Był człowiekiem wolnym i sam decydował, czym ma się zajmować. Imponujące były jego rzetelność badawcza i dokładność. W jego pracach nie było tak zwanego uczonego wodolejstwa. Zaczynał od ustalenia podstawowych, bezspornych faktów, aby później iść w kierunku przedstawienia pewnych procesów. Odejście profesora Strzembosza jest wielką stratą dla nauki polskiej także dlatego, że nie zostawił zwartej grupy kontynuatorów, których wysiłki by się wzajemnie uzupełniały i którzy mogliby podjąć wspólne badania. Garstka doktorów Tomasza rozproszyła się, a po utracie mistrza niewielkie ma szanse na zespolenie. Nie zostawił żadnego samodzielnego pracownika nauki.

Tomasz był mistrzem. Przyciągał brać studencką nie tylko swoją wiedzą i pasją naukową, ale autentycznością swego człowieczeństwa. Bezsprzecznie był dla niej wzorcem. Jego dobroć promieniowała swoistym ciepłem. Prezentował też doskonałe maniery, co nie było sprzeczne z pewną spontanicznością zachowań. Emocje ujawniał zwłaszcza wówczas, gdy mówił o czymś, co do czego był do głębi przekonany. Nad wieloma sprawami bolał. Mocno na przykład przeżył sprawę niszczenia archiwów ubeckich. Był świadomy, że niektórych kwestii nie da się już odtworzyć.

Znaliśmy go też jako znakomitego gawędziarza, obdarzonego wielkim poczuciem humoru i paradoksu. Nie znam bliżej jego działalności harcerskiej, ale sądzę, że te cechy charakteru musiały mu bardzo ułatwiać kontakty z młodzieżą. Sądzę też, że w krótkim czasie potrafiła ona również docenić jego bezwzględną prawość i bezkompromisowość, gdy chodziło o sprawy zasadnicze. Sprawiało to, że i dla tych o pokolenie młodszych – czy wręcz dzieci – mógł być mistrzem.

Tomasz miał w sobie jakiś magnes przyciągający, który tkwił w jego wnętrzu. Jego aparycja mogła mylić, gdyż było w niej nieco surowości. Wystarczył tylko trochę bliższy kontakt, aby można było dostrzec jego bezsprzeczny urok osobisty. Był znakomitym rozmówcą, ale i niełatwym dyskutantem. Potrafił przekonywać i bronić swoich racji. Rozmawiając z nim, wyczuwało się jego głęboką prawość i niezatrzymywanie się na własnej osobie. Nie czuł się dotknięty, jeśli rozmówca miał odmienne od niego zdanie, zwłaszcza wówczas, gdy nie chodziło o imponderabilia. Bardzo lubiłam z nim dyskutować, chociaż nie zawsze zgadzaliśmy się w kwestiach politycznych. Posiadał duża wiedzę, a także to, co potocznie określa się mianem wiadomości. Można było dowiedzieć się od niego wielu interesujących rzeczy albo otrzymać „oświetlenie" odmienne od tego, które się posiadało.

Uczestnicząc w pogrzebie Tomasza i patrząc na harcerską młodzież, tak licznie przybyłą i towarzyszącą mu w ostatniej drodze w sposób dyskretny i poważny, przeżyłam głęboką ulgę, dowiedziawszy się, że rodzina nie życzyła sobie żadnych przemówień nad grobem. Obawiałam się zarówno wyliczanki faktów z jego życia, jak i tego, że ludzie z różnych kręgów nagle zaczną się do niego „przyznawać" i zawłaszczać jego osobę. Harcerskie pożegnanie na trąbce, śpiew *Sadźmy róże*, krótkie słowo Ryszarda Kaczorowskiego (ostatniego prezydenta RP na emigracji), a także zwięzłe, ale jakże głębokie podziękowanie brata – Adama Strzembosza – utwierdziły mnie w przekonaniu, że i tam – na Powązkach – Tomasz pozostał wolny. Całym swoim życiem świadczył o tym, jak pięknie i bez zbędnych słów realizować prawo harcerskie, za co nieustannie przychodziło mu płacić. Fakt ten uważał za naturalną cenę wolności. Tam, na cmentarzu, nasunęły mi się dwie myśli.

Tomasz w swoich zaangażowaniach spinał przyszłość z przeszłością. Badał przeszłość i zajmował się formacją młodzieży. Był istotnym ogniwem łączącym

dzień wczorajszy i jutrzejszy. Przekazywał też najmłodszemu pokoleniu to, co było ważne w przeszłości i co było istotą naszego trudnego trwania.

Druga myśl dotyczyła wolności, a właściwie tego, co na jej temat napisał Karol Wojtyła w poemacie *Myśląc Ojczyzna...*:

> Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj,
> że możesz płacąc ciągle na nowo siebie posiadać.
> Tą zapłatą wchodzimy w historię i dotykamy jej epok:
> Którędy przebiega dział pokoleń między tymi, co nie dopłacili,
> a tymi, co musieli nadpłacać? Po której jesteśmy stronie?[3]

[3] K. W o j t y ł a, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 88.

Rafał WNUK

CZŁOWIEK WOLNY

Z prof. dr. hab. Tomaszem Strzemboszem zetknąłem się w roku 1987, jako student pierwszego roku historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Profesor Strzembosz prowadził wykład monograficzny na temat historii Polski w okresie 1939-1945, na który chodziła spora grupa pierwszorocznych studentów, choć zajęcia te nie były objęte programem roku pierwszego. Tematyka wykładu jednak – konspiracja antysowiecka w latach 1939-1941 – oraz sama osoba prof. T. Strzembosza – wybitnego znawcy polskiego podziemia – działały na nas magnetycznie. W związku z tym w małej salce siedzieliśmy na wszystkich możliwych meblach, a Profesor cichym głosem opowiadał o swoich wyprawach badawczych i o najnowszych ustaleniach. Nigdy nie mówił o „faktach podręcznikowych" – każde zdanie niosło w sobie informacje, które poza tamtą salką były nieosiągalne. Profesor wyciągał z torby papiery z relacjami i dokumenty, które przy nas analizował, pokazywał, jak uzupełniają one lub zmieniają naszą dotychczasową wiedzę, niekiedy wskazywał na przekłamania występujące w źródłach. Podczas jego zajęć wszyscy zdawali sobie sprawę, że mają do czynienia z ciężko pracującym badaczem, a nie wykładowcą-erudytą, poznającym przeszłość wyłącznie za pośrednictwem książek. Słuchając go, uczyliśmy się, że historia pisze scenariusze ciekawsze od najlepszych sensacyjnych filmów, rolą historyka zaś jest te zdarzenia odkryć. W takim ujęciu historia jawiła się jako fascynująca, niekiedy niebezpieczna przygoda. Pewnego razu Profesor opowiadał, jak w połowie lat osiemdziesiątych słuchał relacji o antysowieckiej partyzantce działającej na nadbiebrzańskich bagnach. Relacjonista, były partyzant, żołnierz ZWZ-AK i członek WiN, powiedział: „Proszę pana, ma pan szczęście, że pana tu znamy; było tu kilku takich, co się o to samo pytali – wszyscy skończyli z głową w bagnie, nikt ich nie znalazł".

Już na pierwszym roku ukształtowała się wśród nas grupa studentów zainteresowanych najnowszą historią Polski. Wszyscy czekaliśmy, by w końcu znaleźć się na seminarium magisterskim profesora Strzembosza, później wielu z nas pisało na jego seminarium prace doktorskie. W trakcie zajęć Profesor

przekonywał nas o wartości relacji – źródła przez część środowiska historycznego niedocenianego, a niekiedy wręcz odrzucanego. Uczył nas szacunku dla szczegółu. Nie zapomnę, jak kiedyś oddał mi sprawdzony maszynopis rozdziału pracy magisterskiej. Na jednej ze stron zobaczyłem dwukrotnie podkreślone czerwonym długopisem i opatrzone kilkoma wykrzyknikami zdanie, które bezrefleksyjnie przepisałem z zebranej relacji: „Kostek puścił serię z mauzera". Na marginesie widniała uwaga: „mauzer nie strzela seriami".

Inne zdanie padło w trakcie rozmowy, podczas której zniechęcony piętrzącymi się trudnościami, poprosiłem o zmianę tematu pracy magisterskiej. Profesor powiedział wówczas: „Panie Rafale, jak spadać, to z wysokiego konia". I pracę napisałem. Nie godził się na półśrodki i chodzenie skrótami, nie dbał o tytuły ani o zaszczyty. Od siebie i od swoich uczniów wymagał odwagi i pokory wobec historii. Dochodzenie do prawdy było dla niego ważniejsze niż nacisk środowisk, w których się obracał. Dopiero po latach dotarło do nas – jego uczniów przecież – jak wysoką cenę płacił za wierność zasadom. Studia zaczął w roku 1951, lecz z powodów politycznych magisterium uzyskał dopiero w roku 1959. Jesienią roku 1952 rozpoczął pracę w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Warszawie, następnie w Archiwum Głównym Akt Dawnych, skąd został usunięty w sierpniu 1953 roku, na wniosek Koła ZMP przy Państwowej Służbie Archiwalnej w Warszawie. Potem pracował krótko jako robotnik, a następnie został zatrudniony w Muzeum Historycznym Miasta Stołecznego Warszawy. Gdy w roku 1966 rozpoczął pracę w Instytucie Historii PAN, dyskryminowano go z powodu zainteresowania Armią Krajową i dziejami powstania warszawskiego. Pomimo dużego dorobku obronił doktorat dopiero w roku 1972 na Uniwersytecie Warszawskim (promotorem pracy był prof. Stanisław Herbst). Tomasz Strzembosz uzyskał habilitację w roku 1982 na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a dopiero w roku 1991 otrzymał tytuł profesora.

Profesor Strzembosz był człowiekiem wewnętrznie wolnym. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, gdy pisanie o „podziemiu londyńskim" było źle widziane, pisał książki o Armii Krajowej: *Odbijanie i uwalnianie więźniów w Warszawie 1939-1944*[1], *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1944*[2], *Akcje zbrojne podziemnej Warszawy 1939-1944*[3]. W stanie wojennym w drugim obiegu wydał *Refleksje o Polsce i podziemiu 1939-1945*[4]. W roku 1982, w okresie najmniej temu sprzyjającym, radykalnie zmienił zainteresowania naukowe i zaczął badać problematykę podziemia polskiego na terenach okupowanych przez Sowietów w latach 1939-1941. Profesor stał się prekurso-

[1] PWN, Warszawa 1972.
[2] PWN, Warszawa 1979.
[3] PIW, Warszawa 1983.
[4] Biblioteka Spotkań 1987.

rem badań nad tym tematem, czego efektem była publikacja – pod jego kierownictwem – pięciu tomów studiów i dokumentów na temat Kresów w latach drugiej wojny światowej. Efektem tych zainteresowań były też: *Saga o „Łupaszce" ppłk. Jerzym Dąbrowskim 1889-1941*[5], ostatnia książka Profesora *Antysowiecka partyzantka i konspiracja nad Biebrzą X 1939 – VI 1941*[6], a także szereg artykułów naukowych i popularnonaukowych. Spod pióra Tomasza Strzembosza wyszła też niezwykła synteza *Rzeczpospolita podziemna. Społeczeństwo polskie a państwo podziemne 1939-1945*[7].

W ostatnim okresie swojej pracy profesor Strzembosz kojarzony był głównie z dyskusją nad książką J. T. Grossa *Sąsiedzi: historia zagłady żydowskiego miasteczka*[8]. Wyrażane przez Profesora wątpliwości co do jakości naukowego warsztatu autora tej pozycji, jak i co do poczynionych przez niego ustaleń sprawiły, że stał się on obiektem wielu personalnych ataków, mających niewiele wspólnego z naukową dyskusją. Był to okres szczególnie dla niego ciężki, tym bardziej, że trawiony chorobą tracił wzrok i praca sprawiała mu coraz więcej trudności.

Pomimo tych wszystkich kłopotów profesor Strzembosz zachowywał zadziwiającą pogodę i siłę ducha. Do końca pracował nad kolejną książką, wciąż prowadził seminarium doktoranckie. Temu ostatniemu warto poświęcić nieco więcej uwagi. Spotkania odbywały się w mieszkaniu państwa Srzemboszów przy ulicy Mickiewicza w Warszawie. Choć miały one niemal rodzinny charakter (Pani Maryla Strzemboszowa zawsze przygotowywała obiad dla wszystkich – niekiedy nawet dla dwudziestu osób), to prowadzone tam dyskusje nie były w najmniejszym stopniu ugładzone. Zawsze jednak toczyły się one w warunkach pełnego szacunku dla rozmówcy. Atmosfera ta sprawiała, iż wokół Profesora gromadzili się ludzie zajmujący się niekiedy bardzo trudnymi problemami. Ponieważ wśród jego uczniów znaleźli się na przykład badacze stosunków między Polakami a Żydami, Ukraińcami i Białorusinami, historycy podziemia niepodległościowego z lat 1944-1956, badacze opozycji przedsierpniowej i solidarnościowej, to prowadzone spory dotykały nie tylko problemu oporu i konspiracji, ale też tak drażliwych tematów, jak kolaboracja, bandytyzm czy zbrodnie Polaków na mniejszościach narodowych.

W prywatnych rozmowach mówiliśmy o nim „Tomasz" lub „Mistrz". Nie zapomnę chwili, kiedy zaproponował mi, bym zwracał się do niego po imieniu. Było to większe wyróżnienie niż jakakolwiek nagroda naukowa czy pozytywna recenzja. Przychodziło mi to jednak z dużą trudnością. Myślę, że powodem było

---

[5] Oficyna Wydawnicza „Rytm", Warszawa 1996.
[6] NERITON, Warszawa 2004.
[7] Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 2000.
[8] Pogranicze, Sejny 2000.

zakłopotanie wywołane świadomością, iż mam przed sobą człowieka nietuzinkowego.

Wśród dziesiątków nekrologów, które ukazały się po śmierci profesora Strzembosza, zdecydowanie najtrafniej opisywał go ten zamieszczony przez rodzinę: o d s z e d ł c z ł o w i e k w o l n y.

Hm. Krzysztof STANOWSKI

BRATERSTWO SŁUŻBY I ŚWIEŻEGO POWIETRZA

Mój pierwszy harcerski kontakt z Tomaszem miał miejsce w czasach, gdy byłem zastępowym w drużynie Nieprzetartego Szlaku. Z moim drużynowym – Michałem Bobrzyńskim – poprosiliśmy Tomasza, by opowiedział o „Szarych Szeregach" naszym harcerzom – chłopcom z zakładu dla dzieci głuchych. Wtedy pierwszy raz usłyszałem Tomasza-historyka, a zarazem gawędziarza, który potrafił opowiadać o historii (także o wydarzeniach, w których osobiście nie uczestniczył) z pasją, prawdziwie – bez tak modnego w harcerstwie patriotycznego podkolorowywania – i zajmująco. Było tak również w przypadku audytorium trudnego czy wręcz nieżyczliwego. Tomasz – jako historyk – przez całe życie mówił o sprawach w danym momencie ważnych i trudnych – o oddziałach powstańczej Warszawy, o partyzantce pod sowiecką okupacją, o Jedwabnem.

Kolejne ważne dla mnie spotkanie odbyło się we wrześniu pamiętnego roku 1980. W mieszkaniu Maryli i Tomasza spotkali się przedstawiciele środowisk harcerskich. Mieliśmy rozmawiać o przyszłości harcerstwa. Jako delegacja z prowincjonalnego Lublina, przekonywaliśmy, że jest wielka szansa zbudowania niezależnej autentycznej organizacji harcerskiej. Że nie należy powtarzać błędu z 1956 roku z odnawianiem Związku Harcerstwa Polskiego. Decyzja właściwie już zapadła. Podważył ją jednak nagle jeden z szaroszeregowych kombatantów przekonując, że... nie można odwrócić się od trzech i pół miliona młodzieży z ZHP. Już po kilku miesiącach okazało się, że autentyczne reformowanie ówczesnego ZHP jest oczywiście nierealne. Wśród nielicznych, którzy podjęli decyzję o budowaniu Niezależnego Ruchu Harcerskiego, był oczywiście Tomasz. Tomasz, który całym swoim życiem rodzinnym, zawodowym i harcerskim dawał świadectwo ideałom, o których mówił.

Wreszcie rok osiemdziesiąty dziewiąty. Powstaje Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej. Z oczywistych powodów zaproponowana przez Grzegorza Nowika kandydatura Tomasza na przewodniczącego spotyka się z powszechną akceptacją. Obejmując tę funkcję, Tomasz przyjmuje trudną rolę mediatora, a czasem i sędziego. Swoją postawą, również w kwestiach niepopularnych,

wpływa na najważniejsze i najtrudniejsze decyzje podejmowane w pierwszych miesiącach działania Związku. Stoi na straży przestrzegania prawa harcerskiego nie tylko w życiu osobistym, ale też w życiu organizacji, w życiu społecznym.

To właśnie wtedy, w „szalonych" początkach lat dziewięćdziesiątych, popijając gorącą herbatę w kuchni u Strzemboszów, miałem okazję słuchać opowiadań Tomasza o turystycznych wyprawach, które planował, o książkach, które pisał, o świadkach historii, którzy ciągle jeszcze w strachu opowiadali mu historie swojego życia, o dzieciach i wnukach. Bo Tomasz nigdy nie został kombatantem żadnej sprawy. Wierzył, że harcerstwo to braterstwo służby i świeżego powietrza. To nie patrzenie wstecz, lecz w przyszłość.

Abp Sławoj Leszek GŁÓDŹ

JAN PAWEŁ II – OJCIEC POLSKIEJ WOLNOŚCI

Niezwykle ważne zdobycze miesięcy „Solidarności": zjednoczenie narodu w prawdzie, dążenie do dokonania politycznych przemian na drodze pokojowej, akcentowanie niezbywalnego znaczenia moralności w życiu publicznym, a wreszcie podjęty wówczas wielki wysiłek przyswojenia społeczeństwu niezafałszowanej wiedzy o polskiej przeszłości, stanowiły twórcze przełożenie postawy Papieża, jego nauczania i żarliwego apostolstwa w imię Prawdy, która jest w Chrystusie.

Wieczorem 16 października 1978 roku stałem – rzymski student – w olbrzymim tłumie, który wypełniał plac Świętego Piotra. Tłum falował, oczekiwał, spekulował... Gwar różnojęzycznych głosów... Wreszcie ta niezwykła chwila – przypominana wielokrotnie w przekazach telewizyjnych – kiedy na loggię Bazyliki został wprowadzony ten, którego wybór obwieścił biały dym nad Kaplicą Sykstyńską.

Papież „z dalekiego kraju"[1]. Kardynał z Krakowa. Ktoś bliski, znany, spotykany, słuchany przy tak wielu okazjach.

Co myślałem wtedy na tym rzymskim placu, kiedy ogłoszono wybór? Zaskoczenie, radość, wzruszenie chwytające za gardło...

Wracaliśmy z placu św. Piotra z gromadą kolegów do Instytutu Polskiego przez rozświetlone, ożywione rzymskie ulice. Habemus Papam! Wieść o tym wyborze biegła na świat cały!

Jeszcze nikt nie wiedział, nikt jeszcze nie przeczuwał, nie prognozował, jaki będzie ten pontyfikat.

Trzeba było kilku dni, aby świat usłyszał w dniu inauguracji pontyfikatu 22 października to zdecydowane wezwanie do odwagi: „Nie lękajcie się!"[2], a także zachętę do tego, aby przed Chrystusem otworzyć „granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju"[3].

To żądanie, ten apel, to wołanie, skierowane było również do nas – do Polaków, do naszej Ojczyzny, do tej przestrzeni, objętej nowymi, powojennymi

---

[1] Jan Paweł II, *Z dalekiego kraju* (Pierwsze pozdrowienie skierowane do wiernych, Watykan, 16 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 1.

[2] Tenże, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Przemówienie podczas uroczystego obrzędu na rozpoczęcie misji Najwyższego Pasterza, Watykan, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 15.

[3] Tamże.

granicami, na której kształtowało się polskie życie: religijne, kulturalne, społeczne, narodowe, państwowe.

Myślę, że wielu z nas – Polaków – odnosiło to papieskie wezwanie do naszej ówczesnej rzeczywistości, do trudnego polskiego powojennego losu: do sytuacji chrześcijan, wyznawców Chrystusa, obywateli państwa pozostającego – nie z ich woli – w orbicie różnorakiego sowieckiego uzależnienia, państwa, które – trzeba przyznać, ze zmiennym powodzeniem – próbowało przekładać na rzeczywistość życia społecznego ideologiczne marksistowsko-leninowskie ateistyczne principia.

Rzeczywistość – ta doświadczana w codziennym życiu – dostarczała licznych przykładów zatrzaskiwania przed Chrystusem drzwi w wielu dziedzinach życia narodów, prób usuwania Go – środkami państwa – z przestrzeni polskiego życia.

Niosłem wówczas – stosunkowo niedawne – doświadczenie wojskowej służby w kleryckich jednostkach w Szczecinie Podjuchach i w Kołobrzegu. Służby, która nie była szczytnym obowiązkiem wobec Ojczyzny, lecz uciążliwą represją, odpowiedzią państwa na to, że – klerycy polskich seminariów duchownych – podjęliśmy decyzję, aby pójść za Chrystusem, aby służyć Kościołowi, a poprzez Chrystusa – ludziom polskiej ziemi. Podczas naszej wojskowej służby okazało się, że nauka wojskowego rzemiosła zeszła na drugi plan. Pierwszoplanowym zadaniem naszych przełożonych stawało się gaszenie powołań, zasiewanie wątpliwości, zmiana kierunku obranej przez nas drogi.

Chrystus spychany w cień, Chrystus obrażany, Chrystus pomniejszany, Chrystus wyszydzany... A wraz z Nim ludzie, którzy Mu zawierzyli, którzy poszli za Nim.

Bez trudu można by przytaczać przykłady z wielu dziedzin życia. Każdy, kto żył w tamtych latach, je pamięta.

Prawdą jest, że Polska epoki Gierka nie była już tak opresyjnym państwem, jak Polska epoki stalinowskiej: tworzono pozory – wielu dawało się oszukać – państwa tolerancyjnego, otwartego, przyjaznego, szanującego przekonania – także religijne – swoich obywateli.

Pod zasłoną pozorów trwało jednak to, co stanowiło właściwy rdzeń tamtego czasu: ideologiczne państwo, realizujące polityczne cele Wielkiego Brata, bezwzględne i brutalne w stosunku do wszelkich aspiracji wolnościowych, traktujące Kościół jako swojego ideowego przeciwnika, jako przeciwnika, którego należy osaczyć, osłabić, którego misji trzeba przeciwdziałać, za pomocą różnych środków uniemożliwiać mu jej wypełnianie, w stosunku do którego należy być nieufnym.

Poprzez te lata PRL-u szliśmy – seminarzyści, potem młodzi kapłani – ze świadomością nieautentyczności naszego życia państwowego. Różne doświadczenia – często bardzo przykre – pogłębiały w nas dystans do własnego państwa.

Na tle tego bolesnego rozdarcia wzrastała piękna, przyciągająca ku sobie teologia narodu, którą głosił Prymas Tysiąclecia. Wskazywał on na naród jako na zwornik autentycznego życia w Ojczyźnie, rezerwuar jej duchowych mocy, źródło siły i nadziei w konfrontacji z ideologicznym państwem.

Papieskie wołanie: „Otwórzcie [...] drzwi Chrystusowi"[4] *– trafiło w naszej Ojczyźnie na żyzną glebę sumień. Przyspieszyło proces refleksji nad duchową i moralną kondycją narodu, nad relacją między obywatelem-katolikiem a ateistycznym państwem, nad ograniczeniami naszej wolności, a także nad skrzywieniami naszej polskiej mentalności – jednym z jej wyrazów było istnienie licznej, kilkumilionowej partii komunistycznej, którą przecież w przeważającej mierze tworzyli ludzie ochrzczeni, często podtrzymujący więzi z Kościołem.*

Szeroko opisany został czas tego wielkiego przełomu w powojennych dziejach Polski – pierwsza pielgrzymka Ojca Świętego do Ojczyzny w czerwcu 1979 roku i jej efekty, których zwieńczeniem było powstanie „Solidarności" – wielkie poruszenie ludzkich sumień i zryw narodu ku wolności.

Jakże często wracamy do słów: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!"[5]*, wypowiedzianych przez Jana Pawła II na placu Zwycięstwa w Warszawie, być może najważniejszych i najskuteczniejszych słów, które padły w powojennej historii Polski. Słów proroka naszych czasów.*

Słowa te wstrząsnęły narodem. Podniosły go z kolan. Co więcej, zostały wysłuchane – Duch zstąpił i odnowił oblicze polskiej ziemi. Lata 1980-1981 stały się początkiem przemian, które doprowadziły do powstania wolnej Polski. Także tej Polski, która z podniesionym czołem, godnie i dobitnie oznajmiła światu, że „Jezus Chrystus, potomek Dawida" (2 Tm 2, 8), który „do końca ich umiłował" (J 13, 1), jest najmocniejszym zwornikiem polskich dziejów. Jest trwałym, promieniującym źródłem narodowej kultury i duchowych wartości.

W czasie tamtej pamiętnej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Święty przypomniał na placu Zwycięstwa w Warszawie tym, którzy przyzwyczaili się do ówczesnego status quo, do pojałtańskiego porządku, że „nie może być Europy sprawiedliwej bez Polski niepodległej na jej mapie"[6].

W tamtych wielkich homiliach z roku 1979 – szczególnie w homilii wygłoszonej na placu Zwycięstwa w Warszawie i na krakowskich Błoniach – Papież wskazywał na skuteczny środek prowadzący do zwycięstwa i do odzyskania utraconej wolności: ład moralny, zawierzenie Bogu, oparcie zasad życia społecznego na prawdzie i sprawiedliwości. Bez tej pielgrzymki z roku 1979 zapewne nie byłoby „Solidarności" – nie byłoby jej dynamiki i moralnego piękna.

---

[4] Tamże.

[5] Tenże, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 601.

[6] Tamże.

Tak się złożyło, że miałem możliwość być uczestnikiem, a nawet – w pewnym, lokalnym wymiarze – twórcą tamtych przemian jako kapelan regionalnej „Solidarności" w Białymstoku (od wiosny 1981 roku), wydelegowany przez śp. biskupa Edwarda Kisiela.

Niosę w pamięci żywe wspomnienie tamtych dni i ludzi zaangażowanych w „Solidarność": ludzi autentycznych, duchowo pięknych, przejętych sprawami Ojczyzny. Poznając ich, rozmawiając z nimi, wspólnie z nimi uczestnicząc w pracy związku, dostrzegałem i uświadamiałem sobie, jak wiele do ich postaw wniosła inspiracja płynąca z wiary, jak bardzo społeczny wymiar wiary – ujawniający się w pracy związkowej – motywowany był impulsami płynącymi z nauczania Papieża, z jego słów, które mówiły: nie lękajcie się, zaufajcie Chrystusowi, żyjcie prawdą.

To właśnie w tamtych miesiącach polskiej wolności najmocniej, najskuteczniej, powiedzieć można: najbardziej spektakularnie, zaznaczyła się rola Ojca Świętego – Ojca polskiej wolności.

Tysiące ludzi, garnących się pod narodowe, polskie sztandary, po raz pierwszy od lat manifestujących swoje przywiązanie do Boga i do Ojczyzny, z poczuciem wspólnoty, identyfikacji i wdzięczności otwierały ku Papieżowi swoje serca, a uczucia te spotęgowały się po tragicznym zamachu w dniu 13 maja 1981 roku.

Myślę, że te niezwykle ważne zdobycze miesięcy „Solidarności": zjednoczenie narodu w prawdzie, dążenie do dokonania politycznych przemian na drodze pokojowej, akcentowanie niezbywalnego znaczenia moralności w życiu publicznym, a wreszcie podjęty wówczas wielki wysiłek przyswojenia społeczeństwu niezafałszowanej wiedzy o polskiej przeszłości, stanowiły twórcze przełożenie postawy Papieża, jego nauczania i żarliwego apostolstwa w imię Prawdy, która jest w Chrystusie (por. J 1, 32).

Papież był z nami – jak się wówczas wydawało – na dobre. Pozostał z nami, kiedy przyszło to, co złe: grudzień 1981 roku – unicestwienie za pomocą siły polskich aspiracji do życia w prawdzie i wolności. Kiedy Jan Paweł II przybył do nas w roku 1983, w odpowiedzi na tamtą – jak wielu sądziło – klęskę powiedział na Stadionie Dziesięciolecia, że chrześcijanie nawet w najtrudniejszych warunkach powinni zachować wiarę w zwycięstwo. Bo przecież krzyż, znak naszej chrześcijańskiej tożsamości, jest znakiem zwycięstwa, jest drogą prowadzącą ku zmartwychwstaniu[7].

Pielgrzymki podjęte w tym trudnym czasie – i ta w roku 1983, i ta w 1987 – poświadczały i utwierdzały Jana Pawła II „ojcostwo" polskiej wolności. Ojciec Święty upominał się o podmiotowość narodu. Zwycięzcom z grudniowej nocy,

---

[7] Por. t e n ż e, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy świętej na Stadionie Dziesięciolecia* (Warszawa, 17 VI 1983), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 6 (1983), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1998, s. 735n.

którzy czołgami i siłą zdławili narodowe pragnienie wolności, przypomniał, mówiąc o wszystkich uwięzionych, internowanych, wyrzuconych z pracy: „Każdy z tych ludzi ma swoją osobową godność, ma prawa tej godności odpowiadające. W imię tej godności słusznie każdy i wszyscy dążą do tego, aby być nie tylko przedmiotem nadrzędnego działania władzy, instytucji życia państwowego – ale być podmiotem. A być podmiotem to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o «pospolitej rzeczy» wszystkich Polaków"[8].

Niezbywalne znaczenie podmiotowości Papież przeciwstawiał recydywie totalitaryzmu, dyktatowi zwycięskiej władzy, wskazując jednocześnie na potrzebę trwania przy „swoim «Westerplatte»"[9] *– przy wartościach, których warto bronić do ostatka. Ukazywał znaczenie i moralną wartość ruchu „Solidarność" – nie tylko dla Polski, także dla Europy i świata. Akcentował potrzebę oporu przeciw komunistycznemu zniewoleniu, wedle Pawłowej maksymy: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12, 21).*

Nauczanie to wsparte było o rzeczywistość Bożą, o przesłanie płynące z ewangelicznych źródeł, mówiące, że miłość jest potężniejsza niż śmierć, i że Chrystus „do końca ich umiłował".

To wielkie trwanie Papieża przy Polsce, przy Ojczyźnie, przy wartościach narodu, z którego sam wyrósł i którego dziedzictwo tak ceni[10]*, otwierało nas równocześnie na Europę, na jej duchową jedność. Odsłanianie duchowych podstaw tej jedności Ojciec Święty traktował jako zadanie postawione nam wszystkim – przez Chrystusa i Ducha Świętego. Owoce tego zadania zbieramy teraz – w procesie jednoczenia się Europy, odkrywania i uświadamiania sobie naszych wspólnych chrześcijańskich korzeni – źródła jedności, tożsamości i nadziei na przyszłość.*

Ojciec Święty – Ojciec polskiej wolności. Dziś, w dwudziestym szóstym roku jego pontyfikatu, wypowiadamy te słowa w duchu prawdy i wewnętrznej pewności, że tak właśnie jest!

Dziękujemy Bożej Opatrzności za jego pontyfikat wpisany w służbę Bogu Ojcu, Jezusowi Chrystusowi, Duchowi Świętemu – i Kościołowi. Za pontyfikat ofiarowany światu, a równocześnie za pontyfikat, podczas którego Jan Paweł II tak wiele razy dawał wyraz przywiązaniu i miłości do Polski, do swojej ziemskiej Ojczyzny, która przecież – co niejednokrotnie podkreślał – ukształtowała

---

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

[9] Tenże, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5 bis, s. 3.

[10] Zob. tenże, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 1, 4-6.

go, uformowała i która zaszczepiła w nim trwałe pierwiastki piękna, kultury, języka, wrażliwości – również tej moralnej.

A kiedy w roku 1991 Papież stanął na polskiej ziemi – nareszcie wolnej, nareszcie niepodległej, nareszcie suwerennej – w archikatedrze św. Jana Chrzciciela w Warszawie wypowiedział słowa modlitwy: „Naucz nas być wolnymi"[11]*. Słowa te były również żarliwym apelem skierowanym do tych, którzy wznosili wtedy gmach państwa. Były także przestrogą i napomnieniem, a przede wszystkim wskazaniem na Boże źródło ludzkiej wolności. Nie wszyscy te słowa wtedy zrozumieli. Nie wszyscy się nimi przejęli. Wielu je zlekceważyło.*

„Naucz nas być wolnymi".

Od prawie piętnastu lat Polska boryka się z tym jakże ważnym problemem zagospodarowania wolności i umiejętnego z niej korzystania.

Jakże często wolność ta zmienia się w swoją karykaturę bądź w swoje przeciwieństwo. Jakże wielu tych, którzy wolność tę mieli budować i wdrażać, przestało być sługami sprawiedliwości. Poszli na służbę własnego egoizmu, własnych interesów, stawianych ponad interes państwa i społeczeństwa. Korupcja, niejasne powiązania, obchodzenie lub łamanie prawa. Jest to przekreślanie, marnotrawienie, a nawet kpina z daru wolności, której przecież nie sposób oddzielić od odpowiedzialności.

Panie, „naucz nas być wolnymi" – powtarzamy za Ojcem Świętym.

Powtarzamy też jego kolejną przestrogę: Nie podcinajcie korzeni waszej tożsamości[12]*. Może się bowiem zdarzyć, że pewnego dnia ta żyzna ziemia, z której wyrastały tak cenne wartości, przemieni się w pustynię, w przestrzeń jałowego piachu i duchowego wyczerpania – bez imienia, bez indywidualności.*

Ileż cennych słów Ojciec Święty skierował do nas, Polaków, w ciągu ćwierćwiecza swej papieskiej posługi! Słów dyktowanych miłością, ojcowskim zatroskaniem o nasz los, poczuciem wspólnoty z rodakami i pragnieniem przyjścia nam z pomocą. Jakże często zachęcał, abyśmy trwali przy tym, co nasze, aby na ojczystej ziemi nigdy nie „marnowało się to, co ludzkie, to, co polskie, to, co chrześcijańskie"[13]*.*

---

[11] T e n ż e, *Teraz naucz nas być wolnymi* (Przemówienie podczas dziękczynnego nabożeństwa z okazji 200-lecia podpisania Konstytucji 3 maja, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 20.

[12] Por. t e n ż e, *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) nr 7, s. 28n.

[13] T e n ż e, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Przemówienie podczas Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa, 5 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, s. 654.

Ileż tych słów! Tylko Bóg jeden wie, jak wspaniały owoc i jak wielki plon wydały. Bóg wie także, ile tych słów zmarnowano – ile z nich nie dotarło do polskich serc, a ile z rozmysłem odrzucono!

Mamy jednak pewność, że gdyby nie było tego Ojca polskiej wolności, inne byłoby duchowe oblicze Polski, inny byłby jej los, inni bylibyśmy my sami.

Bogu niech będą dzięki – za tego Piotra naszych czasów, za Ojca naszej, polskiej wolności – Jana Pawła II!

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

GDZIE SIĘ PODZIAŁ ZŁOTY RÓG?

Pytanie z *Wesela* S. Wyspiańskiego o złoty róg stało się dramatycznym pytaniem pokolenia „Solidarności". Nie trzeba nawet wyczerpujących analiz socjologicznych, aby stwierdzić, że Trzecia Rzeczpospolita znajduje się w kryzysie. Chociaż choroba polskiej demokracji daje o sobie znać wadliwym funkcjonowaniem wielu instytucji publicznych, wcale nie jest łatwo postawić jej prawidłową diagnozę. Nie sprzyja temu silna kulturowa tendencja ignorowania potrzeby dyskusji na temat kryzysu współczesnej demokracji liberalnej. Z „chochołowej drzemki" budzi książka Zdzisława Krasnodębskiego *Demokracja peryferii*[1], podejmująca nie tylko próbę opisu kryzysu demokracji polskiej po roku 1989, ale stawiająca również diagnozę filozoficznych, przed-politycznych korzeni aktualnego kryzysu politycznego. Istotną zaletą refleksji Krasnodębskiego na temat kłopotów z demokracją w Polsce po roku 1989 jest właśnie metapolityczny ogląd polityki. Metodologia Krasnodębskiego, w której opis socjologiczny spotyka się z analizą filozoficzną, wyrasta z przeświadczenia o prymacie kultury przed polityką. Idee leżące u podstaw systemów politycznych powinny się stać przedmiotem krytyki w nie mniejszym stopniu niż instytucje składające się na określony system. Krasnodębski podejmuje zatem dyskusję nie tylko nad porządkiem instytucjonalnym, ale przede wszystkim nad założeniami filozoficznymi polskiej wersji demokracji liberalnej.

Trzecia Rzeczpospolita nie stanowi kontynuacji dziedzictwa ideowego „Solidarności". Pomiędzy dekadą lat osiemdziesiątych a dekadą lat dziewięćdziesiątych nastąpiło zerwanie. Trzeciej Rzeczypospolitej brakuje mitu założycielskiego odwołującego się do wydarzeń – od pierestrojki Gorbaczowa po upadek Muru Berlińskiego – które spowodowały przemiany w Polsce i w Europie. Ponadto liberalna filozofia polityczna, na której oparto demokrację w Polsce po roku 1989, odrzuca większość oryginalnych idei, jakie zrodziły się w doświadczeniu polskiej rewolucji lat osiemdziesiątych. Protest przeciwko komunizmowi miał charakter moralny, odwoływano się do obiektywnych i uniwersalnych wartości, takich jak: prawda, dobro wspólne, godność osoby, wspólnota.

[1] Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, ss. 349.

Uznawano je za kryteria wolności i wyzwolenia. Filozofia wyzwolenia implikowana w doświadczeniu „Solidarności" zwrócona była przeciwko totalitaryzmowi państwa komunistycznego, proklamowała wyzwolenie od zniewolenia, jakie stanowił komunizm, ponieważ odkrywała moralny fundament polityki, pogwałcony przez marksizm.

Ideałem, do którego dążył ruch „Solidarność", nie była demokracja liberalna, lecz demokracja partycypatywna. O społecznej sile „Solidarności" stanowiło jej zakorzenienie w kulturze wspólnoty narodowej. Aby w pełni zrozumieć „Solidarność", należy uznać związek tego ruchu z religijną kulturą narodu, ukształtowaną przez oddziaływanie Kościoła, będącego strażnikiem i promotorem wartości moralnych, które stanowią podstawę praw człowieka. Katolicyzm okazał się w Polsce siłą integrującą społeczeństwo i inspirującą do przemian politycznych o wyrazistym charakterze moralnym. „Solidarność" jako ruch społeczny oparty na idei odrodzenia religijno-moralnego nie mieści się w schematach intelektualnych narzuconych przez prądy pooświeceniowe. Krasnodębski podkreśla nowatorstwo polskiej filozofii polityki z okresu, kiedy „Solidarność" stanowiła opozycję do komunizmu. „Odrzucono tezę o postępowości sekularyzacji rozumianej jako stopniowe zanikanie religii, a totalitaryzm był uważany za produkt nowoczesnego nihilizmu, który wynika ze zniesienia różnicy między sacrum i profanum"[2].

Idea „Solidarności" została świadomie zaprzepaszczona. Krasnodębski uważa, że nazbyt pochopnie ogłoszono jej nieaktualność w okresie transformacji ustrojowej, która w polityce polegała na przejściu od systemu totalitarnego do demokracji, a w gospodarce od systemu centralnego planowania do wolnego rynku. Autor *Demokracji peryferii* oskarża elity „Solidarności" skupione wokół „Gazety Wyborczej" o nową zdradę klerków, nie podjęto bowiem refleksji nad uniwersalnym sensem doświadczenia „Solidarności" dla demokracji, a za ostateczny punkt dojścia przemian historycznych uznano demokrację liberalną. Oświeceniowo-marksistowska idea postępu nie wygasła w umysłach wraz z upadkiem państwa komunistycznego, ale święciła swój powrót, osłabiając, jak czyni to każda ideologia, myślenie krytyczne. W imię demokratyzacji Polski dokonywano demontażu idei „Solidarności", czemu towarzyszyła rehabilitacja PRL, blokująca dekomunizację w dziedzinach polityki, gospodarki i kultury. Wykreowano ponadto „widmo wojny religijnej", która miała być przejawem rzekomego zagrożenia demokracji przez państwo wyznaniowe. Dialog lewicy laickiej z Kościołem, zogniskowany wcześniej wokół praw człowieka, został zastąpiony agresywną kampanią medialną, paraliżującą wpływ myślenia etyczno-religijnego na reformy polityczne i ekonomiczne.

Projekt demokracji pluralistycznej został oparty na wzorcu rynku. To właśnie ta uproszczona idea doprowadziła, zdaniem Krasnodębskiego, do erozji doświadczenia „Solidarności", doświadczenia, w którym zaczęły kształtować się w latach osiemdziesiątych zręby społeczeństwa obywatelskiego. W modelu polityki jako rynku przyjmuje się, że dobro wspólne jest wypadkową prywatnych interesów. Rzutuje to z kolei na rozumienie kultury, w której nie odnaj-

[2] Tamże, s. 86.

duje się już wartości trwałych i absolutnych, lecz tylko wartości utylitarne i instrumentalne, służące zaspokajaniu indywidualnych potrzeb. Sfera publiczna staje się jedynie miejscem przetargu sił, a to oznacza dominację czynnika ekonomicznego nad polityką i kulturą, z której polityka powinna przecież czerpać ideały i cele do realizacji. Destrukcja tradycji moralnej, tej tradycji, którą artykułowała w dyskursie publicznym „Solidarność", nałożyła się na szeroką recepcję negatywnego nastawienia do prawdy i wartości, charakterystycznego dla tak zwanego myślenia słabego promowanego przez postmodernizm. Absurdem dziejów „Solidarności" jest jej samobójstwo: obaliła ona komunizm, odwołując się do prawdy o człowieku, do etyki absolutnej, i musiała ulec samozniszczeniu, kiedy w idei prawdy i w wartościach zaczęła widzieć zagrożenie totalitarne.

Praca Krasnodębskiego nie powinna jednak być odczytywana jako pamflet na „Gazetę Wyborczą". Autor daleki jest od tropienia spisków, jego książka pokazuje natomiast intelektualną słabość liberalnej publicystyki lat dziewięćdziesiątych, która nie była w stanie uwzględnić współczesnej filozoficznej dyskusji na temat liberalizmu. Krasnodębski pokazuje bowiem nieodzowność dyskursu filozoficznego dla polityki. Brak tego dyskursu okazuje się destrukcyjny nie tylko dla kultury myślenia o polityce, ale przede wszystkim dla samej polityki. Nie wolno przy tym zapominać, że przyjmując wizję polityki jako gry interesów, obarczamy się odpowiedzialnością za realne krzywdy, których doznają przegrani w tej grze. Krasnodębski pokazuje, że liberalna krytyka mitów sama nie obywa się bez mitów. Demityzacji należy przede wszystkim poddać pojęcie aksjologicznej neutralności państwa. Pojęcie to daje się łatwo zinstrumentalizować i stanowi osłonę dla działań powodujących zniszczenie tradycji. Krasnodębski – nie bez słuszności – ocenia nieszczęsny przypadek liberalizmu alla polacca jako liberalizm doktrynerski: „Liberalizm rozumiany jako środek walki przeciwko lokalnej tradycji, jako narzędzie wychowywania ludzi i wyzwolenia ich z tradycyjnych postaw jest w gruncie rzeczy naruszeniem jednej z podstawowych wartości liberalizmu, jaką jest wolność postaw i poglądów"[3]. Polscy liberałowie zapomnieli, że klasyczny liberalizm nie rodził się z negacji wartości, ale był rezultatem moralnej zgody, skłaniał się ku kultywowaniu tradycji, a nie ku jej niszczeniu. Pluralizm ma swoje ograniczenia – pojęty radykalnie wyklucza możliwość racjonalnej dyskusji nad dobrem wspólnym, sprawia, że polityka zamiast służyć dobru każdego obywatela jako członka wspólnoty politycznej, staje się terenem niczym nieograniczonej walki interesów. Neutralność natomiast okazuje się nie całkiem neutralna, bo ktoś musi rozstrzygać o decyzjach politycznych, robiąc to zaś, nie może nie wziąć pod uwagę zasady wyboru. W imię neutralności aksjologicznej nierzadko dokonuje się przyzwolenia na cynizm i korupcję. Jednoczesne napiętnowanie tych zjawisk jako negatywnych i opowiadanie się za neutralnością aksjologiczną państwa trudno uznać tylko za błąd, jest w tym również hipokryzja. Krasnodębski uważa, że odrzucenie moralności i religii jako podłoża polityki prowadzi do wynaturzenia samej polityki, do jej dehumanizacji i degeneracji. Problem ten jest

[3] Tamże, s. 141.

szeroko dyskutowany we współczesnej filozofii polityki, która – wchodząc drogą współczesnych kłopotliwych doświadczeń przenoszenia logiki rynku na politykę na szlak przetarty już w filozofii klasycznej przez Platona i Arystotelesa – dostrzega, że polityka pozostawiona samej sobie niszczy moralność i religię i że jej odnowa może dokonywać się poprzez konieczną refleksję metapolityczną (transpolityczną), możliwą dzięki precyzyjnej argumentacji filozoficznej.

Ideologia neutralności aksjologicznej wyraża się w końcu postawą poprawności politycznej, która ma cechy zgoła nieliberalne, zamyka bowiem dyskusję nad wielu sprawami, które dyskusji się domagają. Poprawność polityczna jako rezygnacja z poszukiwania argumentów grozi nawet totalitarnym wypaczeniem demokracji. Pomiędzy państwem autorytarnym, które narzuca swoim obywatelom przekonania polityczne, moralne, a nawet religijne, a liberalną demokracją, odwołującą się do zasady neutralności państwa, istnieje możliwość społecznej dyskusji, prowadzącej do konsensu w sprawie wartości, które powinna realizować wspólnota polityczna. Instytucjonalny rozdział Kościołów i państwa nie musi przy tym pociągać za sobą pozbawienia religii wpływu na życie publiczne, gdyż jako główny filar tradycji niesie ona ze sobą aksjologiczną przestrzeń, w której polityka znajduje transcendentny punkt odniesienia. Trafnie podkreśla Krasnodębski, że krytyka liberalnej idei neutralności nie prowadzi do autorytaryzmu, lecz chroni przed totalitarnym skrzywieniem demokracji: „Jest raczej wezwaniem do ostrożności i wskazaniem, że to właśnie pod pozorem neutralności często forsuje się pewne poglądy, wykluczając z góry możliwość debaty publicznej, i zmusza do ich przyjęcia. Ideał neutralności okazuje się iluzją, gdyż ostatecznie także w polityce nie można zostawić swoich przekonań światopoglądowych w sferze pozapolitycznej”[4].

Mit neutralności aksjologicznej państwa, zdaniem Krasnodębskiego, posłużył polskim liberałom ostatniej dekady dwudziestego wieku do kulturowej ofensywy, gwarantującej hegemonię stanowisku liberalnemu, wykluczając tym samym dyskusję na pewne tematy, jako z gruntu nieliberalną i nienowoczesną. Narzucenie modelu demokracji liberalnej sprzymierzonej z relatywizmem moralnym dokonało się przy pomocy hegemonii kulturowej środowisk liberalno-lewicowych, które zrezygnowały z dyskusji nad modelem demokracji.

Książka Krasnodębskiego w gruncie rzeczy stanowi śmiałą próbę odzyskania utraconego czasu, w swej najgłębszej teoretycznej warstwie rozwija ona argumentację na rzecz republikanizmu jako alternatywy dla demokracji liberalnej. Fascynacja demokracją liberalną w Polsce zbiega się wszak z głębokim kryzysem tego modelu demokracji na Zachodzie, co prowadzi do poszukiwań zarówno źródeł kryzysu, jak i do renesansu myśli republikańskiej.

Demokracja liberalna i republikanizm opierają się na odmiennym rozumieniu relacji wolności do prawdy oraz na odmiennym rozumieniu istoty wspólnoty politycznej. Republikanizm, podobnie jak demokracja liberalna, zakłada, że celem państwa jest zapewnienie obywatelom wolności indywidualnej,

[4] Tamże, s. 150n.

ale inaczej definiuje wolność. Po pierwsze, prywatna wolność jednostki zależy od wolności publicznej, po wtóre – porządek polityczny jest porządkiem moralnym. Republikanizm uznający państwo za dobro wspólne (res publica) odwołuje się do obiektywnego porządku moralnego, wyrażającego się w kulturowej tradycji narodu. W liberalizmie pojęcia narodu i tradycji są sprzeczne z pojęciem nowoczesności, republikanizm natomiast nowoczesność wiąże z tradycją narodową. Pojęcie tradycji zakłada istnienie trwałych wartości, które są przekazywane i rozwijane w czasie historycznego trwania narodu. Republikanizm łączy się zatem z praktykowaniem patriotyzmu jako naczelnej cnoty obywatelskiej, zintegrowanej z pozostałymi cnotami obywatelskimi i moralnymi.

Krasnodębski podejmuje istotną dziś dyskusję na temat nowoczesności. Republikański model demokracji przeciwstawia się intelektualnej mistyfikacji, że nowoczesność nie daje się pogodzić z etyką absolutną i że chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, stanowi hamulec dla nowoczesności. W swojej krytyce polskiej wersji demokracji liberalnej Krasnodębski pokazuje, że demontaż dziedzictwa „Solidarności" wynika z uproszczonego, a więc teoretycznie niesproblematyzowanego rozumienia nowoczesności. Przeciwstawienie nowoczesności tradycji występuje w publicystyce polskich lewicowych intelektualistów wraz z bagatelizowaniem przez nich próżni aksjologicznej, jaką pozostawił komunizm konsekwentnie niszczący wartości tradycyjne, wartości i cnoty życia rodzinnego, patriotycznego i obywatelskiego. Dominacja liberalizmu, jak pokazuje Krasnodębski, doprowadza do rozpadu sfery publicznej, która nie może zostać odbudowana z ruin pozostawionych przez komunizm. Zamiast przezwyciężenia skutków komunizmu w sferze moralności publicznej liberalizm, zastosowany w Polsce jako rzekomo zwycięska doktryna polityczna, okazał się w swoich konsekwencjach raczej kontynuatorem komunizmu. Opowiedzenie się za liberalnym modelem modernizacji, odrzucającym – w imię haseł postępu i priorytetu wolności indywidualnej – obowiązywalność etyki absolutnej w sferze życia publicznego, sferze zredukowanej przez liberalizm do zbioru interesów prywatnych, powoduje zamianę republiki w targowisko, na którym nie obowiązuje już solidarność w służbie wspólnych ideałów, lecz lojalność grupowa, której symbolem jest mafia i klika.

Książka Krasnodębskiego nie jest manifestem politycznym, jej autor nie wskazuje, jakie siły polityczne są obecnie w stanie urzeczywistnić republikański model demokracji. Jest to książka na wskroś filozoficzna, zawierająca zarówno racjonalną krytykę błędnej doktryny filozoficznej, jaką jest liberalizm w relatywistycznej wersji postmodernistycznej, jak i argumenty na rzecz republikanizmu jako alternatywy dla liberalizmu. Owszem, zawiera ona apel o gruntowniejsze rozważenie tradycji myślenia o polityce, którą zainicjowała „Solidarność". Chociaż bilans pierwszych lat Trzeciej Rzeczypospolitej nie prowadzi do optymistycznych wniosków, gdyż modernizacja realizowana według założeń liberalizmu ma cechy modernizacji naśladowczej, sytuującej Polskę na peryferiach nowoczesnego świata, to praca Krasnodębskiego nie powinna być jednak odczytana jako lektura pesymistyczna. Autor wyraża przekonanie, że

przebywanie na peryferiach w zderzeniu ze światem bardziej otwartym, w którym dokonują się procesy globalizacyjne i unifikacyjne, pozwala pełniej odkryć wartość suwerenności politycznej, zakorzenionej w suwerenności kulturowej. Wraz z przystąpieniem do Unii Europejskiej przed Polską stanęła szansa odkrycia i pogłębienia swojej tożsamości kulturowej. Może się to dokonać przez pogłębioną refleksję nad pełniejszym sensem doświadczenia „Solidarności", w którym wyraziła się synteza tradycji z nowoczesnością. Niedocenionym kapitałem, jaki Polska może wnieść do Unii Europejskiej, jest aktywne i intelektualnie rzetelne uczestnictwo w dyskusji nad modelem demokracji. Praca Krasnodębskiego jest ważną książką; oby jej przesłanie nie zostało zrozumiane za późno!

Przypomnijmy, że „Ethos" należy do tych nielicznych w Polsce pism, które już na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy mieliśmy dopiero przed sobą zdradę ideałów „Solidarności" przez ludzi „Solidarności", wyraźnie formułował wagę „Solidarności" dla odbudowy współczesnej demokracji, zagrożonej przez relatywizm. Czynił to poprzez publikację artykułu włoskiego filozofa polityki, który potem sam się stał także politykiem. Był to artykuł Rocca Buttiglionego zatytułowany *Jan Paweł II a polska droga do wolności*. Kluczowe zdania tego artykułu zostały zacytowane przez Jana Pawła II podczas spotkania z polskimi politykami na Zamku Królewskim w Warszawie w czasie pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1991: „Polacy mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie przymierze: wolnego rynku i solidarności"[5]. Słowa te nie utraciły swojej aktualności, szkoda tylko, że w międzyczasie zasiano tak wiele zamętu zideologizowanymi wypowiedziami na temat modernizacji, demokracji i europejskości.

Książka Krasnodębskiego pojawia się we właściwym momencie i może służyć prostowaniu polskich dróg, którym nieustannie grozi przeobrażanie się czy to w bezdroża nihilizmu, czy to w bezdroża populizmu i ksenofobii. Jest ona wyrazem wiary w to, że na polskich i europejskich drogach może zabrzmieć odnaleziony złoty róg, pod warunkiem, że wnikliwiej będziemy pytać, po co istnieją republiki.

---

[5] R. Buttiglione, *Jan Paweł II a polska droga do wolności*, „Ethos" 3(1990) nr 3-4(11-12), s. 49; Jan Paweł II, *Samym sobie przywróceni* (Przemówienie podczas spotkania z władzami państwowymi i prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej w Zamku Królewskim, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 90n.

Sławomir BANASZAK

KSIĄŻKA W DAWNYM SENSIE TEGO SŁOWA

Tytuł książki ks. Janusza Mariańskiego precyzyjnie określa problem, do którego się odnosi. Należy jednak podkreślić, iż *Między sekularyzacją i ewangelizacją*[1] nie dotyczy wyłącznie wartości prorodzinnych w świadomości młodzieży – jak wskazuje podtytuł. Erudycja autora, umiejętne posługiwanie się materiałem faktograficznym oraz przede wszystkim doświadczenie badawcze i obserwacja współczesnych zjawisk i procesów społecznych pozwalają mu na formułowanie wniosków daleko wykraczających poza postawiony problem. Stąd książka ks. J. Mariańskiego stanowi niezwykle cenny głos w dyskusji na temat moralnych postaw Polaków czy – używając heglowskiej kategorii Sittlichkeit – obyczajności współczesnego społeczeństwa polskiego. W omawianej pracy myśl prowadzona jest bardzo klarownie i konsekwentnie. Na podkreślenie zasługują także rozległe odniesienia teoretyczne, znajdujące swój wyraz w obszernej bibliografii, oraz wykorzystanie przez autora wyników badań empirycznych prowadzonych przez innych badaczy polskich i zagranicznych. W pracy znajdziemy także szereg cennych, oświetlających problem, odniesień historycznych.

Książka składa się z sześciu rozdziałów, wstępu i zakończenia. Zawiera również bibliografię oraz streszczenie w języku angielskim. Autor zamieścił ponadto kwestionariusz ankiety, który wykorzystany został w badaniach przeprowadzonych wśród młodzieży szkół średnich.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Teorie przemian wartości prorodzinnych", ksiądz Mariański przedstawia trzy koncepcje czy – jak woli je nazywać – teorie: sekularyzacji, indywidualizacji oraz ewangelizacji. Zostały one przez autora wybrane dla wyjaśnienia przemian społeczno-kulturowych oraz religijno-moralnych we współczesnym świecie, w tym i w Polsce. Koncepcje te, zdaniem Mariańskiego, dopełniają się wzajemnie i łącznie stanowią dobrą podstawę diagnozowania rzeczywistości. Są one według autora zapleczem prezentowanych badań empirycznych.

Rozdział drugi, zatytułowany „Wartości prorodzinne jako przedmiot badań

[1] J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003, ss. 555.

socjologicznych", rozpoczyna się ciekawym paragrafem na temat przemian, jakim podlega współczesna rodzina. Autor wskazuje na dominujące tendencje tych przemian, między innymi na stopniowe odchodzenie od społecznego sankcjonowania moralności, na dążenie do autonomii, wolności i samorealizacji w sferze moralności małżeńsko-rodzinnej czy propagowanie innych niż małżeński modeli życia rodzinnego. W kolejnych paragrafach autor przechodzi do określenia problemu, hipotez badawczych oraz omówienia cech demograficzno-społecznych i religijnych badanych osób. W badaniach przeprowadzonych w latach 1997-2000 w siedmiu miastach Polski: Jastrzębiu Zdroju, Chełmie, Rzeszowie, Lublinie, Gdańsku, Poniatowej i Rykach, ksiądz Mariański posłużył się techniką ankiety audytoryjnej. Przeprowadzono ją wśród dwu tysięcy dwustu trzydziestu dziewięciu uczniów klas pierwszych i maturalnych klas liceów ogólnokształcących, techników i liceów zawodowych.

W kolejnych rozdziałach: trzecim, zatytułowanym „Rodzina w ogólnym systemie wartości", czwartym – „Wartości prorodzinne a życie seksualne", piątym – „Odpowiedzialne rodzicielstwo, wierność małżeńska i trwałość rodziny jako wartości prorodzinne" oraz szóstym, opatrzonym tytułem „Rodzina pochodzenia jako wartość", autor prezentuje wyniki badań empirycznych, i to nie tylko własnych. Mamy tu raczej do czynienia z próbą syntezy stanowisk teoretycznych oraz próbą badań nad wartościami prorodzinnymi i moralnością współczesnego społeczeństwa polskiego. Stąd określenie rozdziałów trzeciego, czwartego, piątego i szóstego mianem empirycznych nie oddaje w pełni ich charakteru oraz wieloaspektowego i pozbawionego stronniczości ujęcia poruszanych w nich zagadnień. Prezentowana analiza może być nazwana analizą dynamiczną. Prowadzona jest bowiem z punktu widzenia przeobrażeń społeczno-kulturowych, jakie dokonały się i nadal dokonują w związku z tak zwaną modernizacją społeczną. Jak zauważa autor: „Kult nowości i ciągłe poszukiwanie zmian utrudniają stabilizację wspólnoty rodzinnej, sprawiają, że więzi społeczne, a także więzi rodzinne, stają się labilne lub w ogóle się rozpadają. Procesy te stwarzają poważne trudności w przetrwaniu rodziny i powodują jej niestałość" (s. 397).

Ks. J. Mariański analizuje wybrane aspekty moralności rodzinnej. Prezentuje poglądy młodzieży na temat preferowanych modeli małżeństwa i rodziny, współżycia przedmałżeńskiego i małżeńskiego, wartości decydujących o trwałości małżeństwa i rodziny, wreszcie oceny domu rodzinnego czy stylów wychowania. Jako zmienne niezależne bierze pod uwagę między innymi płeć, religijność, typ szkoły. W większości zmienne te, ze statystycznego punktu widzenia, słabo różnicują opinie badanych osób. Zmienną o większej mocy dyskryminacyjnej byłoby miejsce – mierzone pozycją rodziców – w strukturze klasowo-stanowej społeczeństwa polskiego. Wymagałoby to jednak od autora zrezygnowania z – jak się wydaje – zbyt ogólnej klasyfikacji pochodzenia społecznego, podziału na inteligenckie, robotnicze i chłopskie (por. kwestionariusz ankiety).

Książka autorstwa ks. Janusza Mariańskiego dotyczy ważkiej problematyki socjologicznej. Istotnym elementem analizy jest poszukiwanie takich ele-

mentów w strukturze moralności, w tym moralności rodzinnej, które uległy zmianie. Myśl autora wykracza jednak daleko poza modny dziś nurt odnajdywania w rzeczywistości społecznej tego, co absolutnie nowe, co właśnie się staje. Ksiądz Mariański próbuje raczej wskazać pewne uniwersalne formy zjawisk i procesów społecznych. Innymi słowy – jest w jego analizie miejsce na to, co stare, dawne, czyli na to, co już się stało.

W kategoriach nieustannej zmiany niektórzy badacze przywoływani przez autora skłonni są ujmować rzeczywistość społeczną, w tym moralność. Ks. J. Mariański, referując ich poglądy, stwierdza, że: „Postmodernistyczna etyka formułuje ważne i krytyczne pytania, jak w ogóle jest możliwa prawdomówność czy sprawiedliwość we współczesnym świecie, pozbawionym ogólnie obowiązujących zasad, w którym trzeba podejmować coraz to trudniejsze decyzje" (s. 90). Pytania są z całą pewnością ważne, jednak fałszywa jest diagnoza współczesności. Fałszywa, gdyż nie żyjemy w świecie pozbawionym zasad, lecz żyjemy w świecie, gdzie zasady te są naruszane. A to bardzo istotna różnica. Należałoby ponadto odpowiedzieć na pytanie, kto (jakie kategorie społeczne) owe zasady lekceważy. W tym sensie eufemizmem jest przytoczone przez autora (por. s. 91) stwierdzenie N. Luhmanna wyrażone w *Die Gesellschaft der Gesellschaft*[2], że oto mamy do czynienia z destabilizacją uniwersalistycznej moralności. Należy żałować, że ks. J. Mariański nie podjął otwartej dyskusji z tymi poglądami. Nie podjął też dyskusji z poglądami dotyczącymi przyczyn obecnego stanu rzeczy, na przykład ze stanowiskiem, iż charakterystyczne dla współczesności wszechobecne ryzyko należy wywodzić z technologii i z niebywałego, wprawiającego w ruch i determinującego całokształt życia społecznego postępu technologicznego (por. s. 88n.), który od lat bez mała dwustu pięćdziesięciu uznawany jest za główne źródło wszelkich powodzeń i niepowodzeń.

Ks. J. Mariański słusznie zdystansował się natomiast od takich koncepcji, które skłonne są niektóre zjawiska społeczne ujmować w kategoriach rynku. Dziwi jednak fakt umieszczenia swojej opinii w przypisie (por. s. 103). Na obszerniejszy komentarz zasługiwałyby redukcjonizm ekonomiczny, wyrażający się w sprowadzaniu wszelkich sfer życia społecznego do gospodarki, w rozpatrywaniu na przykład zjawisk religijnych w kategoriach popytu i podaży, jak również nieustanne mylenie – by użyć języka Maxa Webera – zjawisk ekonomicznych, doniosłych ekonomicznie oraz ekonomicznie uwarunkowanych.

