ETHOS

Rok 1 1988 Nr 4

* Od Redakcji **3**

* Kard. Joseph RATZINGER
Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II **5**

OTWÓRZCIE DRZWI CHRYSTUSOWI – PRAWDZIE, KTÓRA WYZWALA

* Przemówienie Jana Pawła II na inaugurację pontyfikatu, 22 X 1978 r. **15**
* Jan Paweł II do Rodaków, 16 X 1988 r. **18**

Z PERSPEKTYWY DZIESIĘCIOLECIA PONTYFIKATU

* Kard. Franciszek MACHARSKI
Człowiek drogą Kościoła. Z perspektywy dziesięciu lat **25**
* Władysław STRÓŻEWSKI
Medytacja o wyzwoleniu przez prawdę **35**
* Bp Marian JAWORSKI
Drugi – alter ego. Solidarność elementem autentycznego uczestnictwa we wspólnocie **50**
* Bp Kazimierz MAJDAŃSKI
Polska – Rodziną rodzin w nauczaniu Jana Pawła II **55**
* Bp Tadeusz GOCŁOWSKI
Praca – dziełem człowieka dla człowieka **63**
* Ks. Józef MAJKA
Państwo – „pospolitą rzeczą" suwerennego narodu **73**
* Norman DAVIES
Polska 1978 – 1988: God's playground **86**
* Rocco BUTTIGLIONE
Suwerenność narodu przez kulturę **94**

INAUGURACJA
W POTRÓJNĄ ROCZNICĘ

* Bp Jan ŚRUTWA
Przemówienie inauguracyjne **123**
* Bp Alfons NOSSOL
W służbie mądrości Boga i mądrości świata **126**
* Kard. Joseph RATZINGER
Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? **134**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Adam RODZIŃSKI
Preludium do rozważań o polskiej kulturze narodowej **148**

SPRAWOZDANIA

* Jan S. GAJEK MIC, ks. Stanisław J. KOZA
Sympozjum dla uczczenia Milenium Chrztu Rusi w KUL **151**
* Ryszard ŁUŻNY
U źródeł chrześcijaństwa Słowian wschodnich **156**

RECENZJE

* Stefan WILKANOWICZ
Znane i nowe **163**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Wojciech CHUDY, Karol KLAUZA
Dekada nadziei **167**

Z ŻYCIA INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

* Wojciech CHUDY
O właściwą wizję człowieka **177**

BIBLIOGRAFIA

* Witold STARNAWSKI
Jan Paweł II wobec tradycji Kościołów wschodnich **189**

* Noty o autorach **202**
* Summary **206**
* Contents **207**

Próg dziesięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II, będący zarazem progiem siedemdziesięciolecia odzyskania przez Polaków suwerennego państwa, ma tutaj, w Lublinie, wymowę szczególną. W Lublinie bowiem, który dzięki unii z roku 1569 jest symbolem alternatywy – dziś nie mniej niż ongiś aktualnym – wobec augsburskiego „Cuius regio eius religio", wraz z odrodzeniem niepodległej Polski rodzi się Katolicki Uniwersytet Lubelski, uczelnia, której chlubą pozostanie na zawsze autor pytania historiozoficznego i poetyckiego zarazem: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?" Autorem tym jest Karol Wojtyła, polski kardynał, wieloletni profesor KUL-u, a od 16 października 1978 roku papież.

Owa potrójna okoliczność, wiążąca się z tym miejscem, oddaje miarę naszej odpowiedzialności za to miejsce i ten czas w dziejach Polski, Europy i świata. Wartości skupione w owym rocznicowym punkcie unaoczniają nam trud zobowiązania, do którego podjęcia zostaliśmy w swoim czasie zrodzeni. Stanowią zarazem o kształcie ethosu, któremu wierność jest sprawą naszej kulturowej tożsamości.

W czasach dezorientacji lub zagłuszania wolności ethos, którego zasadą jest światło prawdy, posiada moc wyzwalającą. Prawda narodu przemawiająca ideą niepodległości, prawda uniwersytetu nakazująca strzec niezawisłości wiedzy w społeczeństwie i prawda kierująca wolnością jako ostateczny horyzont człowieka: prawda o nim samym jako kimś, z kim utożsamił się do końca Bóg-człowiek, prawda o nim jako „drodze Kościoła", oto wartości oświetlające dziś naszym sumieniom kierunek – chociażby przeciw prądowi dziejów!

Składając na progu drugiego dziesięciolecia pontyfikatu niniejszy numer „Ethosu", umieszczamy w nim owoc namysłu nad tymi wymiarami rzeczywistości, w których obecność ducha Jana Pawła II jest bodaj najżywsza i najbardziej znacząca. Owoc owego namysłu przedstawili ludzie nauki i Kościo-

ła na sesji zorganizowanej z okazji dziesięciolecia pontyfikatu*. Ich bliskość temu, co niesie ze sobą przesłanie Papieża, czyni ich bliskimi Jemu samemu, i nam. Współprawda jest tu motywem dawania świadectwa.

Taka jest też racja faktycznej rezygnacji przez redakcję „Ethosu" z pełnego tekstu wprowadzającego do niniejszego numeru. Rocznica pontyfikatu, na którą z uwagą i nadzieją spogląda większość dzisiejszego świata, jest tytułem, którego nie odważylibyśmy się podjąć z pozycji redakcji. Pragniemy oddać w tym miejscu głos autorowi – jest nim kardynał Joseph Ratzinger – którego bliskość myśli i osobie Ojca Świętego, bliskość potwierdzona osobistym wyborem Papieskim, upoważnia go w sposób szczególny do mówienia o tym dziesięcioleciu w tym miejscu.

Redakcja

---

* Sesja zatytułowana *O podmiotowość osoby i społeczeństwa* zorganizowana została w dniach 8-16 X 1988 r. przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

Joseph Kardynał RATZINGER

DZIESIĘĆ LAT PONTYFIKATU JANA PAWŁA II

Chodziło mi o ukazanie jedności urzędu i osoby w postaci Jana Pawła II. On rzeczywiście „zidentyfikował" siebie z Kościołem i dlatego może być jego głosem.

Jan Paweł II jest tym zapewne spośród nas żyjącym współcześnie człowiekiem, który osobiście spotkał daleko więcej ludzi, niż ktokolwiek inny. Niepodobna wręcz zliczyć tych, którym uścisnął dłoń, z którymi rozmawiał, z którymi się modlił, którym błogosławił. Gdzie jego urząd stwarza dystans, tam przekracza go zaraz promieniowanie jego osobistej bezpośredniości. Nawet ludzie prości, niewykształceni, ubodzy nie mają w jego obecności tego poczucia oddalenia, nieosiągalności czy lęku, które zwykle nam towarzyszy już w poczekalniach wybitnych osobistości. Kto zetknął się z Papieżem, odniósł wrażenie, jakby spotkał osobę od dawna sobie znaną, jakby rozmawiał ze swym bliskim krewnym, jakby obcował z przyjacielem. Tytuł „Ojcze!" przestaje dla niego być samym tytułem tylko, a staje się wyrazem stosunku, jaki rzeczywiście wobec niego żywi.

Jana Pawła II znają dziś wszyscy: znają jego twarz, sposób poruszania się i mówienia, jego zatopienie się w modlitwie, jego spontaniczną pogodę. Niektóre z jego słów zapadły w nas w sposób niezapomniany, poczynając od owego żarliwego wezwania, poprzez które przedstawiał się ludziom na progu swego pontyfikatu: „Nie lękajcie się otworzyć bram Chrystusowi!". Dołączają się do nich i te słowa: „Nie można żyć na próbę, nie można kochać na próbę!". Streszczają one i wyrażają samo sedno jego pontyfikatu. To tak jakby zupełnie niczego innego nie chciał, jak tylko Chrystusowi drzwi wszędzie otwierać, a zarazem wszystkim wskazywać bramę, która jedynie prowadzi do rzeczywistego życia, do rzeczywistej miłości. Jeśli w imię Ewangelii bez wytchnienia podróżuje „aż po krańce ziemi", jak to czynił niegdyś Paweł, jeśli do każdego pragnie się zbliżyć i żadnej sposobności nie zaniedbuje, by przepowiadać, to nie chodzi mu o reklamę czy popularność. Tu dochodzi do głosu słowo Apostoła: „miłość Chrystusa przynagla mnie" (por. 2 Kor 5, 14). W jego bliskości czuje się: jemu o człowieka chodzi, gdyż o Boga mu chodzi.

Jana Pawła II poznaje się bliżej bodaj i lepiej, kiedy sprawując wraz z nim Eucharystię pozwala mu się wprowadzić w skupioną ciszę jego rozmo-

dlenia, aniżeli gdy się tylko studiuje jego dzieła czy przemówienia. Albowiem uczestnicząc w jego modlitwie wkracza się w krąg tego, co dla jego osoby najbardziej własne, swoiste, a co wymyka się wszelkim ujęciom słownym. Chyba też tylko z wnętrza tego osobowego centrum wyjaśnia się dopiero i ta zagadka, dlaczego ten wielki intelektualista, którego ważki głos liczy się w kulturowym dialogu współczesności, umie zarazem promieniować prostotą, która każdego ujmuje. Tym również tłumaczy się inna, ważna – a tak bardzo znamionująca Papieża z Polski – synteza. To przecież on zastąpił klasyczne „My" papieskiego stylu na osobowe i osobiste „ja" pisarza i mówcy. Nie można przecenić tej stylistycznej rewolucji. Podziałała ona na nas zrazu jako coś, co zaskakuje, choć od dawna jest oczekiwane, niczym zdjęcie starej peruki, która już razi w naszym świecie. Nie wolno jednak także zapomnieć, iż to „My" było czymś przecież więcej niż tylko retorycznym zwrotem. Gdy mówi Papież, nie mówi we własnym tylko imieniu. Wówczas liczą się nie prywatne teorie czy zapatrywania, jakie on sam zdołał sobie z upływem czasu wypracować, nawet gdyby one reprezentowały same z siebie wysoki poziom intelektualny. Papież nie mówi jako prywatny uczony, na poczet swego własnego „ja", niczym solista na scenie dziejów kultury. Mówi z wnętrza „my" wiary całego Kościoła, w obliczu którego musi ustąpić „ja". Przychodzi mi tu ciągle na myśl wielki papież-humanista, Pius II, Enneasz Sylwiusz Piccolomini, który z wnętrza „my" swego urzędu musiał niejedno powiedzieć, co przeczyło teoriom uczonego humanisty, jakim był przedtem. Gdy zaś mu na te sprzeczności zwracano uwagę, zwykł był odpowiadać: Eneam reicite, Pium recipite. Odsuńcie na bok Enneasza (Piccolominiego), trzymajcie się Piusa, papieża.Tak też nie jest bynajmniej rzeczą bezpieczną pod niejednym względem zastępować „my" przez „ja". Kto jednak studiuje papieskie i osobiste dzieło Jana Pawła II, ten bez trudu rozpozna, jak ten Papież doskonale umie rozróżniać pomiędzy ściśle osobistą twórczością Karola Wojtyły a swym własnym nauczaniem jako Papieża; ten może też jednak z łatwością dostrzec, iż nie biegną one dwoma różnymi torami, przeciwnie, wyraża się w nich ta sama – ukształtowana wiarą Kościoła – osobowość. Ta właśnie osobowość wyrażająca się poprzez „ja" pozostaje tu całkowicie w służbie „my". „Ja" nie spycha owego „my" w subiektywną sferę prywatnych zapatrywań, przeciwnie, daje mu tylko zewnętrzny kształt własnej osobowości, która – ukształtowana ze swej strony poprzez to „my" – staje do jego dyspozycji.

Sądzę, że właśnie to – owocujące dojrzałością życia i myślenia z wnętrza wiary – stopienie w jedno „my" i „ja" decyduje w istotny sposób o tym, czym tak fascynuje postać tego Papieża. To ono właśnie umożliwia mu tę całkowitą i samooczywistą swobodę poruszania się w ramach pełnionego przez siebie urzędu. To ono pozwala mu jako Papieżowi pozostać w zupełności samym sobą bez obawy zepchnięcia swego urzędu na mielizny subiektywizmu. W jaki jednak sposób wyrosła ta wewnętrzna jedność? W jaki spo-

sób osobista droga wiary, myślenia i życia prowadziła tak całkiem prosto w sam środek Kościoła? Pytanie to wykracza daleko poza samą chęć poznania szczegółów życiorysu. Gdyż właśnie całkowite „utożsamienie" się z Kościołem bez cienia obłudy i jakiegokolwiek wewnętrznego pęknięcia wydaje się dziś dla wielu walczących o swą wiarę czymś niemożliwym. Wszak we współczesnej teologii stało się niemal rodzajem modnej kokieterii poruszanie się na granicy krytycznego dystansu wobec wiary Kościoła i zaręczanie wręcz czytelnika, jak bardzo daleki jest zwracający się do niego autor od naiwności i bezkrytycznej służalczości, aby swe myślenie oddać bez reszty w służbę wiary. Efekt tego jest taki, iż wiara zostaje zdewaluowana, lecz pochopne pomysły teologów bynajmniej nie zostają przez to dowartościowane; przeciwnie, starzeją się szybciej niż rodzą. Wszystko to rozbudza na nowo wielkie zapotrzebowanie na wiarę, która umie sprostać wyzwaniu intelektualnej rzetelności i potrafi zarazem dać siłę do życia.

Powołanie Karola Wojtyły skrystalizowało się, gdy w czasach okropności wojny i okupacji pracował w fabryce sody. Sam potem uznał doświadczenie uzyskane w czasie czteroletniego pobytu w środowisku robotniczym za istotnie rozstrzygające o kształcie jego życia. To tam właśnie studiował filozofię wczytując się mozolnie w podręczniki, których świat pojęć zaskoczył go zrazu niczym nieprzenikniona dżungla. Jego miłością pierwszą była jednak filologia, miłość do języka, której studium łączył z artystycznym podejściem do żywego słowa jako środka ukazywania rzeczywistości za pomocą nowej formy teatru. Tak oto kształtowała się owa „filozofia", która tak bardzo charakteryzuje naszego Papieża: polega ona na myśleniu w zderzeniu z konkretem, na myśleniu opierającym się na wielkiej tradycji, lecz zarazem nieustannie szukającym potwierdzenia jej w teraźniejszości. Polega na myśleniu z pozycji artystycznego oglądu i na myśleniu kierowanym duszpasterską troską: na myśleniu z pozycji troski o człowieka, któremu się pragnie wskazać drogę.

Wydaje mi się rzeczą interesującą pójść śladem głównych autorów, z którymi się Wojtyła spotkał. Pierwszym był, jak to sam powiedział w swych rozmowach z A. Frossardem[1], podręcznik wprowadzenia do metafizyki. Podczas gdy inni na ogół poprzestają na próbie jako takiego przyswojenia sobie do egzaminu wewnętrznej logiki wyłożonego aparatu pojęciowego, u Wojtyły zaczęło się zmaganie o rzeczywiste zrozumienie, czyli o uchwycenie relacji pomiędzy pojęciem a doświadczeniem, i w rzeczywistości, po dwu miesiącach zmagań przyszło „olśnienie": „Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych"[2]. Potem przyszło spotkanie z Maksem Schelerem, a

---

[1] A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II,* Rzym 1982 s. 18 – 19.

[2] Tamże, s. 19.

przez niego także z „fenomenologią". Ten kierunek filozoficzny stawiał sobie za cel odkryć – pomimo nie kończącego się sporu o granice i możliwości ludzkiego poznania – na nowo świat samych rzeczy, tak jak one się jawią w swej różnorodności i bogactwie. Ta przylegliwość widzenia, rozumienie człowieka nie z pozycji abstrakcji i pryncypiów, lecz dzięki pełnemu miłości ujęciu jego rzeczywistości stało się i pozostało czymś rozstrzygającym dla sposobu myślenia Papieża. Już dużo wcześniej, jeszcze przed powołaniem do kapłaństwa, spotkał się on z twórczością świętego Jana od Krzyża, który odsłonił przed nim świat wnętrza, świat „duszy dojrzałej łaską". Tak oto to co metafizyczne, mistyczne, fenomenologiczne i estetyczne współgrając ze sobą i przenikając się wzajemnie, stawia spojrzenie w obliczu wielopłaszczyznowości rzeczywistości i daje ostatecznie jedyne, wszystko w jedno scalające jej oglądanie, które stając naprzeciw tego, co mu się wprost przedstawia, zauważa, iż rozumie je dopiero wtedy, gdy je przekracza. Kryzys teologii posoborowej jest w znacznej mierze kryzysem jej podstaw filozoficznych: filozofii wykładanej w uczelniach teologicznych brakowało wrażliwości na pełnię rzeczywistości, brak było jej fenomenologii, brakowało jej wymiaru mistycznego.Tam jednak gdzie nie zostają wyjaśnione same filozoficzne podstawy, tam teologia traci swój grunt dla siebie. Wtedy bowiem przestaje być jasne, na ile człowiek w ogóle dociera do rzeczywistości, w oparciu o co może myśleć i mówić. Dlatego wydaje mi się zrządzeniem Opatrzności, że w taki właśnie czas na Piotrową Stolicę wstępuje „filozof", który filozofię uprawia nie jako wiedzę podręcznikową, lecz w zmaganiu się o prawdę swego istnienia pośród rzeczywistego świata, w spotkaniu z poszukującym, nękanym pytaniami, człowiekiem.

Tematem głównym filozofii Karola Wojtyły był i pozostał człowiek. Na jego zainteresowaniach naukowych wyciska się coraz bardziej piętno powołania duszpasterskiego. Na tym też tle rozumie się, że współpraca nad soborową Konstytucją o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, której tekst naznaczony jest w decydującej mierze troską o człowieka, stanowi jedno z ważnych doświadczeń przyszłego papieża. „Człowiek jest drogą Kościoła" – ta na wskroś konkretna i całkiem radykalnie ukazująca potrzebę sięgnięcia samych głębi tematyka – stała zawsze i stoi w centrum jego myślenia, które zarazem jest działaniem. Tym też tłumaczy się, dlaczego w centrum jego zainteresowań teologicznych stanął problem teologii moralnej. I to był także doniosły ludzki wkład w urząd najwyższego pasterza Kościoła. Kryzys w dziedzinie filozoficznego myślenia ujawnia się bowiem po stronie teologii najostrzej i oddziałuje najdotkliwiej jako kryzys nauczania teologiczno-moralnego. Właśnie tu wzajemny związek filozofii i teologii, związek pytania rozumu o człowieka i powołania teologa, staje się tak widoczny, iż niepodobna mu się wywinąć. Tam gdzie odwieczna metafizyka upada, tam również przykazania Dekalogu tracą swą spoistość wewnętrzną, tam zaraz

narasta bardzo pokusa, by je umieścić w obszarze tego li tylko, co historyczno-kulturowe. Wojtyła nauczył się od Schelera sztuki niespotykanego przedtem wczuwania się w istotę dziewictwa, małżeństwa, macierzyństwa i ojcostwa, języka ciała, a przez to wnikania w istotę miłości. W swe realistyczne myślenie włączył nowe doświadczenia personalizmu, lecz przez to odsłonił na nowo, że i samo ciało mówi, że stworzenie mówi i że ukazuje kierunki działania. Nowożytne myślenie odsłoniło przed teologią nowy wymiar, a Wojtyła – wierny powołaniu duszpasterza i myśliciela – uchwycił tenże wymiar w jego wewnętrznej więzi doświadczenia i refleksji, a zarazem ujął go w jego łączności z wielkimi tematami tradycji.

Jeszcze jedna rzecz była niezmiernie ważna dla tej drogi życia i myśli, dla tej jedności doświadczenia, myślenia i wiary. Wszak całe owo zmaganie się tego człowieka nie dokonywało się w jakimś tylko bardziej lub mniej prywatnym zamkniętym kręgu, w obrębie danej tylko fabryki czy seminarium. Dokonywało się ono w ogniu wydarzeń wielkiej historii. To, że Wojtyła pracował w fabryce, wiązało się z uwięzieniem jego uniwersyteckich nauczycieli. Spokojna kariera akademicka została przerwana i zamieniona w straszliwie surową naukę życia pośród ciemiężonego narodu. Już sama przynależność do tajnego seminarium Kardynała Sapiehy była jako taka uważana za akt oporu. Tak oto pytanie o wolność, o godność i prawa człowieka, o polityczną odpowiedzialność człowieka wierzącego weszło w myślenie młodego teologa nie jako teoretyczny tylko problem. Stało się ono w najwyższym stopniu realną i konkretną udręką jego czasu. A przy tym szczególne położenie Polski na styku Wschodu i Zachodu stało się raz jeszcze dziejowym przeznaczeniem tego kraju. Ze strony krytyków Papieża słyszy się często zarzut, iż jako Polak, zna on jedynie tylko uczuciową, tradycyjną pobożność swego kraju i że dlatego nie jest w stanie zrozumieć w pełni skomplikowanych problemów świata zachodniego. Trudno o bardziej naiwny zarzut, i o bardziej kompletną nieznajomość historii, jaką zarazem stawiający ten zarzut obnażają. Wystarczy przeczytać choćby encyklikę *Slavorum Apostoli,* by się przekonać, jak właśnie polskie dziedzictwo ukierunkowało myślenie Papieża w kategoriach wielości kultur. Ponieważ Polska leży na skrzyżowaniu wielu kultur, ponieważ stoi na przecięciu tradycji germańskiej, romańskiej, słowiańskiej i grecko-bizantyjskiej, zagadnienie dialogu wśród rozłączonych chrześcijan i pomiędzy różnorodnymi kulturami jest na jej terenie pod wieloma względami bardziej palące niż gdzie indziej. I tak też właśnie ten Papież jest bardziej ekumeniczny i bardziej misyjny, także w tym punkcie opatrznościowo przygotowany do podjęcia wyzwania czasu po II Soborze Watykańskim.

Wróćmy raz jeszcze do duszpasterskiego, antropologicznego zaangażowania Papieża. „Człowiek jest drogą Kościoła". Prawdziwy sens tego przez niektórych opacznie rozumianego zdania encykliki o „Odkupicielu człowie-

ka" staje się dopiero wówczas widoczny, gdy się pamięta, że dla Papieża „człowiek" to w pełnym swym znaczeniu Jezus Chrystus. Jego pasja dla człowieka nie ma nic wspólnego z zadowoloną z samej siebie antropocentryką. Antropocentryka ta sama siebie rozbija mocą swego niepohamowanego pędu w górę. Usiłując wyeliminować Boga jako konkurenta człowieka, antropocentryka ta od dawna już zresztą przerodziła się w rodzaj mdłości w stosunku do człowieka. Człowiek wcale dziś nie chce więcej uważać się za centrum świata: lęka się wynikających z tego swych niszczycielskich mocy. Tam bowiem gdzie człowiek zajmuje – kosztem Boga – centralne miejsce, tam też zostaje zrujnowana wszelka proporcja wag. Tu dochodzi do głosu słowo Listu do Rzymian, że całe stworzenie wespół wzdycha i współboleje bólem człowieka (por. Rz 8, 22); podeptane przez Adama oczekuje na pojawienie się dzieci Bożych, na ich wyzwolenie (por. Rz 8, 19. 21). Właśnie dlatego, że Papieżowi tak bardzo o człowieka chodzi, chciałby on na oścież Chrystusowi bramy otwierać. Albowiem tylko poprzez wejście Chrystusa do ludzkiego wnętrza, dzieci Adama mogą się stać dziećmi Bożymi, a człowiek wraz z całym stworzeniem wejść w przestrzeń wolności. Stąd też antropocentryka Papieża jest w swej głębi teocentryką. Podczas gdy jego pierwsza encyklika zdawała się koncentrować bez reszty na człowieku, to trzy jego kolejne wielkie, teologiczne encykliki razem wzięte zwarły się same z siebie w trynitaryczny tryptyk[3]. Antropocentryka Papieża jest teocentryką, ponieważ jego duszpasterskie powołanie karmi się i żyje modlitwą, ponieważ jego doświadczenie człowieka płynie z doświadczenia wspólnoty z Bogiem, to ona nauczyła go rozumieć człowieka.

I jedno jeszcze musimy dodać: jego głęboka miłość do Maryi jest zapewne w pierwszym rzędzie dziedzictwem jego polskiej ojczyzny. Lecz encyklika o Maryi pokazuje, jak ta maryjna pobożność została do głębi biblijnie przemodlona i przeżyta. Podobnie jak filozofia poprzez fenomenologię, poprzez oglądanie uobecniającej się rzeczywistości stała się żywym konkretem, tak też i stosunek do Chrystusa nie zatrzymał się na poziomie abstraktu wielkiej prawdy dogmatycznej, lecz zamienił się w konkret ludzkiego spotkania z Panem w całej Jego rzeczywistości i w ten sposób – z konieczności – w spotkanie również z Jego Matką, w której wierzący Izrael: modlący się Kościół – stał się sobą. I znowu jest tak, że z tej dopiero bliskości, która odsłania tajemnicę Chrystusa w całym bogactwie Jego boskiej i ludzkiej pełni, stosunek do Pana uzyskuje swe ciepło i żywotność. A wszystko to rzutuje naturalnie wstecz na cały obraz człowieka, skoro odpowiedź wiary z jego strony właśnie przybrała swój kształt raz na zawsze poprzez kobietę, przez Maryję.

Co chcę przez to wszystko powiedzieć? Chodziło mi o ukazanie jedności urzędu i osoby w postaci papieża Jana Pawła II. On rzeczywiście „zidentyfi-

---

[3] Encykliki: *Redemptor hominis, Dives in misericordia, Dominum et Vivificantem.*

kował" siebie z Kościołem, i dlatego może też być jego głosem. Wszystko to zostało powiedziane nie po to, by chwalić człowieka. Zostało powiedziane, by pokazać, że wiara nie wyklucza myślenia, że wiara nie musi też wcale wyłączać poza nawias doświadczenia naszego czasu – wręcz przeciwnie: właśnie wiara, ona dopiero użycza myśleniu jego głębi, doświadczeniu zaś jego sensu. Człowiek wyzwala samego siebie nie przez to, że staje się solistą, lecz przez to, że odnajduje więź, do której przynależy.

Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II. – Zasięg jego orędzia wydaje się już dziś niemal niewymierny. Chciałem spróbować w kilku rzutach wskazać na działające w jego głębi siły napędowe, a przez to uczynić bardziej zrozumiałym kierunek, na jaki to orędzie wskazuje. Oby Pan zachował nam na długi czas tego Papieża jako Przewodnika na drodze w trzecie tysiąclecie chrześcijańskiej historii!

Rzym, w uroczystość świętego Augustyna 1987 roku

Tłum. *Tadeusz Styczeń SDS*

OTWÓRZCIE DRZWI CHRYSTUSOWI
– PRAWDZIE, KTÓRA WYZWALA

OTWÓRZCIE DRZWI CHRYSTUSOWI
Przemówienie Jana Pawła II na inaugurację pontyfikatu 22 X 1978 r.*

„Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego". Te słowa wypowiedział kiedyś w pobliżu Betsaidy Filipowej Szymon syn Jony. Wypowiedział je swoim językiem, swoim boskim przeświadczeniem – ale słowa te nie wyszły od Niego. „Ciało i krew nie objawiły ci tego, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech". Były to słowa wiary.

Słowa te znaczą początek posłannictwa Piotrowego w dziejach zbawienia, w dziejach Ludu Bożego. Wraz z tym wyznaniem dzieje te miały przyoblec się w historyczny kształt Kościoła. Ten kształt wyrasta z tych właśnie słów wiary i nawiązuje do człowieka, który je wypowiedział: „Ty jesteś Petra (opoka), na Tobie zbuduję Kościół mój".

W dniu dzisiejszym na tym miejscu muszą ponownie odezwać się te same słowa: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego", one przede wszystkim. W treści tych słów otwiera się przed oczyma naszymi tajemnica Boga żywego, którą przybliżył Syn. Nikt nie przybliżył ludziom Boga żywego, nikt Go nie objawił – tylko On. Jesteśmy w naszym poznaniu Boga, w naszym dążeniu do Boga bez reszty związani potęgą tych słów. „Kto mnie widzi, widzi i Ojca". Nieogarniony, niezgłębiony, niepojęty, niewysłowiony stał się nam bliski w Jezusie Chrystusie, jednorodzonym Synu, narodzonym z Maryi Dziewicy w stajni betlejemskiej.

Wy wszyscy, którzy szukacie Boga, wy wszyscy, którzy wierzycie, i wy, którzy wątpicie, i wy, którzy przeczycie, przyjmijcie dziś raz jeszcze z tego miejsca słowa wypowiedziane ongiś przez Szymona Piotra. W tych słowach jest wiara Kościoła. I w tych słowach jest nowa i ostateczna prawda o człowieku: Syn Boga żywego! „Tyś jest Chrystus Syn Boga żywego!"

Dzisiaj wypada nowemu Biskupowi Rzymu wejść w posłannictwo Piotra. Bo Piotr Apostoł tu, na tym miejscu, spełniał swe posłannictwo i tu go do-

---

* Przedruk za: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, Warszawa 1982, s. 21-24.

konał. Pan zwrócił się do Niego i rzekł: „Gdy byłeś młodszy, przepasywałeś się i chodziłeś, kędy chciałeś, lecz kiedy się zestarzejesz, kto inny cię przepasze i poprowadzi, dokąd nie zechcesz". I Piotr został poprowadzony do Rzymu. Może nie chciał tu iść ten rybak galilejski. Może wolałby zostać nad jeziorem Genezaret przy swoich łodziach i przy swoich sieciach. A jednak poszedł. Piękne posłanie (ujęte również w formę wspaniałej powieści Sienkiewicza) głosi, że – kiedy w czasie prześladowań za Nerona chciał stąd odejść, Pan sam stanął mu na drodze, a gdy Piotr zapytał: „Quo vadis, Domine?", odpowiedział: „Idę do Rzymu, aby mnie tutaj drugi raz ukrzyżowano". I Piotr zawrócił z drogi – i został w Rzymie do końca, aż go tu na podobieństwo Chrystusa ukrzyżowano.

Odtąd Rzym stał się Stolicą Piotrową, na którą wstępowali coraz to nowi biskupi. Dziś również wstępuje na nią nowy Biskup Rzymu, przejęty głębokim drżeniem w poczuciu swej niegodności, wobec wielkości nowego powołania i uniwersalnego posłannictwa związanego z tą rzymską stolicą. Wstępuje na stolicę rzymską biskup, który nie jest rzymianinem, jest synem narodu polskiego. Z tą chwilą staje się także rzymianinem nawiązując do tysiącletniej tradycji swego narodu, który zawsze był związany ze Stolicą Piotrową – i pozostał jej wierny. Niezbadane są wyroki Bożej Opatrzności!

Przez wiele wieków, kiedy następca świętego Piotra obejmował swoją stolicę, wkładano mu na głowę tiarę. Ostatni przyjął ją papież Paweł VI w 1963 roku. Ale potem z niej zrezygnował, pozostawiając w tej sprawie swobodę decyzji swoim następcom. Papież Jan Paweł I również nie włożył tiary, i nie wkłada jej w dniu dzisiejszym Jan Paweł II. Nie czas bowiem sięgać po to, w czym niesłusznie upatrywano symbol władzy doczesnej papieża, gdy dzień dzisiejszy każe nam wpatrywać się w tajemnicę władzy samego Chrystusa.

Otóż Ten, narodzony z Maryi Dziewicy, Syn cieśli, jak mniemano, Syn Boga żywego – jak wyznał Piotr – przyszedł, aby wszystkich nas uczynić „królestwem i kapłanami". Sobór Watykański II na nowo przypomniał tajemnicę tej władzy. Posłannictwo Chrystusa – Kapłana, Proroka i Króla trwa w Kościele. Wszyscy: cały Lud Boży, jesteśmy tego posłannictwa uczestnikami. I może kiedyś w tym celu wkładali na głowę papieża tę „potrójną koronę", ażeby dać wyraz prawdzie, że cały ustrój hierarchiczny Kościoła, cała „święta władza" w nim sprawowana jest służbą – a cel tej służby jest jeden: aby cały Lud Boży uczestniczył w troistym posłannictwie Chrystusa. Ażeby pozostawał pod wpływem samej Jego władzy, tej władzy, która bierze swój początek nie w mocach tego świata, ale w tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Tej władzy, która odpowiada całej głębi ludzkiego wnętrza, ludzkiego umysłu i serca. Tej władzy, która nie przemawia siłą, ale miłością i prawdą. Nie ma bowiem większej miłości ponad tę, żeby duszę dać za braci.

Nowy następca Piotra na stolicy rzymskiej błaga dzisiaj: O Chryste, obym mógł stać się sługą Twojej jedynej władzy! Twojej słodkiej władzy! Twojej nieprzemijającej władzy! Obym mógł stać się sługą! I sługą sług!

Nie lękajcie się drodzy Bracia i Siostry przyjąć władzę Chrystusa. Dopomóżcie Papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi – i służyć człowiekowi przez Chrystusa. Nie lękajcie się. Otwórzcie dla Niego drzwi! Otwórzcie dla niej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, kierunków cywilizacyjnych. Nie lękajcie się! Chrystus wie, „co jest w człowieku". On jeden. A dzisiaj człowiek tak bardzo często nie wie, co w nim jest. Tak bardzo często jest niepewny sensu swojego życia na ziemi. Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. On jeden ma słowa życia wiecznego.

Dziękuję wszystkim, którzy w tym dniu zechcieli być tutaj i uczestniczyć w rozpoczęciu nowego pontyfikatu papieża Jana Pawła II. Dziękuję przedstawicielom władz i delegacjom wielu rządów, które zechciały tutaj przybyć. Czuję się bardzo zaszczycony ich obecnością. Dziękuję wam, dostojni kardynałowie Świętego Rzymskiego Kościoła. Dziękuję wam umiłowani bracia w biskupstwie; wam kapłani; wam siostry i bracia zakonów i zgromadzeń; wam rzymianie; wam pielgrzymi z całego świata.

Zwracam się do Was umiłowani moi Rodacy, pielgrzymi z Polski, bracia biskupi z waszym wspaniałym Prymasem na czele, Kapłani, Siostry i Bracia polskich zakonów – do was, Przedstawiciele Polonii z całego świata.

A cóż powiedzieć do was, którzy tu przybyliście z mojego Krakowa, od stolicy świętego Stanisława, którego byłem niegodnym następcą przez lat czternaście. Cóż powiedzieć? Wszystko, co bym mógł powiedzieć, będzie blade w stosunku do tego, co czuje w tej chwili moje serce. A także w stosunku do tego, co czują wasze serca. Więc oszczędźmy słów. Niech pozostanie tylko wielkie milczenie przed Bogiem, które jest samą modlitwą.

Proszę was! Bądźcie ze mną! Na Jasnej Górze i wszędzie! Nie przestawajcie być z Papieżem, który dziś prosi słowami poety: „Matko Boża, co Jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie"! – i do was kieruję te słowa w takiej niezwykłej chwili.

Z tą samą prośbą zwracam się do wszystkich Synów i Córek Kościoła katolickiego na całym świecie! Otwieram serce ku wszystkim braciom Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, mówię wreszcie do wszystkich ludzi – a z jakąż czcią apostoł Jezusa Chrystusa musi wymawiać te słowa „człowieka". Módlcie się za mnie! Pomóżcie mi, ażebym mógł wam służyć! Amen

JAN PAWEŁ II DO RODAKÓW
(16 X 1988 r.)*

Drodzy Rodacy !
Pielgrzymi z Polski i Emigracji!

1. Pragnę wam podziękować za waszą obecność w dniu dzisiejszym. Cieszę się, że dzisiaj pośród trzech nowych błogosławionych znalazł się także ojciec Honorat Koźmiński, założyciel tylu wspólnot zakonnych, działających w ukryciu – stąd ich nazwa „skrytki" – pod naciskiem caratu w najtrudniejszym okresie dziejów Narodu. Cieszę się, że mogło się to dokonać w dniu 16 października.

Jest to dla mnie dzień nowego powołania: powołania do posługi Piotrowej w Kościele. Rokrocznie w dniu 16 października – w godzinach wieczornych – dziękuję Bogu za zakończony rok i zawierzam Mu rok, który się rozpoczyna. Dzisiaj – 16 października 1988 roku – chodzi już o całe dziesięciolecie. Bardzo wam dziękuję, że w tym dniu jesteście w Rzymie. Dziękuję Księżom Kardynałom – Prymasowi Polski, mojemu Następcy na Stolicy świętego Stanisława w Krakowie oraz kardynałowi Andrzejowi, który od początku jest dla mnie szczególnym wsparciem. Dziękuję Księżom Arcybiskupom i Biskupom. Dziękuję Przedstawicielom Władz: Wiceprzewodniczącemu Rady Państwa, Przedstawicielom (centralnych i regionalnych) władz państwowych. To serdeczne podziękowanie rozszerzam na wszystkich, którzy łączą się z nami w Ojczyźnie i na Emigracji, na wszystkich kapłanów, osoby zakonne i konsekrowane, na wszystkich Rodaków. Po staropolsku mówię: Bóg zapłać!

Bóg zapłać i to nie tylko za dzień dzisiejszy, ale za wszystkie dni całego dziesięciolecia. Czytamy w Dziejach Apostolskich, iż „Kościół cały modlił się za Piotra" (por. 12, 5), gdy został on uwięziony w Jerozolimie przez Heroda. Podobna modlitwa towarzyszy Następcom Piotra. Wiem, że mnie rów-

---

* Przedruk za: „L'Osservatore Romano" 1988, 17-18 X, s. 8.

nież towarzyszy – a Kościół w Polsce, moi Rodacy, mają w tej modlitwie Kościoła powszechnego szczególny udział.

Doświadczam tego stale. W szczególny sposób doświadczyłem w roku 1981, po 13 maja. Dług wdzięczności, jaki wówczas zaciągnąłem wobec Tej, która jest Orędowniczką i Pośredniczką naszą, a także wobec wszystkich moich Braci i Sióstr, jest niewymierny.

Bóg odwołał już do siebie kardynała Stefana Wyszyńskiego, z którym wspólnie uczestniczyliśmy w konklawe 1978 roku. Nie zapomnę słów, które w dniu 16 października – w dniu świętej Jadwigi Śląskiej – wypowiedział do mnie w momencie, gdy przybliżała się decyzja konklawe: „Jeśli wybiorą, proszę nie odmawiać". Bardzo mi wówczas dopomógł Prymas Tysiąclecia. Mogłem odpowiedzieć na pytanie zadane mi po wyborze: „w duchu posłuszeństwa wobec Chrystusa, mojego Odkupiciela i Pana, w duchu zawierzenia wobec Jego Matki – przyjmuję".

2. Nie czuję się powołany do tego, aby w dniu dzisiejszym dokonywać jakiegoś bilansu minionego dziesięciolecia. Niech Bóg będzie Sędzią Miłosiernym wszystkiego: myśli, słów i czynów – całej posługi. Co zaś ma mniemać o sobie każdy, który tę apostolską posługę wypełnia, tego nauczył nas sam Chrystus: „mówcie [...] «Słudzy nieużyteczni jesteśmy, wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać»" (Łk 17, 10).

Zbliżający się rok dwutysięczny: koniec drugiego i początek trzeciego milenium od narodzenia Chrystusa – wskazuje na to, co „powinniśmy wykonać". Sobór Watykański II stanowił jakby wielkie przygotowanie do posługi Kościoła, do jego misji, na tym etapie dziejów. Że istnieje w świecie współczesnym oczekiwanie na tę posługę, o tym można przekonać się każdego dnia. To nie zmienia faktu, że równocześnie Kościół – jak Chrystus – bywa w tymże świecie „znakiem, któremu się sprzeciwiają" (por. Łk 2, 34). W ciągu tych lat, które mijają, Opatrzność Boża pozwoliła mi zbliżyć się do Kościoła na różnych kontynentach i w różnych krajach ziemskiego globu. Jestem przekonany, że stało się to możliwe dzięki Vaticanum II. Przyczyniła się do tego i kolegialność Episkopatu, i cały soborowy program odnowy, i ekumenizm, i świadomość, że Kościół jest „sakramentem" działającym w świecie: pośród wielkiej rodziny ludzkiej (por. *Lumen gentium*, 1).

Wśród różnych doświadczeń mojego posługiwania stale jestem świadomy tego, ile zawdzięczam tutaj temu dziedzictwu wiary, kultury i historii, jakie wyniosłem z mojej ojczystej Ziemi. Zawdzięczam dlatego, że to dziedzictwo stale pozwala mi otwierać się na wielorakie bogactwo ludów i narodów we wspólnocie powszechnego Kościoła. Moje własne rodzime dziedzictwo nie ogranicza mnie w sobie, ale pomaga odkrywać i rozumieć innych. Pozwala uczestniczyć w sytuacji wielkiej rodziny ludzkości, w której stale aktualne pozostaje oczekiwanie pokoju i sprawiedliwości. Oczekiwanie to zaś związa-

ne jest organicznie z dziedziną praw i zadań: praw człowieka i zadań człowieka. Praw narodu i zadań narodu.

3. O prawach i zadaniach mojego Narodu, o prawach i zadaniach każdego człowieka w Polsce – myślę w kontekście tych doświadczeń, jakich Kościół nabywa, spełniając swą misję w świecie współczesnym.

Myślę – i nie przestaję polecać tych spraw w modlitwie Tej, wobec której stale powtarzamy w Jasnogórskim apelu naszego Milenium: „jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam!"

Dziękuję Bogu i ludziom za to, że dane mi było w minionym dziesięcioleciu trzy razy odwiedzić Polskę, włączając te odwiedziny w program posługi papieskiej pośród Kościołów w różnych krajach na każdym kontynencie. Myślę, że każde odwiedziny w Polsce są ważne również z uwagi na posłannictwo Kościoła w całym świecie współczesnym.

Na zbliżającą się rocznicę odzyskania niepodległości wypada spojrzeć ponownie w całe tysiącletnie dzieje Narodu i Rzeczpospolitej, która przez wiele wieków była Rzeczpospolitą wielu narodów. A jeżeli na tej wspólnocie ciążą także błędy i przewinienia – a w szczególności nasze własne – to równocześnie nie wolno nam zapominać o wielorakim dorobku dziejowym. Zeszłoroczne sześćsetlecie Chrztu Litwy i tegoroczne Milenium Chrztu Rusi – to rocznice, które przebiegają nie tylko obok, ale poniekąd także wewnątrz naszych własnych dziejów.

Było też – i pozostaje – sprawą ważną dla Europy uświadomienie początków tego procesu, który związał się raz na zawsze z imionami „Braci Sołuńskich": świętych Cyryla i Metodego, „Slavorum Apostoli".

Na bieżącą rocznicę odzyskania niepodległości wypada też spojrzeć w kontekście doświadczeń ostatnich lat i dziesięcioleci. Na wszystkich frontach drugiej wojny światowej Polacy przelewali krew za niepodległość. Ta niepodległość nie może być im wymierzana wedle kryteriów geopolitycznych, ale tylko wedle kryterium autentycznej suwerenności narodu w swoim własnym państwie.

Nie ma też innej drogi do przezwyciężenia kryzysu ekonomicznego, o którym tak wiele się mówi i pisze. I nie brak zapewne diagnoz ukazujących istotne przyczyny. Niezmiernie ważne jest zaufanie władz do społeczeństwa i społeczeństwa do władz. Zaufanie to zdobywa się poprzez szczere i odważne skupienie się wszystkich wokół dobra wspólnego i zachowanie przez obie strony zawartych umów i porozumień.

Biskupi polscy dali temu wyraz ze stanowiska swej odpowiedzialności pasterskiej w Komunikacie z dwieście trzydziestej Konferencji Plenarnej Episkopatu z dnia 6 października bieżącego roku:

„Biskupi z wielką uwagą śledzą inicjatywy kręgów społecznych i przedstawicieli władz państwowych zmierzających do wyjścia z tej sytuacji w dro-

dze porozumienia, a nie konfrontacji. Z zainteresowaniem wysłuchano przedłożenia z prac przygotowawczych do rozmów «okrągłego stołu». Biskupi dali wyraz przekonaniu, że prawa pracownicze, zwłaszcza robotników i rolników, do właściwych im Związków, według ich własnego wyboru, będą zagwarantowane. Porozumienie w zakresie podstawowych wartości powinno stanowić fundament zasadniczej reformy państwa, jego struktur i gospodarki narodowej. Zapoczątkuje to proces konsolidacji społeczeństwa, a także przyczyni się do umocnienia pozycji Polski na arenie międzynarodowej. Kościół będzie sprzyjał poczynaniom, które mają na względzie dobro wspólne" (nr 4).

W dniu dzisiejszym pragnę zapewnić wszystkich moich Rodaków, że wespół z nimi oczekuję na ten moment, kiedy analizy, diagnozy i deklaracje przejdą w fazę urzeczywistnień zabezpieczających przyszłość narodu!

4. Przed dziesięciu laty, rozpoczynając moją posługę na rzymskiej stolicy świętego Piotra, odczuwałem potrzebę wypowiedzenia tych słów o Chrystusie – Odkupicielu człowieka, które przybrały wkrótce postać pierwszej Encykliki *Redemptor hominis*. Stwierdzenie, iż „człowiek jest drogą Kościoła" (*Redemptor hominis* 14) zakorzenia się w tej prawdzie ewangelicznej, którą Sobór poniekąd odkrył na nowo w Konstytucji *Gaudium et spes*: „Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie" (nr 22). Poza Chrystusem – człowiek nie zna siebie w całej pełni. Nie wie, kim do końca jest.

Odpowiadając na waszą dzisiejszą obecność w Rzymie, drodzy Rodacy, a także na duchową obecność tylu moich Braci i Sióstr w Ojczyźnie i na Emigracji, pragnę życzyć każdemu i wszystkim spełnienia tej soborowej prawdy o człowieku.

Po tysiącu lat chrześcijaństwa w Polsce można tego życzyć. W obliczu doświadczeń naszego stulecia trzeba tego życzyć. W każdym razie ja nie znajduję innego życzenia, którym mógłbym pełniej odpowiedzieć na wszystko, czego doznałem od Synów i Córek naszej wspólnej Ojczyzny.

A więc: życzę każdemu i wszystkim odkrycia dojrzałej pełni człowieczeństwa za pośrednictwem Chrystusa.

Życzę też, aby „drogą Kościoła" w naszej Ojczyźnie coraz bardziej był każdy człowiek!

Człowiek! Żywy człowiek jest chwałą Boga. A równocześnie jest największym dobrem całej wspólnoty: rodziny czy narodu.

Te życzenia zanoszę do stóp Jasnogórskiej Matki wszystkich Polaków, powtarzając słowa tej pielgrzymiej pieśni:

„Matko, która nas znasz,
z dziećmi Twymi bądź!
Na drogach nam nadzieją świeć,
z Synem Twym z nami idź!".

Z PERSPEKTYWY DZIESIĘCIOLECIA PONTYFIKATU

Kard. Franciszek MACHARSKI

CZŁOWIEK DROGĄ KOŚCIOŁA Z PERSPEKTYWY DZIESIĘCIU LAT

Człowiek jest twoją drogą, Kościele! Idź nią za Chrystusem, twoim Mistrzem i Bogiem. Jezus jest twoją zasadniczą drogą do domu Ojca i drogą do każdego człowieka. Kościele, daj się porwać miłości do człowieka, jaka jest w Chrystusie Jezusie. Poddaj się fascynacji, zdumieniu, podziwowi, uniesieniu wobec człowieka i Boga naraz!

1. Jestem ogromnie zobowiązany do wdzięczności Organizatorom sesji w dziesiątą rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II za zaproszenie. Przyjąłem je, bo na szczęście wszystkie racje, które mówiły co innego, ustąpiły przed racją serca: ono ostatecznie powiedziało, że tu trzeba być! Że stąd jest nam bliżej do Jana Pawła II i jego dzieła. Że dobrze stanąć tutaj na KUL–u, w tej perspektywie, w jakiej stawał ks. kardynał Wojtyła, a której nie opuścił Jan Paweł II. Trwa w Krakowie zrozumienie, szacunek i nadzieja wobec tego miejsca i tego dzieła współtworzonego przez Metropolitę-Profesora. Dziękuję więc serdecznie za sposobność, jaką stworzyło zaproszenie (może i jakieś życzliwe przymuszenie w nim zawarte).

Sesja rocznicowa wybrała pewnie najlepszy sposób na ożywienie więzów z faktem sprzed dziesięciu lat: wyborem Metropolity z Polski na papieża, i tym, co jest konsekwencją tego wyboru. Chodzi nam o wstąpienie w nurt Kościoła, któremu przewodniczy ten Biskup Rzymu. Chcemy się stać bardziej Kościołem, a więc bardziej mu służyć – być i służyć – zstępując weń „po myśli" i „po śladach" Jana Pawła II. Stać nas na ten akt pokory i zawierzenia: dzięki niemu rocznicowe wspomnienia i uradują, i wzruszą, i umocnią, i – co najistotniejsze – pozwolą jakoś uczestniczyć w spojrzeniu Odkupiciela, który patrzy na Piotra każdego czasu i „stwarza" go nieustannie według zamierzenia Swego Serca. Przecież to pewne: trzeba nam wierzącej pokory i ufnego zawierzenia, żeby za łaskę, za przywilej poczytać sobie to, że nam wolno wypowiadać słowa Chrystusa skierowane do Biskupa Rzymu: Ty jesteś Piotr. – A czy trzeba dodawać, że to nasze zadanie, zadanie Kościoła, razem z Piotrem wyznawać: Ty Chryste, jesteś Mesjasz, Syn Boga Żywego. Ta wspólnota z Piotrem w wierze wyznania (albo przynajmniej jej nieodpychanie) jest warunkiem także przyjmowania umocnienia przez Piotra.

Chcę przez to wszystko dać wyraz przekonaniu, że my dziś świętujemy Chrystusowy Kościół, któremu Skałą dla naszego czasu jest Jan Paweł II. Skałą, Pasterzem i Utwierdzeniem wiary.

2. „Człowiek jest drogą Kościoła". To zdanie z pierwszej encykliki pontyfikatu (chyba jej pisanie zostało zaczęte zaraz na jego progu, skoro mogła ona być ogłoszona po zaledwie czterech miesiącach, 4 marca następnego roku), zostało tak wyraźnie powtórzone po dziesięciu latach. Pierwsza encyklika – a po niej dziesiątki tysięcy stron zapisanych nauczaniem papieskim. Pierwsze słowo – jak myśl i czyn wytyczający program. Chyba jeszcze nie wystarcza dziesięciu lat, żeby podejmować jakąś próbę weryfikacji: czy się sprawdza akuratnie ta zasada w papieskiej działalności i czy się przyjęła w społeczności Kościoła. Trzeba patrzeć na podróże Papieża, który idzie szukać ludzi tam, gdzie oni żyją w Kościele i świecie, na jego styl spotkań z konkretnymi ludźmi i konkretnymi środowiskami, trzeba patrzeć na zaangażowanie w obronę godności i praw człowieka, i sprawiedliwości społecznej, w trud Kościołów walczących o sprawiedliwy ustrój polityczny i społeczny, zaangażowanie w sprawy głodu i nierówności gospodarczych, w obronę i troskę o człowieka, każdego, a zwłaszcza najsłabszego: nie narodzonego, chorego, u schyłku życia, obronę przed nadużyciami ze strony techniki i inżynierii genetycznej... Wydaje się, że tak jest, nie chciałbym jednak przez możliwą i zresztą konieczną dokładność jakoś upraszczać i jakby ujmować bogactwa zamysłu i czynu Papieża, nim się na pewno sprawdzą jeszcze mocne zasady. Niech więc wystarczy analityczna refleksja nad fragmentem encykliki *Redemptor hominis* jako pomoc w rozumieniu posługi Piotrowej minionych dziesięciu lat.

3. Refleksja ta – to nade wszystko rozważanie o Kościele, o misterium Kościoła. Kiedy Jan Paweł II zwięźle, najzwięźlej, jak się tylko dało, mówił o Synodzie Biskupów poświęconym chrześcijanom świeckim (uczynił to spontanicznie w czasie posiłku pożegnalnego dla jego uczestników), z nauki Vaticanum II wydobył rozdział o tajemnicy Kościoła. Takie spojrzenie wiary i teologii na Kościół pozostało jako najważniejsze i stale obowiązujące. Czy nie trzeba jednak, wiedząc, czym dla Metropolity Krakowskiego była debata nad konstytucją duszpasterską, powiedzieć jeszcze więcej, a mianowicie: Papież mówi w kategoriach misterium i o Kościele, i o człowieku, do którego Kościół jest posłany. A więc chodzi o tajemnicę Kościoła i człowieka, o misterium tej koniunkcji „Kościół i człowiek" wraz z ludzkim światem rzeczy i spraw. Oba człony tej koniunkcji – i ona sama – są przedmiotem wiary, wiary szukającej rozumienia. „Ecclesia, quid dicis de teipsa?" – tak brzmiało pytanie, jakie Kościół stawiał sobie na Soborze: bez stałego dochodzenia do samoświadomości nie może być samorealizacji Kościoła. „Homo, quid dicis de teipso?" – chyba to pytanie postawił Jan Paweł II na początku swojej posługi. Czy nie służy on teraz w imię Chrystusa zbawiennej samowiedzy i samorealizacji każdego człowieka?

4. Chrześcijaństwo trwa w poszukiwaniu oblicza Kościoła. Poszukiwanie prawdy o Trójcy Świętej i prawdy o Chrystusie musi prowadzić do pytania: kim jest Kościół? Święty Paweł w swoich listach i św. Jan w Apokalipsie są

dobitnym przykładem, że tak było od samego zarania wiary i teologii. Po XX wiekach Kościół powrócił w czasie Soboru w poczuciu niedosytu do mnogości obrazów, upatrując w nich wielość oblicz Kościoła: Owczarnia, Świątynia i Oblubienica Ducha Świętego, Lud Boży, Mistyczne Ciało. W tym nurcie biblijno-apostolskim pozostaje myśl patrystyczna (św. Ignacy Antiocheński, Ireneusz, Cyprian, Efrem, Bazyli, aż do św. Augustyna), oscylując między obrazem Ludu Bożego i Ciała Mistycznego. Średniowiecze ma eklezjologiczne kategorie Biblii i Tradycji, przyjmuje jednak coś z fermentu myśli społeczno-politycznej i orientuje się w swych przemyśleniach ku kategoriom „królestwa" – „państwa" – społeczności. Odnosząc je do Kościoła, nigdy nie zrezygnowano ze specyfiki stanowiącej o odrębności Kościoła ujmowanego w tych kategoriach. Tym niemniej w cień idą ujęcia biblijno-tradycyjne. Kiedy reformacja odrzucała Boskie pochodzenie Kościoła – społeczności i związanie Zbawienia z kapłaństwem hierarchicznym, wówczas odpowiedzią katolicyzmu było uwypuklanie wymiaru społecznego Kościoła oraz jego wymiaru sakralnego, który się wyraża i streszcza w rzeczywistości kapłaństwa hierarchicznego i jego pośrednictwie w udzielaniu łaski zbawienia.

Pozostawało jednak w Kościele święte poczucie niedosytu i trwały próby powrotu do kategorii biblijno-patrystycznych. Idea Kościoła jako nadprzyrodzonego Ciała Mistycznego Chrystusa najpełniej wyrażała wspólnotowość Kościoła. Ostatnie sto lat przyniosło trzy ujęcia urzędowe prawdy o Kościele. Myślę o kategoriach Ciała Mistycznego, Ludu Bożego i Communio (ta ostatnia na II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w roku 1985).

5. Zaryzykowałem ten wywód z historii poszukiwań wyrazu objawionej prawdy o Kościele, żeby już przez takie podejście ustosunkować się do twierdzenia, w którym także zawarty jest obraz: człowiek jest drogą Kościoła. Jaki ma ono charakter? To nie jest sformułowanie literackie, lecz teologiczne. Owszem, jest ono zaskakujące, lecz nie po to, aby było tylko chwytliwe. W nim się wyraża Boża prawda o Wcieleniu i Odkupieniu, teologia człowieka i Kościoła jako owocu i narzędzia Zbawienia. I ta prawda zawiera w sobie zobowiązanie: dla Kościoła i dla człowieka.

Teraz pora na wzięcie do ręki encykliki dla rozważania. Może ono jakoś pomóc w spojrzeniu na ten tekst „z perspektywy dziesięciu lat", jak sugeruje podtytuł tematu naszej godziny, a jednocześnie w spojrzeniu na dziesięciolecie z tamtego miejsca i czasu, w którym Jan Paweł II napisał swój pierwszy list do Kościoła oraz „do wszystkich ludzi dobrej woli".

6. Drugi rozdział encykliki nosi tytuł: *Tajemnica Odkupienia*. Trzeba sięgnąć do niego, żeby iść za rozwojem myśli Papieża, doprowadzającej do zasady określającej stosunek Kościoła do człowieka. Dwa człony tej zasady: człowiek – Kościół, wiąże Chrystus; bez tego nie sposób odnaleźć sensu wypowiedzi. W tym rozdziale rozważany jest Chrystus i człowiek. Paragraf ósmy (*Odkupienie odnowionym stworzeniem*) rozpoczyna się i kończy akla-

macjną: „Redemptor mundi!" „Redemptor hominis!" Oto pierwsza fascynacja: Chrystus-Odkupiciel. W Nim objawiła się niejako na nowo podstawowa prawda o stworzeniu, które jest „bardzo dobre", bo ma źródło swojej dobroci w Mądrości i Miłości. Swoją pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka, odzyskuje na nowo w Jezusie Chrystusie. Chrystus – Odkupiciel świata – jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, Tym, który wszedł w jego „serce". To były nieznacznie sparafrazowane słowa encykliki. Zawiera ona w tym paragrafie – otwartym i zamkniętym aklamacją – kluczowy tekst soborowy o wyjaśnianiu się tajemnicy człowieka naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego.

„Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie [...] Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego», jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu" (KDK, 22). To były słowa Soboru. A Jan Paweł II już tylko wykrzyknie: „Redemptor hominis"!

7. Rozważanie Wcielenia Chrystusa już odsłoniło wielkość człowieka, z którym On się „jakoś zjednoczył". Medytacja postępuje w encyklice dalej i przechodzi w spojrzenie na tajemnicę Odkupienia najpierw w wymiarze boskim. Ukazuje się w nim Ojciec i Jego odwieczna miłość, która stworzyła świat i obdarowała człowieka całym bogactwem tego stworzenia. Ojcostwo i miłość niejako odepchnięta przez człowieka wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza i tych, które Bóg wielokrotnie zawierał z ludźmi. „Krzyż na Kalwarii, poprzez który Jezus Chrystus-Człowiek, Syn Maryi Dziewicy, przybrany Syn Józefa z Nazaretu – «odchodzi» z tego świata, jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Nim na nowo przybliża się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć Świętym «Duchem Prawdy»" (RH, 9) – Bóg stworzenia objawia się jako Bóg Odkupienia, wierny Sobie samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia. Ta miłość jest zawsze większa od całego stworzenia, jest Nim, Bogiem samym, a nade wszystko jest ona większa od grzechu, od słabości, od marności stworzenia, potężniejsza od śmierci, stale gotowa dźwigać, przebaczać, wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka, stale szuka objawienia się Synów Bożych, którzy są wezwani do chwały. Jan Paweł II (i to jest już nie parafraza, ale cytat) wyznaje: „To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem. To objawienie miłości

i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus" (RH,9).

8. Jan Paweł II nazwał ludzkim wymiarem tajemnicy Odkupienia objawienie się człowiekowi Boga-Miłości, spotkanie z Nią, jakby dotknięcie i przyswojenie jej sobie przez żywe uczestnictwo (RH, 10). Ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia to odnalezienie wielkości, świętości i godności człowieczeństwa. W niej człowiek zostaje na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. – Papież zawołał: „stworzony na nowo!" Proces, o którym mowa – a raczej powinność – Papież tak określa: człowiek musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić", zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia. I Jan Paweł II dodaje: „aby siebie odnaleźć".

Owo „zrozumienie siebie do końca" we Wcieleniu Chrystusa i Odkupieniu należy od strony człowieka do skutków, owoców tej tajemnicy. „W Chrystusie i przez Chrystusa – tak pisze Papież – najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył i – równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania" (RH, 11).

9. Jakie są owoce tego żmudnego „wchodzenia" w Tajemnicę, procesu, którego człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem? „Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces – mówi Jan Paweł II – wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym [...] Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem" (RH, 10).

Można to zdumienie nazwać zachwytem, fascynacją, czcią albo jakimś urzeczeniem. Ojciec Święty mówi, że ono jest pewnością, „która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary" (RH, 10). Bóg objawia się człowiekowi, który poznaje siebie w świetle Tajemnicy Chrystusa: poznając siebie – uczestniczy w poznaniu, które ma Bóg. Czy tylko poznaniu? Przecież uczestniczy w miłości Boga! Tej Miłości, która go stworzyła i odkupiła, tej, która się z nim zjednoczyła. Zdumienie, urzeczenie, zafascynowanie wielkością i godnością człowieka, wprost – człowiekiem, jest zdumieniem, urzeczeniem, zafascynowaniem Bogiem, jest miłością do Chrystusa.

W Paryżu, w siedzibie UNESCO, Jan Paweł II mówił o człowieku, podmiocie i sprawcy kultury, o organicznym związku religii z kulturą. Nawiązał oczywiście do kultury i religii Europy, całej Europy: od Atlantyku aż po Ural. A że mówił do reprezentantów z całego świata, zwrócił się do wszystkich spoza Europy i powiedział: „pragnę wszystkim kulturom całej wielkiej rodziny ludzkiej, poczynając od najstarszych, a kończąc na zupełnie współ-

czesnych, oddać głęboki i szczery hołd. Chcę powiedzieć, myśląc o nich ze czcią i zachwytem: oto człowiek".

To nie był zwrot retoryczny, zresztą jakże odważny, tak jak nie jest chwytliwą retoryką ów zwrot, ku któremu zmierzamy: człowiek jest drogą Kościoła. I jakby to właśnie chciał wyrazić Papież, gdy w chwilę potem mówił: „Mam na myśli [...] nade wszystko ów fundamentalny związek Ewangelii, czyli orędzia Chrystusa i Kościoła z człowiekiem w samym jego człwieczeństwie [...] Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada. Otóż ten zespół treści należy do samej istoty ewangelicznego orędzia Chrystusa i posłannictwa Kościoła" (przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980 r.).

10. *Człowiek odkupiony i jego sytuacja w świecie współczesnym* – taki jest tytuł trzeciego rozdziału encykliki. Tutaj znajduje się to zdanie: „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia" (RH ,14). Zasada ta powtórzona jest w tym paragrafie trzykrotnie, a znajdujemy ją także w paragrafie 18 i 21 (przedostatnim w encyklice).

Dotąd znana i uznawana była zasada: Kościół jest drogą człowieka, czy też drogowskazem – dla człowieka poprzez prawdę, która ukazuje kierunek. Jan Paweł II dokonuje jakiegoś odwrócenia: Kościół jest dla człowieka! Jak Chrystusowe Wcielenie i Odkupienie było dla („propter") człowieka, tak Kościół, owoc i narzędzie Odkupienia, istnieje dla człowieka. Człowiek nie jest rzeczywistością wtórną w stosunku do Kościoła, nie jest elementem całości.

Całe dotychczasowe rozważanie szło śladem refleksji Jana Pawła II. Ona właściwie prowadziła od początku do tego punktu zwrotnego: musiała zostać wypowiedziana ta zasada. Jest ona eklezjologiczna dlatego, że jest w swym fundamencie chrystologiczna. Jedyne stworzenie, którego Bóg chciał dla niego samego, to człowiek. Z człowiekiem Syn Boży zjednoczył się jakoś przez Wcielenie. Człowieka odkupił przez usprawiedliwienie w swoim ludzkim sercu, sercu Jednorodzonego Syna ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Człowiek musi zatem być dla Kościoła tym, kim był i jest dla Chrystusa! Jeśli ktoś pomyślałby: to jest antropocentryzm... – to powiem: „Bóg sam pierwszy nas umiłował" (1J 4,19). Nie przestając być Bogiem, ale działając według Swej istoty, umiłował człowieka do końca; w Chrystusie Bóg jest Dobrym Pasterzem w poszukiwaniu Swoich, w Chrystusie pochyla się do stóp człowieka (może przy nich klęka), kocha i broni człowieka „dla niego samego", wydając „Siebie samego" – aż do skończenia świata.

„Człowiek jest drogą Kościoła". Człowiek jest twoją drogą, Kościele! Idź nią za Chrystusem, twoim Mistrzem i Bogiem. Jezus jest twoją zasadniczą drogą do „domu Ojca" i drogą do każdego człowieka. Kościele, daj się porwać miłości do człowieka, jaka jest w Chrystusie Jezusie. Poddaj się fascynacji, zdumieniu, podziwowi, uniesieniu wobec człowieka i Boga – naraz! Szukając człowieka, idąc za nim, idąc dziejową drogą „dla" niego, służąc mu na wszystkie sposoby, Kościele – jesteś bardziej z Chrystusem, jesteś bardziej Chrystusem! Szukając człowieka, odnajdując człowieka, służąc człowiekowi – służysz Chrystusowi, Jego szukasz i odnajdujesz! Kościele, nie wolno ci odstąpić człowieka, którego los jest tak ścisle i nierozerwalnie zespolony z Chrystusem (por. RH, 40). Człowiek jest drogą Kościoła – znaczy, że Kościół przez zawartą w nim Tajemnicę Chrystusa, Wcielonego Boga, podejmuje i Jego troistą posługę urzeczywistnia swoją istotą, jest sakramentem zbawienia człowieka, głosi mu prawdę objawioną, broni go w jego człowieczeństwie i jego prawach, służy pomocą nadprzyrodzoną przez dzieło kapłańskie. To znaczy: dzieje się dla człowieka.

11. Chciałbym jeszcze przez chwilę zatrzymać uwagę nad pierwszym członem zasady eklezjologicznej: człowiek. Jan Paweł II wielokrotnie określa go zaimkiem „każdy" lub „ten". Pozostawiam rozważaniom antropologicznym konieczne precyzacje. Wystarczy tutaj tyle: każdy człowiek, i ten człowiek, to człowiek konkretny i realny, zarówno realizmem tajemnicy, w której ma udział przez Chrystusa (jest „chciany" przez Boga, odwiecznie przez Niego wybrany, powołany do łaski i chwały – RH, 13), jak i realizmem swego bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i „serca". Do tego realizmu należą także możliwości, ale i zagrożenia, i wszystko, co się sprzeciwia godności człowieka. Chodzi więc o sytuację człowieka w świecie współczesnym, ujętą w jej złożeniu – z komponentów zewnętrznych i z prawdy człowieczeństwa.

Chciałbym tu powiedzieć, że jak Papież powołuje się często na analizy tej sytuacji poczynione przez Vaticanum II i na metodę opisu, tak też sam jest nieustannie wpatrzony w oblicze człowieka, w jego serce, w jego świat. Patrzy – kontempluje to oblicze, z jakąś pasją trwa na wpatrywaniu się w każdego z osobna, bo jak Papież pisze (a równocześnie wyznaje), każdy z osobna (gdyż jest właśnie „osobą") ma swoją własną historię życia i swoje własne „dzieje duszy". Do ich prawdy należy także wymiar wspólnotowy: czyny, kontakty, układy, kręgi społeczne, w obrębie rodziny, tylu różnych środowisk, w obrębie swojego narodu i ludu (tak opisując człowieka, Jan Paweł II wie, że zwraca się do ludzi różnych cywilizacji i dodaje: a może należących jeszcze tylko do klanu lub szczepu).

Gdy tak Papież tropi, opisuje, śledzi wszystkie zjawiska, ocenia i wartościuje, cieszy się i przeżywa ból, wiemy, że są to jednocześnie jego osobiste spotkania z „tym oto człowiekiem" i z Chrystusem, który się jakoś utożsamił z każdym człowiekiem...

12. Ta uwaga na temat człowieka prowadzi ku drugiemu członowi naszego principium: Kościół. Jakie są jego konsekwencje dla losu Kościoła, któremu człowiek jest drogą? (Ona wyznacza Kościołowi kształt, w jaki spełniać ma swoje posłannictwo na sposób służby człowiekowi, „do jakiej wzywa go sam Chrystus Pan, gdy mówi, że Syn Człowieczy «nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć»" (RH, 18). Myślę, że tutaj można przytoczyć scenę z drogi do Emaus: do uczniów uchodzących z Jerozolimy dołącza Jezus Zmartwychwstały; ich drogę uczynił Swoją, żeby ich nawrócić i zawrócić. Jan Paweł II tak to wyraża: „Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa", i dodaje zaraz: „aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, która z niej promieniuje" (RH, 13).

Scena z Emaus zbliża nas także do owego sposobu bycia, wędrowania razem z człowiekiem. Chrystus zna zamysł Boży i zna to, co kryje serce człowieka: tego odszukanego konkretnego człowieka, każdego człowieka. Tak mówi Papież: „okazać światu Chrystusa, pomagać każdemu człowiekowi, aby odnalazł siebie w Nim, pomagać współczesnemu pokoleniu [...] poznawać «niezgłębione bogactwo Chrystusa», bo ono jest dla każdego człowieka. Ono jest dobrem każdego człowieka" (RH, 11). Kościół musi „znać" człowieka.

To jest zadanie i globalne, i codzienne: „konkretnemu człowiekowi" w jego sytuacjach indywidualnych i społecznych musi odpowiadać stały, konkretny wysiłek poznawczy w miłości i czyn – dla każdego i dla „tego" człowieka; a jest to zawsze dotykanie „głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień i ludzkich spraw" (RH, 10).

Jan Paweł II jest nieustępliwy w powtarzaniu, że Kościół musi wciąż na nowo być świadomy sytuacji człowieka, możliwości, trudów, zagrożeń, tego, co jest przeciwne temu, żeby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, bardziej odpowiadało prawdziwej godności człowieka (por. RH, 14).

Kiedy pytamy o konsekwencje zasady o drodze Kościoła, pytamy też, jaki jest sposób na zdobycie postawy służenia. Ja o tym mówiłem idąc za myślą Ojca Świętego. Służyć, kierując „wzrok człowieka [...] świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa [...], pomagać wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie", może tylko Kościół kontemplujący Tajemnicę. To były słowa Papieża (RH,10). I dalej: „Rozważając to wszystko wciąż na nowo, przyjmując z coraz bardziej świadomą wiarą, z coraz bardziej zdecydowaną miłością, Kościół uzdalnia się do tej służby człowiekowi, do jakiej wzywa go sam Chrystus Pan" (RH,18).

Służba na wzór Chrystusa – to jest zawsze służba w prawdzie i miłości. Iść „do" człowieka, iść „za" i „z" człowiekiem nie oznacza wyrzeczenia się owego chodzenia „przed", którym jest głoszenie całej doktryny i całego pra-

wa, przewodniczenie, zatem wypełnianie prorockiej misji Chrystusa. Analiza „sytuacji", w jakiej znajduje się człowiek i świat, który on kształtuje, jest analizą krytyczną, wartościującą.

To dotyczy wszystkich dziedzin życia człowieka: jego myślenia i postępowania, jego kultury, nauki, dotyczy również i nade wszystko spraw sumienia – całego universum ludzkiego. To, co decyduje o prawdzie i dobru, musi być jednak odczytywane w zamyśle Bożym, tak jak go można poznać przez wiarę. Trud poznawania Bożej tajemnicy, szukania w niej światła wyjaśniającego tajemnicę człowieka, jest podstawową służbą Kościoła dla człowieka – w imię Chrystusa i Jego śladami.

Gdy człowiek wstępuje w spór z Bogiem, Kościół staje – jak Chrystus – w obronie prawdy i prawa Boga, a jednocześnie przez to w obronie człowieka. Dzieli przez to los Słowa Wcielonego, które stało się znakiem sprzeciwu aż do odrzucenia.

Eklezjologiczna zasada Jana Pawła II o człowieku – drodze Kościoła, każe mu z pasją służyć człowiekowi także, gdy trzeba głosić prawdę i prawa, którym się on sprzeciwia. Nie tylko audiencja z 13 V 1981 r. – ale i następne audiencje środowe poświęcone trosce o Boży obraz w całej ludzkiej rodzinie są tego dowodem.

13. Pora na konkluzję. Będę wierny założeniu, jakie uczyniłem podejmując temat. Wchodziliśmy wspólnie w analizę tekstów encykliki wiążących się z zasadą: człowiek jest drogą Kościoła. Wiązały się one z nią jako przesłanki. Wiązały się tak, jak się fundamenty wiążą z budowlą. To, co było zasadnicze, to kontemplacja misterium Chrystusa. I ta gorąca zachęta, prośba, naleganie i wezwanie, żeby Kościół nie wahał się wstępować stale na nowo w ten nurt i wychodził z niego ku człowiekowi i światu – odmieniony.

Niechże konkluzją będzie ostatni cytat: łamię przyjętą metodę i czerpię go z tekstu, który wyszedł spod pióra księdza Karola Wojtyły, a opublikowany został dopiero w 1979 r. Adam – Brat Albert, staje przed swoim obrazem *Ecce Homo*. Autor *Brata naszego Boga* pisze: „Czyż nie jest on bardziej od innych obrazem Adama? Staje przed nim i mimo woli pochyla się, jakby uginał się pod ciężarem tego tematu. Teraz podnosi wzrok i przez chwilę zatrzymuje go na obrazie. Potem mówi bardzo wolno:

– Jesteś jednakże straszliwie niepodobny do Tego, którym jesteś –
Natrudziłeś się w każdym z nich.
Zmęczyłeś się śmiertelnie.
Wyniszczyli Cię –
To się nazywa Miłosierdzie.
Przy tym pozostałeś piękny.
Najpiękniejszy z synów ludzkich.
Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później –
O, jakież trudne piękno, jak trudne.
Takie piękno nazywa się Miłosierdzie.

[...] – Dziwna rzecz; chyba żaden z moich przyjaciół w Monachium nie sprawdzał dokładności swego malarskiego widzenia w legowisku nędzarzy [...]
Ani żaden chyba na świecie malarz [...]
A może jednak – ".

Władysław STRÓŻEWSKI

MEDYTACJA O WYZWOLENIU PRZEZ PRAWDĘ

Wolność ugruntowana w prawdzie, tzn. w prawdziwym rozeznaniu świata i prawdziwym odkryciu jej podmiotu, skierowana być musi ku dobru. Nie dobru fikcyjnemu, wymyślonemu czy przyjętemu wbrew rzeczywistości, lecz wypływającemu z niej i z nią zgodnemu.

Tekst poniższy najchętniej nazwałbym medytacją. Nie chcę w ten sposób uchylać się bynajmniej od wymogów naukowego wykładu. Wydało mi się jednak, że temat, który mamy rozważać, pozwala na nieco inny bieg myśli – a może się nawet tego domaga? – niż ten, jaki stosuje się najczęściej w rygorystycznie kierowanej pracy naukowej. Inny, a więc nieco swobodniejszy, nie liczący się z proporcją czasu poświęconego rozwinięciu takiej czy innej myśli, z których jedne rozważa się może za bardzo, podczas gdy inne pozostaną w zalążku. Inny, gdyż prezentujący różne obrazy i rozbiegający się w różnych kierunkach, niekiedy nie związanych nawet ściśle z głównym tematem rozważań, ale pociągających jakąś intuicyjnie wyczuwalną obietnicą, że „mogą się przydać". Inny wreszcie także i z tego względu, że nie wzdragający się przed szukaniem inspiracji w różnych źródłach, nie tylko filozoficznych, naukowych, ale i literackich i – co tu bodaj najważniejsze – czysto religijnych.

