



Rada naukowa:

ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec – US
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski – UKSW
ks. prof. zw. dr hab. Marian Rusecki – KUL
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – Uni Paderborn
dr hab. prof. UZ Wojciech Strzyżewski
ks. dr Ryszard Tomczak – US

Redaktorzy naczelni:

ks. dr Grzegorz Chojnacki
ks. dr Jarosław Stoś

Sekretarz redakcji:

ks. dr Andrzej Draguła

Redaktorzy tomu:

ks. dr Grzegorz Chojnacki
dr Stanisław Hanuszewicz

Recenzent tomu:

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz – UAM

Projekt okładki:

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta językowa:

Ewa Dobrowolska

Korekta techniczna:

Barbara Fijał

Studia Paradyskie

Tom 19

Paradyż – Zielona Góra – Szczecin
2009

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
email: rektorat@paradisus.pl

Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Wydawca:

Vers

Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
65-075 Zielona Góra, pl. Powstańców Wlkp. 1
Strona www: wydawnictwo.kuria.zg.pl

Dane do korespondencji:

65-548 Zielona Góra, os. Kaszubskie 8
tel./fax: (+48 68) 320-11-70

email: wydawnictwo@kuria.zg.pl lub vers@kuria.zg.pl

Druk:

Drukarnia Wydawnictwa Podatkowego GOFIN
ul. Owocowa 8, 66-400 Gorzów Wlkp.
tel.: (+48 95) 720-85-40
fax: (+48 95) 720-85-60
bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Druk tomu sfinansowany częściowo ze środków Uniwersytetu Zielonogórskiego

ISBN 83-7077-134-3

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Słowo wstępne | 7 |
| Vorwort | 8 |
| Część pierwsza: Dialog w społeczeństwie wielokulturowym | |
| Adam Dura | |
| <i>Sumienie jako podstawa dialogu aksjologicznego w społeczeństwie wielokulturowym</i> | 11 |
| Witold P. Glinkowski | |
| <i>Fenomen dialogu w filozofii człowieka Martina Bubera</i> | 21 |
| Dorota Leszczyna | |
| <i>Kultura jako wynik dialogu jednostki ze społeczeństwem – czyli José Ortegi y Gassetta idea pokoleń</i> | 33 |
| Winfried Lipscher | |
| <i>Teologia polityczna Jana Pawła II a dialog polsko-niemiecki</i> | 45 |
| Kazimierz Misiaszek SDB | |
| <i>Kościół – dialog – świat: podstawowe założenia i uwarunkowania</i> | 53 |
| ks. Joachim Piecuch | |
| <i>Czym jest filozofia dialogu?</i> | 67 |
| Joanna Raczkowska | |
| <i>Idea dialogu międzykulturowego a europejsko-afrykańskie doświadczenia Mirosława Żuławskiego</i> | 79 |
| Jacek Rodzeń | |
| <i>Dialog dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze światem techniki</i> | 97 |
| Agnieszka Suchocka, Iwona Królikowska | |
| <i>Jaka tolerancja w tworzącym się społeczeństwie wielokulturowym?</i> | 113 |
| Justyna Szlachta-Misztal | |
| <i>Kategoria „Innego” na pograniczu kulturowym na przykładzie Górnego Śląska</i> | 125 |
| Wojciech Zieliński | |
| <i>Człowiek działający jako podmiot dialogu. Uwagi z zakresu filozofii praktycznej</i> | 139 |

Rafał Żytyniec

Pogranicze kultur – kultura pogranicza. Refleksje na przykładzie polsko-niemieckim: „Ziemie Odzyskane” – Ziemie Zachodnie i Północne 151

Część druga: Materiały i opracowania

Stanisław Hanuszewicz

Z dziejów pojęcia tolerancji – czy tolerancja jest czymś naturalnym? 177

ks. Marcin Napadło

Myśleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią 189

ks. Jan Radkiewicz

Die Zugehörigkeit zur Kirche nach Enzyklika Pius XII „Mystici Corporis Christi,” 203

Reinhard Sprenger

Aspekte des Schöpfungsverständnisses in Mittelalter und „Moderne“ – der Versuch eines Vergleichs 221

ks. Dariusz Śmierchalski-Wachocz

Ks. Infułat Władysław Sygnatowicz w dialogu z władzą ludową 237

ks. Henryk Wejman

Rok Kapłański szansą dla diecezji w świetle listu „Dies natalis” Benedykta XVI 259

Małgorzata Witkowska

Postawa dialogu w małżeństwie i rodzinie 273

Indeks osób 281

Słowo wstępne

Kolejny tom „Studiów Paradyskich”, który polecamy Państwa lekturze składa z dwóch części, które chcemy krótko przedstawić.

Pierwsza część to monografia poświęcona tematyce „Dialogu w społeczeństwie wielokulturowym”. Pod takim tytułem odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa w ramach VI Zielonogórskiego Sympozjum Filozoficznego w dniach 4-5.09.2008 w Zielonej Górze i Paradyżu. Owa Konferencja była okazją do wymiany myśli na temat dialogu przez naukowców z kraju i zagranicy, reprezentujących różne dziedziny badawcze. Jej uczestnicy podkreślali potrzebę dalszych spotkań w celu pogłębiania współpracy interdyscyplinarnej.

Drugą część stanowią nadesłane opracowania, w tym dwa w języku niemieckim, które stanowią wkład do rozwoju badań filozoficzno-teologicznych oraz historycznych.

Mamy nadzieję na Państwa interesującą lekturę oraz zachęcamy do współpracy poprzez nadsyłanie artykułów do kolejnego tomu naszych Studiów.

ks. Grzegorz Chojnacki i ks. Jarosław Stoś

Vorwort

Der folgende Band von „Studia Paradyskie“ besteht aus zwei Teile, die wir kurz darstellen wollen.

Der erste Teil des Bandes ist eine Monographie, die dem Thema „Dialog in einer multikulturellen Gesellschaft“ gewidmet ist. Unter diesem Titel fand eine internationale wissenschaftliche Konferenz im Rahmen vom VI. Grünberger Philosophischen Symposium am 4.-5. 09. 2008 in Zielona Góra und in Paradyż statt. Diese Konferenz gab eine Gelegenheit zum Austausch der Gedanken zwischen den Wissenschaftlern aus In- und Ausland, die verschiedene Fächer vertreten. Sie betonten, dass weitere Konferenzen solcher interdisziplinären Art erwünscht sind.

Den zweiten Teil des Bandes bilden Aufsätze, u. a. zwei in deutscher Sprache, die für die Entwicklung der philosophisch-theologischen und historischen Wissenschaften einen Beitrag leisten.

Wir hoffen, dass Sie eine interessante Lektüre haben werden und laden ein, Ihre Beiträge für den nächsten Band uns zukommen zu lassen.

Grzegorz Chojnacki und Jarosław Stoś

Część pierwsza

Dialog w społeczeństwie wielokulturowym

Sumienie jako podstawa dialogu aksjologicznego w społeczeństwie wielokulturowym

Wprowadzenie

Zadaniem tego artykułu nie jest wyczerpujący opis wielokulturowości. Dla celu rozważań przyjmujemy, że wielokulturowość oznacza współistnienie na obszarze Europy Zachodniej jej rdzennych mieszkańców i emigrantów-muzułmanów, co staje się powodem zderzenia dwóch kręgów kulturowych: europejskiego o korzeniach chrześcijańskich oraz islamskiego. Sytuacja ta stwarza możliwość wystąpienia konfliktów aksjologicznych i społecznych. Rzadko bowiem współistnienie grup wywodzących się z różnych kultur ma charakter pokojowy.

Wielokulturowością zajmują się różne dyscypliny humanistyki. Perspektywę tego tekstu chcemy sytuować w szeroko pojętej antropologii filozoficznej, aksjologii i etyce. Społeczeństwo wielokulturowe jest możliwe do opisu w dyskursie antropologicznym i socjologicznym. Jak się później przekonamy, wielokulturowość jest także cechą ludzkiej kondycji, a zatem zagadnieniem aksjologicznym.

Konflikty społeczne stanowią dostateczne uzasadnienie podjęcia problematyki społeczeństwa wielokulturowego. Rozważania na ten temat nie są na ogół wspierane analizą konfliktów aksjologicznych. Celem tego artykułu jest **próba zbadania, na ile możliwy jest dialog aksjologiczny w społeczeństwie wielokulturowym.**

Teza artykułu przybiera postać: **Trudności w społeczeństwie wielokulturowym mogą być eliminowane przez podjęcie dialogu aksjologicznego, którego podstawą stanie się sumienie.**

Zatem – czy taki dialog jest możliwy? Czym jest warunkowany? Co może wnieść dialog aksjologiczny w społeczność wielokulturową? To tylko niektóre pytania, na które chcielibyśmy znać odpowiedź.

Wybór sumienia, jako podstawy dialogu aksjologicznego, jest wyrazem zaufania autora do instancji sumienia w czasie, gdy w kulturze Zachodu sumienie, przynajmniej od stu lat, przeżywa regres. Wiek XX stał raczej pod znakiem wyzwolenia się spod władz sumienia, zwłaszcza jako głosu transcendencji. Wyrzuty sumienia i napięcia moralne często likwidowano w gabinetach terapeutycznych.

Istotną kwestią będzie ustalenie zakresu dialogu oraz grup społecznych, które z tego dialogu zostaną wyłączone bądź same się wykluczają.

Współczesna etyka jest często bezradna¹ wobec podstawowych pytań moralnych, a kategorię sumienia konsekwentnie pomijają tak różni współcześni etycy, jak: Ernest Tugendhat, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre czy Thomas Nagel.

¹ Por. B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Kraków 2008.

„Dzisiaj żyjemy w czasach zdeklarowanej i celebrowanej wielokulturowości, pisze Z. Krasnodębski, i wiemy, nie tylko z badań historyków mentalności, antropologów kulturowych, socjologów, lecz także z codziennego doświadczenia, jak różne są sumienia ludzi (...)”². Może to wynik interpretacji sumienia jako wytworu kultury, który przybiera różne formy.

Istotę sytuacji problemowej – aksjologicznej stanowi przenoszenie obyczajów, prawa zwyczajowego i religijnego islamu w warunki państwa o ugruntowanej demokracji. Z drugiej strony mogą pojawić się różne formy wykazywania wyższości Europejczyków nad innymi grupami etnicznymi.

1. O społeczeństwie wielokulturowym

Kierunek dalszych rozważań wyznacza potrzeba uzasadnienia aksjologicznej problematyczności społeczeństwa wielokulturowego. Konsekwentnie, nie będzie to sprowadzenie wielokulturowości do problemu aksjologicznego, lecz wykazanie problematyczności aksjologicznej na szerszym tle społecznym fenomenu wielokulturowości. Rozpocniemy od przedstawienia konkretnej sytuacji oraz przypomnienia pewnego żywotnego zjawiska, które wielokulturowość czynią aksjologicznie problematyczną.

Niemiecki filozof antropologii *Obcego*, Bernard Waldenfels, przywołuje mocny przykład z pogranicza etnopsychiatrii. Oto przed niemieckim sądem staje Arab, który zabił i złożył w ofierze pokutnej swoją ukochaną córkę. Można ten dramat zinterpretować na kilka sposobów np. jako archaiczny rytuał ofiarny (ofiara Izaaka) lub jako zaburzenie psychiczne itp.

Trzeba odwagi, by z takim faktem się mierzyć. Potraktowanie zdarzenia wyłącznie jako dzieciobójstwa oznacza zignorowanie trudnej wiedzy o obcej kulturze, ale też, zdaniem Waldenfelsa, „wiedzy o otchłaniach własnej kultury”. Gdyby nie istniały takie odzwierciedlenia między kulturami, to nie istniałoby też interkulturowe pole umożliwiające rozpoznanie, za pomocą obcego, własnych możliwości i zagrożeń³. Warto zobaczyć, że dotykamy w jednym: dramatu społeczno-kulturowego i konfliktu aksjologicznego. Wnikliwość filozofa odkrywa pewną możliwość, która w tym miejscu zostanie zwerbalizowana w formie pytania: Czy spotkanie z obcym może prowadzić do odkrywania własnej tożsamości? To jedno z ważnych pytań stawianych w kontekście tezy o możliwości dialogu aksjologicznego na podstawie sumienia.

I sytuacja druga. Cofamy się o kilka lat. Rzym, konferencja poświęcona dialogowi interkulturowemu. Rabin rozmawia z przedstawicielem buddyzmu. Obaj próbują włączyć religię do swojego sposobu myślenia, a dokładniej, do własnego dążenia do uniwersalizacji. Rabin mówi o Przymierzu Boga z Noem i Abrahamem. Jeśli drugie było przymierzem z „narodem wybranym”, to pierwsze przymierzem ze wszystkimi

² Por. Z. Krasnodębski, *Przemiany sumienia*, w: *Drzemka rozsądnych*, Kraków 2006, s. 282.

³ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002, s.113.

ludźmi. Buddysta z kolei wykazuje, że „religia wyrastająca z nicości milczenia obejmuje wszystkie religie, także te, które biorą swe źródło od słowa Bożego”⁴.

Czy to jest konflikt religijnych podstaw aksjologicznych, czy też otwarcie dialogu? Rozmowa ujawnia bowiem próby uniwersalizacji własnego stanowiska. Rozmówcy przykładają odmienną wagę do milczącej nicości oraz pra-słowa, które ma swojego adresata. I pozostają z podwójną uniwersalizacją. Nie ma bowiem takiej skali, która by zjawiska pozwalała przyporządkować. „Czy podobna asymetria, pyta Waldenfels, nie dałaby się rozciągnąć na wszystkie dziedziny kultury? (...) Ile nas dzieli od zrozumienia i przyjęcia, że swoistość kultura zawdzięcza odpowiedzi na obce, które może pochodzić bądź z własnej tradycji, bądź z tradycji obcych”?

Jednoczesne oddziaływanie dwu lub więcej kultur w tej samej przestrzeni i w tym samym czasie prowadzi do transgresji. Przy czym jedna z nich – konstruktywna, jest pożądana; druga – destruktywna, stanowi wieloaspektowy, poważny problem Zachodu⁵. Teza, iż trudności aksjologiczne w społeczeństwie wielokulturowym mogą być zredukowane przez podjęcie dialogu w odwołaniu do sumienia musi się zmierzyć z od dawna istniejącą dominacją europocentryzmu. Zjawiska te mogą przybierać formę cywilizacyjnego etnocentryzmu czy imperializmu, a ze strony muzułmańskiej – fundamentalizmu religijnego.

Rzecz w tym jednak, że można też mówić o europocentryzmie filozoficznym, „który kryje się za europejskim podbojem świata, a przy tym walczy, posługując się szczególną bronią ducha i słowa (...). Precyzując: Europejczyk (...) jest u siebie w domu w świecie, a w świecie-u siebie w domu”⁶. Kto chce nam dorównać, musi się europeizować. Europejczyk nie widzi z kolei potrzeby asymilowania się z innymi kulturami.

Jakimi założeniami winien być warunkowany dialog aksjologiczny w wielokulturowości? Czy Europa (sumienie, aksjologia i dialog) jest w stanie zahamować i odwrócić tendencję przekształcania wielokulturowej uniwersalizacji w hegemonię monokultury? Czy wreszcie Europa dojrzała do podjęcia zadania określenia własnej tożsamości w odwołaniu do obcego, który żyje w jej granicach? Od rozwiązywania tych problemów zależy sposób prowadzenia dialogu aksjologicznego. Jak na razie więcej pytań niż odpowiedzi.

Tym bardziej, że zasadniczo już sama wolność sumienia i wolność słowa bywają odbierane jako zagrożenie stabilności państw, które odwołują się do tradycji kulturowej i religijnej innej niż judeo-chrześcijańska. Czy w takim razie Europa jest skłonna do dialogu, który może się okazać dialogiem aksjologicznego kompromisu?⁷.

⁴ Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 87.

⁵ Por. J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002, s. 167-169.

⁶ Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego*, s. 84.

⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

2. O uwarunkowaniach dialogu aksjologicznego

W tym miejscu proponuje się, aby rozważyć kilka twierdzeń, które się nasuwają w związku z tezą o możliwości aksjologicznego dialogu w społeczeństwie wielokulturowym. Twierdzenia będą zawierać krótkie komentarze, które – według zamierzeń – winny inspirować do dyskusji i do odkrywania niuansów dialogu aksjologicznego.

TWIERDZENIE I. Najszerszą perspektywą dialogu aksjologicznego jest podjęcie dyskusji: Czy i na ile kultura Zachodu poczuła się obco we własnym domu? (Problem wyobcowania z własnych źródeł).

Husserl pisał w „Kryzysie nauk europejskich”: „My, ludzie współcześni (...) czujemy, że jesteśmy w największym niebezpieczeństwie pogrążenia się w zalewie sceptycyzmu i przez to utraty naszej własnej prawdy”⁸. Jeśli tak jest, to proponować można trzy zagadnienia do refleksji:

Po pierwsze – istnieje problem zrozumienia człowieka należącego do mniejszości kulturowej. Warto postawić pytanie o to, co się dzieje, „gdy człowiek traci swoje miejsce w świecie, dzięki któremu jedynie może mieć prawa i które warunki, by jego opinii miały swoją wagę, a jego działania doniosłość”⁹ i odnieść je już nie tylko do obcego w obrębie kultury Zachodu, ale także do Europejczyków.

Kolejna kwestia dotyczy faktu, iż dialog aksjologiczny, którego podstawą ma być sumienie, wydaje się możliwy dopiero wtedy, gdy kultura Zachodu, paradoksalnie, będzie w stanie sama przekonać się do sumienia.

Trzecie zagadnienie poddane refleksji winno pójść w kierunku rozpoznania, czy i jak jest realizowany zapis „o wolności sumienia”, umieszczany w zasadniczych europejskich dokumentach prawno-konstytucyjnych, także w Arabskiej Karcie Praw Człowieka z 15 września 1994, która ma charakter obligatoryjny¹⁰.

TWIERDZENIE II: Punktem wyjścia do dialogu w społeczeństwie wielokulturowym jest rozpoznanie i akceptacja uwarunkowań kondycji współczesnego człowieka oraz odsłanianie sensu takiego dialogu.

Sens bycia człowiekiem nakazuje odwołanie się do rozumu i sumienia oraz do społecznych powiązań. Rzecz w tym, że nie można ostatecznie unikać pytania o znaczenie tego, co czynimy, nie tylko w obrębie grup kulturowych, lecz w odniesieniu do całości ludzkiego działania na początku XXI wieku. Musi to prędzej czy później doprowadzić do nowego spojrzenia na to, jak dany jest nam świat, do obudzenia nowej wrażliwości.

Obcego w swojej kulturze można: zignorować; odrzucić i uczynić wrogiem; podjąć próbę aneksji kulturowej i wreszcie dostrzec, że jego obecność jest moim

⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 16.

⁹ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, b mw 1955, s. 443.

¹⁰ E. Nowak, K. M. Cern, *Etos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 277-278.

problemem antropologicznym i aksjologicznym. W tym ostatnim przypadku istnieje szansa odświeżenia antropologicznego i aksjologicznego sensu bycia człowiekiem, z prawami i obowiązkami.

TWIERDZENIE III: Istnieją w filozoficznej kulturze Zachodu pojęcia i terminy, które już zostały wypowiedziane; jednakże warto by było wypowiedzieć je ponownie. Do takich terminów należą m. in.: „życie duchowe”, „sumienie”, „aksjologiczny dialog”, „możliwość kompromisu” (J. Tischner) czy „kryzys aksjologiczny”.

W filozofii tak jest od dawna, iż niektóre problemy powtarzane są po wielokroć. Niekoniecznie znajdujemy ich rozwiązanie, lecz często odkrywamy nowe ich aspekty. Dlatego warto przypomnieć problem odnoszący się do możliwości zaakceptowania w sytuacji społeczeństwa wielokulturowego, idei życia duchowego, która wyraża zgodę na niedoskonałość świata i niedoskonałość własną jako trwałą cechę ludzkiej kondycji¹¹. Nie oznacza to zaniechania wysiłku, by świat uczynić lepszym. Czy społeczeństwo wielokulturowe jest w stanie przyjąć do wiadomości fakt istnienia duchowego kryzysu o różnym podłożu (interpretacyjnym czy też cywilizacyjnym)?

TWIERDZENIE IV: Jako podstawowy problem możliwości dialogu aksjologicznego, w odwołaniu do sumienia, jawi się kwestia tożsamości, w tym także wypracowanie określonego stosunku do samej idei sumienia. Kultura, aby prowadzić owocny dialog z innymi, winna dobrze rozumieć sama siebie i winna umieć prowadzić dialog wewnętrzny.

Tożsamość, zdaniem Charlesa Taylora, jest określana przez zobowiązania i identyfikacje, „które zapewniają ramy i horyzont, w obrębie którego mogą ustalić w każdym konkretnym przypadku, co jest dobre lub cenne, co powinno być zrobione, co aprobuję, a czemu się sprzeciwiam”¹².

W przypadku wielokulturowości pożyteczne wydaje się rozróżnienie tożsamości wspólnotowej i tożsamości aksjologicznej. Pierwsza odzwierciedla więzi społeczne. Druga – pojęcie dobra, cenione wartości, aspiracje, życiowe plany. W życiowej *praxis* oba wymiary łączą się ze sobą harmonijnie. Może jednak zaistnieć dysonans między tożsamością wspólnotową a tożsamością moralną. Tu jest miejsce na pytanie: **Na ile, na podstawie sumienia i przy poszanowaniu odrębności, Europejczyk jest w stanie ów dysonans tożsamości niwelować?**

R. B. Brandt, a także A. MacIntyre posługują się pojęciem wzorca etycznego, który jest obecny w każdej kulturze. Przez sumienie można by rozumieć odsłanianie relacji między osobą a wartościami, które tworzą jego wzorzec etyczny. Czyli w gruncie rzeczy jest to odsłanianie tożsamości aksjologicznej. Czy w każdym przypadku mamy do czynienia z sumieniem? Otóż nie. „Społeczność może odnosić korzyści, według Brandta, z zachowań i instytucji podporządkowanych pewnym regu-

¹¹ Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 394.

¹² Por. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, s. 27.

łom nawet wtedy, gdy jej członkowie nie wykształcili w sobie sumienia w naszym sensie tego słowa, z którym wiążą się poczucie winy i skrupuły”¹³. Sumienie zatem jest warunkiem dialogu opartego na wartościach.

TWIERDZENIE V: Jeśli przez sumienie rozumieć wewnętrzną zdolność odsłaniania stosunku człowieka do wartości, odsłaniania relacji do drugiego człowieka i do siebie, to kolejne twierdzenie odnosi się do sensu proponowanej formuły dialogu z wartościami w społeczeństwie wielokulturowym.

Co należy uczynić, by kultura Zachodu była znów pewna sumienia? Jest też problem zaufania sumieniu i zaufania obcemu. Kultura, by była zdolna podjąć dialog z innym, musi umieć prowadzić dialog wewnątrz samej siebie.

TWIERDZENIE VI: Sytuacja, w której ponownie wydobywa się kategorię sumienia, jest paradoksalna. Kultura Zachodu straciła zdolność dyskusowania o problemach antropologiczno-moralnych w kategoriach etycznych, co wiąże się z kryzysem współczesnej etyki¹⁴.

Sumienie, podkreśla J. Tischner, to moc niezwykła w człowieku. Jest zdolne podźwignąć nawet samo siebie – dodaje M. Buber. Twierdzimy, że kultura etyczna Zachodu stoi przed kwestią odkrywania mocy sumienia.

Wobec postulatu pogłębiania interpretacji filozoficznej „mocy sumienia” można wyrazić przekonanie, że są to korzystne warunki do dialogu aksjologicznego oraz do kształtowania aksjologicznych aspektów duchowości, w której nie ma zgody na nędzę świata współczesnego, ale też nie ma miejsca na naiwną wiarę w uzdrowienie problemów aksjologicznych wielokulturowości.

TWIERDZENIE VII. Kultura Zachodu stoi przed postulatem odkrywania możliwości sumienia, ale warto też zauważyć, że w kulturze islamskiej, późno co prawda, pojawia się zainteresowanie sumieniem.

W Koranie (610-632) i w języku staro-arabskim nie ma odpowiednika „sumienia”. Nie znajdziemy zagadnienia w Encyklopedii islamu z 1936 roku. Jednak wydana w Turcji w 1984 roku „Islam enzyklopaedisi” zawiera hasło: sumienie. Obok tego, że w XIX-wiecznej misji Ahmadiyya Muslim Jamaata jest obecna „samooskarżająca się jaźń” (nafs-e-lawwama), to encyklopedia z 1984 roku wiąże sumienie z naukami Koranu. Sumienie jest to wewnętrzne uczucie, z pogranicza świadomości, zdolne do odróżnienia dobra i zła. Żywe sumienie możliwe jest w łączności z wiarą w Boga, w Proroka i w Sąd Ostateczny¹⁵.

Co to oznacza dla dialogu aksjologicznego w społeczeństwie wielokulturowym, zwłaszcza wobec zróżnicowania kultury islamu na mniej lub bardziej radykalne odłamy? Naiwnością byłoby oczekiwać zbyt wiele.

¹³ Por. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 154.

¹⁴ Por. E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992.

¹⁵ Por. Fatma Dasan, *Sumienie w islamie*, tłum. M. Staszyc, w: *Sumienie. Wina. Melancholia*, Warszawa 1999, s. 114-115.

Czy dialog aksjologiczny, w społeczeństwie wielokulturowym, nie mógłby się rozpocząć od rozumnego kompromisu na temat elementów samego dialogu, a w tym, być może, wolności sumienia wpisanego w demokrację Zachodu? Dla kultury Zachodu mogłoby to oznaczać próbę odzyskania tożsamości w zakresie obecności sumienia. Islam z kolei też może coś zaproponować w kwestii dialogu, nie narażając się przy tym na utratę tożsamości.

TWIERDZENIE VIII: Celem każdego racjonalnego dialogu aksjologicznego jest przynajmniej rozumny kompromis.

Dialog w społeczeństwie wielokulturowym zakłada: partnerstwo i równorzędne traktowanie, zdolność do wzajemnego przekazywania sobie idei i wartości własnej kultury, postawę otwartości i zgodę na szczerzy dialog, łącznie z wypracowanymi mechanizmami sporów o wartości, nadrzędny cel dialogu, którym jest docieranie do tego, co słuszne w postrzeganiu człowieka jako istoty zdolnej do kształtowania swego świata duchowego we współpracy, umiejętność akceptacji przeświadczenia, że w obszarze aksjologii możliwy jest mądry kompromis, który można zinterpretować w oparciu o J. Tischnerem, że istnieją wartości absolutne, lecz nie wszystkie wartości do absolutnych należą.

Innym, z proponowanych warunków dialogu, jest postawa akceptacji *Obcego*, otwartość na treści, które komunikuje oraz przyjęcie faktu dialektyczności dialogu, co polega na ścieraniu się racji, a obok dążenia do prawdy o dobru – na umiejętności rozumienia i zjednywania grup o etosach, które pochodzą z różnych źródeł¹⁶. Uznanie wrażliwości partnera dialogu, gdzie sumienie wyraża wrażliwość człowieka, może być najistotniejszą cechą dialogu aksjologicznego, choć trudną filozoficznie do zdefiniowania. A co do celu aksjologicznego dialogu, trafnie ujął go J. Tischner, który pisze: „Bezkompromisowość w dobru jest (...) warunkiem tego, by człowiek mógł dojść z drugim do mądrego kompromisu na płaszczyźnie wartości innych niż najwyższe”¹⁷.

TWIERDZENIE IX: Dialog z sobą samym w obrębie kultury Zachodu nazywany jest rachunkiem sumienia. Interesującym faktem do dyskusji w aksjologicznym dialogu wielokulturowym jest fenomen istnienia rachunku z dnia (lub rachunku sumienia) w kulturach innych niż zachodnia.

Ciekawe, że rysuje się pewien sposób porządkowania własnego człowieczeństwa w oparciu o autorefleksję i poszerzenie samoświadomości, który mógłby zmierzać do budowania duchowości, do braku zgody na nędzę i niesprawiedliwość. Obawa, iż zostanie to narzucone przez kulturę aksjologiczną Zachodu, niekoniecznie musi się ziścić. Warto pamiętać, że rachunek z dnia (sumienia) był znany w kulturze staroegipskiej¹⁸; w kulturze przed-filozoficznej (Grecja) czy wreszcie w kulturze chiń-

¹⁶ Por. W. Tyburski, *Dialog w myśleniu i argumentacji filozofów*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2003, s. 26-29.

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 396.

¹⁸ A. Borowski, *O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928.

skiej. W konfucjańskich „Analects” uczeń Konfucjusza, Tseng shen (505-437 p.n.e.) mówi: „Codziennie egzaminuję siebie w oparciu o trzy punkty: moje sprawy z innymi (...) moje relacje z przyjaciółmi (...) i po trzecie, czy wykonywałem w praktyce zalecenia swojego mistrza”¹⁹.

TWIERDZENIE X: w obrębie kultury występują możliwości transgresji zarówno pozytywnej, jak i destruktywnej. Można się opowiedzieć za instancją sumienia jako źródłem transgresji pozytywnej w społeczeństwie wielokulturowym. Jaką drogą do tego zmierzać?

3. Zamiast konkluzji

Podjęcie tematu dialogu aksjologicznego jest tak trudne, iż pokusa konkluzji musiałaby się zakończyć formułami apodyktycznymi.

Niewątpliwie, jeśli za Józefem Kozińskim przyjąć transgresyjny model kultury i człowieka, w świecie wielokulturowym istnieje możliwość transgresji konstruktywnych i transgresji destruktywnych. Przykłady można mnożyć.

Zapewne w dającej się przewidzieć przyszłości trudno wyrokować o kresie transgresji destruktywnych. Być może jedynym osiągnięciem będzie porozumienie pozwalające budować życie duchowe, w którym nie będzie zgody na własny i cudzy ból, na wrogość wobec obcego i na obcość wobec siebie. Być może osiągnięciem będzie obecność, jak w czasie biblijnym, dziesięciu sprawiedliwych, którzy nie zgubią świadomości, że oddziaływanie na osobę dwóch lub więcej kultur wpływa korzystnie na twórczy rozwój i zachowania transgresyjne. Zaaprobują oni pracę nad odkrywaniem sumienia, które zatraciło walor religijny, a wyzwolone w kierunku autonomii, uległo zsekularyzowaniu. Dziś winno zmierzać po odkrywanie swego statusu i drogi ku wartościom najwyższym.

Wielokulturowość można również interpretować jako zadanie do rozpoznawania własnej kondycji i odkrywania tożsamości i drogi do życia sensownego, jako płaszczyzny pozytywnej transgresji.

Wymiar aksjologiczny jest jednym z istotnych wymiarów społeczeństwa wielokulturowego. Odwołanie się do sumienia, świadczy o zaufaniu do tej instancji moralnej.

Wypracowanie mechanizmów, dzięki którym można sobie radzić w społeczeństwie wielokulturowym, wymaga czasu i doświadczenia.

Zarysowany dialog ma niewątpliwie charakter asymetryczny. Łatwo tutaj o deformację sumienia. Jednakże sumienie krytyczne i racjonalizm mogą stanowić zapórę przeciwko takim niebezpieczeństwom.

Być może jest tak, że kraje Europy Zachodniej o korzeniach chrześcijańskich, u progu XXI wieku, mierzą się z niezwykle trudnym zadaniem dokonania symbiozy islamskich mniejszości etnicznych w swoich granicach.

¹⁹ Por. J. Konior, *Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej*, Kraków 2006, s. 205-206.

Summary

Conscience as a basis for axiological dialogue on a multicultural society

The article focuses on the problem of coexistence of ethnic minorities (Muslims) in the countries of Western Europe. This coexistence generates some problems, also in the axiological dimension. Islamic minorities bring their own moral customs, religious tradition and even law into democratic European countries with their Christian roots. It causes the possibility of social and axiological conflicts. The author defends the thesis that taking axiological dialogue on the basis of conscience may reduce the scale of the problem.

The article is closed with the author's remark on the difficulty of problem facing the European countries at the very start of the 21th century.

Bibliografia

Bielik–Robson A.,

Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości, Kraków 2000.

Chyrowicz B.,

O sytuacjach bez wyjścia w etyce, Kraków 2008.

Krasnodębski Z.,

Drzemka rozsądnych, Kraków 2006;

Dylematy wielokulturowości, praca zbiorowa, Kraków 2004;

Wartości religijne w różnych tradycjach religijnych, praca zbiorowa, Kraków 2007;

Wartości Wschodu i Zachodu, praca zbiorowa, Kraków 2005.

Kłodkowski P.,

Wojna światów? o iluzji wartości uniwersalnych, Kraków 2002.

Konior J.,

Zagadnienie „grzechu” w kulturze chińskiej, Kraków 2006.

Waldenfels B.,

Topografia obcego, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

Fenomen dialogu w filozofii człowieka Martina Bubera

1. Wstęp. Filozofia dialogu w poszukiwaniu człowieka

Martin Buber jest jednym z najbardziej znanych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii dialogu. W jego redakcji okazała się ona interesującą propozycją nowego spojrzenia na człowieka, jako istotę powołaną do istnienia i utrzymującą się w istnieniu za sprawą dialogicznych relacji. Dialog uzyskuje tu rangę wyjątkową dla refleksji antropologicznej, gdyż dostrzega się w nim warunek *sine qua non* ucłowieczenia. W niniejszym tekście idzie nie tyle o rekonstrukcję antropologicznych poglądów Bubera, ile o próbę rozwinięcia tych jego intuicji, które eksponują dialogiczną genezę i status ludzkiego istnienia.

O tym, jak bardzo dialogiczna wizja ludzkiej osoby różni się od tych, które wypracowała filozoficzna tradycja, świadczy wypowiedź współczesnego badacza: „Osoba nie jest bytem oddzielnym, pozostającym w izolacji. Możemy myśleć o niej jedynie jako »będącej z«. Człowiek ujawnia swoje osobowe życie przez swój stosunek do innej osoby. Osobę buduje się przez otwarcie człowieka na »innego«, »inną osobę«. Zawdzięczamy nasze bycie osobą wezwaniu innej osoby. I odnajdujemy siebie jako osobę, odpowiadając na to wezwanie”¹.

Wydaje się, że w perspektywie współczesnego namysłu antropologicznego Kantowskie pytanie: „Czym jest człowiek?” nadal zachowuje swą aktualność. By jednak na nie odpowiedzieć, należałoby tego, o kogo pytamy, włączyć w proces zapytywania i zaprosić do współ-odpowiadania, nie ograniczając go do roli biernego obiektu. Nie jest to gest zbytku, wszak człowiek, to ten, kto pyta o sens swojego istnienia. Zapytywanie jest dlań równie niezbywalne, jak świadomość bycia osobą, a bycie nią ma charakter współ-bycia. Dlatego, jak pisze współczesny badacz: „W pytanie to musi być włączony »drugi«, nie jako ten »o którego się pyta«, ale jako ten, kto warunkuje odpowiedź”². Pytanie o człowieka nie może funkcjonować ani w dystansie od stawiającego je, ani od tego, o kogo pytamy, lecz winno zabrzmieć i wybrzmieć w dialogu międzyludzkim – pomiędzy pytającym i odpowiadającym. Zapytywanie upatrujące w człowieku przedmiotowe „To” jest możliwe dopiero pod warunkiem, że wcześniej dostrzeżono w nim osobowe „Ty”. Od owego „Ty” pochodzi dialogiczna inicjatywa. Według Bubera: „ze stosunku do Ty bierze się Ja”³. Tym sposobem, zgodnie z zakładaną przez dialogistów kolejnością, pytanie o ludzką osobę pojawić się może jedynie dzięki temu, że poprzedza je rozumienie sekwencji osób. Odnalezienie sensu „Ty” jest wcześniejsze względem uznania sensu „Ja”, i do-

¹ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, Toruń 2006, s. 248.

² Tamże, s. 236.

³ M. Buber, *Problemy człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 93.

piero wówczas, gdy znamy je oba, uzyskujemy dostęp do „To” niosący wszystkie inne sensy przedmiotowe. Współczesny Buberowi Eugen Rosenstock-Huessy oddaje to myślą: „(...) dwaj muszą się rozpoznać jako ludzie w pierwszej i drugiej osobie, zanim mogą oni razem sformułować pytanie o człowieka w trzeciej osobie. Kto pytanie to formułuje bez tego, ten odgrywa stwórcę człowieka, odgrywa Boga”⁴. A zatem – jak proponuje Rosenstock – pytanie o człowieka winno pojawić się nie na gruncie metafizyki, lecz metanomiki: ten, o którego pytamy, zostaje przez pytającego zaproszony do współdziałania w odnalezieniu odpowiedzi na to pytanie. Augustyńskiemu *credo ut intelligam* i Kartezjańskiemu *cogito, ergo sum* Rosenstock przeciwstawia swoje *respondeo, etsi mutabor* (jest to aluzja do odpowiedzi, jakże różniących się od siebie, ewoluujących, czasem nawet przeczących sobie, jakich biblijny człowiek udziela Bogu). Świadomość swego człowieczeństwa zawdzięczamy nie wglądowi we własną duszę, lecz Drugiemu, który jako pierwszy zwraca się do nas po imieniu i w ten sposób uznaje w nas osoby, a nie byty⁵. Również Kartezjańskie *cogito* nie uruchamia samoświadomości, gdyż poznanie nie jest ani źródłową formułą naszej jaźni, ani nie przynosi nam jako pierwsze doświadczenia naszej egzystencji. Dostęp do swego człowieczeństwa człowiek uzyskuje dopiero poprzez podjęcie uczestnictwa w dialogu.

2. Dialogiczny wymiar antropologii Bubera

Buber był myślicielem pragnącym prawdę o człowieku wyczytać z historii ludzkiego angażowania się w rzeczywistość słowa. Ale słowo, to nie tylko nośnik pojęcia, i jeśli chcemy kojarzyć je z logosem, to należy pamiętać – Buber jest o tym przekonany na równi z innymi dialogikami – że ów logos odsyła do swego relacyjnego źródła. Niepodobna oderwać *logosu* od rzeczywistości międzyosobowego zapośredniczenia, które go poprzedza. W przeciwnym razie – *logos* pozbawiony prefiksu *dia* – nie będzie zdolny objawić nam prawdy o człowieku. A prawda ta skrywa się w dialogu – oczywiście nie tym, który urzeczywistnia się w przestrzeni kulturowej, lecz tym, który dociera do człowieka wcześniej nim sam człowiek zdołał dostrzec swe ludzkie istnienie. Dodajmy: dialogiczny „klucz” do zrozumienia ludzkiej istoty jest ważny nie tylko dla Bubera i filozofii dialogu, którą współtworzył. Coraz bardziej świadoma wagi dialogicznego „tropu” staje się też teologia. Warto przywołać opinie współczesnego katolickiego teologa z Tybingi: „dialogi pomiędzy Bogiem a ludźmi mają charakter interakcji, gdzie obaj partnerzy używają słowa”, przy czym Bóg „**pragnie** związków [z człowiekiem], stwarza je i utrzymuje”⁶. Moment dialogiczny, decydujący dla antropogenezy, bo ją inicjujący, nie zamazuje wymiarów struktury interpersonalnej, która powstaje ze wzajemnej relacji człowieka i Boga.

⁴ E. Rosenstock-Huessy, *Was ist der Mensch?*, w: tenże, *Das Geheimnis der Univerität*, Stuttgart 1958, s. 142, cyt. za Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 237-238.

⁵ Problem „imiennego” sensu węzłowych zagadnień antropologicznych, zarysowany w perspektywie filozofii dialogu, sygnalizuję w pracy: *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005.

⁶ O. Fuchs, *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, oprac. T. Bartoś, Kraków 2008, s. 216.

Rzeczywistość dialogiczna nie tylko nie zaciera, ale eksponuje oba wymiary tej struktury – horyzontalny i wertykalny: „Oba te obszary komunikacji współlistnieją (...) wyjaśniając się wzajemnie, rozpoznając, pogłębiając i nadając sobie tożsamość. Gdy mówi się o zbawczych spotkaniach Boga z ludzkością, domyślnie mówi się o spotkaniu pomiędzy ludźmi, które staje się możliwe dzięki temu związkowi z Bogiem. Gdy ktoś spotyka ludzi w dobrowolny sposób, realizuje implicate strukturę komunikacji Boga z ludzkością”⁷.

Powyższe cytaty dobrze oddają klimat rodzącej się niemal sto lat wcześniej dialogiki Bubera. Również koincydują z przeświadczeniem Bubera, że dialogiczna antropogeneza ma status ponad-konfesyjny, bo przysługuje człowiekowi, niezależnie od tego, w którym momencie, i czy w ogóle, zwróci się on ku Bogu. Bóg zwraca się do człowieka i oczekuje odpowiedzi, ale beneficjent Boskiego zagadnięcia nie traci swego człowieczeństwa również wtedy, gdy jeszcze nie odpowiada na skierowane ku niemu Słowo, a nawet, gdy jeszcze go nie usłyszał. Bardzo często człowiek odczuwa samotność w świecie lub „milczenie Boga”, albo „bezsukcesyjnie próbuje zagadnąć Bezimiennego”, jednak takiej postawy niepodobna utożsamiać z ateizmem⁸. Według Bubera również w tych sytuacjach człowiek prowokowany jest do uznania siebie za istotę powołaną za sprawą dialogu. Nie jest to, powtórzmy, dialog generowany na mocy autonomicznych potencji tkwiących w kulturze, gdyż – jak powiada Buber – jedynie transcendentne, Boskie Ty potrafi ostać się wobec niebezpieczeństwa degradacji do poziomu uprzedmiotowionego „To”.

Dla Bubera podstawowym problemem antropologicznym nie jest człowieczeństwo, jako zespół obiektywnych właściwości przesądzających o tym, że jedna żywa istota jest człowiekiem, a inna nie. Najważniejsze zadanie, jakie sobie stawia, polegać ma na wyjaśnieniu dwóch kwestii. Pierwsza dotyczy genetycznego **warunku**, który umożliwi ludzkiej istocie uzyskanie dostępu do jej osobowego potencjału⁹; druga dotyka **sposobu**, w jaki korzysta ona z tego przywileju.

Pierwsze, czyli **dostęp do człowieczeństwa**, stanowi konsekwencję bycia **wybranym-zagadniętym**. Tak rodzi się człowiek i tak rodzi się mowa: „Ty jesteś i przez Ciebie jestem Ja”¹⁰ – orzeknie Ferdynand Ebner, i uzupełni tę myśl: „mówić Ja i być Ja, jest tym samym”. Eugen Rosenstock-Huessy stwierdzi: „Zostaliśmy nazwani człowiekiem i zawołani po imieniu o wiele wcześniej zanim spostrzegliśmy

⁷ Tamże.

⁸ Dla Bubera wyznacznikiem ateizmu jest postawa, którą język religii określa mianem bałwochwalstwa: ateista, to ten, kto świat sprowadza do uprzedmiotowionego poziomu To i w takim świecie rozpoznaje Boga. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992 (dalej: *JT*), s. 107 [por. tekst niemiecki: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973 (dalej: *DP*), s. 109].

⁹ Relację między pojęciami „człowiek” i „osoba ludzka” można, w zgodzie z założeniami Bubera, w skrócie, przedstawić następująco: człowiek, to istota, która ma możliwość rozpoznać w sobie ludzką osobę. Ludźmi rodzimy się, ale do uznania osoby – w sobie i w innym – musimy dojrzeć. Owo zadanie, stojące przed każdym człowiekiem, realizowane jest w kontekście wzajemnego zwracania się do siebie uczestników relacji, których Buber określa mianem: „Ja” i „Ty”.

¹⁰ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 30.

siebie jako Ego”¹¹. I również w tym duchu wypowie się Buber, nawiązując do słów swego przyjaciela: „przez to, że Bóg zagadnął człowieka, umieścił go – jak pouczyła nas przede wszystkim Gwiazda Zbawienia Rosenzweiga – w języku”¹².

Drugie, czyli praktyczna i teoretyczna afirmacja przez człowieka swojej egzystencji jako ludzkiej, wskazuje na zdolność do odpowiadania. Ta zdolność tworzy mowę, a mówienie pozwala człowiekowi odkryć własną istotę. Dialog rodzi się więc z odpowiadania. Sposób, w jaki człowiek odpowiada, pokazuje, jak dalece uświadomił on sobie własną odpowiedzialność.

3. Rzeczywistość jako scena dialogu

Kategorię „sceny” wprowadził do swojej refleksji antropologicznej twórca „filozofii dramatu”¹³, jednak wydaje się ona pomocna również przy objaśnianiu dialogiki koncepcji Bubera. Autor *Ja i Ty* wiedział bowiem, że ludzkie odpowiadanie dokonuje się zawsze „tu i teraz”, a podejmowany przez człowieka dialog nigdy nie przebiega poza czasem i miejscem ludzkiego bycia w świecie. O randze terażniejszości dla zarysowania perspektywy antropologicznej świadczy sytuacja człowieka biblijnego, któremu nawet wieczność manifestuje się „nie w ponadczasowym duchu, lecz w głębiach realnej chwili”¹⁴. Człowiek biblijny, w którego losach Buber odnajduje symboliczną antycypację ludzkich dziejów, odczytywanych zarówno w planie filo- jak i ontogenezy, nie doświadcza bytu niezmiennego w czasie i indyferentnego aksjologicznie. Przeciwnie, doświadcza on wartości, trwających – podobnie jak on – w czasie i przestrzeni. Stosownie do tych doświadczeń staje się coraz bardziej świadomy swego człowieczeństwa. A dokonuje się to w dialogu. Stopniowo – ćwicząc się w odpowiadaniu – człowiek dojrzewa do bycia odpowiedzialnym. Można to prześledzić odwołując się do sekwencji kolejnych podejmowanych przez człowieka wyborów. Przestrzeń i czas, jako ramy ludzkiego wchodzenia w dialog, pojawiają się już w historii upadku pierwszych rodziców. Samowola Adama pokazuje, że nie jest on bytem autonomicznym, a jego wolność nie może ignorować wolności Boga. Pytanie: „Gdzie jesteś?” niesie intencję aksjologiczną – Bogu nie idzie o ustalenie parametrów topograficznych wyznaczających miejsce zajmowane przez Adama w Edenie, lecz o uświadomienie mu tego, jakie „miejsce” zajął za sprawą swego czynu¹⁵. Sens tego miejsca nie jest związany z zewnętrznymi względem Adama relacjami ontycznymi; podobnie czas, nie jest zobiektywizowanym, zewnętrznym czasem, lecz chwilą, w której pytający wyczekuje odpowiedzi. Tak przeżywane czas i przestrzeń określają rzeczywistość ludzkiej egzystencji. Słusznie więc nazwane będą czasem dramatycznym i przestrzenią sceniczną. Pierwszy krok człowieka po-

¹¹ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 239.

¹² M. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962 s. 447.

¹³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

¹⁴ M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 40.

¹⁵ Dłatego dla Tischnera najważniejszym w takiej sytuacji będzie wyznaczenie „oto jestem” lub po prostu „Ja”: „Ja jest odpowiedzią na pytanie: »gdzie jesteś?«”. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 85.

dejmowany na drodze ku zrozumieniu, że jest osobą, wymaga dopuszczenia do siebie głosu Drugiego (Boga), który pyta, wzywa i żąda odpowiedzi, a człowiek: „dopóki nie odpowie na Głos, jego życie pozostanie bezdrożem”¹⁶. Adam odpowiada, choć w sposób niedojrzały, próbując ukryć się wśród obiektów świata, wręcz upodobnić do nich, by w ten sposób znaleźć usprawiedliwienie. Adam „spozstrzega własne zagubienie i wyznaje »ukryłem się« – taki jest początek drogi człowieka”¹⁷. Wygnanie z raju nie tylko uwrażliwia człowieka na czas, ale sprawia, że nowa przestrzeń ludzkiej egzystencji zostaje „uczasowiona” – podobnie jak człowiek. Przekleństwo wygnania kryje w sobie błogosławieństwo: „Człowiek z miejsca, które było mu przygotowane, zostaje wysłany na drogę, jego ludzką drogę”¹⁸.

4. Dobro i zło w dialogu

Inne niż Adama jest odpowiadanie Kaina. Jest bardziej dramatyczne, gdyż zło pojawia się tu nie tylko między człowiekiem a Bogiem, ale wkracza w rzeczywistość międzyludzką. Doświadczenie zła, jako wyzwanie stojące przed człowiekiem, będzie odtąd stale towarzyszyło ludzkiemu rozumieniu świata i byciu w świecie. To doświadczenie, odpowiednio spożytkowane, umożliwia człowiekowi rozpoznać dobro i pragnąć dobra. Czyn Adama był zły jedynie relatywnie i w szerszym kontekście – jako nieposłuszeństwo. Czyn Kaina jest zły sam w sobie: „Czyn pierwszego człowieka należy do sfery przed-zła (Vorböse), czyn Kaina do sfery zła, która jako taka powstała dopiero poprzez ów akt poznania”. Według Bubera Kain inaczej niż pierwsi rodzice, wzbrania się rozmawiać z Bogiem pytającym go: „Dlaczego twoje oblicze jest ponure?”. Ale pierwszych rodziców, w przeciwieństwie do Kaina, Bóg zagadnął dopiero po ich czynie; wcześniej wdali się tylko w dyskurs z demonem, który ich przechytrzył. Powściągliwość Kaina, czy raczej obawa przed werbalizacją demonicznej pokusy, utrzymywała się tylko do momentu zabicia brata. Po zbrodni Kain odpowiada Bogu. Owa odpowiedź („Czyż jestem stróżem swego brata?”), sugerująca Bogu by zaakceptował jej retoryczny ton, podważa zasadność aplikowania argumentów teoretycznych do sytuacji „praktycznej”; prawda tej ostatniej przynależy bowiem żywej egzystencji a nie abstrakcyjnemu dyskursowi. Ułomność argumentacji Kaina wynika z tego, że jej logos ignoruje prawdę dialogiczną, która jest genetycznie pierwotna. Utrata życia jest złem, bo ma źródło w złym czynie a nie w „złym bycie”. W przypadku Kaina jego czyn był bezprecedensowy – nigdy nie słyszał o przykazaniu zabraniającym zabicia brata. A skoro „jeszcze nie wie, czym jest śmierć i uśmiercanie”, to – jak stwierdza Buber – „nie morduje”, lecz „zamordował”. Ów czyn, dopóki trwał, póki nie został spełniony i napiętnowany przez Boga, nie miał jeszcze nazwy. Jego właściwe określenie – w jeszcze większym stopniu niż w przypadku czynu Adama – warunkuje odniesienie do relacji między osobami. Tymczasem Kain próbuje prawdę dialogiczną przesłonić monologiczną, wręcz

¹⁶ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 14.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, w: *Werke*, Bd. I, s. 617.

solipsystyczną wizją rzeczywistości. Gotów argumentować: z perspektywy mojego Ja nic się nie stało, mogłem przecież zamknąć oczy, wolno mi było odwrócić się, jestem tylko jednostką i mój odbiór świata musi pozostać subiektywny, niereprezentatywny, niepełny. Kain, odwołując się do racji ontycznych, postępuje tak, jakby był wyłącznie „na scenie”, a nie „w dramacie”. Jeśli poczuwanie się do odpowiedzialności za brata należy do języka dramatu, to poszukiwanie niezależności od zjawisk, stanów, sytuacji czy obiektów – przynależy językowi sceny. Buber dostrzega w obu sytuacjach – upadku Adama i Kaina – moment „kuszenia” przez Boga (ta nazwa pojawi się w kontekście kuszenia Abrahama). W przypadku Kaina ważne jest też zakorzenienie „złego czynu” w „złym zamiarze”, motyw ten był słabiej eksponowany w historii pierwszych rodziców. „Zły zamiar” nie polega na orientowaniu się na zło, lecz na braku ukierunkowania (Richtungslosigkeit)¹⁹.

Według Bubera, Bóg od początku aranżował sytuacje, które katalizowały proces dojrzewania człowieka do jego ludzkiej egzystencji. Człowiek zaczyna od wyboru uświadamiającego mu nietożsamość dobra i zła, później uczy się rozpoznawać sens i konsekwencje wyborów. Z czasem coraz dojrzalej uświadamia sobie, że dobro i zło: „nie są, jak zwykle się uważać, jedynie dwiema jednorodnymi strukturalnie jakościami (Beschaffheiten) postawionymi na dwóch różnych biegunach, lecz dwiema jakościami strukturalnie całkowicie różnymi od siebie”²⁰. Podejmowana przez Bubera próba rekonstrukcji dojrzewania aksjologicznej świadomości człowieka odwołuje się do przestrzeni dialogu – między Bogiem a człowiekiem, a później również między ludźmi. Dobro i zło okazują się wyznaczać horyzont antropologiczny, zakreślając – niezależny od aktualnego kontekstu kulturowego – obszar ludzkiej egzystencji. Antropologicznie dyskontowana analiza zła prowadzi do uznania, że jest ono niesprowadzalne do sumy nieszczęść (o czym poucza historia Hioba).

5. Bycie bliźnim jako owoc odpowiadania

Podobnie jak historia Hioba, również nowotestamentowa opowieść o Samarytaninie²¹ może być przykładem kwestionowania prawomocności utożsamiania zła ontycznego, czyli nieszczęścia, ze złem rzeczywistym, dialogicznym. Samarytanin, w odróżnieniu od Hioba, nie poprzestaje na obronie powierzonego mu dobra, ale aktywnie sprzeciwia się złu. Daje świadectwo temu, że „czyjaś sprawa”, pozornie należąca do zewnętrznego świata zjawisk, jest także „jego sprawą”. O ile Kain próbował przekonać siebie i Boga, że to, co się stało, nie jest złem, lecz zaledwie nieszczęściem, o tyle Samarytanin, przeciwnie, uznaje nieszczęście za zło, choć nie przez siebie zawinione. Tak jak Kain, broniąc swego prawa do nieodpowiadania stał się

¹⁹ Tamże, s. 625: „Zadaniem człowieka nie jest przeto wytepić w sobie zły popęd, lecz na nowo zespolić go z dobrym. Dawid, który nie odważył oprzeć się popędowi i dlatego »zabił« go w sobie – jak powiada w jednym ze swych psalmów (109, 22): »Przebite jest moje serce w mym wnętrzu« – nie wypełnił zadania. Zapewne jednak uczynił to Abraham, którego *cale* serce stało wiernie przed Bogiem, który zatem zawarł z nim przymierze (*Nehemiasza* 9, 8)”.

²⁰ Tamże, s. 607.

²¹ Łk 10, 25-37.

obwiniony, tak Samarytanin, odpowiadając, staje się odpowiedzialny i tym samym – usprawiedliwiony. Po raz kolejny ujawnia się niewydolność określeń monologicznych do identyfikacji człowieka jako osoby. Jedynie czynem dać można wiarygodne świadectwo tego, kim się jest. Podejmujący go Samarytanin jest bliźnim. Oto Ja – w momencie, gdy odpowiada, czyniąc się odpowiedzialnym za Ty – ustanawia siebie bliźnim. Oczywiście Samarytanin – zwłaszcza on – nie był zobligowany do czynu „supererogacyjnego”. Powstrzymanie się nie byłoby mu zapewne poczytane za uchybienie moralności bądź szukanie alibi w legalności. Mógł powiedzieć, parafrazując wymówkę Kaina: „Czy jestem coś winien obcemu (wrogowi)?”. Miał prawo tak się bronić. A jednak, zamiast uzasadnień teoretycznych, wybrał czyn, pozornie nieuzasadniony, ale jedyny zdolny do wykazania, że ten, kto go podejmuje jest bliźnim. Ani kapłan, ani lewita nie mieli wątpliwości, że są osobami, ale tylko Samarytanin dał temu żywe świadectwo²².

Antropologiczna treść przypowieści o Samarytaninie sytuuje się na dwóch dialogicznych poziomach. Poziom bezpośredni dotyczy uczestników wydarzenia: spotykającego i spotykanego – tego, kto odpowiadając na nieme zagadnięcie wykorzystał swoją szansę, by stać się bliźnim, oraz tego, kto (w tym przypadku nieświadomie) dał mu tę szansę. Poziom pośredni, hermeneutyczny, włącza w dialogiczną orbitę wszystkich, którym zostaje objawiona jako bezprecedensowy pokaz personalizacji. Widać tu, jak w soczewce, na czym polega ucłowieczanie, stawanie się w pełni człowiekiem – osobą. Ów proces, skondensowany w wydarzeniu będącym „powierzeniem daru”, dokonuje się w dialogu. Wartość dialogu ugruntowana jest nie tyle słowem odpowiadającego, ile jego czynem. Casus Samarytanina uświadamia, że ludzką osobą jest się w pełni dopiero wówczas, gdy ujawnia się zdolność do wzbogacania człowieczeństwa – własnego lub czyjegoś. Według Bubera niepodobna być w pełni osobą nie czyniąc się nią, zaś wiedzy o tym nie sposób wydedukować wysiłkiem samotnego umysłu, bowiem przychodzi ona w ślad za spotkaniem z Drugim i wraz z czynem podjęcia dialogu²³. Co więcej, wiedza o byciu człowiekiem jest nierozzerwalnie związana z wiedzą o byciu bliźnim. Kategoria „człowiek” pozbawiona kategorii „bliźni”, a zatem odcięta od swego najgłębszego sensu, jest skazana na fałszywą eksplikację. Nie sposób wiedzieć, czym jest człowieczeństwo, nie znając sensu bycia bliźnim. Ale dostęp do tego pojęcia wymaga nie tylko wysiłku intelektualnego – niezbędny jest czyn. Przychodzi tu na myśl biblijny zwrot „uczynimy, aby zrozumieć”, wielokrotnie cytowany przez Emmanuela Lévinasa, obecny w głównych wątkach jego myśli. Wiedzieć, co znaczy „bliźni” można tylko „od wewnątrz” – stawszy się nim. Stać się bliźnim – choćby tylko raz w życiu, bo już to wystarczy,

²² Współczesny polski filozof powie: „Bycie osobą domaga się uznania i potwierdzenia w codziennej praktyce”. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, s. 250.

²³ Ciekawa jest w tym kontekście uwaga Lévinasa, w świetle której nie tylko świadomość człowieka – stojącego przed Bogiem, ale też przed drugim człowiekiem – jest uzależniona od jego czynu. Autor pisze: „Martin Buber w swoim przekładzie Biblii wpadł na genialny pomysł: *waw* z tekstu tłumaczył jako spójnik celowy, co jest absolutnie poprawne. I tak »Uczynimy i posłuchamy« w jego wersji zabrzmiało: »Uczynimy, aby posłuchać«”. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 55.

by rozbudzić pragnienie bycia nim – to zadanie dla każdego, komu nie wystarcza, że jest człowiekiem dla nauki bądź ontologii. Ostatecznym, dialogicznym potwierdzeniem stania się bliźnim, jest twarz Drugiego, który staje przede mną jako Ty.

Można zatem powiedzieć, że osoba, to ten, kto potrafi odnaleźć w sobie bliźniego lub daje taką sposobność innemu. Osoba, to ten, kto dobro i zło rozpoznaje w świecie interpersonalnym, wiedząc, że ową diagnozę winien uwzględniać w swych czynach. Uznanie, że „dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom”²⁴, jest nie tylko teoretyczną konstatacją, gdyż niesie postulat praktyczny: człowiek-osoba ma szansę stanąć w obronie swojej nadziei na to, że dobro będzie miało ostatnie słowo w eksplikacji sensu świata, w którym żyje. Owo dobro nie jest ideą, lecz rzeczywistością, tak jak rzeczywistość jest ludzka egzystencja. Ale stwierdzić to można jedynie osobiście, dając mu świadectwo. Buber przywołuje obrazy biblijne – zarówno nowotestamentowe wypowiedzi Jezusa, jak i tradycję judaistyczną – zwracając uwagę na przesłanie niesione przykazaniem miłości: zawarte w nim określenie „jak siebie samego” nie odnosi się do stopnia lub rodzaju miłości, lecz wyraża jej ukierunkowanie. Nie idzie tu o **przedmiotowy** adres miłości jako uczucia, lecz o **podmiotową** gotowość do tego, by być otwartym – zawsze i dla każdego. Stąd celownikowe „komu” lepiej oddaje biblijną sytuację, aniżeli biernikowe „kogo”, które lepiej nadaje się do opisu obiektu niż do budowania dialogu²⁵. Nadawca skierowanego do mnie zagadnięcia – będący jednocześnie adresatem pomocy, jakiej mu udzielam – nie poddaje się opisowi, poznaniu, tematyzacji. Jego imię, podobnie jak moje imię, nie przynosi wiedzy o nim, lecz ją u mnie zakłada – wiem, że jest „taki, jak ja”, równie bliski jak ja sobie, a nawet bliższy, bo od niego dowiaduję się, że jestem „Ja”.

6. Przestrzeń dialogu

Dialog, jako kluczowa kategoria Buberowskiego myślenia o człowieku, pojawia się nie tylko w relacjach międzyludzkich. Dialogiczne odniesienie, które ma miejsce ilekroć człowiek przyjmuje postawę Ja–Ty²⁶, spełnia się w trzech sytuacjach. Pierwsza dotyczy relacji międzyludzkich, druga – między człowiekiem a światem, trzecia – między człowiekiem a Bogiem oraz „istnościami duchowymi” (geistigen Wesenheiten)²⁷. Tylko w pierwszej relacji dialog uzyskuje postać w pełni jawną, językową, w niej bowiem: „dajemy i przyjmujemy Ty” w sposób manifestujący się językowo. Inaczej jest w sytuacji podejmowania dialogu ze światem. Żyjąc z przyrodą człowiek nie używa języka i dlatego jego relacja jest niejawną. Pozajęzykowa jest również relacja człowieka z Bogiem – co nie znaczy, by nie inspirowała ona języka: „Nie słyszymy żadnego Ty, a jednak czujemy się wezwani i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: swą istotą mówimy podstawowe słowo, mimo że usta-

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 250.

²⁵ M. Buber, *Dwa typy wiary*, s. 70-71.

²⁶ Przeciwwstawia ją Buber postawie uprzedmiotawiającej, przebiegającej wedle formuły Ja–To.

²⁷ JT, s. 41, 103; DP, s. 10, 103.

mi nie możemy powiedzieć Ty²⁸. Można zatem przyjąć, że chociaż dialog przybiera formę spektakularną jedynie w relacjach międzyludzkich, posiłkujących się medium języka, to jednak w dwu pozostałych – do Boga i do świata – także dochodzi do zawiązania się dialogicznego „pomiędzy”. Co więcej, zawieszenie wokalne strony języka, w dwu ostatnich sytuacjach relacyjnych, to okoliczność sprzyjająca uwypukleniu istoty dialogu, która bynajmniej nie sprowadza się do empirycznej strony mówienia. W tych dwu przypadkach dialog nie przybiera wprawdzie formy empirycznie dostępnej, ale posiada inne walory: dowodzi warunkującej go bezinteresowności (w przypadku zwracania się człowieka ku światu animalnemu) oraz swego transcendentnego źródła (w przypadku zwracania się do Boga).

Dodajmy, że jakkolwiek trafne jest stwierdzenie, iż u Bubera „relacja z Bogiem zawiera w sobie wszystkie inne relacje”²⁹, to jednak niepodobna wyprowadzać stąd wniosku, jakoby mogła ona je zastąpić. Przeciwnie, człowiek może i powinien podejmować w obrębie świata, w przestrzeni swojego „tu i teraz” wszelkie relacje – z ludźmi i z innymi istotami, do których zwraca się dialogicznym słowem Ty. Jeśli więc ludzkie Ja mówiąc Ty do człowieka lub innej istoty de facto zawiązuje relację z Bogiem, to nie wynika z tego, by relacje z „wewnątrzświatowym Ty” – wprawdzie nieautonomiczne pod względem swej genezy, nieredukowalne do obszaru natury czy kultury i niemożliwe bez uprzedniego zagadnięcia człowieka przez Boga – miały stracić swą wartość i ulec zastąpieniu relacją z Bogiem lub rozpuszczeniu w niej. Zwracanie się człowieka do wiecznego i absolutnego Ty nie zwalnia go od podejmowania relacji z Ty śmiertelnym, ziemskim, przemijającym. Zagadując swoje wieczne Ty człowiek „nie musi odwracać się od żadnej innej relacji Ja–Ty”, nie powinien z żadnej rezygnować, gdyż żadna nie osłabia jego osobistej relacji z Bogiem, ani jej nie uchybia. Przeciwnie, podejmujący je: „przynosi Mu je wszystkie i pozwala im rozpromienić się »w obliczu Boga«”³⁰. Wkraczającemu w relację z wiecznym Ty nie wolno, twierdzi Buber zgodnie z duchem chasydyzmu³¹, porzucać żadnej relacji z Ty spotykanymi w obszarze doczesności, gdyż wszystkie te „partykularne” relacje dają mu okazję do rozpoznania i afirmacji wiecznego Ty³². Z drugiej strony Ty-wieczne, które ze swej istoty nie może stać się To³³, przenika, choć w różny sposób, wszystkie podejmowane przez człowieka relacje, nadaje im sens i sprawia, że są niesprowadzalne do sfery uprzedmiotawiającego doświadczenia.