Podsumowując, można powiedzieć, iż książka Janusza Mariańskiego przynajmniej z dwóch powodów jest nieco „nie na czasie". Po pierwsze, upowszechnia się dziś w naukach społecznych, czy węziej – w socjologii, następujący model pisania prac: powinien być jeden i tylko jeden rozdział teoretyczny oraz kilka rozdziałów wyłącznie empirycznych. Wziąwszy tę tendencję pod uwagę, należy stanowczo stwierdzić, iż *Między sekularyzacją i ewangelizacją* w tym modelu się nie mieści. Rola teorii jest w niej bardziej doniosła. Dotyczy to również rozdziałów, w których zamieszczane są analizy empiryczne. Splatają się one bowiem nieustannie z wypracowywaniem przez ks. J. Mariańskiego własnego stanowiska teoretycznego.

[2] Suhrkamp, Frankfurt/M 1997.

Przytaczane są również tezy innych autorów albo raczej przytaczane, omawiane i konfrontowane z rzeczywistością. Takie postępowanie ujawnia nie tylko autorską znajomość określonych stanowisk. Zakłada również trud ich zrozumienia, wyrażenia w języku teoretycznym ich autorów, przetworzenia i wreszcie uczynienia z nich narzędzi analizy współczesnych zjawisk i procesów społecznych. Jest to zadanie niełatwe, wymagające znacznej kompetencji intelektualnej.

Drugim powodem określenia omawianej pozycji jako książki „nie na czasie" jest trudność ulokowania jej na rynku prac socjologicznych. Można na nim bowiem dostrzec publikacje zwarte liczące od osiemdziesięciu do stu stronic, w zwięzły sposób charakteryzujące problem. Chudną zresztą nie tylko owe publikacje zwarte, ale również niektóre czasopisma socjologiczne. W przypadku książki ks. J. Mariańskiego z tą sytuacją nie mamy do czynienia. *Między sekularyzacją i ewangelizacją* jest po prostu książką w dawnym sensie tego słowa. Autor pokazał, iż z tak doniosłym i mającym w socjologii wielowiekową tradycję przedmiotem badań, jakim jest moralność, nie można rozprawić się na kilkudziesięciu stronach. Dowiódł także, iż nieuleganie doktrynie mówiącej, że czas to pieniądz, pozwala w sposób wielostronny i pozbawiony uproszczeń spojrzeć na wybraną problematykę badawczą.

Piotr ŚLĘCZKA SDS

JAKIEJ ETYKI DOMAGA SIĘ ROZWÓJ NAUKI?

Zdecydowane przyspieszenie rozwoju dyscyplin naukowych określanych mianem science, które dokonało się w ubiegłym stuleciu, zaskoczyło samych uczonych. Środowiska naukowe, a wraz z nimi całe społeczeństwa weszły w wiek dwudziesty pierwszy w klimacie gorących dyskusji, zwłaszcza wokół zagadnień z zakresu bioetyki. Dyskusje te świadczą o tym, iż demokratyczne społeczeństwa dwudziestego pierwszego wieku nie godzą się na przekazanie uczonym pełnej dowolności w wyborze przedmiotu ich badań. Ograniczanie przez społeczeństwo dowolności badań prowadzonych w laboratoriach okazuje się jednak zadaniem niełatwym – przede wszystkim dlatego, że kryteriów tego ograniczania nie sposób się doszukać w naukach przyrodniczych. Dlatego też liczni przedstawiciele nauk typu science dostrzegają obecnie naglącą potrzebę tak zwanej aksjologizacji nauki.

Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk jest jednym z licznie powstających w ostatnich latach gremiów, w których analizowane są problemy etyczne związane z rozwojem różnych dziedzin nauki. Komitet Etyki w Nauce organizuje konferencje poświęcone problematyce zagrożeń, jakie dla człowieka i dla środowiska naturalnego niesie ze sobą współczesny rozwój możliwości badawczych. Część materiałów z konferencji, które odbyły się w latach 1999-2002, zebrano w pozycji książkowej zatytułowanej *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* wydanej staraniem Centrum Upowszechniania Nauki PAN pod redakcją prof. Mariusza M. Żydowo[1].

Interesujące dopełnienie „Wstępu" autorstwa redaktora tomu stanowi zamieszczony na początku książki krótki artykuł brytyjskiego fizyka, laureata pokojowej nagrody Nobla z roku 1995, Josepha Rotblata, zatytułowany *Przysięga Hipokratesa dla uczonych*. Autor polemizuje w nim z tezą, iż moralne zobowiązania uczonych kończą się w momencie podania do publicznej wiadomości wyników rzetelnie przeprowadzonych badań, nie obejmują zaś troski naukowców o praktyczne zastosowania tych wyników. Rotblat twierdzi, iż postawa amoralizmu w nauce w rzeczywistości prowa-

[1] *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki*, red. M. M. Żydowo, Centrum Upowszechniania Nauki PAN, seria: „Problemy Naukowe Współczesności", [Warszawa] 2003, ss. 270.

dzi do antymoralizmu, gdyż pozwala uczonym unikać osobistej odpowiedzialności za konsekwencje prowadzonych przez siebie badań. W świecie współczesnym postawa taka wpisuje się w społeczno-kulturową tendencję do nadmiernego podkreślania znaczenia praw, jakimi cieszy się człowiek, przy jednoczesnym minimalizowaniu jego osobistej odpowiedzialności za podejmowane działania. Ponieważ działalność naukowa bezpośrednio wpływa na kształt życia społecznego, uczeni winni być świadomi szczególnej odpowiedzialności, która na nich spoczywa. Rotblat proponuje, aby młodzi naukowcy u progu samodzielnej pracy badawczej uroczyście ślubowali służyć dobru człowieka i brać pod uwagę wszystkie dające się racjonalnie przewidzieć konsekwencje swoich badań. Przysięga taka – na wzór przysięgi Hipokratesa wymaganej od studentów medycyny rozpoczynających praktykę lekarską – zachowując charakter symbolicznej deklaracji, stwarzałaby uczonym niezajmującym się na co dzień filozofią moralności okazję do poszerzonej refleksji nad konsekwencjami ich poczynań naukowych. Rotblat z uznaniem przywołuje treść ślubowania wprowadzonego przez grupę studentów należących do organizacji „Pugwash" w Stanach Zjednoczonych, w którym młody naukowiec przyrzeka pracować dla lepszego świata, nie wykorzystywać wiedzy w celu przynoszącym szkodę ludziom bądź środowisku naturalnemu, zwracać uwagę na implikacje etyczne badań naukowych przed przystąpieniem do ich realizacji oraz uznawać indywidualną odpowiedzialność za pierwszy krok na drodze do światowego pokoju.

Redaktor książki *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* podzielił materiał z konferencji zorganizowanych przez Komitet Etyki w Nauce na sześć bloków tematycznych. Każdy z bloków-rozdziałów zamknięty został podsumowującym komentarzem. Rozdziały dotyczą kolejno: zagrożeń etycznych związanych z rozwojem informatyki, zagadnienia ochrony własności intelektualnej, etycznych problemów historiografii, problemów etycznych prawodawstwa, komercjalizacji nauki w warunkach globalnego rynku oraz relacji nauk przyrodniczych, bioetyki i biopolityki.

Zakres zaprezentowanych zagadnień etycznych związanych z działalnością naukową jest zatem bardzo szeroki. Obejmuje najpierw zagrożenia dla człowieka, które wiążą się z rozwojem informatyzacji społeczeństw. Autorzy artykułów dostrzegają wielopłaszczyznowy charakter problemów generowanych przez rozwój sieci mediów elektronicznych. Pytają na przykład o to, czy wzrost ilości informacji i łatwość dostępu do niej przekłada się w społeczeństwie na wzrost rzetelnej wiedzy, opartej na faktach, a nie na służących często interesom rządów państw czy partii politycznych interpretacjach tych faktów. W artykule *Demokracja i autonomia jednostki w globalnej infrastrukturze informacyjnej* Agnieszka Lekka-Kowalik dokonuje moralnej oceny konsekwencji, jakie dla jednostki i społeczeństwa ma komputeryzacja różnych sfer życia człowieka. Autorka nie godzi się z tezą, iż sam rozwój informatyzacji automatycznie przekłada się na większą autonomię jednostek w społeczeństwie i służy promowaniu racjonalnej demokracji. Jej zdaniem postępująca informatyzacja promuje raczej formalną demokrację i formalną autonomię jednostki, ułatwiając przykładowo system głosowań

wyborczych. Nie służy natomiast wymianie argumentów w ramach dyskursu – prowadzonego w społeczeństwie czy też w jego organie przedstawicielskim – który w racjonalnie budowanym systemie demokratycznym z zasady poprzedzać powinien rozstrzygający akt głosowania.

Ważne zagadnienia etyczne wiążą się z kwestią ochrony własności intelektualnej. Janusz Barta i Ryszard Markiewicz w artykule *Węzłowe zagadnienia ochrony własności intelektualnej w jednoczącej się Europie* analizują sytuację prawną w Unii Europejskiej w zakresie ochrony dorobku intelektualnego. Autorzy cytują fragment artykułu 27. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w którym uznano, iż każdy człowiek cieszy się prawem do ochrony moralnych i materialnych korzyści wynikających z jego wszelkiej działalności naukowej, literackiej czy artystycznej. Zapis ten został sprecyzowany w licznych unormowaniach prawnych przyjętych w Unii Europejskiej. Autorzy zauważają jednak, iż szybki rozwój technologii informatycznych wyprzedza i będzie wyprzedzał obowiązujący stan prawny. Stąd warte popularyzacji stają się normy o charakterze zwyczaju, „dobre obyczaje" w zakresie korzystania z mediów elektronicznych. Istnieją już pewne próby kodyfikacji takich norm, na przykład w postaci zaproponowanych przez Computer Ethics Institute w Stanach Zjednoczonych dziesięciu przykazań użytkownika komputera. Wśród przykazań tych znajdują się między innymi takie: nie używaj komputera, aby szkodzić innym; nie używaj komputera, aby kraść; pomyśl o społecznych konsekwencjach programu, który piszesz.

Innym wymiarem kwestii własności intelektualnej jest niechlubny proceder popełniania plagiatów. Mimo że nieuczciwość osób zajmujących się nauką jest zawsze godna szczególnego napiętnowania, to zjawisko plagiatów nie jest wolne od moralnych dylematów. Kornel Gibiński i Zbigniew Z. Herman w swoim *Komentarzu* zauważają, iż wielu uczonych postuluje dostosowanie kryteriów pozwalających uznać dzieło za plagiat do dyscypliny naukowej, której dane dzieło dotyczy. W naukach humanistycznych na przykład łatwiej jest o zbieżność w ideach czy pomysłach niż w naukach przyrodniczych. Jednak i w tych ostatnich znane są przypadki równoczesnego odkrycia pewnych faktów przez niezależnie pracujących uczonych. Autorzy *Komentarza* zwrócili uwagę na dezaprobatę – wyrażoną przez uczestników jednej z konferencji zorganizowanych przez Komitet Etyki w Nauce – dla stanowiska polskiego prawa w kwestii plagiatów, uznającego przedawnienie w karaniu za plagiat po trzech latach od jego zaistnienia. Taki stan prawny w praktyce uniemożliwia wyciąganie konsekwencji wobec osób, które z premedytacją przypisały sobie cudzą własność intelektualną.

W społeczeństwie demokratycznym źródłem licznych kontrowersji natury moralnej jest także proces stanowienia prawa. Czy poza systemem prawa obowiązującym w państwie czy strukturze ponadpaństwowej istnieje punkt odniesienia umożliwiający krytyczną ocenę tego prawa? W artykule zatytułowanym *Kryteria stanowienia dobrego prawa* Andrzej Zoll udziela pozytywnej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie. Jego zdaniem sensem każdej normy, także normy prawnej, jest wartość, do której

dana norma się odnosi. Prawodawca uznaje pewne dobra za wartościowe dla człowieka i formułuje normy mające te dobra ochraniać. Prawo – rozumiane jako zespół norm prawnych – nie daje się zatem sprowadzić do formalnej procedury uchwalania ustaw, lecz z zasady budowane jest na pewnych założeniach aksjologicznych. Zawartość tych założeń wskazuje na koncepcję człowieka przyjmowaną przez autorów systemu prawnego. Zoll wyróżnia dwa modele związku systemu wartości z porządkiem prawnym. W modelu pierwszym porządek prawny wynika z systemu wartości, a każda norma prawna musi odpowiadać systemowi wartości akceptowanemu przez prawodawcę. W modelu drugim natomiast dopuszcza się równoległe współwystępowanie dwóch systemów normatywnych: systemu wartości moralnych i systemu prawa stanowionego. Prawo stanowione nie jest aksjologicznie neutralne, a jednocześnie między systemem wartości a normami prawa nie zachodzi relacja wynikania. Zdaniem Zolla nie do przyjęcia jest model pierwszy. Wynika to z faktu, iż cele systemu wartości i systemu prawa różnią się od siebie. Normy moralne pomagają człowiekowi odróżniać dobro od zła w wymiarze życia osobistego, uczą też szacunku dla wolności i praw innych osób. Normy prawne zaś mają zagwarantować pokojowe współżycie osób tworzących jedno społeczeństwo, a wyznających różne systemy wartości. Profesor Zoll uznaje, iż w kręgu cywilizacji europejskiej, opartej na greckiej filozofii, rzymskim prawodawstwie i chrześcijańskiej etyce, do wartości podstawowych należą godność człowieka, rozumiana jako wartość przyrodzona i niezbywalna, oraz dobro wspólne społeczeństwa. Wartości te winny zostać wpisane do konstytucyjnych aktów prawnych, a zespół ustaw winien doprecyzować to, jakie działania naruszają godność człowieka i dobro wspólne.

W kontekst etycznych zagadnień związanych ze stanowieniem prawa wpisuje się również artykuł Tomasza Gizberta-Studnickiego *Sprawiedliwość proceduralna w procesie tworzenia prawa.* Autor zwraca w nim uwagę na istotny, często społecznie niedoceniany etap w uchwalaniu prawa na sposób demokratyczny. Podkreśla on, iż demokratyczny proces prawotwórczy opiera się na dyskursie angażującym wszystkich zainteresowanych obywateli, a nie na monologu zwolenników jednej opcji politycznej. W realiach społeczeństwa demokratycznego możliwość publicznego wyrażania swojego stanowiska decyduje o realnym udziale w toczącym się dyskursie społecznym. T. Gizbert-Studnicki dostrzega dwojakie zagrożenia dla wolnego dyskursu społecznego w Polsce. Z jednej strony – pyta – czy mieszkańcy Polski stanowią społeczeństwo obywatelskie, którego członkowie chcą wpływać na kształt życia społecznego? Z drugiej strony – czy w naszym kraju organizacje społeczne, także te niewielkie, na przykład związane z działalnością samorządów, mają dostęp do mediów gwarantujący im możliwość prezentowania swoich racji czy postulatów? Aby dyskurs prowadzony w społeczeństwie mógł zostać uznany za konstruktywny, muszą być spełnione pewne warunki. T. Gizbert-Studnicki zalicza do nich: poszanowanie praw logiki przez uczestników dialogu społecznego, odwoływanie się w dyskusji do argumentów racjonalnie uzasadnionych, zdolność do rewidowania własnych poglą-

dów w toku dyskusji, jak również szczerość, polegającą na odwoływaniu się wyłącznie do argumentów, które samemu uznaje się za wiarygodne.

W końcowej części książki *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* postawiono pytania filozoficznie najbardziej zaawansowane, dotyczące relacji między naukami przyrodniczymi a bioetyką i biopolityką. Czy społeczeństwo demokratyczne winno godzić się na rozstrzyganie istotnych problemów bioetycznych przez wąskie kręgi komitetów etyki powoływanych najczęściej poza parlamentem, na przykład przez organy władzy wykonawczej? Czy racjonalne jest posługiwanie się terminem „bioetyka" bez jednoczesnego odwołania się do określonej koncepcji osoby ludzkiej? Andrzej Paszewski, s. Barbara Chyrowicz i ks. Helmut Juros – autorzy artykułów zawartych w tym rozdziale – na oba pytania udzielili odpowiedzi negatywnej.

W artykule *Osoba zabłąkana w debacie bioetycznej* A. Paszewski podkreśla, iż pojęcie osoby, a zatem i pojęcie praw przysługujących człowiekowi z racji bycia osobą, mają genezę filozoficzną i nie dają się skonstruować w oparciu o wyniki badań nauk przyrodniczych. Autor zauważa, iż znaczna grupa etyków posługuje się wprawdzie pojęciem osoby, ale uzależnia przyznanie jednostce ludzkiej statusu osoby od posiadania przez nią określonych cech. W deskryptywnych teoriach osoby przenosi się na grunt filozofii pewne dane nauk przyrodniczych, uogólnia się je i na tej podstawie arbitralnie wyznacza się początek i koniec osobowego istnienia człowieka. Arbitralność ta na pewno nie daje się uzasadnić w ramach badań przyrodniczych (pomijając technologię klonowania, genetyczny początek nowego organizmu ludzkiego ma miejsce w momencie zapłodnienia komórki jajowej), a nie widać też przekonujących argumentów filozoficznych, które uzasadniłyby pojawienie się nowej jakości – osobowego istnienia – w pewnym momencie życia ludzkiego organizmu.

Siostra Chyrowicz, w artykule zatytułowanym *Bioetyka: kolejny etap sporu o istotę człowieczeństwa*, zajmuje podobne stanowisko. Jej zdaniem nie jest możliwe rozwijanie refleksji bioetycznej bez solidnego osadzenia jej w danych antropologii filozoficznej. Cytując amerykańskiego filozofa moralności G. Meilaendera, siostra Chyrowicz dodaje, iż odchodząc od pogłębionej refleksji nad istotą człowieczeństwa, bioetyka zagubiła swoją „duszę". Przyjmując natomiast świadomość za kryterium bycia osobą, dodatkowo zatraciła „ciało", gdyż przeoczyła podstawowy fakt: człowiek to istota, której świadomość – w realiach doczesnego życia – nie istnieje bez ciała.

W artykule zatytułowanym *Biopolityka: etyzacja polityki czy polityzacja etyki*, porównując ustawodawstwa Stanów Zjednoczonych i Republiki Federalnej Niemiec, ksiądz Juros stwierdza, iż Amerykanie bardzo liberalnie podeszli do kwestii zapłodnienia in vitro, badań genetycznych i eugeniki. Znaczna część społeczeństwa amerykańskiego akceptuje tak zwaną eugenikę pozytywną, która polega na selekcji preinplantacyjnej zarodków nie ze względu na posiadane przez nie choroby genetyczne, ale z powodu oczekiwań rodziców, którzy chcą określać płeć, stopień inteligencji czy nawet kolor oczu swojego dziecka. Autor zauważa, iż społeczeństwa europejskie, w tym społeczeństwo niemieckie, zapewne w związku z historyczną pamięcią o działaniach eugenicznych

podejmowanych przez nazistów podczas drugiej wojny światowej, z dużym dystansem podchodzą do wszelkich działań eugenicznych. Chociaż badania preinplantacyjne ciągle jeszcze podlegają w Europie znacznym ograniczeniom prawnym, to jednak i tutaj daje o sobie znać mocna tendencja do polityzacji etyki i do wyprowadzania poza struktury parlamentarne zagadnień istotnie ważnych dla całego społeczeństwa. Ich rozważanie powierza się często radom i komisjom etycznym, których działalność rządzący traktują jako swoiste alibi dla swoich własnych poczynań. Obecność takich gremiów – zdaniem księdza Jurosa – wskazuje na pewien deficyt demokracji w życiu społecznym, a często ujawnia też brak woli rządów do podjęcia rzeczywistego dyskursu na tematy tak ważne dla społeczeństwa, jak choćby zapłodnienie in vitro czy badania z wykorzystaniem komórek macierzystych.

Konferencje zorganizowane przez Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk w latach 1999-2002 gromadziły uczonych reprezentujących różne środowiska naukowe z całej Polski. W celu dokonania pewnej syntezy zaprezentowanych stanowisk, uzasadnione wydaje się wyróżnienie trzech płaszczyzn, na których uczestnicy konferencji umiejscawiali swoje analizy zagadnień etycznych związanych z rozwojem nauki. Najczęściej, szczególnie na etapie formułowania wniosków, odwoływano się do kontekstu prawnego badań naukowych. Drugą płaszczyznę można nazwać socjologiczną, gdyż autorzy często opisywali po prostu różne stanowiska w kwestiach etycznych związanych z rozwojem nauki, zajmowane przez uczonych bądź też przez ogół społeczności. Trzecia w końcu płaszczyzna refleksji obecna w wypowiedziach uczestników konferencji objęła analizę argumentacji wykorzystywanej przez osoby biorące udział w dyskusjach na temat moralnych aspektów rozwoju nauki. Niektórzy spośród autorów wprost odwoływali się do argumentów ściśle antropologicznych i wskazywali na nieuchronność wprowadzenia refleksji filozoficznej do dyskursu z zakresu etyki badań naukowych.

Wieloaspektowość w analizach dotyczących kwestii moralnych wydaje się być cechą a priori pozytywną. Wymienione trzy płaszczyzny, na których w książce *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* analizowane są problemy etyczne związane z rozwojem nauki, winny być jednak ze względów metodologicznych wyraźnie odróżniane. Jeżeli w prezentowanej argumentacji ujęcia prawne, socjologiczne i filozoficzne przenikają się i traktowane są jako równowalentne, to zawsze należy postawić pytanie o to, jak dany autor rozumie nie samą etykę badań naukowych, ale etykę w ogóle. Wydaje się, iż właśnie w kwestii metodologicznej – jaką jest sposób rozumienia refleksji etycznej – autorzy artykułów zamieszczonych w książce najbardziej się między sobą rozchodzą. Wyraźnym przykładem tego rozejścia się jest samo już rozumienie terminu „wartość", którym się posługują.

Gdy profesor Zoll w swoim artykule poddaje krytyce to stanowisko w filozofii prawa, w ramach którego utrzymuje się, iż akty prawne winny się cechować aksjologiczną neutralnością, wskazuje on na fakt, że sensem każdej normy jest wartość, do której dana norma odnosi. Wartość rozumie jako dobro rozpoznawane przez ustawodawcę i domagające się ochrony. Wartością podstawową –

stwierdza Zoll – jest w cywilizacji grecko-rzymsko-judeochrześcijańskiej przyrodzona i niezbywalna godność człowieka, która nie może podlegać ograniczeniom ze strony prawa stanowionego. Czy zatem jest tak, że jeśli w innych, pozaeuropejskich kręgach kulturowych godność człowieka nie jest uznawana za wartość, to automatycznie wartością być przestaje? Autor artykułu *Kryteria stanowienia dobrego prawa* wydaje się twierdząco odpowiadać na tak postawione pytanie, stwierdza bowiem, że „przy ustalaniu zakresu norm przedkonstytucyjnych trzeba brać [...] pod uwagę wielość różnych systemów etycznych akceptowanych w danym społeczeństwie. Konstytucja i oparty na niej porządek prawny musi być adresowany do wszystkich obywateli i osób tworzących wspólnotę" (s. 139). Teza, iż „różne systemy etyczne" pozostają równowalentne, chyba że podważają wartości podstawowe innych systemów, daje się obronić wyłącznie na wysokim stopniu swojej ogólności, i to w zakresie spraw, które dla człowieka tak naprawdę są mało istotne. Tam, gdzie chodzi o sprawy dużej wagi – na przykład o odpowiedź na pytanie, kiedy zaczyna się ludzkie życie – tak zwane systemy etyczne udzielają zróżnicowanych odpowiedzi, mniej lub bardziej uzasadnionych, opartych na lepszej lub gorszej argumentacji, racjonalnych bądź też arbitralnych. Utrzymywanie, iż prawnik-ustawodawca nie ma kompetencji do rozstrzygania o jakości argumentów przedstawianych w „systemach etycznych" i że uznawanie jakiegoś dobra za wartość wynika z kontekstu kulturowego, grozi stanem niebezpiecznej schizofrenii aksjologicznej wśród ustawodawców, przed którą w innych miejscach sam Zoll zdaje się przestrzegać. Poza tym mocne zrelatywizowanie wartości do kontekstu cywilizacyjnego stawia poważny znak zapytania nad ważnością norm zawartych w takich aktach prawa międzynarodowego, jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka.

O ile w prawniczym rozumieniu wartości, odsyłającym nas do określonego kontekstu kulturowego, mamy jeszcze do czynienia z uznaniem istnienia dóbr relatywnie obiektywnych, to w ujęciu socjologicznym, napotykając na termin „wartość", winniśmy myśleć raczej o przekonaniach pewnych ludzi na temat wartości, niż oczekiwać odpowiedzi na pytania typu: dlaczego życie człowieka określa się mianem wartości podstawowej? Znamienne jest, że w ujęciach socjologicznych nie ma miejsca na dyskurs i racjonalną ocenę argumentów, jakimi uzasadnia się uznanie za wartość takiego czy innego dobra. W artykule zatytułowanym *Nowe możliwości nauki i techniki jako wyzwania moralne* Lech W. Zacher, powołując się na jeden ze słowników socjologicznych, uznaje, iż wartości to szeroko rozumiane dobra „dodatnio lub ujemnie oceniane lub aprobowane czy odrzucane" (s. 194); wartości społeczne natomiast to przekonania „podzielane i uznawane w systemach kulturowych ludzkich zbiorowości dotyczące norm zachowań i hierarchii wartości" (s. 195). Wartością staje się zatem to, co człowiek należący do określonej kultury na pewnym etapie swojego życia za wartość uznaje.

Zasadne wydaje się przywołanie w tym miejscu klasycznego, wypracowanego w starożytnej Grecji rozróżnienia typów ludzkiej wiedzy. Pierwszy typ, określany mianem episteme, obejmuje te sądy człowieka, które mają uzasadnienie racjonalne i są (niemal) pewne.

Drugi typ wiedzy obejmuje ludzkie przekonania czy też przed-sądy wygłaszane przez człowieka bez dostatecznego ich uzasadnienia lub też w ogóle bez troski o ich uzasadnienie. Nie trzeba dodawać, iż wiedzy tej – określanej mianem doxa – nie darzono zbytnim szacunkiem. Stosując wspomniany podział do tez współczesnej socjologii na temat wartości, stwierdzić trzeba, iż zgodnie z metodą swojej nauki socjolog pozostaje – i pozostać musi – badaczem przekonań wyznawanych przez ludzi, a nie tego, co określa się mianem wartości w filozofii moralności.

Opisane trudności ze sprecyzowaniem znaczenia pojęcia wartości moralnych w ramach prawodawstwa czy socjologii są jedynie potwierdzeniem tezy sformułowanej w książce *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* przez s. B. Chyrowicz, A. Paszewskiego i ks. H. Jurosa. Bez rzetelnej dyskusji na temat rozumienia człowieka, jego osobowej godności i wypływających z tej godności postulatów moralnych, bez uznania, iż dyskusja taka toczyć się może i toczyć się powinna, gdyż moralność nie jest aracjonalną dziedziną życia ludzkiego, nie sposób rozpoczynać analiz zagadnień szczegółowych, takich jak ocena moralna przerywania ciąży, zapłodnienia in vitro, badań nad komórkami macierzystymi czy klonowania.

Zarzutem wobec takiego sformułowania problemu etyki będzie z pewnością wskazanie na istnienie wielu szkół filozoficznych, w tym etycznych, głoszących przecież sprzeczne sądy na temat tego, jakie działania naruszają godność ludzką, a jakie jej nie naruszają. Zarzut ten nie podważa jednak założenia, które godzą się przyjąć osoby podejmujące filozoficzny dyskurs na tematy etyczne. Założeniem tym jest zaufanie do poznawczych możliwości człowieka i jego chęci dochodzenia do prawdy po to, aby przy prawdzie poznanej pozostać, nawet jeśli okaże się ona trudna czy niepopularna. Interesująca teza, którą głoszą niektórzy spośród autorów artykułów zawartych w książce, brzmi zatem następująco: zanim zaczniemy formułować sądy na temat szczegółowych zagadnień etycznych, musimy zatrzymać się nad kwestiami antropologicznymi i z dobrą wolą podjąć dialog z osobami, które tez naszej antropologii nie przyjmują.

Na koniec kilka uwag o charakterze formalnym na temat książki *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki.* Nie wiadomo dlaczego wszystkie wyrazy w tytułach artykułów zamieszczonych w książce zapisano dużą literą. Zasada, zgodnie z którą słowa tytułów pisze się dużymi literami, bywa stosowana w języku angielskim; reguły polskiej pisowni natomiast nie przewidują takiej możliwości. Uwaga druga dotyczy zamieszczonego w książce artykułu J. Rotblata *Przysięga Hipokratesa dla uczonych.* Jak we „Wstępie" stwierdza redaktor książki, artykuł ten stanowi tłumaczenie tekstu opublikowanego w czasopiśmie „Science" w roku 1999 (por. s. 8). Rzetelność wydawnicza zawsze domaga się podania oryginalnego tytułu tłumaczonego artykułu, jak również wskazania na jego tłumacza. Informacji tych zaś w odniesieniu do tekstu J. Rotblata nie znajdujemy.

Nie ulega wątpliwości, iż książka *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki*, podejmując kwestie społecznie doniosłe, stanowi cenne źródło informacji na temat dylematów moralnych, które w ostatnich latach żywo dyskutowane były w polskim środowisku naukowym.

Ks. Józef KUDASIEWICZ

INTEGRALNA WIZJA TWÓRCZOŚCI LITERACKIEJ JANA PAWŁA II

Książka M. Ołdakowskiej-Kuflowej *Blask Słowa*[1] poświęcona jest inspiracjom biblijnym w twórczości literackiej Jana Pawła II. Rozprawa ta niewielka jest objętościowo, ale bogata w treść i w oryginalne propozycje interpretacji twórczości Papieża. Autorka patrzy na tę twórczość integralnie – w kontekście całej Biblii i całokształtu twórczości Karola Wojtyły-Jana Pawła II – literackiej i teologicznej. Wykazuje przy tym doskonałą znajomość Biblii i twórczości obecnego Ojca Świętego.

Dziełko to składa się z trzech rozdziałów: pierwszy poświęcony jest Biblii w twórczości literackiej Karola Wojtyły; drugi dotyczy wpływu nauczania św. Pawła na twórczość literacką przyszłego Papieża; trzeci poświęcony został obecności Biblii w *Tryptyku rzymskim* Jana Pawła II. We wprowadzeniu (s. 7-17) autorka przedstawia syntetycznie i krytycznie stan badań nad twórczością Karola Wojtyły, a w uwagach końcowych (s. 95-97) poglądy autorów zagranicznych na twórczość literacką Papieża. Ta interesująca rozprawa ukazała się w prestiżowej serii „Studia Biblica", którą wydaje Instytut Teologii Biblijnej „Verbum" w Kielcach. Publikacją tą Instytut chciał uczcić wielki pontyfikat Jana Pawła II.

Autorka tej książki już od dawna zajmuje się badaniami literatury religijnej i ma w tej dziedzinie znaczny dorobek naukowy. Publikowała książki i przyczynki naukowe poświęcone takim pisarzom, jak K. Iłłakowiczówna, S. Vincenz, R. Brandstaetter, A. Gołubiew, T. Parnicki, J. Libert czy Zofia Kossak. Dysponuje wyspecjalizowanym warsztatem badawczym, wypracowanym przez środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, i sprawdzoną metodą analizy i interpretacji tekstów literackich. Już od wielu lat Ołdakowska-Kuflowa interesuje się twórczością literacką Karola Wojtyły, począwszy od jego pierwszych prób literackich, a na *Tryptyku rzymskim* skończywszy. Ażeby odkryć powiązania Papieża-poety z Biblią i właściwie je zinterpretować, należy dobrze znać Pismo Święte i twórczość Papieża. Pierwsze, co się narzuca przy lekturze tej niewielkiej książki, to właśnie głęboka znajomość

[1] M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej „Verbum", seria: „Studia Biblica", t. 7, Kielce 2004, ss. 99.

Biblii i twórczości Jana Pawła II, inspirowanej Pismem Świętym. Autorka nie ogranicza się tylko do szukania treściowych powiązań między twórczością Papieża a Świętą Księgą czy też do wskazywania poszczególnych zdań biblijnych przywoływanych przez Poetę, lecz bada bardziej subtelne sposoby korzystania ze świętego tekstu, na przykład parafrazy tekstów biblijnych (por. s. 22-24). Ciekawym sposobem korzystania z Biblii przez Papieża jest tak zwana kondensacja znaczeń, polegająca na połączeniu w jednym zdaniu motywów pochodzących z wielu miejsc biblijnych. Nie jest to tylko zwykły komentarz, ale wydobycie określonego problemu mocno zakorzenionego w Biblii (por. s. 24). Komentując motyw szukania Boga, tak częsty w poezji Jana Pawła II, autorka odnosi się słusznie do Pieśni nad Pieśniami, co rzuca dużo światła na twórczość Papieża.

Do najciekawszych i do bardzo oryginalnych należy rozdział drugi, poświęcony wpływowi św. Pawła na twórczość literacką Wojtyły. Autorka dostrzega i pokazuje ten wpływ literacki Pawła i odkrywa liczne parafrazy i metafory, które Wojtyła zaczerpnął od Apostoła Narodów (por. s. 36-40). Dotyczy to w szczególności dwóch wątków teologicznych: wątku Adama, który oznacza człowieka w ogóle i Nowego Adama – Chrystusa (por. Rz 5, 12), oraz wątku Boga Ojca i ojcostwa w ogóle. Radykalny chrystocentryzm, który tak bardzo akcentuje Papież w swoim nauczaniu, ma korzenie w pismach św. Pawła i ujawnił się on już w młodzieńczych dramatach Wojtyły. Autorka *Blasku Słowa* ukazała, że główne tematy nauczania papieskiego pierwsze swoje sformułowanie znalazły w twórczości literackiej Karola Wojtyły. Wynika stąd, że badania teologii Jana Pawła II muszą sięgać do jego młodzieńczej poezji i dramatów.

W komentarzu do *Tryptyku rzymskiego* (por. s. 56-94) autorka odwołuje się do Biblii i do nauczania papieskiego z początku pontyfikatu. Proponuje interpretację tego utworu w świetle papieskiej trylogii poświęconej teologii ciała[2], która powstała w pierwszych latach pontyfikatu Jana Pawła II (1979-1984). Uczeń i następca kardynała Wojtyły w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Tadeusz Styczeń – określił tę trylogię jako „człowieka portret własny"[3]. Na początek pontyfikatu Papież ofiarował Kościołowi tryptyk teologii ciała, na jubileusz zaś daje mu poetyckie jej ujęcie. Ołdakowska-Kuflowa wskazała na powiązania tych dwóch trylogii ze sobą i z Pismem Świętym. Jan Paweł II Biblię tłumaczy przez Biblię – Księgę Rodzaju odczytuje w świetle Ewangelii (por. s. 59); jego późniejsza twórczość jest kontynuacją wcześniejszej.

Ta wnikliwa analiza przeprowadzona przez autorkę pozwoliła jej odkryć w twórczości Papieża nie tylko jego filozofię i teologię, ale również jego „poznanie doświadczalne" (s. 29) – skupiające się na życiu wewnętrznym człowieka. Jan Paweł II czerpie tu, zdaniem autorki, z myśli św. Jana od Krzyża.

---

[2] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.

[3] Zob. T. Styczeń SDS, *Człowieka portret własny*, w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 5-13.

„Szczególna humanistyczna wartość doświadczenia wewnętrznego polega na tym, iż człowiek, wgłębiając się w swą istotę, przechodzi proces przemiany. Oczyszcza się ze wszystkiego, co w nim nie stanowi wartości" (tamże). Równocześnie „w swoim wnętrzu człowiek doświadcza Boga" (tamże). Poznanie takie nazywa się mistycznym. Zdaniem autorki *Blasku Słowa*, Papieża interesuje „przestrzeń wewnętrzna człowieka" (s. 31), w której dokonuje się spotkanie i mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Wojtyła mówi o tym wydarzeniu za pomocą pojęć abstrakcyjnych, metafor, symboli oraz obrazów poetyckich, na przykład w *Pieśni o blasku wody*" (s. 32n.). Do tematu doświadczalnego poznania Boga, czyli do poznania mistycznego, obecnego już w jego wczesnej poezji, wróci Karol Wojtyła-Jan Paweł II na początku trzeciego tysiąclecia, wzywając wszystkich wiernych do kontemplacji oblicza Chrystusa i do wpatrywania się „w jasność Pańską jakby w zwierciadle" (2 Kor 3, 18), zachęca wiernych do mistycznego zjednoczenia z Bogiem (por. *Novo millennio ineunte*, nr 17; *Rosarium Virginis Mariae*, nr 9--17). I w tym punkcie autorka odkryła przedziwny związek między młodzieńczą poezją Karola Wojtyły a dojrzałym nauczaniem papieża Jana Pawła II. Źródło niektórych tematów nauczania papieskiego (takich, jak: człowiek, Chrystus, Bóg Ojciec) znajduje się już w jego młodzieńczej poezji.

Ta niewielka objętościowo książka, poświęcona wielkiej postaci Papieża z rodu Polaków, jest bardzo bogata w treść. Autorka nie ogranicza się do badania inspiracji biblijnych w konkretnych tekstach papieskich, ale stara się równocześnie wprowadzić czytelnika w specyfikę twórczości literackiej Papieża, pokazując, czym różni się ona od twórczości współczesnych mu poetów. Jest wyczulona na różnorakie inspiracje tej twórczości; nie zadowala się jej inspiracją filozoficzną, jak czyni to większość badaczy, ale dostrzega wpływ Biblii, a nawet mistyki. Dlatego jej komentarz do poezji papieskiej jest integralny, gdy tymczasem inne są często tylko aspektowe. Interpretacja tego rodzaj wymaga nie tylko znajomości Biblii i mistyki, ale odczytywania poetyckiego przesłania Papieża na tej samej fali, na jakiej nadaje komunikujący – tą falą jest wiara (por. s. 97). Dzięki temu książka *Blask Słowa* jest prawdziwym „małym przewodnikiem" po twórczości literackiej Ojca Świętego i kluczem do zrozumienia jego trudnej poezji. To syntetyczne spojrzenie na twórczość literacką Papieża autorka zawarła przede wszystkim w świetnym wprowadzeniu do książki (por. s. 7-17) i w jej zakończeniu (por. s. 95-97).

Zasługą autorki jest odkrycie powiązań nauczania papieskiego z młodzieńczą twórczością Wojtyły. Dobra znajomość Biblii, stosowanie właściwej metody analizy tekstu, śledzenie nauczania Jana Pawła II od początku jego pontyfikatu, zaowocowały piękną książką, ujawniły blask papieskiego słowa, który ogarnia również czytelnika. Blask ów ma swoje źródło w głębokim zakorzenieniu w Biblii.

Krzysztof DYBCIAK

OBROŃCA ETHOSU W LITERATURZE

Maciej Urbanowski stał się czołowym krytykiem literackim młodego pokolenia w ostatniej dekadzie, a najwybitniejszy poeta wśród debiutantów końca ubiegłego wieku Wojciech Wencel napisał nawet, że autor *Oczyszczenia*[1] zajął „pozycję najważniejszego krytyka piszącego o literaturze współczesnej na łamach pism konserwatywnych"[2]. Mocną pozycję w badaniach historycznoliterackich Urbanowski osiągnął w roku 1997 publikacją *Nacjonalistycznej krytyki literackiej*[3]. Jako pierwszy obiektywnie i precyzyjnie opisał ważny nurt życia kulturalnego międzywojennej Polski. Zastanawiające, iż wcześniej pojawiały się cenne naukowo prace omawiające marksistowski nurt naszej literatury i publicystyki, autorstwa na przykład Michała Głowińskiego, Jana Prokopa, Wojciecha Tomasika. Autorów związanych z obozem narodowym niemal nie było, a stanowili oni niezwykle ważne środowisko twórców dwudziestolecia międzywojennego, wymieńmy choćby Kasprowicza, Reymonta, Weyssenhofa, Rostworowskiego czy piszących o literaturze Ignacego Chrzanowskiego, Stanisława Cywińskiego, Stanisława Pigonia, Zygmunta Wasilewskiego.

W pierwszej książce Maciej Urbanowski zaprezentował się jako badacz odkrywający trwałe wartości w mało zbadanych obszarach polskiej kultury ubiegłego stulecia. Potrafił skonstruować historycznoliteracką całość z elementów dotąd postrzeganych osobno i opisywanych w manierze publicystycznej. Ocalanie zapomnianych idei i dzieł, ale również ukazanie intelektualnych płycizn oraz pierwiastków groteskowych lub groźnych było efektem pracy młodego badacza. Lektura monografii Urbanowskiego powinna się przydać kontynuatorom tradycji Narodowej Demokracji, którzy są obecnie w Polsce nieliczni i reprezentują znacznie niższy poziom twórczości niż klasycy. Po paru latach od ukazania się tej pracy można

---

[1] M. Urbanowski, *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2002, ss. 352. Książka ładnie wydana, ale ilość błędów korektorskich przekracza dopuszczalne granice, niektóre fragmenty są z tego powodu trudno czytelne bez winy autora.

[2] W. Wencel, *Dusza i bebechy*, „Nowe Państwo" 2002, nr 12(330), s. 45.

[3] M. Urbanowski, *Nacjonalistyczna krytyka literacka: próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1997.

stwierdzić, że współcześni narodowcy nie za wiele skorzystali z omawianego tomu, podobnie można skwitować jego recepcję wśród polonistów i krytyków.

Druga książka Macieja Urbanowskiego zatytułowana *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, ma charakter bardziej eseistyczny, autor występuje tu częściej w roli pisarza-krytyka niż naukowca. Nie oznacza to, że brakuje jej walorów poznawczych. Zwłaszcza tytułowa kategoria czystości jest oryginalnym konstruktem na tle obecnego myślenia o literaturze. Podstawy tej koncepcji zostały zbudowane dzięki inspiracjom filozoficznym (głównie wpływowi Maritaina) oraz dziełom uczonych reprezentujących inne dziedziny humanistyki. Oczyszczającą sztukę tworzą wyobraźnia oraz intelekt. Wizyjność łączy się w niej ze „wstydem uczuć" (mówiąc po witkacowsku: antybebechowatością), dyscyplina formalna z etyczną. W najbardziej interesującej Urbanowskiego poezji czystej doświadczana rzeczywistość, chaotyczna i „zabrudzona", zostaje przefiltrowana, właśnie oczyszczona. Ważna jest w niej rola absolutnego odbiorcy, pamiętając o Boskim Czytelniku, uniezależnia się twórca od przejściowych mód i sublimuje swoje ambicje. Kontakt z taką sztuką powinien oczyszczać odbiorców.

Frapująco przedstawia Urbanowski ewolucję koncepcji czystości estetycznej w literaturze epoki dwudziestolecia. Przybiera ona postać najpierw szklanych domów w powieści Żeromskiego, a potem dzieła-świątyni w poezji Drugiej Awangardy. Przypomina też późniejsze polemiki z ideą czystości sztuki (począwszy od Gombrowicza), aprobatę śmietnika (jak było na przykład u Różewicza) i postmodernistyczną degradację tej kategorii. Perspektywa oczyszczającej sztuki określa Urbanowskiego wartościowanie najnowszych zjawisk literackich. Demaskatorsko analizuje utwory cenionych dziś pisarzy, jego zdaniem zwolenników „rewolucji cynizmu" (m.in. Jerzego Pilcha i Andrzeja Stasiuka); wysoko ceni natomiast twórców klasycyzujących, kreujących teksty piękne i nierezygnujących z dążenia do prawdy: Herberta, Koehlera, Wencla.

Dużą część omawianego tomu autor poświęcił krytyce literackiej, którą potrafi komentować tak jak niewielu ludzi w Polsce. Jest również zasłużonym wydawcą wybitnych, a przemilczanych w latach PRL-u krytyków i eseistów: Jerzego Brauna, Stanisława Piaseckiego, Jana E. Skiwskiego, Andrzeja Trzebińskiego, przedwojennego Wyki. O krytyce literackiej wciąż trudno jest pisać, gdyż niewielka jest jej produkcja, więc równie małe szanse na inspirujący dialog, wymianę doświadczeń. Po ożywieniu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w badaniach metakrytycznych, w ostatniej dekadzie obserwowaliśmy zastój. Wśród nielicznych wartościowych dokonań są szkice młodego badacza z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jako jeden z pierwszych Urbanowski dokonał też rozpoznania sytuacji krytyki artystycznej istniejącej w latach dziewięćdziesiątych. Za tendencję dominującą – przynajmniej ilościowo i medialnie – uznał jej szkicowość, fragmentaryczność, minimalizm poznawczy i aksjologiczny. Stwierdził karierę gatunku notatki, zauważając, w jak wielu tytułach książek to określenie się pojawiało. Tak charakteryzował dominujące tendencje: „w krytyce lat 90. z wyraźną niechęcią traktowano wszelkie odmiany krytyki odwołującej się już nie tylko do tego,

co polityczne czy ideologiczne, ale generalnie do krytyki wyrazistej światopoglądowo. [...] Wielkiej Dyskusji przeciwstawiono Małą Rozmowę, która wierna była zasadzie trzech minimum: terminologicznego, aksjologicznego i programowego. Krytyk lat 90. chciał być partnerem, przyjacielem, kolegą pisarza, rzadko – jego wrogiem; czytał, by współodczuwać, sympatyzować, kochać, troszczyć się, unikając gestów agresji, odrzucenia, potępienia, gniewu" (s. 318--323).

Celnie opisany powyżej dominujący nurt krytyki minionego dziesięciolecia miał pewien pierwiastek personalistyczny – dostrzeganie poza tekstami czy ponad nimi człowieka piszącego. Ale nie taki pasywny i zagubiony, zdegradowany „personalizm" jest postawą bliską Urbanowskiemu. Jego faworytami są następcy wielkiej krytyki personalistycznej, zwłaszcza następcy późnego Brzozowskiego. Osobne rozdziały *Oczyszczenia* traktują o działalności krytyczno-eseistycznej Tomasza Burka i Wiesława Pawła Szymańskiego. Szkoda, że zabrakło sił lub czasu na portrety bardzo aktywnych w latach dziewięćdziesiątych wybitnych personalistów Jacka Łukasiewicza i Jana Prokopa. W książce tej Urbanowski nie zawarł też wielu drukowanych w ostatnich latach w „Arcanach" i „Frondzie" znakomitych recenzji, a jest on obecnie chyba najlepszym praktykiem tego gatunku. Jego wszechstronność, wnikliwość, umiejętność ukazania indywidualności dzieła godne są zestawienia z recenzowaniem Kazimierza Wyki.

Jako jeden z nielicznych piszących dzisiaj o literaturze w naszym kraju Urbanowski stara się powiązać fakty artystyczne (a nowocześniej mówiąc – produkcję tekstów) z historią idei oraz z aktualną sytuacją cywilizacyjną. Dostrzegając drzewa, nie zapomina o lesie, czyli opisując poszczególne utwory, nie zapomina o tym, że po roku 1989 coś się zmieniło w dziejach narodu. Sprawdza więc wartość zjawisk literackich nie tylko wedle wewnętrznych kryteriów, ale pyta o ich wartość ogólnokulturową. Przejmująco zestawia kontrast między wysokimi oczekiwaniami odbiorców i ambitnymi postulatami stawianymi Polakom przez wybitnych intelektualistów zachodnich z minimalizmem naszych autorów. Z sympatią więc wspomina pisarzy, którzy bronią osobowej wartości człowieka i zastanawiają się nad miejscem Polski w Europie i w jednoczącym się świecie. Przede wszystkim ożywia oryginalne i tworzone z rozmachem propozycje światopoglądowe Brzozowskiego i pisarzy II Rzeczypospolitej. Robi to tak umiejętnie, iż udają mu się zadania niemal karkołomne, jak na przykład udowodnienie aktualności idei Jerzego Brauna – mesjanisty, czyli istoty dziś niezwykle egzotycznej. Wbrew modernistycznym i postmodernistycznym szydercom twierdzi redaktor „Arcanów", że „nasi mesjaniści byli jedynymi może Europejczykami, jakimi się może poszczycić kultura polska ostatnich dwustu lat. Myślę też, że maksymalizm i optymizm historiozoficzny Brauna może być czymś ożywczym w czasach, gdy myślenie o Polsce i jej sprawach przybrało formy skrajnie minimalistyczne, by nie rzec skarlałe" (s. 151).

Podkreślić też trzeba dojrzałość młodego krytyka, zarówno myślową, jak i stylistyczną. Nie ulega presji mętnego, rozchwianego składniowo języka ble-blekonstrukcjonizmu. Pisze jasno nawet o skomplikowanych sprawach.

Nie balcerzani, nie komplikuje dla popisu, potrafi natomiast wyłożyć trudne zagadnienia w sposób zrozumiały dla prostego profesora. Celnie wybiera cytaty, interesująco prowadzi myśl, pisze odważnie i szczerze. Nic więc dziwnego, że książki Macieja Urbanowskiego – podobnie jak omawiane w nich teksty – przynoszą oczyszczenie, co znajduje na szczęście rosnące uznanie w niektórych środowiskach twórczych – świadczy o tym nominacja *Oczyszczenia* do Nagrody im. Józefa Mackiewicza. Czasem jednak autor recenzowanej książki nie w pełni potrafi powiązać swoje filozoficzne poglądy z eksplikacją utworów literackich i chyba mu się nie udało przekonać czytelników o znakomitości pisarskiej Bamburowicza i Rembeka, czy zgłębić oryginalność dzieła Herberta.

Ma rację młody redaktor „Arcanów", twierdząc, że w naszej literaturze niepokojąco wzrastał w ostatniej dekadzie nurt programowo minimalistyczny i areligijny. Dodajmy jednak, iż równocześnie pojawiały się fakty świadczące o kulturowej żywotności katolicyzmu w Polsce. Szczególnie krzepiącym zjawiskiem jest pojawienie się wśród krytyków i badaczy literatury młodego pokolenia wielu obrońców religijnego i polskiego ethosu; przykładowo wymieńmy Adama Fitasa, Jacka Kopcińskiego, Wojciecha Kudybę, Cezarego Michalskiego, Krzysztofa Polechońskiego, Dariusza Skórczewskiego. Podobnie dzieje się w poezji, a od niedawna w prozie.

Józef F. FERT

W BURSZTYNIE METAFORY – W GRUDZIE ZIEMI...*

Nad wyborem wierszy Jacka Trznadla[1]

Na początek parę słów Piotra Kuncewicza z jego antologii mikroportretów polskiej współczesności poetyckiej: „Poezja Trznadla nie należy do łatwych. Niemal bez reszty pogrążona w pejzażu wewnętrznym [...]. Istotne rozróżnienie między snem a jawą nie zawsze odpowiada, co jest czym, a jasność przeciwstawiana ciemności często sama okazuje się mroczna"[2].

I jeszcze kolejne zdanie z tej książki, a to w związku z moim pragnieniem umieszczenia twórczości poetyckiej Trznadla na mapie literackiej naszych czasów: „Pokolenie to [tj. pokolenie „Współczesności"[3], w którego kręgach, jak sądzę, należy umieszczać naszego poetę – J. F.[4]] pamiętało wojenne bezradne dzieciństwo i szkołę milczenia, jaką przeszło w latach stalinizmu. Może więc było najbardziej ze wszystkich zgodliwe, może cyniczne, a może przestraszone. Mniejsza o konsekwencje personalne [...], lecz taka edukacja nie mogła nie zostawić piętna w literaturze"[5].

I może jeszcze jeden cytat: „Pokolenie niewiele wesołego miało do powiedzenia. [...] większość chroniła się pod płaszczykiem ironii, wolała lumpa zamiast bohatera pozytywnego, pogrążało się w sobie, w rozmyślaniach o śmierci lub daremnej miłości. Świat dookolny był szary [jak w wierszach Andrzeja

---

* Pierwotna postać tego tekstu powstała w związku ze spotkaniem autorskim Jacka Trznadla 19 lutego 2004 roku na Czwartku Literackim zorganizowanym przez lubelski oddział Stowarzyszenia Pisarzy Polskich w lubelskim Muzeum Literackim im. Józefa Czechowicza.

[1] J. Trznadel, *Utajone w oddechu. Wiersze wybrane*. Wydawnictwo Test, Lublin 2003, ss. 457.

[2] P. Kuncewicz, *Agonia i nadzieja*, t. 3, *Poezja polska od 1956*, Tower Press, Warszawa 1993, s. 243n.

[3] „Współczesność" – czasopismo literacko-artystyczne wydawane w Warszawie w latach 1956-1971.

[4] Podczas Czwartku Literackiego w Lublinie Jacek Trznadel zdystansował się od moich sugestii wiązania go z kręgiem „Współczesności" i mimo późniejszych „poufnych rozmów" nie osiągnęliśmy kompromisu w tej kwestii. No cóż – ja wyrosłem z zupełnie innych „kręgów".

[5] Kuncewicz, dz. cyt., s. 15n.

Szmidta, dodaje Kuncewicz – J. F.]. [...] Szarość jest na sztandarze Szmidta, ale czy nie była kolorem całej formacji? Wszystko to razem musiało doprowadzić aż do oskarżenia o turpizm, kult brzydoty, a też smutku i śmierci"[6].

Stanisław Grochowiak – poeta-symbol pokolenia „Współczesności", podejmując rękawicę rzuconą „młodym" przez „klasyka" awangardy Juliana Przybosia (dodajmy, że katalizatorem polemiki stał się wiersz Przybosia *Oda do turpistów*[7]), wykazywał bezzasadność zaczepki starszego kolegi: „bitwy o taką lub inną poetykę (w sensie konstrukcji wiersza) wygasły już na całym świecie, a spór przeniósł się w dziedziny bardziej podstawowe, a równocześnie sublimowane: funkcja społeczna poezji, poezja i moralność, poezja i cywilizacja"[8].

W innym miejscu swego manifestu dorzucił gorzką i ironiczną diagnozę: „Nie okłamujmy się. Żyjemy w Polsce, która z wielu uzasadnionych przyczyn jest krajem ludzi biednych i w tym sensie «chorych», «brzydkich» i «kalekich». «Słońce nad Morzem Śródziemnym» stanowi luksus dostępny tylko wycieczkowiczom z «Transylwanii»"[9].

Idąc dalej śladem myśli Grochowiaka, musimy dotknąć miejsca szczególnie wrażliwego. Nie tylko dla niego, ale wręcz dla całej formacji „Współczesności", jakkolwiek szeroko rozumielibyśmy to zaszeregowanie: „socjalizm, komunizm, powszechne zbratanie ludów? Tak. Ale nigdy jako dantejskie Niebo, wyprane z wszystkich cierpień i konfliktów [...]. W koncepcji mistycznej socjalizm lub komunizm to coś, co nagle się stanie, od razu piękne i bezbłędne, tak jak przed umarłym od razu rozwiera się g o t o w y raj"[10].

W polemice z kolei z „następcami «Współczesności»" dopowiadał: „Mówiąc o jakimkolwiek buncie – aby dobrze go ocenić – należy przede wszystkim znać naturę, rozległość i prawdziwe (choć niekiedy ukryte) znaczenie tego, w co był wymierzony. Aby więc sprawdzić społeczne znaczenie rzekomo estetycznego buntu «Współczesności», trzeba dobrze rozumieć społeczny sens z a s t a n e j przez tę generację estetyki. Była to natomiast estetyka artystycznego fałszu i chwalby, która ściśle odpowiadała estetyce zastraszania i autokratyzmu w życiu społecznym. Była to estetyka z l e c o n e g o w y b o r u (tragiczność tego paradoksu pojmują tylko ci, którzy musieli się z nim pogodzić), jakiej w sferze społecznej odpowiadała estetyka obłudy i półprawd [...], która to estetyka stanowiła nie więcej niż sublimację dezinformacji i uniformizmu myślowego w życiu społecznym"[11].

---

[6] Tamże, s. 18n. Ale dlaczego Kuncewicz nie stawia pytania na przykład o głębinowe przyczyny wyboru „szarości" czy „brzydoty"? Może to był jedyny margines wyboru? I co z tego wynikało dla nas, dla naszej Polski? Dla naszej poezji?

Klimat tamtych czasów dobrze oddaje obraz filmowy *Dreszcze* W. Marczewskiego.

[7] „Przegląd Kulturalny" z 8 XI 1962, s. 1.

[8] S. G r o c h o w i a k, *Turpizm – realizm – mistycyzm*, w: *Debiuty poetyckie 1944-1960. Wiersze, autointerpretacje, opinie krytyczne*, wyb. i oprac. J. Kajtoch, J. Skórnicki, „Iskry", Warszawa 1972, s. 367 (pierwodruk: „Współczesność" z 16-31 I 1963, s. 1, 8-9).

[9] Tamże, s. 369.

[10] Tamże, s. 371; podkreślenie autora. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podkreślenia podaje zgodnie z cytowanym tekstem.

[11] T e n ż e, *Słówko do neoromantyków*, „Kultura. Tygodnik Społeczno-Kulturalny" z 6 II 1972, s. 3; por. K u n c e w i c z, dz. cyt., s. 19n.

Wieloletnia walka Grochowiaka o samookreślenie była zarazem ekspresją zbiorowych dylematów, problemów i dramatów. Nie waham się dodać, że w jakiś symboliczny sposób ujmowała dramat wszystkich pokoleń pisarskich zaklętych, jak to ujął poeta, w „estetykę zleconego wyboru”[12], nie wyłączając „kultury polskiej poza Polską” czy „drugiego obiegu”, a może nawet „poetów szuflady” – wszystkich urodzonych pomiędzy fatalnymi granicami lat 1930-1981[13]. Tych wszystkich, których nie jest w stanie pojąć „najmłodszy świat”... Ale niechaj wie on przynajmniej, ile męki serdecznej wypełnia półwiecze rozpięte pomiędzy tymi datami!

W świetle powyższego próżno by szukać w naszej współczesności prawdziwego eskapizmu; nawet może i w przypadku „urzędowych” wielbicieli „zleconego wyboru”, z którymi tak namiętnie polemizowali turpiści.

Można by tu – przerywając smętny rozrachunek – zadać pytanie: a cóż to wszystko ma wspólnego z Jackiem Trznadlem, z jego ezoterycznym tomem onirycznych i „utajonych w oddechu” wierszy?

Omawianą książkę otwiera znamienny cykl: *Dzikie gęsi*, w pierwodruku i w aktualnym zbiorze opatrzony dającym do myślenia podtytułem: *podręczna centuria snów*. Rzecz opublikował autor w roku 1997 jako samodzielny tom; tu – w wyborze – cykl trafił jako nienaruszona całość na początek nowej całości i tym samym niejako zdeterminował kompozycję tomu, w którym znalazła się większość opublikowanych dotąd wierszy autora *Róż trzecich*.

Wiersze te Trznadel poddał teraz opresji odwróconej chronologii, tak tłumacząc ten nieobojętny przecież dla odbioru poezji zabieg w nocie edytorskiej: „Wiersze zostały ułożone od utworów ostatnich do pierwszych. Znaczy to po prostu – od dzisiaj do źródeł”[14].

Brzmi to nader zwyczajnie, chciałoby się „po-wtórzyć”: no – tak, „po prostu”, ale cóż, nie mogę się oprzeć myśli, że w tym prostolinijnym stwierdzeniu ukrywa się jakieś drugie dno semantyczne. Mówię o tym nie dlatego, że poeta to równocześnie znakomity uczony skonfederowany z Instytutem Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk i wytrawny znawca „drugich den” słowa, między innymi jako translator przyswoił (wysłowił w polszczyźnie) niejednego z poetów cudzoziemskich i jednego z najznakomitszych poetów polskich – Bolesława Leśmiana, i nie tylko dlatego, że współczesność bez „drugiego dna” jest w ogóle nie-do-pomyślenia... no nic, nie mnóżmy „przyimków”.

Zwraca uwagę przede wszystkim niezwykłe zestawienie czasowo-przestrzenne: „od dzisiaj do źródeł”, niejako uchylające zdanie poprzednie noty autorskiej – oschle bibliograficzne, po-

---

[12] Tamże, s. 19. Uzupełnię myśl dopiskiem – mimo grozy pomówienia mnie o łopatologię – że Grochowiak tekst ten napisał (a „Kultura” ogłosiła) w epoce „wczesnego Gierka”, czyli w czasach gdy „Chińczyki trzymały się” nadzwyczaj „mocno”.

[13] Tu znów dopisek: rocznik 1930 wchodził w świadome życie tuż po kataklizmach bolszewicko-faszystowskich, rocznik 1981 – poczynał się w nocy stanu wojennego; używam tu umownych określeń pokoleniowych dla oznaczenia potencjalnych granic odpowiedzialności, ocenę poziomu odpowiedzialności za Polskę zostawiając historii.

[14] Trznadel, dz. cyt., s. 457.

rządkujące materię poetycką niczym muzealną rekwizytornię. To drugie, interesujące mnie tu określenie wyboru brzmi jak deklaracja. Poeta ułożył swe poetyckie życie w nową całość, ale równocześnie podpowiada mi, że pragnie je jako całość ocalić... o ile da się ocalić to, co „ukryte w oddechu".

A może chodziło tu o coś zupełnie innego: o danie wyrazu temu, czego się doświadczyło we współczesności (czego wszyscy – sprowadzeni, jak powiedziałby Norwid, „do wysokości morza"[15] – doświadczyli), a co polubownie zwykło się nazywać – circulus vitiosus?

I jeszcze jedna sugestia, płynąca z przywołanej tu konstrukcji składniowej: Po stronie „dzisiaj" znajdujemy w tomie – „centurię snów"; po stronie „źródeł" – „Jedenaście elegii".

Nad początkiem i „końcem", które tu oczywiście zostały odwrócone, zamienione miejscami (chciałoby się rzec: jak w odwróconej lunecie), znajdujemy jednak coś niezwykle wspólnego, coś, co można by nazwać jednorodnością sytuacji lirycznej jako źródła poetyckiej ekspresji. Owszem – sen, oniryczny kosmos doświadczenia wewnętrznego, a więc ezoteryczny szyfr obrazów i przebiegów myślowych, ale i nieodparte wrażenie, że ciągle tu chodzi o „dobicie się" do jakiejś ostatecznej prawdy, o rozdarcie jakiejś nieustępliwej zasłony, skrywającej ostateczne wyroki...

> samotny lub zbliżający się do ludzi
> wymarzony lub odepchnięty w pogodzeniu
> i lęku zwikłań nieprzytomnych
> jak się zaczęło tak się i kończy
> i płynie rzeka ręce w niej zanurzasz
> i noga z niej wystaje twa śmieszna i woła
> i jest drżenie wszystkich możliwości
> pod niebem w grudce ziemi życia
> w przeniknięciu oczu i ust wiatrem
> śniegiem i piaskiem lub miłością
> nie wiesz[16].

Dokończmy myśli: oto fragment pierwszego wiersza „centurii snów":

> Kiedy dotarłem do końca i zobaczyłem
> odlot
> «dzikich gęsi» poczułem, że znalazłem się
> znów
> u początku labiryntu. Więc cisnąłem za
> siebie kłębek,
> a on, rozwijając się, zniknął w meandrach
> przebytych
> i czekających na mnie korytarzy[17].