Starałem się w tę medytację wprowadzić pewien porządek – dlatego podzieliłem ją (naprawdę zresztą sama się tak podzieliła) na cztery części, z których pierwsza jest refleksją nad dwoma ważnymi tekstami, ma więc charakter w pewnej mierze hermeneutyczny, podczas gdy następne zbliżają się bardziej – taką mam przynajmniej nadzieję – do dyskursu filozoficznego.

1. Zacznijmy od przypomnienia dwu dobrze znanych scen. Obydwie odwołują się do metaforyki światła i ciemności, obydwie rozwiązują najgłębszy sens tej metaforyki poprzez ukazanie, czym jest prawda i fałsz i na czym polega wyzwolenie, które poprzez prawdę ma się dokonać. Pierwsza pochodzi od Platona. Oto widzimy jaskinię, w której odwróceni plecami do wyjścia siedzą przykuci więźniowie. Wzrok mają zwrócony ku ścianie, po której przesuwają się cienie wywoływane ruchem ludzi i przedmiotów przemieszczających się na zewnątrz pomiędzy wejściem do jaskini a płonącym poza nimi ogniem. Jeńcom wydaje się, że rzucane z zewnątrz cienie to prawdziwa rzeczywistość. Starają się odgadnąć następstwa pojawiających się postaci, przyporządkować im głosy, które od czasu do czasu odbijają się o ścianę,

nie wiedząc, że obcują ze zjawiskami, których prawdziwa przyczyna znajduje się poza nimi. Żyją złudą i w ramach tej złudy szukają racjonalnego sensu i sensownych prawd. Ale gdyby im ktoś powiedział, jak rzeczy przedstawiają się naprawdę, prawdopodobnie nie uwierzyliby. Trzeba by siłą odwrócić od ściany przynajmniej jednego z nich, wyprowadzić najpierw ku światłu ognia, a potem ukazać mu światłość słoneczną, by mógł się o tym przekonać. Wyjście z jaskini wymaga n a w r ó c e n i a. Ale czy nawrócony wróci do swych braci, czy zechce ukazać im prawdę? I czy ci nie przyzwyczaili się tak bardzo do swego stanu, że ich nawrócenie okaże się w ogóle niemożliwe?

Druga scena pochodzi z Ewangelii św. Jana. Też dokonuje się w mroku. Oto jak zaczyna się jej opis: „Był wśród faryzeuszów pewien człowiek, imieniem Nikodem, dostojnik żydowski. Ten przyszedł do Niego nocą i powiedział Mu: «Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim»" (J 3, 1-2).

Jezus mówi potem – jak pamiętamy – o konieczności powtórnych narodzin, tłumacząc zdumionemu Nikodemowi, na czym mają one polegać. I mówi o miłości Boga, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Wreszcie padają słowa, które dla punktu wyjścia naszej medytacji są najważniejsze: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu" (J 3, 19-21).

Jeżeli przyjrzymy się bliżej strukturze świata, którego metaforą jest platońska jaskinia, zauważymy, że nie jest on wyłącznie światem złudy. Cienie na skalnej ścianie nie są „prawdziwą" rzeczywistością, ale rzeczywistością jest skała, na której się one odbijają, podobnie jak są nią sami ludzie i ich kajdany – by przytoczyć choćby jeszcze jeden przykład. Platonowi nie zależało na podkreśleniu tej szczególnej dwoistości wchodzących tu w grę sposobów istnienia (zrobi to zresztą w sposób czysto dyskursywny w innym miejscu *Państwa* , a także w *Sofiście*), warto jednak podkreślić, że charakter rzeczywistości, jaką one podbudowują, jest jeszcze bardziej zagmatwany, niż gdyby ona była w y ł ą c z n i e złudą: miesza się tu bowiem rzeczywiste i nierzeczywiste, prawda i nieprawda.

Uwolnienie się od tak scharakteryzowanej sytuacji jest tylko jedno: wyjście z jaskini, czyli opuszczenie świata, w jakim się znajdujemy, mniejsza czy uczynimy to własnymi siłami, czy też nas ktoś z niego wyprowadzi. Rozwiązanie trudności podobne jest więc do tego, które znamy także z *Uczty*: trzeba wejść na drogę szczególnego „oświecenia", która wyprowadzi nas do innego świata, świata rzeczywistości i prawdy.

Rozwiązanie, jakie prezentuje Ewangelia, jest inne. Przede wszystkim inne jest w niej założenie dotyczące świata. Świat nie jest światem złudy.

Światło i ciemność, które w nim spotykamy, to nie gra cieni na skalnej ścianie, lecz dialektyka dobra i zła. Dwie te wartości nie są zresztą autonomiczne, lecz zależą od tego, co czynią ludzie. Teraz przeważa ciemność, bo uczynki ludzkie były złe. Oto jest pierwsza różnica, różnica ontyczna, między światem metafory jaskini i światem implikowanym w wypowiedzi Chrystusa. Ale są i następne.

Zadaniem człowieka nie jest wyjście ze świata, w którym się znalazł. Jego powołaniem jest dokonanie zmiany w ramach tego świata. A staje się to możliwe przez to, że – znów uciekając się do metafory – światło nie stoi i nie czeka niejako z zewnątrz, lecz weszło w świat, „przyszło na świat". Przyszło i – jak pamiętamy z Prologu cytowanej tu Ewangelii – „oświeca każdego człowieka"(J 1, 9). Teraz wypadałoby przypomnieć wszystko, co właśnie w Prologu zostało o świetle powiedziane: że światło przez życie utożsamia się ze słowem, logosem; dosłownie „W Nim [tzn. w Logosie] było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła"(J 1, 4-5). Gdy Chrystus mówi o świetle w rozmowie z Nikodemem, mówi o świetle rozumianym tak właśnie, jak je określa Prolog. Nie trzeba więc wychodzić z jaskini: jej mroki znikają same, gdyż światłość wchodzi do niej, prześwietla ją i przemienia. Powtórne narodziny człowieka oznaczają więc także przemianę samego świata. Pozostając przy metaforyce Platońskiej: jeśli świat był więzieniem, teraz więzieniem być przestanie.

Na tym jednak nie kończy się sprawa. Co więcej, dopiero teraz zaczyna się właściwy dramat. Okazuje się, że światło przychodzące na świat można przyjąć lub odrzucić. Tego Platon nie przewidział: wierny uczeń Sokratesa wierzył, że sama oczywistość prawdy wystarczy, by człowieka do niej pociągnąć. Tymczasem okazuje się, że człowiek może umiłować stan nieprawdy, ciemności. I to jest trzecia różnica, którą musimy tu zaakcentować: akceptacja prawdy – światła jest także sprawą wyboru, ten zaś angażuje porządek miłości, motywowanej ostatecznie dobrem i złem. Czy znaczy to, że porządek miłości jest wcześniejszy i bardziej podstawowy od porządku poznania, a porządek dobra i zła wcześniejszy od porządku prawdy i fałszu? „Ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki".

Ale jest i inna możliwość interpretacji tego zdania. Czyż nie można bowiem założyć, że ludzie umiłowali bardziej ciemność nie dlatego, że ją wybrali, lecz dlatego, że nie potrafili dostrzec światła? Jeśli stało się to nawet z powodu złych uczynków, to mogło być przecież konsekwencją nieświadomego albo nie całkiem uświadomionego wyboru. W tym miejscu obydwa interpretowane przez nas opisy kondycji ludzkiej zazębiają się i tłumaczą nawzajem; punktem wyjścia w obu przypadkach jest stan zamieszania: poznawczego – w pierwszym, moralnego – w drugim. Wyjście proponowane przez Platona nie wymaga wyboru: oślepiająca siła prawdy porywa jednoznacznie ku sobie. Wyjście, o którym mówi Ewangelia, zakłada wybór: można pójść, można nie pójść za światłem. Ale by pójść za Nim, trzeba nie tylko pozytywnego aktu wyboru: trzeba także decyzji zaprzestania czynienia

zła, które teraz, dzięki światłu, jako zło zostaje rozpoznane: „Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu". W obu przypadkach niezbędne jest światło prawdy.

I wreszcie czwarta różnica. W ostatnim z cytowanych zdań pojawia się imię Boga. Pozwala ono na rozróżnienie uczynków dokonanych w Nim i bez Niego. Światłość, która pozwala je rozróżnić, umożliwia dalszy wybór drogi: w prawdzie lub w fałszu. Okazuje się więc, że światło w metaforyce Ewangelii ma podwójną rolę: 1. pozwala rozróżnić dobro i zło, uczynki „dokonane w Bogu" i czyny nieprawe, 2. ukazuje drogę dobra jako drogę właściwego, tzn. prawdziwego wyboru. Światło prawdy jest tedy warunkiem drogi i jej celu.

2. Obydwa teksty opisują sytuację człowieka jako stan z n i e w o l e n i a. I obydwa ukazują drogę wyjścia. Czym jest jednak to, co człowieka zniewala? I czy jest on w stanie owo zniewolenie sobie uświadomić? Zwróćmy uwagę, że obydwa teksty zakładają nieświadomość człowieka odnośnie do stanu, w jakim się znajduje. Platon opisuje wnętrze jaskini wyraźnie z zewnątrz: narrator wie, co dzieje się naprawdę, podczas gdy uwięzieni w jaskini ludzie muszą czekać, aż im to ktoś objawi. Chrystus mówi Nikodemowi, że „ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło", nie wiemy jednak, czy zdawali sobie z tego sprawę, zanim „światło przyszło na świat".

Uświadomienie sobie sytuacji zniewolenia wymaga więc dostrzeżenia jakiejś alternatywy wobec niej, ale istota zniewolenia polega na tym, że dostrzeżenie tej alternatywy jest z góry uniemożliwione! Wtedy zniewolenie jest zupełne. W tej najpierwotniejszej jego odmianie nie ma jeszcze miejsca na winę. Dzieje myśli ludzkiej wskazują jednak na to, że taka „czysta" sytuacja zniewolenia nigdy właściwie nie istniała. Człowiek, czy to wysiłkiem własnej myśli albo wyobraźni, czy to drogą jakiegoś objawienia, dostrzega zawsze jakieś i n n e, w świetle którego mógłby dokonać refleksji nad sytuacją, w jakiej naprawdę się znajduje. Filozoficzne dociekania na temat prawdziwej istoty człowieka, poetyckie marzenia o złotym wieku, czy wreszcie mity „drugiego świata" odgrywają w tym aspekcie dokładnie taką samą rolę. Wielość rozwiązań dotyczących wyzwolenia zależy tak od rozeznania rzeczywistego stanu, w jakim człowiek się znalazł, jak i od prekoncypowanej idei tego, w czym znaleźć się p o w i n i e n. Dwa te stany mają – i to założenie jest także podstawowe – nieporównywalną wartość: to, co jest – ujemną, to, co być powinno – dodatnią. Wynika z tego, że wyzwolenie, a w następstwie – wolność od stanu b y c i a takiego, jakim jest, jest zawsze czymś z istoty swej wartościowym.

Istotnie – jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski – „cokolwiek kiedykolwiek uchodziło za w a r t o ś ć albo było przedmiotem ludzkich starań, nazywane było również w o l n o ś c i ą. Trudno znaleźć takie dobro, które oprócz zwyczajnej swojej nazwy nie nosiło także miana wolności. Miast powiedzieć, że ktoś ma dosyć jedzenia, mogę powiedzieć, że jest «wolny od głodu»; zamiast powiedzieć, że korzysta z bezpieczeństwa, mogę mu przypi-

sać «wolność od strachu», wolno mi równość nazwać «wolnością od nierówności», a wiedzę – «wolnością od ignorancji». [...] Odpowiednio też wszystko, co uchodziło za zło, albo przeciwność, albo ograniczenie jakiekolwiek, zwane było niewolą, niewolnictwem, zniewoleniem, stępieniem; wolno mi, bez pogwałcenia zwyczajów językowych, powiedzieć, że ktoś jest «w niewoli błędu», że jest niewolnikiem jakiejś namiętności, niewolnikiem strachu, grzechu, niewiedzy, choroby, prawa albo bezprawia. Wszystko, co ogranicza mnie w jakikolwiek sposób, a więc wszystko, co sprawia, że nie jestem wszechwiedzącym Bogiem, mogę określić jako niewolę czy brak wolności"[1].

Tyle Kołakowski. Będziemy musieli jeszcze wrócić do sprawy możliwości czysto negatywnego określenia wolności: jako braku czy to czegoś wartościowo negatywnego, czy to takiego czy innego ograniczenia. Tymczasem przypomnijmy, jakie czynniki, historycznie rzecz biorąc, były uważane za zniewalające człowieka i jakie wartości były ukazywane jako ostateczny cel ich przezwyciężenia. Okazuje się, że znalezienie prawdy dotyczącej sytuacji zniewolenia wcale nie było łatwe. A równocześnie zadziwia fakt, że od początku rozwiązywanie pytania o nią prowadziło do tak radykalnych wyników.

Jeżeli ograniczymy się do kultury europejskiej, biorąc przede wszystkim pod uwagę kulturę śródziemnomorską, zauważymy, że problem zniewolenia postawiony został najwcześniej chyba przez orfików. Odpowiedź, jaką na to pytanie znaleźli, miała zainspirować potem zarówno pitagorejczyków, jak i Platona i – w gruncie rzeczy – nigdy nie zniknąć z pola widzenia aż do naszych dni. A brzmiała ona: czynnikiem zniewalającym człowieka jest jego własne ciało. Ogranicza ono, jeśli wręcz nie uniemożliwia, łączność ze światem boskim, stępia i mąci nasze władze poznawcze, samo natomiast jest siedliskiem namiętności odwodzących nas od właściwego przeznaczenia i źródłem nieustannych cierpień. Wyzwolenie się z ciała, choćby miała być nim śmierć, jest tedy najważniejszym zadaniem człowieka. Pitagorejczycy myśleli podobnie, ale wynaleźli określone drogi uwolnienia: naukę, sztukę – zwłaszcza muzykę, ascezę. Stanowisko to podzieli Platon, akcentując jedynie bardziej rolę nauki, zwłaszcza dialektyki, prowadzącej do odkrycia świata idei. Rozszerzy je i rozwinie w szczegółach Plotyn, o którym mówiono, że wstydził się własnego ciała. Co ważniejsze jednak, myśl tę odnajdziemy także u wielu myślicieli chrześcijańskich, od niektórych Ojców Kościoła poczynając, aż – co najmniej – po wiek XVII, w którym na naszym obszarze językowym znajdziemy przepiękny jej wyraz w słynnym sonecie Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego: „I nie miłować ciężko, i miłować nędzna pociecha" (*Sonet V. O nietrwałej miłości rzeczy świata tego*).

Jeśli nie odrzucano całego ciała, to czynniki zniewolenia widziano w tym, co najściślej z nim związane: w bólu (epikurejczycy), namiętnościach (stoicy), błędach poznania, zaczynającego się przecież od wrażeń zmysłowych (sceptycy) itd.

---

[1] L. Kołakowski, *Wolność i wolność*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s.232–233.

Za inne źródło zniewolenia uważano świat. Trudno określić początki takiego stosunku do niego, wiadomo wszakże, że myśl ta dojdzie do szczytu w gnostycyzmie, zwłaszcza zaś w jego odmianie, zaproponowanej przez Maniego.

Nie wyliczyliśmy bynajmniej wszystkich czynników, jakie traktowane były jako zniewalające. Dla pełności obrazu musimy wspomnieć o jeszcze jednej koncepcji, najbardziej chyba radykalnej ze wszystkich. Nie wiem, czy wolno jednoznacznie wiązać ją z myślą buddyjską, faktem jest, że często tak właśnie ją rozumiano. Tym, co zniewala człowieka, nie jest ani jego własne ciało, ani świat, ani życie nawet – lecz samo istnienie. Istnienie, bycie, nie może realizować się inaczej, niż w kołowrocie wcieleń, co w konsekwencji prowadzi, a w każdym razie prowadzić może, do kumulacji złej karmy, uniemożliwiającej wyrwanie się z tego mogącego się nigdy nie skończyć łańcucha. Wyzwolenie polega na przejściu w stan szczególnego nieistnienia, w stan nirwany.

W tej perspektywie dramatyczne pytanie Hamleta znajdzie możliwość więcej niż dwóch odpowiedzi. Interpretując je zgodnie z jego sensem (a więc jako pytanie nie o życie, a o byt, istnienie – być albo nie być?), możemy pomyśleć takie rozwiązanie, w którym istnieje szczególnie rozumiane trzecie wyjście: stan nirwany, nie będący ani byciem, ani nieistnieniem, stan niewyobrażalny wprawdzie, ale będący alternatywą wobec aktualnego sposobu istnienia.

Żadna z przypomnianych tu koncepcji nie została zaakceptowana przez chrześcijaństwo – nawet jeśli chrześcijańscy myśliciele do takiej czy innej z nich się przychylali. Chrześcijaństwo nie szuka zła poza samym złem, lecz stara się ukazać jego własną istotę. Odkrywa ją w winie popełnionej przez istotę świadomą. Wina w obliczu tego, co święte, nazywa się grzechem; wina w obliczu Absolutu, od którego zależy porządek rzeczywistości, polega na zakłóceniu tego porządku. Jeśli do natury tego porządku należy życie, jego radykalne zakłócenie sprowadzić musi śmierć.

To, co nazywamy winą pierwszych rodziców czy grzechem pierworodnym, nie ma wymiaru jedynie moralnego. Kodeks moralny nie istniał, kiedy to się stało. Jeśli raj symbolizował kosmos, całokształt rzeczywistości stworzonej, to naruszenie rządzącego nim prawa – w tym przypadku symbolizowane przez zerwanie owocu z drzewa poznania i życia – musiało naruszyć całość porządku kosmicznego.

Następstwa winy były różnorodne: rozpoznanie samego zła, które się wówczas ukazało, i natychmiastowe pomieszanie go z dobrem w porządku poznawczym (a więc w aspekcie prawdziwości): stan ten symbolizuje ukrycie się Adama i Ewy, którzy nagle przerzucili niejako cień winy na swoją, najzupełniej przecież niewinną, nagość.

I po drugie – pojawienie się śmierci, jako rezultat niedopuszczenia do skosztowania owocu z drzewa życia, aby w ten sposób nie utrwalił się na wieczność stan, w jakim się znaleźli.

Nietrudno teraz powiedzieć, czym jest tedy wyzwolenie z chrześcijańskiego punktu widzenia. Polega ono na wyzwoleniu od zła jako takiego, a więc od grzechu, gdy je ujmujemy w aspekcie tego, co święte, i od jego następstw: nieporządku kosmicznego i śmierci.

Jeśli w przytoczonych poprzednio opiniach jest jakaś cząstka prawdy, to wynika ona z tego fundamentalnego założenia dotyczącego zła jako zła: świat napiętnowany jest brakiem, bo zachwiany został porządek, w jakim powinien się znajdować; ciało jest źródłem cierpienia, bo jest przyporządkowane śmierci, polegającej ostatecznie na jego rozkładzie; cała otaczająca nas rzeczywistość spowita jest szczególną aurą niepewności, albowiem niepewne jest nasze jej poznanie. Żadna z tych cech nie jest jednak ani autonomiczna, ani podstawowa. Jej źródło leży głębiej, w złu jako złu, które w pewnym momencie stało się rzeczywistością.

Jeśli mamy dalej rozważać problem wyzwolenia przez prawdę, pierwszym pytaniem, jakie musimy postawić, jest pytanie o p r a w d z i w o ś ć poglądów, które – wybiórczo przecież – przedstawiliśmy przed chwilą. Czy każdy z pojawiających się w takiej czy innej teorii czynników istotnie z n i e w a l a i – jako taki – musi być oceniany negatywnie? Pytanie to prowadzi nas teraz dalej. Czy nie widziano niekiedy czynników zniewalających w czymś, co w istocie swej jest czymś pozytywnym? Rzut oka na historię idei pozwala bez trudu sformułować odpowiedź.

Oto wśród haseł, jakie pojawiły się w ciągu dziejów, znajdują się hasła wolności od prawa, od przykazań, od jakiegokolwiek autorytetu. Alternatywą jest wtedy jedynie wolność jednostki, kulminująca w „projektowaniu" samej siebie i całkowicie autonomicznej samorealizacji. W koncepcjach tych nie zawsze przedstawia się czynniki, od których należy się wyzwolić, jako radykalnie złe – częściej uznaje się je po prostu jako nieporównywalnie g o r s z e od absolutnej wartości indywidualnej wolności.

I znów pojawić się musi pytanie: czy taka koncepcja jest zgodna z prawdą? Czy wolność człowieka winna prowadzić do przezwyciężenia także w e w n ę t r z n y c h ograniczeń – jeśli istotnie przestają obowiązywać wszelkie ograniczenia zewnętrzne? Czy istnieje jakaś aprioryczna granica wolności?

Na tym zresztą sprawa się nie kończy. Rozeznanie sytuacji, choć jest tu warunkiem niezbędnym, nie wyczerpuje wszystkiego, czego wymaga istota u w o l n i e n i a. Uwolnienie takie to nie tylko sprawa teorii, ale i decyzji, czynu. A do istoty wolności należy to właśnie, że n i e m u s i się ona poddać poznaniu. Decyzja przezwyciężenia ograniczeń wolności może być „skontrapunktowana" równie mocną decyzją p o z o s t a n i a w stanie zniewolenia.

Do sprawy podmiotowości jako warunku istotnego wolności będziemy musieli jeszcze wrócić, teraz dodajmy tylko, że rezygnacja z tej podmiotowości nie jest bynajmniej rzeczą dla człowieka niemożliwą. Bywa, że wymuszają ją na nim inni: technika niszczenia człowieczeństwa w obozach zagłady prowadzić miała ostatecznie do tego celu. Ale bywa, że człowiek rezygnuje z niej sam: przez własne lenistwo, oportunizm, źle pojęty lojalizm. Gdy myślimy o tego rodzaju przyczynach, zawsze przypominają się gorzkie, jeśli nie

wręcz okrutne słowa Adama Mickiewicza z kończącego *III część Dziadów Ustępu* zatytułowanego *Do przyjaciół Moskali*:

[...]
Jeśli do was, z daleka, od wolnych narodów,
Aż na północ zalecą te pieśni żałosne
I odezwą się z góry nad krainą lodów, –
Niech wam zwiastują wolność, jak żurawie wiosnę.

Poznacie mię po głosie; pókim był w okuciach,
Pełzając milczkiem jak wąż, łudziłem despotę,
Lecz wam odkryłem tajnie zamknięte w uczuciach
I dla was miałem zawsze gołębia prostotę.

Teraz na świat wylewam ten kielich trucizny,
Żrąca jest i paląca mojej gorycz mowy,
Gorycz wyssana ze krwi i z łez mej ojczyzny,
Niech zrze i pali, nie was, lecz wasze okowy.

Kto z was podniesie skargę, dla mnie jego skarga
Będzie jak psa szczekanie, który tak się wdroży
Do cierpliwie i długo noszonej obroży,
Że w końcu gotów kąsać – rękę, co ją targa.

3. Na czym zasadza się wyzwalająca moc prawdy? Odpowiedź, którą pragnę tu zaproponować, brzmi: na jej związku z bytem. W ciągu ostatnich dziesięcioleci poczyniono zasadnicze postępy w dziedzinie badań nad problematyką istnienia. Przyczyniły się do tego badania prowadzone nie tylko przez filozofów, takich jak M. Heidegger, R. Ingarden, E. Gilson, ale i nastawionych filozoficznie logików, jak G. Frege czy B. Russell, a wreszcie filozofujących filologów, z których wymienić tu pragnę Charlesa H. Kahna, autora fundamentalnej pracy na temat rozumienia czasownika „być" w języku greckim[2]. W świetle jego badań okazuje się, że czasownik εἶναι, oprócz funkcji wyróżnionych już wcześniej, a mianowicie: identyfikacji, predykacji i stwierdzenia istnienia, posiada jeszcze jedną, i to najważniejszą: funkcję stwierdzenia faktycznego stanu rzeczy, a więc stwierdzenia prawdy. ἐστί, użyte w tym właśnie znaczeniu, należy tłumaczyć na takie formuły, jak: „tak jest naprawdę", „to jest prawda", „tak się rzeczy mają", „tak jest faktycznie"[3]. W świetle tego odkrycia staje się zrozumiała możliwość utożsamienia prawdy i bytu w filozofii Parmenidesa, wyjaśnia się także cały szereg wypowiedzi Platona czy Arystotelesa na ten temat, a także – żeby pójść jeszcze dalej – słynne stwierdzenie św. Tomasza z *De ente et essentia* (powtórzone i w późniejszych jego dziełach), że „byt" oznacza także „prawdziwość zdania".

---

[2] Ch H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek,* Dordrecht 1973, seria: The Verb 'Be" and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies.

[3] Ch. H. Kahn, *Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being,* w: S. Knuuttilai, J. Hintikka, *The Logic of Being. Historical Studies,* Dordrecht 1986.

Jakkolwiek Kahn traktuje weredyczne (veredical) – jak je nazywa – użycie „jest" jako równorzędne z pozostałymi, a nawet historycznie i filologicznie rzecz biorąc wcześniejsze od nich, to z czysto filozoficznego punktu widzenia należy stwierdzić, że możliwe jest ono tylko dzięki uprzedniej egzystencjalnej funkcji tego czasownika. Powiedzenie: „jest tak a tak", zakłada bowiem równorzędne i s t n i e n i e tego, co w owej formie się stwierdza. Byt, który jest prawdziwością zdania, jest nią dlatego właśnie, że to, do czego się ona odnosi, po prostu j e s t. Inaczej powiedziawszy: prawdziwość polega na tym, że byt staje się oczywistością dla poznającego, który oczywistość tę wyraża następnie w zdaniu. Taki sens ma też pojęcie tzw. „prawdy transcendentalnej".

Wyzwalająca moc prawdy polega na mocy samego bytu. Co to jednak znaczy?

Żadne autentyczne działanie nie może dokonywać się w próżni. Dotyczy to oczywiście działania o tak fundamentalnym dla człowieka znaczeniu, jakim jest wyzwolenie. Czymkolwiek byłby czynnik zniewalający, zarówno wyzwalanie (jako czynność), jak i wyzwolenie (jako punkt dojścia, wytwór) muszą być bytowo silniejsze od niego. Przejścia z fikcji do fikcji, ze zła w zło, z niewoli w inną niewolę – nie nazwiemy wyzwoleniem. Tym, co chcemy osiągnąć poprzez wyzwolenie, musi być prawdziwa wolność i prawdziwe dobro. Prawdziwe – tzn. takie, jakie naprawdę jest. A to znaczy dalej dwie rzeczy: że jest wolnością i dobrem – i że jest. Podkreślmy: że jest prawdziwą wolnością i prawdziwym dobrem – i że jest. Jeśli to ostatnie, a więc że jest, nie byłoby prawdziwe, nie mogłoby być ani wolności, ani dobra. Używam tych dwóch wartości jako przykładu na to, co może być zrealizowane poprzez p r a w d z i w e wyzwolenie, a więc wyzwolenie poprzez prawdę; na ich miejsce podstawić można oczywiście inne wartości pozytywne.

Przeciwieństwem prawdy jest fałsz, przeciwieństwem bytu – niebyt. Z niewiarygodnie subtelnych, a zarazem głębokich rozważań platońskiego *Sofisty* możemy ciągle na nowo uczyć się o istocie tych przeciwstawień i ich wzajemnych zależnościach. Fałszywe rozeznanie, wyrażone w nieprawdziwym zdaniu, nie musi dotyczyć „niczego". Najczęściej konstytuuje ono stan rzeczy, który jest fikcją. Fikcja jest niebytem w stosunku do bytu będącego naprawdę. Ale raz stworzona, zaczyna żyć swym własnym nierealnym życiem i wciągać nas w jego prawa. To na tym właśnie żerowali sofiści, operując przeciwstawieniem rzeczywistości i nierzeczywistości tak, jakby obydwie jednakowo uczestniczyły w tym samym bycie. Jeśli damy się im zwieść – wejdziemy na powrót do jaskini. Nie sądźmy, że starożytni sofiści nie mają dziś swych następców i że nie czekają na nas jaskinie, chytrze przygotowane przez „teorie" łudzące pozorami prawdziwości, obiecujące na przykład świat sprawiedliwości społecznej, równości i powszechnego dobrobytu. Wystarczy ulec, choćby jeden raz, tej romantycznej utopii. Mieszkańcami jaskini o wiele łatwiej rządzić niż wolnymi obywatelami wolnego świata.

Fundamentem wyzwolenia jest więc byt, pozwalający stwierdzić, że n a p r a w d ę jest t a k a t a k – i że naprawdę j e s t. W normalnym biegu rzeczy nie ma już od niego wyzwolenia, choć – oczywiście – można próbować ucieczki, ucieczki w fikcję, kłamstwo czy wreszcie szaleństwo.

Wyzwolenia od bytu nie ma, gdyż nie ma niczego, co byłoby „więcej" aniżeli byt.

Istnieje jednak coś, co można by nazwać „mniej" niż byt. Nie chodzi teraz o to przeciwstawienie, które obowiązuje, gdy odczytujemy byt jako prawdę – a więc o fałsz, fikcję, lecz o to, które pojawia się, gdy ujmujemy byt jako dobro. Owo „mniej" to niebyt rozumiany jako b r a k.

Co najmniej od św. Augustyna pojęcie b r a k u służy do zdefiniowania zła. Przeciwstawiając się w tym punkcie manichejczykom, św. Augustyn, a za nim inni myśliciele chrześcijańscy, ze św. Tomaszem włącznie, podkreślali niesamodzielność zła i jego szczególne odniesienie do bytu. Zło nie byłoby złem, gdyby nie było przeciwieństwem dobra, jeśli tedy – jako ontyczny brak – polega na przeciwstawianiu się bytowi, „czyni" to wobec bytu rozumianego z konieczności jako dobro. Prawda o bycie głosi więc byt jako dobro. Nie wolno nam o tym zapominać, gdy mówimy o wyzwoleniu przez prawdę. Jeśli musi być ono wyzwoleniem ku dobru, musi oznaczać także wyzwolenie „osadzające" się w bycie. Teza, którą postawiliśmy na początku tej części rozważań, uzyskuje w ten sposób kolejne poparcie.

4. Powiedzieliśmy, że byt, ściślej: prawda bytu, jest fundamentem wyzwolenia. Ale pojęcie bytu jest pojęciem abstrakcyjnym. Jeśli nie skonkretyzujemy go i nie określimy ściślej, o prawdę j a k i e g o bytu chodzi, nasze dociekania dotyczące wyzwolenia pozostaną ogólnikowe, bez widoków na rozwiązanie, jakie mogłyby przynieść w praktyce. Wróćmy tedy do początku, próbując równocześnie ustalić już podstawowe założenia i przybliżyć się do możliwych do przyjęcia propozycji rozwiązania zagadnienia.

Rozpatrując problem wyzwolenia możemy niejako a priori ustalić najważniejsze elementy, które muszą tu być uwzględnione. Są to:

a. to, o d c z e g o ma się dokonać wyzwolenie,

b. metafizyczny kontekst wyzwolenia (inaczej: to, g d z i e ma się ono dokonać),

c. co, czy raczej k t o jest podmiotem tego wyzwolenia,

d. k u c z e m u wyzwolenie ma prowadzić.

Ad a. Pierwszy z tych elementów rozważyliśmy po części poprzednio. Wobec tego zostawiamy go na boku i przechodzimy do punktu b – metafizycznego kontekstu wyzwolenia.

Ad b. Najszerzej rozumianym kontekstem wyzwolenia jest świat, w którym żyjemy. Liczenie się z jego prawami jest podstawowym warunkiem każdego działania, które się w tym świecie dokonuje.

Różne rozumienia świata prowadzić będą do różnych możliwych koncepcji wyzwolenia. Nie możemy ich teraz rozważać po kolei. Zatrzymajmy się tedy przy jednej z nich, nie eksplikując jej uzasadnienia. Jest to koncepcja realistyczna i obiektywistyczna, w świetle której zresztą problem wyzwolenia nabiera bardziej dramatycznych kształtów niż przy założeniu – na przykład – teorii świata jako złudy.

Świat nie jest złudą. To, co nazywamy światem, istnieje obiektywnie i realnie, tzn. niezależnie od aktów naszej świadomości (choć te konstytuują nasze ujęcia czy rozumienia świata, decydując o tym, co jest jego s e n s e m dla nas).

Równocześnie byt świata jest bytem przygodnym. Znaczy to, że w nim samym nie zawiera się konieczność jego istnienia. Dla sprawy wolności stwierdzenie to ma znaczenie podstawowe: świat nie jest rzeczywistością, w której wolność mogłaby szukać ostatecznej podstawy. Wszak to, co dotyczy świata w jego istocie, dotyczy także wszystkiego, co w jego „ramach" może być realizowane – a więc i sfery wolności. Jeśli wolność jest wartością – jej pełna realizacja w świecie nie będzie możliwa. Cokolwiek dzięki niej się stanie, dobre czy złe, z góry skazane jest na nietrwałość. Świat naprawdę napiętnowany jest brakiem.

Ponadto, a raczej podstawowo rzecz ujmując, świat jest światem czasu i przestrzeni. Obydwa te czynniki ograniczają wszelką wolność, która nie jest wolnością s p o z a tego świata. Póki w nim żyjemy, nie możemy uwolnić się od bycia w jakimś miejscu i bycia w jakiejś, wiecznie przemijającej, chwili. Czas i przemijalność wszystkiego, co się z tym wiąże (co jest czasowe), stanowi bodaj najbardziej spektakularną konsekwencję p r z y g o d n o ś c i świata, a zarazem czynnik, który musi z konieczności ograniczać wszelką wolność.

Ad c. Podmiotem wyzwolenia jest oczywiście człowiek. Wyzwolenie zaś człowieka nie polega na uzyskaniu przezeń absolutnej wolności, lecz na zapewnieniu jego p o d m i o t o w o ś c i. Głosząc hasła wyzwolenia dla wolności trzeba by iść w nieskończoność: każda wolność pozwala pomyśleć wolność wyższą od siebie. Postulując osiągnięcie p o d m i o t o w o ś c i dąży się do oparcia wolności człowieka na właściwym mu sposobie bycia. Filozofowie współcześni określali ten sposób jako Dasein (Heidegger), Être pour soi (J.P. Sartre), Ja–Ty (M. Buber). W każdej z tych propozycji chodziło o jedno: uchwycenie swoistości ludzkiego bycia, bycia – pozostającego w najgłębszym możliwym związku z bytem jako takim (Heideggerowe Sein), zarazem jednak nie dającego się sprowadzić do niczego, co wyłącznie „bytuje", a więc nie jest podmiotowe, lecz istnieje jedynie jako przedmiot: Seiende, être-en-soi, to.

Doświadczenie własnej podmiotowości prowadzi do fundamentalnego przeżycia, dającego się streścić w stwierdzeniu: j e s t e m. Doświadczenie podmiotowości jest więc ostatecznie doświadczeniem istnienia. Świadomość

bycia źródłem czy – mniej pięknie powiedziawszy – „spełniaczem" aktów, w tym także – a może przede wszystkim – aktów woli, zasadza się ostatecznie na świadomości bycia. Istotnie: akty woli, zwłaszcza zaś podejmowanie decyzji, potwierdzają owo bycie bardziej aniżeli akty poznawcze kulminujące w doświadczeniu cogito. Jeśli poprzez cogito dochodzimy do niejako najsłabszego z możliwych do pomyślenia „jestem" (nawet takie bowiem wystarcza do tego, by myśleć), to akty woli, decyzji – czy to afirmacji, czy sprzeciwu – odsłaniają jego wymiar najmocniejszy. Kto wie, czy to właśnie doświadczenie nie kazało A. Schopenhauerowi mówić o woli jako z a s a d z i e istnienia. Im bardziej zasadniczą, to znaczy w ł a s n ą, podejmuję decyzję, tym bardziej angażuję swoje własne jestem, czując, że w nim i poprzez nie „solidaryzuję" się z tym, co właśnie postanawiam uczynić. Uczynić – to znaczy spełnić czyn. A czyn jest czynem tylko wtedy, jeśli należy do dziedziny faktów (nie fikcji!), a jest m o i m czynem, jeśli angażuje moje istnienie, z niego wypływa i nim się żywi. I znowu im bardziej autonomiczny jest ów czyn, tym więcej ma ze mnie samego, z mojej mocy, z mojej δυναμις, tej, która – wedle Platona – jest istotą bytu.

Jeśli tedy wolność polega na „uruchomieniu" źródłowości, będącej istotą wszelkiej podmiotowości, to ostatecznie i ona zależy od owego fundamentalnego „jestem", bez którego nie ma żadnego o d p o w i e d z i a l n e g o działania.

Cały opisany tu splot zależności muszę sobie jednak uświadomić, jeśli mam działać w sposób a u t e n t y c z n y. To słowo, tak wykręcane na różne sposoby, nadużywane aż do kompromitacji, musi się tu pojawić. Autentyczność jest sposobem działania mnie samego – mnie podmiotu: takiego jakim j e s t e m . Owo JESTEM jest tutaj najważniejsze, nie może też być zastąpione żadnym innym doświadczeniem, określone jakimkolwiek innym czasownikiem. Jestem – a więc nie udaję, nie gram, nie przebieram się w taki czy inny kostium jako jedynie dramatis personae. Prawda o sobie, warunek autentyczności, polega między innymi na dotarciu do mnie samego poprzez odarcie mnie z wszelkiego udawania, fałszywych mniemań o sobie samym, ustawiania się wobec innych osób i innych okoliczności. Prawda sięga mego własnego, jedynego, niepowtarzalnego istnienia, mocy mego bytu. Jeśli do niego nie dotrę, jeśli będę nakładał na siebie różnorodność ról i funkcji – będę istniał jakby „obok siebie", wyżywając się w fikcjach nie mających ze mną nic wspólnego. Ostatecznie będę istniał „na niby".

Te fikcje zaś wcale nie są łatwe do wytropienia. Wżywam się przecież w nie od dziecka, wpycha mnie w nie szkoła, organizacje społeczne, ba – nawet najbliżsi przyjaciele, rodzina. Przyzwyczajam się do nich, oswajam nimi otoczenie. Iluż poetów skarżyło się, że nie widzimy ich takimi, jakimi są naprawdę. „Ja to kto inny" – wołał dramatycznie Ch. Baudelaire, i nikt mu nie wierzył!

Poeci także pokazali nam konieczność przemiany – oznaczającej najczęściej śmierć dawnego człowieka. Poezja przeczuwa tu to samo, co najwyraźniej powiedziane zostało w Objawieniu. Nie ma jednak innej drogi do odnalezienia siebie. A Bóg nie przemówi do mnie, grającego taką czy inną rolę, do człowieka „jako" – lecz jedynie do mnie w mym własnym istnieniu.

Ileż można by przytoczyć świadectw na ten temat – od poezji naszych wieszczów, po *Opowieści chasydów* M. Bubera. Chciałbym przypomnieć tu jednak wiersz jeszcze innego poety, jednego z największych w naszym stuleciu. Myślę o *Podróży Trzech Króli* Thomasa S. Eliota. Dla zilustrowania tego, o co mi chodzi, wystarczyłoby przypomnienie samego zakończenia tego wiersza, jest on jednak tak wstrząsająco piękny, że zacytuję go w całości. A chodzi mi tu o to, żeby pokazać, jak bolesne, jak tragiczne, dramatyczne może być to odrzucenie roli, to zmienianie się w tego człowieka, którym się jest naprawdę.

„Mróz przenikał do szpiku kości,
Była to najgorsza pora
Do podróży, zwłaszcza tak długiej:
Zasypane drogi, kąśliwy wiatr,
Pełnia zimy". I krnąbrne wielbłądy,
Z otartymi nogami, odparzoną sierścią,
Rozłożone w stopniałym śniegu.
Żałowaliśmy czasem
Letnich pałaców i tarasów na wzgórzach,
Jedwabnych dziewcząt roznoszących sorbet.
Wielbłądnicy sarkając i klnąc
Porzucali nas, żądali trunków i kobiet,
Wygasały nam ogniska, zawodziły schronienia,
Mijaliśmy wrogie miasta, nieprzyjazną ludność,
Nędzne wsie żądające krocia za byle usługę:
Mieliśmy ciężką przeprawę.
Woleliśmy pod koniec podróżować nocą,
Zasypiając na chwilę i byle gdzie,
Z niedostępnymi głosami w uszach, powtarzającymi,
Że wszystko to szaleństwo.

Aż zjechaliśmy nad ranem w łagodną dolinę
W wilgotnym zapachu roślin, pod linią śniegów,
Z bystrym strumieniem, młynem roztrącającym ciemność,
Trzema drzewami pod niskim niebem
I siwym koniem w ucieczce galopującym po błoniu.
Trafiliśmy do gospody z nadprożem w liściach winorośli,
W otwartych drzwiach sześć rąk grało w kości i srebrne monety,
Buty uderzały w puste bukłaki po winie.
Ale nie dano nam wskazówki, ruszyliśmy dalej
I znaleźli pod wieczór, ani o chwilę za wcześnie,
To miejsce, rzec by można, zadośćuczynienia.

Było to dawno temu, pamiętam,
I postąpiłbym tak jeszcze raz. Ale rozstrzygnąć trzeba,

To właśnie rozstrzygnąć:
Czy cała ta podróż prowadziła nas
Do Narodzin czy Śmierci? Były to Narodziny, zapewne,
Mieliśmy niewątpliwe dowody. Oglądałem już narodziny i śmierć,
Wiedziałem, że różnią się od siebie; te Narodziny były dla nas
Ciężkim i gorzkim konaniem, jak Śmierć, nasza własna.
Wróciliśmy do siebie, do rodzinnych Królestw,
Ale nie do spokoju w prawach dawnej wiary,
Wśród obcych ludzi trzymających się swoich bóstw.
Uszczęśliwiłaby mnie inna śmierć[4].
(1927)

Narodziny są śmiercią, śmierć jest warunkiem nowych narodzin. Nie można narodzić się po raz drugi, jeśli się nie umarło. Wyzwolenie wymaga ofiary: śmierci tego, od czego ma uwolnić. W wierszu Eliota słyszymy w gruncie rzeczy to samo, co w rozmowie Nikodema i w Liście do Rzymian (Rz 6).

Wszystko to ma sens oczywiście tylko wtedy, kiedy owo narodzenie, tzn. wyzwolenie, stwarza albo przywraca mnie takim, jakim jestem naprawdę. Krąg owego „naprawdę" jest bardzo szeroki i ma różne wymiary – od czysto psychologicznego poczynając, na mistycznym kończąc. Przypomnijmy, że na docieraniu do ukrytych, tłumionych przeżyć, a więc na ujawnianiu „nie chcianej" – jeśli tak można się wyrazić – prawdy, polega metoda psychoanalizy.

Ale na wgłębianiu się w siebie, odsłanianiu siebie w obliczu Absolutu, by dotrzeć do ostatecznej prawdy o sobie, ogołoconej z wszelkiego pozoru, wszelkiego udawania, polega też autentyczność stosunku człowieka do Boga. Nie możemy analizować przejmujących świadectw, które o tym mówią, wspomnijmy więc tylko te, które wydają się najważniejsze:

Oto słynna scena u k r y c i a s i ę pierwszych rodziców (Rdz 3, 8-13) jako najstarszy bodaj symbol ucieczki w nieautentyczność.

Oto wysiłek *Wyznań* św. Augustyna, a zarazem racja ich powstania jako próba ukazania się takim, jakim się naprawdę jest.

Oto wreszcie tekst mistyka, wedle którego prawdą tą może być tylko Bóg: „Wszędzie – pisze Mistrz Eckhart – gdzie człowiek przez nieposłuszeństwo wychodzi z własnego «ja» i wyrzeka się swego, tam musi wejść Bóg. Gdy bowiem ktoś nie chce niczego dla siebie samego, Bóg musi dla niego pragnąć dokładnie tego, czego chce dla siebie. [...] Tak jest we wszystkim: gdy niczego nie chcę dla siebie, wtedy On chce dla mnie. Ale słuchajcie: Czegóż to on chce dla mnie, wtedy gdy ja niczego nie chcę dla siebie? Otóż w tym, w czym ja się wyrzekam własnego «ja», On musi chcieć dla mnie tego wszystkiego, czego chce dla siebie – ani mniej, ani więcej, i w ten sam sposób co dla siebie samego. A gdyby tak nie postępował – na Prawdę, któ-

[4] przekład A. Międzyrzecki.

ra jest Bogiem! nie byłby wtedy sprawiedliwy, nie byłby Bogiem – a przecież to należy do samej Jego natury"[5].

Ad d. K u c z e m u ma się dokonywać wyzwolenie, czemu wolność ma ostatecznie służyć? Czyż ma być jedynie wolnością wolności, a więc czymś analogicznym do – jak mówi C.K. Norwid – „upiorowego myślenia myślenia"?

Ale jeśli wolność ma być skierowana k u c z e m u ś – czy nie oznacza to jej ograniczenia, a więc nowego zniewolenia?

W rozważaniach stoików, którzy dla analizy wolności zrobili więcej niż wielu innych filozofów, znalazło się pojęcie u ś w i a d o m i o n e j k o n i e c z n o ś c i. Przejęte przez niektórych myślicieli nowożytnych (m.in. przez K. Marksa), w większości przypadków zostało spłycone, a nawet zafałszowane.

Konieczność niewątpliwie przeciwstawia się – w określonym aspekcie – wolności. Tam jednak, gdzie wypływa z p r a w d y, nasyca wolność właściwą dla niej treścią. Genialnie rozumiał to I. Kant, szukając dla wolności aprioarycznych praw, które pozwalały spełnić jej właściwe zadanie. A polega ono na c z y n i e n i u d o b r a.

Dochodzimy do pojęcia kluczowego. Wolność ugruntowana w prawdzie, tzn. w prawdziwym rozeznaniu świata i prawdziwym odkryciu jej podmiotu, skierowana być musi ku dobru. Nie dobru fikcyjnemu, wymyślonemu czy przyjętemu wbrew rzeczywistości – lecz wypływającemu z niej i z nią zgodnemu. Wolność rozumiana jako uświadomiona konieczność oznacza więc m o ż l i w o ś ć t w ó r c z e g o k o n t y n u o w a n i a t e g o, c z e g o d o m a g a s i ę s a m a r z e c z y w i s t o ś ć: t a k a, j a k a j e s t, a w i ę c o d k r y t a w s w e j p r a w d z i e.

Zadanie to dotyczy i świata, i człowieka, każdego indywidualnego człowieka, który jest wolnym podmiotem, ale i przedmiotem owego twórczego działania. Jeśli się ono uda, do dwóch wartości, o których mówiliśmy do tej pory, dodać będzie wolno nam trzecią: piękno, ową „chorągiew na prac ludzkich wieży", która wieńczy wszystkie dokonania spełnione w wolności. Triada wartości najwyższych raz jeszcze dochodzi do głosu.

Jaka w tym wszystkim jest rola uczonych? Odpowiedź narzuca się sama. W roku 1987 w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Paweł II powiedział: „mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: «poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi» (por. J 8, 32)"[6].

---

[5] Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 1, w: M i s t r z E c k h a r t, *Traktaty*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 1987, s.17–18.

[6] *Do świata nauki*, „Ethos" 1988, nr 2/3,

Bp Marian JAWORSKI

DRUGI – ALTER EGO SOLIDARNOŚĆ – ELEMENT AUTENTYCZNEGO UCZESTNICTWA WE WSPÓLNOCIE

Człowiek w działaniu i bytowaniu wspólnie z innymi może osiągnąć właściwą sobie dojrzałość osobową – zrealizować siebie. Inaczej mówiąc, osoba działa wspólnie z innymi – prawdziwa wspólnota zaś jest konstytuowana przez tego rodzaju osobowe działanie. – Osoba i wspólnota przylegają do siebie.

Powyżej sformułowany temat, ma na względzie dokładne oddanie poglądów kardynała Karola Wojtyły, obecnego Ojca świętego Jana Pawła II, już w samym tytule. Zgodnie z tematem tekst dzieli się na dwie części. Pierwsza część: „Drugi – alter ego", traktuje o relacji „ja – ty". Druga część traktuje o relacji „ja – my" w tej mierze, w jakiej została ona podjęta w refleksji kardynała Wojtyły.

Znaczenia tego tematu nie potrzeba ani specjalnie podkreślać, ani też uzasadniać. Dotyczy on bowiem tego, co stanowi najbardziej podstawowy rys naszej egzystencji ludzkiej. Jesteśmy odniesieni na „drugiego" i jesteśmy odniesieni na wspólnotę ludzką. Na czym zasadza się εἶδος jednego i drugiego odniesienia, aby egzystencja ludzka była autentyczna?

I. DRUGI – ALTER EGO[1]

1. Sformułowanie: „Drugi – alter ego", określa według kardynała Wojtyły właściwą naturę relacji „ja – ty". Ten „drugi", na którego „ja" jest odniesione, jawi się mi jako drugie „ja", a nie jako jeden z przedmiotów. Ale i vice versa: „ja" dla „drugiego" nie jest przedmiotem, jego stosunek do mnie nie zasadza się na uprzedmiotowieniu mnie. Nie jestem rzeczą dla drugiego – jak chce J. P. Sartre. Dla „drugiego" jestem właśnie „ja", jestem podmiotem.

2. Ta relacja dana jest nam w doświadczeniu człowieka, ściślej, w doświadczeniu świadomego działania człowieka. Doświadczenie siebie samego nie przestaje być doświadczeniem człowieka, którym objęci są wszyscy ludzie, czy też w ogóle człowiek. Inni ludzie nie pozostają dla mnie tylko jakąś

---

[1] Cytaty w pierwszej części tekstu pochodzą z artykułu kardynała Karola Wojtyły: *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976) z. 2, s. 5 – 39. Część ta w innej formie była publikowana w: „Więź" 1979, nr 2/3, s. 37-43, pod tytułem: *Ja – Ty – Bóg*.

„zewnętrznością" przeciwstawną względem mojej własnej „wewnętrzności". Doświadczenie człowieka – siebie czy drugiego – pozostaje w kręgu wewnętrzności, dodajmy, w kręgu kategorii podmiotowości. „Jeżeli mówimy – pisze kardynał Wojtyła – że człowiek jest dany w doświadczeniu jako «suppositum» – i to zarówno każdy «inny», jak i «ja» – wówczas stwierdzamy, że całe doświadczenie człowieka, które nam go ujawnia jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania" (a możemy dodać, i vice versa nakazuje jemu prawidłowo myśleć o mnie). I tu leży podstawa możliwości spotkania, kontaktu z „drugim" jako drugim „ja", a także źródło współ-bytowania i współ-działania.

3. Konstytuowanie się „ja" przez „ty". Co oznacza ten zwrot? Od strony negatywnej oznacza on zaprzeczenie nie tylko wszelkiego rodzaju „solipsyzmu", zamkniętej w sobie „substancjalności", ale nade wszystko negację mojej podstawowej alienacji przez „drugiego" – jak to głosi Sartre. – Pozytywne znaczenie tego sformułowania ma na względzie: pełniejsze przeżycie siebie, swego „ja"; pełniejsze tworzenie siebie w działaniu skierowanym na „drugiego". Wszystko to ma więc znaczenie w aspekcie świadomości i działania. Kardynał Wojtyła stwierdza: „W swojej podstawowej postaci relacja «ja – ty» nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej".

Pomijając za Autorem charakterystykę poszczególnych postaci międzyosobowych odniesień, zwróćmy uwagę na to, co on sam chce podkreślić, a mianowicie, że człowiek jako podmiot nie tylko bytujący, ale działający „staje się co krok przedmiotem dla «ja» [...] na zasadzie swoistej interakcji: «ja» staje się w szczególny sposób przedmiotem dla siebie w działaniach przedmiotowo skierowanych na «ty»". I to należy według kardynała Wojtyły do procesu konstytuowania się „ja" przez „ty". — Na tej zasadzie mógł on już jako Jan Paweł II napisać w encyklice *Dives in misericordia*: „ten, kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą" (nr 14).

4. Ograniczając się do układu „ja – ty" w jego elementarnej postaci, kardynał Wojtyła kreśli zasadniczy wymiar wspólnoty między-osobowej. Posiada ona znaczenie metafizyczne i normatywne (etyczne). „Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania «drugiego jako siebie samego»" – „W tych relacjach dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co tę podmiotowość stanowi. «Ty» staje wobec «ja» jako prawdziwe i pełne »drugie:

«ja», o którym – podobnie jak o moim «ja» – stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie [...] Cała ta struktura osobowej podmiotowości właściwa dla «ja» i «ty» jako drugiego «ja» poprzez wspólnotę właściwą dla relacji «ja – ty» doznaje wzajemnego ujawnienia, gdyż dzięki wzajemności relacji «ja» jestem równocześnie «ty» dla owego drugiego «ja», które jest moim «ty». Na tej drodze relacja «ja – ty» jako odniesienie wzajemne dwu podmiotów (supposita) nie tylko nabiera znaczenia, ale rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą podmiotową".

5. Na gruncie relacji „ja-ty", z samej natury między-osobowej wspólnoty, rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę. Stąd też studium: *Miłość i odpowiedzialność*. „Odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie «ja», jak i «ty» staje na drodze samo-spełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy wymiar wspólnoty. Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji «ja – ty» kształtuje się autentyczna między-osobowa wspólnota [...], jeżeli «ja» i «ty» trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami. Zdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę «communio personarum»".

II. SOLIDARNOŚĆ – ELEMENT (ZASADA) AUTENTYCZNEGO UCZESTNICTWA WE WSPÓLNOCIE[2]

Autor *Osoby i czynu* – jak sam zaznacza – nie dał teorii wspólnoty. Zajął się tylko elementarnym warunkiem, dzięki któremu bytowanie i działanie człowieka-osoby „wspólnie z innymi" służy spełnieniu siebie (i dodajmy, chroni tym samym od alienacji uprzedmiotowującej), a przynajmniej mu nie szkodzi.

Elementem tym jest uczestnictwo rozumiane dwojako. Po pierwsze: człowiek wraz z innymi zdolny jest spełniać siebie, i po drugie: pozytywna relacja do drugiego człowieka. „Uczestnictwo – czytamy u kardynała Wojtyły – pojęliśmy jako dynamiczną właściwość osoby. Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów «wspólnie z innymi», w takim współdziałaniu i współbytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby. Uczestnictwo idzie w parze zarówno ze wspólnotą, jak i z wartością «personalistyczną»".

1. Uczestnictwo zatem dotyczy bytowania i działania „wspólnie z innymi" i ma na względzie dobro osoby i dobro wspólne. Jako takie stoi naprzeciw indywidualizmowi (pod różną postacią) i totalizmowi. Indywidualizm „wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś

[2] Cytaty w drugiej części tego tekstu pochodzą z książki kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu". Każdy z wymienionych systemów przekreśla uczestnictwo. W indywidualizmie dobro jednostki jest poza dobrem innych i wspólnym. (Skrajnym tego obrazem jest stanowisko Sartre'a: „Inni to piekło"). W totalizmie dobro wspólne może się realizować na drodze ograniczeń jednostki. – „Nie może to być dobro, które jej odpowiada, które zdolna jest samodzielnie wybrać na zasadzie uczestnictwa – ale musi ono przeszkadzać jednostce i ograniczać ją. Wobec tego realizacja dobra wspólnego musi polegać na wymuszeniu". Dla personalistycznego zaś pojmowania człowieka – człowiek w działaniu i bytowaniu wspólnie z innymi może osiągnąć właściwą sobie dojrzałość osobową – zrealizować siebie. Inaczej mówiąc osoba działa wspólnie z innymi – natomiast wspólnota (prawdziwa) jest konstytuowana przez tego rodzaju osobowe działanie.

Osoba i wspólnota przylegają do siebie. Na jakiej zasadzie osoba – jednostka działająca z innymi, realizuje siebie? „Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania [np. rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej – społeczeństwa naturalne] aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, w oparciu o tę samą zdolność uczestnictwa, która jest podstawą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest rezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty".

2. Jakie postawy są znamienne dla prawdziwego uczestnictwa? Kardynał Wojtyła wymienia dwie: postawę solidarności i postawę sprzeciwu. Rozważa je łącznie, jedna bowiem jest ściśle potrzebna do zrozumienia drugiej. „Postawa solidarności jest «naturalną» konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty [...] czyni to dla «dobra całości», czyli dla dobra wspólnego". Sprzeciw – jako postawa „solidarna" uczestnictwa – jest natomiast rozumiany tutaj nie jako negacja dobra wspólnego, ale jako jego potwierdzenie. „Treścią [tego] sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa" (np. mężowie stanu, którzy pozostają do siebie w opozycji, ponieważ chodzi im o dobro narodu i państwa). Sprzeciw tak pojęty jest funkcją własnego widzenia wspólnoty. Trzeba go uznać za konstruktywny. „Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich ustroju. Warunek ten wypada określić jeszcze precyzyjniej. Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wy-

rasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale – aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny". Kardynał Wojtyła zauważa dalej, że naprzeciw tak pojętej strukturze wspólnoty i uczestnictwa wychodzi zasada dialogu. – „Dialog zaś zdaje się prowadzić do tego, aby z sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia".

3. W byciu i w działaniu z innymi mogą też zachodzić postawy nieautentyczne: są to „konformizm" i „unik". Konformizm wskazuje na brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikanie sprzeciwu. Upodobnienie się do innych we wspólnocie ma charakter zewnętrzny i powierzchowny, pozbawiony osobowego gruntu przekonania i wyboru. Dzieje się to dla korzyści lub dla oszczędzenia sobie przykrości. – Zarówno osoba, jak i wspólnota ponoszą niepowetowane straty. Człowiek-osoba nie potwierdza siebie. Wspólnota zostaje zagrożona – brak jej bowiem prawdziwego uczestnictwa. „Unik" jest wycofaniem się. Jest brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie. W niektórych jednak wypadkach unik może stanowić jakby postawę zastępczą dla człowieka, który nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu. – „Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiania postawy «uniku» , to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty. Wszak podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa. Skoro zaś uczestnictwo jest niemożliwe [...] zatem wspólnota nie żyje prawidłowo. Brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, skoro «unik» stał się jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty. Pomimo racji, które mogą usprawiedliwiać «unik», «nie sposób przyznać tej postawie charakteru autentyczności w obrębie bytowania i działania «wspólnie z innymi»". Człowiek bowiem „rezygnuje ze spełnienia siebie [albo nie ma możliwości?] w działaniu «wspólnie z innymi». Jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie". Znaczenie tak przedstawionej teorii uczestnictwa i jej realizacji w praktyce stanowi być albo nie być osoby i być albo nie być wspólnoty.

W ten sposób w skrócie została przedstawiona relacja „ja – ty" i kategoria „solidarności" w ramach uczestnictwa u kardynała Wojtyły. Jako teoria–nauka niosą one ze sobą charakter normatywny: wyznaczają właściwe, poprawne działania jednostek-osób i funkcjonowanie wspólnot. Bez odczytania, kim jest „drugi" – nie można byłoby ostatecznie wyjaśnić, na czym zasadza się miłość, a bez teorii uczestnictwa – pogodzić dobra osoby z dobrem wspólnoty.

Bp Kazimierz MAJDAŃSKI

POLSKA – RODZINĄ RODZIN W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Takie jest spojrzenie w przyszłość. Mimo wszystko ufne, przy jasnym programie: Rodzina silna Bogiem – kraj silny rodziną.

„WŚRÓD WSZYSTKICH NARODÓW ZIEMI" – DO NARODU NA NASZEJ ZIEMI

1. Gdy miał się odbyć Synod Biskupów w roku 1980, poświęcony rodzinie, synod – rzecz znamienna – zwoływany kolejno przez trzech papieży: Pawła VI, Jana Pawła I i Jana Pawła II, w dniu 15 sierpnia tegoż roku Ojciec Święty skierował List apostolski do całego Kościoła o Synodzie, dołączając swoją Modlitwę za rodziny. Pod koniec Papież modlił się tak: „Boże [...] spraw – błagamy Cię o to za pośrednictwem Świętej Rodziny z Nazaretu – ażeby Kościół wśród wszystkich narodów ziemi mógł owocnie spełniać swe posłannictwo w rodzinach i poprzez rodziny"[1].

Wypowiadając więc słowo „rodzina" wchodzimy w bezpośrednie relacje z tą społecznością, która się nazywa „naród". Ale i na odwrót: mówiąc „naród" – wchodzimy w relacje z tą społecznością, która się nazywa „rodzina". Obie te społeczności są współzależne, są „na siebie skazane", najszczęśliwiej skazane: nie ma narodu bez rodziny, rodzina zaś ma pełne prawo do tego, by pamiętano, „że natura i posłannictwo rodziny stanowi najbardziej odpowiedzialną służbą społeczną", i że „nie ma skuteczniejszej drogi odrodzenia społeczeństw, jak ich odrodzenie przez zdrowe rodziny"[2].

2. W czasie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Święty wybrał Szczecin – kresową stanicę nad Odrą i Bałtykiem, by stamtąd mówić w dniu 11 VI 1987 r. do wszystkich rodzin na naszej ziemi o „posłannictwie Kościoła w rodzinach i poprzez rodziny", o posłannictwie spełnianym wśród naszego narodu, i by tam spotkać się „z każdym małżeństwem i rodziną [...] na całym szlaku Kongresu Eucharystycznego w Polsce" (nr 1).

Mówił też Jan Paweł II: „Pragnę zaprosić wszystkie zgromadzone tutaj małżeństwa – a pośrednio stąd, ze Szczecina, wszystkie małżeństwa na ziemi

---

[1] Jan Paweł II, List apostolski *Appropinquat iam*, z 15 VIII 1980.

[2] Jan Paweł II, *Rodzina – miejsce święte i uświęcające. Homilia podczas Mszy św. na Jasnych Błoniach*, w: *Ojciec Święty Jan Paweł II do rodzin*, [Szczecin 1988].

polskiej – do odnowienia ślubów małżeńskich wobec Matki Bożej w Jej fatimskim wizerunku!" (nr 11).

3. Co należy uważać za zadanie niniejszej wypowiedzi? Odpowiedź na to pytanie jest i dość śmiała, i skromna zarazem. Dość śmiała, bo chodzi o pewną jakby klasyfikację tematyczną, a zarazem o jakiś skromny komentarz, a więc jakby dość własne odniesienie do treści tekstów Papieskich; skromna zaś, ponieważ inicjatywa autora w zasadzie nie wychodzi poza wierne odniesienie się do treści nauczania Ojca Świętego, i to właśnie w orędziu skierowanym do rodzin polskich w dniu 11 VI 1987 Roku Maryjnego.

„ARKA PRZYMIERZA Z BOGIEM W CHRYSTUSIE"

1. Owocem i wspaniałym, i nadobfitym dziesięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II jest jego nauczanie o małżeństwie i rodzinie: Nauczanie o życiu i o życiodajnej miłości, o odpowiedzialnym rodzicielstwie i o duchowości małżeńskiej, o teologii ciała i o czystości, o programie życia człowieka młodego i o wieku dojrzałym, o tym, co znaczy „mężczyzną i niewiastą stworzył ich" (por. Rdz 1,27) w odwiecznym planie Boga-Stwórcy i w nauczaniu oraz w odkupieńczym dziele Syna Bożego. Nauczanie o małżeństwie i rodzinie w czasie kilkuletnich katechez i w czasie 39 podróży apostolskich (nie mówiąc już o samej Italii i o Rzymie, gdzie wizyty apostolskie zaczęły się w parafii św. Franciszka Ksawerego w dniu 3 XII 1978 r. od homilii nt.„kościoła domowego"), w przemówieniach do utworzonej przez siebie Papieskiej Rady Rodziny i do różnych urzędów rzymskich, w czasie spotkań międzynarodowych – w ONZ i UNESCO włącznie – i w czasie ogromnej liczby spotkań o charakterze naukowym i apostolskim.

2. Co Ojciec Święty uważa za prawdy najważniejsze, gdy mówi do rodzin polskich? Co im przynosi? I jak to czyni?

Optyka wiary każe jego naukę przyjmować jako program – mówi Piotr. Zainteresowania naukowe, nie oddalając się od tej podstawowej optyki, mogłyby realizować się w podejmowaniu interesujących studiów porównawczych. Jedno z pierwszych takich studiów mogłoby dotyczyć analizy wszystkich tekstów Papieskich z trzech podróży apostolskich do Ojczyzny, odnoszących się do rodziny. Jest tych tekstów-pereł całe mnóstwo. (Oby się ukazały w całości!). My zaś tutaj, z założenia i z konieczności ograniczając się do jednego, wymienionego wyżej, magistralnego przemówienia, za cenę niełatwej rezygnacji z przytaczania innych, wyrażamy jednak przekonanie, że chodzi o całościowy zbiór prawd o rodzinie, i to o polskiej rodzinie.

Otóż wydaje się, że syntezę teologiczną o małżeństwie i rodzinie, jaką Papież pragnie przekazać w swojej Ojczyźnie, wolno ująć w śmiałą i nową, zarazem zaś pełną głębi teologicznej, definicję, jaką Jan Paweł II wskazał mówiąc: „Małżeństwo-rodzina [...] staje się [...] Arką przymierza z Bogiem w Chrystusie" (nr 5). Jak się wydaje, właśnie ta definicja obejmuje podsta-

wowe rzeczywistości teologiczne, zawarte w nauczaniu skierowanym do polskich rodzin.

3. To, że małżeństwo-rodzina staje się „Arką przymierza z Bogiem w Chrystusie", sprawia sakrament: „Sakrament zawiera w sobie wyraźne zobowiązania: wierność, miłość, uczciwość. Są to zobowiązania natury moralnej. Małżeństwo-rodzina buduje się na ich gruncie. W ten sposób staje się wspólnotą godną ludzi, prawdziwą wspólnotą życia i miłości. „Arką przymierza z Bogiem w Chrystusie".

Tak staje się rodzina „Bogiem silna": „Rodzina Bogiem silna – to jest zarazem rodzina jako siła człowieka: rodzina szlachetnych ludzi. Rodzina ludzi wzajemnie obdarzających się miłością i zaufaniem. Rodzina «szczęśliwa» i uszczęśliwiająca. Arka przymierza" (nr 8).

4. „Przymierze z Bogiem w Chrystusie" jest zarazem jakby przymierzem przymierzy: „Rodzina – według zamysłu Bożego – miejsce święte i uświęcające" (por. nr 5) – Przymierze.

P r z y m i e r z e z E u c h a r y s t i ą: „Sakrament małżeństwa wyrasta z eucharystycznego korzenia. Wyrasta z Eucharystii i do niej prowadzi" (nr 2).

Jest tutaj jednocześnie przejście do innego podstawowego przymierza: do: p r z y m i e r z a m i ł o ś c i: „Ludzka miłość «aż do śmierci» musi się głęboko zapatrzeć w tę miłość, jaką Chrystus do końca umiłował. Musi tę Chrystusową miłość – poniekąd – uczynić, swoją, ażeby sprostać treściom małżeńskiej przysięgi: «ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci»" (nr 2). Te ostatnie słowa uczynił Jan Paweł II jakby kluczem do całej homilii: „...że cię nie opuszczę aż do śmierci".

To jest miłość. Jest „więzią" (por. Kol 3,14) wytrwale odbudowywaną i rozwijaną w orszaku cnót, których wyliczony szereg wieńczą słowa: „Jak Pan wybaczył wam, tak i wy!" (Kol 3,13). Tak się buduje wspólnotę małżeńską i rodzinną „w wymiarze całego życia, a zarazem na co dzień" (nr 4).

P r z y m i e r z e m i ł o ś c i z ż y c i e m: „Z tej przysięgi buduje się szczególna jedność: wspólnota osób [...], zjednoczenie serc i ciał [...], zjednoczenie na służbie życiodajnej miłości [...] i zarazem zjednoczenie z Bogiem, który jest Stwórcą i Ojcem. Zjednoczenie obojga w Chrystusie" (nr 3).

P r z y m i e r z e r o d z i n y z e s ł o w e m B o ż y m: „Trzeba mieć upodobanie w Słowie Bożym. Jeśli jest upodobanie w Słowie Bożym, to za nim idzie działanie w duchu tego Słowa. I o to [...] bardzo chodzi Kościołowi w Polsce" (nr 10).

P r z y m i e r z e r o d z i n n e g o d o m u: „wspólnota życia. To dom. To praca. To troska o dzieci. To także wspólna radość i rozrywka [...], gdy [domownicy] «śpiewają Bogu w swych sercach» (por. Kol 3,16)" (nr 4).

P r z y m i e r z e r o d z i c ó w i d z i e c i: Tłumacząc słowa „apostolskiego dziedzictwa Kościoła [...] trzeba je stale tłumaczyć na język naszych czasów

[...]. Także i to [...] rodzice-dzieci. Apostoł pisze: «Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim» (Kol 3,20), ale pisze również: «Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha» (Kol 3,21)" (nr 5).

Przymierze rodzicielstwa z tą odpowiedzialnością, która jest „godna osoby ludzkiej": „W punkcie wyjścia rodziny znajduje sie rodzicielstwo. Kościół uczy: odpowiedzialne rodzicielstwo. I sprawie tej poświęca wiele uwagi – i wiele wysiłku. Odpowiedzialne – to znaczy: godne osoby ludzkiej, stworzonej «na obraz i podobieństwo Boga» (por. Rdz 1,26). Odpowiedzialne za miłość. Tak: miłość, Drodzy Małżonkowie, mierzy się właśnie tą rodzicielską odpowiedzialnością. A więc – rodziny odpowiedzialne za życie, za wychowanie. Czyż nie o tym właśnie mówią słowa przysięgi małżeńskiej?" (nr 8).

Przymierze człowieka z pracą: „Praca ludzka: czyż nie jest ona stałym punktem odniesienia całego społeczeństwa, a w tym społeczeństwie – każdej rodziny?" (nr 9).

I wreszcie przymierze na wzór Przymierza. Przymierze rodziny ze Świętą Rodziną: „Dzisiaj także do tego Was zapraszam, abyście razem ze mną rozważyli wszystkie czytania liturgii z uroczystości Najświętszej Rodziny, którą tu, w Szczecinie, wspólnie sprawujemy" (nr 4).

Przychodzą na myśl słowa kończące Adhortację apostolską *Familiaris consortio*: słowa uwielbienia wszystkich osób Świętej Rodziny, Rodziny przewidzianej przez Ojca Niebieskiego dla Swojego Syna, Rodziny – Wzorca dla każdej rodziny[3].

KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE RODZINY POLSKIEJ

1. Rozważanie Papieskie o małżeństwie i rodzinie, stanowiących „Przymierze z Bogiem w Chrystusie", jest wezwaniem skierowanym przez Najwyższego Pasterza do wszystkich rodzin w Ojczyźnie, a zarazem jest programem dla Kościoła pełniącego posługę wobec tych rodzin. Jednocześnie zaś słowo Ojca Świętego daje świadectwo tej posłudze: posłudze, która się stała i wciąż się staje na polskiej ziemi.

2. Jest to posługa „zadana": „Podstawą trwałości rodziny jest pogłębiona i odnowiona w Kościele i jego programie, w jego sakramentach, świadomość [...] której owocem jest trwanie aż do śmierci" (nr 7).

Skoro zaś Chrystus jest „światłością ludzkiego zbawienia" i „chwałą" ludu Bożego (por. Łk 2, 30. 32), to „wszyscy stoimy wobec wielkiego zadania. W czasie Wielkiej Nowenny [...] Episkopat ujął to zadanie w zwięzłym zdaniu: «Rodzina Bogiem silna» "(nr 8).

Gdy czytamy to zdanie, myślimy o tym, jak się to sprawdza w dwadzieścia dwa lata po zakończeniu Wielkiej Nowenny i w dwadzieścia lat po ukazaniu się encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. I myślimy, że sympozjum po-

[3] *Familiaris consortio*, nr 86.

święcone tej sprawie (mówiąc „tej sprawie" można spokojnie myśleć i o programie „Rodziny Bogiem silnej", i o programie *Humanae vitae* – jest to bowiem ten sam program), zakończone nieco wcześniej w Szczecinie, a tutaj, na KUL-u, zaledwie przed kilku dniami, jest i zbawiennym rachunkiem sumienia, i światłem, które trzeba dalej niecić. Wytrwale i skutecznie. Jest to bowiem posługa nam zadana.

3. I jest to posługa wypełniana: „Posługa Kościoła Chrystusowego wobec rodziny wytworzyła, poczynając od zarania naszej historii i poprzez wieki, znakomity model rodziny [...]. A posługa ta wciąż trwa w nowych przejawach odpowiadających nowym potrzebom. Kościół w Polsce ma swoje poważne zasługi w obronie praw rodziny [...] I Kościół na naszej ziemi stoi wiernie po stronie rodziny, po stronie jej prawdziwego dobra, nawet gdy czasem u niej samej nie znajduje należytego zrozumienia. Nie tylko głosi z miłością, ale i stanowczością objawioną naukę dotyczącą małżeństwa i rodziny, nie tylko przypomina jej obowiązki i prawa, ale również obowiązki innych, zwłaszcza obowiązki społeczeństwa i państwa wobec rodziny, stara się także ciągle rozwijać potrzebne struktury duszpasterstwa, których celem jest niesienie moralnej pomocy rodzinie chrześcijańskiej [...] Co więcej, rośnie wciąż liczba osób, które w różnych dziedzinach pragną nieść pomoc rodzinie w realizacji jej powołania. I rosną też ciągle szeregi młodych małżeństw i rodzin, które niezwykle żywotnie urzeczywistniają w pełni w swoim życiu całość chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i rodzinie i to często w formie apostolatu łączących się z sobą grup rodzinnych, związanych ściśle z duszpasterstwem rodzin, prowadzonych przez Kościół w Polsce" (nr 5).

„Podstawą trwałości rodziny jest pogłębiana i odnawiana w Kościele i w jego programie, w jego sakramentach, świadomość znaczenia chrześcijańskiego małżeństwa, świadomość, której owocem jest trwanie aż do śmierci" (nr 7).

4. Posługa Kościoła Chrystusowego wobec rodziny „wytworzyła obyczajowość naznaczoną wielkim szacunkiem dla godności kobiety [podkr. K.M.]" (nr 5).

Polska rycerskość. Gdy o niej mowa, Kościół w Polsce biegnie myślą, sercem i posługą do „Błogosławionej między niewiastami". To Ona sama, „Bogurodzica Dziewica, Bogiem sławiena Maryja", uczyła od zarania dziejów Narodu czci należnej kobiecie w obu „wymiarach kobiecego powołania – dziewictwa i macierzyństwa"[4]. Ona sama jest Arką przymierza: „oddajcie całe Wasze życie rodzinne, Wasze dzieci, Wasze troski rodzicielskie w macierzyńskie dłonie Maryi. Złóżcie je pod sercem tej Matki, która idzie przed nami «w pielgrzymce wiary». W duchu tego właśnie zawierzenia rodzin polskich, prosimy, aby przyjęła od nas «papieskie korony» na swój fatimski wizerunek jako znak czci i miłości wszystkich rodzin całego Ludu Bożego na tej ziemi" (nr 11).

---

[4] List apostolski *Mulieris dignitatem*, nr 17.

Papież z Polski, tak wołający, Papież z Polski powtarzający: „Totus Tuus", Maryjny, bo wykarmiony na ojczystej kulturze.

I tego tematu: rodzina i kultura – pominąć tu nie sposób, choć trzeba w tym miejscu sięgnąć do innego, niż założone, źródła.

RODZINA I OJCZYSTA KULTURA NARODU

1. W znacznej odległości czasowej i geograficznej od trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny, przekazał Jan Paweł II światu i Ojczyźnie swoje rozważania o kulturze, gdy przemawiał w paryskiej siedzibie UNESCO[5]. Mówił tam o relacjach religii i kultury przypominając, że istnieje „organiczny i konstytutywny związek religii, w szczególności chrześcijaństwa z kulturą [...] w dziejach poszczególnych narodów i wspólnot" (nr 9). Mówił także o tym przymierzu, które istnieje między humanizmem, kulturą i Narodem, powołując się przy tym na historię własnego Narodu, dając więc własne świadectwo.