²⁸ JT, s. 118; DP, s. 125.

²⁹ K. Dzikowska, *Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera*, w: *Filozofia chrześcijańska*, t. 2: *Osoba i czas*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2005, s. 45.

³⁰ JT, s. 124; DP, s. 135.

³¹ Właśnie w chasydyzmie upatrywał tę tradycję religijną, która pozwoliła mu przezwyciężyć „pragrzech wszystkich religii” polegający na oddzieleniu „życia w Bogu” od „życia w świecie”. M. Buber, *Werke*, Bd. III: *Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963, s. 807, cyt. za: J. Doktor, *Wstęp* do: JT, s. 28.

³² JT, s. 87; DP, s. 80.

³³ Tamże, s. 85; 76.

Konkluzja

Michael Theunissen, autor słynnej pracy „Der Andere”, mimo powściągliwości w swej ocenie dialogiki³⁴, przyznał, że dialog wymyka się optyce transcendentaliizmu. Dialogika zajmuje się: „pewnym rzeczywistym fenomenem, i to takim, którego w ramach filozofii transcendentalnej, nawet jeśli jest ona fenomenologią, nie można we właściwy sposób sproblematyzować”³⁵. Fenomen dialogu, tak, jak rozpoznał go Buber, polega na wyjawieniu trudnej do teoretycznego uchwycenia tajemnicy ludzkiej egzystencji. Do sensu bycia osobą można się zbliżyć dopiero w perspektywie relacji między Ja i Ty. Ale nie jest to sens eksplikowany *expressis verbis*, a jedynie ujawniany kontekstowo. Istota człowieka pozostaje zatem ukryta, a wiedza o człowieku jako osobie nigdy nie przybierze formy zamkniętej teorii, ani nie stanie się systemem³⁶. Osoba poddana tematykacji musiałaby, mówiąc za Buberem, stać się To, zdradzając Ty, które ją zagadnęło i które podtrzymuje jej wyjątkowość.

Buberowska dialogika zawiera odniesienie do obu osób, dzięki którym możliwy jest dialog: do Boga i człowieka. Jest zatem z konieczności refleksją dotyczącą zarówno antropologii, jak i obszaru tradycyjnie podległego teologii i filozofii religii, choć nie można jej do nich redukować. Buber dystansuje się z jednej strony od tradycyjnego myślenia o człowieku (nawet współczesnego mu, zawartego w projektach M. Schelera, H. Plessnera czy A. Gehlena), a z drugiej strony – od pozytywnej teologii i filozofii Boga. Opowiada się za wizją Boga, którego nie da się ogarnąć teorią, a jedynie można stwierdzić i urzeczywistnić Jego obecność. Właśnie taki „apofatyczny” Bóg jest rzeczywistym partnerem ludzkiego dialogu. I również człowiek, adresat Jego zagadnięcia, skrywa swoją prawdziwą istotę. A jest nią to, że będąc zaproszonym do dialogu podejmuje skierowane doń słowo, by wciąż na nowo stawać się osobą.

Pytanie: Kim jest człowiek? Wymaga, wedle Bubera, wykroczenia poza tradycyjne ramy, w których jednostka – uważająca się za autonomiczną i autoteliczną – docieka granic swej wolności. Buber proponuje rozszerzyć formułę antropologicznej eksploracji o te pytania, które pojawiły się w czasie i w przestrzeni międzyosobowego dialogu. Słyszał je i rozumiał biblijny Ezaw: „Czym jesteś sługą, dokąd idziesz i czyje jest to stado, które prowadzisz?”³⁷. A ich antropologiczny sens – „skąd przychodzisz, dokąd zdążasz i komu masz zdać rachunek?”³⁸ – pozostaje,

³⁴ Autor ten uznaje za sporną wartość filozofii dialogu i dostrzega niebezpieczeństwo trywializacji głównych jej kategorii, jak: „Ty”, „dialog”, „spotkanie”. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przeł. J. Doktor w: *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 256.

³⁵ Tamże, s. 257.

³⁶ Buber nie zamierza wypowiadać się na temat człowieka w sposób wyczerpujący i usystematyzowany, a jedynie pragnie ujawnić ważne, choć często pomijane aspekty ludzkiej genezy i ludzkiej egzystencji. A zatem przyznaje: „Nie posiadam żadnej nauki. Jedyne coś wskazuję. Wskazuję rzeczywistość, wskazuję coś w rzeczywistości, co było niezauważone lub dostrzeżone niedostatecznie (...)”. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: *Werke*, Bd. I, s. 1114.

³⁷ I Mojż. 32, 18.

³⁸ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 15.

według Bubera, ważny tak długo, jak długo człowiek uznaje w sobie istotę zapytowaną i odpowiadającą – czyli osobę.

Zusammenfassung

Dialogphänomen in der Menschphilosophie von Martin Buber

Martin Buber, einer der Schöpfer der Dialogphilosophie, verbindet seine Menschauffassung streng mit dem Dialogphänomen. In dieser Konzeption erscheint der Dialog nicht als Mittel der zwischenmenschlichen Kommunikation, sondern als Zeichen der zwischenpersönlichen Beziehung.

Es ist eine Beziehung, die den Menschen als Person konstituiert, ohne sie könnte volle Vermenschlichung des einzelnen Menschen nicht zustande kommen.

Die Vernünftigkeit des Menschen weist auch die dialogische Vermittlung auf, dh. der Logos kann der menschlichen Vernunft unter der Bedingung zugänglich werden, dass sie vorher im Beziehungsraum konstituiert ist, also zwischen dem ansprechenden Du und angesprochenen Ich. Das in der dialogischen Beziehung anwesende *dia* – das ein Ausdruck der Vermittlung des Logos durch die Beziehung ist – zeigt sich als Element, das in der Diskussion über den Menschen als ein vernünftiges und um so mehr ethisches und religiöses Wesen nicht zu übersehen ist. Der Weg zur Vermenschlichung führt nach Buber von dem Religionsraum aus, denn lediglich das Göttliche Du kann erhalten bleiben angesichts der Bedrohung vielfältiger Vorgänge, die das persönliche Du degradieren und zum gegenständlich betrachteten Es herabsetzen. Der vermenschlichende Dialog fängt mit der Frage an, die das Du an den Menschen richtet, der erst dann sich als menschliches Ich anerkennen kann, nachdem er sie vernommen und ihren Sinn sowie die Absicht des Fragenden verstanden hat.

Dieser Vorgang hat seinen Anfang in der ausserkulturellen Sphäre und obwohl der Mensch sein Vermögen, den Dialog anzutreten, im Bereich der Kultur zeigt, erscheinen die Quellen seiner Vermenschlichung jedoch – den Quellen der Religion ähnlich – diesem Bereich gegenüber transzendent.

Bibliografia

Bukowski J.,
Zarys filozofii spotkania, Kraków 1987.

Filek J.,
Odpowiedzialność jako osnowa myśli Martina Bubera, (w:) tenże, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, 74-93.

Filozofia dialogu, oprac. B. Baran, Kraków 1991.

Glinkowski W.P.,
Martina Buberowa pozakulturowa koncepcja człowieka, w: *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Adama Węgrzeckiego*, Kraków 2007, s. 63-78.

Kłoczowski J. A.,
Filozofia dialogu, Poznań 2005.

Szulkiwicz M.,
Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka, Rzeszów 1992.

Dorota Leszczyna
Uniwersytet Wrocławski

Kultura jako wynik dialogu jednostki ze społeczeństwem – czyli José Ortegi y Gasseta idea pokoleń

„(...) Reasumując, człowiek nie ma natury, a jedynie historię. Inaczej mówiąc: tym, czym jest natura dla rzeczy, tym historia – jako *res gestae* – dla człowieka”¹.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest próba ukazania stanowiska filozoficznego hiszpańskiego myśliciela José Ortegi y Gasseta (1883-1955), ze szczególnym uwzględnieniem jego autorskiej koncepcji pokolenia wraz z funkcją, jaką pełni ona w historycznych badaniach nad kulturą. Zgodnie z powyższym rozważania koncentrować się będą przede wszystkim wokół zagadnień: życia, kultury, historii, rozumu i człowieka, albowiem na gruncie filozofii Gasseta wszystkie wymienione elementy są ze sobą ściśle powiązane i nieuchronnie prowadzą do siebie nawzajem. Ich nieustanne dialogiczne napięcie wynika z podstawowego założenia Ortegańskiej filozofii, którym jest uznanie kategorii życia za rzeczywistość fundamentalną i radykalną, zarówno w znaczeniu epistemologicznym, jak i metafizycznym. Życie bowiem, które uważa Gasset za trud i dramat, wymaga od człowieka podejmowania ciągłej walki z własną okolicznością. Walka ta polega na nadawaniu okolicznościom nowej interpretacji, na tworzeniu przekonań i idei, które jednak muszą być zgodne z naszą wrażliwością witalną. To poszukiwanie sposobów radzenia sobie ze światem i zastaną sytuacją zmusza człowieka do dialogu z przeszłością, z historią, które stanowią niewyczerpalne źródło doświadczenia i inspiracji.

Wedle Gasseta, życie człowieka toczy się nie tylko wśród rzeczy, lecz przede wszystkim wśród ludzi, a zatem w społeczności i to właśnie ów dialog z innymi, głównie zaś z rówieśnikami jest motorem kulturowych i historycznych zmian. Dla Gasseta w każdym historycznym „teraz” występują różne historyczne czasy, różne pokolenia, o silnie zaznaczonej odrębności. Ich nieustanny naprzemienny dialog i polemika stanowią materię dziejowej rzeczywistości. Poprzez występujące między nimi dialogiczne napięcie, wzajemne przyciąganie się i odpychanie, tworzy się tło kulturowych i historycznych wydarzeń.

¹ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema, Obras Completas*, t. 6, Madrid 1946-1983, s. 41.

1. „Myśl epoki” jako immanentny składnik okoliczności

Wedle Gasseta, twierdzenie, iż każdy człowiek sam jest twórcą pojęć i przekonań na temat siebie i świata, to twierdzenie z gruntu fałszywe. Człowiek, odkrywając siebie i stając się świadom własnego bytu, dostrzega fakt, iż jego życie nie przebiega w próżni, że nie jest ono czyś całkowicie wyizolowanym. Życie ludzkie toczy się wśród rzeczy i wśród ludzi, a zatem w społeczności. Owa społeczność, jak mówi Gasset, ma już pewien gotowy zbiór przekonań, idei i pojęć o świecie, w których żyje i funkcjonuje. Te obowiązujące przekonania nazywa Gasset „myślą epoki”, która zawsze stanowi istotny element naszej okoliczności. „To, co możemy nazwać »myślą naszej epoki« – pisał Gasset – staje się składnikiem naszej okoliczności, spowija nas, przenika i prowadzi. Jednym z konstytutywnych czynników naszego przeznaczenia jest bowiem całokształt przekonań, z jakimi się w swoim środowisku stykamy”². Zawsze zatem, zanim staniemy wobec problemów budzących w nas intelektualne zakłopotanie, żyjemy w świecie wypracowanych na ten temat przekonań, które pomagają nam orientować się w zastanej sytuacji i stosować gotowe już rozwiązania. Jednak zdarza się, iż funkcjonująca i obowiązująca interpretacja świata zaczyna nam przeszkadzać, czujemy się przez nią skrępowani i ograniczeni, odczuwamy, że żyjemy w przeświadczeniach niezgodnych z naszą witalną wrażliwością.

Myśl, wedle Gasseta, chcąc być prawdziwą, nie opiera się jedynie na rzeczach i na ich wiernym odzwierciedlaniu. Obok rzeczy, które stanowią integralny element naszego świata, znajdujemy również ludzi i tworzone przez nich przekonania na temat otaczającej rzeczywistości. Dopiero scalenie dwóch sfer, a zatem tego, czym są rzeczy i tego, co o nich dotychczas powiedziano, tworzy nasz świat, czyli *universum*. „Nasza myśl – pisze Gasset – pragnie być prawdziwą, to znaczy wiernie odtwarzać to, czym rzeczy są. Utopią, a tym samym nieprawdą, byłoby jednakże założenie, iż myśl w realizacji swej ambicji opiera się jedynie na rzeczach jako takich i zajmuje się ich budową. Filozof, który widzi tylko i wyłącznie przedmioty, może stworzyć jedynie filozofię prymitywną. Tuż obok rzeczy znaleźć da się bowiem myśl innych, całą historię ludzkich rozważań, niezliczone ścieżki wcześniejszych poszukiwań, ślady przedzierania się przez odwieczny gąszcz problemów, ciągle dziewiczy, mimo wielokrotnych prób podboju (...). Praca filozofa dotyczy więc dwóch sfer: tego, czym rzeczy są i tego, co się o nich dotychczas powiedziało”³. Tym samym idea świata, jako *universum*, stanowi narzędzie tworzone przez człowieka w celu oswojenia okoliczności, w której mimowolnie jest zakotwiczony. Interpretacja faktów pozwala mu poruszać się i działać w chaosie otaczających go spraw i rzeczy. Idee i przekonania, będące wynikiem interpretacji okoliczności, nie są jednak wytworem jednostkowego, konkretnego człowieka. Nie jesteśmy pozostawieni samym sobie we wrogim i niezrozumiałym nam świecie. Są nam one dane przez otoczenie, są to idee obowiązujące w naszym czasie, które zwykliśmy nazywać „myślą epoki”.

² J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 18.

³ J. Ortega y Gasset, *Idea pokoleń*, w: *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 44.

Wedle Gasset już sam język, w którym wyrażamy nasze myśli, jest czymś z góry danym, jest wszechogarniającą siłą, która mocno nas ogranicza. „Myśl epoki” stanowi zatem dla człowieka nie tylko ratunek i skarbiec mądrości, lecz i więzienie, z którego często trzeba nam się wydostać, by stworzyć nowy, odpowiadający naszej wrażliwości witalnej świat. „A zatem idea świata czy universum – stwierdza Gasset – jest planem, który człowiek, chcąc, nie chcąc, wypracowuje, aby poruszać się wśród rzeczy i realizować swoje życie, aby orientować się w chaosie okoliczności. Zarazem jednak okazuje się, że idea ta została mu dana przez jego otoczenie, że jest to idea w jego czasie panująca. Musi zatem z nią żyć, bądź ją akceptując, bądź niektóre z jej aspektów podważając”⁴.

W ten sposób dzieli Gasset epoki historyczne na te, w których kultywuje i rozwija się myśli epok wcześniejszych oraz takie, w których proklamuje się głęboką reformę zastanej wizji świata. Pierwsze nazywa on epokami filozofii pokojowej, drugie – filozofii wojującej. Wiek dwudziesty zalicza Gasset do epok wojujących. „Myśl danej epoki – pisze hiszpański filozof – może zatem przyjąć dwie krańcowo różne postawy wobec myśli innych epok – szczególnie wobec dopiero co zakończonej, która ma najsilniejszy wydzźwięk i odzwierciedla jakby wyolbrzymioną i wy-preparowaną przeszłość. Istnieją epoki, których systemy myślowe chcą uchodzić za rozwinięcie idei zapoczątkowanych już wcześniej, i takie, które widzą w niedawnej przeszłości materiał wymagający dogłębnej reformy. Te pierwsze – to epoki filozofii pokojowej, drugie filozofii wojującej, której ambicją jest przekreślenie przeszłości przez jej całkowite przewyciężenie”⁵ Wedle Gasset, myśl wojująca dzieli intelektualistów danej epoki na dwie grupy: tych, którzy stoją na straży uświęconych już idei i przekonań oraz buntowników dążących do przebudowy starego świata. Buntownicy znajdują się, w jego przekonaniu, w niepomiarnej trudnej sytuacji, albowiem dostrzegają przed sobą dziewiczy, nieodkryty i niebezpieczny teren, za sobą natomiast mają nieprzychylnych strażników dawnej myśli i niechętnie wobec zmian masy⁶.

W Ortegiańskiej koncepcji historia jawi się jako nieustanna walka ze śmiercią, ponieważ przywraca ona życie temu, co minione. Historia przeto na gruncie stanowiska Gasset przeciwstawia się subiektywizmowi i psychologizmowi. Mówiąc bowiem, że ma ona za zadanie badanie ludzkiego życia Gasset nie ma na myśli badania charakteru, czy też osobowości ludzkich jednostek. Cel historii stanowi obiektywna rekonstrukcja uwarunkowań, w jakich zanurzone zostały jednostki, a zatem odpowiedź na pytanie, jak zmieniała się obiektywna struktura życia⁷. Ta zmiana struktury i wrażliwości witalnej najpełniej wyraża się zaś w formie pokoleń.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 19.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Idea pokoleń*, s. 44.

⁶ Zob. Tamże, s. 45.

⁷ Por. J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 20-21.

2. Idea pokoleń

Wedle Gasset, odmiany wrażliwości witalnej, mające zasadnicze znaczenie dla historii, przejawiają się w formie pokoleń. Pokoleniem nazywamy jednolity społeczny twór składający się zarówno z jednostek wybitnych, a zatem z elitarnej mniejszości, jak i z osobowości przeciętnych, stanowiących biernych odbiorców nowych idei. Jak powie Gasset: „pokolenie jest dynamicznym kompromisem pomiędzy masą a jednostką”⁸. Pojęcie pokolenia, na gruncie stanowiska Gasset, jest pojęciem fundamentalnym dla prowadzenia kulturowych i historycznych badań.

Na pokolenie składają się zatem zróżnicowane ludzkie podmioty obdarzone pewnymi charakterystycznymi cechami osobowości, które świadczą o ich podobieństwie, odróżniając je jednocześnie od innych pokoleń, zwłaszcza zaś od generacji bezpośrednio je poprzedzającej. W grupie stanowiącej dane pokolenie znajdują się jednostki o różnych charakterach, osobowościach, dążeniach, jednak wszystkie je łączy podobna struktura witalnej wrażliwości, pewien specyficzny sposób odczuwania i interpretowania świata, który sprawia, iż pod pozorną maską antagonistycznych zachowań możemy doszukać się jednolitej życiowej więzi.

Badając Ortegańską koncepcję pokoleń należy zwrócić szczególną uwagę na rozróżnienie przez Gasset pojęć „rówieśnictwa” i „współczesności”. Wedle niego, mówiąc o pewnej aktualności dziejowej, o pewnym „dzisiaj”, jesteśmy zazwyczaj przekonani o jego jednolitości, jednak, jak uważa Gasset, „»dzisiaj« to dla jednego dwadzieścia lat, dla innych – czterdzieści, dla jeszcze innych – sześćdziesiąt; i to właśnie, co będąc trzema tak różnymi sposobami życia, musi być tym samym »dzisiaj«, wywołuje dynamiczny dramatyzm, konflikt i spór, stanowiące tło historycznej materii, każdego aktualnego współzycia”⁹. Gasset wskazuje przeto na wieloznaczność każdej historycznej daty, na którą składają się zawsze trzy życiowe czasy: czas dziecka, człowieka dojrzałego i starca, którzy co prawda są sobie współcześni, a zatem żyją w tym samym świecie, jednakże w różnym stopniu na niego wpływają. W ten sposób każde „dzisiaj”, każda dziejowa aktualność jest spotkaniem różnych interpretacji życia i różnych sposobów odczuwania rzeczywistości, co musi nieuchronnie prowadzić do konfliktów, sporów i nieporozumień, przy czym to właśnie polemika międzypokoleniowa stanowi o nieustannym rozwoju dziejów. Owo zderzenie trzech różnych historycznych czasów jest zatem gwarantem dziejowego rozwoju, tego, że nasza kultura nie popada w schematyczność i martwość, że dzieje są wciąż żywym strumieniem ludzkich myśli, przekonań i idei. Dla Gasset „współczesność” nie oznacza zatem „rówieśnictwa”, gdyż aby być sobie współczesnym, nie trzeba być rówieśnikiem, chociaż relacja odwrotna jest konieczna.

Powyższe rozróżnienie „współczesności” i „rówieśnictwa” jest o tyle ważne, że na pokolenie składa się tylko i wyłącznie grupa rówieśników. Pojęcie pokolenia implikuje zatem dwa atrybuty: ten sam wiek i życiowy kontakt¹⁰. „Wspólnota czasu

⁸ J. Ortega y Gasset, *Idea pokoleń*, s. 46.

⁹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 31.

¹⁰ Zob. tamże.

– pisze Gasset – i wspólnota przestrzeni są – powtarzam – podstawowymi atrybutami pokolenia. Razem oznaczają wspólnotę zasadniczego losu. Klawiatura okoliczności, na jakiej rówieśnicy muszą wygrywać pasjonującą sonatę swojego życia, jest taka sama, jeśli idzie o swą zasadniczą strukturę¹¹.

Te dwie podstawowe cechy pokolenia, jakimi są jedność czasu i przestrzeni składają się następnie na jedność jego losu. Przed każdym pokoleniem rysuje się więc pewien określony i specyficzny horyzont przeznaczenia, które musi ono wypełnić, aby być zgodnym z cechującą go wrażliwością witalną i aby jednostki je tworzące prowadziły egzystencję autentyczną. „Każdy człowiek pośród wielu możliwych egzystencji musi odnaleźć swe autentyczne bycie. Głosem prowadzącym go ku autentyczności jest głos, który zwykliśmy nazywać powołaniem”¹².

W każdym historycznym „teraz” występują zatem różne historyczne czasy, różne pokolenia, o silnie zaznaczonej odrębności. Ich nieustanna polemika, ciągłe zmaganie się i walka ze sobą stanowią materię dziejowej, a zarazem kulturowej rzeczywistości. Poprzez występujące między nimi napięcie dialektyczne, wzajemne przyciąganie się i odpychanie tworzy się tło historycznych wydarzeń. Jednak należy pamiętać, że współistnieją ze sobą tylko rówieśnicy, połączeni wspólnym przeznaczeniem i dziejową misją, którą zobowiązani są wypełnić. Misją tą jest wypracowanie odpowiedniej interpretacji świata, zgodnej z ich witalną wrażliwością. „Któregoś dnia – pisze Gasset – wyobraziłem sobie pokolenie pod postacią karawany, w której człowiek idzie z przymusu, a zarazem skrycie, dobrowolnie i z satysfakcją. Kroczy w niej wierny poetom swego wieku, ideom politycznym swego czasu, typowi kobiety triumfującego w jego młodości (...) Co jakiś czas mija go karawana o dziwnym, obcym profilu: to inne pokolenie. Może jakiegoś świątecznego dnia orgia zmiesza obie grupy, ale w codziennej, normalnej egzystencji chaotyczny związek rozpada się na dwie zaiste organiczne całości”¹³.

3. Metoda pokoleń w historii

Idea pokolenia przeobrażona przez Gasseta w metodę historycznych badań jako jedyna pozwala, wedle niego, spełnić ostateczny cel historii, jakim jest dotarcie do autentycznej rzeczywistości życia w każdym czasie. Metoda pokolenia pozwala widzieć i analizować życie niejako od jego wnętrza, przywracając mu tym samym aktualność i terażniejszość. Gasset uważa, że człowiek zawsze żyje w terażniejszości, w aktualności, przeto zadaniem historii jest czynienie przeszłości aktualną, ma ona przeobrażać to, co minione w terażniejszość. „Historia – pisze Gasset – jest chwalebna wojną przeciwko śmierci”¹⁴.

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, Obras Completas*, t. 5, Madrid 1946-1983, s. 138. Zob. też M. Jagłowski, *Filozofia autentyzmu José Ortegi y Gasset*, „Biuletyn Naukowy ART w Olsztynie” nr 2, Olsztyn 1991.

¹³ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 49.

Podstawowymi cechami pokolenia są więc ten sam wiek oraz życiowy kontakt. Wśród krytyków Ortegiańskiej koncepcji największe wątpliwości wzbudza właśnie ów atrybut wieku. Wątpliwości te wynikają jednak ze złej interpretacji stanowiska Gasseta. Hiszpański filozof, mówiąc o wspólnocie czasu, nie miał na myśli jedności dat. Pojęcie wieku nie ma bowiem substancji matematycznej i nie dotyczy go charakteryzująca matematykę ścisłość i dokładność. Postulat tego samego wieku nie odnosi się zatem do osób urodzonych tego samego roku, dnia czy godziny, lecz do tych, którzy przyszedli na świat w pewnej sferze dat. Mówiąc więc o naszych rówieśnikach, lub naszym pokoleniu, często nie znamy ich dokładnej daty urodzenia, a jednak jesteśmy w stanie ustalić pewne ramy i wytyczyć granice pomiędzy tymi, których do naszego pokolenia zaliczamy, a tymi, którzy w naszej opinii już do niego nie należą.

Skoro zadaniem historii jest ukazanie, w jaki sposób zmieniało się życie, jednym z podstawowych dziejowych aspektów musi być tak zwany „świat obowiązujący”. Ów „świat obowiązujący” to, wedle Gasseta, dzieło pokoleń, albowiem każde pokolenie przyczynia się w większej lub mniejszej mierze do jego przekształcania. Każde pokolenie zostawia po sobie pewien ślad, który zmienia profil rzeczywistości, a zatem, jak powie Gasset, zmienia strukturę życia. W odróżnieniu od wszystkich innych prób opracowania i wykorzystania w historii idei pokolenia koncepcja Ortegiańska rozpatruje problem pokoleń w kategoriach polemiki nie zaś następstwa¹⁵. Wedle Gasseta, do tej pory mylono pokolenie z genealogią, a zatem z pochodzeniem, z wywodzeniem się. Dla niego natomiast przejawianie się pokoleń w historii nie polega na tym, iż jedno pokolenie zastępuje poprzednie, lecz, że różne pokolenia współistnieją ze sobą w jednej aktualności dziejowej i kulturowej. To współwystępowanie różnych czasów historycznych, a zatem różnych wrażliwości witalnych, nieuchronnie prowadzi do dyskusji i polemiki, jednakże polemika ta nie ma charakteru negatywnego. „Polemika – twierdzi Gasset – nie musi być opatrzona koniecznie znakiem ujemnym, raczej wprost przeciwnie, polemika konstytuująca pokolenia jest w historii czymś normalnym, z formalnego punktu widzenia jest następstwem, nauczaniem, współpracą i przedłużaniem poprzedniego pokolenia w kolejnym”¹⁶. Tworzenie nowej interpretacji świata nigdy zatem nie przebiega w próżni, bowiem nowatorskie myśli i idee zawsze budowane są już na gruncie tych zastanych. „Przewyciężenie” myśli danej epoki nie polega zatem na jej zupełnym odrzuceniu. Dopiero bowiem przyswojenie sobie tejże myśli, jej zaadoptowanie, pozwala wykroczyć poza jej ramy i wyzwolić się z ograniczeń, jakie ze sobą niesie. „(...) Każde ludzkie pokolenie – pisze Gasset – nosi w sobie wszystkie pozostałe i jest jakby perspektywicznym skrótem historii powszechnej”¹⁷.

W ortegizmie każdy wiek, który utożsamiany jest z ludzkim życiem, a nie z ludzkim organizmem, charakteryzuje się pewną specyficzną działalnością. Pierwszy etap, zwany dzieciństwem, bądź też wczesną młodością, polega przede wszystkim

¹⁵ Zob. Tamże, s. 38.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 39.

na zdobywaniu wiedzy o świecie, na biernym odbiorze i przyswajaniu sobie istniejących już idei i przekonań. W tym czasie człowiek nie tworzy świata, a poznaje to, co do tej pory o świecie zostało powiedziane. Etap fizycznej młodości trwa, jak twierdzi Gasset, do trzydziestego roku życia. Od tego momentu człowiek zaczyna reagować na świat, odbierać go w specyficzny, nowy dla każdego pokolenia sposób. Przestaje być człowiek tylko biernym obserwatorem i włącza się w proces kształtowania i przekształcania otaczającej go kulturowej rzeczywistości, odkrywając pewnego dnia, że zmieniony przez niego i jego rówieśników świat stał się światem obowiązującym. Wtedy, jak uważa Gasset, rozpoczyna się nowy etap ludzkiego życia, który polega na panowaniu i rządzeniu światem, a także na jego obronie, ponieważ nowe pokolenie trzydziestolatków rozpoczyna już swą walkę z zastaną rzeczywistością, tworząc nowatorskie idee.

Gasset rozkłada więc ludzkie życie na pięć etapów: dzieciństwo, młodość, inicjacja, panowanie i starość. Należy tu jednak zaznaczyć, że etapami mającymi znaczenie dla historii są jedynie okres inicjacji i panowania, a zatem, jak powie on, „dziejową rzeczywistość tworzą w każdym momencie ludzie między trzydziestym a sześćdziesiątym rokiem życia”¹⁸. Dziecko, młodzieniec i starzec nie mają więc wpływu na interpretacje i tworzenie świata. Dziecko nie przejawia dziejowego i kulturowego działania, albowiem jego życie koncentruje się dopiero na poznawaniu rzeczy, na dowiadywaniu się, co o nich powiedzieli inni ludzie, jego poprzednicy. Podobnie człowiek młody, gdyż ten interesuje się tylko i wyłącznie sobą, nie zajmując się rzeczami, a wszystko, co czyni, odnosi do swojej osoby. Jego działalność jest zabawą, bez poświęcania się stworzonemu dziełu. Ludzie starzy natomiast, mimo że z samej swej istoty są kimś niezwykłym i często zdarza nam się poszukiwać u nich rady i pomocy, znajdują się na marginesie aktualnego życia. „Z perspektywy ważnej dla historii – pisze Gasset – życie ludzkie dzieli się na pięć kategorii wiekowych po piętnaście lat każda; (...) Etapami prawdziwie dziejowymi są jedynie dwa okresy dojrzałości; wiek inicjacji i wiek panowania. Można by zatem rzec, że pokolenie historyczne przez piętnaście lat jest wydawane na świat i piętnaście lat zarządza światem”¹⁹.

Prawdziwą dziejową i kulturową rzeczywistość tworzą więc, wedle Gasseta, zawsze dwa pokolenia: mężczyźni pomiędzy trzydziestym a czterdziestym piątym rokiem życia, którzy kreują nowe idee i przekonania, oraz walczą i polemizują ze światem obowiązującym, oraz mężczyźni między czterdziestym piątym a sześćdziesiątym rokiem życia, którzy stoją na straży ładu i porządku przez siebie wypracowanego.

Każde pokolenie trwa, jak twierdzi Gasset, piętnaście lat, jednak, aby uczynić z koncepcji pokolenia wartościową metodę historycznych badań, należy określić chronologiczne daty, w których dane pokolenie się zawiera. Jako że pojęcie pokolenia ma w filozofii Ortegiańskiej charakter obiektywny a nie osobowy, nie możemy określić daty początku i końca określonej generacji z perspektywy indywidualnej

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ Tamże, s. 43.

i prywatnej. By tego dokonać należy natomiast, wedle Gasseta, wyznaczyć sobie pewien spory historyczny obszar. Z tego obszaru należy następnie wyodrębnić taki okres, w którym dochodzi do radykalnej zmiany świata, a zatem w którym powstają idee i przekonania całkowicie przekształcające obraz naszej kultury. W wyodrębnionym przez nas czasie, czy też epoce, pozostaje nam odnaleźć pokolenie zwane przez Gasseta rozstrzygającym, w nim natomiast poszukać postaci najlepiej reprezentującej cechy danego okresu. Wedle hiszpańskiego myśliciela, w epoce nowożytnej za taką osobę możemy uznać Kartezjusza. Reszta zaś, jak powie Gasset, jest już sprawą matematycznego automatyzmu²⁰.

Podział ludzkiego życia, zaproponowany przez Gasseta, budzi pewne wątpliwości, wydając się być sporym uproszczeniem dziejowego i kulturowego rozwoju człowieka oraz chęcią zastąpienia żywego strumienia życia przez ideę. To zaś z kolei stoi w sprzeczności z innymi twierdzeniami Gasseta, w których broni on rzeczywistości przed idealistycznymi planami człowieka: „chęć zastąpienia rzeczywistości ideą – pisze Gasset – jest piękna w swej elektryzującej złudności, lecz nieodmiennie skazana na niepowodzenie. Taka wybujała ambicja pozostawia za sobą dzieje przekształcone w pasmo rozczarowań”²¹. Stanisław Cichowicz zaś we wstępie do dzieła Gasseta „Po co wracamy do filozofii” pisze: „Schemat życia zawarty w doktrynie pokolenia razi nieco swą irrealnością i apriorycznością. Z filozofii życia, uprawianej przez Ortegę, wyziera pasja życia, to pewne, ale równocześnie wyziera chęć zdominowania tej pasji przez wiedzę”²². Krytyki racjonalistycznej koncepcji pokolenia podjął się również Mieczysław Jagłowski, który słusznie zauważa i akcentuje nieśpójność między deklaracjami a praktyką, którą stosuje nie tylko Gasset, ale również jego wybitny uczeń Julian Mariás: „(...) głównym dążeniem racjonalistów, tak jak je rozumiem – pisze Jagłowski – jest odkrywanie wierzeń, wiedzy przedteoretycznej, Ortega natomiast, próbując ustalić serię generacji, bierze pod uwagę koncepcje filozoficzne, twory intelektualne, co nie spotyka się ze słowem krytyki ze strony Mariása. (...) Świadczy to wyraźnie, że akceptuje występującą u Ortegi rozbieżność między deklaracjami a praktyką”²³. Szerzej na temat idei pokolenia w polskiej literaturze filozoficznej pisze również Krzysztof Polit²⁴.

4. Kryzys historyczny

Gasset wyróżnia dwa rodzaje zmian zachodzących w czasie historycznym. Pierwsza, gdy zmienia się coś w świecie, druga, gdy zmienia się świat. Obie transformacje są, wedle Gasseta, zjawiskiem powszechnym na przestrzeni dziejów. Czym szczególnym wyróżnia się zatem zmiana, którą hiszpański myśliciel określa mianem kryzysu historycznego? Zwykła zmiana, jak twierdzi Gasset, polega na tym,

²⁰ Por. tamże, s. 45.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Zmierzch rewolucji*, w: *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 113.

²² S. Cichowicz, *Wracając do Ortegi*, w: *Po co wracamy do filozofii*, s. 17.

²³ M. Jagłowski, *Filozofia racjonalizmu Juliana Mariása*, Olsztyn 1998, s. 186.

²⁴ K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Lublin 2005, s. 78-87.

iż na miejsce jednego systemu przekonań, prezentowanego przez dane pokolenie, przychodzi drugi, nieco odmienny od poprzedniego. Transformacja ta ma charakter ciągły, a zatem nie jest wyraźnie odczuwalna. Ponadto zachowana zostaje tu podstawowa jedność struktury świata, która w dalszym ciągu pozostaje obowiązująca, ulegając tylko nieznacznej modyfikacji. „Z kryzysem historycznym – pisze natomiast Gasset – mamy do czynienia wtedy, kiedy w skutek dokonującej się zmiany w świecie, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przebywa bez przekonań, a zatem bez świata. Człowiek znowu nie wie, co począć, ponieważ naprawdę nie wie, co ma myśleć o świecie. Najwyższym stopniem owej zmiany jest kryzys i dlatego ma ona charakter przelomowy. (...) Przyjmuje ona zrazu postać negatywną – krytyczną. Człowiek nie wie, co ma myśleć o nowym świecie, wie jedno – lub tak mu się wydaje – że tradycyjne idee i normy są fałszywe, nie do przyjęcia. Czuje głęboką wzdargę wobec wszystkiego czy prawie wszystkiego, w co wierzył wczoraj; ale tak naprawdę nie ma jeszcze nowych, pozytywnych wierzeń, którymi mógłby zastąpić tradycyjne”²⁵. Człowiek w okresach kryzysu historycznego żyje zatem w swoistej, witalnej dezorientacji, czuje się on niczym rozbitek muszący zmierzyć się z nowym, wrogim mu światem, który wzbudza w nim uczucie lęku i grozy. Podczas kryzysu przestaje obowiązywać dotychczasowy plan radzenia sobie z otaczającą rzeczywistością. Nasze idee i przekonania stają się niezgodne z witalną wrażliwością, z tym, jak odczuwamy i przeżywamy świat. Sytuacja człowieka żyjącego w czasie historycznego kryzysu jest o tyle dramatyczna, że wymaga od niego wypracowania nowych narzędzi w celu oswojenia okoliczności, a więc wymaga postawy twórczej i aktywnej. Okres kryzysu niesie więc ze sobą duże zagrożenie przyjmowania postaw fałszywych i nieautentycznych. „W epokach kryzysowych – pisze Gasset – bardzo częste są postawy fałszywe, udawane. Całe pokolenia zafałszowują siebie, czyli wyżywają się w nieszczerych artystycznych stylach, doktrynach, ruchach politycznych, które zapełniają jedynie pustkę po autentycznych przekonaniach. Kiedy pokolenia zbliżają się do czterdziestki, zostają niejako ubezwłasnowolnione; w tym wieku nie można już bowiem żyć fikcjami, należy opierać się na prawdzie”²⁶. Człowiek ma, wedle Gasset, moralny obowiązek autentycznego życia lecz jest on również tą istotnością, która jako jedyna może przebywać poza sobą, a zatem prowadzić egzystencję fałszywą. „Człowiek – pisze hiszpański myśliciel – jest istotą nieskończenie plastyczną, która może robić, co tylko zechce. Dokładnie dlatego, że nic do niego nie należy, jedynie czysta możliwość, aby być czym tylko pragnie”²⁷.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 61-62.

²⁶ Tamże, s. 62.

²⁷ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, s. 34.

5. Współczesny kryzys kultury Zachodu

Współczesna kultura Zachodu przeżywa, wedle Gasseta, kryzys, który nie musi jednak oznaczać jej absolutnej katastrofy i upadku. Ortega daleki jest od tak pesymistycznych prognoz. Nie zgadza się z tak zwanymi „prorokami zmierzchu” uznającymi mrok, w którym znalazł się zachodni świat, za zapowiedź nadchodzącej nocy. Gasset jest, jak sam mówi, „stronnikiem brzasku”, jest głęboko przekonany o rodzącej się nowej formie cywilizacji i kultury, o tworzącym się pod rumowiskami i gruzami „nowym kształcie ludzkiej egzystencji”. Według niego, wątpliwości, klęski i niepokoje trawiące naszą epokę nie są zapowiedzią jej upadku i agonii, lecz są czymś najzupełniej normalnym, wręcz powszednim na przestrzeni dziejów. „Nie przypominam sobie – powie Gasset – by jakkolwiek cywilizacja umarła na atak wątpliwości. Pamiętam natomiast, iż zwykle umierały one z powodu petryfikacji swojej tradycyjnej wiary i sklerozy przekonań”²⁸. Wątpienie jest dla Gasseta siłą napędową naszej kultury, gwarancją jej ciągłej żywotności oraz tego, iż nie popada ona w skostnienie, schematyczność i martwość. Jest ono również tym, co charakteryzuje samego człowieka. „Wątpliwość jest – jak pisze Gasset – żywiołem twórczym i najgłębszą, najbardziej substancjalną warstwą w człowieku”²⁹.

Witalny kryzys trawiący naszą epokę nie musi zatem prowadzić do jej upadku, prowadzi do niego natomiast brak poczucia misji, niechęć wobec nadania światu i samemu sobie nowej interpretacji, oraz zafałszowywanie siebie poprzez prowadzenie egzystencji nieautentycznej: „Dlatego też – powie Gasset – nie wypada nam nie uczynić zadość tej podniosłej potrzebie. Klękając w miejscu, w którym się znajdujemy, dochowując wierności naszemu ciału, temu czym w sposób żywotny jesteśmy, powinniśmy dobrze rozejrzeć się po naszym otoczeniu i podjąć trud wyznaczony nam przez los – oto zadanie naszych czasów”³⁰.

Gasset jest przekonany o powołaniu historycznym każdej epoki i żyjących w niej twórczych jednostek. Wedle niego, powołaniem wieku dwudziestego jest wypracowanie nowej formy racjonalności, która będzie wyrastać z rzeczywistości samego życia, a zatem racjonalności witalnej. W ten sposób dąży on do syntezy tego, co w tradycji filozoficznej uchodziło za niemożliwe do pogodzenia, mianowicie rozumu i życia, oraz rozumu i historii. Dlatego niego projekt filozofii witalnej zasadniczo różni się od koncepcji takich filozofów jak Fryderyk Nietzsche czy Henri Bergson, rezygnujących z racjonalnych metod poznania. Dla Gasseta postawa ich była niezrozumiała, ponieważ, wedle niego, to właśnie życie nieuchronnie prowadzi nas ku światłu rozumu. „Przez witalizm – pisze Gasset – można rozumieć filozofię, która nie akceptuje innej metody poznania teoretycznego niż racjonalna, lecz usilnie dąży by problem życia uczynić centrum filozoficznej refleksji, życie jest bowiem problemem własnym myślącego podmiotu tejże refleksji. Poprzez to na pierwszy plan wysuwają się kwestie dotyczące relacji rozumu i życia, pojawia się w całej

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Warszawa 2006, s. 20.

²⁹ Tamże, s. 21.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, s. 90.

swej jasności i oczywistości granica tego, co racjonalne, mała wysepka otoczona irracjonalnością ze wszystkich stron. (...) Jednak moja ideologia nie stoi w sprzeczności z rozumem (...) odrzuca jedynie racjonalizm”³¹. Gasset jest zatem przekonany o słuszności projektu rozumu witalnego i historycznego, którego gwarantem jest sam człowiek, w nim bowiem jednoczą się owe przeciwstawne siły. Jest on przecież tajemniczym związkiem tego, co duchowe i cielesne, co rozumne, a zarazem historyczne i skończone.

6. Zakończenie

Wedle Gasset, rozum historyczny, przejawiający się w formie pokoleń, pozwala nam zrozumieć, jak ważne jest poznawcze przenikanie historii, jej nieustanna penetracja. Uświadamia nam ona konieczność podejmowania odpowiedzialności nie tylko za swoje własne życie, lecz również za dzieje, których bez wątpienia jesteśmy twórcami: „(...) jesteśmy zarówno naturą, jak dziejami – pisze Paczkowska-Łagowska – podlegamy naturze, a zarazem tworzymy wartości, rozwijamy się i kształtujemy swój świat”³². Gasset, podobnie jak Dilthey, był przekonany, że źródło świata dziejowego stanowi człowiek, chociaż dzieje oddziałują na niego zwrotnie, nie niszcząc przy tym jego wolności³³. Człowiek to istota wolna, plastyczna, skazana na nieustanne dokonywanie wyborów, które stopniowo kształtują i określają jej byt. Wolność w ortegizmie nie ma jednak charakteru absolutnego. Świat, w którym żyjemy, nie jest bowiem czymś, co możemy wybrać. Nie decydujemy o momencie historycznym, o kulturze ani o społeczności, w której przyszło nam żyć, nie mamy też wpływu na nasz wygląd zewnętrzny, ciało, warunki psychologiczne, nie podejmujemy decyzji odnośnie do świata i tego, co nas otacza, a w czym mimowolnie toczy się nasze życie³⁴. Zakres możliwości, jakimi dysponujemy, jest więc ograniczony przez szeroko rozumianą sytuację życiową nazywaną przez Gasset okolicznością, której konstytutywny składnik stanowi myśl epoki wypracowywana w skutek dialogu i polemiki kolejnych pokoleń.

³¹ J. Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo, Obras Completas*, t. 3, Madrid 1946-1983, s. 272.

³² E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 127.

³³ Por. Tamże.

³⁴ Por. J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía. Lección XI, Obras Completas*, t. 7, Madrid 1946-1983, s. 421-437.

Summary

Culture as an Outcome of Dialogue with Society, or José Ortega y Gasset's Idea of Generations

José Ortega y Gasset (1883-1955) was a Spanish philosopher, journalist, politician. Gasset was regarded during his lifetime as being the one of the greatest Spanish thinker in the XX century, and given the nickname El Filósofo. His writings are characterized by depth, penetration and clearness of expression. His most important philosophical achievements were in original interpretation of the history and culture.

For Ortega y Gasset, vital reason is also "historical reason", for individuals and societies are not detached from their past. In order to understand a reality we must understand, as Dilthey pointed out, its history. In Ortega's words, humans have "no nature, but history" and reason should not focus on what is (static) but what becomes (dynamic).

Bibliografia

Brogowski L.,

Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya, Gdańsk 2004.

Chamizo Domínguez P. H.,

Ortega y la cultura española, Madrid 1985.

Jagłowski M.,

Rozum i życie. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariása, Olsztyn 1998.

Ortega y Gasset J.,

Obras Completas, t. 1-7. Madrid 1946-1983;

Po co wracamy do filozofii, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992;

Rozmyślenia o Europie, tłum. H. Woźniakowski. Warszawa 2006;

Wokół Galileusza, tłum. E. Burska. Warszawa 1993.

Paczkowska-Łagowska E.,

Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu filozofii Wilhelma Diltheya, Gdańsk 2000.

Polit K.,

Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta, Lublin 2005.

Teologia polityczna Jana Pawła II a dialog polsko-niemiecki

1. Papież rewolucjonista?

Papież Jan Paweł II zrewolucjonizował świat, choć „rewolucja” w politycznym znaczeniu słowa nie była jego zamiarem. My, Europejczycy, znamy rewolucję francuską lub rewolucję październikową, gdzie połała się krew i odmieniono oblicze Europy – nie koniecznie na lepsze.

Jan Paweł II nie posługiwał się bronią lecz Ewangelią, o której ludzie często myślą, że jest już nieaktualna, że nie jest w czasach współczesnych. Wiarę i religię chrześcijańską w naszych czasach często sprowadzono najwyżej do mieszkań prywatnych. Inaczej ma się rzecz u muzułmanów, ale to inna kwestia.

Papież mówił o Ewangelii prostym, dostępnym i współczesnym językiem. 2 czerwca 1979 roku, podczas swojej pierwszej homilii w Warszawie, wołał: „Nie można zrozumieć historii Polski bez Chrystusa”. Jako dyplomata byłem świadkiem tego wydarzenia. Ludzi ogarniał entuzjazm, bo rozumieli, co Papież przez to pragnie powiedzieć. Ale czy ta wypowiedź była aż taka nadzwyczajna?

Kończąc kazanie mówił: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze Ziemi, Tej Ziemi”. Te ostatnie dwa słowa „Tej Ziemi” tłum odczytał jako metaforę polityczną. Ludzie przez kilka minut bili brawa, szaleli. Od tego momentu w Polsce już nic nie było takie jak przedtem. Papież reakcję wiernych chyba także odebrał jako manifestację polityczną, znał przecież Polaków. Jan Paweł II bez reakcji polskich tłumów komunizmu by nie obalił. Jemu ten tłum był potrzebny, pomagał rodakom. Zaczęła się rewolucja ewangeliczna.

Dzień później, dnia 3 czerwca, w Gnieźnie wypowiedział Papież następujące słowa: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież Polak, papież Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu? My, Polacy, którzy braliśmy przez całe tysiąclecie udział w tradycji Zachodu, podobnie jak nasi bracia Litwini, szanowaliśmy zawsze przez nasze tysiąclecie tradycje chrześcijańskiego Wschodu... Pragniemy gorąco prosić naszych braci, którzy są wyrazicielami wschodniego chrześcijaństwa, ażeby pamiętali słowa apostoła: Jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i Ojciec wszystkich (por. Ef 4,4-6)”.

Są to słowa jak najbardziej pokojowe, ale w konfrontacji z ateistycznym komunizmem były wyzwaniem politycznym, bowiem komunistom przecież nie zależało na „duchowej jedności Europy”, lecz na jej rozbiciu. Komuniści w tym momencie przeczuwali, że nastąpił początek końca ich władzy.

My, dyplomaci z krajów zachodnich, słuchaliśmy Papieża z uwagą i myśleliśmy: no, rację to on ma, ale co z tego wyniknie, praktycznie nic? Papież odjedzie i wszystko pozostanie bez zmian. W głowach nam się nie mieściło, że może być inaczej. A kiedy po kilku latach powstała „Solidarność” i nastąpił stan wojenny, to uważaliśmy, że mamy rację, że dążenie do wolności się skończyło, a Papież musi się temu bezczynnie przyglądać. Stało się inaczej. On miał rację.

A jednak na świecie nie było porównywalnej siły autorytetu, która by, jak Papież, mogła przemawiać z taką charyzmą. Papież nie zawahał się mówić o Litwinach. Kto w ogóle na Zachodzie wiedział, gdzie ta Litwa leży? w Europie, która była rozdarta na pół, kto nagle mówi, że Europa jest jedna, że powinna oddychać dwoma płucami? Brzmi to jak slogan polityczny, jak wezwanie do rozruchów.

Komuniści zgrzytali zębami w Moskwie i Berlinie Wschodnim, jeszcze bardziej niż w Polsce. Bądź co bądź niejeden polski komunista, zakładając że tacy w ogóle istnieli, był przecież dumny ze swojego Rodaka Papieża.

W Moskwie na pewno nie jeden raz po wojnie żałowano, że Stalin okupował Polskę, która tak do końca nigdy nie stała się państwem socjalistycznym. Związek Radziecki, sięgając po Polskę, nie znał polskiej duszy, nie znał mentalności Polaków. A polska dusza to przecież i ogromna pamięć historyczna. Po wyborze Karola Wojtyły na Papieża Polacy sobie od razu przypomnieli, że Juliusz Słowacki już w roku 1848 przepowiedział słowiańskiego, to znaczy polskiego, papieża słowami: „Pośród niesnasek Pan Bóg uderza w ogromny dzwon...”

Zapoczątkowanego przez Jana Pawła II rozwoju wydarzeń nie dało się zatrzymać, nawet za sprawą zamachu na życie Papieża. Ludzka świadomość dojrzała do przewrotu. I tak doszło do czegoś, co ja nazywam „przewrotem kopernikańskim w polityce”. Kopernik zmienił świat sposobem pokojowym, to samo uczynił Jan Paweł II za sprawą Ewangelii, która stała się niezamierzonym i nieoczekiwanym narzędziem pokojowej papieskiej teologii politycznej.

2. Co to jest teologia polityczna?

Pod tym określeniem rozumiemy zwykle ruchy wolnościowe w Ameryce Łacińskiej inspirowane przez część tamtejszego kleru. My, teologowie w Europie zachodniej byliśmy po części zwolennikami tej teologii, tak jak prof. Johann Baptist Metz. Przypominam sobie księdza Ernesto Cardenal, który w Nikaragui zdobył sławę jako poeta i teolog. Znany był jego poemat „Rozerwij drut kolczasty”. Nie rozumieliśmy, że ta teologia nie nadaje się do Europy. Ale owa lewicująca teologia wyzwolenia nosząca znamiona marksizmu już wtedy była napiętnowana przez Josepha Ratzingera, ale kto go wtedy słuchał? Przecież owa teologia wyzwolenia nie wykluczała nawet użycia siły.

Teologia polityczna wyzwolenia nie mogła jednak liczyć na poparcie ze strony Papieża Jana Pawła II. On sam pochodził z bloku marksistowsko-komunistycznego i nie godził się na nią. Pamiętam ujęcie kamery, gdy Papież przyjechał do Nikaragui, a Ernesto Cardenal, wówczas minister kultury tego kraju, ukląkł przed Nim, a On

pogroził mu palcem. Ewangelia, według Papieża, została w Nikaragui niewłaściwie odczytana, chociaż intencje teologii politycznej skądinąd były słuszne. Ale Ewangelię przepojono ideologią, a to źle, ponieważ ideologia, niezależnie z której strony przychodzi, przekreśla wolność człowieka.

A jednak Jan Paweł II uprawiał teologię polityczną, ale bez ideologii, bez nawiązywania do rozruchów. Ojciec święty nie rozważał, w jaki sposób mógłby obalić komunizm, ale wskazywał istnienie zła w dziejach Europy. Był zdania, że zło zostały przez Boga wyznaczone określone granice, by móc się obrócić w dobro. Papież w swojej książce „Pamięć i tożsamość” pisze: „Po zwycięstwie w II wojnie światowej nad faszyzmem komuniści z całym impetem szli znowu na podbój świata, a w każdym razie Europy. Doprowadziło to na początku do podziału kontynentu na sfery wpływów, zgodnie z porozumieniem zawartym na konferencji w Jałcie w lutym 1945 roku. Był to układ, który komuniści pozornie respektowali, naruszając go jednocześnie na różne sposoby, przede wszystkim przez inwazję ideologiczną i propagandę polityczną nie tylko w Europie, ale i w innych częściach świata. Stało się więc dla mnie jasne, że ich panowanie potrwa dłużej niż nazizm. Jak długo? Trudno powiedzieć. Można było pomyśleć, że to zło było w jakimś sensie potrzebne światu i człowiekowi (...). Ostatecznie, zastanawiając się nad złem, dochodzimy do uznania większego dobra”¹.

Papież nazywa rzecz po imieniu. Komunizm jest złem. Ale Jan Paweł II nigdzie nie przypisuje sobie zasługi, że sam ten komunizm obalił. Papież rozpatrywał wydarzenia w odniesieniu do Pisma Świętego, sam był tylko sługą, narzędziem Ewangelii. Prawdopodobnie głosząc Słowo Boże różnił się od polityków oraz od teologów wyzwolenia. Głosząc Ewangelię uprawiał inną „teologię polityczną”, odmienił świat, który stał się wolniejszy.

3. Papież a Niemcy

Dochodzimy teraz to kwestii styczności Jana Pawła z Niemcami. Tam też jest wątek rewolucyjny. Gdy Papież po raz pierwszy przyjechał w roku 1980 do Niemiec, istniała w Polsce już „Solidarność”, której bez Ojca Świętego by w ogóle nie było. Niemcy nie rozumieli, że jest to związek zawodowy, a robotnicy w stoczni na kłęczkach odmawiają różaniec. To był ich, robotników, sposób dążenia do wolności. W Europie zachodniej natomiast strajkujący robotnicy oraz związki zawodowe są tradycyjnie lewicujące. W Polsce było inaczej. Gdyby w Polsce strajkowano tak jak na Zachodzie, nic by z tego nie wyszło. Ale strajk był skuteczny, bowiem był osadzony na autentycznych wartościach polskiego społeczeństwa. W Polsce żądania sformułowane językiem wiary a nie walki klasowej odnosiły sukcesy. To było w Niemczech zupełnie niezrozumiałe. Dlatego też ówczesna SPD trzymała się z daleka od „Solidarności”. Niemieccy socjaldemokraci nie mogli zrozumieć, że robotnicy domagają się np. transmisji mszy św. przez radio. Co to za związek zawodowy? Może to jakaś sekta?

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 23-24.

A co dopiero polska maryjność? w tym kulcie zamyka się przecież cała tradycja polskości. Taka religijność traktuje potrzeby ludzi bardzo poważnie. Ta maryjność nie jest kultem ukierunkowanym wstecz, lecz odwrotnie, jest wymiarem aktualnym, perspektywicznym. Robotnicy w stoczni gdańskiej wyczuwali, że w tym języku wyrażają polityczne dążenia Narodu. W stoczni gdańskiej wisiał napis: „Królowa Polski strajkuje”. A jako „Królowa Polski” Maryja ma z drugiej strony też pewne obowiązki, musi swemu Narodowi pomagać.

Z takiego jakby zacofanego kraju pochodził Papież, coż on mógł Niemcom powiedzieć?

Najpierw uważano, że Ojciec święty nie ucałuje ziemi niemieckiej, nawet wielu Polaków tak sądziło. Było inaczej. Więcej, od razu po przylocie na lotnisku wypowiedział ważne słowa: „Przybyłem do Republiki Federalnej Niemiec właśnie w roku, w którym nasi ewangeliccy bracia i siostry obchodzili pamiątkę ogłoszenia przed 450 laty *Confessio Augustana*. Chciałbym im powiedzieć, że było moim szczególnym życzeniem, aby właśnie teraz przebywać wśród nich”². Zaś w Moguncji, na spotkaniu z ewangelickimi braćmi, powiedział: „Dzisiaj ja przychodzę do Was, duchowych spadkobierców Marcina Lutra; przychodzę jako pielgrzym. Przychodzę, aby w świecie tak zmienionym uczynić to spotkanie znakiem jedności w centralnych tajemnicach naszej wiary”³. To był szok. Papież powołuje się na Marcina Lutra a nie na Maryję. Coś zupełnie nowego, słuchano Go z uwagą.

Papież później zdawał sobie sprawę, że obalenie komunizmu i muru berlińskiego – to dopiero początek trudnego wyzwolenia. Na tym jego misja uprawiania teologii politycznej, za sprawą Ewangelii, się nie kończyła. Widział „skandaliczne przegrody nędzy, przemocy i ucisku” na świecie – jak to sam określił. Wiedział, że stosunki polityczno – społeczne trzeba naprawić w skali globalnej, ale też w poszczególnych krajach. Dotyczyło to także Niemiec. Niemcy Wschodnie, to znaczy teren byłej NRD – jest dzisiaj krajem na wskroś pogańskim, choć Berlin (stolica) to zaledwie 100 km stąd na Zachód od Polski. Tutaj zakotwiczyło się za czasów hitlerowskich i komunistycznych nowoczesne pogaństwo, a chrześcijaństwo zostało zepchnięte na zupełny margines. Tutaj dobrowolnie praktykuje się tzw. „Jugendweihe”, to znaczy socjalistyczne wejście młodzieży w dorosłe życie.

I tu niedaleko stąd, na styku katolickiej Polski i ateistycznych Niemiec, gdzie granica już nie dzieli, mamy do czynienia z dwoma światami, które dla nas są wyzwaniem. Tutaj zderzają się sfery o bardzo różnych mentalnościach. Granicy politycznej już nie ma, za to nad Odrą i Nysą mamy do czynienia z najbardziej drastyczną granicą konfesyjną w Europie. Polska katolicka mentalność jakby jeszcze nie dorosła do Europy, a teren byłej NRD jest wręcz obszarem misyjnym. Tutaj potrzeba nam współpracy trans-granicznej, tolerancji i zrozumienia. Polsko-niemiecki region nadgraniczny, przez który dzisiaj jeździmy bez kontroli paszportowej, należy do naszej wspólnej europejskiej Ojczyzny. Niech ona nie będzie nam obojętna.

² *Papież w kraju reformacji*, Warszawa 1984, s 28.

³ Tamże, s.111.

Papież Jan Paweł II miał szczególny stosunek do swojej Ojczyzny. Dzisiaj naszą Ojczyzną jest Europa. Karol Wojtyła już w roku 1974 w swoim poemacie „Myśl jest przestrzenią dziwną” pisał: „Słaby jest lud, który godzi się ze swoją klęską, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina. Godziny wciąż powracają na wielkiej tarczy historii. Oto liturgia dziejów. Czuwanie jest słowem Pana i słowem Ludu, które będziemy przyjmować ciągle na nowo. Godziny przechodzą w psalm nieustających nawróceń: idziemy uczestniczyć w Eucharystii światów”⁴. Co za prorocze słowa! Słowa aktualne dawniej i dzisiaj, które odnieść należy do wszystkich narodów. Naród niemiecki nie godził się „ze swoją klęską” – podzielił na dwa państwa niemieckie. W roku 1989 nadeszła godzina na „tarczy dziejów” i do zjednoczenia. Papież te ruchy zawsze wspierał swoją teologią polityczną Ewangelii. Ale czy z tego coś pozostało? Jan Paweł II w roku 1996 w Berlinie razem z kanclerzem Kohlem przeszedł przez Bramę Brandenburską, szli ze Wschodu w kierunku zachodnim. To był dla Papieża ważny znak i symbol. Tutaj namacalnie można było się o tym przekonać, że Europa powinna oddychać dwoma płucami.

Ojciec Święty stojąc przy Bramie Brandenburskiej powiedział, że jest to „chwila głęboko wzruszająca”. I dalej: „Brama ta stała się świadkiem, iż ludzie potrafią przełamać brzemię ucisku. Brama Brandenburska stała się bramą wolności. W tym historycznym miejscu pragnę zaapelować do narodu niemieckiego, do całej Europy – która jest wezwana do jedności w wolności – oraz do wszystkich ludzi dobrej woli, by o tę wolność się troszczyli (...) Bowiem nie ma wolności bez prawdy”. Na zakończenie Papież powiedział: „Do berlińczyków i do wszystkich Niemców, którym wyrażam głęboką wdzięczność za pokojową rewolucję ducha, która doprowadziła do otwarcia Bramy Brandenburskiej, kieruję zawołanie: Nie gaście Ducha!”⁵.

Ojciec Święty wypowiedział tak ważne i symboliczne słowa. W tym miejscu, gdzie panowały dwa totalitarne systemy, nazizm i komunizm, gdzie ponownie zrodziła się wolność Niemiec, przy dużym wkładzie Polski. Dla Papieża Polaka był to jeden z najważniejszych symboli zmian politycznych w Europie. Papież ubolewał, że później tak mało do tego wydarzenia nawiązywano. Przemawiając w polskim Sejmie, jeszcze raz przypominał przejście przez Bramę Brandenburską razem z kanclerzem Kohlem. Obecnie mamy wrażenie, że tego Ducha niestety gasimy, Duch jest tłamszony. My chrześcijanie nie mamy odwagi przyznać się do naszej wiary. Wszystko rozpatrujemy w kategoriach materialnych, świeckich i zapominamy, iż „idziemy uczestniczyć w Eucharystii światów”. To powinno być naszym przesłaniem, które wynika z teologii politycznej Jana Pawła II. Jan Paweł II natrudził się bardzo dla Europy i dla świata, odszedł w przekonaniu, że nie został zrozumiany. My, jako spadkobiercy Jego myśli, pozostaniemy zawsze jego dłużnikami.

Wszystko zaczęło się od tego Papieża Polaka i „Solidarności”; obalenie muru berlińskiego też. Niestety, ludzie w Niemczech po-NRDowskich często myślą

⁴ Karol Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1986, s. 93.

⁵ Jan Paweł II, *Pożegnanie przy Bramie Brandenburskiej 23 czerwca 1996*, http://www.kath.de/pjp/ve126_32.htm (03.07.2005).

i mówią, że mur został obalony przez NRD-owską opozycję, za sprawą demonstracji poniedziałkowych w Lipsku. Co za pomyłka!

4. Symbol dwóch papieży

Wyobraźmy sobie, że w roku 1978 zamiast Karola Wojtyły zostałby wybrany papieżem Niemiec, Joseph Ratzinger. Z perspektywy czasu wydaje się, że w tamtym okresie byłoby to niemożliwe, Niemiec Papieżem? Ale po Papieżu Polaku dokonało się to, co niewyobrażalne. Tak samo nikt się nie spodziewał, że Polska i zjednoczone Niemcy razem będą należeć do Unii Europejskiej i do NATO. Te wszystkie przemiany łączy symbol dwóch Papieży, którzy byli i są wyrazicielami słów: „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. Z czym politycy zwróciliby się do społeczeństwa, tłumacząc, że porozumienie pomiędzy Polakami a Niemcami jest potrzebne, gdyby biskupi polscy nie wypowiedzieli tych wielkich słów? Biskupi polscy i niemieccy w roku 1965, poprzez wymianę listów utorowali drogę politykom. Rządy państw nie mogą się pojednać, bo pojednanie jest kategorią teologiczną. W polityce natomiast zawiera się układy czy traktaty, jakie następnie należy wypełnić. Pojednać mogą się ludzie, chrześcijanie. A to zależne jest od teologii politycznej, która powinna inspirować polityków do zawierania umów.

Dzisiaj politycy, szczególnie w Polsce, już nie biorą pod uwagę słów: „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. Z wypowiedzi polskich polityków, którzy są katolikami, nie wynika, by z tego zawołania skorzystali, do niego nawiązywali.

Jakże inaczej było podczas konklawe! Wiadomo, że w roku 1978 niemieccy kardynałowie głosowali na kardynała Wojtyłę, a z kolei w roku 2005 polscy kardynałowie głosowali na Ratzingera. Papież Jan Paweł II o wybór swojego następcy był spokojny. W „Tryptyku Rzymskim”, którego jestem tłumaczem, tak pisze na ten temat: „(...) i tak będzie znów, gdy zajdzie potrzeba, po mojej śmierci... Ty, który wszystko przenikasz – wskaż! On wskaże”⁶.