Współczesna badaczka tej poezji Maria Piasecka w obszernym omówieniu *Dzikich gęsi* tak opisuje wskazaną tu istotną właściwość wierszy Trznadla: „Wszyscy jesteśmy skazani na sen, wszyscy go doświadczamy. Snu we śnie lub na jawie. [...] Wśród rodzimych poetów spotykamy zwykłych sennych konsumentów, dla których sny sprowadzają się do literackiego ornamentu, a ich dzieła mogłyby bez szkody zrzucić

---

[15] Myślę tu o zdaniu Norwida z listu do Leonarda Niedźwieckiego, z ok. 12 sierpnia 1882 roku: „Co «zwichniętego», jak mówisz, Panie, w Narodzie polskim spółczesnym? – tak wiele doprawdy, iż na najgłówniejszym ograniczę się – Zwichnięte oto p o j ę c i e j a w n o ś c i, skutkiem czego nie można nic zrobić – nic! – A powszechnie to jest zwichniętego, że rozlał się szeroko p o l s k i n i h i l i z m. [...] – zasadą jego jest: s p r o w a d z i ć w s z y s t k o d o w ł a s n e j n i z i n y p r y w a t n e j i m y ś l e ć, ż e t o d o w y s o k o ś c i m o r z a. (N o r w i d, *Pisma wszystkie*, oprac. J. Gomulicki, t. 10 *Listy 1873-1883*, PIW, Warszawa 1971, s. 182).

[16] J. T r z n a d e l, *Elegia jedenasta*, w: tenże, dz. cyt., s. 430n.

[17] T e n ż e, Życie, w: tenże, dz. cyt. s. 7.

z siebie ową inkrustację. Mamy też dzieła, które nie narodziłyby się bez wizji snu – sen przekracza w nich jakby mroki onirycznego świata, wskazując drogę ku tajemnicom ludzkiego bytu"[18].

Na czele wywołanego tu, a przedziwnie pogodzonego mrocznego pochodu poetów znajdujemy zarówno Adama Mickiewicza (wiersz *Śniła się zima*), jak i Juliusza Słowackiego z jego „epopeją oniryczną", czyli *Królem-Duchem*. Szkoda, że autorka przenikliwego studium *Dzikich gęsi* nie zwróciła uwagi na jeszcze jednego – a dla naszego autora szczególnie ważnego poetę – czyli na Cypriana Norwida[19], dla którego ów dziwny stan naszego ducha ma nieprzebrane odcienie znaczeń. Dlatego moje uwagi o wierszach Trznadla zamierzam zakończyć cytatem właśnie z Norwida. Ale to za chwilę. Tymczasem pozostańmy jeszcze przy studium Piaseckiej. Kończy ona swe rozważania ciekawym, ale też dla mnie jakoś prowokacyjnym uogólnieniem:

„Po lekturze książki Trznadla czujemy, że niejeden z naszych osobistych snów [...] może być nie tylko jednorazowym aktem psychicznym, odosobnionym rozbłyskiem symbolu, lecz cząstką całości śnienia, czyli myślenia o sensie i wartości życia [...]. *Dzikie gęsi*, jako rodzaj medytacji artystycznej, zachęcają do refleksji: z jakimi sprawami w nas samych zmaga się nasze śnienie? [...] *Podręczna centuria snów* przechodzi tęczowym łukiem ponad horyzontem współczesnej poezji. Jest heroiczna, gdy staje twarzą w twarz ze śmiercią. [...] Poszukuje wartości i uzmysławia ich obecność"[20].

Z największą chęcią podpisałbym się pod słowami Piaseckiej, dopisując do nich nawet myśl o całym wyborze poezji Trznadla, ale trudno mi zaakceptować jej migotliwy i łudząco wdzięczny obraz-uogólnienie tej poezji, że „przechodzi tęczowym łukiem ponad horyzontem współczesnej poezji".

Taki sąd ucieszyłby może – usprawiedliwiłby sytuację poety-debiutanta, który oto w roku 1997 ogłasza pierwszy swój tom poetycki. Tymczasem chodzi tu o autora obecnego w poezji – mocniej, słabiej – co najmniej od lat czterdziestu, jako że za datę jego wpisu na „listę obecności" przyjąć należy rok 1964 – rok wydania pierwszego tomu wierszy, zatytułowanego *Wyjście*.

Wadzę się i sprzeczam się z Piasecką o pominięcie perspektywy historycznej, o ignorowanie kręgu „Współczesności" i trochę mam jej za złe bezkrytyczne zaufanie do pewnego rodzaju czystej immanencji, gdy tymczasem bardzo wiele – oczywiście nie wszystko – w tej poezji tłumaczy właśnie uwzględnienie nieprogramowego programu p o k o l e n i a (czy może lepiej formacji) „Współczesności". Pokolenia zbuntowanego wobec „poetyki zleconego wyboru".

Jakże wielu z tych młodych, gniewnych i genialnych w geście protestu ruszyło wówczas – przypuszczam, że w czasach dla Piaseckiej zgoła przedpotopowych – w „rajską dziedzinę ułu-

---

[18] M. P i a s e c k a, *Srebrny liść podziemnej podróży (o „Dzikich gęsiach" czyli „Centurii snów" Jacka Trznadla)*, w: *Oniryczne tematy i konwencje w literaturze polskiej XX wieku*, red. I. Glatzel, J. Smulkowski, A. Sobolewska, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 157.

[19] Przypomnijmy tu ważną książkę Jacka Trznadla: *Czytanie Norwida. Próby*, PIW, Warszawa 1978.

[20] P i a s e c k a, dz. cyt., s. 163.

dy"[21]! A potem – w roku 1968 – na ulice polskich miast: Nowotki (dziś Radziszewskiego), Krakowskie Przedmieście, Gołębią... A potem na ulice i mury lat 1970, 1980-1981, 1989...

Czy to była emigracja do Krainy Snów?

Nawet jeśli tak, to była to deklaracja po stronie dramatu. I wymownie (jak dla mnie) dramatyczna „emigracja".

Pora już, pora na słowo wielkiego „emigranta z Emigracji". Na słowo Norwida.

Ten niezwykły jeniec swego czasu, a równocześnie zza grobu zwycięzca, przeszło sto pięćdziesiąt lat temu w *Aerumnarum plenus* – wierszu pełnym smutku i goryczy – nucił:

Więc to mi smutno, i tak coraz gorzéj,
Aż od-człowiecza się i pierś, i byt,
I nie wiem, czy już w akord się ułoży,
I nie wiem, czy już kiedy będę syt!
I nie wiem – – czy już będę mógł nie wiedzieć,
Że coraz ż y w o t mniej uczczony tu –
Że coraz łatwiej przychodzi powiedzieć,
Ze snu się budząc: „W r ó ć m y ż znów do snu!"[22]

---

[21] A. M i c k i e w i c z, *Oda do radości*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, *Wiersze*, oprac. W. Borowy, L. Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 102.

[22] C. N o r w i d, *Aerumnarum plenus*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, s. 134.

Marek MARCZEWSKI

ŚWIECCY W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zazwyczaj każdy z tomów „Vox Patrum" jest wydawnictwem tematycznym, owocem sympozjum patrologów i osób zajmujących się problematyką antyku chrześcijańskiego. Podobnie jest i w przypadku prezentowanego tu wydawnictwa[1], które stanowi zbiór dwudziestu dwóch referatów wygłoszonych podczas dwudniowego ogólnopolskiego sympozjum „Świeccy w Kościele starożytnym" zorganizowanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniach 25-26 listopada 2002 roku. Całość mo-

[1] „Vox Patrum" 22(2002) t. 42-43: M. Marczewski, *Świeccy w Kościołach nowotestamentalnych*; ks. S. Longosz, *Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki" – „laicus" w literaturze wczesnochrześcijańskiej*; ks. L. Misiarczyk, *Rola świeckich w pismach Ojców Apostolskich i apologetów greckich II wieku*; A. Z. Zmorzanka, *Kobieta – uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich*; ks. F. Drączkowski, *Powszechność funkcji keryksa w Kościele starożytnym. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*; T. Kołosowski SDB, *„Ubi tres, Ecclesia est, licet laici". Duchowieństwo a laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana*; ks. J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki" według „Tradycji Apostolskiej"*; ks. M. Szram, *Udział wiernych świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych Kościoła w ujęciu Orygenesa*; ks. J. Królikowski, *Napięcie między świeckością i sakralnością w wizji władcy w „Vita Constantini" Euzebiusza z Cezarei*; ks. A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza" w Kościele perskim IV wieku (na przykładzie „Mów" Afrahata)*; ks. G. Jaśkiewicz, *Funkcja keryksa w mowach Grzegorza z Nazjanzu*; ks. N. Widok, *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*; ks. S. Strękowski, *Świeccy w kształtowaniu kultury duchowości chrześcijańskiej według św. Grzegorza z Nyssy*; ks. S. Jaśkiewicz, *O roli świeckich w Kościele według św. Augustyna*; ks. A. Swoboda, *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*; ks. J. Pałucki, *Świeccy adresacilistówśw.PaulinazNoli*;A.Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*; ks. A. Żurek, *Laikat rzymski w świetle „Mów" Leona Wielkiego*; B. Degórski OSPPE, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*; S. Koczwara, *Ekumeniczna działalność świeckich dworzan cesarza Justyna I (518-527) w świetle ich korespondencji z Rzymem*; M. Wójcik, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w Kościele starożytnym*; B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Świeccy jako fundatorzy budowli kościelnych w Rzymie wczesnochrześcijańskim.*

nografii poświęconej wiernym świeckim dopełnia stosowna „Bibliografia" (zob. s. 631-637).

Prezentowany tom, prócz materiałów zgłoszonych na zjazd badaczy antyku chrześcijańskiego, zawiera osobny dział miscellaneów, na który składa się dwanaście studiów o różnorodnej tematyce patrystycznej i archeologicznej. Stały dział „Przekłady" obejmuje trzy teksty tłumaczone po raz pierwszy na język polski, w tym fragmenty ikonoklastycznych pism Epifaniusza z Salaminy. Całości dopełnia bogaty „Dział informacyjny", w którym warto zwrócić uwagę na bibliografię poświęconą *Didache* – nauce dwunastu apostołów (zob. s. 639-664).

Zebrany materiał pozwala na wydzielenie trzech pól badawczych, a mianowicie zagadnień związanych z terminologią, miejscem i rolą świeckich we wspólnocie Kościoła oraz kwestii szczególnego znaczenia kobiet.

1. Termin „świecki (świeccy)" nie pojawia się w Biblii. Występuje tam natomiast termin „laos", od którego można wywieść przymiotnik „laikos"[2]. Nazwa ta jednak była stosowana na oznaczenie Ludu Bożego, Kościoła, by później pozostać określeniem człowieka świeckiego w przeciwieństwie do kleryka, a w końcu człowieka niewykształconego. W połowie trzeciego wieku pojawia się nowa grupa chrześcijan – mnisi. Tak więc w Kościele wykształciły się trzy formy życia, wśród których wyraźnie określone zostały miejsce i kształt życia duchownych. Mnich nie jest duchownym, choć może się nim stać na podstawie święceń, a jego status określa przyjęta forma życia. Natomiast świeckimi (laikos) są wszyscy na mocy aktu wiary w Chrystusa i przynależności do Ludu Bożego poprzez sakrament chrztu. Przyjęcie sakramentu święceń wprawdzie wyróżnia ordynowanego we wspólnocie Kościoła, ale wspólny wszystkim sakrament chrztu stanowi niezniszczalny fundament kapłaństwa wspólnego[3].

Pojęcie „kleros" u początków, a więc w nowotestamentalnym rozumieniu, „odnosi się nie do jakiegoś konkretnego stanu, ale do ludu Bożego jako całości. W 1 P 5, 3 oznacza to słowo po prostu wspólnotę chrześcijańską. Nigdzie nie określa się jeszcze tych, którzy sprawują urzędy, za pomocą pojęcia «kleros»"[4].

Pierwszym, który użył terminu „laikos", był św. Klemens Rzymski (koniec pierwszego wieku). Św. Klemens „przeciwstawia świeckich (laikoi) tym, którzy zajmują się kultem"[5]. Termin ten, w formie rzeczownikowej, pojawia się w greckiej literaturze wczesnochrześcijańskiej w drugim wieku u Klemensa Aleksandryjskiego, a w łacińskiej (laicus) na początku trzeciego wieku u Tertuliana[6].

Podstawy rozróżnienia „duchowny – świecki" znajdujemy w *Tradycji Apostolskiej*, przypisywanej św. Hipolitowi Rzymskiemu. Dokument ten – jak zauważa ks. J. Naumowicz – „przedstawia [...] zasady, które już istnieją w Kościele [...], ale też określa normy, jakich należy przestrzegać"[7]. Uzasadnienie podziału na świeckich i duchownych „wynika

---

[2] Zob. pisma Y. Congara i P. Neunera.

[3] Por. Marczewski, dz. cyt., s. 31-33.

[4] Kołosowski SDB, dz. cyt., s. 120.

[5] Longosz, dz. cyt., s. 56.

[6] Por. tamże, s. 53.

[7] Naumowicz, dz. cyt., s. 131.

z wyraźnego rozróżnienia między święceniami (heirotonia) i ustanowieniem (katastatis)"[8]. Wyświęconymi są: biskup, prezbiter i diakon. Ustanowionymi do spełniania poszczególnych zadań w społeczności Kościoła są: wdowa, lektor, dziewica, subdiakon, mający dar uzdrawiania. Święceń prezbiteratu czy diakonatu nie udziela się wyznawcom (męczennikom, którzy przeżyli prześladowanie), ponieważ „mają [oni] te godności przez swe «wyznanie»"[9].

2. Tertulian przyczynił się w zasadniczy sposób nie tylko do ustalenia w Kościele Zachodnim treści terminu „świecki" (laicus). „Jego dzieła są pierwszymi pismami chrześcijańskimi, które jasno prezentują dychotomię: clericus – laicus (duchowny – świecki), ukazując strukturę Kościoła podzieloną na dwa zasadnicze stany: duchownych (biskupów, prezbiterów, diakonów) i ogół świeckich (plebs), dla których pierwsi są przywódcami (duces, actores) lub pasterzami (pastores)"[10]. Fakt ten jednak w niczym nie uszczuplił w świadomości Kościoła pierwszych wieków prawdy, która była od początku obecna, o wspólnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych i przekonania o tym, że cały Kościół jest podmiotem posługi zbawczej: „Nadprzyrodzony charakter tego organizmu sprawia, że wszystkie – nawet najmniejsze – jego członki mają ścisły związek z Głową. Nobilituje to wszystkie członki tego ciała"[11].

Odnośnie do funkcji kapłańskiej świeckich Tertulian naucza – referuje ks. T. Kołosowski – że „kapłańską godność otrzymują wszyscy chrześcijanie podczas chrztu świętego, gdy otrzymują w jego trakcie namaszczenie olejem"[12], a jedną z form tej posługi jest możność sprawowania sakramentu chrztu in necessitatibus. Kobietom jednak prawo to nie przysługuje[13].

Orygenes potwierdza istnienie tak zwanych doradców duchownych, którymi mogli być świeccy, lub „swoistych «strażników obyczajów», czyli grona wiernych świeckich, wspomagających biskupa, których zadaniem było czuwanie nad postępowaniem katechumenów, upominanie ich i ewentualne donoszenie biskupowi o popełnionych przez nich wykroczeniach"[14] – pisze ksiądz M. Szram.

Św. Leon Wielki stanowczo przypomina: „Wszystkich odrodzonych w Chrystusie znak krzyża czyni królami, namaszczenie Ducha Świętego konsekruje na kapłanów"[15]. Przejawem sprawowania tej funkcji jest, według niego, „ślubować Panu czyste sumienie i składać na ołtarzu swego serca nieskalaną ofiarę pobożności"[16].

W przekonaniu ks. Leszka Misiarczyka w Hermasie, autorze *Pasterza* (pisma o charakterze apokaliptycznym powstałego u początków chrześcijaństwa), który nie był duchownym, lecz prorokiem, a więc osobą świecką, „należałoby [...] widzieć prekursora roli świeckich w Kościele jako przekazicieli Bożego przesłania, wspomagającego w jakimś

---

[8] Tamże, s. 136.
[9] Tamże.
[10] Longosz, dz. cyt., s. 60.
[11] Żurek, dz. cyt., s. 294.
[12] Kołosowski SDB, dz. cyt., s. 123.
[13] Por. tamże, s. 124.
[14] Szram, dz. cyt., s. 144.
[15] Św. Leon Wielki, *Sermo* 95, 1, w: *Sources chrétiennes*, t. 200, s. 266. Cyt. za: Żurek, dz. cyt., s. 296. (Tłum. fragm. – J. Ż.).
[16] Tamże. Cyt. za: Żurek, dz. cyt., s. 297.

sensie rozumienie objawienia publicznego i nauczanie Kościoła w niektórych aspektach"[17]. Hermas był powołany, „by jako osoba świecka głosić innowacyjną naukę o możliwości pokuty pochrzcielnej"[18]. Świeccy pełnili także funkcję apologetów chrześcijaństwa. Pośród greckich apologetów drugiego wieku Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn, Tacjan, Milcjades, Atenagoras z Aten, autor *Listu do Diogeneta* i Hermiasz byli świeckimi, którzy angażowali się w „obronę chrześcijan przed prześladowaniami [...] i populistycznymi oskarżeniami"[19], a także w konfrontację z szeroko pojętą kulturą hellenistyczną oraz prezentację wiary chrześcijańskiej w kategoriach filozoficznych epoki"[20].

Tradycja Apostolska wymienia świeckich jako nauczycieli, a więc tych, którzy przygotowywali katechumenów do chrztu, choć łączyło się to – zaznacza ks. J. Naumowicz – „z pewnymi aktami liturgicznymi, jak: modlitwa nad katechumenami oraz nałożenie na nich rąk wyrażające gest błogosławieństwa"[21]. Euzebiusz w swej *Historii kościelnej* wspomina, że w niektórych Kościołach istniała praktyka komentowania przez świeckich Pisma Świętego.

Od pewnego czasu pojawiają się opracowania dotyczące miejsca, roli i znaczenia keryksa w społeczności wczesnochrześcijańskiej. W artykule ks. F. Drączkowskiego czytamy, że – według Klemensa Aleksandryjskiego – miano to „przysługuje nie tylko temu, kto propaguje Słowo Boże przez przekaz ustny, ale również temu, kto ewangelizuje poprzez pisma, czyli kerygmat pisemny"[22]. Kerygmat bowiem oznacza nie tylko „czynność przepowiadania, ale przede wszystkim treść przekazu [...]. Z tej też racji należy mówić nie tyle o głoszeniu Słowa Bożego, ile o jego propagowaniu. Nośnikiem treści Dobrej Nowiny jest słowo, które może być powiedziane lub zapisane"[23]. Termin „keryks" – jak sugeruje św. Grzegorz z Nazjanzu – można odnieść do każdego człowieka[24]. Winien on „głosić swą wiarę, rozpowszechniać ją, nawoływać do niej"[25]. Z tej też racji spełnianie funkcji keryksa wymaga specjalnej formacji, na którą składa się ukształtowanie sfery duchowo-intelektualnej, a także formacja ludzka i pastoralna. Dotyczy to zarówno duchownych, jak i świeckich[26].

Klasyczny przykład wpływu chrześcijańskiej rodziny na duchowy, intelektualny i moralny rozwój swych członków, a także podjęcia pełnej odpowiedzialności za świadectwo tego życia z Boga i w Bogu i jego wpływu na życie społeczeństwa odnajdujemy w *Vita sanctae Macrinae* – „biografii filozoficznej" napisanej przez św. Grzegorza z Nyssy na cześć jego siostry[27]. Dzieje rodziny św. Grzegorza z Nyssy wskazują na „funkcję przekazywania wiary i wychowywania młodego pokolenia w duchu moralności chrześcijańskiej. Celem wychowania chrześcijańskiego jest osiągnięcie szczytu doskonałości życia

---

[17] Misiarczyk, dz. cyt., s. 81.
[18] Tamże, s. 83.
[19] Tamże, s. 85.
[20] Tamże.
[21] Naumowicz, dz. cyt., s. 138.
[22] Drączkowski, dz. cyt., s. 104.
[23] Tamże, s. 103.
[24] Por. Jaśkiewicz, dz. cyt., s. 180.
[25] Tamże, s. 181.
[26] Por. tamże.
[27] Por. Strękowski, dz. cyt., s. 209.

filozoficznego poprzez praktykowanie cnót i nieustanne naśladowanie Boga nie w Jego naturze, lecz Jego działaniu. Formacja duchowa chrześcijan była nierozłącznie związana z kształtowaniem kultury chrześcijańskiej. Akcent został postawiony na praktykowaniu cnót moralnych, aby przez to ukazywać niewierzącym prawdziwe oblicze Boga, utrwalać w ich umyśle właściwe o Nim pojęcie"[28].

Osobny temat stanowi poruszona przez ks. Stanisława Koczwarę kwestia ekumenicznej działalności świeckich dworzan Justyna I oraz zagadnienie świeckich jako fundatorów instytucji dobroczynnych i kościołów.

Pośród świeckich inicjatorów jednoczenia Cesarstwa Wschodniego z Rzymem należy wymienić Witaliana i Justyniana. Pierwszy z nich jeszcze za rządów cesarza Anastazego (491-518) okazał się zdecydowanym obrońcą wiary katolickiej „w szacie chalcedońskiej"[29] przeciw monofizytom. Drugi zaś „wespół z Witalianem rozwinął na szeroką skalę politykę jedności religijnej"[30], opartej także na zasadach Chalcedonu. Reprezentantami Cesarza w rozmowach zjednoczeniowych z Rzymem byli natomiast przyjaciele Justyniana – Aleksander i Gratus. Prócz nich do grona zwolenników negocjacji zjednoczeniowych zaliczali się dostojnicy cesarscy: Patrycjusz i Celer. Nie brakło też i kobiet, zwolenniczek zjednoczenia ze Stolicą Świętą, pośród których należy wymienić przede wszystkim żonę cesarza Justyna – cesarzową Eufemię, a także Anastazję, żonę Pompejusza, bratanka cesarza Anastazego, oraz Palmację i Julianę Anicję.

W roku 321 cesarz Konstantyn „wydał konstytucję przyznającą Kościołowi możność nabywania dóbr przekazanych aktem ostatniej woli (testamenti factio passiva). Postanowienie to otworzyło drogę dla wiernych świeckich do przekazywania w sposób zgodny z prawem części lub całości swojego majątku na rzecz Kościoła"[31]. Przedmiotem analizy Moniki Wójcik są te działania, które znalazły swoje uwieńczenie w postaci utworzenia nowej instytucji dobroczynnej, a nie działania polegające jedynie na wspieraniu ubogich czy chorych[32]. Najstarsze informacje na ten temat z terenu Cesarstwa Zachodniego pochodzą z czwartego wieku. „W listach św. Hieronima znajdują się przekazy o dwóch fundacjach bogatych mieszkańców Rzymu: Pammachiusza i Fabioli"[33]. Pammachiusz założył między innymi xenodochium (dom dla pielgrzymów – instytucja dobroczynna) w Ostii, Fabiola zaś szpital. Późniejsze informacje o zakładaniu instytucji charytatywnych pojawiają się dopiero w listach św. Grzegorza Wielkiego. Pisze on między innymi „o sprawie Izydora, który pozostawił swoim spadkobiercom majątek, nakazując jednocześnie wybudowanie z tych środków xenodochium"[34]; oraz o fundacji xenodochium dokonanej przez królową Franków Brunhildę.

W Cesarstwie Wschodnim „jednym ze znanych z imienia zarządców i twór-

[28] Tamże, s. 220.
[29] Koczwara, dz. cyt., s. 319.
[30] Tamże, s. 320.
[31] Wójcik, dz. cyt., s. 328.
[32] Por. tamże, s. 329.
[33] Tamże, s. 330. Zob. św. Hieronim, *Epistola* 66, *Patrologia Latina*, t. 22, kol. 639-647; tenże, *Epistola* 77, *Patrologia Latina*, t. 22, kol. 690-698.
[34] Wójcik, dz. cyt., s. 332.

ców instytucji dobroczynnych był żyjący w czwartym wieku Zotyk"[35], zarządca orphanotrophium (sierocińca). Istnieją także informacje o działalności bogatych mieszkańców Konstantynopola, w tym patrycjuszy Florencjusza, Deksjokratesa czy Samsona.

Od drugiego wieku po Chrystusie obiektami, w których dzięki prywatnym świeckim fundatorom spotykali się członkowie wspólnoty Kościoła, stały się grobowce: „Założycielami i właścicielami, indywidualnymi lub kolegialnymi, najstarszych chrześcijańskich cmentarzy były [...] na ogół osoby świeckie, o których nie przetrwały żadne informacje, oprócz ich imion zachowanych w nazwach cmentarzy"[36]. Od początku też miejscem spotkań i celebracji liturgicznych były pomieszczenia w domach prywatnych właścicieli świeckich bądź duchownych. Okresem wzmożonej aktywności prywatnych fundatorów był przełom wieku czwartego i piątego. Większość fundatorów tych znamy tylko z imienia, które przetrwało w nazwach ich fundacji: „Nazwy te widnieją pod aktami synodów, które odbyły się w Rzymie w latach 499 i 595"[37]. Wśród fundatorów byli: senator Pammanim, „niejaka Vestina", Anastasia, Aemiliana, Balbina, Byzans, Caecilia, Clemens, Crescens, Eusebius, Nicomedes, Praxedes, Prisca, Pudens i Sabina. Racją, która kierowała fundatorami budowli, nie zawsze była pobożność lub chęć wspomagania ubogich: „z czasem w ich działalności można dostrzec przejawy idei «euergetyzmu»"[38]. Dość wcześnie zauważono tę nieprawidłowość i starano się jej zaradzić przez skierowanie uwagi na biednych i potrzebujących: „Niech inni budują kościoły, niech okrywają ściany marmurowymi płytami, niech przywożą ciężkie kolumny [...]. Nie ganię, nie zabraniam. [...] Ale tobie przyświeca inny cel: Chrystusa odziewać w ubogich, odwiedzać w chorych, karmić w łaknących, przyjmować w tych, którzy dachu nie mają"[39].

3. W przepowiadaniu nowotestamentalnym w miarę wyraźnie ukazane jest powołanie ucznia, miejsce i rola mężczyzn (Dwunastu). W odniesieniu do kobiet Ewangelie milczą na temat ich powołania. Można zatem jedynie snuć pewne domysły w tej kwestii, tworzyć analogie. Niektóre z kobiet pełniły we wspólnocie określone funkcje, na przykład Feba – diakońskie (por. Rz 16, 1-2), Pryscylla, wraz ze swym mężem Akwilą – katechumenalne (por. Rz 16, 3; 1 Kor 16, 19; Dz 18, 26), córki diakona

---

[35] Tamże, s. 333.

[36] Iwaszkiewicz - Wronikowska, dz. cyt., s. 340n.

[37] Tamże, s. 344.

[38] Tamże, s. 346. Terminem „euergetyzm" określa się „praktykowanie w starożytności świadczeń ze strony bogatych warstw społecznych na rzecz mieszkańców swego miasta lub państwa. [...] celem tego typu działań nie zawsze była chęć wspomagania ubogich. W każdym razie nie był to cel nadrzędny. [...] zasadniczym czynnikiem inspirującym postępowanie dobroczyńców było dążenie do uzyskania korzyści. Fundatorom chodziło przede wszystkim o podkreślenie swej pozycji społecznej, a niekiedy także o pozyskanie skutecznego narzędzia w walce o wpływy polityczne" (tamże).

[39] Św. Hieronim, *Epistula* 130, 1, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. 56, s. 194. Wyd. pol. św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, IW PAX, Warszawa 1954, s. 323. Cyt. za: Iwaszkiewicz-Wronikowska, dz. cyt., s. 348.

Filipa – prorockie (por. Dz 21, 9). Święty Paweł w Liście do Rzymian wymienia aż jedenaście kobiet, które bez wątpienia pełniły znaczące funkcje w Kościele w Rzymie[40].

W Kościele pierwszych wieków spotykamy się z określonymi grupami chrześcijańskich kobiet, które pełniły różne funkcje w ramach wspólnoty i zajmowały w niej szczególne miejsce. Są to wdowy, o których w *Tradycji Apostolskiej* czytamy, że nie udziela się im święceń, lecz tylko się je wybiera do tej funkcji[41], a także dziewice, prorokinie i diakonisy. Ks. Mariusz Szram pisze, że „trzy spośród wymienionych wyżej grup kobiet – dziewice, wdowy i diakonisy – tworzyły rodzaj kościelnych instytucji (ordo), nie należały jednak do duchowieństwa"[42].

Można powiedzieć, że już w drugim wieku po Chrystusie „słowo «wdowa» staje się [...] terminem technicznym, określającym także szczególny stan życia duchowego, odznaczający się praktykowaniem cnoty czystości, ducha pokuty i umartwienia oraz gorliwej modlitwy"[43]. Wypełniały one posługi duszpastersko-katechetyczno-liturgiczne i udzielały porad związanych z zawieraniem małżeństwa. U wdów wstawiennictwa szukali pokutnicy[44]. Na Wschodzie, w Kościele syryjskim, jak poświadcza jedynie *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, wdowy stanowiły strukturę hierarchii Kościoła, były wyświęcane. Ich zadania duszpasterskie ograniczały się do posługi względem kobiet, to znaczy do ich katechizowania, do pouczania i uświadamiania niewykształconych, opieki nad dziewicami, opieki nad chorymi kobietami, do pouczania i nawracania tych, które źle żyły[45]. *Canones Apostolorum ecclesiastici* Kościoła koptyjskiego w Egipcie postanawiają, że w każdej wspólnocie powinny być trzy wdowy. Dwie z nich mają wypełniać funkcje o charakterze prorockim, trzecia zaś winna opiekować się chorymi niewiastami[46]. Nie wszystkie z dostępnych dokumentów zezwalają na prowadzenie nauczania przez kobiety. *Constitutiones Apostolorum* wyraźnie tego zabraniają: „Nie pozwalamy, aby kobiety nauczały w kościele, lecz tylko, aby modliły się i słuchały nauczycieli"[47].

W drugiej połowie czwartego wieku po Chrystusie na rzymskim Awentynie zbierały się kobiety pochodzące z rzymskiej arystokracji, „by wspólnie poszerzać wiedzę religijną, szczególnie biblijną, oraz praktykować cnoty ewangeliczne. Tę grupę patrycjuszek z powodzeniem można nazwać, używając współczesnego języka, żeńskim klubem inteligencji chrześcijańskiej"[48]. Formę zorganizowaną spotkania te przybrały po przybyciu św. Hieronima do Rzymu w roku 382. Ów słynny egzegeta przez trzy lata sprawował nad tą grupą duchowe kierownictwo: „W gronie tych uczennic i słuchaczek wyróżniała się pani domu – Marcela, która znając język grecki nauczyła się również języka hebrajskiego i stawiała mu wiele kłopotli-

---

[40] Por. Marczewski, dz. cyt., s. 40-44.
[41] Por. Naumowicz, dz. cyt., s. 134.
[42] Szram, dz. cyt., s. 145.
[43] Degórski OSPPE, dz. cyt., s. 303.
[44] Por. tamże, s. 304-306.
[45] Por. tamże, s. 309n.
[46] Por. tamże, s. 310-316.
[47] *Constitutiones Apostolorum*, 3, 6, 1. Cyt. za: Degórski OSPPE, s. 311. Tłum. fragm. – B. Degórski OSPPE.
[48] Stępniewska, dz. cyt., s. 261.

wych pytań, uważając się przy tym – jak sam pisze – za najwierniejszą jego uczennicę"[49].

Zagadnienie miejsca, roli i znaczenia świeckich w starożytności chrześcijańskiej to temat, który wciąż pozostaje aktualny ze względu na zaznaczone u początków Kościoła toposy konstytuujące tę wspólnotę, a także ze względu na stałe odniesienie Kościoła do początków w sytuacji jego odnowy i odpowiadającej znakom czasu jego zbawczej posługi.

Zaprezentowany tom – monografia poświęcona miejscu i roli świeckich w Kościele pierwszych wieków chrześcijaństwa – podobnie jak wiele wcześniejszych tomów „Vox Patrum", periodyku adresowanego do polskich patrologów i osób zainteresowanych antykiem chrześcijańskim, spełnia znaczącą rolę w kulturze duchowej naszego narodu, służąc pogłębianiu studiów teologicznych i społecznych i wskazując, jak bardzo ożywiającą tkanką organizmów życia społecznego i narodowego pozostaje dla naszego kontynentu Kościół Jezusa Chrystusa.

[49] Tamże, s. 270.

Dominik STANNY

ETYKA I BIZNES – PŁODNY DIALOG

Etyka biznesu jest z założenia interdyscyplinarna. Z jednej strony wymaga bowiem znajomości etyki ogólnej, wiedzy na temat różnych doktryn etycznych, z drugiej natomiast do jej skutecznego uprawiania niezbędna jest znajomość zasad funkcjonowania gospodarki. Interdyscyplinarność etyki biznesu stawia chcącego się nią zajmować filozofa wobec konieczności dopełnienia swojej wiedzy filozoficznej o wiadomości z dziedziny ekonomii. Jedną z dróg zdobywania takich wiadomości jest dialog etyków z przedstawicielami świata biznesu.

Praca *Etyka w biznesie*[1] jest efektem spotkania reprezentantów tych dwóch środowisk. Stanowi ona zapis konferencji pod tym samym tytułem, która odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 27-28 kwietnia 2001 roku.

Publikacja zawiera teksty referatów wygłoszonych przez etyków: prof. Anielę Dylus, prof. Jerzego Gałkowskiego i ks. prof. Andrzeja Szostka oraz przez specjalistkę w zakresie teorii organizacji i zarządzania prof. Mirosławę Rybak. Po każdym z artykułów zamieszczony jest tekst dyskusji, w której brali udział również zaproszeni na konferencję przedsiębiorcy i menedżerowie. Książkę kończy zapis dyskusji panelowej.

Praca nie stanowi systematycznego wykładu etyki biznesu, nie aspiruje też do roli monografii poświęconej jednemu zagadnieniu. Mimo tytułu zapowiadającego tematykę związaną jedynie z biznesem (który najczęściej rozumiany bywa jako przedsiębiorstwo), problematyka książki jest bardzo szeroka – obejmuje moralne dylematy życia gospodarczego, jakie pojawiają się na poziomie nie tylko przedsiębiorstw, ale również konkretnych osób i państwa. Wspólny wątek, który można odnaleźć w mniejszym lub większym zakresie we wszystkich referatach, to relacja wartości ekonomicznych (przede wszystkim zysku) do wartości moralnych (takich, jak uczciwość czy odpowiedzialność za innych).

Pracę otwiera artykuł prof. J. Gałkowskiego zatytułowany *Zasady etyki zawodowej – etyka biznesu*[2]. Tekst ten

---

[1] *Etyka w biznesie*, red. M. Borkowska, J. Gałkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, ss. 204.

[2] Zob. J. Gałkowski, *Zasady etyki zawodowej – etyka biznesu*, w: *Etyka w biznesie*, s. 13-42.

stanowi ogólne wprowadzenie w zagadnienia etyki biznesu. Autor na wstępie dokonuje rozróżnienia między moralnością, etologią i etyką. Na tej podstawie wskazuje na zależności między etyką ogólną a etyką biznesu jako egzemplifikacją etyki zawodowej. Wiele miejsca Gałkowski poświęca problemowi, czy najważniejszym i jedynym celem przedsiębiorstwa jest generowanie zysku, czy też dążenie to powinno czasami ustąpić innym wartościom i celom. Zdaniem autora dążenie do osiągnięcia zysku jest naturalnym celem działalności biznesowej, wskazuje on jednak na konieczność ograniczenia czysto skutecznościowego podejścia do funkcjonowania przedsiębiorstwa, czyli nastawienia na realizację jak największego zysku. Granicą maksymalizacji zysku jest bowiem dobro osoby: gospodarka ma służyć człowiekowi, nie zaś odwrotnie.

Kryterium dobra osoby jest jednak zbyt ogólne, aby wystarczało do rozstrzygania praktycznych dylematów, przed jakimi stają menedżerowie i przedsiębiorcy. Do faktu tego nawiązuje w dyskusji jeden z menedżerów Jacek Dziekoński. Wskazuje on na jedno ze źródeł licznych dylematów, przed jakimi staje menedżer: z jednej strony zarządza on cudzą własnością i w związku z tym jest odpowiedzialny przed właścicielem za realizację możliwie największego zysku, z drugiej zaś strony jego chęć „ludzkiego" traktowania pracowników może w pewnych sytuacjach wpływać na zmniejszenie zysku. W praktyce zdarzają się więc konflikty między lojalnością menedżera wobec właściciela a jego zrozumieniem potrzeb pracowników.

Dyskusja, chwilami bardzo gorąca, odsłania pewne stereotypy, poprzez które postrzegają siebie nawzajem środowiska filozofów i menedżerów. Przedsiębiorcy często widzą w etykach teoretyków nieznających realiów biznesu, którzy w wyniku swojej niewiedzy ferują zbyt proste rozwiązania. Z kolei w niektórych wypowiedziach filozofów dostrzec można przekonanie o wewnętrznym złu prowadzenia biznesu. W dyskusji pojawiło się kilka głosów ze strony praktyków, którzy wskazywali na warunki owocnego uczestnictwa etyków w rozwiązywaniu problemów moralnych, przed jakimi stają menedżerowie. Jako najistotniejszy wymieniano posiadanie przez etyka wiedzy – najlepiej popartej praktyką – na temat funkcjonowania przedsiębiorstwa.

Kolejny artykuł, zatytułowany *Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*[3], zawiera tekst referatu prof. M. Rybak. W ciekawy sposób przedstawia ona zarys koncepcji odpowiedzialności społecznej biznesu. Autorka przedstawiła historię i istotę tego zagadnienia, omówiła argumenty za i przeciw społecznemu zaangażowaniu przedsiębiorstw.

Geneza problematyki odpowiedzialności społecznej przedsiębiorcy wiąże się z dostrzeżeniem negatywnych skutków uprawiania działalności gospodarczej w sposób skierowany jedynie na realizację zysku, takich jak degradacja środowiska naturalnego czy wykorzystywanie pracowników. Zdaniem zwolenników społecznej odpowiedzialności biznesu, a wbrew twierdzeniu A. Smitha, nie jest tak, że cel przedsiębiorstwa stanowi jedynie korzyść własna i że za-

[3] Zob. M. Rybak, *Społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*, w: *Etyka w biznesie*, s. 59-93.

razem w pełni realizowany jest interes społeczny. Owszem, poprzez wypracowywanie zysku, osiąganego przez produkcję określonych dóbr zaspokajających potrzeby społeczeństwa, biznes pomnaża ogólny dobrobyt. Taki wkład przedsiębiorstw w dobro całej wspólnoty ludzkiej nie wystarcza jednak teoretykom społecznej odpowiedzialności biznesu. Uważają oni, że przedsiębiorstwa powinny również ponosić odpowiedzialność innego rodzaju, na przykład za finansowanie organizacji pozarządowych czy też wspieranie społeczności lokalnych, między innymi poprzez fundowanie stypendiów dla uzdolnionej młodzieży. Ten dodatkowy obszar odpowiedzialności przedsiębiorstwa wobec społeczeństwa bywa określany na różne sposoby: Rybak przywołuje między innymi najbardziej rozpowszechniony w literaturze przedmiotu model piramidy społecznej odpowiedzialności A. B. Carrolla, który oprócz wymaganej przez społeczeństwo odpowiedzialności ekonomicznej i prawnej przedsiębiorcy, wyróżnia odpowiedzialność etyczną i filantropijną[4]. Ta dodatkowa odpowiedzialność przedsiębiorstwa może być realizowana na dwóch drogach: pasywnej – polegającej na powstrzymywaniu się od działań szkodliwych społecznie, nawet jeśli przynoszą one zysk, oraz aktywnej – poprzez podejmowanie działań zmierzających wprost do zwiększenia dobrobytu społecznego w swoim otoczeniu.

Idea odpowiedzialności społecznej przedsiębiorców była wielokrotnie krytykowana przez ekonomistów i biznesmenów, zwłaszcza o nastawieniu liberalnym. Rybak przedstawia zarzuty sformułowane przez M. Friedmana, noblisty w zakresie ekonomii, który uważa, że jedyną społeczną odpowiedzialnością biznesu jest pomnażanie zysków[5]. Zdaniem Friedmana przedsiębiorstwo nie jest pomyślane jako organizacja charytatywna, lecz jako warsztat pracy dla wielu ludzi, jako warsztat o określonym zadaniu, a mianowicie pomnażania bogactwa jego właścicieli. W związku z tym spełnianie innych funkcji przez przedsiębiorstwo może przeszkodzić (np. poprzez osłabianie jego konkurencyjności) realizacji jego najważniejszego celu. Menedżer przedsiębiorstwa nie powinien w dowolny sposób i bez zgody właściciela firmy dysponować jego środkami, wykorzystując je dla zaspokojenia różnych potrzeb społecznych.

W dyskusji, która odbyła się po referacie profesor Rybak, padło wiele uwag krytycznych wobec stanowiska głoszącego społeczną odpowiedzialność biznesu. Ich autorami byli praktycy – menedżerowie i przedsiębiorcy. Wskazywali oni przede wszystkim na konieczność rzetelności i uczciwości przedsiębiorców wobec ich najbliższego otoczenia, przede wszystkim wobec pracowników, ale także wobec dostawców, odbiorców i klientów, a dopiero w dalszej kolejności na ich powinność zajmowania się dalszym otoczeniem. Ważny, choć ze względu na swoją oczywistość często niedostrzegany wątek podniósł Rafał Dutkiewicz, dyrektor firmy zaj-

[4] Zob. A. B. Carroll, *The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders*, „Business Horizons" 1991, nr 4, s. 39-48.

[5] Zob. M. Friedman, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*, „The New York Times Magazine" 1970, nr 33, s. 122-126.

mującej się doradztwem personalnym. Zauważył on, że moralność społeczna przekłada się na moralność biznesu, innymi słowy biznes będzie w takim stopniu realizował wymogi moralności, w jakim wymogi te realizują obywatele, którzy się biznesem zajmują.

Artykuł o nieco prowokującym tytule: *Czy opłaca się być uczciwym przedsiębiorcą?*, jest zapisem referatu, który wygłosił rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. prof. A. Szostek[6]. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest, zdaniem autora, twierdząca. Uważa on, że uczciwe działanie nie tylko przynosi przedsiębiorcy „zysk" w tym sensie, że staje się on przez nie lepszym człowiekiem (czyli w sensie nabywania cnoty uczciwości), ale zazwyczaj pozwala również realizować zysk w sensie ekonomicznym. Teza, że uczciwość się opłaca w sensie ekonomicznym jest jednak, zdaniem księdza Szostka, prawdziwa tylko wówczas, gdy spełnione są pewne warunki: rozpatrywać trzeba raczej długi niż krótki okres działalności ekonomicznej, a przedsiębiorstwo funkcjonuje w społeczeństwie, w którym większość ludzi jest uczciwa i respektuje zasady moralne w biznesie. Autor zastrzega jednak, że sam fakt stawania się lepszym człowiekiem wystarcza do tego, by zawsze i wszędzie uzasadnić konieczność uczciwego postępowania w biznesie; to zaś, czy uczciwość w sensie ekonomicznym popłaca, czy nie, jest sprawą drugorzędną. Uczciwym nie należy być jedynie ze względu na potencjalny zysk finansowy. Ksiądz profesor Szostek wskazuje także powody, dla których, jego zdaniem, w Polsce jest obecnie tak wiele nieuczciwości w sferze gospodarczej. Wymienia wśród nich przede wszystkim historyczne obciążenia o charakterze społecznym i kulturowym powstałe w okresie komunizmu: niedostatek uczciwości (moralności) w społeczeństwie oraz brak doświadczenia w prowadzeniu interesów (umiejętności technicznej). Nie bez znaczenia jest też niedoskonałe w wielu punktach ustawodawstwo.

W dyskusji przedsiębiorcy i menedżerowie zgodzili się z księdzem profesorem Szostkiem, że uczciwość, nawet biorąc pod uwagę wszystkie rodzime zapóźnienia, jeśli chodzi o wypracowywanie standardów w prowadzeniu przedsiębiorstw, faktycznie często przynosi efekty przekładające się na wzrost zysków dla firmy: pozwala wyrobić markę firmy wśród klientów, zyskać zaufanie dostawców i odbiorców (co, na przykład dzięki minimalizacji ryzyka, pozwala zmniejszać koszty zawierania transakcji). Przedsiębiorcy zgodnie wskazywali na trudności uczciwego zachowania wobec państwa. Podniesiono problem, czy obowiązek uczciwości wobec różnych podmiotów należy w jakiś sposób różnicować, na przykład w sytuacji braku środków pieniężnych najpierw wypłacać pracownikom zaległe pensje, a dopiero potem zgodnie z prawem regulować zobowiązania z tytułu podatków. Ze strony teoretyków padła odpowiedź, iż uczciwym należy być w równym stopniu tak wobec pracowników, klientów, dostawców i odbiorców, jak i wobec państwa.

Ostatni artykuł w omawianej publikacji jest zapisem referatu wygłoszonego przez prof. A. Dylus. Również ten tekst, jak zauważa sama autorka, nosi

---

[6] Zob. A. Szostek, *Czy opłaca się być uczciwym przedsiębiorcą?*, w: *Etyka w biznesie*, s. 109-123.

nieco prowokacyjny tytuł: *Bezbożna gospodarka?*[7]. Cel, który sobie stawia profesor Dylus, to udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jakiej relacji do wartości religijnych i etycznych powinny pozostawać wartości ekonomiczne, czyli zachowania w sferze gospodarki. Aby odpowiedzieć na to pytanie, autorka przedstawia typologię gospodarek ze względu na ich relację do wartości religijnych i etycznych. Wymienia trzy możliwe typy takich relacji: gospodarkę bezbożną, gospodarkę pobożną i gospodarkę zachowującą względną niezależność od religii, ale jednak nią inspirowaną. Wymienione określenia mają charakter metaforyczny, a ich znaczenie rozwinięte jest w toku dalszych wywodów. Gospodarka bezbożna to gospodarka, która traktowana jest jako obszar zupełnie autonomiczny, niezależny od „systemu społecznego, od moralności czy religii, a instytucjonalnie – od Kościoła czy od państwa"[8]. Zdaniem Dylus przykładem tego typu gospodarki jest gospodarka klasycznego liberalizmu. Człowiek kieruje się w niej jedynie interesem własnym pojętym w kategoriach ekonomicznych (jest rozumiany jako homo oeconomicus), rola państwa pozostaje natomiast – ze względu na indywidualny interes każdego z podmiotów – mocno ograniczona. Istota gospodarki pobożnej tkwi z kolei w bezpośrednim odnoszeniu treści ściśle religijnych i prawd wiary do praktyki życia gospodarczego. Przykładem, który pozwala zrozumieć ten typ gospodarowania, jest praktyka ekonomiczna związana z teologią wyzwolenia. Trzeci sposób ułożenia relacji między gospodarką a religią określony został mianem „względnej autonomii gospodarki i religii"[9]. W praktyce uznaje się w nim, że gospodarka i religia kierują się odrębnymi zasadami i celami, ale gospodarka ma respektować pewne normy etyczne. Zdaniem Dylus to ostatnie rozwiązanie jest rozwiązaniem właściwym. Gospodarka „powinna zachować swą samodzielność i niezależność"[10]. Jej autonomia nie wyklucza jednak inspirowania rozwiązań w sferze gospodarczej przez treści płynące z wiary czy z moralności. Inspiracja ta nie może jednak negować wewnętrznych mechanizmów, które zachodzą w sferze gospodarczej.

W dyskusji towarzyszącej referatowi profesor Dylus głównym przedmiotem sporu jest fakt zaklasyfikowania liberalizmu do gospodarki bezbożnej. Jako argument przeciw takiej klasyfikacji podnoszono fakt, że teoretycy ekonomii klasycznej uważali koncepcję homo oeconomicus za pewne założenie idealizacyjne. W przypadku nauk ekonomicznych, aby można było skutecznie przeprowadzać rozumowania, należy w sposób upraszczający założyć, iż człowiek kieruje się w swoim życiu jedynie wąsko rozumianym interesem – interesem ekonomicznym. Nie oznacza to jednak, że ekonomiści sądzą, iż ludzkość jest faktycznie taka, jak głosi założenie homo oeconomicus. Błędem jest wobec tego traktowanie tego założenia jako wyczerpującego opisu rzeczywistości ludzkiej i budowanie w ten sposób tezy, że gospodarka liberalna jest gospodarką bezbożną. Adwersarze profesor Dylus podkreślali poza tym, iż gospodarkę tworzą

[7] Zob. A. Dylus, *Bezbożna gospodarka?*, w: *Etyka w biznesie*, s. 137-157.

[8] Tamże, s. 138.

[9] Tamże.

[10] Tamże, s. 152.

konkretni ludzie i to od ich kondycji moralnej zależy jej moralny kształt. Profesor Dylus w odpowiedzi wskazuje na fakt, że „bezbożność" gospodarki liberalnej dotyczy jej struktur, konkretne osoby natomiast, będące podmiotami gospodarującymi, mogą – i na pewno niejednokrotnie są – osobami respektującymi nakazy moralne i głęboko wierzącymi. Dyskusja na temat bezbożności klasycznego liberalizmu nie została zakończona osiągnięciem konsensu.

W dyskusji panelowej, której zapis zawarto w książce, wypowiadają się menedżerowie oraz profesor Dylus i profesor Wojciech Gasparski. Menedżerowie poruszyli wiele zagadnień związanych przede wszystkim z identyfikacją problemów moralnych, jakie trapią dziś polski biznes. Poza tym poczyniono szereg spostrzeżeń o charakterze podsumowującym i wskazano kierunek refleksji w polskiej etyce biznesu. W nawiązaniu do tej ostatniej kwestii dyskutowano przede wszystkim na temat sensu tworzenia kodeksów etycznych dla poszczególnych branż czy nawet konkretnych firm i praktycznej stosowalności takich kodeksów.

Prezentowana książka jest na pewno godna polecenia. Warto ją zarekomendować zarówno biznesmenom, jak i filozofom. Tym pierwszym może służyć jako skłaniająca do refleksji wskazówka, sygnalizująca istnienie w zarządzaniu przedsiębiorstwem problemów innych niż jedynie czysto ekonomiczne. Filozofom przybliża ona z kolei pewne problemy moralne, które pojawiają się przy okazji prowadzenia działalności gospodarczej i są trudne do zidentyfikowania bez praktycznego doświadczenia. Publikacja ta umożliwia też filozofom poznanie opinii środowiska menedżerów w kwestii toczących się dyskusji teoretycznych, a także uświadamia słabość i niewystarczalność rozwiązań teoretycznych, które nie zawsze poddają się jednoznacznej operacjonalizacji. Może ona również stanowić istotną pomoc w pracy dydaktycznej, ubogacając rozważania filozoficzne konkretnymi wątkami i przykładami, ilustrującymi wykład etyczny. Z tego też powodu, jak i ze względu na stosunkowo prosty język, którym posługują się autorzy artykułów zamieszczonych w książce, doskonale służyć ona będzie jako wprowadzenie w problematykę etyki prowadzenia działalności gospodarczej dla studentów tak kierunków ekonomicznych, jak i filozofii.

Wyjątkowo cennym elementem pracy jest prezentacja dialogu etyków i świata biznesu, dialogu, który nie jest w Polsce popularny ze względu na wzajemne stereotypy, istniejące po obu stronach. Zapełniając – przynajmniej częściowo – tę lukę, praca *Etyka w biznesie* stanowi istotny wkład w rozwój polskojęzycznej literatury poświęconej zagadnieniom etyki biznesu.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Musicie być mocni. I Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 2-10 czerwca 1979, autor projektu albumu i komentarzy do płyt: E. Staniszewska, redaktor albumu: o. R. Sztejka SJ, tekst wstępny: o. A. Koprowski SJ, Polskie Radio S.A., Warszawa 2004, ss. 82, il. + 16 płyt CD.

„Pielgrzymka, która zmieniła oblicze tej ziemi. Dokumentacja dźwiękowa". Taką informację wydawca zamieścił na karcie tytułowej albumu. Publikacja *Musicie być mocni* jest wyrazem wdzięczności i hołdu, jaki Polskie Radio składa Janowi Pawłowi II dwadzieścia pięć lat po jego pierwszej pielgrzymce do ojczyzny. Opublikowany zapis dźwiękowy pielgrzymki, obejmujący homilie i przemówienia Ojca Świętego, poprzedzone powitalnym przemówieniem prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego, jest owocem poszukiwań dokumentacji dźwiękowej prowadzonych przez Redakcję Programów Katolickich Polskiego Radia i Sekcję Polską Radia Watykańskiego.

Na czym polega dziś szczególna wartość publikacji dźwiękowego zapisu pierwszej papieskiej pielgrzymki? Przecież teksty wystąpień Ojca Świętego były wielokrotnie publikowane, są łatwo dostępne. Również za pomocą kamery telewizyjnej utrwalono większość wydarzeń tamtej pielgrzymki. Być może jednak radiowcy są szczególnie uwrażliwieni na nośność wypowiedzianego i słyszanego słowa. Jest to intuicja głęboko ewangeliczna, przecież „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10, 17). Słuchanie słów wypowiadanych przez następcę św. Piotra, słuchanie polszczyzny Papieża-Polaka, jest doświadczeniem zgoła innym – uważam, że bogatszym – niż tylko czytanie tekstu czy śledzenie telewizyjnego obrazu. Tę szczególną moc wypowiedzianego słowa trafnie ujęła pomysłodawczyni publikacji Elżbieta Staniszewska, pisząc, że album ów „to zapisane w dźwięku świadectwo człowieka, który zna Prawdę i ta Prawda wyzwala go w kontaktach z drugim człowiekiem do niezwykłej swobody języka, swobody serca, swobody umysłu. I tę prawdę można usłyszeć wędrując z Ojcem Świętym pielgrzymim szlakiem z 1979 roku" (s. 3).

Album *Musicie być mocni* nie tylko jest cennym dokumentem, ale może też stanowić znakomitą pomoc na przykład dla nauczycieli (religii, historii, języka polskiego), nie mówiąc o tym, że słuchanie pięknych i głębokich homilii Papieża sprzed dwudziestu pięciu lat może stanowić dobry wstęp do współczesnych „nocnych rodaków rozmów" i szczerego rachunku sumienia Polaków. Warto jeszcze dodać, że publikacja albumu *Musicie być mocni* przyniosła Polskiemu Radiu w roku 2004 nagrodę „Totus" za propagowanie nauczania Jana Pawła II.

C. R.

Józef Kardynał Ratzinger, *W drodze do Jezusa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2004, ss. 183.

W swojej książce kardynał J. Ratzinger odnotowuje, że chociaż postać Chrystusa obecna jest w różnych kulturach, cieszy się zadziwiającą popularnością i przemawia nawet do tych ludzi, którzy nie są chrześcijanami, to paradoksalnie żyjemy dziś w epoce kryzysu samej chrystologii. Kryzys ten przejawia się w próbach postrzegania Jezusa jedynie przez pryzmat jego ludzkiej natury – jako przyjaciela i reprezentanta wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś jako wyraziciela ludzkiej solidarności. Przestajemy myśleć o Jezusie jako o Panu, jako o Bogu, który stawia człowieka wobec fundamentalnych pytań i decyzji, domagając się od niego jednoznacznych rozstrzygnięć i odpowiedzi. Powszechny jest dziś obraz Jezusa, który niczego nie wymaga ani niczego nie gani – tak pojmowany Jezus jawi się nawet jako przeciwieństwo swojego Kościoła, domagającego się zachowania moralnego porządku i stawiającego człowiekowi konkretne wymagania.
Tymczasem prawdziwy Jezus Ewangelii – dowodzi kardynał Ratzinger – odpowiada na najgłębsze pytania ludzkiego życia, ale jest zarazem wymagający, odważny i bezkompromisowy. Książka *W drodze do Jezusa Chrystusa* służyć ma ukazaniu takiego właśnie Jezusa, a zarazem przywracaniu myśli chrystologicznej jej właściwego wymiaru i kierunku. Na książkę składają się rozdziały-medytacje, powstałe przy różnych okazjach, lecz mające wspólny cel: ukazanie Chrystusa jako centrum ewangelicznej prawdy i centrum wiary Kościoła. Chrystus objawia bowiem człowiekowi oblicze Boga, a zarazem wskazuje, że Bóg, którego nie można przedstawić w obrazie, ma twarz i jest osobą. Dlatego zbawienie nie polega na „zanurzeniu się w tym, co bezimienne", ale na „nasyceniu się" obliczem Boga. Prawda ta stała się duchową podstawą sztuki ikony oraz jej eschatologicznej dynamiki: patrzenie na ikonę wyprowadza poza nią. Również Eucharystia jest swego rodzaju widzeniem – prawdy tej doświadczyli uczniowie zmierzający do Emaus.
Ewangelizacja, ukazywanie oblicza Chrystusa-Odkupiciela, jest według kardynała Ratzingera niczym „nacięcie-oczyszczenie" kultury, które pro-

wadzi do jej dojrzewania i uzdrowienia. Wymaga ono cierpliwości i rozumienia danej kultury od wewnątrz, poznania jej zagrożeń i możliwości, a także umiejętności odróżnienia obrazu Jezusa prawdziwego, Jezusa jako Pana, od wszystkich tych ujęć, w których obraz Jezusa powstaje jako wynik przyjętych założeń filozoficznych: wizji Jezusa-moralisty, Jezusa-rewolucjonisty, Jezusa według idei new age'u. Opowiedzenie się za Jezusem, za Bogiem, jest decyzją intelektualną, a zarazem decyzją życia – w obliczu pytań ostatecznych człowiek nie może bowiem tych dwóch wymiarów oddzielić.

Wbrew dominującym dziś poglądom, kardynał Ratzinger twierdzi, że mówienie o prawdzie w dziedzinie religii nie jest wyrazem arogancji, chociaż ci, którzy sądzą, iż prawdę tę posiadają, są nierzadko uważani za niezdolnych do dialogu. Zdaniem Ratzingera mandat misyjny nie oznacza duchowego kolonializmu, jego wzorcem jest bowiem droga Apostołów i pierwotnego Kościoła, a misja ewangelizacji wymaga gotowości do męczeństwa, które stanowi o jej wiarygodności.

Poza tymi centralnymi wątkami kardynał Ratzinger podejmuje w swoich medytacjach również kwestię obrazu Chrystusa w świetle opowieści o kuszeniu, pisze o sensie uroczystości Bożego Ciała jako wprowadzania Chrystusa w ludzką codzienność, o celu Eucharystii jako jedności-solidarności, pokoju i mocy przemiany, a także rozważa temat powszechności i katolickości Chrystusowego Kościoła. Prowadząc refleksję nad *Katechizmem Kościoła katolickiego*, wskazuje zaś, że w centrum wiary chrześcijańskiej nie znajduje się Księga, lecz osoba – Jezus Chrystus, który sam jest żywym Słowem Bożym, i zdecydowanie podkreśla chrystologiczne zorientowanie etyki katolickiej.

Imponujące jest zademonstrowane w książce bogactwo erudycyjne jej autora: liczne odniesienia do klasyków myśli teologicznej, teozoficznej i filozoficznej, odważne polemiki z dominującymi dziś poglądami dotyczącymi religii i kultury, a także dogłębne analizy prezentowanych stanowisk. Książka kardynała Ratzingera jest niewątpliwie godna polecenia duszpasterzom i teologom – mówi bowiem o tym, jakiego Chrystusa ukazywać wiernym, jak nie poprzestawać na zewnętrznych oznakach wiary, ale pozwalać, by przenikała ona zarówno nasze myślenie, jak i działanie. Z tego samego względu książka *W drodze do Jezusa Chrystusa* jest dobrą lekturą dla ludzi pragnących w nowy sposób spojrzeć na swoją wiarę, a także dla osób niewierzących, a poszukujących Boga, które jednak nie odnajdą w niej łatwej zachęty i obietnicy duchowego ukojenia, lecz trudne wyzwanie do życia będącego stałą kontemplacją oblicza Jezusa.

Warto przypomnieć, że medytacja o Chrystusie jako Pięknie prawdy, która zbawia, zatytułowana *Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa „estetyka" wiary*, opublikowana została w „Ethosie" (17) 2004 nr 1-2 (65-66).

D. Ch.

Mieczysław A. Krąpiec OP, *Rozważania o narodzie*, Fundacja „Servire Veritati", Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, ss. 94; Mieczysław A. Krąpiec OP, *Sens kultury chrześcijańskiej*, Fundacja „Servire Veritati", Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2004, ss. 89.

Dwie nowe publikacje o. M. A. Krąpca ukazały się w czasie, kiedy w Polsce niezwykle potrzebna jest refleksja nad korzeniami naszego narodu i jego kultury.

W pierwszej z nich autor powraca do zaniedbanego i nieco zapoznanego dziś pojęcia narodu, wskazując na jego kształtowanie się w myśli filozoficznej, a także w historycznej praktyce. Wskazuje na czynniki tworzące tożsamość narodu, szczególną rolę przypisując wspólnej historii i utożsamieniu się z nią wszystkich pokoleń. Podkreśla, że o duchowej więzi narodu decyduje jego kultura. W przypadku narodu polskiego przez ponad tysiąc lat była to kultura chrześcijańska, dzięki której naród ten przetrwał zawirowania dziejowe i nie przestał istnieć ani wówczas, gdy nie dysponował własnymi strukturami państwowymi, ani kiedy nie miał własnej podmiotowości politycznej. Wyrastająca z religii chrześcijańskiej moralność, będąca ostateczną podstawą ogólnoludzkiego solidaryzmu, ukształtowała natomiast w polskim narodzie cechę szczególnej otwartości na inne nacje, dzięki której na polskich ziemiach przez długie lata żyli przedstawiciele różnych kultur i religii. Warto zauważyć, że opisywana przez ojca Krąpca postawa akceptowania innowierców i przedstawicieli obcych kultur, promowana dziś jako tolerancja dla nich, często przeciwstawiana bywa kulturze chrześcijańskiej, co przeczy tak faktom historycznym, jak i chrześcijańskiej antropologii.

Wbrew dominującym dziś trendom do podkreślania uniwersalizmu kulturowego, ojciec Krąpiec wskazuje, że kultury narodowe cechuje swoisty blask. O blasku kultury narodu polskiego stanowi jej szczególne przywiązanie do wartości wolności w realizacji dobra osobowego i narodowego. Ojciec Krąpiec odwołuje się do licznych przykładów ofiary życia, którą Polacy gotowi byli złożyć dla ratowania wolności. W szerzeniu się ideologii globalizmu, pozbawionej retrospekcyjnego spojrzenia na narodowe korzenie kultur lokalnych, dostrzega natomiast niebezpieczeństwo utraty tożsamości przez naród, zapoznania faktu, że naród jest naturalną wspólnotą, a patriotyzm wartością, której nie można bez szkody zagubić.

Warto zauważyć, że rozważania ojca Krąpca o narodzie są z jednej strony refleksją filozofa-metafizyka i antropologa, z drugiej zaś przemawia przez nie doświadczenie człowieka, który uczestniczył w tworzeniu dziejów naszego narodu na przestrzeni ostatnich lat.