Przypomnijmy kolejno: wykład nt. człowiek – kultura – Naród oraz własne świadectwo Papieża.

Wykład o relacjach: Człowiek – Kultura – Naród: „Jeśli w imię przyszłości kultury trzeba wołać o prawo człowieka do tego, aby bardziej «być» – jeżeli w imię tego samego celu trzeba domagać się zdrowego prymatu rodziny w całym dziele wychowania człowieka do prawdziwego człowieczeństwa – to na tej samej linii trzeba umieścić z kolei prawo Narodu. Trzeba je umieścić również u podstaw kultury i wychowania.

Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». I dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w której każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród" (nr 14).

Świadectwo: „W tym, co w tej chwili mówię i dalej pragnę powiedzieć, dochodzi do głosu szczególne doświadczenie i szczególne także świadectwo. Jestem synem Narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć, a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie opierając się na jakichkolwiek innych środkach fizycznej potęgi, ale tylko na własnej kulturze, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw Narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego «nacjonalizmu», ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw

---

[5] *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II w UNESCO*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie 1980, nr 6, s.1, 4–6.

człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek" (nr 14). „[...] strzeżcie wszystkimi dostępnymi wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy Naród posiada dzięki swej kulturze [...]. Nie dopuszczajcie, aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych [...] totalitaryzmów [...] imperializmów czy hegemonii" (nr 15).

2. Wśród utraconych wartości i dóbr ojczystych jest do uratowania nasza kultura. Nie mogłaby zostać uratowana, gdyby nie istniał „zdrowy prymat rodziny w całym dziele wychowania człowieka do prawdziwego człowieczeństwa". Nie mogłaby zostać uratowana, gdyby nie została uratowana polska rodzina, bardzo zagrożona (por. nr 7).

Ileż o d n i e j – od rodziny – zależy. Jakżeż więc bardzo n a n i e j winno zależeć wszystkim. Polska jest po prostu Rodziną rodzin. W takim stopniu jest sobą. W takim stopniu j e s t!

To przypomniawszy, wracamy do rozważań Papieskich z 11 VI 1987 roku, właśnie na temat Narodu i rodziny.

NARÓD I RODZINA

1. Odrodzenie społeczne rzeczywiste – nie słowa, slogany i hasła – ale taka właśnie prawda jest nieodzownie konieczna Narodowi: „Nie ma skuteczniejszej drogi odrodzenia społeczeństw – mówi Papież do rodzin polskich i o rodzinach polskich – jak ich odrodzenie przez zdrowe rodziny" (nr 7).

„Wypada pamiętać, że 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" (nr 10).

2. I szybkie przejście do zagrożeń. Jest o nich mowa w tekście Papieskim, w czasie rozważania proroctwa Symeona: „Chrystus – znak, któremu się przeciwstawiają [...] ten, «sprzeciw» [...] idzie również, a może nawet przede wszystkim, poprzez tę wielką i podstawową zarazem dziedzinę życia ludzkiego, życia społecznego, życia narodowego, jaką jest właśnie małżeństwo i rodzina" (nr 6).

A potem: „A rodzina, która «jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społeczeństwom» (DWCh, 3), jest dziś bardzo zagrożona [...] zagrożona od zewnątrz i wewnątrz" (nr 7).

Jak ocaleje Naród, bardzo zagrożony, jeżeli nie dostrzega, z całą ostrością, a najbardziej jeżeli nie dostrzegają ci, którzy Narodem kierują, tych zagrożeń i jeżeli nie wyciągają z tego wszystkich wniosków? Jak ocaleje Naród, jeżeli nie usłyszy prawdy, którą słyszeć koniecznie trzeba: „I trzeba, by o tym zagrożeniu, o własnym losie mówili, pisali, wypowiadali się przez fil-

my czy środki przekazu społecznego nie tylko ci, którzy – jak twierdzą – «mają prawo do życia, do szczęścia i samorealizacji», ale także ofiary tego obwarowanego prawami egoizmu. 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 może zastąpić prawdziwą rodzinę? Trzeba upowszechnić głos ofiar – ofiar egoizmu i «mody»; permisywizmu i relatywizmu moralnego; ofiar trudności materialnych, bytowych i mieszkaniowych" (nr 7).

Jak ocaleje Naród, gdy zostanie wydany na łup „niedopuszczalnych uzurpacji ze strony społeczeństwa i instytucji państwowych (por. Fc, 46)" (nr 7)?

3. Trudne problemy pracy. Trudne w społeczeństwie odsuniętym od sensu pracy i od szacunku dla pracy. „Praca ludzka: czyż nie jest ona stałym punktem odniesienia całego społeczeństwa, a w tym społeczeństwie – każdej rodziny? [...] Stale więc pozostaje naszym polskim zadaniem «praca nad pracą» w odniesieniu do podstawowych praw i wymagań życia rodzinnego" (nr 9).

„Rodzina jest [...] wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem pierwszą wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka (*Laborem exercens*)" (nr 10).

„[...] czy nie został zagubiony właściwy sens pracy? I czy u podstaw tego «zagubienia» nie znajduje się zapomnienie o tej podstawowej zasadzie, która kierowała pracowitością i gospodarnością Polaków tam, gdzie ona się okazywała, a w Zachodniej Polsce w szczególny sposób się okazywała. Ta zasada prosta, benedyktyńska: «módl się i pracuj»" (nr 10).

4. W sumie chodzi o to, „by rodzina była silna Bogiem, a kraj był silny rodziną, zdrową fizycznie i moralnie" (nr 7). Takie jest spojrzenie w przyszłość. Mimo wszystko ufne, przy jasnym programie: rodzina silna Bogiem, a kraj – silny rodziną.

Przytoczona na początku modlitwa Jana Pawła II zawiera też takie słowa: „Spraw, aby młode pokolenie znajdowało w rodzinach mocne oparcie dla swego człowieczeństwa i jego rozwoju w prawdzie i miłości. Spraw, aby miłość umacniana łaską sakramentu małżeństwa okazywała się mocniejsza od wszelkich słabości i kryzysów, przez jakie nieraz przechodzą nasze rodziny".

Przechodzi przez „słabości i kryzysy" polska rodzina. Kto chce ratować Polskę – mądrze i prawdziwie – niech spieszy na ratunek polskiej rodzinie. – „By rodzina była silna Bogiem, a kraj był silny rodziną".

Bo Polska jest Rodziną rodzin. Nigdy inaczej nie było i nie będzie. „Przyszłość Kościoła i ludzkości – a więc i Polski – idzie przez rodzinę"[6].

---

[6] Por. *Familiaris consortio*, nr 76.

Bp Tadeusz GOCŁOWSKI

PRACA – DZIEŁEM CZŁOWIEKA DLA CZŁOWIEKA

Podmiotowość człowieka pracy to nie tylko odnowa jego samego, ale również ład społeczny. Z szacunku i zaufania rodzi się gospodarność, gdyż człowiek pracy czuje się współgospodarzem zakładu pracy, a nie tylko najemnikiem.

Są pewne wartości w życiu ludzi, które są im tak bardzo wspólne, że stanowią płaszczyznę spotkań, niezależnie od epoki, od środowiska kulturowego, cywilizacyjnego. Tą wartością jest również praca. Papież powie: „praca [...] oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy wśród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo”[1]. Człowieczeństwo więc leży u podstaw tej wartości, której na imię praca.

Człowiek tylko może być podmiotem pracy. Samorealizacja człowieka następuje poprzez jego działanie w dziedzinie pracy intelektu, woli i działań zewnętrznych. Cała ta aktywność człowieka zakłada z jednej strony wolność w nim samym od uzależnień, ale również właściwy, na sprawiedliwości oparty klimat zewnętrzny, w którym człowiek miałby warunki samorealizacji. Czas, w którym odbywa się nasza sesja, i założenia, które jej towarzyszą, zwracają naszą uwagę na osobę Jana Pawła II i jego nauczanie w tej dziedzinie.

Refleksja, którą podejmujemy, dokonuje się z jednej strony na płaszczyźnie uniwersalnej, ale z drugiej strony sięga po jego myśl, jego nauczanie. To z kolei ma ścisły związek z ewangeliczną wizją człowieka, z doświadczeniem dwóch tysięcy lat, jakim dysponuje chrześcijaństwo, ale równocześnie jest to doświadczenie chrześcijańskie, które jest także owocem przemyśleń człowieka, i to w jednej osobie robotnika, filozofa, teologa, biskupa i pasterza Kościoła powszechnego. Dodajmy jeszcze, że chodzi o Papieża drugiej połowy dwudziestego wieku, a właściwie jego końca.

Ma to kapitalne znaczenie, gdyż ta współczesna chrześcijańska refleksja, która choć nic nie zmienia w swej doktrynie, zwłaszcza w dziedzinie myśli

---

[1] *Laborem exercens,* wstęp.

nad godnością człowieka, to jednak na skutek współcześnie ścierających się prądów na styku: kapitalizm i kolektywizm marksistowski, łatwiej dostrzec może nie tylko sam problem, ale również kierunki jego rozwiązań. Te kierunki rozwiązań mogą być wypracowane w gabinetach polityków, na sesjach naukowych, w parlamentach, ale również – i to jest szczególne doświadczenie polskie – w zmaganiach ludzi pracy, którzy nie mogąc znieść udręki, stają się ze sobą solidarni, by bronić praw pracowniczych. To założywszy, trzeba jeszcze dodać, że wizja Jana Pawła II, którą tu prezentujemy, choć uwzględnia człowieka żyjącego w tak zróżnicowanych warunkach społeczno-gospodarczo-politycznych – to jednak dostrzega się w niej szczególne doświadczenie, którym nie dysponowali ani autor *Rerum novarum,* ani autor *Quadragesimo anno*, ani nawet autor *Populorum progressio*. Nie można powiedzieć, że pomijali oni, zwłaszcza Paweł VI, problemy kolektywizmu marksistowskiego, ale była to znajomość czysto teoretyczna. To już zupełnie inaczej widać zwłaszcza w *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*.

Papież Jan Paweł II powie w Gdańsku na Zaspie: „ Jeszcze raz wyrażam radość, że mogę na tym etapie Kongresu Eucharystycznego być z Wami w Gdańsku. W tym mieście bowiem, a równocześnie na całym Wybrzeżu Bałtyckim i w innych środowiskach pracy w Polsce, podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny"[2]. Mają swoje problemy ludzie pracy w strefie oddziaływania kapitalizmu, choć jednym słowem nie można scharakteryzować wszystkich, jakżeż zróżnicowanych stref tego kręgu (Europa Zachodnia, Stany Zjednoczone – a Ameryka Łacińska – to zupełnie inne światy), ale mają też swoje problemy, kto wie czy nie trudniejsze, strefy wpływu kolektywizmu marksistowskiego. Mówię „trudniejsze" dlatego, że teoretycznie tu wszystko jest załatwione i wszyscy powinni być zadowoleni. Na Kubie wszystko prawie jest na kartki i pewnie jest tam „lepiej" niż w pełnych niesprawiedliwości krajach Ameryki Łacińskiej, w których pełno slumsów ze skrajną nędzą. Problemów pracowniczych nie rozwiąże się bez rozwiązania problemów politycznych, ekonomicznych, ogólnospołecznych. Strajki, które wstrząsnęły Polską na wiosnę i w sierpniu 1988 r., skłoniły tych, którzy żyją nad Wisłą, a którzy pragną rzeczywistej odnowy, nie tylko do podjęcia refleksji nad żądaniami pracowniczymi, ale również do podjęcia wszystkich ważnych tematów dotyczących samej organizacji państwa i jego funkcjonowania.

Ks. kard. Paul Poupard dokonuje ciekawego zestawienia wypowiedzi papieża Pawła VI[3]. W Nowym Jorku mówił 4 X 1965 r. z trybuny Narodów Zjednoczonych: „Nigdy więcej wojny. Nigdy więcej". Ale mówił też do syn-

---

[2] *Praca nad pracą,* Zaspa 12 VI 1987, nr 5, w: Jan Paweł II, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku*, [Watykan] 1987. (Dalej wypowiedzi Papieża cytowane są za tym wydaniem).

[3] W artykule zamieszczonym w ostatnim numerze „Communio" 8(1988) nr 55, s.7.

dykalistów, mężów stanu oraz oficjalnych przedstawicieli międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie dnia 10 VI 1969 r. takie słowa: „Nigdy więcej pracy ponad możliwości pracownika, nigdy więcej pracy wbrew pracownikowi, ale zawsze praca w służbie człowieka, każdego człowieka i całego człowieka". To zestawienie: „nigdy więcej wojny" i „nigdy więcej pracy ponad możliwości" ma swój dramatyczny wydźwięk, ale nie sądzę, by był on przesadny, gdyż problem pracy, jej organizacji, jej celowości, jej warunków dotyczy jakoś każdego człowieka, i to nie tylko indywidualnego człowieka, również społeczności narodowych i międzynarodowych. Właściwe uporządkowanie tych spraw wewnątrz danego państwa jest podstawą ładu także we wspólnocie narodów, by wskazać przykład pozytywny, jakim jest Wspólny Rynek, który ma prowadzić do pełnej integracji zachodniej Europy w roku 1992[4], ale można też wskazać mniej pozytywne przykłady, gdzie właśnie nie uporządkowane problemy ekonomiczne, społeczne dezintegrują określone rejony świata.

Nieustannie dokonuje się w świecie „praca nad pracą", ale polskie doświadczenie zdaje się być szczególne. Najpierw jest to – jak powie ks. Józef Tischner – „polski kryzys pracy". Autor nawet sam się zdziwi, jak to jest możliwe. Pisze: „W samym środku bogatej i żyznej Europy znalazł się Kraj, w którym uczniowie na początku roku szkolnego idą bez zeszytów, w którym brakuje kredy do pisania..."[5]. Autor wygłaszał te słowa w dniu 6 XI 1981 r. Dziś pewnie wskazałby na inne paradoksy naszego rynku, ale pewnie z samego ujęcia problemu by się nie wycofał. Pisał dalej: „Mamy dość żyzną ziemię, jedne z najbogatszych w Europie pokładów węgla, mamy siarkę, miedź i w ogromnej większości pracowitych i zdolnych ludzi". Dlaczego więc jest tak, jak jest?

Żyjemy w okresie, gdy dokonuje się historyczny proces weryfikacji marksizmu. Nie tylko u nas. Kryzysy, które dostrzegamy w strefie jego oddziaływania, a które tak dogłębnie wpływają na warunki życia, zmuszają do weryfikacji teorii. Utopia, jeśli tylko jest utopią, może nawet bawić, ale jeśli utopię chce się wprowadzić w życie, to ona przestaje bawić. Istnieje takie teoretyczne pojęcie jak „nierzeczywistość", które może pozostawać tylko pojęciem teoretycznym. Gorzej, gdy trzeba mówić o „antyrzeczywistości", bo to staje się zjawiskiem groźnym. „Praca – powie ksiądz Tischner – jest formą porozumienia człowieka z człowiekiem". Chodzi tu o wszystkich ludzi, którzy są tym problemem zainteresowani. Powiem więcej! To porozumienie musi objąć całe społeczeństwo, gdyż powiązania we współczesnym społeczeństwie, w jego organizacji są tak dogłębne, a uzależnienia tak istotne, że nie chodzi tu tylko o relacje: pracownik – pracodawca czy relacje mię-

---

[4] Por. przemówienie Jana Pawła II w Strasburgu, „L'Osservatore Romano" 9 X 1988.

[5] *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 45.

dzypracownicze. Chodzi tu o takie działania, które zagwarantowałyby prawa osoby, prawa rodziny, a równocześnie miałyby na uwadze naród – państwo i to, co określamy pojęciem bonum commune.

Tych problemów nie rozwiąże się bez integralnej wizji uporządkowanego społeczeństwa. Społeczeństwo, nawet to przez dziesiątki lat ubezwłasnowolniane, nie jest obojętne na te sprawy. Wartości te bowiem są zakodowane przez Stwórcę w naturze ludzkiej.

Kiedy w Gdańsku przygotowywaliśmy się w roku 1987 do spotkania z Janem Pawłem II w czasie Eucharystycznej Stacji Kongresowej dla Świata Pracy, zorganizowaliśmy specjalne Dni Modlitwy i Refleksji na te tematy. Codziennie przez sześć dni przychodziło na mszę św. i wykłady około pięciu tysięcy ludzi, którzy prawie dwie godziny pozostawali w ogromnej Bazylice Mariackiej, śledząc myśl wykładowcy. A z okazji przybycia papieża Jana Pawła II jeden z wieżowców został niezwykle udekorowany. Dekoracji dano tytuł: „Dekalog pracy". Na każdym piętrze wielkiego bloku wisiał kilkunastometrowy transparent z wypisanymi następującymi powinnościami:

1. Dobra praca musi być potrzebna.
2. Dobra praca powinna być dokładna.
3. Praca powinna być wydajna.
4. Praca powinna być oszczędna.
5. Praca powinna być wreszcie odpowiednio wynagradzana.
6. Praca powinna być również odpowiednio szanowana.
7. Praca powinna być wykonywana w warunkach godnych człowieka.
8. Praca powinna rozwijać i dowartościowywać pracownika.
9. Praca powinna uszlachetniać naturę i społeczeństwo.
10. Praca powinna wiązać człowieka z Chrystusem.

Ten „dekalog" nie był owocem teoretycznych tylko przemyśleń. Stoczniowcy w ten sposób udekorowali swój dziesięciopiętrowy wieżowiec, by wołać o właściwie rozumiany ethos pracy, obowiązujący każdego z nich, ale również i tych, którzy są odpowiedzialni za organizację pracy. Ojciec Święty przejeżdżał koło tego budynku. Nie wiem, czy zdążył odczytać ten „dekalog". Nawiązał jednak dialog z ludźmi pracy Wybrzeża i całej Polski, gdy na Zaspie do milionowej rzeszy słuchaczy mówił podobnie. Podkreślił, że praca musi być słusznie wynagradzana. Ten konkretny wymiar był tylko wstępem, bo Ojciec Święty powiedział: „Prawda, że za pracę trzeba zapłacić, ale to jeszcze nie wszystko. Praca – to znaczy człowiek. Człowiek pracujący"[6]. Właściwa relacja między pracą i płacą będzie tylko wówczas możliwa, gdy dostrzeżemy człowieka pracy, gdy „wyjdziemy – jak mówi Jan Paweł II – od człowieka jako podmiotu pracy".

---

[6] *Praca nad pracą*, Zaspa 12 VI 1987, nr 6.

W maju, w czasie trwającego strajku, usiłowałem stworzyć płaszczyznę spotkania między robotnikami a władzą państwową. Sprawą sporną była wysokość podwyżki uposażeń. W telefonicznej rozmowie z Warszawą przedstawiłem postulaty stoczniowców. Rozmawiając, czekaliśmy na odpowiedź z Warszawy. W pewnym momencie jeden z młodych robotników powiedział: „Księże Biskupie! Wysokość pensji jest też ważna! To prawda! Musimy z czegoś utrzymać nasze młode rodziny! Ale najważniejsza jest tu nasza godność". Przypomniały mi się wówczas słowa Ojca Świętego: „Człowiek nie może dla człowieka być towarem, ale musi być podmiotem. W pracę wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swą podmiotowość. Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowości społeczeństwa, złożonego z ludzi pracujących"[7].

Dochodzimy tu do bardzo istotnej sprawy, która została uwydatniona w tytule tej prelekcji: *Praca – dziełem człowieka dla człowieka*, a jeszcze bardziej ukazuje ją temat sesji: *O podmiotowość osoby i społeczeństwa*. Człowiek pracy jest twórcą. (Niebawem wejdzie na ekrany film ukazujący Ojca Świętego, który naucza naród w czasie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny. Film nosi tytuł *Odwagi, ja jestem*.) To prawda, że Ojciec Święty podjął problematykę pracy głównie na Wybrzeżu, ale nie tylko. W Tarnowie mówił do polskich rolników o błędach popełnionych w przeszłości i o tych, które wciąż trwają i świadczą o niedowartościowaniu rolnictwa będącego terenem nie przemyślanych eksperymentów, braku zaufania, a nawet dyskryminacji. Te jednak krytyczne uwagi mają swe istotne „źródło w podrzędnym statusie rolnika jako pracownika i jako obywatela. Dlatego też model chłopa lub chłopa-robotnika, pracującego z małym skutkiem a ponad siły, winien być zastąpiony modelem wydajnego i niezależnego producenta, świadomego i umiejącego korzystać, nie gorzej niż inni, z dóbr kultury, i zdolnego do jej pomnażania"[8]. Z autentyczną satysfakcją słyszymy cytat z C.K. Norwida poprzedzony stwierdzeniem Ojca Świętego: „Pragnę im i wszystkim innym dodać ducha i zwrócić w ich pracy uwagę na więź między kulturą duchową a religią. O głębi tego powołania myślał Norwid, gdy pisał, że rolnik «jedną ręką szuka dla nas chleba, drugą zdrój świeżych myśli wydobywa z nieba»"[9]. Rolnicy, będący ludźmi o wielkiej kulturze duchowej i dając wyraz swym najgłębszym pragnieniom, oklaskami zareagowali na tę wypowiedź Ojca Świętego, co i dla niego stało się przyczyną szczególnej satysfakcji. Robotnicy, rolnicy – to środowiska sobie bliskie, ale ten sam temat podejmuje Papież – i jest to znamienne – na spotkaniu z twórcami, i to podejmuje go w szczególny sposób. Zacytuje jeszcze raz Norwida: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało"[10]. I dodaje Ojciec

[7] Tamże, nr 6.

[8] *Błogosławiona córka polskiej wsi,* Tarnów, Plac Jubileuszowy, 10 VI 1987, nr 9.

[9] Tamże 9.

[10] *Przymierze twórców kultury z ludźmi pracy*, Kościół św. Krzyża, 13 VI 1987, nr 5.

Święty: „Związek między pięknem – pracą – zmartwychwstaniem: sam rdzeń chrześcijańskiego być i działać, esse et operari". Norwid na ziemi polskiej wypowiedziany ustami poety papieża Jana Pawła II połączył robotników, rolników i inteligencję twórczą w refleksji nad pracą. Czyż może być bardziej integralna wizja podmiotowego i głęboko humanistycznego podejścia do pracy jako dzieła, w którym się człowiek wypowiada, a zarazem do dzieła, które jest dla człowieka i ma jemu służyć?

Ojciec Święty podejmuje ten temat w jeszcze bardziej konkretnych okolicznościach, o których powie: „Nigdy w czasie moich wizyt duszpasterskich we Włoszech czy innych krajach, chociaż wielokrotnie spotykałem się ze światem pracy, nie było mi dane spotkać się z zakładem, gdzie pracują w większości kobiety"[11]. (Wspomniany film ukazuje spracowane kobiety na tle będących w ruchu łódzkich maszyn tkackich.) Jakżeż zdecydowanie brzmiały wówczas słowa Papieża: „Wchodzi tutaj [...] w grę podstawowa hierarchia wartości i zadań: są one zaś związane w sposób nierozdzielny z dobrem człowieka. Jeżeli więc słuszna jest przesłanka «nie – przede wszystkim – 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"[12].

Podmiotowość człowieka pracy, to nie tylko odnowa jego samego, ale również ład społeczny. Z szacunku i zaufania rodzi się gospodarność, gdyż człowiek pracy czuje się współgospodarzem zakładu pracy, a nie tylko najemnikiem. Zagwarantowanie takiego klimatu w środowisku ludzi pracy jest z jednej strony obowiązkiem państwa, a z drugiej zaś samego środowiska. Związki zawodowe, których zadaniem jest obrona bytowych interesów ludzi pracy, Papież nazywa składnikiem życia społecznego w nowoczesnych społeczeństwach uprzemysłowionych[13]. Celem tych związków nie jest walka, ale troska o dobro społecznej sprawiedliwości. W takim rozumieniu i same związki nie mogą wychodzić z pozycji „egoizmu" grupowego, ale powinny troszczyć się o dobro wspólne całego społeczeństwa. To dobro wspólne całego społeczeństwa pozostaje również u fundamentów wielkiej wartości, której na imię solidarność. Mówiąc o pracy, która jest dziełem człowieka dla człowieka i poprzez którą następuje „spełnienie się człowieka"[14], musimy stwierdzić, że praca rodzi szczególne więzi międzyludzkie. To „współdziałanie", to działanie „wspólne" z innymi Karol Wojtyła zawsze dostrzegał jako niezmiernie ważny element życia społecznego[15].

---

[11] *Geniusz kobiety – matki, wychowawczyni, pracownicy, bohaterki*, Łódź, Uniontex 13 VI 1987, nr 2.

[12] Tamże, nr 4.

[13] Por. *Laborem exercens*, nr 20.

[14] J. Gałkowski, *Spełnienie się człowieka przez pracę*, „Znaki Czasu" 1986, nr 2, s. 57 nn.

[15] Por. *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 293.

Solidarność, która z punktu widzenia etyki społecznej jest doniosłą wartością, rodziła się jako reakcja przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy. Sprzyjał tej degradacji liberalny ustrój społeczno-polityczny, ale niestety, problem i dziś jest aktualny w systemie neokapitalistycznym czy kolektywistycznym. Systemy te wytworzyły nowe formy niesprawiedliwości, „szersze niż te, które stały się już w zeszłym stuleciu pobudką do łączenia się ludzi pracy do szczególnej solidarności świata robotniczego”[16].

Im bardziej pogłębia się świadomość praw człowieka, jego osobistej godności, jego prawa do uczestnictwa, tym bardziej zwiększa się zakres wartości, które są przedmiotem solidarnej obrony przed ową degradacją człowieka jako podmiotu pracy. I dlatego Jan Paweł II poda w Gdyni poszerzoną wykładnię solidarności. Spyta najpierw: „co to znaczy solidarność? Solidarność to znaczy sposób bytowania (na przykład narodu) w wielości ludzkiej, w jedności, w uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie między ludźmi zachodzą, a więc jedność w wielości, a więc pluralizm, to wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególnego narodu, bytowania w jedności godnej człowieka”[17]. Ta szeroka perspektywa jest niezbędna, gdyż – jak już wcześniej powiedzieliśmy – nie załatwi się spraw związanych z organizacją pracy i zagwarantowaniem praw człowieka pracy, jeśli nie załatwi się sprawy właściwej organizacji wspólnoty politycznej. Tylko w takim klimacie będzie możliwe zagwarantowanie godności człowieka pracy, decydowania o sobie, o swojej pracy według zdolności i umiejętności. Jako osoba człowiek „jest [...] nie tylko «wykonawcą», lecz jest współtwórcą dzieła, które powstaje na warsztacie pracy. Ma zatem prawo do stanowienia również o tym warsztacie. Ma prawo do pracowniczej samorządności – czego wyrazem są między innymi związki zawodowe: «niezależne i samorządne», jak podkreślono właśnie tu, w Gdańsku” – powie Jan Paweł II na Zaspie[18]. Tak rozumiana praca i jej organizacja może zagwarantować rozwój społeczeństwa na miarę aktualnych jego potrzeb. Z kolei „ludzie pracy [...] znajdują tytuł – wieloraki i różnorodny, bo i praca ludzka jest wieloraka i różnorodna – tytuł do stanowienia o sprawach całego społeczeństwa, które żyje i rozwija się z ich pracy”[19]. W tym znaczeniu nic dziwnego, że Papież łączy solidarność z rozwojem, czemu dał wyraz w orędziu na zeszłoroczny XX Światowy Dzień Pokoju, a także zabezpieczenie pokoju obok sprawiedliwości (opus iustitiae pax) dostrzega w solidarności: opus solidarietatis pax – pokój owocem solidarności[20].

---

[16] *Laborem exercens,* nr 8.

[17] *Wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich,* Gdynia, Skwer Kościuszki 11 VI 1987, nr 4.

[18] *Praca nad pracą,* Zaspa 12 VI 1987, nr 6.

[19] Tamże.

Sobór Watykański II widzi możliwość rozwiązania problemów nękających współczesną ludzkość zależnie od tego, kim człowiek ujrzy sam siebie. I to jest fundamentalna prawda. W encyklice *Laborem exercens* Papież stwierdza, że „praca ludzka stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej, jeżeli staramy się ją widzieć naprawdę pod kątem dobra człowieka”[21]. Obserwując to, co się dzieje w naszym kraju, dostrzegamy jak bardzo te problemy są wewnętrznie powiązane. Co więcej, „chora praca”, chora organizacja pracy, nie rozwiązane kwestie społeczne wpływają destrukcyjnie nie tylko na ethos pracy, ale na postawy moralne człowieka w ogóle. Wyzysk pracy, bezsens pracy ma równocześnie destrukcyjny wpływ na inne zachowania ludzkie, jak stosunek do cudzej własności, pracowitość, uczciwość itd. Praca więc nad pracą jest pracą nad godnością człowieka. Praca bowiem bez sensu prowadzi do dehumanizacji, a równocześnie do kryzysu ekonomicznego, bo człowiek jest twórcą i chce nim być. Co więcej, nie może nim nie być, jeśli chce zachować swoją godność. Jeśli widzi bezsens, następuje demoralizacja. Przychodzi na przykład do pracy i wie, że nic nie będzie robił: brak materiałów, brak organizacji, brak motywów ekonomicznych. Jako twórca wewnętrznie się buntuje. Na szerszym tle będzie tu chodzić o prawo do inicjatywy gospodarczej. Niwelowanie tego prawa uderza znowu w twórczą podmiotowość obywatela, o czym pisze Papież w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność, podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu [...] Rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tzw. emigracji wewnętrznej”[22]. Ksiądz Tischner nazwie to rozkładem podstawowej struktury pracy.

Jako chrześcijanie, nie rezygnujemy z analiz socjologicznych. Ale w tej naszej refleksji nad pracą człowieka nie możemy pominąć zasadniczego tematu, któremu na imię ewangelia pracy. Zasadniczy wykład na ten temat przeprowadził Jan Paweł II w Katowicach w dniu 20 VI 1983 r. Praca jest aktualizacją naszej rozumności. Jest ona aktywnym stosunkiem do otaczającej nas rzeczywistości, próbą jej doskonalenia na miarę naszej doskonałości. Odniesiona do Boga jest wypełnieniem Jego woli, by czynić sobie ziemię poddaną. Historia ludzkości jest również historią ludzkiej pracy, twórczego wnikania w Boże dzieło stworzenia, które Bóg przeznaczył dla człowieka. Papież napisze w encyklice *Laborem exercens*: „słowa, zapisane już na samym początku Biblii, nie przestają nigdy być aktualne. Są nimi objęte wszystkie minione epoki cywilizacji i ekonomii równie dobrze, jak cała współcze-

---

[20] Por. *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1987 r.*, Watykan [1986].

[21] *Laborem exercens*, nr 3.

[22] *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

sność oraz przyszłe fazy rozwoju, które może częściowo już się zarysowują, ale w znacznej mierze pozostają przed człowiekiem jako jeszcze nieznane i zakryte"[23]. Stąd wynika, że praca, twórcza praca – a taka powinna być każda praca, jest podstawowym powołaniem człowieka na ziemi. Również życie Chrystusa na ziemi było poświęcone pracy przy warsztacie cieśli. Chrystus stał się człowiekiem pracy. Ewangelia pracy to uświęcenie pracy. Jakąkolwiek pracę człowiek wykonuje, wyciska na niej znamię osoby, obrazu i podobieństwa Boga. Praca więc jest powinnością również wobec Boga – On ją człowiekowi zadał.

Czy ludzie pracy w Polsce tak ją rozumieją? Wydaje się, że można dać na to pytanie odpowiedź pozytywną. „Bogatą treść kryją w sobie słowa: Szczęść Boże, które tak często słyszy się w Polsce, a zwłaszcza na Śląsku" – mówił Ojciec Święty w Katowicach w czasie swej drugiej pielgrzymki do Ojczyzny. I dodał: „Wy [...] ludzie pracy Śląska i całej Polski – pragniecie wyrazić, jak bardzo leży Wam na sercu ów właśnie ład moralny, który winien rządzić dziedziną ludzkiej pracy"[24]. To znamię religijne pracy uwydatniło się w Polsce zwłaszcza w dramatycznych dniach strajków roku 1980. Mówił Ojciec Święty na Zaspie: „Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii świętej na terenie zakładu pracy. Różni się dziwili. A może nie tylko... może równocześnie odkrywali ... Odkrywali zapomniany wymiar całej «kwestii społecznej». I w ogóle ludzkiej egzystencji. Praca i Chrystus? Praca i Eucharystia? A jednak tak tutaj było! I słusznie"[25]. Ten fenomen niespektakularnej pobożności robotniczej powtórzył się również w roku 1988, gdy robotnicy tłumnie przystępowali do spowiedzi i komunii świętej w czasie majowych i sierpniowych strajków.

Taka postawa ma swoje praktyczne skutki w postawach moralnych. Mimo niekiedy zafałszowanych opinii, jest sprawą znaną, że polski świat pracy nie ucieka się do gwałtów. Robotnicy polscy wiedzą, że nigdy nie może być walka przed solidarnością. Papież to uwypukli w Gdyni: „solidarność musi iść przed walką [...] Ale nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela – i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp, walka o dojrzalszy kształt życia ludzkiego. Wtedy bowiem to życie ludzkie na ziemi staje się «bardziej ludzkie», kiedy rządzi się prawdą, wolnoś-

---

[23] *Laborem exercens*, nr 4.

[24] *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej!* Lotnisko w Katowicach – Muchowcu 20 VI 1983, w: Jan Paweł II, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!* [Watykan 1983].

[25] *Praca nad pracą*, Zaspa 12 VI 1987, nr 8.

cią, sprawiedliwością i miłością"[26]. Jest to trwała, na motywach chrześcijańskich oparta postawa dialogu. Nazwałbym to owocem ewangelizacji pracy. Ten dialog musiał być niekiedy wymuszony strajkiem. Robotnicy rozumieją go w takim duchu, jak to mówi Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, czyli jako pewnego rodzaju ultimatum skierowane do odpowiednich czynników. „Jest to metoda, którą katolicka nauka społeczna uważa za uprawnioną"[27]. A trzeba stwierdzić, że w pewnych systemach ta metoda jest jedynie skuteczna, choć kosztowna. Ona bowiem w sierpniu 1980 r. doprowadziła do podpisania Umów Społecznych, a osiem lat później prowadzi do „okrągłego stołu", który ma służyć poszukiwaniom zmierzającym do przywrócenia sensu pracy, a także do przywrócenia pełnej podmiotowości narodowi. Jak niezwykle trafnie ujmuje to zagadnienie Redakcja „Ethosu", która we wstępie do pierwszego numeru pisze: „nieodzowne jest, aby stwarzać zarówno odpowiednie warunki dla ujawniania w społeczeństwie różnych przekonań i poglądów, jak i właściwy klimat dla nieustannej weryfikacji ich wartości poznawczej. Niech dojdą do głosu różne poglądy i niech w uczciwej dyskusji ujawnia się poprzez nie prawda, która jest jedna. Ona tylko niech będzie ich wyłącznym sędzią. Nieodzowne jest po prostu urzeczywistnianie zasady pluralizmu i – komplementarnej wobec niej – zasady dialogu. Obie te zasady stanowią fundament zdrowego moralnie społeczeństwa: chroniąc jego podmiotowość, kształtują autentyczną kulturę"[28].

W takim klimacie kształtowany człowiek pracy, przez pracę stanie się w pełni twórcą, a równocześnie owoce jego pracy nie tylko wystarczą jemu, jego rodzinie, ale przyczynią się do dobrobytu narodu. Rozwiązanie problemu pracy stanowi więc klucz do rozwiązania całej kwestii społecznej. Zauważmy przy tym, że pojęcie kwestii społecznej poszerzy się nam niemal na wszystkie dziedziny życia narodu, a także wspólnoty międzynarodowej. Jakim bogactwem jest również w tej dziedzinie dziesięcioletni pontyfikat Jana Pawła II – jego encykliki! Ale czy tylko encykliki społeczne? Przecież o strukturach grzechu czy o grzechu społecznym mówi Ojciec Święty również w innych swych dokumentach. Może jeszcze bardziej niż te encykliki wywierają wpływ apostolskie podróże, w czasie których, uwzględniając miejscowe warunki, podejmuje Jan Paweł II problemy ludzkiej pracy. Za każdym razem łączy je z człowiekiem, jego godnością, z człowiekiem w jego integralnej wizji. Nie będzie przesadą, jeśli przejawy optymizmu, jakie jawią się w życiu rodziny ludzkiej na przełomie drugiego i trzeciego Milenium, połączymy także z tym błogosławionym wpływem.

---

[26] *Wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich,* Gdynia, Skwer Kościuszki 11 VI 1987, nr 4.

[27] *Laborem exercens,* nr 20.

[28] *Dlaczego „Ethos"?* „Ethos" 1(1988) nr 1, s. 4.

Ks. Józef MAJKA

PAŃSTWO – „POSPOLITĄ RZECZĄ" SUWERENNEGO NARODU

Tylko osoba jest suwerenna i wszelka suwerenność w niej ma swe źródło. [...] Osoba ma prawo do życia i doskonalenia się w narodzie, stąd i naród ma prawo do swego istnienia, swego dziedzictwa kulturowego i niezależnego rozwoju nowych wartości kulturowych. To on jest podmiotem suwerenności, podczas gdy państwo jest tej suwerenności znakiem, wyrazem i obrońcą.

Ideę służebnej roli państwa przejmuje chrześcijaństwo z tradycji antycznej. Świadczy o tym wymownie przejęcie przez św. Augustyna Cycerońskiej definicji państwa: „bene et virtuose vivendi societas", choć takie rozumienie funkcji władzy państwowej możemy już znaleźć w Piśmie św. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisze o władzy, że jest „narzędziem Boga [prowadzącym] ku dobremu" (Rz 13,4). Ten służebny charakter państwa brzmi także w samej nazwie, jaką posługują się starożytni filozofowie, a za nimi św. Augustyn: „res publica", „res communis" albo „res populi", wyprowadzając z tego wniosek, że jego zadaniem jest troska o dobro wszystkich, o pomyślność całego narodu, a zatem o dobro wspólne.

1. Wynaturzenia idei państwa. Przytoczone sformułowania wskazują, że w tradycji chrześcijańskiej kształtuje się koncepcja państwa jako społeczności, wspólnoty, której podmiotem jest naturalna grupa ludzi, powiązanych wspólnym dążeniem do realizacji pewnych celów, a zatem umiłowaniem pewnych wartości, w których pragnęliby uczestniczyć. W tym rozumieniu państwo jest więc pewnym typem społeczności, podczas gdy władza państwowa jest jedynie organem tej społeczności, jednym ze środków realizacji jej dobra wspólnego. To właśnie dobro wspólne, a zatem dobro wszystkich, jako zrzeszonych, jest jej uzasadnieniem, racją jej istnienia i działania.

Ta ogólna idea państwa jako społeczności ulegała, trzeba to stwierdzić, wynaturzeniu, i to już od najdawniejszych czasów, to znaczy już w zamierzchłej starożytności. Św. Augustyn wskazuje na to w *De civitate Dei* przytaczając liczne przykłady takich wynaturzeń, a także wskazując na różne ich źródła. Warto może przypomnieć, że już pierwsze miasto-państwo zbudowane przez Kaina zrodziło się z lęku (Rdz 4,17), podczas gdy Lamek zmierza już do demonstracji siły i stara się ten lęk wzbudzać (Rdz 4, 23-24).

Wiele przykładów wynaturzenia państwa można znaleźć już w starożytności. Wyrażało się to w identyfikowaniu państwa z władzą, w kulcie tej

ostatniej i w jej dążeniu do apoteozy, w instytucji niewolnictwa, a zwłaszcza w niewoleniu własnych obywateli, najwyraźniej zaś w dążeniu do podbojów. Dlatego też św. Augustyn powołuje się najczęściej na dwa przykłady wynaturzenia państwa: na państwo Aleksandra i na rzymskie państwo cezarów. Uważa on bowiem, że państwo powinno być zbudowane na trzech podstawowych zasadach: sprawiedliwości, pokoju i trosce o dobro wspólne. Ostrzeżenie Augustyna przed wynaturzeniem państwa staje się całkowicie zrozumiałe, jeśli się zważy, w jakim historycznym kontekście jest ono formułowane. Są to przecież czasy upadku zachodniego imperium rzymskiego. Ostrzeżenie to współbrzmi niezależnie od tego z ostrzeżeniami przed tym światem (księciem tego świata), jakie znajdujemy na wielu miejscach Nowego Testamentu. Augustyn chciał zapewne także rozwiązać problem państwa chrześcijańskiego, ale nie da się zaprzeczyć, że krytyczna strona *De civitate Dei* jest mocniejsza i bardziej konkretna, aniżeli programowa, co jest zresztą zupełnie zrozumiałe.

Istotne znaczenie w Augustyńskiej koncepcji państwa ma jednak łączenie państwa z narodem (populus); a choć pojęcie „narodu" przeszło daleką ewolucję i pozostaje do dziś niejednoznaczne, to jednak podana przez Augustyna definicja („coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordi communione sociatus") zachowuje swoją aktualność, choć wymaga, rzecz jasna, odpowiedniej interpretacji. Warto może wspomnieć, że socjolog, ks. Franciszek Mirek, interpretuje tę formułę bardzo szeroko, znajdując w niej definicję grupy społecznej w ogóle[1]; ale jeżeli słowa „res, quas diligit" będziemy rozumieli jako wartości kulturowe, znajdziemy się bardzo blisko określenia narodu przez Jana Pawła II[2]. W świadomości Augustyna jest to zapewne odwzorowanie rzeczywistości z czasów rzymskiej republiki (Populus Romanus), w której wszak tradycja i wartości kultury materialnej oraz duchowej odgrywały bardzo ważną rolę (cnoty rzymskie). Ten właśnie wzór pomagał Augustynowi w konstruowaniu pozytywnej koncepcji państwa, choć w jego państwie Bożym jest on wzbogacony wartościami chrześcijańskimi.

Rzeczywistość średniowiecza, w której nie wygasała idea „Sacrum Imperium", mająca niewątpliwie odniesienia do Augustyńskiego ideału, odbiegała od niego bardzo daleko. Złożyło się na to zapewne wiele przyczyn, ale na dwie z nich należy tu zwrócić szczególną uwagę. Pierwsza – to brak owego narodowego dziedzictwa kulturowego, na którego bazie mogłoby się ukształtować państwo czy też państwa chrześcijańskie. Drugą przyczynę stanowiły usiłowania naśladowania wzorów, wynaturzonego przecież – wedle Augustyńskiej oceny – cesarstwa w jego bizantyńskich reliktach. Prowadziło to nie tylko do konfliktów między Kościołem i władzą świecką, ale także

[1] Ks. F. Mirek, *Zarys socjologii*, Lublin 1947, s. 327.
[2] Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, 2 VI 1980 nr 14.

utrudniało naturalny rozwój kultur narodowych i opóźniało ukształtowanie się nowej, opierającej się na naturalnych tendencjach rozwojowych, struktury politycznej Europy.

Musiało upłynąć kilka wieków, zanim relikty kultury antycznej skojarzone z chrześcijaństwem zakorzeniły się dostatecznie mocno w środowiskach naszego kontynentu, ażeby ich dziedzictwo zaowocowało nowymi systemami kultur narodowościowych. Zanim się to jednak stało, ukształtował się w Europie system polityczny, opierający się na przesłankach dynastycznego legalizmu, wykonywaniu przemocy oraz instytucji własności. Te trzy źródła władzy o całkowicie różnej proweniencji i teoretycznie z sobą niespójne odnajdujemy u podstaw ustroju feudalnego. System ten sięga także, jak to zresztą bywało także w starożytności, po legitymizację religijną. W starożytności, a potem w kręgu cywilizacji bizantyńskiej, była to legitymizacja bezwarunkowa, natomiast na Zachodzie Kościół starał się zmierzać konsekwentnie do poddania jej swojemu osądowi moralnemu, co mogło przyczynić się do humanizacji systemu władzy, ale wywoływało niekiedy konflikty, a niemal stałe napięcia między państwem a Kościołem.

Od poszukiwania religijnej legitymizacji dla istniejącego systemu władzy dzieli nas tylko jeden krok do głębszego jeszcze wynaturzenia, jakim jest religijne państwo, to znaczy taki system polityczny, który identyfikuje się z określoną religią i podporządkowuje wszystkie środki, jakimi dysponuje (siły materialne, przemoc), celom, jak sądzi, religijnym, ale i religię – swojemu dążeniu do dominacji. Jest to państwo świętych wojen, religijnego podboju, nawracania za pomocą siły. Do tego typu wynaturzeń należy zaliczyć także te państwa, które poszukują legitymizacji w ideologii, a tym bardziej te, które się z określoną ideologią identyfikują. W ten sposób ze średniowiecza przeskakujemy niepostrzeżenie w czasy najnowsze. Dziś bowiem dotyczy to nie tylko islamu, ale także wszelkich form faszyzmu, zwłaszcza rasizmu, jak również wszelkich form ateizmu politycznego – czy to liberalnego, czy socjalistycznego. Jest rzeczą znamienną, że wspólną im wszystkim cechą jest dążenie do podboju, a nawet do opanowania świata. Św. Augustyn uważał to za najbardziej znamienną cechę wynaturzenia państwa.

Trzeba nam jednak wrócić jeszcze na chwilę do średniowiecza, gdyż właśnie u jego schyłku (dokładnie na początku wieku XIV) miał miejsce spór teoretyczny, sygnalizujący swojego rodzaju rezygnację władzy państwowej z jakiejkolwiek legitymizacji. W kręgach paryskiej Sorbony toczyła się dyskusja na temat sensowności tego, co nazwalibyśmy dziś etyką polityczną. Chcąc usprawiedliwić postępowanie króla francuskiego Filipa Pięknego postawiono tezę, że władza państwowa nie podlega w swym działaniu prawu moralnemu. Jest to początek tzw. makiawelizmu. Spory na ten temat przeciągnęły się głęboko w czasy nowożytne i były szczególnie żywe w okresie rozwoju tzw. kameralistyki. Zaowocowały one w czasach najnowszych róż-

nymi formami tzw. pozytywizmu prawnego i przyczyniły się niewątpliwie do pogłębienia kryzysu państwa, jakiego jesteśmy świadkami w obecnym stuleciu. Źródła tego kryzysu są niewątpliwie znacznie szersze, ale jedną z jego przyczyn jest upadek autorytetu władzy, zafałszowanie celów państwa (idei dobra wspólnego) i nagminne stosowanie przez władzę zasady, która mówi, że cel uświęca środki – czyli wynaturzenie państwa.

2. Współczesny kryzys państwa. Istota współczesnego kryzysu państwa polega na tym, że nie jest ono w stanie realizować swoich podstawowych zadań, nie osiąga w związku z tym swoich celów i nie odpowiada oczekiwaniom ze strony obywateli. Jeżeli zgodzimy się z tym, że do podstawowych celów państwa należy zaliczyć pokój, bezpieczeństwo, materialny dobrobyt i warunki duchowego rozwoju jego obywateli, to nawet pobieżny rzut oka na historię ostatniego stulecia doprowadzi nas łatwo do wniosku, że cele te nie są realizowane nawet przez najlepiej prosperujące współczesne państwa świata.

Zwracał na to uwagę tuż przed drugą wojną światową papież Pius XII, przeciwstawiając się absolutyzmowi państwowemu i „ubóstwianiu państwa" totalitarnego i domagając się zaprowadzenia nowego, pluralistycznego ładu politycznego „w życiu narodowym i międzynarodowym"[3]. Do zagadnienia tego powraca pół wieku później Jan Paweł II przedstawiając w swej ostatniej encyklice ogrom plag, jakie dręczą współczesny świat, i stwierdzając, że „Zachód zdaje się popadać w formę wzrastającej i egoistycznej izolacji, a Wschód ze swej strony wydaje się, dla wątpliwych powodów, zaniedbywać obowiązek współpracy w ulżeniu nędzy ludów; stajemy [zatem] nie tylko wobec zdrady słusznych oczekiwań ludzkości, [...] ale wobec prawdziwej ucieczki od moralnego obowiązku"[4].

Trzeba stwierdzić, że wraz ze wzrostem liczby ludności na całym świecie, a także w poszczególnych państwach, wypełnianie przez państwa ich podstawowych zadań staje się coraz trudniejsze. Rozwój cywilizacji stwarza tu wprawdzie takie możliwości, jakich nie można było nawet przewidywać, ale równocześnie rodzi wiele nieoczekiwanych komplikacji, których rozwiązanie staje się niemal niemożliwe, zwłaszcza w skali mniejszych krajów, a jest trudne nawet w skali całego świata. Są to także nowe rodzaje zagrożeń, a zatem i nowe rodzaje zadań, jakich nie musiały się podejmować państwa jeszcze przed kilkoma dziesiątkami lat. Rodzi się w związku z tym problem, czy właśnie sam sposób pojmowania i określania zadań państwa, czyli tzw. problem koncepcji państwa, nie leży u podstaw jego współczesnego kryzysu. Poszukując odpowiedzi na to pytanie trzeba nam dokonać pobieżnego choćby, skrótowego przeglądu współczesnych koncepcji państwa:

---

[3] Pius XII, Encyklika *Summi pontificatus*, 20 X 1939, nr 41 nn.

[4] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987 nr 23.

a) Rozpocznijmy od – uważanej już dziś za przebrzmiałą, ale wciąż jeszcze żywej – tzw. koncepcji państwa prawnego. Opiera się ona na przesłankach indywidualizmu i liberalizmu, co nie musi oznaczać, że stanowi ich realizację. W myśl tej koncepcji zadania państwa ograniczają się do strzeżenia pokoju i bezpieczeństwa obywateli poprzez odpowiednie ustawodawstwo oraz kontrolę jego przestrzegania. Państwo jest policjantem, stróżem pokoju i nie powinno ono ingerować w sprawy współżycia obywateli, jeżeli nie naruszają prawa. Nie powinno też zajmować się sprawami gospodarczymi, gdyż jego interwencja mogłaby jedynie naruszyć naturalną harmonię społeczną i gospodarczą. Harmonia ta mogłaby być naruszona także przez każdą formę koalicji, stąd zakaz zrzeszeń.

W konsekwencji państwo identyfikuje się z władzą, nie ma narodu, są tylko poddani, względnie obywatele, z tym, że między obywatelem a władzą państwową powstaje próżnia społeczna, którą państwo wypełnia sobą (administracją i policją), decydując w praktyce o wszystkich sprawach obywateli i życia społecznego. Powstaje więc model państwa policyjnego, w którym w praktyce państwo strzeże interesów bogaczy, gdzie toczy się nieustanna walka gospodarcza i gdzie zaspokojenie podstawowych potrzeb szerokich rzesz biednych pozostawia się działalności dobroczynnej. Przyjęto bowiem niekontrolowane założenie samorodnej równowagi interesów. Biskup Ketteler oceniając taki model państwa mówi o obłudzie i zakłamaniu liberalizmu, Emanuel Mounier zaś ocenia to jako „rakowaty rozrost państwa". Marks mówi o narzędziu ucisku w rękach klasy panującej.

b) Przeciwieństwem tego modelu wydaje się być koncepcja państwa gospodarującego, które zmierza do zaspokojenia wszystkich potrzeb obywateli i dlatego staje się wielkim przedsiębiorstwem. Przejmuje własność i chce kierować wszystkimi przedsięwzięciami gospodarczymi planując je we wszystkich szczegółach.

Państwo jest więc zarówno producentem, jak i dystrybutorem wszystkich dóbr zobowiązującym się zaspokoić potrzeby wszystkich obywateli. Następuje całkowita koncentracja władzy politycznej i gospodarczej, co prowadzi do pozbawienia osobowości społecznej i gospodarczej wszystkich osób i grup. Zrzeszenia i stowarzyszenia społeczne praktycznie nie istnieją, mają jedynie pozorny, fasadowy charakter, są w gruncie rzeczy organami państwa. Pozbawienie podmiotowości oznacza praktycznie zwolnienie od odpowiedzialności moralnej. Pozostaje jedynie aparat przymusu, który nie jest w stanie obudzić inicjatywy i wychować ludzi do odpowiedzialności. Państwo takie staje się wielką, scentralizowaną machiną policyjno-biurokratyczną, która absorbuje tak wiele środków i ludzi, że zaczyna brakować ludzi do pracy, a środków na inwestycje.

Taki model państwa nie sprawdził się nie tylko dlatego, że wzięło ono na siebie zobowiązania, którym nie było w stanie sprostać, i że planowanie

gospodarcze napotyka niepokonalne trudności, ale skupiło ono w sobie w sposób spotęgowany te wszystkie wady, jakie miało państwo prawne: pozbawiło podmiotowości i inicjatywy nie tylko społeczności, ale także poszczególne osoby, stało się hamulcem rozwoju społecznego i postępu technicznego oraz ekonomicznego.

c) Pod wpływem idei socjalistycznych i konieczności społecznych państwo prawne zmierza do rozszerzenia zakresu swego działania w dziedzinie społecznej, ściślej – socjalnej, i w ten sposób kształtuje się w praktyce nowa koncepcja państwa, zwana umownie państwem opiekuńczym, choć jest to wiele modeli, różniących się od siebie jednak raczej ilościowo, niż jakościowo. Państwo takie zmierza do objęcia opieką socjalną (zabezpieczeniem społecznym) wszystkich obywateli, którzy tego potrzebują, ale stara się jednocześnie nie ograniczać prawa do inicjatywy i nie obala założenia, że każdy powinien przede wszystkim starać się pomóc sam sobie. Państwo takie musi podejmować jeszcze szereg innych zadań: obok zadań socjalnych troszczy się ono o rozwój kultury i nauki, organizuje i kieruje oświatą, stara się o ochronę środowiska itd.

Wykonywanie tych zadań jest przede wszystkim bardzo kosztowne. Prowadzi to do rozbudowania systemu fiskalnego, rozbudowy administracji, stałego rozszerzania zakresu własności i działań gospodarczych państwa (nie tylko interwencyjnych, ale także produkcyjnych i handlowych), a przede wszystkim wzrostu zależności obywatela od państwa. Rozszerzanie zakresu usług socjalnych powoduje także wyłączenie się znacznego zastępu obywateli z działalności gospodarczej i życie na koszt państwa, a więc faktycznie na koszt współobywateli.

Wzrost wydatków państwa i trudności w rozszerzaniu jego dochodów, bo powiększanie podatków jest po prostu niepopularne, sprawia, że ustawicznie rośnie zakres długów państwowych i wiele najbogatszych nawet państw ma rozległe deficyty budżetowe, a nawet staje na skraju bankructwa.

Wspólną cechą tych trzech koncepcji państwa jest identyfikowanie państwa z władzą oraz zaplanowana lub spontaniczna tendencja do realizacji zasady: „Coraz więcej państwa!" Wszystkie one są wynikiem hołdowania zasadzie indywidualizmu, a więc przeciwstawiania państwa jednostce, a także społeczności, nawet wspólnocie rodzinnej. Wbrew pozorom np. państwo opiekuńcze nie jest instytucją służebną, faktycznie bowiem zmierza, jakby z natury rzeczy, do wzmocnienia i poszerzenia władzy i pogłębienia zależności obywateli od wszechwładnej biurokracji.

Istota kryzysu państwa tkwi jednakże w tym, że nie osiąga ono swoich podstawowych celów i w obecnym układzie stosunków nie jest w stanie ich realizować w całej rozciągłości. Sytuacja w tym zakresie wydaje się nawet ulegać stałemu pogorszeniu. W taki też sposób ów kryzys się ujawnia, staje się niejako palący. Źródłem jednak tych trudności jest przeciwstawienie:

władza-obywatele, czy raczej faktycznie: władza-poddani, a więc to, że owych poddanych w większym lub mniejszym stopniu pozbawia się podmiotowości, czyni się ich przedmiotem manipulacji w ręku władzy. Jeśli nawet władza wykazuje troskę o poddanych, to nie jest to służba, lecz polityka; czyni się to bez nich, ponad ich głowami. Obywatele mają tylko zobowiązania wobec państwa, winni czynić ofiary dla państwa, państwo zaś czyniąc cokolwiek dla nich okazuje im łaskę, wyświadcza im dobrodziejstwo. Ono jest głównym i niemal jedynym podmiotem uprawnień.

W wyniku tego państwo nie tylko nie osiąga podstawowego celu, jakim jest pokój i bezpieczeństwo obywateli, ale samo staje się źródłem niepokoju, gdyż zmierza do poszerzenia swej władzy na wewnątrz oraz do rozszerzenia jej na zewnątrz, co stanowi źródło napięć, a nawet konfliktów między narodami. Doświadczenie wskazuje, że nie jest też ono w stanie zapewnić pełnego dobrobytu materialnego wszystkim obywatelom.

3. Chrześcijańska koncepcja państwa. Wymienionym wyżej, schematycznie jedynie zarysowanym koncepcjom państwa chcielibyśmy przeciwstawić taki jego model, jaki został zarysowany w społecznej nauce Kościoła na przestrzeni wieków – od św. Augustyna aż do Jana Pawła II.

Do Augustyńskiej idei państwa jako podmiotu troski o dobro wspólne narodu (res publica, res populi) w duchu idei sprawiedliwości i pokoju, o której mieliśmy już okazję wspomnieć, nawiązuje po dziesięciu wiekach (1414 r.) Paweł Włodkowic, broniąc na Soborze w Konstancji politycznej i kulturalnej podmiotowości narodów podbijanych przez Krzyżaków. W sto z górą lat później hiszpańscy filozofowie polityczni (F. da Vittoria †1546 i F. Suarez †1617) będą w myśl tej samej zasady oceniać konkwistę i budować podstawy nowego światowego ładu politycznego, w którym z jednej strony podkreśla się ideę dobra wspólnego „totius orbis", z drugiej jednak walczy się o podmiotowość polityczną narodu i jego prawo stanowienia o sobie. Naród bowiem jest starszy od państwa, a władza w państwie należy do całego narodu („potestas saecularis est in tota respublica, est apud totam plebem"). Naród więc jest podmiotem władzy, podczas gdy państwo jest jego organem.

W myśl tej samej idei J. Maritain przeciwstawia się prawniczym koncepcjom identyfikującym państwo z władzą państwową i opowiada się za personalistyczną koncepcją państwa jako organizmu (corps social), jako wspólnoty wspólnot, która powołuje władzę państwową w ściśle określonym celu, jakim jest troska o dobro wspólne. Pius XI przypomni w encyklice *Quadragesimo anno* zasadę pomocniczości, która obowiązuje państwo w wykonywaniu jego zadań: „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno jej wydzierać na rzecz społeczeństwa; po-

dobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać"[5].

Pius XII w encyklice *Summi pontificatus* potępia totalizm, absolutyzm państwowy oraz kult państwa, opowiada się natomiast za pluralizmem kulturowym i politycznym oraz za ochroną „charakterystycznych właściwości każdego narodu, strzeżonych jako bezcenne dziedzictwo. [...] Kościół – czytamy – z radością wita i z matczyną życzliwością śledzi wszelkie pomysły i metody mądrego rozwoju sił i aspiracji, mających swój początek w tajemniczych głębinach charakteru narodowego, byle tylko nie stały w sprzeczności z powinnościami wypływającymi z faktu wspólnego pochodzenia i jednakiego przeznaczenia wszystkich ludzi"[6]. Uniwersalność miłości chrześcijańskiej, powiada Papież, nie wyklucza cnoty patriotyzmu.

Przypomnijmy jeszcze, czego na temat tzw. pozytywizmu prawnego nauczał Jan XXIII. W encyklice *Pacem in terris* czytamy: „Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa, względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli, gdyż «Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5,29). Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna potworne bezprawie"[7].

Na podstawie tych wypowiedzi można zrekonstruować podstawowe zarysy chrześcijańskiej koncepcji państwa. Na uwagę zasługuje jeszcze wypowiedź Jana Pawła II na temat suwerenności, która wnosi zupełnie nowe spojrzenie na zagadnienie państwa i narodu, mające niemałe znaczenie dla interpretacji tej koncepcji. Papież mówi mianowicie o kulturowej suwerenności narodu i domaga się uznania tej suwerenności dla każdego narodu, który przekroczył pewien próg rozwoju kulturowego i dysponuje takim dziedzictwem kulturowym, jakie potwierdza jego narodową tożsamość. „Istnieje – czytamy w przemówieniu wygłoszonym w UNESCO – podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek". Ta suwerenność kulturowa jest podstawą egzystencji narodu, bo właśnie kultura narodu „jest tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej «być» we wspólnocie"[8].

---

[5] Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, nr 79.
[6] Pius XII, Encyklika *Summi pontificatus*, nr 36.
[7] Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* nr 51.
[8] Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, 2 VI 1980, nr 14.

Jakie są więc główne elementy składowe chrześcijańskiej koncepcji państwa? Można by sformułować je najkrócej, „per puncta", jak następuje:

a) Państwo jest zewnętrznym wyrazem i najważniejszym czynnikiem realizacji podmiotowości narodu. Naród może istnieć i rozwijać swoją podmiotowość bez państwa, ale z natury rzeczy zmierza do tego, ażeby wyrazić się i podkreślić swoją tożsamość w państwie, bez którego nie może się w pełni rozwijać.

b) Państwo jako władza jest w całym narodzie. Nie można więc przeciwstawiać władzy obywatelom ani identyfikować państwa z władzą. Państwo j e s t społecznością, jest wspólnotą wspólnot. Celem władzy państwowej i jej organów jest troska o dobro wspólne narodu.

c) Działalność władzy państwowej ma z natury swej charakter pomocniczy. Powinna ona pozostawić swobodę działania i podejmowania inicjatywy osobom i społecznościom (wspólnotom) niższego rzędu. Jej zadanie polega na nakierowaniu działań tych podmiotów ku dobru wspólnemu, popieraniu podejmowanych w tym kierunku inicjatyw, ich uzupełnianiu oraz interwencji w razie i w miarę potrzeby. Głównym i podstawowym elementem dobra wspólnego państwa jest pokój i bezpieczeństwo obywateli oraz stworzenie takich warunków materialnych, kulturalnych, społecznych, wreszcie politycznych, w których każda osoba ludzka mogłaby coraz bardziej „być" we wspólnocie kulturowej narodu.

d) Władza państwowa nie jest bynajmniej całkowicie niezależna w swoim działaniu. Jest ona zależna od woli Bożej, wyrażonej w prawie naturalnym i objawionym, od woli narodu i od racji jego dobra wspólnego; winna także kierować się racją dobra wspólnego ludzkiej rodziny, a zatem w swoim działaniu winna liczyć się z uprawnieniami wszystkich narodów i dobrem całej ludzkości.

4. S u w e r e n n o ś ć p a ń s t w a c z y n a r o d u? Uwagi o ograniczeniach władzy państwowej nie pozwalają nam przejść mimo bardzo ważnego i ciągle dziś dyskutowanego w naukach politycznych problemu suwerenności. Uważa się ją, jak wiadomo, za właściwość, a nawet swojego rodzaju signum distinctivum władzy państwowej, z drugiej natomiast strony dotyka się raz po raz sprawy jej faktycznego ograniczenia. Uważa się przy tym zawsze, że podmiotem suwerenności jest państwo, a nawet ściślej: władza państwowa, i wymienia się często dwa jej elementy składowe: całowładność i samowładność, które ją niejako konstytuują i określają.

Takie rozumienie suwerenności prawadzi do wielu nieporozumień, a przy pewnej interpretacji staje się bardzo niebezpieczne. Przede wszystkim całowładność może być i jest często interpretowana jako podstawa do omnipotencji państwa. W takiej interpretacji jest ona na pewno sprzeczna z zasadą pomocniczości. Podobnie pewna skrajna interpretacja samowładności utrudnia, a nawet w jakimś sensie uniemożliwia współpracę między naroda-

mi, a nawet prowadzenie jakiejkolwiek polityki. Jest ona na pewno sprzeczna z chrześcijańską afirmacją idei dobra wspólnego wspólnoty narodów w skali ogólnoświatowej.

Nie tu jednak tkwi istota sporu, lecz w samym rozumieniu i uzasadnieniu suwerenności. Zarówno liberałowie, jak i kolektywiści stoją na stanowisku priorytetu państwa w stosunku do osoby i nie ma znaczenia to, jak ten priorytet jest uzasadniany: liberałowie szukają tego uzasadnienia w umowie społecznej, kolektywiści w tezie, że podstawową rzeczywistością jest społeczność. Nauka katolicka przeciwstawia się obu tym tezom i głosi, że podstawową rzeczywistością jest i pozostaje zawsze osoba. Tylko osoba jest suwerenna i wszelka suwerenność w niej ma swe źródło. Wszelka społeczność osobom – ich wolnej decyzji, zawdzięcza swój początek i rozwój, a doskonalenie osoby jest jedyną i ostateczną racją jej istnienia. Społeczeństwo więc partycypuje w suwerenności osoby w takim stopniu, w jakim nie tylko przyczynia się, ale jest niezbędne dla rozwoju osoby, jej doskonalenia, kształtowania się jej tożsamości, ugruntowania jej egzystencji, jej „bycia" osobą ludzką, jej wzrostu w człowieczeństwie.

Otóż naród jest tą wspólnotą, która ma szczególne, decydujące znaczenie dla ukształtowania się tożsamości osobowej człowieka. Oddajmy tu zresztą głos Janowi Pawłowi II: „Jeśli w imię przyszłości kultury trzeba wołać o prawo człowieka do tego, aby bardziej «być» – jeżeli w imię tego samego celu trzeba domagać się zdrowego prymatu rodziny w całym dziele wychowania człowieka do prawdziwego człowieczeństwa – to na tej samej linii trzeba z kolei umieścić prawo Narodu. Trzeba umieścić je również u podstaw kultury i wychowania". „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, a nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury» – dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię, niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród"[9].

Z uwagi na tę podstawową rolę narodu w kształtowaniu osobowości człowieka przysługują tej wspólnocie szczególne uprawnienia. Warunkując rozwój osoby partycypuje w jej godności i w jej uprawnieniach. Papież pisze: „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek. A kiedy to mówię, myślę równocześnie ze wzruszeniem o kulturach tylu ludów starych, które nie ustąpiły w zetknięciu z przeważającymi siłami cywilizacji najeźdźców – i do dzisiaj pozostają

[9] Tamże.

dla człowieka źródłem «bycia» człowiekiem w wewnętrznej prawdzie jego człowieczeństwa. I myślę również z podziwem o kulturach tych nowych społeczeństw, tych, które budzą się do życia we wspólnocie własnego Narodu – tak jak mój Naród budził się do takiego życia dziesięć wieków temu – i które walczą o zachowanie własnej tożsamości i własnych wartości wbrew wpływom i naciskom wzorów narzucanych im z zewnątrz"[10].

Osoba ma więc prawo do życia i doskonalenia się w narodzie, stąd i naród ma prawo do swego istnienia, swego dziedzictwa kulturowego i niezależnego rozwoju nowych wartości kulturowych. To on jest podmiotem suwerenności, podczas gdy państwo jest tej suwerenności znakiem, wyrazem i obrońcą. Suwerenność kulturowa przysługuje każdemu narodowi, staremu i młodemu, który przekroczył próg świadomości swej kulturowej odrębności.

Czym jednak jest naród? Jakiego rodzaju wspólnota zasługuje na to miano i może korzystać z prawa do suwerenności kulturowej, o jaką dla niego walczy Jan Paweł II? Z przytoczonych jego wypowiedzi wynika jasno, że uważa on naród za wspólnotę kulturową, że tym, co go jednoczy i decyduje o jego charakterze, jest dziedzictwo kulturowe. „Dziedzictwo" jest pojęciem dynamicznym i bardzo pojemnym. Obejmuje ono nie tylko cały dorobek kulturowy, przekazywany z pokolenia w pokolenie, ale także wszystkie fakty, przeżycia, doświadczenia, które pozostały w jakiejś formie w świadomości ludzi i kształtują ją także współcześnie. Składają się na nie: język, religia, nauka, sztuka, dorobek gospodarczy, zwyczaje, obyczaje, pamiątki i pomniki przeszłości, formy współżycia wewnętrznego i zewnętrznego, obraz człowieka i grupy, wreszcie kraj ojczysty z całą jego oryginalnością i pięknem, z tym, co czyni go zachwycającym i przerażającym, z tym, z czym wychodzi człowiekowi naprzeciw i czym go odstrasza. Dziedzictwo rozświetla naszą świadomość zespołem umiłowanych wartości, ale zalega również nad nią ciężarem odpowiedzialności. Podnosi nas na duchu, ale pobudza także do refleksji o tragizmie ludzkiego losu.

Dzięki narodowi i jego dziedzictwu możemy uczestniczyć w kulturze ogólnoludzkiej. Kultura narodowa jest niejako filtrem, który ją nam przekształca i przybliża; dzięki niej również możemy mieć swój wkład w ogólnoludzki dorobek kulturowy, możemy go wzbogacać naszymi doświadczeniami. Nadając bowiem dorobkowi tej kultury specyficzny charakter narodowy bogacimy go przez to samo i przyczyniamy się do ukształtowania jego pełni.

Suwerenność kulturowa narodu jest więc równie ważna, jak suwerenność osoby, bo naród kształtuje kulturowe oblicze osoby. Każdy naród czyni to w inny sposób i dlatego właśnie członkowie różnych narodów w całkowicie różny sposób przeżywają swoją narodowość, a w ślad za tym mają nieco inne pojęcie narodu.

---

[10] Tamże.

Suwerenność kulturowa narodu nie ma nic wspólnego z jego izolacją kulturową, przeciwnie – domaga się otwartości na kulturę światową oraz na dorobek kulturowy innych narodów. Ci więc, którzy w imię suwerenności państwowej zmierzają do izolacji kulturowej, są w gruncie rzeczy wrogami własnego narodu. Tak pojęta suwerenność państwowa czyni państwo więzieniem narodu lub nawet wielu narodów. Pewną formą izolacji jest także samouwielbienie narodu. Pociąga ono za sobą nie mniej zgubne, aniżeli izolacja, następstwa. Rodzi bowiem przekonanie, że nie mamy potrzeby niczego uczyć się od innych i prowadzi w konsekwencji do zahamowania rozwoju kultury narodowej i jej zacofania.

Izolacja kulturowa musi wcześniej czy później doprowadzić do szowinizmu, to znaczy do nienawiści innych narodów, płynącej z pogardy dla całego ich dorobku kulturowego, nawet wtedy, kiedy przedstawia on wielką wartość. Pogarda ta płynie z niezdolności, a często i z niechęci zrozumienia tego dorobku, jest więc wyrazem prymitywizmu kulturowego szowinisty. Szowinizm może się rodzić także na tle głębokiego kompleksu niższości w stosunku do narodów kulturowo wyższych i tego rodzaju szowinizm, jest jeszcze bardziej niebezpieczny, bo może prowadzić do paroksyzmu niszczenia wszystkiego, co obce, choćby przedstawiało najwyższe nawet wartości.

Obrona prawa wszystkich narodów, wielkich i małych, do suwerenności kulturalnej jest protestem przeciw wszystkim formom imperializmu politycznego i gospodarczego. Imperializmy te mają najczęściej podkład nacjonalistyczny nawet wtedy, kiedy się przed tym gwałtownie zastrzegają. Łączy się z tym pycha narodowa i tendencja do narzucania swej kultury innym narodom pod płaszczykiem misji cywilizacyjnej. Jesteśmy świadkami wielkiego bankructwa tych kłamliwych haseł. Świadczy o tym nie tylko proces dekolonizacji, ale także tendencje do separatyzmu kulturowego w krajach o wielkich nawet tradycjach kulturowych. Jest to niewątpliwie znak czasu, który zasługuje na pilną uwagę.

Można i należy mówić o dwóch niejako frontach obrony suwerenności kulturowej narodu. Pierwszy z nich – to front zewnętrzny, obrona przed zagrożeniem ze strony sił politycznych, zmierzających do pozbawienia narodów słabszych ich suwerenności kulturowej oraz politycznej. Drugi, wewnętrzny, polega na ochronie swobodnego rozwoju kultury, walki o jej rodzimy charakter, o jej wierność dziedzictwu kulturowemu narodu. To, co nazywamy suwerennością państwa, polega na wiernym wykonywaniu tych dwóch zadań przez władzę państwową, która w ten sposób wypełnia swoją służebną rolę w stosunku do narodu.

Nie możemy zakończyć tych rozważań bez wzmianki o tym, jaką rolę może tu mieć do spełnienia Kościół. Podobieństwo między religią a kulturą polega między innymi na tym, że jedna i druga zmierzają do kultywowania wartości najwyższych i obydwie są zdolne do oporu przed każdym nacis-

kiem, zmierzającym do ich unicestwienia. Jest rzeczą najzupełniej naturalną, że w chwilach niebezpieczeństw, w jakich znajdowała się kultura narodowa w naszym kraju, Kościół katolicki otwierał swoje podwoje przed twórcami kultury pod jednym tylko warunkiem, że nie powinni oni rezygnować z poszukiwania tych właśnie najwyższych wartości. Był to udział Kościoła w obronie kulturalnej suwerenności Narodu.

Norman DAVIES

POLSKA 1978–1988: GOD'S PLAYGROUND*

Na pytanie, czy stan świadomości narodu jest obecnie inny, odpowiadam: całkowicie. Czy Polacy lepiej rozumieją rozmiary i źródła swego losu? Odpowiadam: bez wątpliwości. Czy ta nowa, głębsza wiedza o sobie ma znaczenie dla przyszłości? Odpowiadam: ogromne. Moim zdaniem ta rewolucja świadomości zaczęła się 16 października, dziesięć lat temu.

Proszono mnie o przedstawienie moich refleksji na temat dekady, która upłynęła od czasu wyboru papieża Jana Pawła II, jak też od napisania mojej historii Polski, która nosi tytuł *Boże igrzysko* (*God's Playground*). Ostatnim wydarzeniem, które znajduje się w tym dziele, jest przyjęcie sekretarza E. Gierka przez papieża Pawła VI w grudniu 1977 r. Wstęp do książki został podpisany 3 V 1979 r.

O kryzysie, który można było przewidzieć, napisałem wówczas tak: „W takim kryzysie decydującą rolę odegrają nie intelektualiści, a robotnicy" (t. 2, s. 631). A także: „Zupełnie nierealistyczna jest nadzieja na to, że partia rządząca kiedykolwiek wybierze drogę rokowań z przywódcami opozycji. Na razie opozycja jest tolerowana [...] Nie można mieć jednak wątpliwości co do tego, że w wypadku, gdy pokaże, że jest zdolna uzyskać masowe poparcie, zostanie bezlitośnie stłumiona. Przywódcy trafią do aresztu [...] szeregowcy zostaną objęci falą represji policyjnych i wojskowych" (t. 2, s. 630).

Prognoza ta miała swoje punkty trafne i nietrafne.

Jeśli chodzi o wydarzenia z roku 1978, to zdążyłem jeszcze napisać we wstępie do książki: „Rok 1978 był świadkiem dwóch wydarzeń godnych odnotowania. W czerwcu władze państwowe i partyjne PRL szeroko reklamowały wystrzelenie na orbitę na pokładzie sowieckiej rakiety majora Mirosława Hermaszewskiego. W październiku cały polski naród napełnił się radością i dumą z wyniesienia arcybiskupa krakowskiego Kardynała Karola Wojtyły na tron papieski [...] Nikt nie mógł nie pojąć wyraźnego znaczenia symbolicznego tych dwóch wydarzeń – z jednej strony polski pasażer w sowieckim satelicie, z drugiej zaś autentyczny duchowy przywódca Polaków u steru Watykanu". (t.1, rozdz. XVII).

Pozwalam sobie zauważyć, że uwagi te były trafne.