I wskazał! Właśnie na Josepha Ratzingera, Niemca. „Przyszła godzina na tarczy historii”. Czy politycy są w stanie zrozumieć tę „godzinę na tarczy historii”? Czyż nie jest na czasie, by odsunąć na bok wszelkie waśnie, skoro Duch Święty obdarzył nas takim wielkim znakiem pokoju dwóch papieży, Polaka i Niemca? Jan Paweł II i Benedykt XVI. – to są dwaj papieże dialogu i modlitwy, dwaj teologowie wielkiej rangi, dwaj papieże pokoju i ekumenizmu, orędownicy porozumienia z religiami niechrześcijańskimi, w pierwszym rządzie z Żydami. Politycy do tego nie dorośli. Jest na czasie, by przede wszystkim Polacy i Niemcy w 70 rocznicę wybuchu wojny dali przykład pokojowego współistnienia.

Benedykt XVI dał temu wyraz w Auschwitz (Oświęcimiu – Brzezince) w maju 2006 roku. Tam powiedział m.in.: „Jan Paweł II był tu jako syn narodu polskiego. Ja tu przychodzę jako syn narodu niemieckiego i dlatego muszę i mogę powtórzyć za moim poprzednikiem: Nie mogłem tutaj nie przybyć. Przybyć tu musiałem... 7 czerwca 1979 roku przybyłem tu jako Arcybiskup Monachium – Fryzycji wśród

⁶ Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2003, s. 26-27.

wielu biskupów, którzy towarzyszyli Janowi Pawłowi II, słuchali go i modlili się z nim. W roku 1990 powróciłem raz jeszcze na to miejsce zbrodni z delegacją biskupów niemieckich, poruszony ogromem zła i wdzięczny za to, że nad tymi ciemnościami zabłysła gwiazda pojednania. Dlatego też jestem tu dziś: aby prosić o łaskę pojednania”⁷.

Ta łaska pojednania jest nam dzisiaj bardzo potrzebna.

Benedykt XVI, jak widać, dokładnie zdawał sobie sprawę dokąd przybywa jako następca Jana Pawła II i dlaczego tu przybywa. Kontynuuje dzieło swojego poprzednika, praktykuje teologię polityczną poprzez Ewangelię. Auschwitz to jest znak naszych czasów. Nie tylko można zadać pytania: „Gdzie był Bóg” w Auschwitz, jak to czynił Benedykt XVI, ale także: Gdzie wówczas był człowiek? Gdzie było chrześcijaństwo? Elie Wiesel powiedział kiedyś, że w Auschwitz nie umarł Naród żydowski, ale umarło chrześcijaństwo. Tam zabrakło chrześcijaństwa. Człowiek siebie samego zdegradował do zwierzęcia.

A jak Niemcy odbierają Papieża Niemca? Powoli się do niego przyzwyczajają. Coraz więcej Niemców cieszy się i wyjeżdża do Rzymu. Ale krytyka nie ustaje. Przykładowo, ludzie uważają, iż Benedykt XVI powinien złagodzić dziedzinę moralność, szczególnie w kwestie seksualne, powinien przynajmniej na terenie Niemiec zezwolić na większą wspólną praktykę inter-konfesyjną typu – wspólna komunia itp. Tak jakby Papież był władny ustanowić jedność chrześcijan dla jednego kraju. Bez dialogu z Kościołem prawosławnym nie może być jedności w Kościele. Ludzie, często nawet teologowie, nie wiedzą, co mówią.

A Polacy? Zaakceptowali nowego Papieża od razu. Po pierwsze, kontynuuje dzieło Jana Pawła II, po drugie, lubi Polaków i mówi nawet trochę po polsku, po trzecie, od razu przyjechał do Polski.

Nie muszę nikogo przekonywać o tym, że zło nadal istnieje i że zbawczą siłą Kościoła jest miłość. Zarówno Papież Polak jak i Papież Niemiec starali się i starają o tym przekonać. Ale tej miłości jakoś nie widać. Zamiast wspólnoty ducha dostrzegamy nowe podziały i konflikty. Polacy i Niemcy w tym względzie mają obowiązek szczególny. Mamy obowiązek pracować na rzecz integracji europejskiej, której Jan Paweł II był orędownikiem. Europa, za sprawą Polaków i Niemców, może ukazać zupełnie nowe wymiary polityczno – duchowe. Nie rozumiem polskich polityków, którzy są antyniemieccy i przestrzegają przed Unią Europejską. Nasi dwaj Papieże mówią zupełnie co innego.

Dlatego warto przypomnieć ważne słowa Jana Pawła II, jakie proroczo i dalekowzrocznie wypowiedział w Niemczech na zakończenie swojej pierwszej wizyty dnia 19 listopada 1980 roku: „Całej Europie należałoby życzyć, by urzeczywistniła się w niej cywilizacja miłości (...). W tym wymiarze cywilizacja miłości oznacza taką formę współżycia między narodami, przez którą Europa stałaby się rzeczywistą rodziną narodów (...). Już czas, byśmy zaczęli myśleć o przyszłości Europy nie z pozycji siły i przemocy, nie z pozycji przewagi gospodarczej czy własnych korzyści, ale

⁷ Benedykt XVI, Przemówienie w Auschwitz – Birkenau, <http://wiadomosci.gazeta.pl/benedyktxvi/1,73348,3377181.html> (12.08.2008).

z punktu widzenia cywilizacji miłości, która pozwoli każdemu narodowi być w pełni sobą, a wszystkim razem uwolnić się od niebezpieczeństwa nowej wojny... Musi się do tego przyczyniać także polityka szczerzej solidarności, która uniemożliwi, by ktoś posłużył się drugim dla swoich własnych korzyści”⁸.

Papież Jan Paweł II już wtedy, w roku 1980, i nie tylko wtedy, miał zupełnie inną wizję Europy niż ta, której teraz pragną politycy i ją dzielą na lepszą i gorszą.

Czas wielkich gestów się skończył: np. klęczący w Warszawie Willy Brandt albo Papież Polak całujący ziemię niemiecką. Teraz nadszedł czas dialogu i współpracy między Polakami i Niemcami na rzecz Europy.

Za przykładem Jana Pawła II powiedzmy: „Nie ma wolności bez Solidarności”.

Teologia polityczna prawidłowo rozumiana nie jest pobożnym myśleniem ale jest ewangelicznym czynem. A w odniesieniu do stosunków polsko – niemieckich w duchu Jana Pawła II pojednanie należy rozumieć jako polityczne zadanie chrześcijan.

Zusammenfassung

Politische Theologie von Johannes Paul II und deutsch-polnischer Dialog

Im obengenannten Beitrag wurde zuerst die politische Theologie vom Papst Johannes Paul II. dargestellt und definiert. Der Papst hat eine politische Theologie betrieben, die aber frei von irgendwelcher Ideologie war. Sie war für ihn kein frommes Denken, sondern eine Tat nach dem Evangelium. Er wollte vor allem allen unterdrückten, versklavten Völker des Ostens und Westens eine Stimme der Freiheit verleihen. Im Bezug auf die Relationen zwischen Polen und Deutschland hat er sich immer für eine Versöhnung eingesetzt, die aber kein Vergessen bedeutete.

Symbolisch gesehen hat der neue Papst Benedikt XVI diese versöhnungsstiftende Rolle übernommen. Er ermutigt weiterhin alle Christen, die politische Theologie in die Tat umzusetzen.

⁸ *Jan Paweł II w kraju reformacji*, s. 260-261.

Kościół – dialog – świat: podstawowe założenia i uwarunkowania

Wstęp

Zagadnienie dialogu między Kościołem i światem posiada swoją bogatą, choć i zróżnicowaną historię. Pewne jego aspekty wykazują niezmienną trwałość i aktualność, inne zmieniały się i wciąż podlegają przeobrażeniom, poddane procesowi *aggiornamento*, wymagającego przystosowania się Kościoła do świata. Dialog ten posiada też własne, specyficzne rysy. Sytuuje się on bowiem w kontekście charakteru przynależnej Kościołowi działalności, w której naprzemiennie obecne są zarówno aspekty ściśle religijne, jak i osobowe oraz społeczne. Pociągają one za sobą konieczność ustalania określonych granic, stosowania zróżnicowanych kategorii, wskazywania na właściwe płaszczyzny, konieczne nie tylko dla właściwego określenia wzajemnych pozycji, ale i dla osiągnięcia skutecznych i płodnych efektów. Zapytajmy więc, jak w tym kontekście pojawia się i powinien przebiegać dialog Kościoła ze światem?

1. Próba określenia Kościoła w optyce słowa i dialogu

Badając zarówno naturę Kościoła, jak i charakter jego misji, można wykazać ścisły związek pomiędzy dialogiem Kościoła i świata a samym pojęciem czy rozumieniem Kościoła. Nie jest jednakże moim zadaniem przedstawienie definicji Kościoła, w ich bogatym zróżnicowaniu, ile właśnie spojrzenie na Kościół z perspektywy podjętego tematu, który ma dotyczyć dialogicznych wymiarów istniejących między Kościołem i światem. W ujęciu tym dotyka się kwestii wcale nie akcydentalnych, ale istotowo związanych z samą naturą Kościoła, rzucającą bezpośrednio wiele światła na zagadnienie samego dialogu .

Współczesne rozumienie Kościoła, jakie spotykamy najczęściej w środkach społecznego przekazu, w jakimś sensie przyzwyczajają współczesnych jego odbiorców do traktowania go w biegunowo różnych kategoriach: albo wspólnoty, albo instytucji. Nieczęsto też spotyka się próbę jego określenia w kategoriach związanych z samym pojęciem słowa, logosu, które obecne jest w Biblii i już na tym poziomie określa rozumienie czy samo-rozumienie Kościoła. Pojęcie logosu, zwykle tłumaczone właśnie jako słowo, w chrześcijaństwie w pierwszym rzędzie odnosi się do Jezusa. Jest On Logosem, słowem Boga skierowanym do człowieka, o czym zaświadcza np. św. Jan Ewangelista, gdy pisze, że na początku było słowo i przez nie wszystko się stało. Romana Brandstaettera w tłumaczeniu Ewangelii Janowej podaje, że na początku jest słowo, co znaczy, że zastosowany tu czas teraźniejszy względem istnienia Słowa jest zarazem pewnym sposobem ujmowania Boskiej rzeczywistości,

samego Boga, którego właściwością jest właśnie trwanie, wieczne „jest”, wieczne „teraz”. I Słowo to nie tylko było u Boga, ale jest Bogiem, pozostając wciąż w ściślejszej relacji z człowiekiem. Według zarówno staro, jak i nowotestamentalnej tradycji *Logos*, będące odpowiednikiem hebrajskiego *dabar*, oznacza nie tylko słowo, ale i orędzie, a także rzecz, sprawę i wydarzenie. Istotne w nim jest najbardziej jednak to, że oznacza dynamiczną rzeczywistość duchową, która sprawia to, co oznacza. Tym samym Słowo Boga posiada odpowiednią moc sprawczą, dzięki niemu wszystko mogło zaistnieć w przestrzeni i czasie. W Kościele *Logos* nie symbolizuje Boga, ale go uobecnia, jest odrębną od Ojca Osobą, chociaż pozostaje z nim w trwałej więzi miłości¹. To dzięki niemu i przez nie zrodził się i trwa Kościół, lud Boży Nowego Przymierza.

Jeżeli więc Chrystus jest słowem, Słowem Boga, to w konsekwencji, jak powszechnie uznaje się w teologii, założony przez niego Kościół, jest wspólnotą tworzoną, a raczej zwoływaną przez słowo. Dobrze wyraża to greckie pojęcie *ekklesia*. W swojej etymologii nawiązujące ono do *ek-kaleo*, pozostając w swoim znaczeniu, wymowie i interpretacji dynamiczne: wyraża właśnie ideę zwoływania (*ek-kaleo*: zwoływać²), powoływania. Kościół jest więc nasamprzód wspólnotą zwołaną i zwoływaną przez Słowo Boże, aby realizować zamierzenia zbawcze pozostawione mu przez swojego Założyciela, Jezusa Chrystusa. Posługiwali się tym pojęciem zarówno św. Paweł Apostoł (zob. np. 1 Kor 1,2; Rz 1,7), jak i Ojcowie Kościoła, a współczesna teologia często do niego powraca. Dlatego nie można być w Kościele i Kościołem, gdy nie jest się pierwaj przywołanym czy powołanym, a autorem, podmiotem powołującym jest Duch Święty. Kardynał Joseph Ratzinger, gdy tłumaczy istotę teologii, powie, że „Rozum przedwieczny daje nam słowo, w którym zawarty jest okruczek jego blasku – tyle, ile możemy znieść, ile potrzebujemy, ile może pomieścić ludzkie słowo”³. Stąd też zadania teologii rozumie on jako dostrzeganie sensu w tymże słowie: „zrozumieć to słowo – oto najgłębsza racja teologii, której jakiś element można znaleźć na drodze wiary nawet najprostszego wiernego”⁴. Ale Słowo, *Logos*, jest nie tylko fundamentalną przesłanką teologii – ono tworzy Kościół, który ontologicznie ukierunkowany jest na pozostawanie pośrednikiem przekazywania słowa Boga człowiekowi i wspólnocie, tworzoną z innymi i zarazem pozwalającą zadzierzgać specyficzny rodzaj więzi między jej członkami, zwykle ujmowaną w kategorii *communio*, więzi z Bogiem i wynikających z niej wzajemnych relacji wszystkich wierzących. Komunia ta, aby trwała, rozwijała się i doskonalila, potrzebuje – i jest to jej wręcz życiowa potrzeba, rodzaj imperatywu – ciągłego nawiązywania relacji z życiodajnym Słowem, z Jezusem Chrystusem. Jest to relacja zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Kościół bowiem jest społecznością osób związanych z Jezusem Chrystusem

¹ Zob. H. Witczyk, [*Logos*] w *Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1312, 1314-1315.

² Autorzy Septuaginty, pierwszego greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, posługują się tym terminem, „gdy zamierzają przedstawić święte zwołanie ludu Bożego”. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 350.

³ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 27.

⁴ Tamże.

i jego dziełem w Duchu Świętym, więcej – sama osoba Chrystusa – jak twierdzi Cz. Bartnik – „jest relacją do człowieka i spełnia się w jego osobie, a człowiek jest relacją do Chrystusa i spełnia się w nim: Chrystus jest także Osobą-Relacją Trójcy do człowieka, a tej relacji odpowiada kolektywna Osoba-Relacja Ludzkości do Trójcy przez Chrystusa; powstaje jedna wspólna relacja: Chrystus – Kościół; Kościół zatem to Jezus Chrystus »społeczny«; między Chrystusem a ludzkością zachodzi faktyczna i zadana komunია osobowa, oparta na tajemnicy wcielenia i Paschy oraz na transcendentnej relacji człowieka do Boga”⁵.

Kościół więc wyrasta ze słowa, buduje się poprzez słowo i w słowie, żyje i karmi się słowem. Jego waga i znaczenie jest tego rzędu, że nic nie może go zastąpić, nawet dawane wierze świadectwo, jak wyraził to onegdaj jeden z teologów, a zarazem kardynał Kościoła, Jean Danielou⁶. Wagę słowa podkreślał także jeden z twórców teologii rzeczywistości ziemskich, Marie-Dominique Chenu, ufając w jego znaczenie i moc, a przeciwstawiając się stosowaniu w działalności Kościoła środków czy to w postaci urzędowych nakazów, czy politycznych zabiegów⁷. Kościół także wyraża się w słowie, co stanowi fundament do traktowania go i sposobu jego istnienia, i urzeczywistniania się w kategoriach swoistego aktu komunikacyjnego. Inaczej ujmie to wspomniany już kardynał Ratzinger, mówiąc, że „Kościół jest ze swej istoty relacją, u której podłoża jest miłość Chrystusa, wprowadzająca z kolei nowe relacje międzyludzkie”⁸. A skoro Kościół jest relacją, tym samym nie może pozostać zamkniętą w sobie społecznością, tym bardziej, że tkwi w nim świadomość pozostawania właśnie depozytariuszem słowa, a więc czynnika z natury ukierunkowanego na wyrażanie i nawiązywanie relacji, w której komunikowanie się, a także dialog, poprzez słowo i w słowie, jest faktem zarówno oczywistym, jak i fundamentalnym. Pozostaje nim też wciąż, pomimo różnych teorii i odkryć, jakie dokonują się we współczesnych badaniach w dziedzinie teorii czy praktyki komunikacji, czasami pomniejszających znaczenie słowa w relacjach i komunikowaniu się osób.

Jest ponadto w Kościele ciągle żywa myśl, że będąc założonym przez Jezusa Chrystusa, Emmanuela, Boga z nami (zgodnie z tradycją biblijną), ma on dawać wyraz egzystencjalnego zaistnienia, urzeczywistnienia i weryfikowania się prawdy o Bogu z nami. Nie ukaże się tej prawdy bardziej wyraziście, jak przede wszystkim poprzez otwierające na rozmowę, dialog, zrozumienie i pojednanie słowo, które jakkolwiek jest fundamentalnie słowem zbawienia, to jednak zawsze pozostające w ścisłym związku z ludzkim życiem i jego problemami, także ze światem. Zbawienie bowiem jest darem przyniesionym nie komu innemu, ale właśnie człowiekowi i światu. A spotkanie z Bogiem „nie dokonuje się zawsze i nieodzownie poprzez jakiś czynnik formalnie religijny”⁹, gdyż „droga prowadząca do zbawienia nie sprowadza

⁵ Cz. Bartnik, *Kościół*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1001.

⁶ Zob. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 296.

⁷ Zob. P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*, w: A. Czaja – M. Marczewski (red.), „*Communio*” w *chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 204.

⁸ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 70.

⁹ J. E. Borgues de Pinho, *Komunia eklezjalna i diakonia*, Kolekcja „*Communio*”, t. 16: *Osoba we*

się, ani nie wyczerpuje w tym, co odnosi się do religii jako takiej. To zbawcze spotkanie jest bowiem możliwe w całej postawie życiowej¹⁰, w konkretnych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Kościół ponadto, jak stwierdzał M.-D. Chenu, „nie znajduje się poza światem, lecz w świecie (...) jest ze światem organicznie związany nie tylko ad extra, lecz również ad intra¹¹. Jan Paweł II także doda, że nie tylko człowiek, ale i wiara chrześcijańska ma strukturę dialogiczną. Uzasadnia to następująco: w Chrystusie „nieustannie toczy się dialog: rozmowa Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem (...) Chrystus (...) jest Słowem, Słowem Bożym, Słowem Przedwiecznym. Słowo to jako Człowiek nie jest słowem »wielkiego monologu«, ale Słowem »nieustannego dialogu«, jaki się toczy w Duchu Świętym¹².

2. Natura kościelnego dialogu

Analizy, ukazujące nam Kościół jako wspólnotę budowaną na słowie i wyrażającą się w nim, każą postawić tezę o Kościele będącym z natury społecznością otwartą na dialog. W jego naturze tkwi właśnie rodzaj nie tylko potrzeby, ale i powinności prowadzenia dialogu, dialogu ze światem, z innymi religiami i wyznaniem, i z samym sobą czy też w samym sobie, bowiem istnieje także dialog wewnątrzkościelny, w którym uczestniczą na różnych poziomach członkowie ludu Bożego. Dialog ze światem nie pozostaje przy tym ubocznym czy drugorzędym jego rodzajem, ale wyraża jedną z kardynalnych cech Kościoła, jaką jest jego misyjny charakter, którego źródłem jest misja Syna Bożego na ziemi, niosąca prawdę o zbawieniu wszystkim, bez wyjątku, ludom. Można nawet powiedzieć, że poprzez dialog ze światem Kościół uwiarygodnia się w sposób znaczący i pełny – daje bowiem wyraz prawdzie, iż rzeczywiście jest posłańcem, świadkiem i apostołem Boga z nami, Emmanuela, który solidaryzuje się z każdym człowiekiem, niezależnie od jego statusu społecznego i wewnętrznych usposobień. Będąc z natury w świecie i w historii, Kościół jednocześnie określa charakter swojego w nich miejsca. „Chodzi [mu] nie tylko o rodzaj przygody na zewnątrz zamkniętego miasta, do którego powraca się każdego wieczora, lecz o wrośnięcie w świat, społeczeństwo, w ludzkość, które nie słyszały jeszcze Słowa Bożego, i nie miały sposobności je usłyszeć¹³. Kościół przy tym musi wciąż porzucać pokusę oderwania się od świata i godzić się z faktem, „że orędzie ewangeliczne zostało skierowane do takiej, a nie innej, wyidealizowanej rzeczywistości. Wszystkie uwarunkowania świata, pozytywne i negatywne, stanowią dla pojedynczego człowieka i wspólnoty wierzących swoisty kairos (bardzo istotny

wspólnocie. *Kościół Chrystusowy*, Poznań 2004, s. 263.

¹⁰ Tamże.

¹¹ P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique'a Chenu*, s. 205.

¹² Jan Paweł II, *Cala Ewangelia jest dialogiem z człowiekiem*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 718 i 717.

¹³ M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Poznań 1992, s. 393.

i szczególnie moment ludzkiego czasu, w którym Bóg obdarza zbawieniem), domagający się odczytania przez człowieka”¹⁴.

Gdy mówimy o świecie, w teologii mamy na uwadze przede wszystkim jego mieszkańców, ludzkość, rodzaj ludzki, rodzinę ludzką, naród, rodzinę narodów itp. Świat to także wszystkie treści życia ludzkiego, wartości, normy, idee, wszystko, co można nazwać rzeczywistością humanistyczną, „rozpościerającą się tak daleko, jak daleko sięga promień myśli, serca, przeżyć, pragnień, poznania, samorealizacji ludzkiej, jednostkowej i społecznej. W rezultacie świat ludzki ma płaszczyznę rzeczową, przedmiotową oraz podmiotową, osobową, humanistyczną. Obie te płaszczyzny łączą się w nierozzerwalną całość”¹⁵. Należy przy tym pamiętać, że w świecie tym, będącym – jak wyraża się Cz. Bartnik – *teatrum historiae*, główną rolę gra osoba, „podczas gdy wszystkie rzeczy są jakby nieruchome i stanowią jedynie tworzywo oraz rekwizyty gry. W każdym razie świat jest pewną realizacją człowieka, wyczerpującą jego możliwości w czasie i przestrzeni, a zarazem pełną tajemniczy sceną i ekranem ludzkiego stawania się. Nie jest to więc tyle historia rzeczy, co raczej dzieje osób, a więc wysiłków, klęsk, zwycięstw, tworzenia, kultur, nauk, religii, słowem: powszechnej ekonomii świata odbieranej przez człowieka i na swój sposób przez niego współ-stwarzanej. Świat wreszcie posiada jeden najgłębszy wymiar: dobra i zła, prawdy i fałszu, miłości i nienawiści, życia i śmierci, zbawienia i niezabawienia, sensu i nonsensu. Są to podstawowe struktury świata ludzkiego. W tym wymiarze głównie otwiera się on na Boga. Z miłości został on stworzony i jest nadal ciągle stwarzany jednym nieskończonym aktem (*creatio continua*). Cały jest ogarnięty Opatrznością i Ekonomią Bożą Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie wolno działania Trójcy Świętej zacieśniać jedynie do Kościoła, trzeba je dostrzegać w całym świecie. Świat ten również stoi pod znakiem krzyżowania się dwóch procesów: grzechu, zła i niezabawienia oraz wyzwolenia, odkupienia i wiązania z Chrystusem – Zmartwychwstałym, Przemienionym, Uwielbionym. Dramat zbawczy przetacza się przez samo serce świata. Kościół jest tylko pewnym elementem dla wygrania tego dramatu: dla uzyskania sensu, auto-identyfikacji, nieśmiertelności. Jest więc zaczynem wewnątrz świata, w »dzieży świata«, aby »doznał on przemiany i doszedł do pełni doskonałości«. Przez to »Przemienianie« dzięki zbawieniu spełni się plan Boży względem świata i spełni się świat w sobie”¹⁶.

Kościół więc, otwierając się na dialog ze światem, pragnie przede wszystkim prowadzić dialog zbawienia, do czego został powołany przez Jezusa Chrystusa. Jest to ważne założenie i przypomnienie, aby nie tylko wskazać na jego fundamentalne znaczenie, ale i również jasno dostrzec i rozróżnić inny rodzaj aktywności Kościoła, jakim jest realizacja tzw. polityki kościelnej. Jakkolwiek wielu może jej przypisywać cechy dialogu, to de facto należałoby pozostawić ją poza nurtem tego, co nazywa się prowadzeniem dialogu w jego właściwym sensie i znaczeniu. Polityka kościelna, nierzadko o charakterze politycznym i ideologicznym, przyniosła bowiem

¹⁴ P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*, s. 205.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 287.

¹⁶ Tamże, s. 287-288.

Kościółowi i innym społecznościom, poszczególnym ludom i narodom, nie tylko wiele trosk, zmartwień, bólów i cierpienia, ale i w pewnym okresie historii wypaczyła i zaciemniła naczelne zadanie Kościoła, jakim jest właśnie prowadzenie dialogu zbawienia. Nie należy jej jednak dzisiaj mylić z działalnością Kościoła w sferze społecznych problemów ludzi i świata, będących naturalnym miejscem realizowania się kościelnego, zbawczego dialogu ze światem i na rzecz świata, aby dokonywać jego właściwej promocji, duchowego doskonalenia, wewnętrznego przenikania Bożą prawdą o nim samym i człowieku, o ile oczywiście tego typu działanie ma rzeczywiście i efektywnie miejsce.

Słowo dialog, z jednej strony historycznie obarczone dość długotrwałą niechęcią Kościoła do niewierzących, ateistów czy innych religii i wyznań, z drugiej, nie straciło nic ze swojej mocy i znaczenia, gdy chodzi o kwestię zbawienia, pozostając w tym względzie wciąż podstawowym sposobem wyrażania się i porozumiewania Kościoła ze światem. W dialogu tym wciąż i nieustannie będzie chodzić Kościółowi o przypomnienie tego, co jest najistotniejsze w naszym ludzkim bytowaniu, to ciągle – jak powie jeden z teologów – wołanie *sursum* i ciągle *redi ad cor*¹⁷ – a co można określić jako szczególny rodzaj troski o człowieka, znajdującej tak wyrazisty rodzaj przypomnienia w pierwszej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* – aby człowiek nie ustawał w trudzie odkrywania całego i samego siebie w Chrystusie, prawdy o sobie w Nim. Jak również o wciąż potrzebną, a nawet konieczną, próbę tworzenia nowych więzi międzyludzkich, na wzór tej *communio*, jaka istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, nie zawsze może w rzeczywistości ziemskiej w swoich skutkach do końca efektywną, ale z pewnością z mozołem podejmowaną i realizowaną na miarę ludzkich możliwości we wspólnotach chrześcijańskich.

Nie można też z tego tytułu kierować zarzutu pod adresem Kościoła, że w takim rodzaju czy typie dialogu bardziej jest zainteresowany rzeczywistością wieczną niż doczesną. Może nie wszystkich przekona w tym względzie argumentacja jednego z teologów, warto ją jednak przynajmniej przytoczyć:

„Przecież w rzeczywistości te »wieczne czasy« są nieskończenie bliżej niż przeszłość, a nawet niż to, co nazywamy czasem teraźniejszym. To jest wieczność przemieszkująca w samym sercu wszelkiego doczesnego rozwoju, który ożywia i któremu nadaje kierunek. Jest to prawdziwa teraźniejszość, bez której czas teraźniejszy stałby się nieuchwytnym pyłem. Jeżeli ludzie są dziś tak tragicznie obcy i nieobecni jedni dla drugich, to dlatego, że najpierw stali się obcy i nieobecni dla samych siebie, gdyż porzucili to coś wiecznego, co jedynie może zakorzenić ich w bycie i pozwalać im na obcowanie ze sobą. Na tym przede wszystkim polega społeczna rola Kościoła: przywraca on nas obcowaniu, tej *communio*, o której mówią wszystkie jego dogmaty i do której przygotowuje cała jego działalność”¹⁸.

Chodziłoby więc Kościółowi wciąż o mierzenie człowieka i świata inną miarą niż tylko te, którymi dysponuje świat poprzez swoje osiągnięcia naukowe czy technologiczne. Można ją, za Janem Pawłem II, syntetycznie określić, wydobywając

¹⁷ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1988, s. 311.

¹⁸ Tamże, s. 311-312.

z jego nauczania słowa skierowane do młodzieży: „człowieka trzeba mierzyć miarą »serca«, sercem! (...) Człowieka trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu”¹⁹. Jest to zarazem pewien rodzaj wezwania do wspólnej pracy nie tylko wierzących, ale wszystkich ludzi dobrej woli, w której Kościół proponuje całemu światu budowanie cywilizacji miłości, będącej nie tylko kwintesencją Ewangelii, ale i określonym sposobem życia człowieka, który najbardziej odnajduje się i realizuje w miłości.

3. Współdziałanie i współpraca Kościoła ze światem jako wyraz dialogu

W refleksji nad dialogiem Kościoła można spotkać się ze stwierdzeniem, że dialog zbawienia bardziej dotyczy samego Kościoła niż ludzkiej społeczności, świata. Teza ta nie wydaje się do końca prawdziwa, gdyż – jak to starałem się ukazać – dialogowi zbawienia nie jest obca ludzka rzeczywistość. Dialog ten bowiem został podjęty i nadal jest podejmowany ze względu na człowieka i jego świat, świat, w którym żyje. Okoliczności jednak związane z określonym stanem rozwoju świata sprawiły, że na pewnym etapie Kościół poczuł się niejako w obowiązku bardziej zaakcentować także dialog w kwestiach dotyczących się najbardziej społecznych, gospodarczych, kulturowych i politycznych uwarunkowań życia człowieka, nie rezygnując wszakże z dialogu zbawienia, czy postrzegania całej ludzkiej rzeczywistości w tej perspektywie. Okolicznościami tymi były głównie różnorodnego rodzaju poważne problemy czy dramaty nękające ludzkość i świat, nie tylko wielkie wojny, ale i gospodarcze i polityczne kryzysy, zagrożenia pokoju, niedorozwój społeczny ludów i narodów, objawy wielorakiej nietolerancji itp. Także i niektóre nurty teologicznego myślenia, jak na przykład teologia rzeczywistości ziemskich, jak i późniejsze z niej wyrosłe czy z nią powiązane, przyjęły w swojej metodzie badań i refleksji bardziej punkt wyjścia indukcyjny niż dedukcyjny, traktując problemy człowieka i świata jako swój punkt wyjścia. Nie zawsze jednak potrafiły się ustrzec pewnych nieścisłości, niejasności, a nawet błędów, jednak miały swój niekwestionowany wpływ na otwieranie się Kościoła, także jego Urzędu Nauczycielskiego, na problemy świata.

W refleksji podejmowanej przez teologów można wyróżnić niektóre płaszczyzny czy obszary problemów, które stały się przedmiotem wielorakich i pogłębionych analiz, a zarazem propozycjami wspólnego z nie-teologami prowadzenia w nich badań. Były więc to płaszczyzny ekonomiczno-ekologiczna, polityczna i kulturowa. W pierwszej z nich wręcz wołano o życie i przeżycie świata, w drugiej domagano się sprawiedliwości i pokoju, w trzeciej apelowano o wolność i sens życia. Powodem wołania o przeżycie było głównie dostrzeżenie odejścia ekonomii i polityki od moralności i rodzeniem się wiary we wszechpotęgę człowieka, co zaowocowało (i nadal niestety owocuje) dewastacyjnym sposobem traktowania świata. J. Moltmann proponował w tym względzie postawę symbiozy, życia razem, a tym samym porzucenia postawy rywalizacji w walce o przetrwanie, w egoistycznym pościgu za

¹⁹ Jan Paweł II, *Kazanie Ojca Świętego do młodzieży przy kościele św. Anny (3 VI 1979)*, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1980, s. 58-59.

szczęściem. Apeluując o zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości i pokoju, podkreślano i udowodniano, że nie zabezpieczy się ani sprawiedliwości, ani pokoju wyłącznie technicznymi i podlegającymi zmianom środkami, postulując – jako rodzaj gwarancji w ich osiągnięciu – tworzenie koniecznej przestrzeni wolności, z której wszyscy ludzie mogliby korzystać. Jednocześnie określano kompetencje Kościoła w kwestiach dotyczących się polityki, wskazywano na autonomię rzeczywistości ziemskiej i społecznej i na rolę pozostającego pośrodku nich człowieka. Kwestie te znalazły swój dobitny wyraz w „teologii politycznej” J. B. Metz’a i południowoamerykańskiej „teologii wyzwolenia”. Tymczasem zagadnienia wolności i sensu życia postrzegano w perspektywie przeobrażania rozumienia kultury, której rozwój nie może być uzależniony tylko od ekonomii i polityki. Stąd próba powrotu do kultury rozumianej bardziej w aspektach antropologicznych, duchowych i religijnych, z zaakcentowaniem twórczej w niej roli człowieka i całej jego aktywności, także kulturotwórczej roli religii, co znajdzie swój wyraz w określeniu tejże kultury podczas obrad II Soboru Watykańskiego, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK 53)²⁰.

W refleksji teologicznej nie brakuje też krytycznej oceny Kościoła w kwestiach dotyczących się prowadzenia dialogu ze światem. Wskazuje się, że niekiedy w Kościele nie potrafi się odpowiedzieć adekwatnie na manifestowane przez człowieka aspiracje; dochodziło też w nim do hamowania postępu społecznego, myśli, badań, nauki, małego zaangażowania w rozwój techniczny, gospodarczy i cywilizacyjny. Miały i mają miejsce nieprzemyślane formy zaangażowania w politykę. Z drugiej jednak strony, jak twierdzi wspomniany już Cz. Bartnik, „Kościół katolicki nigdy nie zachwiał w sobie prawdziwej i słusznej optyki dóbr materialnych i duchowych, harmonii moralności i życia doczesnego, wzniosłości ideałów i nazywania po imieniu grzechu społecznego. Nade wszystko ta harmonia, te opcje i równowaga pozwalały wysoko trzymać system idei, ideałów życia społecznego, kulturowego i politycznego, zwłaszcza w obronie praw nienarodzonych, praw osoby ludzkiej, rodziny, narodu, całej Rodziny narodów – chroniły społeczeństwa przed dogłębną materializacją, utratą optymizmu i radości życia Dzieci Bożych, przed wszelkimi patologiami społecznymi”²¹.

Rzecznikiem nawiązania dialogu Kościoła ze światem stał się papież Jan XXIII, jakkolwiek, jak wspomnieliśmy wyżej, nie brakowało wcześniej tego postulatu w refleksji teologów czy duszpasterzy. W swoim nauczaniu dobry papież Jan wskazywał na potrzebę, a nawet konieczność „zgodnego porozumienia i wzajemnego świadczenia sobie pomocy”²², także podjęcie „pożytecznej i wszechstronnej współpracy”²³ przez poszczególnych ludzi i wszystkie narody. Dał temu szczególny wy-

²⁰ Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 398-404.

²¹ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 307-308.

²² Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 38.

²³ Tamże, s. 40. Szerzej na temat genezy dialogu zob. R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II. Studium teologiczno-moralne*, Kielce 2004, s. 124-177.

raz w encyklikach *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963), określając w nich bardziej szczegółowo obszary wspólnej ze światem (poszczególnymi ludźmi, przywódcami, narodami, państwami) pracy na rzecz humanizowania świata i wzajemnych ludzkich stosunków. Nie brakło w nich problemów dotyczących: nauki, techniki, administracji, rolnictwa, polityki gospodarczej, pomocy krajom biednym, demografii, pokoju i jego zagrożeń, zbrojeń i rozbrojenia, mniejszości narodowych i etnicznych, uchodźców, emigrantów, ze szczególnym zaakcentowaniem potrzeby działań na rzecz dobra wspólnego, także z wyzbywaniem się egoistycznych i imperialistycznych dążeń czy nowych form kolonializmu.

Przyjęcie tego typu optyki było nie tylko powodowane wspomnianą nową świadomością rodzącą się w Kościele o potrzebie aktywnego uczestnictwa chrześcijan w życiu publicznym, ale i dostrzegane zagrożenia dla tego, co było, pozostawało i jest wciąż fundamentalnym rodzajem zabiegania, trosk i pracy człowieka, a mianowicie wysiłku na rzecz humanizacji świata i międzyludzkich relacji. Idąc w tym kierunku, Kościół bronił też, a może przede wszystkim, fundamentów życia i rozwoju człowieka. Później Jan Paweł II będzie wręcz wołał o nowy humanizm, nową antropologię, nową koncepcję człowieka i społeczeństwa, budowaną na Objawieniu, co znalazło także swoisty wyraz w apelu skierowanym do młodzieży zgromadzonej na Światowym Dniu Młodzieży w Częstochowie (1991): „Tych wszystkich, którzy są zawiedzeni ziemskimi zadaniami cywilizacji, zapraszajcie do współpracy w budowaniu cywilizacji miłości”²⁴. Z pewnością nie kryły się za tak zaprezentowaną postawą papieża racje wynikające z braku wiary w ludzkie wysiłki budowania świata, ale z pewnością były wynikiem wnikliwej przez niego obserwacji rozgrywających się na jego oczach nierzadko dramatycznych procesów społecznych, politycznych i kulturowych, jak również dostrzeżeniem faktu, że kreowana antropologia bez Boga i koncepcja człowieka bez Boga prowadzą do zafałszowania o nim prawdy, co przekłada się zazwyczaj w rodzaj różnorodnych zagrożeń, a nawet patologii dla człowieka i świata.

Powszechnie przyjmuje się, że podstawowe zasady kierujące dialogiem Kościoła ze światem zostały wypracowane podczas II Soboru Watykańskiego, a wyartykułowane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Nawiązywać do nich i rozwijać je będą późniejsi papieże – Paweł VI i Jan Paweł II. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to dokument duszpasterski, a II Sobór Watykański nie wypracował żadnego dokumentu na temat dialogu. We wspomnianej Konstytucji można jednak odnaleźć zarówno syntezę wcześniejszych przemyśleń, jak i nowe wskazania dla prowadzenia i rozwoju dialogu Kościoła i świata. Są one zawarte w rozdziale IV, który traktuje o zadaniach Kościoła w świecie współczesnym. W sformułowanym tam nauczaniu jest wyraźne odniesienie do dialogu między Kościołem i światem (KDK 40), i – co charakterystyczne – pojawia się także odrębny paragraf traktujący o pomocy, jaką Kościół otrzymuje od świata współczesnego. Jeżeli bowiem we wcześniejszych wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae*

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. Na zakończenie VI Światowego Dnia Młodzieży*, nr 10, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005, s. 242.

Kościół deklarował swoje otwarcie na świat, to jednak w mniejszym wymiarze odwoływał się do wartości tkwiących w świecie. W tym przypadku optyka zmienia się w sposób widoczny i symptomatyczny: „Doświadczenie wieków minionych, postęp nauk i skarby ukryte w różnych formach kultury, dzięki którym coraz pełniej wyraża się natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi ku prawdzie, przynoszą korzyść także Kościołowi. Od samego początku swojej historii uczył się on bowiem, jak wyrażać orędzie Chrystusa za pomocą pojęć i języków rozmaitych ludów, a ponadto usiłował orędzie to oświecić mądrością filozofów, a to w tym celu, aby dostosowywać przepowiadanie Ewangelii, na ile to jest możliwe, tak do zdolności pojmowania ogółu, jak i do wymagań ludzi wykształconych” (KDK 44). Stanowisko to zaowocuje później przyjęciem zasady inkulturacji wiary, przepowiadania i katechezy, jako zwyczajnej, a nawet polecanej formy pracy duszpasterskiej i misyjnej Kościoła, w której przyjmuje się, że wszelkie działania ewangelizacyjne i duszpasterskie winny rozpoczynać się od badania kultury i wyrażania prawd religijnych w kategoriach właściwych dla danej kultury. Rozwinie też tę zasadę uczenia się od świata Jan Paweł II w swoich spotkaniach z ludźmi różnych orientacji światopoglądowych, politycznych, religijnych, wsłuchując się w to, co rozmówcy chcieli mu rzeczywiście powiedzieć.

Zanim Ojcowie Soboru sformułowali zasady dialogu i współdziałania ze światem, określili najpierw podstawy tegoż dialogu. Uznali, że dialog najbardziej owocny może toczyć się wówczas, gdy dotyczyć on będzie problemów rzeczywiście ważnych, wręcz fundamentalnych, jak na przykład: godność osoby ludzkiej, wspólnota ludzka, głęboki sensu ludzkiej aktywności (KDK 34-39). Tym samym przypomniane zostały wartości humanistyczne; taka sama pozostaje wciąż perspektywa dialogu i współpracy ze światem. Sobór dowartościował wartość ludzkiego działania, nie zapominając jednakże, że jego głębia ukaże się wówczas, gdy przyjmie się także prawdę o realizacji zamysłu Bożego w historii. Przypomnił zarazem zawsze fundamentalny punkt wyjścia Kościoła w spojrzeniu na człowieka, jakim jest jego personalistyczne postrzeganie, co można syntetycznie wyrazić jednym z zawartych w Konstytucji zdań, które później znajdzie swoją pogłębioną analizę i interpretację w nauczaniu Jana Pawła II: „Wartość człowieka wyraża się bardziej w tym, czym jest, niż w tym, co posiada” (KDK 35).

Ważnym założeniem jest wyrażenie prawdy o autonomii spraw ziemskich, którą w dokumencie soborowym określa się dość zdecydowanie i krótko: „Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać” (KDK 36). Nie przez przypadek jednak w następnym paragrafie została przypomniana prawda o działaniu ludzkim zepsutym przez grzech, z pewnością i dla wyrażenia prawdy o ludzkiej kondycji skażonej grzechem, i dla przestrogi, aby świat szukał w swojej autonomicznej działalności właściwych i adekwatnych środków dla swojego doskonalenia, wśród których z pewnością ważne miejsce zajmuje wiara

chrześcijańska, a szczególnie – jak mówią Ojcowie – moc tkwiąca w krzyżu i zmarłych wstaniu Chrystusa (KDK 37).

Odnośnie do samych zasad, w pierwszej z nich (KDK 41) Kościół pragnie wyrazić swoją deklarację pomocy poszczególnym ludziom, szczególnie w kwestiach celu i sensu życia, odkrywania pełnej prawdy o człowieku, respektowania godności osoby ludzkiej, wolności, sumienia, pomnażania talentów, praw człowieka. Zasada ta wydaje się aktualna i ważna dzisiaj, głównie z racji uhierarchizowania wartości w niej zawartych, mogących porządkować życie społeczne, wiele istotnych w nim zagadnień, z których szczególnie ważne wydaje się wychowanie, z racji na wszelki rodzaj zawartych w nim nadziei, tak natury personalnej, jak i społecznej. Podlega ono od pewnego czasu wielorakim przeobrażeniom, z jednej strony godnych uwagi, z drugiej jednak niosących realnie istniejące zagrożenia. Na przykład podkreśla się w nim, nadmiernie i w sposób zasadniczo nieuprawniony, kwestie związane z prawami człowieka, co zwykle rodzi postawy bardziej roszczeniowe niż nacechowane odpowiedzialnością, ofiarnością i bezinteresownością, których brak odczuwamy już dzisiaj dość wyraźnie, a nawet boleśnie. Tymczasem o prawach człowieka można mówić właściwie i sensownie dopiero wówczas, gdy przypomni się inne, bardziej fundamentalne zasady, czy też będzie się o nich mówiło równocześnie. Są nimi te, które w gruncie rzeczy są apelem o wysiłek rozwoju, a związane są z powinnościami i obowiązkami. Nie jest to jednak wygodna prawda, gdyż dzisiejszy świat nie tyle modyfikuje tę zaproponowaną przez Kościół hierarchię, ile stawia w tym względzie wszystko na głowie, nie w trosce o prawdziwe dobro człowieka, ile często w imię demokracji. Wydaje się jednak, że mamy w tym przypadku do czynienia bardziej z kreowaniem określonej ideologii niż z respektowaniem zasad prawdziwie demokratycznych, które – o ile takimi chcą pozostać – powinny być wyrazem rzetelnych poszukiwań takich rozwiązań, które respektowałyby pełną prawdę o człowieku, nie tylko jeden jej wymiar.

Starając się udzielać pomocy społeczeństwu ludzkiemu (KDK 42), Kościół oferuje przede wszystkim prawdę i doświadczenie dotyczące się jedności, co jest drugą zasadą kościelnego dialogu. Nie chce, co wyraźnie deklaruje, zastępować porządku politycznego, gospodarczego czy społecznego, ile pragnie wnieść w ludzkie społeczności i wspólnoty światło i siły, które mogą umocnić ludzkie społeczności, często rozdarte z powodu różnych konfliktów. Równie wyraźnie deklaruje swoją chęć pomocy we wspieraniu i rozwoju wszystkich instytucji i stowarzyszeń mających na celu to, co jest prawdziwe, dobre i sprawiedliwe, jak również zachęca do pełnej ofiarności postawy o charakterze charytatywnym. W dzisiejszym świecie dostrzega się wiele wkładanego wysiłku, aby nieść pomoc poszczególnym ludziom czy ludzkim społecznościom, w czym solidarne działanie może rzeczywiście uczynić je bardziej skutecznym. Z drugiej jednak strony dostrzega się postawy nacechowane indywidualnym i zbiorowym egoizmem, wymagającym uleczenia. Nie wydaje się, aby bez prawdziwego, wewnętrznego nawrócenia stało się to w ogóle możliwe.

W trzeciej zasadzie Kościół określa swoje stanowisko wobec różnego typu dychotomii, apelując głównie o rzetelne wypełnianie swoich powinności zawodowych i rodzinnych, o współdziałanie chrześcijan i niechrześcijan w obszarach różnych ludzkich badań i prowadzonych prac, o pomnażanie dobra wspólnego. Przestrzega przed przeciwstawianiem sobie zasad życia zawodowego i religijnego, wiary i życia, co – jak wiemy z doświadczenia – zwykle rodzi w człowieku postawę duchowego rozdarcia, a czasami wręcz duchowej schizofrenii. W gruncie rzeczy nie chodzi tu tylko Kościołowi o poszanowanie aspektów religijnych, ile także o zdrowie psychiczne i duchowe człowieka. Nie możemy bowiem dzisiaj zamykać oczu na fakt, że demokracja, oprócz swoich dobrodziejstw i wartości, rodzi także postawy nacechowane symptomami chorób psychicznych. Nie wszyscy bowiem są zdolni efektywnie podjąć rzucane hasła, aby być przedsiębiorczym i kreatywnym, jak również nie każdy może skutecznie pracować w podgrzewanej przez media atmosferze rywalizacji. W wielu rodzą się różnego rodzaju lęki, obawy o niesprostanie wymaganiom i wyzwaniom, pogłębiają postawy depresyjne, co zazwyczaj skutkuje wycofywaniem się z każdego niemal rodzaju aktywności. W szkole mamy już niebezpieczny trend tzw. walki szczurów, rodzący postawy egoistyczne. Tymczasem człowiekowi potrzebny jest raczej klimat współpracy, współdziałania, niż bezpardonowej walki, jak również zagwarantowana wolna przestrzeń duchowego rozwoju, czasu na modlitwę i kontemplację a nade wszystko poczucia, że jego życie jest wewnętrznie spójne, nie rozdarte.

Zakończenie

Niech tytułem zakończenia będzie ten optymistyczny akcent: Kościół nie tylko pragnie się ukazywać czy prezentować w dialogu ze światem jako ekspert w wielu dziedzinach. Nie zawsze też chciałby ciągle przypominać i wskazywać na różnego rodzaju konsekwencje o negatywnym charakterze. Kościół chce się także uczyć, uczyć dialogu ze światem, jak wyraźnie deklarował podczas II Soboru Watykańskiego:

„Kościół zdaje sobie także doskonale sprawę, jak bardzo on sam, uwzględniając doświadczenia stuleci, powinien nieustannie dojrzewać w doskonaleniu swego kontaktu ze światem. Prowadzony przez Ducha Świętego Kościół Matka bezustannie swoje dzieci wzywa do oczyszczania się i odnawiania, aby znak Chrystusa jaśniej błyszczał na obliczu Kościoła” (KDK 43). Wydaje się to nie tylko dobrym znakiem, ale i zachętą do uczenia się w ogóle. W uczeniu się jest bowiem zawsze nadzieja i zarazem gwarancja osiągnięcia tego, co się zakłada, a więc dobra, przy założeniu, że będzie to proces skuteczny, a cele szlachetne.

Summary

Church – Dialogue – World: Basic presuppositions and conditions

Dialogue, but especially the attitude towards dialogue stays in the nature of the Church, which is appointed for existence through Jesus Christ, who is the Word of God addressed directly for the human being. It is possible to say, that the Church grows from the word, builds through the word, lives in word and it is even fed with the word. However, the basic character and essence of the word is a communication act. So, Church is opened for the dialogue. Firstly is the dialogue of salvation. However, salvation is placed on the human being, his personal and social life. The Church leads dialogue with the world in the definite manner, presenting certain principles. First of them says, that the Church desires to express declaration of assistance to every individual person. It concerns particularly with the aim and meaning of life, discovering the full truth of a human being, respecting dignity of human person, freedom, conscience, human rights and increasing the human talents. The second one wants to strengthen the human communities with the values present in them. The Church does not want to involve in politic, but to support the human operations in the social sphere. Third principle announces that the Church desires to participate in acting in favour of the common good. The Church also calls to the world, in order to create proper institutions for increasing the common good.

Tłum. Elżbieta Osewska

Czym jest filozofia dialogu?

1. Sposoby posługiwania się słowem „dialog”

Żadne inne słowo nie budzi we mnie tyle niepokoju i podejrzliwości, jak słowo „dialog”. Kiedy je słyszę, natychmiast staję się czujny i zastanawiam się, w jakim celu zostało ono użyte. Jest bowiem takim wyrażeniem, które szczególnie podatne jest na instrumentalizację i nadużycia. Nadaje się ono bardzo dobrze do praktyk uwodzicielskich, do stawiania pułapek na innych ludzi oraz do stosowania podstępów względem ich postaw i poglądów. Jest bowiem słowem, które z natury swego znaczenia służy budowaniu zaufania, jest formą przerzucania pomostów między ludźmi, jest sposobem na zadzierzgnięcie więzi między nimi i budowania nowej przestrzeni wzajemnego obcowania. Ale czyż właśnie z tego powodu nie nadaje do tego, aby za nim ukryć swoje prawdziwe intencje i zamiary w spotkaniu z innym człowiekiem? Czy nie nadaje się do zastosowania go jako parawanu dla swoich z góry przyjętych planów, dla realizacji których potrzebny jest jeszcze ktoś drugi? Ten, kto w ogóle podchodzi do dialogu z jakimiś określonymi celami, które chce za wszelką cenę przeprowadzić, a już u podstaw go niweczy. To pierwsza forma praktyki użycia słowa „dialog”, która polega na posługiwaniu się tym słowem mając świadomy cel ukrycia prawdziwych intencji wnoszonych do spotkania i rozmowy.

Druga forma praktyki, dość rozpowszechniona, wiąże się z często stosowanym zabiegiem ukrywania braku obiektywnej wiedzy, która jest przedmiotem dyskusji i próbą sprowadzenia wszystkiego do subiektywnych opinii. Za takim użyciem słowa „dialog” ukrywa się zwykle własną ignorancję.

Trzecia forma praktyki użycia tego słowa wiąże się z jego nadużyciem z racji nieznamości natury samego dialogu. Nie każda rozmowa i nie każde spotkanie – chociaż są założeniami dialogu – posiadają od razu charakter dialogiczny. Dialog cechuje się własną strukturą, posiada swój własny *ductus* myślenia, jest myśleniem odmiennym od racjonalności ujmującej wszystko za pomocą jednej zasady wyjaśniającej i stoi w jasnej opozycji do wszelkich form myślenia redukującego i kalkulującego.

Bacznie więc śledzę, kto w swym dyskursie, rozmowie czy argumentacji używa słowa „dialog”. Zauważyłem przy tym pewne prawidłowości. Po pierwsze, do terminu „dialog” w swoich wypowiedziach zasadniczo nie odwołują się osoby myślące dialogicznie. Nie występuje ono też zbyt często w tekstach dzieł myślicieli, których określamy mianem „filozofów dialogu”. W tytułach ich prac – z małymi wyjątkami jak u M. Bubera i B. Caspera – słowo to jest prawie nieobecne. Przypomnijmy sobie tutaj tytuły prac F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, J. Tischnera. Również w praktyce osoby realizujące w spotkaniach postawę dialogiczną nie muszą o tym innych prze-

konywać. Po drugie, osoby które często, czy to dla podkreślenia charakteru swojego myślenia, czy też dla wyeksponowania swojej postawy, jakoby otwartej na poglądy innych, używają przymiotnika „dialogiczny”, zdradzają raczej w tym, co robią, rys autorytarny. Słowa „dialog” używają niedialogicznie, na sposób nie znoszący sprzeciwu. Ten, kto realizuje postawę dialogiczną, nie musi swoich interlokutorów przekonywać, że kieruje się ideą dialogu, ponieważ jest to dla nich oczywiste. Owe nadużycia słowa „dialog” nie stanowią tutaj szczególnego wyjątku. Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w przypadku wszystkich słów odnoszących nas do wartości wyższych, na przykład: „sprawiedliwość”, „wolność”, „dobroć”. Niejako z natury swej są one bardzo podatne na nadużycia.

Ale jeszcze pod innym względem pojęcie dialogu dzieli los kluczowych pojęć obecnych w naszej kulturze duchowej. Z jednej strony raz ukute cieszą się wiecznością, wchodzą na zawsze do skarbca naszych pojęć i narzędzi, za pomocą których formułujemy nasze myśli. Z drugiej strony przeżywają one swoje wzloty i upadki. W pewnych określonych epokach, w dominujących w tym czasie nurtach filozoficznych, są używane jako kluczowe terminy do interpretacji świata. Kiedy się rodziły, dawały wgląd w najbardziej źródłowe doświadczenia pozwalające na rozumienie człowieka, Boga i świata. Posiadały swój głęboki sens. A potem ich czas mija i popadają w zapomnienie, albo też przechodzą do języka potocznego, a ich pierwotne znaczenie staje się coraz bardziej wyblakłe i zbanalizowane. Jak wszystkie ludzkie sprawy, tak i pojęcia się zużywają, i po czasie stają się niczym wytarta moneta¹.

Mimo swych zmiennych dziejów wyrażenie „dialog” nigdy nie zostało zupełnie wyrugowane ze słownika terminów filozoficznych. Jako forma wyrazu literackiego służyło przeciwstawianiu odmiennych poglądów pozostających względem siebie w sporze. Figurą dialogu posługiwał się św. Augustyn. W formie dialogu wypowiedzieli się również myśliciele nowożytni, jak na przykład G. Berkeley, który napisał Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem. Dzisiaj po tę formę sięga chętnie L. Kołakowski.

2. Uwarunkowania historyczne filozofii dialogu

Pojęcie dialogu występujące w różnych znaczeniach zawsze było obecne w tradycji filozoficznej Zachodu. Jednakowoż jako nazwa służąca do określenia osobnego kierunku filozoficznego posiada historię niedługą. Filozofia dialogu narodziła się bowiem w początkach XX wieku. W ramach tego nurtu dokładano starań, aby z dawnego i znanego pojęcia dialogu wydobyć nowe znaczenia i sensory, które pozostawały dotychczas ukryte.

Dla powstania filozofii dialogu nie bez znaczenia były okoliczności, w jakich się ona rodziła. Chodzi tu o wydarzenie wojny, która niebawem miała zostać określona mianem pierwszej wojny światowej. Dotychczasowe wojny, wprawdzie również okrutne i czasem długotrwałe, miały zasięg mniej czy bardziej lokalny i ograniczo-

¹ B. Casper, *Co to znaczy myśleć dialogicznie*, w: W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2001, s. 79.

ny. Tym razem w wojnę uwikłało się i zostało nią dotkniętych tyle narodów i państw, że nabrała ona charakteru globalnego. Samym faktem zaistnienia postawiła przed rozumem i myślicielami wiele pytań. Z jakich powodów narody i państwa stają naprzeciw siebie? Jaka myśl leży u podstaw filozofii wojny? Jak można w globalnie pojętym świecie w przyszłości uniknąć katastrof wojen? Jaką myślą, jaką filozofią muszą kierować się ludzie, aby nie stanęli znowu naprzeciw siebie w zbrojnej i wyniszczającej konfrontacji? o czym zapomniano w przestrzeni międzyludzkich obcować, że ludzie stają się dla siebie wrogami? Odpowiedź, jakiej na te pytania udzielili myśliciele, których potem nazwano filozofami dialogu, brzmiała: zasadą międzyludzkich obcować powinien być dialog. Ale czym jest dialog? Jakie istotne momenty się nań składają? Czy jest to tylko słowo dodane do naszego słownika charakteryzującego nasze międzyludzkie relacje, czy też jest to myśl i postawa, która radykalnie zmienia naszą optykę ujmowania świata, rozumienia drugiego człowieka i siebie samego? Czy filozofia dialogu nie jest nową formą filozofowania, która staje w opozycji do całej dotychczasowej tradycji filozoficznej? Jak powiedział F. Rosenzweig, czy nie stawia ona pod znakiem zapytania filozofię od Jonii aż do Jeny, a więc od Talesa aż do Hegla? Do pierwszych głównych przedstawicieli filozofii dialogu zaliczamy: F. Ebnera, F. Rosenzweiga i M. Bubera. Do nich dołączył później E. Lévinas, doświadczony dodatkowo dramatem drugiej wojny światowej.

3. W poszukiwaniu pierwotnego sensu dialogu

Myśl o dialogu zawsze była obecna w filozofii Zachodu, ale czy wydobyto z tej idei jej głęboki sens i czy ten sens był twórczy dziejowo w historii ludzkiej myśli? Oto pytania, które musimy sobie postawić aby zrozumieć, czym jest dialog i czym jest filozofia dialogu.

W odpowiedzi na nie wystarczy tylko wskazać na historyczne okoliczności narodzenia kierunku filozoficznego o tej nazwie. Trzeba podjąć próbę źródłowego ukazania doświadczenia, z którego zrodziło się pojęcie dialogu i pokazać, na czym polega jego istota. Skoro dialog stanowi o filozofowaniu, to znaczy, że wpisuje się w istotę przedsięwzięcia, jakim jest poszukiwanie prawdy. Musi więc być obecny w jakiejś, mniej czy bardziej uświadomionej, formie we wszystkich nurtach filozoficznych Zachodu. Jego ślady można więc tropić nie tylko u myślicieli nowożytnych, ale już u Greków. Poszukiwanie źródeł myślenia dialogicznego w myśli greckiej nie zaprzecza temu, iż sama filozofia dialogu ma swoje korzenie w myśleniu biblijnym i rozwijała się w opozycji do myśli zachodniej. Ostatecznie już myśliciele greccy dostrzegli znaczenie dialogu w poszukiwaniu prawdy. Warto tu przypomnieć chociażby Platona i jego dzieła mające charakter dialogów. Już pobieżna ich lektura skłania nas jednak do pytania: Czy mamy tu do czynienia z prawdziwymi dialogami, takimi, jakie znamy z codziennego życia, czy też z pewnym sztucznym zabiegiem? Podczas czytania Dialogów Platona trudno się nieraz oprzeć wrażeniu, że w strukturze swej stanowią one jedynie pewną konstrukcję literacką, pomocną w wypowiedzeniu już z góry znanej prawdy. Brakuje w nich momentami spontaniczności prawdziwej roz-

mowy i doświadczenia niepewności dokąd właściwie rozmowa doprowadzi, jaki będzie jej wynik. Partner Sokratesa jest o tyle w dialogu potrzebny, że jest reprezentantem wiedzy niepełnej, domagającej się zdemaskowania. Ale znajdujemy też u Platona takie dialogi, które tchną autentycznością i przekazują nam żywy spór i rozmowę zmierzającą do wspólnego odkrycia prawdy. Szczególnie w takich przypadkach, kiedy wyraźnie dochodzi do głosu prawda o niemożności zdobycia wiedzy pewnej na dany temat.

Nie jest jednak naszym celem szczegółowa analiza dialogów Platona. Chodzi jedynie o wskazanie faktu, że idea myślenia dialogicznego stanowi istotny moment uprawiania filozofii w ogóle i że byli tego świadomi również myśliciele greccy. Arystoteles w Retoryce podaje strukturalny opis dialogu. Nie jest to jedynie jakaś dowolna charakterystyka fenomenu rozmowy, lecz charakterystyka jednej z metod szukania dostępu do bytu. Arystoteles zamierza tutaj ukazać metodę, za pomocą której znajduje się dostęp do tego, co nazywa się bytem. Wedle niego, wszelką mowę człowieka charakteryzują trzy konstytutywne elementy: po pierwsze, ten, kto mówi (*legon*); po drugie, ten, do którego się mówi (*pros hon legei*); po trzecie, to, o czym się mówi (*peri hou legei*).

Bruno Liebrucks nazwał tę obecną w każdej mowie strukturę „trójpromienną relacją semantyczną”². Otwiera ona horyzont poznania, w którym wydarza się bycie w Heideggerowskim sensie³. Słowo „wydarzenie” (niem. *Ereignis*) odgrywa tu kluczową rolę. Wydarzenie mówi nam, że bycie, które się wydarza, nie jest czymś, co podlega naszej władzy, co jest przez nas zaprojektowane czy skonstruowane, co poddaje się naszej woli. Wydarzenie bycia ujawnia nam obecność bytu widzianego w jakimś określonym horyzoncie. Samo wydarzenie bycia objawia się w dialogu. Ale również fakt, że dochodzi do dialogu między ludźmi nie jest czymś, co podlega naszej władzy, jest również wydarzeniem. Myślenie dialogiczne można więc najogólniej zdefiniować jako myślenie, które rozwija się w rozmowie z Innym i zainicjowane jest wydarzeniem spotkania i wydarzeniem ujawniania się bycia bytu.

Myślenie dialogiczne nie jest jakąś dowolną formą myślenia obok innych jego form. Zwykle przeciwstawia się go myśleniu monologicznemu. Ale obie jego odmiany nie znajdują się na jednym poziomie, nie mają wspólnej płaszczyzny. Myślenie dialogiczne jest pierwotną formą myślenia. Zaś myślenie monologiczne jest możliwe jedynie dlatego, że wcześniej zaistniało myślenie dialogiczne. Myślenie monologiczne buduje na myśleniu dialogicznym, staje się jego uproszczoną albo też wynaturzoną formą, która z racji braku korekty wprowadzonej przez partnera rozmowy jest szczególnie podatna na złudzenie.

Ludzie myślący szukają prawdy bycia nie w samotnym myśleniu, lecz w myśleniu, które naznaczone jest więzią łączącą go z drugą osobą myślącą. Jest to fundamentalna charakterystyka rozumu, ludzkiego logosu, który z natury jest *dia-logosem*. W dziejach myśli ludzkiej prawda o tym, że logos, rozum, możliwy jest jedynie w komunikacji, ulegał stopniowemu zapomnieniu. W logosie, w rozumie, upatrywa-

² B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, t. 1, Frankfurt 1964-1970, s. 218.

³ Por. B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?*, s. 81-82.

no jedynie możliwości odkrywania racji uzasadniających istnienie poszczególnych bytów. Rozumowi przypisywano funkcje tworzenia pojęć, kategorii i odkrywania zasad rządzących światem. Ale – zdaniem dialogików – to jednostronna i wtórna interpretacja działania rozumu. Rozum na tyle tworzy pojęcia i kategorie wyjaśniające, na ile zanurzony jest w komunikacji międzyludzkiej. Rozum ujawnia się w języku. Język zaś możliwy jest jedynie we wspólnocie, tam, gdzie mamy do czynienia z mówiącym i słuchającym. Jego żywiołem jest żywe słowo. To ono przerzuca pomosty między ludźmi. To ono, poprzedza zdolność wykuwania kategorii wyjaśniających świat. W zachodnich dziejach naszej filozofii rozum utożsamiliśmy z pojęciem, kategorią wyjaśniającą i zasadą, a zapomnieliśmy, że w pierw jest on żywym słowem, indywidualnie, społecznie i dziejowo zmiennym w swych znaczeniach. Tak jak przez nasze narodzenie rzuceni jesteśmy w świat fizyczny i w świat osób, tak jak nasza świadomość kształtowana jest poprzez doświadczenia, tak też rzuceni jesteśmy w język, którego nie wymyśliliśmy; tak też rzuceni jesteśmy w rozum, który konstituuje się w komunikacji; budzimy się w nim. Rozum nie jest więc jakąś abstrakcyjną wielkością daną każdemu z nas z osobna, lecz tym, co nas łączy, wprowadza we wspólnotę. Krótko mówiąc, rozum jest zawsze dialogicznym rozumem, logos jest *dia-logosem*. Mówiąc o człowieku, że jest *animal rationale*, mówimy równocześnie, że jest *animal sociale*, że jest istotą z natury dialogiczną. Dopiero na tej strukturze buduje się każde myślenie. Bez dialogu byłyby jedynie cisza i milczenie. I to jest fundamentalne odkrycie filozofii dialogu: rozum z natury jest rozumem dialogicznym. Jest to *factum primum*, na którym cała ta filozofia się opiera.