Kontekst *Rozważaniom o narodzie* nadaje druga z wymienionych publikacji. W książce *Sens kultury chrześcijańskiej* ojciec Krąpiec podejmuje takie zagadnienia, jak rozumienie i różne poziomy kultury, jej dziedzin: poznania, moralności, sztuki i religii. Zwieńczeniem wszystkich działów kultury jest zdaniem autora religia, będąca ostateczną odpowiedzią na bytową przygod-

ność człowieka i ukazująca mu sens jego istnienia. Cechą szczególną kultury chrześcijańskiej jest uznanie w niej godności cierpienia, które jest najcenniejszym, a zarazem najtrudniejszym darem miłości. W tym duchu, zdaniem ojca Krąpca, należy też pojmować cierpienia narodu: mają one rzeczywisty udział w Chrystusowym cierpieniu za człowieka.

Obie publikacje skierowane są do czytelnika, który chociaż nie jest filozofem, interesuje się filozoficznym ujęciem rzeczywistości narodu i kultury. Będą one interesujące dla wszystkich, którzy śledząc obecne wydarzenia, niepokoją się o przyszłość kultury narodu polskiego. Książki te w szczególny sposób adresowane są do młodzieży, dla której stanowić będą więcej niż lekcję historii. Dostarczają one bowiem rzadkiego dziś poczucia dumy narodowej. Wydarzenia historyczne są w nich zarysowane w sposób żywy, w kontekście kulturowym i filozoficznym. Ukazują, jak wiele ciekawych i wspaniałych postaci pojawiło się w historii Polski. Książki ojca Krąpca znajdą zapewne wdzięcznych odbiorców również w kręgach emigracyjnych i polonijnych. Nie tylko bowiem dostarczają one wiedzy o historii narodu polskiego, ale pogłębiają jej rozumienie. Mogą być szkołą polskości dla młodzieży przebywającej poza krajem. Są również godne polecenia duszpasterzom środowisk emigracyjnych, a także katechetom w szkołach ponadpodstawowych.

D. Ch.

Dariusz Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Ośrodek Myśli Politycznej-Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, ss. 286.

Zbiór szkiców Dariusza Karłowicza o współczesnym chrześcijaństwie to już czterdziesta pozycja wydana w serii Biblioteka Myśli Politycznej. Seria to zasłużona zarówno poziomem tytułów (publikowali tu m.in. N. Lobkowicz, M. Novak, R. Legutko i M. Porębski, tu ukazują się nowe tłumaczenia dialogów Platona), jak i problematyką często zakorzenioną w źródłach klasycznych i chrześcijańskich. Tak jest również w przypadku książki Karłowicza. Tytuł nawiązuje do legendy o początku cywilizacji chrześcijańskiej utrwalonej przez Piera della Francesca we freskach w kościele św. Franciszka w Arezzo. „W noc poprzedzającą ostateczną rozprawę z Maksencjuszem cesarz Konstantyn widzi we śnie anioła, który wskazuje mu krzyż jako znak, pod którym odniesie zwycięstwo. Z krzyżem w wyciągniętej dłoni Konstantyn wygrywa, a jego panowanie kładzie podwaliny pod długą epokę, którą za św. Augustynem nazywamy chrześcijańską" (s. 7). Nie żyjemy już od dawna w świecie, w którym wiarę w Chrystusa i Zbawienie wspomagało państwo, krzyż i tron stały niedaleko siebie. Dariusz Karłowicz zdaje w swych tekstach sprawę z sytuacji chrześcijanina w epoce (coraz częściej się tak mówi) postchrześcijańskiej, w której gwałtownie dokonuje się proces sekularyzacji, a co

za tym idzie banalizacji kultury, w epoce, w której na czołowe miejsce aksjologicznej hierarchii wysuwa się nastawiona na zysk gospodarka rynkowa, a wymiar polityczny współczesnej demokracji wyznacza proceduralny targ o głosy. Autor rozważa dylematy, jakie stawia przed człowiekiem wierzącym współczesność, na przykład jaką postawę przyjąć wobec „oblężenia" relatywizmem kulturowym czy w sytuacji naporu nowego pogaństwa, za sprawą mass mediów wszechobecnego w dzisiejszym świecie.

Wśród zamieszczonych w tomie dwudziestu sześciu szkiców znajdują się rozważania ogólne, ukazujące, iż od klasyków chrześcijańskich możemy się wiele nauczyć, być może więcej niż od współczesnych (tu znakomity tekst *Śmierć jako przedmiot wiary*), eseje na tematy współczesne (np. *Obrona jałmużny* lub *Dylematy demokratycznego kapitalisty*), a także „rasowa" publicystyka proweniencji konserwatywnej (m.in. *Intelektualiści a ruch komunistyczny* lub *Solidarność jako Kościół*). Teksty czyta się nadspodziewanie lekko, zważywszy na ich poważną, niełatwą problematykę. Styl D. Karłowicza nawiązuje do pisarstwa Montaigne'a, Berlina i Arona, lecz o ile głębsze treści wywołuje i porusza!

Karłowicz zadaje pytania sprowadzające się do kwestii: czy mamy inną niż konstantyńska albo postchrześcijańska wizję obecności katolika i katolicyzmu w świecie? Jeśli tak – to jaką? Jego próby odpowiedzi nie przypominają – ani swoją strukturą, ani treścią – snu. W praktycznej konkluzji odnajdujemy rys samoświadomości człowieka wierzącego, pewnego swojej wiary i racji. Oraz radę – by jako obywatele upominać się o respektowanie swych praw chrześcijan, korzystając z tych form roszczeń, jakich dopracowało się społeczeństwo obywatelskie.

W. Ch.

Błażej Matusiak OP, *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Wydawnictwo homini, Kraków 2003, ss. 175.

Rosnącej w ostatnich latach popularności postaci Hildegardy z Bingen w znikomym stopniu towarzyszy zainteresowanie spuścizną teologiczną tej średniowiecznej myślicielki, kontemplatyczki, kompozytorki, poetki, medyczki, założycielki i przełożonej klasztorów. Dzieła muzyczne Hildegardy znane są dzięki dostępnym w Polsce nagraniom, zwłaszcza zespołu Sequentia, którego zasługi dla wydobycia tych kompozycji z mroków zapomnienia trudno przecenić. Ukazały się przekłady dwóch książek przybliżających sylwetkę charyzmatycznej ksieni z Bingen: praca F. Beer *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, której znaczna część poświęcona jest Hildegardzie, oraz obszerna monografia S. Flanagan *Hildegarda z Bingen*, prezentująca działalność i dorobek tej wybitnej niemieckiej benedyktynki. Obie autorki koncentrują się na fenomenie dwunastowiecznej

myślicielki-kobiety, analizując jej życie i poglądy z dzisiejszego punktu widzenia.

Inną optykę przyjmuje polski autor o. Błażej Matusiak, filolog klasyczny, teolog, a zarazem krytyk muzyczny. W swojej interpretacji myśli Hildegardy stara się nie wykraczać poza filozoficzno-teologiczny kontekst epoki, w której tworzyła. Źródeł jej twórczości upatruje nie tylko w Biblii (szczególnie w Księdze Mądrości), ale i w myśli greckiej, wskazując na związki jej poglądów z neoplatonizmem. Jako klucz interpretacyjny przyjmuje on ideę muzyki w jej szerokim, wywodzącym się ze średniowiecza rozumieniu. W pojęciu harmonii widzi motyw łączący w spójną całość twórczość teologiczną, historiozoficzną, kosmologiczną i muzyczną Hildegardy, istotny również dla zrozumienia jej działalności zakonnej.

W kolejnych rozdziałach pracy ojciec Matusiak stara się wyeksplikować Hildegardy „muzyczną" interpretację dziejów świata. Wychodzi od pierwotnej harmonii, ustanowionej w stwórczym zamyśle Boga: piękna świata aniołów (ujmowanego przez kontemplatyczkę z Bingen w kategoriach ładu, blasku i śpiewu), harmonii świata materialnego, urządzonego według wagi, miary i liczby, i człowieka, będącego obrazem świata i obrazem Boga. Pierwotna harmonia zostaje utracona wskutek upadku aniołów i grzechu pierwszych ludzi. Upadek czyni Lucyfera istotą pozamuzyczną i pozbawioną piękna. Człowiek, powołany by zastąpić chór upadłych aniołów, traci głos podobny do głosów anielskich (dar ten w rozumieniu Hildegardy oznacza zarówno poznanie Boga i głoszenie Jego chwały, jak i wewnętrzną harmonię człowieka, jego harmonię z Bogiem, z drugim człowiekiem i ze światem). Przywrócenie harmonii – przejście od nieładu do piękna – dokonuje się poprzez zbawcze dzieło Chrystusa, idealnego, harmonijnego człowieka (stąd też muzykologia Hildegardy pozostaje w bliskim związku z jej chrystologią). Wzorem harmonijnego człowieczeństwa jest również Maryja. Ostatecznie ludzkie powołanie spełnia się w pieśni zbawionych w niebie. Dzięki życiodajnej mocy Boga zbawienie zaczyna się już na ziemi, w człowieku i w Kościele. Dwa dary pomagają ludziom w powrocie do harmonii – dar proroctwa i muzyka. Muzyka tworzona przez proroków jest przypomnieniem raju, niesie pociechę i wznosi ducha ludzkiego do Boga. Łatwo zauważyć, że w myśli średniowiecznej kompozytorki metaforyczne rozumienie muzyki splata się z rozumieniem dosłownym.

Autor książki opiera swoje analizy głównie na dwóch częściach trylogii wizyjnej Hildegardy: *Scivitas* i *Liber divinorum operum*, odwołuje się jednak również do innych dzieł, do listów i słów pieśni. Szczegółowo omawia dwie miniatury ilustrujące mistyczne wizje Sybilli Renu. Reprodukcje barwne owych miniatur, obszernie cytowane fragmenty tekstów Hildegardy z całym bogactwem poetyckiej metaforyki, a także załączona do książki płyta z nagraniami wybranych utworów liturgicznych w wykonaniu Sequentii dostarczają odbiorcy oprócz materiału intelektualnego również wysublimowanych przeżyć estetycznych. W „Dodatku" zamieszczono dwa listy Hildegardy

w tłumaczeniu ojca Matusiaka, jeden z nich również w wersji oryginalnej, łacińskiej.
Przy niewątpliwej atrakcyjności publikacji, jej największym walorem pozostaje udostępnienie czytelnikowi głębokiej myśli teologicznej kontemplatyczki z Bingen.

M. Ch.

Adam Stanowski (1927-1990), red. ks. Alfred M. Wierzbicki, Wydawnictwo Gaudium, seria: „Świadkowie duchowego piękna", Lublin 2004, ss. 160.

Po książce poświęconej Hannie Malewskiej, ukazał się kolejny tom w serii „Świadkowie duchowego piękna". Jej inicjatorem jest metropolita lubelski, ks. abp Józef Życiński, pełniący także obowiązki przewodniczącego Rady Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski. Celem serii jest prezentacja sylwetek chrześcijan świeckich, którzy swoim życiem dali szczególnie przekonujące świadectwo wiary w Chrystusa. Książki publikowane w tej serii nie mają zapewne być wstępem do ewentualnego oficjalnego wyniesienia na ołtarze osób, którym są poświęcone (co nie znaczy, że jest to wykluczone). Chodzi raczej o pamięć i o oddanie sprawiedliwości tym, którzy jeszcze niedawno żyli pośród nas i odcisnęli niezatarte piętno w sercach wielu osób i w środowiskach, z którymi byli związani.
Bohaterem anonsowanej tu książki jest dr Adam Stanowski, wieloletni wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pedagog, działacz społeczny i religijny, postać bez której trudno wyobrazić sobie dzieje „Solidarności" na Lubelszczyźnie, pod koniec życia senator RP. Jego sylwetkę przybliżają ci, którzy w różny sposób byli z Adamem Stanowskim związani: począwszy od kolegi ze szkolnej ławy Jerzego Serczyka, przyjaciela z czasu (a raczej od czasu) powstania warszawskiego, prof. Jerzego Kłoczowskiego (obaj ciężko ranni w powstaniu), poprzez uniwersyteckich kolegów z KUL: historyka Czesława Deptułę, psychologa ks. Zdzisława Chlewińskiego, i z UMCS: językoznawcę Jerzego Bartmińskiego, znanego z zaangażowania w „Solidarność", i obecnego prorektora tej uczelni Jana Pomorskiego, duszpasterza o. Ludwika Wiśniewskiego OP aż po Adama Cichockiego, znanego szerzej jako wojewoda lubelski w latach dziewięćdziesiątych, którego można chyba określić mianem jednego z wielu uczniów A. Stanowskiego.
Ze wspomnień wyłania się postać niezwykle jednorodna – do tego stopnia, że powyższa prezentacja: wykładowca, pedagog, działacz społeczny i religijny, wydaje się niezbyt szczęśliwa. Wszystkie bowiem formy działalności Adama Stanowskiego: zaangażowanie w Sodalicji Mariańskiej, współpraca z ruchem „Światło-Życie" działalność w strukturach „Solidarności", wydawanie czasopisma „Miesiące" czy wykłady uniwersyteckie – to poniekąd tylko różne przejawy tej samej pasji – wychowania człowieka wolnego, zdol-

nego do służby drugiemu. Słusznie zatem ks. Alfred Wierzbicki określił Adama Stanowskiego mianem „lubelskiego Sokratesa". Uderzające jest to, iż nawet ci, którzy skądinąd byli kolegami i przyjaciółmi A. Stanowskiego, nie wstydzą się mówić o nim jako o mistrzu. Nie tylko ze względu na jego ogromną wiedzę i erudycję, żywą inteligencję i umiejętność spokojnego i rzeczowego dyskutowania (co w naszym nieco krzykliwym społeczeństwie nie jest wartością bagatelną), lecz przede wszystkim ze względu na jego moralną prawość.

Po książkę tę powinni sięgnąć nie tylko ci, którzy pamiętają Adama Stanowskiego (a jest w niej wiele opisów sprawiających, że jego postać staje przed oczyma wyobraźni jak żywa), ale także – a może przede wszystkim – ci, którzy z jej lektury mogą się dowiedzieć, że ktoś tak interesujący i pełen duchowego piękna chodził po lubelskim bruku.

C. R.

Ks. Krzysztof KAUCHA
Cezary RITTER

„EUROPO, BĄDŹ SOBĄ!"
Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum o roli i zadaniach chrześcijan w jednoczącej się Europie Lublin, KUL, 17-19 maja 2004

Maj 2004 roku był wyjątkowy – nie dlatego, że był w Polsce najzimniejszy na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. Przyłączenie się dziesięciu państw do Unii Europejskiej podniosło częstotliwość i temperaturę dyskusji o sprawach dotyczących Europy. Smutną prawdą jest to, że na przełomie kwietnia i maja „podawana" w mediach tematyka europejska była w dużej mierze propagandowo sformatowana na użytek bieżących celów politycznych. Czy musiało tak być? Czy nie można było wykorzystać powiewu historii w inny sposób? Gdy po pewnym czasie opadły emocje, można było jednak „na chłodno" wrócić do wielkiego tematu „Europa" – zadać kilka najistotniejszych pytań i szukać na nie odpowiedzi.

Stworzenie przestrzeni do takiej właśnie dyskusji było najważniejszym celem organizatorów międzynarodowego sympozjum „Europo, bądź sobą!", które odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 17-19 maja 2004 roku. Pomysłodawcami i głównymi organizatorami sympozjum były dwa instytuty działające w uniwersytecie: Instytut Jana Pawła II oraz Instytut Teologii Fundamentalnej, do których jako współorganizatorzy dołączyły: Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk oraz Lubelskie Towarzystwo Naukowe, a patronat nad obradami objął Polski Komitet do spraw UNESCO.

ZAŁOŻENIA I CELE SYMPOZJUM

Pamiętając o osiemdziesiątej czwartej rocznicy urodzin Jana Pawła II, przypadającej 18 maja 2004 roku, i o jasnych drogowskazach dla Europy obecnych w nauczaniu Papieża, organizatorzy starali się zbudować program sympozjum w taki sposób, aby stało się ono wydarzeniem na wskroś europejskim, ekumenicznym, intelektualnym, artystycznym oraz modlitewnym. Te różnorodne wymiary skupiają się w papieskim wezwaniu: „Europo, bądź sobą!"[1], które or-

[1] Wezwanie to Jan Paweł II wypowiedział w czasie swej pierwszej pielgrzymki do Hiszpanii. Przypomniał je w czasie swej drugiej wizyty w tym kraju w znamiennych słowach: „W tych ważnych dla konsolidacji zjednoczonej Europy chwilach pragnę przypomnieć słowa, którymi żegnałem się w Santiago de Compostela, kończąc mą pierwszą podróż apostolską do ziemi hiszpańskiej, w listopadzie 1982 roku. Tam, przypominając Europie o jej bogatych i głębokich korzeniach chrześcijańskich, skierowałem

ganizatorzy uczynili głównym tytułem i myślą przewodnią sympozjum. Na jego bogaty program złożyły się: uroczysta Msza święta w intencji Jana Pawła II celebrowana przez kard. prof. dr. hab. Stanisława Nagyego, monodram *Tryptyk rzymski. Medytacje* w wykonaniu Danuty Michałowskiej, wybitnej aktorki, koleżanki Karola Wojtyły z Teatru Rapsodycznego, i towarzyszących jej muzyków krakowskich: Jacka Ostaszewskiego (flet) i Jakuba Ostaszewskiego (organy), poświęcona filozoficzno-teologicznej myśli Papieża sesja Instytutu Jana Pawła II KUL pod tytułem „Dlaczego Bóg Człowiekiem? – Dlaczego Bóg Chlebem? Od *Redemptor hominis* do *Ecclesia de Eucharistia*" (stanowiąca zwieńczenie Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w roku akademickim 2003-2004) oraz przygotowane przez Instytut Teologii Fundamentalnej KUL „Europejskie Forum o roli i zadaniach Kościoła w jednoczącej się Europie" z udziałem przedstawicieli różnych narodów i kultur Europy.

Organizatorzy sympozjum wyszli z założenia, że jednoczenie się Europy jest dziejową szansą dla wszystkich jej mieszkańców, niezależnie od tego, czy i na jakim etapie strukturalnej integracji znajdują się ich kraje – Europa to nie tylko kraje członkowskie Unii Europejskiej. Skuteczność budowania nowej Europy będzie uzależniona od udziału w tym procesie szeroko rozumianego Kościoła, pojętego jako różnokształtne (wielowyznaniowe) ucieleśnianie zasad i wartości chrześcijańskich, takich jak: godność człowieka i dobro wspólne, prawda i wolność, braterstwo i solidarność, przebaczenie i nadzieja. W dziejach Europy wśród jej mieszkańców narosło wiele stereotypów i uprzedzeń w stosunku do poszczególnych krajów oraz na linii rzeczywistość świecka-rzeczywistość religijna. Niwelowanie owych uprzedzeń i barier nie dokona się wyłącznie dzięki aktom prawnym. Jest ono możliwe przede wszystkim dzięki dialogowi i wspólnej dyskusji, prowadzonej rzetelnie i w atmosferze życzliwości, dla których podstawą jest chrześcijańskie i humanistyczne dziedzictwo Europy. Organizatorzy przypomnieli, że do takiej dyskusji i namysłu nad tożsamością Europy Ojciec Święty Jan Paweł II zaprasza wszystkich ludzi dobrej woli. Dyskusja ta powinna być spotkaniem osób wnoszących do niej bogate doświadczenia swoich narodów i reprezentowanych przez nie kultur. Jej celem nie jest przecież reklamowanie swojego krajų czy też pomysłu rozszerzenia Unii Europejskiej, lecz odsłonięcie prawdziwego oblicza dzisiejszej Europy, wraz z jej nierzadko ukrywanymi problemami.

---

do niej pełne miłości wezwanie: «Europo, odnajdź samą siebie. Bądź sobą. Ożywiaj swoje korzenie!». Jestem pewien, że Hiszpania wniesie bogate dziedzictwo kulturowe i historyczne swych katolickich korzeni oraz własne wartości w integrację Europy, która wywodząc się z różnorodnych kultur i szanując tożsamość państw członkowskich, dąży do jedności opartej na kryteriach i zasadach, w których dominującą rolę odgrywa integralne dobro jej obywateli". Jan Paweł II, *Pokój tobie, Hiszpanio!* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku, Madryt, 3 V 2003), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 6, s. 7. Por. tenże, *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Akt europejski wygłoszony w Santiago de Compostela, 9 XI 1982), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 5 (1982), cz. 2, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1996, s. 773n.

Głównymi celami, które przyświecały lubelskim obradom, były: wymiana różnych punktów widzenia na miejsce Kościoła w jednoczącej się Europie, retrospekcja obecności Kościoła w dziejach Europy w różnych krajach, właściwe ujęcie relacji państwo-Kościół, wskazanie kierunków poszukiwania tożsamości Europy oraz znaczenia wartości chrześcijańskich i humanistycznych dla tego procesu, ukazanie otwartości Kościoła na problemy Europy i świata w dobie dynamicznych przemian cywilizacyjnych i kulturowych oraz wypracowanie zasad odnoszących się do rozwiązywania problemów ogólnoeuropejskich natury moralnej, które nieuchronnie pojawiają się w procesie jednoczenia się Europy.

WOBEC WYDARZENIA: BÓG CZŁOWIEKIEM

Sesja Instytutu Jana Pawła II „Dlaczego Bóg Człowiekiem? – Dlaczego Bóg Chlebem?" stanowiła dobry punkt wyjścia do historycznych i kulturowych rozważań na temat Europy z tego głównie powodu, że programowo wykraczała poza ów wymiar historyczno-kulturowy. Czym bowiem jest dla Europejczyków świadomość ich chrześcijańskiego dziedzictwa? Czy pytając o to dziedzictwo, nie muszą się oni odnieść do tego, co wieczne w człowieku? Czy każdy z nas nie nosi w sobie doświadczenia tego, co przez ks. prof. Tadeusza Stycznia nazwane zostało „sprawą Owidiusza w człowieku"? „Video meliora proboque, deteriora sequor" – „Widzę i aprobuję to, co dobre, ale idę za tym, co złe". Doświadczenie tego, iż aktem swojego własnego wolnego wyboru człowiek może zaprzeczyć poznanej i uznanej przez siebie prawdzie, czyli doświadczenie wyboru fałszu, nieprawdy (stanowiące istotę zła moralnego) oraz będące jego konsekwencją doświadczenie winy, należy z pewnością do uprzywilejowanych miejsc, w których człowiek otwiera się na szczególną wieść, na „dobrą nowinę". Oto bowiem, owszem, wina w odniesieniu do Stwórcy jest grzechem, ale równocześnie z owej „Dobrej Nowiny", czyli z Objawienia, człowiek dowiaduje się, że Bóg stał się Człowiekiem po to, aby poprzez swoją ofiarę na krzyżu uwolnić człowieka z niewoli winy-grzechu. Bóg stał się w ten sposób Odkupicielem człowieka – Redemptor hominis. Bóg jednak nie tylko raz w dziejach dał siebie ludziom, składając jako Bóg-Człowiek ofiarę na krzyżu. Ofiara Syna Bożego trwa w ludzkich dziejach; każda sprawowana przez Kościół Eucharystia jest aktem ofiary samego Boga, w której uczestniczą – zgromadzeni w Kościół – ludzie: „Ecclesia de Eucharistia vivit". Bóg nie tylko stał się Człowiekiem, lecz także przyjął postać chleba w Eucharystii.

Tym właśnie tropem podążali prelegenci. Ks. prof. Massimo Serretti, teolog z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, w referacie „Bóg człowiekiem. Dlaczego?" ukazywał, że chrystologia, którą Jan Paweł II, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II, konsekwentnie rozwija, stanowi adekwatną odpowiedź na pytanie współczesnego człowieka o jego własną tożsamość. W tajemnicy Chrystusa odsłania się w pełni tajemnica człowieka – tak można w największym skrócie przedstawić zarówno najważniejszą tezę wystąpienia ks. Serrettiego, jak i istotę papieskiego przesłania do świata.

Czy Bóg, sam stając się człowiekiem, mógł jeszcze bardziej zbliżyć się do człowieka? Ofiara Chrystusa na krzyżu – wraz z poprzedzającymi ją: Wieczernikiem i Getsemani – oto wydarzenie, poprzez które Chrystus nie tylko, jak to się stało we Wcieleniu „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem" ale „wysłużył nam życie i w Nim Bóg pojednał nas ze sobą i między nami samymi"[2]. To właśnie wydarzenie odkupieńczej śmierci Chrystusa stanowi źródło praktykowanej w dziejach przez Kościół Ofiary eucharystycznej. Do tych wydarzeń nawiązywał referat „Bóg Człowiekiem, Bóg chlebem, Bóg rzeczą. Granice Chrystusowej kenozy od Wcielenia przez Eucharystię po ikonę" wygłoszony przez prof. Karola Klauzę, kierującego Katedrą Teologii Ikony na Wydziale Teologii KUL. Prelegent obrał za punkt wyjścia hymn z Listu św. Pawła do Filipian (2, 6-11), śpiewany przez chrześcijan dwadzieścia lat po wydarzeniach z Golgoty na cześć Słowa Wcielonego, na cześć Tego, który „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi" (w. 6-7). Tak rozumiana kenoza, uniżenie Boga, nie była tylko jednorazowym aktem – który doprowadził „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej" (w. 8) – ale trwa w dziejach człowieka, właśnie poprzez Eucharystię, w której Bóg stał się Chlebem Żywym. Można zatem mówić o kenozie Wcielenia i o kenozie Eucharystii. Na tym jednak nie koniec, zdaniem autora możemy mówić także o kenozie ikonicznej, w której Bóg – obecny w malarskim przedstawieniu – niejako związał swoją obecność z rzeczą.

Poprzez Wcielenie, Eucharystię i ikonę Bóg jest obecny „pośród swoich". Przyszedł „do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli" (J 1, 11). Do tych słów nawiązywało wieńczące sesję wystąpienie dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL ks. prof. T. Stycznia. O ile poprzednie referaty wskazywały na to, co Bóg uczynił dla człowieka, o tyle ksiądz Styczeń pytał o to, co sam człowiek uczynił z ową niesłychaną wieścią o wielkich dziełach Bożych dla niego uczynionych. Czy nazywając się chrześcijanami, rzeczywiście jesteśmy wiernymi świadkami wydarzeń zbawczych, które się do nas odnoszą? „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi, i rzeczywiście nimi jesteśmy" (1 J 3, 1) – pisał św. Jan Ewangelista. Czy możemy – z podobną prostotą i otwartością – powtórzyć te słowa? Jan Paweł II, świadek nadziei w naszych czasach, jest świadom głębokiego kryzysu chrześcijaństwa w Europie: mówił nawet o „milczącej apostazji"[3] współczesnej kultury europejskiej. Skoro jednak – podkreślił ksiądz Styczeń – Unia Europejska przyjęła za swój hymn *Odę do Radości* Schillera-Beethovena, w której to *Odzie* wybrzmiewa pochwała braterstwa, ponieważ „ponad firmamentem gwiezdnym musi mieszkać dobry Ojciec", to może warto – szczególnie dziś – uświadamiać Europejczykom to, co było oczywiste w czasie rozkwitu oświecenia dla twórców *Ody...*: nie ma braterstwa bez odniesienia do Ojca.

---

[2] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

[3] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 9.

Co – w świetle wydarzenia: Bóg Człowiekiem – możemy powiedzieć o Europie dziś? Na to pytanie wielorakich odpowiedzi udzielali uczestnicy Europejskiego Forum w Lublinie.

JAKA NAPRAWDĘ JEST EUROPA?

Organizatorzy forum przyjęli dwutorową metodę pracy: prelegenci przedstawili referaty na temat roli i zadań Kościoła widzianych z perspektywy reprezentowanych przez siebie krajów (Bułgarii, Finlandii, Francji, Polski, Rosji, Słowacji i Włoch) i wzięli udział w trzech otwartych ogólnoeuropejskich dyskusjach, prowadzonych przez zaproszonych ekspertów, na następujące tematy: „Wpływ uwarunkowań historycznych na rolę i zadania Kościoła dziś" (prow. prof. dr hab. Henryk Samsonowicz), „Relacje państwo-Kościół w Europie" (prow. ks. prof. dr hab. Marian Rusecki), „W poszukiwaniu tożsamości Europy" (prow. ks. prof. dr Andrea Milano).

Klimat wszystkich wystąpień daleki był od „poprawnego politycznie" europejskiego samozachwytu. Prelegenci nazywali po imieniu problemy towarzyszące życiu Europejczyków. Przysłuchując się mówcom, można było dojść do wniosku, że chociaż kulturowe korzenie krajów europejskich są te same, to jednak w praktyce Europejczycy z różnych części kontynentu nie rozumieją się – nie rozumieją doświadczeń innych i nie mogą liczyć na pełne zrozumienie własnych. Europa Środkowo-Wschodnia nie rozumie znaczenia i konsekwencji rewolucji francuskiej i oświecenia w krajach Europy Zachodniej, a tej z kolei obce jest prawdziwe (praktyczne) oblicze komunistycznego systemu, a także doświadczenie Kościoła prześladowanego oraz walczącego o narodową wolność i swobody obywatelskie. Nadto Europa obecnie podzielona jest na trzy obszary: kraje ekonomicznego dobrobytu i wiodącego politycznego znaczenia, kraje nadganiające państwa najlepiej rozwinięte oraz te całkowicie zapomniane przez pierwszych i drugich. Podziały te – uświadamiane lub nie – rzutują na sposób życia i myślenia Europejczyków.

Inny ważny problem, o którym mówiono w czasie sympozjum, to gwałtowny spadek liczby urodzeń, w wyniku którego w przyszłości, i to stosunkowo niedalekiej, Europa jako kolebka cywilizacji zachodniej może przestać istnieć – grozi jej los skansenu i zaludnienie przez mieszkańców innych kultur. Zjawisko to zaobserwować już można we Francji, gdzie mieszka około czterech milionów muzułmanów – mówił ks. prof. dr Franois Bousquet z Instytutu Katolickiego w Paryżu. Czy Francja, przez tyle wieków będąca kuźnią nowatorskiej myśli europejskiej i religijnej, jest nadal sobą? – pytał kard. prof. dr hab. Stanisław Nagy. Francja nie bez przyczyny kojarzona jest w Europie z fundamentalizmem laickim, czyli doprowadzanym niemal do absurdu rozdziałem Kościoła (religii) od państwa – rozdziałem, który przypomina nie wolność religijną, lecz prześladowania religijne. Od pewnego czasu skazany na publiczny ostracyzm jest we Francji każdy, kto w ogólnej debacie użyje słowa „Bóg" lub „wartości chrześcijańskie". Prawo to łamią obecnie kobiety muzułmańskie, nosząc tradycyjne chusty. Ostry protest wobec tego prawa, który powstał w środowisku muzułmanów, jest odbierany we Francji jako znak zro-

zumiałego sprzeciwu, który może pomóc także chrześcijanom – mówił ksiądz profesor Bousquet. Przywykli już oni bowiem do „normalności nienormalności", na przykład księża używają strojów duchownych tylko w kościołach, a ośrodki wyższej edukacji prowadzone przez Kościół nie mogą uzyskać aprobaty państwa co więcej, zaakceptowały ten stan rzeczy. Słyszy się głosy, że obecna sytuacja Kościoła we Francji jest w pełni zasłużoną pokutą za wojny religijne prowadzone w szesnastym wieku, w których chrześcijanie zabijali innych chrześcijan w imię „prawdziwej wiary", i za długotrwały alians Kościoła z uprzywilejowanymi warstwami społecznymi. Wygląda na to, że księża francuscy podjęli dziś pracę u podstaw, koncentrując się na życiu parafialnym: liturgicznym, formacyjnym i charytatywnym. Wprawdzie statystycznie francuskie parafie są niewielkie, a w dużych miastach wręcz opustoszałe, lecz są za to aktywne przez siedem dni w tygodniu.

O innych problemach bogatej Europy mówił bp prof. dr hab. Józef Wróbel – biskup Helsinek. Kraje skandynawskie, głównie Finlandia, dość szybko po wstąpieniu do Unii Europejskiej odczuły wzrost gospodarczy. Jednakże sukces ekonomiczny idzie tu w parze z erozją życia moralnego i poczuciem życiowego zagubienia. Wszyscy wiedzą, że wizytówką współczesnej Finlandii jest firma Nokia, lecz mało kto wie, że kraj ten przoduje na świecie w liczbie samobójstw, że wskaźnik rozwodów przekroczył w nim pięćdziesiąt procent, a alkoholizm i narkomania w społeczeństwie fińskim urosły do rangi narodowego problemu. Wygląda na to – mówił biskup Wróbel – że człowiek utracił sens życia, gdyż dobra materialne mogą nim być tylko na krótką metę, i trzeba go szukać w wartościach wyższych. Wynika z tego sprecyzowana rola i zadanie Kościoła – wszystkich Kościołów chrześcijańskich i religii w ogóle – by odnawiać społeczeństwo poprzez ratowanie konkretnego człowieka.

Kraje znajdujące się jeszcze niedawno na drodze do Unii Europejskiej są nadal „w drodze", jeśli idzie o odnalezienie swej trwałej pozycji w Europie, a także o sprecyzowanie roli i zadań, czyli misji Kościoła, w nowej sytuacji. Na sympozjum problemem tym zajęli się przewodniczący Konferencji Episkopatu Słowacji bp prof. dr Frantiek Tondra oraz dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL i przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk ks. prof. dr hab. Marian Rusecki. Dzięki krajom „dziesiątki" liczba chrześcijan różnych wyznań wzrosła w Unii do około trzystu siedemdziesięciu milionów, lecz trudno im czuć się w niej jak we własnym domu. W krajach tych nie zabiega się o specjalne przywileje dla Kościołów czy religii w ogóle, lecz jednocześnie obywatele tych państw nie chcą się zgodzić na konieczność zapomnienia o swojej wierze, co miałoby się dokonać rzekomo zgodnie z europejskimi standardami. Sytuacją niezrozumiałą jest to, że po obaleniu komunizmu i przezwyciężeniu programowej ateizacji kraje te znalazły się z powrotem w obszarze odgórnej laicyzacji, czyli marginalizacji życia religijnego i moralnego. Czy istotnie czymś bezpodstawnym i niewłaściwym jest postulat umieszczenia invocatio Dei w preambule Konstytucji Europejskiej? Czy rzeczywiście tak dużą trudność sprawia zrozumienie, że nie jest możliwe zdefiniowanie Europy bez przywołania jej

chrześcijańskich korzeni? Dyskomfort nowych krajów członkowskich dotyczy nie tylko dysproporcji między bogatą a biedną Europą, lecz również faktu, że ich głos nie jest wysłuchiwany przez głównych architektów Unii. Co więcej – mówił ksiądz profesor Rusecki – w krajach tych może pojawić się kolejne rozczarowanie wskutek rozbudzenia w ich obywatelach oczekiwań na szybką poprawę sytuacji gospodarczej i niespełnienia tych nadziei. Kościół stara się dostrzec i zrozumieć zachodzące procesy historyczne, społeczne i polityczne, aby dotrzeć do każdego człowieka ze zbawczym przesłaniem Ewangelii. Nauczanie Chrystusa pozostaje aktualne w każdej części Europy, lecz chrześcijanie są zobowiązani do postrzegania zagrożeń moralnych i problemów Europy szerzej niż tylko przez pryzmat mechanizmu powiązań gospodarczych, prawnych i fiskalnych. Kwestią domagającą się odrębnej refleksji jest to, dlaczego głos trzystu siedemdziesięciu milionów chrześcijan brzmi w Europie tak cicho: czy jest to skutek wyłącznie procesu laicyzacji, czy może rezultat niskiej jakości życia na co dzień wiarą chrześcijańską?

Reprezentanci państw znajdujących się obecnie „poza dwudziestką piątką" – prof. dr hab. Wiara Małdżiewa z Bułgarii i ks. prof. Innokienty Pavlov, prawosławny teolog z Instytutu św. Andrzeja w Moskwie – mówili o problemach związanych z utrzymywaniem się w ich krajach spuścizny systemu totalitarnego. Ma to miejsce w Bułgarii, gdzie osoby uwikłane w struktury państwa komunistycznego nadal piastują prestiżowe stanowiska. Problemem Rosji jest trudność „przebudzenia się" po zapaści w poprzedniej epoce, zerwania z różnymi wersjami modelu cezaropapizmu, przejęcie europejskiego wzoru rozdziału Kościoła od państwa w „zdrowej" wersji tego rozdziału, w której żadna ze stron nie dąży do usunięcia lub podporządkowania sobie drugiej, lecz obydwie przestrzegają zasady autonomii dla dobra wszystkich obywateli. Gdyby tak było – mówił ksiądz profesor Pavlov – Rosyjska Cerkiew nie prezentowałaby postawy antykatolickiej, nie głosiłaby stojącej w sprzeczności z zasadą wolności religijnej doktryny o tak zwanych terytoriach kanonicznych i – co najważniejsze – zajęłaby się nade wszystko formowaniem życia religijnego, intelektualnego i moralnego wiernych, a nie tylko swą kulturowo-polityczną rolą w państwie.

„EUROPO, ODNAJDŹ SAMĄ SIEBIE, BĄDŹ SOBĄ, OŻYWIAJ SWOJE KORZENIE!"

Jan Paweł II formułuje w ten sposób swoje przesłanie do Europy, ponieważ wysoce niepokojący jest fakt, iż Europa bądź przestała, bądź przestaje być sobą, bądź też ma poważne trudności z odnalezieniem i zdefiniowaniem swojej tożsamości. Nie jest możliwa redefinicja tożsamości europejskiej w zapomnieniu lub na przekór jej przeszłości, jej korzeniom. Tę papieską myśl podjęło i rozwijało kilku uczestników sympozjum, zwłaszcza w czasie kulminacyjnej debaty pod tytułem „W poszukiwaniu tożsamości Europy". Abp prof. dr hab. Józef Życiński mówił o tym, że Europa przestała być sobą, odwróciła się od siebie i zaprzeczyła sobie najbardziej w wieku dwudziestym, kiedy to stała się areną dwóch wojen światowych i kolebką dwóch systemów totalitarnych, odrzucających tradycyjne wartości humanizmu

europejskiego. Jeśli dziś Kościół stanowczo domaga się odniesienia do Boga w Konstytucji Europejskiej, to właśnie z tego powodu – mówił arcybiskup Życiński – by Europejczycy już dziś nie dopuścili do powtórzenia się mrocznych kart minionego stulecia. Przedmiotem dyskusji o podstawach konstytucji jest coś więcej niż jedynie spór światopoglądowy, dotyczy ona bowiem podstawowej humanistycznej i europejskiej wrażliwości na los człowieka. Ma ona też prowadzić do pozbawionego uprzedzeń wskazania korzeni Europy, które niezaprzeczalnie związane są z chrześcijaństwem i w nim się znajdują. Arcybiskup Życiński posłużył się metaforą, która została podchwycona przez polskie media, mówiącą, że Europa jest jak okazałe drzewo. Można zachwycać się estetycznymi walorami jego liści, lecz jeśli zapomni się o korzeniach, drzewo – a wraz z nim i liście – uschną. Jednowymiarowy i powierzchowny zachwyt może okazać się autodestrukcją.

Wielu prelegentów przywoływało papieską, wypływającą z ducha Ewangelii wizję Europy. W wizji tej Europa to uformowana dzięki chrześcijaństwu i autentycznemu humanizmowi szczególna wrażliwość duchowa, która pozwala temu kontynentowi oddychać dwoma płucami i być wspólnym domem dla wszystkich jej mieszkańców. Jest to Europa zjednoczona wspólną i różnorodną zarazem kulturą, w której pomimo różnic można się bez trudności zrozumieć, i więcej jeszcze – solidarnie razem żyć i nawzajem sobie pomagać. Znaczenia słowa „Europa" nie wyczerpują określenia geograficzne czy klimatyczne, lecz jego niepowtarzalne historyczno-kulturowe dziedzictwo. W takiej Europie najważniejsze były i są dwie zasady życia społecznego: zasada solidarności i zasada pomocniczości. Ich realizacja przeżywa dzisiaj swój kryzys i z tego powodu Europa traci swą tożsamość – mówił arcybiskup Życiński.

Wątek początków i tożsamości Europy podjął prof. dr hab. Henryk Samsonowicz. Podkreślił on, że Europa jako kontynent zjednoczony przez wspólną kulturę, którą tworzą ta sama wiara, język, zwyczaje i obyczaje oraz struktury polityczne, pojawiła się w średniowieczu dzięki obecności Kościoła, głównie dzięki jego działalności intelektualno-edukacyjnej. Dziś nieprzebrzmiałą spuścizną tej kulturotwórczej działalności są uniwersytety. Można w przybliżeniu powiedzieć, że w średniowieczu granice Europy pokrywały się z siecią wyższych uczelni. Kultura europejska wyróżniała się zawsze jako ta, którą kształtowały szacunek dla wartości wyższych oraz umiejętność obiektywnego odróżniania dobra od zła – mówił profesor Samsonowicz.

Interesującą propozycję ujęcia tożsamości Europy przedstawił ks. prof. dr Andrea Milano z Uniwersytetu w Neapolu. Nawiązując do myśli Jana Pawła II, podkreślił on, że tożsamość Europy jest składową dziedzictwa wniesionego przez trzy jakości kulturotwórcze, które symbolizowane są przez trzy miasta: Jerozolimę, Ateny i Rzym. Jerozolima dała Europie żywą znajomość Boga, czyli objawienie religijne pochodzące od Stwórcy i przekazane przez Biblię, oraz tradycje religijne monoteizmu. W Atenach zapoczątkowany został wysiłek metodycznej myśli filozoficznej, powstały badania naukowe i demokratyczny system społecznej samoorganizacji. Rzym dodał do tego precyzyjny porządek prawny, będący narzędziem re-

gulującym niemal wszystkie dziedziny życia. Jednakże – rozwijał swą myśl ksiądz profesor Milano – Europa w ciągu swoich dziejów wielokrotnie okazywała niewierność wobec swoich kulturowych filarów. Można zatem powiedzieć, że „być Europą" znaczy z jednej strony posiadać ugruntowane fundamenty, a z drugiej – także je zdradzać. Czy nie jest to sprzeczność? Nie – odpowiadał prelegent z Włoch – raczej ambiwalencja ukazująca „tożsamościowy paradoks" Europy i Europejczyków, którzy, choć mogli się poszczycić wieloma zdobyczami, zawsze czuli niedosyt i eksperymentowali, niekoniecznie z dobrym skutkiem. Można zatem, unikając podejrzenia o sprzeczność, ująć sprawę tak: Europa nie jest w pełni sobą, gdy zapomina lub zdradza swoje dziedzictwo, jest w pełni sobą natomiast wówczas, gdy twórczo to dziedzictwo rozwija lub zdobywa się na wysiłek powrotu do swych źródeł.

Na kanwie koncepcji księdza profesora Milano, wieńczącej lubelską dyskusję o tożsamości Europy, konieczne jest jednak pewne dopowiedzenie. Czy jest tak, że Europę utworzyły trzy kulturowe filary bez jednorodnego i w jakimś sensie nadrzędnego spoiwa? Czy zdobycze, zwłaszcza Rzymu i Aten, nie wymagały korekty, by stać się nośnym czynnikiem trwałej kultury? Trzeba powiedzieć, że wkład Jerozolimy, Aten i Rzymu stał się „żywą Europą" dzięki chrześcijaństwu, które uczyniło religię, filozofię, naukę, demokrację i prawo wartościami powszechnymi, dostępnymi dla wszystkich mieszkańców kontynentu, bez względu na dzielące ich różnice. To wiara chrześcijańska umożliwiła zrozumienie, że ludzie są równi wobec Boga i względem siebie. Przyjęcie Ewangelii oczyściło niedostatki dorobku Jerozolimy, Aten i Rzymu: Jerozolima – mówiąc w przenośni – otworzyła się na wszystkie narody, Ateny rozszerzyły demokrację, a Rzym – był zmuszony przyjąć zasadę „Plus ratio quam vis". Takie jest podstawowe znaczenie chrześcijańskich korzeni Europy i jej chrześcijańskiego oblicza, daleko wykraczające poza statystyczne kryteria liczby chrześcijan na tym kontynencie. Na zakończenie można tylko zapytać: czy w tym podstawowym sensie Europa przyszłości nadal pozostanie sobą?

Piotr ŚLĘCZKA SDS

PERSPEKTYWY PERSONALIZMU W BIOETYCE

Sprawozdanie z międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Federazione Internazionale dei Centri ed Istituti di Bioetica di Ispirazione Personalista (FIBIP)

Rzym, 21-22 VI 2004

„Personalizm" jest nazwą, której desygnaty – powstałe w wieku dwudziestym kierunki filozoficzne odwołujące się do pojęcia osoby – wykazują duże zróżnicowanie. Najogólniejsza klasyfikacja współczesnych personalizmów oparta jest na kryterium ontologicznym. Zgodnie z nim personalizmy, w których twierdzi się, iż człowiekowi-osobie od momentu poczęcia przysługuje wyróżniona pozycja bytowa i aksjologiczna, tworzą jedną klasę kierunków filozoficznych „osadzonych" ontologicznie. Poza tą klasą znajdują się personalizmy, w których za prawdziwą uznaje się tezę, iż nie każdy człowiek jest osobą. Innymi słowy mówiąc, w antyontologicznych personalizmach twierdzi się, iż biologiczna przynależność jednostki do gatunku homo sapiens nie wystarczy, aby można ją było uznać za byt osobowy. Chcąc być uznanym za osobę, człowiek musi spełniać dodatkowe kryteria, którymi są, na przykład, zdolność odczuwania bólu, samoświadomość czy zdolność komunikowania się z innymi ludźmi.

W czerwcu 2003 roku filozofowie związani z rzymskim Centrum Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore utworzyli Międzynarodową Federację Ośrodków Badań i Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej (FIBIP)[1]. Zgodnie ze swoim statutem organizacja ta ma być platformą wymiany informacji i dialogu pomiędzy tymi ośrodkami bioetyki, w których przyjmuje się istnienie ontologicznie ugruntowanej godności osoby ludzkiej i z niej wyprowadza się prawo każdego człowieka do życia. Jedną z form działalności FIBIP jest organizowanie dorocznego kongresu o zasięgu międzynarodowym, podczas którego podejmowane są zagadnienia z zakresu bioetyki, medycyny, ekonomii i ochrony środowiska naturalnego. Tematem tegorocznego spotkania, zorganizowanego w centrum kongresowym na terenie Polikliniki Gemelli w Rzymie w dniach 21-22 czerwca, uczyniono „Prospettive del personalismo in bioetica" [Perspektywy personalizmu w bioetyce][2].

---

[1] Por. *Federazione Internazionale dei Centri ed Istituti di Bioetica di Ispirazione Personalista (FIBIP)*, artykuł wstępny w: „Medicina e Morale. Rivista internazionale di Bioetica" 54(2004) nr 2, s. 223n.

[2] Mimo że oficjalnym językiem kongresu był język angielski (tytuł kongresu w tym języku brzmiał: „Prospects of Personalism in Bioethics"), zdecydowana większość wykładów zos-

Otwarcia kongresu dokonał – przewodnicząc Mszy świętej i wygłaszając przemówienie powitalne – kard. Zenon Grocholewski, prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego. Przybyłych gości powitał również bp Elio Sgreccia – przewodniczący FIBIP, dyrektor rzymskiego Centrum Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore. W swoim przemówieniu zwrócił on uwagę na nasilający się współcześnie naturalizm w rozumieniu człowieka. Zarówno w refleksji filozofów, jak i w działaniach praktycznych podejmowanych przez lekarzy czy genetyków dominuje podejście materialistyczne, w ramach którego wartość osoby ludzkiej staje się sumą dóbr fizycznych, takich jak zdrowie czy dobre samopoczucie. W imię prawdy o osobie ludzkiej, która jest duchem wyrażającym się poprzez ciało, przedstawiciele chrześcijańskiego humanizmu muszą przeciwstawiać się tym tendencjom naturalistycznym. Czynić to winni szczególnie poprzez odwoływanie się do argumentacji personalistycznej w rozważaniu zagadnień z zakresu służby zdrowia, ekonomii czy polityki i przez podkreślanie, iż na poziomie ontologicznym każdemu człowiekowi przysługuje ta sama, nienaruszalna godność. Coraz bardziej nagląca staje się też potrzeba obecności osób o nastawieniu personalistycznym w gremiach o znaczeniu ogólnoświatowym, takich jak na przykład UNESCO, gdyż decyzje tam podejmowane w znacznym stopniu kształtują treść prawa uchwalanego w poszczególnych państwach.

Obrady kongresu trwały dwa dni i podzielone zostały na cztery sesje. Każda z sesji miała podobną strukturę, na którą składały się wykłady (z dyskusją), praca w grupach roboczych (uczestnicy kongresu mogli przedstawiać krótkie refleksje na tematy poruszone wcześniej w wykładach) i podsumowanie pracy w grupach podczas sesji plenarnej.

POJĘCIE OSOBY W ETYCE A BADANIA NAUK EMPIRYCZNYCH

Pierwsza sesja kongresu miała charakter ogólnego wprowadzenia w zagadnienie personalizmu w etyce. Rozpoczął ją wykład profesora etyki z Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie Gabriela Chalmety, który podjął temat „Ethics and the person" [Etyka a osoba]. Charakteryzując sposób istnienia osoby ludzkiej, profesor Chalmeta podkreślił, iż odwoływanie się do samego tylko pojęcia natury nie pozwala ukazać specyfiki bytu osobowego. Chociaż bowiem każdy z ludzi posiada tę samą naturę gatunkową, jako indywiduum, pozostaje „niewymienialny": na sobie tylko właściwy sposób jest osobą. Być osobą oznacza więc posiadać godność, czyli wartość niezastępowalną przez jakąkolwiek inną wartość. Zdaniem prelegenta, współczesna filozofia personalistyczna staje się drogą obrony zdolności ludzkiego rozumu do odkrywania wyróżnionej wartości (godności) osoby ludzkiej. W wykładzie pojawiło się odwołanie do encykliki *Fides et ratio*, w której Jan Paweł II stwierdza, iż dla pełnego zrozumienia człowieka niezbędne jest przeprowadzenie refleksji metafizycznej. Profesor Chalmeta dodał jednak, iż

tała przedstawiona w językach włoskim i hiszpańskim (wykłady te tłumaczone były symultanicznie na język angielski).

możliwe jest uprawianie personalistycznej refleksji etycznej bez angażowania całego zaplecza danych metafizyki. Etyka personalistyczna, opierając się biologizmowi, odnajduje drogę do włączenia wymiaru cielesnego człowieka w zakres swoich badań. Dzieje się tak w personalistycznej interpretacji prawa naturalnego. Właśnie w niej sfera powinności (normatywność) współistnieje – bez popadania w błąd naturalistyczny – z biologicznym wymiarem ludzkiego istnienia. Prelegent zauważył, iż w filozofii I. Kanta sposób istnienia człowieka, w tym sfera cielesności, nadaje kształt obowiązkom moralnym, wpływając na treść powszechnego prawa moralnego. Wolność woli człowieka – aprioryczny warunek możliwości istnienia prawa moralnego – znajduje swój wyraz w sferze fizycznej, gdyż osoba poniekąd odsłania samą siebie poprzez swoje ciało. Stąd też uznaniu prawa człowieka do wolności, na przykład w ustawodawstwie państw, winna towarzyszyć ochrona pewnych dóbr fizycznych, zwłaszcza życia i zdrowia człowieka.

Profesor Chalmeta stwierdził, iż na terenie antropologii i nauk szczegółowych o człowieku jesteśmy obecnie świadkami rozrywania związku między wymiarem cielesnym człowieka a jego wymiarem podmiotowym (świadomościowym). Genetycy uważają często, iż ciało ludzkie nie wyraża osoby jako takiej, lecz jest jedynie substratem, który można arbitralnie modelować i z którego byt osobowy wyłania się dopiero w procesie „personifikacji". Takie podejście teoretyczne utorowało drogę między innymi społecznej akceptacji praktyki zapłodnienia in vitro, w której początek nowego życia ludzkiego ma miejsce poza aktem współżycia seksualnego. Oderwanie początku życia człowieka od aktu, w którym osoby wyrażają sobie miłość, ma daleko idące konsekwencje. Jeśli obecnie pozwala się osobom trzecim powoływać do życia nowe istoty ludzkie – pytał prelegent – co stoi na przeszkodzie temu, aby w przyszłości również instytucje uzyskały prawo do wytwarzania ludzi o cechach odpowiadających potrzebom tych instytucji? Kryteria jakościowe, wykorzystywane przy doborze embrionów przeznaczonych do implantacji w metodach in vitro, cechują się dużą arbitralnością i nie do końca wiadomo, kto decydować ma o tym, jakie cechy winien posiadać w pełni zdrowy organizm ludzki.

Prelegent podsumował swój wykład stwierdzeniem, iż powszechności stosowania praktyk zapłodnienia in vitro w społeczeństwach państw rozwiniętych nie towarzyszy ani powszechna refleksja, ani dyskusja wokół pytań, jakie praktyka ta generuje: Kiedy ludzki organizm można uznać za w pełni zdrowy? Czy dziecko chore ma mniejszą godność niż dziecko zdrowe? Jaki jest zakres odpowiedzialności osób ingerujących w proces powstawania nowego życia ludzkiego?

Drugi z wykładów poprowadził Patricio Ventura-Juncà z Chile, profesor zwyczajny pediatrii w Papieskim Uniwersytecie Katolickim w Santiago. W swoim wystąpieniu zatytułowanym „The dialogue between science and ethics: overcoming conflict" [Dialog między nauką a etyką: przezwyciężanie konfliktu] prelegent odwołał się do utrzymującej się w wielu społeczeństwach kontrowersji co do oceny stosowania środków farmakologicznych o działaniu wczesnoporonnym. Stwierdził, iż niezgodność ocen wypowiada-

nych przez etyków i przez przedstawicieli nauk szczegółowych ma swoje źródło w różnicy metodologicznej pomiędzy refleksją filozoficzną a naukami empirycznymi. W zaprezentowanym wykładzie nauki szczegółowe określone zostały jako dyscypliny oparte na doświadczeniu, czyli na empirycznym kontakcie z poznawaną rzeczywistością. Filozofia zaś (antropologia i ontologia) ukazana została jako refleksja metodologicznie odrębna, jako sui generis badanie rzeczywistości. W tym punkcie wykładu dało się jednak zauważyć pewną nieścisłość. Profesor Ventura-Juncà nie określił bowiem bliżej, jak rozumie specyfikę filozoficznego i etycznego poznawania świata. W jego wystąpieniu pojęcie doświadczenia w zasadzie zostało zarezerwowane dla opisu kontaktu człowieka z rzeczywistością za pomocą zmysłów. Istotnie, przy takim podejściu metodologicznym konflikt pomiędzy filozofią (etyką) a na przykład medycyną staje się czymś realnym i pozostaje nieunikniony. Tym niemniej przezwyciężanie konfliktu między nauką a filozofią oraz szukanie dróg ich porozumienia w ramach zarysowanej w wykładzie, zredukowanej, sensualistycznej koncepcji doświadczenia nie rokuje specjalnych nadziei na osiągnięcie – skądinąd bardzo pożądanego – konsensu.

W drugiej części swojego wystąpienia prelegent – z perspektywy lekarza, profesora medycyny – wykazywał, iż podjęta w wielu państwach decyzja o dopuszczeniu stosowania środków wczesnoporonnych nie została oparta na naukowych badaniach medycznych. Brak jest wiarygodnych analiz rutynowo wymaganych przed dopuszczeniem do stosowania nowego leku. Analizy takie pozwoliłyby opisać działanie środków poronnych na organizm kobiety i na zapłodnioną komórkę jajową. Podstawowa, niepodważalna przesłanka empiryczna wskazuje na moment zapłodnienia komórki jajowej jako jednoznacznie określony początek procesu życia organizmu ludzkiego. Nie wchodząc w spór filozoficzny o początek osobowego istnienia człowieka, profesor Ventura-Juncà stwierdził, iż zadaniem medycyny jest ochrona podstawowego dobra, jakim jest ludzkie życie. To dobro zaś pojawia się w momencie zapłodnienia ludzkiej komórki jajowej. Od tego momentu medycyna, chcąc służyć życiu człowieka, musi wybierać takie środki farmakologiczne, które chronią życie, a w razie potrzeby przywracają organizmowi ludzkiemu stan zdrowia. W przypadku środków wczesnoporonnych dopuszczono stosowanie substancji chemicznych, których oddziaływania na organizm ludzki nie zbadano wcześniej poprzez zastosowanie testów, jakich nowoczesna medycyna wymaga przed uznaniem środka chemicznego za środek leczący człowieka. Nie przeprowadzono też badań na odpowiednio dużej grupie pacjentek stosujących pigułkę wczesnoporonną. Zwolennicy stosowania tego środka argumentują, iż badania przeprowadzone na zwierzętach wykazały, że pigułka podana krótko przed lub krótko po zapłodnieniu nie powoduje zniszczenia embrionu. Argument ten nie wytrzymuje jednak krytyki naukowej z tego powodu, że wspomniane wyniki osiągnięto, badając ssaki (małpy), których organizmy cechują się dziesięciokrotnie wyższym poziomem hormonów wpływających na zachodzenie zmian w organizmie żeńskim w jego okresie płodnym. Wiarygodne badania, przeprowadzone na reprezentatywnej

grupie kobiet, wykazały jedynie, że przyjęcie przez kobiety środka poronnego w okresie od jednego do trzech dni od chwili współżycia seksualnego powoduje zmniejszenie się liczby ciąż ze stu dziewięćdziesięciu pięciu do trzydziestu sześciu. W podsumowaniu swojego wystąpienia profesor Ventura-Juncà stwierdził, że jedynym naukowo udokumentowanym skutkiem działania pigułki poronnej jest to, że niesie ona ze sobą poważne zagrożenie dla życia embrionu. Jej działania na organizm kobiety, między innymi uniemożliwianie implantacji embrionu, nie zostały naukowo zbadane, a zatem nie wiadomo, jakie skutki uboczne i zagrożenia dla zdrowia niosą one ze sobą.

ETYKA PERSONALISTYCZNA A ZAPOBIEGANIE PATOLOGIOM SPOŁECZNYM

Wykłady popołudniowej części pierwszego dnia kongresu miały nachylenie zdecydowanie bardziej praktyczne niż filozoficzne. Profesor bioetyki Maria Luisa Di Pietro z Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore w Rzymie w swoim wystąpieniu podjęła temat „Health dimensions and prevention of risky behaviour" [Ryzykowne działania: aspekty leczenia i zapobieganie]. Zagadnienie to – szczególnie w odniesieniu do młodzieży – staje się poważnym problemem znacznej części społeczeństw krajów zachodnich. Chociaż profesor Di Pietro skupiła się na analizie sytuacji we Włoszech, próbowała wypracować taką strategię przeciwdziałania patologiom wśród młodzieży, która byłaby uniwersalnie użyteczna. Ryzykowne działania podejmowane przez ludzi młodych prelegentka podzieliła na dwie grupy: do pierwszej zaliczyła samobójstwa i próby (różnie motywowane) samobójstwa, do drugiej zaś nałogi: nikotynizm, alkoholizm, narkomanię, jak również pansekualizm. We Włoszech szybko wzrasta liczba samobójstw osób nieletnich w przedziale wiekowym od szesnastego do osiemnastego roku życia i obecnie są one drugim w kolejności – po wypadkach drogowych – powodem śmierci wśród ludzi młodych. Obniża się także średnia wieku osób sięgających po raz pierwszy po narkotyki (obecnie wynosi ona trzynaście-czternaście lat), coraz wcześniej też następuje inicjacja seksualna. Inne dziedziny, w których pojawiają się ryzykowne i niebezpieczne zachowania osób młodocianych, to: stosowanie dopingu w uprawianiu sportu, nadmierne korzystanie z mass mediów i niebezpieczne zachowania w ruchu drogowym. Profesor Di Pietro wymieniła trzy taktyki przeciwdziałania podejmowaniu ryzykownych działań przez młodzież: ograniczanie istniejącego ryzyka (taktykę tę zobrazowała, wskazując na promowanie przez niektóre środowiska prezerwatyw jako środka ograniczającego ryzyko łączące się z nawiązywaniem kontaktów seksualnych), prewencyjne odstraszanie (na przykład poprzez ukazywanie młodym ludziom konsekwencji uzależnienia się od narkotyków) i edukowanie do samodzielnego rozpoznawania zagrożeń. W konkluzji swojego wystąpienia za zgodny z teorią dojrzałej osobowości prelegentka uznała tylko ostatni sposób – edukacyjno-uświadamiający – przeciwdziałania ryzykownym działaniom podejmowanym przez ludzi młodych.

Kolejny wykład poprowadził profesor Bill Sullivan, dyrektor Kanadyjskie-

go Katolickiego Instytutu Bioetyki na Uniwersytecie w Toronto. Temat jego wystąpienia – po modyfikacji dokonanej na początku wykładu – przybrał postać: „Moral education for the health care professionals working with adolescents" [Wychowanie moralne pracowników opieki medycznej zajmujących się osobami w wieku dojrzewania]. Profesor Sullivan nawiązał do postulatu humanistycznego uprawiania nauki i zgodził się z tym, że współcześnie rozwiązań wielu problemów, które dotykają człowieka, szuka się w technologii. Ma ona na przykład dostarczyć środków farmakologicznych, które pozwolą zredukować złe samopoczucie psychiczne osoby. W ramach samej służby zdrowia – przynajmniej w Kanadzie i w Stanach Zjednoczonych – zasada autonomii pacjenta urasta do rangi naczelnej normy, która wyznacza sposób podejścia lekarza do osoby zgłaszającej się do szpitala czy do innej jednostki leczniczej. Autonomię pacjenta pojmuje się bardzo szeroko, do tego stopnia, że lekarzowi często odebrana zostaje nawet możliwość argumentowania na rzecz sposobu leczenia, który on sam uznaje za optymalny. Z powodu zasady autonomii pacjenta w Kanadzie odrzucono między innymi proponowaną przez ruchy obrony życia praktykę konsultacji wymaganej w przypadku zamiaru dokonania przez kobietę przerwania ciąży. Podczas debaty nad wprowadzeniem tego wymogu argumentowano, iż prawo do przerwania ciąży jest autonomicznym uprawnieniem kobiety.

Szukając źródeł filozoficznych modernistycznej interpretacji praw człowieka, profesor Sullivan wskazał na zapoczątkowany przez Kartezjusza dualizm w antropologii. Poglądy francuskiego filozofa stanęły u początku ostrego przeciwstawienia tego, co w człowieku przedmiotowe (obiektywne, fizyczne, cielesne), temu, co podmiotowe (subiektywne, duchowe, niecielesne). W ramach tego podziału normy moralne znalazły się w sferze podmiotowej (subiektywnej) człowieka. Leczenie zaś, jako związane z oddziaływaniem na ludzkie ciało, miałoby dotyczyć sfery obiektywnej (przedmiotowej). Antropologia taka rozmija się jednak z istotnym dążeniem człowieka do tego, aby wiedzieć, co jest dobre, a co złe, co mu służy, a co zagraża. Badanie sfery przedmiotowej – trudno użyć w tym miejscu określenia „sfera przedmiotowa człowieka", gdyż według koncepcji Kartezjusza nie istnieje przecież ciało specyficznie ludzkie – nie przynosi odpowiedzi na pytanie o kryteria życia moralnego. Dlatego też tak ważne jest podkreślanie faktu, iż medycyna bada i leczy człowieka, a nie ciało ludzkie. Człowiek jest istotą moralną i dlatego w jego leczeniu nie można pomijać dziedziny wartości moralnych.