Być może nie pamiętam dokładnie momentu wyboru Papieża, ale pewien obraz szczególnie mocno utkwił mi w pamięci. 16 X 1978 r. około go-

---

* Tekst tego wykładu został napisany i wygłoszony przez Autora po polsku.

dziny 16 znajdowałem się w Oksfordzie w Seminarium Wschodnioeuropejskim. Jakiś referent skończył wygłaszanie odczytu i nastąpiła pauza, w której sala czekała na pytania. Akurat w tym momencie do sali wbiegła sekretarka najwyraźniej podekscytowana i podała przewodniczącemu seminarium karteczkę. Przewodniczący odczytał treść karteczki: Dzisiaj w Rzymie został wybrany na papieża kardynał Wodgetiler. I znowu nastąpiła długa pauza. Nikt nie poznał zniekształconego nazwiska. Nagle gdzieś z tyłu rozległ się krzyk. Kolega z Polski, Żyd i niegdyś marksista wyskoczył z krzesła, podniósł zwycięsko ręce go góry i zawołał: Habemus papam! Słuchajcie! Nie Wodgetiler, a Wojtyła!

Później oglądaliśmy film zrealizowany w dniu wyboru Papieża przez zespół brytyjski, który przypadkowo był tego dnia w Krakowie. Filmowcy nakręcili sceny, jakie miały miejsce na ulicach Krakowa, na Rynku, przed Kurią na Franciszkańskiej, na Wawelu, gdzie ludzie po prostu płakali z emocji. O tych scenach pisałem również we wstępie do *Bożego igrzyska*: „Jest jeszcze za wcześnie, aby tuż po wyborze Jana Pawła II oceniać skutki pontyfikatu. Można jednak śmiało powiedzieć, że pontyfikat ten ma większe znaczenie dla umocnienia tożsamości katolickiej i przynależności do kultury zachodniej Polski, niż jakiekolwiek inne wydarzenie w pamięci tego pokolenia. Sam fakt, że ten syn polskiej ziemi okazał się papabile, znacznie zwiększył poczucie godności Polaków, polepszył ich samopoczucie i umocnił wolę bycia sobą w świecie" (t.1, rozdz. VII).

Temat wykładu to – zmiany w Polsce w ciągu ostatniej dekady. Jeśli stawiamy pytanie, czy kryzys gospodarczy udało się załagodzić, odpowiedziałbym, że nie. Jeśli pytamy, czy sytuacja polityczna polepszyła się, odpowiedziałbym: niewiele. Na pytanie, czy stan moralny narodu jest zdrowszy, czy Polacy są mniej skłóceni ze sobą, mniej podzieleni, odpowiem również – nie.

Na pytanie, czy stan świadomości narodu jest obecnie inny, odpowiadam natomiast – całkowicie. Czy Polacy lepiej rozumieją rozmiary i źródła swego losu? Odpowiadam: niewątpliwie. Czy ta nowa, głębsza wiedza o sobie ma jakieś znaczenie dla przyszłości? Odpowiadam: ogromne. Moim zdaniem ta rewolucja świadomości zaczęła się 16 października, dziesięć lat temu na konklawe. Elementy tej rewolucji są dosyć liczne i nie jestem w stanie opisać całości. Muszę więc ograniczyć się do kilku punktów.

1. P r a w d a n i e p o d z i e l n a. Znam tę Polskę od dwudziestu pięciu lat. Przyjechałem tu po raz pierwszy w roku 1962 jako młody student i od razu zauważyłem, że Polacy są skazani na jakieś schizofreniczne życie, że reżim jest komunistyczny, a ludzie nie, że państwo i Kościół, choć działają obok siebie, niewiele mają ze sobą wspólnego, [– – – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2. pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204].

Pamiętam momenty z tej pierwszej wizyty w Polsce. W Nowej Hucie pokazano nam hutę i przewodniczka powiedziała, że ta wielka dzielnica jest zaplanowana bez kościoła, że robotnicy walczą o prawo postawienia tutaj przynajmniej krzyża. Ludzie kilkakrotnie stawiali krzyż, a w nocy władza usuwała. Pojechaliśmy na to miejsce, które wówczas jeszcze było puste. Na głupie pytanie angielskiego studenta: „A gdzie jest krzyż?", przewodniczka odpowiedziała: „Krzyż jest, tylko wy go nie widzicie". W tym momencie zrozumieliśmy, że Krzyż jest w Polsce wszędzie, nawet tam, gdzie się go nie widzi. Dzisiaj na tym miejscu w Nowej Hucie stoi jeden z najwspanialszych kościołów w kraju.

Jeszcze przez dwadzieścia lat prawda Kościoła, wraz z całym niezależnym życiem kulturalnym mieściły się jak gdyby w przedziałach odgrodzone przez aparat kontroli partyjno-państwowej od świata oficjalnego i publicznego. Stan taki nie mógł trwać bez końca. Wcześniej czy później prawda autentyczna musiała wypędzić fałsz. W pewnym momencie fałsz musiał ustąpić. I ustąpił, moim zdaniem, w czerwcu 1979 r., kiedy Polacy tłumnie witali Jana Pawła II. Prawda tym razem wyszła z tłumami na ulicę.

2. Duszpasterstwo nie ma granic. Jeśli przyznamy kardynałowi Wyszyńskiemu główną rolę Pasterza Narodu, trzeba stwierdzić, że Kościół nie zawsze miał odwagę i siłę bronić prawdy i sprawiedliwości poza murami świątyni. Przez wiele lat, a nawet i dzisiaj, łatwiej mu było i jest ograniczać się do spraw religijnych sensu stricto, do nabożeństw, do spowiedzi, do rytuału kościelnego. I w pewnym sensie jest to słuszne, bo opieka nad duszami zawsze ma pierwszeństwo w życiu Kościoła. Przecież ksiądz troszczy się o to, by do Boga trafili wszyscy grzesznicy. Z drugiej zaś strony nie możemy przemilczać faktu, że dusza ludzka żyje w człowieku, który pracuje w fabryce, stoi w kolejce, czeka na mieszkanie w bloku. Warunki społeczne i polityczne nie są obojętne dla zdrowia moralnego i duchowego człowieka. W latach osiemdziesiątych cały świat poznał poczet bohaterskich księży, którzy nie lękali się nawet w najcięższych momentach stać obok swych podopiecznych. Znamy ich nazwiska. Wymieńmy tylko niektóre: ks. Jancarz z Mistrzejowic pod Krakowem, ks. Edward Frankowski z parafii w Stalowej Woli, ks. Leon Kantorski z parafii św. Krzysztofa w Podkowie Leśnej, ks. Stanisław Orzechowski z Wrocławia. Nieco później poznaliśmy wątłą, schorowaną, ale jakże moralnie mocną postać ks. Jerzego Popiełuszki z parafii św. Stanisława Kostki w Warszawie. Jego msze święte za ojczyznę podnosiły ducha niemal całej Polski w okresie stanu wojennego. Tragiczna, męczeńska śmierć księdza Jerzego w październiku 1984 r. symbolizowała moralne zwycięstwo dobra nad złem.

Jeśli ktoś jeszcze nie rozumiał, o co się toczy walka w Polsce, ofiara życia księdza Popiełuszki musiała przekonać nawet najbardziej obojętnych.

I jeszcze jedno pytanie: czy duszpasterstwo bez granic istniało wcześniej? Z pewnością tak. Widoczne sukcesy lat osiemdziesiątych były owocem mniej widocznych, ale starannych działań duszpasterskich lat wcześniejszych: Kluby Inteligencji Katolickiej, ruch oazowy, pielgrzymki, czasopisma i wydawnictwa katolickie, czy wreszcie Katolicki Uniwersytet Lubelski – uczelnia kardynała Wojtyły.

3. Rola NSZZ „Solidarność" jako twórcy masowej świadomości. Na Zachodzie, tak jak i w kraju, długo dyskutowano, czy związek „Solidarność" jest, czy ma być związkiem zawodowym sensu stricto, czy szerszym ruchem społecznym. W obecnej chwili, powraca się do tej dyskusji. Moim zdaniem temat ten jest sztuczny. W kontekście systemu, [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VIII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204], każda niezależna organizacja, która powstaje, automatycznie staje się ruchem społecznym, zawierającym wszelkie rodzaje działalności. Czy to związek zawodowy, czy szkoła baletowa, ludzie włączają się do nich właśnie dlatego, że stwarzają możliwość myślenia i działania bez nadzoru władzy czy kontroli partyjnej. Szkolenie baletowe jest nagle nieprawdopodobnie popularne nawet wśród nietańczących. Kościół rzymskokatolicki staje się popularny nawet wśród niewierzących. Niezależny związek zawodowy przyciąga do siebie członków, obojętnie czy mają zawód czy nie. Członkowie „Solidarności" chcieli po prostu oddychać, być sobą, żyć swobodnym życiem.

Tym sposobem związek „Solidarność", chcąc nie chcąc, musiał działać jako źródło niezależnej wiedzy, twórca nowej świadomości. Wykonywał tę funkcję formalnie – przez zorganizowane wykłady, sympozja, debaty na wszystkie możliwe tematy, i nieformalnie – przez udział jego członków w wolnych, demokratycznych zebraniach. Chaotycznie chyba, ale skutecznie. Był to tlen dla chorego organizmu. Wykonywał to legalnie w okresie legalnego istnienia – i nielegalnie w okresie po zdelegalizowaniu. Ostatnim dokonaniem księdza Popiełuszki, poprzedzającym tragiczną podróż do Bydgoszczy, był wyjazd do robotniczego Bytomia w towarzystwie profesora filozofii, z wykładem o „Sensie życia". Osiągnięcia te są nieodwracalne.

4. Walka z cenzurą. [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6, (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204]. Naturalnie, dobrze wiedziałem wcześniej, że władze ingerują w pracę wszystkich środków informacji, że historiografia krajowa była bardzo zniekształcana. Wiedziałem np., że w 1947 r. protesty wicepremiera S. Mikołajczyka w Sejmie zostały usunięte z oficjalnych sprawozdań sejmowych, że cenzura pracowała bezkarnie. Ale prawdziwym zas-

koczeniem było dla mnie to, że cenzura selekcjonuje, [– – – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6, (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204] dane we wszystkich dziedzinach: politycznych i niepolitycznych – na mapach geograficznych, w encyklopediach, tabelach statystycznych. Od tego momentu zrozumiałem, że taki system jest nie do zreformowania, gdyż sami reformatorzy nie mogliby otrzymać ani ścisłych, ani wiarygodnych danych służących reformom. Trzeba zacząć po prostu od nowa.

Ten etap, zaledwie jedenaście lat temu, krzyżował się w Polsce z ujawnieniem pierwszego niezależnego, nie cenzurowanego czasopisma – „Biuletynu Informacyjnego KOR", wydawanego, jak słyszałem, w Lublinie. Niedługo potem wyszły pierwsze książki niezależnego wydawnictwa „Nowa". Padły pierwsze krople dzisiejszego potopu z drugiego obiegu.

Patrząc wstecz trudno się domyśleć, dlaczego właśnie Polacy tak się spóźnili, dlaczego nie było stosownego słowa polskiego na rosyjski „samizdat", dlaczego nawet dziewiętnastowieczna „bibuła", używana za tragicznych czasów, odrodziła się dopiero w późnych latach siedemdziesiątych? Opóźnienie to łączy się chyba z traumą powojenną, ze społeczeństwem mocno dezorientowanym przez lata biedy i wypaczeń, przez industrializację, urbanizację, [– – – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6, (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204] itd.

Dalsze kroki zostały podjęte po sierpniu 1980 r. „Tygodnik Powszechny" utorował drogę zwyczajowi ujawniania miejsc ingerencji cenzury. Drugi obieg wyszedł z konspiracji i coraz częściej podawał prawdziwe adresy, nazwiska redaktorów i autorów. Po zniesieniu stanu wojennego powrót do dawnych norm nie mógł nastąpić. Zasięg cenzury znacznie się zmniejszył.

Sygnały o tej ewolucji dotarły także do autora *Bożego igrzyska* w dalekim Londynie. W pewnym momencie nie znany mi głos przy telefonie zadaje mi dziwne pytanie: Czy mamy Pańską zgodę na to, że wydajemy Pańską książkę bez Pańskiej zgody? Odpowiedź na to: „nie wyrażam niezgodę na waszą nieuzgodnioną propozycję". I tak przez siedem lat władze państwowe nie pozwalały wydać *God's Playground*. Urząd celny ciągle konfiskował egzemplarze przechwycone na granicy. Decyzja sądowa oceniła ostatecznie, że tekst ten jest szkodliwy dla interesów ZSRR. I nagle, rok temu, znany krakowski głos nowego ministra zachęca mego wydawcę do pospiesznej produkcji *God's Playground*. Lada dzień ma się ukazać pierwszy tom (kończący się na rozbiorach) legalnie, w ramach wydawnictwa „Znak".

5. Zmartwychwstanie pamięci historycznej. Aby człowiek wiedział, dokąd iść, musi wiedzieć, skąd pochodzi. Naród bez historii błądzi jak człowiek bez pamięci. Według G. Orwella, reżim totalitarny grzebie

historię w grobie pamięci. We wstępie do *God's Playground* sformułowałem problem tak: „Jeśli Polacy mają zdjąć z siebie umysłowy kaftan bezpieczeństwa, tak mocno zawiązany przez władze polityczne, muszą oni zacząć – jak kiedyś ich przodkowie – od ponownej analizy swojej przeszłości" (t.2, s.670).

Nic więc dziwnego, że tak wybitni historycy przodowali wśród przywódców i doradców w latach 1980-1981. Czterdzieści lat propagandy komunistycznej, opartej na swoistej interpretacji historycznej, bez wątpienia zrobiło swoje. Tendencyjne podręczniki, sterowane szkolnictwo, przymus ideologizacyjny historyków, musiało to wywrzeć ogromny wpływ na wyobrażenie przeszłości. Świadomość historyczna nie zdołała uniknąć zniekształceń. Świadczą o tym badania przeprowadzone przez Stanisława Gebethnera w 1985 r. Okazuje się bowiem, że mimo półtora roku legalnej działalności „Solidarności", pomimo siedmiu lat drugiego obiegu literatury i mimo ostrej reakcji przeciw stanowi wojennemu, świadomość historyczna Polaków w znacznej części jest nadal dziełem tego sterowania.

Na pytanie o zasługi dla narodu i państwa różnych osobistości XX w. (wyłączając papieża) duża grupa ankietowanych dokonała następującej hierarchizacji:

1. Stefan Kardynał Wyszyński
2. Generał Władysław Sikorski
3. Władysław Gomułka
4. Marszałek Józef Piłsudski
5. Wincenty Witos
6. Bolesław Bierut
7. Ignacy Paderewski
8. Wanda Wasilewska
9. Stefan Grot-Rowecki
10. Edward Rydz-Śmigły
11. Stanisław Mikołajczyk
12. Roman Dmowski

Warto zanotować, że nawet członkowie PZPR nie różnili się od bezpartyjnych, przyznając palmę pierwszeństwa Stefanowi Kardynałowi Wyszyńskiemu. Obecność na liście W. Gomułki, który bądź co bądź uzyskał szerokie poparcie mas w latach 1956–1957, zgadza się z oczekiwaniem, ale wyższe jego miejsce od Marszałka zaskakuje, jeśli wręcz nie boli. Przyznanie zaś B. Bierutowi czy W. Wasilewskiej zasług narodowych jest dla wielu czymś więcej, niż tylko bólem.

Zdrowie zawodu historyków w Polsce jest, powiedzmy, w stanie średnio ciężkim. Pacjent na pewno przeżyje, ale może być potrzebna ostra kuracja. Od czasu konferencji w Otwocku górę i sławę mają ci, którzy uważają historię za narzędzie polityczne. Odważnych, nie poddających się manipulacji,

jak w każdym kraju, jest mało. Dlatego zwyczaje autocenzuralne przetrwają nawet wtedy, gdy cenzura oficjalna nie będzie ingerowała. Przychodzi czas, kiedy nie tylko interpretacja, ale także cała baza źródłowa w wydanych zbiorach dokumentalnych musi być zweryfikowana. Nikt dzisiaj by nie wydał takiego tomu *Materiałów i dokumentów do historii stosunków polsko-radzieckich*, gdzie między 22 sierpnia a 18 września 1939 r. nic się nie dzieje. Ale skandale na mniejszą skalę nadal jeszcze się zdarzają.

Oficjalna wersja historii Polski składała się z dwóch bardzo różnych elementów – z marksizmu-leninizmu i z nacjonalizmu, wariantu tzw. koncepcji piastowskiej. Obydwa te elementy stopniowo się rozpadają. Rozwodnienie ideologii marksistowskiej w Polsce na pewno zaczęło się przed latami osiemdziesiątymi – do tego stopnia, że jest o wiele więcej marksistów np. w Kalifornii, niż w Polsce. Jedna z moich studentek z Kalifornii, przebywająca w Krakowie z grupą studentów, nieco nietaktownie zapytała polskiego wicepremiera, czy jest naprawdę komunistą. Dostała odpowiedź, że jest on pragmatykiem!

Ale walka z nacjonalizmem ożywiła się stosunkowo niedawno. Polskie tradycje wielonarodowe, wielokulturowe i wielowyznaniowe stanowią jeden z głównych nurtów *Bożego igrzyska*, i stwierdzam z zadowoleniem, że od początku tej dekady historia krajowa, najpierw niezależna, a później i ta oficjalna idzie tym samym szlakiem. Uważam, że tytuł książki Tomaszewskiego *Rzeczpospolita wielu narodów* oddaje moją myśl. W lutym bieżącego roku brałem udział w wielkim kongresie polsko-żydowskim na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Referat mój, jaki tam wygłosiłem, próbował integrować sporne kwestie polsko-żydowskie do ogólnej, szerszej analizy historii antagonizmów i współpracy między wszystkimi grupami etnicznymi dawnego, wielonarodowego społeczeństwa w Polsce.

Także w tym roku, w roku Millenium Rusi, uczestniczę w wielu konferencjach, w których biorą udział Ukraińcy, Rosjanie, Polacy, Litwini – prawosławni, rzymskokatolicy, protestanci. Debaty nad historią Europy Wschodniej nie odbywają się już w odrębnych gettach narodowych. W tym roku, po raz pierwszy w życiu, zostałem zaproszony do Domu Litewskiego w Londynie, gdzie wygłosiłem referat – *Przeżycia wielonarodowe. Polska a państwa Bałtyckie*. Temat „Europa Środkowa" (także bardzo modny na Zachodzie) – ale na tym tle spotkania, dyskusje, a czasem awantury łączą się z interesami polskimi, austriackimi, niemieckimi, czeskimi, węgierskimi, rumuńskimi, serbskimi, chorwackimi. Polityka głasnosti w ZSRR pozwala mieć nadzieję na szersze kontakty Rosji i narodu radzieckiego z innymi krajami. Zahamowanie obecnego fermentu nie będzie łatwe.

Polacy myślą obecnie poważnie o swojej przeszłości, o swoim zachowaniu się w czasach trudnych i mniej trudnych. Rozrachunek z przeszłością zaczyna się od uczciwego pamiętnikarstwa i publicystyki historycznej. Wy-

mienię tu trzy książki: *Hańba domowa* Jacka Trznadla (o historii literatów współczesnych), *ONI* Teresy Torańskiej (o polskich komunistach stalinowskich) i *Zdążyć przed Panem Bogiem* Hanny Kral (o Marku Edelmanie i jego przeżyciach jako Żyda). Te, jak gdyby spowiedzi narodowe, czasem i wstydliwe, oczyszczają organizm, który później dopiero może owocować bardziej pozytywnie.

[– – – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204]

*

Na koniec *Boże igrzysko*. Nie próbowałem jeszcze wyjaśnić tego enigmatycznego tytułu. Jest on zapożyczony z 76 fraszki J. Kochanowskiego z trzeciej księgi *Fraszek* według redakcji J. Krzyżanowskiego:

> Nie rzekł jako żyw żaden większej prawdy z wieka
> Tako kto nazwał Bożym igrzyskiem człowieka...

Fraszka kończy się następująco:

> Człowiek miłością samego siebie zaślepiony
> Rozumie, że dla niego świat jest postawiony.
> On pierwej był, niźli był: on chocia nie będzie
> Przedsię będzie: próżno to, błaznów pełno wszędzie.

Bardzo lubię ten ostatni werset jako hasło dla historyków. Przypomina werdykt W. Szekspira o historii jako „bajce opowiadanej przez idiotów, pełnej szturmu i hałasu, i nic nie znaczącej". Tytuł – *Boże igrzysko* – wybrałem właśnie dlatego, że jakoś podsumowuje on moje podejście do historii Polski. Zwrot Kochanowskiego miał natomiast dla niego sens inny: Boże igrzysko, czyli zabawka Boga (antyczne – pila Deorum). Pozwoliłem sobie na pewną zmianę: *God's Playground*, czyli kraj, gdzie Pan Bóg się bawił. Oczywiście, wszystkie próby przetłumaczenia angielskiej wersji na język polski prowadzą do zwrotów „arena zabaw Boskich " albo „poletko Pana Boga" i są niepotrzebne. Chciałem jedynie zasugerować – po pierwsze, centralną rolę religii chrześcijańskiej w historii Polski i – po drugie, jak mogłoby się wydawać, kapryśne i niemal nieracjonalne działanie Opatrzności. Szukałem określenia, które wyparłoby pojmowanie historii polskiej jako naturalny, konsekwentny proces ewolucji.

Dla nas błaznów, jak powiedział Kochanowski, działanie Opatrzności i przez ostatnią dekadę może się wydać dosyć kapryśne. Wielkie nadzieje z roku 1978 poprzedziły wielkie rozczarowanie po grudniu 1981. Co zrobili Polacy, aby zasłużyć na tak okrutny los? Z czasem jednak perspektywa się zmienia. Chyba naród musiał tyle wycierpieć, aby zrozumieć rozmiary swego zwycięstwa moralnego. [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204].

Rocco BUTTIGLIONE

SUWERENNOŚĆ NARODU PRZEZ KULTURĘ

Można zauważyć w dziejach Polski afirmację innej zasady suwerenności państwa, niż ta, która dominuje w dziejach politycznych Europy, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Chodzi tu o zasadę suwerenności narodu, o zasadę przewagi moralności i kultury nad polityką.

Podjęcie tego zagadnienia dziś na ziemi polskiej jest zadaniem szczególnie trudnym i zobowiązującym. Jeszcze trudniej podjąć je naukowcowi, nie-Polakowi, człowiekowi przybywającemu tu z odległego kraju, nie należącemu do Waszej kultury i historii. Trudność ta wypływa z faktu, że temat suwerenności przez kulturę jest tematem par excellence polskim. Określa on, w pewnym sensie, specyficzne powołanie, którego ten naród jest nosicielem w historii i za które zapłacił tak straszliwą cenę ofiar, cierpienia i krwi. Czyż w kontekście lat „Solidarności" i Papieża Polaka, a więc w wydarzeniach naszych dni, podobnie zresztą jak miało to miejsce wiele razy w Waszej historii, nie chodzi zasadniczo właśnie o to: o afirmację suwerenności narodu przez kulturę, dokonującą się przeciw ogólnemu prądowi kultury europejskiej, prądowi wbrew wszelkim różnicom bardziej jednolitemu zarówno na Wschód, jak i na Zachód od Polski, niż to można by myśleć, prądowi, który doprowadził do tego, że uznanie suwerenności państwa dokonało się przez siłę?

1. MOCĄ KULTURY CZY MOCĄ SIŁY, PRZEMOCY?

Walka pomiędzy tymi dwoma zasadami wypełnia całą nowożytną historię Europy i każda kultura narodowa odróżnia się i przybiera swą indywidualną formę w zależności od sposobu, w jaki to napięcie jest przeżywane przez dany naród. Twierdzę, że specyfika lub wręcz wyjątkowość polska polega na potwierdzeniu tej pierwszej zasady w całym jej radykalizmie.

Jak jednak ja, nie-Polak, mogę ośmielić się mówić do Was na temat tak bardzo Wasz własny?

Jedynym uzasadnieniem może tu być fakt, że nasze historie narodowe zbiegają się w jednej historii europejskiej. Dramat naszej kultury ma charakter w gruncie rzeczy jednoczący i sprowadza się, niezależnie od różnorodności proponowanych rozwiązań, do tego samego fundamentalnego zagadnienia. Co więcej, ten proces uświadamiania sobie istnienia wspólnego

dziedzictwa został w pewnym sensie przyspieszony i zradykalizowany poprzez wybór Papieża Polaka, a później poprzez wydarzenia związane z „Solidarnością". Podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski Ojciec Święty powiedział, że Polska w naszych czasach stała się „Ziemią szczególnie odpowiedzialnego Świadectwa"[1].

Spróbujmy odczytać te słowa jako wezwanie do przemyślenia historii Europy w świetle polskich doświadczeń, a zarazem podjąć w wydarzeniach polskich problem całej Europy.

Historia Polski staje się więc miejscem rozważań o uniwersalnym znaczeniu. Rzeczywiście jest coś z prawdy w Heglowskim przekonaniu, że idea powszechna rozpoczyna swoje istnienie – lub powraca do istnienia – w konkrecie historii, a więc w określonym czasie i miejscu. Podstawowa prawda chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa została poddana próbie w historii współczesnej, a właściwie na ziemi polskiej została potwierdzona jej słuszność i bogactwo.

Mówiąc o tych sprawach należy koniecznie uwolnić się od uprzedzeń, z różnych powodów jednakowo rozpowszechnianych zarówno w Polsce, jak i poza Polską. Mam tu na myśli zwłaszcza problem rzekomej marginalności Polski na forum międzynarodowym. Na Zachodzie marginalność ta jest ujmowana jako konsekwencja geograficznego usytuowania Polski, przez co Polska często bywa zaliczana do Europy Wschodniej, i jako taka obca dynamizmowi właściwemu Zachodowi.

Intelektualiści polscy z kolei zawsze energicznie i z dumą podkreślają swą przynależność do kręgu państw Europy Środkowej i do kultury zachodniej. Przekonanie to jednak jest obarczone ryzykiem zmniejszenia wrażliwości na fakt, że dzieje Polski toczyły się całkowicie odmiennie niż w innych krajach Europy Zachodniej. Także, aby jaśniej wyrazić tę samą myśl, muszę powiedzieć, że Polska bierze udział we wspólnym dialogu europejskich kultur narodowych wnosząc swą specyfikę, która jeszcze oczekuje pełnego dowartościowania. Byłoby błędem, gdyby Polacy zadowolili się zwykłym upodobnieniem do państw Europy Zachodniej, zamiast dawać swój specyficzny i niezastąpiony wkład do przezwyciężenia kryzysu przeżywanego przez całą cywilizację europejską.

Jedność kultury europejskiej oraz udział Polski w tej kulturze nie powinny być ujmowane poprzez podobieństwo rozwiązań, ale przez wspólnotę problemów lub lepiej – wspólnotę problemu fundamentalnego. Sprawia to, że kultura europejska powinna być odczytywana w sposób dialektyczny, dynamiczny, jako miejsce walki o pojęcie sensu człowieka i histo-

---

[1] *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka*, Plac Zwycięstwa, 2 czerwca 1979. Por. *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Città del Vaticano 1979, s.26.

rii. Różne proponowano rozwiązania tej zagadki. W każdej kulturze narodowej, w różnych okresach historycznych, niektóre z tych rozwiązań brały górę i charakteryzowały daną kulturę, przynajmniej na określonym etapie jej rozwoju. Nie przeszkadza to jednoczesnemu występowaniu innych rozwiązań, których nosicielami są pewne grupy społeczne składające niekiedy świadectwo z zadziwiającym oddaniem, graniczącym z ostatecznym poświęceniem. Te same rozwiązania, które w jednej kulturze narodowej znajdują się w mniejszości lub zdają się być całkowicie przegrane, mogą być wcielone w innej kulturze narodowej jako rozwiązanie wiodące. Tak na przykład w pewnej fazie dziejów kultury niemieckiej zastosowano z całą konsekwencją zasadę siły, co przecież wcale nie przeszkodziło ojcu Kentenichowi dać świadectwo innej interpretacji powołania narodu niemieckiego w ramach ogólnej kultury europejskiej[2].

W ten sam sposób mówienie o sensie historii polskiej, jako posiadającej znaczenie uniwersalne, nie oznacza odrzucenia historii jako historii odpowiedzialnych wolności ludzkich konfrontowanych z ich ostatecznym przeznaczeniem, w świetle którego wszystkie różniące się między sobą rozwiązania problemu ludzkiego, powstałe na gruncie historii Europy, są poddawane próbie, lecz zarazem ujawniają własną specyfikę stanowiącą ich swoisty wkład w kształtowanie kultury europejskiej.

Ten krąg rozważań z pewnością nie jest obcy polskim czytelnikom. Większość badaczy kultury polskiej zajmuje się refleksją nad specyfiką tego przeznaczenia. Aby pogłębić jego zrozumienie, niekiedy operują oni kategoriami mitycznymi[3], niekiedy je odrzucają, dążąc do upodobnienia się do innych środowisk kulturalnych, uważanych – z pewnego punktu widzenia – za bardziej szczęśliwe[4].

Pragniemy dzisiaj powrócić do tych problemów powodowani zarówno specyficznym, wyznaczonym mi tematem, jak i rocznicą wyboru Papieża Polaka, której ten cykl konferencji jest poświęcony i która domaga się refleksji nad historycznym znaczeniem tego wydarzenia.

Rozważymy zatem na wstępie pojęcie suwerenności, żeby wyodrębnić jego aporie i zrozumieć specyficzny sens afirmacji suwerenności narodu w stosunku do afirmacji suwerenności państwa. Zobaczymy tu, iż współczesna historia daje się odczytać jako potężna próba empirycznego potwierdzenia tezy o suwerenności państwa i o prymacie siły jako kryterium hermeneutycz-

---

[2] Por. H. Alessandri, *Pater Kentenich vor der kulturellen Problematik unserer Zeit*, w: *Integration, Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisciplinares Symposium aus Anlass des 100 Geburtstages Pater Joseph Kentenichs*, Vallender-Schönstatt 1986.

[3] Wystarczy wspomnieć o A. Towiańskim i o innych systemach teoretycznych polskiego mistycyzmu narodowego, któremu przeciwstawiała się wyważona i trzeźwa refleksja C. K. Norwida.

[4] W pewnym aspekcie u W. Gombrowicza.

nym historycznego stawania się dziejów, lub przynajmniej umiarkowanej tezy o koniecznym paralelizmie pomiędzy prawdą i siłą.

Później spróbujemy w tym ogólnym obrazie zrozumieć znaczenie filozoficzne wydarzenia, jakim jest „Solidarność" i przezwyciężenie ducha Jałty, które się w pewnym sensie już – nie bez oporów – dokonuje, nawet jeśli jest ciągle jeszcze podtrzymywane w sferze potęgi politycznej. Wyciągniemy na koniec niektóre wnioski o posłuszeństwie Bogu jako syntezie autentycznej suwerenności i najwyższej formy panowania. Mam nadzieję, że w kręgu tych rozważań, spostrzeżenia takie nie będą ani retoryczne, ani dewocyjne, przeciwnie – ukażą swą n a g l ą c ą n i e z b ę d n o ś ć f i l o z o f i c z n ą.

2. UWAGI O POJĘCIU SUWERENNOŚCI

Słowo „suwerenność" pochodzi od łacińskiego „superanus": ten, który znajduje się ponad, na szczycie jakiegoś ciała politycznego i zatem nie uznaje ponad sobą żadnej innej władzy.

Superanus więc to monarcha par excellence, „superiorem non recognoscens", kto nie uznaje nad sobą żadnego autorytetu ani władzy wyższej od siebie, kto zatem m a w ł a d z ę t w o r z y ć p r a w o.

Jego wola „legis habet vigorem" ma moc prawodawczą i jako taka nie podlega żadenemu trybunałowi, przed którym mogłaby być oskarżona, ani żadnej instancji, która mogłaby orzekać jej zgodność lub niezgodność z prawem. Wola najwyższego władcy jest wymierzana poprzez prawo, ale zarazem wymierza prawo, a więc, w pewnym sensie, decyduje o tym, co dobre, i o tym, co złe. Monarcha, władca jest zatem imperatorem, ale zarazem kimś, kto nie uznaje nad sobą żadnego imperatora i staje poza zasięgiem jego władzy[5]. Ta n i e z a l e ż n o ś ć z e w n ę t r z n a jest ściśle związana także z absolutyzmem relacji do wewnątrz. Właśnie dlatego, że współczesny monarcha, czyli najwyższy władca, jest ponad prawem i jest twórcą prawa, jest on w stanie doprowadzić do tak drastycznej centralizacji i dysponować według swego upodobania zasobami królestwa. Gdy patrzymy na Europę XVII i XVIII wieku, widzimy, że ani ludność, ani obszar, ani możliwości ekonomiczne nie stanowią o potędze danych państw, stanowi o niej stopień centralizacji. Kraj, w którym przetrwały dawne autonomie średniowieczne, nawet jeżeli jest bardzo rozległy, bogaty i zaludniony, okazuje się nieporównywalnie słabszy, od kraju pod każdym względem mniejszego, gdy ten odda tylko do dyspozycji monarchy (księcia) i jego inicjatyw politycznych i militarnych wszystkie swoje możliwości. Żeby więc państwo osiągnęło swą pełną suwerenność, obywatele muszą uznać siebie za poddanych władcy, stać się częścią państwa[6].

---

[5] Por. J. B o d i n, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1988, ks. I, rozdz. VIII.

[6] Nie jest przypadkiem, że zasadę tę znajdujemy wyrażoną w sposób bardzo wyraźny u

Między państwami suwerennymi z natury rzeczy istnieje wojna: armie są ostatnim argumentem władców („ultima ratio regum" – jak zostało wypisane na armatach Ludwika XIV), Polska, po bolesnym okresie napaści z zewnątrz i wewnętrznych rozdarć, stała się ofiarą tak rozumianej suwerenności. Polska nie mogła (albo nie chciała) odbudować się jako państwo suwerenne w znaczeniu współczesnym. Próby zmiany dawnej konstytucji średniowiecznej według wzoru wielkich mocarstw napotkały tu silny opór, zdecydowany nie tylko utrzymać, ale nawet wzmocnić i rozszerzyć takie zasady organizacji państwa, które dają niezależność i przyznają szeroki zakres swobody inicjatywom różnych grup społecznych i jednostek terytorialnych. Mimo więc męstwa i patriotyzmu swych rycerzy Polska musiała siłą rzeczy zostać pokonana w walce ze swoimi lepiej zorganizowanymi, silniejszymi sąsiadami, którzy podzielili między sobą zwłoki jej państwowości.

Można więc stwierdzić, że w pewnym sensie Polska przełomu XVIII i XIX wieku utraciła jako państwo swą wolność i niepodległość, ponieważ nie chciała przyjąć nowego pojęcia suwerenności. Te same kryteria średniowiecznego ethosu rycerskiego odnajdujemy także w decydujących momentach polityki zagranicznej państwa polskiego, na przykład w wydarzeniach 1683 roku, kiedy Jan III Sobieski wybrał jako zasadę swego działania nie polską r a c j ę s t a n u, ale o d p o w i e d z i a l n o ś ć z a c h r z e ś c i j a ń s t w o i za kulturę europejską. Tu znajdujemy korzenie osobliwości polskiej, nad którą chcemy się zastanowić. Za tę osobliwość musiał naród polski zapłacić bardzo gorzką cenę cierpień i krwi.

Słuszne jest więc pytanie, czy to tylko czysty nonsens doprowadził do narzucenia narodowi tak strasznego ciężaru bólu, czy było to zacofanie kulturowe i polityczna niewydolność, czy też raczej (obok tych elementów, które zawsze mają swoje znaczenie w historii) chodziło tu w pierwszym rzędzie o wolę pozostania wiernym wartościom wyższym.

3. SUWERENNOŚĆ PAŃSTWOWA I AUTONOMIA NARODU

A. Mickiewicz uznał Konstytucję 1791 roku za szczyt rozwoju całej historii Polski i przedstawił tę konstytucję i jej historię jako konstytucję i h i s t o r i ę w o ł n o ś c i[7]. Żeby zrozumieć należycie znaczenie i doniosłość tej tezy, musimy zatrzymać się nad niektórymi zasadniczymi problemami historii Europy XVI i XVII wieku, które w Polsce znalazły odmienne rozwiązanie niż w większości ówczesnych wielkich potęg.

Na pierwszy plan wysuwa się problem jedności religijnej kraju. Inkwizycja wypędziła z Hiszpanii tysiące Żydów i nędzarzy. Próby wprowadzenia

---

jednego z teoretyków rewolucji demokratycznej, jakim był J. J. Rousseau. Por. *Umowa społeczna*, Łódź 1948, rozdz. *Prawodawca*.

[7] A. M i c k i e w i c z, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarz M. Grabowska, Warszawa 1986.

tam reformacji zostały stłumione radykalnie ogniem i mieczem. We Francji w jedną noc, w straszliwą noc św. Bartłomieja, spróbowano zgładzić wszystkich hugenotów. Później wypędzono protestantów. W Wielkiej Brytanii katolicka ludność Szkocji i Irlandii została pozbawiona prawa do ziemi i tak skazana na śmierć głodową lub od miecza. Dobrze znany jest podobny los starocerkiewnych w Rosji. Można by mnożyć podobne przykłady.

Tych zbrodni dopuszczono się nie tyle oddając usługi Kościołowi, ile rodzącemu się już, choć będącemu wówczas ciągle jeszcze w powijakach, nowożytnemu państwu[8]. Scentralizowana władza państwowa miała za wszelką cenę zlikwidować wszelkie istniejące odrębności kulturowe i partykularyzmy na rzecz jednej – jednoczącej świadomości państwowej. Do osiągnięcia tego celu wykorzystała ona także Kościół. Kiedy później, po Rewolucji Francuskiej, państwo zadeklaruje swą religijną neutralność i agnostycyzm, czy też stanie się wręcz antyklerykalne i antyreligijne, to nie wniesie to żadnych radykalnych zmian w jego początkowe nastawienie. Państwo pokaże po prostu, że zdało sobie sprawę z nieprzekraczalnej granicy dyspozycyjności Kościoła jako narzędzia jego kontroli ideologicznej, a z drugiej strony, niezwłocznie stworzy własne, kształtujące opinię publiczną, organy służące wpajaniu świadomości bezwarunkowego posłuszeństwa wobec państwa[9].

Historia w Polsce przybrała odmienny nurt. Społeczeństwo Polski nie zgodziło się nigdy na alienację w państwie, by potem s t a w a ć s i ę s o b ą p o p r z e z p a ń s t w o. Właśnie to jest w Polsce przyczyną siły społeczeństwa, a słabości państwa[10]. Dlatego też właśnie Polacy nie rozstrzygnęli swych różnic religijnych mieczem. Augsburskie „Cuius regio eius religio" – nie zdołało tu nigdy zapuścić korzeni. Reformacja natomiast została stopniowo pochłonięta przez Kościół katolicki, dzięki apologetyce typu Erazma.

Można nawet powiedzieć, że Polska nie zna właściwej kontrreformacji, jest natomiast realizatorką reformy katolickiej, która ostatecznie w kontrowersji z reformacją protestancką okazała się zwycięską.

W innych zaś krajach europejskich nowa mentalność państwowości jednoczącej i nowa organizacja państwa zostały wprowadzone w ogniu wojen domowych i religijnych. Wielkie prześladowania i straszliwe okrucieństwa,

---

[8] Por. *L'inquisition espagnole XV – XIX s.*, red. B. Bennassar, Paris 1979.

[9] W niemieckiej kulturze protestanckiej i w zależnej od niej filozofii zjawisko to przybiera formę integracji Kościoła i państwa oraz sekularyzacji religii, redukowanej coraz bardziej do pozycji czynnika uzasadniającego posunięcia władzy rządzącej. Formuła „powinien" zostaje wypełniona treścią prawa państwowego. Tu tkwi z pewnością jeden z korzeni współczesnej etyki opartej na ugodzie i opinii społecznej (zwanej etyką konsensualistyczną).

[10] Ta siła społeczeństwa miałaby oczywiście także swoje strony negatywne. Niepowodzenia polskie można traktować jako konsekwencję złego użycia wolności społeczeństwa. Jednakże ta siła społeczna jest faktem, który określił historię tak różną od historii Europy, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie; por. Z. K r a s i ń s k i, *The Rise and Decline of the Reformation in Poland*, London 1838–1840.

które w tym celu zastosowano, naznaczyły koniec średniowiecza. Ponieważ represje i okrucieństwa były – przynajmniej zewnętrznie – motywowane religią i popełniane w imię Boga, podważyły one w ludzkiej świadomości związek pomiędzy sprawą Boga i sprawą człowieka. Natomiast w Polsce związek ten w dużej mierze pozostał nie naruszony i w mentalności społeczeństwa polskiego wiąże się z pojęciem wolności, która widzi człowieka w odniesieniu do Boga i nie uważa nigdy państwa za środowisko organizujące wszelkie działanie ludzkie, ale za narzędzie, które powinno służyć narodowi i społeczeństwu.

Tak oto krystalizuje się idea, że nie państwo, ale naród jest i musi być suwerenny. Naturalnie pogląd ten spotyka się również w kontekście innych kultur. Przede wszystkim w czasach romantyzmu i później w okresie tworzenia się państw narodowych był on szeroko rozpowszechniony, szczególnie we Włoszech i w Niemczech. Jednak sposób rozwiązania kwestii narodowej we Włoszech i w Niemczech doprowadził do rzeczywistego uznania wyższości państwa nad narodem, co ostatecznie wyraziło się później w faszyzmie i nacjonalizmie. Tu idea narodu ma posłużyć irracjonalnemu odwróceniu pojęcia idei państwa. Naród wyraża się jedynie w państwie, ale z drugiej strony, zwalnia państwo z racjonalistycznego obowiązku bycia dla dobra, praw i interesów jednostek, pozwalając w pełni dojść do głosu zasadzie mocy woli kolektywu państwa[11].

W dziejach Polski natomiast – być może dlatego, że przez długi czas naród żył bez państwa – pojęcie niezależności narodu od państwa, czyli tak zwanej autonomii subiektywnej, zostało umocnione i znalazło swój specyficzny wyraz w kulturze. Zarówno we Włoszech, jak i w Niemczech została zaproponowana podobna myśl (na przykład przez A. Rosminiego czy przez V. Giobertiego). Nie znalazła tam jednak dla siebie podatnej gleby[12]. Jedną z przyczyn jej upadku jest przeciwstawność, jaka została wprowadzona w tych krajach między ideałem narodowym a ideałem religijnym.

W Niemczech, jak to wyraźnie zauważa G. Hegel, reformacja zburzyła jedność religijną narodu czyniąc z państwa, lub z kultury zdominowanej przez państwo, fundament jedności.

We Włoszech przeciwstawienie ideału narodowego ideałowi religijnemu, katolickiemu sprawia, że G. Mazzini nie umie połączyć niezależności narodu

---

[11] W swoim *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin 1954) G. Lukacs dobrze naświetlił tę funkcję nacjonalizmu w irracjonalistycznej myśli niemieckiej. Jednak źle zrozumiał on fakt, że w tym celu wykorzystano ideę narodu oczyszczoną z jej pierwotnego znaczenia, po uprzednim historycznym zdyskredytowaniu ruchów, które to znaczenie reprezentowały.

[12] Pomijając wszystko, na ile rozumiem ten problem, zdumiewa paralelizm zachodzący w serii zagadnień (a zwłaszcza w decydującej kwestii stosunku między społeczeństwem, narodem a państwem) rozwijanych przez myśl katolicką włoskiego okresu walk o niepodległość w XIX w. (Rosmini, Gioberti) a polskim kierunkiem, osiągającym swój szczytowy wyraz w myśli Norwida.

od państwa z prymatem kultury opartej na fundamencie religijnym. Sciślej mówiąc, Mazzini zdaje sobie sprawę z konieczności podstawy religijnej dla kultury i dla narodu, ale ta podstawa w jego ujęciu jest pomyślana jako niekatolicka, i to jest przyczyną niepopularności jego idei, szczególnie po „piemonckiej" propozycji rozwiązania kwestii narodowej Włoch, opartej całkowicie na polityce siły[13]. Z tych to przyczyn Polska została wówczas w pewnym sensie osamotniona, co jest jej dramatem, ale było to osamotnienie w obronie – poprzez swą kulturę – pojęcia tego, co „polityczne". I to jest jej chwałą. Wyznaczając „narodowi" i „społeczeństwu" priorytet w stosunku do państwa, Polska pozostała nie współczesna, owszem, ściśle związana z tradycją średniowiecza. Kiedy w XIX i później w XX wieku sprawa odrodzenia narodowego i budowy państwa narodowego stanęła także przed Polską na porządku dziennym jej dziejów, państwo polskie nie mogło – właśnie z przyczyny tego dziejowego dziedzictwa – być pomyślane jako kopia tylko ogólnego schematu rozwoju Europy. Musiało ono przygotować – w oczekiwaniach i nadziejach kultury polskiej – nowy okres kultury narodowej.

Polacy instynktownie odrzucili wschodnią formę rozwoju państwa współczesnego. Nikt – o ile wiem – nie wziął za wzór dla polskiej Konstytucji autokracji rosyjskiej. Tymczasem istnieje wówczas tendencja wzorowania się i stworzenia Karty narodu według modelu Rewolucji Francuskiej[14]. Ten polski jakobinizm został później przezwyciężony z powodu załamania się kosmopolityzmu rewolucyjnego w samej Francji. Kiedy wybuchnie powstanie 1831 r., Francja i inne państwa liberalne Europy Zachodniej nie pospieszą Polakom z pomocą. Właśnie w tamtych latach niektórzy Polacy zaczęli myśleć o polskiej rewolucji, która jakościowo miała przewyższać Rewolucję Francuską. Oni odwoływali się do kontrrewolucyjnych myślicieli francuskich, rozważali ich idee, aby dojść do nowej i oryginalnej syntezy[15].

W centrum rozważań filozofii polityki współczesnej znajduje się, w pewnym sensie, Rewolucja Francuska. Z pewnego punktu widzenia jest ona rewolucją wolności ludzkich, proklamującą prawa człowieka z niespotykaną do tej pory mocą. Z innego punktu widzenia jest ona jednak rewolucją wzrastającej centralizacji, która przez swą strukturę państwową uzależnia całkowicie jednostkę od władzy. Człowiek przestaje istnieć jako człowiek,

---

[13] Na temat Mazziniego zob. G. Imola, *Scritti editi ed inediti*. Wzajemne odniesienia między mazzinianizmem a kulturą polską, zachodzące poprzez dokonania ruchu „Młode Włochy" i „Młoda Europa", zostały szerzej przedstawione w historiografii.

[14] Trudno mi jednak powiedzieć, czy można w sposób sensowny przyjąć istnienie polskiego jakobinizmu. Wydaje mi się, że zainteresowanie Francją było raczej stałym elementem, związanym z pomocą, jakiej polska sprawa narodowa miała prawo oczekiwać od rewolucjonistów francuskich. Wyrażenie „jakobinizm polski" należy tu przyjmować z pewnym zastrzeżeniem.

[15] Wydaje mi się, że w tym kontekście należy odczytywać całą tradycję, sięgającą początkami Mickiewicza.

a staje się tylko obywatelem albo, ściślej mówiąc, członkiem i kółkiem aparatu państwowego[16]. Ten podstawowy problem współczesnej demokracji został ujęty w sposób radykalny i przekonywający przez A. de Tocqueville'a[17]. Demokracja zakłada, że społeczeństwo kontroluje państwo. Centralizacja natomiast sprawia, że społeczeństwo zostaje wchłonięte przez państwo. Państwa współczesne nie akceptują ani społeczeństwa, ani Kościoła jako niezbędnych założeń swego bytu i dążą bądź do ścisłej ich kontroli, bądź nawet do całkowitego ich zniszczenia.

Rozumie się, że także Polacy doświadczyli skutków tworzenia państwa nowożytnego. W świadomości narodowej takie państwo pozostało narzędziem rozbiorców i okupanta, i nigdy społeczeństwo nie mogło się z nim utożsamić. Napięcie między państwem i społeczeństwem utrzymywało się o wiele dłużej niż w krajach, gdzie powstanie państwa narodowego doprowadziło do pewnej ich identyfikacji, oczywiście z przewagą daną państwu.

I dlatego w kręgu kultury polskiej takie słowa, jak „naród" czy „społeczeństwo" mają inny wydźwięk niż w Niemczech czy we Włoszech, nie mówiąc już o Francji i Wielkiej Brytanii[18].

Dla Hegla społeczeństwo obywatelskie stanowi jedynie przejaw witalności nieomal zwierzęcej, ujawniającej się w handlu, interesach, materialnej reprodukcji istnienia. Witalność ta powinna być przezwyciężona przez państwo[19]. Społeczeństwo nie ma żadnych wewnętrznych praw, które ograniczyłyby instynkty samozachowawcze jednostek oraz korzyści indywidualne, które mogłyby sprowadzić dynamikę społeczną do wspólnego dobra. Tak więc pojęcie społeczeństwa jest w dużej mierze negatywne i powinno być podporządkowane pojęciu państwa.

Polacy, nie mogąc liczyć na państwo kierowane przez obce mocarstwa, musieli stworzyć sobie także inną koncepcję społeczeństwa. Ona, podobnie jak średniowieczny tomizm, głosi, że społeczeństwo posiada własną moralność, która domaga się potwierdzenia i w pewnej mierze usankcjonowania przez państwo. Jednak p a ń s t w o n i e t w o r z y s p o ł e c z e ń s t w a. Jako

---

[16] Odnośnie do kierunku uznania praw człowieka, Rewolucja Francuska dla marksizmu pozostaje na przeciwstawnej pozycji, co młody K. Marks silnie akcentował w *Kwestii żydowskiej* (w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1977), mówiąc o tendencji centralistycznej, że stanowi ona p r z y g o t o w a n i e poza marksizmem totalitaryzmu współczesnego.

[17] Por. M. L e v y, *De la democratie en Amerique*, Paris 1965.

[18] Być może z powodu tego czynnika Maritain, którego analizy w pewnej mierze stanowiły podstawę naszej refleksji, dochodzi w końcu do błędnego rozumienia i niedoceniania elementu n a r o d u. To może stanowi zarazem jeden z głównych motywów słabości jego koncepcji politycznej, nie pozwalających jej stać się prawdziwie skuteczną i popularną. W wyraźny sposób odgrywa tu rolę reakcja (uzasadniona historycznie) na wykorzystywanie elementu narodowego przez Action Francaise. Por. J. M a r i t a i n, *Man and the State*, Chicago 1951.

[19] Por. G. W. F. H e g e l, *Die Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, Berlin 1981.

takie społeczeństwo ma prawo sprzeciwu wobec niemoralnego prawa i może dążyć do afirmacji i zachowania własnej moralności bez państwa czy obok państwa. „Praca organiczna" była próbą poszerzenia do granic możliwości autoafirmacji społeczeństwa.

Podobnie kiedy chodzi o słowo „naród". We Włoszech i w Niemczech nacjonalizm przerodził się w rasizm i faszyzm. Słowo „naród" (szczególnie we Włoszech, bo nazizm woli słowo „lud", a jeszcze bardziej „rasa") stało się synonimem słowa „państwo". Słowo „naród" w tym sensie jest wyrażeniem o zabarwieniu emocjonalnym na określenie struktur państwa, które dąży do rozszerzenia swych wpływów na wszystkich mówiących tym samym językiem, (choć do niego nie należących). Po przegraniu drugiej wojny światowej słowo „naród" utraciło i we Włoszech, i w Niemczech swe znaczenie i do dziś pozostaje otwartą kwestią, czy może istnieć patriotyzm włoski czy niemiecki[20]. Utożsamienie narodu z państwem sprawiło, że naród ponosi odpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez państwo, a samo pojęcie „naród" przechodzi głęboki kryzys.

Polacy dobrze zdają sobie sprawę z braku korzyści i cierpień wynikających z faktu n i e p o s i a d a n i a p a ń s t w a. Może jednak mniej zdają sobie sprawę, jakim darem jest f a k t b y c i a w c i ą ż j e s z c z e n a r o d e m. Przez to nie chcę twierdzić, że n a r ó d i s p o ł e c z e ń s t w o n i e p o t r z e b u j ą p a ń s t w a. Naród i społeczeństwo bez państwa mogą ulec w każdej chwili dezorganizacji i podziałowi na skutek samowoli, jak to potwierdza zresztą także cała historia Polski. Mimo to państwo nie jest jedynym fundamentem, na którym naród buduje i utrzymuje swą tożsamość. Pozbawiona państwa Polska musiała wykształtować inne podstawy swej egzystencji narodowej. Pierwszą z nich jest k u l t u r a. Naród i społeczeństwo, w imię swej etyczności, musi wykształcić swą kulturę. Obyczaje ludowe muszą przyjąć formę uniwersalną i być oceniane w świetle prawdy uniwersalnej. W dialogu z innymi, naród musi zdawać sobie sprawę z własnego powołania, być świadomym, że ma swą własną s z c z e g ó l n ą d r o g ę k u j e d y n e j p r a w d z i e o c z ł o w i e k u. Nacjonalizm, który później przekształca się w rasizm, sprawia, że naród nie jest nosicielem prawdy mającej charakter uniwersalny: prawda Niemca – w tej perspektywie – nie jest prawdą Polaka. Przeciwnie zaś, międzynarodowy kosmopolityzm głosi abstrakcyjną prawdę o człowieku, która może jest dostępna dla teoretycznych badań, ale nie wchodzi w zasięg konkretnych doświadczeń ludzi, którzy zawsze żyją w kręgu danej kultury i przez nią są kształtowani. Przynależność do ludzkości konkretyzuje się wtedy, kiedy własną kulturę narodową rozumie się jako w ł a s n ą d r o g ę ku jedynej prawdzie o człowieku, którą Opatrzność wyznaczyła każdemu narodowi według jego możliwości. W tej perspektywie na-

---

[20] Por. *Patriotismus in Europa*, red. K. Weigelt, Bonn 1988, zwłaszcza: R. B u t t i g l i o n e, *Glaube und Familie. Patriotismus aus italienischer Sicht*, s. 101 i n.

ród i kultura narodowa są akcydentalną, ale konieczną konkretyzacją uniwersalnej natury człowieka. Ma to zasadnicze znaczenie, bo bez niej nie moglibyśmy mieć udziału w prawdzie o człowieku. To oczywiście nie pozbawia narodu n e g a t y w ó w.

Prawda o człowieku, którą każda kultura narodowa przekazuje, ma swą wymowę, ale także słabości i zakłada jakieś ryzyko. Dlatego też żadna kultura narodowa nie jest samowystarczalna i potrzebuje kontaktu, żywego i krytycznego dialogu z innymi kulturami. Kultury ubogacają się wzajemnie, ubogacają poprzez dzieła wyrażające ducha narodu, kształtując w ten sposób świadomość ludzkości.

Społeczeństwo i naród znajdują w kulturze centrum, które działa alternatywnie wobec państwa, oczywiście, nie negując ani nie zastępując jego specyficznych zadań, afirmując jednak p r a w o d o k r y t y k i j e g o p r a w. Przez kulturę naród staje się zdyscyplinowany, zjednoczony, ale nie ujarzmiony. Ta dążność może być desperacka i z góry zdana na niepowodzenie. Może też być jakąś marzycielską rekompensatą niemożliwości bycia panami swego własnego państwa. Można jednak dopatrzyć się w niej zmagania w budowaniu podstaw nowej państwowości, jakościowo wyższej. W dziejach Polski wartość państwa narodowego nigdy nie została poddana dyskusji. Myślano o nim z żalem pełnym tęsknoty. Mimo to, chcieć zorganizować własne państwo wzorując się na innych, jest zawsze zubożające. Od początku celem marzeń Polaków było nie tyle państwo narodowe, ile R z e c z p o s p o l i t a w i e l u n a r o d ó w. Intuicyjnie wyczuwa się, że chodzi tu o wysiłek utworzenia państwa prawa i wolności, które nastąpiłoby po okresie państw narodowych, zdominowanych przez zasadę potęgi i siły.

4. ZASADA SUWERENNOŚCI NARODU I JEJ FILOZOFICZNE ZNACZENIE

Reasumując, można zauważyć w dziejach Polski afirmację innej zasady s u w e r e n n o ś c i p a ń s t w a, niż ta, która dominuje w dziejach politycznych Europy, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu o zasadę suwerennosci narodu, o zasadę przewagi moralności i kultury nad polityką. Łączy się z tym niezależność społeczeństwa. Chodzi tu o dwie zasady średniowieczne. W średniowieczu król nie był suwerenem we współczesnym znaczeniu. Był on odpowiedzialny na zewnątrz wobec całego chrześcijaństwa, a od wewnątrz wobec różnych grup społecznych reprezentowanych przez sejm.

Za sławnym filozofem włoskim stwierdzę, że zasada wyższości narodu wobec państwa może być wyrażona zasadą w y ż s z o ś c i K o ś c i o ł a w o b e c P a ń s t w a. Przywracając moc starej zasadzie średniowiecznej, B. Croce, który nie był katolikiem, a wręcz przeciwnie – jednym z głównych przedstawicieli świata kultury przeciwnej Kościołowi we Włoszech, wyraził tę za-

sadę syntetycznie mówiąc o wyższości sumienia wobec siły. Kościół nie jest rozumiany tu w znaczeniu konfesyjnym, ale jako działanie społeczne, poprzez które ujawnia się sens istnienia świata i jego dziejów jako całości. Naród staje się, według myśli Hegla, społeczeństwem, kiedy oprócz uprawiania interesów prywatnych odkrywa prawdę i jedność, do której w polityce dochodzi się walką.

Niegdyś polska wyjątkowość mogła być oceniona negatywnie. Państwo utożsamiło się z nowoczesnością, z postępem, z dobrem. Dziś mamy inne kryteria oceny i inny horyzont historyczny. Zasada suwerenności państwa zrodziła epokę imperializmów i totalitaryzmów, które doprowadziły do dwóch wojen światowych. Europa wyszła z nich materialnie i moralnie zniszczona. Popioły, w dosłownym znaczeniu, uprzątnięto i nastała nowa era dobrobytu ekonomicznego, Jednak popioły moralne pozostały i nadal dalecy jesteśmy od przezwyciężenia kryzysu kultury. W tym kontekście, doświadczenie polskie, które kiedyś mogło wydawać się marginesowe i przestarzałe, nabiera nowej wymowy, co więcej, staje się punktem odniesienia. Wiąże się to ściśle również ze współczesnym kryzysem filozofii. Filozofia immanentyzmu, na przykład w ujęciu Hegla, jest przekonana o konieczności paralelizmu między siłą a sprawiedliwością i prawem. Już B. Spinoza twierdził, że każdy ma tyle prawa, ile ma siły. To samo twierdzenie powraca również u wielkiego dialektyka ze Stuttgartu. Nie należy jednak myśleć, że Hegel popiera totalitaryzmy czasów nowożytnych oparte na sile. Wręcz przeciwnie, Hegel jest przekonany, że we współzawodnictwie dziejów i środków politycznych ostatecznie dobro okaże się silniejsze. Historia kultury i historia władzy w świetle tej koncepcji powinny przebiegać równolegle. Naród, który przez swą skuteczną moc oddziaływania wciela swą wolę w państwo, daje kulturze najwięcej. Tę samą myśl o koniecznym paralelizmie pomiędzy władzą a kulturą podejmuje marksizm. Silną staje się ta klasa, która jest zdolna wyrazić wyższą kulturę. Tak myśl Hegla została przeniesiona na klasy społeczne. Jednak paralelizm między kulturą i władzą pozostaje nie tylko nie zakwestionowany, ale jest wzmocniony przez teorię relacji między bazą i nadbudową. Ta zbieżność siły i racji jest nieodzowną cechą filozofii immanentnej, dla której historia świata, siłą rzeczy, jest jednocześnie sądem świata, ponieważ nic, poza i ponad samym wydarzeniem historycznym, nie może stanowić kryterium jego oceny[21].

Po okresie pełnego rozwoju filozofii immanentnej, stojącej u podstawy wszystkich ideologii XX wieku, które poprzez wojny światowe doprowadziły Europę do samobójstwa, nastąpił okres jej kryzysu. Przede wszystkim egzystencjalizm, który zakwestionował paralelizm racji i siły, podważył racjonalność dziejów współczesnych (pojmowanych w znaczeniu immanentnym).

---

[21] Por. pierwszy rozdział Heglowskiej *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, w: *Weltgeschichte*, Berlin 1970.

Egzystencjalizm jednak nie zdołał przezwyciężyć czystego indywidualizmu i idącego w ślad za nim nihilizmu.

I właśnie dlatego marksizm mógł wchłonąć w końcu sam egzystencjalizm, który obnażył najpełniej kryzys człowieka Europy. Kryzys ten marksizm usiłował odnieść jednak wyłącznie do kryzysu intelektualnego burżuazji, przez co zdegradował najgłębszy sens odkrycia metafizycznej samotności człowieka w świecie i zasłonił istotne źródło kryzysu tych wszystkich filozofii, które tę samotność łudziły socjologiczną wykładnią mentalności burżuazyjnej, od której to mentalności miał być wolny proletariat oraz ludy Trzeciego Świata.

Dziś ta alienacja, która w latach pięćdziesiątych dotyczyła tylko określonych grup inteligenckich, rozszerzyła się i stała się na Zachodzie zjawiskiem powszechnym. Marksizm – jako ostatnia forma immenentyzmu – przegrał. Tak oto znaleźliśmy się ponownie w sytuacji kryzysu, właściwego latom pięćdziesiątych, a dzisiejszy powrót do F. Nietzschego jest w gruncie rzeczy zarazem powrotem do A. Camusa i do J. P. Sartre'a z pierwszego okresu[22].

Wracamy więc do egzystencjalizmu, zapominając jednak o rozwoju tej filozofii w łonie marksizmu, który – mimo nadziei związanych z tym mariażem – też już zdążył upaść. Nie wolno nam przeto przejść obok tej niezwykłej lekcji dziejów. Daje nam ona szansę odczytania i zrozumienia sytuacji współczesnego człowieka. Człowiek dzisiejszy znalazł się pomiędzy nihilizmem, który nie może już łudzić żadną filozofią immanentną (syntetycznie wyraził to F. Dostojewski swym: „Jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone"), a możliwością nawrócenia religijnego, które – na płaszczyźnie interpretacji historii – zrywa z paralelizmem racji i siły oraz ze związaną z nim ideą postępu, żeby na nowo odkryć transcendentną ideę Opatrzności, Boga-Ojca – Pana dziejów, a w niej wolność ludzi, którzy mogą wybierać, lecz wybierając muszą wybrać dobro albo zło, przy czym tylko dobro wybrać powinni. W tej perspektywie Bóg osądza dzieje, a nie dzieje same siebie.

Tak oto w świetle tego kryzysu filozoficznego immanentyzmu rozumie się dopiero w pełni znaczenie dziejów Polski dla kultury Europy. Można wręcz powiedzieć, że dzieje Polski są gałązką wyrastającą z korzenia obumierającego, w pewnym sensie, pnia Europy. Model polski każe krytycznie spojrzeć na utrwalone relacje w schemacie „państwo-Kościół" i „kultura–polityka". Według tego modelu hierarchicznie najwyżej znajduje się Kościół (w znaczeniu, o którym już mówiliśmy) i kultura. Na-

---

[22] Można by powiedzieć, parafrazując znany tytuł A. Camusa, że rewolucjonista poszukuje dzisiaj odpowiedniego motywu dla swej postawy. Po niepowodzeniu próby marksistowskiej rozwiązania tego problemu za pomocą pojęć socjologicznych czy ekonomicznych, obecnie identyfikuje się istotę rewolucji z płaszczyzną etyki. Właściwe (i uprzedzające) sformułowanie etyczne problemu znajduje się u T.Różewicza w wierszu *Spadanie czyli o elementach wertykalnych i horyzontalnych w życiu człowieka współczesnego*.

stąpiło to w sposób nieunikniony, ponieważ zakres udziału Polski w świecie kultury i potęgi (przynajmniej w czasach współczesnych) jest nierówny i asymetryczny (i może właśnie to tłumaczy trudność i niemożliwość przebicia się i wejścia w dzieje zdominowane przez Heglowską filozofię historii). Pozostając przy immanentnej interpretacji dziejów, wzorowanej na filozofii Hegla, trzeba określić to, co się dzieje w Polsce, jako marginesowe. Gdy jednak wyjdzie się poza ten schemat, to, co się w Polsce dzieje, nabiera wielkiej wagi.

5. WOBEC KRYZYSU OBIEGOWEJ (IMMANENTNEJ) INTERPRETACJI WSPÓŁCZESNEJ HISTORII

Może to nie przypadek, w każdym razie ma głębokie znaczenie fakt, że zarówno wybór Papieża Polaka, jak i wydarzenia sierpnia 1980 roku, miały miejsce właśnie w chwili zdania sobie sprawy z oczywistości kryzysu immanentyzmu w kulturze europejskiej. Lata następujące po 1968 r. naznaczone są dużym ożywieniem marksizmu, który stał się spadkobiercą egzystencjalizmu. Powstają różne formy marksizmu, mniej lub bardziej ortodoksyjne, od których domaga się, aby jednocześnie zapobiegały szeroko rozpowszechnionej alienacji egzystencjalnej. Proces ten doprowadza do pojawienia się ekstremizmu zbrojnego i do terroryzmu.

Obecnie przeżywa się schyłek tych wszystkich modeli, którymi posłużył się marksizm chcąc wykazać jedność istniejącą między teorią i praktyką. Marksizm, jako teoria praxis, po klęsce doświadczenia politycznego tej teorii nie ma już żadnych szans przetrwania. Przeciwny r e a l n e m u s o c j a l i z m o w i nie może być a u t e n t y c z n y m s o c j a l i z m e m, ponieważ musiałby założyć istnienie wiecznej prawdy, niezależnej od historii, co przecież sam odrzuca. Będąc zaprzeczeniem r e a l n e g o s o c j a l i z m u, może stać się tylko – w łonie marksizmu – s o c j a l i z m e m w y i m a g i n o w a n y m[23]. Stąd też schyłek modeli politycznych nabiera bezpośrednio znaczenia filozoficznego. Próba krytyki rzeczywistych dziejów socjalizmu nie może być wyrażona adekwatnie za pomocą terminów marksistowskich, skoro na przykład marksizm „chiński" przeciwstawia się marksizmowi „rosyjsko-sowieckiemu", doktryna Fidela Castro zaś przeciwstawia się doktrynie Stalina. Nie znajdując żadnego punktu oparcia w świecie komunistycznym, krytyka ta musi się stać etyczna i właśnie w tym punkcie jest nieuniknione opuszczenie marksizmu[24]. W jakim znaczeniu? Z jakimi perspektywami?

---

[23] Por. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Ideologia niemiecka*, część poświęconą „prawdziwym socjalistom".

[24] Odkrycie tego ciemnego zaułka marksizmu „zachodniego" jest wielką zasługą „nowych filozofów" francuskich, wśród których zob.: B. H e n r y - L e v i, *Il testamento di Dio*, Milano 1979.

Dokładnie w chwili, kiedy te pytania stają się coraz bardziej naglące, na tle wydarzeń historii świata pojawia się, poprzez wybór Papieża Polaka i „Solidarność" – ponownie Polska.

Wydarzenia te mogą być widziane w perspektywie kryzysu marksizmu, ale w pewnym sensie ich interpretacja sięga daleko głębiej. Jeśli marksizm, jak twierdzi G. Lukacs, jest punktem szczytowym europejskiego racjonalizmu (tzn. immanentyzmu), to jego kryzys jest kryzysem całej, związanej z nim tradycji kulturowej. Z drugiej strony Lukacs twierdzi, że jedyną możliwą alternatywą wspomnianego racjonalizmu był irracjonalizm. Według Lukacsa wszystkie siły przeciwne racjonalizmowi musiały znaleźć ujście w irracjonalizmie. Ta teza jest próbą transpozycji w świat filozofii politycznej twierdzenia, według którego wszystkie siły antykomunistyczne muszą koniecznie przekształcić się w faszyzm. Obecnie jednak widzimy, że istnieje inna niż irracjonalizm alternatywa[25]. Racjonalizm oraz irracjonalizm to, owszem, alternatywy, lecz tylko w ramach filozofii, która odrzuca transcendencję. Istotnie dla takiej filozofii albo istnieje immanentny rozum w dziejach, albo w ogóle nie istnieje. Inaczej ma się rzecz, jeśli chodzi o filozofię, która uznaje otwarcie rozumu ludzkiego na transcendencję. Dla takiej filozofii stosunek między rozumem a historią jest p r o b l e m a t y c z n y. Prawda transcendentna dąży do urzeczywistnienia się w dziejach, ale nigdy nie utożsamia się z dziejami, które są odblaskiem walki pomiędzy uobecnianiem obiektywnej, transcendentnej prawdy a próbą jej negacji przez akt wolnego podmiotu. Lukacs połączył zresztą irracjonalizm nie tylko z faszyzmem, ale także z k a p i t a l i z m e m. Brak sensu dziejów pozostawiał wolne pole dla woli potęgi i afirmacji jednostki, które są tak charakterystyczne dla jednostki odosobnionej. W tej perspektywie, w pewnym sensie, synteza Hegla, która wyrażała się w Państwie, zostaje odrzucona, ale wyzwolone w ten sposób społeczeństwo jest społeczeństwem indywidualnych egoizmów. I znów, taką perspektywę wyznacza filozofia odrzucająca transcendencję. Istotnie. Taka filozofia nie jest w stanie zrozumieć więzi międzyludzkiej, więzi, która rodzi się z wolności kierującej się prawdą transcendentną, nie utożsamiającą się ani z władzą społeczną, ani z władzą państwową. Zupełnie inaczej ma się rzecz w realistycznej f i l o z o f i i a f i r m u j ą c e j t r a n s c e n d e n c j ę. Dla takiej filozofii możliwe, a nawet konieczne jest przyjęcie czynnika jednoczącego ludzi niezależnie od siły, czynnika, który siłę tę ukierunkowuje, a zarazem ją osądza. Absolutnie zaskakujące wszystkich zjawisko „Solidarności" urzeczywistniło, w samym środku kryzysu kultury zachodniej, możliwość al-

---

[25] Z perspektywy, którą rozwijamy, aktualny kryzys należy uznać za k r y z y s r a c j o n a l i z m u i i r r a c j o n a l i z m u. Są to dwie możliwe formy myśli negującej lub stawiającej w cudzysłów transcendencję, a wraz z nią r e a l i z m. Na temat tej perspektywy zob. pionierską pracę A. D e l N o c e, *Il problema dell' Ateismo*, Bologna 1964.

ternatywnego odczytania dziejów Europy i otwarło przed jej przyszłością nową nadzieję.

6. UWAGI DOTYCZĄCE FILOZOFICZNEGO SENSU SOLIDARNOŚCI

„Solidarność" stała się pierwszym wielkim zrywem robotniczym przeciw państwu marksistowsko-leninowskiemu. Zryw ten przybrał formę, która zdaje się posiadać autentyczy i właściwy sens filozoficzny. Pod pewnym względem ujawnia on definitywny rozdźwięk między teorią i praktyką w łonie marksizmu kontestowanego tym razem właśnie przez robotników – tych więc, dla których wspomniany system chciał pełnić funkcję świadomości refleksyjnej[26]. Z drugiej strony, robotnicy negowali marksizm właśnie jako robotnicy. W sytuacji, gdy porażka marksizmu prowadzi do sukcesu ideologii kapitalistycznej w jej czystej postaci, a więc do zwycięstwa hedonizmu i konsumizmu burżuazyjnego, polski zryw dokonuje się z pozycji robotnika: podmiotu pracy, i w imię solidarności. Z koncepcją solidarności związana jest zdolność do wzięcia drugich w opiekę i gotowość przyjęcia za nich odpowiedzialności. Mocą kultury solidarności więc, klasa robotnicza uświadamia sobie swoją odpowiedzialność za cały naród i jednocześnie tę odpowiedzialność przyjmuje na siebie. Klasa, jako pojęcie, została pierwotnie wyróżniona w pewnym sensie na bazie pojęcia ludu, drogą abstrahowania z niego scalającej idei jedności kulturowej i dobra wspólnego. Idee te zostały skrytykowane przez marksizm jako idealistyczne i iluzoryczne formy wyrazu ideologii burżuazyjnej. Obecnie odżywają one na nowo w sposobie myślenia i w mentalności autentycznej klasy robotniczej.

Podobnie jak egzystencjalny niepokój wobec rzeczywistości staje się doświadczeniem ogółu, a nie tylko niewielkich kręgów intelektualistów, tak i zatroskanie o sens pracy i jej godność – które odnajdujemy w najwcześniejszych sformułowaniach teoretycznych Ruchu Robotniczego – odradza się ponownie w skali masowej. Wraz z marksizmem mieliśmy do czynienia, w pewnym przynajmniej sensie, z podwójnym osłabieniem tego Ruchu. Z jednej strony zatracił on pojęcie narodu i poczucie odpowiedzialności za naród, ze względu na to, że materializm nie zezwalał na uświadomienie sobie i właściwe określenie wymiaru kulturowego, na którym zasadza się wspomniana odpowiedzialność. Z drugiej strony alienacja pracy była interpretowana zasadniczo w kategoriach wyzysku ekonomicznego, a nie w terminach utraty sensu pracy i braku sprawiedliwości. Samo pojęcie sprawiedliwości jest oczywiście wykorzystywane przez propagandę marksistowską, ale – jak

---

[26] Dla pogłębienia następnych uwag pozwalam sobie zaproponować moją pozycję *L'uomo ed il lavoro*, Bologna 1982.

to wyraźnie widać w polemice K. Marksa z P.J. Proudhonem[27] – ma ono podstawy teologiczne (jakkolwiek tylko na poziomie teologii naturalnej), czego marksizm nie może zaakceptować. Bez nadprzyrodzonego porządku wartości i Boga, który jest ich fundamentem, a zarazem gwarantem, nie można mówić o sprawiedliwości w sensie właściwym. Z drugiej strony, w perspektywie nadprzyrodzonej problem alienacji człowieka, a w szczególności alienacji pracy, nie musi być pomijany. Może on być wyrażony – operując kategoriami Augustyńskimi – jako wymóg życia z pracy posiadającej sens i poprzez którą możliwe jest uczestnictwo w autentycznej wspólnocie – to znaczy we wspólnocie ludzkiej.

Kardynał Wojtyła w jednym ze swoich przemówień zaproponował nową koncepcję alienacji, która zasługuje na rozwinięcie i zarazem dostarcza klucza do zrozumienia wydarzenia „Solidarności"[28]. Stwierdzał on mianowicie, że wyalienowanym jest ten, kto nie żyje i nie może żyć życiem pojmowanym jako dar, jako uczestnictwo w wolnej wspólnocie ludzkiej. Praca jest miejscem, w którym ów dar z siebie wyraża się w sposób konieczny i uprzywilejowany, ponieważ poprzez pracę człowiek kształtuje w pewnym sensie samego siebie. Wynika z tego, że praca nie może być organizowana jedynie w zależności od wymogów produkcji jak największej ilości przedmiotów materialnych (handlowych), ale raczej w zależności od stworzenia każdemu pracującemu możliwości wykorzystywania własnej mądrości i odpowiedzialności. W rzeczywistości człowiek pragnie doświadczać i rozwijać w pracy własną osobowość. Jest więc rzeczą słuszną ustawiać pracę na osiąganie w niej także celów podmiotowych i moralnych. Zarazem prawdą jest, że owa podwójna celowość może być osiągana jedynie razem, jako komplementarna całość. Praca wyalienowana jest ze swej natury mniej produktywna niż praca wolna, ponieważ największym potencjałem produkcyjnym jest sam człowiek, angażujący w pracę własną odpowiedzialność i inteligencję.