4. Wymiary myślenia dialogicznego

Źródłowy sens myślenia dialogicznego odkrywa nam fundamentalną charakterystykę rozumu ludzkiego jako *dia-logosu*. A jak ma się sprawa z faktycznie przebiegającym dialogiem? Jakie składniki konstituują go? Jakie elementy stanowią o tym, że mamy do czynienia z prawdziwym dialogiem i myśleniem dialogicznym, a nie tylko z jakąś pochodną jego formą? Jakie są jego konstytutywne momenty?

F. Rosenzweig po tym, jak jego dzieło *Gwiazda zbawienia* nie spotkało się z trafnym odbiorem i zrozumieniem idei w nim zawartych, uznał za słuszne opublikowanie krótkiego tekstu mającego wyjaśnić jego filozoficzną doniosłość. *Gwiazdę zbawienia* czytano bowiem jako książkę traktującą wyłącznie o sprawach żydowskich i polecano ją żydowskiej młodzieży szukającej odnowy myśli judaistycznej. Nie zauważono, że jest to książka filozoficzna, podejmująca podstawowy spór o rozumienie sposobów uprawiania filozofii. Rosenzweig opatrzył swój tekst tytułem *Nowe myślenie*. Już to sformułowanie miało wyrażać myśl, że mamy tu do czynienia z nowym sposobem filozofowania. Czytamy tam, że nowe myślenie charakteryzuje się tym, „że potrzebny jest inny, i – co oznacza to samo – że poważnie traktuje czas”⁴. Mamy więc dwa konstytutywne momenty myślenia dialogicznego: Inny i czas.

⁴ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag „ex post” do „Gwiazdy zbawienia”*, w: Tenże, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 676.

Do nich możemy jeszcze dodać wspomniany już wyżej moment wydarzenia i mowę. Omówmy pokrótce wszystkie te momenty, rozpoczynając od wydarzenia.

5. Wydarzenie jako moment inicjujący myślenie dialogiczne

Myślenie dialogiczne rozwija się zainicjowane wydarzeniem. Czym jest wydarzenie? Nie jest to żaden byt pośród innych bytów. Nie jest jakimś określonym miejscem w przestrzeni, które można by zidentyfikować. Nie jest też jakimś określonym punktem w mijającym czasie, tak, że można by wydarzenie na skali czasu zaplanować. Może zaistnieć w każdym miejscu i w każdym czasie naszego życia. Ale wówczas mamy już nową przestrzeń i nowy czas. Jest punktem wymierzającym nowe koordynaty naszego istnienia. Wydarzenie wymyka się wszelkim próbom zarządzania nim. Nie można go ustalić, jest momentem, który nas nachodzi i zarazem uchyla się wszelkim zakusom uchwycenia go za pomocą z góry ustalonych instrumentów pojęciowych i kategorii.

Wydarzenie nie jest też formą jakiegoś przeżycia. Przeżycie jest zawsze rezultatem subiektywnej aktywności określonego Ja. Świat zewnętrzny zostaje wówczas sprowadzony do mojego subiektywnego Ja. Jest światem określonym możliwymi ramami mojego przeżycia. Tymczasem wydarzenie nie jest wynikiem jakiegoś mojego przeżycia, lecz czymś, co nachodzi moją świadomość od zewnątrz, budząc ją dopiero do działania. Jest formą wyzwania, które jednak nie podporządkowuje się pod znane mi kategorie myślenia. W wydarzeniu zapowiada się zupełnie nowy porządek otwarcia na rzeczywistość świata, właściwie jest zapowiedzią nowej rzeczywistości.

Mając takie formalne określenie wydarzenia, widzimy, że można je odnieść do fenomenu spotkania. Spotkanie się wydarza. Dla Rosenzweiga wydarza się przede wszystkim Boże Objawienie, które wplata się w międzyludzkie spotkania. Szczytową formą objawienia jest miłość. Dla Lévinasa wydarzenie spotkania wyraża się w napotkaniu twarzy drugiego człowieka. Czym jest twarz? Jak doświadczamy ludzkiego oblicza? Czym jest wydarzenie spotkania z Innym, który jawi się nam nie inaczej, jak właśnie w jego twarzy? Nie wchodząc tutaj głębiej w analizę teksów Lévinasa poświęconych zagadnieniu zrozumienia, czym jest ludzka twarz, zwróćmy jedynie uwagę na cztery rysy, poprzez które – zdaniem francuskiego myśliciela – twarz przemawia do nas.

Po pierwsze, to niemożność uchwycenia ludzkiej twarzy. Nie można mówić o czymś takim, jak fenomenologia twarzy. Twarz nie jest zjawiskiem, fenomenem. Fenomen bowiem odnosi się do rzeczy, która się zjawia. Twarz żadnej rzeczy za sobą nie ukrywa. Nie możemy znaleźć jakiejś „podstawy” twarzy.

Po drugie, twarz nam się objawia. Mimo że nie jest fenomenem to jednak jest nam dana. Możemy mówić o epifanii twarzy. Epifania ta, objawienie, nie przynosi nam jednak żadnej wiedzy w klasycznym tego słowa rozumieniu.

Po trzecie, tym, co twarz nam przynosi, jest nakaz etyczny: „ty mnie nie zabijsz”. Doświadczenie twarzy jest zobowiązujące.

I po czwarte, objawienie się nam twarzy drugiego człowieka jest doświadczane jako forma naszego wybraństwa. Jej obecność dana jest nam jako dar i powinność. Dotyczy ona nie kogoś innego, ale właśnie mnie. W spotkaniu Innego w jego twarzy otwiera się cały nowy świat możliwych międzyludzkich obcować i nowa optyka poznawania bytów, ale to osobny temat. Dla zrozumienia podstaw myślenia dialogicznego istotne jest uświadomienie sobie faktu, że rządzi nim „logika” wydarzenia, która przemawia do nas z doświadczenia spotkania i ludzkiej twarzy.

6. Inny jako partner relacji dialogicznej

Inny to ten, który w wydarzeniu spotkania stanął na mojej drodze życia. Nie wiem, skąd pochodzi, dokąd zmierza. Jego inność określona jest przez fakt, że przychodzi niejako z innej przestrzeni. Jest bowiem ukształtowany innymi warunkami życia, jest mi w wielu sprawach obcy. Inne było jego wychowanie, inne lektury, inne są jego potrzeby, inne biedy, inny jest jego świat doświadczeń. Jednym słowem przychodzi do mnie z innego miejsca niż moje. Przychodzi też z innego czasu, inne są bowiem dzieje jego doświadczeń. Mówiąc językiem Heideggera, jego rzuconość w świat jest inna niż moja. Wprawdzie każdego z nas bez wyjątku charakteryzuje jakaś rzuconość w świat, ale co do jakości i treści bywa ona bardzo różna.

W obliczu Innego uświadamiam sobie, że istnieje inna rzeczywistość niż moja, istnieje inny sposób przeżywania, wspólnego nam, świata bytów. Jest to istotne doświadczenie konstytuujące doświadczenie i myślenie dialogiczne, gdyż uprzytamnia mi moją ograniczoność. Istnieją możliwe duchowe, poznawcze sposoby interpretacji świata, które są inne od moich i do moich się nigdy nie dadzą sprowadzić. Nie jestem absolutem mogącym wszystko moją myślą i działaniem objąć. Kiedy jeszcze przedmioty materialne poddają się bezwiednie działaniom mojej woli i różnym sposobom rozporządzalności nimi, to Inny mi się uchyla. Nigdy nie będę miał pełnej władzy nad nim, nad jego życiem duchowym, nawet kiedy podejmę próby jego fizycznego zniewolenia.

Doświadczenie własnej ograniczoności w obliczu Innego posiada swoje dalsze konsekwencje. Przywołuje fundamentalną prawdę o mojej śmiertelności: jestem – posłużmy się znowu sformułowaniem Heideggera – „byciem-ku-śmierci”. Uświadamia mi również, iż skoro nie jestem absolutem, to nie jestem istotą samowystarczającą. Z konieczności, z natury mej istoty skazany jestem na więzi z Innymi. Być człowiekiem, to istnieć nie inaczej, ale w relacjach z Innymi. Kiedy nawet zrywam więź z Innym, to i tak w jakiejś relacji do niego pozostaję. Na przykład w relacji nienawiści.

Doświadczenie obecności Innego związane jest z doświadczeniem wolności. Skoro Inny przez swoją inność nie jest redukowalny do mojej osoby, to w obliczu jego osoby nagle stoję przed możliwością nawiązania relacji z tym Innym i jego duchowym światem. Uświadamiam sobie, że jestem istotą wolną, ale również, że przede mną stanęła w swojej inności istota równie wolna jak ja. W gestii mojej wolności leży to, czy zadzierzgnę więź z Innym, czy nie. Nawet kiedy chodzi jedynie

o relację trwającą kilka sekund. Na przykład, czy udzielię mu poprawnej odpowiedzi, kiedy mnie pyta o czas. To, co nas zbliża do siebie, to nasze biedy, to, że nie żyjemy jako bogowie sami sobie wystarczający. Każde pytanie, prośba, imperatyw moralny wypisany na twarzy Drugiego, nakazujący mi udzielić mu pomocy, jest zawsze jakimś wyrazem fundamentalnej biedy, w jakiej z natury swej się znajdujemy.

Więź, jaka się w tej sytuacji realizuje, przez dialogików nazwana jest więzią Ja–Ty. Jest ona różna od relacji Ja–to, czyli relacji między mną a przedmiotem. Zagadnieniu temu szczególną uwagę poświęcił M. Buber. Istotą relacji Ja–Ty jest więź odpowiedzialności. Słowo „odpowiedzialność” ma swój źródłosłów w formule „odpowiedzieć na pytanie”. Ten, kto odpowiada na szeroko pojęte pytanie, czyli odpowiada na jakąś ludzką biedę, jest człowiekiem odpowiedzialnym. Relacja, jaką nawiązuje się z Innym, nie jest wprawdzie relacją epistemiczną, lecz relacją etyczną.

o osobie drugiego człowieka, ze względu na jego inność i niesprowadzalność do naszego życia, wiemy ostatecznie tyle, ile on sam nam objawi. Nie mamy żadnego klucza poznawczego za pomocą którego moglibyśmy go poznać. Poznanie zdobyte na podstawie obserwacji zawsze pozostanie w jakiejś mierze powierzchowne. Ta nigdy do końca nieprzenikniona inność Innego stanowi ostatecznie warunek sine qua non zaistnienia relacji dialogicznej i możliwego myślenia dialogicznego.

7. Mowa jako postać relacji dialogicznej

Relacja dialogiczna znajduje swój wyraz w mowie. Rosenzweig w Nowym myśleniu powiada, że w miejsce dawnej metody myślenia – chodzi, oczywiście, o myślenie monologiczne – wchodzi metoda mowy a właściwie należałoby powiedzieć metoda prowadzenia rozmowy⁵. Czym różni się metoda myślenia od metody mówienia? Otóż, pierwsza, posługując się kategoriami wyjaśniającymi świat, szuka zasady, która zawsze, w każdym czasie jest aktualna i ważna. Kiedy Tales powiedział, że wszystko jest wodą, to znaczy, że za pomocą jednej jedynej zasady – w tym przypadku wody – pragnie wyjaśnić wielo-bytową różnorodność świata, sprowadzić codziennie doświadczaną wielość zjawisk tego świata do czegoś jednego. Począwszy od niego, istota wysiłku filozoficznego myślenia polegała zawsze na poszukiwaniu takiej zasady. Najogólniej mówiąc, można stwierdzić, że w starożytności taką zasadą wszech-wyjaśniającą było pojęcie bytu. Posługując się nim można było wyjaśnić, kim jest Bóg i kim jest człowiek. W średniowieczu podstawową zasadą wyjaśniającą był Bóg. Poznać świat i poznać człowieka można było jedynie odnosząc ich do Boga. W nowożytności z kolei zasadą wyjaśniającą jest człowiek. Tyle wiemy o Bogu i tyle wiemy o świecie, ile wcześniej możemy powiedzieć o człowieku i jego możliwościach poznawczych. Począwszy od Talesa i jego poszukiwania przyczyny, arche, całe dzieje filozoficznej myśli zachodniej naznaczone są myśleniem, które nie uwzględnia czasu, jest beczasowe i jest myśleniem redukcyjnym. Jest myśleniem beczasowym, bowiem odkryta zasada obowiązuje bez względu na upływający czas.

⁵ Tamże, s. 675.

Jest czymś, co umieściło się poza czasem. Jest też myśleniem redukcyjnym, ponieważ wielość fenomenów redukuje do jednego bytu mającego być ich podstawą.

W przeciwieństwie do tego myślenia mowa – posługująca się żywym, zmiennym słowem dążącym do opisu świata, wiedząc, że go nigdy w swym słowie nie wyczerpie – bazuje na czasie. Nie ma mowy bez czasu.

Aby mowa zaistniała i się realizowała, zakłada istnienie co najmniej dwóch podmiotów. Podmiotu mówiącego i podmiotu słuchającego. Mówiący zmieniają się ustawicznie w tych rolach. Mowa jest tylko wówczas mową, kiedy jest rozumiana, inaczej staje się tylko nagromadzonym skupiskiem dźwięków. Sercem rozmowy jest więc rozumienie. Nie chodzi tylko o jednostronne rozumienie, że ktoś posiada wiedzę na dany temat i pragnie ją Drugiemu przekazać, ale w akcie rozmowy, formułowania zdań, również dla mówiącego sprawa staje się bardziej zrozumiała i jaśniejsza. Gdyby jednak mówiący nie miał słuchającego rozmówcy, wówczas nie byłoby też okazji do pogłębienia rozumienia własnej wiedzy.

W rozmowie prowadzonej z kimś Innym, ten Drugi może zanegować moje poglądy, może sprawę przedstawić z własnego punktu widzenia, który zawsze w jakimś, nawet najmniejszym stopniu, różni się od mojego. Dopiero poważnie potraktowana różnica odmiennych spojrzeń na świat, dochodząca do głosu w różnicy poglądów, umożliwia dialog i myślenie dialogiczne. Rzecz w tym, aby mimo tych odmienności nie zrywać więzi dialogu powstałej w rozmowie i nie próbować narzucić komuś na siłę własnych poglądów, lecz umieć wsłuchać się w racje przedstawione przez Drugiego i próbować je zrozumieć. Umiejętność słuchania jest tu równie ważna jak umiejętność mówienia.

W rozmowie, której tematem są byty świata, mówiący skazany jest na słuchającego i odwrotnie. Wypowiedziane słowo domaga się nie tylko tego, aby było usłyszane, ale i tego, aby znalazło swoją odpowiedź. Szczera rozmowa, bo o taką tu chodzi, a nie o jakieś formy indoktrynacji, które zawsze są wypaczeniem mowy, szanuje wolność rozmówców. Słowo z natury swej jest wolnym wydarzeniem. Nie przymusza do jego przyjęcia, ale jest apelem do wolności słuchającego. Ten może je przyjąć albo odrzucić. Sam zaś fakt rozpoczęcia rozmowy jest równocześnie aktem afirmacji tego, do kogo się słowo kieruje, a więc słuchającego. Afirmacja mówiącego ma natomiast miejsce w samym fakcie tego, że się go słucha, że udziela mu się posłuchu. Słowo rozmowy zachowuje przy tym odmienną, nieidentyczną rozmówców. Obaj zachowują swoją inność, a właśnie w rozmowie ją dopiero odkrywają. We wzajemnej szczerzej rozmowie i komunikacji dochodzi ostatecznie do głosu świat prezentujący się w całej swej różnorodności i otwiera się zarazem przestrzeń na prawdę.

8. Czas jako moment ujawniający dramatyczność dialogu

Kolejną cechą konstytutywną doświadczenia i myślenia dialogicznego jest czas. Tischner nazywa go czasem dramatycznym⁶. Nie jest to obiektywny czas,

⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 11.

którym operuje matematyczne przyrodoznawstwo opisując zachodzenie procesów fizykalnych czy chemicznych.

Nie jest to też czas przyrody żywej, w którym toczy się nasze życie od momentu narodzin aż po moment śmierci. Czas ten jest wspólną rzeczywistością istot żywych. Dzielimy go ze światem zwierząt i roślin. W przypadku człowieka obliczany jest za pomocą miar. Wiek życia człowieka określamy za pomocą lat, miesiące, dni i godzin. Ponieważ bierze się tu pod uwagę przede wszystkim proces starzenia się, możemy go nazwać w pewnym sensie biologicznym czasem człowieka.

Nie inaczej ma się sprawa z czasem wewnętrznej świadomości, który wnikliwej fenomenologicznej analizie poddał E. Husserl⁷. I ten czas odmierzany jest upływem wewnętrznych przeżyć naszej świadomości.

Wszystkie te wymienione odmiany czasu mają z sobą coś wspólnego: żadna z nich nie uwzględnia faktu społecznego wymiaru człowieka. To, że nasze życie toczy się zawsze w jakiejś relacji do drugiego człowieka. Możemy je więc nazwać koncepcjami samotnych czasów. Czas dramatyczny z kolei jest czasem doświadczanym ze względu na naszą naturę dialogiczną. Wyznacza go moment spotkania. Jest to czas, który dzieje się między partnerami dialogu, wydarza się między Innym a mną. W ten sposób rozpoczynają się dzieje naszego życia, mojego i ludzi przeze mnie napotkanych. Budzi się świadomość dziejowa. Niemożliwe byłoby zaistnienie czegoś takiego, jak świadomość dziejowa, gdyby istniał tylko jeden człowiek. Dzieje są dziejami międzyludzkimi a wyznaczają je wydarzenia dziejące się między ludźmi.

Możemy na skali obiektywnie mierzonego czasu określić moment, w którym doszło do spotkania z drugim człowiekiem, podając na przykład datę, ale czas dialogiczny otwiera już nowy jego wymiar. Jest to czas, który wiąże mnie z Drugim i otwiera wymiar przyszłości. Pozostaje kwestią otwartą, jaki będzie ten czas wspólny, czy będziemy w nim realizowali dobro, czy też zło? Z tej racji jest to czas dramatyczny. W samym momencie spotkania, kiedy stawiam pytanie Drugiemu, a więc ujawniam jakąś niewiedzę, czy też wyrażam jakąś prośbę, kiedy objawia się nasza kondycja ludzka w swej biedzie, przychodzi moment napiętego oczekiwania. Jak Drugi zareaguje? Odpowiedzią, czy odmową pomocy? w tym momencie, nawet gdyby trwał on jak najkrócej, z całą intensywnością udziela nam się doświadczenie czasu. Przystaje on być abstrakcyjną wielkością, a staje się realnym czasem przeżywanym jako dany nam dar. Możemy go zmarnować i wypełnić złymi czynami, albo też wypełnić czynieniem dobra. Możemy zaradzać ludzkim biedom i odpowiadać na powinność odczytaną z twarzy Drugiego: „ty mnie nie zostawisz w mojej biedzie”. Czas ten realizuje się w całej pełni faktycznie dziejącego się życia międzyludzkiego: w nauce, gospodarce, sztuce, wychowaniu, w sferze publicznej i sferze życia rodzinnego, w sferze życia religijnego i życia świeckiego, obejmuje sferę pracy i wypoczynku. Jednym słowem, obejmuje wszystkie wymiary naszego życia. Czas ten jest dramatyczny, gdyż toczy się między ocaleniem a zatraceniem, jest grą o wybawienie.

⁷ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989.

Dlatego – jak poucza nas Rosenzweig – czas ten zorientowany jest na gwiazdę zbawienia.

Zakończenie

Czym jest filozofia dialogu? Czym jest myślenie dialogiczne? Swego czasu M. Heidegger powiedział: „Najbardziej do myślenia daje to, że jeszcze nie myślimy”. Mimo zapelnionych bibliotek niepoliczalną liczbą książek, mimo ogromnego postępu w naukach przyrodniczych, mimo oczarowującego rozwoju techniki, wciąż jeszcze nie myślimy. Dlaczego? Być może dlatego, że zapoznaliśmy naturę naszego rozumu – jego dialogiczność, że nie myślimy mając przed sobą oblicze drugiego człowieka i że zapomnieliśmy, że darowany nam czas jest krzykiem o ocalenie i wybawienie. Filozofia dialogu jest być może próbą poprowadzenia nas ku zapomnianym ścieżkom filozofowania i szkołą nowego myślenia.

Zusammenfassung

Was ist eine Philosophie des Dialogs?

Was ist eine Philosophie des Dialogs? Was ist ein dialogisches Denken? M. Heidegger hat mal festgestellt: „Es gibt uns am meisten zu denken, dass wir noch nicht denken“. Trotz der gefüllten Bibliotheken, trotz des ungeheuren Fortschrittes der Naturwissenschaften, trotz der neuen Erfindungen in der Technik denken wir noch nicht. Warum?

Vielleicht darum, dass wir die dialogische Natur unserer Vernunft entdeckt haben und zugleich vor dem Angesicht des anderen Menschen nicht denken. Die Philosophie des Dialogs kann zu einem Versuch der Wiederentdeckung der vergessenen Wege des Philosophierens und zu einer Schule des neuen Denkens werden.

Joanna Raczkowska
Uniwersytet Warszawski

Idea dialogu międzykulturowego a europejsko-afrykańskie doświadczenia Mirosława Żuławskiego

Przysłowie fulbejskie powiada:

„Wszystkiego, co wie mały Maur, nauczył się w namiocie”.

Mirosław Żuławski, *Ucieczka do Afryki*

Wstęp

Swoje rozważania na temat idei dialogu międzykulturowego, realizowane w obrębie europejsko-afrykańskich doświadczeń Mirosława Żuławskiego, pragnę zacząć od krótkiego przypomnienia sylwetki twórczej i osobowej rzeczonoego autora, tym ciekawszej, iż spełnionej w formule „drogi”. „Dom mego dzieciństwa stał przy drodze. (...) Była to zwykła, bita, galicyjska droga, nikt jednak nie mówił o niej inaczej, jak gościniec”¹. Słowa te, zanotowane przez Mirosława Żuławskiego w 1973 roku, nadają rys uniwersalności całemu życiu autora. Formuła „drogi” otwiera szeroki horyzont poznawczy, zarówno na płaszczyźnie egzystencji (ontologia), jak i filozofii (fenomenologia). Droga wyraża dążenie, linię, według której przebiega nadawanie sensu nie tylko rzeczywistości, ale i własnemu życiu. Określa to, z czym autor musiał zmierzyć się zarówno w czasie jego młodości naznaczonej wojną, jak i służby dyplomatycznej pełnionej w latach 1945-1977. Melancholijna figura wagabundy, „mieszkańca zawsze obcych krajobrazów” sprawiła, iż odbywane podróże stały nie tyle przedsięwzięciami podjętymi dla osiągnięcia pewnego punktu w przestrzeni, ile sposobem na życie. Cytując Claudio Magris można powiedzieć, że „podróż, podobnie jak opowieść – jak życie – oznacza pomijanie. Czysty przypadek prowadzi od jednego brzegu i każe ominąć drugi. (...) Podróżny jest człowiekiem oświecenia i kiedy tylko może, demaskuje ślepe i irracjonalne okrucieństwa mitu (...)”².

Podróżnikiem jest każdy, kto przemieszczając się z jednego świata do drugiego, nieustannie przy tym doświadcza zmiany perspektywy widzenia i poznawania świata. Kto jedne miejsca obserwuje z bliska, inne z daleka, raz obiera rolę uczestnika, by za chwilę zająć pozycję świadka. Istota tej swoistej teorii przemiany znalazła bardzo ciekawe zastosowanie w dialogice Ludwiga Binswanger (1881-1966), który analizując dialog wewnętrzny jako specyficzne ćwiczenie duchowe filozofii, pisał, iż dzięki niemu osiąga się także specyficzne samopoznanie, to znaczy „przeobrażenie

¹ M. Żuławski, *Pisane nocą*, Warszawa 1976, s. 116.

² C. Magris, *Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002, s. 63-64.

całego siebie w sensie dojrzałości samo-ureczywistnienia”³. To ostatnie zaś nie jest stanem danym raz na zawsze, ale ciągłym poszukiwaniem i pytaniem o sens swojego życia. Centralnym pojęciem dialogicznego myślenia Binswangera jest Dasein, czyli „bycie tu”, postrzegane jednak w jego charakterze dualnym. Człowiek bowiem nie jest obecny w świecie jako jednostka neutralna, lecz zaangażowana w kategorię „my sami i inni”⁴. Badaczka koncepcji niemieckiego psychologa – Dominika Jacyk pisze: „Dasein nie jest czymś/kimś samym dla siebie, ale byciem dla siebie nawzajem. Dualny sposób bycia jest rozpoznawalny przez filozofa jako współbycie mnie i ciebie, miłujące spotkanie, miłość”⁵.

Mirosław Żuławski, jako „dziecko Saturna” wychowane na Przygodach Guliwera, Robinsona Crusoe i Trzech muszkieterów, Podróży do kresu nocy Céline’a i Wyspie pingwinów France’a, doświadcza melancholijnego imperatywu braku. Braku zamknięcia, zakończenia, a zatem imperatywu niespełnienia i „błądzenia bez granic” w poszukiwaniu dopełnienia swego istnienia w dialogicznym spotkaniu z Drugim. Etymologiczne źródła „doświadczenia” tkwią w łacińskim *experiri*, które oznacza „wystawiać na próbę”. Jako medium doświadczenia wojennego i powojennego, Mirosław Żuławski niejednokrotnie poddawany był próbom.

Urodził się 16 stycznia 1913 roku w Nisku. Pochodził z podkrakowskiej rodziny inteligenckiej, wywodzącej się ze zdeklasowanej szlachty, zamieszkującej okolice Bochni i Limanowej. Podobnie jak ojciec, studiował prawo, dodatkowo zaś także dyplomację na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. Wojnę spędził w kraju, biorąc aktywny udział w ruchu oporu, jako członek Armii Krajowej i współpracując z lwowską prasą konspiracyjną, co zaowocowało wydaniem dwóch tomików poezji we Lwowie. Redagował akowski biuletyn „Ziemi Czerwińskiej”, zaś pod koniec okupacji był redaktorem „Biuletynu Informacyjnego” BIP-u, to jest Biura Informacji i Propagandy, któremu podlegał cały ruch wydawniczy. Formalnie debiutował w okresie studiów około 1932 lub 1933 roku w lwowskich „Sygnałach”, piśmie o orientacji lewicowej. Niemniej debiut duchowy i przez samego twórcę traktowany jako autentyczny, przypada na lata 1936-1938, kiedy to zaczyna pisać prozą. W roku 1944, wraz z przesuującym się frontem wschodnim, trafił do Lublina, który przez kilka miesięcy pełnił praktycznie rolę stolicy państwa. Do roku 1945 pisarz pracował jako korespondent wojenny i równocześnie, za namową Jerzego Borejszy, podjął pracę dziennikarską w „Rzeczpospolitej”. W marcu 1945 roku został zastępcą redaktora naczelnego wspomnianego dziennika, zaś w sierpniu tegoż roku przeniósł się wraz z Borejszą do Warszawy. Zamieszkał na ulicy Wiejskiej, zarzucając tym samym pracę dziennikarską na rzecz dyplomacji.

³ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, s. 479-480, cyt. za D. Jacyk, *Dialogika Ludwiga Binswangera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5. Poznań 2007, s. 197.

⁴ Por. D. Jacyk, *Dialogika Ludwiga Binswangera: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej*, s. 196.

⁵ Tamże, s. 197.

Z ramienia Ministerstwa Spraw Zagranicznych wyjechał na placówkę do Paryża, gdzie w latach 1945-1949, jako i sekretarz ambasady PRL, pełnił funkcję *attaché* prasowego i radcy kulturalnego. W stolicy Francji spędził w sumie dwanaście lat, a przez dziesięć pracował jako wicedyrektor Departamentu Współpracy Kulturalnej i Naukowej z Zagranicą w MSZ. Funkcję radcy kulturalnego pełnił także w ambasadzie polskiej w Pradze (1949-1952). W 1952 roku opuścił MSZ i przez trzy kolejne lata pracował w redakcji „Przeglądu Kulturalnego”. W latach 1956-1963 był stałym delegatem Polski przy UNESCO, zaś w okresie od 1974 do 1977 pełnił funkcję ambasadora PRL w Republice Mali i w Senegal. Był laureatem wielu nagród; m.in. w roku 1983 otrzymał z rąk ministra kultury i sztuki, prof. Kazimierza Żygulskiego, Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski, przyznany mu przez Radę Państwa za wybitne zasługi w twórczości literackiej.

Mirosław Żuławski zmarł nagle 17 lutego 1995 roku w Warszawie. „Upadł na podłogę z tapczanu, na którym usiadł, by wziąć pod język pigułkę. Było to w nocy. Światło – lampkę przy tapczanie sobie zapalił”⁶ – pisze w *Zaułku pokory* syn, Andrzej Żuławski, znany reżyser i literat, od lat mieszkający w Paryżu.

1. „Sesamie, otwórz się! Ja chcę wyjść!” – Europa Środkowowschodnia jako źródło cierpień

Wobec potęgi Historii, pisanej przez duże H, Mirosław Żuławski zdawał się małym, nic nie znaczącym trybikiem w wielkiej maszynie przemian. Doznawał bicia rzuconym w otaczający świat, w jego, mówiąc dalej po Heideggerowsku, „tu oto”, tajemniczość i zagadkowość istnienia. Świat zaś stawiał swoisty opór, wyznaczał realność nieprzejrystą i zamkniętą. Samotność i smutek stanowiły tę dyspozycję ducha Żuławskiego, która nakładała, niby maskę, nowe spojrzenie na opustoszały świat tak, by móc nadal rozkoszować się jego tajemniczą przyjemnością. „Bo samotność jest ceną wolności, tak jak wolność jest nagrodą dla tych, którzy umieją być samotni, kiedy pada deszcz, kiedy zmrok zapada i kiedy zaczyna się wojna” – konstatuje autor w „Psiej gwiazdzie”⁷. Samotność zatem oraz tożsamość nieokreślona stanowiły swoiste „studium” Żuławskiego jako Polaka, żyjącego w dobie stalinizmu. Formułę ostatniego interesująco przedstawił, wyklęty przez ówczesne władze, Witold Gombrowicz: „Przestali być tym, czym byli, a nie skonkretyzowali się dostatecznie w żadnym nowym istnieniu. Są niewyraźni. Zamazani. Niepełni. Embrionalni”⁸. Pytanie o tożsamość stanowi jeden z zasadniczych punktów kultury polskiej XX wieku. Można by rzec, iż ostatnie stulecie w stopniu znacznie większym, niż poprzednie, cierpiało na „kompleks nieidentyczności”, co wiązało się zarówno z oceną sytuacji człowieka w historii, jak i oceną kultury w stanie rozpadu.

Wydarzenia XX wieku, którego Mirosław Żuławski był prawowitym dzieckiem, zdawały się raz na zawsze unicestwić wiarę człowieka w możliwość samostano-

⁶ A. Żuławski, *Zaułek pokory*, Warszawa 2000, s. 8.

⁷ M. Żuławski, *Psia gwiazda*, Warszawa 1995, s. 100.

⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1956*, w: *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1997, s. 331.

wienia o własnym życiu, w racjonalność i humanizm ludzkich zachowań, wreszcie wiarę w zwyczajną, ludzką dobroć. Echa oskarżającego procesu kultury śródziemnomorskiej, na którą składa się nie tylko prawo rzymskie i filozofia grecka, ale też etyka żydowska, jako podstawa chrześcijańskiego systemu religijnego – dostrzec można w debiutanckiej *Ostatniej Europie*, którą Żuławski pisał podczas niemieckiej okupacji Lwowa w latach 1942-1943, a którą wydał w roku 1947. Po Wielkiej Wojnie nie można już swobodnie twierdzić, że to, co realne, jest zawsze racjonalne, gdyż właśnie to, co irracjonalne, okazuje się nieuniknione podczas urzeczywistnienia idei rozumu.

W konfrontacji z doświadczeniem dwóch totalitaryzmów, trwałość i chwała owego dziedzictwa zostały mocno podważone. Zrodziło się inne spojrzenie na stanowiącą jego część tradycję chrześcijańską. W obliczu Nietzscheańskiego stwierdzenia „Bóg umarł!”, tradycyjny, polski katolicyzm nie dawał wystarczającej odpowiedzi na nurtujące współczesność problemy. Dlatego też i pytanie o tożsamość zaczęło stopniowo wnikać w sferę dialogu człowieka z Bogiem, dialogu, w którym zarówno wizerunki człowieka, jak i Stwórcy, podlegały rozpraszającej sile. „Nigdy jeszcze nie wiedziano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy, jak w naszych czasach. Żadna jeszcze epoka nie zaprezentowała swej wiedzy w sposób równie wnikliwy i ekscytujący. Żadna epoka dotąd nie potrafiła zaoferować tej wiedzy równie łatwo i szybko, jak nasza. Ale też żadna epoka, prócz dzisiejszej, nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek. Nigdy nie był on równie problematyczny, jak dziś”⁹ – pisał Max Scheler w *Stanowisku człowieka w kosmosie*, diagnozując tym samym istnienie swoistego „pesymizmu cywilizacyjnego i kulturowego”¹⁰.

Stąd tłem dla świata przedstawionego *Ostatniej Europie* jest rozpad tradycyjnych form życia, który przekształcił nie tylko wyobraźnię ludzką, ale i diametralnie zmienił sposób określania ludzkiej podmiotowości. Tradycyjny porządek, w którym ramy egzystencji były trwałe i wsparte autorytetem, ustąpił miejsca totalitarnemu projektowi rzeczywistości. Miejsce człowieka w świecie przestało być oczywiste, a określenie własnej tożsamości, kiedyś po prostu „przypisanej” w strukturze społecznej, jest zadaniem i wyzwaniem dla każdego z osobna. Głównym elementem pejzażu duchowego świata zachodniego tuż po wojnie stały się: poczucie straszliwej pustki i obraz ruin moralności, które wobec totalnego, historycznego przeżycia ukazały swój „bezwstydy” fałsz. Żuławski, niczym Tomasz Mann w swej „*Czarodziejskiej górze*”, stworzył symboliczny obraz całej europejskiej cywilizacji, która oparta na personalizmie łańciskim, nacechowana była w swych pierwotnych założeniach porządkiem rozwoju etycznego jednostki, warunkowanym prawem naturalnym, wyższością pierwiastków moralnych nad materialnymi, wiarą w Boga, absolutyzmem prawd moralnych oraz miłością bliźniego. Teraz zaś, po wiekach

⁹ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1985, s. 45, cyt. za: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 233-234.

¹⁰ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 26.

chlubnego rozwoju, wstąpiła w fazę rozkładu, chaosu i choroby, straciła kontakt z rzeczywistością, zamieszkaną przez „ludzi wydrażonych”.

Chrześcijańskie zmysłowe piękno, w które tak wierzył ksiądz Giacomo Tollini, jeden z bohaterów eseju „Ostatnia Europa”, gdyż ono zapewniało niegdyś światu zwycięstwo nad złem, w obliczu wszechpotężnej Historii okazało się jeszcze jedną igraszką losu, jaką wymierzył on przeciw człowiekowi. Bohaterowie zbioru *Ostatnia Europa* to ludzie amorficzni. Skrajni w przedstawieniu swej cielesności. Z jednej strony niemal jej pozbawieni, gdyż „urodzili się od razu jako zagęszczenie idei”¹¹ rodzin, z których pochodzą, stąd bardziej przypominają ich cienie, aniżeli odrębnie ukonstytuowane jednostki. Przykładem są małżonkowie Szczepan Kinczel i Elżbieta de Loges, bohaterowie pierwszej noweli zatytułowanej „Opowieść szycerka”. Mirosław Żuławski wyśnił ją podczas gorączki spowodowanej zatruciem białkiem wszowym, kiedy pracował w Instytucie prof. Rudolfa Weigla, skupiającym całą ówczesną inteligencję Lwowa. Bohaterowie pochodzili z rodzin, dla których rzemiosłem od dziesięciu pokoleń była wojna, przy czym „pokolenie Elżbiety pracowało od wieków nad zniszczeniem wszystkiego, co tworzyło pokolenie Szczepana” (O, s. 20). Stan wojny był dla kobiety tak oczywisty, że chwile pokoju zaczęła traktować jako naturalną „biosferę dla życia armii”.

Tymczasem „Szczepan Kinczel siedzi przy stole, z podbródkiem w dłoniach. Naprzeciw niego Elżbieta. Nie mówią już o niczym, nie ma o czym mówić, wszystko zostało powiedziane. Rozchodzą się – to wszystko” (O, s. 7). To dlatego o ich życiu dowiadujemy się za pośrednictwem obcego im Mateusza Galonika, pełniącego rolę narratora, prowadzącego swą opowieść w stanie półsnu. Dodatkowo za oknami „stoi wojna” (O, s. 19), która niezależnie od stosunku bohaterów względem niej, stanowi czas niejako nierzeczywisty, zawieszony pomiędzy realnością a fikcją, prawdą a zmyśleniem.

Z drugiej strony bohaterowie zbioru naznaczeni są swą cielesnością niczym stygmatem, zdradzającym ich przynależność etniczną i kulturową. Jak choćby Żyd Maciej Gozdawa z miniatury „Przystanek Męki Pańskiej”, który, z uwagi na swe pochodzenie, budził niechęć we własnym ojcu. „Dawniej lubił dopatrywać się w rysach syna podobieństwa do matki (...), umiłowanej przez siebie kobiety. Teraz było inaczej. Podobieństwo (...) stało się oskarżeniem o przynależność do rasy dotkniętej palcem Boga. Gozdawa czuł się osobiście odpowiedzialny za położenie syna” (O, s. 32). Niemniej wyrzekł się go, nie potrafił przyznać do swego ojcostwa, które było tyleż niechętnie, co przypadkowe.

Kaprysy losu wyznaczały rytm życia wszystkich bohaterów „Ostatniej Europy”, którzy podlegali im w sposób bezwolny, niezawiniony i całkowity. Ich doświadczenie upodabnia się do wprawionego w ruch kalejdoskopu dowolnych treści, gdzie stała zmiana znaczeń nie pozwala na wybór między dobrem a złem. Zwątpienie, utrata

¹¹ M. Żuławski, *Ostatnia Europa. Trzy miniatury*, Warszawa 1987, s. 19. W dalszej części pracy na oznaczenie obu dzieł pisarza zastosujemy skrót: O – jako *Ostatnia Europa* i U – jako *Ucieczka do Afryki*. Skrót i numery stron, z których pochodzą cytowane fragmenty będą podawane w nawiasach kwadratowych w ciągu tekstu głównego.

wiary, śmierć Boga, poczucie bezsensu istnienia – wszystkie te elementy kryzysu wartości składają się na sugestywny obraz „zmięzchu Europy”, „ziemi jałowej” zawarty w debiutanckim zbiorze Mirosława Żuławskiego. Stąd poczucie absurdu i chaosu, stąd także uczucie „nieprawdziwego” życia. Rzeczywistość Europy postrzegana oczyma bohaterów zbioru jawi się w anamorfozie, jest mało esencjonalna, za to płynna i labilna. Strata, zanik i śmierć odbierają stałość jej formom, zmierzają do dwoistości i wieloznaczności. Można przypuszczać, iż jednym z motywów takiej kreacji literackich postaci, były – doskonale znane Mirosławowi Żuławskiemu – koncepcje „Mitteleupy”, występujące jako jedno z trzech sposobów definiowania pojęcia Europy Środka.

2. Tożsamość wykorzeniona i figura *flâneura*

Z tej mieszaniny cierpienia i poczucia szczególnej wartości rodzi się melancholijna postać *flâneura*, włóczęgi i wagabundy, który antidotum na uczucie klęski i upadku dostrzega w konfrontacji z innymi kulturami. Zrodzona w tym czasie nowa wersja mitu „Europy porwanej”, która odpowiadała wschodniej, gorszej części kontynentu, naznaczonej szczególnie fatalizmem Historii, objawia się w wędrówkach takich twórców, jak: Zbigniew Herbert, Witold Gombrowicz, Stanisław Vincenz czy Czesław Miłosz, by wymienić tych najbardziej znanych. Oni to przekraczali granice geopolityczne narodu, którego „przeznaczeniem (...) – w myśl Josepha Conrada – było cierpieć głodowe męki przez sto lat z górą, żywiąc się fałszywymi nadziejami”¹². Podobna świadomość oraz doświadczenie nieprawdziwości życia w rodzimym kręgu kulturowym, towarzyszy także bohaterom noweli „Ostania Europa”, zamykającej całość zbioru Mirosława Żuławskiego.

Z kolei obraz duchowego kryzysu zachodniej części Starego Kontynentu stworzył w swym poemacie, pt. „Ziemia jałowa”, Thomas Stearns Eliot. Swą historię autor oparł na średniowiecznej legendzie o świętym Graalu, w której dominującej, kluczowej roli nabiera motyw nawiedzonego suszą i klęską nieurodzaju mitycznego królestwa. Poszukiwanie Graala zaś stanowi jedyną próbę powrotu do rajsu utraconego, drogę prowadzącą do odzyskania duchowego ośrodka człowieczeństwa i wszechświata.

Człowiek, raz dotknięty poczuciem przypadkowości i obojętności świata, odwołuje się do mitu i porządku transcendentnego. Stąd właśnie reakcją na dwudziestowieczny kryzys wartości jest zarówno u Eliota, jak i u Żuławskiego, poszukiwanie Graala. I choć u obu ich dzieł nie kończy przybycie Parsifala i uzdrowienie chorego króla Amfortasa wraz z jego jałowym królestwem, to jednak pierwszy szuka rozwiązania w ortodoksji chrześcijańskiej, drugi zaś w planowanym spotkaniu pięciu młodych bohaterów „Ostatniej Europy” w Lizbonie. Oni to – Włoch, Francuz, Niemiec, Anglik i Polak – kierowani wielką miłością do Starej Europy umówili się w roku 1933 za dziesięć lat w portugalskiej stolicy.

¹² J. Conrad, *Zwierciadło morza*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1972, s. 70.

Zakochani lub samotni, okaleczeni i zdrowi, gubią w Europie i poza nią wszelki ślad. „Lord Leslie Redwood myślał o Europie jak o kochanej kobiecie wziętej do wojskowego burdelu. W Londynie, pełnym mieszkańców kontynentu, spotkał Francuzów, Belgów, Holendrów, Greków, Polaków, Włochów, Jugosłowian, Niemców i Czechów, Skandynawów, Hiszpanów i Rumunów – ale nie spotkał ani jednego Europejczyka” (O, s. 41). Tymczasem pięciu przyjaciół było Europejczykami w każdym calu. Zarówno wtedy, gdy ze światem u stóp umawiali się na spotkanie dziesięć lat wcześniej, jak i teraz, gdy szli na nie poprzez zgłiszczca, śmierć i ruinę wszystkich teorii i marzeń, sądów i planów pełnych nadziei – gdy tak szli z „twarzami oblanymi zachodzącym słońcem. Czy to słońce Europy zachodziło?” (O, s. 6). Zdaje się, że nie. Bowiem u podłoża kodeksu moralnego bohaterów leżała miłość do własnego kraju. Miłość to jednak specyficzna, gdyż uświadomiona w transkulturalnym dialogu ze swymi przyjaciółmi. Jan Józef Lipski pisze: „Ojczyzna istnieje tylko wtedy, gdy istnieje obczyzna; nie ma swoich, gdy nie ma obcych. Od stosunku do obcych, bardziej niż od stosunku do swoich, zależy kształt patriotyzmu”¹³. To właśnie uczucie do własnego narodu pozwoliło pięciu obcokrajowcom połączyć się we wzajemnej przyjaźni i szacunku, ufundowanych na znajomości krajów i kultur swych towarzyszy. „W pięciu przemierzali Europę i każdy z nich po kolei gościł w swym kraju pozostałych czterech, ucząc ich patrzenia na każdą ojczyznę od wewnątrz” (O, s. 69).

Poza tym, choć w umówione miejsce w Lizbonie dotarł tylko jeden z nich – Eliaszk Litwak, Żyd, kosmopolita „nie przypisany” całkowicie żadnemu z krajów europejskich – to jednak już sam fakt podróży pięciu bohaterów, w jaką wyruszyli pomimo wszystko i wbrew wszystkiemu, wprowadza nieco optymizmu w ten nostalgiczny obraz Starego Kontynentu. Taka postawa nieoczekiwanie koresponduje ze słowami, które w przeszło dwadzieścia lat później wypowiedziała Maria Czapska: „Nie mamy tu miasta trwającego, ale przyszłego szukamy”¹⁴ (Maisons Laffitte, 1969).

Charakterystyczne dla prozy Mirosława Żuławskiego jest ostatnie zdanie debiutanckiego zbioru, kiedy – na tle południowego słońca – Eliaszk Litwak „doszedłszy do środka Esplanady zajął miejsce na ławce (...) i siedział cierpliwie, osłaniając dłonią oczy przed blaskiem bijącym od morza, wypatrując jak człowiek kogoś oczekujący” (O, s. 80). Nie bez powodu ostatnie spojrzenie bohatera zwrócił autor ku Atlantykwowi. Podobnie kończy swój kolejny zbiór małej prozy, pod równie znamienne, co pierwszy, tytułem – „Psia gwiazda”. Tu także bohaterowie, kończąc swą podróż statkiem, stali „i patrzyli, jak New York wyłania się z mgły o wschodzie słońca. Wszyscy tam byli, Milstein, sparaliżowany Anglik, amerykańskie małżeństwa, Argentynka i ten mały chłopiec (...). Na niebie rósł Manhattan, szczerbaty, nieprawdopodobny”¹⁵. A zatem to spotkanie pięciu młodych Europejczyków, do którego nie doszło w roku 1943, dokonało się dwadzieścia dwa lata później. I choć

¹³ J. J. Lipski, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)*, w: *Tunika Nessosa: szkice o literaturze i nacjonalizmie*, Warszawa 1992, s. 139.

¹⁴ M. Czapska, *Europa w rodzinie*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1989, s. 264.

¹⁵ M. Żuławski, *Psia gwiazda*, Warszawa 1965, s. 263-264.

uczestnikami drugiego byli całkiem inni ludzie, to jednak duch międzynarodowego dialogu, trans-kulturalnego kontaktu został zachowany, i co najważniejsze, objawił się w realnym spotkaniu. W „Ostatniej Europie” ocean obserwował jeden człowiek, stojąc niejako u jego „prógu”. W „Psiej gwieździe” była to już grupa ludzi połączonych wspólnym położeniem flâneura, który ów „próg” przekroczył, pokonał „prze-stwór oceanu” i zakończył swą wędrówkę na innym, odległym od europejskiego lądzie. Jednocześnie niezwykle ważne jest tu tło, na jakim bohaterowie snują refleksje, wynikające z kończącej się właśnie podróży. Bowiem „pierwsze swe odbicie, jakie ujrzał człowiek, odesłała mu woda. Tak jest nadal. Wody naszej planety są tym, czym my jesteśmy”¹⁶.

A jacy my jesteśmy? Problem pozostał i ziemia jałowa nie zniknęła ze świadomości Mirosława Żuławskiego, wrażliwego na duchową posuchę spowodowaną zanikiem życiodajnego sacrum. Skutki demonicznego pogaństwa hitlerowskiej pseudo-religii, fundującej całą Europie okrucieństwa Wielkiej Wojny, a potem perspektywa globalnej zagłady atomowej, jedynie potwierdziły diagnozy Eliasza Litwaka, przepowiadającego „nadejście wielkich i groźnych czasów, które będą dla samotnych, odważnych, nie mających nic, czego straty mogliby żałować” (O, s. 68). I choć bohater wypowiedział te słowa jeszcze przed wybuchem wojny, to jednak i po jej zakończeniu pozostają równie prawdziwe.

3. Solarna epifania i dialog międzykulturowy

Czy istnieje zatem wyjście z zakłętego kręgu, już nie tylko środkowo, ale i ogólnoeuropejskiej ziemi jałowej? Odpowiedzi można poszukiwać w obecności słońca towarzyszącego bohaterom opowiadań zamykających obydwa zbiory prozatorskie: Bingo z 1965 roku i „Ostatniej Europy” z roku 1943. Wszak słońce to symbol życia i jako takie również metafora nadziei. To dlatego tak mocno tęsknił za nim Mirosław Żuławski. Stąd na pytanie jednego z bohaterów „Ucieczki do Afryki”: „A dokąd chcielibyście pojechać?” – narrator dzieła odpowiada: „– Do Afryki, tylko do Afryki (...) do Czarnej Afryki, tam dokąd uciekałem, jako mały chłopiec i dokąd wciąż jeszcze chcę uciec, choć jestem już stary koń”¹⁷. „Ucieczka do Afryki” napisana w roku 1983 stanowi swoistą replikę debiutanckiej „Ostatniej Europy”. Wątpliwości wewnętrzne młodego pisarza znalazły potwierdzenie w zapisach dojrzałego, doświadczonego człowieka. W gorzkiej mądrości „Ucieczki” kryją się pytania zadane pięćdziesiąt lat wcześniej.

Oniryczna Afryka, jak również idea poetyckiej podróży w wyobraźni, mocno urzekły Mirosława Żuławskiego. Dlatego, gdy po latach pojawia się sposobność wyjazdu na Czarny Ląd, staje się ona realizacją chłopięcego marzenia – symbolicznym powrotem do dzieciństwa, gdzie rzeczy nie są zmacone, gdzie sprawy mają swój właściwy bieg. Afryka, postrzegana dotychczas z oddalenia, jawiła się twórcy, jako nostalgiczna przestrzeń ucieczki od zniewolenia świadomości, od totalnego uwarun-

¹⁶ M. Żuławski, *Pisane nocą*, Warszawa 1976, s. 115.

¹⁷ M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1989, s. 57.

kowania przez system PRL-u. W obliczu niełatwych transformacyjnych systemów ówczesnego świata, naruszających dość radykalnie poczucie bezpieczeństwa nie tylko człowieka jako jednostki, ale i państw, a nawet społeczności międzynarodowej, wobec zaistnienia problemu odnalezienia człowieka jako człowieka – Żuławski pragnie ujrzeć niezafałszowany obraz Afryki, pragnie ją zobaczyć „naprawdę”. W kulturach archaicznych, egzotycznych i prymitywnych, dostrzega szansę wyrwania się z doczesności i przypadkowości kultury europejskiej, która przykładem pożogi dwu wojen światowych oraz wynikającego zeń chaosu i barbarzyństwa, udowodniła, że cywilizacje są śmiertelne.

Jako rzeczywistość mityczna, Afryka jest zarazem mocna i głębsza. Zdaje się być idealnym miejscem do zerwania ze sztucznością, do stania się „naprawdę”. Pisarz wierzy, że obca kultura, to roztopienie się „ja” w mentalité primitive stanie się źródłem istotnej samowiedzy, samopoznania. Swoją postawą wpisuje się niepostrzeżenie w Eliadowski „dialog epok”, to jest konfrontację wiedzy o przeszłości z terażniejszością, która służy realizacji dwóch podstawowych celów. Po pierwsze „racjonalizuje odległe w czasie archaiczne światy, niejako czyniąc je nam współczesnymi”, co „pozwala włączyć perspektywę prapoczątków człowieczeństwa w obręb humanistycznej refleksji o współczesnej kulturze”¹⁸. Po drugie zaś owa archaiczna odyseja „pozwala człowiekowi współczesnemu przejrzeć się w rekonstruowanych mitach, wierzeniach i rytach, jak w krzywym zwierciadle. Ten wymiar pielgrzymki do źródeł człowieczeństwa czyni z odległych epok miarę współczesności”¹⁹.

Filozofia dialogu międzykulturowego, święcąca swe triumfy w latach siedemdziesiątych XX wieku, wynikała z potrzeby totalnej reorganizacji europocentrycznego spojrzenia na kulturę stanowiącego poważne zagrożenie dla miejsca Zachodu w świecie. Tkwienie w okowach europocentryzmu, po drugiej wojnie światowej, grzeszy anachronicznym prowincjonalizmem. Stąd tak liczne debaty o trans-kulturalizmie, wielokulturowości, zderzeniach i spotkaniach kultur takich myślicieli, jak: Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Mircea Eliade czy Martin Buber.

Każdy z filozofów uważa, że dialog i rozumienie może występować w kilku odmianach, z których najciekawszą i dającą przełożyć się bezpośrednio na sytuację Żuławskiego jest Buberowska relacja Ja–Ty. W zasadniczy sposób można ją odróżnić od relacji Ja–To, w której dochodzi do reifikacji podmiotu. Rozróżnieniu temu służą trzy podstawowe aspekty: Duch, Wiara i Zaufanie (pojęcia te przyjmuje za Markiem W. Bieleckim, autorem tekstu „Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara”²⁰). Duch to zdolność do spotkania drugiej osoby i uznania jej autonomiczności realizowania za pomocą Wiary w możliwość wzajemnej konfrontacji oraz Zaufania drugiemu, otwarcia na niego. Duch nie znajduje się „we mnie”, ani „w tobie”, lecz leży „między nami”, w spotkaniu Ja–Ty. „W autentycznym dialogu

¹⁸ S. Tokarski, *Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996, s. 27.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. W. Bielecki, *Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara*, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, s. 11.

– stwierdza Buber – zwrócenie się do partnera dokonuje się w całej prawdzie”²¹. Ks. Raimundo Panikkar, jeden z najznakomitszych filozofów religijnych naszych czasów, urodzony w Barcelonie w roku 1918, wszechstronnie wykształcony (trzy doktoraty: z chemii, teologii i filozofii), w którego żyłach płynęła krew hiszpańsko-hinduska, używał w takiej sytuacji pojęcia „dialogu dialogicznego”. Zakłada on właściwe egzystencjalne otwarcie na drugiego, poszukiwanie prawdy przez zawierzenie mu i możliwość odkrycia przed nim własnego mitu.

Realizacją koncepcji filozoficznych Bubera i Panikkara jest u Mirosława Żuławskiego wybór przestrzeni dla swej duchowej i somatycznej peregrynacji. W Afryce pisarz dostrzega możliwość zapisania pustki, ukojenia tej „słowiańskiej tęsknicy” spowodowanej rozczarowaniem. Autentyczna, pogłębiona w dialogu międzykulturowym konfrontacja, choć zmuszająca do wyprawy, wydaje się jednak konieczna i być może jedyna, z tego względu, iż Stary Świat zatracił jasne widzenie wartości bezwzględnych, budując „ateizmy”, „relatywizmy” i „nihilizmy”, tworząc etyki, które wszystko usprawiedliwiają i tłumaczą. Otwiera się przy tym na to, co w psychologii antropologicznej przywoływanego wcześniej Ludwiga Binswängera, nosi miano „poznania miłującego”, zakładającego postrzeganie człowieka nie w izolacji od rzeczywistości, lecz w nawiązaniu do wielości jej składowych, takich jak: literatura, sztuka, historia, polityka i religia. Chodziło zatem Żuławskiemu o widzenie holistyczne, całościowe, „humanizujące” człowieka, nie zaś redukujące go do bytu czysto przedmiotowego.

Zamysł ten zrealizował w duchu filozofii dialogu, znanej także jako „filozofia innego” czy „filozofia spotkania”. „Filozofia dialogu jawi się jako młody wielki głód i wołanie o prawdę człowieka i świata, autentyczność tego, co klasyczne w najgłębszym znaczeniu. Czyż bowiem może być coś bardziej klasycznego niż relacja Ja-Ty?”²² – pyta Mirosław Mróz w artykule traktującym o trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze post-metafizycznej. Trudności tym większych, ponieważ dialog między kulturami nie powinien prowadzić do ich ujednoczenia²³. Między innymi o tym mówił Jan Paweł II, kiedy, w swym orędziu na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, twierdził, iż one – to jest kultury – „znajdują w dialogu gwarancję zachowania swojej specyfiki, [gdyż to właśnie – J.R.] dialog pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem”²⁴. W tym samym orędziu Ojciec Święty głosił, że poznawanie innych kultur i cywilizacji znacznie pomaga w rozumieniu własnej skarbnicy tradycji. Dzięki zachowaniu właściwej dozy koniecznego krytycyzmu intelektualnego i etycznego wobec „obcych” jesteśmy zdolni do prawdziwego zgłębienia wartości

²¹ Tamże.

²² M. Mróz, *O trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze postmetafizycznej i poszukiwaniach w przewyciężeniu istniejących niezdolności*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, s. 23.

²³ Por. M. Nowak, *O pilnej potrzebie dialogu między kulturami*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia Dialogu: Perspektywa i aspekty dialogu*, s. 250.

²⁴ *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 10, s. 26.

i ograniczeń nas samych. Poszerzenie horyzontów, konfrontacja trans-kulturalna sprawiają, że uświadamiamy sobie nie tylko różnorodność – wszak ta zdaje się oczywista – ale przede wszystkim niezwykle wzbogacającą jedność wspólnego dziedzictwa całego rodzaju ludzkiego.

Z kolei Zofia Rosińska w artykule w poszukiwaniu europejskości mówi wprost o istniejącej współcześnie konieczności podkreślania „dialogowego charakteru kultury europejskiej”²⁵. W oparciu o „Rozmowy tuskulańskie” Cyserona twierdzi ponadto, że kultura to przede wszystkim „uprawa duszy”. Stąd, podobnie, jak ziemia bez uprawy nie może przynieść owoców, tak i dusza bez filozofii nie może się rozwinąć²⁶. Wzorem człowieka kulturalnego jest, dla badaczki – Gassetowski „człowiek wybrany”, ten, który, w drodze samodyscypliny i wymagań sobie stawianych, sam siebie uprawia. Cultura animi stanowi wyzwanie rzucone współczesności, zaś prowadzenie dialogu, w szerokim znaczeniu słowa, leży w rękach jej orędowników.

4. Ulthima Thule i mit Starej Afryki

To dlatego, skoro tylko pojawiła się sposobność wyjazdu poza Europę, tę „ostatnią” Europę, Mirosław Żuławski bardzo chętnie z niej skorzystał. „Wie pani, ta Afryka to był jakiś długi przystanek, taka długa przerwa. Bo daleko, bo inaczej, bo o wiele samotniej. I to była dobra okazja do zastanowienia się. A ponieważ była to już moja ostatnia placówka i zacząłem wchodzić w wiek, w którym już trzeba zacząć podsumowywać, no to spróbowałem”²⁷ – powie Żuławski Jadwidze Radomińskiej w wywiadzie udzielonym w 1985 roku. Schyłek życia był dla autora czasem swobodnego bilansu. Ważne jednak, że w wyborze miejsca dla jego realizacji, zakładającej także krytyczny ogląd „wewnętrznego człowieka”, Żuławski zdecydował się na pobyt w obcej wspólnoty. Wyjazd do odmiennego kulturowo kraju wymusza wszakże na podróżniku konieczność zagłębienia się w rzeczywistość różnicy pomiędzy „Ja” i „Ty”. Postawa Żuławskiego z lat siedemdziesiątych uczyniła go mimowolnym praktykiem teorii Ludwiga Feuerbacha (1804-1872), niemieckiego filozofa i moralisty, który w dziele „Zasady filozofii” przyszłości pisał, że istota człowieczeństwa tkwi we wspólnoty, opartej jednak na różnicy pomiędzy jej członkami. Pojedynczy człowiek nie jest w stanie osiągnąć pełni człowieczeństwa ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. W tym celu niezbędna jest „różnicująca jedność” człowieka z człowiekiem²⁸. Żuławskiemu towarzyszyła ogromna potrzeba ukonstytuowania własnej podmiotowości, własnej tożsamości: jako Polaka, Europejczyka, jako

²⁵ Z. Rosińska, *W poszukiwaniu europejskości*, w: A. Motycka, K. Maurin (red.), *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, Warszawa 2004, s. 105.

²⁶ Por. Z. Rosińska, *Czy możliwy jest dialog międzykulturowy?*, w: A. Matracka-Kościelny (red.), *Wokół kategorii narodowości, wielokulturowości i uniwersalizmu w muzyce polskiej*, Ogólnopolska Konferencja Muzykologiczna Związku Muzykologów Polskich, Warszawa – Podkowa Leśna 2002, s. 32.

²⁷ *Na przystanku*. Z Mirosławem Żuławskim rozmawia Jadwiga Radomińska, „Kurier Polski” 1985, nr 3.

²⁸ Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, w: *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, t. 2, Warszawa 1988, s. 88.

człowieka wreszcie. Jego wyprawa do Afryki i konfrontacja kultur uwolniły w nim potrzebę „ucieczki z czasu”, „terroru historii” własnego kraju, która ludzką świadomość czyni zniewoloną.

„Ucieczka do Afryki” napisana w 1983 roku to utwór hybrydyczny. Po trosze powieść, pamiętnik, zbeletryzowany esej, reportaż czy wyznanie – jest zarazem czymś więcej: wielkim urzeczeniem tym kontynentem. Jest sumą przeżyć Senegalu, który w okresie służby dyplomatycznej w latach 1974-1977 służył Żuławskiemu jako „baza wypadowa” do innych państw. To tu autor mieszkał najdłużej, by potem stwierdzić: „Kraj okazał się dobry: taka Afryka w pigułce” (U, s. 26). „Ucieczka” jest rezultatem bogatego doświadczenia i wnikliwej obserwacji, gdyż Żuławski, choć dyplomata, to jednak w pierwszej kolejności skupiony antropolog i filozof, chłonący afrykańską rzeczywistość. Rzeczywistość, którą starał się poznać i zrozumieć, świadom zarazem, że w całej pełni, poznać jej i zrozumieć nie zdoła. Obserwował Afrykę również jako pisarz, jako twórca wrażliwy na uroki folkloru, barwy, dźwięku i zapachu. Przede wszystkim zaś jako przyjaciel tamtejszych ludzi, u których tak bardzo cenił ich szacunek i miłość do przyrody, budzącej w nim samym niezmierny zachwyt. Mirosław Żuławski, w czasie swego pobytu na Czarnym Łądzie, poznał zarówno jasne, jak i ciemne jego oblicze. Rzeczywistość Afryki bowiem to także – a może przede wszystkim: głód, bieda, choroby i wojny równie silnie w niej zakorzenione, co mistyczny urok. „Spektakl” Starej Afryki stawia autora w samym środku jego życia, umożliwia mu doświadczenie jego tajemnicy, jego źródeł i jego potęgi: „Stara Afryka (...) wierzę, że ona gdzieś jest, ale nie wierzę, żeby można ją było gdzieś spotkać, bo tam, gdzie my docieramy, nie ma już starej Afryki, albo jest, ale się przed nami rozstępuje, cofa, albo chowa” (U, s. 64). A w dalszej części autor stwierdza: „Czy nie leży ona w ludziach, a nie w tej wstrząsającej fizycznej obecności jej niezwykłego krajobrazu” (U, s. 98).

Przywołany przez Mirosława Żuławskiego mit „Starej Afryki” pozwolił mu osadzić swe przeżycia i pragnienia z terażniejszości w perspektywie przyszłości. Dlatego terażniejszość afrykańska traci charakter czegoś jednostkowego i niepowtarzalnego, zyskując rangę beczasowości i alegorii, i jako taka sprawia, że pisarz odnajduje w pejzażu afrykańskim odbicie własnych stanów ducha: „Raz jeszcze przekonałem się, że o odbiorze przeżycia decyduje nie tylko jego niezwykłość, lecz nasze wewnętrzne nastawienie” (U, s. 32).

Odpowiedzią na kryzys Europy stała się u Mirosława Żuławskiego potrzeba dialogu z przedstawicielami odmiennej kultury. Można powiedzieć, że „konwersacja przestrzeni”, jaka dokonała się w umyśle Mirosława Żuławskiego w wyniku spotkania z Drugim, sprowokowała także konieczność poszerzenia własnego horyzontu, uświadomienia osobistego losu oraz zrekonstruowania i odbudowania własnej tożsamości. Poprzez inność, odmienną kulturę afrykańską – pisarz odbył cykliczną wędrówkę w głąb siebie samego i swego rodzinnego Dobromila. To międzykulturowe spotkanie z afrykańskim światem archaicznym uzmysłowiło Żuławskiemu jego tęsknotę za swoją ojczyzną, wyzwoliło ruch interioryzacji. Cytując Eliadego można

zapisać, że uświadomiło tęsknotę „powrotu do świata, którego się nie zapomina, ponieważ jest on światem dzieciństwa”²⁹.