Lekarze zajmujący się leczeniem osób młodych winni mieć świadomość, że w wieku dojrzewania człowiek poszukuje swojej tożsamości. Dzieje się to na różnych poziomach i obejmuje również sferę duchową. Aby wspierać osobowy rozwój młodzieży, należy odwołać się do głębokich potrzeb (psychicznych i duchowych) młodego człowieka i do cech jego charakteru, ucząc go samodzielnego podejmowania decyzji oraz budowania dojrzałych więzi z innymi ludźmi. W konkluzji swojego wystąpienia profesor Sullivan udzielił kilku praktycznych wskazówek, które mogą pomóc w pracy z osobami w okresie dojrzewania: promować należy nie „zdrowy" („bezpieczny") seks, lecz zdrową seksualność, opartą na zdolności osoby do budowa-

nia więzi z innymi; młode osoby winny uczyć się sztuki samodzielnego podejmowania decyzji i podejmowania odpowiedzialności za swoje decyzje; w pracy formacyjnej z młodymi ludźmi należy pamiętać, że sfera duchowa człowieka, jego przekonania i praktyki religijne mogą stanowić ważne źródło motywacji na drodze integrowania różnych wymiarów jego osobowości.

EKONOMIA WOBEC SPECYFICZNEJ ROLI OPIEKI MEDYCZNEJ W SPOŁECZEŃSTWIE

W drugim dniu obrad kongresowych pierwsze dwa wykłady dotyczyły ekonomicznego aspektu funkcjonowania opieki medycznej. Profesor ekonomii z Uniwersytetu w Bolonii Stefano Zamagni w swoim wykładzie podjął temat „Which health economics respects the person?" [Jaka ekonomia w opiece medycznej rzeczywiście służy osobie?]. Profesor Zamagni rozpoczął swoje wystąpienie od ogólnych uwag na temat dominujących obecnie tendencji w ekonomii i w służbie zdrowia. W obu tych dziedzinach pojawia się sytuacja kryzysu: nauki ekonomiczne próbuje się dzisiaj uprawiać bez odniesień do moralności, a w opiece medycznej – tradycyjnie powiązanej z dziedziną wartości – pojawia się kryzys spowodowany niewystarczalnością środków finansowych przeznaczanych na leczenie. Prelegent zauważył, iż na świecie istnieją tylko dwa kraje – Stany Zjednoczone i Turcja – w których nie istnieje służba zdrowia finansowana z budżetu państwa. Kryzys ekonomiczny w służbie zdrowia pojawił się w momencie, gdy znacznie rozwinęły się możliwości leczenia różnych schorzeń. Mimo że stan wiedzy medycznej pozwala na wykonanie wielu skomplikowanych zabiegów i na leczenie chorób dotychczas uznawanych za nieuleczalne, to jednak niewystarczająca ilość środków finansowych na leczenie stawia ograniczenia pracy lekarzy. Sytuacja taka generuje liczne problemy natury etycznej, związane z koniecznością wypracowania reguł rozdzielania środków przeznaczanych w danym państwie na leczenie. Pojawia się na przykład pytanie, kto i w oparciu o jakie kryteria ma decydować o preferowaniu leczenia określonych schorzeń. Nawiązując do polityki zdrowotnej rządu włoskiego, profesor Zamagni stwierdził, iż dominuje w niej tendencja, aby ze środków publicznych (we Włoszech i innych krajach europejskich jest to około pięć i pół procent dochodu narodowego, podczas gdy obywatele Stanów Zjednoczonych na prywatną służbę zdrowia przeznaczają sześć procent swoich dochodów) leczyć choroby, których istnienie jest dla społeczeństwa najbardziej kosztowne. Samo to kryterium okazuje się jednak niewystarczające, między innymi w dziedzinie opieki nad osobami starszymi. Z jednej strony w społeczeństwie dominuje bowiem „logika dobrej jakości życia", z drugiej zaś obywatele bardzo niechętnie godzą się na zwiększenie podatków, które ma służyć pokryciu kosztów jak najdłuższego utrzymania dobrej jakości życia.

Stosując inne kryterium rozdziału środków publicznych, proponuje się, aby przyznać priorytet leczeniu chorób, które przy obecnym stanie wiedzy można wyleczyć całkowicie. Również i to kryterium nie jest wolne od moralnych dylematów, prowadzi bowiem do sytuacji, w których nie leczy się dzieci z nie-

którymi poważnymi wadami wrodzonymi, gdyż medycyna wad tych nie potrafi w pełni usunąć. Dostrzegając realną trudność w sformułowaniu jednego i adekwatnego kryterium lokowania środków przeznaczanych na leczenie, w konkluzji swojego wykładu profesor Zamagni podkreślił, że lecznictwa nie można uznawać wyłącznie za część systemu ekonomicznego funkcjonującego w państwie. Leczenia ludzi i całej sfery związanej z medycyną nie należy traktować jako komercyjnej działalności przemysłowej. Do pacjenta należy zawsze odnosić się z szacunkiem należnym osobie, a nie uznawać go za obciążenie finansowe dla zdrowej części społeczeństwa. Poza tym, zgodnie z zasadą pomocniczości obecną w katolickiej nauce społecznej, należy wspierać współpracę państwa z instytucjami pozarządowymi, które zajmują się opieką nad ludźmi chorymi. W zakończeniu swojego wystąpienia profesor Zamagni stwierdził, że osoba musi być sercem polityki ekonomicznej w służbie zdrowia.

Drugi wykład dotyczący znaczenia ekonomii dla właściwego funkcjonowania służby zdrowia poprowadził Carlo Hanau – profesor statystyki i organizacji opieki medycznej w Uniwersytecie Bolońskim. W wystąpieniu zatytułowanym „Strategies of allocation for the person in health economics" [Strategie podziału środków między osoby w systemie służby zdrowia] prelegent rozpoczął od stwierdzenia, iż w służbie zdrowia pojawiają się niekiedy sytuacje, w których osoby najbardziej potrzebujące pomocy otrzymują jej najmniej. Dzieje się tak na przykład w przypadku leczenia ludzi w podeszłym wieku, z którymi niekiedy personelowi medycznemu trudno jest pracować, gdyż mimo stosowanej terapii często nie następuje wyraźna poprawa stanu zdrowia pacjenta. Profesor Hanau podkreślił, że w leczeniu niezastąpione znaczenie ma indywidualny kontakt lekarza z chorym, ważniejszy niekiedy niż ubogi zakres środków leczniczych, jakie lekarz zaaplikować może pacjentowi nieuleczalnie choremu.

BIOETYKA A PRAWO STANOWIONE

W kolejnych dwóch wykładach prelegenci analizowali prawo uchwalane w poszczególnych państwach i prawo międzynarodowe, chcąc ukazać, na ile godność osoby ludzkiej jest w prawie stanowionym wartością szanowaną i chronioną. Profesor filozofii prawa z Libera Università Maria SS. Assunta (Uniwersytetu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, w skrócie LUMSA) w Rzymie, Laura Palazzani, podjęła temat „Personalism and bio-law" [Personalizm a bio-prawo]. Prelegentka zauważyła, że we współczesnej filozofii prawa dominują teorie pozytywistyczne, w których wyraźnie oddziela się przekonania moralne obywateli od treści prawa uchwalanego w państwie. Nierzadko twierdzi się nawet, iż prawo stanowione jest neutralne aksjologicznie, a zatem rozstrzygnięcia w nim zawarte nie powinny preferować żadnego stanowiska etycznego. W ten sposób – w imię tolerancji dla istnienia różnych etyk – w rzeczywistości odbiera się refleksji etycznej walor poznawczy i spycha się ją w kierunku akognitywizmu. Wyznacznikiem dla treści prawa stanowionego są natomiast potrzeby i oczekiwania obywateli, które można poznawać, prowadząc badania socjologiczne. Zwolennicy pozytywizmu prawnego twierdzą, iż istnieje

powszechna zgoda co do respektu dla pewnych nielicznych wartości i tylko one mają rację bytu na terenie prawa stanowionego. Takie ostre przeciwstawienie moralności i legalności norm stawia etykę personalistyczną w sytuacji bardzo trudnej. Spór o personalizm zaczynać się bowiem musi już w momencie określania natury i celu prawa stanowionego. Jeśli celem tym jest umożliwienie wspólnego życia i integralnego rozwoju osobom tworzącym społeczność, to prawo stanowione musi odwoływać się do określonego rozumienia osoby ludzkiej. Profesor Palazzani przywołała Powszechną Deklarację Praw Człowieka, w której posłużono się personalistycznym rozumieniem osoby, uznając, iż człowiekowi przysługują pewne wrodzone prawa, określane mianem uprawnień naturalnych. Konkludując, prelegentka podkreśliła, że celem filozofów-personalistów nie jest przenoszenie na teren prawa takich pojęć, jak substancja czy duchowość, lecz dostarczanie argumentów formujących świadomość obywateli ku odkrywaniu i pełnemu afirmowaniu godności każdej osoby ludzkiej.

Drugi wykład na temat zagadnień etyczno-prawnych przedstawił Roberto Andorno – profesor prawa cywilnego w Uniwersytecie w Tübingen. W wystąpieniu zatytułowanym „Dignity of the person in the light of international medical law" [Godność osoby w świetle międzynarodowego prawa medycznego] rozważał on kwestię istnienia pewnych wspólnych dla całej społeczności międzynarodowej standardów w dziedzinie medycyny, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki badań genetycznych. Profesor Andorno odwołał się do Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka UNESCO z roku 1997, w której podstawowym odniesieniem aksjologicznym jest wyróżniona pozycja (godność) człowieka. Prelegent przypomniał, że w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, wskazując adresatów dokumentu, posłużono się określeniem „wszyscy członkowie rodziny ludzkiej". Współcześnie pojawiają się głosy, iż dyskurs etyczny wykorzystujący pojęcie godności osoby ludzkiej nie przynosi nowych wartościowych argumentów, a zatem lepiej byłoby odejść od tego bardzo niejasnego pojęcia. Odpowiadając na tak postawiony zarzut, prelegent dookreślił pojęcie godności człowieka. Stwierdził, że personaliści, wskazując na godność osoby, podkreślają przede wszystkim wyróżnioną wartość bytową każdego człowieka, która jest racją negatywnej oceny moralnej takich działań, jak na przykład tortury. Mówiąc językiem I. Kanta, człowiek winien być zawsze traktowany jako cel, a nigdy wyłącznie jako środek do celu. Tak rozumiana godność zabrania poświęcania osób na rzecz nawet szczytnych celów, takich jak choćby rozwój wiedzy o człowieku. Poza tym pojęcie godności pozwala uzasadnić obowiązki dzisiaj żyjących osób wobec przyszłych pokoleń, na przykład obowiązek troski o to, by nie naruszać genomu człowieka. Profesor Andorno podkreślał, iż godności osoby ludzkiej nie sposób wyczytać z samej tylko charakterystyki genetycznej organizmu człowieka. Specyfika człowieka jako osoby nie daje się odkryć w biologii, gdyż człowiek nie jest uczłowieczonym zwierzęciem. Być osobą oznacza transcendować całe swoje uposażenie biologiczne.

W deklaracji UNESCO z roku 1997 na temat ochrony genomu ludzkiego

znalazły się zapisy chroniące prawo człowieka do wiedzy o możliwych skutkach interwencji genetycznych. Wiedzę o oddziaływaniu takich zabiegów na swój organizm człowiek winien posiadać przed wyrażeniem zgody na poddanie się terapii genetycznej. Poza tym w Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka znajduje się wymóg zachowywania w tajemnicy i wykorzystywania zgodnie z prawem wszelkich informacji o genetycznym uposażeniu konkretnego człowieka. W dokumencie tym stwierdza się również, iż badania nad genomem ludzkim muszą uwzględniać godność osób i grup ludzi. Genom należy bowiem do „dziedzictwa ludzkości" (ang. the haritage of humanity) i zapewnia podstawową jedność wszystkich członków rodziny ludzkiej. Deklaracja UNESCO wprowadziła też zakaz reprodukcyjnego klonowania ludzi i ingerowania w linie genetyczne komórek rozrodczych. W zakończeniu swojego wykładu profesor Andorno postawił pytanie: Czy możliwe jest pełne uzasadnienie posiadania przez człowieka wyróżnionej godności bytowej bez odwołania się do – odrzucanego przez wielu – metafizycznego sposobu myślenia? Odpowiadając pozytywnie na to pytanie, prelegent wskazał na E. Lévinasa jako na filozofa, który zaproponował doświadczenie dające człowiekowi możliwość spotkania się z prawdą o wyjątkowej godności każdego człowieka. Kontemplacja twarzy konkretnego człowieka – zdaniem Lévinasa – pozwala osobie zetknąć się bezpośrednio z prawdą o ludzkiej godności. Gdy zaś ludzie traktowani są jako anonimowy tłum, jak miało to miejsce w hitlerowskich obozach zagłady podczas drugiej wojny światowej, dochodzi do poniżania godności człowieka – stwierdził profesor Andorno.

Podczas interesującej dyskusji, jaka wywiązała się podczas posiedzenia plenarnego podsumowującego pracę w grupach roboczych, zwrócono uwagę między innymi na fakt, iż w deklaracji UNESCO stosowanie pojęcia godności człowieka jest bardzo niekonsekwentne. W artykule 11. zakazano co prawda klonowania reprodukcyjnego istot ludzkich, jednocześnie jednak nie wprowadzono zakazu klonowania terapeutycznego czy też zakazu niszczenia embrionów ludzkich podczas eksperymentów medycznych. Profesor Andorno wyjaśnił, iż podczas przygotowywania tego dokumentu w roku 1997, mimo długiej debaty nie uzyskano konsensu w sprawie zakazu klonowania terapeutycznego. Niektórzy uczestnicy wspomnianej dyskusji twierdzą, iż treść artykułu 11. wyraźnie określa intencję prawodawcy, który chciał zakazać wszelkich form klonowania człowieka. Niestety, podobna niespójność pojawia się w dokumencie z 1997 roku również w kwestii tak zwanego prawa do „dobrej śmierci". Powołując się na treść Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, można tylko pośrednio – poprzez wskazywanie na zapisy, w których ogólnie mówi się o nienaruszalnym prawie każdego człowieka do życia – uzasadniać niedopuszczalność stosowania eutanazji.

PERSONALISTYCZNA ETYKA A OCHRONA ŚRODOWISKA NATURALNEGO

Dwa ostatnie wykłady podczas kongresu miały nachylenie ekologiczne i do-

tyczyły problematyki odpowiedzialności człowieka za ochronę szeroko rozumianego środowiska naturalnego. W wykładzie zatytułowanym „The philosophico-theological foundation of environmental ethics" [Filozoficzno-teologiczne podstawy etyki ochrony środowiska] ksiądz profesor Karl Golser, dziekan Akademii Studiów Teologicznych w Bressanone we Włoszech, odpowiedział na zarzut wysuwany w stosunku do filozofii i teologii chrześcijańskiej szczególnie w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku w Stanach Zjednoczonych, że źródłem negatywnych postaw człowieka wobec środowiska naturalnego jest chrześcijańska, biblijna wizja stworzenia świata. Zawarty w Księdze Rodzaju opis stworzenia świata i człowieka – twierdzono – sugeruje, iż Adam został ustanowiony przez Boga suwerennym panem i władcą ziemi oraz wszystkich stworzeń, które ją zapełniają. Zgodnie z biblijnym opisem stworzenia, to od nieskrępowanej decyzji człowieka zależy sposób wykorzystania wszelkich dóbr ziemi – twierdzili amerykańscy ekolodzy. Ksiądz profesor Golser dokonał teologicznej interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju i pokazał, że panowanie człowieka nad ziemią nie oznacza w Piśmie Świętym działania sprzecznego z zamysłem stwórczym Pana Boga. Wszystkie stworzenia zostały dane i oddane człowiekowi w opiekę, aby on – jako najdoskonalszy byt na ziemi – stał się za nie odpowiedzialny i korzystał z ich bogactwa w sposób umiarkowany. W tym kontekście prelegent przywołał liczne oficjalne wypowiedzi Kościoła na temat potrzeby troski ze strony człowieka o środowisko naturalne (między innymi List apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens* z roku 1971 i encykliki Jana Pawła II: *Redemptor hominis* i *Centesimus annus*), jak również wskazał na postaci świętych – św. Franciszka z Asyżu i św. Ignacego z Loyoli – którzy mocno akcentowali prawdę o tym, że świat stworzeń jest niczym sakrament, czyli znak odsłaniający pełen miłości zamysł Pana Boga wobec człowieka. Ksiądz profesor Golser zakończył swoje wystąpienie stwierdzeniem, iż niewłaściwie rozumiany antropocentryzm może prowadzić do powstawania zagrożeń dla środowiska naturalnego. Antropocentryzm chrześcijański jednak – wraz z tezą o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga – w swojej refleksji nie zapoznaje prawdy o pierwotnym, stwórczym zamyśle, w którym człowiek jest współpracownikiem Boga, nie zaś demiurgiem suwerennie nadającym kształt stworzonej rzeczywistości. Antropocentryzm taki nie tylko nie zmniejsza odpowiedzialności człowieka za stan środowiska naturalnego, lecz znacznie ją zwiększa.

Ostatni wykład podczas kongresu poprowadziła profesor bioetyki Vincenza Mele z Katolickiego Uniwersytetu Sacro Coure w Rzymie. W wystąpieniu zatytułowanym „GMOs and the personalist bioethics view" [Organizmy modyfikowane genetycznie a personalistyczne stanowisko w bioetyce] prelegentka przedstawiła – z perspektywy personalistycznej – ocenę żywności genetycznie modyfikowanej i promowania hodowli zmodyfikowanych roślin, szczególnie w krajach zagrożonych klęską głodu. Posługując się przykładami konkretnych roślin, profesor Mele wskazywała wymierne korzyści płynące ze stosowania inżynierii genetycznej: ryż ze zwiększoną ilością witaminy A może

skutecznie zapobiegać przypadkom ślepoty wśród dzieci; zboże o zwiększonej odporności na choroby czy insekty nie będzie wymagać stosowania szkodliwych pestycydów, a jego powszechna uprawa w krajach najuboższych może przyczynić się do zwalczenia klęski głodu.

Ta pozytywna wizja stosowania organizmów modyfikowanych genetycznie, rozwinięta w wykładzie profesor Mele, wydała się uczestnikom kongresu nieco jednostronna. W dyskusji zwrócono uwagę na istnienie poważnych zastrzeżeń w stosunku do stosowania i promocji inżynierii genetycznej na jej obecnym stadium rozwoju. Podkreślano szczególnie fakt, iż przy obecnym stanie wiedzy nie są znane dalsze skutki wpływu modyfikowanej genetycznie żywności na organizm ludzki, w tym szczególnie na strukturę białka produkowanego przez organizm człowieka. Czy nie okaże się na przykład za lat pięćdziesiąt, że określona modyfikacja genetyczna w białku roślinnym miała negatywny wpływ na człowieka, powodując wyrodnienie komórek, czyli nowe postacie nowotworów? Poza tym zwrócono uwagę na motywacje, które stoją za promowaniem modyfikowanej genetycznie żywności w krajach rozwijających się. Czy rządom krajów bogatych, stosujących technologie genetyczne, istotnie zależy na zwalczaniu plagi głodu w krajach Trzeciego Świata, czy też ich przedstawiciele kierują się logiką komercyjną, chcąc uzależnić inne kraje od firm, które opatentowały technologie inżynierii genetycznej, aby w przyszłości czerpać korzyści z osiągniętych wyników naukowych? – pytali uczestnicy dyskusji, która wywiązała się po wykładzie. Konkluzja całej wymiany poglądów zmierzała w kierunku poszerzenia płaszczyzny, na której widzieć trzeba tragedię głodu na świecie. Odsyłanie krajów biednych do inżynierii genetycznej w celu zwalczenia w nich klęski głodu jest wyrazem cynizmu ze strony rządów krajów bogatych, które często – nie tylko w okresie kolonialnym – czerpały znaczne korzyści z dóbr naturalnych znajdujących się na terytorium krajów obecnie uznawanych za rozwijające się.

*

Podczas tegorocznego kongresu zorganizowanego przez Międzynarodową Federację Centrów oraz Instytutów Bioetycznych o Inspiracji Personalistycznej pojawiła się sugestia, aby przyszłoroczny kongres w całości poświęcony został zagadnieniom związanym z funkcjonowaniem służby zdrowia w nowych warunkach, spowodowanych postępem medycyny, rozwojem badań genetycznych i trudnościami natury ekonomicznej.

Elżbieta SZCZOT

SYNODALNOŚĆ KOŚCIOŁA W NAUCZANIU I DZIAŁALNOŚCI JANA PAWŁA II

Sprawozdanie z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej przez Katedrę Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego Lublin, KUL, 23 X 2003

W obchody jubileuszu dwudziestopięciolecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II włączył się Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, organizując, w ramach działalności Katedry Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego, 23 października 2003 roku ogólnopolską sesję naukową zatytułowaną „Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II".

Poddany refleksji naukowej temat związany jest z zagadnieniem dotyczącym Synodu Biskupów jako instytucji wspierającej działalność papieża. Zgodnie z kanonem 342. *Kodeksu prawa kanonicznego*, „Synod Biskupów jest zebraniem biskupów, wybranych z różnych regionów świata, którzy zbierają się w określonych terminach, ażeby pobudzać ścisłą łączność między Biskupem Rzymu i biskupami, jak również temuż Biskupowi Rzymskiemu świadczyć pomoc swoją radą w celu zachowania i wzrostu wiary oraz obyczajów, a także zachowania i umocnienia dyscypliny kościelnej, i rozważenia problemów związanych z działalnością Kościoła w świecie". Aby pogłębić recepcję nauczania Kościoła w świecie, konferencje episkopatów kościołów partykularnych, które uznają to za konieczne lub pożyteczne, mogą za aprobatą Stolicy Apostolskiej zwołać synod plenarny. Do zadań synodu należy troska o zaspokojenie potrzeb pasterskich Ludu Bożego na własnym terytorium. Synod partykularny posiada władzę rządzenia, zwłaszcza w zakresie ustawodawczym. Może, zachowując przepisy prawa powszechnego, podejmować decyzje w sprawach istotnych dla wzrostu wiary, dla ukierunkowania wspólnej działalności pasterskiej, dla poprawy obyczajów, dla zachowania, wprowadzenia oraz strzeżenia jednakowej dyscypliny kościelnej (por. kanon 445.).

Zagadnienie dotyczące synodów biskupów, które odbyły się w latach 1978-2003, ich genezę, cele, strukturę i działalność przedstawił ks. prof. dr hab. Edward Górecki z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Prelegent wygłosił referat zatytułowany „Synod Biskupów jako instytucja wspierająca Jana Pawła II". Przypomniał, że podstawę do powołania Synodu Biskupów dał Sobór Watykański II. W Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (ogłoszonym 28 października 1965 roku) mowa jest o Synodzie Biskupów jako radzie

reprezentującej cały katolicki episkopat, której działania są wyrazem troski biskupów o cały Kościół. *Kodeks prawa kanonicznego* w kanonie 345. wyróżnia trzy rodzaje zgromadzeń synodalnych: generalne zwyczajne, generalne nadzwyczajne i zgromadzenia specjalne. Zgromadzenia zarówno zwyczajne, jak i nadzwyczajne zwoływane są dla rozpatrzenia spraw dotyczących bezpośrednio dobra Kościoła powszechnego. Ze względu na swój charakter wymagają skorzystania z wiedzy, roztropności i zdania katolickiego episkopatu całego świata. Synod generalny zwyczajny winien być zwoływany z roztropną systematycznością, odbycie natomiast zgromadzenia nadzwyczajnego podyktowane jest potrzebą szybkiego rozważenia spraw doraźnych. Specjalne zgromadzenie synodu rozpatruje problemy dotyczące jednego terytorium lub kilku określonych regionów Kościoła.

W latach 1978-2003 odbyło się czternaście zgromadzeń Synodu Biskupów. Sześć zgromadzeń miało charakter zwyczajny, jedno było nadzwyczajne i siedem specjalnych. Zgromadzenia ogólne zwyczajne zajmowały się następującymi problemami: w roku 1980 rodziną chrześcijańską, w roku 1983 pokutą i pojednaniem w misji Kościoła, powołaniem i misją świeckich w Kościele i w świecie w roku 1987, w roku 1990 formacją kapłanów we współczesnym świecie; życiem konsekrowanym i jego misją w Kościele i w świecie w roku 1994. Ostatnie zgromadzenie, w roku 2001, zajęło się posługą biskupów w Kościele i świecie. Nadzwyczajne zgromadzenie Synodu Biskupów zwołane zostało w roku 1985 z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Papież Jan Paweł II zawsze dużą wagę przywiązywał do zgromadzeń specjalnych. W czasie jego pontyfikatu miało miejsce siedem zgromadzeń tego rodzaju. Poświęcono je kolejno: w roku 1991 – Europie pod hasłem „Jesteśmy świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił"; w 1994 – Afryce pod hasłem „Będziecie moimi świadkami"; w 1995 roku – Libanowi pod hasłem „Chrystus jest naszą nadzieją: odnowieni przez Ducha i solidarni, dajemy świadectwo Jego miłości"; w roku 1997 – Ameryce pod hasłem „Spotkanie z Jezusem Chrystusem żywym drogą do nawrócenia, komunii i solidarności w Ameryce"; w roku 1998 – Azji pod hasłem „Jezus Chrystus Zbawiciel oraz Jego misja miłości i służby w Azji"; Oceanii w roku 1998 – a przyświecało mu hasło „Jezus Chrystus a ludy Oceanii. Kroczyć Jego drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem". Ostatnie zgromadzenie specjalne – poświęcone Europie – odbyło się w roku 1999 pod hasłem „Jezus Chrystus żyjący w swoim Kościele źródłem nadziei dla Europy".

Synod Biskupów, który powołany został do ścisłej współpracy z papieżem, jest cennym narzędziem zawiązywania wspólnoty i kolegialności biskupów. Biskupi, podkreślił ksiądz profesor Górecki, dostarczają papieżowi informacji o doświadczeniu i bogactwie życia chrześcijańskiego w ich Kościołach na całym świecie.

Referat na temat „Udział papieża Jana Pawła II w synodach polskich" zaprezentował ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent podkreślił, że posoborowy model synodów diecezjalnego oraz partykularnego stał się udziałem Kościoła w Polsce. Począwszy od synodu włocławskiego

(1967), do końca września 2003 roku w Polsce miało miejsce trzydzieści synodów diecezjalnych, ponadto odbyły się synod prowincjalny krakowski (w latach 1973-1983) oraz synod plenarny (w latach 1991-1999). W kilku synodach wziął udział papież Jan Paweł II. Ojciec Święty nie tylko zaszczycił swoją obecnością szereg zgromadzeń synodalnych, ale swoimi wskazaniami dotyczącymi odnowy Kościoła poprzez synody wytyczył właściwą drogę prowadzącą do osiągnięcia tego celu.

Ojciec Święty podczas pierwszej pielgrzymki apostolskiej do Polski 8 czerwca 1979 roku wziął udział w Synodzie Prowincjalnym Metropolii Krakowskiej. W wygłoszonej homilii podkreślił wówczas związek Synodu z jubileuszem dziewięćsetlecia męczeńskiej śmierci świętego Stanisława Szczepanowskiego. Zwrócił też uwagę na rolę setek synodalnych zespołów studyjnych, w których licznie brali udział wierni świeccy. Była to dla nich okazja nie tylko do wczytania się w naukę Soboru Watykańskiego II, ale też wypowiedzenia się na różne tematy dotyczące życia Kościoła, okazja do zgłoszenia propozycji oraz wyrażenia odpowiedzialności za kształt Kościoła w archidiecezji krakowskiej[1]. Ks. prof. W. Góralski podkreślił, że papież Jan Paweł II związany był osobiście z synodem krakowskim, gdyż był jego inicjatorem jako arcybiskup metropolita krakowski. W czasie drugiej pielgrzymki do ojczyzny w dniu 22 czerwca 1983 roku wziął udział w zakończeniu Synodu Prowincjalnego Metropolii Krakowskiej. Ponadto Ojciec Święty uczestniczył w rozpoczęciu lub zamknięciu synodów diecezji kieleckiej, białostockiej i płockiej podczas swojej czwartej pielgrzymki do ojczyzny w roku 1991. Na zakończenie synodu płockiego 7 czerwca, wygłaszając okolicznościową homilię, nazwał synody żywymi kamieniami, poprzez które Kościół powszechny w każdym z partykularnych i lokalnych Kościołów podejmuje wielkie dzieło realizacji nauki Soboru Watykańskiego II[2]. Ksiądz profesor Góralski podkreślił, że z wypowiedzi Papieża wynika, iż zadaniem synodu jest przede wszystkim odbudowanie i pogłębienie eklezjalnej świadomości duchownych i świeckich. Wiąże się to z wyrobieniem w nich poczucia odpowiedzialności za Kościół i z rzeczywistym zaangażowaniem się w dzieło realizacji jego zbawczej misji.

Ksiądz prof. dr hab. Jan Dudziak, nieżyjący już dziś uczony z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przedstawił referat na temat „Elementy prawne w duszpasterskim synodzie archidiecezji krakowskiej z lat 1972--1983". Synod ten – mówił prelegent – posiadał charakter pastoralny. Ważnym wydarzeniem był fakt, że w synodzie tym wzięły liczny udział osoby świeckie i konsekrowane. W synod aktywnie włączono cały Lud Boży archidiecezji krakowskiej poprzez takie środki, jak przekazywanie informacji na temat synodu,

[1] Por. Jan Paweł II, *Siedem lat pracy wspólnotowej dla aktualizowania Kościoła lokalnego* (Przemówienie na zakończenie Synodu Archidiecezji Krakowskiej, Kraków, 8 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 689n.

[2] Por. tenże, *Kościele, co mówisz sam o sobie?* (Przemówienie na zakończenie Synodu Diecezjalnego podczas nabożeństwa do Serca Pana Jezusa w katedrze płockiej, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 15.

badanie opinii oraz rozmodlenie. Zalecenia synodalne odnosiły się do określonych dziedzin życia, zarówno społecznego, jak i ekonomicznego oraz kulturalnego. Prawne elementy synodu przejawiały się między innymi w jego postanowieniach. Nawet te fakultatywne miały swoje źródło we władzy ustawodawczej synodu. Postanowienia podpisane i promulgowane zostały przez ustawodawcę-biskupa diecezjalnego (arcybiskupa metropolitę Franciszka Macharskiego) jako uchwały obowiązujące. Synod posiadał ponadto swoją strukturę opartą na takich podstawach prawnych, jak: statut, regulamin, komisje o odpowiednich kompetencjach i oddzielną komisję do spraw kanonicznych. Do szczegółowych elementów prawnych synodu ksiądz profesor Dudziak zaliczył podjęcie wielu postanowień w formie obowiązujących norm, a nie fakultatywnych zaleceń.

„Jana Pawła II aksjologia w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego" stała się przedmiotem wystąpienia ks. prof. dr. hab. Antoniego Dębińskiego, prodziekana Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor przedstawił najważniejsze elementy nauczania Papieża odnoszące się do zadań nowej ewangelizacji, które związane są ze współczesną kulturą, ekumenizmem, świętością oraz budowaniem jedności wewnętrznej Kościoła. Ukazał następnie ich recepcję w uchwałach synodalnych, które w szczególny sposób odwołują się do takich dokumentów, jak encykliki *Veritatis splendor*, *Ut unum sint* czy *Redemptoris missio*.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Tymosz z Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wygłosił referat zatytułowany „Wkład Jana Pawła II w dzieło II Polskiego Synodu Plenarnego". Podkreślił on, że wkład Ojca Świętego uwidacznia się w istotnych momentach trwania Synodu. Papież dokonał otwarcia i zamknięcia Synodu, wygłaszając homilie, w których apelował o dobre wykorzystanie zgromadzenia synodalnego w budowaniu dobra wspólnego i zagospodarowywaniu wszystkich przestrzeni wolności w wymiarze osobistym, rodzinnym oraz społecznym. Ojciec Święty podkreślał wówczas, że wolność wymaga ustawicznego odniesienia do prawdy Ewangelii oraz do trwałych norm moralnych[3]. Synod – według prelegenta – w swoich uchwałach wykorzystał nauczanie papieskie w bardzo szerokim zakresie. W poszczególnych dokumentach zacytowane zostały fragmenty encyklik, adhortacji oraz homilii wygłoszonych podczas pielgrzymek do Polski i innych krajów. Łącznie Synod powołał się trzysta osiemdziesiąt cztery razy na nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, podczas gdy cały dokument, bez indeksów i wstępów, liczy dwieście siedemdziesiąt jeden stron, co podkreślił ksiądz profesor Tymosz. Nauczanie papieża Jana Pawła II znalazło więc swoje odzwierciedlenie we wszystkich dokumentach synodalnych, dzięki cze-

---

[3] Zob. t e n ż e, *Na miarę czasów, ku któ-rym idziemy* (Homilia podczas Mszy św. inaugurującej II Synod Plenarny w bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa, Warszawa, 8 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 23n. Zob. też: t e n ż e, *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół* (Homilia podczas Liturgii Słowa na zakończenie II Synodu Plenarnego, Warszawa, 11 VI 1999), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 61n.

mu apel o poszanowanie osoby ludzkiej, prawdy i wolności, który jest znakiem całego pontyfikatu obecnego Papieża, stał się motywem przewodnim życia i nauczania Kościoła polskiego.

Ks. dr Franciszek Nieckarz, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej, wygłosił referat na temat „Edukacja seminaryjna w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego". Autor zaznaczył we wstępie, że słowo „edukacja" w tym wystąpieniu bardziej dotyczy formacji niż kształcenia. Terminologia taka bliższa jest zarówno myśli Synodu, jak i rzeczywistości seminaryjnej. Synod plenarny w sposób prosty i jednoznacznie autorytatywny wskazuje najważniejsze kierunki formacji kapłańskiej – zaznaczył prelegent. Fundamentem tej formacji jest formacja ludzka, gdyż bez osiągnięcia dojrzałego człowieczeństwa nie może być mowy o dojrzałym chrześcijaństwie i kapłaństwie. Potrzeba dzisiaj bardziej wnikliwego potraktowania tej ludzkiej formacji. Poprzez zrozumienie i zaakceptowanie swojej płciowości należy przygotować się do złożenia i realizacji przyrzeczenia celibatu, a także do życia w czystości. Dopiero na takim fundamencie może nastąpić rozwój formacji duchowej prowadzącej do wewnętrznej jedności z Chrystusem. Synod postuluje położenie większego nacisku na formację intelektualną alumnów, gdyż powszechne dzisiaj nastawienie na pragmatyzm i utylitaryzm powoduje, że aspiracje intelektualne społeczeństwa są bardzo ograniczone. Daje się także zauważyć – mówił ksiądz doktor – zróżnicowany poziom intelektualny kandydatów do seminarium. Synod zaleca z tego względu rok propedeutyczny, który dawałby możliwość uzupełnienia braków i nie wydłużał przewidywanego toku studiów. Najważniejsza jednak w kształtowaniu postaw alumnów jest formacja pastoralna, ku której zmierzają wysiłki wychowawcze w seminarium. Ważne w tej formacji jest poświęcenie odpowiedniej uwagi zagadnieniom teologii wspólnoty, sprawom ekumenicznym oraz ewangelizacji za pomocą środków społecznego przekazu. Synod mocno akcentuje te elementy formacji seminaryjnej, zwraca jednak uwagę, że źródłem formacji jest życie rodzinne. To pierwotne i najważniejsze środowisko człowieka nazywa „pierwszym seminarium". Według księdza rektora, współczesne kryzysy małżeństwa i rodziny wymagają głębszej refleksji nad tym procesem kształtowania kandydatów na kapłanów, gdyż od kondycji rodziny zależy późniejsza ich formacja. Podstawowym dokumentem, do którego odnoszą się uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego, jest ogłoszona przez papieża Jana Pawła II adhortacja *Pastores dabo vobis*.

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź – prodziekan Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – zaprezentował zagadnienie „Witalność Kościoła w papieskim posługiwaniu Wędrownego Misjonarza". Papież Jan Paweł II w sposób żywy i osobowy uobecnia w swoim pielgrzymowaniu historycznego Piotra – mówił prelegent. Ta bezpośrednia obecność następcy Piotra – Jana Pawła II – sprawia, że na nowo możemy odczytać i rozumieć Ewangelię Jezusa Chrystusa. Każda pielgrzymka Papieża rozpoczyna się od gestu ucałowania ziemi, do której przybywa. W ten sposób okazuje miłość do ziemi ojczystej społeczności, którą wita w znaku pokory i pokuty. Ojciec Święty używa pra-

wie tych samych słów biblijnych, które w swoich listach kierował do odwiedzanych kościołów święty Paweł – zaznaczył ksiądz profesor Góźdź. Idea pielgrzymowania znajduje swoje źródło w dniu wyboru kard. Karola Wojtyły na papieża. Urząd Piotrowy stał się odtąd również urzędem „Wędrownego Misjonarza", przez który Papież pragnie w nowy sposób przepowiadać wszystkim zbawienie. Centrum pielgrzymowania Papieża stanowi zawsze człowiek. Chodzi tu o każdego człowieka, a nie tylko chrześcijanina. Prawdą o człowieku jest tylko Chrystus, dlatego też Chrystusa trzeba lepiej poznać. Autor referatu podkreślił też, że Ojciec Święty czuł się zawsze pielgrzymem w drodze do wspólnego sanktuarium, którym jest Lud Boży danego narodu. W swoich podróżach Papież przepowiada wiarę i niesie orędzie pokoju. Przepowiadanie papieskie ma swoje znaczenie kulturowe, społeczne, a nawet polityczne. Ważną cechą pontyfikatu jest pokorne dawanie świadectwa wiary, gdyż tylko ono przynosi długotrwałe i oczekiwane owoce. Przez osobę Papieża Bóg zmienił życie wielu narodów i życie nas wszystkich – podkreślił na zakończenie prelegent.

Ksiądz prof. dr hab. Henryk Misztal z Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawił referat „Znaczenie polskich beatyfikacji i kanonizacji w nauczaniu Jana Pawła II". Według księdza profesora, nauczanie dotyczące świętości należy do najistotniejszych przesłań Soboru Watykańskiego II, a *Katechizm Kościoła katolickiego* przedstawia naukę na jej temat. II Polski Synod Plenarny poświęcił cały dokument świętości rozumianej jako dar i zadanie. Synod ten w swoich uchwałach ukazał zarówno teologię świętości, jak również znaczenie świętości w życiu Kościoła. Przedstawił powołanie do świętości każdego wiernego na co dzień, a zwłaszcza obowiązek dążenia do świętości w odniesieniu do życia społecznego i politycznego. Synod plenarny podkreślił też rolę świętych w historii narodu polskiego, ukazując, że od czasów Pięciu Braci Polskich, św. Wojciecha i św. Stanisława, św. Jadwigi Śląskiej i św. Jadwigi Królowej, przez ziemię polską kroczy nieprzerwany pochód świętych. Wnieśli oni w dzieje Polski niezwykłe umiłowanie prawdy, miłości bliźniego, cnót osobistych i obywatelskich, wierności Bożym ideałom.

Ostatni referat wygłoszony na konferencji dotyczył zagadnień związanych z Eucharystią. Dr Elżbieta Szczot z Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zaprezentowała temat „Implikacje prawne nauczania Jana Pawła II o Eucharystii z uwzględnieniem II Polskiego Synodu Plenarnego". Prelegentka podkreśliła, że w swoim nauczaniu Ojciec Święty Jan Paweł II dużo uwagi poświęca Eucharystii, która zajmuje centralne miejsce w życiu Kościoła i takie też powinna mieć w życiu każdego chrześcijanina. W referacie autorka przedstawiła niektóre implikacje prawne nauczania o Eucharystii, ukazujące ten sakrament w aspekcie odpowiedzialności za jej sprawowanie, uczestniczenie w niej i oddawanie kultu należnego Bogu. W dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego nauka o Eucharystii przedstawiona została najszerzej w tekście poświęconym kapłaństwu i życiu konsekrowanemu oraz liturgii Kościoła po Soborze Watykańskim II. Sy-

nod podkreślił, że Eucharystia powinna stanowić centralną chwilę dnia i codziennej posługi dla kapłanów. Ponadto liturgia Eucharystii winna uwydatniać jej charakter hierarchiczny i wspólnotowy; wiernym należy uświadamiać, że na mocy kapłaństwa wspólnego aktywnie współdziałają oni w ofiarowaniu Eucharystii.

W tej szczególnej konferencji, zorganizowanej z okazji jubileuszu Papieża-Polaka, wzięli udział liczni słuchacze. Wśród zebranych w auli byli zarówno pracownicy i studenci Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jak również specjalnie przybyli na to spotkanie goście z Czech, Litwy oraz Słowacji. Sesja ukazała ogromny wkład Ojca Świętego w rozwój synodalności Kościoła, a zwłaszcza w II Polski Synod Plenarny[4].

[4] Wszystkie referaty z konferencji zostały opublikowane w pracy zatytułowanej *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie* (red. ks. S. Tymosz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004).

Paweł ZUCHNIEWICZ

„RODZINA WSPÓLNOTĄ SZCZĘŚCIA"
XXI Międzynarodowy Kongres Rodziny
Lublin, 23-25 IV 2004

W dniach 23-25 kwietnia 2004 roku w Lublinie odbył się Międzynarodowy Kongres Rodziny zorganizowany przez fundację „Rodzina Nadzieją Jutra". W przeszłości fundacja, założona przez panie Elżbietę Drucką-Lubecką de Sejournet i Jolantę Bisping-Mycielską, zorganizowała pamiętne kongresy rodziny w roku 1994 w Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie oraz w roku 1998 w Moskwie. Spotkania te wpisują się w tradycję poprzednich spotkań tego rodzaju organizowanych w wielu państwach świata. Tegoroczny kongres był w kolejności już dwudziesty pierwszy. Przez trzy dni w Centrum Kongresowym Akademii Rolniczej w Lublinie kilkudziesięciu prelegentów z kraju i zagranicy dzieliło się swoimi doświadczeniami i świadectwami życia rodzinnego.

MOC ŚWIADECTWA

„Wiosna, ranek, ptaki śpiewają, matka prowadzi synka i śpiewa *Kiedy ranne wstają zorze*. Chłopak wie, że po powrocie ojciec weźmie go na kolana. Prawdziwa idylla. Tymczasem suche fakty są takie: jest rok 1951. Znajdujemy się na Warmii. Poprzedniego dnia cała rodzina została wyrzucona z domu. Matka prowadzi syna do strumienia, bo nie ma gdzie się umyć. Dramat, prawda? A został bohatersko zamortyzowany staraniem obojga rodziców. Rodziców, którzy tworzą świat. Bo dla dziecka – świat to przede wszystkim dzieło jego rodziców"[1]. Tak swoją prelekcję-świadectwo, zatytułowaną „Miejsce męża i ojca nie do zastąpienia", rozpoczął pan Jacek Mycielski z Holandii, który wspominał wydarzenie z własnego dzieciństwa.

Jacek Mycielski i jego żona od wielu lat mieszkają na Zachodzie. Tam urodziła się im trójka dzieci, tam zmierzyli się z wyzwaniami dla rodziny, jakie pojawiają się w społeczeństwie rozwiniętego dobrobytu. Jak się okazało – z powodzeniem. „Kiedyś odwiedzili nas znajomi – opowiadał pan Mycielski – Zapytali nas: «Jak wy to robicie, że dzieci same się bawią, że ścielą łóżka, że nie trzeba ich do niczego zachęcać? Może dajecie im klapsy?». My przyznaliśmy, że czasem się to zdarza. Za miesiąc znajomi

[1] Wszystkie cytaty pochodzą z maszynopisów referatów (w posiadaniu autora). Cytaty z referatów obcojęzycznych w tłumaczeniu autora.

znowu się u nas pojawili. Dzieci szalały i co chwila odbywała się «egzekucja». Wtedy stwierdziłem, że należy napisać «instrukcję obsługi klapsa»".

Tak powstał pierwszy rozdział książki *Elementarz dla rodziców*[2], która doczekała się wydań w pięciu językach (obecnie przygotowywane jest wydanie słowackie).

„Wiadomo, że dzieci potrzebują miłości i czułości – mówił prelegent – więc my staraliśmy się im tę miłość okazywać, i to tym intensywniej, im mniej czasu mogliśmy im poświęcić. Ale zawsze pod jednym warunkiem – wybór momentu okazania miłości należał do rodziców, a nie do dziecka. Główny problem wynika zazwyczaj z faktu, że dziecko, aby zwrócić na siebie uwagę, aby uzyskać od rodziców niezbędną porcję czułości, musi odwoływać się do środków takich, jak płacz, natręctwo, psota. Robi to zazwyczaj w momencie dla rodziców niewygodnym, co kończy się raczej zniecierpliwieniem niż czułością. Błędne koło można przerwać przez częste i systematyczne poświęcanie uwagi dziecku, ale w spokojnym – wybranym przez rodziców – momencie".

Mycielscy szczycą się tym, że wychowanie dzieci oparli na trzech drogowskazach: miłości, Dekalogu i tradycji, a także na więzi małżeńskiej, która jest podstawowym gwarantem poczucia bezpieczeństwa dzieci. Pan Jacek opowiadał, jak ważne jest właściwe rozumienie słowa „miłość". „Gdy ślubujemy sobie w małżeństwie miłość – przypominał – to ślubujemy sobie akt wyboru. Miłość uczuciowa jest cudownym dodatkiem, ale nie jest warunkiem małżeństwa".

Świadectwa były szczególnie cenną częścią kongresu. Dowodziły one, że nawet w pozornie beznadziejnych, a przynajmniej bardzo trudnych sytuacjach możliwe jest ocalenie rodziny i miłości, dzięki której rodzina istnieje. Były one niezwykle ważne, zważywszy na to, iż przedstawiane przez prelegentów dane wyraźnie wskazywały, że rodzinę czekają niełatwe czasy.

EUROPA POTRZEBUJE RODZINY

Kongres był żywym dowodem na to, jak bardzo Europa potrzebuje rodziny (choć świadomość tego faktu nie jest być może powszechna). Przytaczane przez prelegentów dane statystyczne dowodziły, że podstawowa komórka społeczeństwa (jak nazywają rodzinę socjologowie) czy wspólnota życia i miłości (jak mówią o niej teologowie) jest dzisiaj w poważnym kryzysie. Współczynnik dzietności w Europie wynosi 1,5. Najniższy jest w Hiszpanii i we Włoszech (gdzie wynosi 1,1), niewiele wyższy jest w Polsce (1,29), podczas gdy prosta zastępowalność pokoleń wymaga, aby współczynnik ten wynosił 2,1. W krajach Unii Europejskiej na tysiąc małżeństw przypada trzysta rozwodów (w Polsce – dwieście trzydzieści). Przyczyną tego stanu rzeczy jest – zdaniem dr. Pawła Wosickiego, prezesa Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia, który wygłosił prelekcję zatytułowaną „Promocja życia i rodziny sprawą podstawową" – zgoda na powszechne łamanie praw rodziny. Wśród przejawów antyrodzinnego nastawienia Unii Wosicki wymienił: pozbawianie rodziny monopolu w zakresie prokreacji, zachęcanie do niszczenia płodności oraz osłabienie insty-

[2] Wyd. pol. J. Mycielski, *Elementarz dla rodziców*, „W drodze", Poznań 1995.

tucji małżeństwa i rodziny przez przyznawanie konkubinatom i związkom tej samej płci praw przysługujących rodzinom.

„Gratuluję Polsce wejścia do Unii Europejskiej – mówił w prelekcji „The effects of UN conferences on the world" („skutki konferencji ONZ dla świata") John M. Klink z USA, doradca Białego Domu i Stolicy Apostolskiej i ich reprezentant na wielu międzynarodowych konferencjach związanych z tematyką rodzinną – i pytam, czy zastanawialiście się nad tym, jak ocalić i przekazać Europie wspaniały kulturalny i duchowy dorobek Polski?". Klink zwracał uwagę na istnienie bardzo silnego lobby antyrodzinnego w krajach zachodnich i podkreślał, jak ważne jest wybieranie do władz europejskich tych kandydatów, którzy będą stać na stanowisku obrony życia i rodziny.

Na zagrożenia związane z polityką przeciwną rodzinie wskazywała w swoim odczycie „Natural versus artificial" („Naturalne czy sztuczne?") również pani Mercedes Arzu Wilson, prezes fundacji „Family of the Americas", reprezentująca Stany Zjednoczone i Gwatemalę. „Mówi się bardzo dużo o terroryźmie i wojnach, a nic o milionach niewinnych istnień ludzkich. Tymczasem szerzy się terror wymierzony przeciwko rodzinie. Aborcja niszczy życie, a tak zwana edukacja seksualna niszczy duszę dziecka". Pani Wilson poinformowała, że w Stanach Zjednoczonych rozwija się obecnie ruch True Love Waits [Prawdziwa Miłość Czeka]. Przyłączają się do niego liczni młodzi ludzie, którzy składają ślubowanie powstrzymania się od kontaktów seksualnych aż do zawarcia związku małżeńskiego. Co roku katolicy amerykańscy organizują specjalne ceremonie składania tych ślubów, a młodzi ludzie, składając przyrzeczenie czystości, otrzymują obrączkę i różaniec.

ZACHOWAĆ SWOJĄ TOŻSAMOŚĆ

W oczach gości zagranicznych kongresu Polska to kraj, który wydał wspaniałego Papieża i przetrwał mimo klęsk zaborów i wojen. Jeśli stąd pochodzi Ojciec Święty, który tak wiele uczynił dla rodziny i dla obrony życia – uważają oni – to teraz jego ojczyzna powinna stać się wielkim sojusznikiem tych środowisk w Stanach Zjednoczonych i w Unii Europejskiej, które zabiegają o poszanowanie rodziny i życia. „Bardzo was potrzebujemy, abyście weszli do Unii Europejskiej z podniesioną głową, bo macie wspaniałe rodziny, wiarę, której nie utraciliście" – stwierdziła w swoim referacie „Women of the 21st century, who are you?" („Kobieto: «Kim jesteś w dwudziestym pierwszym wieku»?") pani Christiana von Habsburg z Austrii. Pani von habsburg poruszyła w czasie Kongresu kluczową kwestię przywrócenia kobiecie jej właściwego statusu społecznego. „Istnieje prawdziwy kryzys tożsamości kobiety – mówiła – Nie wie ona, kim jest, traci swoje poczucie bezpieczeństwa, wewnętrzną suwerenność, gdyż społeczeństwo pokazuje model zupełnie inny od tradycyjnego. W związku z tym ta kobieta, która zostaje w domu, czuje się nieswojo". Zdaniem pani von Habsburg istnieje pilna potrzeba uzdrowienia kobiety, co jest celem tak zwanego nowego feminizmu promowanego przez papieża Jana Pawła II. „Kobieta ma za zadanie przekazywanie kultury – podkreślała prelegentka – a uzdrowienie kobiety to uzdrowienie rodziny, społeczeństwa".

O praktycznej stronie przywracania kobiecie jej tożsamości mówiła w referacie „Piękno macierzyństwa" doktor Beata Gulanowska-Gędek, lekarz ginekolog. Swoje wystąpienie rozpoczęła od prostych słów „Dziękuję mamo!", które skierowała do obecnej na sali dr Heleny Gulanowskiej, lubelskiej lekarki niezwykle zasłużonej dla obrony życia. Na podstawie ankiet przeprowadzonych wśród pięciuset kobiet, które właśnie urodziły dziecko, doktor Gulanowska-Gędek stwierdziła, że bez względu na zewnętrzne okoliczności (nawet jeśli kobieta znajduje się w trudnej sytuacji lub sam poród przebiegał z komplikacjami), natura pozwala rodzącej poczuć szczęście i tajemnicę wydarzenia macierzyństwa. Spośród ankietowanych matek tylko jedna oświadczyła, że nic nie czuła, kiedy bezpośrednio po porodzie podano jej dziecko.

WIELE JESZCZE ZOSTAŁO DO ZROBIENIA

Wiceprezes Europejskiego Banku Odbudowy i Rozwoju (a wcześniej prezes Nardowego Banku Polskiego) Hanna Gronkiewicz-Waltz w prelekcji zatytułowanej „Rodzina źródłem bogactwa" mówiła o tym, jak negatywnie na gospodarkę wpływa obecny kryzys rodziny. Brak rozwoju rodziny jest przyczyną zastoju gospodarczego – podkreślała. Jeśli rodzi się więcej ludzi, zwiększa się popyt, a to z kolei napędza gospodarkę. Jeśli natomiast społeczeństwo się starzeje (co jest zjawiskiem ogólnoeuropejskim), to pojawia się przede wszystkim popyt na usługi medyczne.

Hanna Gronkiewicz-Waltz wskazywała, że także z czysto ekonomicznego punktu widzenia rodzina jest źródłem dobrobytu społeczeństwa. W rodzinie człowiek uczy się miłości, pokonywania własnych słabości, współżycia z innymi.

Podobny był ton wystąpienia znanego dziennikarza francuskiego Bernarda Margueritte'a, który w swoim wystąpieniu „Rodzina i media" przypomniał receptę prezydenta Charlesa de Gaulle'a na uzdrowienie gospodarki kraju. „Jeżeli jesteś biedny, musisz inwestować w rodzinę i w edukację" – mawiał prezydent i wbrew licznym krytykom realizował tę politykę w czasach, gdy Francja wychodziła z wojennych zniszczeń. „Na co lepiej wydawać?" – pytał retorycznie dziennikarz. „Na politykę prorodzinną czy na więzienia i policję?". Pan Margueritte podkreślał przy tym, że polityka prorodzinna to nie zapomogi, lecz mądry system wzmacniający rodzinę i uzdalniający ją do spełniania jej naturalnych funkcji.

W tej perspektywie prelegent poddał analizie obecną sytuację na rynku mediów. Dziś gazeta stała się produktem do sprzedania, a to nie jest już misja, lecz dymisja mediów. Pojawiła się nawet specjalna nazwa tego handlu informacją i czynienia z niej specyficznej rozrywki. Angielskie słowo „entertainment" jest coraz częściej uzupełniane przez słowo „infotainment". Bernard Margueritte ostrzegał przy tym, że takie podejście do roli mediów ma swoje źródło nie tylko w chęci zysku, ale w zamiarze deprawowania społeczeństwa. „Ci, którzy to czynią – mówił – nie potrzebują światłych obywateli, ale ogłupionych konsumentów".

Czy można sobie dziś wyobrazić inną rodzinną rozrywkę niż wspólne oglądanie telewizji? Kongres pokazał, że tak. Pani Jadwiga Kiszczak z lubelskiego Centrum Edukacji Artystycznej w swoim odczycie „Wolny czas" poruszyła

kwestię czasu wolnego w rodzinie i opowiedziała o inicjatywie, jaka zrodziła się po poprzednim Kongresie Rodzin w Warszawie w roku 1994. „Istnieje nauka o czasie wolnym" – mówiła pani Kiszczak – Najtrudniej było mi przełożyć tę teorię na praktykę". Płaszczyzną tego przełożenia okazały się muzyka i sztuki plastyczne. I tak po osiemnastym Międzynarodowym Kongresie Rodzin w 1994 roku na terenie Lublina rozpoczęły się muzyczne spotkania rodzin. „Dla wielu te spotkania były punktem zwrotnym – podkreślała pani Kiszczak – Stały się nie tylko pasją, ale i sposobem na życie. Wspólne muzykowanie stworzyło okazję do spotkania oraz integracji rodziny. Cały zespół musi brzmieć jak jeden akord". Pani Kiszczak zwróciła uwagę na olbrzymi wychowawczy walor takich spotkań. Wspólne przygotowywanie koncertów uczy dzieci zaangażowania, dyscypliny i punktualności, a przy tym jest też dobrą terapią rodzinną.

I tak rodziny spotykają się co roku na specjalnych koncertach. W ciągu dziesięciu lat impreza nabrała charakteru międzynarodowego – oprócz rodzin z Polski biorą w niej udział między innymi zespoły z Białorusi, Litwy i Słowacji. Ostatnio zorganizowano kolejne spotkania tego typu: plastyczne (konkurs plastyczny „Portret rodzinny") i naukowe (dialog o rodzinie). Bezpośrednio po prelekcji odbył się nadzwyczajny koncert rodzin muzykujących.

RODZINA BOGACTWEM W SZCZĘŚCIU I W NIESZCZĘŚCIU

Wspólne spędzanie czasu, ale także wspólne przeżywanie choroby, a nawet śmierci, to różne strony tej samej rzeczywistości. Kongres wyraźnie wskazywał, że również w tym, co trudne i smutne, rodzina potrzebuje odrodzenia.

Profesor Zbigniew Żylicz jest lekarzem onkologiem i od dziesięciu lat prowadzi hospicjum na terenie Holandii. Jak wiadomo, jest to ten kraj w Europie, który przewodzi smutnej statystyce eutanazji. Jak się to dzieje? „Kiedyś śmierć miała miejsce w rodzinie – mówił w referacie „Jesień życia" profesor Żylicz – Dla tamtych ludzi autorytetem był Bóg, a na umieranie patrzyli oni z bliska. Później, wraz z rozwojem medycyny, człowiek odchodził ze świata już nie w domu, lecz w instytucji, jaką jest szpital. Dzięki umiejętności przedłużania życia w coraz większym stopniu autorytetem był nie Pan Bóg, lecz lekarz. Tym charakteryzowała się epoka modernizmu. Obecnie jesteśmy w fazie postmodernistycznej – człowiek staje się sam dla siebie autorytetem, sam chce decydować". Niestety, często są to decyzje destrukcyjne, a u ich podstaw leży strach.

Profesor Żylicz podkreślał, że dzisiejszy pacjent boi się śmierci, ponieważ tak naprawdę nie wie, czym jest umieranie. Można to określić jako syndrom czarnej dziury. To właśnie ten syndrom pcha wielu ludzi w kierunku decyzji o eutanazji. Według profesora Żylicza lekarstwem na ten lęk jest medycyna paliatywna.

„Zaraz po otrzymaniu informacji o zagrożeniu śmiercią – mówił prelegent – pacjent odczuwa poważne zachwianie równowagi. Nie potrafi zaakceptować tego, co go czeka. W tym czasie pojawiają się też coraz bardziej dokuczliwe objawy choroby. To okres zwątpienia i lęku, w którym czasem rodzi się przeświadczenie, że może lepiej skończyć ży-

cie. Przeświadczenie to popycha człowieka w kierunku decyzji o eutanazji. Zadaniem medycyny paliatywnej jest przywrócić pacjentowi równowagę, tak by czuł mniej bólu i zachował jednocześnie swoje czynności poznawcze. Naszym celem jest doprowadzenie do sytuacji, w której u pacjenta odżywa nadzieja na godną i spokojną śmierć. Nazywamy to okresem równowagi. Wtedy wołania o eutanazję redukowane są do zera".

W hospicjum prowadzonym przez profesora Żylicza w ciągu dziesięciu lat zmarło dwa tysiące osób. W ostatnich chwilach życia towarzyszyli im członkowie rodziny. „Inni lekarze pytają mnie czasem – mówił prelegent – jak się to dzieje, że to wytrzymuję, jak znoszę to, że nie potrafię pomóc?". Nie uważa się on jednak za bezradnego. „My pomagamy, ponieważ potrafimy umożliwić proces zaakceptowania choroby. A przy tym widzimy prawdziwe cuda – pojednanie syna, który pokłócił się z rodzicami, rozmowę chorego z księdzem. To rodzaj uzdrowienia, ale w innym sensie. Nie zabraniamy też dzieciom przychodzenia do hospicjum. Chcemy, aby dzieci zobaczyły, jak matka zajmuje się swoją umierającą matką, bo to dla nich potem stanie się wzorem zachowania, gdy będzie odchodzić ich matka".

KRYZYS TO TAKŻE MOŻLIWOŚĆ WZROSTU

Żadna sytuacja nie jest beznadziejna, a dowodem tego była historia opowiedziana przez panią Małgorzatę Żurakowską, dziennikarkę Polskiego Radia Lublin, w jej wystąpieniu: „Nasze kochane dzieci, zdrowe czy chore?". „W szkole dosłownie «pożerałam» różne książki – opowiadała – Raz wpadła mi w ręce powieść Aleksandra Dumas. Z tej lektury zapamiętałam najlepiej jedno zdanie: «Dziecko jest ojcem człowieka»". Wiele lat później, gdy była już dziennikarką, zetknęła się z dobitnym dowodem na prawdziwość słów francuskiego pisarza. Pani Żurakowska podzieliła się ze słuchaczami historią człowieka, niejakiego pana Zenka, który pewnego dnia pojawił się w miejscu pracy jej męża i zaproponował ochronę samochodów przed włamaniami. Choć jego wygląd nie budził zaufania, propozycja została przyjęta. Okazało się, że spełniał swoje zadanie z niesłychaną sumiennością. Okazało się również – znacznie później – że człowiek ten wielokrotnie trafiał do więzienia i że miał córkę. Otóż obiecał on sobie, że utrzyma ją wyłącznie za uczciwie zarobione pieniądze. Udało mu się. „Justyna skończyła szkołę podstawową, liceum, teraz kończy studia – kończyła swoje opowiadanie lubelska dziennikarka – Zmieniła życie Zenka, jego matki. A ja przekonałam się, że naprawdę dziecko jest ojcem człowieka".

OD KIEDY CZŁOWIEK?

Jak się okazuje, w nauce istnieją na ten temat różne opinie. Prof. Barbara Chyrowicz SSpS z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego poruszyła tę kwestię w wystąpieniu poświęconym bioetyce, a zatytułowanym „Kolejny etap sporu o istotę człowieczeństwa". Siostra Profesor wskazała, że wraz z odkrywaniem kolejnych tajemnic biologii odżywa pytanie o to, kim jest człowiek. Współczesna nauka może poszczycić się dokonaniami w zakresie poznania genomu

ludzkiego, ale zarazem pojawiają się tendencje do redukowania bytu ludzkiego do poziomu biologii.

Siostra profesor Chyrowicz dodała, że w sporach bioetycznych oprócz pojęcia człowieka stosuje się też pojęcie osoby. Jest to kategoria filozoficzna i teologiczna, wykorzystywana także w naukach prawnych, podczas gdy „człowiek" to pojęcie biologiczne.

„Twierdzi się – mówiła prelegentka – że nie każdy człowiek jest osobą. Uzależnia się to od świadomości, samoświadomości i innych cech wiążących się z ekspresją rozumności i wolności". Niektórzy autorzy twierdzą, że dziecko jest potencjalnie rozumne i wolne, ale zdarzają się sytuacje, gdy jest ono tej potencjalności pozbawione. Z tego też powodu uznaje się, że zgoda na to, by tacy ludzie przychodzili na świat, jest złem i mnożeniem niesprawiedliwości, nie zasługują oni bowiem na dumne miano osób. Podobnie podchodzi się do ludzi stojących u kresu życia. Rozumowanie tego rodzaju prowadzi do wykluczenia niektórych ludzi ze społeczności osób i w konsekwencji zasięg normy „Nie zabijaj" zostaje ograniczony.