W tym miejscu rodzi się poważny problem. Współczesna organizacja produkcji osiąga olbrzymi wzrost efektywności pracy zależny od współdziałania tysięcy ludzi w ramach wielkich kompleksów produkcyjnych. Jakkolwiek w ostatnich latach dostrzega się przeciwną tendencję, wspieraną przez niektóre elementy rewolucji informatycznej i telematycznej, to nadal

---

[27] Por. na przykład krytyka Marksa wobec poglądów P. J. Proudhona w: *Miseria della filosofia*. Zob. też alternatywną pracę Proudhona *Système des contradiction economiques ou la philosophie de la misère* oraz rozprawę *De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise*. Ateizm Proudhona nie jest koherentny, jak słusznie zauważył Marks, ponieważ zrodził się ze skrajnego antyklerykalizmu, czyli z krytyki Kościoła, prowadzonej w imię ideałów nadprzyrodzonych i chrześcijańskich.

[28] K. Wojtyła, *Participation or Alienation?*, „Analecta Husserliana" t. 6, 1977, s. 61–73. Zob. też na ten temat, oczywiście, encyklikę *Laborem exercens*, nr 6–7.

pozostaje prawdą, że wspomniana koncentracja produkcji jest jednym z silniejszych wyznaczników współczesnej ekonomii.

Z tego zaś problemu wypływa bardziej szczegółowe zagadnienie, mianowicie: jak to jest możliwe, żeby tysiące ludzi współpracowało we wspólnym przedsięwzięciu godząc się zarazem, aby każdy czuł się samotnym kółkiem w całym systemie, a jednocześnie zachowywał świadomość własnej, specyficznej odpowiedzialności za pracę wspólną? Pytanie to można postawić także w inny sposób: Czy jest w ogóle rzeczą możliwą uczestniczenie w zbiorowym wysiłku bez wyrzeczenia się własnej osobowości, a więc bez alienacji przez własną pracę? Albo czy alienacja nie jest ceną, jaką koniecznie trzeba zapłacić za dzisiejszą produkcję masową? Wydaje się, że klucz do odpowiedzi na te pytania leży w pojęciu uczestnictwa i solidarności. Właściwym podmiotem do kierowania wielkimi współczesnymi przedsięwzięciami – w sposób nie autorytarny – może być jedynie wielka wspólnota ludzi pracy, którzy poprzez wzajemny dialog w różnych dziedzinach i na różnych poziomach procesu produkcyjnego określają cele i formy pracy. Nie jest to możliwe bez specyficznego wkładu kulturowego, w pewnym sensie – bez rewolucji kulturowej. Potrzeba dziś takiego – kulturowego par excellence – modelu człowieka, który by nie był anarchicznym indywidualistą, ale też i nie rozpływał się w masie. Człowieka, który byłby świadomym przekazicielem osobowej odpowiedzialności przed Bogiem za wszystkie czyny swego życia i który jednocześnie byłby świadomy potrzeby udźwignięcia tej odpowiedzialności zawsze razem z innymi[29].Taki człowiek jest zdolny brać udział w życiu wielkich przedsiębiorstw bez popadania w alienację, on także potrzebuje podtrzymania świadomością, że nie jest członkiem tylko wspólnoty pracy. Przynależność bowiem do niej może być przeżywana w sposób odpowiedzialny dzięki przynależności także do innych wspólnot – do rodziny, narodu, Kościoła. Taki człowiek potrzebuje świadomości posiadania nadprzyrodzonego powołania, które zobowiązując do udziału w każdej z tych wspólnot, idzie w pewnym sensie dalej niż każda z nich (z możliwym wyjątkiem dla Kościoła), ponieważ rodzi się z samego Boga.

Na poziomie dyscypliny pracy powraca to samo zagadnienie, które dostrzegliśmy omawiając kwestie związane z państwem. Chodzi mianowicie o zasadnicze pytanie: czy możliwe jest przezwyciężenie anarchii przez solidarność czy też raczej przez autokratyzm? Oczywiście, mówiąc o tym, nie zamierzamy zamykać oczu na płaszczyznę zainteresowań socjologii pracy i organizacji przedsiębiorstwa, zawartą implicite w naszej dyskusji. Taki człowiek, o którym mówimy, domaga się w sposób zdecydowany pewnego typu przedsiębiorstwa, w którym traktowanie

[29] Na temat takiego ustawienia problemu por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, rozdz. VII.

pracy umożliwiałoby rzeczywiste, a nie tylko retoryczne, zarówno tworzenie wspólnoty ludzi pracy, jak też doświadczanie godności, wykorzystywanie inteligencji i wykazywanie się odpowiedzialnością za pracę.

Wobec kryzysu marksizmu, a nawet zaniku (przynajmniej na Zachodzie) cech charakteryzujących klasę robotniczą (w marksistowskim znaczeniu tego pojęcia), wypada – zdaniem niektórych – stwierdzić koniec Ruchu Robotniczego, jako całkowite zwycięstwo indywidualizmu burżuazyjnego. Wydarzenie „Solidarności", jak mi się wydaje, określa raczej alternatywną hipotezę – dotyczy ona nowego etapu w historii Ruchu Robotniczego, wracającego do okresu początkowego solidaryzmu, który był krytykowany i zastąpiony przez doktrynę marksistowską. Nowy okres pozwala w zasadzie przywrócić znaczenie kultury, odrzuconej w okresie marksistowskim. Wraz z przywróceniem tego znaczenia przechodzi się od socjologicznego pojęcia klasy czy społeczeństwa obywatelskiego do kulturowej koncepcji narodu. Przywrócenie tego znaczenia pozwala też przejść od pojęcia alienacji w sensie ekonomicznym do nowej, bardziej zwartej formuły tej kategorii.

Znaczenie kultury zostaje przywrócone (jak mi się wydaje, na tym polega jego wielka nowość) nie ponad, ale w ramach pojęcia pracy. Na tym też m.in. zasadza się wielki wkład encykliki *Laborem exercens*. Należy zauważyć, że zawiera ona przepracowane wnioski wynikające z doświadczenia polskiego, zwłaszcza w potraktowaniu aktu pracy ludzkiej jako działania o wymiarze wewnętrznym, etycznym i kulturowym. Poprzez nie człowiek pracy wykonując swe zajęcia buduje kulturę i kształtuje humanistyczną postawę w sobie i w innych. Zadaniem intelektualnym nie jest więc ukazywanie prawdy innej i alternatywnej wobec praktyki, ale ujawnienie p r a w d y p r a k t y k i, sensu, jaki w niej jest ukryty. Jest to często s e n s d r a m a t y c z n y i p o n i ż o n y, nie zawsze odnoszący triumf w dziejach, ale mimo to jedynie on pozostaje motorem historii – jedynym źródłem dynamizmu umożliwiającym budowanie i rozwój.

Historię bowiem w rzeczywistości rozwija tylko ten, kto potrafi wznieść się ponad myślenie nastawione na bezpośrednią korzyść i umie angażować się po stronie prawdy i dobra, których owoce zostaną dostrzeżone niekiedy dopiero przez przyszłe pokolenia[30]. Rzeczywista skuteczność wpływania na historię jest więc związana z odpowiedzialnością za prawdę i dobro; może ona także prowadzić do akceptacji historycznej porażki, ponieważ prawda i dobro trwają wiecznie. Istnieje zwycięstwo, będące sukcesem świata, a pozostające na płaszczyźnie aktywności politycznej i militarnej. Istnieje jednak również zwycięstwo, które „zwycięża świat", ponieważ uobecnia w świecie „początek", kryterium, mocą którego wszystkie rzeczy nabierają swej warto-

---

[30] Por. krypt. A.J. [K. W o j t y ł a] *Wigilia wielkanocna 1966*, „Znak" 18(1966) nr 4, s. 435–444.

ści, a bez którego wszystkie są pozbawione sensu. Zwycięstwa osiągane w wymiarze ziemskim dzięki polityce i zastosowaniu siły na tym samym poziomie są zaprzepaszczane, te drugie pozostają na zawsze, stają się tworzywem kultury narodu, który czerpie z nich nieograniczoną motywację do życia i do zdążania z nadzieją ku prawdzie człowieka. Tego typu zwycięstwami są dokonania św. Stanisława czy Ojca Kolbe. Ale są nimi także dokonania ojca, który wyniszcza swoje życie, aby dzieci mogły żyć i zdążać ku przyszłości po śladach tej obietnicy dobra, która konstytuuje kulturę w każdym człowieku i w każdym narodzie. Ze świadomości tego zwycięstwa i z jego wartości historycznej rodzi się także inny sposób prowadzenia walki politycznej. Całe pokolenia w historii Europy wierzyły w siłę konstruktywną nienawiści. Sądziły, że należy doprowadzić przeciwności do maksymalnego napięcia, aby następnie móc osiągnąć ich rozwiązanie gwałtownymi metodami. W tej optyce gubi się jedno, co jest zarazem najważniejsze: nie widzi się samobójczego oddziaływania nienawiści na serce i na wewnętrzne życie zwycięzcy, podobnie jak nie widzi się destrukcji osobowej istnień ludzkich i wartości moralnych, które takie postępowanie w sposób konieczny wywołuje. Jest to zresztą nieuniknione w ramach koncepcji świata, który nie uznaje autonomii tych wartości. Ta właśnie ideologia walki i wojny totalnej, która nie jest bynajmniej właściwa tylko marksizmowi[31], doprowadziła do pierwszej i drugiej wojny światowej, a później do Jałty, czyli do podziału – by już nie rzec rozbioru! – świata przez silnych na tzw. strefy wpływów – i do problematycznego pokoju w cieniu atomowej zagłady.

7. WYKROCZYĆ POZA JAŁTĘ

Zastój Europy po zakończeniu drugiej wojny światowej opierał się na tej samej zasadzie siły, która kierowała wielkimi przemianami w okresie 1914–1945. Mówiąc prościej, pojęcie wojny totalnej uczyniło możliwą, i dającą się w ogóle pomyśleć, produkcję broni masowej zagłady. W ten sposób dialektyka siły osiągnęła taki poziom, że jej kontynuacja doprowadziłaby do zagłady rodzaju ludzkiego[32]. Jałta jest, w pewnym sensie, punktem dojścia stojącym w opozycji do tego procesu. Kult siły, który rościł

---

[31] Ta sama zasada (odniesiona do jednostki, a nie do narodu) bazuje na nie kontrolowanej konkurencji i czystego liberalizmu, podobnie jak i (w odniesieniu do państw) militaryzmu i skrajnego nacjonalizmu oraz doktryn bezpieczeństwa narodowego. Jeszcze przed Marksem głosili ten pogląd Clausewitz (*Vom Kriege*), Hobbes i Trazymach w *Republice* Platona.

[32] Być może przede wszystkim G. La Pira jest tym myślicielem, który najgłębiej zrozumiał, że era atomowa oznacza w sensie filozoficznym koniec absolutny heglowsko-marksistowskiej koncepcji dialektyki jako wojny. W tym kierunku poszło nauczanie papieży – Jana XXIII i Jana Pawła II oraz Soboru Watykańskiego II. W tej kwestii pozwalam sobie odesłać do *Guerra e Politica nel pensiero cattolico moderno. Un approccio cristiano al rapporto fra politica e guerra*, w: *La guerra nel pensiero politico*, red. C.Jean, Milano 1987.

sobie prawo do interpretacji i faworyzowania rozwoju historii, został w tym przypadku ograniczony do usankcjonowania na zawsze przypadkowej równowagi historycznej i co więcej – wręcz do jej sakralizowania. Rzeczywiście, porządek ustalony w Jałcie opierając się na zasadzie siły nie może być kwestionowany bez nowej wojny światowej i katastrofy atomowej. Polski ruch robotniczy znalazł się jednak w obliczu powinności zakwestionowania tego porządku i de facto mógł go zakwestionować dlatego właśnie, ponieważ pryncypialnie wykluczył płaszczyznę siły w swym działaniu, a stanął na płaszczyźnie tego, co godziwe i słuszne. W czasie owych przemian sierpniowych wciąż odwoływano się do tak ukształtowanej świadomości zarówno własnych zwolenników, jak i swych przeciwników. Na tę świadomość liczono, na niej budowano. Przemiany te odniosły też przede wszystkim moralne zwycięstwo.

Tymczasem cynicznie nastawiona władza musi ustawicznie usprawiedliwiać w jakiś sposób własne działanie i użycie siły[33]. Potrzebuje wciąż odwoływać się do kłamstwa. Polski ruch robotniczy zwalczał kłamstwo prawdą i odbierał przez to hegemonom Jałty jakikolwiek pretekst dla interwencji, w imię zagrożonego bezpieczeństwa dobra ludzi pracy. Nie przeszkodziło to, że w końcu taka interwencja w grudniu 1981 r. nastąpiła, ale miała ona nieco inny charakter i ostatecznie jedynie przyspieszyła narastanie własnych problemów wewnętrznych potężnego hegemona. Każdemu nowemu powiewowi wiatru przemian w Polsce słusznie towarzyszy pytanie, czy będzie on sprzyjał czy też opóźniał próbę reformy w Związku Radzieckim. Trzeba jednak niekiedy odwrócić perspektywę i zapytać: Czy możliwa byłaby reforma rosyjska, czy możliwy byłby Gorbaczow, gdyby wydarzenia z Gdańska nie obnażyły z całą bezwzględnością kryzysu systemu supremacji ideologicznej także u władz radzieckich? Czy Gdańsk i *Laborem exercens* nie otworzyły nowej ery, zastępującej erę marksistowsko-leninowską w dziejach Ruchu Robotniczego i w dziejach wyzwolenia całej ludzkości? Zasada „non-violence" stała się elementem konstytutywnym wspomnianej praktyki w formie nie ideologicznej, ale moralnie i politycznie jak najbardziej konkretnej. Zasada „non-violence" oznacza kontrolowanie wszystkich sytuacji, w których mogłaby przeważyć nienawiść i pragnienie zemsty, oznacza troskę o zachowanie równowagi między sprzecznościami tak, aby można było znaleźć godne człowieka rozwiązanie. Wspomniana zasada oznacza też pamięć, że w każdej sytuacji nie wolno na pierwszym miejscu stawiać walki, osiągnięcia zwycięstwa politycznego, ale raczej oznacza zabieganie o zwycięstwo moralne, gdyż ono jedynie buduje przyszłość narodu[34].

---

[33] Por. *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XVIII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1985 roku*, [Watykan 1985].

[34] Wydaje się, że taki jest właśnie sens zaproponowanego przez *Laborem exercens* zastępowania pojęcia „walki klas" terminem „walka o sprawiedliwość". W praktycznym bowiem sensie w pojęciu walki klas zawiera się forma wojny totalnej.

Wszystko, co dotąd powiedziano, staje się możliwe tylko wówczas, gdy równocześnie z wysiłkiem ascezy osobistej i społecznej, podejmuje się starania o nadanie większego znaczenia prawdzie, a nie sile. Ten rodzaj ascezy w Polsce, w wyniku szczególnie bolesnej historii narodu i dzięki trudowi tego, kto historię tę nauczył się odczytywać – pozwala rozumieć i zachowywać w pamięci narodu wymiar masowy. Czy nie na wierności wobec tej właśnie historii polega obowiązek owego „szczególnie odpowiedzialnego świadectwa", o którym Jan Paweł II mówił do Polaków w czasie swojej pierwszej pielgrzymki?

8. SŁUŻYĆ BOGU ZNACZY KRÓLOWAĆ

Polska weszła do historii europejskiej jako naród niepodległy. Poprzez akt chrztu została jej przyznana hierarchia kościelna niezależna od niemieckiej, a królestwo polskie weszło do rodziny narodów chrześcijańskich poddając się bezpośrednio władzy Chrystusa – bez pośrednictwa feudalnych związków z cesarzem narodu niemieckiego. Być suwerennym, w tym kontekście, oznacza być odpowiedzialnym bezpośrednio przed Bogiem. Stąd też wywodzi się stare powiedzenie: służyć Bogu znaczy królować. Króluje ten, kto służy Bogu. Pojęcie królewskości (które w starożytności znaczyło to samo, co obecnie pojęcie suwerenności) implikuje więc sens egzystencjalnej zależności od prawdy, oznacza też prymat narodu i kultury, o którym mówimy od początku.

Pojęcie królewskości zawiera w sobie dwa ściśle przynależne do siebie elementy. Z jednej strony król jest tym, który nosi miecz. Z jego pomocą jest w stanie odeprzeć wszelkie próby zniewolenia własnego ludu, a także może egzekwować posłuszeństwo swego ludu. We współczesnym sposobie rozumienia suwerenności znajdujemy oba te elementy: mowa jest o suwerenności ukierunkowanej na zewnątrz i suwerenności ukierunkowanej do wewnątrz. Z drugiej strony jednak król ma także inną powinność, nawet bardziej znaczącą, która stanowi w pewnym sensie najbardziej wewnętrzne jądro królewskości. Król jest tym, który orzeka prawdę i urzeczywistnia sprawiedliwość. W prawie orzekania prawdy jest zawarte etyczne usprawiedliwienie suwerenności. Chodzi mianowicie o noszenie miecza po to, aby móc głosić prawdę i urzeczywistniać sprawiedliwość. Miecz chroni przed tym, kto chciałby zaakceptować kłamstwo tak, jakby było prawdą. Prawda, która zostaje potwierdzona przez władcę, nie jest wszakże osiągnięta mieczem. Różnica pomiędzy królem a tyranem na tym właśnie polega, że w przypadku króla miecz pozostaje na usługach prawdy, której obiektywne istnienie jest uznane jako norma – ona jest ostatecznie władczynią. Suwerenność państwa jest wówczas na usługach suwerenności narodu, a z kolei suwerenność narodu pozostaje na usługach suwerenności prawdy.

Nie wszystkim ludziom przysługuje prawo noszenia miecza, ale wszystkim ludziom została udzielona możliwość dostrzegania prawdy. Poznając prawdę, będąc jej wiernym, otwarcie ją głosząc, świadcząc jej publicznie, każdy człowiek może uczestniczyć w godności królewskiej[35]. Co więcej, istnieje wyższa forma królewskości od tej, która jest udziałem władców państwowych. Jest ona udziałem tego, który mówi prawdę bez wykorzystywania miecza. To jest właśnie ów Król pokoju, o którym mówią proroctwa Starego Testamentu i który jest biblijnym typem Chrystusa. Męczennik doświadcza zawsze królewskości w tym właśnie sensie, a przez swój akt wznosi się ponad wszystkich noszących miecz i ich osądza[36].

W życiu narodu cechą charakterystyczną Kościoła i kultury jest realizowanie tego specyficznego typu królewskości. Zdolność do rozpoznania go i respektowania jest właściwa jedynie dla państwa nietotalitarnego, które wie, iż nie stanowi celu samego dla siebie, ale że jest narzędziem na usługach narodu.

W jednym z fragmentów *Republiki* Sokrates naucza, że właściwie zorganizowane państwo powinno opierać się przede wszystkim na ludzkim duchu. Dla Aureliusza Augustyna tym państwem zbudowanym na duchu był Kościół, przyjmujący specyficzną formę istnienia w rzeczywistości ziemskiej[37].

Kościół to nie tylko liturgia, kult i hierarchia. Jest on bowiem także potężnym ruchem na rzecz wyzwolenia osoby ludzkiej, dynamizującym życie każdego narodu. Ten wymiar istnienia Kościoła jest domeną zwłaszcza świeckich. To oni są odpowiedzialni za kształt państwa ziemskiego, o ile to możliwe, odwzorowującego państwo wieczne. Fakt, że państwo duchowe już jest obecne, że jest ustawicznie budowane i przyozdabiane przez Boga, wyzwala chrześcijanina od troski o osiągnięcie sukcesu za wszelką cenę, od osiągania go za cenę zdrady istotnego sensu własnego ideału. Tym samym jednak chrześcijanin staje się bardziej świadomy potrzeby złożenia świadectwa w historii ludzkiej.

Do czego służy miara? Oczywiście do mierzenia. Nie ma sensu przechowywanie jej w ukryciu i odmawianie wykorzystania do oceny tego, co się dzieje. W szczególny sposób czyni to filozofia praktyki, która w pewnym sensie stoi po stronie encyklik *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. Miara nadprzyrodzona nie odbiega daleko od historycznej, ale nic nie tracąc ze swej nadprzyrodzoności, pozostaje w wewnętrznym związku z pracą ludzką i jest miarą immanentną konkretnego aktu ludzkiego.

---

[35] Por. Wiersz Norwida *Królestwo*.

[36] Myślimy o „Słudze Jahwe" Iz 42, 1 i nast.; 49,1 i nast.; 50,4 i nast.; 52, 13 i nast.; por. też Mt 26, 67; 27, 30.

[37] To jest w pewnym sensie wielki temat *Państwa Bożego*.

Dotąd dostrzegaliśmy znak nadprzyrodzoności w historii, polegający na podporządkowaniu suwerenności państwa suwerenności narodu. Państwo wykorzystuje własną zewnętrzną suwerenność w celu obrony wolności wewnętrznej narodu służącej samostanowieniu. Jednocześnie państwo wyrzeka się stosowania siły jako narzędzia rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, czyli rezygnuje z polityki siły. Wyrzeka się także panowania siłą w zakresie polityki wewnętrznej.

Powinniśmy jednak w tym punkcie zrobić krok dalej w naszej drodze myślowej. Pytamy mianowicie o specyficzny sens suwerenności n a r o d u p r z e z k u l t u r ę. Mamy tutaj do czynienia z wielką analogią do indywidualnego życia człowieka. Cóż bowiem oznacza dla człowieka bycie suwerennym albo na czym polega doświadczenie własnej królewskości? Suwerenny jest ten, kto nie pozwala się szantażować i nie przysięga fałszywie wobec władzy. Nie będzie on dążył do starcia z władzą, nie będzie pozostawał w młodzieńczej iluzji, że to on jest zawsze silniejszy. Nie będzie rzucał samobójczego wyzwania przeciw władzy, ale jednocześnie nie zaakceptuje mówienia, że fałsz jest prawdą albo że prawda jest fałszem. Podstawą mądrości politycznej jest zdolność unikania – pozbawionej nadziei na sukces – konfrontacji ludu z władzą, ale i zdolność wykluczania sytuacji, w których by lud się d e m o r a l i z o w a ł, sprzeniewierzał prawdzie, tracił zaufanie do prawdy, a w końcu stawał się uległym wobec siły, władzy[38]. W jednostce królewskość winna zmierzać w dwu kierunkach. Chcąc być mianowicie wolnym, człowiek powinien odrzucić wyzwanie siły pochodzące ze strony władzy i zaoferować swą pomoc zagrożonej prawdzie, a także pomoc samej władzy.

Powinien być jednak zdolny również do przeciwstawienia się (co jest sprawą bardziej decydującą) wyzwaniu swych wewnętrznych namiętności[39]. Człowiek g o d n y k r ó l o w a n i a, jak mówi Platon, to ten, kto poznaje prawdę dzięki mądrości, jest gotów do zaangażowania się po jej stronie i nie odstępuje od tego opowiedzenia się nawet pod presją siły (to właśnie

---

[38] To jest problem indywidualizowania zachowań świadczonych na rzecz prawdy w obliczu władzy, w sposób całkowicie jednoznaczny; zachowań, które m o g ą b y ć w ł a ś c i w e c a ł e m u l u d o w i, bez niepotrzebnego narażania się na r o z l e w k r w i. Męczeństwo pozostaje oczywiście w polu widzenia, nawet jeżeli oznacza to sytuację krwawą. W tym przypadku jednak nie szuka się go, lecz – wręcz przeciwnie – unika, zwłaszcza w odniesieniu do całego ludu. Jedna tylko rzeczywistość ma większą wartość od krwi ludu – jest nią d u c h n a r o d u. Wobec tego szacunku dla prawdy i odmowy uznania kłamstwa świadczonej wobec władzy (która go potrzebuje, by istnieć), a b s o l u t n ą g r a n i c ę stanowi sytuacja, w której nie można pójść dalej bądź przejść na drugą stronę bez zdrady własnego ludu dążącego do ocalenia. Jako przykład negatywny takiej postawy por. postępowanie Piłata opisane J 18, 38 i Kajfasza J 18, 14 „Lepiej jest, aby jeden zginął za naród". Temu stwierdzeniu przeciwstawiają się bezpośrednio słowa Jezusa J 18, 9 „Nie straciłem nikogo spośród tych, których mi dałeś".

[39] Por. S. G r y g i e l, *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*, „Znak" 27(1975) nr 253.

stanowi charakterystyczną cechę cnoty męstwa), jest gotów podporządkować jej swoje pragnienia zmierzające do ich zaspokojenia jedynie w zgodzie z prawdą, a nigdy przeciw niej (na tym polega wytrwałość i wstrzemięźliwość). Mądrość, męstwo, wstrzemięźliwość – razem stanowią sprawiedliwość, która jest w pewnym sensie ich syntezą. Podobnie i naród jest suwerenny wówczas, gdy posiada te cnoty[40].

Mocą tych cnót (tj. ostatecznie mocą posłuszeństwa prawdzie, co stanowi ich syntezę) naród może być suwerenny wobec władzy państwowej, którą zwalcza, albo wobec władzy obcego państwa niszczącego państwo narodowe. Siła narodu niszczona w wymiarze ziemskim odradza się za każdym razem w płaszczyźnie kultury. Czymże jest w rzeczywistości kultura, jeżeli nie właściwym kształtowaniem człowieka w człowieku, to znaczy troską o jego cnoty, które właściwie kształtują nas jako ludzi? Człowiek lub naród, pozostając w wierności prawdzie nawet pośród prześladowań, zachowuje swoją suwerenność. Z drugiej strony człowiek lub naród sprzeciwiając się prawdzie i sprawiedliwości nie jest suwerenny i nie może zachować swej suwerenności, nawet jeżeli posiada w swych rękach władzę c z y n i e n i a w s z y s t k i e g o , c o c h c e. Człowiek albo naród pozostający w niewoli swych namiętności i bez nabytej umiejętności samoopanowania i samoposiadania, które jedynie mogą zapewnić posłuszeństwo wobec prawdy, żyje w niewoli bardziej upokarzającej niż ta, jakiej wymaga podporządkowanie się nawet najsurowszej władzy politycznej czy wojskowej. Człowiek taki lub naród zachowuje poprzez kulturę właściwy sąd o dobru i złu, a więc zachowuje integralność własnych uwarunkowań ludzkich[41]. Bardzo wyraźnie zostało wykazane to przez Platona w VII księdze *Republiki*. Tyran, który nie jest p a n e m s a m e g o s i e b i e, nie może być wolny, nawet gdyby stał się w ł a d c ą ś w i a t a. Żyje on bowiem w wewnętrznym rozdwojeniu, ponieważ żyje według nakazów siły, a nie według rozumu. Poza tym panowanie w jego wnętrzu brutalnej siły jest pogłębione przez strach. Wie, że popełnia niesprawiedliwość i wywołuje swym postępowaniem uzasadnione niezadowolenie i sprzeciw. Wie, że wielu chciałoby zmusić go do naprawienia popełnionego zła i wywrzeć na nim swoją zemstę. Jedynym sposobem na to, aby nie ponieść konsekwencji za popełnione przestępstwa, jest więc popełnianie nowych, umożliwiających mu uzyskanie niekaralności. Człowiek albo naród, który jeden raz poddał się szatanowi, staje się w końcu jego zupełnym i całkowitym łupem.

Z tego przeznaczenia wybawiać może jedynie ten, kto przekroczy nastawienie na zemstę lub na użycie siły. W momencie, gdy wyzna prawdę wobec władzy – bez troszczenia się uprzednio o ochronę miecza, wówczas taki

---

[40] Por. typologię wzorców antropologicznych oraz form państwa w *Republice*, ks. VIII.

[41] Por. w tym punkcie ogólniejsze rozważania, rozwijające uwagi tej części, wyrażone w cennej publikacji T. Stycznia *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

świadek daje tyranowi szansę wkroczenia w sferę relacji, gdzie nie dominuje już miecz, ofiaruje mu możliwość wyzwolenia z wyniszczającego go niepokoju. Właśnie w tym sensie mówimy, że wydarzenie Papieża z Polski i wydarzenie „Solidarności" przekroczyły logikę Jałty w jedyny możliwy sposób, jaki jest dostępny w erze nuklearnej i zarazem w jedyny możliwy sposób godny człowieka.

Nie oznacza to, że ich działanie musi prowadzić do bezpośredniego sukcesu politycznego. Możliwe jest, że świadek poniesie śmierć i nic nie przeszkodzi tyranowi popaść powtórnie w wyniszczający go niepokój. Jednakże powiedziane słowo nie ginie – otwiera ono możliwość dalszej i nowej zarazem drogi. Prędzej czy później znajdą się ci, którzy nią pójdą[42]. Ostatecznie tylko prawda wyzwala, a człowiek w sposób naturalny niczego nie pragnie więcej niż wolności w prawdzie[43].

Siła prawdy zwyciężającej świat przybrała w historii Europy konkretne oblicze. Wyniosło ono prawdę o człowieku na szczyty filozoficznej spekulacji i zadecydowało o jej dostępności dla każdego. Siła prawdy została bowiem wprowadzona do pracy, miłości i cierpienia każdego człowieka. Tym konkretnym obliczem prawdy jest oblicze Chrystusa.

Nie jest rzeczą przypadku, że dla myśli greckiej prawda była domeną filozofa, który był – tytułem swego specyficznego powołania – wyłączony od pracy fizycznej. Natomiast wraz z chrześcijaństwem prawda stała się s p r a w ą k a ż d e g o c z ł o w i e k a, który modli się i pracuje, który w swojej pracy znajduje sens życia.

W ten sposób prawda weszła w życie narodów, stała się historią. Historia ta, która nieustannie odradza się ze swego jedynego korzenia, jest zasilana wielkimi świadectwami indywidualnymi, a także ś w i a d e c t w a m i w s p ó l n o t o w y m i. Są one wyrażone w postawie całych grup społecznych wybierających życie oparte na odpowiedzialności i twórczej inwencji społecznej, zależnej nie tylko od tego, co dla tych grup jest użyteczne, ale wybierających życie w dialogu z Nieskończonym, ze Sprawiedliwością, Prawdą i Dobrem.

W dzieje Europy ta miara prawdy człowieka została wprowadzona w sposób nieusuwalny, chociaż historia naszej kultury jest jednocześnie historią zdrady wobec tej miary, historią nie kończącej się walki o s e n s c z ł o w i e k a. Równolegle do historii władzy, wojen i jej krótkotrwałych sukcesów biegnie inna historia, ustawicznie krzyżująca się z poprzednią, chociaż toczy się ona na głębszym poziomie. Jest to historia oddania się Prawdzie i Dobru, zapisywana każdym bezinteresownym czynem, jak choćby gestem

---

[42] Na ten temat por. refleksję poetycką T.S. E l i o t a w: *Morderstwo w katedrze*, Warszawa 1988, oraz K. W o j t y ł y w: *Stanisław*, „Znak" 31(1979) nr 7–8, s. 627–630.

[43] Na temat całej problematyki królewskości zob. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, zwłaszcza rozdz. XVI.

matki karmiącej dziecko, czy też gestem siewcy świadomego, że to nie on będzie zbierał plony. Życie narodu składa się z milionów istnień ludzkich wykazujących tę bezinteresowność i nie żyjących dla siebie samych. Oczywiście, ci sami ludzie uczestniczą w historii władzy, są istotami cielesnymi, a więc często ulegają złu. Zło uczestniczy w budowaniu historii w sposób tylko negatywny – przerywając jej bieg, zwalniając tempo jej rozwoju.

W kulturze ludowej Matka Boża, Maryja, jest symbolem tej bezinteresowności i ofiarności. Pobożność ludowa, często deprecjonowana przez krytykę religii, ma w rzeczywistości głęboki sens filozoficzny. Całkowita gotowość do przyjęcia postawy posłuszeństwa prawdzie, gotowość przynależenia – w miłości – do konkretnej wspólnoty ludzkiej, jest sposobem osiągania autentycznej wolności. Mocą tego posłuszeństwa (które stoi w opozycji do wszystkiego, co jest właśnie sposobem istnienia władających „jako panów świata") Maryja staje się symbolem królewskości, znakiem obecności tego Pana, „któremu służyć znaczy królować".

Nie jest przypadkiem, że „model człowieka" zdolnego do walki o uznanie prawa do budowania historii Ojczyzny w zależności od Nieskończonego i od Dobra, „model człowieka", który walczy o uznanie suwerenności Narodu poprzez kulturę, jest „modelem człowieka" naznaczonego głęboką pobożnością maryjną. Sprawa ta, nie przekreślając sensu teologicznego i religijnego, posiada także sens jak najbardziej filozoficzny: żaden naród nie może być wolny, jeżeli utraci żywy zmysł przynależenia – w miłości – do rzeczywistości większej od siebie, a stanowiącej dopełnienie prawdziwej wolności i znajdującej w Maryi swój pierwowzór, archetyp oraz wymowne świadectwo.

Tłum. *Karol Klauza*
Urszula Kozłowska SJK

INAUGURACJA
W POTRÓJNĄ ROCZNICĘ

Bp Jan ŚRUTWA

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE*

Eminencje, Ekscelencje, Magnificencje!
Szanowni Państwo!

Przed siedemdziesięciu laty mądrzy i przewidujący Polacy, świeccy i duchowni założyciele tej Uczelni, określili jej profil i wytyczyli dla niej kierunki działania. Miał to być od początku Uniwersytet według najlepszych wzorów europejskich i miał być katolicki – według najszacowniejszej, wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej. Tamtym czasom oraz tamtym ludziom na polskiej ziemi potrzebna była widocznie pośród innych wyższych uczelni także taka szczególna uczelnia – Wszechnica Katolicka w Lublinie. Za tym Uniwersytetem stał też od początku polski Episkopat, wierny stróż narodowych tradycji i wiarygodny rzecznik prawdziwych potrzeb społeczeństwa. Zaledwie przebrzmiały ostatnie echa pierwszej wojny światowej, a już biskupi polscy zwrócili się w następujących słowach do synów i córek wolnego narodu: „Przedmiotem najszlachetniejszych ambicji i najusilniejszych zabiegów wielu krajów katolickich stało się mieć własne uniwersytety, oparte na zasadach wiary katolickiej. [...] Jest [...] w nich szczególniejsza troskliwość i dbałość, zwrócona na to, ażeby wiedza nie stawała się igraszką samolubnych interesów człowieka, ale idąc w parze z wyrobieniem wewnętrznym, łączyła się zawsze z miłością, poświęceniem i gotowością do służby Bogu i Ojczyźnie. [...] Uniwersytety katolickie pobudzają wszystkie inne uczelnie do szlachetnego współzawodnictwa w kojarzeniu wiedzy z ideałami życia moralnego i z myślą nadprzyrodzoną”[1].

Już w świetle tego jednego tekstu dobrze rozumiemy, czemu cel Uczelni Lubelskiej zawarto w słowach „Deo et Patriae” (Bogu i Ojczyźnie), a także czemu metoda pracy tego Uniwersytetu zaklęta została w słowach św. Pawła Apostoła „Veritatem in caritate” (Prawda podawana w miłości).

---

*Przemówienie JM ks. biskupa rektora KUL Jana Śrutwy wygłoszone 23 X 1988 r. podczas inauguracji roku akademickiego 1988/89, która przypadła w siedemdziesiątą rocznicę odzyskania niepodległości Polski, w siedemdziesięciolecie powstania KUL i dziesięciolecie pontyfikatu Jana Pawła II.

[1] List pasterski, Warszawa 25 IV 1923, WDL 5: 1923 nr 1, s. 22 n.

Wolno nam dziś powiedzieć z całą pokorą, że ten Uniwersytet zdał egzamin z życia. Wiele rzeczy i spraw musiało się udać tej Uczelni jeszcze w okresie międzywojennym, skoro Episkopat na ogólnopolskim synodzie w Częstochowie w roku 1936 przyjął uchwałę, która w swej najgłębszej treści jest wielką pochwałą dla tej placówki naukowej i wychowawczej: „Biskupi z całej Polski otaczać będą troskliwą opieką i popierać Katolicki Uniwersytet Lubelski – jako doniosłą placówkę myśli i kultury katolickiej w Rzeczypospolitej"[2].

Potem przyszła noc drugiej wojny światowej. Ale gdy tylko zabłysły promyki wolności, Katolicki Uniwersytet Lubelski – jako pierwszy pośród wszystkich wyższych uczelni Rzeczypospolitej Polskiej – podjął działalność jesienią 1944 r. Podjęcie tej decyzji wymagało wielkiej rozwagi i jeszcze większej odwagi. Od tamtej pory minęły czterdzieści cztery lata, a my żyjemy, działamy, jesteśmy. W najtrudniejszych chwilach stalinizmu oparciem dla Uczelni było niezawodne społeczeństwo polskie, a światłem dla niej – mądre przewodnictwo Episkopatu, kiedyś z prymasem Stefanem Wyszyńskim, a dzisiaj z prymasem Józefem Glempem na czele.

Ma ten Uniwersytet już siedemdziesiąt lat. Zmieniają się warunki, „pokolenie przychodzi i odchodzi" (jak mówi Pismo), a dla naszej Uczelni postawione u jej początków cele i zadania pozostają wciąż te same. Chyba dlatego, że ta sama pozostała polska ziemia, że mieszka tu ten sam katolicki naród, że w gruncie rzeczy ten sam jest człowiek, który „nie samym chlebem żyje" (Mt 4, 4).

Wyrósł nam ten Uniwersytet, wydoroślał, dał się poznać kulturalnemu światu, a dla wielu w kraju i za granicą stał się symbolem tak wielkim, że przerasta on niekiedy szarą codzienność naszej Uczelni. Pozostał też ten Uniwersytet sobą i ciągle w naszym naukowym krajobrazie jawi się jako – w dobrym sensie – inny, ponieważ wciąż jest katolicki, powszechny, złączony wszystkimi więzami z ludem tej ziemi i – tak bardzo polski.

Rolę i znaczenie takiej Uczelni dla Ojczyzny i Kościoła ukazał ongiś obecny Papież w naszym kościele akademickim, przy czym uczynił to w słowach, które dzisiaj, w siedemdziesiątą rocznicę odrodzenia Polski i powstania KUL-u, nabierają wymowy uderzająco aktualnej: „Uniwersytet ten jest jakimś nieustannym darem Opatrzności [...] Gdyby w takim społeczeństwie jak nasze, w którym przeważający procent stanowią ludzie wierzący, katolicy, nie było uniwersytetu katolickiego – to należałoby go stworzyć"[3].

Uniwersytet sam w sobie jest społecznością, ale jest także częścią większej wspólnoty, której winien służyć. Patrząc wstecz, na początki KUL-u, Papież powiedział przed pięciu laty w Warszawie: „Cieszę się z tego, że w

---

[2] Uchwała 129, § 1.

[3] KUL, inauguracja roku akademickiego 1961/62, 5 XI 1961.

roku odzyskania przez Polskę niepodległości państwowej – w roku 1918 – powstał w Lublinie Katolicki Uniwersytet. Ta zbieżność dat ma swoją wieloraką wymowę. Widocznie zachodzi jakiś organiczny związek pomiędzy niepodległością a uniwersytetem oraz pomiędzy niepodległością a «katolickością»"[4].

Śledząc wydarzenia chwili bieżącej i spoglądając w przyszłość Ojciec Święty mówił przed rokiem w tej auli, która dzisiaj nas gościnnie przygarnęła: „Uniwersytet z natury swojej służy przyszłości człowieka i narodu. Jego zadaniem jest stale wywoływać sprawę tej przyszłości w świadomości społecznej. Wywoływać w sposób niestrudzony, nieustępliwy. [...] Trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy, aż do samych założeń współczesnego organizmu państwowego, pod 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"[5].

Mając te i jeszcze inne sprawy na uwadze przyjęliśmy za swoje, wyryliśmy w granicie i umieściliśmy dzisiaj u wejścia do naszego kościoła akademickiego skierowane do nas wszystkich przed rokiem Papieskie słowa: „Uniwersytecie! Służ Prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu człowieka i Narodu (KUL 9 VI 1987)". Nasz Dostojny Gość z Watykanu, Kardynał Joseph Ratzinger, opowie o tym pojutrze na pewno Ojcu Świętemu...

Niech nam dzisiaj wystarczy tych rocznicowych refleksji. Przyznajemy szczerze, że nasza KUL-owska rzeczywistość daleka jest nieraz od tych szczytnych ideałów. Mamy swoje sukcesy i radości, ale mamy też niepowodzenia i kryzysy – jak cała Ojczyzna tej doby. Jesteśmy jednak pełni ufności, bo nasze sprawy wielkie i małe zawierzono przed laty niezawodnej miłości Serca Bożego. Jesteśmy spokojni, bo wspiera nas Papież-Polak i Episkopat (tak licznie dzisiaj reprezentowany) z Prymasem Polski, Kardynałem-Metropolitą Krakowa i Wielkim Kanclerzem KUL na czele. Przybywa nam też przyjaciół w kraju i za granicą.

A zatem rok akademicki 1988/89, już siedemdziesiąty w dziejach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uważam za uroczyście otwarty – quod felix, faustum fortunatumque sit!

---

[4] *Niech Katolicki Uniwersytet Lubelski przysparza Polsce ludzi mądrych i mężnych*, w: Jan Paweł II, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Watykan [1983], s. 34. Warszawa, 17 VI 1983 r. Uroczystość nadania Janowi Pawłowi II doktoratu honoris causa KUL.

[5] *Do świata nauki*, KUL, 9 VI 1987, „Ethos" 1(1988) nr 2/3, s. 11-17.

Bp Alfons NOSSOL

W SŁUŻBIE MĄDROŚCI BOGA I MĄDROŚCI ŚWIATA*

Czy to „przypadek", iż w tym zbożnym dziele, któremu jako alternatywa zagraża widmo „cywilizacji śmierci", pomaga Papieżowi z rodu Lechitów ktoś z nacji niemieckiej?

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt – taki tytuł nosi księga pamiątkowa wydana w 1987 r. z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin profesora Josepha Ratzingera[1], obecnego kardynała i prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W zamieszczonym tam wykazie jego bibliografii naukowej figuruje aż 59 pozycji książkowych (od tego czasu doszły jeszcze dwie nowe: *O Kościele, ekumenii i polityce* oraz *O duchowości kapłańskiej*), 267 artykułów w różnych czasopismach teologicznych i dziełach zbiorowych, 34 haseł w ważnych encyklopediach chrześcijańskich, 71 recenzji, 17 angażów współwydawniczych w specjalnych dziełach i czasopismach, 110 prac popularnonaukowych oraz 63 tytuły audycji radiowych na tematy teologiczne. Oto dorobek twórczy Kapłana, który już w 31 roku życia został profesorem teologii. Chciałoby się już po tym – na razie tylko czysto kwantytatywnie – zarysowanym dziele życia powiedzieć: „Oto człowiek sukcesu".

1. Wspominam o tym na samym wstępie zwłaszcza dlatego, iż wśród nas, rodzimych teologów, również ilościowa produkcja autentycznych „dóbr teologicznych" przedstawia się wciąż niezbyt imponująco. W twórczości naukowej liczy się jednak przede wszystkim jej aspekt kwalitatywny, tj. treściowy i metodologiczny ciężar gatunkowy prac. Zanim go z lekka zaledwie zarysujemy, rzućmy wpierw spojrzenie na punkty węzłowe jego „naukowego" życiorysu.

Otóż Joseph Kardynał Ratzinger urodził się 16 IV 1927 r. w południowobawarskiej miejscowości Marktl nad rzeką Inn. W latach 1946-1951 r.studiował w Freising i Monachium filozofię oraz teologię. W roku 1951 r. przy-

---

*Tekst laudacji wygłoszonej na uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa KUL kardynałowi Josephowi Ratzingerowi, prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, w dniu 23 X 1988

[1] Wydano na polecenie koła uczniów W. Bariera i innych, EOS Verlag Erzabtei St.Ottilien, t. 1-2.

jął święcenia kapłańskie w Freising, po czym kontynuował studia specjalistyczne w Monachium, m.in. pod kierunkiem profesorów Romano Guardiniego i Gottlieba Söhngena. W 1953 otrzymał doktorat na podstawie pracy w zakresie studiów nad eklezjologią św. Augustyna (*Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*). Ju w roku 1957 habilituje się, również na uniwersytecie monachijskim, w zakresie teologii fundamentalnej: *Teologia dziejów u św. Bonawentury* – to tytuł jego pracy habilitacyjnej. W rok później zostaje zaangażowany jako profesor nadzwyczajny teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Freising, a w 1959 powołany – jako profesor zwyczajny – do uniwersytetu w Bonn. W 1963 r. przenosi się do uniwersytetu w Monasterze, a następnie w 1966 do słynnej Tybingi, stąd zostaje powołany w 1969 r. do Ratyzbony na katedrę teologii systematycznej (dogmatyki i historii dogmatów). Tutaj był także dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej, a od 1976 r. aż do nominacji na arcybiskupa Freising-Monachium, w maju 1977 r., wiceprezydentem, tj. prorektorem uniwersytetu. Uczelnia ta mianowała go po odejściu profesorem honorowym. Zaznaczyć jeszcze należy, iż jako wybitny teolog był doradcą teologicznym Kardynała Fringa w pierwszej fazie Soboru, a później oficjalnym ekspertem soborowym. Jeszcze w 1977 r. powołał go papież Paweł VI do kolegium kardynalskiego, a Jan Paweł II mianuje w 1981 r. prefektem Kongregacji Nauki Wiary[2]. Za wybitne osiągnięcia naukowe otrzymał Kardynał Ratzinger już w trzech uniwersytetach doktoraty honoris causa, mianowicie w Stanach Zjednoczonych: St. Paul (Minnesota, 1984), w Peru: Lima (1986), i w RFN: Eichstätt (1987). I oto dzisiaj takiż sam akt dokonuje się w odniesieniu doń w naszym Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

2. Trudno zaiste streścić merytorycznie chociażby same podstawowe i zasadnicze wymiary tak bogatej twórczości teologicznej. Siłą rzeczy w tym przypadku trzeba będzie zadowolić się wyłącznie ich zasygnalizowaniem.

Na pierwszym miejscu należałoby wymienić zainteresowanie Kościołem. Jego wizja eklezjologiczna zdradza wyraźnie biblijno-patrystyczną interpretację. I w tym względzie pozostaje on wierny jej oryginalności i twórczemu bogactwu, począwszy od pierwszej pracy na ten temat, aż po słynny rzymski *Raport o stanie wiary,* niezależnie od pełnej akceptacji soborowego novum i ciągłej ewolucji jego elementów treściowych. Kościół to przede wszystkim „Ciało Chrystusa" objawiające się w swej rzeczywistości widzialnej zwłasz-

---

[2] Por. *Kardinal Ratzinger, Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, red. K. Wagner, A.H. Ruf, München 1977; A. Nichols OP, *The Theology of Joseph Ratzinger, An Introductory Study*, Edinburgh 1988, s. 1-26; A. Zuberbier, *O tej książce i jej autorze*, w: J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, rozdz. V-XVII; K. Domagalski, *Posługa teologiczna kard. Josepha Ratzingera*, "Chrześcijanin w Świecie" 19 (1987) nr 6, s. 38-52.

cza w celebracji eucharystycznej; słowo „ecclesia" oznaczało bowiem pierwotnie Kościół lokalny zbierający się na sprawowanie „Pamiątki Pana", tworzącej chrześcijańską „wspólnotę braterską", wspólnotę ludu Bożego. Wymiar „tajemnicy" tej wspólnoty – jak wynika z nauki Soboru Watykańskiego II – posiada charakter istotny. Dlatego ówczesny profesor Ratzinger nie tylko solidaryzuje się od razu stanowczo z instrukcją Kongregacji Nauki Wiary *Mysterium Ecclesiae* (1973), ale jej także zdecydowanie broni, jakby sobie już wtedy zdawał sprawę z tego, iż później będzie musiał urzędowo niejednokrotnie wprost „piętnować" lokalne doktryny, dotyczące niezwykle dynamicznej dziś eklezjologii. Po nadzwyczajnym Synodzie Biskupów z 1985 r., koncentrującym się na konsekwentniejszej realizacji nauki Vaticanum II, zwraca także uwagę na dowartościowanie pojęcia „communio" w wizji tajemnicy Kościoła, obok szeroko i powszechnie komentowanej idei „ludu Bożego"[3].

Jego „chrystologiczno-sakramentalna" – można by rzec – koncepcja Kościoła czerpie cały dynamizm przede wszystkim z wydarzenia Jezusa Chrystusa, którego precyzacji poświęca on dlatego też niezwykle dużo uwagi we wszystkich niemalże swoich pracach i studiach teologicznych. Dla tego wszystkiego, co w chrześcijaństwie istotne, trzeba po prostu widzieć wyraz w osobowo ujętej zasadzie: solus Christus. Ostatecznie bowiem kryje się także za formułą starochrześcijańskiego adagium: „Extra Ecclesiam nulla salus", fakt uniwersalnego zbawienia wyłącznie przez Chrystusa i w Chrystusie. Jako Syn Boży jest On całkowicie bytem „od", to znaczy pochodzącym od Ojca, i całkowicie bytem „ku" względnie „dla", czyli otwartym i zwróconym w pełni ku wszystkim braciom – ludziom. Tym samym jest Chrystus wzorem egzystencji chrześcijanina, bo być chrześcijaninem oznacza zerwanie z odnoszeniem wszystkiego do siebie i przyłączenie się do egzystencji Chrystusa skierowanej ku całości, tj. ku całej ludzkości. Kościół uzasadnia się m.in. tym, że człowiek jest współbytem, że istnieje w konkretnych powiązaniach z innymi ludźmi i w historii. Wszystkie zresztą wielkie tajemnice naszej wiary posiadają jedynie sens w tej perspektywie, że egzystencja człowieka jest współistnieniem z drugimi.

Wśród licznych współczesnych kierunków chrystologicznych można by zresztą widzieć w Ratzingerze zwolennika oryginalnej „chrystologii sensu". Katolickie rozumienie chrystologii zawsze wpływało na właściwy kształt ogólnochrześcijańskiej wizji teologicznej. Prowadziło bowiem w jakiś sposób do definitywnego rozwiązania problematyki sensu istnienia. Jezus Chrystus nie stanowi przecież w historii jakiegoś zjawiska obok innych, ale On całą historią włada przez to, że nadaje jej nowy sens. W tym właśnie znacze-

---

[3] *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 210; por. Nichols, dz.cyt., s. 27 nn, 133 nn.

niu chrystologia winna być zawsze także chrześcijańską „teologią sensu". Historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem (pomazańcem, wybranym) Boga, stanowi ośrodek i rozstrzygający moment w całej historii. Trzeba stwierdzić, że wiara w Logos, w sensowność bytu, całkowicie odpowiada skłonności ludzkiego rozumu. W II artykule *Wyznania wiary* chrześcijanie opowiadają się jednak za tym, że myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, czyli weszła w historię i stała się jedną z jej postaci, obejmując równocześnie historię i stanowiąc jej podstawę. Jezus Chrystus to zatem tajemnica wręcz niesłychanego połączenia „Logosu i sarxu", sensu i jednej postaci z historii. Odtąd już poza nią nie można znaleźć sensu bytu. Podczas gdy filozofia szukała sensu zawsze ponad tym, co jednostkowe, a więc w tym, co ogólne, w świecie idei, wiara chrześcijańska każe nam go widzieć w czasie, w obliczu jednego Człowieka. W Nim mamy właśnie do czynienia z „paradoksem Słowa i Ciała", ukazującym nam „pełnię sensu, coś na miarę Logosu". To „decydujące złączenie Logosu i sarxu, Słowa i ciała, wiary i historii" ma oczywiście rację bytu jedynie dlatego, że „historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest człowiekiem Jezusem"[4]. Jako taki stanowi podstawę, na której opiera się świat. Gdziekolwiek bowiem spotykamy taką osobę, jest ona ową myślą, która nas wszystkich utrzymuje i przez którą my wszyscy jesteśmy utrzymywani. Można by nawet powiedzieć, że w ogólnoteologicznej wizji Chrystus stanowi przyszłość, która się rozpoczęła i jest od razu tą już „ustaloną definitywnością istoty ludzkiej". Wszak w Chrystusie objawienie osiągnęło swój cel. W człowieku Jezusie wypowiedział się Bóg ostatecznie: Jezus jest Jego Słowem. Objawienie kończy się przeto na Chrystusie nie dlatego, że Bóg je zamyka, lecz tylko dlatego, że doszło do swego celu. Spotkanie zaś z Jezusem, będącym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa, jest zarazem także osiągnięciem celu ludzkości[5].

Oprócz tego założenia metodologicznego, w chrystologii Ratzingera zasługuje na uwagę również na wskroś dynamiczny charakter jej treściowego ujęcia. W oparciu o „radykalny aktualizm" czwartej Ewangelii Ratzinger wykazuje, że „Jezus jest swym dziełem. Poza Nim nie ma jakiegoś człowieka Jezusa, z którym by właściwie nic się nie działo. Byt Jego jest czystą actualitas «od» i «dla». Lecz przez to właśnie, że ów byt jest nieodłączny od swej actualitatis, schodzi się w jedno z Bogiem i jest zarazem człowiekiem-wzorem, człowiekiem przyszłości"[6]. Wczesnochrześcijańskie dogmaty chrystologiczne nie chciały w związku z tym wyrazić „niczego innego jak tylko tę identyczność służby i bytu", identyczność posłannictwa i osoby. U Jezusa Chrystusa nie chodzi bynajmniej o podział na Niego i Jego dzieło, ponieważ

---

[4] *Einführung in das Christentum*, München 1968, s. 153 n.

[5] Tamże, s. 215.

[6] Tamże, s. 184.

Jezusowi nie zależy wcale na tym, by mieć człowieczeństwo, lecz nim być[7]. Ta wewnętrzna dynamika tajemnicy Chrystusa musi wystąpić na jaw wyraźnie, zwłaszcza w takiej chrystologii, której biblijnie właściwym punktem wyjścia będzie krzyż i zmartwychwstanie. Na tych dwóch historiozbawczych wydarzeniach spoczywa zasadniczy akcent naszej refleksyjnej wiary w Jezusa Chrystusa[8]. Przy czym nie chodzi tu wcale o modne dzisiaj przeciwstawienie tych wydarzeń tajemnicy wcielenia i wywodzącej się z niej statycznej „chrystologii ontologicznej". Choć prawdą jest, że współczesna chrystologia zmartwychwstania stanowi korekturę dla jednostronnej chrystologii wcielenia[9], nie można jednak zapomnieć o właściwym również klasycznej chrystologii wymiarze „operatywno-soteriologicznym". Starochrześcijańska synteza Deus et homo jest bowiem w swej istocie także „wydarzeniem", ponieważ Bóg syntetyzuje to, co z istoty swej jest oddzielane, i przez to właśnie zbawia[10]. Miejscem każdego stawania się jest zresztą zawsze byt; konsekwentna dynamiczna „chrystologia sensu" nie może przeto, podobnie jak w ogóle żadna ścisła teologia, abstrahować całkowicie od ontologicznego podłoża swoich rozważań[11].

Przytoczony tu nieco obszerniejszy zarys poglądu naszego Uczonego na Tajemnicę Chrystusa jest szczególnie ważny, ponieważ w jego kontekście należy koniecznie też patrzeć na tak aktualne dzisiaj w myśli i dążeniu Kościoła zagadnienia, jakimi są niewątpliwie – wybiórczo rzecz ujmując – problem tzw. teologii wyzwolenia i ekumenizmu. Ileż to dyskusji i różnego rodzaju skrajnej krytyki wywołała w 1984 r. „prowokująca" Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *O niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* (*Libertatis nuntius*), przy czym i dziś jeszcze zapomina się niejednokrotnie, że należy ją konstruktywnie czytać i rozumieć w świetle późniejszej *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (*Libertatis conscientia* – z 1986 r.). Kościół tutaj bynajmniej nie krytykuje słusznych co do kierunku rozwiązań zmierzających do socjalnej „opcji na rzecz ubogich". Sprzeciwia się jednak metodologicznemu zabiegowi mieszania chrześcijańskich i marksistowskich elementów samorozumienia człowieka oraz analizy społeczeństwa. Konkretnie chodzi u niektórych „teologów wyzwolenia" po prostu o brak „fachowej

---

[7] Tamże, s.f 183, 165, 189; por. także J. Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 135.

[8] Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, 133 n; por. tenże, *Einführung*, s. 164.

[9] J. Ratzinger, *Kommentar zum Pröemium. I und II Kapitel der Dogmatischen Konstitution "Dei verbum"*, LThK, *Das zwiete Vatikanische Konzil*, t. 2, s. 507.

[10] *Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, w: *Urbild und Abglanz*, red. J. Tenzler, Regensburg 1972, s. 361. Ratzinger mówi wprost, że "Der Prozess der Inkarnation, der Aneignung des Menschlichen durch das in Christus erschienene Göttliche ist begonnem, aber nicht zu Ende" (*Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln 1966, s. 17)

[11] Tamże, s. 165.

kompetencji". Z Ewangelii nie można wszakże dedukować czegoś lub coś w nią wczytywać i następnie podnosić do rangi teologii, co w rzeczywistości powinno być tylko świecką etyką społeczną lub zwykłą teorią socjalną. Innymi słowy, taka zamiana płaszczyzn: chrześcijańskiej i społeczno-etycznej, jest naukowo niedozwolona; „ja muszę pozwolić być chrystologii chrystologią, a zagadnienia społeczne i ekonomiczne powinienem traktować serio, z całą im należną powagą". W przeciwnym przypadku, kiedy mianowicie dokonuje się metodologicznego zabiegu „mieszania" obu płaszczyzn, dochodzi w sumie do powstania nowych „mrzonek" lub ideologii, które mogą ostatecznie prowadzić do jeszcze większego skondensowania się niesprawiedliwości. Zwłaszcza zaś nie można się w takim przypadku zgodzić na ewidentne nadużycie fenomenu teologii[12], w następstwie którego łatwo już można przejść do różnego rodzaju jej „ideologiczno-chrystologicznych" zacieśnień, w ramach których można by nawet gloryfikować w imię Ewangelii tak bardzo przecież nieewangelijne pojęcie walki klas, lub nawet pakowanie Jezusowi z Nazaretu karabinu do rąk i wysyłanie Go na barykady w celu bronienia efemerydycznych „mesjanizmów" tego świata. Podobnie ma się tutaj rzecz z zagrzewaniem do w a l k i o pokój. Ewangelia bowiem zachęca, mało – bo zmusza pierwszorzędnie do stałego i konsekwentnego c z y n i e n i a pokoju, nazywając ludzi za to właśnie „błogosławionymi". A „wywalczyć" można zazwyczaj tylko pokój cmentarny, który bynajmniej nie rokuje wizji ludzkości szczęśliwej.

Co się zaś tyczy ekumenizmu i jego rzekomego „zastoju", to na ten temat zabiera głos Kardynał Prefekt również w swojej dopiero w 1987 roku opublikowanej pracy: *Kirche, Ökumene und Politik* (Einsiedeln 1987). Zawsze jednak utrzymywał, że „ekumeniczne zmaganie nie tylko należy do rozwoju, ale cały ten rozwój, tak jak dzisiaj przebiega, stoi ze swej strony pod ekumenicznymi znakami. W tym znaczeniu też posiada ekumenia prawie przy wszystkich zagadnieniach wiary swój udział. Ten, od czasów Soboru, nowy wymiar może decydować (dla Kongregacji Nauki Wiary) o probierzach i modelach, które są bardzo pomocne". Nie powinno się przeto mówić o oficjalnie kościelnym „hamowaniu" w tej dziedzinie. Owszem, o „funkcji krytycznej" tego organu też zapomnieć nie wolno. „Jeżeli bowiem poruszamy się szybko na fałszywych drogach, oddalamy się od celu. Dlatego też muszą emfaza i krytyka stać względem siebie we właściwej relacji. Krytyka, która nie pochodzi z negacji, lecz wynika ze wspólnej sprawy – z prawdy – nie jest [...] niczym negatywnym, ale stanowi nieodzowną część mocowania się chrześcijaństwa o właściwą drogę", szukania jej[13]. Dążenie zaś do testamentowo zleconego nam przez Chrystusa celu ekumenizmu – „ut omnes

---

[12] *Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde, Ein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger über die römische Glaubenskongregation*, „Herder Korrespondenz" 38 (1984) z. 8, s. 364 n.

[13] Tamże, s. 368.

unum sint", widzi Kardynał (za sugestią Oscara Culmanna) pierwszorzędnie w szukaniu jedności przez różnorodność, to znaczy: w podziałach akceptować to, co owocuje, odtoksyczniać je i właśnie z różności uzyskiwać to, co pozytywne – oczywiście z nadzieją, iż w końcu podział w ogóle przestanie być podziałem, będąc wyłącznie już tylko „polarnością" (napięciem) „bez sprzeciwu". Oczywiście, iż wspólna nam w tej dziedzinie podstawowa forma chrześcijańskiej modlitwy wymaga także wsparcia ze strony różnego rodzaju konkretnego działania i cierpienia, aktywności i cierpliwości. Jeżeli jedno z dwojga przekreślimy, zniszczymy całość. Jeżeli wszystko uczynimy, co jest naszym zadaniem, wówczas ekumenia będzie także nadal i jeszcze bardziej niż dotychczas sprawą niezwykle żywą i wymagającą. Jestem przekonany, że – wyzwoleni spod przymusu sukcesu samorealizacji oraz jej tajemniczych i otwartych terminów – zbliżymy się wzajemnie szybciej i głębiej do siebie, aniżeli w przypadku przekształcenia teologii w dyplomację, a wiary w czyste „engagement"[14].

3. Merytorycznie można by tu jeszcze poruszyć wiele innych, niezmiernie ciekawych i aktualnie żywo dyskutowanych w Kościele aspektów nauki Kardynała Ratzingera, zwłaszcza zaś z zakresu problematyki etycznej – wszystkich jednak i tak nie sposób należycie nawet zaakcentować. W nim mamy bowiem do czynienia z nieulęknionym diagnostykiem aktualnej „godziny Kościoła": żadna paląca kwestia nie jest dlań za gorąca, by jej nie poruszył, żadna teologiczna gmatwanina za skomplikowana, by nie znalazł do niej jakiejś drogi teologicznego dojścia[15]. Owszem, możemy się tu i ówdzie nie zgodzić z proponowanymi przezeń rozwiązaniami. Jednego wszakże zarzutu nie wolno nam z obiektywnych racji naukowych podnosić, mianowicie, że jest on przeciwny konstruktywnemu rozwojowi naszej chrześcijańskiej „refleksji wiary" oraz że patrzy w przyszłość Kościoła obecnego w świecie pesymistycznie[16]. Nie „integryzm", lecz integralność merytoryczna i formalna cechuje jego teologię, „integralność ewangelijna" – chciałoby się rzec – tak, jak ją ostatnio podkreślił jego wielki Przyjaciel i starszy „kolega po fachu" oraz jeden z najwybitniejszych teologów chrześcijańskich w ogóle, Hans Urs von Balthasar, w swoim artykule, który ujrzał światło dzienne już po jego śmierci („Diakonia" 19:1988, z. 4)[17]. Metodologicznie nasuwa się tu analogia z preferowaną przez Ratzingera w teologii „pluralnością" (Pluralität), „pluriformizmu" zamiast pluralizmem (Pluralismus)[18].

---

[14] *Zum Fortgang der Ökumene*, „Theologische Quartalschrift" 166 (1986) z. 4, s. 246 nn.

[15] H.J.Fischer, *Mit der Autorität seines Amtes Kardinal Ratzingers Kritik an Kirche und Gesellschaft*, FAZ (1988) nr 51, s. 12.

[16] Tamże, por. Domagalski, art. cyt., s. 49-51.

[17] *Integralismus heute*, „Diakonia" 19 (1988) z. 4, s. 221; por. Zuberbier, dz. cyt., rozdz. XIV.

Za jego zaś realizmem chrześcijańskiego optymizmu przemawia wypływająca z wiary nadzieja, niezależnie od analizy najsmutniejszych nawet wycinków aktualnej rzeczywistości ludzkiej, znajdującej się niejednokrotnie w szponach głębokiego kryzysu. Swoją bowiem teologiczną służbę mądrości Boga i mądrości świata rozumie zawsze ewangelijnie także jako „służbę radości" (por. *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte,* München 1988; *Diener eurer Freude,* Freiburg 1988). Za to jesteśmy mu wdzięczni. Obowiązek braterskiej wdzięczności dotyczy na pewno też jednej jeszcze, nazwijmy ją nawet, pozanaukowej dziedziny. Nierzadko bowiem ściąga na siebie strzały złośliwej krytyki wymierzonej wprost w Watykan, skąd w tej chwili pierwszy „Sługa sług Bożych" – Słowianin, usiłuje budować w świecie ocalającą „cywilizację miłości" i ukazywać ludzkości Kościół jako wiarygodny znak, więcej, bo „sakrament jedności ludzkości i pokoju w świecie". Czy to naprawdę „przypadek", iż w tym zbożnym dziele, któremu jako alternatywa zagraża widmo globalnej „cywilizacji śmierci", pomaga Papieżowi z rodu Lechitów (z całego serca i ze wszystkich sił swoich) ktoś z nacji niemieckiej? Konsekwentna wizja wiary zwykła w każdym „przypadku" próbować spojrzeć w kierunku niezmierzonej Opatrzności Bożej... Spróbujmy również my sami to dzisiaj uczynić, choćby tylko jako konkretny i solidarnościowy dar złożony w ręce naszego nowego Doktora honoris causa.

---

[18] *Die Dimensionen des Problems*, w: *Die Einheit des Glaubens und der Tologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, s. 17; *Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Ratzinger*. „Internationale katholische Zeitschrift-Communio" 12 (1983) z. 6, s. 571.

Kardynał Joseph RATZINGER

CZŁOWIEK – REPRODUKCJA CZY STWORZENIE?
Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*

Każdy człowiek z osobna to coś więcej niż tylko nowa kombinacja informacji. Powstanie człowieka to stworzenie. Cud stworzenia na tym właśnie polega, że wydarza się nie obok, lecz wewnątrz procesów żyjącego bytu, że dokonuje się wewnątrz jego „niezmiennej reprodukcji".

1. REPRODUKCJA I PROKREACJA: FILOZOFICZNY PROBLEM DWU TERMINOLOGII

Kim jest człowiek? To może nazbyt filozoficznie brzmiące pytanie weszło w zupełnie nowe stadium swej aktualności, odkąd stało się możliwe „zrobić" człowieka, lub – jak to ujmuje fachowa terminologia – reprodukować go w probówce. Ta właśnie nowa moc, jaką człowiek zdobył, znalazła swój wyraz również w nowym języku.

Dotychczas pojęciom, za pomocą których wyrażano zapoczątkowanie życia człowieka, nadawano postać językową spłodzenia i zrodzenia; języki romańskie dysponują ponadto słowem „prokreacja", które wskazuje na Stwórcę. Teraz natomiast miejsce i rolę najzwięźlejszego opisu przekazywania życia zdaje się przejmować słowo „reprodukcja".

Obie terminologie nie muszą się zresztą wcale wykluczać; każdej z nich odpowiada inny sposób patrzenia na badaną rzeczywistość, każda odsłania odpowiednio różne jej aspekty. Lecz przecież język zmierza każdorazowo do ujęcia całości. Stąd nie da się zaprzeczyć, że poprzez opozycję słów ujawniają się bardziej podstawowe problemy: dochodzą do głosu dwie całkowicie przeciwstawne wizje człowieka, a nawet dwa zupełnie odmienne sposoby rozumienia rzeczywistości w ogóle.

Spróbujmy więc najpierw scharakteryzować sam ten nowy język na podstawie jego własnych wewnętrznych źródeł, by móc z kolei dotknąć – z należną dla sprawy precyzją – głębiej sięgających problemów. Słowo „reprodukcja" wskazuje na proces zapoczątkowania życia nowego człowieka w oparciu o biologiczne poznanie właściwości organizmów żywych. Im to właśnie – w odróżnieniu od wytworów – przysługuje zdolność „samoreprodukcji". J. Monod mówi np. o trzech cechach charakteryzujących organizm

---

* Wykład wygłoszony z okazji uroczystości 900-lecia Uniwersytetu w Bolonii w dniu 30 IV 1988 r., a następnie – w nieco zmienionej postaci – z okazji promocji Kardynała Ratzingera na doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniu 23 X 1988 r, w Lublinie – Red.

żywy. Są to: właściwa mu teleonomia, swoista dla niego morfogeneza oraz niezmienna reprodukcja[1]. Na tę niezmienność kładzie się nacisk: raz dany kod genetyczny jest wciąż na nowo nieodmiennie „reprodukowany"; każde nowe indywiduum jest dokładnym powtórzeniem tego samego „zapisu"[2]. „Reprodukcja" ujawnia więc w pierwszym rzędzie genetyczną tożsamość: dane indywiduum tylko „reprodukuje" wciąż na nowo to, co wspólne; słowo to wskazuje ponadto na mechaniczny charakter całego procesu. Proces ten można dokładnie opisać. J. Léjeune tak oto ujął zwięźle istotę procesu ludzkiej reprodukcji: „Dzieci wykazują ciągłą jedność ze swoimi rodzicami dzięki materialnemu nosicielowi, jakim jest molekuła DNA, w którą zostaje wpisana – w niezmiennym mikro-języku – cała informacja genetyczna. W główce plemnika znajduje się podzielona na 23 jednostki metrowa nić DNA [...] W chwili połączenia 23 chromosomów męskich przenoszonych przez plemnik i 23 żeńskich, znajdujących się w komórce jajowej, zostaje zebrana kompletna informacja, konieczna, a zarazem wystarczająca, dla określenia genetycznej konstytucji nowego bytu ludzkiego"[3].

Możemy więc powiedzieć w sposób bardzo uproszczony, że „reprodukcja" gatunku „człowiek" – dokonuje się poprzez złączenie się dwu nosicieli informacji genetycznej. Niepodobna kwestionować trafności tego opisu, czy jest on jednak kompletny? Narzucają się tutaj wprost dwa pytania: Czy reprodukowana w taki oto sposób istota jest jedynie kolejnym indywiduum, jeszcze tylko jednym egzemplarzem gatunku „człowiek" – czy też jest czymś więcej: osobą, to znaczy istotą, która z jednej strony reprezentuje to, co wspólne dla gatunku ludzkiego, lecz z drugiej strony jest przecież kimś zasadniczo nowym, jedynym w swoim rodzaju, niereprodukowalnym, kto przez swą niepowtarzalność wykracza ponad bycie tylko jednostką tej samej wspólnej natury? Jeśli jednak tak jest, to co jest źródłem tej niepowtarzalności? Wiąże się z tym drugie właśnie pytanie: W jaki sposób łączą się wymienieni nosiciele informacji? To z pozoru banalne niemal pytanie stało się dziś miejscem fundamentalnego sporu, dzielącego nie tylko przeciwstawne sobie teorie na temat człowieka, lecz również ich wcielenia w dziedzinie PRAXIS, co zresztą bardziej jeszcze zaostrzyło już istniejącą między nimi opozycję. A przecież odpowiedź na to pytanie wydaje się zrazu, jak już wcześniej nadmieniono, czymś najoczywistszym w świecie: Obie dopełniające się wzajemnie informacje łączą się poprzez zjednoczenie się mężczyzny i

---

[1] Por. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1973, s. 21.

[2] Tamże, s. 27 i n., a w szczególności rozdział VI: *Niezmienność i zmiany* (*Invarianz und Störungen*), s. 125 – 146.

[3] J. Léjeune, *Intervention au Synode des Evêques.* (*Wystąpienie na Synodzie Biskupów*). „Resurrection", Nouvelle Série 14(1988) nr 15 – 23, s. 16. Por. również przyczynek A. Lizotte'a – *Reflexion philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon*, „Anthropotes" 3 (1987) nr 2, s. 155-195.

kobiety, poprzez ich „stawanie się jednym ciałem", jak to wyraża Biblia. Biologiczny proces „reprodukcji" zostaje włączony w osobowe wydarzenie cielesno-duchowego obcowania ze sobą dwojga ludzi.

Z chwilą jednak, gdy w laboratorium udało się wydzielić, mówiąc najkrócej, biochemiczną część z całości owego wydarzenia, zjawiło się zaraz pytanie: Jak dalece konieczny jest związek ich obu? Czy jest on dla tego wydarzenia istotny, czy winno i czy musi tak być , czy też chodzi tu – mówiąc językiem Hegla – tylko o podstęp przyrody, która posługuje się wzajemną skłonnością ludzi do siebie, podobnie jak to czyni wówczas, gdy – w świecie roślin – wykorzystuje wiatr, pszczoły lub inne jeszcze owady, jako środek transportu nasienia? Czyż nie można by więc i w akcie zjednoczenia się ludzi wyodrębnić centralnego w nim momentu, jako istotnie i jedynie ważnego, od tego, co w nim tylko faktyczne, przyrodnicze, i nie powierzyć w konsekwencji całej przyrodniczej strony tego zjednoczenia innym, racjonalnie sterowanym metodom? Tutaj podnoszą się wszakże i z przeciwnej strony różne pytania: Czy można związek mężczyzny i kobiety określić jako proces tylko czysto biologiczny, a więc związek, w którym domniemana duchowa więź obojga byłaby również li tylko pułapką oszukującej ich przyrody, tak iż w gruncie rzeczy działaliby oni wcale nie jako osoby, lecz jako osobniki, jako indywidua gatunku? Czy też – wręcz przeciwnie – musi się stwierdzić: Poprzez miłość dwu osób i poprzez duchową wolność, z której ich miłość wypływa, dochodzi do głosu nowy wymiar rzeczywistości, której to rzeczywistości z kolei odpowiada to, że również i dziecko nie jest tylko i jedynie powtórzeniem niezmiennej informacji genetycznej, lecz jest osobą, w nowości i wolności swojego „ja", stanowi po prostu nowe centrum w świecie? I czy nie jest ofiarą ślepoty ten, kto temu Nowemu przeczy, redukując jego Wszystko do czystej mechaniki, tyle że – aby móc to uczynić – musi przedtem wymyślić irracjonalny i okrutny mit podstępnej natury?

Kolejne pytanie, które czeka na odpowiedź, rodzi się z następującego stwierdzenia: jest rzeczą oczywistą, iż w laboratorium można dziś wyizolować ów biochemiczny proces i w laboratoryjny sposób łączyć informacje genetyczne. Nie można zatem związku pomiędzy biochemicznym procesem a duchowo-osobowym obcowaniem ludzi definiować w kategoriach tej konieczności, jaka właściwa jest dla sfery fizykalnej: tu daje się ten związek rozdzielić, tu da się postąpić – równie dobrze – inaczej! Pozostaje jednak nadal pytanie, czy nie istnieją innego rodzaju jeszcze konieczności, oprócz konieczności czysto przyrodniczej? Stąd, jeśli nawet to, co biologiczne, daje się technicznie oddzielić od tego, co osobowe, to czy nie istnieje – mimo to – nadal ich głębsza nierozłączalność, czy nie istnieje nadal wyższa konieczność ich łączenia? Czy w gruncie rzeczy nie dokonano tu już negacji samego człowieka, gdy uznano tylko konieczność praw przyrody za jedyną konieczność, a przekreślono tę, która stawia wolność człowieka wobec powinności? Inny-

mi słowy: Jeśli jedynie „reprodukcję" traktuję jako coś, co realnie się liczy, wszystko zaś inne, co mieści się nadto w pojęciu „prokreacja", uznaję li tylko za mętną, pozbawioną waloru naukowego gadaninę, to czy już przez to samo nie zaprzeczyłem, że człowiek jest człowiekiem? Tylko czy wówczas ma jeszcze jakikolwiek sens dyskusja kogokolwiek z kimkolwiek i jaki wówczas sens ma racjonalność laboratorium, a w końcu racjonalność samej nauki?