Zakończenie: Marzyciel Afryki

Formuła biografistyczna oraz struktura wędrowania i wielkiej przemiany, na tle obydwu utworów Żuławskiego, to nie tylko ukonstytuowanie, ale i obrona indywidualium. To także lekcja egzystencjalnie istotna. Wiedza o powtarzalności życiowych fabuł, wyeksponowana we fragmentach „Ucieczki” poświęconych wspomnieniom lat dziecińczych, czyni świat przedstawiony utworu światem kreacji i mitu. Jako taki zaś w sposób naturalny ulega on uogólnieniu, o czym świadczy konstrukcja obydwu omawianych utworów Żuławskiego. Początkowy bunt wobec kryzysu Europy, niezgoda na stwierdzenie jej śmierci, każe bohaterowi tej prozy wyruszyć na poszukiwanie antidotum, które zaradzi złu, jakiego doświadczył na Starym Kontynencie. Na wzór Pozzo i Luckiego staje się „bohaterem drogi”, tym samym podlegając wpływowi czasu cyklicznego. Bowiem jego wędrówka nie rozwija się w heraklikańskim porządku linearnym. To cykliczny powrót do samego siebie wpisujący się w obręb Eliadowskiego mitu wiecznego powrotu. „Środek”, jako sfera sacrum, to nic innego jak dom rodzinny bohatera. Dostęp do „środka” jest równoznaczny z konsekracją, inicjacją. Jednak droga do niego warunkowana jest poprzez „inność”. W kontekście postawy bohatera obydwu dzieł Mirosława Żuławskiego ogromnego znaczenia nabierają słowa Jacques’a Derridy: „Trzeba stać się strażnikami pewnej idei Europy, pewnej jej odmienności, która polegałaby właśnie na niezamykaniu się we własnej tożsamości i na przykładowym podążaniu ku temu, co nią nie jest. Trzeba wymyślić sobie i wyobrazić nowy styl myślenia, w którym tożsamość bierze się z inności, a nie odwrotnie”³⁰. Ten „różnicujący” sposób myślenia nie był obcy również Żuławskiemu, który stosował go już wiele lat wcześniej.

Trudno znaleźć faktograficzne dowody na to, że pisarz czytywał teorie wspomnianych w artykule dialogików. Jednak ze względu na podejmowane przez niego formy aktywności w obszarze dyplomacji i literatury wielce prawdopodobnym jest fakt, że święcąca swe triumfy w latach siedemdziesiątych minionego stulecia filozofia dialogu nie była zupełnie obca także polskiemu twórcy. Nawet jeśli by tak było, to i tak dialogiczna praktyka życiowa pisarza była w dużej mierze intuicyjna. Niniejsza praca bynajmniej nie miała na celu udowodnienie jakichkolwiek realnych, fizycznych powiązań Żuławskiego z którymkolwiek filozofem spotkania. Jej zasadniczą myślą była próba ukazania praktycznych zastosowań filozofii dialogu w życiu jednego z bardziej znaczących polskich pisarzy XX wieku. Jednocześnie dla autorki artykułu ważnym było przypomnienie sylwetki twórczej i osobowej przedstawiciela rodu, który w kulturze polskiej zaznacza się już od zgoła trzech pokoleń, a to za sprawą

²⁹ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992, s. 209.

³⁰ J. Derrida, *L'autre cap*, Paris 1993, cyt. za: S. Konopacki, *Derrida na drzewie*, w: „Ex Libris” 1995, nr 79.

małżeństwa Kazimierza Żuławskiego, od którego wywodzi się przydomek Szeliga z Józefą Gosławską, której stryjem był powstaniec i autor wielu pieśni – Maurycy Gosławski. Od tej pory, to jest od około 1900 roku, rodzili się w tej rodzinie: artyści, malarze, pisarze i działacze polityczni, uwrażliwieni na los ojczystego kraju.

Żuławski otwarty był na inność, nowość, niezwykłość. Wiedział bowiem, iż dla ludzi Zachodu, uznanie obrazów, przenoszonych przez sztukę inną niż naszej cywilizacji, jest jedynym środkiem przywrócenia humanistycznej równowagi w Europie. Taki sposób myślenia zbliża go do największych filozofów dialogu XX wieku: Bubera, Eliadego, Tischnera, Panikkara i wielu innych. Dzięki swemu nastawieniu oraz za sprawą pogody ducha, wewnętrznej, niewymuszonej radości życia, jaką autor nosił mimo przeżytych doświadczeń – udało mu się z taką pieczołowitością wyeksponować magię obydwu kontynentów. To także przypisana Żuławskiemu wrażliwość na estetyczny sens egzystencji uobecnianej w twórczości literackiej. Posiadając zmysł antropologa uwrażliwionego na wyobrażeniowość i symbolizm doświadczanych przedmiotów, sytuacji i kultur, Żuławski dostrzegał „korespondencję” tychże z ukrytą za pozorami siatką znaczeń. Rozpoznawał przy tym działalność tego samego ducha – zarówno w myśli „prymitywnej”, jak i cywilizowanej. Wychowany jednak w duchu zasad romantycznych, wiedział, iż człowiek jest taki, jak miejsce, z którego pochodzi. Iż to ono, z całą swą filozofią i etyką, konstytuuje jego osobowość.

To dlatego właśnie pobyt w Afryce zakończyła myśl o kolejnej ucieczce. Przestrzeń kontynentu, choć przyjazna i urzekająca, nie była przestrzenią bohatera prozy Żuławskiego. Podobnie jak Karen Blixen, która w „Pożegnaniu z Afryką” stwierdziła: „to nie ja wyjeżdżałam, bo ja nie miałam siły opuścić Afryki, to Afryka powoli odsuwała się ode mnie, jak morze przy odpływie”³¹, narrator „Ucieczki” także poczuł się obco w „swojej” Afryce: „wszak nie jesteśmy stąd, tylko oni są tu u siebie” (U, s.126) – wypowie towarzysz ostatniego postoju afrykańskiej wyprawy Żuławskiego w Mausa Fara.

Deszyfracja mitów „Starej Europy” i „Starej Afryki”, dokonana w szerokim kontekście antropologiczno-filozoficzno-literackim, posłużyła do odbudowy mitu innego – mitu „Dobromila”, a tym samym „mitu człowieczeństwa”. Mirosław Żuławski, nie zapominając w Afryce o prawdziwym źródle swej tożsamości, uczynił się jednocześnie marzycielem Afryki. Marzycielem ze snów, poematów, marzycielem z mitów. Takim marzycielem Mirosław Żuławski pozostał do końca.

Summary

The idea of an intercultural dialogue and European-African experiences of Mirosław Żuławski

The idea of an intercultural dialogue and European-African experiences of Mirosław Żuławski is an attempt to analyse the core values of both Europe and Africa made by Mirosław Żuławski, hence the discussion of the confrontation between the

³¹ K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, przeł. z ang. J. Giebułtowicz, Poznań 1987, s. 322.

European and African cultures resulting from the crisis of the Old Continent values – the direct consequence of both of the World wars.

The beginning contains the discussion of the 20th century events which seemed to have destroyed (annihilated) man's belief in the human right to self-determination, in rationality and humanism of people's behaviours and, finally, the belief in the ordinary human goodness. In quest for his own identity Mirosław Żuławski – a flâneur – goes to the Dark Continent, where he experiences not only the primeval beauty of the world but also, once again, the atrocities of war.

The conclusion of my deliberations is the reflection that through difference and dissimilarity of the African culture, the writer underwent the cyclic (periodical) journey into the inside of himself and his native Dobromil. The broad anthropological-philosophical-literary context of the intercultural dialogue that Mirosław Żuławski participated in, was realized in the idea of “detour” to the own cultural identity, in accordance with Eliade's conception that “he who reveals the sense of our mysterious journey to us, must himself be a stranger, a person of different faith and different race”.

Bibliografia

Bielecki M. W.,
Dialog międzyreligijny Raimundo Panikkara, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996.

Blixen K.,
Pożegnanie z Afryką, przeł. z ang. J. Giebułtowicz, Poznań 1987.

Conrad J.,
Zwierciadło morza, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1972.

Czapska M.,
Europa w rodzinie, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1989.

Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 roku, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 10.

Eliade M.,
Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem, przeł. K. Środa, Warszawa 1992.

- Feuerbach L.,
Wybór pism, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, t. 2, Warszawa 1988.
- Gombrowicz W.,
Dziennik 1953-1956, Kraków 1997.
- Heidegger M.,
Kant a problem metafizyki, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- Jacyk D.,
Dialogika Ludwiga Binswanger: spotkanie psychologii humanistycznej i ontologii fundamentalnej, w: *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5, Poznań 2007.
- Konopacki S.,
Derrida na drzewie, bmv 1995, nr 79.
- Lipski J. J.,
Tunika Nessosa: szkice o literaturze i nacjonalizmie, Warszawa 1992.
- Magris C.,
Mikrokosmosy, przeł. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002.
- Mróz M.,
O trudnościach prowadzenia dialogu w kulturze post-metafizycznej i poszukiwaniach w przewyciężeniu istniejących trudności, w: *Filozofia Dialogu: Społeczny wymiar i kulturowy kontekst dialogu*, t. 5, Poznań 2007.
- Na przystanku. Z Mirosławem Żuławskim rozmawia Jadwiga Radomińska*, „Kurier Polski” 1985, nr 3.
- Nowak M.,
O pilnej potrzebie dialogu między kulturami, w: *Filozofia Dialogu: Perspektywa i aspekty dialogu*, t. 3, Poznań 2005.
- Rosińska Z.,
Czy możliwy jest dialog międzykulturowy?, w: A. Matracka-Kościelny (red.), *Wokół kategorii narodowości, wielokulturowości i uniwersalizmu w muzyce polskiej*, Ogólnopolska Konferencja Muzykologiczna Związku Muzykologów Polskich, Warszawa-Podkowa Leśna 2002;
W poszukiwaniu europejskości, w: A. Motycka, K. Maurin (red.), *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, Warszawa 2004.

Scheler M.,

Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

Tokarski S.,

Mircea Eliade w filozofii dialogu międzykulturowego, w: S. Tokarski (red.), *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, Warszawa 1996.

Żułowski A.,

Zaulek pokory, Warszawa 2000.

Żułowski M.,

Ostatnia Europa. Trzy miniatury, Warszawa 1987;

Pisane nocą, Warszawa 1976;

Psia gwiazda, Warszawa 1995;

Ucieczka do Afryki, Warszawa 1989.

Dialog dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze światem techniki

Wprowadzenie – spotkanie religii z techniką współczesną

Artykuł niniejszy ma na celu prześledzenie niektórych aspektów spotkania dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze współczesną techniką, która od drugiej połowy XIX w. stała się jedną z najpotężniejszych, jeśli nie najpotężniejszą siłą rozwoju cywilizacyjnego. Słowo „spotkanie” może zabrzmieć dość nienaturalnie, gdyż technika współczesna wyrosła w znacznej mierze w kręgu kulturowym kształtowanym w ciągu wieków przez naukę Chrystusa. Jednak w okresie ostatnich stu pięćdziesięciu lat technika stosunkowo nieczęsto bywała przedmiotem systematycznej refleksji teologów chrześcijańskich. Dlatego m.in. z tego powodu w tym artykule nie ograniczono się jedynie do refleksji nad akademicko pojętą myślą teologiczną, lecz szerzej rozumianą myślą chrześcijańską, która dostrzegła wagę „kwestii techniki”.

Podobnie szeroki zakres przedmiotowy będzie miało wyrażenie „świat techniki”, który celowo przyfomina inne podobne, *nota bene* dzisiaj często używane, sformułowania, jak „świat mody” czy „świat dziecka”. Będzie to oznaczać, że pojęcie techniki odnosi się nie tylko do rzeczywistości rozmaitych maszyn, urządzeń, automatów, ale także do pewnych procesów i działań, a nawet całych systemów. Z kolei pojęcie dialogu nie niesie ściśle określonych konotacji filozoficznych, lecz rozumiane jest jako rodzaj wrażliwości na problem techniki ze strony myśli chrześcijańskiej i zarazem gotowości rozwijania konstruktywnej refleksji, która ubogaci nie tylko wymiar religijny, ale także samą szeroko pojętą technikę.

Mówiąc o relacjach technika – religia nie sposób choćby w kilku słowach nie wspomnieć o innej płaszczyźnie dialogu chrześcijaństwa ze współczesną kulturą, jaką tworzą relacje nauki i religii¹. W ciągu ostatnich trzydziestu lat, w następstwie szeregu przeprowadzonych na szeroką skalę studiów historycznych i metodologicznych, jak również wysiłków organizacyjnych, na tej płaszczyźnie odniesiono wiele znaczących sukcesów. Ich niewątpliwym świadectwem i zarazem efektem jest powstanie osobnej dyscypliny akademickiej uprawianej dynamicznie, zwłaszcza w krajach anglosaskich, pod nazwą „science and religion”².

¹ Przez teologię autor niniejszego szkicu rozumie racjonalną, a więc m.in. krytyczną i systematyzującą refleksją nad podstawowymi oraz pochodnymi prawdami danej religii.

² Syntetyczną perspektywę historii relacji nauka – religia z uwzględnieniem debaty w XX w. przedstawia artykuł encyklopedyczny: J. H. Brooke, *Science and Religion, History of Field*, w: *Encyclopedia of Science and Religion*, J. W. V. van Huyssteen (red.), Detroit et al. 2003, s. 748-755.

Współczesny dialog świata techniki i religii chrześcijańskiej nie jest aż tak dynamiczny jak efekty spotkania nauki i religii, nie ma też na swoim koncie aż tak spektakularnych sukcesów³. Nie oznacza to jednak, że w ogóle nie ma wymiany myśli między tymi dwoma obszarami kultury. Jest, aczkolwiek odbywa się ona w mniej systematyczny i metodologicznie zorganizowany sposób. Dialog taki jest obecny bądź w rozproszonych refleksjach w ramach rozmaitych dyskusji religijnych i teologicznych, których jednak głównym tematem nie jest wprost „kwestia techniki”, bądź we wciąż nielicznych, ale w ostatnich latach coraz bardziej śmiałych opracowaniach artykułowych i książkowych podejmujących wprost to zagadnienie.

By nie być gołosłownym i wprowadzić wstępną perspektywę historyczną, spróbujmy podzielić relacje między techniką a religią chrześcijańską w XX w. na trzy okresy. Pierwszy z nich, obejmujący lata 1900-1960, otwiera na płaszczyźnie dyskusji akademickiej znana praca niemieckiego socjologa M. Webera, „Etyka protestancka a duch kapitalizmu” (*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* z 1905 r.), w której autor dowodzi tezy o wpływie historycznym chrześcijaństwa protestanckiego na powstanie kapitalizmu, a zarazem na tworzenie, ściśle związanych z rozwojem gospodarczym, nowych rozwiązań technologicznych⁴.

Czas ten można nazwać okresem szoku i obaw. Szok wyrażał zarówno niebywałą zachwyty z powstania nowych, zmieniających oblicze kultury, technologii, a jednocześnie odzwierciedlał doświadczenia obu wojen światowych, w których po raz pierwszy wykorzystano szereg niszczycielskich, na niebywałą dotychczas skalę, technologii militarnych. Nie dziwią więc obawy związane z rozwojem techniki, które znalazły swój wyraz w pracach takich wpływowych w latach 40-tych i 50-tych XX w. myślicieli chrześcijańskich jak: J. Maritain, N. Bierdiajew czy P. Tillich⁵.

Drugi okres obejmuje lata 1960-1980 i można go określić mianem czasu przebudzenia i debaty. Ludzkość, jak nigdy dotąd, stała się w tym okresie świadoma „granic wzrostu” ekonomicznego i technologicznego, a także zagrożeń środowiska naturalnego; jak grzyby po deszczu powstawały ruchy społeczne negujące idee i wartości, na których wyrosła współczesna cywilizacja, a wraz nią nauka i technika⁶. Pośredni wpływ na postrzeganie „kwestii techniki” miały zmiany w sposobie uprawiania teologii chrześcijańskiej, zarówno katolickiej (nowe zadania wyznaczone przez *Vaticanum Secundum*), jak i protestanckiej (np. osłabienie dominacji myśli teologicznej K. Bartha i R. Bultmanna).

³ Odróżnienie płaszczyzn dialogu nauka – religia i technika – religia zakłada tezę o zasadniczej niesprowadzalności techniki (lub technologii) do nauk przyrodniczych i traktowanie techniki wyłącznie jako tzw. nauki stosowanej (*applied science*). Różnice między nauką i techniką nie wykluczają wzajemnych powiązań i zależności. Ta ważna kwestia nie będzie jednak bardziej szczegółowo omawiana w niniejszym artykule. Zainteresowani nią mogą sięgnąć np. do pracy J. Staudenmaiera, *Technology & Storytellers. Reweaving the Human Fabric*, MIT Press 1985, s. 86-103.

⁴ Istnieje polski przekład pracy Webera: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

⁵ Krótkie omówienie sposobu ujęcia „kwestii techniki” przez tych trzech autorów znajduje się w pracy G. Pattisona; *Thinking about God in an Age of Technology*, Oxford 2005, s. 42-47.

⁶ Wyznaczenie kolejnych etapów dyskusji i dialogu techniki z religią przez prace Webera i White’a sugeruje C. Mitcham w opracowaniu hasła encyklopedycznego *Religion and Technology*, w: *Science, Technology, and Society. An Encyclopedia*, S. Restivo (red.), Oxford 2005, s. 449-456.

Nowa fala debaty akademickiej nad relacjami technika – religia została zapoczątkowana w latach 60-tych pracami historyka techniki średniowiecznej Lynna White'a. Autor ten szczegółowo argumentował, iż korzenie techniki w jej współczesnej formie tkwią w teologii chrześcijańskiej rozwiniętej w łacińskim Zachodzie. W szczególności, według White'a, niebagatelną przyczyną dwudziestowiecznego kryzysu ekologicznego ma być ten fragment nauczania chrześcijańskiego, który, odwołując się do znanego fragmentu z biblijnej Księgi Rodzaju, głosi panowanie człowieka nad światem⁷.

Trzeci okres, który trwa od lat 80-tych do dnia dzisiejszego, można nazwać czasem pogłębionej dyskusji, gdyż problemy i tematy z zakresu relacji technika – religia, nabrzmiały w poprzednich okresach, znalazły w ostatnim czasie swoje pogłębione i poszerzone opracowania naukowe. Niewątpliwą zaletą, gwarantującą profesjonalizm przeprowadzanych analiz, jest nie tylko znajomość warsztatu metody teologicznej, ale i wykorzystywanie przez autorów tych opracowań narzędzi i rozwiązań z zakresu współczesnej filozofii techniki⁸.

Jedyne, co może budzić pewien intelektualny niedosyt, to niewspółmierne, w stosunku do bardzo już obszernej dziedziny rozmaitych technologii współczesnych, koncentrowanie się przez liczną (być może nawet zbyt liczną) rzeszę autorów wyłącznie na pewnych modnych, aczkolwiek niewątpliwie ważnych tematach, jak np. technologiach informatycznych czy problematyce inżynierii genetycznej. Natomiast wciąż jeszcze niewiele miejsca poświęca się w refleksji teologicznej np. technologiom środków transportu i komunikacji, automatyzacji i robotyki, czy też problematyce energetycznej.

Uwagi powyższe mają charakter bardzo ogólny. Ich celem jest rzucenie minimum światła na współczesną panoramę myśli i teologii chrześcijańskiej, dla której „kwestia techniki” nie jest tematem obojętnym. Będzie ona stanowić rodzaj tła dla dalszych rozważań, w których relacje technika – religia zostaną omówione przez pryzmat poglądów wybranych trzech dwudziestowiecznych myślicieli chrześcijańskich, poświęcających w swoich pracach stosunkowo dużo miejsca technice, a mianowicie P. Teilharda de Chardin, J. Ellula i E. Schuurmana. Ich wybór został dokonany tak, aby mieć wśród nich autora uznawanego za entuzjastę techniki, następnie jej krytyka i w końcu autora o poglądach umiarkowanych na jej temat⁹.

⁷ L. White, jr., *Medieval Technology and Social Change*, New York 1962; tenże, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science” 3767 (1967), s. 1203-1207.

⁸ Z coraz liczniejszej literatury poświęconej tematowi relacji technika – religia można wymienić antologię tekstów: *Theology and Technology*, C. Mitcham, J. Grote (red.), New York 1984 oraz *Responsible Technology: a Christian Perspective*, S. Monsma (red.), Grand Rapids 1986; opracowania autorskie: R. Roy, *Experimenting with Truth: The Fusion of Religion with Technology, Needed for Humanity's Survival*, Oxford 1981; I. G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, San Francisco 1993; G. Gismondi, *Cultura tecnologica e speranza cristiana*, Milano 1995; A. Borgmann, *Power Failure: Christianity in the Culture of Technology*, Grand Rapids 2003.

⁹ Dość naturalną typologię rozróżniającą postawy wobec techniki: optymistyczną, pesymistyczną i umiarkowaną (realistyczną), stosuje w swoich pracach m.in. I. G. Barbour, s. 5; por. także B. Waters, *Contemporary Assessment of Technology*, w: *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*, C. Mitcham (red.), Thomson/Gale, Detroit et al. 2005, s. 332-337.

2. Optymizm i nadzieja pokładana w rozwoju techniki – P. Teilhard de Chardin

Francuskiego jezuitę i paleontologa nie trzeba szerzej przedstawiać. Jego kwasimistyczna wizja, jednocząca wyobrażenie o ewolucji kosmosu i organizmów na naszej planecie z chrześcijańską koncepcją odkupienia, w której Chrystus jest Alfą i Omegą historii wszechświata, przez ostatnie pół wieku zdobyła sobie bodajże tyle samo krytyków co zwolenników. W niezliczonych opracowaniach spuścizny pisarskiej i poszczególnych tematów poruszanych w niej przez Teilharda stosunkowo nieczęsto można jednak spotkać ocenę roli techniki w jego wszechogarniającej wizji¹⁰.

W Teilhardowskiej koncepcji kosmogenezy szczególne miejsce zajmuje fakt pojawienia się na co najmniej jednej planecie we Wszechświecie świadomości refleksyjnej. To od tego momentu w dziejach gatunków zamieszkujących Ziemię można mówić o ścieżce prowadzącej do powstania zarówno nauki jak i towarzyszącej jej techniki. Dla francuskiego myśliciela tak uprawianie nauki, jak i wynalazczość techniczna, nie stanowią sztuki dla niej samej, lecz poprzez ich wymiar poznawczo-praktyczny tworzą one sposobność dla ukierunkowania dalszego biegu ewolucji ludzkości w stronę odkrywania jej bosko-ludzkich mechanizmów. W duchu zbliżonym do Sokratejskiego, postęp w poznawaniu tych mechanizmów, mimo nieuniknionych pęknięć i istniejącego zła, ma gwarantować, według Teilharda, odnowę moralno-duchową obejmującą coraz ściślej jednoczący się w prawdzie i miłości rodzaj ludzki.

Ponieważ zasadnicze elementy oryginalnej wizji, unifikującej sfery nauki, techniki i wiary chrześcijańskiej, z różnym nasileniem pojawiają się niemal we wszystkich pracach filozoficzno-przyrodniczych francuskiego jezuita, spróbujmy w świetle jednego jego eseju zatytułowanego *Patrzac na cyklotron* zapoznać się z rolą wyznaczoną w tej wizji technice. Myśli zawarte w tej krótkiej pracy wyrosły na kanwie wizyty autora „Le phénomène humain” w ośrodku badań jądrowych Uniwersytetu Kalifornijskiego w 1953 r., a więc na niespełna dwa lata przed jego śmiercią.

Snując refleksję nad znaczeniem nowoczesnych instrumentów badawczych, tak potężnych jak zwiedzane akceleratory, Teilhard porównuje koncentrację energii fizycznej, niezbędną do poznawania najmniejszych cegiełek przyrody, do koncentracji duchowej energii ludzkiej zdolnej do „objęcia steru kosmogenezy”¹¹. Ale na tych, po części metaforycznych porównaniach, nie kończy on swojego wyводу. Dynamizacja rozwoju ośrodków koncentracji energii ludzkiej nie byłaby możliwa bez nabierającej przyspieszenia w ostatnich dziesięcioleciach aktywności poznawczej, w szczególności naukowej. Ta z kolei stała się w znacznym stopniu zależna od

¹⁰ Przypuszczalnie jest to spowodowane brakiem wyraźnego rozróżnienia w pismach autora *Środowiska Bożego* między przedmiotem i celem stawianym naukom przyrodniczym i różnym technologiom.

¹¹ *Patrzac na cyklotron*, w: P. Teilhard de Chardin, *Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 299; pierwotna wersja tego tekstu: *En regardant un cyclotron. Réflexions sur le repliement sur soi de l'énergie humaine* ukazała się na łamach czasopisma „Recherches et débats” w kwietniu 1953 r.

rozwoju techniki, czego symbolem i zarazem namacalnym przykładem są właśnie akceleratory cząstek.

Francuski myśliciel zauważa, że panujący w XIX w. pogląd na temat przełomowego dla historii cywilizacji wydarzenia, jakim było pojawianie się maszyn i rewolucja przemysłowa, „nie sięga do sedna zagadnienia. Mechanizacja i industrializacja – pod wpływem jakiegoś niepojętego bodźca wewnętrznego – podporządkowuje się procesowi potężniejszemu od nich samych”. Mimo dynamicznego rozwoju techniki, przemysłu i wzrostu dobrobytu gospodarczego, według Teilharda, na czoło wybija się pęd do poznawania otaczającej rzeczywistości. „Wola zrozumienia świata sprzęgła się z potrzebą wytwarzania i człowiek odkrył nagle, że może (a nawet powinien) wzmóc za pośrednictwem nauki nieskończony, nieprzerwany proces swej własnej ewolucji biologicznej”¹².

Podobnie jak uwydatniając tylko niektóre istotne parametry w określonym modelu naukowym, za cenę pewnego uproszczenia, zaniedbuje się inne mniej istotne czynniki, również Teilhard zdaje się w swojej wizji „zaniedbywać” czynnik ludzkich dążeń poza-poznawczych, takich jak: kariera, sława, interesy, na rzecz „parametrów” charakteryzujących przede wszystkim pęd człowieka do poznawania. „Wir aktywności poznawczej... Niepodobny do „wiru interesów”, który jest bezkierunkową, chaotyczną ruchliwością. (...) Jest to raczej wir wodny, wciągający do środka i w głąb wszystko, co zdoła zgarnąć”¹³. Odczytanie dalszego biegu kosmogenezy będzie możliwe jedynie na drodze wytrwałego, bezinteresownego poszukiwania prawdy.

Dążenia poznawcze nie są jednak dziełem jednostek, choćby niezwykle uzdolnionych. Poznanie ma charakter społeczny. „Spójrzmy raz jeszcze na nieprzeliczoną mnogość maszyn (do wytwarzania i unicestwiania materii, do potęgowania zdolności widzenia, do przekazywania myśli, do myślenia...), których fauna, niesłychanie zróżnicowana, zaczyna zaludniać Ziemię. Czyż nie jest rzeczą oczywistą, że nie tylko nie idą w rozsypkę, nie tylko nie zdradzają skłonności indywidualistycznych, lecz, wręcz przeciwnie, dążą do zbliżenia, do sprzęgania się, do współpracy, a tym samym – do spotęgowania swych możliwości? Każda z nich tworzy wokół siebie wir, lecz nadto, gdy je obejmujemy jednym spojrzeniem, zauważymy, że wszystkie te wiry tworzą jeden gigantyczny cyklon myśli ludzkiej”¹⁴.

Mówiąc o tym wszechogarniającym procesie „socjalizacji”, Teilhard nie kryje fascynacji wschodzącymi w czasie jego życia „cudami” techniki, zwłaszcza technologiami komunikacyjnymi i telekomunikacyjnymi: coraz szybszą koleją, nowocześniejszymi samochodami, samolotami, radiem, telewizją, a także pierwszymi komputerami. „Od dłuższego czasu nie ma już ani samotnych wynalazców, ani oddzielnych maszyn. W znacznej mierze każda maszyna powstaje jako funkcja innych maszyn. I znowu, w znacznym stopniu wszystkie maszyny na Ziemi, wzięte razem,

¹² Tamże, s. 302.

¹³ Tamże, s. 303.

¹⁴ Tamże, s. 303-304.

zmierzają do utworzenia jednego, ogromnego, zorganizowanego mechanizmu¹⁵. W procesie tym ewolucja technologiczna w pewnym sensie naśladuje i kontynuuje ewolucję biologiczną, „przyspieszając i zwielokrotniając ich [zespołów maszyn – J.R.] własny wzrost, tworzy pojedynczą gigantyczną sieć opasującą Ziemię”¹⁶.

Po tej, skrótowo zarysowanej refleksji, w eseju *Patrząc na cyklotron* francuski jezuita powraca do zasadniczego trzonu swojej koncepcji ukierunkowanej kosmogenezy. „Moje oczy, wypełnione tą wizją, przestały widzieć cyklotron. Zamiast niego miałem przed sobą całą noosferę, zwijającą się w sobie pod działaniem huraganu aktywności badawczej, tworzącą jeden gigantyczny wir cyklonu i wytwarzającą nie energię atomową, lecz energię psychiczną o coraz wyższym poziomie świadomości refleksyjnej, innymi słowy – wytwarzającą pierwiastek ultra-ludzki”¹⁷. Pojawia się tutaj kluczowe dla wizji Teilhardowskiej pojęcie noosfery – struktury utkanej z powiązanych ze sobą świadomości ludzkich, które m.in. dzięki możliwościom techniki, a co za tym idzie, także poznawczym, zaczynają się przenikać i wspierać, odkrywając coraz lepiej dalszy bieg kosmogenezy¹⁸.

Wizja francuskiego myśliciela nie byłaby pełna, gdyby nie wspomniał on o „punkcie przyciągania” i kresie kosmicznej ewolucji ludzkości. „Im uważniej się wpatrywałem w tę sferę ludzkiej aktywności, tym bardziej oczywiste stawało się dla mnie, że wszystkie związane z nią wysiłki i nadzieje muszą ostatecznie koncentrować się, muszą zbiegać się w jakimś ognisku Bożym”¹⁹. Choć Teilhard nie mówi tego wprost, można przypuszczać, że w tych ostatnich słowach swojego eseju ma na myśli „ognisko Boże” będące jego słynnym Punktem Omega – kresem wieńczącym ewolucję kosmosu i ludzkości. Jest to punkt, w którym zjednoczone w miłości umysły ludzkie skupią się wokół Osoby Zmartwychwstałego Chrystusa.

Teilhard de Chardin rozwijał swoją wizję w pierwszym, wskazanym w niniejszym artykule, okresie relacji między religią chrześcijańską a techniką. Ze względu jednak na brak akceptacji dla jego śmiałych poglądów ze strony władz kościelnych, wyszła ona w pełni na światło dzienne dopiero po jego śmierci w 1955 r. Choć trudno, po tym dość pobieżnie przeanalizowanym eseju, wyrobić sobie jednoznaczną opinię o sposobie i zakresie, w jakim francuski jezuita postrzegał związki techniki z działaniami ludzkim, zwłaszcza aktywnością chrześcijan; należy dopowiedzieć, że proponowana przez niego wizja zakłada ich bardzo ściśle powiązanie i przenikanie się. Być może nawet będzie trudno w tym przypadku mówić o dialogu z myślą religijną, gdyż technika w ujęciu Teilharda jest niemal z konieczności związana z ewolucją intelektualną i duchową ludzkości, stanowiąc jej nieodłączny wymiar.

¹⁵ Tenże, *The Formation of the Noosphere: a Biological Interpretation of Human History*, w: *The Future of Man*, London 1964, s. 165-166; oryginalna wersja cytowanego tekstu zatytułowanego: *Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la „noosphère”*, ukazała się na łamach czasopisma „Revue des Questions Scientifiques”, (Louvain) w styczniu 1947, s. 7-35.

¹⁶ Tamże, s. 166.

¹⁷ *Patrząc na cyklotron*, s. 304.

¹⁸ Termin „noosfera” został ukuty na początku lat 20-tych XX w. przez francuskiego filozofa i matematyka Edouarda LeRoya (*nota bene* przyjaciela Teilharda de Chardin), ale pojawia się również później w pracach rosyjskiego geochemika W. I. Wiernadskiego.

¹⁹ Tamże, s. 306.

W miarę wglębiania się w myśl autora „Środowiska Bożego” może pojawić się jednak pytanie i zarazem wątpliwość, czy jego wizja rozwoju techniki nie jest zbyt optymistyczna; wręcz nielicząca się z możliwością takiego jej ukierunkowania, które np. doprowadzi ludzkość do samodestrukcji. Wszakże człowiek-twórca techniki, choćby ze względu na swoją grzeszność, nie jest jakimś ideałem, zawsze wiernie odczytującym wskazówki ewangeliczne.

Lektura tekstów Teilharda zdaje się jednak potwierdzać opinię, że jest on doskonale świadomy czyhających zagrożeń, wynikających z owego „nieszczęsnego daru wolności” człowieka²⁰. Inspiracją dla niego jest nie tyle „cudowny” rozwój rozmaitych technologii, lecz wiara w ostateczne zwycięstwo Chrystusa-Omegi. Tak więc optymizm wobec techniki nie bierze się z rozwoju niej samej, lecz z optymizmu właściwego chrześcijaninowi. W takiej perspektywie nawet znaczne „potknięcia” ludzkości związane z wykorzystaniem niektórych technologii, na tej drodze są jedynie tymczasowymi epizodami.

3. Pesymizm i obawy związane z systemem technologicznym – J. Ellul

W odróżnieniu od prac Teilharda, obfita twórczość pisarska J. Ellula jest w Polsce mało znana. Za naszymi granicami spotkała się ona tymczasem z szerokim odzewem, głównie ze względu na jej ton krytyczny i polemiczny w stosunku do współczesnych form życia społecznego, politycznego, gospodarczego, z obszernym uwzględnieniem roli, jaką w tym życiu odgrywa technika.

Ellul, który pierwotnie za mistrza miał K. Marksa, a następnie, stając po stronie chrześcijaństwa protestanckiego, stał się znany m.in. jako działacz na polu ekumenizmu, w swojej pierwszej szeroko komentowanej pracy *Spółczesność techniczna*, dokonał opisu i analizy socjo-historycznej kondycji współczesnego społeczeństwa Zachodu. Tytułowe „społeczność techniczna” Ellul traktuje jako zupełnie nową jakość w stosunku do wcześniejszych etapów dziejów techniki. Rozwiewa on wątpliwości, że chodzi tu jedynie o samo wprowadzenie maszyn, a co za tym idzie, mechanizację i automatyzację, choć – jak zauważa – maszyna jest czymś „głęboko symptomatycznym” dla techniki²¹. Dla niego technika przeobraża społeczeństwo na

²⁰ Jest to np. widoczne w eseju *Some Reflection on the Spiritual Repercussions of the Atom Bomb* (zamieszczonym pod oryginalnym tytułem *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* w czasopiśmie „Études”, we wrześniu 1946 r., a więc opublikowanym w rok po zrzuceniu amerykańskich ładunków atomowych na Hiroszimę i Nagasaki); korzystam tutaj z jego przekładu angielskiego zamieszczonego w: *The Future of Man*, s. 140-148: „[J]est faktem, że przykładając rękę do samego serca materii, ujawniliśmy ludzkiej egzystencji cel nadrzędny: cel prowadzący do samego końca, siły Życia. W eksplozji atomu dotknęliśmy pierwszego fragmentu z owocu wielkiego odkrycia, co wystarczyło, by odczuć smak na ustach, który nie zostanie nigdy zmyty – smak super-twórczości. (...) [O]statecznym efektem światła rzuconego przez ogień atomowy w duchową głębię ziemi jest oświetlenie lekceważonej kwestii ostatecznego celu Ewolucji – to znaczy – problemu Boga”, s. 146-148.

²¹ J. Ellul, *The Technological Society*, Jonathan Cape, London 1965, s. 4. Istnieje polskie tłumaczenie fragmentów francuskiego oryginału (*La Technique ou l'enjou du siècle*, z 1954 r.) tej pracy zamieszczone w antologii *Technika a społeczeństwo* (Seria: Biblioteka myśli współczesnej), pod red.

obraz i podobieństwo maszyny. Dlatego Ellul pisze: „rewolucja przemysłowa była jedynie jednym aspektem rewolucji technicznej (...), [która – J.R.] stała się następstwem nie tyle eksploatacji węgla, co raczej zmiany postawy ze strony całej cywilizacji (...)”²².

Zmiana, jaka nastąpiła w wyniku rewolucji technicznej, wyraziła się w uzyskaniu pierwszeństwa przez środki w stosunku do wtórności celów. „[T]echnika jest niczym innym jak tylko środkami i zespołem środków”²³. Dlatego – według Ellula – technika widziana jako tradycyjna inżynieria to tylko część prawdy o niej. Technika to coś więcej – to „zorganizowane działanie”; to „technika zastosowana do życia społecznego, ekonomicznego i administracyjnego”²⁴.

Dla Ellula to, że społeczeństwo rozwija się zgodnie z imperatywem techniki oznacza, że „technika (...) przestała być czynnikiem zewnętrznym w stosunku do człowieka i stała się jego samą istotą; co więcej, nieustannie go wchłania”²⁵. Technika jako system wchłania wszystko, dlatego nie ma już żadnego neutralnego gruntu. „Jeśli wykorzystujemy technikę, musimy także akceptować specyficzność i autonomię jej celów oraz totalność jej reguł. Nasze pragnienia i aspiracje niczego tu nie zmieniają”²⁶. W taki sposób działa totalizujący, „pożerający” wszystko system. Ale Ellul zdaje się stwierdzać, że system jeszcze nie nasycił całego społeczeństwa, a świat nie może zostać zredukowany do jakiejś megamaszyny: „Społeczeństwo techniczne jest tym, w którym system techniczny został zainstalowany. Ale ono samo nie jest tym systemem, dlatego między nimi istnieje pewne napięcie”²⁷.

Jak sugeruje tytuł trzeciej, zasługującej na uwagę pracy Ellula, Technologiczny blef, system techniczny jest blefem, a nawet całkowitym oszustwem. Obiecuje utopię, w ramach której wolność jednostek ludzkich jest w stanie się rozwijać i cieszyć się swoimi możliwościami w maksymalnym stopniu. W rzeczywistości obecność systemu oznacza zredukowanie ludzkiej wolności do elementu funkcjonującego w zdepersonalizowanej totalności. „Korzystamy co prawda z istnienia niewielkich szczelin swobody, instalując je w drżącą sferę wolności, która nie jest ani przypisana do, ani pośredniczona przez maszyny lub politykę, ale która jest prawdziwie skuteczna, tak że jeszcze możemy wymyślać nowe, oczekiwane przez ludzkość rzeczy”²⁸.

Ellul nie pozostawia nam zbyt wiele nadziei. W pracy „Nadzieja” w czasie opuszczenia stwierdza, że ludzka postawa nadziei jest ograniczona w zasadzie do trzech „decyzji”: „opieszności” wyrażającej się w praktykowaniu moralności typu *non-violence*, dalej, przyjęcia postawy realistycznej i w końcu modlitwy. Francuski myśliciel wyznaje, iż „osobie w moim społeczeństwie nie pozostaje nic więcej do

A. Sicińskiego, Warszawa 1974, s. 195-316.

²² Tamże, s. 42; 44.

²³ Tamże, s. 19.

²⁴ Tamże, s. 11.

²⁵ Tenże, *The Technological Society*, s. 6.

²⁶ Tamże, s. 141.

²⁷ J. Ellul, *The Technological System*, s. 18.

²⁸ Tenże, *The Technological Bluff*, Grand Rapid 1990, s. 412.

powiedzenia poza jej namową do wejścia w perspektywę bożego opuszczenia²⁹. Ludzkość, dzięki możliwościom techniki, nie jest zdolna do samozbawienia i, poza otwartością na łaskę bożą, jest skazana na beznadzieję. To teologiczne wyznaczenie Ellula pozostaje zgodne z osobistym przeświadczeniem o inspirującej jego myśl roli pism S. Kierkegaarda i K. Bartha.³⁰

Jeśli chrześcijaństwo ma głosić nadzieję, będzie to – według Ellula – tylko wtedy przekonujące, kiedy zaakceptujemy maksymalnie realistyczną ocenę faktycznej sytuacji historycznej świata. Oznacza to akceptację stanu, w jakim się znaleźliśmy, a jest nim ślepa uliczka. Jesteśmy tak mocno uchwyceni przez system techniczny, że „człowiek w naszym społeczeństwie nie ma jakiegokolwiek punktu odniesienia, czy to intelektualnego, moralnego lub duchowego, by technikę poddać ocenie i krytyce”³¹.

Podobnie jak w przypadku myśli Teilharda de Chardin, nie jest łatwo w kilku słowach ocenić wartość sposobu ujmowania techniki oraz miejsca, jakie Ellul przypisuje wierze chrześcijańskiej w obliczu jej rozwoju. Wydaje się jednak, że warte uwypuklenia są co najmniej dwie kwestie. Pierwsza dotyczy sprawy dla myśli autora Systemu technicznego kluczowej i zarazem dla niej charakterystycznej, mianowicie, samego sposobu rozumienia techniki. Druga, oddziaływania techniki ze środowiskiem społecznym.

Niejednokrotnie zwracano uwagę na bardzo szerokie rozumienie techniki przez Ellula, będącej bardziej pewnym ogólnym mechanizmem działania ludzkiego lub wymiarem mentalności współczesnego człowieka niż konkretnymi artefaktami technologicznymi lub naukowo opracowanymi procesami³². Techniką jest dla niego „totalność *metod racjonalnego dochodzenia* do i uzyskiwania absolutnej skuteczności (dla danego stanu rozwoju) w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności” [kursywa autora]³³. Przy takim rozumieniu techniki określeniem tym można objąć niemal każdą działalność człowieka (zresztą niejednokrotnie czyni się tak w mowie potocznej), od techniki uczenia się i techniki medytacji po technologie budowy sond marsjańskich.

W reakcji na tak pojętą technikę zauważa się ogromne zróżnicowanie współczesnych technologii, „które jest ignorowane, kiedy wrzuca się je wszystkie do jednego worka i potępia hurtem”³⁴. Pomija się wówczas całkowicie odmienne konteksty społeczne i polityczne ich projektowania oraz użycia. Wiąże się to istotnie z drugą kwestią.

Prace Ellula zwykle stanowią podręcznikowy przykład dla ilustracji tezy o autonomii techniki oraz o tzw. determinizmie technicznym. Pojęcie tego typu determinizmu wyraża się w przekonaniu o stałym rozwoju techniki (rozumianej jako zbiór powiązanych ze sobą rozmaitych technologii) zgodnie z jej wewnętrzną logiką, a na-

²⁹ Tenże, *Hope in Time of Abandonment*, New York 1973, s. VII.

³⁰ Tenże, *Living Faith: Belief and Doubt in a Perilous World*, New York 1983, s. IX.

³¹ Tenże, *The Technological System*, s. 318.

³² Por. np. *Wstęp w: Technika a społeczeństwo*, s. 35.

³³ Tenże, *The Technological Society*, s. XXV.

³⁴ I. G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, s. 14.

wet pewną immanentną koniecznością, niezależnie od wpływu większości czynników społecznych. Przy takim ujęciu nie ma mowy o możliwości kontrolowania, a tym bardziej ukierunkowania jej ewolucji zgodnie z określonymi przeświadczeniami, zasadami czy też wartościami pozatechnicznymi. Z takim poglądem mamy do czynienia w pracach francuskiego myśliciela, zgodnie z którym rozwijająca się technika wchłania, a nawet „pożera” wszystko i wszystkich. Staje się systemem, który nie sposób opanować.

Komentatorzy prac autora „Systemu technicznego” często podkreślają fakt, zgodnie z którym współcześnie rzadko spotyka się piszącego na temat techniki historyka, socjologa czy filozofa, który byłby wyznawcą jakiegoś mocniejszego wariantu determinizmu technicznego. Zwykle zwraca się uwagę na aktualne szerokie możliwości racjonalnej oceny i ukierunkowania niemal każdej technologii zgodnie z potrzebami społecznymi, korzyściami i rachunkiem ryzyka. W ocenie tej uczestniczą nie tylko eksperci różnych specjalności, ale coraz częściej także odpowiednio zorganizowani zwykli obywatele.

Jeśli z kolei chodzi o wyznaczenie roli chrześcijaństwu wobec takiej techniki, jak ją pojmuje Ellul, to wydaje się, że nie korzysta on z szerszej i dostępnej gamy możliwości teologicznych (zarówno w wymiarze doktrynalnym jak i praktyczno-pastoralnym), jakie ta religia może mieć do zaoferowania przy refleksji nad współczesnymi technologiami. Ograniczenie się do modlitwy i oczekiwania na przemieniającą serca moc łaski bożej jest wyborem minimalistycznym, z którym raczej nie można wiązać nadziei na aktywną przemianę systemu technicznego i ukierunkowania rozwoju technologii także, w miarę możliwości, zgodnie z podstawowymi wartościami religijnymi, w tym chrześcijańskimi.

Z drugiej strony wydaje się, że w ewentualnym czynnym otwarciu się na pozytywny wymiar techniki jako niezbyt przydatna może się okazać w określony sposób przyswojona myśl teologiczna K. Bartha. Niejednokrotnie wykazywano już bowiem trudności tej myśli we wchodzeniu w dyskurs ze współczesnymi naukami pozateologicznymi, zwłaszcza przyrodniczymi³⁵.

4. Technika w służbie człowieka i Ewangelii – E. Schuurman

Z całej trójki przywoływanych tutaj autorów E. Schuurman jest najmniej znany, co nie znaczy że pośledni w głoszonych przez siebie poglądach. Jest rzeczą wartą odnotowania, że jest on z wykształcenia zarazem inżynierem, filozofem i teologiem protestanckim (wyznania kalwińskiego), a także czynnie działającym członkiem senatu parlamentu holenderskiego. Schuurman wywodzi się z „holenderskiej szkoły” filozofii techniki jako uczeń jednego z jej protoplastów – H. van Riessena.

³⁵ Por. np. I. G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York *et al.* 1966, s. 116-119; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, tom I, Kraków 1985, s. 50-53. O radykalnym rozdziale sfery boskiej i ludzkiej w odniesieniu do techniki niech świadczą słowa Ellula z jego pracy *The Subversion of Christianity*, Grand Rapids 1986, s. 190: „Żadna głowa państwa nie jest inspirowana przez Ducha Świętego. Żaden kapitalista nie osiąga sukcesu dzięki Niemu. Nauka i technika nie rozwijają się kierowane przez Ducha Świętego”.

Podobnie jak w przypadku Teilharda i Ellula, także w większości prac Schuurmana, od niemal już trzydziestu lat, przewijają się stałe i charakterystyczne dla tego autora diagnozy, idee i propozycje. Główny problem, jaki stawia sobie do rozwiązania holenderski myśliciel, sprowadza się do pytania, czy i jeżeli tak, to jak dalece biblijno-chrześcijański pogląd na historię może oddziaływać z czynnikami decydującymi o współczesnym rozwoju techniki. Dla dogodności prezentacji zasadniczych wątków refleksji Schuurmana odwołamy się głównie do jednego jego eseju zatytułowanego „Chrześcijańsko-filozoficzny pogląd na technikę”³⁶.

Holenderski teolog zauważa, iż po spotkaniu ruchu reformującego chrześcijaństwo z wcześniejszym ruchem humanizmu renesansowego, począwszy od XVI w., to jednak ten drugi coraz bardziej wzrastał w siłę, by w końcu, w okresie oświecenia, zapoczątkować na masową skalę proces sekularyzacji kultury Zachodu. „Eschatologia chrześcijańska była coraz bardziej sekularyzowana i przekształcana, w myśl oczekiwania na zbawienie ze strony techniki (a technological salvation). Człowiek coraz bardziej był przekonany, że może stworzyć nowy świat, raj na ziemi, a obietnica Ewangelii będzie realizowana przez samego człowieka. Taka jest świecka wiara”³⁷. Ważną rolę w tym procesie odgrywała nauka i budząca się do stopniowego opanowania życia społecznego technika.

Dziś – zdaniem Schuurmana – do ludzi coraz bardziej dociera wymowa faktu, że wiara w zbawczą moc techniki może być płonna: „Człowiek oczekuje zbawienia dzięki technice, podczas gdy dotyka go przeciwieństwo takiego zbawienia w postaci techniki przynoszącej destrukcję”³⁸. Autor „Technology and the Future” przyznaje, że w obliczu spowodowanych przez ekspansję techniki wielu negatywnych dla człowieka i jego środowiska (tak społecznego, jak i przyrodniczego) zmian, nie dziwią radykalne interpretacje jej obecnego i dalszego rozwoju, jak na przykład prace Ellula. Jednak, według Schuurmana, nie może to być ostatnie słowo, gdyż byłoby to słowo zrozpaczonego, bezsilnego człowieka. Jeśli zaś Bóg działa w historii, Jego słowa i działania odnoszą się także do zbawienia człowieka w kontekście jego kultury, która współcześnie jest w znacznym stopniu kulturą przesyconą różnymi technologiami³⁹.

Rozwijając to przekonanie, holenderski myśliciel zastanawia się, w jaki sposób chrześcijanie mogliby odpowiedzieć na wyzwanie ze strony techniki⁴⁰. Podaje trzy możliwości: pierwsza to odwrócenie się, a nawet ucieczka od techniki, druga to dawanie świadectwa o nadejściu Królestwa Jezusa Chrystusa, w końcu trzecia

³⁶ E. Schuurman, *A Christian Philosophical Perspective on Technology*, w: *Theology and Technology*, C. Mitcham, J. Grote (red.), dz. cyt. ss. 107-119. W polskiej literaturze filozoficznej i teologicznej trudno by szukać odnośników do myśli Holendra, nie mówiąc już o jej szerszej prezentacji.

³⁷ Tamże, s. 112.

³⁸ Tamże.

³⁹ Schuurman przytacza tutaj słowa św. Pawła: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22).

⁴⁰ Przez technikę rozumie on „użycie przez człowieka narzędzi, celem nadania przyrodzie formy, w jakiej by mogła jemu służyć”; E. Schuurman, *A Christian Philosophical Perspective on Technology*, s. 113.

– akceptacja i zaangażowanie się w rozwój techniki przy jednoczesnym dawaniu świadectwa Ewangelii. Zdaniem Schuurmana „[n]ie będzie integracji między wiarą chrześcijańską a techniką, jeśli od samego początku wykluczy się możliwość przekierowania (re-direct) i reformowania kultury współczesnej oraz techniki, a wraz z nimi nauki, polityki i gospodarki”. Dlatego „podstawowe pytanie, przed którym stajemy dzisiaj brzmi: jaka pobudka lub pobudki faktycznie kierują współczesnym człowiekiem w rozwoju techniki?”⁴¹.

Autor „Technology and the Future” wymienia trzy motywacje lub pobudki powodujące rozwojem techniki. Są to: budowanie potęgi gospodarczej, wiara w naukę i poszukiwanie zastosowania jej osiągnięć oraz rozwijanie techniki dla niej samej (imperatywem jest doskonałość technologiczna). Poszukując jakiejś jednoczącej podstawy, na której wspierają się wymienione trzy motywacje, Schuurman stwierdza, że jest nią „idea autonomii, człowieka jako jego własnej miary”⁴². W realizacji tej idei „wspiera” ludzi rozwinięta w kulturze współczesnej mentalność scjentystyczna i technicystyczna, będące niepokromioną wiarą w nieograniczone możliwości nauki oraz techniki. Holenderski myśliciel powołuje się tu także na Nietzscheańską ideę „woli mocy”.

Ponieważ stojąca u podstaw naukowych i technologicznych aspiracji człowieka idea jego autonomii może nie uchronić go przed samodestrukcją, Schuurman proponuje, by rozwój techniki wspierał się na starej, ale wciąż inspirującej dla chrześcijanina pobudce, która jest w stanie dać człowiekowi, jako badaczowi i wynalazcy, szczęście, choć nie czyni z niego autonomiczne centrum rzeczywistości. „Jest to pobudka płynąca z faktu stworzenia człowieka na obraz Boga. Taka pobudka kładzie odpowiedzialność na człowieku i wyraża się w miłości Boga i bliźniego. (...) w historii ludzkości siłą pobudzającą ze strony Biblii zawsze było zadanie ozdabiania i budowania, opieki i ochrony dzieła stworzenia”⁴³. Jest to oczywiście płynąca z wiary biblijnej motywacja o charakterze dość ogólnym, dlatego Schuurman rozwija następnie niektóre wątki jej realizacji w aspekcie polityczno-instytucjonalnym, gospodarczym oraz w dziedzinie badań naukowych.

Akceptacja motywacji biblijnej, w ukierunkowaniu i kontroli rozwoju techniki, nakłada, zdaniem Schuurmana, pewne zobowiązania moralne na naukowców i inżynierów. „Jeśli inżynier będzie realizował swoją pracę coram Deo, „przed obliczem Boga”, będzie również w stanie odkryć sens i błogosławieństwo płynące ze strony techniki”. Tym samym jesteśmy w stanie odkryć zapomniany wymiar techniki, której Ellul, a za nim znaczna część jej krytyków przypisywała jedynie cechy negatywne z fatalistycznymi i demonicznymi włącznie. W nowej, ewangelicznej perspektywie, technika jawi się jako „powierzony sposób postępującego wglądu w sens stworzenia jako Królestwa Bożego. Jesteśmy wezwani do oddawania czci Panu w technice jak w każdej innej sferze życia. Czy nie nastał więc czas, by

⁴¹ Tamże, s. 114.

⁴² Tamże, s. 116.

⁴³ Tamże; por. tenże, *Faith and Hope in Technology*, Clements Publishing 2003, s. 66.

głoszenie Królestwa odnieść do techniki, czyniąc z niej integralny składnik naszego ewangelicznego świadectwa wobec współczesnego technicznego społeczeństwa?”⁴⁴.

Jak widać, swoista teologizacja techniki zbliża poglądy Schuurmana do tych, reprezentowanych przez Teilharda de Chardin, a oddala od myślenia o technice i roli wiary chrześcijańskiej w stosunku do niej w fatalistycznym ujęciu Ellula. Nie znaczy to jednak, że holenderski myśliciel nie dostrzega niebezpieczeństw płynących ze strony ewolucji techniki. Jego próba pogodzenia prawd wiary z czynnym zaangażowaniem w „kwestię techniki” dobrze wpisuje się w trzeci, wyróżniony na początku niniejszego artykułu, okres w relacjach technika – religia. Jest to ujęcie realistyczne, pozbawione spojrzeń nazbyt radykalnego, pogłębiające dyskusję teologiczną o nowe, twórcze wątki. Bez zbytej przesady można nawet stwierdzić, że znaczną część refleksji Schuurmana można zaliczyć do, być może już kiełkującej na dobre, nowej dziedziny rozważań teologicznych, którą można określić mianem teologii techniki⁴⁵.

5. Wnioski – perspektywy dialogu technika – religia

Zarówno ostrożna próba wprowadzenia podziału na okresy w dwudziestowiecznej historii relacji technika – religia, jak również konkretne sposoby ich ujmowania przez wybranych w niniejszym artykule trzech myślicieli chrześcijańskich, dają pewne podstawy do stwierdzenia, że dialog między dwiema sferami współczesnej kultury zachodniej, jakimi są technika i religia, stał się faktem. Wyrazem tego dialogu jest, w różnym stopniu okazywana, wrażliwość na „kwestię techniki” i włączenie jej w obręb szeroko pojętych rozważań religijnych i teologicznych.

Jednocześnie zaprezentowane trzy przykłady refleksji nad techniką miały także na celu pokazanie zróżnicowanych postaw wobec techniki, które można w pewnym przybliżeniu uznać za, z jednej strony naturalne, z drugiej zaś za reprezentatywne dla dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej. Dlatego wybór P. Teilharda de Chardin, J. Ellula i E. Schuurmana miał nie tyle na celu „zareklamować” któregoś z tych autorów i lub jakiś konkretny ich pogląd, lecz bardziej ukazać dwie radykalne i skrajne formy myślenia o technice oraz jedną umiarkowaną i realistyczną.

W gronie dwudziestowiecznych myślicieli chrześcijańskich, zarówno wyznania katolickiego, jak i protestanckiego oraz prawosławnego, można obok tych, których poglądy zostały przywołane wyżej, wymienić szereg nazwisk, które zdążyły już wnieść interesujące propozycje do rozwijającego się dialogu między techniką a religią. W szeregu sytuującym się po stronie umiarkowanego optymizmu teologicznego wobec techniki można wymienić np. J. Ladrière’a, I. G. Barboura

⁴⁴ Tamże, s. 118. „Nauka, technika i ekonomia powinny być konsekrowane do służby Królestwu Bożemu. Wówczas staną się błogosławieństwem dla wszystkich ludzi”; *Faith and Hope in Technology*, s. 213.

⁴⁵ Por. np. M.-D. Chenu, *Ku teologii techniki*, w: *Nauka i technika a wiara*, A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), Warszawa 1964, s. 229-240.

i W. N. Clarke'a⁴⁶. Po stronie bardziej pesymistycznie nastawionych autorów znalazłoby się z kolei R. Guardini, N. Bierdiajew i P. Tillich⁴⁷.

Oczywiście, nawet myśliciele z tej drugiej wyróżnionej grupy wprowadzili do dialogu technika – religia wiele konstruktywnych uwag i ujawnili liczne problemy, jakie stają przed teologiem chrześcijańskim, zwracającym się ze swoją refleksją w stronę techniki. Należy jednak z naciskiem powtórzyć, że technika w odróżnieniu od wielu innych dziedzin kultury współczesnej i tematów w obrębie niej się przewijających, nie zapisała jeszcze bardziej trwałego miejsca w kontekście rozważań teologicznych⁴⁸. Chociaż z drugiej strony, jak to pokazuje przykład rozważań E. Schuurmana, jesteśmy w stanie wyodrębnić taki zakres problematyki, który można by już obecnie objąć mianem teologii techniki.

Na zakończenie spróbujemy jeszcze wymienić kilka prowizorycznych postulatów, których spełnienie może pomóc ukierunkować wysiłek intelektualny w dialogu między techniką a religią chrześcijańską oraz w rozwijaniu teologii techniki. Nie jest to oczywiście jakiś kompletny zbiór, który nie mógłby zostać uzupełniony przez dalsze uwagi i propozycje.

Po pierwsze, warto sobie uświadomić, że używając słowa „technika” można mieć na myśli dość zróżnicowany zakres przedmiotów. Wystarczy przypomnieć sobie, co przez to pojęcie rozumieli, w ramach swoich poglądów, prezentowani w tym artykule myśliciele. Dlatego w zrozumieniu wielowymiarowości przedmiotowej technologii współczesnych mogą pomóc najnowsze opracowania z zakresu teorii i filozofii techniki, które również dostarczają szczegółowego instrumentarium metodologicznego, niezbędnego w dyskusjach na temat techniki rozpatrywanej w kontekście kultury, w tym przypadku w odniesieniu do problematyki teologicznej⁴⁹.

Po drugie, wydaje się, że za wszelką cenę należy zrywać ze złą tradycją wyłączającą technikę poza obręb kultury. Wprowadzony w ciągu ostatnich trzech wieków rozdział tych sfer aktywności człowieka zdołał, na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci, doprowadzić do większej liczby strat aniżeli korzyści intelektualnych. Sytuacja może być o wiele bardziej skomplikowana, jeśli poza nawias kultury ludzkiej będzie się wyrzucać także myśl religijną i teologiczną⁵⁰. Nie trzeba uzasadniać stwierdzenia

⁴⁶ Zob. np. J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1989, s. 77-111; I. G. Barbour, *Ethics in an Age of Technology*; W. N. Clarke, *Technology and Man: a Christian Vision*, „Technology and Culture” 3 (1962) s. 422-442.

⁴⁷ Zob. np. R. Guardini, *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See*, Mainz 1990; N. Berdayev, *The Fate of Man in the Modern World*, London 1935; P. Tillich, *The Spiritual Situation in our Technical Society*, M. J. Thomas (red.), Macon (Ga.) 1988.

⁴⁸ Zwraca się np. uwagę na fakt milczenia o technice dwóch wybitnych teologów współczesnych, jednego katolickiego i drugiego protestanckiego, a mianowicie K. Rahnera i W. Pannenberg, mimo znanej powszechnie obfitości ich prac i obejmowania nimi bardzo szerokiej gamy tematów; zob. H.-D. Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, Augsburg 1998, s. 218.

⁴⁹ Z klasycznych opracowań z zakresu filozofii techniki można tutaj wymienić np. pracę C. Mitchama, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago-London 1994; zob. także M. de Vries, *Teaching about Technology. An Introduction to the Philosophy of Technology for Non-philosophers*, Dordrecht 2005.

⁵⁰ Nowożytnemu zjawisku intelektualnego rozdarcia między naukami przyrodniczymi, humanistyką

nia, że w takim, pełnym podziałów, klimacie intelektualnym bardzo trudno byłoby rozwijać owocnie dialog między teologią a światem techniki.

Po trzecie, rozwijając dialog technika – religia można sięgnąć do doświadczeń tych pokrewnych dziedzin refleksji teologicznej, które w XX w. już zdołały wyrobić sobie wysoką „markę” i są obecnie przykładem wartościowych, głębokich przemyśleń, owocujących w lepszym zrozumieniu samego człowieka i jego relacji do Stwórcy. Chodzi tutaj o takie obszary myśli religijnej, jak choćby teologia pracy, teologia rzeczywistości ziemskich czy teologia ludzkiej twórczości.

I po czwarte, jeśli przedmiotem refleksji teologicznej staje się technika, refleksja taka jest bardzo często dzisiaj prowadzona niemal wyłącznie w ramach teologii moralnej lub teologii duchowości⁵¹. Fakt zainteresowania się techniką akurat przez te dyscypliny teologiczne jest w pełni uzasadniony, niemniej jednak za ważny postulat winno się przyjąć apel, by dziedzina techniki stała się także przedmiotem zainteresowania teologii dogmatycznej, a samą technikę, jej rozwój i wpływ na kulturę uznać za swoisty *locus theologicus* w pracy badawczej teologa⁵². Oczywiście nikt nie zapewni szybkiego powodzenia takiemu przedsięwzięciu, lecz ewentualne, związane z nim sukcesy z pewnością szeroko dałyby się odczuć nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej.

Summary

A dialogue between 20th century's christian thought and world of technology

In the present paper a matter of fact of the 20th century's relationship between Christian religion and technology is analysed. In an introduction a division on three periods of this relationship is proposed. Then a ways of approach to the modern technology by three Christian thinkers (P. Teilhard de Chardin, J. Ellul, E. Schuurman) are presented and commented. Their views are so chosen in order to quote three possibly different standpoints (respectively: optimistic, pessimistic, realistic). The main conclusion of the paper is that although a discussion between Christian thought (and theology) and world of technology is still at the beginning its crucial attitudes have already been appeared. On the end of the paper several postulates for further fruitful growing of dialogue between Christian thought and world of technology in a context of modern culture are suggested.

i myślą chrześcijańską poświęcona jest praca J. Życińskiego, *Trzy kultury*, „W drodze”, Poznań 1990. Choć autor ten nie akcentuje wprost miejsca, jakie zajmuje w tym zjawisku technika, śmiało można jej los umieścić w jednym szeregu z losem nauk przyrodniczych.

⁵¹ Zwraca na to uwagę H.-D. Mutschler, *Die Gottmaschine*, s. 216.

⁵² Postulat ten nawiązuje do śmiałej propozycji uznania za *locus theologicus* nauk przyrodniczych i humanistycznych, wyrażonej w eseju M. Hellera, S. Budzika, S. Wszółka, *Nauki jako locus theologicus – próba wniosków*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, M. Heller et al., Tarnów 1996, s. 253-259. Autorzy tego eseju widzą dla nauki takie nowe miejsce teologiczne w postaci tzw. znaków czasu; zob. tamże, s. 257.

Agnieszka Suchocka
Iwona Królikowska
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Jaka tolerancja w tworzącym się społeczeństwie wielokulturowym?

„Wszyscy musimy nauczyć się żyć w postmodernistycznym świecie, wśród różnorodności kultur etnicznych, gwałtownych zmian społecznych oraz masowych migracji. Alternatywne pokojowe rozwiązanie po prostu nie istnieje”.

A. H. Richmond

Jestem tolerancyjny! – często słyszymy od naszych znajomych, tak też deklarują politycy, osoby znaczące dla kształtowania wizerunku państwa oraz współczesna młodzież. Niestety, deklaracje te często rozbieżne są z naszymi czynami oraz wypowiedziami, kiedy nie sadzimy, że oceniana jest nasza postawa wobec innych.