Siostra Chyrowicz wskazała, że moment, kiedy człowiek ma stawać się osobą, bywa różnie określany. Czasem przyjmuje się, że jest to chwila, kiedy zaczyna się kształtować układ nerwowy (dwudziesty pierwszy dzień po poczęciu), czasem zaś twierdzi się, że o osobie można mówić, kiedy u nienarodzonej istoty ludzkiej wykształci się mózg.

Oczywiście przyjęcie prawdy, że człowiek jest osobą od samego początku swojego istnienia jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że dokonywanie na nim wszelkich eksperymentów (w tym klonowanie) jest niedopuszczalne. Jak jednak wskazywała prelegentka, stanowisko to reprezentowane jest przez coraz mniejszą liczbę badaczy.

„RADOŚĆ I NADZIEJA, SMUTEK I TRWOGA"

Te słowa, rozpoczynające soborową Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, znakomicie oddawały przesłanie lubelskiego kongresu o rodzinie i jej miejscu w świecie. Co zatem przeważa: radość czy smutek, nadzieja czy trwoga? „Dziś żyjemy w epoce mentalności natychmiastowego sukcesu – mówił w referacie zatytułowanym „Poznacie ich po owocach" arcybiskup lubelski Józef Życiński – Tymczasem trwałe owoce przychodzą po wielu latach trudnej pracy. Zatem na kryzys rodziny nie trzeba patrzyć fatalistycznie". Arcybiskup Życiński przypomniał w tym kontekście obchodzoną w dniu rozpoczęcia kongresu uroczystość św. Wojciecha i słowa o ziarnie, które obumiera i „przynosi plon obfity" (J 12,24).

Swoistym potwierdzeniem słów arcybiskupa Życińskiego stała się jedna z ostatnich prelekcji na kongresie, zatytułowana „Czy we dwoje łatwiej się uświęcić?", którą wygłosił redaktor naczelny miesięcznika „Więź" Zbigniew Nosowski. Koronnym argumentem jego (twierdzącej) odpowiedzi na to pytanie był przykład małżonków Luigiego i Marii Beltrame Quattrocchi, którzy zostali beatyfikowani przez papieża Jana Pawła II w październiku 2001 roku. Są oni pierwszą w historii Kościoła parą małżeńską wyniesioną do chwały ołtarzy. „Ich świętość polegała na głębi przeżywania swoich codziennych obowiązków

– mówił pan Nosowski – W swoim zwyczajnym życiu potrafili oni w nadzwyczajny sposób przeżyć wzajemne oddanie się sobie, a poprzez to również Panu Bogu. To jest właśnie mistyka codzienności. Dzięki beatyfikacji tej pary wyraźnie widać zatem, że świętość nie musi polegać na dokonywaniu czynów powszechnie uznawanych za heroiczne. Wystarczy w nadzwyczajny sposób przeżyć zwyczajne życie".

Wydaje się, że w obliczu wyzwań stojących przed rodziną na progu dwudziestego pierwszego wieku jest to najskuteczniejsza recepta na to, aby rodzina rzeczywiście była wspólnotą szczęścia[3].

[3] W niniejszym omówieniu trudno było zawrzeć wszystkie wątki tego niezwykle bogatego w treść kongresu. W ciągu trzech dni głos zabrało około trzydziestu prelegentów. Obok omówionych, wybranych prelekcji miały miejsce również następujące wystąpienia: Piotr Cywiński (Polska) – „Czy Polska wchodzi do chrześcijańskiej Europy?"; bp Stanisław Stefanek (Polska) – „Dziesięć lat po Międzynarodowym Roku Rodziny"; Myroslav Marynowicz (Ukraina) – „Charyzmat jedności"; Ekaterina Genieva (Rosja) – „Rodzina w dzisiejszej Rosji"; Katarzyna Skubisz (Polska) – „Młodzież dzisiaj"; Martin Minkowitsch (Austria) – „Młodzież dzisiaj"; ks. Tadeusz Zasępa (Polska) – „Renesans etyki biznesu"; Mario Zivković (Chorwacja) – „Państwo opiekuńcze czy lekceważące?"; Róża Thun (Polska) – „Uzależnienie czy współpraca?"; Maria Orkisz (Polska) – „Nasze kochane dzieci, zdrowe czy chore?"; Renata Jacher (Polska) – „Nasze kochane dzieci, zdrowe czy chore?"; Maria Braun-Gałkowska (Polska) – „Miłość i odpowiedzialność"; Jarosław Pichla (Polska) – „Niepewne jutro!"; Konstanty Radziwiłł (Polska) – „Zdrowie nie jest na sprzedaż".

Waldemar ZARĘBA

RELIGIA W DOBIE POSTMODERNIZMU
Sprawozdanie z kongresu religioznawczego „Religioznawstwo polskie w XXI wieku” Tyczyn, 18-20 IX 2003

W dniach 18-20 września 2003 roku w Wyższej Szkole Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie niedaleko Rzeszowa odbył się kongres religioznawczy pod hasłem „Religioznawstwo polskie w XXI wieku” zorganizowany przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze z siedzibą w Warszawie. Organizatorem kongresu był rektor Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie prof. dr hab. Zbigniew Stachowski. Kongres otworzył wojewoda podkarpacki Jan Krupa. Przybyło około dwustu gości z Polski i z zagranicy, którzy wygłosili około stu pięćdziesięciu referatów.

Kongres ten był pierwszym spotkaniem naukowym w dziedzinie religioznawstwa od czasu przemian politycznych w Polsce. W Tyczynie spotkały się trzy pokolenia badaczy zajmujących się problematyką religii. Wielu z nich do niedawna znajdowało się po przeciwnych stronach barykady ideologicznej. Tyczyński kongres był krokiem w stronę integracji środowisk zajmujących się badaniem zjawisk religijnych.

Zainteresowania religią od dłuższego czasu pogłębiają się niemal na całym świecie, ponieważ religia, będąc jednym z ważniejszych zjawisk kulturowych, określa znaczną część życia społecznego. Ponadto odkrycia związane z obcymi kulturami, jak przekład ksiąg świętych pochodzących z różnych kultur, odszyfrowanie pisma klinowego i hieroglifów, postęp w dziedzinie archeologii, rozwój antropologii kulturowej, językoznawstwa porównawczego i etnologii, a także pogłębiona refleksja historyczna w dziewiętnastym wieku i na początku dwudziestego przyczyniły się do lepszego poznania kultur archaicznych i umożliwiły dokładniejsze zapoznanie się z często bardzo skomplikowanymi strukturami mitów i wierzeń ludów całego świata.

Ponadto zróżnicowanie kulturowe, jako przejaw ludzkiego ducha, zaczęto traktować jako wezwanie do dialogu i do wzajemnego szacunku między kulturami. Nastawienie to umożliwia religioznawcom z jednej strony przychylniej spojrzeć na odmienność, a z drugiej prowadzić badania rzetelnie i bez uprzedzeń, jakie towarzyszyły niektórym badaczom jeszcze na początku dwudziestego wieku. Bronisław Malinowski na przykład był przez niektórych antropologów traktowany z nieufnością, a nawet pogardą, ponieważ podejmując badania, zamieszkał wśród społeczności badanej. Przykładem otwartości i zrozu-

mienia może być działalność misyjna Jana Pawła II, który na wzór św. Pawła Apostoła, podróżując po świecie, podkreśla i docenia duchowe wartości różnych kultur.

Główne ośrodki religioznawcze do niedawna istniały przede wszystkim w Niemczech, we Francji i w Anglii, a po drugiej wojnie światowej również w Stanach Zjednoczonych. Fakt ten związany był między innymi z panowaniem systemu kolonialnego oraz z nakładami finansowymi umożliwiającymi prowadzenie badań. Nierzadko badaczami były prywatne osoby zafascynowane podróżami i poznawaniem kultur. W głównych ośrodkach badawczych na świecie wytyczano kierunek badań, gromadzono zabytki obcych kultur zdobywane podczas podróży, podbojów i wojen.

W roku 1950 powstało międzynarodowe towarzystwo religioznawcze International Association for the History of Religion (IAHR), co korzystnie wpłynęło na kontakty między religioznawcami z różnych krajów. Zaczęto organizować konferencje i zjazdy, podczas których porównywano wyniki badań i wymieniano informacje. Wyniki badań zaczęto umieszczać w periodykach i monografiach.

W Polsce z inicjatywy pracowników naukowych zajmujących się zagadnieniami z zakresu nauk religioznawczych powstało w roku 1958 Polskie Towarzystwo Religioznawcze (PTR)[1]. Celem tego towarzystwa było pogłębianie i rozwijanie wiedzy o religiach. Choć deklarowano w nim obiektywność badań, odmawiano na przykład członkostwa księżom katolickim, którzy podejmowali problematykę religioznawczą, jako rzekomo nieobiektywnym, bo światopoglądowo uwikłanym badaczom. Wykluczało to ich równocześnie z grona członków International Association for the History of Religion, ponieważ warunkiem koniecznym członkostwa tej organizacji była przynależność do towarzystwa religioznawczego w danym państwie.

Sytuacja religioznawstwa w Polsce podyktowana była niesprzyjającymi warunkami społeczno-politycznymi w kraju. W wieku dziewiętnastym na świecie powstawały ważne prace dotyczące problemów religii, omawiano i dyskutowano ważne kwestie i prowadzono badania. Polska tymczasem geograficznie nie istniała, a Polakom w większości przyświecały inne cele niż naukowe.

Po drugiej wojnie światowej oficjalne religioznawstwo i badania nad religią, jak zresztą cała nauka, były uprawiane w duchu światopoglądu marksistowskiego. Prace z zakresu religioznawstwa publikowane były w periodyku „Euhemer", którego patronem był żyjący trzysta lat przed narodzeniem Chrystusa grecki myśliciel i mitograf, według którego bogowie są wytworem ludzkiego umysłu powstałym w procesie deifikacji bohaterów narodowych. Od jego nazwiska wywodzi się pogląd zwany euhemeryzmem. Dla badaczy niemarksistowskich (np. katolickich) nie było miejsca w kręgach religioznawców. Marksistowskie zainteresowania religią koncentrowały się zaś głównie na krytyce religii.

Z tego też powodu religioznawstwo w Polsce nie ma zbyt wielu oryginalnych i znaczących osiągnięć badawczych. Te

[1] Dokładne informacje dotyczące powstania i rozwoju PTR w opracowaniu Zbigniewa Stachowskiego można znaleźć na stronie www.kongres.wssg.edu.pl.

natomiast, które zaistniały, dokonane zostały głównie przed drugą wojną światową, i to najczęściej w ramach zagranicznych programów badawczych. Do ważniejszych i pionierskich prac należą publikacje Marii Czaplickiej (1884-1921), która prowadziła badania wśród ludów Syberii, oraz Bronisława Piłsudskiego (1866-1918), badającego lud Ainu na Sachalinie i w Japonii. Oryginalne prace powstały również za sprawą Bronisława Malinowskiego (1884-1942), który wsławił się badaniami nad ludami zamieszkującym Wyspy Trobrianda i który był współtwórcą antropologii funkcjonalnej. Należy również podkreślić dorobek Józefa Bocheńskiego OP w dziedzinie logiki języka religijnego.

Kongres w Tyczynie pokazał, że zainteresowanie refleksją nad religią jest w Polsce znaczne, co potwierdzają liczne prowadzone badania zarówno teoretyczne, jak i terenowe, tak w kraju, jak i zagranicą. Istnieje również wielu badaczy, którzy wprost religią się nie zajmują, ale zakres ich zainteresowań dotyczy również w pewnych aspektach (na przykład społecznych czy biologicznych) problematyki religijnej.

Obrady plenarne w pierwszym dniu dotyczyły zagadnienia określonego jako metodologiczny i teoretyczny status współczesnego religioznawstwa. Wysłuchano referatów: prof. Zbigniewa Drozdowicza z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu „Czy religioznawstwo może być naukowe?", prof. Andrzeja Bronka SVD z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego „Czy istnieje odrębna metoda religioznawcza?", prof. Włodzimierza Pawluczuka z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie „Teoriopoznawcze podstawy religioznawstwa" oraz prof. Andrzeja Szahaja z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu „Ponowoczesność. Postmodernizm a religia". Drugiego dnia debata toczyła się pod hasłem „Religioznawstwo polskie na tle religioznawstwa światowego". Swoje referaty zaprezentowali: prof. Edward Ciupak z Uniwersytetu Warszawskiego – „Polimorfizm religioznawstwa w Polsce", prof. Henryk Zimoń SVD z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – „Współczesne etnologiczne i religioznawcze podejście w studiach nad rytuałami (na przykładzie badań u ludu Konkomba z północnej Ghany)", prof. Halina Grzymała-Moszczyńska z Uniwersytetu Jagiellońskiego – „Polska psychologia religii na tle stanu tej dyscypliny na świecie" oraz prof. Andrzej Szyjewski z Uniwersytetu Jagiellońskiego – „O genezie religii raz jeszcze". Trzeciego dnia tematem przewodnim była „Religia i religijność we współczesnym świecie". Referaty wygłosili: prof. Irena Borowik z Uniwersytetu Jagiellońskiego – „Religia w warunkach globalizacji: uniwersalizm i partykularyzm przemian", ks. prof. Janusz Mariański z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – „Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megaflop?", prof. Janusz Danecki z Uniwersytetu Warszawskiego – „Islam dziś", a także prof. Andrzej Wójtowicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – „Socjologia religii – projekt badań porównawczych".

Obrady w sesjach podzielono na następujące grupy: religioznawstwo ogólne, socjologia religii, psychologia religii, etnologia religii, filozofia religii, nowe ruchy religijne, religia i religijność Rosji i Ukrainy, religie Wschodu, religijność pogranicza, polityka religii oraz mitologie i religie pogańskie.

Spośród wielu wystąpień warto wymienić kilka, które cieszyły się szczególnym zainteresowaniem słuchaczy. Ks. A. Bronk w swoich rozważaniach skoncentrował się na problemie statusu metodologicznego religioznawstwa, wskazując najpierw na przemiany w rozumieniu nauki i metody badań naukowych, a także na warunki, jakie nakładane są na naukę, a następnie problemy te odniósł do nauk religiologicznych. Odnotował, że współcześnie pojawiają się mody na uprawianie humanistyki wolnej od rygorów metodologicznych, takich jak metodyczność badań i precyzja języka, których przestrzeganie do niedawna stanowiło signum distinctivum nauki. Poza tym metodologia nauk uprawiana jest głównie w związku z naukami przyrodniczymi, które często pojmowane są jako wzorzec poznania. Wypracowane w ten sposób rozstrzygnięcia metodologiczne są następnie wtórnie przenoszone na rozważania nad naukami humanistycznymi. Ważne przy tym jest to, że specyfika przedmiotu nauk humanistycznych nie pozwala na prostą aplikację metod przyrodniczych do humanistyki.

Ksiądz Bronk podkreślił również fakt, że aby odpowiedzieć na pytanie o metodę religioznawstwa, należy wpierw rozpatrzyć, co rozumie się zarówno przez religioznawstwo, jak i przez jego metodę, oba pojęcia nie doczekały się bowiem ostatecznego ujaśnienia. Pomimo wielu kłopotów z definicją metody, która zależy między innymi od założeń epistemologiczno-metodologicznych i ontologicznych, zdaniem autora, metodę można pojmować jako postawę krytyczną wobec dogmatycznych przekonań, a także jako sposób systematycznie i świadomie stosowany do rozwiązywania problemów naukowych. Religioznawstwo natomiast, zależnie od opcji metodologicznej, postrzegano jako naukę uprawianą począwszy od modelu fenomenologiczno-hermeneutycznego po pozytywistyczny. Podkreśla się przy tym, że w naukach religioznawczych uznaje się pluralizm metod, podyktowany bogactwem i wieloaspektowością specyficznego przedmiotu tych nauk, wierząc, że badania dają w miarę komplementarny obraz religii.

Profesor Ciupak omówił sytuację religioznawstwa polskiego po wojnie, wskazując na panujące wówczas układy, zależności, uwarunkowania i animozje w środowisku polskich badaczy. Prelegent ukazał, w jaki sposób światopogląd marksistowski determinował badania wielu religioznawców w Polsce i – co ważniejsze – w jaki sposób jego dominacja przeszkadzała niepodzielającym go myślicielom w prowadzeniu badań i publikowaniu ich wyników, a także w jaki sposób zwalczano religijność ludową przez wpajanie światopoglądu scjentystycznego.

Profesor Szahaj, który uchodzi w Polsce za znawcę tradycji postmodernistycznej, przyznał na wstępie, że bezpośrednio nie zajmuje się badaniami nad religią, niemniej jednak jego referat wzbudził duże zainteresowanie. Prelegent pokazał bowiem miejsce religii we współczesnym, ponowoczesnym świecie. Szahaj rozróżnił mylone często pojęcia ponowoczesności i postmodernizmu. Ponowoczesność odnosi się do nowej epoki w dziejach kultury europejskiej, a postmodernizm rozumiany jest jako zbiór teorii o charakterze filozoficznym i estetycznym towarzyszących ponowoczesności. Główny problem poruszony w referacie koncentrował się na

tym, czy teza o konflikcie między religią a postmodernizmem jest zasadna. Przy czym pojęcie religii autor ograniczył do chrześcijaństwa. Podkreślając główne cechy ponowoczesności, wspomniał, że charakterystyczne dla niej są pluralizm światopoglądów, prywatyzacja i indywidualizacja przekonań, a także widoczne przejście od tak zwanej religii losu, czyli religii wynikającej z tradycji, do religii wyboru. Na sytuację tę wpływ miało wiele czynników w historii Europy, a kształtowała się ona, poczynając od reformacji, przez epokę oświecenia i ideologii liberalnej, i utratę przez religię pozycji wyłącznego regulatora praktyk społecznych.

Kultura ponowoczesna nie musi jednak, zdaniem Szahaja, prowadzić do sekularyzmu, a jej rezultatem może być jedynie zmiana statusu społecznego religii i jej funkcji społecznych. Zmiany, które się dokonały, mogą też na swój sposób pozytywnie wpłynąć na postawy religijne ludzi wierzących, ponieważ przejście od religii losu do religii wyboru wiąże się z przyjęciem postawy zrefleksyjnej i ze świadomym wyborem. Religia taka może okazać się trwalsza, bo jest wyznawana w sposób świadomy i wolny.

Postmodernizm stanowi antyscjentystyczną orientację, która przeciwstawia się oświeceniowym wyobrażeniom na temat racjonalności. Według Szahaja może on być zagrożeniem dla religii jedynie wtedy, gdy religia broni dychotomicznego i autorytarnego schematu, według którego nauka dostarcza prawdy dotyczącej natury świata, a religia prawdy światopoglądowej. Postmodernizm odcina się od takiego podziału, pochwalając pluralizm. Jego liberalna zasada mówi: mów i pozwól mówić innym, wierz (lub nie) i pozwól wierzyć (lub nie) innym. Wolność jest w rozumieniu postmodernistów wartością autoteliczną. Ponadto tym, co łączy postmodernizm z religią, jest troska o pokój na świecie, a także dialog na rzecz polepszenia sytuacji społecznej i eliminacji zła.

Profesor Szyjewski z kolei skoncentrował się na problemie genezy religii, który jego zdaniem, choć ważny i ciekawy, został zepchnięty na margines rozważań religioznawczych. Problem omówiony został głównie w kontekście polskiej literatury religioznawczej, w odniesieniu do najnowszych badań w tej materii. Przedstawione też zostały sposoby prowadzenia badań dotyczących genezy religii i ewolucja metod badawczych. Współcześnie, chcąc na przykład dociec, jak mogła wyglądać religia u protoplastów rodu ludzkiego, bada się zachowania zwierząt prymarnych, które, jak twierdzi Szyjewski, nauczone podstaw języka migowego, są w stanie dopytywać się o życie po śmierci. Niektórzy badacze – jak pokazał prelegent – stwierdzają, że istnieje analogia między zachowaniem się naczelnych a zachowaniem się praludzi, które można częściowo zrekonstruować na podstawie danych archeologicznych. Wskazał też na powstanie nowych dziedzin zajmujących się tą problematyką, które wykorzystują najnowsze osiągnięcia nauk szczegółowych, na przykład neurofizjologii. Przykładem takiej dziedziny jest neuroteologia.

Ks. H. Zimoń w oparciu o swoje badania terenowe prowadzone nad kulturą i religią ludu Konkomba w północnej Ghanie w Afryce omówił metody pracy, historię badań, a także strukturę, funkcje, klasyfikację, wymiar społeczny

i symboliczny rytuałów u ludów niepiśmiennych. Referat łączył z pracą teoretyczną cenne dla badacza religii dane empiryczne, które ksiądz Zimoń sam zbierał i interpretował podczas badań terenowych.

Prezentowane referaty ukazały, że refleksja nad zjawiskami religijnymi w Polsce jest zróżnicowana pod względem merytorycznym, a także uprawiana z różnym skutkiem. Wiele wystąpień miało charakter wtórny, referowano bowiem poglądy innych myślicieli, głównie zagranicznych. Niektóre prelekcje opierały się na przedawnionych badaniach i często nieaktualnych już wnioskach. Poza tym wiele referatów dotyczyło zagadnień niezwiązanych z religioznawstwem, co świadczy o tym, że religioznawstwo w Polsce nie zdefiniowało jeszcze przedmiotu swoich badań, choć jest nadzieja, że za sprawą kongresu sytuacja zacznie się klarować.

Swoją obecność na kongresie zaznaczyła grupa badaczy z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którzy zaprezentowali referaty o zróżnicowanej tematyce. Poza wspomnianymi już wystąpieniami A. Bronka SVD i H. Zimonia SVD, referaty wygłoszone zostały również między innymi przez: ks. dr. S. Grodzia, ks. dr. Z. Kupisińskiego, ks. prof. J. Mariańskiego, dr. J. Nowaka, ks. dr. G. Witę i mgr. W. Zarębę.

Cezary RITTER

WOBEC WOLNOŚCI I POKOJU
Stany Zjednoczone Ameryki i Stolica Apostolska: od Piusa VI do Jana Pawła II

19 marca 2003 roku prezydent George W. Bush ogłosił podjęcie przez armię Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej działań militarnych zmierzających do obalenia reżimu Saddama Husajna. Rozpoczęła się wojna w Iraku. Wiadomość tę papież Jan Paweł II przyjął – jak przekazał rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej – z ogromnym ubolewaniem. Już wcześniej media informowały o konflikcie dyplomatycznym między Stanami Zjednoczonymi a Stolicą Apostolską w kwestii właściwego postępowania wobec Iraku.

Różnie można oceniać szczegóły tego konfliktu – wrócę do tego pod koniec artykułu – nikogo jednak nie dziwi, że dyplomacja najpotężniejszego państwa świata, jakim niewątpliwie są Stany Zjednoczone, zabiegała o zrozumienie swojego postępowania przez dyplomację państwa w tymże świecie najmniejszego. W obliczu poważnych konfliktów międzynarodowych do głosu Papieża i działań dyplomacji watykańskiej powszechnie przywiązuje się duże znaczenie. Chociaż nie znaczy to, że głos ów jest zawsze wysłuchany, a podjęte działania zwieńczone sukcesem, to jednak z reguły nie kwestionuje się szczególnej pozycji Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej.

Jakie są źródła międzynarodowego znaczenia Stolicy Apostolskiej? Jaki jest w tej dziedzinie osobisty wkład Jana Pawła II? Okazję do pewnego przybliżenia tych zagadnień stanowiło spotkanie z obecnym ambasadorem Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej Jimem Nicholsonem, które w dniu 31 marca 2004 roku zgromadziło w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie sporą grupę dyplomatów i dziennikarzy. Bezpośrednim powodem była prezentacja książki J. Nicholsona *Usa e Santa Sede. La lunga strada* [„USA i Stolica Apostolska. Długa droga"][1].

Spotkanie zostało zorganizowane przez Ambasadę Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej oraz wydawcę książki – redakcję miesięcznika „30Giorni", którym od kilku lat kieruje senator Giulio Andreotti[2]. Obok autora

---

[1] Zob. J. Nicholson, *Usa e Santa Sede. La lunga strada*, red. Giovanni Cubeddu, Trenta Giorni Società Cooperativa, Roma 2004.

[2] Były przywódca włoskiej chadecji, wielokrotny premier i minister spraw zagranicznych Republiki Włoskiej. Po rozpadzie dotychczasowego systemu partyjnego we Włoszech

książki i senatora Andreottiego w spotkaniu wziął udział kard. Jean-Louis Tauran, przez wiele lat odpowiedzialny za kontakty dyplomatyczne Stolicy Apostolskiej.

W związku ze wspomnianym konfliktem między Stolicą Apostolską a Stanami Zjednoczonymi nasuwa się w tym miejscu pewna uwaga. Inicjatywa wydania książki ambasadora i jej publiczna prezentacja w Rzymie – z udziałem dyplomatów obu państw – zdają się świadczyć o chęci „ocieplenia" wzajemnych kontaktów. Zostawmy jednak, przynajmniej na razie, aktualne problemy polityczne i poświęćmy nieco uwagi historii stosunków dyplomatycznych między Stanami Zjednoczonymi a papiestwem, przedstawionej przez Nicholsona w jego książce.

STOLICA APOSTOLSKA WOBEC NOWEJ REPUBLIKI

W roku 1788 w Paryżu pojawił się wysłannik papieża Piusa VI, który za pośrednictwem rezydującego tam dyplomaty nowej republiki – Stanów Zjednoczonych Ameryki (dyplomatą tym był Benjamin Franklin) – przekazał prezydentowi George'owi Washingtonowi następujące pytanie: Czy prezydent wyraziłby zgodę na mianowanie biskupa katolickiego w nowopowstałym kraju? Odpowiedź brzmiała: Rewolucja, która się właśnie dokonała w byłych koloniach brytyjskich na kontynencie amerykańskim, polega na proklamacji wolności, w tym również wolności religijnej – Papież zatem nie potrzebuje zgody rządu na mianowanie biskupów Kościoła, któremu przewodzi. Pius VI mianował wkrótce jezuitę o. Johna Carrolla pierwszym biskupem katolickim na terenie Stanów Zjednoczonych[3].

Wydarzenie to – pierwszy kontakt dyplomatyczny między Stanami Zjednoczonymi a ówczesnym Państwem Kościelnym – dobrze charakteryzuje stosunek Ojców Założycieli nowej republiki do religii i wspólnot wyznaniowych. Władza państwowa uznaje transcendencję człowieka, lecz nie posiada kompetencji teologicznych – stąd postulat rozdziału religii od państwa. Państwo nie może ani narzucać wiary religijnej, ani jej zabraniać. Religia jest sprawą sumienia każdego człowieka, który szuka prawdy i zgodnie z nią pragnie żyć. Nie jest przypadkiem, że podczas Soboru Watykańskiego II istotny wkład w sformułowanie Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* wniósł amerykański teolog John Courtney Murray SJ, który chętnie się odwoływał do doświadczenia swojego kraju w tej dziedzinie. Podobnie jak nie jest przypadkiem, że udział w wypracowaniu podstaw tego dokumentu miał abp Karol Wojtyła, „metafizyk osoby"[4], dla którego żywa była polska tradycja wyrażona słowami króla Zygmunta Augusta: „Nie jestem królem ludzkich sumień!". W pewnym

---

oskarżony o współpracę z mafią (rzekomo zamieszany w uprowadzenie i zabójstwo Aldo Moro), po kilkuletnim procesie oczyszczony ze stawianych mu zarzutów. Mianowany dożywotnim senatorem.

[3] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 13.

[4] Tym mianem Wojtyłę-filozofa określił prof. Giovanni Reale, nadając włoskiej edycji dzieł filozoficznych Karola Wojtyły tytuł *Metafisica della persona* (Por. K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, red. G. Reale, T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003).

sensie już podczas Soboru Watykańskiego II wszystko było gotowe do spotkania obu tych tradycji; nastąpiło ono w czasie pontyfikatu Jana Pawła II.

Do spotkania tego prowadziła jednak długa droga. Od wspomnianego pierwszego kontaktu dyplomatów w roku 1788 do ustanowienia pełnych stosunków dyplomatycznych między Stanami Zjednoczonymi a Stolicą Apostolską upłynęło bowiem sto dziewięćdziesiąt sześć lat. Co się działo na tej długiej drodze? Przywołajmy niektóre wydarzenia.

Wiek dziewiętnasty był w Rzymie zdominowany przez pontyfikat Piusa IX, przypadający na lata 1846-1878 – najdłuższy, obok pontyfikatu św. Piotra, w historii Kościoła. Imię tego Papieża kojarzone jest zwykle z jego antymodernistyczną postawą, wyrażającą się zwłaszcza w ogłoszonej w roku 1864 encyklice *Quanta cura* i w dołączonym do niej *Syllabusie* błędów epoki nowożytnej potępionych przez Kościół. Jak napisał G. Weigel, cytując czyjeś stwierdzenie, stosunek tego Papieża do liberalnej demokracji był lodowaty.

W roku 1846 jednak Pius IX – nowo wybrany Papież – uważany był za człowieka otwartego na świat. Wielu polityków amerykańskich wyrażało przekonanie, iż należy dążyć do ustanowienia pełnych stosunków dyplomatycznych z Watykanem. Państwo Kościelne miało wówczas znaczenie nie tylko religijne, ale również świeckie. Niektórzy z kongresmanów dostrzegali walory dworu papieskiego jako swoistego mercato służb wywiadowczych z całej Europy, co przy ówczesnych rewolucyjnych nastrojach na Starym Kontynencie nie było bez znaczenia. Przeciwnicy pogłębienia kontaków dyplomatycznych z Watykanem uważali, iż jest to państwo ancient régimu, zacofane i niezdolne do reform, przede wszystkim jednak obawiali się faworyzowania w ten sposób jednego z wyznań religijnych, co w ich opinii byłoby sprzeczne z konstytucyjnym rozdziałem religii od państwa. Ponadto w zdominowanej przez protestantyzm kulturze politycznej Stanów Zjednoczonych rozpowszechniony był pogląd, iż katolicy, podlegając władzy, której ośrodek kierowniczy znajduje się w Rzymie, nie mogą być w pełni lojalnymi obywatelami republiki. Ostatecznie w roku 1848 ówczesny prezydent J. Polk pomimo głosów krytyki podniósł dotychczasowego konsula Stanów Zjednoczonych przy dworze papieskim (funkcjonował tam od roku 1799) do rangi chargé d'affaires[5].

Z osobą Piusa IX związane jest pewne anegdotyczne wydarzenie. W czasie swojego burzliwego pontyfikatu Papież zmuszony był do ucieczki z Rzymu, opanowanego przez siły rewolucyjne (był to czas rissorgimento, ruchu na rzecz zjednoczenia Włoch). W roku 1849 gościł na dworze Ferdynanda II, władcy Królestwa Obojga Sycylii. Do portu Gaeta zawinął w tym czasie amerykański okręt „Constitution" i król wyraził życzenie odwiedzenia go. Papież towarzyszył mu podczas tej wizyty. Zgodnie z prawem „USS Constitution" stanowił eksterytorialną część USA; wchodząc na okręt, Pius IX stał się pierwszym papieżem w historii, który postawił stopę na terytorium Stanów Zjednoczonych, choć nie na amerykańskiej ziemi. Na to było jeszcze za wcześnie[6].

---

[5] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 16-21.

[6] Papież spędził na okręcie trzy godziny, rozdając różańce marynarzom-katolikom

OD NOWEGO ŁADU DO PREZYDENTA-KATOLIKA

W latach dwudziestych ubiegłego stulecia gospodarka światowa znalazła się w kryzysie. Jego najbardziej odczuwalnymi społecznie przejawami były inflacja i bezrobocie. W Stanach Zjednoczonych odpowiedzią na kryzys były reformy socjalne określane jako Nowy Ład (ang. New Deal), zainicjowane przez ówczesnego prezydenta Franklina Delano Roosevelta. Zmierzały one do likwidacji bezrobocia i wprowadzenia większego zakresu opieki społecznej, co miało być osiągnięte poprzez większy zakres interwencji państwa.

Hierarchia amerykańskiego Kościoła odnosiła się do idei Roosevelta na ogół życzliwie, widząc w niej wiele zbieżności z kościelną doktryną społeczną. Do przyjaciół prezydenta należał ówczesny arcybiskup Chicago kard. George Mundelein oraz biskup pomocniczy Bostonu, a później arcybiskup Nowego Jorku, kard. Francis Spellman. Równocześnie – za sprawą popularnego kaznodziei radiowego o. Charlesa Coughlina, który zarzucał prezydentowi sympatie prokomunistyczne i filosemityzm – polityka Roosevelta krytykowana była przez niektóre środowiska katolickie. Działalność ojca Coughlina była źródłem nieporozumień wśród samych biskupów oraz napięć między hierarchią a prezydentem.

Jesienią 1936 roku Stany Zjednoczone odwiedził watykański sekretarz stanu kard. Eugenio Pacelli[7]. Kardynał Spellman, który od połowy lat dwudziestych zaprzyjaźniony był z Pacellim, dzięki pomocy Josepha Kennedy'ego[8] doprowadził do spotkania prezydenta z papieskim dyplomatą. Spotkanie odbyło się 6 listopada (dzień po reelekcji prezydenta) w domu matki Roosevelta w nowojorskim Hyde Parku. Nie miało więc charakteru oficjalnego – rezerwa wobec Watykanu była wciąż aktualna. Pacelli zabiegał o ustanowienie pełnych relacji dyplomatycznych, prezydent nalegał na „wyciszenie" o. Ch. Coughlina (jego popularność stanowiła dla prezydenta poważny problem podczas kampanii wyborczej przed reelekcją)[9].

Rozmówca prezydenta wkrótce został papieżem, kilka miesięcy później wybuchła druga wojna światowa. W obliczu wojny wśród polityków amerykańskich liczniej podnosiły się głosy za pogłębieniem stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Reprezentujący Nowy Jork kongresman pochodzenia żydowskiego, Emanuel Celler, tak pisał do ówczesnego amerykańskiego sekretarza stanu: „Wydarzenia za granicą niewątpliwie wskazują na wielkie wyzwanie, jakie religie muszą podjąć dla obrony demokracji wobec zalewu zdziczenia i okrucieństwa ze strony faszyz-

---

i udzielając błogosławieństwa; pożegnany został z honorami przez dowództwo okrętu. Z powodu tego wydarzenia dowódca „USS Constitution" kpt. John Gwinn stanął przed sądem wojennym. Nim jednak sąd wydał wyrok, kapitan zmarł. Por. tamże, s. 20n.

[7] Późniejszy papież Pius XII, współtwórca zawartych w roku 1929 Traktatów Laterańskich, które uznawały suwerenność Państwa Watykańskiego w jego obecnym kształcie.

[8] Dyplomaty, ambasadora USA w Wielkiej Brytanii, przedstawiciela prezydenta podczas koronacji papieża Piusa XII 12 marca 1939 roku, patrona słynnego „klanu Kennedych".

[9] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 26-31.

mu, nazizmu i komunizmu"[10]. Celler wskazywał, iż ustanowienie pełnych relacji dyplomatycznych, służąc poprawie losu ofiar wszelkich dyktatur, przyczyniłoby się zarazem do ugruntowania w świecie przekonania, że nienawiść w imię religii nie może być akceptowana. Podnosząc zasługi Piusa XII dla ratowania targanej konfliktami Europy, konkludował: „Wspomożemy go w jego chwalebnej misji na rzecz pokoju, wysyłając mu naszego przedstawiciela"[11].

W wigilię Bożego Narodzenia 1939 roku prezydent Roosevelt, wysyłając Ojcu Świętemu życzenia świąteczne, zapowiedział nominowanie przedstawiciela prezydenta Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej. Został nim Myron C. Taylor, były prezes United States Steel Corporation, protestant, mający rodzinne związki z Włochami[12]. Przez cały okres wojny Watykan zachował formalną neutralność, Stany Zjednoczone zaś po wypowiedzeniu im wojny przez Niemcy i Włochy, a zwłaszcza po japońskim ataku na Pearl Harbor, stały się jednym z filarów antyfaszystowskiej koalicji. Stolica Apostolska, dbając o przetrwanie struktur kościelnych i duszpasterstwa wszędzie tam, gdzie było to możliwe, starała się nieść pomoc ofiarom wojny. Ponadto Pius XII osobiście zabiegał o zachowanie Wiecznego Miasta od zniszczeń wojennych[13]. Dyplomaci watykańscy często kontaktowali się w tych sprawach zarówno z Taylorem, jak i z jego współpracownikiem Haroldem H. Tittmanem.

Pierwszym prezydentem Stanów Zjednoczonych, który był katolikiem, został John F. Kennedy. Wydawało się, że nastał sprzyjający czas dla ustanowienia pełnych relacji dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską: w Waszyngtonie prezydent-katolik, w Watykanie Sobór Watykański II, czas aggiornamento. Sytuacja nadal jednak pozostawała delikatna. Uprzedzenia wobec katolicyzmu wciąż były w Ameryce żywe. Prezydent starał się więc nie wywoływać „kwestii katolickiej". Nie przeszkodziło to jednak papieżowi Pawłowi VI przyjąć 3 lipca 1963 roku na oficjalnej audiencji prezydenta Kennedy'ego i samemu stanąć kilka lat później na amerykańskiej ziemi[14]. Giulio Andreotti – powołując się na swoją rozmowę z prezydentem Kennedym w Rzymie w lipcu 1963 roku – twierdzi, że amerykański prezydent zamierzał ustanowić pełne relacje dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską po swojej reelekcji na drugą kadencję. Niestety

---

[10] Cyt. za: Nicholson, dz. cyt., s. 32 (tłum. fragm. – C. R.).

[11] Cyt. za: Nicholson, dz. cyt., s. 33 (tłum. fragm. – C. R.).

[12] Por. tamże, s. 35.

[13] Raz tylko, 19 lipca 1943 roku, siły alianckie dokonały nalotów bombowych na Rzym. Zniszczeniu uległa między innymi starożytna bazylika San Lorenzo. Po bombardowaniu zgromadziły się tam tłumy mieszkańców. Przybył do nich sam Papież. Dziś w tym miejscu stoi pomnik Piusa XII upamiętniający tamto wydarzenie.

[14] Nicholson nie wspomina o wizycie Pawła VI w Nowym Jorku – być może dlatego, że oficjalnym celem wizyty była Organizacja Narodów Zjednoczonych. Nie pisze również o wcześniejszej bezprecedensowej akcji dyplomacji watykańskiej i osobiście papieża Jana XXIII w roku 1961, w obliczu kryzysu kubańskiego, który groził wybuchem wojny nuklearnej między USA a ZSRR. Wiadomo jednak, że kontakty dyplomatyczne między tymi trzema państwami musiały być w tym czasie co najmniej intensywne. (O relacjach USA z Watykanem za prezydentury J. F. Kennedy'ego pisze Nicholson na stronach 48-53).

ty, w listopadzie tego samego roku J. F. Kennedy padł ofiarą zamachu[15].

STANY ZJEDNOCZONE I PONTYFIKAT JANA PAWŁA II

Kolejne prezydentury w Stanach Zjednoczonych niewiele zmieniały w dziedzinie wzajemnych stosunków tego państwa i Watykanu. W świecie dyplomacji pozycja Stolicy Apostolskiej była na tyle ugruntowana, że Amerykanom musiał ciążyć fakt wciąż niepełnych relacji z Watykanem. Dyplomaci kraju chlubiącego się wolnością religijną byli z punktu widzenia protokołu dyplomatycznego w podobnym położeniu wobec Papieża i Stolicy Apostolskiej, jak dyplomaci kraju „zaprogramowanego ateizmu" – Związku Radzieckiego, głównego przeciwnika ideologicznego Stanów Zjednoczonych. Oba te państwa nie miały bowiem swojego przedstawiciela w randze ambasadora przy Stolicy Apostolskiej.

Tymczasem 16 października 1978 roku arcybiskup Krakowa kard. Karol Wojtyła został wybrany papieżem. Rozpoczął się pontyfikat Jana Pawła II, którego działania, także te odnoszące się do polityki, charakteryzuje prymat teologii nad polityką. Nam Polakom wystarczy przypomnieć pierwszą pielgrzymkę do ojczyzny, kiedy to bez słowa o polityce, jedynie świadcząc, że człowiek „nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa"[16] i dlatego „Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi"[17], Jan Paweł II zrewolucjonizował świadomość Polaków i – w konsekwencji – sytuację w kraju. Wkrótce powstała „Solidarność".

W tym czasie za oceanem kończyła się prezydentura Jimmy'ego Cartera, po którym rządy przejął Ronald Reagan. Czy można mówić o „świętym przymierzu" między amerykańskim prezydentem a Janem Pawłem II w sprawie „Solidarności" w Polsce i „rozmontowania" bloku komunistycznego, jak to przedstawiał Carl Bernstein na łamach tygodnika „Time"?[18].

Owszem, prezydent Reagan dostrzegał w Papieżu z Polski sprzymierzeńca w dążeniu do pokonania komunizmu. Uznawał wyjątkowo ważną rolę Papieża i Kościoła dla osiągnięcia tego celu. Stąd od początku prezydentury dążył do ustanowienia ambasadora Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej. Droga do ogłoszenia tej decyzji, a zwłaszcza do jej realizacji nie okazała się jednak prosta, wszak pamiętamy, że w amerykańskim życiu publicznym wciąż aktualna była „kwestia katolicka"[19].

---

[15] Por. G. Andreotti, *Introduzione*, w: Nicholson, dz. cyt., s. 5.

[16] Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 599.

[17] Tamże, s. 600.

[18] Zob. Nicholson, dz. cyt., rozdz. „Il presidente Reagan e il Papa polacco: un'amicizia e una «santa alleanza». Solidarnosc", s. 55-58. Wydaje się, że Nicholson podziela pogląd Bernsteina, zwracając uwagę na fakt prywatnego spotkania Prezydenta z Papieżem w Watykanie w czerwcu 1982 roku, w następstwie którego USA i Stolica Apostolska zintensyfikowały działania wspomagające zdelegalizowaną „Solidarność".

[19] Więcej informacji na ten temat znaleźć można w książkach *The Naked Public Square.*

Dla ustanowienia ambasadora przy Stolicy Apostolskiej potrzebna była większość zarówno w Izbie Reprezentantów, jak i w Senacie. W czerwcu 1983 roku projekt stosownej uchwały w Izbie Reprezentantów wniósł demokrata z Wisconsin, katolik polskiego pochodzenia Clement Zablocki. Miesiąc później projekt trafił do Senatu, gdzie jego promotorem był republikański senator z Indiany, metodysta Richard Lugar. 22 października Senat jednogłośnie przyjął uchwałę, co otworzyło prezydentowi drogę do mianowania ambasadora. Prezydent ogłosił nominację 10 stycznia 1984 roku, a pierwszym ambasadorem został jego przyjaciel z Kalifornii William Wilson, który już wcześniej zajmował się kontaktami dyplomatycznymi ze Stolicą Apostolską[20].

Według sondażu przeprowadzonego przez Instytut Gallupa na początku roku 1984 pięćdziesiąt siedem procent Amerykanów popierało decyzję o ustanowieniu ambasadora przy Stolicy Apostolskiej. Wśród katolików głosy rozkładały się następująco: siedemdziesiąt dziewięć procent za, jedenaście procent przeciw; wśród protestanów: czterdzieści osiem procent za, dwadzieścia dziewięć procent przeciw (pozostali nie wyrazili swojego zdania). Media na ogół przychylnie przyjęły to wydarzenie, widząc w nim przezwyciężenie przestarzałych uprzedzeń antykatolickich. Niektóre gazety jednak, na przykład „New York Times", dostrzegały w nim przede wszystkim chęć pozyskania głosów wyborców katolickich (zbliżały się kolejne wybory), katolicka „America" zaś sugerowała, że fakt ustanowienia ambasadora amerykańskiego w Watykanie korzystny jest nie tyle dla Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych, ile dla amerykańskiego Departamentu Stanu. Tymczasem grupa duchownych protestanckich, w znacznej mierze skupionych wokół fundamentalistycznej organizacji „Moral Majority" [„Większość Moralna"], doprowadziła do zaskarżenia uchwały Kongresu i decyzji prezydenta w Sądzie Najwyższym Stanów Zjednoczonych. Sąd jednak potwierdził konstytucyjne prawo prezydenta do decydowania o tym, z kim Stany Zjednoczone Ameryki zawierają stosunki dyplomatyczne[21]. William Wilson pełnił swoją misję do roku 1986, kiedy to zastąpił go Frank Shakespeare, sowietolog, wcześniej pełniący obowiązki dyrektora Radia Wolna Europa, co – zdaniem Nicholsona – miało wspomóc Papieża w ostatecznym pokonaniu światowego komunizmu[22].

Okres prezydentury Billa Clintona, zwolennika liberalizacji przepisów doty-

---

Religion and Democracy in America (W. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Michigan 1984) i *The Catholic Moment. The Paradox of the church in the Postmodern World* (Harper Row, San Francisco 1987) autorstwa Richarda J. Neuhausa, pastora luterańskiego, który na początku lat dziewięćdziesiątych przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. Neuhaus pisze o swoistym Kulturkampfie sporej części amerykańskich intelektualistów, skierowanym w ramach poprawności politycznej przeciw obecności religii i Kościoła w życiu publicznym. Tymczasem – podkreśla – właśnie współcześnie Kościół katolicki, zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II, niosąc ważkie przesłanie moralne dla polityki i życia publicznego w USA, może się przyczynić do odnowienia fundamentalnych założeń demokracji w Ameryce.

[20] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 58-60.

[21] Por. tamże, s. 61-64.

[22] Por. tamże, s. 74.

czących dokonywania aborcji, to czas zasadniczej konfrontacji Stolicy Apostolskiej i Stanów Zjednoczonych w tej właśnie kwestii. Przejawiło się to podczas pielgrzymki Jana Pawła II w 1993 roku z okazji Światowego Dnia Młodzieży w Denver, kiedy to Papież – w obecności prezydenta – usilnie apelował: Ameryko, służ życiu![23]. Na polu dyplomatycznym do zasadniczej konfrontacji doszło rok później, podczas Konferencji na temat Ludności i Rozwoju zorganizowanej przez Organizację Narodów Zjednoczonych w Kairze. Wówczas to delegacje Stolicy Apostolskiej i Stanów Zjednoczonych stanęły na czele dwóch koalicji wyrażających diametralnie przeciwstawne stanowiska: za życiem i przeciwko dopuszczalności aborcji z jednej strony oraz przeciw życiu, za prawem do aborcji – z drugiej. Według ówczesnego ambasadora Stanów Zjednoczonych w Watykanie Raymonda Flynna, byłego burmistrza Bostonu, mianowanego na to stanowisko przez prezydenta Clintona, „kampania Jana Pawła II przeciwko propozycjom z Kairu zmusiła rząd Stanów Zjednoczonych do zintensyfikowania własnej kampanii w tej dziedzinie"[24].

ŚWIAT NA ROZDROŻU OD „REWOLUCJI BEZ REWOLUCJI" DO KONFLIKTU WOKÓŁ IRAKU

Pomiędzy prezydenturami R. Reagana a B. Clintona miały miejsce jeszcze cztery lata pominiętej dotąd przeze mnie prezydentury George'a Busha. Powróćmy do niej teraz, ponieważ to jej właśnie sięgają początki konfliktu dyplomatycznego dotyczącego Iraku. Był to czas (przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych) intensywnych przemian w różnych częściach świata. W Związku Radzieckim do władzy doszedł Michaił Gorbaczow, ogłaszając „politykę głasnosti" i przeprowadzając pierestrojkę; był on zarazem pierwszym i ostatnim sekretarzem generalnym KC KPZR, który złożył wizytę Ojcu Świętemu. Ówczesny ambasador Stanów Zjednoczonych w Watykanie Thomas Melady donosił prezydentowi Bushowi o znaczącej ewolucji w relacjach między radzieckim przywódcą a Papieżem[25]. Wydarzenia zresztą toczyły się już lawinowo: Okrągły Stół i wyborcze zwycięstwo „Solidarności" w Polsce, aksamitna rewolucja w Czechosłowacji, upadek Muru Berlińskiego – to najbardziej znane wydarzenia związane z końcem komunizmu w Europie. Do tego trzeba dodać upadek wielu innych dyktatur, jak na przykład dyktatury w Ameryce Łacińskiej czy na Filipinach. Dokonywała się, jak to określił amerykański politolog, „trzecia fala demokratyzacji"[26]. Ro-

---

[23] Zob. Jan Paweł II, *Świat patrzy na Amerykę z szacunkiem i nadzieją!* (Przemówienie podczas ceremonii powitania na lotnisku, Denver, 12 VIII 1993), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 14(1993) nr 11, s. 20n.; tenże, *Obrona życia istotą orędzia Kościoła* (Przemówienie podczas spotkania z prezydentem Stanów Zjednoczonych, Denver, 12 VIII 1993), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 14(1993) nr 11, s. 22.

[24] Cyt. za: Nicholson, dz. cyt., s. 77 (tłum. fragm. – C. R.). Por. R. Flynn, *John Paul II. A Personal Portrait of the Pope and the Man*, St. Martin's Griffin, New York 2001, s. 101n.

[25] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 75.

[26] Zob. S. P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 1995.

la Kościoła katolickiego w tych wydarzeniach, a zwłaszcza rola, którą osobiście odegrał Jan Paweł II, była bezdyskusyjna.

W cieniu tych wydarzeń doszło w grudniu 1989 roku do niespodziewanego incydentu. Panamski dyktator Manuel Noriega, oczekujący na proces w amerykańskim areszcie, uciekł, a następnie schronił się w nuncjaturze Stolicy Apostolskiej w Panamie. W czasie gdy amerykańskie siły specjalne otoczyły budynek nuncjatury, ambasador Melady prowadził w Watykanie negocjacje w celu rozwiązania tej niezręcznej dla obu stron sytuacji[27]. Już na początku następnego roku jednak sprawa panamska została przesłonięta przez znacznie poważniejszy konflikt. W odpowiedzi na inwazję Saddama Husajna na Kuwejt prezydent Bush wysłał amerykańskie wojska w rejon Zatoki Perskiej. Ambasador Melady ponownie znalazł się w trudnym położeniu wobec Ojca Świętego, który uważał, że konflikt należy rozwiązać metodami pokojowymi[28].

Sprawa Iraku ma niejako drugą odsłonę podczas obecnej prezydentury. Dziś jednak kontekst i przebieg wydarzeń jest daleko bardziej dramatyczny. 23 lipca 2001 roku Jan Paweł II przyjął w Castel Gandolfo nowego prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a W. Busha. Nawiązując do fundamentalnych założeń amerykańskiej demokracji, Papież podkreślił wielką odpowiedzialność tego kraju za pokojową przyszłość świata. Półtora miesiąca później – 11 września 2001 roku – Stany Zjednoczone zostały dotknięte bezprecedensowymi atakami terrorystycznymi, w wyniku których śmierć poniosło kilka tysięcy osób. Al Kaida, organizacja, która ponosiła odpowiedzialność za zamachy, powoływała się przy tym na zasady religii muzułmańskiej – wiarę w Allaha i nakaz walki z niewiernymi – jako ostateczne uzasadnienie swoich działań.

Dwa dni po zamachach listy uwierzytelniające złożył Ojcu Świętemu nowy ambasador Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej, Jim Nicholson. Jan Paweł II, zapewniając o swej modlitwie za ofiary zamachu, stwierdził, że był on atakiem nie tylko przeciw Stanom Zjednoczonym, ale przeciw całej ludzkości[29]. Zarówno w swoim przesłaniu na Światowy Dzień Pokoju, jak i w tradycyjnym przemówieniu do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej Ojciec Święty podkreślił, że zabijanie ludzi w imię Boga jest profanacją wszelkiej religii, przemoc i terroryzm sprzeciwiają się bowiem wierze w Boga-Stwórcę człowieka. Prawdziwa religia wprowadza sprawiedliwość, pokój i przebaczenie oraz chroni życie i głosi miłość. Jeszcze w styczniu na zaproszenie Papieża odbyło się w Asyżu spotkanie modlitewne w intencji pokoju z udziałem ponad dwustu przedstawicieli różnych religii[30].

---

[27] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 75.

[28] Por. tamże, s. 76.

[29] Por. tamże, s. 87. W podobnym duchu Ojciec Święty wypowiedział się dzień po zamachach: „W dniu wczorajszym mrok ogarnął ludzkość, godność człowieka została straszliwie znieważona. [...] Ludzkie serce jest otchłanią, z której wyłaniają się czasem straszliwe mordercze zamysły zdolne w jednej chwili wstrząsnąć spokojnym, pracowitym życiem całego narodu". Jan Paweł II, *Zło i śmierć nie mają ostatniego słowa* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 12 IX 2001), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 22(2001) nr 10, s. 66.

W ocenie prezydenta Ameryka znalazła się w stanie wojny, i to wojny o zupełnie nowym wymiarze. Przeciwnikiem bowiem nie jest w niej konkretne państwo, ale międzynarodowy terroryzm, który korzystając z pomocy niektórych państw, atakuje z ukrycia. Michael Novak określił tę wojnę mianem „asymetrycznej"[31]. Watykański sekretarz do spraw kontaktów dyplomatycznych abp Jean-Louis Tauran w wywiadzie dla Agencji Zenit 15 października 2001 roku stwierdził, że rząd Stanów Zjednoczonych – jak każdy inny w podobnej sytuacji – ma prawo do uzasadnionej obrony, ponieważ ma obowiązek zapewnić bezpieczeństwo swoim obywatelom[32].

Po interwencji w Afganistanie, gdzie swoje bazy miała Al Kaida, uwaga rządu Stanów Zjednoczonych skupiła się na Iraku. Według raportów służb specjalnych Husajn dysponował bronią biologiczną i chemiczną, której zresztą użył przeciw zamieszkującym Irak Kurdom. Ponadto podejrzewano, iż w Iraku konstruowana jest broń nuklerana. Podejrzenia te były tym bardziej uzasadnione, że dyktator nie godził się na międzynarodowe inspekcje, do których był zobligowany licznymi rezolucjami Organizacji Narodów Zjednoczonych po zakończeniu poprzedniej wojny w Zatoce Perskiej. Stolica Apostolska nie wywierała nacisku w tych sprawach na reżim Husajna, nie popierała też sankcji gospodarczych przeciw Irakowi, głównie – jak twierdzi Nicholson – ze względu na położenie, w jakim znalazła się tamtejsza półmilionowa wspólnota katolików obrządku chaldejskiego[33].

Przemawiając 12 września 2002 roku na forum Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, prezydent Bush postawił podwójne ultimatum. Z jednej strony ultimatum skierowane było do Saddama Husajna (oddać rządy, opuścić kraj, umożliwić międzynarodową kontrolę Iraku), z drugiej zaś do Organizacji Narodów Zjednoczonych, która wyraźnie nie była zdolna do wyegzekwowania żadnej ze swoich rezolucji wobec Iraku. Jeżeli Husajn nie ustąpi, a Organizacja Narodów Zjednoczonych nie podejmie żadnych działań, Stany Zjednoczone użyją siły zbrojnej wobec Iraku. Groźba wojny spowodowała wyjątkowe zaangażowanie Stolicy Apostolskiej i Papieża. Oto kalendarium wydarzeń, które prasa określiła mianem drogi krzyżowej dyplomacji[34]. 13 stycznia 2003 roku Jan Paweł II przemawiał do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, podkreślając, że „wojna zawsze

---

[30] Zob. t e n ż e, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r.), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 2, s. 4-7; t e n ż e, *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Watykan, 10 I 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 33-35; t e n ż e, *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich* (Przemówienie w Dniu Modlitwy o Pokój, Asyż, 24 I 2002), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 18-20. Por. N i c h o l s o n, dz. cyt., s. 87.

[31] „Guerra asimmetrica e guerra giusta" [Wojna asymetryczna a wojna sprawiedliwa] – taki tytuł nosił wykład, który M. Novak wygłosił 10 lutego 2003 roku w Centrum Studiów Amerykańskich w Rzymie. Por. N i c h o l s o n, dz. cyt., s. 96.

[32] Por. N i c h o l s o n, dz. cyt., s. 87.

[33] Por. tamże, s. 89.

[34] Por. tamże, s. 98-101.

jest porażką ludzkości"[35]. Ojca Świętego odwiedzili kolejno: 7 lutego – minister spraw zagranicznych Niemiec Joschka Fischer; 14 lutego – wicepremier Iraku Tarik Aziz; 18 lutego – sekretarz generalny Organizacji Narodów Zjednoczonych Kofi Annan; 22 lutego – premier Wielkiej Brytanii Tony Blair; 27 lutego – premier Hiszpanii José Maria Aznar. Papież z kolei delegował swych wysłanników „ostatniej szansy": 15 lutego kard. Roger Etchegaray spotkał się w Bagdadzie z Saddamem Husajnem; 5 marca kard. Pio Laghi rozmawiał w Białym Domu z prezydentem George'em W. Bushem[36]. Sytuacja jednak nie uległa zmianie.

Podczas gdy w wielu stolicach świata odbywały się antywojenne demonstracje, wojska amerykańskie były gotowe do ataku na Irak. Częścią przygotowań do wojny była próba jej moralnego usprawiedliwienia, jak jednak tego dokonać wobec Papieża, „człowieka pokoju"?[37] Sprzeciw Stolicy Apostolskiej wobec wojny można było zrozumieć jako warunkowy. Arcybiskup Tauran podkreślał, że ewentualna interwencja zbrojna winna być autoryzowana przez Organizację Narodów Zjednoczonych i przeprowadzona w imieniu wspólnoty międzynarodowej w obliczu poważnego zagrożenia pokoju[38]. Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu do korpusu dyplomatycznego wygłoszonym w Watykanie 13 stycznia 2003 roku podkreślił, że działania wojenne można podjąć jedynie wobec bardzo poważnego zagrożenia dobra wspólnego, przy całkowitym wyczerpaniu innych środków i przy zachowaniu niezwykle rygorystycznych warunków moralnoprawnych związanych z prowadzeniem samych działań: „Wojna nigdy nie jest metodą taką samą jak inne, którą można się dowolnie posługiwać, aby rozstrzygnąć spory między państwami. Jak przypomina Karta Narodów Zjednoczonych i prawo międzynarodowe, nawet gdy chodzi o obronę dobra wspólnego, można się do niej uciec jedynie w sytuacji zupełnej ostateczności, zachowując przy tym ściśle określone warunki i biorąc pod uwagę jej konsekwencje dla ludności cywilnej w czasie działań wojennych i po ich zakończeniu"[39].

Zasady te – wedle świadectwa J. Nicholsona – rząd Stanów Zjednoczonych w pełni podzielał, problem jednak polegał na tym, że dyplomacja Stolicy Apostolskiej utrzymywała, iż środki pokojowe nie zostały wyczerpane, prezydent i jego współpracownicy natomiast uważali, że stanowisko Rady Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych z 8 listopada 2002 roku daje dostateczne podstawy do podjęcia działań wojennych[40].

---

[35] Jan Paweł II, *„Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi!* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, Watykan, 13 I 2003), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 3, s. 22.

[36] Por. Nicholson, dz. cyt., s. 98-101, 69-71.

[37] „Iraq: come giustificare la guerra a un uomo di pace" ["Irak: jak usprawiedliwić wojnę wobec człowieka pokoju"] – tak brzmi tytuł rozdziału przywoływanej książki Nicholsona (zob. s. 88-94).

[38] Zob. *Scende in campo prima l'Onu*, „L'Avvenire" z 9 X 2002. Por. Nicholson, dz. cyt., s. 91.

[39] Jan Paweł II, *"Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi!*, s. 23.

[40] Rada przyjęła jednogłośnie rezolucję nr 1441 wzywającą Irak, pod groźbą poważ-

19 marca 2003 roku rozpoczęła się wojna w Iraku, co – jak wspomniałem na samym początku – Jan Paweł II przyjął z ogromnym ubolewaniem. Komunikat rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej wyrażał żal, iż z jednej strony – rząd Iraku nie dostosował się do rezolucji Narodów Zjednoczonych ani do apelu samego Papieża w sprawie rozbrojenia, z drugiej zaś – wraz z rozpoczęciem działań wojennych przerwany został dialog pokojowy prowadzony w oparciu o prawo międzynarodowe[41].

Dwa dni przed rozpoczęciem wojny – 17 marca 2003 roku – amerykański sekretarz stanu Colin Powell poinformował telefonicznie arcybiskupa Taurana o przewidywanych działaniach wojskowych. Zapewnił, iż zostanie uczynione wszystko dla zminimalizowania ofiar i cierpień ludzi[42]. Dziś wiadomo, że nie tylko nie udało się ich ograniczyć, ale nastąpiła ich tragiczna eskalacja. Wojna ukazała swe okrutne oblicze, którego od początku obawiał się Jan Paweł II.

*

W dniu 4 czerwca 2004 roku Ojciec Święty przyjął w Watykanie prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a W. Busha. Podczas audiencji prezydent wręczył Janowi Pawłowi II najwyższe amerykańskie odznaczenie cywilne: Prezydencki Medal Wolności. Trudno o lepszy symbol długiej drogi, jaką przeszły zarówno Stany Zjednoczone, jak i Stolica Apostolska od owego nieśmiałego pytania Piusa VI skierowanego do prezydenta Washingtona o możliwość mianowania katolickiego biskupa w nowopowstałym demokratycznym kraju.

Jan Paweł II w przemówieniu do amerykańskiego prezydenta podkreślił ofiarę amerykańskich żołnierzy poniesioną dla wolności Europy, w pełnych wzruszenia słowach wspomniał prezydenta Ronalda Reagana i jego małżonkę, troskliwie opiekującą się mężem w jego chorobie, z uznaniem wyraził się o licznych inicjatywach obecnego prezydenta na rzecz poszanowania życia i rodziny, wyrażając równocześnie wielkie zaniepokojenie „przedłużającą się poważną destabilizacją na Bliskim Wschodzie, zarówno w Iraku, jak i w Ziemi Świętej"[43]. W niezwykle trudnej i delikatnej sytuacji współczesnego świata możemy sobie życzyć, aby przywódcy potężnej Ameryki natchnienie dla siły politycznej swego kraju czerpali z wiary i siły moralnej Jana Pawła II.

---

nych konsekwencji, do zastosowania się do żądań wspólnoty międzynarodowej, wyrażonych we wszystkich dotychczasowych rezolucjach ONZ dotyczących rozbrojenia i międzynarodowej kontroli Iraku. Por. N i c h o l s o n, dz. cyt., s. 91n. oraz przypis 87. na s. 122.

[41] Por. tamże, s. 102n.

[42] Por. tamże, s. 102.