Dopiero w wyniku poczynionych dotąd uwag możemy precyzyjnie sformułować problem naszego dzisiejszego rozważania: Dzięki czemu powstanie nowego człowieka jest czymś więcej niż tylko „reprodukcją"? Czym jest owo „więcej"? Pytanie to – jak już podkreślono – nabrało szczególnej aktualności od momentu, gdy stało się możliwym „zreprodukować" człowieka w laboratorium, a więc poza kontekstem osobowego zjednoczenia cielesnego mężczyzny i kobiety. Istotnie, dziś można faktycznie odłączyć biologiczny proces od naturalno-osobowego wydarzenia, jakim jest jednoczenie się kobiety i mężczyzny. Tej to właśnie faktycznej rozłączalności staje naprzeciw – głoszona przez Kościół, jako biblijnie ugruntowana – etyczna nierozłączalność[4]. W grę wchodzą – po obu stronach – fundamentalne wybory duchowe. Albowiem nawet działalność w naukowych laboratoriach nie wypływa z samych tylko mechanistycznych przesłanek, lecz jest owocem i wyrazem podstawowej orientacji w sposobie patrzenia na świat i na człowieka. Oto dlaczego warto dokonać najpierw podwójnego spojrzenia wstecz, zanim przystąpimy do uargumentowania własnego w tej sprawie stanowiska. Wejrzyjmy więc najpierw pokrótce w kulturową prehistorię idei sztucznej „reprodukcji" człowieka, potem zaś skierujmy uwagę w stronę biblijnego przekazu dotyczącego naszego problemu.

2. DIALOG Z HISTORIĄ

2.1. „HOMUNCULUS" W HISTORII KULTURY

Pomysł „wyprodukowania" człowieka skrystalizował się po raz pierwszy w żydowskiej kabale wraz z ideą golema[5]. U podstaw tej idei leży sformułowana w księdze Jezira (około 500 r. p. Chr.) myśl o stwórczej mocy liczb.

---

[4] Por. *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre*, z komentarzem R. von Spaemanna, Freiburg 1987 (*O nienaruszalności życia ludzkiego. Etyczne zagadnienia biomedycyny*). Spośród literatury dotyczącej tego zagadnienia warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: M. Schooyans, *Maîtrise de la vie domination des hommes*, Paris – Namur 1986; R. Löw, *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, Bertelsmann 1985; D. Tettamanzi, *Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryo transfer*. Ed. Piemme 1985; R. Flöhl (Hg.) *Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen*, München 1985.

[5] Por. K. Schubert, *Golem*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, s. 1046.

Wedle tej idei poprzez uporządkowane recytowanie wszelkich możliwych stwórczych układów liter uda się w końcu stworzyć homunculusa, czyli golema, człowieczka. Już w XIII w. pojawia się w tym kontekście pomysł śmierci Boga: oto wreszcie wyprodukowany homunculus zrywa ze słowa EMETH (prawda) pierwszą literę aleph. Wynik jest taki, że na jego czole w miejsce napisu: „Bóg – Jahwe jest Prawdą", pojawia się motto: „Bóg umarł". Golem objaśnia następnie ten napis poprzez porównanie, które – streszczając – tak oto się kończy: „Gdy będziecie mogli jak Bóg stworzyć człowieka, wówczas się powie: Nie ma już innego Boga na świecie poza człowiekiem..." Stworzenie zostaje tu powiązane z siłą, potęgą. Potęga jest w ręku tych, którzy potrafią wyprodukować człowieka; tą samą potęgą detronizują oni Boga; nie jawi się On więcej w polu ich widzenia[6]. Pozostaje oczywiście pytanie, czy ci nowi potentaci, którzy znaleźli klucz do języka stworzenia i teraz już sami mogą kombinować dowolnie materiałem budowlanym, pamiętają jeszcze o tym, iż mogą robić to, co robią, tylko dlatego, że już zastali liczby i litery, których znaczeniami nauczyli się posługiwać.

Najbardziej znana wersja idei „homunculusa" znajduje się w drugiej części *Fausta* J. W. Goethego. Właśnie Wagnerowi, spragnionemu wiedzy słudze wielkiego Doktora Fausta, udaje się w czasie jego nieobecności dokonać mistrzowskiego wyczynu. „Ojcem" tej nowej sztuki nie jest tu więc duch dociekający sensu rzeczy i szukający sensu całości, ale raczej pozytywista, który chce umieć i móc – jak można by krótko scharakteryzować Wagnera. Osobliwe, pomimo to, człowieczek z probówki rozpoznaje natychmiast w Mefistofelesie swojego kuzyna: Goethe ustala w ten sposób wewnętrzne pokrewieństwo pomiędzy sztucznie wyprodukowanym światem pozytywizmu a duchem negacji. Oczywiście dla Wagnera i dla typu jego racjonalności moment ów jest chwilą najwyższego triumfu:

WAGNER
[...]
za chwilę coś wielkiego się stanie!

MEFISTOFELES
No, cóż takiego?

WAGNER
Robię człowieka.

MEFISTOFELES
Człowieka? Z kim? ach pewnie parkę miłą
zwabiłeś do tej nory – nie dojrzę z daleka.

WAGNER
Broń Boże! Przestarzałość! To się tak robiło!

---

[6] Por. G. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I*, Tübingen 1986, s. 328 – 331; G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960.

Od dziś sposób płodzenia odmieni się cale;
za chwilę sam obaczysz, że ja się nie chwalę.
[...]
pożądanie, chęć owa, tak nam ongi bliska,
owo branie, dawanie – to przeszłość zamarła!
Ostawmy ją zwierzętom! Lecz człowiek przyszłości,
wielki – nie może powstać z cielesnej miłości.

A nieco dalej:

Przypadek? Zbyjmy śmiechem! Myśl się w wszystko wciela!
Myśl rozwagą poparta, kiedyś z swego wątku
wysnuje bez wątpienia nawet myśliciela.
[...]
Mówię ci świecie! – świat mnie słucha –
życie już nie jest tajnią mglistą[7].

Goethe uwydatnia w tych wierszach z całą wyrazistością dwie siły napędowe w dążeniu do sztucznego wyprodukowania człowieka i chce przez to poddać krytyce pewien rodzaj wiedzy przyrodniczej, odrzucając go jako „wagnerowski": na pierwszym miejscu bowiem stawia sobie on za cel zdarcie ze świata wszelkiej tajemnicy, zupełne przejrzenie świata i zredukowanie go do płaskiej, jednowymiarowej racjonalności, chcącej dowieść, że wszystko potrafi zrobić. Poza tym Goethe widzi tu jakby pogardę dla „natury" i jej tajemniczego wyższego rozumu, w imię racjonalności, która planuje i sprawdza się w celowych działaniach. Symbolem ograniczoności, błędu i podrzędności tego typu racjonalności i jej wytworów jest szkło: „homunculus" żyje w probówce, „in vitro":

Poznaj właściwość wszechrzeczy –
naturalnemu – mało jest wszechświata,
sztucznemu starczy taka szklana chata.

Goethe stawia prognozę, że to szkło – bariera sztuczności – musi się w końcu rozbić o rzeczywistość. Ponieważ homunculus zostaje sztucznie zabrany przez swego producenta (machera) samej naturze, wymknie mu się (i tak kiedyś) z jego rąk. Stoi on w ciągłym napięciu pomiędzy pełnym troski lękiem o chroniące go szkło („Nicht gleich wird's Glas und Flamme kosten") a niecierpliwą chęcią rozbicia go w nieustannym dążeniu do stania się rzeczywistym.

Sam Goethe widzi kres na swój sposób pojednawczo: homunculus wraca do wnętrza żywiołu, w hymn wszechświata, w jego stwórczą moc: do „Erosa, który wszystko zapoczątkował". Płomień, w który się zamienia, to ogień cudu przemiany. Lecz jeśli Goethe i tu zastępuje wyrok pojednaniem, podobnie jak to uczyni u kresu drogi życia Fausta, to przecież rozbijanie się

---

[7] Cytowane w przekładzie Emila Zegadłowicza, *Faust*, cz. II, akt 2. Warszawa 1953, s. 115 – 118.

szkła pośród płomieni jest sądem nad roszczeniem zawartym w produkowaniu, które chce zastąpić miejsce stawania się i które musi się w końcu rozbić – po pełnej sprzeczności wędrówce – o „ogień" i „falę".

Już niemal na progu urzeczywistnienia tych pomysłów Aldous Huxley w 1932 r. napisał swą negatywną utopię *Nowy wspaniały świat* (*Brave New World*)[8]. W jego całkowicie i w pełni naukowym świecie staje się oczywiste, że ludzie mogą być hodowani już tylko w laboratorium.

Człowiek wyemancypował się ostatecznie ze swej natury; nie chce być więcej istotą naturalną. Każdy będzie – według potrzeby – tworzony w laboratorium w zależności od funkcji, jaką będzie spełniał. Seksualność już od dawna nie ma nic wspólnego z przekazywaniem życia; samo przypomnienie, iż niegdyś tak było, jest niemal obrazą dla zaplanowanego człowieka. Zamiast tego seksualność staje się środkiem oszołomienia, dzięki któremu życie jest znośniejsze, staje się sui generis pozytywistyczną barierą, która chroni świadomość człowieka oszczędzając mu niepokojących pytań dotyczących istoty bytu. Stąd seksualność nie powinna mieć również nic wspólnego z więziami osobowymi, z wiernością i miłością – to wprowadziłoby człowieka z powrotem w dawne kręgi jego osobowej egzystencji. W tym świecie nie ma też już bólu, żadnych trosk, jest tylko racjonalność i oszołomienie: wszystko dla wszystkich jest z góry zaplanowane. Powstaje jednak pytanie: kto jest podmiotem tak programowanej racjonalności? Jest nim „Światowa Rada Nadzorcza", a więc racjonalność na rozkaz, czyli racjonalność, która sama obnaża swą bezdenną nierozumność.

Huxley pisał swą książkę, jak to sam w 1949 r. wyznał, jako sceptyk-esteta, który chciał umiejscowić człowieka pomiędzy alternatywami: obłędem i bezmyślnością, naukową utopią i barbarzyńskim zabobonem[9]. Dopiero w przedmowie z roku 1949, a potem raz jeszcze w książce *Pożegnanie z pięknym nowym światem* z 1958 r., zaznaczył wyraźnie, że jego dzieło powinno być rozumiane jako głos w sprawie wolności – jako wezwanie skierowane do ludzi, aby pomiędzy obłędem i bezmyślnością szukali wąskiej przestrzeni życia w wolności[10]. Huxley jest – rzecz zrozumiała – bardziej precyzyjny i przekonywający w swej krytyce niż w propozycjach pozytywnych, które rozwinął w sposób raczej ogólnikowy. Jedno wszakże pokazuje całkiem jasno: świat racjonalnego planowania, świat naukowego sterowania „reprodukcją" człowieka, nie jest światem wolności. Przeciwnie, właśnie fakt, że zaistnienie człowieka redukuje się do reprodukcji, jest wyrazem negacji osobowej wolności: reprodukcja jest przecież montażem konieczności; jej świat

---

[8] A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, przekł. J. Horzelski, Paryż 1960.

[9] W oryginale we wstępie „pyrrhonic aesthete", s. VIII.

[10] *Brave New World Revisited*, London 1983, por. zwłaszcza wstęp oraz rozdział o wychowaniu do wolności, s. 155 – 172; w niemieckiej wersji *Wiedersehen mit der schönen neuen Welt*. Erstausgabe 1958, Pieper 1987.

jest tą rzeczywistością, którą opisuje kabała – kombinacją liter i liczb: kto zna jej kod, ten ma moc nad wszechświatem. Czy jest to tylko przypadek, że nikt dotąd nie przedstawił poetyckiej wizji przyszłości, w której człowiek byłby produkowany w probówce, „in vitro"? A może już w samym pomyśle takiego świata zawiera się zaprzeczenie i ostateczne wyeliminowanie tego wymiaru człowieka, który poezja wydobywa na światło dzienne?

2.2. POCHODZENIE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE BIBLII

Po przeglądzie najbardziej znanych historycznych ujęć ideologii reprodukcji zwróćmy się teraz do dzieła, które jest rozstrzygającym źródłem dla idei prokreacji człowieka: do Biblii. Jest zrozumiałe, że także i tutaj nie może być mowy o wyczerpującej analizie; chodzi tylko o pierwsze niejako spojrzenie na niektóre charakterystyczne wypowiedzi zawarte w Biblii, a dotyczące naszego tematu. Możemy się tu ograniczyć w zasadzie do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, w których biblijny obraz człowieka i stworzenia postawiony jest w sposób zasadniczy. Pierwszy istotny punkt został precyzyjnie ujęty w homiliach św. Grzegorza z Nyssy na temat Księgi Rodzaju: „Ale człowiek, w jaki sposób został on uczyniony? Bóg nie powiedział: niech stanie się człowiek! [...] stworzenie człowieka jest czymś wyższym niż stworzenie wszystkiego innego. «Bóg wziął [...]». On chce uformować nasze ciało własnymi rękami"[11]. Musimy wciąż powracać do tego tekstu, skoro mamy mówić nie tylko o pierwszym człowieku, lecz o każdym człowieku; okazuje się, że Biblia mówi o pierwszym człowieku to, co odnosi się według jej przekonania do każdego człowieka. Obrazowi rąk Boga, które kształtują człowieka z ziemi, odpowiada w młodszym przekazie o stworzeniu, w tak zwanym źródle Kapłańskim, następująca wypowiedź: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" (Rdz 1, 26). W obu przypadkach chodzi o to, aby przedstawić człowieka w specyficzny sposób jako stworzenie Boże; w obu też idzie o to, aby przedstawić go nie tylko jako egzemplarz klasy istot żywych, lecz jako kogoś, kto każdorazowo jest kimś nowym, w kim dokonuje się coś więcej niż tylko reprodukcja: to nowy początek, początek, który przekracza wszystkie kombinacje zawartego w nim materiału informacyjnego, który coś innego jeszcze, owszem, K o g o ś innego jeszcze zakłada i w ten sposób kieruje myśl ku „Bogu". Jeszcze ważniejszą jest rzeczą, że tylko przy akcie stworzenia człowieka zostaje powiedziane – „jako mężczyznę i kobietę stworzył ich". Inaczej niż przy stworzeniu zwierząt i roślin, gdzie wydane zostaje proste polecenie rozmnażania się, tutaj zostaje płodność wyraźnie związana z byciem mężczyzną i byciem kobietą. Akcent położony na akt stwórczy Boga nie czyni zbędną ludzkiej więzi, przeciwnie, podnosi jej rangę: właśnie dlatego, że działa tu wprost sam Bóg, „transport" chromoso-

[11] *Homilia in Genesim II* I 26, PG 44, 277 i nast.

mów nie może być realizowany w sposób dowolny – jego droga musi być godna interwencji stwórczej. Ta godna droga może być wedle Biblii tylko ta jedna: takie jednoczenie się mężczyzny i kobiety, przez które „stają się jednym ciałem".

W ten sposób dotknęliśmy dwóch istotnych określeń właściwych językowi biblijnemu, które muszą być jeszcze bliżej przemyślane. Opis raju kończy się słowami, które brzmią jak powiedzenie prorockie o istocie przeznaczenia człowieka: „Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną i staną się j e d n y m ciałem" (Rdz 2, 24). Co to znaczy: „staną się j e d n y m ciałem"? Spierano się na ten temat wiele; jedni mówią, że chodzi o obcowanie cielesne, inni, że mowa jest o dziecku, w którym obydwoje stapiają się w jedno ciało. Trudno tu o całkowitą pewność, ale F. J. Delitsch jest chyba najbliższy prawdy, kiedy mówi, że chodzi tu o wyrażenie „duchowej jedności, o obejmującą wszystko osobową wspólnotę"[12]. W każdym razie owo najgłębsze stawanie się jednym mężczyzny i kobiety jest tu widziane jako powołanie człowieka i jako miejsce, w którym wypełnia się stwórcze zadanie przekazane człowiekowi, ponieważ odpowiada ono – przy zachowaniu pełnej wolności – wezwaniu jego własnej istoty.

Ten sam kierunek myślenia wyznacza nam inne słowo, które spotkaliśmy już wcześniej: wspólnota cielesna mężczyzny i kobiety jest określona w Starym Testamencie słowem „poznanie". „Adam poznał swoją żonę Ewę" oznacza na początku historii przekazanie życia ludzkiego (Rdz 4, 1). Nie byłoby zapewne rzeczą słuszną próbować włożyć zbyt wiele filozofii w ten słowny zwrot. W pierwszym rzędzie chodzi tutaj, jak słusznie powiedział G. von Rad, po prostu o „czystość języka", który pragnie zachować respekt dla tajemnicy tego, co najgłębsze we wzajemnym odniesieniu ludzi[13]. Ważne jest następnie, że hebrajski termin „jāda" oznacza poznanie w sensie doświadczenia, zaufania. Cl. Westermann idzie krok dalej stwierdzając, że „jāda" oznacza „nie tyle poznać i wiedzieć w sensie poznania przedmiotowego jako «c o ś znać» lub «c o ś wiedzieć», ile raczej poznać w spotkaniu". Użycie tego terminu do opisu aktu płciowego ma wedle tego autora wskazywać, „że tutaj cielesny stosunek mężczyzny i kobiety nie jest w pierwszym rzędzie czymś fizjologicznym, lecz czymś osobowym"[14]. Tak oto raz jeszcze ujawnia się tu nierozdzielność wszystkich wymiarów ludzkiego bytu, które właśnie w ich wzajemnym przenikaniu stanowią o swoistości tej istoty, jaką jest człowiek; to właśnie ta swoistość zostaje zagubiona wszędzie tam, gdzie izoluje się poszczególne jej elementy.

---

[12] Cl. W e s t e r m a n n, *Genezis*, I Kap. 1-11, Neukirchner Verlag 1974, s. 318.

[13] G. von R a d, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1964, s. 83.

[14] W e s t e r m a n n, dz. cyt. s. 393. Wartościowe wyjaśnienia spotkać można w bogatym w treść artykule J. Bergmanna – G. J. Botterwecka: *jāda'* w: *Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 3, Hg. Botterweck, Ringgren 1982, s. 479 – 512.

Jak jednak wyobraża sobie Biblia konkretnie stawanie się człowieka? Chciałbym wskazać na trzy tylko miejsca, które dają na to zupełnie wyraźną odpowiedź. „Twoje ręce mnie uczyniły i ukształtowały" – zwraca się modlący do swojego Boga (Ps 119, 73). „Tyś bowiem nerki moje ukształtował, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki [...] nie tajna ci moja istota, kiedy w ukryciu nabierałem kształtów, gdym w głębi ziemi się splatał" (Ps 139, 13. 15). „Twe dłonie kształt mi nadały [...] Wspomnij żeś z gliny mnie ulepił [...] Czy mnie nie zlałeś jak mleko, czy jak serowi twardnąć nie dałeś?" (Hi 10, 8-10). W tych tekstach staje się widoczne coś bardzo ważnego. Po pierwsze autorzy Biblii wiedzą bardzo dobrze, że człowiek zostaje „utkany" w łonie matki, że on tam „twardnieje jak ser". Lecz łono matki jest zarazem utożsamiane z głębokościami ziemi, dzięki czemu każdy modlący się słowami Biblii może powiedzieć o sobie: Twoje ręce mnie utworzyły, uformowałeś mnie jak glinę. Obraz, który przedstawia stworzenie Adama, dotyczy w ten sam sposób każdego człowieka. Każdy człowiek jest Adamem – nowym początkiem, Adam to każdy człowiek! Wydarzenie fizjologiczne to więcej niż wydarzenie fizjologiczne. Każdy człowiek z osobna to coś więcej niż tylko nowa kombinacja informacji. Powstanie człowieka to stworzenie. Cud stworzenia na tym właśnie polega, że wydarza się ono nie obok, lecz wewnątrz procesów żyjącego bytu, że dokonuje się wewnątrz jego „niezmiennej reprodukcji".

Dołączmy jeszcze ostatnie, bardzo zagadkowe słowo, które uzupełnia ten obraz. Podczas zrodzenia pierwszego w ogóle człowieka, Ewa – wedle przekazu Biblii – wybuchła okrzykiem radości: „Uzyskałam mężczyznę od Pana" (Rdz 4, 1). Osobliwe i bardzo dyskutowane jest tu to słowo „uzyskałam", ale też dla istotnie ważnych powodów trzeba powiedzieć, że jest ono osobliwe, wszak musi wyrazić zupełnie jedyny w swoim rodzaju stan rzeczy. Słowo to znaczy – analogicznie do innych antycznych języków Wschodu – „stworzenie poprzez płodzenie, rodzenie" [15]. Innymi słowy: okrzyk radości wyraża całą dumę, całe szczęście kobiety, która stała się matką, lecz wyraża też świadomość, że każde ludzkie płodzenie i rodzenie dokonuje się przy zupełnie szczególnym „udziale" Boga, że jest samoprzekroczeniem człowieka, w którym daje on więcej, niż ma i jest: poprzez to, co ludzkie w płodzeniu i rodzeniu, dokonuje się stworzenie.

3. WYJĄTKOWOŚĆ POCHODZENIA CZŁOWIEKA

Aktualność biblijnych wypowiedzi jest oczywista. Ale człowiekowi współczesnemu, dla którego pozytywistyczne zawężenie horyzontu myślenia wydaje się dziś niemal obowiązkiem intelektualnej uczciwości, narzuca się zapewne pytanie: Czy trzeba tu dla tych wszystkich spraw aż Boga przywoły-

[15] Tamże, s. 395.

wać? Czy nie jest to mitologizacja, która niczego nie wyjaśnia, za to umieszcza wolność człowieka w obliczu dyktatu danych natury? Czy natura nie zostaje w ten sposób tabuizowana, duch zaś – odwrotnie – naturalizowany, skoro pole manewru jego wolności chce się tu poddać wymaganiom porządku natury, jako wyrazowi rzekomej woli Bożej?

Podejmując tego rodzaju dysputę musimy sobie z jednego jasno zdać sprawę: to, co się orzeka o Bogu i człowieku jako osobie, jako nowym początku, nie może być w tej samej formie wprowadzone w ramy pozytywnie sprawdzalnej wiedzy, jak np. to, co można stwierdzić za pomocą aparatury w kwestii mechanizmu reprodukcji. Wypowiedzi o Bogu i o człowieku chcą wszak na to właśnie zwrócić uwagę, że człowiek samemu sobie zaprzecza, czyli neguje bezsporną rzeczywistość, jeżeli odrzuca możliwość wyjścia w swym myśleniu poza laboratorium. Tak zatem „dowieść" prawomocności syntezy biblijnej można najlepiej ujawniając aporie jej zaprzeczenia. Goethe przewidział, że szklany świat „homunculusa", czyli człowieka, który siebie zredukował do reprodukcji, sam się kiedyś nieuchronnie rozbije o rzeczywistość. W ekologicznym kryzysie świata współczesnego słyszy się już chyba coś z brzęku tłuczonego szkła. Jeszcze K. Marks mógł pełen entuzjazmu proklamować walkę człowieka z naturą w celu jej ujarzmienia. „Walka z naturą" i „wyzwolenie człowieka" były dla niego wręcz synonimami[16]. Dzisiaj zaczynamy przeżywać lęk na myśl o takim wyzwoleniu. Użycie natury prowadzi do jej zużycia, a wyobrażenie, że dopiero techniczny rozum doprowadzi do racjonalnego urządzenia nieracjonalnej rzeczywistości, już od dawna uchodzi za mit fantastów. Wewnętrzny rozum stworzenia jest większy od rozumu człowieka techniki, rozumu, który na dodatek jako czysty rozum wcale w rzeczywistości nie istnieje, istnieje raczej jako wyraz interesów grupy z całą krótkowzrocznością stronniczo zaprogramowanych przez nią celów, krótkowzrocznością, która za dzisiejszy zysk już jutro zapłaci życiem.

W ten sposób dochodzimy do najgłębszych warstw aporii. Pogląd, że ethos przychodzący ku nam z wnętrza natury rzeczywistości jest tylko mitem, prowadzi zaraz do zastąpienia idei wolności montowaniem układu konieczności, co przecież oznacza definitywne zaprzeczenie wszelkiej wolności. Redukcja rzeczywistości związana z tym poglądem oznacza więc w efekcie, owszem, na pierwszym miejscu, negację człowieka jako człowieka. Tak oto rośnie niebezpieczeństwo, iż pękające szkło probówki zabije nie tylko własnego mieszkańca, lecz uderzy w ogóle w człowieka, że jego także zniszczy. Związek logiczny między jednym i drugim jest nieunikniony. Może się zrazu wydać czymś niewinnym oddzielenie aktu jednoczenia się mężczyzny z kobietą od rzekomego tabu natury w imię walki z mitem jej ubóstwienia. Może się dalej wydać postępem wyizolowanie biologicznej strony tego aktu i po-

[16] Zwraca na to uwagę R. Spaemann, dz. cyt., s. 81, a także przypis 4.

wierzenie jej ekspertom z laboratorium. Potem będzie sprawą już tylko logiki uznać, że poczęcie człowieka to nic więcej jak tylko reprodukcja. Potem musi się już po prostu przyjąć – mocą tej samej logiki, że wszystko, co wykracza poza reprodukcję, to nic innego, jak tylko mityczna iluzja; uwolniony od mitu człowiek będzie już tylko kombinacją informacji, przy czym – sterując ewolucją – będzie sobie mógł dowolnie wynajdywać wciąż nowe kombinacje. Tak oto wolność człowieka raz uwolniona wraz z wolnością badań od ethosu – już w samym swym założeniu niesie zaprzeczenie wolności. To, co pozostaje, to moc „Światowej Rady Nadzorczej", techniczna racjonalność; ona stoi w służbie tego tylko, co konieczne, czego przypadkowość kombinacji chce zaraz zastąpić logiką programowania[17]. Huxley ma w tym punkcie absolutną rację. Ta racjonalność i jej wolność to sprzeczność sama w sobie, to absurdalne zuchwalstwo.

Aporią dla logiki reprodukcji jest człowiek. O niego rozbija się szkło i okazuje, że jest skorupą tego, co sztuczne. „Natura", której respektowania przy przekazywaniu życia człowieka domaga się Kościół, nie jest tylko bezprawnie „zsakralizowanym" biologicznym lub fizjologicznym faktem: ta „natura" to raczej godność samej osoby, lub trzech osób, które tu wchodzą w grę. Godność ta objawia się także w cielesności, do niej przeto musi się także odnosić owa logika daru z siebie, która została wpisana w stworzenie i w serce człowieka, jak to wspaniale wyraził św. Tomasz z Akwinu: „Miłość jest ze swej natury pra-darem, z którego pochodzą wszystkie inne dary"[18]. Tego rodzaju rozważania uwidaczniają, jak stwórczy akt Boga może głęboko wejść w to, co z pozoru zdaje się być tylko fizjologicznym, kierowanym przez prawa przyrody procesem: proces kierowany przez prawa natury unoszony jest i staje się możliwy mocą osobowego aktu miłości, poprzez który ludzie dają sobie nie mniej, lecz samych siebie nawzajem. To właśnie wydarzenie daru staje się miejscem, w którym uaktywnia się dar Boga, miejscem, w którym Jego stwórcza miłość staje się widoczna w postaci nowego początku.

Alternatywa, wobec której stanęliśmy dziś, daje się teraz ująć bardzo precyzyjnie: można uznać za jedynie rzeczywiste albo tylko to, co mechaniczne, co zdeterminowane prawami przyrody, wszystko zaś to, co osobowe – jak miłość, dar z siebie – potraktować wyłącznie jako piękny pozór, psychologicznie użyteczny, lecz w końcu nierealny i nieważny. Dla tego stanowiska widzę jedno tylko określenie: negacja człowieka. Kto podda się tej logice, dla niego stanie się oczywiście również idea Boga mitycznym gadaniem bez

---

[17] Jakie tezy dotyczące sposobu traktowania człowieka są współcześnie dyskutowane, zobaczyć można np. w: S. Z. Leiman, *Therapeutic Homicide*, „Jour. Med. Phil." 8(1983) 257 – 267; nadto w: R. Löw, *Die moralische Dimension von Organtransplantationen*, „Scheidewege" 17(1987/88) 16 – 48.

[18] STh I, 38, 2.

żadnej treści realnej. Pojawia się jednak inna możliwość ukazująca drogę dokładnie odwrotną: można uznać to, co osobowe, za właściwą, owszem, silniejszą i wyższą formę rzeczywistości, formę, która innych form – w tym tego, co biologiczne i mechaniczne – nie zamienia w pozór, przeciwnie, przyjmuje je w siebie i wprowadza w nie przez to zupełnie nowy wymiar. Wówczas nie tylko pojęcie Boga zachowuje swój sens i doniosłość, wówczas także pojęcie natury ujawnia się w nowym świetle, gdyż nie jest ona wtedy li tylko układem liter i liczb, lecz przeciwnie, niesie w sobie przesłanie moralne, które ją wyprzedza i które zwraca się ku człowiekowi, aby w nim znaleźć przyjęcie. Leży w samej naturze rzeczy, że sprawy słuszności jednego z dwojga wymienionych fundamentalnych rozstrzygnięć w laboratorium rozstrzygnąć niepodobna. O samozaprzeczeniu człowieka rozstrzygnąć może tylko człowiek sam decydując: czy wybrać samego siebie, czy też się przekreślić.

Czy trzeba jeszcze bronić tej wizji rzeczywistości przeciwko zarzutowi, że jest ona sprzeczna z duchem nauki i postępu? Myślę, że stało się dostatecznie jasne, iż koncepcja człowieka, która jego zaistnienia nie pozwala zredukować do reprodukcji, lecz widzi je jako prokreację, w żaden sposób nie zaprzecza ani nie uszczupla jakiegokolwiek wymiaru rzeczywistości. Proklamacja prymatu osoby jest zarazem proklamacją wolności, albowiem tylko i wyłącznie wtedy, gdy istnieje osoba i gdy ona właśnie stanowi centrum skupiające w sobie całą rzeczywistość człowieka, istnieje też w ogóle wolność. Wykluczenie człowieka, wykluczenie ethosu nie pomnaża wolności, lecz wyrywa ją z jej własnych korzeni. Dlatego też pojęcie Boga nie staje w opozycji do ludzkiej wolności, lecz stanowi jej warunek i fundament. Przestajemy właściwie mówić o człowieku w należny mu sposób, o jego godności, o jego prawach, gdy mowę o Bogu skażemy – jako nienaukową – na wygnanie z obrębu rzetelnego myślenia, przenosząc ją w sferę czegoś, co jedynie subiektywne, choć może budujące. Mowa o Bogu należy do mowy o człowieku, stąd należy ona także do posłannictwa uniwersytetu. Jest ona w szczególności prawem i obowiązkiem katolickiego uniwersytetu. To wcale nie przypadek, że fenomen uniwersytetu ukształtował się tam właśnie, gdzie co dnia rozbrzmiewa zdanie: „na początku był Logos" – a więc Sens, Rozum, wypełnione rozumnością Słowo. Logos zrodził logos i stworzył dla niego przestrzeń. Jedynie przy założeniu pierwotnej, wewnętrznej rozumności świata, jego zakorzenienia w Rozumie, mógł w ogóle ludzki rozum postawić pytanie o Rozum świata w jego całości i w poszczególnych jego aspektach. Gdy jednak racjonalność tę dostrzega się tylko w pewnych wymiarach świata, neguje się ją zaś jako podstawę jego całości, wówczas i universitas rozpada się zmieniając się w bezładny konglomerat poszczególnych dyscyplin. Lecz stąd płynie zaraz fałszywy i zgubny dla całości ludzkiego życia i działania wniosek, że rozum obowiązuje tylko w niektórych rejonach naszej egzystencji,

rzeczywistość natomiast jako całość jest irracjonalna. Skutki tego stają się widoczne. Toteż jest to z gruntu fałszywa aporia, gdy w imię wolności i postępu obwieścić się pragnie zasadę skuteczności, sukcesu czy technicznej wykonalności jako jedyną normę nauki i w jej imię rozprawić z rzekomym „tabuizowaniem" natury. Miejsce owej chybionej alternatywy musi więc zająć nowa synteza nauki i mądrości, w której pytanie o część nie przesłoni widzenia całości, zaś troska o całość nie pomniejszy zatroskania o to, co jest tylko jej częścią.

Ta nowa synteza jest wielkim wyzwaniem duchowym, wobec którego dzisiaj stoimy. To tu rozstrzygnie się, czy ludzkość będzie miała przyszłość, przyszłość godną człowieka, czy też zdążać będzie w stronę chaosu i samozniszczenia człowieka i stworzenia.

Tłum. *ks. Tadeusz Styczeń SDS*

Adam RODZIŃSKI

PRELUDIUM DO ROZWAŻAŃ O POLSKIEJ KULTURZE NARODOWEJ

Kultura nasza narodowa to oblekające się w swą „materię" życie duchowe tej dziejowej całości, jaka zwie się Polską.

Obawiamy się podobno wręcz obsesyjnie – jako Polacy – nadmiaru uporządkowania. Lubimy inicjować wiele rzeczy (a nawet finalizować niektóre) z gestem i fantazją. Specjalnością naszą i grzechem naszym głównym – też podobno – jest niesforność; atoli czy „sforność" to zaleta? Wszak ci to również wada, z tym, że dużo gorsza (przykładów dowodzących tego – zwłaszcza w naszym stuleciu – znaleźlibyśmy dość). Czyżby sprawdzało się aż tak powszechnie u nas rzymskie powiedzonko: „quot capita tot sensus"? Mniemam, że tak źle nie jest. Nie jesteśmy na ogół indywidualistycznie i burzliwie usposobionymi nonkonformistami, lubimy jednak dodawać prawie do wszystkiego coś niecoś bałaganu. Postaram się tu zresztą potwierdzić osobiście ten charakterologiczny rys naszej polskiej fizjonomii narodowej chaotycznym do pewnego stopnia i luźnym tokiem myśli i rozmyślań. Hasło „dla każdego coś miłego" jest ciągle cenione i modne, a „przede wszystkim nie nudzić" to pierwsza hipokratejska zasada naszych gorączkowych czasów.

Zacznijmy więc uwagi niniejsze i refleksje odnudzająco, bo przekornie, od cenionej wszakże i u nas idei porządku. Ordo est anima rerum tramesque ad Deum – porządek jest duszą rzeczy i ścieżką do Boga. Któż z nas, po chrześcijańsku wierzących Polaków, nie podpisze się pod tą maksymą pochodzącą z wieków dawnych, przecież jednak nadal aktualną? Wystawieni w dziejach naszych narodowych na „ciągłe przeciągi" z pewnością cenilibyśmy sobie – podobnie jak pożałowania godni użytkownicy „wielkiej płyty" – każdy cichy kącik, spokojny i zabezpieczony przed intruzem, gdybyśmy go mogli mieć. Zmuszeni do ciągłego improwizowania, budowania domów co jakiś czas na pogorzeliskach, wprowadziliśmy za to do osobowości naszej narodowej element zdrowego dystansu wobec spraw przyziemnych; polski ethos i pathos stałym są na to dowodem, pomimo wielu niesławnych wyjątków stwierdzających raczej tylko istnienie reguły z nimi sprzecznej. Ten właśnie dystans – wielkoduszny i bezinteresowny – pozwala Polakom, w większym zapewne stopniu niż przeciętnym przedstawicielom wielu innych nacji, czuć się osobami.

Na pozór nic prostszego jak czuć się tym, kim się od początku i niezbywalnie jest, choćby się było – tak jak w tym wypadku – tym „nuklearnym" kimś nie z inicjatywy osobistej; pozory jednak mylą. Czuć się sobą w tym najgłębszym i podstawowym sensie to niełatwa sprawa. Mieć pełną świadomość faktu, że się jest osobą, to rozumieć, choćby w sposób intuicyjny i nie skonceptualizowany, że się jest podmiotem osobnym całkowicie i autonomicznym, ale i ukierunkowanym równocześnie „ad alterum" – ku innym podmiotom tego typu – w sposób konstytutywny (nieprzypadłościowy) i funkcjonujący u samych podstaw naszego działania, u podłoża wszelkich styczności, spotkań i porozumień międzyosobowych. Jest to niezmiernie ważne nie tylko dla osobistej kultury człowieka, ale zachowuje też swoją doniosłość w ramach każdej kultury narodowej, bo dzięki temu właśnie – posłużmy się tu formułą Karola Kardynała Wojtyły – „faktyczna wielo-podmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu"[1]. Im bardziej więc człowiek czuje się osobą, tym głębiej solidarny jest ze swym narodem. Wartość „osobności" wypełnia się na tej drodze wartością „bycia razem" na głębokim fundamencie tej „wspólnotowości osób", o jakiej była mowa. Tu dopiero ukazują się nam wartości i racje, z uwagi na które warto żyć i warto tracić życie. Są to racje moralne i ogólnoludzkie, ale właśnie dlatego poszczególny Polak, im bardziej czuć się będzie podmiotem dopuszczonym na gruncie samostanowień własnych do współodpowiedzialności za kształt i sens tego, co dzieje się w zakresie spraw, które mu – jako Polakowi – nie mogą być obojętne, tym większa pojawi się przed nim szansa bycia nie tylko „dobrym Polakiem", ale i lepszym człowiekiem, godniejszym powszechnej, ogólnoludzkiej akceptacji i aprobaty.

Tożsamość nasza narodowa interesuje nas nie od dziś, dyskusji na ten temat różnych była moc, ciągle nam ich mało. Najwidoczniej polskość nasza jest dla nas samych jakąś tajemnicą. Zdajemy sobie z tego sprawę, że jesteśmy Polakami w jakimś innym nieco znaczeniu, niż np. Brytyjczyk jest Anglikiem albo Szkotem. W znaczeniu innym raczej naród nasz jest narodem, niż np. amerykański naród (mam tu na myśli ogół obywateli Stanów Zjednoczonych), czy tym bardziej sąsiadujący z nami od wschodu „naród stu narodów"[2]; na pewno też nie jesteśmy narodem w tym znaczeniu dokładnie, w jakim stanowią określoną wspólnotę narodową Niemcy (na ile Austriak uważa się za Niemca?) albo Żydzi (tu może najwyraźniej zaznaczała się w dziejach różnica między narodem a narodowością), nie przypominamy też wielojęzycznego narodu Szwajcarów.

Wielką „familią narodów" jest cywilizacja – np. ta, która ogarnęła nas przed lat tysiącem w zwycięskim swym pochodzie od wybrzeży Morza

---

[1] Kard. Karol Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) z.2, s. 34.

[2] Por. G. Kublicki, *Naród stu narodów*, Warszawa 1987.

Śródziemnego. Przybyło z nią chrześcijaństwo, ale przybył i dawny, starożytny Rzym ze swoim językiem, z właściwymi sobie „formami i normami" życia publicznego. Dzięki niej narody Europy zintegrowane zostały wielowymiarowo, dynamika tego procesu w sposób znany nam wszystkim zaznacza się również dziś. Kultura nasza narodowa to oblekające się stale w swą „materię" życie duchowe tej dziejowej całości, jaka zwie się Polską. „Naród żyje wciąż swoją historią" – przypomniał nam Jan Paweł II w auli KUL-u, wskazując na „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem", proces, który „nie jest jeszcze zakończony"[3].

O splatających się tu i powiązanych z sobą korzeniach przedcywilizacyjnych wspomnę tu też krótko. Niech zresztą powie o tym za mnie niezapominajka, czy – jak się dalej ku wschodowi ją zwie – niezabudka. Vergissmeinnicht – forget-me-not – ne-m'oubliez-pas – wszystkie te czy im podobne określenia wymownie świadczą o tym, jak bliscy sobie pomimo wszystko musieli być ludzie, z których tak różne, a nawet obce sobie populacje wywodzą swój kulturowy byt. Zniknęła, zapomniana została baśń opowiadana dzieciom przez piastunki – kiedyś, przed tysiącami lat. Pozostał tylko skromny, drobny kwiatek. Ci, bez których nie byłoby nas na świecie – nas Europejczyków – byli ongiś razem. A może by tak – podejmując tę baśń utraconą – zapewnić z kolei nasze dzieci – od Gibraltaru do Uralu – że ilekroć dorośli sięgają po broń przeciw sobie, kwiat niezabudki płacze?

Przestrzeń kultury narodowej nie tylko obejmuje to, co na powierzchni. „Zstąpmy do głębi" – mówi Mickiewicz – a mówi o narodzie, który „jest jak lawa". Podobnie wyrazi to – po dalszych tragicznych doświadczeniach dziejowych – Wyspiański. Zaproszony na chłopsko-pańskie wesele Chochoł nie jest ani „śmieciem", ani wiechciem słomy – jest królewską różą osłonioną szczelnie. Ów najdziwniejszy gość – on jeden – wiedział, co to się naprawdę wydarzyło tam i wtedy: u progu Krakowa, u progu nowego wieku. Wziął na siebie odium smętnego finału i tłumaczy – tłumaczy po dziś dzień, jak illo tempore Isi, krakowiance czupurnej, pańsko-chłopskiemu dziecku: „sam twój tatuś na mnie wdział". Pokazuje przyodziewek swój słomiany i dodaje z niejaką melancholią w głosie: „bo się bał... bo się bał, zaśbym zwiądł – róży krzak".

---

[3] Jan Paweł II, *Przemówienie w auli KUL–u (9 VI 87) na spotkaniu z polskim światem akademickim*. Wg „L'Osservatore Romano" 8(1987) nr 5, s. 12.

Jan Sergiusz GAJEK MIC
Ks. Stanisław Józef KOZA

CHRISTOS POBIEDI!
Sympozjum dla uczczenia Milenium Chrztu Rusi w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (8-10 III 1988 r.)

W dniach 8-10 III 1988 r. odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim międzynarodowe sympozjum ekumeniczne poświęcone Milenium Chrztu Rusi pt. *Teologia i kultura chrześcijańska dawnej Rusi z perspektywy minionych wieków*. Organizatorem sympozjum był działający od pięciu lat Instytut Ekumeniczny KUL, patronat zaś nad sympozjum przyjęła Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, co nadało sympozjum wymiar nie tylko ściśle naukowy, ale również eklezjalny.

1. ZAŁOŻENIA ORGANIZACYJNE

Zamierzeniem organizatorów było uczczenie jubileuszu tysiąclecia chrześcijaństwa Ziem Ruskich, jubileuszu obchodzonego nie tylko przez bezpośrednich spadkobierców historycznego dziedzictwa chrystianizacji Rusi Kijowskiej – a więc przez Ukraińców Białorusinów, Rosjan – ale przez całe chrześcijaństwo, przez Kościoły Wschodu i Zachodu, a także przez środowiska pozakonfesyjne z UNESCO na czele. Chodziło o podkreślenie chrześcijańskiej i kulturowej doniosłości wydarzenia sprzed tysiąca lat także dla współczesności.

Przygotowania do sympozjum trwały ponad rok. Starano się zapewnić mu właściwy poziom naukowy, a jednocześnie znaleźć taką formułę, która pozwoliłaby na możliwie aktywny udział nie tylko wąskiego grona specjalistów, ale również szerszego kręgu uczestników. W tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej, której korzenie sięgają chrztu księcia Włodzimierza i jego państwa – Rusi Kijowskiej, partycypują dziś trzy narody (Ukraińcy, Białorusini, Rosjanie) i trzy wyznania – prawosławni, grekokatolicy i rzymskokatolicy. Te fakty wyznaczyły charakter sympozjum. Winno ono być międzynarodowe i międzywyznaniowe, utrzymane w duchu ekumenicznym. Chodziło o to, by na bogatą spuściznę chrztu Rusi Kijowskiej spojrzeć z możliwie wielu punktów widzenia, by przekroczyć jednostronne ujęcia narodowe i konfesyjne.

Zaproszenia do wygłoszenia referatów na sympozjum skierowano do kilkunastu naukowców z kraju i z zagranicy, różnej narodowości i wyznania. Ostatecznie na zaproszenie pozytywnie odpowiedziało 14 osób, w tym 7 z zagranicy. Czterech prelegentów było wyznania prawosławnego (z kręgu prawosławia rosyjskiego) oraz dwóch grekokatolickiego z ukraińskiego Kościoła katolickiego w Polsce. (Trzech prelegentów z zagranicy nie mogąc przybyć przysłało swe referaty do odczytania).

Do udziału w sympozjum zaproszono środowiska naukowe (kościelne i państwowe) oraz ekumeniczne z całej Polski. Przybyli historycy, historycy Kościoła, slawiści, bizantyniści oraz osoby zaangażowane w działalność ekumeniczną. Licznie uczestniczyli w sympozjum pracownicy naukowi i studenci KUL-u – zarówno Wydziału Teologicznego, jak i innych wydziałów. Nie zabrakło też przedstawicieli prasy

hrześcijańskiej. Obszerna aula uni wersytecka była wypełniona, niekiedy nawet przepełniona.

Wśród zaproszonych gości znaleźli się też przedstawiciele bratnich Kościołów chrześcijańskich. Zabrakło, niestety, oficjalnej delegacji Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który uznał, że popieranie przez Kościół rzymskokatolicki w Polsce katolików obrządku wschodniego uniemożliwia obecność oficjalnej delegacji prawosławia polskiego. Z ramienia Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego obecny był wszakże obserwator – dziekan okręgu lubelskiego, ks. protojerej Bazyli Roszczenko. W sympozjum uczestniczyła też grupa świeckich prawosławnych, niektórzy za zgodą swych biskupów. W tej sytuacji tym bardziej cenna i znamienna była obecność oficjalnej delegacji Patriarchatu Moskiewskiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w osobach biskupa Ufy i Sterlitamaku – Anatolij (Kuzniecowa) i hieromnicha Innokientija (Pawłowa) z Oddziału Zagranicznego Patriarchatu Moskiewskiego, którzy wystąpili ponadto z interesującymi referatami naukowymi.

Środowisko grekokatolickie reprezentowane było przez wikariusza generalnego Prymasa Polski dla wiernych obrządku grekokatolickiego z wikariatu południowego – ks. mitrata Iwana Martyniaka z Legnicy, oraz przez wielu księży, kleryków i świeckich z różnych regionów Polski, a nawet z zagranicy.

Spośród hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego uczestniczyli w sympozjum księża biskupi: Władysław Miziołek i Edward Ozorowski z Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Wielki Kanclerz KUL-u – biskup Bolesław Pylak, biskup Jan Śrutwa, profesor KUL-u oraz gospodarz, rektor KUL-u – biskup Piotr Hemperek. W trzecim dniu sympozjum w uroczystej sesji końcowej udział wziął ksiądz Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski.

2. PRACE SYMPOZJUM

Oficjalnego otwarcia sympozjum w dniu 8 III dokonał rektor KUL – biskup prof. Piotr Hemperek. Wszystkich uczestników z kraju i z zagranicy oraz wszystkich obecnych powitał zastępca kierownika Instytutu Ekumenicznego KUL – ks. prof. Wacław Hryniewicz (kierownik Instytutu – biskup prof. Alfons Nossol przebywał w tych dniach w Paryżu na sesji Komisji Dialogu Katolicko-Luterańskiego). Słowo wstępne w imieniu Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu wygłosił jej wiceprzewodniczący – biskup Władysław Miziołek. Podkreślił on aktualność jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Rusi w wymiarze toczącego się dialogu ekumenicznego katolicko-prawosławnego.

Prace sympozjum objęły pięć sesji roboczych oraz uroczystą sesję końcową.

W pierwszym dniu obrad (8 III) odbyły się dwie sesje, w ramach których wygłoszono pięć referatów. Prelegentami tego dnia byli: prof. Dimitri Obolensky z Oksfordu, prof. Andrzej Poppe z Uniwersytetu Warszawskiego, prof. Gerhard Podskalsky SJ z Frankfurtu nad Menem, ks. prof. Bolesław Kumor z KUL-u oraz dr Włodzimierz Mokry z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obie sesje tego dnia koncentrowały się wokół tematyki historycznej. Poczynając od problemu chrztu księżnej Olgi (D. Obolensky), poprzez kwestie chrystianizacji Rusi w opiniach XI wieku (A. Poppe), zaprezentowano niektóre aspekty życia młodego Kościoła na Rusi, zwłaszcza jego stosunków z

chrześcijańskim Zachodem i Rzymem (G. Podskalsky, B. Kumor, W. Mokry). Ożywiona dyskusja uświadomiła różnorodność, niekiedy wręcz rozbieżność, opinii na poruszone tematy i potrzebę wspólnych badań historyków i historyków Kościoła reprezentujących różne wyznania.

Prace drugiego dnia sympozjum (9 III) obejmowały również dwie sesje. Referaty dotyczyły kwestii bardziej szczegółowych związanych z chrześcijańską kulturą dawnej Rusi. Referat prof. Franciszka Sielickiego z Wrocławia (nieobecnego z powodu choroby) dotyczył historiozofii narodu staroruskiego na podstawie najstarszego latopisu staroruskiego – *Powieść minionych lat*, a konkretniej – rozumienia Opatrzności Bożej w życiu narodu i człowieka. Biskup doc. Anatolij (Kuzniecow) z Moskwy mówił o zabytkach kultury chrześcijańskiej na Rusi okresu domongolskiego. Cała staroruska kultura i spuścizna literacka, a także architektura, ikonografia stały się odbiciem nowych ideałów, jakie chrześcijaństwo wycisnęło na „sumieniach i duszach" narodu staroruskiego. Ks. prof. Tomáš Špidlík SJ z Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie nadesłał interesujący referat na temat życia zakonnego na dawnej Rusi na podstawie *Pateryku pieczerskiego*. Hieromnich Innokientij (Pawłow) z Moskwy omówił tradycję kodeksów słowiańskiego przekładu Pisma św. na podstawie tzw. Czudowskiego Nowego Testamentu (ok. 1355 r.). Doc. Stefan Kozak z Uniwersytetu Warszawskiego przedstawił drogę dzieła świętych Cyryla i Metodego na Ruś. Ukazał jak bogata spuścizna misji Braci Sołuńskich znalazła „nowe perspektywy pod niebem Rusi Kijowskiej". Ks. dr Albert Rauch z Regensburga omówił kościelne i ekumeniczne znaczenie kongresów milenijnych organizowanych w ZSRR oraz w RFN (zawsze z udziałem delegacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego). Podkreślił, że jego zdaniem, postawa rosyjskiego prawosławia w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego zawiera nowe akcenty. W związku z tym postulował on zrewidowanie dotychczasowego spojrzenia na przymusową inkorporację grekokatolików do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (co miało miejsce na tzw. synodzie lwowskim w roku 1946). W jego wystąpieniu można się było dopatrzyć pewnych śladów opinii eklezjologicznej o tzw. podwójnej przynależności. Wypowiedź ks. A. Raucha wywołała ożywioną dyskusję nie tylko w auli, ale także w kuluarach.

W ramach sesji popołudniowej tego dnia miała też miejsce interesująca dyskusja panelowa na temat religijnych i kulturowych konsekwencji chrztu Rusi Kijowskiej dla krajów ościennych i dla całej Europy. Przewodniczył dyskusji (po dokonaniu obszernego do niej wprowadzenia) prof. Jerzy Kłoczowski z KUL-u.

W trzecim dniu (10 III) odbyły się również dwie sesje. Na sesję piątą złożył się referat ks.prof. Johna Meyendorffa (z Nowego Jorku): *Powszechność świadectwa a tożsamość Kościoła lokalnego w prawosławiu rosyjskim* (referat odczytany), oraz podsumowanie sympozjum przez ks. prof. W. Hryniewicza.

Ks. prof. Hryniewicz w podsumowaniu nawiązał do hasła sympozjum: „Christòs pobiedi" – „Chrystus zwyciężył". Są to słowa metropolity Ilariona pierwszego Rusina na stolicy kijowskiej, który w ten sposób podsumował

w wieku XI pierwsze stulecie chrześcijaństwa na Rusi. Iłarionowe „Christòs pobiedi" wprowadza nas w kontekst chrztu Rusi, w staroruską teologię i doświadczenie. Po tysiącu lat możemy potwierdzić to samo: zaiste Chrystus zwyciężył – to Jego zwycięstwo.

Każdy jubileusz jest zadaniem, wezwaniem do jedności – ten także. Nie jest narzędziem do osiągania określonych celów, jest wezwaniem do celebracji. Wymaga wielkiej odwagi, bezinteresowności, chrześcijańskiej szczerości i otwartości. Celebracja Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej jest potrzebna całemu chrześcijaństwu. Jubileusz przypomina nam dar Boga w postaci Chrystusa-Sługi, uniżonego i zwycięskiego. Jest to wymowne wezwanie do jedności.

Podczas sympozjum podejmowano próby uchwycenia specyfiki staroruskiej teologii. Cechowała ją narracyjność, nie teoretyczne rozważanie. Mówiono o teologii serca, piękna, ikony, liturgii, przemienienia... Dostrzegano też „blaski i cienie chrześcijaństwa staroruskiego". Wspominano postawę ekumeniczną oraz otwartość. Tysiąc lat chrześcijaństwa ruskiego to „tysiąc lat chrześcijańskiego zmagania się" (swoisty „podwig") – „nie tryumf, lecz i nie porażka". Sympozjum było ekumeniczne, naukowe, rzetelne i otwarte. Wynosimy z niego wszyscy i pewne zadania: poszanowanie historii i staroruskiego świadectwa oraz rozumienia teologii.

3. UROCZYSTA SESJA KOŃCOWA

Tego samego dnia (10 III) odbyła się też, zwyczajem przyjętym na Zachodzie, tzw. uroczysta sesja końcowa (Festakt). Oprawę artystyczną sesji zapewnił Chór Akademicki KUL. Na sesję złożyły się: słowo wprowadzające dziekana Wydziału Teologicznego KUL, o. prof. H. Langkammera, referat ks. prof. Hryniewicza pt. *Christòs pobiedi! Pamięć o chrzcie Rusi w pismach metropolity Iłariona i św. Cyryla z Turowa*, słowo Prymasa Polski oraz końcowe przemówienia gości.

Ksiądz Prymas Józef Glemp podkreślił m.in. potrzebę ekumenicznej atmosfery zbliżania do braci. Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Rusi jest dobrą ku temu okazją. Na wzajemne stosunki, także na kwestie trudne i sporne, należy spojrzeć w perspektywie wiary. Takim zagadnieniem trudnym w stosunkach katolicko-prawosławnych jest kwestia unii i Kościoła wschodniego zjednoczonego z Rzymem. Także i na tę kwestię należy patrzeć z perspektywy wiary.

Biskup Anatolij z Moskwy, przemawiając po rosyjsku, jako oficjalny delegat Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego podziękował za serdeczne przyjęcie, z jakim spotkał się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, oraz podkreślił, że centrum wiary chrześcijańskiej jest sam Chrystus. Chrystus, który zwyciężył. On prowadzi nas wszystkich do jedności.

Z ramienia katolickiego Kościoła ukraińskiego głos zabrał w ramach uroczystej sesji końcowej wikariusz generalny Prymasa Polski dla wiernych obrządku grekokatolickiego – ks. mitrat Martyniak. W swym przemówieniu w języku ukraińskim nawiązał on do wypowiedzi papieża Jana Pawła II w encyklice *Slavorum Apostoli* o potrzebie oddychania przez Kościół „dwoma płucami: wschodnim i zachodnim". Katolickie Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem, w tym także grekokatolicy, wybrały przed wiekami taką właś-

nie drogę oddychania tradycją Wschodu i Zachodu. Do tej samej sprawy unii należy dziś podejść nie polemicznie, ale ekumenicznie.

Uroczystą sesję końcową zamknął krótkim słowem biskup Edward Ozorowski, członek Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu. Wyraził on podziękowanie organizatorom sympozjum za „trzydniową ucztę". Powiedział m.in. „Byliśmy tu: Ukraińcy, Białorusini, Rosjanie, Polacy – latorośle, których wspólnym szczepem jest słowiańskość. Podobnie wspólnym szczepem katolików, prawosławnych i grekokatolików – jest chrześcijańskość. Każda latorośl ma prawo do własnego istnienia, tożsamości – także w wierze. Do chrześcijańskiej jedności prowadzi droga pielęgnowania i zgłębiania historii oraz własnej tradycji. Im bliżej będziemy Chrystusa, tym bliżej będziemy samych siebie jako chrześcijanie".

4. KILKA UWAG I REFLEKSJI

Lubelskie sympozjum nie ograniczało się tylko do referatów, debat i dyskusji, nie zamknęło się także w samej auli uniwersyteckiej. – Spotkania i wymiana poglądów znajdowały swe miejsce także poza aulą, w kuluarach. Nie brakowało również momentów liturgicznych. Nabożeństwo inauguracyjne w kościele akademickim KUL, wieczernia w cerkwi lubelskiej parafii prawosławnej (8 III), koncert duchowny w wykonaniu chóru seminarzystów grekokatolickich „Moisej" (9 III) i końcowa Msza św. koncelebrowana (przewodniczył jej biskup Ozorowski, a homilię wygłosił biskup Anatolij) stanowiły integralną część sympozjum. (W ramach nabożeństwa inauguracyjnego oraz końcowej Mszy św. modlitwę powszechną odczytali przedstawiciele różnych wyznań w językach: staro-cerkiewno-słowiańskim, polskim, ukraińskim, rosyjskim i białoruskim).

Tysiącletni jubileusz Chrztu Rusi to jubileusz jej bezpośrednich spadkobierców: Ukraińców, Rosjan, Białorusinów. Narody te należą dzisiaj do trzech wyznań chrześcijańskich: prawosławnego, grekokatolickiego, rzymskokatolickiego. Po wiekach trudnych – i nieraz bolesnych – doświadczeń niełatwo jest stanąć razem przed tym samym Panem, zasiąść wspólnie w jednej auli konferencyjnej. Nie było to łatwe i w ramach lubelskiego sympozjum – ale doszło wszakże do tego. Przedstawiciele wszystkich trzech wyznań wzięli w nim udział aktywny i twórczy. Było to niewątpliwie znaczące wydarzenie ekumeniczne w ramach ogólnochrześcijańskich obchodów Sacrum Russiae Millenium.

Lubelskie sympozjum ekumeniczne dla uczczenia Milenium Chrztu Rusi Kijowskiej odbyło się na kilka tygodni przed ogłoszeniem dwóch ważnych dokumentów Jana Pawła II poświęconych jubileuszowi Tysiąclecia: listu apostolskiego *Euntes in mundum* oraz posłania *Magnum Baptismi donum*. Pisząc to sprawozdanie już po ukazaniu się obu dokumentów należy z satysfakcją odnotować, że refleksja i atmosfera sympozjum lubelskiego poszła drogą, którą wyznacza we wspomnianych dokumentach (wymagających osobnego omówienia) Jan Paweł II.

Instytut Ekumeniczny KUL przygotowuje do druku całość materiałów z sympozjum. Dzięki Wydawnictwu „Verbinum" w początkach roku 1989 trafi do księgarń katolickich książka pt. *Chrystus zwyciężył. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej*, stanowiąca swoistą „editio minor" materiałów z sympozjum. Edycja integralna zaś przygotowywana jest w Redakcji Wydawnictw KUL.

Ryszard ŁUŻNY

U ŹRÓDEŁ CHRZEŚCIJAŃSTWA SŁOWIAN WSCHODNICH

Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina: il battesimo del 988 nella lunga durata (Convegno internationale).

Niemal równocześnie, bo jedynie w odstępie jednego tygodnia, miały miejsce we Włoszech dwa międzynarodowe spotkania naukowe poświęcone upamiętnieniu tysięcznej rocznicy chrztu Rusi w Kijowie: kongres w Rawennie, zorganizowany przez Instytut Studiów Ukrainoznawczych Uniwersytetu im. J. Harvarda (Cambridge Mass.) – w dniach od 8 do 24 kwietnia 1988 r., oraz kolokwium w Rzymie, przeprowadzone z inicjatywy i staraniami rzymskiego Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej (Fundacja Jana Pawła II) przy współudziale również rzymskiego, ale już włoskiego Instytutu Historii Wieków Średnich (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo) – między 3 a 6 maja tegoż roku. Pierwszemu patronował specjalnie z okazji Milenium Rusi-Ukrainy powołany komitet z siedzibą w Nowym Jorku, głównym zaś pomysłodawcą, organizatorem oraz „duchem sprawczym" przedsięwzięcia był profesor uniwersytetu harwardzkiego, Omeljan Pritsak, Amerykanin ukraińskiego pochodzenia, wybitny historyk, znawca spraw Orientu oraz Słowiańszczyzny Wschodniej. Spotkanie drugie, rzymskie, w którym wzięła zresztą udział znaczna część uczestników kongresu w Rawennie, choć pomyślane i przeprowadzone jako impreza międzynarodowa, odbyło się z inicjatywy, dzięki trudowi organizacyjnemu i nakładom finansowym, nie mówiąc już o aspekcie programowo-merytorycznym, strony polskiej, i to w sensie zarówno instytucjonalnym, jak i osobowym, indywidualnym. Nie tylko dlatego, że urządzono je pod wysokimi auspicjami papieskiego instytutu, kierowanego obecnie przez ks. dra Mariana Radwana SCJ (sekretariat organizacyjny sprawował niezwykle sprawnie ks. Stefan Wylężek), że część znaczną uczestników, autorów referatów i obszernych głosów w dyskusji tzw. okrągłego stołu stanowili Polacy, głównie z kraju, ale także z zagranicy. Opiekunem naukowym rzymskiego kolokwium (nakreślenie jego programu merytorycznego, pozyskanie prelegentów – wybitnych specjalistów w zakresie różnych dyscyplin historycznych z krajów europejskich i z Ameryki, aktywny i stały udział w obradach) był najwybitniejszy współczesny polski historyk kultury, znany, mający na swoim koncie liczne prace badawcze z dziejów chrześcijaństwa polskiego, autor oraz organizator lubelskiego centrum studiów nad dziejami Kościoła – profesor Jerzy Kłoczowski. Właśnie ze względu na ów polski wkład wielce istotny w tę imprezę naukową, na jej także niewątpliwe a wyraźne polskie aspekty (nie mówiąc już o tym, że miała ona także – choćby ze względów personalnych, z racji osoby samego organizatora oraz opiekuna naukowego – swój wymiar lokalny, czysto lubelski, co znalazło wyraz

w udziale uczestników ze środowiska KUL-u czy specjalistów z uczelnią tą stale bądź dorywczo współpracujących), warto nieco obszerniej i bardziej szczegółowo omówić przebieg i wyniki tego rzymskiego spotkania historyków, znawców „spraw słowiańskich", specjalnie zainteresowanych początkami chrześcijaństwa wschodniosłowiańskiego oraz jego dalszym rozwojem. Zwłaszcza zaś wypada to uczynić także dlatego, że będzie to pewno (kreślimy te uwagi akurat w połowie roku 1988, roku wielkiego jubileuszu tysiąclecia wydarzeń kijowskich, zaczynających proces chrystianizacji ziem ruskich) najpoważniejsze „polskie" przedsięwzięcie milenijne, mające nie tylko swój wymiar okolicznościowy, jubileuszowy, ale i stanowiące istotny chyba wkład Polaków do badań zarówno nad samym faktem historycznym sprzed lat tysiąca, jak i jego doniosłymi skutkami kulturowymi dla krajów i narodów środkowowschodniej części naszego kontynentu.

Piszący niniejszą relację miał już sposobność podzielić się z czytelnikiem polskim swoimi ogólnymi obserwacjami na temat sesji rzymskiej, jej charakteru i przebiegu[1]. Tu natomiast pragnie, jako jeden z jej trzynastu polskich i krajowych uczestników (brali w niej udział również trzej naukowcy Polacy spoza kraju: Michał Giedroyć, Andrzej Kamiński, Andrzej Vincenz), dokonać czegoś w rodzaju bilansu wstępnego tego międzynarodowego spotkania historyków-slawistów, próbować uchwycić istotę tego, co mieli oni do powiedzenia na dany, okolicznościowo-jubileuszowy temat, określić zakres i charakter polskich zwłaszcza możliwości badawczych i osiągnięć warsztatowych w dziedzinie wiedzy o Słowiańszczyźnie Wschodniej, jej dziejach najwcześniejszych, kulturze wyrastającej z chrześcijańskich, bizantyńsko-słowiańskich korzeni, jej związków z Kościołem i religią. Może to zaś mieć o tyle istotniejsze znaczenie, że wkład Polaków do innych jubileuszowych imprez naukowych odbywających się poza granicami ich kraju ojczystego był dotychczas, a pewno także pozostanie już do końca tego milenijnego okresu, dużo bardziej skromny, ilościowo ograniczony, merytorycznie zaś w związku z tym mniej reprezentatywny, mniej liczący się; i tak w Rawennie przedstawiono np. jedynie referaty trzech historyków z Polski (Aleksandra Gieysztora, Jerzego Kłoczowskiego, Andrzeja Poppego) oraz jednego uczonego spoza kraju (Andrzeja Vincenza).

Stosownie do życzenia i sugestii organizatorów, uczestniczący w sesji znawcy przedmiotu (byli oni zapraszani imiennie, z uwzględnieniem kompetencji zawodowych, kręgu zainteresowań badawczych oraz ich własnych naukowych predylekcji) wybrali i przedstawili taki zespół zagadnień oraz kwestii, które mieściły się w tytułowej formule kongresu: początki i rozwój chrześcijaństwa bizantyńsko-słowiańskiego, przy czym problematyka ta, zgodnie z owymi sugestiami, zawężona jeszcze została – zarówno czasowo, jak i terytorialnie czy zakresowo – do ram następujących: Słowiańszczyzna Wschodnia w jej trzech narodowo-kulturowych regionach (Ruś-Ukraina, Ruś Biała, Ruś północno-wschodnia, Moskiewska) oraz procesy kulturowe, będące skutkiem wydarzenia roku 988,

[1] Zob. R. Łużny, *W Rzymie o chrzcie Rusi Kijowskiej*, „Tygodnik Powszechny" 1988, nr 23(2032), s. 3.

kształtujące się i rozwijające do końca epoki staroruskiej, czyli do schyłku wieku XVII. Można było oczywiście zaplanować i przeprowadzić konferencję czy sesję naukową pod identycznym jak ten tytułem i z tej właśnie okazji milenijnej, kładąc akcent na inne nieco kwestie, np. choćby kontynuacje procesu chrystianizacyjnego w życiu narodów wschodniosłowiańskich po okresie staroruskim, w czasach więc nowożytnych, ze współczesnością naszą włącznie (a byłoby co na ten temat mówić, nad czym się zastanawiać i spierać, co dyskutować i oceniać) czy – z drugiej strony – konsekwencje kulturowe chrztu Rusi Kijowskiej dla innych regionów świata słowiańskiego czy pozasłowiańskiego, jak choćby terenów dzisiejszej Rumunii, krajów bałkańskich, Polski czy Litwy.

Uczestnicy sesji zastosowali się więc do życzeń organizatorów, czemu dali wyraz i w wyborze proponowanych tematów szczegółowych, i w wystąpieniach zarówno w dyskusji na posiedzeniach sesyjnych, jak i w autorskich obszernych wypowiedziach składających się na posiedzenia zwane „tavola rotonda". Rzeczywiście, wszystkie one ograniczały się tematycznie do zakreślonych ram czasowych oraz terytorialnych,wszystkie też prawie skupiały się wokół dwóch naczelnych tytułowych kwestii – początków oraz wczesnych dziejów chrześcijaństwa wschodniosłowiańskiego, śledzonych na materiale historycznym w okresie od XI do XVII stulecia.

Program sesji – bogaty i w sposób niebanalny skomponowany – przewidywał udział 34 autorów referatów oraz 13 wystąpień autorskich w ramach dwóch dyskusji okrągłego stołu, które prowadzili prof. Dymitr Obolensky z Oksfordu oraz prof. Ihor Szewczenko z Uniwersytetu im. J. Harvarda. Jak zwykle na sesjach czy kongresach o tak licznym uczestnictwie, realizacja nie całkiem pokrywała się z punktami tego programu teoretycznego. Wprawdzie należycie to bogactwo treściowe ogarnąć będzie mógł czytelnik tematem zainteresowany dopiero z czasem, kiedy otrzyma do rąk księgę referatów (planują jej wydanie obie instytucje spotkanie organizujące, czyli rzymskie instytuty: polski i włoski), ale przecież już obecnie ci, którzy referatów wysłuchali, a więc i sami prelegenci, i ci, co do gościnnych pomieszczeń Instytutu Historii Wieków Średnich w pierwszych dniach maja zawitali, zdać sobie mogli sprawę, na ile nasza wiedza o chrzcie Rusi Kijowskiej oraz procesach chrystianizacyjnych na jej terytoriach w wiekach następnych się rozwijających uległa teraz pomnożeniu, poszerzeniu i pogłębieniu.

W zasadzie tematyka referatów koncentrowała się wokół trzech głównych bloków tematycznych: a) początki chrystianizacji Rusi; b) procesy cywilizacyjne, w tym zwłaszcza narodowe i religijne, w wiekach XIV i XV; c) wybrane zjawiska kultury chrześcijańskiej na Rusi w stuleciu XVI i XVII. W obrębie bloku pierwszego rozpatrywano takie kwestie, jak chrześcijańska formacja księcia Włodzimierza (A. Poppe), duchowość zakonna *Pateryku Kijowsko-Pieczerskiego* (F. v. Lilienfeld), relacje Rusi z Konstantynopolem (E. Patlagean, A. Komec i G. Basile), z Europą Zachodnią (P. Riché), ze światem antyku (M. Capaldo), z państwem Sasów (A. Nazarenko); luźniej z tym kręgiem tematycznym wiązały się bardziej specjalistycznie pomyślane wystąpienia warszawskiego historyka

Tadeusza Wasilewskiego oraz badacza z Bukaresztu na temat chrystianizacji ziem rumuńskich. Te wątki najwcześniejsze zebrane zostały raz jeszcze i podsumowane w trakcie pierwszej dyskusji panelowej poświęconej problemowi wymiaru religijnego rzeczywistości Rusi Kijowskiej wieków XI i XII.

Bardziej zróżnicowane, zarówno ze względu na problematykę, jak i na obszary czasowo-przestrzenne objęte uwagą referentów, były wystąpienia mieszczące się w drugiej grupie tematycznej. Zajmowano się tu bowiem i odzwierciedlaniem przez literaturę świadomości narodowej Rusi do wieku XV (G. Prochorow), i pojęciem „chrześcijaństwa" oraz jego użyciem we wczesnym średniowieczu (V. Vodoff), dziejami Kościoła na Rusi w XIV i XV stuleciu (J. Szapow; ciekawe, że był to bodaj jedyny referat, do tego uczonego z Moskwy, poświęcony w całości problematyce eklezjalnej), początkami, a właściwie przesłankami, genezą procesu utożsamiania się Cerkwi Moskiewskiej z dziedzictwem Kijowa (referat prof. Jarosława Pełeńskiego z Uniwersytetu w Iowa, właściwie jedyny, który stawiał w sposób wyraźny a polemiczny wobec oficjalnej nauki rosyjskiej ten istotny dla dziejów innych Słowian wschodnich, a zwłaszcza Ukraińców, problem, nie tylko czysto historyczny zresztą). Poruszano bądź pewne zagadnienia ogólniejsze, wiążące się z chrystianizacją świata słowiańskiego (S. Bylina), bądź kwestie całkiem szczegółowe, wykraczające już poza tę tematykę (G. Giraudo); jeszcze dalej od tytułowej problematyki odchodziły zgłoszone do programu referaty: bułgarski o chrystianizacji tego kraju (ostatecznie oczekiwana jedyna reprezentantka Bułgarii nie dojechała do Rzymu) i rumuński o podobnym tematycznie profilu. W tej też grupie wystąpień znalazł się referat polskiej badaczki z Krakowa, znawczyni zabytków sztuki ruskiej na ziemiach polskich, Anny Różyckiej-Bryzek: przedstawiła ona w syntetycznym ujęciu związki polskiej sztuki średniowiecznej z tradycją artystyczną Bizancjum i Rusi.

Problematykę szczególnie ważką podjęło kilku naukowców polskich, jak i reprezentujących już naukę amerykańską lub brytyjską. Obok więc historyków amerykańskich, Roberta Scotta, który zajął się kwestią relacji pomiędzy katolicyzmem na Litwie a światem ruskiego prawosławia, i Davida M. Goldfranka, podejmującego temat stosunku tych dwóch Kościołów-wyznań widzianego przez miejscowe białoruskie kronikarstwo, sytuacją wyznaniową na terytoriach litewsko-ruskich Rzeczpospolitej Obojga Narodów zajęli się, mówiąc o tym z różnych punktów widzenia, Michał Giedroyć z Oksfordu i Andrzej Kamiński z Waszyngtonu (kapitalne zagadnienie wpływu religii na formowanie się świadomości narodowej) oraz Juliusz Bardach z Warszawy, najwybitniejszy nasz znawca historii społeczno-prawnej ziem ruskich I Rzeczpospolitej.

Część wymienionych referatów ze względu na zakres chronologiczny (zjawiska XVI-wieczne) wchodziła już w obręb trzeciej, ostatniej z wyłonionych tu grup tematycznych – w niej zaś, wśród wystąpień o problematyce XVII-wiecznej, znalazł się referat jedynego wśród uczestników sesji duchownego (jeśli nie liczyć nie występującego jako autor odrębnej wypowiedzi księdza prof. Sante Graciottiego, znanego włoskiego slawisty – polonisty), wybitnego

niemieckiego znawcy spraw słowiańskich, Gerharda Podskalskiego, poświęcony miejscu i roli Greków w życiu kulturalnym Rusi tego czasu, i rzecz traktująca o znaczeniu faktu chrystianizacji Kijowa dla świadomości Rusinów u schyłku epoki staroruskiej (Ryszard Łużny) oraz opracowanie siostry Zofii Senyk z Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie na temat ruskiego, XVII-wiecznego monastycyzmu. Wreszcie drugi z dwóch tylko referatów przygotowanych przez specjalistów z zakresu historii sztuki: wystąpienie uczonego kijowskiego na temat przedstawień hagiograficznych w grafice ukraińskiej XVII wieku. Jego autor, Dmytro Stepowyk, spotkał się w Rzymie ze szczególnym zainteresowaniem i jako jedyny na spotkaniu slawistów kijowianin, Ukrainiec, i jako osobowość ogromnie sympatyczna oraz interesująca z racji swego zachowania, przejawianej postawy, wypowiadanych poglądów. On to właśnie, jako jedyny też spośród uczestników sympozjum reprezentujących kilka przecież narodów słowiańskich na Wschodzie i na Zachodzie, uważał za stosowne wyrazić publicznie, w trakcie specjalnej audiencji u Ojca Świętego Jana Pawła II (który znalazł jeszcze czas na to, aby mimo rychłego już wyjazdu do Ameryki Południowej, przyjąć około 70-osobową grupę uczestników sesji w Auli Klementyńskiej w dniu 5 maja), hołd, uznanie, wdzięczność swojego narodu Papieżowi-Słowianinowi za jego pamięć i troskę o tych, którzy do dziś są wiernymi sukcesorami ewangelizacyjnego dzieła księcia Włodzimierza, którzy żyją nadal nad tym samym Dnieprem, jakiego wody chrzciły ich dalekich przodków. Uczony ukraiński wręczył w trakcie swego zaimprowizowanego przemówienia-adresu Papieżowi dar w postaci wytworów sztuki ludowej swoich współziomków.