Zasada tolerancji jest jednym z podstawowych filarów, obok zasady równości, budowy społeczeństwa demokratycznego. Nabiera ona szczególnego znaczenia w warunkach coraz bardziej uwidaczniającej się wielokulturowości. „Nie ma już dzisiaj kultur zwartych, zamkniętych samych w sobie i gmachu własnych wartości, niemal nieświadomych egzystencji systemów odmiennych, należących do innych kultur. Dziś cywilizacje przemieszczają się i mieszają, dalekie ludy i plemiona spotykają się, a ich poglądy żyją obok siebie, w politeizmie wartości, znaczeń, tradycji, obyczajów i instytucji, których nie wolno ignorować. To proces, który wzbogaca nasze życie, a równocześnie budzi obawy i manie obronne”¹.

Zanim podejmiemy się próby odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule referatu, zastanowimy się nad znaczeniem pojęcia tolerancja oraz jego konotacją w państwie postkomunistycznym.

Istnieje wiele definicji określających tolerancję. Jej znaczenie zależne jest od sytuacji politycznej, społecznej i kulturowej danej epoki lub obszaru, na którym funkcjonuje.

Słowo „tolerancja” funkcjonowało już w czasach starożytnych, problemem stała się jednak w wieku XVI, a to z powodu wojen religijnych. Tolerancja związana była pierwotnie z wolnością religijną i oznaczała nie narzucanie niczego w sprawach dotyczących wyznania i religii.

Słowa tolerancja używa się na wiele sposobów. Według łacińskiego źródłosłowa, *tolero* oznacza wspierać, utrzymywać, chronić, ale także wytrzymywać, znosić,

¹ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2005, s. 356.

cierpieć. Obecnie termin ten odnosi się do postaw, zachowań i obyczajowości innych ludzi² oraz do sytuacji współistnienia na jednym obszarze ludzi o odmiennej etniczności, narodowości. Według słownika socjologicznego, tolerancja to postawa szacunku wobec poglądów osoby czy grupy, uznawanie prawa innych jednostek czy grup społecznych do odmiennych, a nawet konkurujących postaw, przekonań, gustów czy zachowań³. Tolerancja nie może jednak być bezwarunkowa i nieograniczona; nie możemy bowiem tolerować zachowań, poglądów, postaw, które będą naruszały godność, integralność innych osób. Tolerancja nie powinna również oznaczać obojętności, przyzwolenia na rzeczy złe, braku zajęcia jakiegoś stanowiska.

Niektórzy autorzy zauważają, że tolerancja może mieć pozytywny i negatywny aspekt. Tolerancja negatywna to postawa dobrowolnego znoszenia, „ścierpienia” czyjejś postawy, poglądów czy aktywności, które oceniamy jako zdecydowanie złe. Pozytywna tolerancja zaś polega na świadomej akceptacji odmienności, która jest aktem afirmacji ludzkiej wolności i autonomii⁴.

Człowiek tolerancyjny przyjmuje postawę nieinterwencji za każdym razem, gdy jest przekonany, że swoich moralnych racji nie potrafi dostatecznie udowodnić lub nie może liczyć na zrozumienie u oponenta. Nigdy nie jest jednak tolerancyjny (1) wobec siebie, (2) wobec zachowań, które zdecydowanie potępia, (3) wobec prób interpretowania tolerancji jako moralnej obojętności⁵.

Tolerancja nie domaga się tego, abyśmy rezygnowali z własnych opinii i sądów, abyśmy powstrzymywali się w ich wyrażaniu, wręcz przeciwnie, domaga się głoszenia własnych sądów, z jednoczesnym dopuszczeniem innych do ich przedstawiania. Innymi słowy: kierowanie się zasadą tolerancji ma miejsce wówczas, gdy świadomie wychodzimy na pogranicza świadomościowe i kulturowe, świadomie zdobywamy się na uznanie doświadczanej inności, która niekiedy może być przykra, ale jednocześnie inspirująca i twórcza.

Tolerancja pojawia się, gdy szanuje się „inność” Innych. Pojmujemy ją więc jako gotowość do zaakceptowania prawa każdego człowieka do bycia innym. Tolerancja oznacza szacunek dla opinii Innych bez wydawania osądów⁶.

W kontekście niniejszego artykułu trafne będzie rozwiązanie wskazane przez I. Lazari-Pawłowską, według której „tolerancja pozytywna w stosunku do człowieka obowiązuje zawsze. Natomiast w stosunku do poglądów i zachowań obowiązuje ograniczona tolerancja negatywna”⁷.

² B. Pająk, *Tolerancja – jej zakres, znaczenie i realizacja w nowych demokracjach Europy Środkowo-wschodniej*, w: T. A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań 2004, s. 74.

³ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2004, s. 227.

⁴ E. Podrez, *Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury*, w: A. Borowiak, P. Szarota (red.), *Tolerancja i wielokulturowość – wyzwania XXI*, Warszawa 2004, s. 22.

⁵ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 245.

⁶ J. Ambrosiewicz-Jacobs, *Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych*, Kraków 2004, s. 22.

⁷ Za: B. Pająk, *Tolerancja – jej zakres, znaczenie i realizacja w nowych demokracjach Europy Środkowo-wschodniej*, w: T. A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań 2004, s. 76.

Od czasów II wojny światowej problem tolerancji nabral szczególnego znaczenia na przełomie lat 1989/1990. Złożyły się na to następujące czynniki:

1. Upadek muru berlińskiego, a zatem komunizmu w państwach tzw. bloku wschodniego, który spowodował otwarcie tych państw i migracje do nich.
2. Przejście od gospodarki centralnie planowanej do wolnego rynku stworzyło warunki sprzyjające powstawaniu wrogich postaw do „Obcych”.
3. Zjawisko tzw. nowej etniczności – wyraźny wzrost aktywności grup dotąd pasywnych.

Coraz więcej ludzi migruje, wielu posiada więcej niż jedno obywatelstwo, a także pracuje w korporacjach o zasięgu międzynarodowym.

Spółeczeństwo polskie od niedawna otworzyło się na kontakty z innymi kulturami. Homogenizacja, jakiej było poddawane przez 40 lat, doprowadziła do zatarcia różnic kulturowych pomiędzy obywatelami. I nie chodzi tu tylko o mniejszości narodowe żyjące na terenie Polski, ale nawet o różnorodność, jaką niesie ze sobą regionalizm. Dodatkowo obywatele, próbując bronić się przed państwem tworzyli grupy typu ekskluzywnego – zamkniętego.

Grupa społeczna, w której istniejące formalne i/lub nieformalne bariery uniemożliwiają albo w dużym stopniu utrudniają przyłączenie się do niej jednostek z zewnątrz⁸. Często grupa taka wyłącza się z kontaktów z innymi grupami, a nawet postrzega je jako wrogie. Udział w takich grupach może obecnie skutkować nieumiejętnością współdziałania z innymi grupami oraz postrzeganiem świata w kategoriach „swoi – obcy”, „my – oni”⁹. Czynniki te w znaczący sposób utrudniają powstawanie postaw tolerancji wobec inności kulturowej. Często wiedza Polaków na temat różnych grup kulturowych opierała się na mieszaninie rzeczywistych informacji oraz nowych i starych stereotypów, a także istniejących uprzedzeń. Powstawał w ten sposób często fałszywy obraz „Obcego”.

Jak wygląda polska tolerancja po kilkunastu latach możliwości swobodnych kontaktów z innymi kulturami? Czy „mimo rzucającej się w oczy różnorodności, właśnie jej rozumienie i akceptacja napotykały stały opór rozumu ludzkiego. Nasz rozum przejawia tendencje apodyktyczne, unifikujące, domaga się, aby wszędzie i wszystko było tożsame i jednorodne, aby liczyła się tylko nasza kultura, nasze wartości, które – bez pytania innych o zdanie – uznajemy za jedynie doskonałe i uniwersalne”¹⁰. Czy też staramy się zrozumieć tę różnorodność, tolerować „Obcych”, poznawać inne kultury, aby „Obcy” stał się „Innym” i należał do kręgu „my”.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania przedstawiono wyniki ankiety przeprowadzonej wśród studentów II-go roku pedagogiki Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni. Autorki referatu w ankiecie zawarły pytania dotyczące między innymi samoidentyfikacji religijnej badanych, rozumienia pojęć: tolerancja, rasizm,

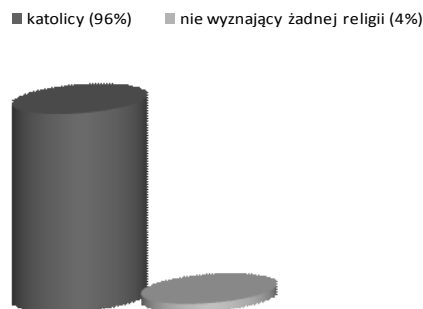
⁸ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2004, s. 75.

⁹ B. Pająk, *Tolerancja – jej zakres, znaczenie i realizacja w nowych demokracjach Europy Środkowo-wschodniej*, w: T. A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań 2004, s. 85.

¹⁰ R. Kapuściński, *Lapidarium IV*, Warszawa 2002, s.75.

akceptacja, ksenofobia, określenia siebie jako osoby tolerancyjnej, stosunku do przyzwolenia obcokrajowcom na kupowanie ziemi w Polsce, podtrzymywania przez odmienne grupy kulturowe swoich zwyczajów i tradycji. W ankiecie wzięło udział 48 studentów: 28 kobiet, 20 mężczyzn.

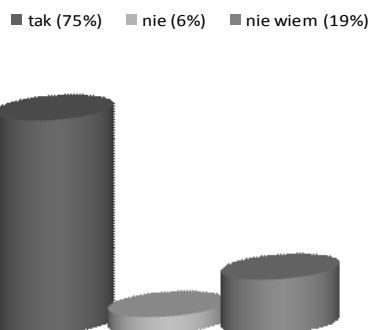
Rys. 1. Wyznawana religia



Źródło: Badania własne

Na pytanie dotyczące przynależności wyznaniowej 96% badanych wskazało katolicyzm, 4% nie wyznaje żadnej religii. Można stwierdzić, że uzyskane wyniki są zgodne z wynikami innych badań dotyczących wyznania Polaków.

Rys. 2. Czy jesteś tolerancyjny/a?



Źródło: Badania własne

Większość, bo aż 78% ankietowanych określiło siebie jako osoby tolerancyjne, 19% nie potrafiło się określić, a 6% stwierdziło, że nie jest tolerancyjna. Ciekawe, że osoby, które deklarowały się jako tolerancyjne często uważały, że mniejszościowe grupy kulturowe, wyznaniowe powinny przystosować się i upodobnić do reszty społeczeństwa, w którym żyją; zgadzały się ze stwierdzeniem, że obcokrajowcom nie powinno się zezwalać na kupowanie ziemi w naszym kraju „ziemia polska jest dla Polaków”. Zaistnienie tej nietypowej sytuacji mogą wytłumaczyć odpowiedzi na dwa poniższe pytania:

Rys. 3. Dlaczego jestem tolerancyjny / nietolerancyjny?

- nie wiem (46%)
- nie mam problemów z akceptacją innych (24%)
- szanuję wybory innych (4%)
- nie mam uprzedzeń (4%)
- nikt mi nie zarzucił, że jestem nietolerancyjny/a (4%)
- inne wskazujące na tolerancję (10%)
- jestem tolerancyjny/a, ale tylko w niektórych sytuacjach (6%)
- nie jestem tolerancyjny/a, bo nie akceptuję homoseksualistów (2%)

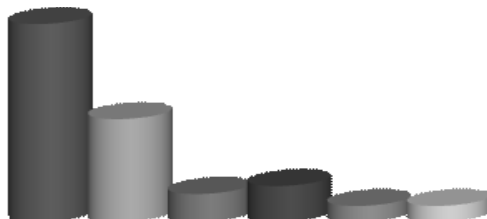


Źródło: Badania własne

Prawie połowa ankietowanych nie umiała uzasadnić stwierdzenia, że uważa się za osoby tolerancyjne. Również bardzo duży odsetek (24%) uważa siebie za osoby tolerancyjne, ponieważ „nikt nie zarzucił mi, że jestem nietolerancyjna”. Wynika z tego stara prawda, że wielką rolę w naszej samoocenie odgrywa „zwierciadło” społeczne. Należy się jednak zastanowić, czy osoby, które mają problem z określeniem pojęcia „tolerancja”, trafnie oceniają występowanie tej cechy u siebie i innych. Inne odpowiedzi, jakich udzielali respondenci, to: „nie przeszkadza mi kolor skóry, inna wiara, czy inne pokolenie”, „nie jest dla mnie istotne, kto jakie ma poglądy, czy kolor skóry, ale jakim jest człowiekiem”. Osoby, które wskazały, że nie są tolerancyjne, za powód tego głównie podawały niechęć w stosunku do osób homoseksualnych lub do związków homoseksualnych. Był to jedyny powód podawany przez tych respondentów. Czyżby stosunek do homoseksualistów był jedynym wyznacznikiem naszej tolerancji bądź nie?

Rys. 4. Co rozumiem pod pojęciem „tolerancja”?

- akceptacja dla odmienności (50%)
- szanowanie innych (kultur, religii, płci, narodów) (26%)
- rozumienie innych (7%)
- inne definicje (9%)
- akceptowanie sprzecznych poglądów (4%)
- brak uprzedzeń (4%)

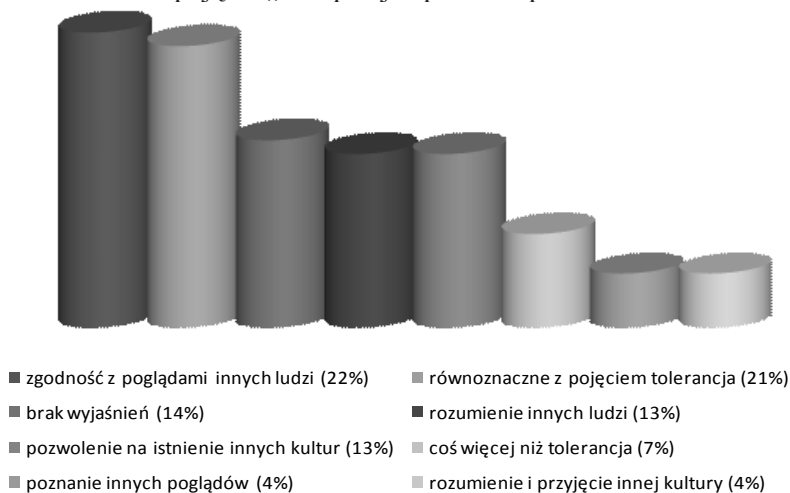


Źródło: Badania własne

W przypadku odpowiedzi na pytanie, co według pana(i) oznacza słowo tolerancja?, okazało się, że równo 50% ankietowanych nie widzi różnicy pomiędzy „toleruję” a „akceptuję”, zaś 24% ankietowanych uważa, że tolerancja to szanowanie innych kultur, religii, narodów. Inne wypowiedzi to: „świadomość i akceptowanie różnych zjawisk obok nas”, „obiektywne postrzeganie bez oceniania i selekcji na dobre i na złe”, „prawo do myślenia, że ja jestem innego zdania”, „traktowanie innych w sposób niewłączający”. Ciekawe wydają się dwie spośród odpowiedzi: „brak tolerancji może doprowadzić do zachowań agresywnych” oraz „tolerancja to cnota ludzi bez przekonań”. Żaden z ankietowanych nie wspomniał nic o granicach tolerancji, czy też o tym, że nie może być ona traktowana jako indyferentyzm.

Autorki zamieściły w ankiecie również pytania dotyczące pojmowania pojęcia akceptacja, rasizm oraz ksenofobia. Miało to na celu uzyskanie pełnego obrazu stosunku ankietowanych do odmienności kulturowej.

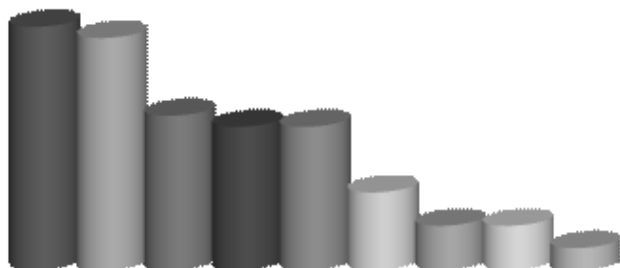
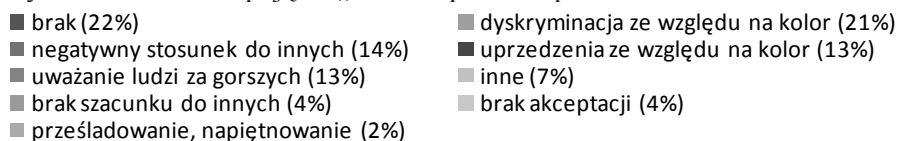
Rys. 5. Rozumienie pojęcia „akceptacja” przez respondentów



Źródło: Badania własne

22% ankietowanych uważa, że akceptacja to zgodność z poglądami innych ludzi, prawie taki sam odsetek określa, że akceptacja jest równa tolerancji, a 13% stwierdziło, że jest to przyzwolenie na istnienie innych kultur, odrębności. Inne wypowiedzi: „akceptacja nie oznacza tolerancji”, „coś więcej niż tolerancja – umiejętność przyjęcia kogoś do swojego środowiska”, „tolerowanie czegoś, co trudno tolerować”, „wyższe pojęcie od tolerancji”, „brak negatywnych emocji do innych”. Jak wynika z powyższego, ze zdefiniowaniem pojęcia „akceptacja” pojawiły się już pewne trudności – najczęściej traktowana jest jako tożsama z tolerancją.

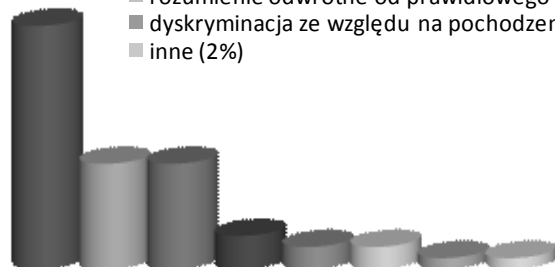
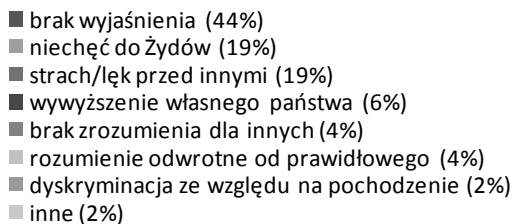
Rys. 6. Rozumienie pojęcia „rasizm” przez respondentów



Źródło: Badania własne

W przypadku odpowiedzi na pytanie dotyczące zdefiniowania pojęcia „rasizm” aż 31% badanych nie udzieliło żadnej odpowiedzi. Pozostała część respondentów udzielała zbliżonych znaczeniowo odpowiedzi – „dyskryminacja ze względu na kolor skóry”, „uważanie ludzi za gorszych”, „brak szacunku do innych”, „wrogość do ludzi innej rasy”. Zaskakujące były dwie odpowiedzi: „niezgadzanie się z przekonaniem o wyższości swojej rasy w hierarchii”, „negatywny stosunek do ludów afrykańskich”. Wypowiedzi te świadczą o nieprawidłowym pojmowaniu tego pojęcia. Niestety żaden z ankietowanych nie wskazał na istnienie tzw. rasizmu kulturowego (rasizm kulturowy cechuje brak akceptacji dla niedostosowania innych grup kulturowych do kultury rodzimej, jednak bez podkreślania jej supremacji, nacisk na asymilację, przy jednoczesnej zgodzie na autonomiczny rozwój – jednak w ramach własnej, rodzimej kultury).

Rys. 7. Rozumienie pojęcia „ksenofobia” przez respondentów

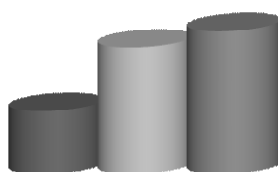


Źródło: Badania własne

Odpowiedzi na powyższe pytanie świadczą o tym, że niestety respondenci mają znikome pojęcie, co oznacza słowo ksenofobia. Prawie połowa ankietowanych nie udzieliła w ogóle odpowiedzi – termin ten jest im obcy. 19% respondentów udzieliło odpowiedzi, że jest to „lęk przed innymi”. Również 19% badanych uważa, że ksenofobia jest to niechęć do Żydów. Inne wypowiedzi: „to akceptowanie i tolerowanie seksualnej odmierności”, „wywyższanie własnego państwa”, „nacjonalistyczne zaślepienie”, „skrajny nacjonalizm krzyżujący się z faszyzmem”, „tolerowanie odmierności”.

Rys. 8. Przyzwolenie na kupowanie ziemi przez cudzoziemców

■ tak (19%) ■ nie (38%) ■ nie wiem (43%)

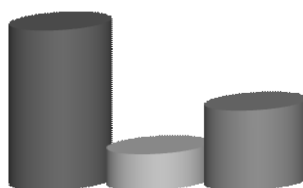


Źródło: Badania własne

Na pytanie, „Czy zgadza się Pani/Pan ze stwierdzeniem, że obcokrajowcom nie powinno się zezwalać na kupowanie ziemi w naszym kraju?”, duży odsetek ankietowanych (43%) nie potrafił udzielić jednoznacznej odpowiedzi, 38% zezwoliłoby na kupowanie ziemi przez obcokrajowców, a 19% było przeciwnych takiemu procederowi. Zwolennicy sprzedawania ziemi obcokrajowcom wskazywali głównie na korzyści materialne – „Polska na tym zyska”, „załatamy dziurę w budżecie”. Dość zaskakująca, ale jakże znamienita jest wypowiedź „Uważam, że każdy ma prawo kupować ziemię tam, gdzie ma ochotę, jednak nie wyobrażam sobie sytuacji, że obcokrajowiec kupi działkę obok mnie”. Wypowiedzi osób przeciwnych były głównie w tym tonie: „bo to polska ziemia (Polska dla Polaków)”, „bo walczyliśmy o tę ziemię”, „jesteśmy małym krajem i nas wykupią”, „ponieważ jakieś granice muszą być zachowane, bo znikną granice państwa”. Ciekawe jest to, że wypowiedzi tych udzieliły osoby, które deklarowały, że są tolerancyjne.

Rys. 9. Czy mniejszości narodowe i etniczne powinny mieć wsparcie strony rządu polskiego, aby zachować swoje obyczaje i tradycje?

■ tak (58%) ■ nie (13%) ■ nie wiem (29%)



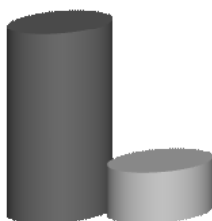
Źródło: Badania własne

Na powyższe pytanie ponad połowa ankietowanych odpowiedziała twierdząco. Zwolennicy pomocy państwa mniejszościom narodowym i etnicznym wskazywali, że „każdy powinien mieć prawo do zachowania tradycji – wolność”, „Polska reklamuje się jako wolny kraj”, „bez zgody państwa narody byłyby mniej tolerancyjne”, „Polacy za granicą też chcą podtrzymać tradycję”, „jesteśmy członkami UE”, „by nie zanikały kultury”, „to nas dużo nie kosztuje, a wzbogaca duchowo”. Można stwierdzić, że główną przyczyną pomocy mniejszościom jest wizerunek naszego państwa na arenie międzynarodowej. Względy zachowania wartości, jakie niosą za sobą inne kultury, poszanowania dla różnorodności kulturowej wymieniane były zdecydowanie rzadziej.

Aż 29% ankietowanych nie potrafiło zająć stanowiska w powyższej kwestii, a 13% było zdecydowanie przeciwnych pomocy państwa mniejszościom narodowym i etnicznym. Respondenci ci wskazywali, że „Polski na to nie stać”, „najpierw należy pomóc Polakom”, „selekcja naturalna-słabe kultury giną”, „doprowadzi to do zaniku naszej kultury”, „Polska dla Polaków – trzeba dbać o polską kulturę, nasze jest najlepsze”, „państwo ma inne cele”, „jestem liberałem-państwo ma zapewnić bezpieczeństwo, a nie wypełniać rolę socjalną”. Jak widać, ankietowani byli dość radykalni w swoich wypowiedziach. Analizując powyższe odpowiedzi, można zauważyć, że przeciwnicy posiadali mocniejsze i dosadniejsze argumenty uzasadniające swoje stanowisko. Zastanowić się można, czy odpowiedzi zwolenników nie były podyktowane przesłanką „bo wypada tak twierdzić”.

Rys. 10. Razem czy osobno?

- powinno się podtrzymywać odrębne zwyczaje i tradycje (79%)
- mniejszości powinny przystosować się do reszty społeczeństwa (21%)



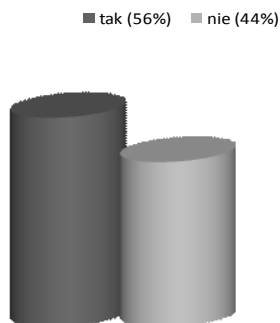
Źródło: Badania własne

Powyższe pytanie dotyczyło kwestii utrzymywania przez różne grupy rasowe i wyznaniowe odrębnych zwyczajów i tradycji. 79% ankietowanych stwierdziło, że powinny być podtrzymywane odrębne zwyczaje i tradycje. Uzasadniając swoje wypowiedzi pisano: „nie można wymagać od drugiego człowieka, by zduził korzenie”, „nie powinno się wyrzekać własnej kultury”, „by nie ujednolicać kultur”, „gdyby tak nie było, dochodziłoby do zatarcia kultur”.

Zwolenników przystosowania się przedstawiciele innych kultur do reszty społeczeństwa było zdecydowanie mniej (21%). Twierdzili oni, że „należy dbać o swoją

narodowość”, „bo mieszkają w Polsce”, „bo to może dla nich dobrze, ale czy dla kraju?”. Można wywnioskować z powyższego, że osoby te obawiają się, że kultywowanie przez inne grupy rasowe, narodowe swoich tradycji i zwyczajów może zagrażać integralności naszego kraju.

Rys. 11. Czy w Pani/Pana domu rozmawia się o innych kulturach, religiach?

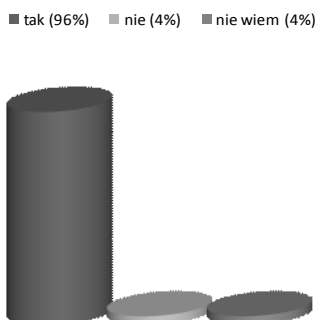


Źródło: Badania własne

Z odpowiedzi respondentów wynika, że w 56% badanych rozmawia w swoich domach o innych kulturach, o różnicach, które wpływają na postrzeganie otaczającego nas świata. Przyczyną tych rozmów są najczęściej programy nadawane w mediach, aktualne wydarzenia polityczne czy też wyjazdy wakacyjne poza granice Polski. Wyznacznikiem naszych czasów jest to, że częstą przyczyną takich rozmów jest zamieszkanie kogoś bliskiego za granicą.

Niepokojący jest fakt, że 44% ankietowanych odpowiedziało, że nie rozmawia o innych kulturach. W jaki sposób możemy budować społeczeństwo tolerancyjne wobec inności kulturowej, jeżeli nie staramy się poznać i zrozumieć różnorodności kulturowej. A przecież wiadomo, że to, co nieznanne, budzi lęk i niezrozumienie, uczucia te zaś są częstą przyczyną postaw nietolerancyjnych.

Rys. 12. Czy przeszkadza Pani/Panu praca/studiowanie z osobą innej rasy, narodowości, wyznania?



Źródło: Badania własne

Zdecydowana większość respondentów nie ma nic przeciwko pracy lub studiowaniu wraz z osobami innej rasy, narodowości czy wyznania. Po 4% ankietowanych nie ma zdania na ten temat oraz jest przeciwnie wspólnej pracy czy studiowaniu i „Obcymi”.

Badani mieli również odpowiedzieć na pytania, które miały określić siłę tendencji ksenofobicznych. W tym celu posłużono się wskaźnikiem ksenofobii Hjerma, opartym na czterech pytaniach mierzących stosunek do obcych. Respondenci mieli za zadanie wyrazić na pięciopunktowej skali (0-4, gdzie 0 = odpowiedź najbardziej sprzyjająca obcokrajowcom, 4 = odpowiedź najbardziej nieprzyjazna obcokrajowcom) swój stosunek do następujących stwierdzeń:

1. Przybysze z innych krajów przyczyniają się do zwiększenia przestępczości.
2. Przybysze z innych krajów przyczyniają się do rozwoju gospodarki.
3. Przybysze z innych krajów odbierają pracę ludziom urodzonym tutaj.
4. Przybysze z innych krajów czynią kraj bardziej otwarty na nowe idee i inne kultury.

Indeks ksenofobii zawiera się w granicach od 0 do 16 (gdzie 16 to najwyższe natężenie ksenofobii)¹¹. Indeks ksenofobii badanych respondentów wyniósł 8,1.

Z przeprowadzonych badań wynika, że większość respondentów deklaruje się jako osoby tolerancyjne. Coraz bardziej zdają sobie sprawę z tego, że dotąd homogeniczna Polska będzie stawała się krajem, w którym mieszać się będą kultury, religie, światopoglądy. Badania pokazały również, że respondenci nie mają nic przeciwko pracy czy studiowaniu z osobą o odmiennej kulturze, jednak kwestia kupowania ziemi czy też kultywowania zwyczajów i tradycji przez „Obcego” budzi jeszcze wiele emocji i kontrowersji.

Kwestia tolerancji wobec odmienności kulturowych wprowadzana jest do debaty publicznej przede wszystkim poprzez organizacje zaangażowane w działalność na rzecz promocji wielokulturowości. „Stawanie się bardziej tolerancyjnym oznacza poznawanie nowych sposobów myślenia i odczuwania, nowych zachowań. Jest to proces trudny i wysoce indywidualny”¹².

Summary

What is a tolerance in a newly created multicultural society?

The authors of the report try to answer the question: What is a tolerance in a newly created multicultural society?

The foundation of this consideration was an enquiry carried out among students of Polish Naval Academy in Gdynia which aim was to show up the build up of a cultural diversity and to understand the idea of tolerance and related questions.

The authors in the theoretical part of this report nearer the ideas of the tolerance and its continuation in a post communist country.

¹¹ Za Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 184.

¹² J. Ambrosiewicz-Jacobs, *Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych*, Kraków 2004, s. 22.

Bibliografia

- Ambrosiewicz-Jacobs J.,
Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych, Kraków 2004.
- R. Benedict R.,
Wzory kultury, Warszawa 2005.
- Bokszański Z.,
Tożsamości zbiorowe, Warszawa 2005.
- A. Borowiak, P. Szarota (red.),
Tolerancja i wielokulturowość- wyzwania XXI, Warszawa 2004.
- Hołówka J.,
Etyka w działaniu, Warszawa 2001.
- Kapuściński R.,
Lapidarium IV, Warszawa 2002.
- Posern-Zieliński T.A.(red.),
Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych, Poznań 2004.
- Olechnicki K., Załęcki P.,
Słownik socjologiczny, Toruń 2004.

Kategoria Innego na pograniczu kulturowym na przykładzie Górnego Śląska

Wstęp

Istotą pogranicza jest stykanie się na stosunkowo niewielkim obszarze kilku, czasem bardzo różnych, odmiennych kultur. Sytuacja taka tworzy podwaliny wielokulturowości (czy też funkcjonujący w ostatnich latach termin multi-kulturowości). W tym tyglu wielu kultur wśród mieszkańców dochodzi do wielu relacji, zarówno pozytywnych, rozwijających współpracę, oraz tych negatywnych, które wpływają na wyjaskrawienie różnic. To właśnie tutaj często rodzi się relacja swój (tożsamy, mieszkający od wielu pokoleń) – obcy (inny, przybysz). Wspaniałym przykładem występowania takich relacji jest obszar Górnego Śląska.

1. Teren Górnego Śląska

Na początku warto określić, co należy rozumieć pod pojęciem Górnego Śląska. To nie tylko dzisiejsze województwo śląskie, wraz z najbardziej reprezentatywnymi śląskimi miastami, ale również Śląsk Opolski oraz przygraniczne tereny dzisiejszych Czech, z takimi miastami jak: Opawa, Ostrawa, Cieszyn, Karniów, Bruntal czy Hranice. Taka mieszanina narodowości, języków, kultur, wierzeń itd. stworzyła podwaliny do wytworzenia się wspomnianej wcześniej relacji. Ważne jest jednak, jaką owa relacja przybiera postać. Kim są dla siebie obcy i swój? Czy to tylko przebywanie obok siebie dwóch różnych światopoglądów, czy może próby wspólnego egzystowania? Jak ta sytuacja przedstawia się na Górnym Śląsku? Chciałabym tu nadmienić (zasygnalizować), iż pragnę ukazać, jak przedstawiają się relacje swój-obcy wyłącznie na obszarze części katowickiej, nie włączając w swoje badania terenu Opolszczyzny.

2. Obcy i inny

W tym miejscu należy wyjaśnić jeszcze jeden aspekt. Mianowicie, czy obcy oznacza to samo co inny? Czy te dwa słowa można stosować jako synonimy? Otóż semantycznie są to dwa różne znaczeniowo wyrazy. Zazwyczaj ktoś inny to ten, który różni się od nas, ktoś odmienny, ale nie wróg. Czasem relacje te mogą przerodzić się jednak we wrogość. Na potwierdzenie mojej tezy przytoczę tu słowa znanych socjologów, Ewy Nowickiej i Sławomira Łodzińskiego: „W procesie strukturalizacji świata społecznego inność może pozostać tylko innością, ale może też przerodzić

się w obcość¹, oraz dalej: „Świadomość inności przeradza się w obcość dopiero wtedy, gdy pojawiają się emocje i postawy łączące się z dostrzeganą odmiennością. Mogą to być uczucia pozytywne (...) lub negatywne (...) Obserwacja faktów zaczyna wówczas schodzić na drugi plan, a stosunek do obcej zbiorowości lub jednostki wyznaczają głównie emocje i skostniała w stereotypy wiedza poza-empiryczna². Potwierdzają to słowa samej, wcześniej wspomnianej, Ewy Nowickiej: „Gdy w odczuciach ludzkich wraz ze stwierdzeniem faktu odmienności pojawia się poczucie niezrozumiałości, dziwaczności, śmieszności, niestosowności, a także uczucie zdziwienia, zagrożenia, niezręczności, pojawia się także niepokój, strach i poczucie zagrożenia. Inność nabiera wówczas znamion obcości³. W swej wypowiedzi (znając zakres semantyczny obu wyrazów) celowo używam zarówno stwierdzenia inny jak i obcy dla opisanego stosunków panujących na badanym terenie. Bowiem na Górnym Śląsku kategoria innego często jest utożsamiana z kategorią obcego.

Drugim pytaniem, które nasuwa się, to czy te dwie społeczności, obcy oraz swoi mają szansę żyć, akceptując się wzajemnie? Kim są dla siebie, a kim być powinni? Jak ich relacje powinny wyglądać? Otóż ów obcy, który zazwyczaj przybywa, wnosi w społeczeństwo nowe zasoby: wiedzę, kulturę, przekonania, nierzadko wierzenia. Ta „binarna relacja Ja – Inny to relacja dwóch (mimo substytucji) osobnych osobowości zbliżonych gestem etycznym⁴, która powinna rozwijać się w formie integracji społecznej. Nie ma tu miejsca ani na asymilację, ani na gettoizację⁵. Obie sytuacje stwarzają bowiem sytuacje konfliktu wartości lub nierównowagi sił. Istotą tej relacji ma być zaś nieuchronne i wzajemne przenikanie, poznawanie i rozumienie się nawzajem, czego wynikiem ma być wspólne życie w jednym społeczeństwie. Sytuacja taka może stworzyć w przyszłości wielokulturowego *multiple man*⁶. Przyczyniła się do tego stanu niewątpliwie w dużym stopniu sama historia (jak również polityka), ale również współczesne migracje ludności. Nie znaczy to jednak, iż swój ma zatracić swą tożsamość. Przeciwnie, ma ją wzbogacić o doświadczenia innego, niejako rozbudować swoje horyzonty poprzez tolerancję i akceptację inności obcego. Bowiem filozofia innego to przecież filozofia spotkania⁷. Takie są założenia. Czy tak faktycznie wygląda rzeczywistość? A jak sytuacja przedstawia się na pograniczu, którym niewątpliwie jest teren Górnego Śląska, a głównie teren Katowic i okolic?

¹ E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998*, Kraków 2001, s. 34.

² Tamże, s. 35.

³ *Inny – Obcy. Wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, E. Nowicka, J. Nawrocki (red.), Warszawa 1996, s. 24.

⁴ W. Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, w: *Dylematy wielokulturowości*, W. Kalaga (red.), Kraków 2004, s. 60.

⁵ Więcej na ten temat można znaleźć w artykule: K. Krzysztofek, „My” i „obcy”, czyli jak przełożyć idiomu na dyskurs międzykulturowy, w: *Polska i jej sąsiedzi*, W. Pawluczuk (red.), Łomża 2006, s. 65-77.

⁶ Tamże, s. 74.

⁷ Zob. E. Borkowska, *Na progu „tajemnicy”. Ślad Innego, czyli „epifanie” poetyckie*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, W. Kalaga (red.), Katowice 2004, s. 15-32.

3. Zaplecze naukowe

Przejdźmy teraz do krótkiego przedstawienia zaplecza naukowego dotyczącego omawianego zagadnienia. Nie jest możliwe omówienie wszystkich stanowisk oraz wymienienie wszystkich osób, które poruszały tę problematykę. Opis opozycji swój – obcy musi być przedsięwzięciem interdyscyplinarnym, w którym wykorzystuje się dorobek wielu dyscyplin naukowych. Powstało zatem wiele prac, zarówno z zakresu socjologii, historii, etnologii, filozofii oraz innych dziedzin, które w swych badaniach poruszają zagadnienie innego. Początki badań tej tematyki sięgają końca XIX wieku. Przedstawię najważniejsze stanowiska i sylwetki osób, które odegrały ważną rolę w rozwoju tej problematyki. Ze względu na społeczny charakter omawianego przeze mnie zagadnienia nie przedstawiam informacji na temat kategorii obcego z filozoficznego punktu widzenia. Skupiam się głównie na socjologicznym opisie badanego zjawiska.

Pierwszą znaczącą pracą poruszającą tę problematykę jest praca Ludwika Gumplowicza⁸. Autor wykazał w niej dwa typy postaw w stosunkach międzygrupowych: postawę solidarności w relacjach ze swoimi oraz postawę wrogości wobec obcych.

Kontynuatorem owych wątków jest amerykański socjolog William G. Sumner⁹. Podążając za myślą poprzednika, wyróżnił on pojęcia grupy własnej (*in-group*) oraz grupy obcej (*out-group*). Scharakteryzował on osobników poszczególnych grup. Wykazał, iż uczestników grupy własnej cechują pozytywne cechy, mianowicie: stosunek pokoju, porządku, prawa, rządu i gospodarności. W stosunku jednak wobec grupy obcej wykazują cechy negatywne stosując wojny oraz grabieże. Stosunki panujące w obydwu grupach są współzależne, powstają jednocześnie jako produkt tej samej sytuacji.

Na wiele lat zjawiska opisane w pozycji Sumnera zdominowały rozważania na temat relacji swój – obcy. Wiele osób uważało, że relacje te (zrelacjonowane w jego książce) są podstawową formą stosunków panujących w społeczności ludzkiej.

Dopiero Robert K. Merton¹⁰ przedstawił nowy schemat klasyfikacyjny, który ukazuje znacznie bardziej skomplikowane relacje wobec członków poszczególnych zbiorowości (grup) niż schemat przedstawiony przez Sumnera. Merton bowiem: „zwrócił uwagę na różne typy psychospołecznego stosunku osób nie będących członkami grupy wobec określonych grup w zależności od spełniania lub też niespełnienia warunków członkostwa i postaw kandydatów wobec uczestnictwa w grupie”¹¹.

⁸ Zob. L. Gumplowicz, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1905.

⁹ Zob. G. Sumner, *Folkways. A study of the sociological importance of usages, manners, mores and morals*, Boston 1906.

¹⁰ Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.

¹¹ „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych, K. Wódcz (red.), Katowice 1993, s. 43-44.

Zagadnienie to rozszerzył Georg Simmel, autor eseju „Obcy”¹². Postawił on tezę, że w sensie socjologicznym o obcości można mówić wyłącznie w ramach opozycji bliski-daleki. Według niego: „Stosunki między elementami »bliskości« i »oddalenia« występujące (...) w każdej styczności społecznej w pewnych określonych proporcjach i o pewnym napięciu przekształcają się w stosunek do obcego”¹³. Ponadto rozszerzył omawiane zagadnienie poprzez wyróżnienie kilku rodzajów obcości. Według niego, wyobcowanie pojawia się na przykład w momencie, gdy pewne cechy są powszechne i przysługują wielu osobom, albo podając inny przykład, gdy występuje czasem wyobcowanie poza obrębem wartości ogólnych, kiedy to określeniu obcy nie przypisuje się wartości pozytywnych.

W socjologii amerykańskiej warto wspomnieć takie nazwiska jak Robert Ezra Park (z szkoły chicagowskiej), Max Weber, czy Emory S. Bogardus, których to prace, pomimo, że zapoczątkowane w latach dwudziestych, przez długi okres czasu wywierały ogromny wpływ na analizy kategorii obcego z socjologicznego punktu widzenia.

W Polsce pionierami badań nad kategorią innego byli Jan Stanisław Bystróż, Florian Znaniecki oraz Józef Chałasiński.

Jan Stanisław Bystróż w swym dziele „Megalomania narodowa”¹⁴ ukazuje przede wszystkim wyobrażenia na temat grupy własnej oraz przekonania o jej lepszości i wyższości. Jak stwierdza Zbigniew Benedyktowicz: „W tym schemacie i z tej perspektywy wyobrażenia o obcych są logicznym następstwem zawyżonych wyobrażeń na temat grupy własnej. Pozytywnemu, wyidealizowanemu autoobrazowi danej grupy, odpowiadają negatywne, pejoratywne wyobrażenia na temat grup obcych, w których podkreśla się niższość obcych, ich śmieszność”¹⁵.

Florian Znaniecki zaś, w swej pracy „Studia nad antagonizmem do obcych”¹⁶, poszerza zakres simmłowskiego pojęcia obcych. Stwierdza, iż do zdefiniowania zjawiska społecznego, jakim jest kategoria obcego, należy wprowadzić współczynnik humanistyczny. Według niego: „Przedmiot ludzki jest doświadczany przez podmiot jako obcy i zawsze i tylko wtedy, gdy zachodzi między nimi styczność społeczna na podłożu rozdzielných układów wartości”¹⁷. Wychodząc z tego założenia, podczas analizy problemu obcego należy zwracać szczególną uwagę na szeroki obszar różnych wartości osób lub grup, z którymi styka się podmiot działający. Znaniecki stwierdza ponadto, że relację swój – obcy cechuje dynamika historyczna. Przedstawia się to w następujący sposób: grupy, które dziś uważane są za obce, jutro mogą stać się swojskie. I odwrotnie – grupy dziś swojskie, jutro mogą być obce¹⁸.

¹² G. Simmel, *Obcy*, w: *Socjologia*, Warszawa 2005, s. 300-304.

¹³ „Swoi” i „obcy”, s. 44.

¹⁴ J. S. Bystróż, *Megalomania narodowa*, w: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, L. Stomma (red.), Warszawa 1980, s. 277-334.

¹⁵ Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”*. *Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 59.

¹⁶ Zob. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 1, nr 2-4 (1930/31), s. 158-209.

¹⁷ „Swoi” i „obcy”, s. 46.

¹⁸ Więcej na ten temat w: E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu*, s. 36.

Z kolei Józef Chałasiński w swej rozprawie, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*,¹⁹ przedstawia relacje swój-obcy na podstawie stosunków społecznych panujących w tejże miejscowości. Dodajmy, że dzisiaj odnajdziemy ją na mapie, jako Murcki, dzielnicę Katowic. Jego studium miało na celu ukazanie lokalnych uwarunkowań występującego antagonizmu oraz konfliktów polsko-niemieckich dla życia całej społeczności. Wedle słów Tomasza Nawrockiego: „Przyczyn antagonizmu Chałasiński doszukiwał się głęboko w przeszłości Murcek. Wedle niego na charakter współczesnych mu relacji między Polakami i Niemcami miały wpływ z jednej strony działania władz niemieckich wobec Polaków (...), z drugiej zaś tradycja lokalnych konfliktów pomiędzy zarządem dóbr magnata a ludnością polską. Pozornie proste konflikty „narastały z pokolenia na pokolenie”. Nakładały się na siebie antagonizmy osobiste i grupowe”²⁰. Na lokalny charakter polsko-niemieckiego antagonizmu nakładały się również konflikty społeczne, polegające na wykorzystywaniu Polaków przez Niemców jako siły roboczej. Według Chałasińskiego, antagonizm występował we wszystkich sferach życia osady. Właściwie opierał się na nim cały system społeczny Murcek. Zdarzały się jednak sytuacje, gdy dzielił on zbiorowości sąsiedzkie, górnicze a czasem nawet rodziny.

Przełom w studiach nad kategorią obcego nastąpił wraz z pojawieniem się socjologii fenomenologicznej, której twórcą jest niemiecki socjolog, Alfred Schutz. Badacz ten stworzył teorię zrozumienia obcego niejako teoretyczne ramy dla doświadczenia owego innego. Według Schutza, zrozumienie specyfiki obcego oparte było na własnej interpretacji celów działań owej jednostki.

W Polsce przedstawicielem fenomenologicznego opracowania kategorii obcego jest Zbigniew Benedyktowicz, autor pracy „Portrety obcego”. Od stereotypu do symbolu.

Z współczesnych polskich analiz socjologicznych ważny wkład stanowią opracowania Stanisława Ossowskiego, Aleksandra Hertza, Aleksandry Jasińskiej-Kania i Ewy Nowickiej.

Spośród etnologów szczególne miejsce zajmują studia Ludwika Stommy, kontynuatora poglądów Jana Stanisława Bystronia.

Kategoria obcego znajduje żywe zainteresowanie również w literaturze. Warto tu wspomnieć Tego Innego Ryszarda Kapuścińskiego²¹ czy artykuły Ingi Iwasiów²².

Badacze obcości nie pominęli w swych pracach terytorium Górnego Śląska. Problem ten podejmowany był przez historyków oraz socjologów. Z historyków szczególnie warto wspomnieć dzieło Eugeniusza Kopcia²³. Wielkie zasługi na polu

¹⁹ J. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, Poznań 1933.

²⁰ T. Nawrocki, *Trwanie i zmiana lokalnej społeczności górniczej na Górnym Śląsku. Na przykładzie Murcek*, Katowice 2006, s. 144.

²¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006.

²² Zob. I. Iwasiów, *Milczenie obcego*, w: *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, E. Rzewuska (red.), Lublin 1997, s. 97-106.

²³ Zob. E. Kopeć, *„My i oni” na polskim Śląsku (1918-1939)*, Katowice 1986.

badan nad kategorią obcego na Górnym Śląsku odnieśli socjologowie: Kazimiera Wódz, Jacek Wódz, Krzysztof Łęcki czy Piotr Wróblewski.

4. Relacje swój – obcy występujące na terenie Górnego Śląska

Górny Śląsk obfituje w szereg relacji swój – inny. Są to czasem relacje dawne, które dzisiaj już nie odgrywają ważnego znaczenia w życiu mieszkańców badanego terytorium. Występują jednak również relacje młodsze, które po dziś dzień widoczne są w stosunkach międzyludzkich.

Warto tu zaznaczyć pewną cechę obcych, o których będzie mowa w dalszej części mojej wypowiedzi. Otóż wszystkie przedstawione sytuacje ukazują obcego wewnętrznego. Jest to obcy, który mieszka obok, pozostaje z mieszkańcami w relacji, która stwarza płaszczyznę swojskości, pewnego zrozumienia się nawzajem. Obok kategorii obcego wewnętrznego istnieje kategoria obcego zewnętrznego²⁴. Do tej drugiej zalicza się głównie cudzoziemców, którzy nie są związani z daną grupą mieszkańców i nie pozostają z nimi w żywych kontaktach²⁵. Oczywiście, każdy obcy, który stał się obcym wewnętrznym, musiał wcześniej zajmować pozycję obcego zewnętrznego. Przecież przybył jako ktoś z zewnątrz. Jednak z biegiem czasu, gdy zaczął mieszkać obok rodzimych mieszkańców, gdy zaczął poznawać specyfikę ich egzystencji, stawał się obcym wewnętrznym. Bowiern czasem dalej jest postrzegany jako obcy ale taki swój obcy.

Warto tu zaznaczyć jeszcze jeden aspekt relacji swój – obcy. Mianowicie, za każdym razem jest to pewien proces, który trwa przez pewien czas. Na początku występuje faza kontaktu, czyli zetknięcie się obydwu światów. Ze względu na często widoczne różnice, z początku występują negatywne uczucia, płynące od obu stron. Stopniowo jednak, w miarę współbywania, zaczynają rodzić się pewne pozytywne relacje. Obcy staje się niejako swój. Owszem, w pamięci rodowitych dalej będzie tym obcym, tym, który przybył, lecz będzie to już obcy, którego się toleruje, który niejako wrasta w specyfikę danego regionu.

Do relacji starszych, które dzisiaj właściwie są już niewidoczne na Górnym Śląsku, należą relacje Polacy – Niemcy. Pisał o nich jeden z wcześniej wspomnianych pionierów socjologicznego ujęcia opozycji swój – obcy, Józef Chałasiński. Kwestie te podnosił również Emil Szramek²⁶. Górny Śląsk był zawsze swoistym „niemieckim molo zapuszczonym daleko w słowiańskie morze”²⁷. Występowała tu specyficzna sytuacja gospodarcza. Środki produkcji znajdowały się w rękach niemieckich właścicieli. Polacy natomiast właściwie stanowili siłę roboczą. Sytuacja taka stanowiła podwaliny do powstawania antagonizmów narodowościowych. Ponadto niechęć

²⁴ Obcy zewnętrzny bywa nazywany również jako obcy nie-znany. Pojęcie to wprowadził Georg Simmel. Por. *Inny – Obcy*, s. 186-187.

²⁵ Zob. E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu*, s. 39.

²⁶ Zob. E. Szramek, *Śląsk jako problem socjologiczny*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”, t. IV (1934).

²⁷ E. Kłosek, „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku. *Środowisko miejskie*, Wrocław 1993, s. 19, za: E. Szramek, *Śląsk*, s. 27.

podsycały dwie sprawy. Po pierwsze, sprawa awansu. Ludność niemiecka była wyżej usytuowana w hierarchii społecznej od polskiej. Z tego też powodu, awans społeczny musiał równać się przejściem do niemieckiej grupy narodowej. Po drugie, sprawa mieszkań. Bowiem w miastach górnośląskich powstawały dwa rodzaje osiedli. Mianowicie, dzielnice lepsze, zamieszkałe przez Niemców, oraz osiedla tzw. familoków, które zamieszkiwali głównie Polacy. Taki widoczny podział stwarzał zapewne warunki do kostnienia antagonizmów. Jednak nie dotyczył on zawsze całej osady. Według słów Tomasza Nawrockiego, badacza antagonizmu polsko-niemieckiego ukazanego przez Józefa Chałasińskiego: „Dotyczył on raczej tylko części elit społeczności Murcek, która deklarowała swą przynależność narodową, czy to z powodów autotelicznych (będąc świadoma swej polskiej lub niemieckiej tożsamości), czy to z powodów instrumentalnych (deklarując swą przynależność narodową, mając na względzie osiągnięcie określonych korzyści)”²⁸. Jednak to nie zawsze Niemiec był wrogiem. Czasem to był swój, mieszkający nierzadko obok. Ludność Śląska potrafiła bowiem, odróżniać prawdziwych Niemców od zniemczonych Ślązaków, którzy choć znali gwara, posługiwali się celowo niemieczyzną, chcąc ukazać swą wyższość nad innymi. Takich nabytych Niemców nazywano chacharami. Zazwyczaj tacy ludzie zmieniali swe zapatrywania w zależności, kto był u władzy. Stąd powstał określanie ich termin kabociarz. „Bo wystarczyło im kabot (marynarke) na drugą stronę przewrócić i znaleźć się po stronie zwycięzców”²⁹. Ogólnie Ślązacy takich ludzi o niezdecydowanej postawie narodowej nazywali właśnie chacharami, kabociarzami, bądź popśniołami. Zapewne sytuacja taka przyczyniła się do faktu, iż ludność śląska zaczęła żyć w swoim zaciszu, izolując się od reszty społeczeństwa. Rodowici Ślązacy zaczęli w zaciszu swej egzystencji pielęgnować swe tradycje³⁰, odgradzając się od innych. Sprzyjał tej sytuacji fakt postrzegania tej ludności przez innych ludzi. Niech tu przytoczę pewne słowa: „(...) My Ślązoki, my nie som żadne Niemce. Nos Niemce nie lubią, Poloki też nos nie lubią. My zawsze bydymy Ślązoki”³¹. Jest to fragment wypowiedzi z ostatnich lat. Taką odpowiedź podał dziadek Krzysztofowi Respondkowi, gdy ten zapytał go, kim ma się czuć. Tragizm tej ludności polegał właśnie w postrzeganiu ich przez innych ludzi. Dla Polaków byli Szwabami, natomiast dla Niemców byli Wasserpolakami. Zresztą oni sami to dostrzegali: „My byliśmy takie łamane Poloki, ani Polak, ani Niemiec (...) większość mieszkańców mówiła, że są Ślązakami i to wystarczyło”³².

Wielu mieszkańców Górnego Śląska do dzisiejszego dnia określa siebie jako Ślązaków. Ze względu na polityczne zmiany terytorium Górnego Śląska oraz grani-

²⁸ T. Nawrocki, *Stosunki społeczne w osadzie „Kopalnia” na Górnym Śląsku. Śladami Józefa Chałasińskiego*, w: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Xięga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, A. M. Sułek, M. M. Szczepański (red.), Katowice 1998, s. 58.

²⁹ T. Nawrocki, *Stosunki*, s. 59.

³⁰ Zob. M. Śmiełowska, *Wzory kulturowe na Śląsku Opolskim. Z badań społeczności wiejskich*, w: *Śląsk – Polska*, s. 65-80.

³¹ *Ślązak już rozpoznawalny. Z Krzysztofem Respondkiem, aktorem, kabareciarzem, a ostatnio piosenkarzem, rozmawia Marek Mierzwiak*, „Śląsk” nr 8, (2008), s. 46.

³² T. Nawrocki, *Trwanie*, s. 148.

cę rozbiorową wytworzyła się relacja Ślązak (hanys) – Zagłębiak (ten z aldrajchu/altrajchu). „Dla mieszkańców okolic Katowic, Chorzowa czy Rudy Śląskiej największym gorolem jest ten, który mieszka najbliżej, czyli ktoś zza Brynicy – mieszkaniac Sosnowca, Będzina, Dąbrowy Górniczej. Tu właśnie przebiegała rozbiorowa granica i wpływy zaborców sprawiły, że mentalność ludzi mieszkających tak blisko siebie jest bardzo różna”³³. Widać zatem duży wpływ historii na kształtowanie się relacji między mieszkańcami jednego regionu.

We wcześniejszej wypowiedzi padło hasło gorol. Gorol (albo również hadzaj³⁴) dla Ślązaka to ktoś obcy, ktoś przybyły z zewnątrz. Etymologii tego terminu należy szukać oczywiście w historii. W drugiej połowie XIX wieku doszło do pierwszych kontaktów śląskich robotników z pracownikami przybywającymi z Kongresówki i Galicji. Intensyfikacja tych kontaktów nastąpiła po 1870 roku. „Robotnicy śląscy odnosili się do przybyszów raczej niechętnie i lekceważąco, a ponieważ wielu z nich pochodziło z rejonów górskich i podgórskich nazywali ich gorolami”³⁵. Termin ten przyjął się i funkcjonuje do dzisiejszego dnia. Na poparcie mojej tezy niech posłużą słowa samych zainteresowanych. Są to dwie wypowiedzi. Jedna, utrwalona w pozycji *Gwara śląska – świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Teksty*: „(...) Byli sobie tu na Śląsku, żyli, mieszkali i nagle wszedł gorol, który stanął na stanowisku, jakimś urzędzie i podporządkował sobie wszystkich, wszystkich stąd”³⁶. Druga, którą sama usłyszałam. Jest to wypowiedź, kobiety, której rodzice osiedlili się w Knurowie: „(...) chociaż w dalszym ciągu istnieje podział hanysi i gorole, to nie odczułam z tego powodu żadnych nieprzyjemności. (...) W ogóle jeśli chodzi o Górny Śląsk to jest tutaj bardzo dużo przyjezdnych. U mnie w Knurowie hanysi mieszkają na Starym Knurowie w tzw. familokach a przyjezdni w blokach na nowych osiedlach. (...) Wiem jedno, mama i babcia zawsze nam mówiły, żebyśmy nie wiązali się z hanysiem, bądź z hanyską, bo ich rodzina nas nigdy nie zaakceptuje”³⁷. Widać zatem, iż pomimo, że minęło tyle lat, relacje hanys – gorol nadal da się zauważyć w społeczności śląskiej. Sytuacja bowiem powtarza się. Znow ci obcy, wcześniej Niemcy, teraz gorole znajdują się wyżej w hierarchii społecznej a ponadto zajmują lepsze mieszkania. To z tej przyczyny często słyszy się o śląskiej krzywdzie³⁸.

Fakt pojawienia się przybyszy, czyli owych goroli, przyczynił się do powstania nowych terminów oraz stosunków społecznych. Oprócz terminu gorol, zaczęły bowiem funkcjonować inne określenia. Krojcoki, krzyżoki, albo baszardy to dzieci małżeństw mieszanych³⁹. Bo zaczęto coraz częściej tworzyć taki nowy typ rodziny.

³³ B. Morcinek-Cudak, *Wizerunek Gorola w trzech odstonach*, w: „*My som tukej*”. *Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska*, W. Kalaga (red.), Katowice 2004, s. 105.

³⁴ Zob. L. M. Nijakowski, *Polacy, Niemcy i Ślązacy – między ładem wielokulturowym a konfliktem etnicznym*, w: *w poszukiwaniu ładów kulturowego. Mniejszości narodowe w Polsce a wyzwania integracji europejskiej*, L. M. Nijakowski (red.), Warszawa 2001, s. 64.

³⁵ E. Kłosek, „*Swoi*”, s. 23.

³⁶ *Gwara śląska – świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Teksty*, J. Tambor (red.), Katowice 2002, s. 33.

³⁷ Wypowiedź kobiety, której rodzice osiedlili się w Knurowie, lat 26, wykształcenie wyższe.

³⁸ Zob. L. M. Nijakowski, *Polacy, Niemcy*, s. 46.

³⁹ Zob. A. Skudrzykowa, J. Tambor, K. Urban, O. Wolińska, *Gwara śląska – świadectwo kultury, narzę-*

W jednym domu zaczęły istnieć bowiem dwie różne kultury, dwa światy. Zazwyczaj kultury te mieszały się, stając się w konsekwencji zlepkiem obydwu. Małżeństwa hanysów z gorolami przyczyniły się w znacznym stopniu do przyspieszenia procesu integracji społecznej. Powstawały również nowe stosunki społeczne. Specyficzna była wspólnota pracowników kopalni, która wytworzyła się przy wykonywaniu tej samej pracy. Ciężkie warunki, strach o życie, przyczyniły się do wykrystalizowania się specyficznych więzi pomiędzy górnikami. Stąd zapewne powstała opozycja my-
oni. Według E. Kopcia, wcześniej wspomnianego historyka: „Pierwszym zaimkiem obejmowano wszystkich pracujących fizycznie, drugi zarezerwowany był dla inteligencji i burżuazji”⁴⁰. Tak było z mężczyznami. Ale podobnie sytuacja przedstawiała się w przypadku kobiet. Pomoc sąsiedzka, nawet ta najdrobniejsza, zbliżała Ślązaczki z gorolkami. Poprzez takie styczności zaczęły obopólnie nabierać do siebie zaufania. Te dwa różne światy musiały bowiem zacząć razem funkcjonować, żyć z sobą, a nie obok siebie.

Wśród znaczących różnic, jakie odróżniają goroli od Ślązaków jest widoczna (albo raczej słyszalna) do dziś gwara. To ona była zawsze elementem, który dzielił społeczność. Rdzenni mieszkańcy posługiwali się nią i dalej posługują. Na początku odróżniała ich od Niemców. Przytoczę tu słowa Stanisława Ossowskiego: „(...) różnili się wszakże od Niemców nie brakiem niemczyzny, lecz tym, że używali także gwary. Gwara wyróżniała ich nie jako język, którym mówi się stale, lecz jako język, który ma się z domu”⁴¹. Obecnie odróżnia rdzennych mieszkańców od przyjezdnych, hanysów od goroli. Jest zapewne kluczowym wyznacznikiem śląskości. Lecz dzisiaj, w świecie wielorakich kultur, nie jest już taką barierą, jaką była na początku XX wieku. Zmieniające się społeczeństwo zaczęło bowiem dostrzegać, że każdy człowiek może być inny, różniący się od reszty i tolerować taką sytuację. Dlatego nikogo nie dziwi na terenie miasta Górnego Śląska godający Ślązak. To indywidualna cecha ich zbiorowości, która wyróżnia albo odróżnia ich od reszty społeczeństwa.

W tym miejscu warto odnotować pewien fakt. Od pewnego czasu, około połowy lat dziewięćdziesiątych najbardziej znane wyrazy na Śląsku, hanys i gorol, zaczęto pisać wielką literą. Co to może oznaczać? Odwołam się tu do słów Jolanty Tambor, językoznawcy, która od wielu lat zajmuje się śląskim etnodialektem: „Oznaczać to może (...) uznanie ich za oficjalne nazwy mieszkańców regionu”⁴². Z słów tych wynika, iż terminy te będą występować pomimo coraz pełniejszej integracji przybyś-
szów z autochtonami.

W współczesnej społeczności śląskiej dostrzec można wykrystalizowanie się swoistej klasyfikacji. Jest to podział na: pnioki, krzoki oraz ptoki. Pnioki to rdzenni mieszkańcy Śląska, autochtoni, krzoki to ludność napływowa, która zaczyna się powoli identyfikować z regionem. Ptoki natomiast to ci, którzy są tu przelotem, nie interesują ich całkowicie problemy Śląska.

dzie komunikacji. Sytuacja językowa w miastach Górnego Śląska, Katowice 2001, s. 74-75.

⁴⁰ E. Kopeć, „My”, s. 41.

⁴¹ M. Śmiełowska, *Wzory*, s. 69, za: S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.

⁴² A. Skudrzykowa, J. Tambor, K. Urban, O. Wolińska, *Gwara śląska*, s. 88.

Tutaj może narodzić się pytanie. Kogo możemy nazwać ptokiem albo krzokiem? Ile lat musi mieszkać człowiek, aby mógł nosić miano pnioka, czyli autochtona? Czy istnieje jakaś realna liczba lat? Czy możliwe jest określenie takiego odcinka czasu? Pewne jest, że pnioki to ci swoi, tożsami, zasiedziali od pokoleń Ślązacy. Takiego Ślązaka wyróżnia kilka cech. Według M. Szejmy to ktoś, kto: „urodził się na Śląsku, rodzice jego żyli na Śląsku w czasach niemieckich, zna język niemiecki, mówi gwarą”⁴³. Ale czy na przykład przybyły na Śląsk jakiś czas temu gorol, który z czasem niejako wgrzył się w kulturę, a teraz utożsamia się ze Śląskiem, może być nazwany pniokiem? Przecież mieszka tu czasem wiele lat, zna sytuacje panujące na tym terenie. Do jakiej grupy ma się zaliczyć?

Same pytania. Są to w dodatku pytania bardzo trudne, na które czasem nie można znaleźć szybko prawidłowej, mądrej i zadowolającej odpowiedzi. Miejmy nadzieję, iż dalsze współistnienie doprowadzi w końcu do pełnego zaakceptowania różnic i prawdziwego współżycia wszystkich mieszkańców Górnego Śląska. Chciałabym tu jednak zasygnalizować pewną zależność. Bowiem obecnie coraz częściej na terenie Górnego Śląska, zazwyczaj wśród najmłodszego pokolenia, odchodzi się od podziału na hanysów i goroli. Wyodrębnia się raczej podział na ludzi porządných i nieporządných. Chociaż nie wyklucza to istnienia w dalszym ciągu tej opozycji. Bo ona dalej istnieje, choć nie przejawia się w tak jaskrawej pozycji jak wcześniej. Na taką sytuację wpłynęły zapewne również zmiany polityczne a w związku z tym również zmiana samego społeczeństwa oraz jego zapatrywań i mentalności.