[43] J a n P a w e ł II, *Pokój i wolność dla całej ludzkości* (Przemówienie do prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki, Watykan, 4 VI 2004), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 25(2004) nr 9, s. 52.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

ADWENT UKRAINY

W ostatnim tygodniu listopada 2004 roku, w dniach, kiedy wichura ze śnieżycą przechodziła z zachodu na wschód, łamiąc nawet wielkie drzewa, zrywając dachy zasiedziałych domostw, ze wschodu na zachód – z placów Ukrainy wypełnionych setkami tysięcy ubranych na pomarańczowo ludzi – przeszedł nagle łagodny front z dobrą wiadomością: granica Europy nie kończy się wcale na Bugu, lecz sięga ona co najmniej po Dniepr. Wiadomość tę w stolicach Europy przyjmowano najpierw z całkowitą obojętnością, kiedy zaś stawała się coraz bardziej natarczywa, kwitowano ją sceptycyzmem, a nawet lękiem o to, że trzeba się będzie pożegnać z wizją wygodnego ładu, w którym swoje miejsca miałyby Unia Europejska i Rosja – oddzielone od siebie szarą strefą państw o niepełnej państwowości, zdegradowanej ekonomii i peryferyjnej, wątłej kulturze.

Poczułem się naprawdę dumny z tego, że jestem Polakiem – mieszkańcem Europy Środkowej – wdzięczny historii za to, że Polska sąsiaduje z Ukrainą. Solidarność pomiędzy narodami stała się niekwestionowanym przez nikogo w Polsce imperatywem. Chociaż w obecnym momencie kryzysu politycznego w Polsce nagromadziło się tyle niejasnych, pogmatwanych spraw wewnętrznych, dyplomacja polska potrafiła stać się kreatywna, moralnie zaangażowana, wolna od ostrożności i wyrachowania. Najpierw w Kijowie pojawił się legendarny przywódca „Solidarności", były prezydent RP Lech Wałęsa. W ślad za nim polscy parlamentarzyści i ministrowie z obecnym prezydentem Kwaśniewskim skutecznie wpłynęli na obudzenie zainteresowania Ukrainą na Zachodzie oraz pomogli w niezmiernie trudnych negocjacjach pomiędzy stronami konfliktu w Kijowie. Nie można mieć wątpliwości, że to początek nowego rozdziału w historii Polski i Ukrainy. O jego nowości stanowi także to, że może on stać się nowym rozdziałem w historii Europy.

Europie potrzebna jest dziś wiara w Ukrainę, a Ukrainie wiara w Europę. Swym protestem przeciwko sfałszowanym wyborom Ukraińcy sami dali świadectwo przynależności do Europy w wymiarze jej ideałów, opowiadając się za państwem prawa, pragnąc zrzucić postsowiecki kaftan demokracji sterowanej. Wydarzenia na Ukrainie pokazują, jak głęboki i istotny jest w polityce pierwiastek moralny. Obudzona świadomość nienaruszalnej godności ludzkiej i ruch masowy tworzą siłę, z którą się muszą liczyć aktualne potęgi ekonomiczne i polityczne.

Na Ukrainie mamy do czynienia z powstaniem ludu, który odzyskuje swoją podmiotowość i pragnie być twórcą swojej historii. Zdanie Johna Rawlsa na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego jako testu dojrzałości demokracji trzeba uzupełnić stwierdzeniem, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest również doświadczeniem, z którego rodzi się demokracja. Przeżycie wspólnoty wartości moralnych prowadzi wszak do krystalizacji społeczeństwa obywatelskiego. Tak było w Polsce w sierpniu 1980 roku, a także w Berlinie i Pradze w roku 1989. Majdan Niepodległości w Kijowie jesienią 2004 roku przekonuje, że historia nie ma końca. I mieć nie może, ponieważ demokracja zawsze pozostaje dramatem, w którym ścierają się racje dobra i zła. To, o co walczą obecnie Ukraińcy, to prawo do życia bez kłamstwa. Czyż nie pisaliśmy kiedyś na plakatach wy-

borczych: „aby Polska była Polską, dwa plus dwa zawsze i wszędzie musi równać się cztery". Jest to abecadło polityki, które Ukraina przypomina dziś sobie i Europie.

Nie można twierdzić, że Ukraińcy są niezdolni do demokracji i praworządności. Nie mylą się publicyści, którzy piszą o gigantycznej korupcji i o układach mafijnych na Ukrainie. Mylą się oni jednak, z góry przesądzając, że wolnościowy zryw może trwać kilka tygodni, a potem wszystko powróci do niechlubnej normy. Tak może być, ale nie musi. Cóż to znaczy, że Ukraina jest biedna i nie pasuje do Europy? Poglądy takie można wypowiadać jedynie z pozycji wielce dyskusyjnego przekonania, że kryterium europejskości stanowi poziom dobrobytu. Najważniejszym bogactwem Ukrainy są dziś jej obywatele, pokazujący pokojowe, godne i cierpliwe oblicze walki o nowoczesny, oparty na wartościach moralnych, charakter demokracji w swym kraju.

Zdumiewające, jak bardzo dzieje narodów naznaczone są przemocą. Zdumiewa jednak również fakt, że największe imperia rozpadały się w dwudziestym wieku za sprawą walki bez przemocy. Kolonializm i komunizm – dwie spośród najdotkliwszych plag ludzkości – zostały najbardziej ugodzone nie siłą militarną, lecz siłą ducha. Kołowrotek Gandhiego doprowadził do niepodległości Indii, strajk i modlitwa polskich robotników zaczęły kruszyć bastiony komunizmu aż po spektakularną rozbiórkę Muru Berlińskiego. Piękno walki bez przemocy leży w tym, że nie zmierza ona do zniszczenia przeciwnika, ale do wymuszenia na nim ustępstw w sposób godziwy, z respektem dla jego godności i praw. Jan Paweł II przypominał nam Polakom, że solidarność nie może być skierowana przeciwko komukolwiek, gdyż jest ona działaniem w imieniu wszystkich, działaniem wymagającym nawrócenia od wszystkich stron konfliktu tkwiących w niesprawiedliwym układzie.

Fałszywy byłby opis wydarzeń na Ukrainie jako buntu przeciwko Rosji, bo zakładałoby to fałszywą przesłankę, że Ukraina stanowi w jakiś sposób część Rosji. Jest zupełnie inaczej: Ukraina stwarza dla Rosji moralną i cywilizacyjną szansę wyzbycia się myślenia o państwie w kategoriach imperialnych. Nie wiemy jeszcze, co może stać się w Rosji Putina, rządzonej coraz bardziej autorytarnie, nie brak jednak już dziś ludzi w Moskwie i Sankt Petersburgu chylących głowy przed mieszkańcami Kijowa i Lwowa w uznaniu dla ich demokratycznych dążeń. Trudno wyobrazić sobie współpracę autorytarno-oligarchicznej Rosji z bardziej demokratyczną Ukrainą, nie ma jednak wystarczających podstaw, aby wątpić, że istnieje także inna droga demokratyzacji Rosji aniżeli ta, którą obrali Władimir Putin i jego doradcy. Odzyskanie przez Ukrainę własnego głosu zdaje się być także odzyskaniem głosu wypowiadającego sprawę Rosji.

Nie można nie zauważyć, że Ukraina staje się obecnie kluczem do Europy ducha, afirmującej każdą podmiotowość. Ukraina jest podzielona. Czy jej podziały przeobrażą się w przyszłości w harmonijną różnorodność? Jedno jest pewne – bez Ukrainy Europa nie będzie sobą. Europa zatraca wszak swą duszę zawsze wtedy, gdy wyklucza kogokolwiek ze swej wspólnoty – czy to poczęte dziecko, czy to narody oczekujące solidarności i wsparcia. Ukraina daje dziś szansę Europie, aby wyzbyła się egoizmu i prowincjonalizmu, aby ujrzała siebie naprawdę jako „większą Europę".

Trzeba się cieszyć postępami dialogu ekumenicznego na Ukrainie, dialogu, który staje się ważnym elementem religijnego odrodzenia. Powaga wyzwań, przed którymi stoi społeczeństwo Ukrainy, znajduje odbicie we wspólnej duszpasterskiej trosce Kościołów: bizantyńsko-ukraińskiego, rzymskokatolickiego i prawosławnego (niestety bez udziału cerkwi podległej patriarchatowi moskiewskiemu) oraz wspólnot protestanckich. Ich oświadczenie złożone przed wyborami, jak i działania w trakcie kryzysu wywołanego sfałszowaniem wyborów, ukazują zdolność Kościołów chrześcijańskich do współpracy na rzecz dobra wspólnego. Być może pogłębiająca się współpraca w duchu wspólnych wartości chrześcijańskich doprowadzi kiedyś do powstania patriarchatu kijowskiego jako wyrazu pełniejszej jedności kościelnej na Ukrainie, co jest śmiałą i piękną ideą kardynała Lubomyra Huzara.

Nie sposób zapomnieć o tych momentach jedności i odkrywania prawdy o swoim chrześcijańskim powołaniu, które Ukraina przeżywała w czasie pielgrzymki Jana Pawła II w czerwcu 2001 roku. Była to zaiste profetyczna pielgrzymka. Nikt lepiej od Papieża-Słowianina nie rozumie tragicznych dziejów Ukrainy i jej słusznych wielkich aspiracji duchowych. Warto przypomnieć

scenę ze spotkania z młodzieżą we Lwowie. Padał wtedy deszcz, ale ulewa nie przeszkodziła Ojcu Świętemu w rozmowie z młodymi. Zaśpiewał po polsku żartobliwą piosenkę „Nie lej deszczu, nie lej" i deszcz rzeczywiście zatrzymał się. Za chwilę świeciło słońce, jego refleksy odbijały się w kałużach.

Teraz nad Kijowem są znowu chmury, pada śnieg, tysiące ludzi skanduje na mrozie „Juszczenko, Juszczenko". Słychać także słowo „Polszcza". Tak wygląda adwent Ukrainy. Czas czuwania i modlitwy, aby z chmur rzeczywiście zstąpiła sprawiedliwość i nad Ukrainą zaświeciło słońce.

Cezary RITTER

CZY CHRZEŚCIJANIN MOŻE BYĆ POLITYKIEM?

Odpowiedź na tytułowe pytanie jest oczywiście twierdząca, a samo pytanie poniekąd retoryczne. Wszak polityka to niezwykle szeroki obszar, w którym człowiek może czynić dobro. Trudno zatem sobie wyobrazić, aby chrześcijanin, który jest odpowiedzialny za dobro w swoim życiu osobistym czy rodzinnym, nie miał brać udziału w życiu politycznym. Można tu wręcz mówić o obowiązku uczestniczenia chrześcijan w polityce.

Nikt zresztą we współczesnym świecie – nawet gdyby chciał – od polityki nie jest wolny. Kilka wieków temu w znajdującej się w środku Europy Najjaśniejszej Rzeczypospolitej taki na przykład Kiemlicz mógł sobie mieszkać z synami w chacie, gdzieś pośrodku lasu, mieć się lepiej lub gorzej, bardziej lub mniej uczciwie zdobywać środki utrzymania – i zarazem nie wiedzieć, czy miłościwie mu panujący król to Jan Kazimierz, czy może jego krewniak z drugiej strony Bałtyku. Dla jego codziennego życia nie było to bardzo istotne. Rządy nowego króla nie wiązały się z gwałtownymi zmianami w państwie, które by wprost dotyczyły żyjącego sobie gdzieś na prowincji człowieka.

Dziś jest inaczej. Jest trochę tak, jak w znanej komedii Juliusza Machulskiego *Vabank II*. Mówi obywatel: „Ich interessiere mich nicht für die Politk!", na co urzędnik wszechogarniającego państwa odpowiada: „Aber die Politik interessiert sich für Sie!". Co tu dużo mówić, przy wszystkich niebagatelnych różnicach między państwem totalitarnym – do którego odnosił się dialog z filmu Machulskiego – a państwem demokratycznym, prawdopodobnie nie ma dziś w Europie człowieka, który mógłby sobie powiedzieć, że polityka nic go nie obchodzi i żyć sobie tak, jak żył w lesie ów Kiemlicz z synami. Przecież każda zmiana ekipy rządzącej – niemal w myśl znanej leninowskiej zasady, że najważniejsze są kadry – sięga dziś głęboko „w dół". A tak na marginesie, ciekawe, czy w Polsce posada leśniczego jest już obsadzana z klucza partyjnego, czy jeszcze nie?

Skoro zatem od polityki uciec nie można, wróćmy do pytania o obecność chrześcijan w polityce. Często w tym kontekście cytuje się pochodzący z drugiego wieku (oczywiście po Chrystusie) słynny list *Do Diogneta*. Nieznany nam z imienia autor listu pisze, że chrześcijanie nie mają swoich miast, swojego języka, swojego stroju. Dzielą to wszystko z innymi ludźmi. Chrześcijanie „mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą ciężary jak cudzoziemcy. [...] Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich nienawidzą. [...] Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze". Tym, co różni chrześcijan od wszystkich innych ludzi, jest nadzieja, jaką pokładają w Chrystusie, w tym, że stał się On człowiekiem, umarł i zmartwychwstał i że w Nim Bóg odpuścił nam grzechy, powołując nas do życia wiecznego. Gdyby było inaczej, chrześcijanie byliby – jak to podkreśla św. Paweł – „bardziej od wszystkich ludzi godni politowania" (1 Kor 15, 19).

List *Do Diogneta* w sposób bardzo piękny i nad wyraz trafny oddaje stosunek chrześcijan do życia doczesnego. Nie jest to pogarda i odrzucenie, ale nie jest to także nadmierne przywiązanie. Kiedy jednak przy różnych okazjach list ten był przywoływany jako – by się tak wyrazić – świadek

koronny w sprawie relacji chrześcijan do świata (a czyniono to zwłaszcza dla zilustrowania nowej „posoborowej" wizji relacji Kościół – świat doczesny), to nie zawsze wydawało mi się to do końca trafne. Wszak w Europie w ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa coś się jednak zmieniło w porównaniu z sytuacją, w której powstał przywoływany tu list. Skoro, na przykład, Cyprian Norwid w wierszu *Moja piosnka* pisał: „Do kraju tego, gdzie pierwsze ukłony / Są jak odwieczne Chrystusa wyzwanie: / «Bądź pochwalony!»... / Tęskno mi Panie..." – to przecież pisał o kraju, w którym obyczaj chrześcijański stał się powszechny. To już kraj, w którym chrześcijanie nie mieszkają „w miastach helleńskich i barbarzyńskich", ale mają swoje miasta, swój obyczaj, swój – chrześcijański właśnie – styl życia. To kraj o chrześcijańskiej kulturze.

Czy zatem odwoływanie się do listu *Do Diogneta* nie jest tu pewnym anachronizmem, skoro list ten był pisany w sytuacji, gdy chrześcijanie żyli w środowisku pogan? A może współczesny kontekst religijno-kulturowy bardziej przypomina tamten z drugiego wieku, niż ten, który dostrzec możemy w wierszu Norwida? Jeśli w pierwszych wiekach po Chrystusie pytanie, czy chrześcijanin może być politykiem, było pytaniem retorycznym, to raczej w tym sensie, że odpowiedź na nie była negatywna: nie może, bo bycie politykiem – podobnie, jak wykonywanie niektórych innych zawodów – wiązało się z udziałem w państwowym kulcie religijnym. Aczkolwiek już wtedy pojawiali się ludzie, którzy sprawowanie funkcji politycznych starali się godzić z wyznawaną przez siebie wiarą w Chrystusa. W samej bowiem nauce Chrystusa nie było nic, co by tę możliwość wykluczało. Jeśli pojawiała się tu trudność, to przede wszystkim z tego powodu, że samo państwo wykraczało poza właściwe sobie, ograniczone do „spraw cesarskich", kompetencje.

Jakie są kompetencje cezara? Odpowiedź samego Chrystusa jest precyzyjna. Pytany, czy wolno płacić podatek, czy nie, kazał sobie pokazać denara i sam zadał swym rozmówcom pytanie: „Czyj nosi obraz i napis?" (Łk 20, 24). Gdy Mu powiedzieli, że cezara, udzielił odpowiedzi: „Oddajcie więc cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga" (Łk 20, 25). A co należy do Boga? To, na czym został odciśnięty Jego wizerunek: człowiek – stworzony na Boże podobieństwo jako istota rozumna i wolna (por. Rdz 1, 26). Człowiek zatem należy do Boga, państwo nie ma nad nim władzy. Sądzę, że żaden liberał nie wymyślił nic bardziej liberalnego w sprawie ograniczenia kompetencji państwa.

Kimś, kto w tym duchu pojmował politykę i kompetencje państwa był św. Tomasz Morus, ogłoszony cztery lata temu przez Jana Pawła II patronem polityków. Czytelnicy „Ethosu" być może pamiętają, iż znaczna część jednego z niedawnych numerów naszego pisma została poświęcona tej właśnie niezwykle ciekawej postaci. Tomasz Morus był wysokim urzędnikiem w służbie króla angielskiego, ale sprawy domowe starał się oddzielać od politycznych. To właśnie łączyło go z Kiemliczem, że nie miał ochoty dawać władcy prawa do „wścibiania nosa" w jego osobiste życie (od Kiemlicza różniło go jednak to, że na życie zarabiał zawsze w sposób godziwy). Był mocno przywiązany do Kościoła katolickiego, szczerze wyznawał wiarę i naukę moralną Kościoła. Z tego, co o nim wiemy, możemy sądzić, że dążył do świętości, ale niekoniecznie do męczeństwa. Stąd, gdy król Henryk VIII zażądał od niego sprzecznej z jego sumieniem deklaracji w sprawie dopuszczalności rozwodów, pragnął zachować prawo do milczenia. Dopiero, gdy milczeć już mu nie pozwolono, przyznał otwarcie, że jego poglądy w sprawach małżeństwa różnią się od tych, których życzy sobie król. Mógłby oczywiście dodać – podobnie, jak próbował to czynić w podobnej sprawie (tyle, że chodziło nie o kwestię rozwodów, lecz związków homoseksualnych) kandydat na komisarza europejskiego prof. Rocco Buttiglione – że jego przekonania moralne nie będą miały znaczenia dla jego stosunku do państwa, króla i osób rozwiedzionych zdaje się jednak, że nie miałoby to większego znaczenia. Henryk VIII ze szczerym bólem serca – bo przecież naprawdę lubił swojego kanclerza – kazał ściąć Tomaszowi głowę.

Nie przypadkiem przywołałem powyżej osobę profesora Buttiglionego. „Sprawa Buttiglionego" stała się na tyle bulwersująca i znana, że nie muszę jej w tym miejscu opisywać. Zestawienie tego ostatniego ze świętym męczennikiem może jednak wydać się niektórym przesadzone. Wśród nich na pierwszym miejscu byłby zapewne sam Buttiglione. Komentując swoją postawę wobec

przesłuchującej go komisji Parlamentu Europejskiego, powiedział: „Nie wiem, czy mam tak silną wiarę, bym dał sobie uciąć głowę za moje przekonania, ale mam dość wiary, by zrezygnować z urzędu w Komisji, jeśli to będzie konieczne". Tyle tylko, że słowa te równie dobrze mógłby wypowiedzieć Tomasz Morus. Także i on nie dążył do tak radykalnego sprawdzenia stanu swojej wiary.

W mieniącej się demokratyczną Unii Europejskiej na razie wiadomo tyle: chrześcijanin może być politykiem, ale jeśli będzie bronił swej wiary religijnej – do czego zgodnie z Europejską Konwencją Praw Człowieka ma prawo – nie może być komisarzem europejskim. O ścinaniu głowy „na dzień dzisiejszy" (używając urzędniczo-medialnej polszczyzny) nie ma mowy.

Marek PAWELEC

OSOBA I NAUCZANIE JANA PAWŁA II W PRACACH DOKTORSKICH POWSTAŁYCH W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM W LATACH 1996-2003

W okresie od roku 1996 do końca roku 2003 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim powstało ponad 900 prac doktorskich[1]. Dysertacje napisane zostały w ramach pięciu wydziałów, które mają prawo nadawania stopnia naukowego doktora. W tej grupie najliczniej reprezentowany jest Wydział Teologii z ponad 360 pracami doktorskimi, a następnie Wydział Nauk Społecznych (217 prac) i kolejno: Wydział Nauk Humanistycznych (140), Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji (99) oraz Wydział Filozofii (85). Na tle przedstawionej liczby 39 doktoratów dotyczących osoby i nauczania Ojca Świętego Jan Pawła II stanowi niecałe pięć procent wszystkich prac doktorskich obronionych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W omawianej grupie 40 prac doktorskich najwięcej rozpraw przygotowano na Wydziale Teologii (30), a następnie kolejno na Wydziale Nauk Społecznych (6), na Wydziale Filozofii (3) i na Wydziale Prawa (1). Ani jeden doktorat na temat nauczania Jana Pawła II nie powstał na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Dla porównania zauważmy, że w powyższym okresie powstało na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim około 12800 prac licencjackich i magisterskich, w tym około 420 związanych z osobą i nauczaniem Jana Pawła II. Stanowi to niecałe trzy i pół procenta wyżej wymienionej liczby wszystkich prac[2].

W zamieszczonym poniżej katalogu prac doktorskich Czytelnik odnajdzie następujący zestaw informacji w odniesieniu do każdej dysertacji: nazwisko i imię autora, tytuł pracy, miejsce i rok jej wydania, wydział, na którym powstała, liczbę

---

[1] Informacje o pracach doktorskich i habilitacyjnych powstałych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przed rokiem 1996 można odnaleźć w: *Katalog prac dyplomowych powstałych na wyższych uczelniach katolickich w Polsce. 1980-1982*, red. J. Adamski, Z. Sułowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 59-158; *Katalog prac dyplomowych powstałych na wyższych uczelniach katolickich w Polsce. 1983-1986*, red. J. Adamski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 83-238; *Katalog prac dyplomowych wyższych uczelni katolickich w Polsce. 1987-1995*, cz. I, red. L. Górna, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 509.

[2] Dane pochodzą z Archiwum Uniwersyteckiego KUL, gdzie przechowywane są prace dyplomowe obronione na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ponieważ jednak w zasobach Archiwum występują pewne braki, liczby prac podano w przybliżeniu.

stron, nazwisko promotora pracy, sygnaturę archiwalną w Archiwum Uniwersyteckim, opis bibliograficzny w przypadku prac opublikowanych oraz tytuły poszczególnych rozdziałów. Zamieszczenie tych danych ułatwi czytelnikowi zorientowanie się w tematyce danej pracy, a także dostęp w Archiwum Uniwersyteckim do tych prac, które nie zostały wydane drukiem. W katalogu zamieszczono również oryginalne brzmienie pięciu tytułów i spisów treści doktoratów przygotowanych w języku słowackim.

Elżbieta Kasjaniuk, *Rekapitulacja chrystologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1995, Wydział Teologii, ss. 163, promotor: ks. prof. dr hab. Czesław S. Bartnik [T. d. 755].

1. Prazasada jedności
2. Tragedia rozbicia jedności
3. Zasada unifikacji chrześcijańskiej
4. Rekapitulacja służebna
5. Kategorie rekapitulacji eschatycznej

Zbigniew Brzózy OP, *Podstawy i struktura wychowania człowieka w myśli Karola Wojtyły*, Lublin 1996, Wydział Filozofii, ss. 284, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht [F. d. 335].

1. Antropologiczna podstawa wychowania
2. Struktura wychowania

Ks. Grzegorz Iwiński, *Staurologiczne objawienie się Boga według Jana Pawła II*, Lublin 1995 [1996], Wydział Teologii, ss. 200, promotor: prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFM [T. d. 739].

1. Tajemnica Trójjedynego Boga w Krzyżu Chrystusa
2. Krzyż Chrystusa jako objawienie zbawczego działania Boga w Kościele
3. Uczestnictwo Krzyża Chrystusa w cierpieniu człowieka a objawienie Boga
4. Krzyż Chrystusa jako hermeneutyczna zasada Bożej ekonomii

Ks. Marek Kaczmarek, *Doskonałość życia kapłańskiego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, Lublin 1996, Wydział Teologii, ss. XXXIII+240, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek [T. d. 733].

1. Podstawy doskonałości kapłańskiej
2. Miłość istotnym elementem doskonałości kapłańskiej
3. Środki osiągania doskonałości kapłańskiej
4. Formacja permanentna kapłanów

Stanisław W. Seremak SAC, *Idea Miłosierdzia Bożego a nowa ewangelizacja. Studium na podstawie „Dzienniczka" bł. Faustyny Kowalskiej i nauczania Jana Pawła II*, Lublin 1996, Wydział Teologii, ss. LXII+454, promotor: ks. prof. dr hab. Walerian Słomka [T. d. 766]. Publikacja: tenże, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja: znaki czasu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 399+1.

1. Miłosierdzie Boże jako odpowiedź na zagrożenia człowieka i ludzkości we współczesnym świecie
2. Nowa ewangelizacja w kontekście współczesnych zagrożeń człowieka i ludzkości
3. Wizja nowego świata kształtowanego ideą Miłosierdzia Bożego przez nową ewangelizację

Alicja A. Szubartowska, *Kulturowy wymiar katechezy inspirowanej nauczaniem apostolskim Jana Pawła II*, Lublin 1996, Wydział Teologii, ss. 225+1, promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Majewski [T. d. 744]. Publikacja: taże, *Kulturowy wymiar katechezy w nauczaniu Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, ss. 214+3.

1. Ewolucja relacji katechetyczno-kulturowych
2. Kultura obecna w katechezie
3. Katecheza obecna w kulturze
4. Wizja katechezy kulturowej

Marek Czachorowski, *Stanowisko Karola Wojtyły / Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji*, Lublin 1997, Wydział Filozofii, ss. 165, promotor: ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń [F. d. 341].

1. Miłość jako afirmacja wartości osoby
2. Miłość jako dar osoby dla osoby

Ks. Arkadiusz Olczyk, *Personalistyczny wymiar etosu pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1997, Wydział Teologii, ss. 277, promotor: ks. prof. dr hab. Seweryn Rosik [T. d. 796].

1. Osobowy podmiot pracy
2. Zagrożenia personalistycznej specyfiki pracy ludzkiej
3. Osobowościowy rozwój człowieka przez pracę
4. Personalizacja pracy a społeczna relacjonalność człowieka

Paweł Salamon OFMCap., *Chrystifikacja życia moralnego młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1997, Wydział Teologii, ss. 233+1, promotor: ks. prof. dr hab. Seweryn Rosik [T. d. 804]. Publikacja: tenże, *Co Chrystus daje dzisiaj młodym? Nauczanie Jana Pawła II do młodzieży*, Bratni Zew, Kraków 1998, ss. 196.

1. Ontyczne podstawy chrystifikacji młodzieży
2. Rola Chrystusa w procesie chrystifikacji
3. Praktyczne aspekty chrystifikacji życia moralnego młodzieży

Ks. Krzysztof Stola, *Chrześcijaski wymiar MARTYRION narodu w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1997, Wydział Teologii, ss. 372, promotor: ks. prof. dr hab. Czesław S. Bartnik [T. d. 806].

1. Naród w aspekcie misterium prozopoicznego
2. Naród w aspekcie świadczenia
3. Naród w aspekcie paschalności eklezjalnej

Ks. Zbigniew W a n a t, *Prawda jako korelat sumienia w świetle nauczania Jana Pawła II. Aspekt teologiczny*, Lublin 1997, Wydział Teologii, ss. 280, promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny [T. d. 797].

1. Prawda jako światło sumienia
2. Sumienie jako świadek prawdy
3. Prawda a błąd sumienia
4. Sumienie formowane w prawdzie

Wojciech T. M u s z y ń s k i, *Solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Lublin 1998, Wydział Nauk Społecznych, ss. 382, promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski [33784].

1. Pojęcie i geneza solidarności
2. Człowiek podstawą solidarności
3. Etyczny charakter solidarności
4. Solidarność spoiwem ładu społecznego
5. Solidarność w świecie pracy
6. Problematyka solidarności międzynarodowej
7. Wychowanie do solidarności

Ks. Marian P o k r y w k a, *Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 1998, Wydział Teologii, ss. 241, promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny [31483]. Publikacja: t e n ż e, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota: refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 195+1.

1. Filozoficzno-antropologiczny fundament uczestnictwa
2. Teologiczna wizja uczestnictwa
3. Współczesny kontekst uczestnictwa
4. Uczestnictwo jako podstawa życia społecznego

Ks. Wacław S i w a k, *Maryja w tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 1998, Wydział Teologii, ss. 322, promotor: prof. dr hab. Stanisław C. Napiórkowski OFM [45866]. Publikacja: t e n ż e, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 346.

1. Wcielenie w Maryi jako doniosłe wydarzenie historii zbawienia
2. Wcielenie jako doniosłe wydarzenie dla Maryi
3. Wcielenie w Maryi jako doniosłe wydarzenie dla Kościoła

Ks. Edward Z a r o s a, *Rola postulatora w sprawach kanonizacyjnych według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin 1998, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, ss. 250, promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Misztal [Pr. d. 208]. Publikacja: t e n ż e, *Rola postulatora w sprawach kanonizacyjnych według ustawodawstwa Jana Pawła II. Prawo materialne i formalne w praktycznym zastosowaniu*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Lublin-Sandomierz 1999, ss. 294.

1. Kształtowanie się pojęcia i funkcji postulatora w procedurze kanonizacyjnej
2. Ustanowienie i ustanie funkcji postulatora w obowiązującym prawie
3. Zadania postulatora w fazie przygotowawczej do rozpoczęcia procesu
4. Udział postulatora w postępowaniu diecezjalnym
5. Pomoc postulatora w rzymskiej fazie postępowania

Ks. Tadeusz Balewski, *Katecheza sakramentu pokuty w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia"*, Lublin 1999, Wydział Teologii, ss. 375, promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Majewski [26525]. Publikacja: tenże, *Sakrament pokuty i katecheza: katecheza sakramentu pokuty w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia"*, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 2000, ss. 525+2.

1. Problem kryzysu sakramentu pokuty
2. Założenia ideowe odnowy sakramentu pokuty
3. Sumienie i jego katechetyczna formacja
4. Permanentna katecheza pokutna

Ks. Dariusz Lipiec, *Świeccy jako podmiot apostolstwa w nauczaniu Jana Pawła II. Studium pastoralne*, Lublin 1999, Wydział Teologii, ss. 333, promotor: ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński [45649].

1. Podstawy działalności katolików świeckich w nauczaniu Jana Pawła II
2. Świeccy we wspólnocie Kościoła
3. Rodzina podmiotem apostolstwa
4. Świeccy w życiu publicznym
5. Apostolska formacja laikatu

Ks. Wiesław Łużyński, *Państwo pomocnicze w społecznym nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1999, Wydział Nauk Społecznych, ss. 285, promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski [46172]. Publikacja: tenże, *Państwo pomocnicze: nauczanie Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 300+1.

1. Geneza, istota i cele państwa
2. Zasada pomocniczości jako podstawa państwa
3. Funkcje państwa
4. Ustrój polityczny w państwie
5. Państwo a religia i Kościół

Ks. Wojciech Rzeszowski, *Odnowa katechezy w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio"*, Lublin 1999, Wydział Teologii, ss. 224, promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński [46375].

1. Pastoralna i katechetyczna odnowa a *Redemptoris missio*
2. Ukierunkowanie chrystocentryczne katechezy
3. Wspólnota Kościoła podmiotem i środowiskiem posługi katechetycznej
4. Wyzwania odnowy katechetycznej

Ks. Marek Żmudziński, *Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II w świetle jego nauczania*, Lublin 1999, Wydział Teologii, ss. 302, promotor: ks. prof. dr hab. Marian Rusecki [45877]. Publikacja: tenże, *„Ty jesteś Piotr". Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Hosianum, Olsztyn 2003, ss. 206.

1. Eklezjalny wymiar prymatu
2. Podmiotowy wymiar prymatu
3. Widzialny fundament jedności Kościoła powszechnego
4. Świadek wiary odpowiedzialny za dzieło ewangelizacyjne Kościoła
5. Pasterz Kościoła zaangażowany na drodze ekumenicznych poszukiwań

Ks. Marcin Brzeziński, *Obraz Ojca Świętego Jana Pawła II w codziennej prasie ogólnopolskiej w czasie jego pielgrzymek do Ojczyzny w latach 1979-1999*, Lublin 2001, Wydział Nauk Społecznych, ss. 272, promotor: prof. dr hab. Leon Dyczewski OFMConv. [64363].

1. Sytuacja prasy codziennej w Polsce w latach 1944-1999
2. Baza materiałowa pracy i założenia badawcze
3. Ilość i rodzaj materiałów dotyczących pielgrzymek Jana Pawła II w poszczególnych dziennikach
4. Najbardziej wyraziste obrazy Ojca Świętego w analizowanych dziennikach
5. Różnice i podobieństwa analizowanych dzienników w relacjonowaniu pielgrzymek Jan Pawła II i kreowaniu jego obrazu
6. Złożoność i zmiana obrazu Ojca Świętego w analizowanych dziennikach

Ks. Slavko Ganaj, *Ján Pavol II a jeho prorocké poslanie v elektronickỳch médiách* [Jan Paweł II i jego prorockie posługiwanie w mediach elektronicznych], Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 179, promotor: ks. prof. dr hab. Tadeusz Zasępa [69184].

1. Miesto a poslanie profetizmu v Božom zjavení [Miejsce i posłannictwo profetyzmu w Objawieniu Bożym]
2. Novozákonný rozmer profetizmu [Nowotestamentalny wymiar profetyzmu]
3. Učenie Cirkvi o prorockom poslani krest'ana pred a počas pontifikátu Jana Pavla II z poh'adu využívania masmédií [Nauka Kościoła o prorockiej misji chrześcijanina w aspekcie korzystania z mass mediów przed rozpoczęciem pontyfikatu Jana Pawła II i podczas jego trwania]
4. Ján Pavol II – príklad využívania elektronických médií k plneniu prorockého poslania [Jan Paweł II – przykład wykorzystywania mediów elektronicznych w pełnieniu posługi prorockiej]

Ks. Jerzy Król, *Problem nawrócenia w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. XLVI+277, promotor: ks. prof. dr hab. Walerian Słomka [32830].

1. Bóg źródłem nawrócenia
2. Kościół miejscem nawrócenia
3. Ekumeniczny wymiar nawrócenia

4. Rola nawrócenia w życiu kulturalnym, społecznym, politycznym i ekonomicznym

Ks. Milan Kuzmiak, *Chápanie prostredníctva v náuke Jána Pavla II* [Rozumienie pośrednictwa w nauczaniu Jana Pawła II], Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 340, promotor: ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź [63082].

1. Prostredníctvo v teológii [Pośrednictwo w teologii]
2. Ježiš Kristus – jediný prostredník medzi Bohom a l'ud'mi [Jezus Chrystus – jedyny pośrednik między Bogiem a ludźmi]
3. Mária a jediné prostredníctvo Ježiša Krista [Maryja a jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa]
4. Sviatostný charakter prostredníctva Cirkvi [Sakramentalny charakter pośrednictwa Kościoła]

Ks. Janusz Mięso, *Antropologiczne przesłanki wychowania do miłości w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2001, Wydział Nauk Społecznych, ss. 318, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Wilk [51598].

1. Koncepcja człowieka u podstaw wychowania do miłości
2. Miłość jako spełnienie człowieka
3. Środowiska wychowania do miłości
4. Czynniki wychowania do miłości

Ks. Robert H. Muszyński, *Ojcostwo Boga jako fundament międzyludzkiej wspólnoty w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 255, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek [59830].

1. Bóg jako stwórca człowieka i świata
2. Ojcowski plan zbawienia wszystkich ludzi
3. Życie trynitarne Boga Ojca podstawą jedności wierzących
4. Ojcowska miłość Boga źródłem „cywilizacji miłości"

Ks. Sławomir Pawiński, *Święci jako „znaki czasu" dla Kościoła w Polsce w nauczaniu Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymek do ojczyzny*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 250, promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa [63021].

1. Teologiczne podstawy koncepcji świętych jako „znaków czasu"
2. Ewangeliczne wyzwania świętych jako „znaków czasu"
3. Prorocza przestroga świętych jako „znaków czasu"
4. Historyczny charyzmat świętych jako „znaków czasu"

Ks. Grzegorz Puchalski, *Ewangelizacja i katecheza a nowa ewangelizacja w nauczaniu apostolskim Jana Pawła II*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 329, promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński [45654]. Publikacja: tenże, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Hosianum, Olsztyn 2002, ss. 207 [2].

1. Ewangelizacja formą urzeczywistnienia się Kościoła

2. Katecheza formą urzeczywistnienia się Kościoła
3. Nowa ewangelizacja i jej relacja do ewangelizacji
4. Katecheza w służbie nowej ewangelizacji

Ks. Andrej S l o d i č k a, *Význam východnej tradície v náuke Jana Pavla II* [Znaczenie tradycji wschodniej w nauczaniu Jana Pawła II], Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 432, promotor: ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź [63100].

1. Vedúce východné idey [Wiodące idee wschodnie]
2. Liturgická činnost' [Życie liturgiczne]
3. Duchovnost' [Duchowość]
4. Dogmatické otázky [Kwestie dogmatyczne]
5. Špecificke vlastnosti [Cechy specyficzne]

Ks. Zbigniew S n a r s k i, *Pneumatohagijny wymiar duchowości chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 288, promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek [39537].

1. Podstawy biblijne nauki Jana Pawła II o Duchu Świętym
2. Posłannictwo Ducha Świętego wobec Kościoła i świata
3. Duch Święty jako źródło nowego życia
4. Przejawy uświęcające działania Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim
5. Duch Święty jako źródło postaw duchowych w różnych stanach życia chrześcijańskiego

Ks. Peter V a n s a č, *Teológia Božieho milosrdenstva podl'a Jána Pavla II* [Teologia Bożego miłosierdzia według Jana Pawła II], Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 300, promotor: ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdź [63107].

1. Milosrdenstvo ako zásada spasenia [Miłosierdzie jako zasada zbawienia]
2. Náuka o láske u Jána Pavla II na základe soteriológie [Jana Pawła II nauka o miłości na podstawie soteriologii]
3. Milosrdenstvo a hriech – praxeológia Božieho milosrdenstva [Miłosierdzie a grzech – prakseologia Bożego miłosierdzia]
4. Život v Božom milosrdenstve [Życie w Bożym miłosierdziu]

Ks. Zbigniew Z a r e m b s k i, *Wychowanie do wiary w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2001, Wydział Teologii, ss. 349, promotor: ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński [45652].

1. Rzeczywistość wiary i jej zagrożenia
2. Zasady wychowania do wiary
3. Środowiska wychowujące do wiary
4. Realizacja wychowania do wiary

Ks. Jerzy F r y c z k o w s k i, *Moralny wymiar wiary w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2002, Wydział Teologii, ss. 321, promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny [45264].

1. Współczesny kryzys religijno-moralny
2. Chrześcijańska koncepcja wiary
3. Moralność chrześcijańska jako moralność wiary

Małgorzata G r z e n i a, *Chrystocentryzm dziejów w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2002, Wydział Teologii, ss. 229, promotor: ks. prof. dr hab. Marian Rusecki [36539].

1. Chrystocentryzm stworzenia
2. Chrystocentryzm Objawienia
3. Chrystus jedynym odkupicielem świata
4. Chrystocentryzm zbawienia realizowanego w Kościele i przez Kościół
5. Eschatyczne wypełnienie w Chrystusie

Ks. Pavol K o v a l', *Zmysel krest'anského života v pohl'ade Jána Pavla II* [Sens chrześcijńaskiego życia według Jana Pawła II], Lublin 2002, Wydział Teologii, ss. 258, promotor: ks. prof. dr hab. Marian Rusecki [63080].

1. Zmysel l'udského života v stvoritel'skom akte Božom [Sens życia człowieka w stwórczym akcie Boga]
2. Ježiš Kristus zmysel života [Jezus Chrystus jako sens życia]
3. Proces uzmyslovania života l'udskej osoby [Proces usensawniania życia osoby ludzkiej]
4. Krest'an svedkom zmyslového života [Chrześcijanin świadkiem sensownego życia]

Ks. Wiesław O l e s z e k, *Przepowiadanie o świętych na podstawie homilii beatyfikacyjnych Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979-2001*, Lublin 2002, Wydział Teologii, ss. 223, promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Głowa [35463]. Publikacja: t e n ż e, *Przepowiadanie o świętych: na podstawie homilii beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979-2001*, Polihymnia, Lublin 2002, ss. 257.

1. Podstawy biblijne kultu świętych i jego ewolucja historyczna
2. Ziemskie życie świętych w homiliach Jana Pawła II
3. Papieskie homilie o uczestnictwie świętych w misterium paschalnym Chrystusa
4. Święci – mieszkańcami nieba, wstawiają się za nami i są wezwaniem dla nas
5. Wnioski wynikające z papieskich homilii, jako postulaty pod adresem współczesnego przepowiadania o świętych

Witold S t a r n a w s k i, *Wychowawcza rola prawdy w kształtowaniu wspólnoty według Karola Wojtyły*, Lublin 2002, Wydział Nauk Społecznych, ss. 270, promotor: prof. dr hab. Wojciech Chudy [25180].

1. Integralne doświadczenie osoby
2. „Prawdziwość" w doświadczeniu osoby
3. „Prawda o sobie" jako podstawa i cel wychowania

4. Komuniotwórcza rola czynu
5. Prawda osoby – subiektywna podstawa uczestnictwa
6. Realizacja wspólnoty poprzez współdziałanie i współodpowiedzialność
7. Małżeństwo i rodzina – wzorem wspólnoty międzyosobowej
8. Prawda u podstaw wspólnoty społecznej

Wioletta Szymczak, *Edukacja a problemy ubóstwa w świetle nauczania społecznego papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002, Wydział Nauk Społecznych, ss. 317, promotor: ks. prof. dr hab. Franciszek Kampka [41792]. Publikacja: taże, *Edukacja a problemy ubóstwa w nauczaniu Jana Pawła II*, Nomos, Kraków 2003, ss. 291.

1. Zależność pomiędzy ubóstwem a edukacją
2. Integralny rozwój człowieka jako podstawowe zadanie edukacji
3. Zadania podmiotów edukacyjnych i odpowiedzialnych za edukację

Ks. Robert Skrzypczak, *ECCLESIA IN STATU MISSIONIS. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle dokumentów Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2003, Wydział Teologii, ss. 484, promotor: ks. prof. dr hab. Czesław S. Bartnik [72329].

1. Teologia misyjna i jej współczesne konteksty
2. Mysterium Trinitatis – źródło misyjności Kościoła
3. Eklezjotwórcza misja Jezusa Chrystusa
4. Duch Święty protagonistą Misji Kościoła
5. Kościół jako komunitarna personalizacja misji

Ks. Marek Słomka, *Teorie ewolucyjnej genezy człowieka w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2003, Wydział Filozofii, ss. 177, promotor: abp prof. dr hab. Józef Życiński [38473]. Publikacja: tenże, *Ewolucjonizm chrześcijański o pochodzeniu człowieka*, Gaudium, Lublin 2004, ss. 165+2.

1. Epistemologiczne aspekty dialogu myśli chrześcijańskiej z ewolucjonizmem
2. Status metodologiczny ewolucjonizmu chrześcijańskiego: między naturalizmem a kreacjonizmem
3. Rola emergencji i superweniencji w ewolucyjnej interpretacji psychizmu ludzkiego
4. Kulturowa transcendencja człowieka wobec przyrody
5. Komplementarność przyrodniczego i filozoficznego studium ewolucji człowieka

Cezary RITTER

BIBLIOGRAFIA ADNOTOWANA WYPOWIEDZI JANA PAWŁA II PODCZAS PODRÓŻY APOSTOLSKIEJ DO POLSKI W 2002 ROKU

Prezentowana bibliografia obejmuje homilie, przemówienia i rozważania Jana Pawła II skierowane do Polaków podczas podróży apostolskiej do Ojczyzny w 2002 roku. Stanowi ona uzupełnienie analogicznych bibliografii zamieszczonych na łamach „Ethosu", obejmujących nauczanie Ojca Świętego z kolejnych pielgrzymek do Ojczyzny w latach: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999[1].

Krótkie adnotacje do poszczególnych pozycji bibliograficznych mają zorientować czytelnika w tematyce poruszanej przez Papieża, a także pomóc w dotarciu do interesujących go zagadnień. 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, że dany tekst nie posiada wewnętrznej numeracji.

Skróty

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1(1980)

1. *Przynoszę przesłanie nadziei* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na lotnisku, Kraków-Balice, 16 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 14-15.

Wizyta w Krakowie i Kalwarii Zebrzydowskiej jest zarazem pielgrzymką do całej Polski, a jej głównym motywem jest Boże miłosierdzie [1]. Wyrazi się to w konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach. Bogactwo Bożego miłosierdzia znajduje odzwierciedlenie w miłosierdziu ludzi [2]. W kontekście przemian

[1] Zob. M. Filipiak, C. Ritter, *Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II podczas podróży apostolskich do Polski*, „Ethos" 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 403-443; c i ż e, *Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Polski w 1999 roku*, „Ethos" 13(2000) nr 3(51), s. 371-378.

ustrojowych w Polsce Kościół przypomina, że nie można budować przyszłości społeczeństwa na ludzkiej krzywdzie. Orędzie Bożego miłosierdzia skierowane jest zwłaszcza do ubogich i cierpiących [3].

2. *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia, Kraków-Łagiewniki, 17 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 17-18.

W obliczu wielorakich przejawów zła trzeba wołać o Boże miłosierdzie [1]. Konsekracja nowej świątyni jest okazją do podziękowania wszystkim, którzy przyczynili się do jej powstania [2]. Ma ona być miejscem, w którym ludzie będą w szczególny sposób doświadczali obecności Boga, miejscem nawrócenia i pokuty, sprawowania ofiary eucharystycznej – źródła miłosierdzia [3]. Przyjęcie Bożego miłosierdzia dokonuje się w „Duchu i prawdzie" przez odniesienie do krzyża Chrystusa [4]. Ludzie potrzebują dziś miłosierdzia, dlatego w sanktuarium łagiewnickim dokonuje się zawierzenie świata Bożemu miłosierdziu [5].

3. *Pozdrowienie końcowe po Mszy św.*, ORpol. 22(2002) nr 9, s. 19.

Z sanktuarium łagiewnickim wiąże się wiele osobistych wspomnień Ojca Świętego, zwłaszcza z okresu okupacji, pracy w pobliskim „Solvayu". Troska o materialny, a zwłaszcza duchowy kształt sanktuarium powierzona zostaje metropolicie krakowskiemu i całej archidiecezji krakowskiej.

4. *Modlę się za wasze uczelnie* (Słowo do środowisk akademickich z Polski, Kraków-Pychowice, 17 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 19.

Polskim środowiskom akademickim, wszystkim uczelniom wyższym – wśród nich Uniwersytetowi Jagiellońskiemu, Papieskiej Akademii Teologicznej i Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu – towarzyszy stale życzliwość i modlitwa papieska.

5. *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, Błonia krakowskie, 18 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 20-22.

Miłosierna miłość Boga przynagla nas, abyśmy byli świadkami miłosierdzia [1]. Tradycja niesienia pomocy potrzebującym jest głęboko wpisana w dzieje Krakowa, a za sprawą św. Faustyny promieniuje na całą Polskę i świat [2]. Wiek dwudziesty był naznaczony „misterium nieprawości", a obecnie człowiek często żyje tak, jakby Boga nie było, uzurpuje sobie „prawo Stwórcy do ingerowania w tajemnicę życia ludzkiego", odczuwa lęk przed przyszłością, pustką, cierpieniem, unicestwieniem. W oparciu o Boże miłosierdzie można tworzyć cywilizację miłości [3]. Oddani sprawie miłosierdzia byli nowi błogosławieni: arcybiskup warszawski Zygmunt Szczęsny Feliński [4], misjonarz wśród trędowatych o. Jan Beyzym [5], kapłan oddany chorym i potrzebującym ks. Jan Balicki [6] oraz s. Sancja Janina Szymkowiak, która z miłości do

Najświętszego Serca Jezusa niosła pomoc najbiedniejszym [7]. W obliczu nowych form ubóstwa potrzebna jest „wyobraźnia miłosierdzia", pozwalająca dostrzec potrzebującego bliźniego [8].

6. *Pozdrawiam młodzież i wszystkich pielgrzymów* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Błonia krakowskie, 18 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 22-23.

Styl życia zaproponowany młodzieży zgromadzonej w ruchu „Światło-Życie" przez sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego jest bliski Papieżowi. Orędzie o Bożym miłosierdziu szerzone przez s. Faustynę wiąże się ściśle z ewangelicznym orędziem ośmiu błogosławieństw, które stanowiło centrum niedawnego Światowego Dnia Młodzieży w Toronto. Chrystus zawsze otacza młodych swą miłosierną miłością. Orędzie to odnosi się także do wszystkich uczestników liturgii przybyłych na krakowskie Błonia z wielu stron Polski i świata.

7. *Matka Miłosierdzia czuwa nad nami* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji czterechsetlecia sanktuarium, Kalwaria Zebrzydowska, 19 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 30-32.

Sanktuarium w Kalwarii pomaga człowiekowi wniknąć w tajemnicę więzi, jaka łączyła Maryję z cierpiącym Zbawcą [1]. Matka Boża współcierpiąc ze swym Synem, jako pierwsza z ludzi miała udział w chwale Jego zmartwychwstania. Z duszą i ciałem wzięta do nieba wyprasza u Syna owoce Bożego miłosierdzia dla ludzi [2]. Zebrzydowickie dróżki kalwaryjskie, w których stacje Drogi Krzyżowej przeplatają się z kaplicami upamiętniającymi przeżycia Maryi, wyrażają prawdę o udziale Matki Bożej w cierpieniach Jezusa [3]. W 1641 roku sanktuarium, którym opiekują się ojcowie bernardyni, wzbogaciło się o słynący łaskami wizerunek Matki Najświętszej [4]. Niech jej wstawiennictwo przyniesie ludziom jedność wiary i ducha, jedność rodzin i jedność społeczną [4-5].

8. *Pozdrowienie końcowe po Mszy świętej*, ORpol. 22(2002) nr 9, s. 31.

Modlitwa w Kalwarii Zebrzydowskiej wieńczy papieską pielgrzymkę do Polski. Niech Maryja ma w swej opiece Kościół w Polsce i wszystkich Polaków, a Kalwaryjskie sanktuarium niech będzie miejscem nieustannej modlitwy za Papieża.

9. *Przyjmijcie orędzie Bożego miłosierdzia* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku, Kraków-Balice, 19 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 33-34.

W dobie trudnych przemian w Polsce niech zapanuje w niej „duch miłosierdzia, bratniej solidarności, zgody i współpracy oraz autentycznej troski o dobro naszej Ojczyzny" [1]. Niech Kościół w Polsce, który od tysiąca lat towarzyszy narodowi, nadal pozostaje wierny Bogu, Krzyżowi i Ewangelii, a Polska, pielęgnując te ewangeliczne wartości, niech odnajdzie swoje miejsce w strukturach Wspólnoty Europejs-

kiej, nie tracąc nic ze swej tożsamości [1-2]. Kościołowi w Polsce towarzyszy papieska wdzięczność za organizacyjny i modlitewny udział w pielgrzymce [3]. Oby wszyscy Polacy potrafili przyjąć otwartym sercem orędzie Bożego miłosierdzia i nieśli je tym, którzy potrzebują nadziei [4].

10. *Myślą obejmowałem całą Polskę* (Audiencji generalna po podróży, Castel Gandolfo, 21 VIII), ORpol. 22(2002) nr 9, s. 4-5.

Celem wizyty w Polsce było głoszenie Boga „bogatego w miłosierdzie". Znalazło to swój szczególny wyraz w konsekracji sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach [1-2]. Miłosierna miłość Boga uzdalnia ludzi do czynów miłosierdzia, czego przykładem są wyniesieni na ołtarze podczas pielgrzymki nowi polscy błogosławieni [3]. Sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej wyraża prawdę o tym, że zjednoczenie miłości i cierpienia w życiu Maryi jest źródłem jej wstawienniczej mocy w stosunku do każdego człowieka [4].

NOTY O AUTORACH

Ks. Janusz B a l i c k i, profesor, socjolog, teolog. Urodzony w 1947 r. w miejscowości Zrębin-Połaniec. Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i Uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku.

Od 1983 r. wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym, od 1994 r. na ATK. Obecnie profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Demografii Społecznej i Polityki Ludnościowej Instytutu Politologii UKSW.

Członek Rządowej Rady Ludnościowej, Polskiego Towarzystwa Demograficznego, International Union for Scientific Study of Population (IUSSP), European Association for Population Studies (EAPS), Population Association of America (PAA) oraz Gdańskiego Towarzystwa Naukowego.

Główny obszar badań: polityka ludnościowa (rodzinna, imigracyjna).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie reglamentacji rynku pornograficznego w społeczeństwie pluralistycznym. Studium społeczno-etyczne pornografii w USA* (1993); *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie. Mechanizmy przemian ludnościowych. Globalna polityka ludnościowa* (współautor, 2003).

Kazimierz B r a u n, profesor, reżyser, teatrolog, dramaturg. Urodzony w 1936 r. w Mokrsku Dolnym. Studia polonistyczne na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz na Wydziale Reżyserii Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Warszawie. Doktorat na UAM w Poznaniu w 1971 r., habilitacja na Uniwersytecie Wrocławskim w 1975, profesura amerykańska – 1989, polska – 1992.

Reżyser w teatrach: Polskim w Warszawie, Wybrzeże w Gdańsku, Powszechnym w Łodzi, im. W. Horzycy w Toruniu, im. J. Osterwy w Lublinie. W latach 1961-1979 reżyser w Telewizji Polskiej. Kierownik artystyczny (1967-1974) i dyrektor (1971-1974) Teatru im. J. Osterwy w Lublinie oraz Teatru Współczesnego we Wrocławiu (1975-1984).

Pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Wrocławskiego (1975-1985), Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Krakowie (1978-1985), a także New York University, University of California oraz Notre Dame University. Od 1989 r. profesor State University of New York w Buffalo.

Członek PEN-Clubu, Związku Literatów Polskich, Związku Artystów Scen Polskich, International Theatre Institute (ITI), International Federation for Theater Research, Polish Institute of Arts and Sciences in America.

Laureat wielu nagród za reżyserię i dokonania naukowe, m.in. Złotej Statuetki Fredry (Wrocław), Nagrody Fundacji Japońskiej, Nagrody Fundacji Guggenheima, Nagrody Fundacji Fulbrighta oraz Artie Award.

Najważniejsze spektakle: *Kaukaskie kredowe koło* (1963); *Akt przerywany* (1970); *Anna Livia* (1976); *Dziady* (1978, 1982); *Operetka* (1979); *Przyrost naturalny* (1979); *Dżuma* (1983); *Nosorożec* (1986); *Ryszard III* (1999); *Europa* (2003).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teatr Wspólnoty* (1972); *Nowy teatr na świecie 1960-1970* (1975); *Druga Reforma Teatru?* (1979); *Przestrzeń teatralna* (1982); *Wielka Reforma Teatru w Europie. Ludzie – idee – zdarzenia* (1984); *Rozdarta kurtyna* (współautor, 1993); *Kieszonkowa historia teatru polskiego* (2003). Autor sztuk teatralnych, m.in. *Tamara L* (1999). Tłumacz książek i sztuk teatralnych z języków angielskiego, francuskiego i włoskiego.

Wojciech Chudy, profesor, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie koło Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Wychowania na Wydziale Nauk Społecznych. W latach 1995-1997 również wykładowca na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL oraz kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos". Członek lubelskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Towarzystwa Naukowego KUL.

Laureat II Nagrody w Konkursie im. R. Schneidera (1981). Wyróżniony Nagrodą POL-CUL (Australia).

Główne obszary badań: filozofia człowieka, filozofia poznania, metafizyka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G. W. Hegla, antropologiczne i aksjologiczne aspekty niepełnosprawności.

Publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Teatr bezsłownej prawdy* (red., 1990); *W łupinie orzecha czyli filozofia bez przesady* (1992); *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji"* (1993); *Śniadanie u Sokratesa czyli trzy, cztery rzeczy najważniejsze* (1999); *Skosem w prawo. Między polityką a metafizyką* (1999); *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw* (2003); *Drogi zakłamania. Esej o kłamstwie i społeczeństwie* (w druku).

Jacek Dąbała, doktor, literaturoznawca, antropolog mediów, powieściopisarz i scenarzysta. Urodzony w 1959 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i specjalności scenarzysty w Państwowej Wyższej Szkole Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi.

W latach 1988-2002 redaktor w Telewizji Polskiej (Odział w Lublinie). Od 2002 r. adiunkt na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, wykładowca na KUL.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: literatura światowa i polska XX w., teoria (szczególnie aksjologia) literatury, antropologia mediów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Antologia krytyki literackiej na emigracji 1945-1985* (1992); *Wit Tarnawski jako krytyk literacki* (1995); *Tajemnica i suspens. Wokół głównych problemów creative writing* (2004); powieści: *Telemaniak* (1989); *Pieszczochy losu* (1997, wyróżniona Nagrodą Literacką im. B. Prusa); *Diabelska przypadłość* (2000); *Prawo Śmierci* (2003); tragifarsa: *Mechanizm* (1997). Współautor scenariusza do filmu *Młode wilki* (1995).

Jerzy W. Gałkowski, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1937 r. w Jutrosinie koło Rawicza (woj. poznańskie). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1968 r. w Katedrze Etyki, obecnie kierownik Katedry Etyki Społecznej i Politycznej. W latach 1983-1989 zastępca kierownika Instytutu Jana Pawła II KUL, obecnie członek Rady Naukowej. Od 1993 przewodniczący Rady Programowej Radia Lublin.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, członek zarządu Bureau International Catholique de l'Enfance, Societas Internationalis Scotistica, Societé Internationale Thomas d'Aquin, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (wiceprzewodniczący oddziału lubelskiego), Towarzystwa Naukowego KUL (1992-1996 – przewodniczący Wydziału Filozoficznego i członek Zarządu Głównego).

Główne obszary badań: teoria moralności, antropologia, etyka i historia etyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy* (1980); *Podstawowy wymiar bytowania* (1992); *Wolność i wartość* (1993).

Abp Sławoj L. Głódź, doktor, prawnik kanonista. Urodzony w 1945 r. w Bobrówce na Białostocczyźnie. Studia z zakresu prawa kanonicznego w Instytucie Katolickim w Paryżu, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie. Służba wojskowa w tzw. kompanii kleryckiej – 32. Budziszyńskim Pułku Zmechanizowanym w Kołobrzegu i w Mazurskiej Brygadzie Saperów w Szczecinie-Podjuchach.

Od 1970 do 1972 r. duszpasterz w Szudziałowie na Białostocczyźnie, następnie – w czasie studiów – wśród Polonii w Paryżu. W latach 1980-1981 pracownik Kurii Arcybiskupiej i Sądu Arcybiskupiego w Białymstoku, dyrektor Studium Katechetycznego i kapelan „Solidarności" regionu Białystok.

W 1980 r. pracownik nadzwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie. Od 1981 r. kierownik sekcji Kościoła obrządku bizantyjsko-ukraińskiego oraz sekcji Kościoła na Białorusi obrządku bizantyjsko-ruteńskiego w Kongregacji Kościołów Wschodnich w Watykanie. Duszpasterz w obozie dla emigrantów z Polski w Pavonie i współpracownik Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego.

Po przywróceniu w Polsce ordynariatu polowego w 1991 r. mianowany biskupem polowym Wojska Polskiego. W 1991 r. mianowany generałem brygady, a dwa lata później – generałem dywizji. Od 2004 r. ordynariusz diecezji warszawskopraskiej.

Przewodniczący Zespołu Biskupów do spraw Duszpasterskiej Troski o Radio Maryja. Krajowy duszpasterz kombatantów.

Odznaczony Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. Kapelan konwentualny „ad honorem" Zakonu Kawalerów Maltańskich, komandor z gwiazdą Zakonu Rycerskiego Bożego Grobu w Jerozolimie.

Jan W. G ó r a OP, doktor, teolog, duszpasterz, rekolekcjonista, kaznodzieja i prozaik. Urodzony w 1948 r. w Prudniku na Opolszczyźnie. Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów w Krakowie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Po studiach – duszpasterz w Tarnobrzegu i w Warszawie. Od 1977 r. duszpasterz akademicki w Poznaniu. Twórca i animator ośrodków duszpasterstwa akademickiego w Ustroniu-Hermanicach, na Jamnej oraz w Lednicy.

Laureat Nagrody Literackiej im. Kościelskich nadawanej w Genewie, nagród im. Włodzimierza Pietrzaka i im. ks. Piotra Wawrzyniaka, wyróżnienia im. Eudoksji Rakowskiej przyznanego przez POL-CUL i in.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mój dom* (1981); *Mój świat* (1983); *Dopokąd idę* (1983); *Sylwetka biskupa w XII- i XIII-wiecznej Polsce na podstawie kronik i żywotów świętych* (1984); *Pióro plebana* (1986); *Kasztan* (1987); *Na krańce świata* (1988); *Grabiąc ściernisko* (1989); *Gość wiecznego domu* (1990); *Spotkania z Ojcem...* (1991); *Dokąd ty nie chcesz* (1992); *Pijani Bogiem* (1994); *Wino dojrzewa powoli* (1996); *Narodzić się z Boga* (1996); *Jeżeli jest się inteligentem* (1997); *Był jak przechodzień w domu Ojca* (1997); *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka* (1999); *Ryba to znaczy Chrystus* (współautor, 2001); *Skrawek nieba* (2001); *Matka Niezawodnej Nadziei* (współautor, 2003); *Wybierz Chrystusa! – katechizm Ruchu Lednickiego* (2003).

Andrzej Grajewski, doktor, historyk, publicysta. Urodzony w 1953 r. w Bielsku-Białej. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. W latach 1978-1981 pracownik naukowy w Śląskim Instytucie Naukowym. Od 1981 r. pracownik redakcji tygodnika „Gość Niedzielny", obecnie zastępca redaktora naczelnego.

W latach 1982-1989 współredaktor biuletynu „Solidarności" na Podbeskidziu i na Górnym Śląsku, od 1988 do 1991 r. członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Polityka Polska". W 1988 r. oddelegowany przez Lecha Wałęsę do Funduszu Prasowego NSZZ „Solidarność". Od 1990 r. członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, a następnie współpracownik Kancelarii Prezydenta RP Lecha Wałęsy. W latach 1990-1992 i 1998-2001 członek Komisji Likwidacyjnej Robotniczej Spółdzielni Wydawniczej.

Od 1992 r. stały współpracownik Ośrodka Studiów Wschodnich w Warszawie, w latach 1991--1999 członek zespołu Ośrodka Studiów Międzynarodowych. Współpracownik miesięcznika „Więź" oraz kwartalnika „Przegląd Polityczny". Obecnie członek kolegium Instytutu Pamięci Narodowej (w latach 1999-2000 pierwszy przewodniczący kolegium).

Wyróżniony nagrodą podziemnego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Główne obszary badań: zagadnienie funkcjonowania rosyjskich służb specjalnych, polityka międzynarodowa krajów Europy Środkowej i Rosji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rosja i Krzyż. Z dziejów Cerkwi w ZSRR* (1988; wyd. czeskie *Rusko a kříž. Z dějin pravoslavné Cirkve v SSSR*, 1997); *Wygnanie. Diecezja katowicka w czasach stalinowskich* (1989); *Tarcza i miecz. Rosyjskie służby specjalne 1991-98* (1998, wyróżniona nagrodą „Przeglądu Wschodniego"); *Kompleks Judasza. Chrześcijanie w Europie Środkowowschodniej między oporem a kolaboracją* (1999; wyd. czeskie *Jidášův komplex. Zraněná cirkev: Křestané ve středni a východni Evropě mezi odporem a kolaboraci*, 2002); *Trudne pojednanie. Stosunki czesko-niemieckie 1989-1999* (2000).