Cykl referatów tej grupy kończyły wystąpienia trójki naukowców włoskich, którzy zajęli się kilkoma dosyć szczegółowymi, a równocześnie raczej marginalnymi wobec problematyki tytułowej zagadnieniami: Antonio Possevino a Wschód słowiański (F. Guida), chrześcijaństwo ruskie w historiografii włoskiej wieku XVI (G. Brogi-Bercoff), Iwan IV wobec kryzysu reformacyjnego w Kościele (L. Ronchi de Michelis). Właściwym jednak zakończeniem – i tego ostatniego cyklu, i całej sesji – stała się druga dyskusja panelowa, tym razem koncentrująca się na problemach kultury religijnej wschodniego chrześcijaństwa na terytorium państwa polsko-litewskiego w dwóch ostatnich stuleciach epoki staropolsko-staroruskiej. Wzięli w niej udział tacy znani i zasłużeni równocześnie badacze i znawcy przedmiotu, jak Ihor Szewczenko (on to właśnie ten panel prowadził niezwykle sprawnie i efektownie), Omeljan Pritsak, Dymitr Obolensky, z Polaków zaś Michał Giedroyć, Antoni Mączak, Zbigniew Wójcik, Andrzej Vincenz, a więc częściowo autorzy, którzy wcześniej na sesji z odrębnymi referatami nie występowali (do dyskusji włączyli się również kompetentnie także inni uczestnicy spotkania) – dyskusja ta przyniosła rzeczywiście plon poważny, dla problematyki tytułowej wielce istotny (szkoda, że ta część sesji nie została utrwalona w postaci pisemnej i nie znajdzie się w przyszłej księdze referatów).

Czy milenijne spotkanie rzymskie było imprezą naukową udaną? Czy spełniło oczekiwania organizatorów-inicjatorów i uczestników-gości? Jak

będzie ono oceniane na tle innych, analogicznych przedsięwzięć odbywających się w roku jubileuszu chrztu Rusi w różnych krajach i regionach nie tylko naszego kontynentu europejskiego?

Próbować odpowiedzieć na te wszystkie pytania, zwłaszcza zaś na to ostatnie, dziś jeszcze niełatwo, wprost nawet niemożliwie. Ale jedno jest już pewne, widoczne: to polskie, chociaż odbywające się nie w kraju spotkanie historyków będzie się na pewno liczyć w bilansach naukowo-badawczych roku 1988, zajmie ono z pewnością miejsce niepoślednie. I ze względu na to, że stworzyło płaszczyznę spotkania dla specjalistów z tak wielu stron świata i reprezentujących tak różne doświadczenia zawodowe, kierunki zainteresowań badawczych, stanowiska i opcje światopoglądowe oraz postawy duchowe (cieszył zwłaszcza liczny udział i wkład istotny Polaków, zwracało też uwagę liczne stosunkowo uczestnictwo naukowców z ZSRR, przy czym, co przyjmowano już wyraźnie jako znak czasu znamienny dla przemian, jakie ostatnio przeżywa ten kraj, przybyli stamtąd do Rzymu prawie wszyscy ci specjaliści, których organizatorzy zaprosili, a po ich wystąpieniach uczestnicy sesji byli i usatysfakcjonowani, i wprost zbudowani). I z racji, że udało się na sesji – mimo obecności i wkładu tak wielu różnych, czasami mogło się wydawać, że nawet przypadkowo dobranych specjalistów (obok dominujących i majoryzujących pozostałych uczestników historyków-mediewistów, zwłaszcza zaś historyków kultury, badaczy dziejów Kościoła i życia religijnego, znaleźli się tu także historycy sztuki, znawcy literatury, teologowie. filologowie-językoznawcy) – zgromadzić i skłonić do wymiany doświadczeń, zdobyczy warsztatowych oraz przemyśleń ludzi tak różnych, mówiących tak odmiennymi, nie tylko w sensie czysto lingwistycznym, etnicznym, językami. (A propos języka: na sesji obowiązywała w zasadzie angielszczyzna, dopuszczono też oficjalnie język francuski, ale uczestnicy włoscy nieomal z reguły posługiwali się językiem ojczystym; ciekawe, że nawet uczestnicy radzieccy – czterech Rosjan, jeden Ukrainiec, zaproszony Białorusin ostatecznie nie mógł przyjechać – nie korzystali z możliwości posłużenia się językiem kongresowym, sobie najbardziej znanym – rosyjskim, a szkoda przecież, że nie dopuszczono, na równych prawach z mowami anglosaską i romańską, także chociażby jednego języka Słowian).

Piszący to sprawozdanie nie może nie wyrazić osobistej „pretensji", uczucia pewnego żalu i zawodu, że przy planowaniu obrad i kompletowaniu zestawu autorów oraz tematów nie przewidziano miejsca na tematykę bardziej współczesną, na zagadnienia kultury chrześcijańskiej oraz życia religijnego i kościelnego dzisiejszych Ukraińców, Białorusinów i Rosjan. Czyżby uważano, że sprawy te nie dojrzały jeszcze do tego, by trafić na warsztat badawczy historyka? A może nie chciano komplikować sytuacji i ułatwić w ten sposób przyjazd i udział w obradach specjalistów nie tylko zachodnich, ale i ze Wschodu słowiańskiego? Gdybyż potrafiono przewidzieć przed rokiem, w trakcie przygotowań, co się będzie działo, pisało, mówiło w Moskwie, Leningradzie, Kijowie czy Mińsku w roku jubileuszu tysiąclecia chrztu Rusi! Na szczęście i organizatorom, i uczestnikom przyszedł tu w sukurs sam Ojciec Święty, który w swoim przemówieniu

do uczestników sesji wygłoszonym w trakcie audiencji nie tylko nawiązał do tematyki obrad, ale także mocno wyakcentował związek wydarzeń historycznych odległych epok dziejowych, będących obiektem ich zainteresowań, z dzisiejszym, jakże aktualnym wymiarem, z obecnymi ich konsekwencjami w życiu narodów słowiańskiego Wschodu. Znalazło to swój wyraz zwłaszcza w tym, co Jan Paweł II powiedział, jakby uzupełniając swoje dwie wypowiedzi ze stycznia i lutego 1988 r. (listy pasterskie do Cerkwi Rosyjskiej oraz Katolickiego Kościoła Ukraińskiego), na temat Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej[2]. To ta właśnie także okoliczność – wyjścia poza tematykę ściśle historyczną, ku sprawom współczesności, ku wymiarowi zjawisk społecznych, kulturalnych, narodowych i religijnych naszego czasu – pozwoliła uczestnikom rzymskiego spotkania, które zgromadziło także, po raz pierwszy na taką skalę, sporą grupę ludzi nauki narodowości zarówno polskiej, jak i ukraińskiej, zredagować i ogłosić wspólne polsko-ukraińskie oświadczenie, podpisane przez 18 osób obecnych na obu kongresach włoskich. w Rawennie i w Rzymie, na temat wzajemnych stosunków kulturalnych i religijnych pomiędzy obu bratnimi narodami słowiańskimi.

I wreszcie uwaga sprawozdawcy-recenzenta nie tyle pro domo sua, co pro universitate sua: o jeszcze jednym nie tylko „polskim", ale wprost lubelskim aspekcie czy akcencie rzymskiego spotkania milenijnego. Spotkanie to wiązało się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim nie tylko poprzez osoby jego organizatorów i prelegentów (ks.dr M. Radwan, prof. J. Kłoczowski i prof. R. Łużny); oto na marginesie obrad, w ostatnim dniu pobytu uczestników w Rzymie, a w ścisłym nawiązaniu do tematu tego naukowego spotkania (rozwój chrześcijaństwa wschodnio-słowiańskiego), historycy lubelscy reprezentujący jedyną w swoim rodzaju chyba w skali światowej placówkę tego typu, Instytut Geografii Historycznej Kościoła (poza jej twórcą i kierownikiem udział w imprezie wzięli prof. prof. Stanisław Litak i Wiesław Müller), urządzili dla uczestników sesji naradę roboczo-informacyjną nt. prac tego ośrodka w zakresie geografii historycznej chrześcijaństwa w Europie Środkowowschodniej, połączoną z demonstracją materiałów kartograficznych obrazujących dzieje Kościoła wschodniego na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczpospolitej Obojga Narodów. Stanowiło to rzeczywiście dobre uzupełnienie odbytych obrad, a równocześnie pozwoliło zademonstrować jeszcze jeden wycinek polskich możliwości, ale i realnych dokonań w zakresie wiedzy o słowiańskim Wschodzie chrześcijańskim.

[2] Por. tamże zacytowane dwa zasadnicze ustępy przemówienia Papieża, rozdział 3 oraz 4, przełożone na język polski z oryginału francuskiego, zamieszczonego w odpowiednim numerze zasadniczej edycji dziennika „L'Osservatore Romano".

Stefan WILKANOWICZ

ZNANE I NOWE

Otwierałem tę książkę[1] po paru tygodniach wertowania artykułów i dyskusji na temat dziesięciu lat pontyfikatu Jana Pawła II. Przygotowując numer „Znaku" poświęcony jego nauczaniu i pasterzowaniu, co chwila wracało się do tekstów nieraz dużo wcześniejszych, które oświetlały i wyjaśniały późniejsze teksty, już papieskie. I nie było w tym nic metodologicznie niedopuszczalnego, gdyż wszyscy wiedzą, że tego Autora cechuje wyjątkowa ciągłość myśli, że nie ma w niej dramatycznych zwrotów czy przewrotów, jest natomiast bezustanne rośnięcie, rozwijanie wątków i ich ubogacanie. Pamiętam, jakie mnie ogarnęło zdumienie przy lekturze listu młodego studenta Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka, w którym przedstawiał swój sposób rozumienia kultury. Prawie czterdzieści lat później list nie stracił aktualności – tylko z zarodkowych myśli wyrosło drzewo.

Zbiór listów pasterskich, komunikatów i zarządzeń biskupa, arcybiskupa i kardynała Wojtyły potwierdza to przekonanie nie tylko w odniesieniu do myśli, ale także i działań. Raz wytyczone cele nigdy nie ulegały zapomnieniu – widać na przykład, że Biskup Krakowski nie zrezygnuje z odbudowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w takiej czy innej formie, że procesja Bożego Ciała musi dojść do Bazyliki Mariackiej, że kościoły muszą być budowane... Spokojny i stanowczy nacisk nie zelżeje, bo zmierza do realizacji podstawowych praw człowieka i wymogów chrześcijaństwa, a tego się nie zaniedbuje.

Porównanie do drzewa wydaje mi się trafne. Ono powoli rośnie, kształty ewoluują, mnożą się gałęzie, korzenie umacniają się w glebie i rozrastają. Drzewo to, tak bardzo rozrośnięte – czerpało pożywienie z tomizmu i fenomenologii, z polskiej literatury romantycznej i z hiszpańskiej mistyki. Dlatego nieraz sprawia trudności – tego rodzaju synteza jest raczej unikalna, trudna do przyswojenia. Skarżą się Francuzi, że tak mało kartezjańska, ale i dla nas niełatwa, choć tak swojska dzięki polskiej komponencie.

Lektura tego bogatego zbioru (liczącego ponad 800 stron) budzi, oczywiście, wspomnienia, ale odkrywa także sprawy mało znane albo pozostające jakby na drugim planie.

Wszyscy wiedzieli, oczywiście, że Kardynał Wojtyła dużo się modli i prosi o modlitwę, ale jakoś się to rozumie inaczej po przewertowaniu listów do zakonów żeńskich, w których prosi o modlitwę w różnych intencjach. Samo zestawienie intencji warte jest refleksji – one odzwierciedlają życie Kościoła krakowskiego i troski jego Pasterza. Widać, że modlitwy sióstr nie są czymś doraźnym czy okazjonalnym, ale raczej konstytutywnym dla Kościoła, czymś nie do zastąpienia.

[1] Ks. Kardynał Karol Wojtyła, *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie – komunikaty – zarządzenia, 1959-1978*, pod red. ks. M. Jagosza, Rzym 1987.

Wszyscy wiedzieli, oczywiście, że Kardynał Wojtyła nie pozostawi własnemu losowi żadnego księdza poddanego jakimkolwiek naciskom, ale dopiero lektura listów do tych księży ukazuje w wyraźniejszy sposób rodzaj tej solidarności biskupa ze swoimi prezbiterami, rodzaj godny uwagi i naśladowania.

Zbiór listów, komunikatów i zarządzeń nie tłumaczy się sam, domaga się co chwila komentarza, wyjaśnienia okoliczności. Inaczej będzie go czytał ten, kto je po prostu zna czy sobie je łatwo przypomni, inaczej zaś ktoś, kto ich nie zna z autopsji. Ale nie jest to wielka przeszkoda, bo najczęściej łatwo się ich domyślić – szereg zagrożeń i trudności, do których dokumenty te nierzadko nawiązują, przeżywała cała Polska, a nie tylko archidiecezja krakowska. W zbiorze tym ważniejsza jest zresztą głębsza warstwa duszpasterska, obrazująca pojmowanie Kościoła i sposób pasterzowania, a nie wystąpienia lokalne o charakterze okazjonalnym – w których zresztą owa głębsza postawa też się zaznacza. Dla jej uchwycenia bardzo pomocny jest indeks rzeczowy, umożliwiający systematyczne śledzenie wątków myślowych i duszpasterskich działań.

Czuję jednak wewnętrzną potrzebę jednego uzupełnienia czy wyjaśnienia niektórych listów i komunikatów, a to ze względu na ich szczególną ważność i aktualność. Myślę o wszystkim tym, co się odnosi do Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej. Uważam bowiem ten Synod za chyba najważniejsze dzieło duszpasterskie Kardynała Wojtyły, dzieło stale mało znane i niedostatecznie rozumiane.

Synod był to szczególny, odmienny od dotychczasowych, odzwierciedlający posoborowe rozumienie Kościoła, a jednocześnie sposób pasterzowania Kardynała Wojtyły. Był otwarty dla wszystkich – ale wymagał nie jednorazowego wypowiedzenia się na jakiś temat, tylko długiej pracy zespołowej. Miał trwać siedem lat. Dlaczego tak długo? Bo nie mogło to być referendum ani sondaż opinii publicznej w Kościele, tylko proces dojrzewania i wzbogacania wiary, proces uczenia się Soboru. Przed zwołaniem tego Synodu Kardynał Wojtyła sam długo rozmyślał. Najpierw napisał traktat o nauczaniu Soboru i o drogach przyswajania jego dorobku[2]. Wiedział, że dokumentów Soboru nie wcieli się w życie zarządzeniami, że wymaga to ewolucji mentalności czy swoistego nawrócenia, a to musi trwać długo.

Dlaczego właśnie siedem lat? Bo tyle trwało pasterzowanie św. Stanisława w Krakowie. Daty rozpoczęcia i zakończenia Synodu odpowiadały rocznicom (900 lat) rozpoczęcia i tragicznego zakończenia tej służby. Święty Stanisław to symbol wyższości ładu moralnego nad wolą władcy, to człowiek, który zginął za publiczny, moralny osąd postępowania króla. Związanie Synodu z tą postacią miało mu nadać charakter świadectwa, a nie jedynie studium czy narady. Kult św. Stanisława, zawsze żywy, w okresie powojennym uzyskał szczególną aktualność, przypominał bezustannie o wyższości prawa moralnego nad polityką, o obowiązku przeciwstawiania się polityce sprzecznej z prawami człowieka czy z dobrem wspólnym. Święty Stanisław

---

[2] Kardynał Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972.

był więc szczególnym patronem tego Synodu.

Przez ten patronat uwypukla się jednocześnie obecność przeszłości w teraźniejszości, ciągłość życia Kościoła i narodu, tak bardzo potrzebna w czasach, kiedy wszelkimi sposobami starano się ją przerwać, odciąć naród od jego korzeni.

Synod chciał poznać stan życia chrześcijańskiego w diecezji i określić środki jego pogłębiania. Pracował przez zespoły – Synodalne Zespoły Studyjne, które miały rozpoznawać lokalne sytuacje, formułować zalecenia i podejmować ewangelizacyjne inicjatywy. Powstało ich około pięciuset, w ogromnej większości złożonych ze świeckich. Nikt się takiej liczby nie spodziewał. Ale nie spodziewaliśmy się także, że one same poproszą najpierw o dokształcenie, o możliwość uzupełnienia luk w religijnym wykształceniu. Trzeba było poświęcić na to rok, zatem właściwa praca Synodu rozpoczęła się dopiero po tym okresie.

Polegała ona na stopniowym przygotowywaniu dokumentów, z których każdy składał się z trzech części: zwięzłego przypomnienia podstaw teologicznych danego tematu, analizy sytuacji i zaleceń. Projekty poszczególnych dokumentów były dyskutowane przez zespoły, a na podstawie ich uwag przygotowywano drugą wersję i dalsze. Była to praca powolna, ale taka właśnie dawała możliwość dojrzewania zespołom (także duchownym), angażowania się wszystkich. Była swoistą szkołą wiary, procesem formacji apostołów świeckich i duszpasterzy umiejących pracować ze świeckimi. Była to metoda odpowiednia dla ludzi dojrzałych, którzy dostrzegają potrzeby, stawiają problemy i starają się znaleźć na nie praktyczne odpowiedzi, a nie tylko biernie słuchają wykładów czy konferencji. I to właśnie było najważniejsze, ważniejsze niż dokumenty – skądinąd wartościowe, obejmujące szeroki zakres zagadnień (od liturgii do ochrony środowiska naturalnego) ukazujących integralne rozumienie ewangelizacji.

Ksiądz Kardynał Wojtyła kierował Synodem na sposób „położniczy" – to znaczy nie narzucał swojego punktu widzenia, ale starał się doprowadzić uczestników do odkrywania istoty soborowego nauczania i jego praktycznego znaczenia. W istocie była to metoda po prostu duszpasterska – pomoc w rozwoju, a nie zarządzanie. Metoda powolna, ale skuteczna w najgłębiej chrześcijańskim znaczeniu – dawała dojrzałość, choć nie administracyjną sprawność. Odzwierciedlała zamiłowanie Kardynała Wojtyły do duszpasterstwa oraz pewną niechęć do administrowania.

Synod nie naruszał istniejących struktur kościelnych, powstał i rozwijał się jakby obok nich, tworząc nową rzeczywistość w Kościele. Wyrażała się w nim troska o współodpowiedzialność i dojrzałość świeckich katolików, o zmianę mentalności wszystkich – duchownych i świeckich – członków Ludu Bożego, a nie o pośpieszne strukturalne reformy. Chodziło przede wszystkim o nową świadomość kościelną w duchu communio i o zrozumienie przez świeckich ich odpowiedzialności za Kościół i świat.

Kardynał Wojtyła zakończył ten Synod już jako papież, a jego duch i metoda trwa w papieskim pasterzowaniu.

Czy trwa w dzisiejszym naszym życiu? Myślę, że w mniejszym stopniu niż na to zasługuje. Doświadczenia Syno-

du krakowskiego mogą służyć synodom różnych szczebli, ale dla mnie może byłoby najważniejsze, aby mogły posłużyć duszpasterstwu parafialnemu, w procesie formowania świeckich apostołów i duszpasterzy umiejących pracować nad przekształcaniem parafii we wspólnotę wspólnot. Może się to odbywać bez synodu, w ramach duszpasterstwa zwyczajnego, choć przyznaję, że marzą mi się także swoiste „synody" parafialne.

Wojciech CHUDY
Karol KLAUZA

DEKADA NADZIEI
Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II w wypowiedziach prasowych

Czasopisma fachowe i publicystyczne podejmują z okazji dziesięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II próbę określenia tej dekady poprzez wskazanie na jedno wydarzenie, cechę lub dokument oddające niejako w skrócie specyfikę pontyfikatu Papieża z Polski. Wskazuje się więc na Światowy Dzień Modlitwy 27 X 1986 w Asyżu, gdzie wraz z Janem Pawłem II modlili się przedstawiciele trzynastu religii świata, na wizytę Ojca Świętego w więzieniu Ali Agcy, spotkanie kard. A. Casaroliego 13 VI 1988 r. w Moskwie z M. Gorbaczowem, w czasie którego wysłannik Papieża wręczył szefowi Kremla list Jana Pawła II oraz memorandum Stolicy Apostolskiej. Inni upatrują cechy diagnostycznej pontyfikatu w podróżach Papieskich lub w niezwykłej komunikatywności Jana Pawła II w czasie spotkań z ludźmi różnych kultur. Wskazuje się wreszcie na dokumenty Papieża mające pełnić rolę wyznaczników jego apostołowania: encykliki – *Redemptor hominis*, z jej chrystocentrycznym skupieniem się na człowieku, *Sollicitudo rei socialis*[1], z podkreśleniem nadrzędności nauki społecznej Kościoła w stosunku do doktryn polityczno-społecznych, czy wreszcie na cały zestaw dokumentów, które ukazały się od czasu adhortacji *Familiaris consortio*, a koncentrują się na sprawach życia, małżeństwa i rodziny.

Już samo wyliczenie prób skrótowego określenia pontyfikatu ujawnia ich płonność (choć ich zestawienie dostarcza już pewnego obrazu). Dziesięć lat prowadzenia Kościoła powszechnego przez Jana Pawła II odznaczało się tak wielkim bogactwem treściowym i dynamicznością sposobów, że niepodobna streścić istoty tego okresu w lapidarnej formule, nie popadając jednocześnie w ogólnikowość lub błąd pars pro toto. Dlatego nie pretendując bynajmniej do kompletności charakterystyki, podejmujemy poniżej próbę wyliczenia tych obszarów nauczania i działalności Jana Pawła II, na które z okazji dziesięciolecia, jako na szczególnie istotne, zwracała uwagę prasa wielu krajów.

Ewangelizacja świata. Niesienie Dobrej Nowiny zawsze, odkąd istnieje Kościół, było głównym zadaniem papieży. Jednak, jak wskazują liczni komentatorzy, w czasie ostatniego pontyfikatu misja ta – zwłaszcza z udziałem samego Papieża – spełniana jest ze szczególną intensywnością i w sposób jakościowo nowy. Permanentna ewangelizacja całego Kościoła, której potrzebę uświadamia zwłaszcza czas kryzysu, a także ewangelizacja współ-

[1] Oto wszystkie encykliki Jana Pawła II opublikowane w okresie 1978–1988: *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980), *Laborem exercens* (1981), *Slavorum Apostoli* (1985), *Dominum et vivificantem* (1986), *Redemptoris Mater* (1987) i *Sollicitudo rei socialis* (1988).

not pozostających poza chrześcijaństwem (3,5 mld ludzi) stanowi rys centralny obecnego pontyfikatu. Ewangelizacja dokonuje się na różnych drogach – poprzez nauczanie, pielgrzymki, gesty i akty kulturotwórcze – tym zaś, co łączy je w jedno, jest słynne wezwanie Jana Pawła II: „Nie lękajcie się otworzyć drzwi Chrystusowi". Wezwanie to odczytywane poprzez sens pierwszej encykliki Papieża *Redemptor hominis* określa – zdaniem kard. J. Ratzingera[2] – cały program duszpasterski Ojca Świętego. Sednem tego programu jest człowiek będący drogą Kościoła.

Owo "Nie lękajcie się" odmieniło w ciągu dziesięciu lat pewien podstawowy rys obecności chrześcijaństwa w świecie. O ile okres powojenny ukształtował i spopularyzował – zwłaszcza na Zachodzie w środowiskach inteligencji – wittgensteinowską postawę milczenia o Bogu i wierze, o tyle przez ostatnie dziesięć lat znów „jest głośno", jeśli idzie o te tematy. Jak napisał przenikliwy diagnostyk XX w. Eugene Ionesco: „Wielką nowością jest teraz to, że można znowu mówić o Bogu".

Na wątek ewangelizacyjny wskazuje artykuł Franco Pieriniego *Papież Wojtyła: ewangelizacja* zamieszczony w miesięczniku włoskim „Jesus" (wrzesień 1988). Rzecz znamienna, numer czasopisma poświęcony został papieżowi Janowi XXIII i w kontekście jego pontyfikatu omawia kierunki duszpasterskiej posługi Kościołowi następnych papieży, w tym szczególnie Jana Pawła II.

F. Pierini przypomniał drogę Karola Wojtyły do Watykanu ukazując jednocześnie jej historyczny kontekst, ściśle zespolony z dziejami Polski. Zarówno jego droga poprzez kapłaństwo do biskupstwa, jak i jego rozwój naukowy po stanowisko kierownika katedry etyki KUL, znaczące osiągnięcia poetyckie – wszystko to stanowiło zapowiedź przyszłego, papieskiego pielgrzymowania, które „będąc podróżowaniem przez cały świat, w rzeczywistości jest podróżowaniem wokół człowieka, ponieważ człowiek, każdy człowiek jest dla niego, podobnie jak i dla Chrystusa, największą życiową pasją" (s. 152). Tylko podążając za Chrystusem, którego pasją stał się człowiek, nadąża się za człowiekiem. To podróżowanie trwa nadal, stanowi szansę wzajemnego spotkania już nie tylko Papieża z wiernymi, ale dzięki współczesnym technikom przekazu ze wszystkimi ludźmi, niezależnie od ich przekonań. W Papieskich podróżach i płynących z nich owocach uczestniczy cały Kościół i świat.

P i e l g r z y m. Nową jakością ewangelizacji we współczesnym świecie są bez wątpienia Papieskie pielgrzymki. Było ich w dziesięcioleciu równo 40[3], co wobec 6 podróży Pawła VI uka-

[2] Por. tekst kard. J. Ratzingera wprowadzający do bloku artykułów, publikowanych w niniejszym numerze „Ethosu" pt. *Dziesięć lat pontyfikatu Jana Pawła II*.

[3] Skrupulatni dziennikarze obliczyli, że Jan Paweł II w czasie swych 40 podróży zagranicznych przemierzył ponad 600 000 km., co daje 15 okrążeń Ziemi wzdłuż równika. (Było ponad 80 wizyt w diecezjach włoskich). Papież w ciągu 10 lat spędził w sumie 270 dni poza Watykanem. W trakcie pielgrzymek zagranicznych spotkał się bezpośrednio z ponad 200 mln ludzi. Odwiedził 69 krajów (niektóre kilkakrotnie. A oto ich chronologiczny wykaz: 1979 – Dominikana, Meksyk, Polska, Irlandia, USA, Turcja; 1980 – Zair, Kongo, Kenia, Ghana, Górna Wolta, Wybrzeże Kości Słoniowej, Francja, Brazylia, RFN; 1981 –

zuje wymiary dynamiczności obecnego pontyfikatu. Publicysta włoski G. Zizola słusznie stwierdza, że „nigdy dotąd papiestwo nie było tak widoczne, tak efektywne, tak wszechogarniające, gorące i ludzkie". Za tymi dziennikarskimi określeniami kryje się uznanie dla Jana Pawła II za jego odpowiadanie „duchowi czasu" w dziedzinie środków ekspresji i przekazu. Zdaniem dziennikarza warszawskiej „Polityki", pontyfikat ten charakteryzuje „dynamizm i niekonwencjonalność". Ksiądz A. Sondag (kapelan Międzynarodowego Stowarzyszenia Akademickiej Młodzieży Katolickiej z Francji) twierdzi zaś, iż Jan Paweł II „stosuje nowoczesne metody w celu potwierdzenia swej tradycyjno-rygorystycznej postawy na płaszczyźnie etycznej"[4].

Wymienia się wśród tych metod korzystanie z nowoczesnych środków przekazu (jeden z tytułów prasowych głosił: *Jan Paweł II superstar*), wielojęzyczność Papieża, jego umiejętność nawiązywania kontaktu, zdolność do improwizacji, łamanie (wręcz programowe) protokołu uroczystości, zdolności aktorskie (głośne było swego czasu powiedzenie o „trzech aktorach rządzących światem"). Z drugiej strony jednak, wnikliwi obserwatorzy widzą za tą zewnętrzną nieco charakterystyką takie cechy, jak wielka zdolność do koncentracji np. modlitewnej, asceza, dar skupienia uwagi na każdym pojedynczym człowieku, umiejętność współodczuwania oraz ta zdolność zrozumienia różnych lokalnych problemów i kultur, którą rozpoznajemy jako mądrość.

Te i inne cechy Papieża Wojtyły oraz jego sposobu pełnienia posługi pasterskiej przysparzają mu popularności. Znane są zestawienia najbardziej uznawanych w różnych dziedzinach autorytetów, na których widnieje Papież na jednym z czołowych miejsc. Szczególnym odbiorcą treści i klimatu spotkania z Janem Pawłem, a także faktorem jego popularności jest młodzież. Sam Papież – co podkreśla wielu publicystów – swoją wysportowaną sylwetką, wrażliwością i temperamentem harmonizuje ze środowiskiem ludzi młodych i z ruchami „młodego Kościoła".

W miesięczniku włoskim „Litterae Communionis" (z września 1988) ukazał się wywiad z twórcą ruchu „Communione e Liberazione", ks. L. Giussanim[5]. W wywiadzie tym stara się on przedstawić syntetyczną definicję pierwszego 10-lecia pontyfikatu Jana Pawła II formułowaną z pozycji Wło-

---

Filipiny, Wyspa Guam, Japonia wraz z postojami w Pakistanie i na Alasce; 1982 – Nigeria, Benin, Gabon, Gwinea Równikowa, Portugalia, Wielka Brytania, Argentyna, Szwajcaria, San Marino, Hiszpania; 1983 – Kostaryka, Nikaragua, Panama, Salwador, Gwatemala, Belize, Honduras, Haiti, Polska, Francja, Austria; 1984 – Południowa Korea, Papua–Nowa Gwinea, Wyspy Salomona, Tajlandia, Szwajcaria, Kanada, Hiszpania, Dominikana, Portoryko; 1985 – Wenezuela, Ekwador, Peru, Trynidad i Tobago, Belgia, Holandia, Luksemburg, Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Republika Środkowej Afryki, Zair, Kenia, Maroko, Liechtenstein; 1986 – Indie, Kolumbia, Wyspy św. Łucji, Francja, Australia, Nowa Zelandia, Bangladesz, Wyspy Fidżi, Singapur, Seszele; 1987 – Urugwaj, Chile, Argentyna, RFN, Polska, USA, Kanada; 1988 – Urugwaj, Boliwia, Peru, Paragwaj. Austria, Zimbabwe, Botswana, Lesoto, Suazi, Mozambik, Francja.

[4] *Jan Paweł II w liberalnym społeczeństwie Zachodu*, „Ład" 1988, nr 42 s.6.

[5] „Litterae Communionis" 15(1988) nr 9, s. 9-11.

chów, zwłaszcza tych poważnie zaangażowanych w dawanie chrześcijańskiego świadectwa.

Ksiądz Giussani zauważa więc przede wszystkim, że Papież daje dzisiaj wspaniałe świadectwo potwierdzenia tradycji, za pomocą której udziela odpowiedzi na problemy przyszłości (s. 10). Oznacza to w praktyce preferencję historycznego konkretyzowania orędzia chrześcijańskiego, dokonywaną przez wiele ruchów nieformalnych w Kościele kierowanym przez Papieża. Wśród nich takie nurty, jak: Wspólnoty Neokatechumenalne, Ruchy Odnowy Charyzmatycznej w Duchu Świętym czy wymieniony wyżej „Communione e Liberazione", zyskały zauważalny dynamizm i wyjątkową witalność w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Zjawisko to stało się między innymi udziałem właśnie Włoch, gdzie zbiegają się drogi różnych inicjatyw pastoralnych i ewangelizacyjnych podejmowanych przez członków tych wspólnot, pochodzących z całego świata. Mityngi w Rimini, konwiwencje neokatechumenalne, rekolekcje formacyjne charyzmatyków mają miejsce właśnie pod niebem włoskim. Nie może być zresztą inaczej, jeżeli zgodnie ze swą intencją mają się odbywać w bezpośredniej bliskości Papieża. W ten sposób dzięki „Papieżowi Wojtyle" Włosi odbierają świadectwa różnych form realizacji współczesnego chrześcijaństwa.

Taki też m.in. charakter mają niektóre jubileuszowe publikacje. Wymieńmy choćby syntetyczne świadectwa młodych chrześcijan z Polski, Brazylii, różnych miast włoskich (Florencji, Padwy, Turynu, Loreto) wskazujące na zależność istotnych rysów Kościoła kończącego się stulecia od charyzmatu Papieża z dalekiego kraju. Młodzi dostrzegają więc Papieskie otwarcie na złożony problem ewangelizacji świata – tego misyjnego i tego od wieków chrześcijańskiego. Młodzi czują się dowartościowani licznymi gestami i inicjatywami Papieskimi. Wystarczy wspomnieć *List do młodych całego świata* (31 III 1985) z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, tradycję corocznych spotkań z młodzieżą w Niedzielę Palmową, a także wiele inicjatyw duszpasterskich, które zaowocowały m.in. wzrostem powołań kapłańskich w okresie między 1979 a 1986 r. (odpowiednio z 5765 do 7209 wyświęconych kapłanów diecezjalnych i zakonnych).

Jednak pielgrzymki Jana Pawła II nie są wyrazem triumfu i jednostronnego optymizmu. Popularności nie dorównuje akceptacja. Wystarczy przypomnieć pielgrzymki Papieża do krajów Beneluxu (1985) czy RFN (1987) oraz kontestację jego postawy i nauczania w trakcie innych podróży. Jak mówi cytowany już wyżej ks. A. Sondag, „oklaskują go stadiony przepełnione młodzieżą, ale ta sama młodzież wcale nie przejmuje [jego] zasad moralnych"[6].

W świecie dotkniętym w ostatnich dziesięcioleciach silną polaryzacją stanowisk, w którym źle pojęta wolność oraz błędne rozpoznanie hierarchii wartości antagonizują grupy ludzkie, skierowując je ku obszarom pozornych idei i wartości odległych od istoty człowieczeństwa, Jan Paweł II nader często pojawia się jako znak sprzeciwu. Ze swoim jasnym i wyrazistym programem

---

[6] Według statystyk przytoczonych przez ks. Sondaga 83 % Francuzów żywi dla Papieża sympatię, lecz co do poglądów 74 % ogólnej liczby społeczeństwa nie zgadza się z nim.

uczłowieczenia kultury poprzez związanie jej z wartościami Ewangelii, obrony życia i moralności, afirmacji człowieka i jego praw, wraz z prawem do wiary religijnej, prawdy i pokoju, Papież w wielu miejscach współczesnego świata jest postacią kłopotliwą dla wielkiej części rzesz ludzkich spotykających się z nim, jak i ich przywódców politycznych czy społecznych. Nierzadko jest on „kłopotliwy" dla niektórych biskupów, którzy radzi by podążać za głosem ludu, nie bacząc na zgodność tej drogi ze słowem Papieża. Jest pielgrzymem powodującym ambiwalentne uczucia. Z jednej bowiem strony, jego nauczanie niesie treści, normy tak istotnie ludzkie, że nie można ich niemal nie przyjąć. Z drugiej jednak, wygodniej i łatwiej w sensie praktycznym jest nie przyznawać się do ich akceptacji. Trafna wydaje się opinia ks. J. Majki, który w posłudze duszpasterskiej Jana Pawła II widzi powrót Kościoła do średniowiecznej misji „sumienia świata"[7].

Bezkompromisowość. Drugim – po „Nie lękajcie się!" – zdaniem często przytaczanym (jednak co charakterystyczne, raczej w pismach katolickich Europy Środkowowschodniej niż na Zachodzie) jako definiens pontyfikatu jest sąd: „Nie można kochać na próbę, tak jak nie można żyć na próbę". Afirmacja godziwej miłości, a co z tym koniecznie idzie w parze, godności małżeństwa, nienaruszalności życia od samego poczęcia oraz prawa do samego poczęcia godnego człowieka, obrona trwałości i wartości rodziny – to pierwszoplanowe treści nauczania Ojca Świętego, który nazwał siebie sam „pasterzem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa".

W dziedzinie etyki seksualnej i małżeństwa owocującego pełną rodziną Jan Paweł II przejawia szczególną aktywność tak doktrynalną, jak i pasterską. Począwszy od związanej ideowo z encykliką *Humanae vitae* „teologii ciała", od której rozpoczął katechezy środowe, poprzez *Familiaris consortio* i inne dokumenty Stolicy Apostolskiej, aż po stałe analizowanie zagadnienia rodzicielstwa i rodziny w trakcie Papieskich pielgrzymek. Jest to obszar tematyczny podejmowany przez Ojca Świętego z wyjątkową bezkompromisowością. W odniesieniu do tych problemów spotyka go też najwięcej uwag krytycznych, zwłaszcza ze strony komentatorów zachodnich, cedujących zwykle dyskusję nad tymi sprawami na płaszczyznę polityki i praw demokratycznych. Rzecznicy płaszczyzny dyskusji opierającej się na wartości consensusu nie zdają sobie sprawy lub zapominają, że wartość demokracji polega w istocie na consensusie w prawdzie, nie zaś na prawdzie consensusu. Jak ważna to sprawa dla obecnego pontyfikatu, wskazuje m.in. ks. T. Styczeń w książce *Jedynie prawda wyzwala*[8]. Bezkompromisowość Papieża w kwestiach tak zasadniczych, że dotykają one teologicznego statusu bycia człowieka i Kościoła (godność życia, świętość aktu małżeńskiego i nierozerwalność małżeństwa, celibat kapłanów, rola kobiety w Kościele itp.), natrafia często w ocenie środków przekazu na zarzut tradycjonalizmu i konserwatyzmu. W aksjologii większości współczesnego dziennikarstwa ciągle jeszcze są to

[7] Ks. J. Majka, *Miasto położone na górze*, „Ład" 1988, nr 42, s. 1 i 14.

[8] T. Styczeń, E. Balawajder, *Jedynie prawda wyzwala*, Rzym 1987, s. 100.

określenia pejoratywne. Jednakże odwaga podtrzymywania niepopularnych prawd, obrona słuszności i wierności Bożemu ładowi na świecie zyskują coraz większą liczbę zwolenników. W wywiadzie dla telewizji polskiej[9] przewodniczący Parlamentu Włoch G. Spadolini powiedział, że bezkompromisowość Papieża z Polski wobec nacisków świata stanowi istotną odmienność sprawowania przez niego rządów („papieże włoscy byli zawsze kompromisowi" – dodaje). Czechosłowacki psycholog i pisarz Jiři Nemec jest zaś zdania, iż stanowczość Jana Pawła II jest w krajach bloku wschodniego oceniana zupełnie odmiennie niż na Zachodzie: „nieugięte stanowisko Papieża wobec pewnych kwestii jest w Czechosłowacji uznawane całkowicie jako pozytywne"[10]. Nemec akcentuje duży wpływ osobowości Jana Pawła II na odnowę życia katolickiego w Czechosłowacji. (W tym duchu wypowiada się też Milovan Dżilas). Polaków nie trzeba o tym przekonywać. Jakościowe i ilościowe zmiany występują tak w kościołach, jak i w polskim życiu społecznym już od dnia 16 X 1978 r., a nasilają się po każdej pielgrzymce Ojca Świętego do Ojczyzny. Owa postać pielgrzyma głoszącego stanowczo prawdę to znak nadziei moralnej i społecznej.

Dialogiczność. Z „perypatetyckim" – jak to określili dziennikarze z „Newsweeka" – charakterem pontyfikatu obecnego Papieża wiąże się otwartość i skłonność do dialogu. Jan Paweł II rozmawia z wszystkimi. Spotykał się z prezydentem R. Reaganem, wszystko wskazuje na to, że spotka się także z M. Gorbaczowem. Przyjmował na audiencji J. Arafata, K. Waldheima, ale rozmawiał także wielokrotnie z dostojnikami żydowskimi (m.in. w 1981 r. z rabinem Rzymu Elio Toaffem, a w 1982 z ministrem Izraela I. Shamirem – dziś szefem rządu). W 1979 r. spotkał się w Stambule z patriarchą Dymitriosem I, w 1982 przyjął buddystę Dalaj Lamę, a w 1985 biskupów luterańskich, co stanowiło znaczące wydarzenie dla obu Kościołów. Nie chodzi jednak o efektowny dobór nazwisk.

Ostatnie kilkanaście lat nie stanowiło okresu „łatwego ekumenizmu". Nieco powierzchowny optymizm spopularyzowany po II Soborze Watykańskim przez niektórych teologów i komentatorów natrafił na oporny grunt realiów religijnych i politycznych. (Wymienić tu można choćby wojnę Iran – Irak, wojnę w Libanie, konflikt Izraela z Palestyńczykami czy przemiany – także Kościoła – w ZSRR). Uświadomiło to tym, którzy pragnęli szybkiego zjednoczenia, że nie można w ciągu trzydziestu lat pokonać wielowiekowych podziałów.

Postawę Jana Pawła II cechuje duch na wskroś pozytywnego ekumenizmu. Symbolem tego jest Asyż. Jak wskazują komentatorzy, brak w tym pontyfikacie wielkich aktów ekumenicznych (zwłaszcza jeśli rozumie się przez nie formalne uzgodnienia, deklaracje czy oficjalne dokumenty). Cała ta dekada wypełniona jest jednak pozytywnymi gestami przyjaźni i dobrej woli. Światowy Dzień Modlitwy przygotowany został wieloma aktami budującymi

---

[9] Film nakręcony na dziesięciolecie pontyfikatu, nadany w I programie TVP 16 X 1988 r.

[10] *Inaczej niż na Zachodzie: Tak widziany jest papież...*, „Christ in der Gegenwart" 1988, nr 33, s. 266.

dobrą atmosferę ekumeniczną. Wspólne modlitwy w świątyniach, prawosławnej, luterańskiej, anglikańskiej oraz w synagodze; „wielowyznaniowe" homilie tak często kierowane przez Papieża do wszystkich „ludzi wierzących w Boga" i do wszystkich „ludzi dobrej woli". Ekumenizm ten, wyrażający się raczej w pasterzowaniu niż w dokumentach i aktach formalnych, współtworzy styl pontyfikatu Jana Pawła II i – jak w wielu innych dziedzinach – wyprzedza: gestem, symbolem, duchem, literą dzisiejszy Kościół i świat.

Szczególną właściwością ekumenizmu Papieża z Polski (ekumenizmu pojmowanego nawet szerzej niż tylko w wymiarach religijnych) jest, zdaniem komentatorów, otwarcie na Wschód. Przytacza się tu szereg wydarzeń i aktów Stolicy Apostolskiej skierowanych w stronę Litwy, Ukrainy, Moskwy, Chin i Hongkongu, aż po doniosłe listy Jana Pawła II wystosowane na 1000-lecie Chrztu Rusi (*Euntes in mundum*), a także nazywane z pewną dezynwolturą „historyczne spotkanie" kard. A. Casaroliego z M. Gorbaczowem. Wskazuje się – i popiera argumentem wymowy encykliki *Slavorum Apostoli* – na papieską ideę łączenia Wschodu z Zachodem, przezwyciężania podziałów politycznych, ekonomicznych i etnicznych, i odnajdywania wspólnych źródeł: zwłaszcza religijnych i kulturowych. Wyraźną świadomość tego mają D. Del Rio i L. Accattoli, autorzy książki *Wojtyła. Nowy Mojżesz*[11]. Zarówno w tej intencji zakładającej wizję Europy ponad podziałami, a nawet świata organizowanego przez cywilizację miłości, jak i w haśle „inkulturacji Ewangelii", którego istotę stanowi szacunek dla każdej kultury lokalnej, odnaleźć można genetyczny rys polski obecnego Papieża. Rys ten objawia się w trzeźwej świadomości realiów współczesnej rzeczywistości społecznej oraz częstej pozorności ustaleń formalnych, w respekcie dla przekonań ludzkich wyrażających się w różnych kulturach i w wierze w moc dialogu. Taka postawa nie sugeruje łatwej nadziei, ale swą otwartością zachęca do wyjścia naprzeciw.

K o n t e s t a c j a. W większości omówień pontyfikatu Jana Pawła II znajduje się blok odnotowujący wątpliwości, zarzuty i sprzeciwy wyrażane w różnych aspektach przez oponentów z rozmaitych środowisk. Jest niemożliwością choćby zebrać i pogrupować te głosy wypowiadane niemal już od 16 X 1978 r. Dzisiejszy pluralizm świata jest również pluralizmem negacji i destrukcji, nazbyt często też wolność wyrażana bywa w czystym proteście.

Dwa typy zarzutów bodaj najczęściej pojawiały się na przestrzeni owych dziesięciu lat w odniesieniu do profilu pontyfikatu. Pierwszy, postawiony od razu po wstąpieniu kard. Wojtyły na Stolicę Piotrową, a potem po wielokroć ponawiany, nosi miano p o l o n i z a c j i K o ś c i o ł a.

Przełamanie „włoskiego monopolu" w Watykanie otworzyło bramy dla ewentualnych możliwych postaw graniczących z „eklezjalną ksenofobią", ujawniającą się w latach pontyfikatu Jana Pawła II choćby w znanych sformułowaniach niektórych teologów – „Czy papież z Polski jest wystarczająco obeznany w krytycznej egzegezie, historii dogmatów, ewolucji teologii moralnej? Czy papież pochodzący z kraju o syste-

[11] D. Del Rio, L. Accattoli, *Wojtyła. Nuovo Mosè* Milano 1988. Omówienie tej pozycji „Ethos" zamieści wkrótce.

mie totalitarnym będzie naprawdę gwarantem wolności i otwartości w Kościele?" (H. Küng)[12]. Jakkolwiek jest to głos pochodzący z obszaru języka niemieckiego, to jednak należy zauważyć popularność tego tekstu w wielu środowiskach. Nawiązał do niego również Anglik P. Hebblethwaite w znanym artykule opublikowanym na łamach „Concilium"[13]. Postawił tam tezy o przenoszeniu przez Papieża Wojtyłę modelu Kościoła polskiego do Kościoła powszechnego. Opierając się na przemówieniu Papieża wygłoszonym na Placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 r., Hebblethwaite ukuł hipotezę o mesjańskiej idei Polski towarzyszącej Janowi Pawłowi II w sterowaniu łodzią Piotrową. Innym sądem z tej samej „rodziny" jest czynienie zarzutu wobec częstego („przesadnego", jak piszą krytycy) nawiązywania przez Papieża do Maryi Matki Zbawiciela. Maryjność tego pontyfikatu ma rzekomo również swą polską proweniencję.

Ten zestaw krytyk i zarzutów – silniejszy i częściej podejmowany na początku pontyfikatu, potem sporadyczniej już podnoszony i bardziej powściągliwie formułowany – oddalany jest przez samo życie i upływ czasu. Papież Wojtyła – sam to zresztą niejednokrotnie stwierdzał – kształtuje swój styl pasterzowania ewoluując i ucząc się z każdym rokiem. W pierwszym czy drugim roku pontyfikatu styl ten i jego adekwatność względem Kościoła były inne niż dziś. Warto w tym miejscu wskazać na wypowiedź redaktora „Die Welt" von Loewensterna, w której zachęca do uczenia się od Papieża uniwersalizmu[14]. Przypuszczać należy, iż ten rodzaj zarzutów nie uwzględnia zwykłych praw psychologicznych adaptacji, tak samo jak zdaje się wykluczać swoistość i oryginalność każdej jednostki ludzkiej – także papieża.

Drugi bardzo częsty typ zarzutów, a nawet motywów kontestacji, bazuje na swoistym p o c z u c i u d e m o k r a c j i. Zarówno postępowo zorientowani zwolennicy reformy w Kościele holenderskim czy amerykańskim, rzecznicy „sakramentalnego awansu" kobiet, kontestatorzy tradycyjnej etyki seksualnej głoszonej przez Papieża, jak i wreszcie rzesze ludzi, którzy w imię indywidualnej wolności lub spontaniczności przeżyć postulują doktrynalne ustępstwo Kościoła, jako podstawę swych pretensji, żalu, kontestacji i protestu przyjmują niezrozumienie istoty Kościoła i jego misji w świecie. Krytycy ci chcieliby widzieć w Kościele ciało instytucjonalne i społeczne, które daje się kształtować w sposób dostarczony przez współczesną cywilizację, mianowicie za pomocą mechanizmów demokratycznych. Instrument ten, skądinąd najlepszy, jaki do dziś można było znaleźć do uformowania wspólnoty społeczno-politycznej, jest mniej przydatny do organizacji tej wspólnoty o komponencie nadprzyrodzonej, jaką stanowi Kościół. Hierarchiczność panująca w Kościele jest spuścizną jego tradycji, dlatego nie można zastosować do niej elementów gry wyborczej. Zapominają o tym najzagorzalsi zwolennicy „demokratyzacji w Kościele". Kościół „zdemokratyzowany" według wzorów postulatów takich pism, jak „Der Spie-

---

[12] *Pytania do Jana Pawła II*, cyt. za „Chrześcijanin w Świecie" 12(1980) nr 3, s. 10–12.

[13] *Kann die polnische Kirche ein Modell für die Gesamtliche sein*?, „Concilium" 1981, nr 1, s. 34–41.

[14] „Die Welt" z 7 XI 1988 r.

gel" czy „Publik-Forum" – przestałby być Kościołem.

Jan Paweł II swoim działaniem i postawą ukazuje drogi kształtowania współczesnego Kościoła. Kościół zmienia się poprzez współdziałanie świadomych jego członków. Znajdzie się wśród faktorów tej ewolucji miejsce dla dyskusji i krytyki, dialogu i polemiki. Kolegialna formuła Kościoła jako Ludu Bożego, który odnajduje swą tożsamość w zakorzenieniu w Ciele Chrystusa i który zbudowany jest na skale, jaką stanowi Piotr, ta formuła pomieści w sobie różne elementy demokratycznych wartości. Jednak tym, co w głównej mierze kształtuje postać Kościoła i jego drogę przez dzieje, jest prawdziwość wiary w Boga żywego i wypływające z niej ludzkie czyny, które niosą dobro człowiekowi, będącemu drogą Kościoła.

Wojciech CHUDY

O WŁAŚCIWĄ WIZJĘ CZŁOWIEKA

(Konwersatorium Myśli Jana Pawła II 1983-1987)

1. Począwszy od roku akademickiego 1983–1984 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim trwa regularna działalność Konwersatorium Myśli Jana Pawła II Instytutu Jana Pawła II. Przed tym okresem, w czasie konstytuowania się Instytutu, czyli w latach 1982-1983, konwersatoria miały charakter mniej regularny lub ich problematyka podejmowana była na seminariach Katedry Etyki KUL, kierowanej przez ks. prof. Tadeusza Stycznia. Konwersatoria stanowią zajęcia uniwersyteckie międzywydziałowe o charakterze dydaktyczno-formacyjnym, otwartym zarówno dla studentów i pracowników naukowych Uniwersytetu, jak i dla zainteresowanych spoza uczelni. Wraz z rokiem akademickim 1986-1987 uczestnictwo w konwersatorium, mocą uchwały władz uczelni, traktowane jest na prawach zaliczenia jednostki zajęć dydaktycznych, z wpisem do indeksu studenta KUL.

W każdą środę o godz. 18.00 (z wyjątkiem świąt oraz dni, w których szczególne okoliczności wewnątrzuczelniane uniemożliwiają odbycie konwersatorium) odbywa się odczyt tematycznie wiążący się z profilem Instytutu, po nim zaś dyskusja, w której mogą brać udział wszyscy zebrani. Frekwencja wahała się dotychczas w granicach od 15 do 50 uczestników, a nawet zdarzała się większa liczba obecnych, w zależności od okresu roku i atrakcyjności prelekcji. W sumie odbyło się 65 spotkań, w ostatnim zaś – najbardziej nas tutaj interesującym – roku 1986-1987 miało miejsce 20 posiedzeń.

2. Problematyka podejmowana w trakcie zajęć konwersatoryjnych ma kilka głównych ukierunkowań, związanych zwykle z rocznym lub długofalowym planem prac Instytutu Jana Pawła II. Ogólnie jednak wspólnym mianownikiem tych orientacji jest nauczanie obecnego Papieża: komentarz, interpretacja, rozwinięcie, uszczegółowienie i aplikacja do różnych dziedzin współczesnej rzeczywistości treści owego nauczania jest wspólnym wątkiem konwersatoriów, mimo różnych formalnych motywów podjęcia konkretnych tematów.

Można wymienić trzy zasadnicze motywy podejmowania konkretnej tematyki w trakcie prelekcji i dyskusji: temat dorocznej sesji naukowej organizowanej przez Instytut Jana Pawła II, aktualne dokumenty i wydarzenia związane z osobą Jana Pawła II lub Stolicą Apostolską, dzieła pióra Jana Pawła II (w szczególności komentowane na bieżąco wydawnictwo *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*).

W związku z doroczną sesją Instytutu, tzw. sesją majową, profil tematyczny zajęć konwersatoryjnych w odnośnym roku akademickim odpowiada problematyce sesji. Prelekcje i dyskusje mają często charakter roboczy względem planowanej sesji: przygotowują kontekst problemowy tematów, które mają być podjęte w przyszłych obradach, tworzą swoisty „horyzont" intelektualny dla szczegółowej tematyki sesji, a wreszcie są niekiedy pierwszą prezentacją przygotowywanych wykładów. Do roku 1987 konwer-

satorium było więc sprofilowane tematycznie w sposób następujący:

Temat rodzina chrześcijańska dominował w roku akademickim 1983-1984 w związku z sesją zorganizowaną przez Instytut Jana Pawła II w maju 1984 r. Rozważania w trakcie posiedzeń konwersatoryjnych często obierały za przedmiot adhortację apostolską Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1981), będącą naczelnym dokumentem Stolicy Apolstolskiej i prezentacją współczesnych poglądów Kościoła na temat rodziny.

Konwersatorium zapoznało się z treścią i interpretacją adhortacji w odczycie ks. prof. L. Szafrańskiego (KUL); ten sam prelegent przedstawił i omówił treść *Karty Praw Rodziny* ogłoszonej przez Watykan w 1983 r. W ramach roboczych prezentacji wykładów przygotowywanych na sesję swój oczyt wygłosił m. in. ks. prof. J. Bajda (ATK) – *Teologia rodziny w adhortacji Jana Pawła II 'Familiaris consortio'*, ks. doc. L. Dyczewski OFMConv (KUL) – *Zróżnicowana sytuacja rodzin polskich. Zagrożenia i potrzeby*, oraz ks. prof. T. Styczeń SDS (KUL) – *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*.

W następnym roku akademickim 1984-1985 profil konwersatorium wyznaczony był tematem sesji zatytułowanej *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości* (maj 1985) i dotyczył kryzysu człowieka współczesnego i jego kultury oraz przyczyn tych zjawisk. Spośród prelegentów sympozjum majowego podczas konwersatorium wystąpił m.in. dr A. Stanowski (KUL) z definicją socjologiczną kryzysu współczesnego: *Zagrożenia współczesnego człowieka – próba diagnozy*, prof. M. A. Krąpiec OP (KUL) z odczytem *Kultura jako samospełnienie człowieka w budowaniu cywilizacji miłości* oraz prof. S. Sawicki (KUL), referujący model człowieka w dramatach Karola Kardynała Wojtyły w odczycie *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*. Z tematem kryzysu związana była również seria wykładów profesorów zagranicznych goszczonych przez Instytut pod koniec roku 1984. Na temat kryzysu filozofii i teologii współczesnej mówili J. Seifert i J. Crosby z International Academy of Philosophy w Dallas (USA) oraz ks. C. Caffarra i R. Buttiglione z Rzymu.

Konwersatorium Myśli Jana Pawła II w roku akademickim 1985-1986 zorientowane było w aspekcie sesji majowej na problematykę wyzwolenia człowieka. Głównym motywem podjęcia tej problematyki stał się fenomen teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej i reakcja Stolicy Apostolskiej (Kongregacji Nauki Wiary) na niektóre aspekty teoretyczne tego zjawiska. Przedmiotem analiz stały się obydwie instrukcje Kongregacji Nauki Wiary na ten temat, zwłaszcza zaś *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* opublikowana w 1986 r. (omówił ją na jednym z zebrań konwersatorium ks. doc. S. Kowalczyk, KUL). Spośród prelegentów sesji *Problem wyzwolenia człowieka* (która odbyła się w maju 1986 r. w Kazimierzu Dolnym) wystąpił na konwersatorium z projektem swojego odczytu m.in. ks. dr A. Szostek (KUL), który przedstawił referat napisany wspólnie z ks. T. Styczniem: *Liberalizm po marksistowsku*, oraz A. Stanowski: *Liberalizm jako teoria alienacji człowieka i koncepcja jego wyzwolenia*. Obydwa odczyty wywołały duży rezonans w postaci dyskusji. Również goście zagraniczni

sesji: ks. prof. R. Coste (Tuluza, Francja) i ks. prof. J.Y. Calvez (Paryż) przedstawili uczestnikom konwersatorium w przededniu sesji wykłady o teologii wyzwolenia.

Zajęcia konwersatoryjne w roku akademickim 1986-1987 poświęcone były, w aspekcie sesji majowej, problematyce kultury i jej dziedzin. Tytuł sesji brzmiał: *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie.*

Drugim zasadniczym motywem podejmowania konkretnej problematyki konwersatoriów są bieżące dokumenty wydawane przez Stolicę Apostolską oraz inne wydarzenia z życia Kościoła. W trakcie posiedzeń dokonuje się zazwyczaj omówienia danego dokumentu lub zdarzenia, często w kontekście historycznoporównawczym, a następnie dyskutuje się problemy związane z jego treścią lub wymową i znaczeniem. Prócz wspomnianych wyżej posiedzeń na temat *Familiaris consortio, Karty Praw Rodziny, Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, warto wymienić tutaj inne tematy. Encyklice *Slavorum apostoli* (1985) poświęcono szereg posiedzeń w 1985 i 1986 r. Dokument i jego rolę w dziejach Kościoła i kultury omawiali księża doktorzy J. Gajek i L. Górka z KUL-u oraz ks. prof. S. Čegownik (Klagenfurt, Austria), pochodzący ze Słowenii w Jugosławii. Encyklika oraz święci bracia Cyryl i Metody stanowili fundament ideowy sesji z 1987 r. dotyczącej wzajemnych relacji Ewangelii i kultury. Osobne posiedzenie poświęcono przebiegowi i wynikom synodu biskupów, zwołanego z okazji 20-lecia Soboru Watykańskiego II. Odczyt pt. *Nadzwyczajny synod biskupów. Relacja teologa eksperta* przedstawił na początku roku 1986 ks. prof. S. Nagy (KUL).

Osobną grupę zajęć konwersatoryjnych stanowią posiedzenia związane z teologią ciała według Jana Pawła II, zawartą głównie w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Instytut Jana Pawła II wydaje w ramach serii „Jan Paweł II naucza" kolejne tomy teologii ciała wraz z komentarzami naukowców z KUL-u i z innych ośrodków. (Nawiasem mówiąc, obligujący do wysokiego poziomu tej publikacji jest fakt obdarowania Instytutu przez Ojca Świętego egzemplarzem watykańskiego wydania dzieła z własnoręczną dedykacją). W trakcie dotychczasowego funkcjonowania konwersatorium w każdym roku odbyło się kilka posiedzeń nawiązujących do tego dzieła już to w aspekcie ogólnym, już w formie szczegółowego komentarza. Przykładowo: o antropologii teologicznej na podstawie wspomnianego dzieła mówił ks. J. Bajda (1983) oraz goście zagraniczni Instytutu: ks. prof. K. Krenn z RFN (1984) i prof. W. Waldstein z Austrii (1985); o filozofii i teologii dziejów – dr W. Chudy z KUL-u (1984). Interesujący wykład o teologicznej koncepcji ciała jako znaku w nawiązaniu do Jana Pawła II zaprezentował ks. C. Caffarra z Rzymu (1985). Szczegółowe komentarze dotyczyły ponadto m.in. kategorii „serca" w relacji do władzy sumienia (ks. A. Szostek z KUL-u, 1985) i ostatecznej wartości daru w małżeństwie i kapłaństwie (ks. prof. J. Szlaga, KUL, 1986 r.).

Powyższe trzy motywy formalnie wyznaczające problematykę poszczególnych Konwersatoriów Myśli Jana Pawła II obejmują zakresowo większość posiedzeń. W tych ramach mieszczą się również główne dziedziny przedmiotowego i merytorycznego zainteresowania realizowanego na zajęciach Instytutu.

3. Jak zauważyliśmy, zgodnie ze swoją nazwą konwersatorium skupia uwagę na treściach nauczania Jana Pawła II. Starając się o uwzględnienie najważniejszych w danym okresie tematów nauczania Papieskiego, plan konwersatorium oddaje w pewnym stopniu obraz głównych problemów poruszanych przez Ojca Świętego i Stolicę Apostolską. Poniekąd obraz ten odzwierciedla również układ tematów kolejnych sesji Instytutu, wiążących się z takimi naczelnymi problemami, jak: problem rodziny, problem kryzysu świata współczesnego, problem fałszywego i prawdziwego pojęcia wyzwolenia człowieka czy problem ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii.

Zbierając powyższe i inne zagadnienia, stanowiące przedmiot uwagi konwersatorium Instytutu Jana Pawła II przez cztery lata akademickie (1983-1987), można, jak się wydaje, usystematyzować je w następujących czterech grupach problemowych o nierównej ilościowo i jakościowo randze: problematyka człowieka, rodziny, problematyka metanaukowa, tematyka okazjonalna.

Z pewnością najczęstszym i najbardziej wyczerpująco analizowanym problemem jest zagadnienie człowieka. „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka" – to znane zdanie Jana Pawła II z *Redemptor hominis* stanowi swoistą wykładnię dziedziny antropologicznej, podejmowanej często w konwersatoryjnych dociekaniach. Człowiek i jego kultura, działalność intelektualna, nauka, praca, prawo i sztuka – te wszystkie tematy podejmowane były w trakcie wielu spotkań w aspekcie – najczęściej – filozoficznym i teologicznym. Głównym celem owych odczytów, a także dyskusji, jest określenie właściwego statusu bytowo-teologicznego człowieka. Chodzi o wyznaczenie koncepcji człowieka, która będąc zgodną z obiektywistycznymi kryteriami poznania, uprawomocniałaby poznawczo jego status podmiotu działania – wolnego, a zarazem adekwatnego względem prawdy. Dążenie do możliwie pełnego kształtu takiej koncepcji stanowi również nawiązanie do nauki Papieża o człowieku, realizowanej zarówno w dziełach naukowych, encyklikach i innych pismach apostolskich oraz w homiliach i przemówieniach. Wizja człowieka przekazywana przez Ojca Świętego zazwyczaj w ogólnych zarysach jest wizją właściwego miejsca człowieka w świecie, w społeczeństwie i Kościele, względem siebie samego, drugiego i wobec Boga, który jest ostatecznym horyzontem wszystkich pozostałych odniesień. Dopełnienie, uszczegółowienie i konkretyzacja tej wizji jest zadaniem podejmowanym na zajęciach Instytutu.

Owa opcja, którą można nazwać opcją fundamentalnej antropologii, jest realizowana głównie w odczytach księży etyków zorientowanych antropologicznie: T. Stycznia i A. Szostka, oraz tak samo zorientowanych teologów, jak np. ks. J. Bajdy, ks. C. Caffarry czy W. Waldsteina, biblisty – ks. J. Szlagi, filozofa kultury – doc. A. Rodzińskiego (KUL). Wizja ta jednak dookreśla się również w ujęciu teoretyka i historyka literatury – jak np. w wykładach S. Sawickiego. Koncepcja człowieka wykrystalizowuje się również na konwersatorium w trakcie polemik i dyskusji z innymi koncepcjami, jak np. z liberalistyczną (po wykładzie A. Stanowskiego z 1986 r.), marksistowską (m.in. odczyt księży T. Stycznia i A. Szostka, *Liberalizm po marksistowsku*

1986), z relatywizmem (A. Gawrońskiego, pracującego w Warszawie i Rzymie, odczyt pt. *Relatywizm we współczesnej kulturze*, 1986) czy irracjonalizmem (odczyt prof. A. B. Stępnia – KUL, pt. *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*, 1987).

Spojrzenie na człowieka, na jego mankamenty, wady i błędy, ale również na jego potencjalną i realizowaną wielkość i godność, odsłania perspektywę ukierunkowaną – zgodnie z ogólnym profilem Instytutu – na praxis i wymiar formacyjny. Sądzić można, iż pewna część uczestników konwersatorium – zwłaszcza przybyłych spoza Uniwersytetu – nastawiona jest właśnie nie tyle na teoretyczne rozstrzygnięcia, co na praktyczne wskazania życiowe z nich wynikające. Wiąże się z tym szczególnie druga grupa problemowa – zresztą ściśle łącząca się z poprzednią – mianowicie, zagadnienia związane z r o d z i n ą. Są one również stałym tematem konwersatorium. Inspirację początkową, jak też jej stałe źródło stanowi dzieło Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* oraz szereg dokumentów z *Familiaris consortio* na pierwszym miejscu. Zagadnienie prawidłowego kształtu małżeństwa chrześcijańskiego podejmowane jest zarówno w aspekcie ogólnofilozoficznym czy ogólnoteologicznym (np. przez ks. Bajdę czy ks. Stycznia), jak i w aspekcie nauk szczegółowych (np. przez ks. L. Dyczewskiego czy dr H. Gulanowską z Kliniki Położniczej w Lublinie). Bada się i prezentuje wzorce koncepcji rodziny oraz patologie rodziny, zwłaszcza polskiej (np. analiza socjologiczna typów rodzin dokonana przez ks. Dyczewskiego w 1984 r., prawnicza dr. J. Mazurkiewicza z Uniwersytetu Wrocławskiego, który w 1986 r. mówił o ochronie matki i dziecka, czy psychologiczna w odniesieniu do zjawiska narkomanii, badanego przez ks. doc. Cz. Cekierę z KUL i ATK, odczyt z 1985 r.).

Szczególną rolę w grupie problemowej dotyczącej małżeństwa i rodziny odgrywa temat obrony życia dzieci nie narodzonych. Częste wystąpienia w ramach konwersatorium H. Gulanowskiej (lekarza położnika i działaczki w ramach ruchu obrony dziecka poczętego) oraz innych prelegentów zajmujących się tą tematyką, krytyczne podjęcie na sesji *Rodzina chrześcijańska* sprawy cieszącej się niechlubną sławą, tzw. ustawy o przerywaniu ciąży, wreszcie zorganizowana przez Instytut w 1985 r. specjalna sesja zatytułowana *Homo nasciturus* – spowodowały wzrost zainteresowania tą problematyką. Skutkiem tego w roku akademickim 1986-1987 wyłoniła się na bazie spotkań konwersatoryjnych sygnalizowanych hasłem „W trosce o poczętego człowieka" odrębna sekcja zajmująca się w ramach Instytutu Jana Pawła II sprawami rodziny, w szczególności obroną dziecka poczętego. Grupa zbiera się w ramach konwersatorium raz w miesiącu na spotkaniu informacyjno-organizacyjnym. Do najbardziej aktywnych uczestników należą: H. Gulanowska, J. Gula, jego żona – L. Gula, U. Tochman i M. Czachorowski.

Trzecia grupa problemowa, którą można wyróżnić w ramach zagadnień konwersatoryjnych – choć niewątpliwie częstość podejmowania jej problemów jest mniejsza niż w dwu poprzednich – to grupa zagadnień m e t a n a u k o w y c h. W podejmowaniu wykładów o problematyce meta- lub umieszczaniu tej problematyki w wykładach dotyczących bezpośrednio dziedziny przedmiotowej przejawia się szczególnie kulows-

ka proweniencja Instytutu Jana Pawła II. Dbałość o poprawność logiczną, ścisłość racjonalności naukowej oraz swoisty metodologizm – to cechy filozoficznej szkoły lubelskiej, w której ma swoje korzenie również Instytut. Stąd w wielu prezentowanych na konwersatorium odczytach o charakterze przedmiotowym (m. in. ks. Stycznia i M. A. Krąpca OP) zaobserwować można duży udział problematyki metaprzedmiotowej, wyrażającej się np. w redukcji ad absurdum błędnych poglądów, w porównywaniu systemów myśli, uniesprzecznianiu tezy głoszonej czy – biorąc ogólnie – w częstym korzystaniu explicite ze świadomości metodologicznej. Są również podejmowane wykłady o problematyce metanaukowej. Pozwalają one uporządkować spojrzenie na ludzki świat myślenia naukowego i ukazać ewentualne źródła błędu. Takie były m.in. wykłady A. Gawrońskiego na temat różnych rodzajów relatywizmu i ich aporii (1986) oraz ks. doc. A. Bronka (KUL) na temat postaw metodologicznych we współczesnej filozofii nauki (1987).

Można wreszcie wyróżnić w ramach zajęć konwersatoryjnych, jako grupę czwartą, spotkania o charakterze okazjonalnym, niekiedy wspomnieniowo-anegdotycznym. Przede wszystkim w grupie tej trzeba wymienić odczyty o walorze pogłębionej gawędy, jakie zaprezentował ks. S. Nagy: w 1984 r. odczyt *Papież w górach*, a w 1987 prelekcję *O wizycie u Papieża*. Problematyka tego rodzaju, zawierająca oprócz wątku merytorycznego również akcenty osobiste i subiektywne, wprowadza do atmosfery konwersatorium, w której dominuje z istoty rzeczy nastawienie naukowe, elementy emocjonalne, jednoczące w aspekcie wspólnotowym. Do tej samej grupy zaliczyć można także szereg odczytów relacjonujących przebieg i zawartość różnych sesji, spotkań i zjazdów o tematyce interesującej ze względu na profil konwersatorium.

4. Z pewnością funkcjonowanie Konwersatorium Myśli Jana Pawła II z roku na rok nabiera dojrzalszego charakteru. Zestaw odczytów staje się coraz bardziej konsekwentny i celowy, dyskusje bardziej rzeczowe niż przypadkowe, spotkania są coraz regularniejsze, rośnie frekwencja uczestników.

Ostatni – czwarty już – rok akademicki 1986-1987 działania konwersatorium miał w tym względzie szczególny charakter. Odbyło się w sumie 20 posiedzeń, a ponadto, począwszy od drugiego semestru, w każdą drugą środę miesiąca dodatkowe spotkania organizowała sekcja troski nad rodziną. Większość posiedzeń związana była z sesją Instytutu *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie* (sprawozdanie zostało zamieszczone w „Ethosie", nr 1). Nie było tym razem prezentacji „roboczych" wykładów, które zostały wygłoszone w trakcie sesji. Odczyty konwersatoryjne w tym roku dotyczyły w większości posiedzeń problematyki kultury i odniesień do poszczególnych jej dziedzin. W ten sposób stworzony został przed samą sesją horyzont intelektualny przygotowujący do jej pogłębionej recepcji. Antropologiczny punkt odniesienia, każący badać kulturę ze względu na jej twórcę – człowieka – i jego szczególną samoświadomość, która współdecyduje o charakterze tej kultury, stanowił specificum dużej części wykładów.

Ową serię odczytów można usystematyzować w następujący sposób. Cztery z nich miało charakter ogólnokulturologiczny. Ks. prof. T. Styczeń, kierownik Instytutu Jana Pawła II, przedstawił na konwersatorium w dniu 18 II 1987 r. odczyt pt. *Kłopoty z kulturą*. Określił w nim dwa główne redukcjonizmy funkcjonujące dziś w kulturze w postaci dwu filozoficznych modeli człowieka, a w istocie przyczyniające się do objęcia tej kultury kryzysem. W jednym z tych modeli redukuje się człowieka do sfery popędowej, materialnej itp. („redukcja w dół"), a w drugim utożsamia się byt ludzki z nieograniczoną wolnością („redukcja w górę"). Ks. Styczeń przedstawił, zamiast tych redukcjonistycznych modeli, koncepcję filozoficzną człowieka otwartego: w sensie ontycznym – na istnienie, a tym samym na przygodność bytową; w sensie poznawczym – na prawdę obiektywną.

Jak podstawowym źródłem wszelkiej kultury jest człowiek, tak podstawą kultury ogólnoludzkiej jest każda kultura lokalna. Charakterystykę jej istoty przeprowadził (8 X 1986 r.) A. Rodziński w odczycie *Kultura narodowa jako rozszerzenie świadomego życia zbiorowego*. Wskazał na wartość i myślenie jako na podstawowe elementy kultury. Kultura jest „promieniowaniem osoby", ale osoby osadzonej we własnym narodzie. Wśród różnych czynników determinujących pojęcie narodu i jego kultury (jak język, więź etniczna, ziemia, religia czy państwo) prelegent wskazał na główny czynnik dziedzictwa historycznego i tradycji narodowej. Ten czynnik, do którego przynależy w naszym przypadku moment związania z chrześcijaństwem, charakteryzuje w sposób istotny kulturę polską.

Trudnej problematyki wielości kultur lokalnych dotyczył odczyt A. Stanowskiego (4 III 1987 r.) pt. *Pluralizm kulturowy. Kultura jako fakt i jako wartość*. Prelegent przedstawił problem wielości kultur w aspektach: socjologicznym, filozoficznym i teologicznym; przez kulturę rozumiał w trakcie wykładu „względnie spójny system reguł normujący zachowanie człowieka". W aspekcie socjologicznym wielość różnych kultur (przy czym nie ma kultur lepszych i gorszych) jest faktem; filozoficznie rzecz biorąc, pluralizm kulturowy dopomaga rozwojowi kultury; w aspekcie teologicznym wielość kultur umożliwia wielostronne (na miarę potencjalności człowieczeństwa) głoszenie i realizację Słowa Bożego. W dyskusji nad odczytem A. Stanowskiego zwrócono uwagę, iż radykalna „opcja pluralistyczna" prowadzi do relatywizmu. Dotknięto w ten sposób kluczowego problemu konwersatorium: wizji człowieka mającej wartość prawdy i zharmonizowanej z różnorodnością poglądów antropologicznych.

Pewną próbą odpowiedzi na ten problem był odczyt *Chrześcijaństwo wobec kultury*, który wygłosił 3 XII 1986 r. S. Sawicki. Prelegent omówił szereg kluczowych dla współczesnej kultury chrześcijańskiej spraw, m. in. zmierzch formacji ideologicznej i w związku z tym zadania autentycznego chrześcijaństwa, problem inkulturacji, sakralnego i eklezjologicznego wymiaru kultury powszechnej oraz problem postaw chrześcijanina w dzisiejszej kulturze. S. Sawicki zwrócił uwagę, iż idea współistnienia i symbiozy Ewangelii i kultury lokalnej przetrwała wieki i odżyła znowu. Dziś metoda inkulturacji opiera się na odkrytym i głoszonym w IX wieku przez św. Cyryla i św. Me-

todego przekonaniu, że jedna wiara wciela się w wiele kultur regionalnych, mając w nich swoją prawdziwą i specyficzną postać. Tak swoisty pluralizm przenika jedną prawdę i łączy się z wymiarem Wcielenia i Zbawienia.

Kolejną grupę wykładów konwersatoryjnych w ramach tworzenia kontekstu sesji *Ewangelia i kultura* stanowiły odczyty, które można by ująć wspólnym tytułem: Kultura a... religia, praca itd. Często były to dwugłosy. Jeden z nich zapoczątkowała 29 X 1986 r. s. prof. Z. J. Zdybicka (KUL) wykładem *Religia i kultura*. Po określeniu kultury jako „humanizacji natury", ukazała wyjątkowość jednej z jej dziedzin, mianowicie właśnie religii. Wyjątkowość ową stanowi „niewyczerpalność" religii w samej kulturze. Religia bowiem z jednej strony stanowi ważny wymiar kultury ludzkiej, z drugiej zawsze transcenduje kulturę ze względu na swój przedmiot – transcendentnego Boga osobowego. O ile w wykładzie s. Zdybickiej religia ujmowana była w aspekcie metafizycznym, to drugi wykład na ten temat koncentrował się na opisowej charakterystyce wzajemnych relacji religii i kultury. Odczyt z założenia dopełniający pt. *Religia a kultura* przedstawił (V 1987 r.) przewodniczący Rady Naukowej Instytutu, ks. prof. S. Nagy. Prelegent omówił najpierw pojęcie religii i religijności, następnie definicję kultury i wreszcie relacje łączące te dziedziny. W fenomenie religii wyróżnił stosunek zależności człowieka od Boga, element soteriologiczny i wartościowanie doczesnego życia jako etapu prowadzącego do wartości wyższych. Kulturę zdefiniował – za encyklika *Gaudium et spes* – jako „to wszystko czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała". Podsumowując, ks. Nagy stwierdził, że tylko w religii człowiek jest w stanie w sposób ostateczny określić kulturę; że łączy obydwie te dziedziny pierwiastek etyczny i pierwiastek społeczny, oraz że zarówno religia, jak i kultura skierowane są na wartość piękna.