Zakończenie

Na dzień dzisiejszy możemy jednak stwierdzić, iż relacje tożsame – obcy istniały, istnieją i na razie będą istnieć. Szczególnie uwidacznia się to na pograniczych, gdzie stykało się wiele kultur, języków, przekonań, wierzeń. Nakładają się na to warunki polityczne, historyczne oraz demograficzne, które tworzą razem swoisty tygiel kulturowy, pewną mozaikę, która z pewnością z czasem wyodrębni się w osobną, swoistą kulturę danego regionu.

Summary

The Category of Alien on the Culture Cross-border – the Case Of Upper Silesia

Touching on the small area several of various, different cultures is the essence of the borderland. Such situation has creates the foundations of multiculturalism. There oftenest born the report one's-strange.

The authoress of the article tries to determine on the beginning what you should understand under the notion of Upper Silesia. Then she explains volume words notions strange and another range moreover she explain the scientific subsidiaries

⁴³ L. M. Nijakowski, *Polacy*, s. 43; za: M. Szejma, *Historyczne i społeczne uwarunkowania powstania mniejszości niemieckiej i narodu śląskiego w Polsce*, „Studia Socjologiczne” nr 4 (1998) s. 59.

relating of the consider question represents. The culminant discussion of the report of the work is moment when she is talking about – strange stepping out on the terrain Upper Silesia. This is relationship among: Poles – the Germany, Silesian – Zagłębiak, and last, the youngest, solid man – the untidy man. The authoress explains the meaning of words gorol and hanys therefore. On the other hand she introduce classification of the Silesian community which divides into pnioki, krzoki and ptoki is also in the article. In conclude the surmised was thought good idea, that relationship like this existed, it exist and it will exist. This mosaic of many cultures in the future might create the special culture of this region.

Bibliografia

- Benedyktowicz Z.,
Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu, Kraków 2000.
- Bystron J. S.,
Megalomania narodowa, w: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, L. Stomma (red.), Warszawa 1980, s. 277-334.
- Chałasiński J.,
Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej Kopalnia na Górnym Śląsku, Warszawa 1935.
- Dąbrowski M.,
Śląsk Horsta Bienka, w: *„My som tukej”. Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska*, W. Kalaga (red.), Katowice 2004, s. 61-73.
- Dybel P.,
Hieroglify Innego w psychoanalizie Lacana, w: *Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze*, M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka (red.), Warszawa 2004, s. 20-33.
- Grybosiowa A.,
Swoi i obcy na Śląsku. Problem koegzystencji językowej, w: *Miasto. Teren koegzystencji pokoleń. Łódź 19-21 maja 1997 r.*, Z. Staszewska (red.), Łódź 1999, s. 34-39.
- Gwara śląska – świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Teksty*, J. Tambor (red.), Katowice 2002.
- Inny – Obcy. Wróg. Swoi i obcy w świadomości młodzieży szkolnej i studenckiej*, E. Nowicka, J. Nawrocki (red.), Warszawa 1996.

- Iwasiów I.,
Milczenie obcego, w: *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, E. Rzewuska (red.), Lublin 1997, s. 97-106.
- Jerczyński D.,
Krótką retrospekcja historii Śląska, Tarnowskie Góry, brw.
- Kalaga W.,
Obowiązek Innego. Trzeci, w: *Dylematy wielokulturowości*, W. Kalaga (red.), Kraków 2004, s. 41- 65.
- Kapuściński R.,
Ten Inny, Kraków 2006.
- Karwat K.,
Jak hanys z gorolem, w: *Tenże, Jak hanys z Gorolem. Rozważania o Górnym Śląsku*, Katowice 1999, s. 101-112.
- Kłosek E.,
„Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku. Środowisko miejskie, Wrocław 1993.
- Kopeć E.,
„My i oni” na polskim Śląsku (1918-1939), Katowice 1986.
- Krzysztofek K.,
„My” i „Obcy” czyli jak przełożyć idiomy na dyskurs międzykulturowy, w: *Polska i jej sąsiedzi*, W. Pawluczuk (red.), Łomża 2006, s. 65-77.
- Łotocki Ł.,
Obcy w dyskursie publicznym w Polsce w kontekście problematyki migracji – refleksje teoretyczne oraz doniesienia z badań empirycznych, w: *Wędrowcy i migranci. Pomiedzy marginalizacją a integracją*, E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), Kraków 2005, s. 277-292.
- Madajczyk P.,
Obcość jako wyznacznik powstawania i funkcjonowania granic etniczno-narodowych na Górnym Śląsku, w: *Górny Śląsk wyobrażony: wokół mitów, symboli i bohaterów dyskursów narodowych*, J. Haubold-Stolle, B. Linek (red.), Opole – Marburg 2005, s. 109-121.
- Magierska S.,
Swój i obcy – relacja poznawcza, w: *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, E. Rzewuska (red.), Lublin 1997, s. 11-16.

Merton R. K.,

Cnoty grupy własnej i wady grupy obcej, w: Tenże, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002, s. 463-467.

Morcinek-Cudak B.,

Wizerunek gorola w trzech odsłonach, w: „*My som tukej*”. *Kilka szkiców o przeszerzeniach Śląska*, W. Kalaga (red.), Katowice 2004, s. 99-110.

Nawrocki T.,

Stosunki społeczne w osadzie „Kopalnia” na Górnym Śląsku. Śladami Józefa Chalaśińskiego, w: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej*. Księga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, A. Sułek i M. S. Szczepański (red.), Katowice 1998, 51-64;

Trwanie i zmiana lokalnej społeczności górniczej na Górnym Śląsku. Na przykładzie Murcek, Katowice 2006.

Nijakowski L. M.,

Polacy, Niemcy i Ślązacy – między ładem wielokulturowym a konfliktem etnicznym, w: *w poszukiwaniu ładów wielokulturowego. Mniejszości narodowe w Polsce a wyzwania integracji europejskiej*, L. M. Nijakowski (red.), Warszawa 2001, s. 37-72.

Nowicka E., Łodziński S.,

U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998, Kraków 2001.

Nowicka E.,

Opozycja „swój” i „obcy” w badaniu współczesnego społeczeństwa polskiego, w: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej*, Księga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, A. Sułek, M. S. Szczepański (red.), Katowice 1998, s. 371-383.

Simmel G.,

Obcy, w: Tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2005, s. 300-304.

Skudrzykowa A., Tambor J., Urban K., Wolińska O.,

Gwara śląska – świadectwo kultury, narzędzie komunikacji. Sytuacja językowa w miastach Górnego Śląska, Katowice 2001, s. 30-31, 74-90.

„*Swoi*” i „*obcy*” na Górnym Śląsku. *Z problematyki stosunków etnicznych*, K. Wódz (red.), Katowice 1993.

Szołtysek M.,

Historyczna demografia i demograficzny etnocentryzm, czyli poszukiwanie „Innego”, w: *Naród – Tożsamość – Kultura. Między koniecznością a wyborem*, W. J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), Warszawa 2005, s. 155-176.

Ślązak już rozpoznawalny. Z Krzysztofem Respondkiem, aktorem, kabareciarzem, a ostatnio piosenkarzem, rozmawia Marek Mierzwiak, „Śląsk” nr 8 (2008), s. 44-46.

Śmiełowska M.,

Wzory kulturowe na Śląsku Opolskim. Z badań społeczności wiejskich, w: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej*, Księga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, A. Sułek, M. S. Szczepański (red.), Katowice 1998, s. 65-80.

Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci, W. Kalaga (red.), Katowice 2004.

Waldenfels B.,

Rozumienie i porozumienie. Filozofia społeczna Alfreda Schutza, z j. niem. przeł. Z. Krasnodębski, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, Z. Krasnodębski (red.), Warszawa 1989, s. 235-254.

Znanięcki F.,

Studia nad antagonizmem do obcych, „Przegląd Socjologiczny” t.1 (1931).

Człowiek działający jako podmiot dialogu. Uwagi z zakresu filozofii praktycznej

Wstęp

Pozwolę sobie rozpocząć cytatem. „Osobiście pomysłów nie mam żadnych, a to dlatego, że straciłem już wiarę w sens jakiegokolwiek gadaniny i pisaniny. Gadaniny i pisaniny coraz więcej. Od nieustającego czytania i słuchania maści się w głowie, fakty mieszają się z bzdurą, prawda z dyrdymałą i z morza słów zaczyna się wyłaniać zupełnie nowy i ogłupiający obraz świata, w którym wszystko jest prawdopodobne, ale nie ma nic pewnego. Zielone? – pyta sam siebie słuchacz i czytelnik. – Ano, może i zielone, skoro tak piszą – odpowiada sam sobie. Dlatego właśnie nie mam pomysłów”. Te słowa, wzięte z satyrycznej książki Janusza Przybysza, zatytułowanej „Długa lekcja gimnastyki”, a napisanej prawie dwadzieścia lat temu¹, dobrze – choć nie w pełni – oddają punkt wyjścia niniejszej refleksji.

Oto bowiem żyjemy i poruszamy się w świecie przepelnionym słowami, tekstami, informacjami, może także konferencjami. Aby zaznaczyć w nim swoją obecność, trzeba mieć jakiś pomysł – może pomysł na nowe słowo, które skutecznie przyciągnie uwagę słuchacza; może pomysł na tekst, który w niekonwencjonalny sposób ukaże to, co napisano już setki razy; może pomysł na informację, która stanie się hitem wśród newsów; a może pomysł na skuteczny udział w konferencji. Choćby taki, jaki swego czasu zaprezentowało trzech doktorantów-informatyków z Massachusetts, którzy – wychodząc z założenia, iż „nawet szaleni nie mogą zostać uznani za geniusza, jeśli przemawia pewnie, a słuchacze wstydzą się przyznać, że nic nie rozumieją” – postanowili pojechać do Orlando na Florydzie, na międzynarodową konferencję naukową, by tam, pod pozorem referatu naukowego, odczytać jedynie ciąg losowo wybranych słów. Ich referat, o dziwo, został przyjęty. Do wygłoszenia tekstu jednak nie doszło, bo przypadkiem zdemaskowano wcześniejsze dzieło pomyslowych doktorantów: program komputerowy tworzący prace przypominające referaty naukowe. Organizacja konferencji została jednak skutecznie ośmieszona².

Ja nie mam chyba żadnego szczególnego pomysłu związanego z tematem niniejszego artykułu. Nie do końca jednak podzielam słowa przytoczone na wstępie. Nadal wierzę bowiem, że mówienie nie musi być gadaniną, a pisanie nie musi być pisaniną. Interesuje mnie powściągliwe i możliwie proste, a przy tym empirycznie zorientowane, mówienie etyczne i metaetyczne na temat złożoności doświadczenia moralnego i sposobów jego teoretycznej obróbki. Przy czym, to powściągliwe po-

¹ J. Przybysz, *Długa lekcja gimnastyki*, Poznań 1990, s. 142.

² Por. M. Gawrońska, *Mamy cię, doktorku*, „Ozon”, 1 czerwca 2005, s. 74.

Zob. także <http://pdos.csail.mit.edu/scigen/> (sierpień 2008).

dejście bliższe jest raczej zaleceniom z Kazania na Górze³ niż pouczeniom, które znaleźć można w podręcznikach skutecznej perswazji⁴. Dlatego też nie jest ono znaczone oczekiwaniem jakiegoś szczególnego, zwłaszcza powszechnego uznania⁵.

Analiza problematyki

Przedmiotem podjętej tu refleksji są wybrane formalne uwarunkowania dialogu⁶, ujmowane w perspektywie filozofii praktycznej i ogniskowane na poziomie mikroskali społecznego doświadczenia. Taki właśnie sposób ogniskowania filozoficznej analizy dialogu – jego możliwości, celów, warunków uprawiania etc. – wydaje się niezbędny w dobie globalizacji, nie oznacza jednak pretensji do stosowania go na zasadzie wyłączności. Zważywszy, że makroskopowo ujęta wielokulturowość społeczeństwa globalnego (a) stanowi bez wątpienia istotny składnik dzisiejszego, nawet potocznego, doświadczenia społecznego, i że jako taka (b) skutecznie absorbuje uwagę współczesnego badacza⁷, istotne wydaje się podkreślenie niebezpieczeństwa możliwej dehumanizacji refleksji nad dialogiem, jeśli takowa straci(laby) z pola swego widzenia człowieka działającego w mikroskali – z całym bagażem jego ułomności, lęków i obciążeń, i z jego podmiotowym doświadczeniem problemów przeżywanym w określonych sytuacjach działania.

Uwagi zamieszczone poniżej formułowane są (a) z poziomu filozofii praktycznej, (b) z poziomu doświadczenia człowieka działającego, (c) z poziomu działania, które

³ Mt 5, 1-12.

⁴ Wyróżnij się!, przyciągnij uwagę!, podkreśl zaletę swojej oferty!, podtrzymuj napięcie! itp. Zob. W. Budzyński, *Reklama. Techniki skutecznej perswazji*, Warszawa 2006, s. 107-108, passim.

⁵ Wielką moją aspiracją jest rzeczywiste i docelowo twórcze zainteresowanie treścią niniejszego tekstu choćby jednego czytelnika. Oczywiście, taka aspiracja nijak się ma do swoistej manieri, która dopadła filozofię, zwłaszcza tę zinstytucjonalizowaną – i szerzej: humanistykę – a która sprawia, że w pierwszym rzędzie już nie są czytane i analizowane teksty poszczególnych autorów, ale jedynie tytuły czasopism, w których te pierwsze zostały opublikowane, lub jeszcze krócej: liczby punktów za owe czasopisma przyznane. Swoiste zauroczenie tego rodzaju rankingami – o ile jest rzeczywiste a nie stanowi jedynie jakiegoś mojego złudzenia – sprawia, że „piszący dla punktów” uzawodowieni filozofowie skutecznie oddalają się od problemów ludzi, którzy ich otaczają. Co zwłaszcza w przypadku etyki, i szerzej, filozofii praktycznej, wydaje się niebagatelne. Po spotkaniu pewnego towarzysza filozoficznego jeden z jego uczestników, absolwent studiów filozoficznych, w prywatnym liście do mnie napisał m.in.: „Czy to nie jest jakieś zamknięte koło, w którym «ludzie roboty» skupieni jedynie na pracy budują społeczeństwo pracoholików, w którym coraz mniej miejsca pozostaje na międzyludzkie relacje?”. Jeżeli takie pytanie motywowane jest obserwowanymi postawami filozofów, owszem, deklarujących zainteresowanie problemami ludzkiej egzystencji we współczesnym świecie, to, czy znaczy ono coś więcej niż tylko spontanicznie wyrażoną wątpliwość uczestnika zebrania?

⁶ Przy czym, terminu „dialog” używam tu w znaczeniu elementarnym – „rozmowa, zwłaszcza dwóch osób” (*Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak i in., t. 1, Warszawa 1978, s. 394) – które pozwala na jego stosowanie także w zakresie analizy szeroko pojętej rozmowy toczzonej przez podmioty zbiorowe.

⁷ Skoro zmienia się nie tylko obraz świata, w którym żyje człowiek współczesny, ale także jego własny obraz siebie samego. Zob. D. Navrátilová, *Problémy postmodernej pluralizácie a identita človeka*, w: *Spoločnosť – kultura – moralnosť*, red. Z. Plašienková, M. Rembierz, Bielsko-Biala 2008, s. 217-223.

w pewnym sensie nie nadąża za własną teorią, za autorefleksją, ale które zarazem – mimo owego nienadążania vel właśnie z jego powodu – usilnie próbuje samo siebie (z)rozumieć. Dlaczego takie podejście? Dlatego, że takie jest moje doświadczenie. Ale ważniejsze jest to, że takie doświadczenie nienadążania refleksji za działaniem jest dzisiaj udziałem wielu ludzi, wielu podmiotów działania, i stanowiąc treść wspólną ich doświadczenia, stanowi zarazem istotny temat filozofii praktycznej.

W tym miejscu konieczne jest jednak uzupełnienie. Oto bowiem zapaliło się czerwone światelko – krytyczny czytelnik nie odnalazł przypisu do ostatniego zdania poprzedniego akapitu. Czego dotyczy problem? Otóż, bez większych zastrzeżeń można przyjąć twierdzenie ogólne, mówiące, że istotnym tematem filozofii praktycznej jest to, co stanowi treść wspólną doświadczenia wielu działających podmiotów⁸. Zapewne wiele jest takich wspólnych treści. Ale skąd wiadomo, że „doświadczenie nienadążania refleksji za działaniem jest dzisiaj udziałem wielu ludzi, wielu podmiotów działania”? Odpowiem zwyczajnie: wiem to od nich samych – wiem to od tych wszystkich ludzi, reprezentujących samych siebie, tudzież reprezentujących mniej lub bardziej złożone instytucje, ludzi, z którymi rozmawiam wykonując swoją pracę naukowo-dydaktyczną, spędzając tak zwany „czas wolny”, napotykać ich na swojej drodze ot tak po prostu, gdzieś, przypadkowo. Od nich wiem to właśnie, że nie tylko ja nie nadąża. Czy jednak krytyczny czytelnik zechce mi zaufać i uzna powyższą odpowiedź za wiarygodną i wystarczającą, by przyjąć, że sprawa, o której piszę, jest, lub faktycznie być powinna, istotnym tematem filozofii praktycznej? Nie mam wszak twardych, empirycznych dowodów na to, co powyżej napisałem. Nie sporządziłem żadnej ankiety, nie uzyskałem wyniku statystycznego, potwierdzającego ponadindywidualny wymiar doświadczenia nienadążania refleksji za działaniem. Nie mnie rozstrzygać tę wątpliwość. Postuluję jednak, by mieć na uwadze, że każde jej rozstrzygnięcie będzie niebagatelne i brzemiennie w skutki, i że samo zgłoszenie owej wątpliwości jest tu nieprzypadkowe. Kwestię tę wyrazić można w postaci dwóch następujących pytań, spośród których pierwsze jest natury ogólnej, a drugie bardziej szczegółowo wiąże się z tematem niniejszego artykułu: (1) Czy można dziś jeszcze – czy wolno, czy godzi się, czy kwalifikuje się, itd. – uprawiać filozofię praktyczną również tak zwyczajnie, po sokratejsku, bazując na bezpośrednio doznawanym i analizowanym kontakcie z drugim człowiekiem i z tym, co on sam i po swojemu ma do powiedzenia na temat własnego doświadczenia moralnego, i przy założeniu, że aspiracje takiej filozofii nie kończą się na poziomie ulicznych pogaduszek? (2) Czy normatywne wnioski płynące z teoretycznych dysput na temat dialogu w społeczeństwie wielokulturowym mają szansę na praktyczną realizację, jeżeli za twierdzona zostanie negatywna odpowiedź na pytanie pierwsze?

Wracam do treści własnych założeń wyrażonych wcześniej – wszak, chcąc pisać dalej, sam na czymś bazować muszę – i sugeruję kolejne uzupełnienie, następujące: Niewykluczone, że owo doświadczenie nienadążania refleksji za działaniem

⁸ Por. A.M. Kaniowski, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999, s. LIV.

jest doświadczeniem banalnym, doświadczeniem tylko niektórych – tych, powiemy, niemyślących albo myślących inaczej – i że, być może, jako takie, zdaniem innych niektórych, nie zasługuje na poważne zajmowanie się nim. Otóż, jestem przekonany, że zasługuje. Czymże bowiem ma zajmować się filozofia, jeśli nie badaniem także ludzkiego doświadczenia, takiego, jakim ono jest; nawet, jeśli jest banalne? Czymże ma zajmować się etyka, jeśli nie badaniem także owej miałkości moralnej praktyki, np. miałkości dialogu, albo jego brakiem? Czymże ma zajmować się etyka, jeśli nie badaniem także owej słabości podmiotów dialogu – tych wszystkich ubogich, smutnych, cichych, pragnących sprawiedliwości i mających poczucie jej braku, a więc tych, od których dialog również jest wymagany, a którzy z rozmaitych względów nie udzielają głośnych odpowiedzi? Jeżeli więc tak trudno nam dogadywać się dzisiaj w sprawach moralnych – poczynawszy od własnego podwórka a skończywszy na najwyższych szczeblach władzy – to może dzieje się tak dlatego, że nie słuchamy uważnie tego, co mają do powiedzenia sami działający ludzie i że dostatecznej pomocy w tym słuchaniu nie znajdujemy we współczesnej filozofii, etyce. A nie znajdujemy, być może, dlatego, że ta filozofia, etyka chce być przede wszystkim fachowa, specjalistyczna, dobrze kwalifikowana w rankingach ważności środowiskowej, a nie także zwyczajna naszą zwyczajnością.

Konkludując ten wątek, powiem tak: Zabieganie o dialog w społeczeństwie wielokulturowym, nie powinno ulegać złudzeniu skali. Technologie informacyjne umożliwiają nam bowiem wiele, ale dialog zaczyna się między konkretnymi ludźmi i między takowymi się kończy. Ich podmiotowe doświadczenie własnego miejsca w dialogu, w konkretnych sytuacjach jego podejmowania lub poniechania, nie może, nie powinno umykać uwadze filozofa.

Uwagi sformułowane do tej pory sygnalizują, choć nie wprost, trzy formalne wyznaczniki dialogu, które – uwzględnivszy podane założenia niniejszego szkicu – wydają się konieczne do uwzględnienia zarówno w teoretycznej analizie zagadnienia tytułowego, jak i na poziomie praktycznym, tj. W dziele budowania faktycznego porozumienia między konkretnymi ludźmi. Przyjrzyjmy się pokrótce tym wyznacznikom.

Po pierwsze, zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na swoistą mikroskalę moralną, która nie powinna umykać uwadze uczestników dyskusji na temat dialogu. Arystoteles pisał, że człowiek, będąc istotą społeczną, wręcz narodził się do współżycia z innymi⁹. Od czasów Stagiryty wiele zmieniło się na polu życia społecznego, miasto-państwo przybrało dziś charakter globalny, ale nie wyparowała przecież materia bliskości moralnej ludzi działających, także ta egoistyczna, która sprawia, że niektórym blisko jest tylko do samych siebie, do własnych poglądów, racji, i do własnych jedynie definicji dialogu. Jeżeli uprawnione jest przypuszczenie, że o dialog najtrudniej tam, gdzie potencjalne jego podmioty zapatrzone są wyłącznie w siebie, i że zarazem nie jest moralnie konieczne, aby jednostki mniej egoistyczne w imię dialogu rezygnowały z obrony racji konstytuujących ich postawy, to i uzasadniony wydaje się wniosek sugerujący, iż etyczna teoria dialogu potrzebuje pojęcia mikro-

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1169b, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 272.

skali moralnej – i szerzej: mikroskali doświadczenia społecznego – jako analitycznego narzędzia, umożliwiającego wychwytywanie udziałów jednostkowych w tworzeniu obiektów ponadindywidualnych. Takim ponadindywidualnym obiektem jest właśnie, *ex definitione*, dialog. Przy czym, pisząc o wychwytywaniu udziałów jednostkowych, mam na myśli zarówno udziały faktyczne, rejestrowane w dialogu już realizowanym, jak i udziały postulowane w dialogu dopiero budowanym.

Spojrzenie przez pryzmat mikroskali pozwala uchwycić podwójne niejako uwarunkowanie podmiotu dialogu, każdego potencjalnego lub aktualnego jego uczestnika. Z jednej strony ta podmiotowość indywidualna warunkowana jest bowiem przez jej wyposażenie własne; choćby przez owe, wyżej wspomniane, racje konstytuujące postawy indywidualne i wszelkie niskich lotów zwykle egoizmy. Z drugiej strony jednak niebagatelną rolę odgrywają czynniki makroskopowe: już sam dialog poszerza skalę doświadczenia indywidualnego jego uczestnika, ale – zwłaszcza w obecnej, globalnej dobie – realizowany lub postulowany jest on na tle rozlicznych układów odniesienia, schematów umożliwiających porównywanie jego jakości lub charakteru, systemów normatywnych wyznaczających, nie zawsze zgodnie, pożądane jego kształty. Innymi słowy, podmiot dialogu – nie wolny przecież od własnych mocy i niemocy indywidualnego dialogowania – widzi wokół, jak faktyczne dialogi przebiegają i zewsząd słyszy, jak właściwy dialog przebiegać powinien, ale z całą tą wiedzą – przesadnie rozdętą, bo znaczoną skalą komunikatorów masowych – (po) radzić musi sobie w lokalnym miejscu własnego działania, faktycznie przezeń zajmowanym¹⁰. Pojęcie mikroskali moralnej pozwala owo miejsce uchwycić.

Można powiedzieć, dalej idąc, że pryzmat mikroskali pozwala uwydatnić działanie podmiotu w przestrzeni moralnej jako takiej, w której bezpośrednio napotykanym przezeń obiektem jest inny podmiot moralny. Uznając, że (a) nie chodzi tu jedynie o spotkanie podmiotów określanych jako takie z zewnątrz – w którym to określeniu znajdzie się miejsce również dla podmiotów instytucjonalnych; i że (b) nie chodzi tu jedynie o spotkanie z zewnątrz (za)obserwowane; ale, że (c) chodzi tu o spotkanie faktycznie doświadczane przez podmioty samowiedne moralnie, jasnym staje się walor perspektywy mikroskali moralnej – walor tak istotny dla sprawy dialogu. To konkretni ludzie ze sobą rozmawiają lub rozmawiać nie chcą. Konkretni ich doświadczenia moralnego nie da się uchwycić w pełni – a raczej należałoby tu powiedzieć: w stopniu wystarczającym do realizacji zadań, o których tu mowa (wszak pełna znajomość konkretnego doświadczenia moralnego jest, co najwyżej, względnie dostępna samemu podmiotowi) – z perspektywy analitycznie makroskopowej. Ta bowiem, jeśli ma cechy socjologiczne, ów konkret – jak każdy inny – umieszcza na szerszym planie życia społecznego, zaokrąglając niechybnie jego specyfikę jednostkową¹¹; jeśli zaś ma charakter systemowej etyki, nierzadko traktuje ów moralny konkret jako materiał surowy, który dopiero w toku stosownej obróbki dorównie do właściwego wypełniania dotyczących go norm¹². Konkretni doświadcz-

¹⁰ Por. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997, s. 7-9.

¹¹ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 36.

¹² Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 64.

nia moralnego podmiotu dialogu nie da się uchwycić wystarczająco dobrze również pod mikroskopem określonej dyscypliny nauki, bo tak pojęty mikroskop panuje jedynie nad wycinkiem, aspektem, preparatem stanowiącym fragment jakiejś większej całości i, siłą rzeczy, pole jego widzenia jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia wnikliwości. Nie negując wartości poznawczych, czerpanych ze złożenia wymienionych oglądów, warto zatem podkreślić walor perspektywy mikroskali moralnej, której pojęcie daje możliwość postrzegania uczestników dialogu jako podmiotów o specyficie jednostkowej; jako podmiotów niezaokrąglonych socjologicznie; jako podmiotów moralnie niedoskonałych i przemijających zanim wypełnione zostaną, kierowane pod ich adresem, oczekiwania normatywnej etyki; jako podmiotów wielorako złożonych, których stopnia skomplikowania nawet interdyscyplinarny ogląd nie jest w stanie dostatecznie objaśnić, bo formułując odpowiedzi na pytania już postawione, generuje dziesiątki pytań kolejnych. Jeśli wciąż dopuszczalna jest filozoficzna refleksja w przedmiotowej kwestii, to wyliczanka przedstawiona powyżej nie powinna być traktowana jako wyraz pseudonaukowego bajdurzenia o podstawach dialogu, ale powinna być traktowana jako próba filozoficznego właśnie nakreślenia perspektywy poznawczej, odpowiadającej specyficie analizowanego obiektu. Z taką intencją treść niniejszego akapitu została sformułowana.

W perspektywie mikroskali moralnej możliwe jest dostrzeżenie tego, że konkretny podmiot dialogu, wchodząc właśnie w przestrzeń relacji ponadindywidualnych, nie przestaje być prywatnie zadomowiony. Jeśli owo zadomowienie stanowi „znaczeniowe centrum organizacji” jego doświadczenia, to stanowi zarazem swoisty ogranicznik lub regulator wpływów makroskopowego otoczenia podmiotu¹³. Wydaje się, że również wpływy najbliższego planu są jakoś przez ów regulator filtrowane – dialog z drugim człowiekiem, forma owego dialogu, jego przebieg i efekty, nie są wolne od charakterystyki prywatnych światów zadomowienia jego uczestników. Jeśli ta diagnoza jest słuszna, to i prosty jest normatywny wniosek, że zarówno praktykowanie dialogu, jak i etyczna teoria dialogowania, winny uwzględniać w swoich założeniach i przebiegach niebagatelną rolę racji owych prywatnych, domowych, znaczeniowych centrów organizacji doświadczenia jednostkowego, leżących u podstaw wszelkich ponadindywidualnych konfiguracji działania poszczególnych podmiotów. Nieczynienie tego skutkuje myśleniem życzeniowym w etyce, a na poziomie praktyki życia społecznego – rozmaitymi przepychankami, których ofiarę stanowi zawsze konkretny człowiek zignorowany w jego indywidualności. Przy czym, zignorowanie, o którym tu mowa, nie polega na, koniecznym w wielu sytuacjach, podporządkowaniu racji jednostkowych racjom dobra wspólnego, ale na odgórnym pominięciu owych racji jednostkowych właśnie dlatego, że w danej sprawie są indywidualne i nie mają ponadjednostkowej reprezentacji.

Zauważmy jeszcze, praktyczną uwagę formułując, że na poziomie mikroskali moralnej nie występują zasadniczo problemy właściwe skali makro. Wszak nie ma tu – tak charakterystycznego dla tematyki dialogu społecznego – problemu marszów równości, kampanii przeciw homofobii, walki o równość i tolerancję itp., by

¹³ Por. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, s. 83.

posłużyć się tylko pierwszymi z brzegu wspomnieniami. Jednostki komunikujące się w mikroskali nie muszą korzystać z urządzeń społecznych typu: wiec, publikacja prasowa itp. I zwyczajnie (a) tolerują się – współdziałając lub działając jedynie równolegle, lub (b) nie tolerując się, unikają wzajemnych kontaktów. Walka w mikroskali wydaje się pozostawać zjawiskiem rzadkim, a przy tym, o ile nie jest pozorowana, pozostaje jednoznacznie działaniem przestępczym. Dialog prowadzony w mikroskali nie wyklucza wprawdzie hipokryzji i zakłamania, ale też więcej niż jakikolwiek inny dostarcza elementów własnej samokontroli¹⁴. Reasumując, pryzmat moralnej mikroskali – nie roszcząc sobie prawa funkcjonowania w przedmiotowej sprawie na zasadach wyłączności – wydaje się użytecznym pod wieloma względami narzędziem obróbki tematyki dialogu. Zarazem kieruje naszą uwagę w stronę pojęcia sytuacji działania, które jeszcze ściślej formalizuje płaszczyznę analizy.

Pytanie o dialog w społeczeństwie wielokulturowym, odniesione do poziomu sytuacji działania, każe nam rozeznawać, jak określoną sytuację możliwego dialogu postrzegają konkretne, ulokowane w niej podmioty. Wszak nie bez racji przyjmuje się, że sensowne działanie w świecie – a tak, z definicji niejako, cechowany jest przecież dialog – wymaga pewnej wspólnoty rozumienia lub interpretacji, jakiejś wspólnej dla poszczególnych, tu: dialogujących, jednostek perspektywy, w ramach której wzajemnie uzgadnialnego znaczenia nabierają poszczególne zdarzenia, i że, w związku z powyższym, wspólna definicja danej sytuacji stanowi nie tylko jakiś zbiorowy efekt ulotnych, sporadycznych ustaleń poszczególnych uczestników działania, ale raczej swego rodzaju intersubiektywny konstrukt będący pochodną owej wzajemnie uświadomionej, wspólnej, sytuacyjnej osnowy działania jednostkowego¹⁵.

Jednak pojęcie sytuacji działania, wprowadzone do refleksji na temat dialogu, może mieć znaczenie jeszcze bardziej elementarne. Meta-przedmiotowo może służyć, wspomnianemu już, uproszczeniu perspektywy analitycznej i ograniczeniu pola problemowego przedmiotowej refleksji. Odnoszone zaś przedmiotowo do tego, czego doświadcza działający w świecie uczestnik dialogu, wskazuje na jego określony związek z czasoprzestrzennie ograniczonym fragmentem uniwersum. Przy takim ujęciu, sytuacja działania podmiotu dialogu może być postrzegana jako wolna od konieczności jej predefiniowania w kategoriach wspólnoty i porozumienia. Wszak ten sam czasoprzestrzennie ograniczony fragment uniwersum – określona przestrzeń budowanego dialogu – może skupiać, tylko tymczasowo lub długotrwale, grupę określonych jednostek o radykalnie różnych sposobach definiowania doświadczanej sytuacji¹⁶, skłonnych jednak lub powodowanych określonymi koniecznościami do wspólnego lub choćby tylko równoległego działania w jej ramach.

Reasumując ten wątek powiedzieć można o (meta)etycznej potrzebie uszanowania podmiotowej perspektywy doświadczeniowej uczestnika dialogu, który w ob-

¹⁴ Por. Dyskusja panelowa pt. *Czy doświadczenie dyskryminacji jest obiektywnym zjawiskiem społecznym?*, w: *Dyskryminacja jako nowa kwestia społeczna*, red. J. Kupny, A. Dylus, T. Biedrzycki, Katowice 2007, s. 157-168.

¹⁵ Por. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, s. 56.

¹⁶ Por. tamże, s. 69.

rębie określonej sytuacji działania staje wobec (nie)konieczności osiągnięcia porozumienia w przedmiotowej kwestii, po swojemu widząc składniki danej sytuacji. Ogląd sytuacji dialogu, dokonywany oczyma jej uczestnika, i ogląd tejże dokonywany oczyma zewnętrznego jej obserwatora, mogą zatem nie pokrywać się w pełni, lub wręcz bardzo mocno się różnić, ale, zważywszy tę niebagatelną okoliczność, że porozumienie wypracowują uczestnicy dyskusji, a nie jej obserwatorzy, oczywistym staje się wniosek, że dla osiągnięcia pożądanego celu dialogu – a już wcześniej, dla samego doprowadzenia do jego zaistnienia – nie wystarczy obiektywna wykładnia zaistniałej sytuacji. Bez uwzględnienia podmiotowych udziałów w jej opisie – udziałów poznawczo zaangażowanych, a przy tym nieobojętnych dla faktycznych działań uczestników sytuacji – pozostanie ona jedynie teorią sytuacji praktycznie jałową. Niebezpieczeństwo podporządkowywania faktycznie danej sytuacji działania faktycznie nieadekwatnej wobec niej definicji warto dostrzegać zawczasu – zwłaszcza, gdy potrzeba dialogu nie jest jedynie pozorowana i zgłaszana w imię politycznej poprawności danego działania. Niebezpieczeństwo, o którym tu mowa, ma przy tym wymiar moralny: traci intelektualną nieuczciwością, nieobojętną dla moralnej praktyki uczestniczenia w dialogu, asystowania mu, kształtowania jego warunków, przebiegu itd.; nieobojętną także dla teorii dialogowania, wszak ewentualne niedostrzeganie moralnej złożoności personalnych i sytuacyjnych warunków dialogu, i dominowanie ich wymaganiami normatywnymi o nieprzekonująco ustalonym związku z rozpoznany doświadczeniem uczestników dialogu, również moralnie wydaje się wątpliwe.

Dochodzimy wreszcie do tytułowego pojęcia człowieka działającego jako uczestnika dialogu. Tenże, działający w realiach dzisiejszego społeczeństwa, określany bywa jako *homo multiplex* – człowiek o wielu twarzach, tożsamościach zależnych od rozmaitych kontekstów podejmowanego działania; uczestnik wielu porządków rzeczywistości, z których każdy wydaje się jednakowo ważny¹⁷.

W perspektywie filozoficznej, nakreślonej kilkadziesiąt lat wcześniej przez F. Znanieckiego – która to perspektywa, jako filozoficzna właśnie, nie wydaje się przecież intelektualnie przeterminowana – człowiek nie jawi się jednak jako abstrakcyjne indywiduum, nie stanowi wyłącznie cząstki jakiejś abstrakcyjnej gatunkowości, ale stanowi indywiduum konkretne. Człowiek działający pozostaje twórcą własnego życia, kreuje wyobrażenia, które życie to porządkują. Żyje i działa w konkretnym społeczeństwie, w zbiorowości, która tworzy własną historię, utrwaloną w instytucjach społecznych. Tak pojęty, człowiek działający, rozpoznawalny jest przez systematyczną refleksję nad jego własną działalnością. Stanowiąc „ostateczne odniesienie dla wszelkich wyobrażeń o świecie”, stanowi zarazem twórczą tego świata zasadę. Człowiek, i jego wytwory, jest tym, co istnieje naprawdę. A zwłaszcza te wytwory, które lokują się na poziomie kultury duchowej – przez nie twórca próbuje zrozumieć własną i swojego otoczenia obecność w świecie, i przy ich pomocy stara się owo (z)rozumienie wyrazić¹⁸. Tenże działający człowiek, według wspo-

¹⁷ Por. tamże, s. 90, 107.

¹⁸ Por. J. Wocial, *Wstęp. Znanieckiego filozofia wartości*, w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, „Mysł

minanej wykładni Znanięckiego, pozostaje przy tym istotą czynną – już samo jego istnienie jest działaniem. To zaś nie na mocy jego własnego wyboru, ale na mocy gatunkowej niejako definicji jego człowieczeństwa. Rzeczywistość związana integralnie z aktywnością działającego człowieka jawi się, tym samym, jako rzeczywistość praktyczna¹⁹. Wydaje się, że przypomniane tu spojrzenie Znanięckiego nie wyklucza tego – ani nie jest wykluczone przez to – co o człowieku działającym mówią badacze współcześni, posługując się chociażby terminem *homo multiplex*. Zwłaszcza, że oni sami nie omieszkają podkreślać, że realne dla człowieka działającego jest to, co jawi mu się jako realne – to, co uznaje za podstawę i punkt odniesienia własnych wartościowań i działań w świecie; bez względu na to, w jakim stopniu owo coś spełnia przyjęte standardy bycia rzeczywistym²⁰.

Wyposażenie refleksji nad dialogiem w pojęcie człowieka działającego, z całym ciężarem jego zawartości, pozwala uskromnić niejako aspiracje etycznych oczekiwań, kierowanych pod adresem teorii i praktyki dialogu. Człowiek działający nie jest bowiem podmiotem doświadczającym świata, w którym żyje, jego spraw i problemów, w sposób niezależny od własnych ogniskowań. Przeciwnie, horyzont jego przeżyć i wyjaśnień tychże w znacznym stopniu wyznaczają jego zainteresowania bieżące, tymczasowe, akcydentalne. Zatem, również jego szerzej pojęta uwaga skupia się szczególnie na tych aspektach i wycinkach rzeczywistości społeczno-kulturowej, które leżą w jego, czasoprzestrzennie i socjo-biograficznie, określonym zasięgu. Biograficzna sytuacja jednostki filtruje treści świata jako takiego, pozostawiając to, co koreluje jakoś ze światem życia działającego człowieka. Społeczna rzeczywistość, przestrzeń ludzkiego działania, także przestrzeń podejmowanego dialogu, kształtowana jest więc podmiotowo i permanentnie znaczone piętnem podmiotowego jej doświadczania²¹. Pojęcie człowieka działającego, zastosowane do teorii dialogu, pozwala dostrzegać tę elementarną podmiotową interesowność uczestnictwa w dialogu, która sprawia, że dyskusowanie racji spornych nie zamyka się w wysublimowanej przestrzeni uznanych powinności, ale bazuje na materiale pod wieloma względami także surowym. Człowiek działający przystępuje bowiem do dialogu zawsze z jakiejś sobie właściwej i nie neutralnej pozycji. Ta zaś obejmuje wspomnianą złożoność jego sytuacji biograficznej, ale także nierzadko towarzyszące jej chwilowe niechęci. Pracując na rzecz międzyludzkiego porozumienia – tego w mikro i w makroskali oczekiwanego – warto również o tej prozie pamiętać, bo wbrew obiektywizującym ocenom jej niepożądaną rolę, nierzadko rozstrzyga ona o faktycznych skutkach podejmowanego działania.

i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, Warszawa 1987, s. IX.

¹⁹ Por. tamże, s. LV.

²⁰ Por. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, s. 44, 116.

²¹ Por. tamże, s. 14-16, 31, 33, 55, 132.

Zakończenie

Spójrzmy teraz wstecz, na poczynione uwagi, aby całości niniejszego szkicu nadać charakter spójnej wypowiedzi. W punkcie wyjścia pojawiło się przekonanie o treściowym przepełnieniu sfery dyskursu i o generowanej przez ten stan rzeczy potrzebie szczególnej pomysłowości lub oryginalności danego wystąpienia, aby, w gąszczu innych, takowe mogło zostać zauważone. Zaraz potem jednak ujawnione zostały skromne aspiracje niniejszego tekstu: zwrócenie uwagi na potrzebę empirycznie zorientowanego i możliwie powściągliwego mówienia o dialogu – takiego mówienia, które ewentualną wielością podjętych wątków nie przesłoni samego podmiotu, a zatem także szczególnego warunku wszelkiego dialogu. Ów podmiot przedstawiony został wstępnie jako obiekt naznaczony działaniem, za którym w pewnym sensie nie nadaża refleksja – człowiek doświadczony banałem codzienności, który, jako taki właśnie, zasługuje na szczególną obecność w sferze refleksji filozofii praktycznej. Propozycją autorską, tu eksponowaną a zarazem reprezentującą szerszy projekt swego rodzaju systemu operacyjnego etyki²², jest wypracowanie i wykorzystanie zespołu narzędzi analitycznych, swoistych pojęć operacyjnych, pozwalających w odpowiedni, systemowy sposób ogniskować refleksję (tu:) nad dialogiem. Trzy pojęcia wyrażono jako istotne: (1) Pojęcie mikroskali moralnej pozwala eksponować elementarną przestrzeń dialogu, stanowi zarazem wskaźnik podwójnego uwarunkowania podmiotu, które na poziomie mikroskali właśnie podlega szczególnej artykulacji. Uczestnik dialogu, chcąc nie chcąc, konfrontuje tu bowiem własne racje podmiotowe, chęci i niechęci rozmowy, nadzieje i obawy związane z podejmowanym dialogiem, z tegoż dialogu ponadindywidualnymi, także makroskopowymi uwarunkowaniami, manifestującymi się między innymi w określonej postawie interlokutora. W tak nakreślonej wykładni, perspektywa mikroskali moralnej stanowi podstawę realistycznej teorii dialogu, uwzględniającej konkretny wymiar spotkania jego uczestników, które wszak nie dokonuje się w ideowej lub społecznej próżni i które znaczone jest przypadłościami tychże uczestników. (2) Pojęcie sytuacji działania pozwala jeszcze ściślej ogniskować analizę. W realiach sytuacji konkretnej wszelkie ideowe aspiracje dialogu podlegają skutecznej weryfikacji. Specyfika określonej sytuacji dialogu nie wyjaśnia się bowiem na poziomie teoretycznej wykładni sporządzonej przez jej obserwatorów, ale obejmuje widzenie jej „po swojemu” przez samych uczestników danego działania. I dopiero w tej złożonej formule pozwala ostrożnie wiązać przewidywania efektów podejmowanego dialogu z jego aktualnymi przebiegami. (3) Człowiek działający – tytułowy bohater niniejszego szkicu – jest bowiem elementarnie interesownym uczestnikiem wszelkiego działania. Nie wystarczy mówić o nim, dawniejszym językiem, że stanowi twórczą zasadę świata społecznego, lub dzisiejszym, że jest tylko składanką treści czerpanych z otoczenia, bo i jedno, i drugie ma w nim swoje udziały. On sam jednak, taki jaki jest i w kon-

²² Zob. informacje na ten temat zamieszczone w Informatorze Nauki Polskiej, na stronie <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=91289&lang=pl> (w rubryce pt. *Kierowane prace badawczo-naukowe*).

kreacie własnego doświadczenia, decyduje o kształcie i efektach podejmowanego dialogu. Etyczna teoria dialogu, która nie chce być li tylko zbiorem szlachetnych życzeń lub kompilacją mądrości zaczerpniętych od filozofów, ale która ma aspirację praktycznej realizacji normatywnej wykładni, winna uwzględniać podmiotowy wymiar adresata własnych dyspozycji, z całym bagażem nadziei i balastem niepewności temu towarzyszących.

Summary

Acting Man as The Subject of Dialogue.

Remarks from The Scope of The Practical Philosophy

Dialogue is in fact an important component of the human experience in every place where the people lives. In the contemporary society it is difficult theme, because we have now a lot of dialogue's ideas and a lot of values which are for us a basis and a purpose of dialogue. Differences between us are making dialogue about dialogue a complicated problem.

Aspirations of the article are modest. Author is presenting analytical tools which are useful at systematic reflection about the dialogue. Notions of moral microscale, situation of action and title notion of acting man, taken hold collectively, are enabling the organized analysis of every real dialogue and every normative project of dialogue.

The acting man, with entire luggage of his disability, fears and hope, is a subject of the dialogue. In the moral microscale, in the real situation of action he is meeting another people and – by his own activity – is deciding the course and the effect of dialogue. The practical philosophy must remember about it, mostly when is writing a normative theory of dialogue.

**Pogranicze kultur – kultura pogranicza.
Refleksje na przykładzie polsko-niemieckim:
„Ziemie Odzyskane” – Ziemie Zachodnie i Północne**

1. Uwagi wprowadzające

Użyta świadomie, w sformułowanym powyżej tytule niniejszego przyczynku, dychotomia opisuje, moim zdaniem, sytuację, z jaką mamy do czynienia na przyznanym Polsce, w wyniku konferencji w Jalcie i Poczdamie, byłych niemieckich terenów wschodnich, określanych raz jako „Ziemie Odzyskane”, innym znów razem jako „Ziemie Zachodnie i Północne”. Tereny te wyczerpują bowiem definicję pogranicza¹, którą tutaj pragnę przytoczyć za znaną badaczką Antoniną Kłoskowską. Zaproponowała ona terytorialną oraz psychologiczną definicję tego zjawiska. Ta pierwsza określa pogranicze jako „terytorium położone między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzujące się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej”².

Pogranicze w sensie nieterytorialnym, psychologicznym, to wg Kłoskowskiej „wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych, mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych”³.

W przypadku Ziemi Zachodnich i Północnych mamy do czynienia z dwoma rodzajami pogranicza: przestrzennym, istniejącym wzdłuż granicy polsko-niemieckiej oraz psychologicznym, ponieważ – mimo dążeń do utworzenia państwa homogenicznego narodowo po 1945 r. – na terenach tych pozostały mniejszości etniczne⁴ w postaci Mazurów i Warmiaków⁵, Ślązaków⁶ czy Niemców⁷, co więcej, w ramach

¹ Wąskie ramy niniejszego opracowania nie pozwalają niestety na szersze potraktowanie tego zjawiska.

Główne cechy pogranicza jako obszaru i zjawiska społeczno-kulturowego por. I. Machaj: *Pogranicza*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3. Warszawa 2000, s. 125-128. (tam również dalsza bibliografia).

² A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 2005, s. 125.

³ Tamże.

⁴ Por. np. Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997.

⁵ Por. A. Sakson, *Mazury społeczność pogranicza*, Poznań 1990; tegoż: *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997*, Poznań 1998. Z nowszych publikacji: A. Kossert, *Mazury. Zapomniane Południe Prus Wschodnich*, Warszawa 2004.

⁶ Por. A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań 2008.

⁷ Por. Z. Kurcz (red.), *Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski*, Wrocław 1999.

przymusowych przesiedleń w rodzaju Akcji „Wisła”⁸ doszły nowe, jak choćby Ukraińcy.

Drugą stroną wspomnianej na początku dychotomii jest fakt istnienia i ewolucji tworzących, na Ziemiach Zachodnich i Północnych odgórnie przez państwo oraz poszczególne grupy swoistych kultur pamięci pogranicza. Pojęcie pamięci kulturowej, którego twórcą jest niemiecki kulturoznawca Jan Assmann, „skupia w sobie charakterystyczny dla każdej społeczności i epoki zasób ponownie używanych tekstów, wyobrażeń i rytuałów, w których pielęgnuje, stabilizuje i przekazuje ona wyobrażenie o samej sobie, dzieloną zbiorowo wiedzę przeważnie (choć niekoniecznie) o przeszłości, na której grupa opiera świadomość swojej jedności i swoistości”⁹.

Pośród wymienianych przez Assmanna cech pamięci kulturowej na szczególną uwagę zasługują na tym miejscu jej rola tożsamościotwórcza oraz wysoki stopień zorganizowania, przejawiający się w instytucjonalnym zabezpieczeniu komunikacji przez jej ceremonializację i specjalizację odpowiedzialnych za praktyki „pielęgnacji” pamięci. Pielęgnacja, stabilizacja oraz przekazywanie pamięci odbywa się także poprzez szereg działań, które, za Lechem M. Nijakowskim, można określić jako „państwową politykę pamięci”. W odróżnieniu od nieostrego i budzącego wiele uzasadnionych kontrowersji pojęcia „polityki historycznej”¹⁰, Nijakowski określa politykę pamięci w jej państwowym wydaniu jako „wszelkie intencjonalne działania polityków i urzędników, mające formalną legitymizację, których celem jest utrwalenie, usunięcie lub redefinicja określonych treści pamięci społecznej”¹¹. Warszawski socjolog zwraca ponadto uwagę na bliskość pomiędzy państwową polityką pamięci oraz zjawiskiem propagandy państwowej.

„Państwo poprzez swoje organy dążyłoby do takiej zmiany pamięci zbiorowej obywateli, aby wzmocnić swą legitymizację. Zakres propagandy zależy od ustroju (np. czy istnieje instytucja cenzury, czy pluralizm mediów), ale jej istota jest podobna. Propagandę prowadzą i demokratyczne rządy, i reżimy autorytarne. (...) Stawką w tej grze jest władza, lojalność obywateli i ich mobilizacja do określonych zadań”¹².

Wszystkie wyżej wymienione zjawiska można również odnaleźć w tworzeniu i ewolucji polityki pamięci wobec „Ziem Odzyskanych” – Ziem Zachodnich i Północnych po 1945 r. Tereny te pozostawały poprzez fakt ich utraty również w orbicie zainteresowania różnych grup prowadzących politykę pamięci w Niemczech Zachodnich. Tym zagadnieniom chciałbym poświęcić uwagę w kolejnych rozważaniach.

⁸ Por. R. Drozd (red.), *Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski 1918-1989*, t.2., *Akcja Wisła*. Słupsk 2000.

⁹ J. Assmann, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa* (z języka niemieckiego tłumaczyli S. Dyroff i R. Żytyńiec), w: „Borussia”, nr 29/2003, s. 11-16, tutaj s. 16. Por. także: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

¹⁰ Krytycznie na temat pojęcia polityki historycznej por. R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006.

¹¹ L. M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 44.

¹² Tamże, s. 44-45.

2. „Ziemie Odzyskane” jako mit założycielski PRL

Fakt przesunięcia Polski na zachód i przyznanie jej byłych terenów wschodnich Niemiec pociągnął za sobą konieczność legitymizacji tych decyzji w oczach społeczeństwa polskiego. Wyróżnić można tutaj dwa kierunki tejże legitymizacji:

1. wewnętrzną, mającą przyswoić społeczeństwu nowy kształt terytorialny kraju, a więc zastąpić pamięć Kresów w świadomości społecznej poprzez wprowadzenie do niej Ziem Zachodnich i Północnych;
2. zewnętrzną, skierowaną na potrzeby utrwalenia przesunięć granicznych w środowisku międzynarodowym, czyli zaakceptowania ich przez państwa zachodnie i likwidację rewizjonizmu terytorialnego Niemiec Zachodnich¹³.

W argumentacji zewnętrznej najważniejszą rolę odgrywał argument bezpieczeństwa Polski, tj. pozbawienia Niemców baz wypadowych na terenie Górnego Śląska oraz Prus Wschodnich. W taki sposób argumentował zarówno rząd londyński, jak i komuniści, z tą jednak różnicą, że ten pierwszy nie rezygnował z zajętych przez ZSRR dawnych terenów wschodnich RP. W legitymizacji wewnętrznej sięgnięto do argumentacji historycznej polskich praw do nowo przyznanych terytoriów¹⁴.

Ze względu na fakt, że przejmujący władzę w Polsce komuniści nie posiadali żadnego dorobku zachodniego, lub dochodzili do niego stopniowo w trakcie procesu krystalizowania się powojennych granic Polski¹⁵, zmuszeni byli oni sięgnąć do dorobku wywodzącej się z kręgów Narodowej Demokracji tzw. myśli zachodniej. Termin ten, jak słusznie zauważa Maria Tomczak, jest trudny do jednoznacznego zdefiniowania, ponieważ „jego treść ulegała różnorodnym przeobrażeniom, zależnie od zmieniającej się sytuacji politycznej Polski”¹⁶. Za socjologiem Andrzejem Kwileckim autorka wyróżnia pięć elementów charakteryzujących, w różnych okresach, myśl zachodnią:

„1) podtrzymywanie życia polskiego i rozbudzanie poczucia narodowego ludności w okresie panowania niemieckiego, 2) starania o najkorzystniejszy dla Polski przebieg granicy zachodniej odrodzonego po i wojnie światowej państwa, 3) wypracowanie koncepcji uzasadniającej powrót ziem zachodnich do Macierzy, 4) zasiedlanie, zagospodarowanie i aktywizacja kulturalna tych terenów w okresie PRL i 5) utrzymywanie związków z wychodźstwem polskim na Zachodzie i z Polonią”¹⁷.

W czasie okupacji niemieckiej wywodzące się z Wielkopolski środowiska myśli zachodniej skupiły swoją działalność w konspiracyjnej organizacji „Ojczyzna”, przy

¹³ Por. Z. Mazur, *O legitymizowaniu przynależności Ziem Zachodnich i Północnych do Polski*, w: A. Sakson (red.), *Ziemie Odzyskane/ Ziemie Zachodnie i Północne 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*. Poznań 2006, s. 27-44, tutaj s. 27-28.

¹⁴ Por. tamże, s. 29 i 33-34.

¹⁵ Por. G. Strauchold, *Myśl zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945-1957*, Toruń 2003, s. 52-53.

¹⁶ M. Tomczak, *Polska myśl zachodnia*, w: A. Wolff-Powęska (red.), *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945-1989*, Poznań 1993, s. 161-193, tutaj s. 162.

¹⁷ Tamże.

której udziale powstały takie instytucje podziemne jak: Biuro Oświatowo-Szkolne, Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich, Tajny Uniwersytet Morski, Stowarzyszenie Dziennikarzy Ziem Zachodnich i związana z nim Zachodnia Agencja Prasowa, Wydawnictwo Zachodnie oraz Polski Związek Zachodni. Działalność tych instytucji koordynowana była od 1942 r. przez Biuro Zachodnie istniejące przy Delegaturze Rządu na Kraj w Warszawie. Badania naukowe koordynowane były przez utworzone 22.06.1941 r. Studium Zachodnie. Jego twórcą i czołową postacią był historyk Zygmunt Wojciechowski¹⁸. Wobec rysujących się nowych warunków politycznych w Polsce „Ojczyzna” podjęła decyzję o zalegalizowaniu własnej działalności w formie Instytutu Zachodniego. Zygmunt Wojciechowski zdecydował się w lutym 1945 r. na podjęcie współpracy z Rządem Tymczasowym RP i wystosował „Memoriał w sprawie Instytutu Zachodniego”. Władze komunistyczne zaaprobowaly tę propozycję i 27 lutego 1945 r. Instytut Zachodni został oficjalnie powołany do życia. Na tym miejscu powstaje pytanie o powody, jakimi kierowały się środowiska prawicowe nawiązując współpracę z komunistami. Głównym motywem była tu na pewno możliwość realizacji fundamentalnej dla tego środowiska wizji granicy zachodniej na Odrze i Nysie oraz chęć zabezpieczenia polskich interesów narodowych podczas późniejszych ustaleń międzynarodowych. Osoby związane z polską myślą zachodnią były ponadto ważne w roli fachowego zaplecza, którego komunistom brakowało. Jednak cała sprawa miała także przeciwne tendencje, ponieważ nie wszystkie kręgi związane z PPR były zachwycone współpracą z prawicą o endeckim rodowodzie¹⁹.

Formy kształtowania polityki pamięci PRL były w głównej mierze przełożeniem na praktykę komemoracji jednego z jej mitów założycielskich, a więc przekonania o powrocie na prastare ziemie piastowskie. Jednakże tworzenie wspomnianego mitu nie odbywało się w oparciu o pamięć komunikatywną²⁰ czyli indywidualne wspomnienia cyrkulujące w obrębie codziennej komunikacji. Tak naprawdę przybywający na „Ziemie Odzyskane” osadnicy z Kresów i Polski Centralnej byli przecież świadomi faktu, że przybywają na tereny wschodnie Rzeszy Niemieckiej. Stąd też „Ziemie Odzyskane” jako mit założycielski PRL skazany był na kulturowe formy jego upowszechniania w pamięci, czyli rytuały, pomniki, literaturę, sztukę, nazewnictwo i nauczanie szkolne, po które sięgano chętnie, prowadząc przy tym ekspansywną politykę pamięci. Kamieniem węgielnym wspomnianego mitu była sformułowana przez wspomnianego wcześniej Zygmunta Wojciechowskiego koncepcja „ziem macierzystych”, oparta na twierdzeniu, że ziemie między Odrą a Bugiem stanowią kolebkę państwa polskiego.

„W 1945 r. z hipotezy tej wywiedzione zostały prawa Polski do przejęcia niemieckich prowincji na wschód od linii Odry i Nysy oraz teza, że kształt terytorialny Polski powojennej stanowi zarówno logiczne uwieńczenie dziejów państwa polskiego, jak i optymalny wariant jej położenia w Europie”²¹.

¹⁸ Por. Tamże, s. 166. Na temat Zygmunta Wojciechowskiego por. M. Krzoska, *Für ein Polen an Oder und Ostsee. Zygmunt Wojciechowski (1900-1955) als Historiker und Publizist*, Osnabrück 2003.

¹⁹ Por. G. Strauchold, *Myśl zachodnia*, s. 77-78.

²⁰ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, s. 12.

²¹ W. Borodziej / A. Hajnicz, *Raport końcowy*, w: tychże (red.), *Kompleks wypędzenia*, Kraków 1998,

Najważniejszą funkcją dogmatu o powrocie Polski na „prastare ziemie piastowskie” było wskazywanie korzeni, do których mogli nawiązać polscy osadnicy w Szczecinie i Wrocławiu. Jak więc widać, w tej nowej kulturze pamięci obszaru pogranicza akcentowano przede wszystkim polskie wątki narodowe, skazując na zapomnienie wątki niemieckie. Istotę tego typu polityki pamięci trafnie uchwycili Włodzimierz Borodziej i Artur Hajnicz:

„Skoro przed wojną Pomorze i Śląsk uznane zostały za ziemie „macierzyste”, po II wojnie światowej stały się „Ziemiemi Odzyskanymi”. Skoro należały kiedyś do państwa Piastów, ich polonizacja stała się „repolonizacją”. Skoro niemiecka obecność na nich miała charakter niejako przejściowy – nieważne że „przejściowość” ta sięgała od średniowiecza do połowy XX w. – to wysiedleni Niemcy stali się „repatriantami”, czyli osobami wracającymi do właściwej ojczyzny, którą to formułę zastosowano zresztą pierwotnie wobec Polaków przesiedlanych z dawnych ziem polskich na terytorium PRL”²².

Mamy tu więc do czynienia z „fałszowaniem rzeczywistości przez falsyfikację deskryptorów”²³, jak to na innym miejscu określają wspomniani autorzy.

Istotnym problemem dla komunistów były ponadto pozostałe na Ziemiach Zachodnich i Północnych mniejszości etniczne, jak Warmiacy czy Mazurzy. Nie posiadając dostatecznego rozeznania w tej materii, wychodzono z założenia, że posiadają one w pełni ukształtowaną polską świadomość narodową, podczas gdy w rzeczywistości w młodszych pokoleniach przeważała orientacja w kierunku tożsamości niemieckiej. Stąd też sięgnięto do przeróżnych metod „repolonizacji” (będącej de facto polonizacją) wspomnianych grup, nie stroniąc przy tym od metod typowych dla państwa stalinowskiego, czyli przymuszania do przyjęcia obywatelstwa polskiego poprzez więzienia lub inne dotkliwe szykany. Skutek, jak łatwo się domyślić, był odwrotny do zamierzonego, ponieważ coraz więcej Mazurów, Warmiaków i Ślązaków wyjeżdżało do Niemiec²⁴.

Mit „Ziem Odzyskanych” pełnił ponadto inną ważną funkcję – legitymizował sojusz komunistów ze Związkiem Radzieckim, który – wobec widocznych tendencji rewanżystowskich w RFN – był jedynym gwarantem polskich praw do „Ziem Odzyskanych”²⁵. Konsekwencją takiego postawienia sprawy było świadome podtrzymywanie antagonizmu polsko-niemieckiego i niemieckiego straszaka, wykorzystywanego mniej lub bardziej w zależności od politycznych potrzeb do mobilizacji społeczeństwa.

To narodowo jednostronne spojrzenie na kulturę polsko-niemieckiego pogranicza na Ziemiach Zachodnich i Północnych przetrwało właściwie w nienaruszonym stanie do końca epoki PRL. Świetnym przykładem jest tutaj tzw. „literatura Ziem Zachodnich i Północnych”, którą – jako odmianę literatury socrealistycznej – z po-

s. 372-429, tutaj s. 415.

²² Tamże, s. 415 n.

²³ Tamże, s. 416.

²⁴ Por. A. Sakson, *Mazurzy*; tegoż, *Stosunki narodowościowe*; A. Kossert, *Mazury. Zapomniane*.

²⁵ Por. np. E. Basiński / R. Nazarewicz (red.), *Sojusz polsko-radziecki a zachodnia granica Polski*, Warszawa 1987.

wodzeniem uprawiano na północy i zachodzie kraju do połowy lat osiemdziesiątych XX w., mimo że socrealizm w literaturze ogólnopolskiej zarzucono najpóźniej w 1956 r.²⁶ Innym przykładem jest choćby seria znaczków wydanych z okazji 40-lecia „Ziem Odzyskanych”, przedstawiająca swoistą genealogię polskich władczy tychże ziem, czyli Bolesława Krzywoustego, Władysława Gomułkę oraz Piotra Zarembę (pierwszego powojennego prezydenta Szczecina).



Trzeba jednak wspomnieć o przynajmniej dwóch próbach przełamania tej oficjalnej pamięci politycznej przez swego rodzaju kontrapamięć. Pierwszą było „Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusie” z 1965 r. Orędzie to proponowało „rewizję pojęciową, niemalże rewolucyjną”²⁷, ponieważ autorzy użyli w nim pojęcia „wypędzenie”, zarezerwowanego dotychczas dla dyskursu zachodniemieckiego:

„(...) polska granica zachodnia na Odrze i Nysie, co rozumiemy dobrze, jest dla Niemiec nader gorzkim owocem ostatniej wojny, masowego zniszczenia – wraz z cierpieniem milionów uchodźców i wypędzonych Niemców (co stało się na międzysojuszniczy rozkaz zwycięskich mocarstw – Poczdam 1945). Duża część ludności opuściła te obszary w obawie przed frontem rosyjskim i uciekła na zachód”²⁸.

Drugą taką próbą był słynny esej Jana Józefa Lipskiego „Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy. Uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków”, który ukazał się w podziemnym wydawnictwie NOW-a w roku 1981. W odniesieniu do Ziem Zachodnich Lipski pisał: „Po wiekach rozwoju kultury niemieckiej obok polskiej na Śląsku, Ziemi Lubuskiej, Warmii i Mazurach, w Gdańsku (przytłaczająco niemieckim) – i od dawna wyłącznie niemieckiej na Pomorzu Zachodnim – przypadł nam w wyniku historycznych przemian bogaty spadek architektury i innych dzieł sztuki oraz pamiątek historycznych niemieckich. **Jesteśmy wobec ludzkości depozytariuszami tego dorobku** [podkreślenie R. Ż.]. Zobowiązuje nas to, by z całą świadomością, że strzeżemy dorobku kultury niemieckiej, bez zakłamań i przemilczeń w tej dziedzinie – chronić te skarby dla przyszłości, również naszej”²⁹.

²⁶ Por. R. Żytniec, *Literackie zawłaszczanie polskiego Zachodu*, w: „Tygiel Kultury”, nr 7-9/2005, s. 99-107.