Ewa Jabłońska-Deptuła, profesor, historyk kultury. Urodzona w 1931 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytecie Warszawskim i na Uniwersytecie Wrocławskim. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

W latach 1981-1989 członek władz regionalnych oraz delegat na zjazdy krajowe „Solidarności". Po zwolnieniu z internowania zaangażowana w działalność oświatową i pomocową. Współinicjatorka „Ruchu Solidarności Rodzin".

Odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi za dydaktykę na KUL. Laureatka nagrody POL-CUL za szerzenie kultury niezależnej.

Główne obszary badań: dzieje wspólnot zakonnych XIX i XX w., problemy świadomości religijnej i patriotycznej (ze szczególnym uwzględnieniem roli rodziny i kobiety) oraz polska religijność.

Autorka licznych artykułów i publikacji książkowych, m. in. *Przystosowanie i opór.Zakony męskie w Królestwie Kongresowym* (1983); *Współczesne zagrożenia rodziny* (1984); *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński* (1986); *Rodzino, dokąd zmierzasz?* (1987); *Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?* (1987); *Świadectwo trwania: błogosławiony Honorat Koźmiński* (1990); *Niepokalanki w polskim trwaniu* (1993); *Zakorzeniać nadzieję. Sł.B. Marcelina Darowska o rodzinie i dla rodziny* (1994); *Siostra Ewa Noiszewska – Niepokalanka 1885-1942* (1994); *Matka Elżbieta Czacka i dzieło Lasek* (2002).

Jerzy A. Janik, profesor, fizyk. Urodzony w 1927 r. we Lwowie. Studia z zakresu fizyki i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1946 do 1972 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Fizyki UJ w Krakowie, w latach 1956-1997 kierownik Zakładu Badań Strukturalnych, obecnie konsultant Instytutu Fizyki Jądrowej im. H. Niewodniczańskiego w Krakowie.

Członek Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności, Norweskiej Akademii Nauk i Literatury, Polskiego Towarzystwa Fizycznego, Norweskiego Towarzystwa Fizycznego, Europejskiego Towarzystwa Fizycznego, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Doktor honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, doktor honorowy Zjednoczonego Instytutu Badań Jądrowych w Dubnej (Rosja).

Wyróżniony nagrodą Premiera RP za działalność naukową oraz licznymi odznaczeniami państwowymi.

Główne obszary badań: ruchy molekularne w kryształach i ciekłych kryształach. Pogranicze fizyki i filozofii.

Autor licznych artykułów naukowych z powyższych dziedzin. Redaktor dwunastu tomów sprawozdań z seminariów „Nauka – Religia – Dzieje" w Castel Gandolfo, wydawanych od 1981 r.

Ks. Jerzy K u ł a c z k o w s k i, doktor, teolog, pedagog. Urodzony w 1963 r. w Rozwadowie. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1998 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Pedagogiki KUL (filia w Stalowej Woli), obecnie adiunkt.

Główne obszary badań: teologia oraz pedagogika małżeństwa i rodziny, w szczególności teologia małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie, teologia pastoralna.

Autor monografii: *Biblijne zasady wychowania rodzinnego* (1998); *Szczęśliwa Rodzina* (2000); *Mądre wychowanie. Założenia systemu wychowawczego w inspiracji Księgi Przysłów* (2000); *Sukces małżeński* (2001); *Rzeczywistość wychowawcza rodziny* (2001); *Mądrość i rodzina* (2001); *Idealna kobieta. Studium Prz 31, 10-31* (2001); *Kobieta jako żona. W inspiracji Prz 10, 1 - 30.33* (2001); *Zasady świętości życia małżeńskiego i rodzinnego. Studium w oparciu o Kodeks Świętości Kpł* (2001); *Teologia pedagogicznego wymiaru więzi małżeńskiej w rodzinie* (2002); *Mądre Ojcostwo. Teologia ojcostwa w ujęciu Syr* (2003).

Jarosław K u p c z a k OP, doktor, teolog. Urodzony w 1964 r. w Biłgoraju (woj. lubelskie). Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów i na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz w John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family w Waszyngtonie.

W latach 1990-1992 duszpasterz akademicki i katecheta w parafii pod wezwaniem św. Dominika w Warszawie. W 1994 i następnie od 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, od 1998 rektor tego Kolegium.

Główne obszary badań: teologia moralna, antropologia Jana Pawła II.

Publikacje książkowe: *Droga ku wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły* (1999); *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II* (2000).

Abp Kazimierz M a j d a ń s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1916 r. w Małgowie (ziemia kaliska). Studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Podczas wojny więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Od 1950 do 1963 r. wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym we Włocławku. W latach 1956-1975 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego". Od 1969 wykładowca teologii moralnej i pastoralnej na Akademii Teologii Katolickiej. Twórca (1975) i dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną w Warszawie Łomiankach.

W 1962 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji włocławskiej, a w 1979 ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Współtwórca Komisji Episkopatu Polski do spraw Duszpasterstwa Rodzin oraz Komisji Episkopatu Polski do spraw Dialogu z Niewierzącymi (jej długoletni przewodniczący). Członek watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących oraz Prezydium Papieskiej Rady Rodziny. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego. Honorowy obywatel miasta stołecznego Warszawy.

Główne obszary badań: teologia moralna (ze szczególnym uwzględnieniem problematyki małżeństwa i rodziny), duszpasterstwo rodzin, martyrologia księży w okresie wojny.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'apres St. Thomas d'Aquin* (1951); *Wspólnota życia i miłości: zarys teologii małżeństwa i rodziny* (1979); *Antropologiczne kategorie trzeźwości* (red., 1980); *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1 (red., 1980) i t. 2 (red., 1990); *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1 (red., 1982); *Wychowanie do miłości* (red., 1987); *„Będziecie moimi świadkami"* (1987); *Błogosławiony Biskup Michał Męczennik i inni* (1989); *Rodzina u progu Trzeciego Tysiąclecia* (1995); *Ocalić prawdę o rodzinie. Srebrny Jubileusz Instytutu Studiów UKSW w Łomiankach* (2000); *„Arena bitwy o życie". Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce* (współautor, 2000).

Ks. Janusz M a r i a ń s k i, profesor, socjolog, filozof społeczny. Urodzony w 1940 r. w Borowie (ziemia płocka). Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku i socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1970 do 1984 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, w latach 1973-1974 pracownik naukowo-dydaktyczny Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, a od 1981 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Członek Rady Fundacji CBOS, członek Prezydium Komitetu Socjologii PAN, prezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Görres-Gesellschaft i Towarzystwa Naukowego Płockiego.

Główne obszary badań: socjologia moralności, socjologia religii, katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)* (1984); *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej* (1984); *Wprowadzenie do socjologii moralności* (1988); *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne* (1990); *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków* (1991); *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne* (1992); *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością* (1995, nagroda prezesa Rady Ministrów); *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* (1997); *Między nadzieją i zwątpieniem* (1998); *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (1998); *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* (2001); *Między sekularyzacją i ewangelizacją* (2003).

Ks. Jacenty M a s t e j, doktor, teolog. Urodzony w 1967 r. w Jaśle na Podkarpaciu. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1992-1994 katecheta i wikariusz w parafii Matki Bożej Różańcowej w Rzeszowie. Od 1998 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2003 r. sekretarz Instytutu Teologii Fundamentalnej.

Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich, Towarzystwa Naukowego KUL oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. II sekretarz Wydziału Nauk Humanistycznych)

Główne obszary badań: wiarygodność chrześcijaństwa we współczesnym świecie; metodologia teologii fundamentalnej; eklezjogeneza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej* (2001); *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej Lublin 18-21 września 2001* (współred., 2001); *Leksykon Teologii Fundametalnej* (współred. 2002; wyróżniona Lubelską Nagrodą Naukową).

Piotr S. M a z u r, doktor, filozof, publicysta, poeta. Urodzony w 1968 r. w Kraśniku. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 do 1997 r. nauczyciel filozofii w Społecznym Liceum Ogólnokształcącym im. Stefana Batorego, a następnie w Społecznym Liceum Ogólnokształcącym im. Jana III Sobieskiego w Lublinie. W latach 1997-2000 dziennikarz w spółce „SPES" w Warszawie. Od 2000 r. adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu.

Główne obszary badań: filozofia – bytu, poznania, człowieka, kultury i moralności, a szczególnie zagadnienia dotyczące umysłowej władzy poznawczej człowieka oraz ludzkiej opatrzności.

Autor książki: *O nazwach intelektu* (2004) oraz tomików poezji: *Gra w cienie* (1991), *Ulica pielgrzyma* (1991), *Chryzantemy dla Euterpe* (1995).

Alina M e r d a s RSCJ, doktor, historyk literatury, publicystka, tłumaczka. Urodzona w 1924 r. w Raczycach koło Ostrowa Wielkopolskiego. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1955 do 1975 roku nauczycielka w Liceum Ogólnokształcącym Zgromadzenia Sacré Coeur w Polskiej Wsi-Pobiedziskach, 1973-1976 wykładowca w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu, 1974-1975 w WSD Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze, 1980-1981 w WSD w Poznaniu.

W latach 1974-1975 członek Zarządu prowincji Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Serca Jezusa – Sacré Coeur, 1978-1982 przełożona domu w Warszawie, 1983-1987 odpowiedzialna za formację ciągłą w zgromadzeniu, 1988-1991 przełożona domu w Poznaniu.

Ostatnia prezeska Sodalicji Mariańskiej Akademiczek w Toruniu. Zaangażowana w działania Duszpasterstwa Środowisk Twórczych w Warszawie. Członek PEN-Clubu. Współpracownik Radia „Józef" (w pierwszym czteroletnim okresie) oraz wielu czasopism katolickich.

Główne obszary badań: twórczość Norwida, ewangelizacja kultury poprzez mass media.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida* (1983); *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji* (1996); *Zamysły Jego serca. Zgromadzenie Sacré Coeur w Polsce* (2000); *W wieczne zachwycenie. Trzydziestodniowe rekolekcje z Norwidem* (2001) oraz C. Norwid, *Ku prawdzie pierwowzoru. Myśli religijne* (wybór i wprow., 1997).

Kazimierz S. O ż ó g, magister, historyk sztuki. Urodzony w 1978 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2002 r. nauczyciel w Katolickiej Szkole Podstawowej im. św. Jadwigi Królowej w Lublinie.

Członek zarządu Fundacji „Restaurare Basilicam" przy klasztorze oo. dominikanów w Lublinie.

Główny obszar badań: rzeźba współczesna w Polsce.

Autor artykułów popularnonaukowych na ten temat.

Bohdan P o c i e j, muzykolog, krytyk muzyczny. Urodzony w 1933 r. w Warszawie. Studia z zakresu muzykologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1959 do 1991 r. współredaktor dwutygodnika „Ruch Muzyczny".

Członek Związku Kompozytorów Polskich (w latach 1983-1986 przewodniczący sekcji muzykologów), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Nagrody Fundacji A. Jurzykowskiego (Nowy Jork) oraz nagrody Ministra Kultury.

Główne obszary zainteresowań: historia i filozofia muzyki, estetyka, muzyka religijna, romantyzm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Klawesyniści francuscy* (1969); *Bach – muzyka i wielkość* (1972); *Idea – dźwięk – forma* (1972); *Lutosławski a wartość muzyki* (1976); *Szkice z późnego romantyzmu* (1978); *Mahler* (1992); *Bach i jego muzyka* (1996); *Wagner* (2004).

Jacek S a l i j OP, profesor, teolog, publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach koło Dubna (Wołyń). Studia teologiczne w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1970 r. pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie, od 1973 r. również Kolegium Filozoficzno-Teologicznego oo. Dominikanów w Krakowie. Obecnie kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wieloletni współpracownik miesięcznika „W drodze".

Współzałożyciel (1979 r.) i uczestnik ruchu „Gaudium vitae". Członek Kolegium Redakcyjnego „Studia Theologica Varsaviensia". Konsultor Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Członek polskiego PEN-Clubu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Królestwo Boże jest w was* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozpacz pokonana* (1983); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983); *Legendy dominikańskie* (przekład i oprac., 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991); *Dylematy naszych czasów* (1994); *Eseje tomistyczne* (1995); *Nadzieja poddawana próbom* (1995); *Nasze czasy są OK* (1997); *Wybierajmy życie* (2002).

Stefan S a w i c k i, profesor, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1927 r. w Brześciu nad Bugiem. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1951 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL (obecnie emerytowany), w latach 1971-1983 – prorektor. Kierownik Katedry Teorii Literatury (1976-1999) i Zakładu Badań nad Twórczością C. Norwida KUL (1985-2002). Redaktor naczelny czasopisma „Studia Norwidiana". Prezes Fundacji Norwidowskiej.

Prezes Towarzystwa Naukowego KUL w latach 1989-1998. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN (1984-2002), Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos". Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: teoria literatury i metodologia badań literackich (ze szczególnym uwzględnieniem aksjologii), problematyka relacji religii i literatury oraz twórczość Norwida.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce* (1969); *„Verbum" (1934-1939). Pismo i środowisko* (współautor, t. 1 i 2, 1976); *Z pogranicza literatury i religii. Szkice* (1978); *Poetyka. Interpretacja. Sacrum* (1981); *Norwida walka z formą* (1986); C. Norwid, *Wiersze* (wybór i oprac. 1991); *Wartość – sacrum – Norwid* (1994); C. Norwid, *Promethidion* (oprac., 1997). Redaktor szeregu prac zbiorowych, m.in. serii: „Tradycje religijne literatury polskiej" i „Literatura w kręgu wartości".

Ks. Massimo S e r r e t t i, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1956 r. w Fermignano (Włochy). Studia z zakresu filozofii na uniwersytetach w Urbino i we Freiburgu (Niemcy), z zakresu teologii na Uniwersyecie św. Anzelma (Anselmianum) oraz na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

W latach 1984-1989 wykładowca w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, a od 1996 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego oraz w Istituto Superiore di Scienze Religiose „Ecclesia mater" w Rzymie. Obecnie również profesor teologii dogmatycznej Uniwersytetu Laterańskiego, profesor historii myśli katolickiej na Uniwersytecie w Urbino. W latach 1997-2003 sekretarz Area di Ricerca Cristologica Internazionale.

Członek Istituto di Ricerca di Filosofia Sociale e di Filosofia dell'Uomo oraz Associazione Teologica Italiana.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, teologia, metafizyka i chrystologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla* (1984); *Il mistero della eterna generazione del Figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar* (1998); *Natura della comunione. Saggio sulla relazione* (1999); *L'uomo e il lavoro* (2000); *Il discernimento di Dio* (2003).

Krzysztof S t a n o w s k i, harcmistrz, magister, historyk, pedagog. Urodzony w 1959 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1985-1990 pracownik administracyjny KUL. Od 1991 r. pracownik Fundacji „Edukacja dla Demokracji", w latach 1997-1998 dyrektor programowy, następnie kierownik programów międzynarodowych (1998-2001), od 2001 prezes zarządu fundacji.

W latach osiemdziesiątych członek opozycji demokratycznej. Współzałożyciel oraz członek władz szeregu organizacji pozarządowych. Współtwórca niezależnego harcerstwa w Polsce. Pierwszy Naczelnik Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej.

Członek Civitas International oraz World Movement for Democracy (od 1999 członek Steering Committee). Organizator warsztatów trenerów organizacji pozarządowych w Polsce, Europie Wschodniej, na Kaukazie, w Azji Centralnej i Mongolii.

Za pracę w organizacjach pozarządowych dwukrotnie wyróżniony nagrodą POL-CUL i tytułem „Zasłużony Nauczyciel Republiki Mongolii".

Autor programów szkoleniowych i publikacji poświęconych edukacji obywatelskiej i pracy organizacji pozarządowych oraz szeregu broszur poświęconych problematyce pracy organizacji pozarządowych, wydawanych w kilkunastu językach, m.in.: *Podstawy procedury parlamentarnej* (1992), *Struktura organizacji demokratycznych* (1993), *Organizujemy Zjazd* (1995), kilkunastu artykułów o tematyce pedagogicznej.

Rafał W n u k, doktor, historyk. Urodzony w 1967 r. w Zamościu. Studia z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz studia interdyscyplinarne w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Do 1996 r. pracownik Instytutu Studiów Politycznych PAN (Pracownia dziejów Ziem Wschodnich II RP). Od 2000 r. naczelnik lubelskiego oddziału Biura Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej.

Główne obszary badań: polskie podziemie na Kresach II RP 1939-1941, konspiracja niepodległościowa 1944-1958, stosunki polsko-ukraińskie 1939-1949.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Konspiracja akowska i poakowska na Zamojszczyźnie od lipca 1944 r. do 1956 r.* (1993); *Pany i Rezuny, Współpraca AK-WiN i UPA 1945–1947* (współautor, 1997); *Okręg Lublin AK-DSZ-WiN 1944–1947* (2000).

Wojciech Z a g r o d z k i CSsR, doktor, teolog, redaktor, rekolekcjonista. Urodzony w 1961 r. w Warszawie. Studia teologiczne w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Od 1990 do 1996 r. duszpasterz akademicki we Wrocławiu. W latach 1996-1998 wicerektor w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Redemptorystów w Krakowie odpowiedzialny za formację. Następnie, do 2000 r., rekolekcjonista, misjonarz parafialny w Toruniu. Od 2002 r. redaktor naczelny kwartalnika „Homo Dei" (Kraków).

Główne obszary badań: teologia pastoralna, homiletyka, pielgrzymki Jana Pawła II.

Autor książki *Człowiek drogą Kościoła. Jan Paweł II w Polsce* (2002).

Paweł Z u c h n i e w i c z, dziennikarz, publicysta. Urodzony w 1961 r. w Warszawie. Studia z zakresu dziennikarstwa na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Instytucie Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej.

W latach 1990-1998 dziennikarz i redaktor w Polskim Radiu (Redakcja Programów Katolickich, Informacyjna Agencja Radiowa, Program I); w latach 1998-2001 – w Radiu Plus. Korespondent radiowy i prasowy na pielgrzymkach papieskich, Światowych Dniach Młodzieży i Światowych Dniach Rodzin.

Autor artykułów o tematyce papieskiej i religijnej publikowanych w pismach: „Jan Paweł II. Kolekcja", „Wielka Encyklopedia Jana Pawła II", „Niedziela", „Przegląd Readers Digest", „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej".

Autor książek: *Świadkowie XX wieku* (2000); *Matka Teresa* (2002); *Nasz Papież* (2002); *Papież Rodzin* (2002); *Cały Twój* (2002); *Królowe Ludzkich Serc* (2003); *Zwycięzcy* (2003); *Papież nadziei* (2004).

Autor audycji radiowych i płyt ze słuchowiskami, m.in.: *Nasz papież* (2002); *Królowe ludzkich serc* (2003).

Abp Józef Życiński, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1948 r. w Nowej Wsi koło Piotrkowa Trybunalskiego. Studia w Seminarium Duchownym w Częstochowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie i Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve.

Wykładowca wielu uniwersytetów krajowych i zagranicznych, głównie w USA. W 1990 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji tarnowskiej. Od 1997 r. arcybiskup metropolita lubelski. Kierownik Katedry Relacji między Nauką a Wiarą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Współzałożyciel Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktor wydawnictw OBI w Tucson (Arizona, USA). Członek m.in. Papieskiej Rady Kultury i Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki (Wiedeń).

Doktor honoris causa Akademii Rolniczej w Lublinie.

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia przyrody.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wszechświat i filozofia* (współautor, 1980); *Język i metoda* (1983); *Drogi myślących* (współautor, 1983); *Listy do Nikodema* (1985); *Filozofować w kontekście nauki* (współautor, 1987); *Teizm i filozofia analityczna* (t. 1 – 1985, t. 2 – 1988); *Głębia bytu* (1988); *Philosophy in Science* (współautor, t. 3 – 1988); *Newton and the New Direction in Science* (współautor, 1988); *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (1988); *Pisma z kraju UB-u* (1989); *W kręgu nauki i wiary* (1989); *Dylematy ewolucji* (współautor, 1990); *Three Cultures: Science, the Humanities and Religious Values* (1990); *Bóg Abrahama i Whiteheada* (1991); *Ułaskawianie natury* (1992); *Granice racjonalności* (1993); *Sacrum i kultura* (1995); *Elementy filozofii nauki* (1996); *Ziarno samotności* (1997); *Na zachód od domu niewoli* (1997); *Europejska wspólnota ducha* (1998); *Pięć dialogów* (z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim, 1999); *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej* (2000); *Pożegnanie z Nazaretem* (2000); *Bóg postmodernistów* (2001); *Bóg i ewolucja* (2002); *Wiara wątpiących* (2003); *Od Manhattanu do Emaus* (2003).

Oprac. *Mirosława Chuda*

SUMMARY

Since year 2004 marked the 25th anniversary of John Paul II's historic pilgrimage of June 1979 to his homeland, the Editors of the *Ethos* have decided to issue a special volume of the journal entitled The Poland of John Paul II. The idea behind this volume is to consider to what extent the changes and transformations that have taken place in Poland during the last twenty five years have reflected the Holy Father's teaching from his subsequent travels to Poland. Needless to say, these travels were always milestones in Polish history, and the speeches and homilies delivered by the Pope would always address the problems and issues that were topical at the given time. John Paul II's words were simultaneously a challenge to the Polish people. During the communist time the Pope's words showed the Poles how to defend their human dignity and preserve the nation's Christian identity. In the free Poland, in turn, the Pope instructed the people that had newly regained its independence how to cope with freedom and how to shape the State so that it would serve each and every human person on the Polish land. The pilgrimages that bore a special significance to the history of Poland were, apart from the 1979 one, the one of 1983, as Poland was still under martial law at that time, and the one of 1991, when Poland for the first time welcomed the Pope as an independent and free State.

In the text From the Editors the authors wonder what the Pope might have been thinking about the future of Poland as he was praying during the Mass in Victory Square in Warsaw with the words: "Let your Spirit descend, and renew the face of the earth, the face of this land!" Most probably the Holy Father followed the apostolic principle: to sow the seed of the Word and leave the effect to the working of the Holy Spirit. To what extent did the "Polish practice" – first the "Solidarity" and ultimately the sovereign Poland – take its roots in the soil of the Pope's words? If we look at John Paul II's apostolic visits to Poland in terms of the Parable of the sower, each Pole should ask him- or herself: How did I respond to the seed of truth sown by the Pope? What have I done with that seed? Has each of us on his or her own – and have all of us together as the Polish people – allowed that seed to take roots in ourselves? The answer will probably be similar to that found in the Gospels: Yes, some of the seed has produced its crop in hundredfold, yet there are numerous fields in the life of the Poles that seem to be like the soil on the edge of the path that was trampled on or the rock on which nothing grew.

The text by Pope John Paul II includes extracts from his homilies delivered during the 1979 and 1997 trips to Poland. In the first one the Holy Father reflects on the Baptism of Poland of 966, stressing that this event was in the history of Poland a calling for the nation to participate in the life of the Holy Trinity. It also marked man's particular dignity, as through baptism he was called to participate in the life of God Himself. Thus the nation's Christian identity is in no way a limitation, but it constitutes a spiritual treasure, the common good of the people, confirmed and strengthened

by each genuinely Christian life. Although one can reject this tradition and say no to Christ, may one really do so? There is no rational argument or a value in the name of which one might say no to our thousand years old history or to what gave the foundation to our identity and has up to the present day constituted the core of this identity. In the second extract the Pope continues the idea of the Christian roots of the Polish nation with his reflection on "Polish practice." What Poland needs – stresses John Paul II – is the practice of love. We need to love and to serve. To love in deed and in truth. Queen Saint Hedwig set an example of such an attitude. "God grant that this example will also be drawn from today, so that the joy of the gift of freedom may be complete," says John Paul II.

The opening section of the volume is entitled History Made with the Power of the Spirit and it includes texts on the relationship between the Holy Father's teaching and the transformations that have taken place in Poland during the last twenty five years.

Abp. Józef Życiński analyzes the Pope's addresses on the social and cultural issues that have become most significant during the last fifteen years. Indeed, the present political changes in Europe, triggered off by the events of year 1989, are accompanied by a new cultural context: a revolution in the information technology, a biotechnological revolution, the rise of the post-modernist ideology and the processes of globalization. The pontificate of John Paul II manifests a deep concern for the presence of the Gospel in all these cultural changes. The Holy Father proposes that in this new context the Church should assume an attitude that will combine tradition with openness to new cultural challenges. A particularly significant task for the Church in this new situation is to form people in the spirit of Christian anthropology within the context of a pluralistic society. Specific tasks are faced by the Polish Church, which is to take proper care of the newly regained freedom. This in turn involves the necessity of overcoming the pathological patterns of social and political life acquired during the communist time. The Church in Poland should help create proper conditions for the formation of new leaders and new political elites. Despite its internal problems, Poland must strive to be perceived as an inherent part of Europe and it must not become indifferent to the future of the European continent. The Pope stresses that the political activity must be based on respect for the human rights. This respect should spring from the affirmation of the dignity of the human person, who must be seen never as a means, but always as an end. Respect for the human person is the universal condition of any social dialogue and it enables one to see in the other person God's image rather than a representative of a political force or a proponent of some social programme. This principle marks the Catholic universalism that has fully come to light in the teaching of John Paul II in the recent years.

Andrzej Grajewski analyzes the situation of the Catholic Church in Poland in the 1970's, as well as the strategies employed by the communist regime in order to weaken her position and social impact which included reducing the influence of the Church on the youth and undermining the unity of the Polish Episcopate. The dialogue with the Church was on the part of the representatives of the system merely a tool of preserving the existing social stabilization: they feared that the political crisis, as well as the deepening economic shortage, could give rise to a revolt of the angry young generation that never fully accepted the communist outlook upon the world and was close to the Church, the only free association in the Poland of that time. On the other hand, in the early 1970's the communist regime started its diplomatic contacts with the Holy See, hoping to neutralize the political activity of the Church. The election of Card. Karol Wojtyla to the Holy See destroyed the hopes of the regime to regulate the relationships with the Catholic Church without a recourse to the voice of the Polish bishops. Initially, the regime was unwilling to invite the Pope to his homeland, and when the decision about John Paul II's trip was finally taken, the agreed pilgrimage had to be postponed and rescheduled. The teaching that the Pope presented during his first visit to Poland focused on the question of defence of the human dignity of each and every human person. Although that pilgrimage did not bring a breakthrough in the relationships between the Church and the State, it jeopardized the existing State policy towards the Church, and caused a qualitatively new situation: the spontaneous mass participation in the Pontifical Masses made Polish people

abandon fear and gain the awareness that they were at home in Poland. The growing space for religious freedom supported the efforts to regain the nation's identity and sovereignty. John Paul II's words about the need for faithfulness to one's roots turned out to be the awakening for an entire generation of young people who were entering their maturity in the 1980's. It was in those circumstances that the herald of freedom in the communist world, the trade union "Solidarity," was born.

Wojciech Zagrodzki, CSsR, describes the dynamics of John Paul II's teaching during the radical social and political transformation in Poland in the last twenty five years. The period before year 1989 was marked with two important events in the history of Poland, namely the mass social protest of 1980 and the declaration of martial law in 1981. During that time the Pope's message to the Poles was focused on the question of regaining sovereignty and independence. John Paul II appealed to the Polish people to eradicate the split in their lives that was manifested by their "double think" an "double behaviour": the attitudes most people showed in public were utterly different from the ones they demonstrated in private. In his addresses, the Holy Father stressed the duty to remain obedient to one's conscience in every situation, and he pointed to the dignity of the human person which lies in the fact that, owing to his freedom, responsibility and faithfulness to truth, man is able to continuously transcend himself, to permanently move forward towards the fullness of his humanity. Not only did John Paul II's theological anthropology constitute a most effective polemics against Marxist materialism, but it had a universal appeal, as it expressed the deepest concern for the human person, whose life must be perceived as an harmonious whole. Another dominant theme present in the Pope's addresses of that time was that of the nation and its roots. The Pope would frequently point to the fact of his being a son of the Polish nation, and he stressed the significance of the national community for the proper growth of an individual person. He also stressed that the Polish nation should find its place among the nations of the world. That message was informed with witness to hope, which was the stronger the stronger the apparent irreversibility of the political situation seemed to be. The Holy Father would often repeat: "Be not afraid!" After year 1989, when Poland had started to build its independence, the Pope's message focused on the new shape of the Polish State and on the need to preserve its Christian roots. John Paul II also addressed the new threats that had appeared: the loss of the idea of solidarity, growing unemployment, deepening social stratification, passive and consumer attitudes on the part of many Poles, the spread of moral relativism, elimination of religion from the public space, and the lack of moral integrity in the public life. The Pope never ceased to remind the Poles that it is the human person that remains the ultimate objective of any action and of any policy adopted by the State. He also called for a new presence of the Church in the new situation. A particular significance must be attached to John Paul II's latest pilgrimage of 2002, during which the Pope expressed his appeal that the Poles preserve their Christian identity.

The succeeding section of the volume is entitled Does Solidarity Still Unite the Poles?

Jarosław Kupczak, OP, investigates how the idea of solidarity was shaped in the thought of Karol Wojtyla, stressing that the motif of solidarity is crucial to the proper understanding of the pontificate of John Paul II. A mature and deep reflection on justice, revolution and solidarity was offered by Wojtyła already in his drama *Brother of Our God*, in which he advanced the thesis that revolution should be replaced with the attitude of solidarity towards the poor. The drama shows the walk of life of St. Adam Chmielowski, who dedicated his work and abilities to helping and living with the poor. His moral stance symbolizes a negation of the atomistic and individualistic vision of the human community that recognizes neither responsibility for others nor participation in their humanity. The notion of solidarity advanced by Wojtyła in the *Brother of Our God* springs out from his conception of anthropology which is expressed fully in his principal work *The Acting Person*, as well as in his numerous articles. The main thesis of this anthropology holds that the human person is a being that must not be used, the only proper attitude to him being that of love.

According to Wojtyła, the fundamental human experience is that of acting together with others, which points to the reality of participation, in which the good of another person or the good of the community becomes the good of the acting subject. This situation demands the attitude of solidarity, which means readiness to accept the part of duty that comes onto the individual due to his belonging in a given community. Participation in a community becomes actual through sensitivity to human suffering and poverty: through Christian charity. The solidarity thus demonstrated has got its source in love and as such, unlike the Marxist revolution, constitutes the proper response to a situation of human poverty and injustice. A negation of participation or of solidarity results in the attitude of alienation, which is destructive both for the individual an for the community. In his other works Wojtyła analyzes also the theological sense of participation and points to the fact that its christological dimension is closely tied to the ecclesial one.

Wojciech Chudy presents the thesis that the values and attitudes epitomized by the "Solidarity" movement in Poland were ultimately betrayed by the same people who once contributed to the origin of this social phenomenon, as well as by those who have held political power in Poland since 1989, and in the end by many Polish people themselves. A moral phenomenology of the event of Solidarity in the Polish post-war history and of its various implications in all spheres of life in Poland shows the evolution of a once-conscience-based mass social movement directed against oppression and calling for truth and transparency in public life, into a political faction that generated both rightist and leftist parties, which finally lead to its collapse and to its loss of political significance. The background of the collapse of the "Solidarity" was the insufficient or only apparent economic reforms and a lack of such political movements that would have prevented the communist elites from taking over the public property as their own and playing a major role on the Polish political scene. .

Jerzy W. Gałkowski reflects on the teaching on human work that John Paul II has presented in Poland during his successive pilgrimages. This teaching is of particular relevance to the Poles, since the long years of the communist dictatorship corrupted the people's approach to work by imposing the Marxist anthropology in which human work is seen either as a tool of exploitation and alienation or as a means of material growth. On the other hand, the official ideology was accompanied by attitudes of moral corruption and despise for the working class on the part of the ruling party. In contrast to the Marxist approach, John Paul II has stressed that the question of human work is above all a humanistic issue and that work itself is a basic dimension of human existence. During each of his pilgrimages the Pope has addressed all the working people of Poland: industry and office workers, farmers, health workers, academics, artists, writers, politicians, parents and working mothers. A recurring theme in his speeches is that of human work transcending all the economic and political conditions. The deepest significance of work, according to John Paul II, is that it contributes to the shaping of human subjectivity and freedom, as it gives human actions a deep moral dimension, as opposed to the exclusively utilitarian one. The sense of work is to help man to become a better and more responsible person. Human work exhibits also a religious sense: man was called by God to subdue the earth (cf. Gn 1:28), and thus his work can be seen as cooperation with God in the work of creation. A union of work and prayer is needed. Man must perceive the economic values in the right perspective: they are neither the only nor the ultimate end of his work, while his deepest concern about work should be that of its dignity. One must not fail to perceive the social dimension of work: on the one hand, work is to serve man and the family, which is the fundamental human environment; on the other hand, work can help an entire nation to live in truth and freedom, as long as the dignity of work based on respect for justice and private property is secured. The "Solidarity" sprang up on the Polish land as a mass calling for respect for the dignity of human work, inspired by the words of the Pope.

The next section of the present volume bears the title: The Youth, the Family, the Church – Are They Still Together? and it includes texts devoted to the study of the attitude of Polish people to the teaching of the Catholic Church, in particular of Pope John Paul II.

Jan W. Góra, OP, addresses the question of whether one may rightly use the term "the generation of John Paul II" in reference to a generation of people in Poland, and argues that indeed, an entire generation of young people in our country has been directly influenced, in a way raised, by the teaching of John Paul II, by his firm attitude of faithfulness to the values. John Paul II continuously addresses the phenomena and processes that affect the human person in the contemporary world, offering his help in situations of conflict, proposing initiatives of peace, and spreading forgiveness and reconciliation. The Pope is simultaneously an avid advocate of the idea of the inviolability of the human rights. The popularity of the Holy Father among the youth is enormous. One can even say that, as a result of their meetings with John Paul II, young people in Poland have shaped their personalities in the way that has made them free and courageous citizens of the quickly changing world. The testimony given by John Paul II is an inspiration to them, and the Pope himself is seen by them as the authority in the world that is deprived of authorities. It must also be noted that it was Pope John Paul II who, after long years of communist propaganda and Marxist jargon in public life, managed to restore the Polish language to its genuine position, to make it once again a means of public communication. Probably one can even say that there are entire "generations of John Paul II" both in Poland and all over the world. The Pope leaves us with the duty to give mature witness to our faith, to translate this faith into culture.

Fr. Janusz Mariański presents a sociological analysis of the social and moral changes that have taken place in Poland since year 1989, and contrasts the shape of these changes with the moral principles set in the teaching of Pope John Paul II on such issues as the family, indissolubility of the marriage and the sanctity of human life. Sociologists point to the growing instability of the marriage and of the family in Poland, accompanied by the birth of the so-called post-modern family. The growth of individual freedom generates the liberty to choose among various forms of human relationships, so alternatives to the traditional family have appeared. Although in comparison to the West the changes in Poland are not so deeply advanced, they have already negatively affected the religiousness of the Poles and their relationship with the Church. The loss of religious values in turn weakens the durability of the marriage and of the family as social institutions. The deviations from the traditional sexual morality are so severe that one can speak about a certain moral revolution in Poland. The results of the sociological research and opinion polls described in the text point to the weakening of the moral authority of the Church, although she is still considered as the carrier of the system of moral norms and values and as protection against a moral chaos. Yet many Catholics do not perceive any relationship between their belonging to the Church and their moral conduct or their views on the moral issues. One can say that in a way we are experiencing the rise of a permissive society in Poland. The changes that have been taking place point to the process of disintegration of the moral values rather than to that of their transformation.

Fr. Janusz Balicki analyzes the present demographic tendencies in Poland against the family policy advanced by the Polish State, and compares them with the teaching on the family presented by Pope John Paul II. Within the last fifteen years, the number of families with children has largely diminished in Poland, which is related to the difficult economic situation, high unemployment level, economic uncertainty and low pay. This phenomenon is accompanied by a growth of the number of permanent relationships, cohabitations, single mothers and married couples with no children. Against these trends, John Paul II holds that the family is not only the basic unit of the society, but also the fundamental human community and the first school of social charity. As the existence of the family depends on the durability of the marriage, this particular question should become a grave social concern. The theological argument presented by the Pope is strengthened by the social one: John Paul II points to the social harm that is done by breaking a family apart in consequence of having adopted an egoistic approach to the right to life, to the right to happiness and to self-fulfillment. The Holy Father teaches that the State and State institutions have a duty to assist the family in realizing all its tasks. Therefore there appears a need for a proper family policy in which motherhood will be seen as a unique value that is incomparable to any others and which

will help women to fulfill both mother and worker roles. A proper family policy should take its roots in the recognition of the duty to protect the right to life as well as in the recognition of the superiority of the value of life above other values or material goods. However, the principles of John Paul II's teaching on the family have not found a proper response in the family policy advanced by the Polish State, which results from the fact that the representatives of the leftist government, who are directly responsible for shaping the family policy, do not share in the vision of the family advanced by the Pope.

The succeeding section, entitled "Thou Shalt Love..." Facing the Commandments, the Neighbour and the Creator, comprises articles on some particular aspects of Pope John Paul II's teaching presented during his pilgrimages to Poland.

Paweł Zuchniewicz holds that the tasks the Pope has set for the Poles during his pilgrimages to his homeland have not been responded to properly. Although the Holy Father's first travel to Poland turned out decisive for regaining its political sovereignty, the teaching presented then and continued during his succeeding visits has not been fully put into practice by the Poles. Indeed, it appears that in June 1979 John Paul II pointed to those areas of life that are crucial to the overall condition of the people and of the State. During his 1991 pilgrimage the Holy Father expressed his concern for the fate of "the seed of the Gospel" in Poland, and recalled the basic moral principles, pointing out that obedience to them is a condition of preserving the Christian identity and of securing the future of the Polish people. John Paul II's first pilgrimage to the sovereign Poland took place during the time of a violent public debate on such issues as teaching religion in public schools and a new bill on abortion. The debate was carried on against the background of deepening conflicts within the "Solidarity" that ultimately led to the loss of the political victory won in 1989. The recurring motif in the homilies and addresses delivered by the Pope during his pilgrimages to Poland is that of the sacred nature of the marriage and of the family. The sad thing, however, is that the reception of this teaching has not been deep enough, either on the part of the Polish Church herself or on the part of the media, which tend to stress the normative nature of this teaching rather than to explore its depth and the core of the Pope's message.

Fr. Jerzy Kułaczkowski presents an analysis of the Book of Ecclesiasticus in the respect of the recommendations for children that have been given there. The first duty of children is to honour their parents. There are two kinds of reasons why children should respect the authority of their parents, namely the religious ones and the natural ones. Firstly, it was God Himself who ordered children to regard their parents with honour in a special Commandment. Moreover, parents are the collaborators of God in the work of raising their children. On the other hand, regarding one's parents with esteem is considered as expiation for one's sins, and as such it can contribute to the salvation. There are also natural grounds on which children owe their parents respect, gratitude and obedience. Firstly, it was the parents who gave them the gift of life. Secondly, respect for one's parents is also likely to be rewarded with the respect of one's own children, it will cause God's blessing that will result in one's well-being, and thus in a long life. Additionally, respect for one's parents earns one respect in the eyes of other people.

Jacek Salij, OP, addresses the theme of the particular significance of Sunday for the Christians, raised by John Paul II in his Apostolic Letter *Dies Domini*, as well as in his numerous addresses to the Poles. Already St. Augustine stresses the pneumatological nature of the Lord's Day. Both in his polemics against the Manicheans and in his defence of the two tables of the Decalogue St. Augustine emphasizes that the ultimate help that enables man to observe the Commandments of the Decalogue comes from the Holy Spirit, while the fulfillment of the Decalogue comes with the fulfillment of the Commandments of love. St. Augustine was probably the first to propose the division of the Ten Commandments into the first three ones concerning God (the Holy Trinity) and the remaining seven ones that pertain to relationships with people. Augustine held that the Third Commandment concerns the Holy Spirit in a particular way and, owing to the Gifts of the Holy Spirit, binds us to make our lives a pursuit for the eternal rest in God. It was only through the

Passion and Resurrection of Lord Jesus Christ that reaching this rest became possible, and Sunday, "the first day and the eighth day," serves to remind us about this truth.

The next section bears the title "Do Not Let Your Christian Dignity Be Taken Away From You" and it comprises texts pointing to particular dimensions of the human dignity.

Abp. Kazimierz Majdański considers the phenomenon of the civilization of death as he experienced it himself during the Second World War, being a prisoner in the Dachau concentration camp. The Nazis considered Catholic priests as their special enemies, as religion gave strength to the Polish people and was the guardian of their identity. Part of the humiliation that Polish priests experienced in the concentration camp was the constant pressure to renounce their priesthood at the privilege of being set free. Yet even in the conditions of the overwhelming civilization of death true humanness and human sympathy frequently came to light on the part of those who showed sensitivity to others, and saved their lives at the risk of losing their own. Among the martyrs of the concentration camp in Dachau were Bp. Michał Kozal and Bp. Władysław Goral, both beatified by Pope John Paul II.

Piotr S. Mazur undertakes the topic of human providence. According to St. Thomas Aquinas, human providence is the actualization of the good of the person both in the individual and in the communitarian sense. As such, human providence constitutes the fulfillment of human freedom. Human providence rests on two basic phenomena, namely that of anticipation of the events to come and the one of care for the surrounding world, which in fact embraces the entire reality. The task of human providence is to come up with the means that will serve reaching the pursued end. Aquinas treats providence as part of prudence and thus as the fundamental attribute of the human person which manifests the person's perfection and dignity by enabling him to rationally and freely govern both himself from within and the reality subordinated to him, in order to actualize the potentiality of himself as well as of other beings, in the perspective of the ultimate aim of existence. Providence enables man to reveal his similitude to the Absolute in reaching the fullness of his being by means of cognitive and charitable acts.

Fr. Massimo Serretti addresses a question that is fundamental to the Christian faith, namely: *Cur Deus homo?* A deep answer to this question is offered in the theological anthropology started by Card. Karol Wojtyła and continued by him as Pope John Paul II. The Holy Father stresses that the event of Incarnation was crucial to the human history, and therefore anthropology must be pursued in the light of the mystery of Christ. The uniqueness of the humanism and anthropocentricism demonstrated by John Paul II consists in the fact that his philosophy of man, while being christologically oriented, elevates man and preserves the full respect for him, in particular the respect for the dignity of man as person. During his first travel to Poland the Holy Father repeated that the history of his homeland could not be understood without Christ, and he stressed that the mystery of Christ shed light on the mystery of man, as in Christ the acting God had provided the foundation for any human action. Christ constitutes the centre of the human history, while the original communion between the Father and the Son helps man to understand the sense of the radiation of fatherhood. The revelation of the love of the Father seen in the Son presents the pattern to follow in the understanding of human fatherhood and human childhood. The bond with God that man has been offered through the Son helps him to transcend the state of inner loneliness that he has experienced since his fall. The ability to enter a personal relationship with God is the source of human dignity. The ultimate reason why God became man is so that man could rediscover his dignity, and through his participation in the mystery of Christ find a new quality in all the domains of his life.

Fr. Jacenty Mastej reflects on John Paul II's Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa*, finding in it a testimony of hope, as well as the Pope's calling, directed to the entire Church, to be a living sign of the Gospel of hope: to proclaim it, to celebrate it and to serve it. The message of hope will help modern man to overcome his despair, his doubts about the sense of life and about its ultimate

perspective, as well as to find a vision of the future for himself. The Christian hope is not illusory or utopian, as it springs from the past events in which God's promises were fulfilled. The Christians perceive the foundation for their hope in the omnipotence of God, in his charity and goodness, as well as in His unfailing faithfulness to the promises He has made. The credibility of the Church is realized through her witness to hope: the Church is credible as long as she remains aware of her origin from God and of her ultimate destination, as long as she stays faithful to her mission and remains the sign of the hope she has received from God. The Church can only become a sign to the world when she brings hope to it through her sensitivity to situations which can make man despair of hope, and also through her sensitivity to human poverty, when she brings man the kind of help he needs, thus retrieving hope in the world. The witness to charity demonstrated by the Church must extend beyond the confines of her ecclesial communities and reach out to every person, so that the message of the Church could strengthen those who are in doubt.

The next section of the volume is entitled A Meeting in the Name of Love, for Beauty and Truth and it comprises four texts concerning the presence of the person and message of Pope John Paul II in modern culture.

Bohdan Pociej presents an analysis of two works of music that owe their inspiration to the person and pontificate of Pope John Paul II, namely Psalm *Beatus vir* by Henryk Mikołaj Górecki, and *Missa pro pace* of 2001 by Wojciech Kilar. The Psalm was commissioned by Card. Karol Wojtyła already in 1978 to mark the 900th anniversary of the martyr's death of St. Stanislaus (of 1079), and it was presented for the first time on 9th June 1979 in the Basilica of St. Francis of Assisi of the Franciscan Fathers in Cracow, in the presence of Pope John Paul II. The first performance of the *Missa pro pace* took place in the National Philharmonic in Warsaw in January 2001, and in the course of that year the *Missa* was also presented in the Vatican. Both works manifest the spirit of romanticism and they emanate grandness, loftiness and exultation. They both manifest the trend to create music inspired by religion, religiousness and sacredness. This trend has been developing in Poland since the 1970's. The sacred has been present in various ways in Polish modern music and it has gained the position of a particularly significant value: sacredness, experienced and internalized by the composer, becomes an inspiration and an absolute imperative for him: it awakens, refines and ennobles his invention, but at the same time demands a maximum effort, so that the resulting work demonstrates the highest quality. Such truly sacral music, informed with the spirit of sanctity and sacredness, is rare, as opposed to the music generally considered as religious. Sacral music responds to the demand for the presence of the sacred in contemporary culture, which expresses the universal need for an absolute sense of our human experience.

Kazimierz S. Ożóg describes the phenomenon of erecting monuments to Pope John Paul II and discusses the most interesting ones among the monuments put up in Poland during the years 1981-2001. They reveal a considerable diversity: the figures they embody are made of various material: bronze, granite, sandstone, marble, artificial stone, timber or sheet metal, while their artistic quality varies from absolute works of art to examples of kitsch. The height of these monuments ranges from half a metre to five metres. They present either the young and vigorous Pope of the first years of his pontificate or the aging and suffering John Paul II of recent times. Some of these statues have been erected in little towns, others in big cities, some of them look as if they were hidden, others are located centrally. On most occasions, the reason for creating a monument to John Paul II is the desire to commemorate the great Pope and his pontificate or the need to stress the relationship that binds the given place to the Polish Pope. Unveiling the monument is usually held on a Church Feast or during a celebration dedicated to the Holy Father. The statues of John Paul II exemplify the origin of the iconography of the Pope, at the same time pointing to how difficult the art of sculpture is in its nature. The motifs present in particular monuments include: Peter's mission, the idea of pilgrimiging, devotion to Mary, the Polish roots of John Paul II, his bond with the "Solidarity," and defence of life. The monuments exemplify a deep symbolism in the way of the presentation of the figure of the Pope. Among the most significant statues are the one in

Tarnów (by Bolesław Chromy) and the one in Lublin (the monument entitled *Homagium*, by Jerzy Jarnuszkiewicz, erected in the courtyard of the Catholic University of Lublin). The symbolism of the latter is particularly significant: the monument presents the late Card. Stefan Wyszyński paying his homage to the newly elected Pope, and John Paul II as he embraces the Cardinal, as if lifting him to prevent him from kneeling down. The statue of the Pope bending over to hold his spiritual father commemorates the event of the Holy Father's first audience to the Poles after his election to Peter's See. The monuments to John Paul II are erected as a testimony to the Catholic faith of the Poles and as an expression of pride of the Pope's roots. It is worth noting that these monuments are not being erected for the Pope, who does not need them, but for us all. We need these monuments as symbols of the values that the Pope advocates and proclaims.

Jerzy A. Janik discusses the topics raised during the interdisciplinary seminars that are held annually in Castel Gandolfo, in the presence of the Holy Father John Paul II. The seminars attract scholars who work in the fields of physics, metaphysics, biology, medicine and history. During the years 1980-2003 there have been fifteen such meetings, each with about twenty participating scholars. A particularly inspiring interdisciplinary field is that of the philosophy of nature or cosmology, which involves elements of physics and metaphysics. The topics raised within this field during the sessions in Castel Gandolfo have so far included the following: "Is this the case that only a conscious observer actualizes existence?"; "What does it mean to really exist?", "Time, eternity, infinity", "Models of God." The seminar scheduled for year 2005 will bear the title "Matter and Form. Potency and Act. Action."

The next text is Sławomir J. Żurek's interview with Prof. Stefan Sawicki and it is devoted to the situation of Christians in the world of modern culture. Professor Sawicki reflects on issues such as: the phenomena that are responsible for the direction of the development of contemporary culture, the evolution of the written culture towards the visual one, the ways in which the Church can promote the Christian values in contemporary culture, the role of mass culture and the use of modern mass media in the work of evangelization, the presence of the sacred element in modern culture, the question whether art can depict evil, the proper response to postmodernist culture, and the ways in which priests can seek inspiration in modern culture.

The succeeding section, with the title "Resurrecting Words" – The Privilege of Poets and Apostles, includes texts on the poetry of Cyprian Norwid, John Paul II's most admired Polish poet.

Alina Merdas, RSCJ, analyzes the contexts in which references to the Eucharist appear in the writings of Cyprian Norwid. Norwid had a great reverence for the Eucharist, which he also referred to as the Holiest Sacrament, the Host, the shared bread or the Body of Christ. The word "Eucharist" is found in Norwid's prose, but it does not appear in his poetry. In his poems, however, he frequently applied the image of the Host, to point to the perfection of the creation and to man's only way to the redemption of his sins. To Norwid, the eucharistic communion is tantamount to the indviduation of the Incarnation. In this communion the Word enters a relationship not only with the humanity a whole, but with each individual human existence. The eucharistic communion teaches man brotherhood, equality and charity. The radiation of this communion embraces everything, it enlightens the sense of history as well as the life of each individual. In his poetry, Norwid would most frequently show the biblical motifs that refer to the Covenant between God and His people. In this perspective the Eucharist is shown not only as a sign of the Covenant, but as the Covenant itself.

Kazimierz Braun presents an analysis of the influence that the literary output of Cyprian Norwid exerted upon the shaping of the sensitivity and personality of Karol Wojtyła, who, as Pope John Paul II, in a way elevated the thought of Norwid to the rank of the Magisterium of the Church. The ideas expressed in Norwid's *Promethidion* were later included in the Holy Father's Encyclical Letter *Laborem exercens*. Also in his address to the representatives of the Institute of Polish National Patrimony, delivered on 1 July 2001, the Pope referred in a special way to Norwid's

Promethidion, saying: "*Promethidion*, the canticle on the beauty of the Love and work, portrays the very act of creation in which God reveals to men the bond that binds labour with love (cf. Gn 1: 28); it is in hard labour that man is born and reborn. The reader has to be mature for a word that takes him so far. The poet knew this very well when he said «the son will not know, but you, the grandson, will remember» (*Klaskaniem mając obrzękłe prawice*)." Another document in which John Paul II has made a reference to Norwid is his *Letter to Artists*. Indeed, the Pope's entire teaching on the questions of man-nation-society-humanity-Church is founded on Norwid's inspirational writings. "This is a thought I have always cherished," says the Holy Father. "I can say that to a certain extent it forms the social dimension of my pontificate."

Jacek Dąbała presents a literary profile as well as the academic and literary output of Prof. Jerzy Pietrkiewicz, eminent Polish writer and poet, as well as translator of Polish verse and prose into the English language. In recent years Jerzy Pietrkiewicz, who may be familiar to the English reader under the name of Peterkiewicz, has translated John Paul II's poetry, including his *Roman Triptych*, into English. Professor Pietrkiewicz lives in Great Britain, and being a writer and playwright, he is the author of books of poetry, plays, short-stories, novels, and recently of a history book on the Mariavites and of an autobiography. In Poland, however, Pietrkiewicz is known above all as a renowned translator of English verse into Polish and of Polish verse into English. It is interesting that Pietrkiewicz is also the author of a number of essays on literary criticism, in which he has frequently reflected on the essence of poetry and on the philosophy translation.

The next section, entitled Remembrance and the Ethos, is devoted to the profile of the late Prof. Tomasz Strzembosz, renowned and uncompromising historian, animator of Polish scouting and member of the Editorial Board of the *Ethos*. The section includes a list of the publications by Prof. Tomasz Strzembosz in the *Ethos* and four texts on Professor Strzembosz, whose authors, Mirosława Chuda, Ewa Jabłońska-Deptuła, Rafał Wnuk, and Krzysztof Stanowski, present the late Professor as an extraordinary scholar and academic, as a genuine friend and a true patriot.

In the section Thinking about the Fatherland... Abp. Sławoj L. Głódź writes about the significance for the Polish people of the election of Card. Karol Wojtyła to the Holy See, about the hope that the presence of the Polish Pope brought to a nation oppressed by the communist regime, and about the theology of the nation advanced by Card. Stefan Wyszyński, continued and developed by John Paul II, which contributed to the Polish victory over totalitarianism. In the free Poland, the duty that rests on all the Poles is not to lose the precious freedom, not to lose the roots that helped us regain it.

In the section Notes and Reviews Fr. Alfred M. Wierzbicki presents a thorough analysis of the ideas included in Z. Krasnodębski's *Demokracja peryferii* [The Democracy of the Outskirts]; Sławomir Banaszak writes about Fr. J. Mariański's *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich* [Between Secularization and Evangelization. Pro-Family Values in the Consciousness of High School Students]; Piotr Ślęczka, SDS, analyzes *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki* [Ethical Problems Resulting from the Advance of Science], ed. by M. M. Żydowo; Fr. Józef Kudasiewicz reflects on M. Ołdakowska-Kuflowa's *Blask Słowa. Inspiracja bibljna w twórczości literackiej Jana Pawła II* [The Splendour of the Word. The Biblical Inspiration in John Paul II's Literary Output]; Krzysztof Dybciak presents M. Urbanowski's *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku* [Purification. Sketches on the Polish Literature of the 20th Century]; Józef F. Fert reviews J. Trznadel's collection of poetry *Utajone w oddechu. Wiersze wybrane* [Suppressed in the Breath. Selected Poems]; Marek Marczewski reviews the latest volume of the journal *Vox Patrum* (vols. 42-43, 22(2002)) devoted to the question of the laity in the Christian antiquity, and finally, Dominik Stanny presents *Etyka w biznesie* [Ethics in Business], ed. by M. Borkowska and J. Gałkowski.

The section concludes with the Proposals of the *Ethos*.

In the section of Reports Fr. Krzysztof Kaucha and Cezary Ritter write about the international symposium "Europe, be Yourself!" held at the Catholic University of Lublin; Piotr Ślęczka, SDS, reports on an international congress on the prospects of personalism in bioethics held in Rome; Elżbieta Szczot presents a report on the session on the synodality of the Church held at the Catholic University of Lublin; Paweł Zuchniewicz reflects on the 21st International Congress for the Family held in Lublin; and Waldemar Zaręba reports on a congress on the research on religion held in Tyczyn.

The section The Pontificate in the Eyes of the World includes Cezary Ritter's article on the history of the diplomatic relationships between the United States of America and the Holy See.

In the section Through the Prism of the Ethos Fr. Alfred M. Wierzbicki writes about the current events that are taking place in Ukraine.

In the same section Cezary Ritter considers the case of Rocco Buttiglione, the Italian European Affairs Minister, who was refused the post of the European Commissioner for Justice, Freedom and Security on the ground of his religious convictions.

The section of Bibliography includes a bibliography of doctoral dissertations on the person and teaching of Pope John Paul II presented at the Catholic University of Lublin during the years 1996-2003 (by Marek Pawelec) as well as an annotated bibliography of John Paul II's addresses delivered during his apostolic visit to Poland in 2002 (by Cezary Ritter).

The volume concludes with the Notes about the Authors.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

CONTENTS
"Ethos" 17:2004 Nos. 3-4 (67-68)

THE POLAND OF JOHN PAUL II

From the Editors – The Seeds of Truth – the Dawn of Action (T. S., C. R.) 7
John Paul II – Let us think about "Polish practice". Let us see whether it is carried out with prudence (extracts from the homilies delivered in Cracow on 10th June 1979 and 8th June 1997) 15

HISTORY MADE WITH THE POWER OF THE SPIRIT

Abp. Józef Życiński – The Teaching of John Paul II, as seen in the Context of the Social and Cultural Transformations in Poland 21
Andrzej Grajewski – The Breaking of the System. The Social and Political Background of John Paul II's First Pilgrimage to Poland 34
Wojciech Zagrodzki, CSsR – The Dynamics of John Paul II's Teaching Presented in Poland, as seen against the Changing Social and Political Context 51

DOES SOLIDARITY STILL UNITE THE POLES?

Jarosław Kupczak, OP – The Idea of Solidarity in the Thought of Karol Wojtyła 67
Wojciech Chudy – The Betrayal of the Solidarity 84
Jerzy W. Gałkowski – Polish Work 122

THE YOUTH, THE FAMILY, THE CHURCH – ARE THEY STILL TOGETHER?

Jan W. Góra, OP – The Father of Generations 147
Fr. Janusz Mariański – John Paul II's Teaching on the Family, as seen against the Social and Moral Changes in Poland 161
Fr. Janusz Balicki – The Principles of the Policy on the Family, as seen in the Light of the Teaching of John Paul II Presented During His Pilgrimages to Poland 183

„THOU SHALT LOVE"
FACING THE COMMANDMENTS, THE NEIGHBOUR AND THE CREATOR

Paweł Zuchniewicz – John Paul II's Difficult Words Directed to His Compatriots..... 197
Fr. Jerzy Kułaczkowski – The Biblical Aspect of the Commandment: "Honour Thy Father and Thy Mother" (Ex 20:12)..... 207
Jacek Salij, OP – Sunday as the Day of the Holy Spirit. On a Forgotten Piece of the Doctrine of St. Augustine 226

"DO NOT LET YOUR CHRISTIAN DIGNITY BE TAKEN AWAY FROM YOU"

Abp. Kazimierz Majdański – The Martyrdom of Polish Priests 241
Piotr S. Mazur – The Dignity of the Person, as seen in the Perspective of Human Providence 248
Fr. Massimo Serretti – Why Did God Become Man? 259
Fr. Jacenty Mastej – Witnesses to Hope. The Hope-Giving Character of the Christian Testimony, as seen in the Light of John Paul II's Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa* 273

A MEETING IN THE NAME OF LOVE FOR BEAUTY AND TRUTH

Bohdan Pociej – Grandness – Loftiness – Exultation 287
Kazimierz S. Ożóg – Sculpture is Difficult. On the Most Interesting Monuments to John Paul II 299
Jerzy A. Janik – Debates on the Borderline of Physics and Metaphysics 317
A Christian in the World of Modern Culture. Sławomir J. Żurek Talks to Professor Stefan Sawicki 327

RESURRECTING WORDS" – THE PRIVILEGE OF POETS AND APOSTLES

Alina Merdas, RSCJ – Norwid on the Eucharist..... 335
Kazimierz Braun – The Part of Norwid in the "Whole" of John Paul II..... 344
Jacek Dąbała – "The Weight of the Word." On the Output of Jerzy Pietrkiewicz – Translator of John Paul II's Poetry 355

PROFESSOR TOMASZ STRZEMBOSZ (1930-2004)
REMEMBRANCE AND THE ETHOS

Tomasz Strzembosz's Publications in the *Ethos* from the Years 1990-2002..... 371
Mirosława Chuda – Faithful to the Truth and to the People..... 372
Ewa Jabłońska-Deptuła – He Fascinated Us with the Genuineness of His Humanity..... 375
Rafał Wnuk – A Free Man..... 380
Krzysztof Stanowski – A Brotherhood of Service and Open Air 384

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Abp. Sławoj L. Głódź – John Paul II – The Father of Polish Freedom 387

NOTES AND REVIEWS

Fr. Alfred M. Wierzbicki – Whatever Happened to the Golden Horn?
(review of Z. Krasnodębski's *Demokracja peryferii*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003) 395
Sławomir Banaszak – A Book in the Old Sense of the Word (review of J. Mariański's *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003) 401
Piotr Ślęczka, SDS – Which Ethics Does the Progress of Science Demand? (review of *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki*, ed. M. M. Żydowo, Centrum Upowszechniania Nauki PAN, [Warszawa] 2003) 405
Fr. Józef Kudasiewicz – An Integral Vision of John Paul II's Literary Output (review of M. Ołdakowska-Kuflowa's *Blask Słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej "Verbum," Kielce 2004) 413
Krzysztof Dybciak – A Defender of the Ethos in Literature (review of M. Urbanowski's *Oczyszczenie. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2002) 416
Józef F. Fert – In an Amber of Metaphor – in a Lump of Soil. On a Selection of Poems by Jacek Trznadel (review of J. Trznadel's *Utajone w oddechu. Wiersze wybrane*, Wydawnictwo Test, Lublin 2003) 420
Marek Marczewski – The Laity in the Christian Antiquity (review of the *Vox Patrum* 22:2002, vols. 42-43) 426
Dominik Stanny – Ethics and Business. A Fruitful Dialogue (review of *Etyka w biznesie*, ed. M. Borkowska, J. Gałkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002) 434
Proposals of the *Ethos* 440

REPORTS

Fr. Krzysztof Kaucha, Cezary Ritter – "Europe, be Yourself!" (report on an international symposium held by the Institute of John Paul II and the Institute of Dogmatic Theology KUL, Lublin, 17-19 May 2004) 449
Piotr Ślęczka, SDS – The Prospects of Personalism in Bioethics (report on an international congress held by Federazione Internazionale dei Centri ed Istituti di Bioetica di Ispirazione Personalista, Rome, 21-22 June 2004) 458
Elżbieta Szczot – The Synodality of the Church in the Teaching and Activity of John Paul II (report on a session held by the Department of the History of the Sources of the Polish Church Law KUL, Lublin, 23 Oct. 2003) 470
Paweł Zuchniewicz – "The Family as a Community of Happiness" (report on the 21st World Congress for the Family, Lublin, 23-25 April 2004) 477
Waldemar Zaręba – Religion in the Age of Postmodernism (report on the congress "The Polish Study of Religion in the 21st Century," held by the Polish Society for the Study of Religion, Tyczyn, 18-20 Sept. 2003) 485

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Cezary Ritter – On Freedom and Peace. The United States of America and the Holy See: From Pius IX to John Paul II 491

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Fr. Alfred M. Wierzbicki – The Advent of Ukraine 503
Cezary Ritter – Can a Christian Be a Politician? 506

BIBLIOGRAPHY

The Person and the Teaching of John Paul II, as seen in the Doctoral Dissertations Presented at the Catholic University of Lublin during the Years 1996-2003 (by Marek Pawelec) 509
An Annotated Bibliography of John Paul II's Addresses Delivered during His Apostolic Travel to Poland in 2002 (by Cezary Ritter) 519

Notes about the Authors 523
Summary 533

KUL