Kolejny dwugłos na Konwersatorium Myśli Jana Pawła II dotyczył pracy. Doc. J. Gałkowski (KUL) zaprezentował (12 XI 86 r.) odczyt *Praca i kultura*. Wykład nawiązywał w głównej mierze do encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* oraz do artykułów naukowych ks. Karola Wojtyły. Prelegent, po wprowadzeniu zakresu hierarchii potrzeb człowieka, określił cel pracy ludzkiej. Celem bliższym jest zaspokojenie podstawowych dla życia potrzeb człowieka, jednak celem istotnym pracy jest sam człowiek i jego podmiotowe spełnienie. Z kolei kultura powstaje skutkiem ludzkiej praxis i jest „podstawowym wyrazem człowieka". Najważniejszym elementem kultury są wartości, dzięki którym człowiek transcenduje siebie – a więc prawda, dobro moralne i piękno. Te wartości i ich wymiar właśnie stanowi „część wspólną" kultury i pracy. Ta ostatnia służy w aspekcie bezpośrednim wartościom utylitarnym, wiąże się z trudem i nastawieniem na korzyści ekonomiczne. Jednakże praca prawdziwie ludzka „promieniuje na zewnątrz" wartościami najwyższymi, doskonaląc przez to sam podmiot pracy – człowieka, i współkonstytuując kulturę. Między pracą i kulturą istnieje wzajemny związek i swoiste sprzężenie. „Praca jest warunkiem kultury, kultura jest miarą ludzkiego charakteru pracy" – zakończył swój filozoficzny odczyt J. Gałkowski. Również ta problematyka mia-

ła na konwersatorium swoje dopełnienie w ujęciu bardziej szczegółowym – w referacie ks. L. Dyczewskiego, który przedstawił (22 X 1986 r.) swoją zorientowaną socjologicznie wersję tematu *Praca i kultura*. Zarysowując szeroką definicję pracy, zbliżoną swym charakterem do wszelkiej aktywności ludzkiej (praxis), prelegent podkreślił w niej aspekt podmiotowy. Stwierdził, iż uprzedmiotowienie pracy ma dla człowieka znaczenie depersonalizujące, związane z takimi zjawiskami, jak utrata wolności, ograniczenie twórczego charakteru człowieka czy alienacja. Ks. Dyczewski zasygnalizował narastanie obecnie tych tendencji, groźnych zarówno dla człowieka, jak i jego kultury. Szukając przyczyn tego stanu rzeczy, należy zwrócić uwagę na wspólny brak w zjawiskach pracy i kultury współczesnej, który polega na ich obopólnej desakralizacji. W oderwaniu tych sfer – a przede wszystkim człowieka, który jest ich podmiotem – od religii widzi prelegent główne zagrożenie pracy i kultury.

Kolejny dwugłos konwersatoryjny dotyczył statusu prawa w kulturze. Również w tym przypadku jeden z wykładów ujmował ten problem w aspekcie ogólnym – filozoficznym, drugi zaś w aspekcie szczegółowym – nauk prawnych. Pierwszy aspekt zaprezentował (5 XI 1986 r.) ks. Styczeń wygłaszając odczyt pt. *Ethos prawa*. Prelegent główną swoją myśl oparł na obronie Sokratesa skazanego przez ateński sąd za konsekwentne trwanie przy prawdzie przeciwnej oficjalnej religii państwowej. Postawa starożytnego mędrca jest do dziś symbolem obrony prawa służącego w sposób pierwszorzędny obronie podmiotowości człowieka przed nadużyciami. Istotą ethosu prawa służącego człowiekowi, a w konsekwencji społeczeństwu i jego ustrojowi, jest oparcie na prawdzie o człowieku – osobie. Przeciwieństwem takiego ethosu prawa jest prawo oparte na przemocy i kłamstwie, będące jedynie narzędziem jakichś pozaprawdziwościowych celów. Ks. Styczeń nawiązał następnie do historii Polski, przedstawiając szereg faktów historycznych (m.in. z okresu walk z Zakonem Krzyżackim oraz najazdu szwedzkiego), które potwierdzają żywy w kulturze polskiej charakter ethosu prawdy (osoby). „Nie mieliśmy w Polsce procesu Sokratesa". W tym kontekście należało również odczytywać najnowsze wówczas wydarzenia z dziedziny prawno-społecznej (uwolnienie większości więźniów politycznych – 15 IX 1986) oraz oczekiwania społeczeństwa polskiego co do stworzenia przez władzę warunków prawnych zabezpieczających podmiotowość osób w naszym kraju przed nadużyciami.

Wykładem dopełniającym było wystąpienie ks. prof. J. Krukowskiego (KUL), który 18 III 1987 r. przedstawił odczyt *Prawo a kultura*. Odczyt od strony szczegółowej (nauki prawnicze) potwierdził tezy filozoficzne normatywnie sformułowane powyżej. Prelegent wyróżnił w prawie wymiary przedmiotu oraz wartości. Funkcjonowanie prawa w społeczeństwie zawsze wiąże się z pewnym systemem wartości zakładanym przez system prawny. Główne problemy związane z tą relacją to: Czy ów system wartości jest absolutny czy relatywny? Czy prawo podlega ocenie jednostkowych osób czy społeczeństwa? Wreszcie: jakiej ocenie podlega proces tworzenia i stosowania norm prawnych? Odpowiedzi na te i szereg innych pytań związane są z leżącą u podstaw doktryny państwowej – filozo-

fią człowieka i wartości, z poglądem na dobro moralne i prawo naturalne. Uświadomiła to przede wszystkim dyskusja po wykładzie.

Następne trzy wykłady, które można zestawić razem w serii o kulturze, odnosiły się głównie do roli filozofii – zwłaszcza filozofii klasycznej – w życiu kultury. Najogólniej podszedł do tego zagadnienia A. B. Stępień w wykładzie zatytułowanym *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej* (11 III 1987 r.). Prof. Stępień upatruje w aspekcie filozoficznym główne cechy kryzysogenne dzisiejszej kultury w irracjonalizmie i relatywizmie. Wyrazem – a częściowo również przyczyną – sytuacji kultury współczesnej są dominujące w niej mody filozoficzne (np. na hermeneutykę, strukturalizm i szkołę frankfurcką). Zjawisko mody, w tym mody filozoficznej, przyczynia się – jak upatruje to prelegent – do zaniku racjonalizmu w kulturze. Analiza „modnych" kierunków filozoficznych wykazuje, iż wszystkie również uderzają w racjonalizm, eksponując elementy nieświadomych determinizmów bytu ludzkiego. Prof. Stępień widzi rolę filozofa klasycznego w ukazywaniu ciągle na nowo pozycji rozumu i racjonalności w świecie i uświadamianiu przez to człowiekowi, iż nie musi on wcale ulegać pozornym w świetle rozumu determinizmom biologicznym, społecznym czy politycznym.

Przyczynkiem do ogólnego tematu „filozofia a kultura" był odczyt W. Chudego pt. *Filozofia polska w ostatnim czterdziestoleciu* wygłoszony 21 I 1987 r. Prelegent wyróżnił cztery etapy filozofii polskiej po 1944 r. (głównymi datami wyznaczającymi te etapy były: rok 1949, Październik 1957 oraz przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych), a następnie scharakteryzował wzajemne, zwrotne oddziaływania filozofii polskiej z kulturą. Tutaj najważniejszą wartością było ocalenie ciągłości i tożsamości filozofii polskiej w tych trudnych, a w pewnych okresach wręcz zagrażających filozofii i kulturze, czasach. Główną rolę zabezpieczającą odgrywała wówczas kultura klasyczna, czyli chrześcijańska (której swoistym centrum był KUL), zwłaszcza zaś Kościół katolicki. W. Chudy poświęcił też szczególną uwagę roli i przemianom filozofii marksistowskiej w tym czterdziestoleciu, stwierdzając jej postępujący kryzys kulturowy.

Rangę metafizyki klasycznej w postawie człowieka wierzącego eksponował odczyt ks. dra R. Waszkinela (KUL) – *Specyfika światopoglądu chrześcijańskiego*, wygłoszony na konwersatorium 28 IV 1987 r. Prelegent przeciwstawił swoje wystąpienie narastającemu w Kościele irracjonalizmowi, zwłaszcza młodych ruchów i wspólnot (typu „oazy" czy ruchy charyzmatyczne). Jak stwierdził, w zjawisku wiary należy większy akcent położyć na element poznania racjonalnego (szczególnie metafizycznego), które dotyczy faktu istnienia Boga oraz nieśmiertelności duszy ludzkiej. Taka wiedza „podprowadza" do wiary i jest podstawą światopoglądu chrześcijańskiego – najpełniej przydatnego kulturze, a przy tym racjonalnego.

Swoistym dopowiedzeniem do trzech powyższych odczytów, charakteryzujących się wyraźnie metodologizmem filozoficznej szkoły lubelskiej, były dwa, ściśle należące do filozofii nauki, wykłady przedstawione na konwersatorium przez ks. A. Bronka i A. Gawrońskiego. Ks. Bronk zaprezentował (8 IV 1987 r.) ogólną diagnozę sytuacji we współczesnej filozofii nauki,

dając jej tytuł: *Antyfundamentalizm współczesnej filozofii nauki*. Nauka od strony swych podstaw filozoficznych – stwierdził – podzieliła XIX-wieczne losy metafizyki: czyli został radykalnie zakwestionowany fundament jej absolutnych twierdzeń, zarówno dotyczących podmiotu poznającego, przedmiotu poznania, jak i reguł metodologicznych. Po Popperze nauka odrzuca wszelkie stałe podstawy epistemologiczne i musi bronić się przed chaosem założeniowym (m.in. Feyrabenda), społecznym kryterium uznawalności (Kuhn), neodarwinizmem epistemologicznym (Quine) czy różnymi formami demarkacjonizmu. Główny dziś problem filozofii nauki (nie samej nauki, która jak to określił prelegent, „ma się świetnie") to ocalenie racjonalności nauki. Ks. Bronk upatruje największe szanse przezwyciężenia tego problemu w akceptacji systemu filozofii klasycznej z jej zasadami fundamentalizmu, autonomii i racjonalności poznania i z jej otwartością na realnie istniejący świat.

Wykład A. Gawrońskiego (z 10 XII 1986 r.) nosił tytuł *Relatywizm we współczesnej kulturze*, poświęcony zaś był analizie logiczno-filozoficznej podstaw relatywizmu. A. Gawroński wyróżnił trzy główne typy relatywizmu filozoficznego. W pierwszej wersji, subiektywnej, utrzymuje się, iż poznanie prawdziwe jest względne z uwagi na przeżycia jednostki (należy tu m. in. egzystencjalizm). Według relatywizmu obiektywnego, prawda jest względna wobec kontekstu (np. zainteresowania poznawczego, punktu widzenia czy aspektu poznawania). W trzeciej wersji, kulturowej, mówi się o względności języka (pojęć) determinującego poznanie. Prelegent postawił tezę, iż relatywizm jest stanowiskiem „samoobezwładniającym", co znaczy, iż będąc stanowiskiem konsekwentnym, musiałby zanegować samego siebie. A. Gawroński za pomocą precyzyjnej analizy językowej starał się na przykładzie konkretnych tekstów wykazać taką wewnętrzną sprzeczność relatywizmu, który jest głównym zagrożeniem kultury XX wieku.

Obszerny blok 15 spotkań konwersatoryjnych, który właśnie w skrócie omówiliśmy, służył zbudowaniu kontekstu intelektualnego dla sesji *Ewangelia i kultura*. Jak się wydaje, dostarczył w większości przypadków podstaw do wytworzenia takiego kontekstu. W szeregu wykładów ukazano naszą współczesną, ogólnoludzką i polską kulturę, która objęta kryzysem i wieloma problemami, potrzebuje ewangelizacji i, jak się wydaje, w wielu miejscach jest na ewangelizację otwarta.

Jednocześnie, jak sygnalizowaliśmy, kontynuowany był w ramach konwersatorium wątek „rodzinny".

Ogólnej liczby 20 konwersatoriów w roku akademickim 1986-1987 dopełniły dwa wystąpienia o charakterze okazjonalnym. W pierwszym z nich ks. Nagy po powrocie z Watykanu 7 I 1987 r. przedstawił swoje uwagi *O wizycie u Papieża*. Zawarł w swym wystąpieniu szczegółowe wspomnienia dotyczące świąt Bożego Narodzenia u Jana Pawła II, ogólne uwagi na temat znaczenia pontyfikatu polskiego Papieża oraz projekt pobytu Ojca Świętego w Polsce w czerwcu 1987 r. Prelekcja przez swój szczególny osobisty i ciepły charakter wprowadziła w spotkanie wiele świątecznej pogodnej atmosfery. Drugi odczyt miał charakter sprawozdawczy. Prof. I. Sławińska (KUL) w prelekcji *Współczesny teatr religijny w pracach*

KUL (25 III 1987 r.) podzieliła się z uczestnikami konwersatorium dorobkiem Zakładu Dramatu i Teatru (związanego z sekcją filologii polskiej KUL) w dziedzinie dokumentacji i interpretacji tej szczególnej formy kultury w Polsce. W Polsce powojennej teatr religijny stał się zjawiskiem sztuki alternatywnej. Jego prawdziwa eksplozja, gdy idzie o ilość i jakość, nastąpiła po roku 1980. Teatry religijne związane są najczęściej z seminariami duchownymi, lecz również inne ośrodki podejmują takie inicjatywy. Pod kierunkiem prof. Sławińskiej badania tego teatru trwają od 1975 r.(ich wynik to bezcenna kartoteka spektakli), a w ostatnich latach zostały włączone do zakresu tzw.węzłowych tematów PAN.

5. Regularność w podnoszeniu samoświadomości chrześcijańskiej i żywy, otwarty na bieżące problemy i reakcje charakter stanowią najistotniejsze walory Konwersatorium Myśli Jana Pawła II KUL. W ciągu bieżącego roku akademickiego prelekcje i dyskusje odbywane w trakcie posiedzeń konwersatoryjnych nastawione są na jeden kompleks zagadnień, formalnie związany z zaplanowaną sesją majową Instytutu, merytorycznie jednak starają się podejmować obszary najbardziej trudne i zagrożone w rzeczywistości życia chrześcijańskiego czy w ogóle ludzkiego, będące zarazem przedmiotem szczególnej troski papieża Jana Pawła II. Obszary te przez systematyczne podejście w ciągu roku zostają poznane wielostronnie i w niektórych przypadkach głęboko. Wspólnota konwersatoryjna nabywa zaawansowanej jakości wiedzy i postawy usposabiającej do oddziaływania w szerszych kręgach społecznych.

Wspólnota – zwłaszcza uniwersytecka – stanowi też ważny czynnik tworzący ową nową jakość wiedzy o chrześcijaństwie. Tematy prelekcji często pochodzą z inspiracji środowiskowej. Konwersatorium jest otwarte na tematy niesione przez życie i czas bieżący. Ma to również istotne znaczenie w podnoszeniu samoświadomości chrześcijańskiej Uniwersytetu. Należałoby postulować jeszcze częstsze podejmowanie tematów związanych z toczącym się życiem Kościoła oraz z ważnymi dokumentami publikowanymi przez Stolicę Apostolską. Również do dziedziny postulatów należałoby włączyć potrzebę uintensywnienia dyskusji, które mają miejsce po prelekcjach konwersatoryjnych. Jakość dyskusji jest czynnikiem szczególnie podnoszącym wymiar wspólnoty intelektualnej i stanowiącym w dużej mierze o autentycznym uczestnictwie w owej wspólnocie.

Konwersatorium jest jedną z form działalności Instytutu Jana Pawła II. Współistnieje z innymi formami tej aktywności, do których należą sesje naukowe, działalność wydawnicza i prace badawcze. Skupiając się na problemie człowieka i jego wielostronnego statusu, na rodzinie, jako szczególnie ważnej relacji, w której osoba ludzka – kobieta lub mężczyzna – odnajdują swoją tożsamość, dbając o poziom metodologiczny zawartości naukowej posiedzeń, wreszcie podejmując tematy narzucone przez aktualny wycinek dziejów chrześcijaństwa i ludzkości – konwersatorium spełnia w sposób sobie właściwy cele założone przez Instytut. Sposób ten staraliśmy się powyżej scharakteryzować i – jak się wydaje – zdołaliśmy wykazać, iż konwersatorium jest ważną i niezbędną częścią Instytutu Jana Pawła II KUL.

Witold STARNAWSKI

JAN PAWEŁ II WOBEC TRADYCJI KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Rozpoznanie i czerpanie ze wschodniej tradycji chrześcijaństwa ma duże znaczenie nie tylko w dziele pojednania między „siostrzanymi Kościołami". Chodzi także o sięganie do korzeni chrześcijańskiej kultury, która znalazła dwojaki wyraz: w nurcie zachodnim, łacińskim, oraz w nurcie greckim, podlegającym wpływom orientalnym. „Powrót do źródeł" kultury jest poszukiwaniem podstawowego i uniwersalnego fundamentu w przeszłości, zarazem jednak powinien być wzajemnym ubogaceniem i dopełnieniem o te elementy, które w każdej z tych formacji kulturowych stanowią najpełniejszy wyraz prawdy chrześcijaństwa. Dialog z kulturą chrześcijańskiego Wschodu ma znaczenie ekumeniczne w tej mierze, w jakiej różnice kulturowe stały się w przeszłości powodem tragicznego rozłamu. Jednocześnie jednak dialog taki staje się wyzwaniem naszych czasów w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku. W obliczu kryzysu kultury europejskiej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?", nie można uchylić się przed wnikliwym i życzliwym spojrzeniem na te obszary, w których do tej pory biją żywe źródła prawdy chrześcijańskiej i gdzie formy pobożności i kultura pozostają głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji.

Dialog między Kościołami Rzymu i Konstantynopola, nazywany chętnie przez duchowych przywódców obydwu Kościołów „dialogiem miłości", dojrzewał od dłuższego czasu – zwłaszcza za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI – i zaowocował spotkaniem z patriarchą Athenagorasem I w Jerozolimie 5-6 I 1964 r. Kolejne etapy nawiązywania dialogu to odwołanie ekskomunik (7 XII 1965), wizyta Pawła VI w Konstantynopolu (25 VII 1967) i wizyta Athenagorasa I w Rzymie (26-28 X 1967). Wzajemne odwiedziny na uroczystości św. Andrzeja w Konstantynopolu i św. Piotra i Pawła w Rzymie stały się tradycją od spotkania w Fanarze w 1969 r. Następny etap to wizyta papieża Jana Pawła II w Konstantynopolu (28-30 XI 1979 r.), po której zainaugurowany został oficjalny dialog teologiczny na Patmos – Rodos (29 V – 4 VI 1980), oraz wizyta patriarchy Dimitriosa I w Rzymie (3 – 7 XII 1987). W tym czasie rozwijały się także kontakty z innymi Kościołami wschodnimi.

Spotkania z przedstawicielami obu Kościołów, listy i przemówienia dotyczące tej sprawy zajmują wiele miejsca w działalności Jana Pawła II. Wprawdzie wypowiedzi te noszą charakter okolicznościowy (temat podejmowany był ostatnio w związku z wizytą Patriarchy Konstantynopola w Rzymie, a także z okazji Milenium Chrztu Rusi), wydaje się jednak, że można w przesłaniu Papieża wyodrębnić tematy, które ujawniają znaczenie, jakie dla współczesnej kultury europejskiej i zawartego w niej obrazu człowieka może mieć tradycja Kościołów wschodnich i kultura oparta na grecko-bizantyjskich i słowiańskich źródłach. Spróbujemy wskazać te ob-

szary, w których problematyka ta uzyskuje największą wyrazistość. Jest to ze zrozumiałych względów spojrzenie, które przyjmując punkt widzenia kultury zachodniej, wskazuje wspólne źródła różnorodnych w swych formach tradycji i wydobywa to, co w tradycji wschodniej wydaje się być szczególnie wartościowe dla wzbogacenia całego Kościoła.

Podstawowy wątek dotyczy uświadomienia roli Ducha Świętego w dziele zjednoczenia oraz rosnącego pragnienia Jego uobecnienia w świecie współczesnym. Inne wątki sięgają do ukrytych skarbów Kościoła nie podzielonego: wskazują na Maryję jako Orędowniczkę jedności, tradycję soborów ekumenicznych i dzieła Ojców Kościoła (zwłaszcza tych żyjących na Wschodzie), formy duchowości, które na Wschodzie swe ukoronowanie znajdują w kulcie ikony, oraz dziedzictwo świętych Braci Sołuńskich, Cyryla i Metodego.

I. Rys pneumatologiczny jest podstawowy przy rozważaniu zagadnienia dialogu z tradycją Wschodu. To właśnie Duch Święty rozbudza pragnienie jedności, a nakłaniając do wnikliwego czytania „znaków czasu", wskazuje drogi przezwyciężania podziałów i ukazuje rozwiązania współczesnemu światu będącemu „w orbicie wielkiego zmagania pomiędzy dobrem a złem" (79)*. Dzieło pojednania między Kościołami, a także swoją misję Papieża-Słowianina i misję narodów słowiańskich w tworzeniu mostów między Wschodem i Zachodem przypisuje Papież wezwaniu Ducha Świętego (8: 11, 58). Przesłanie Soboru Watykańskiego II kieruje uwagę chrześcijan ku tajemnicy Ducha Świętego w dziejach Kościoła i świata oraz odsłania „wspólne dziedzictwo z Kościołami wschodnimi, które wiernie przechowały ogromne bogactwo nauki Ojców o Duchu Świętym" (5: 2). Jest to zarazem odkrywanie specyfiki Kościoła wschodniego, ponieważ „odczuwanie i obecność Parakleta i jego darów jest szczególnym znamieniem tradycji wschodniej, a głęboka pneumatologia wschodnia stanowi cenne bogactwo dla całego Kościoła" (8: 11).

Wśród wielu ludzi wzrasta świadomość kryzysu cywilizacji europejskiej, ponieważ „przy całym zawrotnym postępie cywilizacji [...] człowiek jest zagrożony i ludzkość jest zagrożona" (5: 65). Poszukują więc oni „mocy, która zdolna jest człowieka podźwignąć, wyzwolić go od siebie samego i z jego błędów i pomyłek" (5: 65). Ustrzeżenie przed groźbą upadku człowiek dostrzega w odnowie życia duchowego. Wydaje się, że to pragnienie odnowienia życia, dojrzewania wewnętrznego przez zwrócenie się ku modlitwie, kontemplacji, ascezie – jest sięganiem do źródeł tradycji chrześcijańskiej szczególnie bogatej, kultywowanej w Kościołach wschodnich. Trzeba jednak podkreślić, że ukazanie znaczenia indywidualnego życia wewnętrznego w tej tradycji „intuicyjnej i mistycznej", w odróżnieniu od tradycji łacińskiej „racjonalnej i logicznej" (80), nie oznacza subiektywizmu i emocjonalizmu, gdyż to, co duchowe w człowieku, nie ogranicza się i nie opiera wyłącznie na jednostkowych przeżyciach i emocjach. Wszak to właśnie Duch jest tym, który jest „bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste" (5: 54), a „sumienie [...] jest najtańszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem" (5: 43).

II. Matka Boga (Theotokos) – tytuł, który Maryi w sposób uroczysty przyznał Sobór Efeski – obecna jest w dziejach obydwu Kościołów: „Kościół katolicki, Kościół prawosławny i starożytne Kościoły wschodnie czują się głęboko złączone przez miłość i cześć dla Theotokos" (6: 31). Przywołanie obydwu bogatych tradycji i pragnienie owocnego dialogu skłoniły Papieża do wskazania Maryi jako znaku nadziei na jedność chrześcijan (6: 33). (Patriarcha Dimitrios podczas swej wizyty w Rzymie w grudniu 1987 r. zaproponował, aby dialog między Kościołem prawosławnym i katolickim skupił się na problematyce maryjnej). Papież wielokrotnie wskazywał, że w obliczu niebezpieczeństw, które grożą współczesnemu światu, zwrócenie się ku Matce Boga jest właściwym odczytaniem „znaków czasu" (79). Maryja jest „znakiem niezawodnym nadziei i pociechy dla pielgrzymującego Ludu Bożego" (6: 50), a człowiek współczesny w ogłoszonym Roku Maryjnym winien odnaleźć nie tylko autentyczną „duchowość maryjną" (6: 48), lecz również antidotum na trucizny naszego czasu (112). Rok Maryjny dany jest również jako dziękczynienie za Milenium Chrztu Rusi (6: 50, 8: 16). Potrzebę zwrócenia się ku Maryi Papież podkreśla na wiele sposobów, choćby poprzez nawiedzenie sanktuariów maryjnych w świecie i oddawanie Matce Bożej w opiekę całych narodów. Przypomina jednocześnie o wkładzie, „jaki tradycja bizantyjska i tradycja Wschodu w ogóle wniosła – poprzez swoje rozważania teologiczne, modlitwy, hymny i ikonografię – do religii chrześcijańskiej w zakresie wspólnego nabożeństwa do Maryi" (109).

III. Tradycja soborów ekumenicznych, Ojców Kościoła i świętych działających na Wschodzie ożywia pragnienie jedności Kościołów. Wiara potwierdzona na tych soborach, a zwłaszcza „Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskie świadczy o pierwotnej jedności – i do budowy pełnej jedności przyzywa nas na nowo" (75). Wspominając „wiarę Apostołów i Ojców", którą „uroczyście wyznawał i nauczał wyznawać Sobór w Konstantynopolu" – Papież stwierdził, że w świetle tej wiary lepiej możemy zrozumieć postanowienia Soboru Watykańskiego II (75). Należy pamiętać, że „podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i Słowie Bożym, które przyjęło ciało z Maryi Dziewicy, określono na soborach powszechnych, które odbyły się na Wschodzie" (6: 31). Patriarcha Dimitrios w przemówieniu do delegacji papieskiej wskazał, że „świadomość naszych wspólnych Ojców i Doktorów oraz wspólnych soborów powszechnych" powinna stanowić podstawę dialogu[1]. Ojcowie Kościoła „są jakby stałą konstrukcją Kościoła", „stąd też każde następne głoszenie Ewangelii i nauczanie, jeśli chce być autentyczne, musi być uzgodnione z ich nauczaniem, każdy charyzmat i każdy urząd musi czerpać z żywego źródła ich ojcostwa" (1). Przypominając postać świętego Bazylego, którego również święty Benedykt uważał za swego mistrza, Jan Paweł II podkreśla „roztropną równowagę między niestrudzoną działalnością kaznodziejską a okresami samotności i częstej modlitwy wewnętrznej" i mówi o nim w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej, że „Bazyli jako prawdziwy «teolog» raczej opiewa tę tajemnicę, niż o niej mówi" (1). Wydaje

się, że ten rys modlitwy, ascezy i kontemplacji wspólny Ojcom Kościoła, źródło gorliwości i mocy także św. Jana Chryzostoma (91), szczególnie owocnie rozwijał się we wschodnim nurcie chrześcijaństwa (8: 7). Papież przypomniał także trzy spośród wielu rysów duchowości wschodniego monastycyzmu (zwłaszcza syryjskiego): poszukiwanie wewnętrznego pokoju, potrzebę przewodnika na drodze do świętości i moc płynącą z zaufania Bogu (114). W postaci zaś świętego Mikołaja z Miry „znalazł wspaniały wyraz ów niepowtarzalny typ chrześcijańskiego geniusza, jakim Duch Święty obdarzył braci ze Wschodu dla zbudowania Kościoła" (89).

IV. Ikona zajmuje szczególne miejsce w tradycji Kościołów wschodnich nie tylko w dziedzinie liturgii i kultu, ale także w teologii. Jan Paweł II w Liście apostolskim z okazji 1200 rocznicy Soboru Nicejskiego II (7), na którym odrzucono herezję ikonoklazmu, przypomina podstawy kultu ikony. Cytując orzeczenie Soboru w Nicei, przypomina, że istnieje „tradycja kościelna pisana i niepisana [...]. Jedną z tych tradycji stanowią ikony zgodnie z literą apostolskiego przepowiadania" (7: 5). Tradycje teologiczne chrześcijan wschodnich – jak stwierdza *Dekret o ekumenizmie* – zmierzają raczej ku kontemplacji prawdy (8: 7), stąd teologiczne znaczenie ikony, która prowadzi nas ku tajemnicy Wcielenia, gdyż „patrząc na ludzkie oblicze Syna Bożego, będącego «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15), można dostrzec Słowo, które stało się ciałem" (7: 8). Człowiek jest także ikoną Boga, przypomina o tym teologia obrazu Bożego w człowieku zapoczątkowana przez rozważania Ojców Kościoła. Matka Boża nosząc w sobie w sposób szczególny to podobieństwo czczona jest w licznych wizerunkach, zwłaszcza na Wschodzie: „Najświętsza Panna jaśnieje na tych obrazach jako zwierciadło Bożego piękna, mieszkanie odwiecznej Mądrości, osoba modląca się, wzór kontemplacji, ikona chwały" (6: 33).

Nauczanie Soboru w Nicei oddziałało zwłaszcza na Kościół grecki i Kościoły słowiańskie, które „uznały kult ikony jako integralną część liturgii, podobną do czci oddawanej Słowu" (7: 10). Wspólne źródła chrześcijańskiej tradycji określone na Soborze Nicejskim II nie zostały przecież zarzucone w tradycji zachodniej, gdzie po dziś dzień istnieje kult świętych, relikwii i obrazów. Miejscami, w których kult ten jest wyjątkowo żywy, są sanktuaria maryjne. Wśród nich istnieją liczne, które chlubią się tradycją sięgającą Wschodu, tak jak ikona z Jasnej Góry.

W sytuacji, w której „rozdarcie kultury zachodniej szczególnie wyraźnie odbija się w sztuce" (94), ikona przypomina także o roli piękna i sztuki w duchowości chrześcijańskiej. Przykładem może być dziedzictwo kultury rosyjskiej, w której „sztuka religijna została przeniknięta głęboką duchowością i subtelnym natchnieniem mistycznym" (8: 8). Zadania postawione przed sztuką religijną są niemałe: „język piękna oddany na służbę wiary zdolny jest dotrzeć do serca człowieka i umożliwić mu wewnętrzne poznanie Tego, którego ośmielamy się przedstawiać na obrazach" (7: 12).

V. Postacie świętych braci z Salonik, Apostołów Słowian, mają w dziedzinie dialogu Zachodu ze Wschodem znaczenie symboliczne. Podkreślił to

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Egregiae virtutis*, ogłaszając świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy, obok świętego Benedykta. Zarówno dzieje ich życia, jak i okoliczności prowadzonych przez nich misji wskazują na pragnienie zachowania jedności w czasach, w których „pomiędzy dwiema częściami Kościoła – pomiędzy dwiema wielkimi tradycjami chrześcijaństwa [...] istniały z pewnością napięcia, nieporozumienia, ale nie było jeszcze podziału" (101). W swojej misji „pragnęli upodobnić się pod każdym względem do tych, którym nieśli Ewangelię, należeć do nich i dzielić we wszystkim ich los" (4: 9). Dali alfabet dla wyrażenia świadomości narodu, tworzyli podstawy kultury, mając zrozumienie dla tego, co współcześnie nazywa się „inkulturacją" (101), w przekonaniu, że „każdy naród ma swoje własne powołanie" (4: 19, 85). Taki sposób postępowania w poszanowaniu odrębności osób i kultur, z zachowaniem dążenia do najgłębszej jedności, zgodny jest z duchem Soboru Watykańskiego II.

Dziedzictwo św. św. Cyryla i Metodego ma istotne znaczenie dla jedności Europy (4: 2), korzenie bowiem Europy mają dwoisty charakter (99). Jest to ważne zwłaszcza w obliczu kryzysu Europy, który w dużej mierze ma swe źródło w tradycji zachodniej. Jego przejawami są: sekularyzacja, teoretyczny i praktyczny materializm, „pokusa mocy i posiadania" (82, 83, 99). Kryzys Europy jest zarazem kryzysem chrześcijaństwa w Europie, dlatego też środków zaradczych należy szukać wewnątrz Kościoła i chrześcijaństwa (82). Jednocześnie prawdą jest, że świat potrzebuje Europy wraz z jej ideałami „odpowiedzialności osoby, poszanowania wolności, głębokiej czci dla życia, wysokiego uznania dla małżeństwa i rodziny" (81).

W tej misji zjednoczenia Europy Jan Paweł II ważną rolę przypisuje narodom słowiańskim. Jest tak nie tylko dlatego, że dziedzictwo Cyryla i Metodego jest wśród nich najbardziej żywe – są oni bowiem nie tylko ojcami wiary, ale i ojcami kultury tych narodów (4: 21, 25). Jednocześnie ziemie Słowian są terenem wzajemnego krzyżowania się wpływów Wschodu i Zachodu (4: 5), a „dusza słowiańska [...] należy zarazem do Wschodu i Zachodu" (85). Wprawdzie chrzest narodów słowiańskich dokonywał się przed tragicznym rozłamem między Rzymem a Konstantynopolem, jednak historyczny rozwój tych narodów ulegał wpływom jednej bądź drugiej tradycji, co doprowadziło do ukształtowania się typów kultury słowiańskiej o orientacji bardziej zachodniej lub wschodniej. Dialog kulturowy między narodami słowiańskimi ma więc znaczenie nie tylko dla jedności Europy, lecz może także przyczynić się do lepszego wzajemnego zrozumienia dwu typów duchowości w chrześcijaństwie. Szczególna rola przypada w tym procesie narodowi ukraińskiemu, a w nim Kościołowi ukraińskiemu, który w swych dziejach doznawał owoców goryczy trwającego rozdarcia. Obecna sytuacja stawia przed Kościołem ukraińskim wezwanie utwierdzania własnej tożsamości poprzez sięganie do swych korzeni, do czasów chrztu św. Włodzimierza, kiedy „chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej było ortodoksyjne w swej wierze, a jednocześnie katolickie w miłości" (51). Milenium Chrztu Rusi Kijowskiej jest również dla narodu polskiego okazją do poszukiwania źródeł jedności także poprzez poznanie i usza-

nowanie odrębności swych wschodnich sąsiadów. W spotkaniu pomiędzy Wschodem i Zachodem w tym miejscu Europy chodzi o wydobycie i rozwijanie tego, co w procesach „wzajemnego przyciągania i odpychania" służyć może Europie i światu (107). Wspólne dziedzictwo wiary „staje się pod koniec XX wieku szczególnie naglącym wyzwaniem w kierunku jedności chrześcijan" (8: 13). Pomaga w tym pamięć, że „Dwie formy wielkiej tradycji Kościoła – zachodnia i wschodnia, dwie formy kultury, dopełniają się wzajemnie jakby dwa «płuca» w jednym organizmie" (8: 12).

* Podane w tekście odnośniki do bibliografii zawierają kolejny numer pozycji oraz w przypadku obszerniejszych wypowiedzi po dwukropku numer fragmentu.

[1] Przemówienie patriarchy Dimitriosa I do delegacji papieskiej 30 XI 1981 r., „L'Osservatore Romano", wyd. polskie 3(1982) nr 1.

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY

– AAS: „Acta Apostolicae Sedis"
– ORpol: „L'Osservatore Romano" wydanie polskie
– DM: *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, wybór i oprac. A. Polkowski, wstęp W. Hryniewicz OMI, Warszawa 1984, ss.405.

I. DOKUMENTY PODSTAWOWE

1. List apostolski papieża Jana Pawła II na 1600-lecie śmierci św. Bazylego *Patres Ecclesiae* (2.01.1980), ORpol 1(1980) nr 3.

2. List apostolski Jana Pawła II [o świętych Cyrylu i Metodym] *Egregiae virtutis* (31.12.1980), OR 1(1980) nr 12.

3. List Ojca Świętego Jana Pawła II do Episkopatu Kościoła katolickiego na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolitańskiego i 1550 rocznicę Soboru Efeskiego (25.03.1981), ORpol 2(1981) nr 3.

4. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Slavorum Apostoli* [wydana w 1100 rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego] (2.06.1985), ORpol 6(1985) nr 4 – 5.

5. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata *Dominum et vivificantem* (18.05.1986), ORpol 7(1986) nr 4.

6. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła *Redemptoris mater*(25.03.1987), ORpol 8(1987) nr 3.

7. List apostolski Ojca Świętego z okazji tysiąc dwusetnej rocznicy Soboru Nicejskiego II *Duodecimum saeculum* (4.12.1987), ORpol 9(1988) nr 2.

8. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej *Euntes in mundum* (25.01.1988), ORpol 9(1988) nr 2.

9. Posłanie Ojca Świętego do katolickiej wspólnoty ukraińskiej z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej *Magnum Baptismi donum* (14.02.1988), ORpol 9(1988) nr 3 – 4.

II. LISTY I PRZEMÓWIENIA DO PRZEDSTAWICIELI KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

10. *Ad quosdam Sacros Praesules ritus Orientalis, ex Americae septentrionalis Foederatis Civitatibus, occasione oblata eorum ipsorum visitationis „Ad Limina".* [Przemówienie do biskupów obrządku wschodniego ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej] (23.11.1978), AAS 71(1979) nr 1, s.42 – 43.

11. *Pierwszy list papieża Jana Pawła II do patriarchy Dimitriosa I* (27.11.1978), DM, s.61 – 62.

12. *List papieża Jana Pawła II do patriarchy Dimitriosa I z okazji Wielkanocy* (5.04.1979), DM, s.75 – 76.

13. *Przemówienie Jana Pawła II do prawosławnych studentów w Rzymie* (19.05.1979), DM, s.76 – 77.

14. *Przemówienie Jana Pawła II do delegacji prawosławnego Kościoła koptyjskiego* (22.06.1979), DM, s.78 – 80.

15. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do delegacji Patriarchatu Ekumenicznego* (28.06.1979), DM, s.85 – 86.

16. *Iosepho S.R.E. Cardinali Slipyi, Archiepiscopo Maiori Leopolitano Ucrainorum, exacto millennio ab invecta fide christiana in regionem „Rus".* [List do kardynała Slipyja z okazji Milenium Rusi – Ukrainy] (07.1979), AAS 71(1979) nr 7, s.522 – 527.

17. *Cathedrale templum* [...] *Philadelphiensis Ucrainorum, [atque ibi congregatos Christi fideles, quorum nomine Miroslaus Lubachivsky, ipsorum Archiepiscopus, salutationis et obsequii verba pronuntiavit]* [Przemówienie do katolików ukraińskich w katedrze filadelfijskiej] (4.10.1979), AAS 71(1979) nr 13, s. 1194 – 1198.

18. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do patriarchy Dimitriosa I* (Fanar 29.11.1979), DM, s.119 – 120.

19. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do patriarchy Kalustiana* (Istambuł 29.11.1979), DM, s. 122 – 123 [Patriarcha Kościoła ormiańsko- prawosławnego].

20. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do arcybiskupa Jana Czolakiana* (Istambuł 29.11.1979), DM, s.126 – 127. [Arcybiskup Kościoła ormiańsko-katolickiego].

21. *Wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i patriarchy Dimitriosa I* (Fanar 30.11.1979), DM, s.142 – 143.

22. *Odpowiedź papieża Jana Pawła II na list patriarchy Dimitriosa I* (17.01.1980), DM, s.189.

23. *Msza inauguracyjna.* [Fragmenty homilii na inaugurację Synodu Nadzwyczajnego Biskupów Katolickiego Kościoła Ukraińskiego] (24.03.1980), ORpol 1(1980) nr 3.

24. *Przemówienie Ojca św. na otwarcie obrad* [Nadzwyczajnego Synodu Biskupów Katolickiego Kościoła Ukraińskiego] (24.03.1980), ORpol 1(1980) nr 3.

25. *Zakończenie Synodu* [Przemówienie na zakończenie Synodu] (27.03.1980), ORpol 1(1980) nr 3.

26. *Przemówienie Papieża do Ojców Synodu.*[Przemówienie na otwarcie Pierwszego Zwyczajnego Synodu Biskupów Kościoła Ukraińskiego] (1.12.1980), ORpol 1(1980) nr 12.

27. *Do wspólnoty ukraińskiej* [Przemówienie do wspólnoty ukraińskiej w Rzymie] (1.12.1980), ORpol 1(1980) nr 12.

28. *Patriarcha Dimitrios*. [List do patriarchy Dimitriosa I z okazji uroczystości św. Andrzeja Apostoła] (24.11.1980), ORpol 2(1981) nr 1.

29. *Niech ta pielgrzymka was umocni.*[Przemówienie do pielgrzymów ukraińskich] (4.03.1981), ORpol 2(1981) nr 3.

30. *List Papieża do Jego Świątobliwości Dimitriosa I* [z okazji obchodów rocznicy soborów ekumenicznych] (4.06.1981), ORpol 2(1981) nr 6.

31. *Wspólne poszukiwanie jedności. Do Patriarchy Kościoła prawosławnego Etiopii* (17.10.1981), ORpol 2(1981) nr 10.

32. *Orędzie Papieża Jana Pawła II do patriarchy ekumenicznego Dimitriosa I* [na uroczystość św. Andrzeja Apostoła] (30.11.1981), ORpol 3(1982) nr 1.

33. *Trwajcie mocni w wierze. Do katolików rumuńskich obrządku wschodniego* (6.01.1982), ORpol 3(1982) nr 1.

34. *Do członków Synodu Biskupów Kościoła Ukraińskiego* (20.02.1983), ORpol 4(1983) nr 2.

35. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (8.05.1983), ORpol 4(1983) nr 5 – 6. [Życzenia wielkanocne dla braci z Kościołów prawosławnych].

36. *Wizyta Jego Świątobliwości Katolikosa Cylicji [...] u Ojca Świętego Jana Pawła II. Przemówienie Ojca Świętego* (16.04.1983), ORpol 4(1983) nr 5 – 6.

37.*Wizyta Patriarchy greko-prawosławnego Antiochii Ignacego IV Hazima u Ojca Świętego Jana Pawła II. Przemówienie Ojca Świętego.* (13.05.1983), ORpol 4(1983) nr 5 – 6.

38. *Jedność chrześcijan rękojmią wiarygodności Ewangelii. Do delegacji Patriarchy Ekumenicznego Konstantynopola* (30.06.1983), ORpol 4(1983) nr 7 – 8.

39. *Bari – miejsce spotkania Wschodu i Zachodu.* [Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego] (Bari 26.02.1984), ORpol 5(1984) nr 3.

40. *List Jana Pawła II do prawosławnego Patriarchy Bułgarii* (30.04.1984), ORpol 5(1984) nr 5.

41. *Nasze rozważania koncentrują się na przyjściu Ducha Świętego.* [Przemówienie w Ośrodku Ekumenicznym patriarchatu prawosławnego] (Chambesy 12.06.1984), ORpol 5(1984) nr 8.

42. *Ku wspólnemu świadectwu.* [Przemówienie do prawosławnego Patriarchy Syryjskiego Antiochii] (21.06.1984), ORpol 5(1984) nr 6.

43. *Wspólna Deklaracja Jana Pawła II i prawosławnego Patriarchy Syryjskiego Antiochii* (23.06.1984), ORpol 5(1984) nr 6.

44. *Czyńmy wszystko, aby przyspieszyć nadejście dnia błogosławionego.* [Przemówienie podczas spotkania z Katolikosem prawosławnego Kościoła malankarskiego rytu syryjsko-jakobickiego] (Koczin 7.02.1986), ORpol 7(1986) nr 2.

45. *Spotkanie z Katolikosem prawosławnego Kościoła syro-malankarskiego.* [Przemówienie] (Kottayam 8.02.1986), ORpol 7(1986) nr 2.

46. *Kościół nikogo nie wyklucza ze swego posługiwania.* [Przemówienie podczas spotkania modlitewnego] (Triwendram 8.02.1986), ORpol 7(1986) nr 2. [Do wiernych rytu łacińskiego i syro-malankarskiego].

47. *Do nowego i do odchodzącego Patriarchy Antiochii Maronitów.* [List] (7.05.1986), ORpol 7(1986) nr 5.

48. *Maronicki Kościół w Libanie*. [Przemówienie podczas wręczenia paliusza Patriarsze Antiochii Maronitów] (23.06.1986), ORpol 7(1986) nr 6.

49. *Pielgrzymi ukraińscy u Ojca Świętego*. [Przemówienie do pielgrzymki Ukraińców z Ameryki Północnej] (16.02.1987), ORpol 8(1987) nr 2.

50. *W przededniu jubileuszu Tysiąclecia*. [Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą ukraińską] (Buenos Aires 10.04.1987), ORpol 8(1987) nr 6.

51. *Rozwój Kościoła zależy nie tylko od warunków historycznych i politycznych*. [Przemówienie do uczestników V Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego] (29.09.1987), ORpol 8(1987) nr 9 – 10.

52. *Każdy chrześcijanin jest apostołem*. [Przemówienie do uczestników VI Kongresu Świeckich Ukraińskiego Kościoła Katolickiego] (29.09.1987), ORpol 8(1987) nr 9 – 10.

53. *Aby odpowiedzieć wymogom chwili obecnej. Papieskie przemówienie wygłoszone na powitanie Patriarchy Dimitriosa I.* (3.12.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

54. *Radość spotkania na drodze ku pełnej komunii*. [Homilia podczas nieszporów maryjnych w Bazylice Matki Bożej Większej z udziałem patriarchy Dimitriosa I] (5.12.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

55. *Chcemy wypełnić to, czego Bóg pragnie dla swego Kościoła*. [Homilia w czasie Mszy św. w Bazylice św. Piotra odprawianej w obecności patriarchy Dimitriosa I] (6.12.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

56. *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Dimitriosa I* (7.12.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

III. WYPOWIEDZI POMNIEJSZE LUB DOTYCZĄCE SZCZEGÓŁOWYCH ZAGADNIEŃ

57. *Przemówienie Jana Pawła II do przedstawicieli fundacji „Pro Oriente"* (29.03.1979), DM, s.73 – 74.

58. *Postea ad cathedrale templum s. Adalberti (v.d. Wojciecha) adiit, ut in platea ante sacram aedem patente sacris litaret et hanc homiliam recitaret.*[Homilia podczas Mszy św. w Gnieźnie] (3.06.1979), AAS 71(1979) nr 10, s.747 – 753; toż: *„Szeroko otwarty wieczernik dziejów"*, w: *Jan Paweł II na ziemi polskiej,* Città del Vaticano 1979, s. 47 – 55.

59. *Słowo Jana Pawła II przed modlitwą „Anioł Pański"* (18.11.1979), DM, s. 89 – 90. [Przed podróżą do Turcji].

60. *Przemówienie Jana Pawła II przed odlotem do Turcji* (28.11.1979), DM, s. 13.

61. *Homilia Jana Pawła II podczas „Mszy o pokój"* (Istambuł 29.11.1979), DM, s.128 – 132. [Wspomnienie św. Andrzeja, dialog między Rzymem a Konstantynopolem].

62. *Przemówienie Jana Pawła II podczas liturgii Mszy świętej ku czci św. Andrzeja Apostoła* (Fanar 30.11.1979), DM, s.135 – 139.

63. *Homilia Jana Pawła II podczas Mszy świętej przy sanktuarium Matki Bożej* (Efez 30. 11.1979), DM, s.144 – 148.

64. *Przemówienie Jana Pawła II po powrocie do Rzymu* (30.11.1979), DM. s.152 – 153.

65. *Słowo Jana Pawła II przed modlitwą „Anioł Pański"* (2.12.1979), DM, s.179 – 180. [Po wizycie w Konstantynopolu].

66. *Przemówienie Jana Pawła II podczas audiencji ogólnej* (5.12.1979), DM, s. 181 – 184. [Wspomnienie wizyty w Konstantynopolu].

67. *Przemówienie Jana Pawła II do uczestników plenarnego zgromadzenia Sekretariatu Jedności Chrześcijan* (8.02. 1980), DM, s.209 – 214.

68. *Słowo Jana Pawła II przed modlitwą „Anioł Pański"* (25.05.1980),DM, s.216 – 218. [Dialog katolików i prawosławnych].

69. *Święci Benedykt, Cyryl i Metody*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (28.09.1980), ORpol 1(1980) nr 9.

70. *Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?* [Przemówienie do artystów i dziennikarzy] (Monachium 19.11.1980), ORpol 2(1981) nr 2. [Kościół i sztuka].

71. *Tydzień modlitw o jedność chrześcijan*. [Przemówienie podczas audiencji ogólnej] (21.01.1981), ORpol 2(1981) nr 1.

72. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego*. [Homilia podczas uroczystości św. Cyryla i Metodego] (14.02.1981), ORpol 2(1981) nr 2.

73. *Słowiański wkład w budowanie Kościoła*. [Przemówienie do pielgrzymów z Kroacji i Słowenii] (21.03.1981), ORpol 2(1981) nr 3. [Dziedzictwo Cyryla i Metodego].

74. *Monastycyzm*. [Homilia na zakończenie Roku św. Benedykta] (22.03. 1981), ORpol 2(1981) nr 3. [Wspólnoty monastyczne wobec kryzysu cywilizacji europejskiej].

75. *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*. [Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego] (7.06.1981), ORpol 2(1981) nr 6. [Rocznica Soborów w Konstantynopolu i Efezie].

76. *Całą rodzinę ludzką Tobie Matko zawierzamy*. [Przemówienie radiowe z okazji uroczystości w Bazylice Matki Boskiej Większej w Rzymie dla uczczenia Soborów w Konstantynopolu i Efezie] (7.06.1981), ORpol 2(1981) nr 6.

77. *W rocznicę dwóch Soborów*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (7.06.1981), ORpol 2(1981) nr 6.

78. *Korzenie kultury słowiańskiej*. [Homilia w Instytucie Słowackim św. Cyryla i Metodego] (8.11.1981), ORpol 2(1981) nr 11.

79. *Akt zawierzenia: świadectwo nadziei, którą Kościół chce zwiastować wszystkim ludziom*. [Homilia w Bazylice Matki Boskiej Większej w uroczystość Niepokalanego Poczęcia] (8.12.1981), OPpol 2(1981) nr 12. [Wspomnienie Soborów w Konstantynopolu i Efezie].

80. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy*. [Przemówienie do uczestników międzynarodowego kolokwium „Wspólne chrześcijańskie korzenie narodów europejskich"] (6.11.1981), ORpol 2(1981) nr 12. [Dwie tradycje europejskie: wschodnia i zachodnia].

81. *Dziedzictwo i posłannictwo*. [Przemówienie do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy"] (12.12.1981), ORpol 2(1981) nr 12.

82. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*. [Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europy] (5.10.1982), ORpol 3(1982), nr 10. [Kryzys Europy].

83. *Akt europejski* (Santiago de Compostela 9.11.1982), ORpol 4(1983) nr 2. [Tożsamość i kryzys Europy].

84. *Wizyta Katolikosa Cylicji.* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (24.04.1983), ORpol 4(1983) nr 4.

85. *Dusza słowiańska należy do Wschodu i do Zachodu.* [Przemówienie do uczestników sympozjum „Iwanow i kultura jego czasów"] (28.05.1983), ORpol 4(1983) nr 5 – 6. [Misja Słowian w dialogu pomiędzy Wschodem i Zachodem].

86. *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga doskonałości.* [Homilia wygłoszona do artystów w czasie Mszy św. Jubileuszu Odkupienia] (18.02.1984), ORpol 5(1984) nr 3. [Bł. Fra Angelico, powołanie artysty].

87. *Święty Mikołaj, człowiek troski o Królestwo Boże.* [Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy] (Bari 26.02.1984), ORpol 5(1984) nr 3. [Św. Mikołaj z Miry].

88. *Ta, która wskazuje drogę pełnej jedności.* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (Bari 26.02.1984), ORpol 5(1984) nr 3. [Koronacja ikony Bożej Rodzicielki].

89. *„Akathistos"* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (8.04.1984), ORpol 5(1984) nr 4.

90. *„Nie powściągał warg swoich, aby głosić sprawiedliwość"*. [Homilia o św. Janie Chryzostomie na Front Mountain Road] (Moncton 13.09.1984), ORpol 5(1984) nr 9.

91. *1100 lat od zakończenia misji świętych Cyryla i Metodego*. [Homilia w bazylice św. Klemensa na rozpoczęcie roku św. Metodego] (14.02.1985), ORpol 6(1985) nr 2.

92. *List Ojca Świętego do całego kleru Czechosłowacji*. [Z okazji obchodów 1100 rocznicy śmierci św. Metodego] (19.03.1985), ORpol 6(1985) nr 4 – 5.

93. *Religijny wymiar sztuki*. [Homilia podczas Mszy św. dla artystów] (Bruksela 20.05.1985), ORpol 1985, wydanie specjalne. [Znaczenie sztuki, powołanie artysty].

94. *To, co niemożliwe jest dla ludzi, możliwe jest dla Boga*. [Homilia podczas Mszy św. z okazji 1100-lecia śmierci św. Metodego] (7.07.1985), ORpol 6(1985) nr 8.

95. *Z braćmi i siostrami z Czechosłowacji.* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (7.07.1985), ORpol 6(1985) nr 6 – 7. [Misja Cyryla i Metodego].

96. *Kardynał Sekretarz Stanu Agostino Casaroli Papieskim Legatem na obchody 1100-lecia śmierci św. Metodego w Djakovie w Jugosławii.* [List do Sekretarza Stanu A. Casaroliego ustanawiający go Papieskim Legatem na obchody 1100-lecia śmierci św. Metodego w Djakovie] (3.07.1985), ORpol 6(1985) nr 8.

97. *Kardynał Sekretarz Stanu Agostino Casaroli Papieskim Legatem na obchody 1100-lecia śmierci św. Metodego w Welehradzie w Czechosłowacji.* [List do Sekretarza Stanu A. Casaroliego ustanawiający go Papieskim Legatem na obchody 1100-lecia śmierci św. Metodego w Welehradzie] (4.07.1985), ORpol 6(1985) nr 8.

98. *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*. [Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Konferencji Episkopatów Europy] (11.10. 1985). ORpol 6(1985) nr 10, 11, 12. [Św. Benedykt, Cyryl i Metody, tradycja wschodnia i zachodnia w Europie, kryzys w Europie].

99. *Błogosławieństwem się stali dla Słowian wielkiej rodziny*. [Przemówienie podczas sympozjum europejskiego ku czci świętych Cyryla i Metodego] (12.10. 1985), ORpol 6(1985) nr 10, 11, 12.

100. *Wyzwanie dla ewangelizacji Europy*. [Homilia we Mszy św. na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego] (13.10.1985), ORpol 6(1985) nr 10, 11, 12.

101. *Dziedzictwo nie oznacza martwej przeszłości.* [Przemówienie do uczestników kolokwium na temat: „Chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej w świadomości współczesnej"] (21.04. 1986), ORpol 7(1986) nr 4.

102. *Pascha w Kościołach wschodnich*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (4.05.1986), ORpol 7(1986) nr 5.

103. *Chrześcijańska tożsamość Europy* . [Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Sant Apolinaire in Classe] (Rawenna 11.05.1986), ORpol 7(1986) nr 5. [Wspomnienie św. Metodego, tożsamość Europy].

104. *Wezwanie do poszukiwania jedności Europy*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (Rawenna 11.05. 1986), ORpol 7(1986) nr 5.

105. *Teologiczny dialog z Kościołem prawosławnym*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (25.05.1986), ORpol 7(1986) nr 5.

106. *Jakie są perspektywy tego pokolenia? Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (Lublin 9.06.1987), ORpol 8(1987) nr 5. [Wezwanie do dialogu pomiędzy Zachodem i Wschodem].

107. *W oczekiwaniu na dzień, który przygotowujemy przez modlitwę* [Homilia w Grottaferrata podczas „lucernario" w opactwie ojców bazylianów] (7.09. 1987), ORpol 8(1987) nr 9 – 10. [Obecność tradycji bizantyjskiej w Kościele zachodnim].

108. *Rocznica II Soboru Nicejskiego*. [Wypowiedź podczas audiencji ogólnej] (23.09.1987), ORpol 8(1987) nr 9 – 10.

109. *Katedra w Kijowie*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (22.11.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

110. *Zapowiedź wizyty Dimitriosa I* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (29.11.1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

111. *Góra Athos*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (6.12. 1987), ORpol 8(1987) nr 11 – 12.

112. *Obecność Maryi*. [Przemówienie do członków Komitetu Roku Maryjnego] (1.02. 1988), ORpol 9(1988) nr 2.

113. *Liban chce żyć*. [Homilia podczas Mszy św. w rycie syryjsko-maronickim] (2.02. 1988), ORpol 9(1988) nr 2 . [Duchowość monastycyzmu syryjskiego].

114. *Sanktuarium na górze Hostyn i w Velehradzie*. [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (14.02. 1988), ORpol 9(1988) nr 2.

115. *Nasza wspólna Matka*. [Przemówienie do pielgrzymów bułgarskich] (10.03.1988), ORpol 9(1988) nr 3-4.

116. *Akatyst w łączności z Kościołami Wschodu i Zachodu*. [Homilia w Bazylice Santa Maria Sopra Minerva] (25.03.1988), ORpol 9(1988) nr 3-4.

117. *Religijny wymiar solidarności* [Przemówienie do uczestników kolokwium poświęconego wierzącym w Związku Radzieckim] (26.03.1988), ORpol 9(1988) nr 3-4.

118. *Wspólne korzenie*. [Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat początków chrześcijaństwa słowiańsko-bizantyjskiego] (5.05.1988), ORpol 9(1988) nr 3-4.

119. *Aż do przelania krwi* [Homilia na uroczystość świętych Piotra i Pawła] (29.06.1988), ORpol 9(1988) nr 7.

120. *Milenijne radości, nadzieje i troski*. [Homilia podczas Mszy św. w związku z obchodami Tysiąclecia Chrztu Rusi w Bazylice św. Piotra] (10.07.1988), ORpol 9(1988) nr 7.

121. *„Mur niezwyciężony"* [Słowo przed modlitwą „Anioł Pański"] (10.07.1988), ORpol 9(1988) nr 7.

NOTY O AUTORACH

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Lecce). Studia uniwersyteckie w Turynie i Rzymie. Od 1973 wykłada filozofię na Wolnym Uniwersytecie w Urbino. Profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel i współpracownik Instytutu ISTRA w Mediolanie, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". Uczestnik ruchu „Communione e Liberazione".

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La controversia fra Marks e Bauer* (1972); *Dialettica e Nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1979); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982).

Norman Davies, prof., historyk. Urodzony w 1939 r. w Bolton (Anglia). Studia w Oxfordzie (Magdalen College) i Sussex, doktorat na Uniwersytecie Jagiellońskim. Profesor School of Slavonic and East European Studies Uniwersytetu w Londynie. Wykładał m.in. w Columbii (N.York), Stanford (Kalifornia), McGill (Kanada), Hokkaido (Japonia). Członek Towarzystwa Seniorów (Senior Associate Member) St. Antony' s College w Oxfordzie. Członek PEN-Clubu i Royal Historical Society. Odznaczony Orderem Polonia Restituta.

Główne obszary badań: historiografia, zwłaszcza współczesna, metodologia historii, bibliografia historyczna.

Najważniejsze pozycje książkowe: *White Eagle, Red Star – The Polish-Soviet War, 1919-1920* (1972); *Poland. Past and Present. A Select Bibliography of Works in English* (1977); *God's Playground. A History of Poland* (1981); *Heart of Europe. A Short History of Poland* (1986).

Bp Tadeusz Gocłowski CM, ordynariusz diecezji gdańskiej. Doktor prawa kanonicznego. Urodzony w 1931 r. w Piskach (diec. łomżyńska). Studia filozoficzne i teologiczne w Instytucie Teologicznym Zgromadzenia Misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Krakowie, licencjat prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorat na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie. W latach 1960-1973 wykładowca prawa kanonicznego w Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku-Oliwie, od 1971 do 1973 i ponownie w 1982 r. – rektor tegoż Seminarium. Od 1970 r. konsultor w Trybunale Prymasowskim w Warszawie. W latach 1973-1982 wizytator Polskiej Prowincji Zgromadzenia Misjonarzy św. Wincentego à Paulo. Redaktor naczelny periodyku naukowego „Nasza Przeszłość" w latach 1981-1982.

W 1983 r. ustanowiony biskupem pomocniczym diecezji gdańskiej, w 1984 mianowany jej ordynariuszem.

Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kodeksu Prawa Kanonicznego, Krajowy Duszpasterz Ludzi Morza, członek Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Bp Marian Jaworski, administrator apostolski archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie, profesor dr habilitowany, teolog i filozof. Urodzony w 1926 r. we Lwowie. Studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1957 r. pracownik naukowy, wykładowca metafizyki i filozofii religii. W latach 1982-1988 rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Konsekrowany w 1984 r. Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: metafizyka bytu i człowieka, teologia naturalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu* (1958); *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej* (współautor, 1961); *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego. Studium analityczno-krytyczne* (1967); *Teologia a antropologia* (red., 1973); *Teologia nauką o Bogu* (red., 1977); Jan Paweł II, *Encyklika „O Bożym miłosierdziu – Dives in misericordia"* (oprac. i red., 1981); *Zwycięzcy dam spożyć owoc z drzewa życia* (1987).

Kard. Franciszek Macharski, arcybiskup metropolita krakowski. Doktor teologii. Urodzony w 1927 r. w Krakowie. Studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz specjalistyczne we Fryburgu szwajcarskim, zakończone w 1960 r. doktoratem z teologii pastoralnej. W latach 1962-1978 zastępca profesora teologii praktycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. Od 1970 do 1978 roku rektor krakowskiego Seminarium Duchownego.

W 1978 r. mianowany arcybiskupem, w 1979 – kardynałem. Członek Kongregacji Stolicy Apostolskiej: Spraw Duchowieństwa, Wychowania Katolickiego, Biskupów oraz Rady do Spraw Publicznych Kościoła. Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, zastępca przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski, zastępca przewodniczącego Rady Głównej Konferencji Episkopatu Polski, przewodniczący Komisji: do Spraw Nauki Katolickiej, Apostolstwa Świeckich, zastępca przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa Ludzi Pracy. Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Wśród publikacji książkowych: *Die Seelsorge an Mann und Frau. Ihre theologische und rationale Begründung. Eine pastoral-theologische Studie* (1961).

Bp Kazimierz Majdański, ordynariusz diecezji szczecińsko-kamieńskiej, profesor dr habilitowany teologii. 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, głównie Dachau. Od roku 1950 do 1963 wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym we Włocławku. W latach 1956-1975 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego". Od 1969 r. wykładowca teologii małżeństwa i rodziny na ATK. Twórca (1975 r.) i aktualny dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną w Warszawie-Łomiankach (ATK).

W 1962 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji włocławskiej, a w 1979 ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Członek i współtwórca Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin oraz Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi. Członek watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących oraz Prezydium Papieskiej Rady Rodziny. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: teologia moralna ze szczególnym uwzględnieniem problematyki małżeństwa i rodziny, duszpasterstwo rodzin, martyrologia księży w okresie wojny.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Wspólnota życia i miłości: zarys teologii małżeństwa i rodziny* (1979); *Antropologiczne kategorie trzeźwości* (red., 1980); *Teologia małżeństwa i rodziny*, t.1 (red., 1980); *Rozwój człowieka w rodzinie*, t.1 (red., 1982); *Wychowanie do miłości* (red. 1987); *Będziecie moimi świadkami* (1987); *Człowiek w małżeństwie i rodzinie* (w druku).

Ks. Józef Majka, profesor dr habilitowany, socjolog, teolog, filozof. Urodzony w 1918 r. w Suchorzowie. Studia teologiczne (Tarnów i UJ), filozoficzne i ekonomiczne (KUL). Od 1950 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Tarnowskim Instytucie Teologicznym, w latach 1952-1971 na KUL-u, od 1966 w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie, a od 1970 w Metropolitalnym Seminarium Duchownym we Wrocławiu; rektor tegoż seminarium. Obecnie rektor Teologicznego Fakultetu Papieskiego we Wrocławiu. Konsultor watykańskiego Sekretariatu dla Nie-

wierzących, członek Rady Naukowej Episkopatu Polski, Komisji Episkopatu do Spraw Nauki Katolickiej i innych. Członek wielu towarzystw naukowych krajowych i zagranicznych. Współpracuje z czasopismami naukowymi w kraju i za granicą.

Główne dziedziny badań: katolicka nauka społeczna, filozofia społeczna, etyka, metodologia i socjologia religii.

Najważniejsze publikacje: *Zagadnienie płac w świetle katolickiego personalizmu* (1952); *Procent i lichwa w katolickiej nauce moralnej* (1958); komentarze do encyklik: *„Mater et Magistra"* (1963), *„Pacem in terris"* (1964), *„Populorum progressio"* (1968); *Socjologia parafii* (1971); *Etyka życia gospodarczego* (1980); *Metodologia nauk teologicznych* (1981); *Filozofia społeczna* (1982); *Rozważania o etyce pracy* (1986); *Katolicka nauka społeczna* (1986); *Taniec wśród mieczów* (1987); komentarz do encykliki *„Sollicitudo rei socialis"* (1988).

Bp Alfons Nossol, ordynariusz diecezji opolskiej, profesor dr habilitowany, teolog. Urodzony w 1932 r. w Brożcu (woj. opolskie). Studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1962 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Opolu. Od 1968 r. pracownik naukowy KUL, a obecnie również Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Diecezjalnego Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Opolu. W 1977 r. mianowany ordynariuszem diecezji opolskiej.

Pełni funkcje przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu. Członek rzymskiego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan i Komisji do Spraw Dialogu z Niewierzącymi oraz Międzynarodowej Komisji do Dialogu z Kościołem Prawosławnym i Luterańskim. Kierownik Instytutu Ekumenicznego KUL. Członek Rady naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Współpracownik „Bibliographie Öcumenique Internationale" we Fryburgu szwajcarskim, „Reinhold Schneider–Stiftung" w Hamburgu i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. J. Gutenberga w Moguncji.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, protestancka teologia systematyczna, chrystologia, pneumatologia, antropologia.

Ważniejsze publikacje książkowe: *„Cognitio Dei experimentalis". Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga.* (1974); *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii* (1978); *Prawda i miłość. Teologia w służbie słowa Bożego* (1984); *Ku cywilizacji miłości. Teologia a wspólnotowy charakter słowa Bożego* (1984); *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską* (1984); *Der Mensch braucht Theologie. Ansätze zu einer lebensnahmen Glaubensreflexion* (1986).

Kard. Joseph Ratzinger, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, RFN). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na Uniwersytecie w Monachium. Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor teologii dogmatycznej i historii dogmatów w Monasterze, a od 1966 r. w Tybindze. Od 1969 r. profesor w Regensburgu. W 1977 r. mianowany arcybiskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Pełnił funkcję eksperta na Soborze Watykańskim II, był jednym z założycieli czasopisma „Concilium" (1964). W 1969 r. powołany na członka Międzynarodowej Papieskiej Komisji Teologicznej. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (współautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968, wyd. pol. 1979); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978, wyd. pol. 1986); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987).

Adam Rodziński, profesor dr habilitowany, filozof kultury. Urodzony w 1920 r. w Grabnie k. Wojnicza. Studia w zakresie filologii polskiej i filozofii praktycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorat i habilitacja na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Pracownik naukowo-dydaktyczny KUL od 1972 r. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: etyka, aksjologia, filozofia kultury.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (1960); *U podstaw kultury moralnej* (1980); *Osoba i kultura* (1985); *Osoba, moralność, kultura* (1988).

Władysław Stróżewski, profesor dr habilitowany, filozof. Urodzony w 1933 r. w Krotoszynie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Obecnie kierownik Zakładu Filozofii oraz dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego UJ. Ponadto od 1973 r. pracownik Katedry Edytorstwa Muzycznego Akademii Muzycznej w Krakowie. Członek m.in. Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, członek ZG Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (przewodniczący oddziału krakowskiego), Towarzystwa Naukowego KUL, PEN-Clubu, Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, International Society for Metaphysics, Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: historia filozofii, ontologia, filozofia wartości, estetyka.

Najważniejsze publikacje: *Historia filozofii średniowiecznej* (współautor, 1979); *Studia z teorii poznania i filozofii wartości* (red., 1978); *Istnienie i wartość* (1981, nagroda MSZWiT II stopnia oraz nagroda Wydziału Nauk Społecznych PAN 1982); *Dialektyka twórczości* (1983, nagroda MNSzWiT II stopnia, 1984); *Od Husserla do Levinasa* (red., 1987).

Bp Jan Śrutwa, docent dr habilitowany, teolog i historyk Kościoła. Urodzony w 1940 r. w Majdanie Górnym k. Tomaszowa Lubelskiego. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie. Od 1975 r. prefekt w lubelskim Seminarium Duchownym, w latach 1976-1981 wicerektor tegoż Seminarium. Od 1972 r. pracownik naukowy KUL, w latach 1983-1984 prorektor, a od 1988 – rektor. W 1984 r. mianowany biskupem sufraganem lubelskim.

Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Sztuki Kościelnej. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: historia Kościoła w starożytności, archeologia.

Najważniejsza publikacja książkowa: *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim* (1983).

M.Ch.

SUMMARY

The entire fourth issue of „Ethos" is dedicated to a threefold anniversary. The year of 1988 celebrates Poland's seventieth anniversary of regained independence, the seventieth anniversary of the foundation of the Catholic University of Lublin (KUL) and the tenth anniversary of John Paul II's pontificate. In the foreward the Editors state that, „Associated with Lublin, a special place lying at the crossroads of cultures, this threefold event points to the extent of our responsibility for this place and this time in the history of Poland, Europe and the world". The issue opens with remarks of one of the Pope's closest collaborators, Joseph Cardinal Ratzinger who outlines characteristic trends of the ten years of John Paul II's pontificate.

A group of papers entitled *Ten Years of the Pontificate: A Perspective* constitutes the central part of the present issue. It is preceded by two Papal homilies: one delivered during the Pontifical Mass in October 1978 and the other addressed to Poles at the Vatican ten years later in October 1988. The papers in this section examine fundamental aspects of the Pope's teachings and activities. Franciszek Cardinal Macharski in *Man is the Church's Road* reviews John Paul II's thinking on the human person. W. Stróżewski takes up the relation between truth and freedom especially in the area of human decision-making. Bp M. Jaworski analyses the human person's relationship to his neighbour. The same question is developed from the perspective of the family and nation by Bp K. Majdański, and from the perspective of labour and social relations by Bp T. Gocłowski. Fr J. Majka writes about social coexistence in the model of the Christian state. The section is closed by the voices of two foreign scholars. N. Davies (Great Britain) discusses changes in social consciousness in Poland during the last ten years including the changes initiated by the Pope. R. Buttiglione (Italy) analyses specific features of the Poles' defence of their national sovereignty.

The next group of articles is entitled *The Seventieth Anniversary of Regaining of Independence and the Foundation of KUL. Doctorate Honoris Causa*. During KUL's commemoration of the dual 70-year anniversary, the title of Doctor Honoris Causa – an honorary doctorate – was conferred on Joseph Cardinal Ratzinger, prefect of the Congregation for the Doctrine of Faith. In this section the quarterly records the occasion, presenting the complete texts of: the speech of KUL's Rector, Bp J. Śrutwa, An Honorary Doctorate Laudatio delivered by Bp A. Nossol, and the lecture of the Cardinal which focused upon theological problems pertaining to the beginning of human life.

The remaining part of the fourth issue includes regular sections. *Reports* and *Bibliography* contain materials concerning the Millenium of Christianity in Ukraine (J.S. Gajek MIC, Fr. S.J. Koza, R. Łużny and W. Starnawski). *Reviews and Notes* and *The Pontificate in the Eyes of the World* present the following texts dealing with the 10th anniversary of John Paul II's pontificate: a review of the book on Cardinal Wojtyła's pastoral care (S. Wilkanowicz) and a review of the chosen world press commentaries (W. Chudy and K. Klauza). There are also two new sections: *Thinking about the Fatherland...* which contains an essay on Polish national values (A. Rodziński) and *The Chronicle of the Institue of John Paul II* which includes a commentary on sessions which took place at KUL during the years 1983–1987 in an effort to investigate the Pope's manner of thinking (W. Chudy).

Translated by Andrzej Jaroszyński

CONTENTS

„Ethos" 1:1988 No. 4

From the Editors 3
Joseph Cardinal Ratzinger – Ten Years of John Paul II's Pontificate (translated by Tadeusz Styczeń SDS) 5
John Paul II – The Pontifical Mass Homily (1978) and An Address to Poles (1988) 15

TEN YEARS OF THE PONTIFICATE: A PERSPECTIVE

Franciszek Cardinal Macharski – Man is the Church's Road. Ten Years in Perspective 25
Władysław Stróżewski – A Meditation upon Liberation Through Truth 35
Bp Marian Jaworski – The Other as Alter Ego: Solidarity as the Authentic Participation in Community 50
Bp Kazimierz Majdański – Poland as the Family of Families in John Paul II's Teachings 55
Bp Tadeusz Gocłowski – Labour as Man's Work for Man 63
Fr Józef Majka – The State as a Commonwealth of a Sovereign Nation 73
Norman Davies – Poland 1978–1988: God's Playground 86
Rocco Buttiglione – A Nation's Sovereignty Through Culture (translated by Karol Klauza, Urszula Kozłowska SJK) 94

THE SEVENTIETH ANNIVERSARY OF THE REGAINING OF INDEPENDENCE AND THE FOUNDATION OF KUL. DOCTORATE HONORIS CAUSA

Bp Jan Śrutwa – Inaugurational Address 123
Bp Alfons Nossol – In the Service of God's Wisdom and the World's Wisdom. A Laudatio 126
Joseph Cardinal Ratzinger – Man-Reproduction or Creation? Theological Questions Pertaining to the Beginning of Human Life (translated by Tadeusz Styczeń SDS) 134

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Adam Rodziński – An Introduction to the Deliberations upon Polish National Culture 148

REPORTS

Fr Jan S. Gajek – Fr Stanisław J. Koza, Christos pobiedi! A Report on the Symposium Commemorating the Millenium of Christianity of Kiev-Ukraine. Catholic University of Lublin March 8–10, 1988 151
Ryszard Łużny – At the Source of Christianitz of Eastern Slavs. A Report on the Session of the Millenium of Christianity in Ruthenia, Rome 1988 156

REVIEWS AND NOTES

Stefan Wilkanowicz – The Known and the New. A Review of "Karol Kardinal Wojtyła, The Teacher and Shepard", ed. by Fr M. Jagosz 163

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Wojciech Chudy, Karol Klauza – A Decade of Hope, Ten Years of John Paul II's Pontificate as Seen in the Press 167

THE CHRONICLE OF THE INSTITUTE OF JOHN PAUL II KUL

Wojciech Chudy – For the True Vision of Man. Commentaries on the Sessions of the Pope's Way of Thinking. 1983–1987 177

BIBLIOGRAPHY

Witold Starnawski – John Paul II and the Tradition of Eastern Churches. Annotated Bibliography 189

Notes about Authors (M.Ch.) 202

Summary 206

Nakład 5000+25 egz. Ark. wyd. 15. Ark. druk. 13. Papier offset. sat. kl. III, B1, 71 g/m^2 z Kwidzynia. Do fotoskładu CRT oddano w styczniu 1989 r. Druk ukończono w maju 1989 r.

Zam. 1/89 B-2 Cena zł 600

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizację tych celów podjęły trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL

W najbliższych numerach:

* Ethos małżeństwa i rodziny
* Kościół ubogich
* Ethos Września 1939

Cena 600 zł

BIBLIOTEKA