²⁷ W. Borodziej / A. Hajnicz, *Raport końcowy*, s. 418.

²⁸ *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Materiały i dokumenty*. Warszawa 1966, s. 16. Cyt za: W. Borodziej / A. Hajnicz, *Raport końcowy*, s. 418.

²⁹ Cyt. za *Gazeta Wyborcza*, <http://serwisy.gazeta.pl/kraj/2029020,75688,3640733.html> (11.07.2007).

Po upadku komunizmu w Polsce i ostatecznym prawnym uregulowaniu statusu granicy polsko-niemieckiej większość historyków przestała używać pojęcia „Ziemie Odzyskane”, zastępując je neutralnym określeniem „Ziemie Zachodnie i Północne”. Pojawiła się jednakże konieczność wypełnienia pustki tożsamościowej, powstałej po obaleniu wspomnianego mitu. Próba takiego krytycznego zmierzenia się z zastaną pamięcią jest np. Wspólnota Kulturowa „Borussia”, utworzona przez olsztyńskich intelektualistów w 1990 r. W deklaracji programowej podkreślała ona świadomie chęć odwołania się do wszystkich tradycji kulturowych, obecnych niegdyś w dawnych Prusach Wschodnich, hasłem stał się tutaj „otwarty regionalizm”, a więc widzenie swego regionu w kontekście historii Europy³⁰.

Cieniem na takie otwarte pojmowanie historii polsko-niemieckiego pogranicza kładą się jednakże debaty o tzw. polityce historycznej. Szczególnie dla prawej strony polskiej sceny politycznej i części historyków z IPN wydaje się podejrzane akcentowanie i zainteresowanie niemieckimi wątkami w historii Ziem Zachodnich i Północnych, czego przykładem są debaty o kamieniu upamiętniającym Bismarcka w Nakomiadach czy nazwie „Hala Stulecia” we Wrocławiu. Zauważyć w nich można duże obawy przed dominacją tożsamości regionalnej nad tożsamością narodową, czego dał wyraz np. Jarosław Kaczyński podczas swojej wizyty na Śląsku w listopadzie 2008. Prezes PiS przypomniał wówczas polskie wątki w historii Śląska: „Polska przeszłość Śląska jest prawdą. Jest to oczywiście przeszłość, w której był także element niemiecki, i nikt o zdrowych zmysłach nie może temu przeczyć. Ale byliśmy tutaj, była tu polska kultura, był tu polski język, była wreszcie aż po wiek XVII – polska dynastia Piastów”³¹.

Stwierdzenie to nie byłoby może kuriozalne, gdyby nie późniejsza troska Kaczyńskiego o kibiców śląskich klubów sportowych, którzy wystawieni są na niebezpieczeństwo, że mogą czuć się bardziej Ślązakami niż Polakami.

„– To środowiska, które łatwo zmobilizować i łatwo im tożsamość przekazać – mówił Kaczyński. – To są domysły, bo dowodów nie mam, ale wydaje mi się, że mamy do czynienia z działaniem przemyślanym i zorganizowanym. Gdzie są źródła tego myślenia – czy tutaj, czy na zewnątrz – tego nie wiem, ale jako polski polityk mam obowiązek podchodzić do tego, jak do wszystkich kwestii związanych z bezpieczeństwem narodowym – dodawał”³².

Z kolei historyk z IPN Jan Żaryn w czerwcu 2007 stwierdził na łamach „Rzeczpospolitej”, że „Problem powtórnej germanizacji Ziem Odzyskanych, które zamieszkują dziś Polacy, to realne zagrożenie”³³. Receptą na nie jest prowadze-

³⁰ Na temat zjawiska Wspólnoty Kulturowej „Borussia” por. szerzej: H. Orłowski, „*Atlantyda Północy*” albo dorobku kulturowym „Borussii”. *Regionalna działalność kulturalna w polskich Prusach Wschodnich*, w: „Borussia”, nr 14/1997, s. 280-288. Tegoż: *Co dalej? Wspólnota Kulturowa BORUSSIA w Europie euroregionów*, w: „Sprawy narodowościowe”, nr 19/2001, s. 91-105.

³¹ A. Dmitruczuk, *Prezes Kaczyński o tożsamości ziem zachodnich*, w: *Gazeta Wyborcza – Opole*, 9.11.2008, http://miasta.gazeta.pl/opole/1,35114,5901412,Prezes_Kaczynski_o_tozsamosci_ziem_zachodnich.html (12.10.2009).

³² Tamże.

³³ DWUGŁOS Włodzimierz Borodziej, *Jan Żaryn: Niemieckie ślady w Polsce*, w: *Rzeczpospolita*,

nie takiej polityki historycznej na tych ziemiach, która powinna polegać „na podkreślanu roli Kościoła katolickiego, który po wojnie polonizował i rekatolizował ziemie zachodnie. Należy też mówić o żołnierzach państwa podziemnego po 1945 roku i kolejnych pokoleniach opozycji, aż do czasów „Solidarności”. Działali tam liczni bohaterowie. Choćby Jerzy Kozarzewski, poeta i emisariusz Narodowych Sił Zbrojnych, a później wieloletni działacz społeczny w Nysie”³⁴.

Żaryn utyskiwał ponadto na „słabe zakorzenienie mieszkańców tych terenów w polskości. Odeszło już pokolenie pamiętające polskie Kresy Wschodnie, a obecna generacja może nie odczuwać związku ze swoimi przodkami”³⁵. Zupełnie inny, można by rzec „liberalny”, rozkład akcentów dominował w wypowiedzi przedstawiciela historiografii uniwersyteckiej, prof. Uniwersytetu Warszawskiego Włodzimierza Borodzieja: „Jest mi zupełnie obojętne, czy gdzieś w Kętrzynie stoi pomnik grenadierów króla Prus Fryderyka Wielkiego. Może właśnie dzięki temu miasto będzie odwiedzało więcej turystów? Jeśli władze uznały, że był on największym synem ich miasta, to proszę bardzo. W ogóle, jeśli chlubne wątki niektórych polskich miast wiążą się z Niemcami i jeśli władze miasta chcą to upamiętniać, to dla mnie nie stanowi to problemu. Oczywiście nie twierdzę, że można postawić pomnik każdemu. Przykładowo, nie wyobrażam sobie stawiania w Polsce pomników niemieckim bohaterom narodowego socjalizmu”³⁶.

Jak więc pokazują cytowane powyżej wypowiedzi zwolenników nowej „polityki historycznej” powinna ona na Ziemiach Zachodnich koncentrować się na zdecydowanym podkreślanu polskich wątków w ich historii. Czy nie jest to niebezpieczeństwo powrotu do starego, komunistyczno-endeckiego myślenia na ten temat? Na pewno tak, choć pewną rolę odgrywają tutaj także ostatnie spory wokół Centrum przeciw Wypędzeniom w Berlinie, w których przewija się naturalnie wątek polsko-niemieckiego pogranicza i jego pamięci. Stąd też warto na tym miejscu postawić pytanie o to, jak wyglądała niemiecka „pamięć utraty” terenów wschodnich po 1945 r.

3. „Pamięć utraty” – niemieckie kontrowersje wokół utraconych terenów wschodnich

Utrata Prus Wschodnich, Śląska i Pomorza w wyniku drugiej wojny światowej oraz związane z tym: ucieczka, wypędzenia i przymusowe wysiedlenia ludności niemieckiej uruchomiły w Niemczech Zachodnich intensywną „pracę pamięci”. Z czasem przesiedleńcy zorganizowali się w ziomkostwa, odpowiednio do swojego pochodzenia, ich organizacją dachową stał się w 1957 Związek Wypędzonych (Bund der Vertriebenen, BdV). Organizacja ta skupia (wg jej własnych danych) w tworzących ją 16 związkach krajowych (Landesverbände) i 21 ziomkostwach (Landsmannschaften) ok. 2 milionów członków i uważa siebie za „jedyny repre-

05.06.2007, http://www.rzeczpospolita.pl/dodatki/druga_strona_070605/druga_strona_a_5.html
(12.10.2009)

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

zentatywny związek 15 milionów Niemców, którzy znaleźli i znajdują schronienie w RFN w wyniku ucieczki, wypędzenia i wysiedlenia³⁷. Naczelnym organem Związku Wypędzonych jest Zgromadzenie Federalne, nad realizacją celów statutowych czuwa prezydium z przewodniczącym związku na czele. Od 10 lat funkcję tę sprawuje Erika Steinbach.

Jak wyglądała pamięć utraconych stron ojczystych, pielęgnowana przez Związek? Jej podstawą było zawarte w Karcie Niemieckich Wypędzonych (Charta der deutschen Heimatvertriebenen) i rozumiane materialnie prawo do stron ojczystych (Recht auf die Heimat). Celem upamiętniania był zatem powrót do stron ojczystych, choć na początku o tym wyraźnie wśród zorganizowanych wypędzonych nie mówiono. Na fali konfliktu zimnowojennego ożyły nadzieje na odzyskanie byłych terenów wschodnich Rzeszy. Podsycane one były ponadto przez oficjalną doktrynę prawną RFN, która wobec niezwołania konferencji pokojowej wychodziła z założenia, iż Niemcy dalej istnieją w granicach z 1937 r., a Ziemia Zachodnie i Północne znajdują się tylko pod polską administracją, tak jak przewidywała to umowa poczdamska. Polska doktryna prawną interpretowała z kolei postanowienia konferencji w Poczdamie jako wiążące z punktu widzenia prawa międzynarodowego. Na temat tego sporu narosła przez lata niezliczona ilość ekspertyz prawnych po obu stronach Odry. Jego ostateczne rozstrzygnięcie nastąpiło wraz z zawarciem 12.09.1990 „Traktatu o ostatecznej regulacji w odniesieniu do Niemiec”, zwanego inaczej „Traktatem dwa plus cztery”, między Niemcami a mocarstwami okupacyjnymi: USA, Wielką Brytanią, Francją i ZSRR. Traktat ten spełnił de facto rolę traktatu pokojowego kończącego II wojnę światową, w którym RFN uznała istniejące granice i zobowiązała się do ich respektowania³⁸.

Pamięć zorganizowanych wypędzonych koncentrowała się na upamiętnianiu niemieckiego wkładu w kulturę i historię stron ojczystych. Obecność innych – Polaków, Litwinów, Mazurów, Warmiaków oraz Żydów – skrzętnie pomijano, ponieważ za wszelką cenę należało udowodnić niemieckość terenów na wschód od Odry. Wybiórczość tej pamięci to także kwestia przemilczania przyczyn utraty stron rodzinnych. To, że doprowadziła do nich rozpętana przez III Rzeszę wojna, przyjmowano do wiadomości niechętnie, tak jak w ogóle unikano rozrachunku z niemiecką winą za wywołanie wojny i zbrodnie hitlerowskie. Zamiast tego prasa ziomkowska publikowała (i publikuje nadal) artykuły poddające w wątpliwość fakt, że to Niemcy ponoszą wyłączną winę za rozpętanie światowego konfliktu w 1939 roku³⁹.

³⁷ <http://www.bund-der-vertriebenen.de/derbdv/struktur-1.php3> (14.10.2009).

³⁸ Por. B. Kempen, *Die deutsch-polnische Grenze nach der Friedensregelung des Zwei-plus-Vier-Vertrages*, Frankfurt/Main 1997.

³⁹ Por. np. artykuł Hartmuta Saengera: *Historischer Kontext*, w: *Preußische Allgemeine Zeitung – Das Ostpreußenblatt* z 5.09.2009. Tak jak w wielu podobnych przypadkach, autor opiera się na wątpliwej jakości prawicowych publikacjach historycznych i podkreśla szczególną wojowniczość Polaków, objawiającą się m.in. z zajęcia Poznania i Prus Zachodnich na terenie Rzeszy Niemieckiej (sic!) oraz konfliktami z Litwą i ZSRR po pierwszej wojnie światowej. Druga wojna światowa sprowadzona zostaje do wymiaru konfliktu o Gdańsk, a wsparcie udzielone Polsce przez Francję i Wielką Brytanię umożliwiło także wojowniczą postawę wobec Niemiec i odrzucanie wszelkich propozycji uregulowania kwestii Gdańska. Konkluzja autora brzmi przy tym następująco: „Dopiero Anglia nadała

Aspekt niemieckiej winy podkreślany był za to przez tzw. „innych wypędzonych”⁴⁰. Pojawienie się tej swoistej kontrapamięci „ucieczki i wypędzenia” związane było z przemianami, jakim podlegała niemiecka pamięć zbiorowa w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. W dyskusji publicznej coraz mocniej zaczęto akcentować konieczność krytycznego zmierzenia się z balastem Trzeciej Rzeszy i niemiecką winą za zbrodnie popełnione w okresie drugiej wojny światowej. Ta nie zakończona do dnia dzisiejszego polemika uzyskała miano „przewycięzania przeszłości”. Temat doczekał się tymczasem bardzo bogatej literatury naukowej, do której wypada na tym miejscu odesłać zainteresowanego czytelnika⁴¹. Nie bez znaczenia, dla powstania wspomnianego nurtu rozrachunkowego, była „Ostpolitik” zapoczątkowana pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku przez kanclerza Willego Brandta. W odniesieniu do Polski jej kulminacją było podpisanie 7.12.1970 w Warszawie polsko-niemieckiego układu o podstawach normalizacji wzajemnych stosunków. W układzie tym RFN uznała istniejącą granicę na Odrze i Nysie, obie strony zobowiązywały się ponadto do rozwiązywania sporów w sposób pokojowy, powstrzymując się od użycia siły. Efektem ubocznym podpisania tego układu był w RFN coraz wyraźniejszy konflikt pamięci w odniesieniu do utraconych terenów wschodnich. Coraz silniej dochodzący do głosu „inni wypędzeni” – jak choćby pisarze Siegfried Lenz czy Günter Grass – dostrzegali, w przeciwieństwie do pamięci zorganizowanych wypędzonych w kulturze i historii „niemieckiego Wschodu”, także wkład innych kultur. Pamięć tą cechował ponadto swoisty realizm polityczny, czyli pogodzenie się z faktem utraty stron ojczystych przy jednoczesnym zachowaniu niematerialnego prawa do pamięci o nich. Kwintesencją takiego „otwartego” i skierowanego na przyszłość postrzegania historii i kultury dawnych niemieckich terenów wschodnich mogą być choćby słowa wspomnianego wcześniej Siegfrieda Lenza z żywo w swoim czasie dyskutowanej powieści „Muzeum ziemi ojczystej” (1978):

„W każdym okresie (...) ludziom odbierano ich ojczyznę; nie ma epoki, w której nie byłoby wygnanych, wypędzonych, uchodźców, zawsze we wszystkich stronach świata zmuszano ludzi, by ratowali się ucieczką na obczyznę; mogli przetrwać tylko wtedy, kiedy zrezygnowali z szukania jedynej prawdy w przeszłości. Po biblijnych tajfunach, po ślepych atakach gniewu i wściekłości historii dla wielu, których los rozproszył i rozmiótł, nie było już powrotu; wszyscy respektowali ich żal po tym, co stracili, ale każdy oczekiwał od nich gotowości do nowej wspólnoty w obcym kraju. (...) Dziesiątki tysięcy Polaków urodziły się już na Mazurach, ludzie, którzy traktują ten kraj jako swoją ojczyznę, muszą go tak traktować: czy mamy prawo im

wojnie o Gdańsk wymiar konfliktu światowego, który poprzez przystąpienie do wojny USA z powodu ich interesów na Pacyfiku stał się wojną globalną.” Saenger przy tym ani słowem nie wspomina o tym, że Hitler od początku dążył do wywołania konfliktu na skalę światową i wojny totalnej.

⁴⁰ E. I. H. Hahn, *Flucht und Vertreibung*, w: E. François/ H. Schulze (red.), *Deutsche Erinnerungsorte*, t.1. München 2001, s. 335-351.

⁴¹ Por. Jedną z ostatnich pozycji na ten temat o charakterze inderdyscyplinarnego leksykonu: T. Fischer / M. Lorenz (red.), *Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*, Bielefeld 2007.

tę ojczyznę odebrać, wracając tam przemocą? (...) teraz jest to kraj sąsiadów. Nie jest to nam obojętne, ale jedyne, co możemy zrobić, to pozwolić, by tęsknota za dawną ojczyzną zakiełkowała w nowym otoczeniu”⁴².

Polityka wschodnia Willego Brandta zepchnęła ponadto zorganizowanych wypędzonych na margines sceny politycznej Niemiec. Związek Wypędzonych stał się marginalną grupą pielęgnującą idylliczną, nostalgiczną i anachroniczną pamięć utraczonych stron ojczystych.

Koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przyniósł jednakże powrót tematu ucieczki i wypędzenia do niemieckiego dyskursu publicznego. Przyczyn tego zjawiska było kilka. Pokazywane przez media obrazy czystek etnicznych w byłej Jugosławii spowodowały wśród niemieckich środowisk ziomkowskich ożywienie własnych wspomnień i identyfikację z losem ofiar wojny w Jugosławii. Nastąpiło także zrównanie pojęć wypędzenia i czystki etnicznej. Żywe dyskusje w Niemczech, Polsce i Czechach wywołał ponadto wysunięty przez Związek Wypędzonych projekt budowy Centrum przeciw Wypędzeniom w Berlinie. Wreszcie w 2002 r. ukazała się nowela Güntera Grassa „Idąc rakiem”, która wywołała szeroką dyskusję w mediach niemieckich i europejskich. W toczącym się wówczas medialnym dyskursie podkreślano przemiany w niemieckiej kulturze pamięci, od społeczeństwa sprawców do społeczeństwa ofiar, którym towarzyszą obawy o relatywizację historycznej i osobistej odpowiedzialności oraz relatywizację cierpienia ofiar Holocaustu. Po ukazaniu się noweli Grassa pojawiły się również głosy, że autor złamał długoletnie tabu, pisząc o katastrofie statku Gustloff⁴³.

Na fali wspomnianych przemian w zbiorowej pamięci Niemców Związek Wypędzonych wysunął pomysł utworzenia w Berlinie Centrum przeciw Wypędzeniom⁴⁴. 6.12.2000 r. powołano do życia fundację o tej samej nazwie. W zamysle jej twórców ma ona realizować cztery główne cele:

„Po pierwsze:

W panoramicznej formie należy w Berlinie upamiętnić los zarówno ponad 15 milionów niemieckich ofiar deportacji i wypędzenia z Europy Środkowej, Wschodniej i Południowej z ich kulturą i historią osiedlenia, jak i los 4 milionów niemieckich późnych przesiedleńców, którzy od lat pięćdziesiątych, a przede wszystkim od końca lat osiemdziesiątych, przybywali do RFN i dawnej NRD. Ci wypędzeni i deportowani posiadali swoje strony ojczyste w całej Europie Środkowej, Wschodniej i Południowej. Tam osiedlali się od wieków. Wiele tysięcy z nich musiało przecierpieć lata pracy przymusowej i pobyty w obozach. Prawie 2,5 miliona dzieci, kobiet i mężczyzn nie przeżyło męki wypędzenia, tortur pracy przymusowej lub trwających miesiącami gwałtów. Ludzi tych nie można pozostawić samych sobie z ich przeżyciami. W nowoczesnej formie muzealnej należy zrekonstruować te wielowarstwowe

⁴² S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, Warszawa 1991, s. 501.

⁴³ Por. dokumentację debaty w języku polskim: P. Buras / P. M. Majewski (red.), *Pamięć wypędzonych. Grass, Beneš i środkowoeuropejskie rozrachunki*, Warszawa 2003.

⁴⁴ Na temat Centrum por.: strona internetowa Fundacji Zentrum gegen Vertreibungen: <http://www.z-g-v.de> (14.10.2009).

procesy. W rotundzie żałobnej należy ponadto stworzyć przestrzeń dla żałoby, współczucia i wybaczenia.

Po drugie:

Chcemy pokazać przemiany, które dokonały się we wszystkich dziedzinach życia w Niemczech poprzez integrację milionów wykorzenionych rodaków. (...)

Po trzecie:

Centrum przeciw Wypędzeniom musi objąć także wypędzenie i ludobójstwo dokonane na innych narodach, szczególnie na terenie Europy. W samej Europie naruszono i narusza się w ten sposób prawa człowieka w odniesieniu do ponad 30 grup narodowościowych. Począwszy od Albańczyków, Ormian, Azerów, a skończywszy na Estończykach, Gruzinach, Inguszach, Tatarach Krymskich, Polakach, Czeczenach, Ukraińcach, Białorusinach i greckich Cypryjczykach i wyjątkowym w swoim rodzaju prześladowaniu i masowej eksterminacji europejskich Żydów przez narodowy socjalizm. (...)

Po czwarte:

do zadań fundacji należy przyznawanie nagrody dla ludzi, którzy przez swoje działanie wspierają poczucie odpowiedzialność (...)”⁴⁵.

Pierwszymi prezesami fundacji byli: długoletni prominentny socjaldemokrata Peter Glotz, który stanowi przykład otwarcia się części SPD na temat traktowany przez nią dotąd bardzo ostrożnie i krytycznie, oraz Erika Steinbach. Po śmierci Glotza sprawuje tę funkcję samodzielnie. Wstępem do realizacji projektu Centrum była otwarta w Berlinie w 2006 r. wystawa „Wymuszone drogi”⁴⁶. Konkurencją dla niej stanowiła od początku przygotowana przez boński Dom Historii wystawa „Ucieczka, wypędzenie, integracja”⁴⁷, która kładła nacisk na wywołaną przez Niemcy wojnę jako przyczynę przymusowych migracji po 1945 r. oraz na integrację wysiedleńców w społeczeństwie zachodnioniemieckim. Samo pojawienie się idei Centrum przeciw Wypędzeniom wywołało ostre spory nie tylko w samych Niemczech, ale także w Polsce i w Czechach. Media polskie odnosiły się bardzo negatywnie do tego pomysłu, zarzucając Związkowi Wypędzonych przede wszystkim relatywizację historii i odpowiedzialności, za skutki wywołanej przez Niemcy wojny. W ogniu krytyki znalazły się przede wszystkim poglądy przewodniczącej Związku Wypędzonych Eriki Steinbach, o tym jednak poniżej⁴⁸.

Od samego początku idea powstania Centrum spotkała się z krytyką ze strony środowisk intelektualistów i naukowców zajmujących się stosunkami polsko-niemieckimi. 10.08.2003 w Gerolstein Hans Henning Hahn, Eva Hahn, Alexandra Kurth, Samuel Salzborn oraz Tobias Weger zainicjowali „Apel na rzecz krytycznej

⁴⁵ <http://www.z-g-v.de/aktuelles/?id=35> (19.10.2009).

⁴⁶ Por. katalog wystawy: W. Rogasch / K. Klotz / D. Müller-Toovey, *Erzwungene Wege. Flucht und Vertreibung in Europa des 20. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2006. Swoistą „dekonstrukcją” wystawy Związku Wypędzonych jest zawierający wiele trafnych konkluzji tekst H.-H. Hahna, *Jak w Niemczech pamięta się o wypędzeniu*, w: „Borussia”, nr 41/2007, s. 32-50.

⁴⁷ Por. katalog wystawy: P. Rösger (red.), *Flucht, Vertreibung, Integration*, Bielefeld 2005.

⁴⁸ Szerzej na ten temat por. Z. Mazur, *Centrum przeciw Wypędzeniom (1999–2005)*, Poznań 2006.

i rozumnej dyskusji o przeszłości”. Inicjatorzy apelu zwrócili uwagę na niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą pomysł powołania Centrum:

„Inicjatywa ta niesie za sobą duże niebezpieczeństwo. Polega ono na tym, że to państwo sankcjonuje obraz przeszłości i jego reinterpretacje. Taka inicjatywa torpeduje też dyskusję społeczną i polityczną, będącą podstawą europejskiego dialogu. Dlatego mówimy z całą wyrazistością: »Centrum przeciw wypędzeniom« nie przyniesie żadnej korzyści krytycznemu rozliczaniu się z historią. Zamiast tego mogłoby postawić pod znakiem zapytania odmienne doświadczenia europejskich narodów, a co za tym idzie – przeszkodzić w integracji europejskiej. Mało tego, stanowiłoby zagrożenie dla z takim trudem wypracowanych postępów w budowie wspólnego europejskiego domu. Zauważamy przy tym przede wszystkim dwa zasadnicze problemy na płaszczyźnie historycznej i politycznej. Patrząc z historycznego punktu widzenia, grozi nam dekontekstualizacja przeszłości, jako że uległby zamazaniu związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy brutalną nazistowską polityką narodowościową a późniejszą ucieczką i wypędzeniem Niemców. Polityczne niebezpieczeństwo polega zaś zwłaszcza na interpretowaniu konfliktów społecznych wyłącznie w kategoriach etnicznych, co utrwała tradycję spoglądania na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość z narodowego punktu widzenia. W ramach europejskich rozliczeń z przeszłością opieramy się na pluralistycznym i krytycznym dyskursie. »Centrum przeciw wypędzeniom« stałoby mu na przeszkodzie”⁴⁹.

Wraz z powstaniem Wielkiej Koalicji CDU-SPD, w listopadzie 2005 r., ideę utworzenia „widocznego znaku” upamiętniającego przymusowe migracje, ucieczkę i wypędzenia zapisano w umowie koalicyjnej między dwoma partiami:

„Pragniemy w duchu pojednania stworzyć także w Berlinie widoczny znak, żeby – w powiązaniu z europejską siecią „Pamięć i Solidarność”, poszerzając przy tym płaszczyznę współpracy o inne kraje oprócz uczestniczących dotychczas w tym przedsięwzięciu: Polski, Węgier i Słowacji – upamiętnić bezprawie wypędzeń i na zawsze je potępić”⁵⁰. Konkretną postać „widocznego znaku”, przyjął jednak dopiero w 3.09.2008, kiedy to Rząd Federalny uchwalił projekt ustawy o Fundacji „Ucieczka, wypędzenie, pojednanie”⁵¹. Ustawa została przyjęta przez Bundestag 21.12.2008. Wspomniana fundacja została włączona jako niesamodzielna w strukturę Niemieckiego Muzeum Historycznego. Jej cele określa § 16 wspomnianej ustawy: „Celem niesamodzielnej fundacji jest upamiętnianie i utrzymywanie pamięci ucieczki i wypędzenia w XX w. W duchu pojednania w historycznym kontekście drugiej wojny światowej i nazistowskiej polityki ekspansji i eksterminacji oraz ich skut-

⁴⁹ *Apel na rzecz krytycznej i rozumnej dyskusji o przeszłości*, <http://www.vertreibungszentrum.de> (14.10.2009).

⁵⁰ *Gemeinsam für Deutschland. Mit Mut und Menschlichkeit. Koalitionsvertrag von CDU, CSU und SPD. 11.11.2005*. s. 132, www.bundesregierung.de/Content/DE/___/koalitionsvertrag.html (19.10.2009).

⁵¹ Por. Presse- Und Informationsamt Der Bundesregierung, Pressemitteilung Nr.: 308, *Bundeskabinett beschließt Errichtung der „Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung“*, 3.09.2009, <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2008/09/2008-09-03-pm-stiftung-flucht-vertreibung.html> (19.10.2009).

ków⁵². Nad realizacją programu fundacji czuwa trzynastoosobowa Rada Fundacji, która powołuje Radę Naukową Fundacji oraz jej dyrektora. W skład Rady wchodzi: dwóch przedstawicieli Bundestagu, po jednym przedstawicielu Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Pełnomocnika Rządu Federalnego ds. Kultury i Mediów, trzech przedstawicieli Związku Wypędzonych oraz po jednym przedstawicielu Kościoła katolickiego, ewangelickiego i Centralnej Rady Żydów w Niemczech. Pierwsze posiedzenie Rady odbyło się w maju 2009. W jej skład nie weszła jednak, po ostrych protestach ze strony Polaki i niemieckich socjaldemokratów, przewodnicząca Związku Wypędzonych, Erika Steinbach. Jej krzesło zostało demonstracyjnie nie obsadzone przez Związek. Na dyrektora Fundacji powołano monachijskiego profesora historii najnowszej Manfreda Kittla. Siedzibą fundacji będzie Deutschlandhaus w berlińskiej dzielnicy Kreuzberg.

Pewne pozorne zmiany zaszły również w retoryce Związku Wypędzonych. W Niemczech podkreśla się, że zasługą Eriki Steinbach jest wyciszenie rewanżystowskich tendencji w Związku i nakierowanie jego pracy na budowę mostów z sąsiadami. Czy jest tak jednak naprawdę? Sądzę, że nie. Wypada na tym miejscu przypomnieć fakt, iż Steinbach głosowała w 1991 r. przeciwko ratyfikacji traktatów polsko-niemieckich, uznających nienaruszalność granicy na Odrze i Nysie, a rozszerzenie Unii Europejskiej na wschód uzależniała od „uleczenia krzywdy wypędzenia”⁵³ oraz zniesienia niezgodnego z prawem międzynarodowym i prawami człowieka prawodawstwa obowiązującego w dalszym ciągu w niektórych państwach kandydujących do Unii (np. czeskie Dekrety Beneša)⁵⁴. Steinbach również konsekwentnie odrzucała żądania wyjaśnienia sprawy nazistowskiej przeszłości niektórych działaczy Związku Wypędzonych. Jako powód podawała brak funduszy na ten cel.⁵⁵ Retoryka przewodniczącej Związku Wypędzonych jest ponadto pełna uprzedzeń i historycznych uproszczeń. O Polsce i Polakach wyraża się zdecydowanie krytycznie, żądając przede wszystkim od Polaków rozrachunku z niechlebnymi kartami własnej przeszłości. Warto na tym miejscu przytoczyć kilka symptomatycznych wypowiedzi Steinbach na temat wschodniego sąsiada Niemiec:

„Bez Hitlera, bez narodowego socjalizmu nigdy nie udałooby się zrealizować wszystkich tych pragnień, pragnień wypędzenia Niemców, które już wcześniej były obecne w Czechosłowacji i Polsce. Hitler otworzył bramy, przez które przeszli potem także inni, korzystając z nadarzającej się okazji”⁵⁶.

⁵² *Gesetz zur Errichtung einer Stiftung „Deutsches Historisches Museum“ (DHMG) vom 21. Dezember 2008 in der Fassung der Bekanntmachung vom 29. Dezember 2008 w: BGBl. I Nr. 64, s. 2891.*

⁵³ *VERTRIEBENE. Rigide Positionen, w: Der Spiegel, 23/1998, s. 18. <http://wissen.spiegel.de/wissen/image/show.html?did=7897313&aref=image017/SP1998/023/SP199802300180018.pdf&thumb=false> (20.10.2009).*

⁵⁴ Por. <http://www.bund-der-vertriebenen.de/presse/index.php3?id=66> (20.10.2009).

⁵⁵ *Dafür fehlen uns die Mittel, w: Der Spiegel, 33/2006, s. 46. <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=48262888&top=SPIEGEL> (20.10.2009).*

⁵⁶ Wywiad z Eriką Steinbach na antenie Deutschlandfunk z 05.09.2006, tekst dostępny na stronie internetowej rozgłośni: http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/539126/ (22.11.2008). Polskie tłumaczenie za: J. Trenkner, *Dylemat Merkel. Jak pozbyć się Eriki Steinbach*, w: *Tygodnik Powszechny* z 2.11.2007, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1547,1448817,0,549083,dzial.html> (20.10.2009).

„Polska uważa się za pozbawioną najmniejszej skazy ofiarę, które przez wieki zawsze niewinnie wpadała w trudną sytuację”⁵⁷.

„– Hitler otworzył puszkę Pandory z nieludzkim okrucieństwem. Jednak odpowiedzialność za wypędzenia pod koniec wojny i po wojnie ponoszą ci, którzy sprawowali tam władzę. Duża część odpowiedzialności spada na aliantów. Odpowiedzialne są także państwa, z których Niemców wypędzono”⁵⁸.

Powyższe cytaty są dowodem na to, że polityka pamięci, którą za ich pomocą prowadzi Związek Wypędzonych, jest w odniesieniu do obecnych Ziem Zachodnich i Północnych Polski dużym krokiem wstecz. Erika Steinbach zdaje się nie dostrzegać faktu, że toczona w Polsce pod hasłem „Przeprosić za wypędzenie?” w latach dziewięćdziesiątych debata była częścią krytycznego rozrachunku Polaków z własną przeszłością⁵⁹. Stopień empatii, wyrażanej wówczas wobec niemieckich wypędzonych, był tak duży, że mowa była o polskich sprawcach gwałtów i zbrodni na Niemcach. O tym właśnie mówił 28.04.1995 nie kto inny jak ówczesny minister spraw zagranicznych Władysław Bartoszewski w swoim przemówieniu podczas specjalnej sesji Bundestagu i Bundesratu w Bonn:

„Jako naród szczególnie doświadczony wojną poznaliśmy tragedię wysiedleń przymusowych oraz związanych z nimi gwałtów i zbrodni. Pamiętamy, że dotknęły one także rzesze ludności niemieckiej, a sprawcami bywali także Polacy. Chcę otwarcie powiedzieć, iż bolejemy nad indywidualnymi losami i cierpieniami niewinnych Niemców dotkniętych skutkami wojny, którzy utracili swe strony ojczyste”⁶⁰.

Czy wobec tego może być wiarygodne żądanie rozliczenia się z własnej przeszłości, wysuwane ryczałtowo wobec Polaków przez Związek Wypędzonych, który konsekwentnie takiego rozrachunku odmawia? Kuriozalny wydaje się również w kontekście przytoczonych powyżej słów wysuwany przez Erikę Steinbach postulat wzajemnej empatii Polaków i Niemców⁶¹. Cytowane wcześniej pełne uprzedzeń i stereotypów historycznych wypowiedzi Steinbach są raczej dowodem na to, że to właśnie ona w dużym stopniu przyczyniła się do zaniku lub drastycznego obniżenia poziomu tejże empatii w społeczeństwie polskim. Stąd też próba integracji pamięci zorganizowanych wypędzonych z oficjalną pamięcią RFN w postaci Fundacji „Ucieczka, wypędzenie, pojednanie” skazana będzie prędzej czy później na konflikt

⁵⁷ E. Steinbach, *Polen fühlt sich als ein lupenreines Opfer*, w: *Süddeutsche Zeitung*, 27.06.2007, <http://www.sueddeutsche.de/politik/749/351582/text/> (20.10.2009).

⁵⁸ Erika Steinbach: *Agresorem był Hitler, a nie kobiety i dzieci*, w: *Gazeta Wyborcza*, 20.06.2009. <http://wyborcza.pl/2029020,97738,6737576.html> (20.06.2009).

⁵⁹ Por. na ten temat: M. Podlasek, *Wypędzenie Niemców z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej. Relacje świadków*, Warszawa 1995.; H. Orłowski/ A. Sakson (red.), *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, Poznań 1996.; K. Bachmann/ J. Kranz (red.), *Przeprosić za wypędzenie. O wysiedleniu Niemców po II wojnie światowej*, Kraków 1997.; W. Borodziej/ A. Hajnicz (red.), *Kompleks wypędzenia*. Kraków 1998.

⁶⁰ Cyt. za: *Historia dla przyszłości. Fragmenty przemówienia ministra spraw zagranicznych Władysława Bartoszewskiego wygłoszonego podczas specjalnej sesji Bundestagu i Bundesratu w Bonn*, w: *Gazeta Wyborcza*, 29.04.1995, s. 5.

⁶¹ Por. *Vertriebenenpräsidentin Steinbach, „Ich will die Wahrheit, sonst nichts!“*, w: *SpiegelOnline*, 07.03.2009. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,611812-2,00.html> (22.10.2009).

idealistycznego i ahistorycznego obrazu utraconego raju stron rodzinnych z dążącą do naukowego obiektywizmu i krytycznego rozrachunku z przeszłością instytucją Niemieckiego Muzeum Historycznego, pod którego auspicjami fundacja owa ma działać. Związek Wypędzonych zdaje się być świadomym możliwości powstania takiej konfrontacji, ponieważ jako otwartą furtkę dla prowadzenia swojej polityki pamięci pozostawia własną fundację „Centrum przeciw Wypędzeniom”, co podkreślała Erika Steinbach w przemówieniu z okazji „Dnia Stron Ojczystych” 6.09.2008 r.: „Utworzenie federalnej Fundacji „Ucieczka, wypędzenie, pojednanie” nie oznacza końca zadań Związku Wypędzonych i Centrum przeciw Wypędzeniom. Centrum przeciw Wypędzeniom musi pozostać dalej siłą napędową. Chcemy i musimy w dalszym ciągu wstrząsać i uwrażliwiać”⁶².

4. Pogranicze polsko-niemieckie – jaka pamięć?

Przedstawione powyżej przykłady potwierdzają tezę, że kreowane przez różne wspólnoty i instytucje w Polsce i w Niemczech „zamknięte” i skoncentrowane wyłącznie na wątkach narodowych kultury pamięci obszaru dzisiejszych Ziem Zachodnich i Północnych są zawsze skazane na redukcjonizm ich wielokulturowości i wieloetniczności. O wiele ciekawsze jest „otwarte” patrzanie na ich historię i kulturę, których głównym wyznacznikiem jest dostrzeganie wkładu „innych”. Warunki ku takiemu właśnie postrzeganiu rzeczywistości pogranicza polsko-niemieckiego stworzyły tak naprawdę dopiero przemiany polityczne ostatniego dziesięciolecia XX w. Proces normalizacji stosunków polsko-niemieckich pociągnął za sobą konieczność zmiany utrwalonego przez esej Jana Józefa Lipskiego paradygmatu Polaków jako depozytariuszy niemieckich dóbr kultury. Zupełnie nową kategorię „duchowej współsukcesji” zaproponował historyk i kulturoznawca, jeden ze współzałożycieli olsztyńskiej „Borussii”, Robert Traba. W eseju pt. „Były sobie Prusy... Od „depozytu” do „duchowej sukcesji” pisał: „(...) nie jesteśmy tylko depozytariuszami, lecz stajemy się »duchowymi współsukcesorami« pruskiego dziedzictwa kulturowego. Po raz pierwszy dzieje się tak nie z powodu prób narodowego zawłaszczania, lecz z naturalnej potrzeby emocjonalnego utożsamienia się z ratowanym krajobrazem kulturowym. (...) o ile w sformułowaniu »depozytariusz« można było odczytywać apel o uszanowanie »inności«, o tyle jednocześnie mogło ono stwarzać wrażenie tymczasowości. **W określeniu »duchowy sukcesor« nie istnieje niebezpieczeństwo zawłaszczania »obcych« dóbr kultury. Odnajduję w nim natomiast pragnienie stabilności i harmonii, tak potrzebne, by czuć się »u siebie«**”⁶³.

Aby to poczucie bycia u siebie w pełni wykształciło się wśród mieszkańców obecnych Ziem Zachodnich i Północnych Polski konieczne jest jednakże stworze-

⁶² „Erinnern und Verstehen“ Tag der Heimat 2008. Rede der Präsidentin Erika Steinbach MdB am 6. September 2008 m Internationalen Congress Centrum Berlin, www.bund-der-vertriebenen.de/files/tdh2008steinbachrede.pdf (22.10.2009).

⁶³ R. Traba, *Były sobie Prusy... Od „depozytu” do „duchowej sukcesji”*, w: tegoż, *Historia – przestrzeń dialogu*. Warszawa 2006, s. 156-162, tutaj s. 160n.

nie ku temu niezbędnych „warunków brzegowych”. Jednym z nich jest rezygnacja z takiej polityki pamięci, która dokonuje narodowego zawłaszczenia ich przeszłości. Wymaga to zarówno zerwania z pielęgnowaną do niedawna w Polsce mitologią „Ziem Odzyskanych”, jak i rezygnacji z narodowo-konserwatywnej retoryki ziomkostw w Niemczech. Przekładając ten postulat na język opisu rzeczywistości historycznej tych terenów zadziwia fakt, że niektórzy historycy w dalszym ciągu obstają przy używaniu pojęcia „Ziemie Odzyskane”, uzasadniając to choćby faktem, że była to w latach 1945-1948 nazwa oficjalna⁶⁴. Biorąc jednakże pod uwagę skalę polityki pamięci, prowadzonej w celu wszczęcia tego mitu w świadomość zbiorową społeczeństwa PRL, należy postawić zasadne pytanie: „Po co nam ten mit?”⁶⁵. Krótkiej, aczkolwiek wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie udzielił w 2004 r. Maciej Górny na łamach „Przeglądu Politycznego”: „Czy nie czas już powiedzieć sobie, że „Ziemie Odzyskane” nigdy nie były ziemiami naprawdę odzyskanymi. Że były mitem, mającym legitymizować nowe, powojenne granice. W dodatku mitem o niepięknych konotacjach, stworzonym w środowisku radykalnej prawicy i przejętym przez powojenne władze jako środek legitymizacji narzuconych rządów”⁶⁶. Czy używanie tego pojęcia nie jest także przenoszeniem kategorii myślenia nowoczesnego państwa narodowego na epoki, w których ono jeszcze nie funkcjonowało? Podobnie ostrożnie należy obchodzić się z pojęciami: „wypędzenie” i „prawo do stron ojczystrych”, będącymi podstawą polityki pamięci niemieckich ziomkostw. Zarówno „Ziemie Odzyskane”, jak i „wypędzenie”, nie są adekwatnymi deskryptorami do opisu specyfiki terenów Polski północnej i zachodniej. Wtłaczanie ich historii tylko i wyłącznie w kategorię i cezury dziejopisarstwa narodowego również nie załatwi sprawy, ponieważ cezury historii regionalnej są różne od historii narodowej. Wydaje mi się, że poprzerywana i pozbawiona ciągłości historia tych ziem jest paradoksalnie ich kapitałem. Jeśli pamięć pogranicza polsko-niemieckiego potraktujemy jako palimpsest, który zawiera różne jej warstwy, to mamy szansę na poznanie w mikroskali złożoności terenów pogranicza z niejednorodnymi niekiedy tożsamościami ludzi go zamieszkujących⁶⁷. Takie wieloperspektywiczne ujęcie historii regionalnej coraz mocniej dochodzi do głosu w debatach polsko-niemieckich i stało się obowiązującym standardem w badaniach naukowych. I nie należy się przy tym obawiać, że ucierpi na tym tożsamość narodowa. Ze względu na miejsce, w którym odbywa się nasza konferencja, chciałbym na zakończenie przytoczyć słowa Jana Pawła II z książki „Pamięć i tożsamość”: „Historycznie polskość ma za sobą bardzo ciekawą ewolucję. (...) Naprzód, w okresie zrastania się plemion Polan, Wiślan i innych, to polskość piastowska była elementem jednoczącym: rzecz

⁶⁴ Por. np. Janusz Jasiński, *Kwestia pojęcia Ziemi Odzyskane*, w: A. Sakson (red.), *Ziemi Odzyskane/Ziemi Zachodnie i Północne 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*. Poznań 2006, s. 15-25.

⁶⁵ Por. M. Górny, *Ziemi Odzyskane. Po co nam ten mit?*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 65/2004, s. 121-125.

⁶⁶ Tamże, s. 125.

⁶⁷ Por. *Myślenie nie boli...*, czyli przeciw „pozornej nowoczesności” na Mazurach i Warmii. Z Robertem Trabą rozmawia Rafał Żytyniec, w: „Borussia”, 43/2008, s. 3-11.

by można była to polskość „czysta”. Potem przez pięć wieków była to polskość epoki jagiellońskiej: pozwoliła ona na utworzenie Rzeczypospolitej wielu narodów, wielu kultur, wielu religii. Wszyscy Polacy nosili w sobie tę religijną i narodową różnorodność. (...) Niezmiennie ważnym czynnikiem etnicznym w Polsce była także obecność Żydów. (...) a więc polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten »jagielloński« wymiar polskości (...), przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”⁶⁸.

Zusammenfassung

Grenzland der Kulturen – Kultur des Grenzlandes.

Überlegungen am deutsch-polnischen Beispiel: „Wiedergewonnene Gebiete“ – West- und Nordgebiete Polens

Der Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes sind polnische und deutsche Erinnerungskulturen der einst deutschen Ostgebiete und der heutigen polnischen West- und Nordgebiete. Der Verfasser unterzieht einer kritischen Analyse die offizielle staatliche Erinnerungspolitik in der Volksrepublik Polen, die von der Annahme ausging, Polen kehre in seine wiedergewonnenen Pstengebiete zurück. Die von den kommunistischen Machthabern geschaffene Erinnerungskultur diene vor allem der Legitimierung ihrer Macht, wobei sie sich stark nationaler Argumentation bedienten. Nach dem Zerfall des Realsozialismus in Polen ist eine Pluralisierung der Erinnerung feststellbar, die in der Auseinandersetzung mit der (nicht nur) deutschen Geschichte dieser Grenzregion zum Ausdruck kommt. Ebenso kritisch werden die westdeutschen Erinnerungsdiskurse zur Flucht und Vertreibung reflektiert, in diesem Zusammenhang der Bund der Vertriebenen mit seiner Idee, in Berlin ein Zentrum gegen Vertreibungen aufzubauen sowie die „anderen Vertriebenen“, die ein Gegengedächtnis zu dem der organisierten Vertriebenen bilden. Abschließend plädiert der Autor für einen offenen und multiperspektivischen Umgang mit der Geschichte und Erinnerung an diese Region.

Bibliografia

Apel na rzecz krytycznej i rozumnej dyskusji o przeszłości,
<http://www.vertreibungszentrum.de> (14.10.2009).

Assmann J.,

Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa (z języka niemieckiego tłumaczyli S. Dyroff i R. Żytyniec), w: „Borussia”, nr 29/2003, s. 11-16;

Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych, Warszawa 2008.

⁶⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 91-92.

- Basiński E. / Nazarewicz R. (red.),
Sojusz polsko-radziecki a zachodnia granica Polski, Warszawa 1987.
- Bachmann K. / Kranz J. (red.),
Przepraszam za wypędzenie. O wysiedleniu Niemców po II wojnie światowej, Kraków 1997.
- Borodziej W. / Hajnicz A. (red.),
Kompleks wypędzenia. Kraków 1998.
- Borodziej W. / Hajnicz A.,
Raport końcowy, w: tychże (red.), *Kompleks wypędzenia*, Kraków 1998, s. 372-429.
- Buras P. / Majewski P.M. (red.),
Pamięć wypędzonych. Grass, Beneš i środkowoeuropejskie rozrachunki, Warszawa 2003.
- Centrum przeciw Wypędzeniom: <http://www.z-g-v.de>
- Dafür fehlen uns die Mittel*, w: *Der Spiegel*, 33/2006, s. 46. <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=48262888&top=SPIEGEL> (20.10.2009).
- Dmitruczuk A.,
Prezes Kaczyński o tożsamości ziem zachodnich, w: *Gazeta Wyborcza – Opole*, 9.11.2008, http://miasta.gazeta.pl/opole/1,35114,5901412,Prezes_Kaczyński_o_tozsamosci_ziem_zachodnich.html (12.10.2009).
- Drozd R. (red.),
Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski 1918-1989, t.2., *Akcja Wisła*. Słupsk 2000.
- Dwugos Włodzimierz Borodziej, Jan Żaryn: Niemieckie ślady w Polsce*, w: *Rzeczpospolita*, 05.06.2007, http://www.rzeczpospolita.pl/dodatki/druga_strona_070605/druga_strona_a_5.html (12.10.2009).
- Fischer T. / Lorenz M. (red.),
Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945, Bielefeld 2007.
- Gemeinsam für Deutschland. Mit Mut und Menschlichkeit. Koalitionsvertrag von CDU, CSU und SPD*. 11.11.2005. s. 132, www.bundesregierung.de/Content/DE/___.../koalitionsvertrag.html (19.10.2009).
- Gesetz zur Errichtung einer Stiftung „Deutsches Historisches Museum“ (DHMG) vom 21. Dezember 2008 in der Fassung der Bekanntmachung vom 29. Dezember 2008* w: BGBl. I Nr. 64.

Gładkowska E.,
Zrozumieć czas. Obecność wielokulturowej tradycji Warmii i Mazur na przykładzie działalności społeczno-kulturalnej Hieronima Skurpskiego, Olsztyn 2003.

Górny M.,
Ziemie Odzyskane. Po co nam ten mit?, w: „Przegląd Polityczny”, nr 65/2004, s. 121-125.

Hahn E. i H.-H.,
Flucht und Vertreibung, w: E. François/ H. Schulze (red.), *Deutsche Erinnerungsorte*, t.1. München 2001, s. 335-351.

Hahn H.-H.,
Jak w Niemczech pamięta się o wypędzeniu, w: „Borussia”, nr 41/2007, s. 32-50.

Historia dla przyszłości. Fragmenty przemówienia ministra spraw zagranicznych Władysława Bartoszewskiego wygłoszonego podczas specjalnej sesji Bundestagu i Bundesratu w Bonn, w: *Gazeta Wyborcza*, 29.04.1995, s. 5.

Jan Paweł II,
Pamięć i tożsamość, Kraków 2005.

Jasiński J.,
Kwestia pojęcia Ziemie Odzyskane, w: A. Sakson (red.), *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań 2006, s. 15-25.

Kempen B.,
Die deutsch-polnische Grenze nach der Friedensregelung des Zwei-plus-Vier-Vertrages, Frankfurt/Main 1997.

Kłoskowska A.,
Kultury narodowe u korzeni. Warszawa 2005.

Kossert A.,
Mazury. Zapomniane Południe Prus Wschodnich, Warszawa 2004.

Krzoska M.,
Für ein Polen an Oder und Ostsee. Zygmunt Wojciechowski (1900-1955) als Historiker und Publizist, Osnabrück 2003.

Kurcz Z. (red.),
Mniejszości narodowe w Polsce, Wrocław 1997;
Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski, Wrocław 1999.

- Lenz S.,
Muzeum ziemi ojczystej, Warszawa 1991.
- Machaj I.,
Pogranicze, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 125-128.
- Mazur Z. (red),
Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, Poznań 1997;
Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, Poznań 2000;
Antenaci. O politycznym rodowodzie Instytutu Zachodniego, Poznań 2002;
O legitymizowaniu przynależności Ziem Zachodnich i Północnych do Polski, w: A. Sakson (red.), *Ziemia Odzyskane/ Ziemia Zachodnie i Północne 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*, Poznań 2006, s. 27-44;
Centrum przeciw Wypędzeniom (1999–2005), Poznań 2006.
- Nijakowski L. M.,
Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny, Warszawa 2008.
- Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Materiały i dokumenty*.
Warszawa 1966.
- Orłowski H. / Sakson A. (red.),
Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie, Poznań 1996.
- Orłowski H.,
„Atlantyda Północy” albo dorobku kulturowym „Borussii”. Regionalna działalność kulturalna w polskich Prusach Wschodnich, w: „Borussia”, nr 14/1997, s. 280-288.
Co dalej? Wspólnota Kulturowa BORUSSIA w Europie euroregionów, „Sprawy narodowościowe”, nr 19/2001, s. 91-105.
- Podlasek M.,
Wypędzenie Niemców z terenów na wschód od Odry i Nysy Łużyckiej. Relacje świadków, Warszawa 1995.
- Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Presse-Mitteilung Nr.: 308, Bundeskabinett beschließt Errichtung der „Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung“*, 3.09.2009, <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2008/09/2008-09-03-pm-stiftung-flucht-vertreibung.html> (19.10.2009).
- Rogasch W. / Klotz K. / Müller-Toovey D.,
Erzwungene Wege. Flucht und Vertreibung in Europa des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden 2006.

- Rösigen P. (red.),
Flucht, Vertreibung, Integration, Bielefeld 2005.
- Sakson A.,
Mazurzy społeczność pogranicza, Poznań 1990;
Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945-1997, Poznań 1998.
- Saenger H.,
Historischer Kontext, w: *Preußische Allgemeine Zeitung – Das Ostpreußenblatt* z 5.09.2009.
- Wywiad z Eriką Steinbach na antenie Deutschlandfunk z 05.09.2006, tekst dostępny na stronie internetowej rozgłośni: http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/539126/ (22.11.2008).
- Steinbach E.,
Agresorem był Hitler, a nie kobiety i dzieci, w: *Gazeta Wyborcza*, 20.06.2009:
<http://wyborcza.pl/2029020,97738,6737576.html> (20.06.2009);
Polen fühlt sich als ein lupenreines Opfer, w: *Süddeutsche Zeitung*, 27.06.2007,
<http://www.sueddeutsche.de/politik/749/351582/text/> (20.10.2009);
Vertriebenenpräsidentin Steinbach, „Ich will die Wahrheit, sonst nichts!“, w: *SpiegelOnline*, 07.03.2009:
<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,611812-2,00.html> (22.10.2009)
„Erinnern und Verstehen“ Tag der Heimat 2008. Rede der Präsidentin Erika Steinbach MdB am 6. September 2008 m Internationalen Congress Centrum Berlin, www.bund-der-vertriebenen.de/files/tdh2008steinbachrede.pdf (22.10.2009).
- Strauchold G.,
Myśl zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945-1957, Toruń 2003.
- Tomczak M.,
Polska myśl zachodnia, w: A. Wolff-Powęska (red.), *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945-1989*, Poznań 1993, s. 161-193.
- Traba R.,
Kraina tysiąca granic. Szkice o historii i pamięci, Olsztyn 2003;
Historia – przestrzeń dialogu, Warszawa 2006.;
Były sobie Prusy... Od „depozytu” do „duchowej sukcesji”, w: tegoż, *Historia – przestrzeń dialogu*. Warszawa 2006, s. 156-162;
„Wschodniopruskość“ Tożsamość narodowa i regionalna w Niemczech, Olsztyn 2006;
Myślenie nie boli..., czyli przeciw „pozornej nowoczesności” na Mazurach i Warmii. Z Robertem Trabą rozmawia Rafał Żytyniec, w: „Borussia”, 43/2008, s. 3-11.

Trenkner J.,

Dylemat Merkel. Jak pozbyć się Eriki Steinbach, w: *Tygodnik Powszechny* z 2.11.2007, <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1547,1448817,0,549083,dzial.html> (20.10.2009).

Wojciechowski Z.,

Polska-Niemcy. Dziesięć wieków zmagania, Poznań 1945.

Vertriebene. Rigide Positionen, w: *Der Spiegel*, 23/1998, s. 18. <http://wissen.spiegel.de/wissen/image/show.html?did=7897313&aref=image017/SP1998/023/SP199802300180018.pdf&thumb=false> (20.10.2009)

Zaremba M.,

Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce, Warszawa 2001.

Związek Wypędzonych: <http://www.bund-der-vertriebenen.de>.

Żytniec R.,

Literackie zawłaszczanie polskiego Zachodu, w: „Tygiel Kultury”, nr 7-9/2005, s. 99-107;

Zwischen Verlust und Wiedergewinn. Ostpreußen als Erinnerungslandschaft der deutschen und polnischen Literatur nach 1945, Olsztyn 2007;

Pamięć o Prusach Wschodnich w literaturze niemieckiej i polskiej po 1945 roku, w: „Przegląd Zachodni”, nr 1/2007, s. 111-133;

„Sozialistische Repolonisierung“. *Die „Wiedergewonnenen Gebiete“ im sozialistischen Realismus – der sozialistische Realismus in den „Wiedergewonnenen Gebieten“* w: „Nordost-Archiv Zeitschrift für Regionalgeschichte. (National-Texturen. National-Dichtung als literarisches Konzept in Nordosteuropa)“, Neue Folge Band XVI/2007, Nordost-Institut Lüneburg 2009. s. 348-363;

Polnische Wirtschaft z modernizacją w tle. Ziemie Zachodnie i Północne w reportażach Charles'a Wassermanna i Bena Budara, w: „Borussia”, nr 43/2008, s. 59-68.

Część druga

Materialy i opracowania

Z dziejów pojęcia tolerancji – czy tolerancja jest czymś naturalnym?¹

„Powszechnie trzeba się starać
o pokój z wszystkimi ludźmi,
o pokój, powtarzam, który by był
stateczny i trwały, i wolny
od wszelkiej zdrady (...)”.

Andrzej Frycz-Modrzewski

Wstęp

W niniejszej pracy przedstawiamy pochodzenie, etymologię oraz definicję terminu „tolerancja”. Ukazując kontekst historyczny powstania postulatu tolerancji, wskazujemy na Johna Locke’a, który jako pierwszy wprowadza termin „tolerancja” do filozofii i którego poglądy w tym zakresie są nadal aktualne. Następnie przedstawiamy kilka sposobów rozumienia tego pojęcia w historii, m.in. przez Johna Stuarta Milla, który w przeciwieństwie do Locke’a jest zwolennikiem tolerancji pozytywnej. Rozważając współczesne rozumienie tego pojęcia dochodzimy do wniosku, że głównymi problemami są: konieczność uściślenia pojęcia „tolerancja” (wiążąca się z potrzebą przededefiniowania tego pojęcia z powodu zmiany jego zakresu) oraz ustalenie granic tolerancji. Ponadto zastanawiamy się, czy w dzisiejszym świecie tolerancja, w znaczeniu, które ma na myśli René Descartes, w ogóle występuje. Rozważania te mają nam pomóc odpowiedzieć na pytanie, czy tolerancja jest czymś naturalnym, czy jedynie jest wyrazem przyjętej na danym etapie rozwoju społeczeństwa konwencji.

1. Etymologia i geneza słowa „tolerancja”

Termin „tolerancja” pochodzi z języka łacińskiego, gdzie wyraz *tolerantia* znaczy „znoszenie”, „wytrzymywanie”. Zauważmy, że od samego początku pojęcie to ma wydźwięk negatywny. Takie rozumienie tolerancji wciąż jest powszechne. Również dziś tolerancję definiuje się na ogół, jako postawę (jednostkową lub zbiorową) polegającą na uznaniu prawa jednostek lub grup do wolności wyrażania swoich opinii bądź życia według właściwych im upodobań, które, będąc odmienne od poglądów oceniającego, nie są przez niego podzielane. Należy przy tym zaznaczyć, że postawa tolerancji nie odnosi się do idei antyhumanitarnych i zbrodniczych.

¹ Niniejszy tekst powstał dzięki dyskusjom z Panią Małgorzatą Śmietaną, której zawdzięczam wiele cennych uwag.

2. Narodziny postulatów tolerancji

Słowo *tolerantia* istnieje w języku łacińskim od dawna. Natomiast pojęcie tolerancji – w dzisiejszym jego rozumieniu – oraz wiążący się z nim postulat tolerancji zaczynają się kształtować, jak się zdaje, dopiero u schyłku średniowiecza. Francuski filozof François-Marie Arouet de Voltaire pisząc swój *Traktat o tolerancji* (1763) daje wyraz przekonaniu, „że żaden z cywilizowanych ludów starożytnych nie krępował swobody myślenia”². Voltaire przychyliła się w ten sposób do hipotezy, że zagadnienie tolerancji rodzi się w niezbyt odległych czasach.

W istocie sam termin staje się powszechnie używany dopiero w XVI wieku, w związku z wojnami religijnymi, zaś postulat tolerancji kształtuje się ostatecznie w okresie reformacji, jako przeciwstawienie się fanatyzmowi i prześladowaniom innowierców. Historyczny kontekst powstania pojęcia tolerancji odnosi ją tylko do kwestii religijnych; tolerancja stanowić ma odpowiedź na wojny wyznaniowe oraz brutalny stosunek państw do innowierców.

Wiele z treści długiej debaty nad tolerancją, jaką wtedy się toczy, jest obciążone partykularyzmem epoki. Można by rzec, iż spór w XVI i XVII wieku toczy się właściwie o nietolerancję, gdyż nasilenie się jej uświadamia ówczesnym ludziom potrzebę i wartość tolerancji, której walory zaczyna się dostrzegać dopiero wtedy, gdy staje się ona rzadkością.

Jakkolwiek spierano się wówczas głównie o rolę religii w życiu politycznym, to już wtedy zostają sformułowane podstawowe stanowiska oraz poruszone główne problemy związane z tolerancją, aktualne i rozważane do dnia dzisiejszego. Uczestnicy sporu reprezentują wiele odcieni wyznaczonych granicznymi stanowiskami konsekwentnego tolerancjonizmu, wśród których wspomnieć należy: Casteliona, późnego Locke’a, Bayle’a czy Voltaire’a i konsekwentnego antytolerancjonizmu, którego zwolennikami są: wczesny Locke, Parker i Hobbes oraz autorzy, których trudniej jednoznacznie zakwalifikować po którejś ze stron, jak: Montaigne, Spinoza, Proast i Lipsius³. Przedmiotem sporu jest ustalenie, na ile można i czy należy rozszerzać lub zawężać granice postulowanej tolerancji.

3. Rola Frycza-Modrzewskiego w rozwoju idei tolerancjonizmu

Jednym z prekursorów idei tolerancjonizmu jest Andrzej Frycz-Modrzewski, sekretarz i poseł królewski, który w sformułowanym przez siebie programie naprawy obyczajów i prawa, moralności indywidualnej i publicznej, kładzie nacisk na usunięcie licznych nierówności w ówczesnym państwie polskim, będących przejawem braku tolerancji. W swym traktacie *o poprawie Rzeczypospolitej (Commentatorium de Republica emendanda libri V)* z 1554 r. postuluje zrównanie wobec prawa wszyst-

² F.-M. A. de Voltaire, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* Warszawa 1956, s. 33.

³ Zob. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, sprawie natury, miłości i sumieniu* Kraków 1997, s. 7.

kich obywateli, szczególnie przy odpowiedzialności karnej, prowadzenie tylko sprawiedliwych wojen – jakimi, według niego, są wojny obronne w obrębie kraju – oraz unowocześnienie systemu oświaty.

Frycz-Modrzewski uważa, że prawo i moralność mają wspólne korzenie i są ściśle związane ze sobą, dlatego ich zasady nie mogą pozostawać ze sobą w konflikcie, zaś jedną z najważniejszych cech prawa jest wspieranie moralności. Poczucie sprawiedliwości uzasadnionej odgórnymi prawami (takimi jak równość wobec jednego Stwórcy człowieka – Boga) i płynące stąd przekonanie o wartości jednostki ludzkiej, poszczególnych stanów (mających składać się na harmonijną całość, którą ma być Rzeczpospolita) i wreszcie narodów, stanowi podstawę pacyfizmu Modrzewskiego. W życiu duchowym docenia wielką moralną wartość religii, przy czym jak najdalej jest od doktrynalnego zacierzwienia. Proponuje rozwiązywanie sporów teologicznych przez sobór składający się z posłów tak duchownych jak i świeckich, reprezentujących całą zbiorowość chrześcijańską. Będąc zdecydowanym przeciwnikiem prymatu Kościoła w państwie, postuluje powszechną „zgodę wyznań”. Uważa, że zadaniem państwa jest zapewnienie wszystkim obywatelom równości wobec prawa sądowego tak, aby wyżej ceniono osobiste zalety człowieka niż samo pochodzenie z wyższego stanu. Traktat Modrzewskiego zadziwia dojrzałością i głębią myśli, nowatorskiej jak na ówczesne czasy. Jednak w XVI wieku głos tego reformatora Rzeczypospolitej spotyka się z niechęcią obozu magnacko-szlacheckiego. Można rzec, że nietolerancyjni wzięli górę nad głosem rozsądku i skutecznie blokowali projekty reform. Przestroga mędrca-filozofa zostaje zignorowana. Już wkrótce cała Rzeczpospolita płaci za to wysoką cenę.

4. Johna Locke’a poglądy na temat tolerancji

Jakkolwiek dzieło Frycza-Modrzewskiego, napisane po łacinie, jest dostępne intelektualistom ówczesnej Europy, to jednak nie ono, lecz o ponad sto lat od niego późniejsze pisma Johna Locke’a czynią z tolerancji problem filozoficzny. Wiele propozycji, jakie zawiera on w swych dwóch najważniejszych traktatach dotyczących tej kwestii, jakimi są *Szkic o tolerancji* z 1667 r. oraz *List o tolerancji* z 1689 r., są do dziś dyskutowane, a niektóre z jego postulatów są wprowadzone do konstytucji Stanów Zjednoczonych oraz do konstytucji francuskiej. Locke wskazuje na konieczność ustalenia granic tolerancji. Rozważa głównie problem zasięgu i granic wolności religijnej z punktu widzenia interesów państwa. Swoje rozważania rozpoczyna od określenia celu i zadań władzy państwowej: „Władza, która sprawuje zwierzchność świecką (*magistrate*), została jej nadana w tym celu, aby dbała o zachowanie ludzi żyjących w danej społeczności oraz strzegła ich dobra i spokoju”⁴.

Locke, analizując owe zadania władzy zwierzchniej, klasyfikuje poglądy i zachowania ludzkie ze względu na kwestię tolerancji. Pierwsza grupa poglądów to „czysto spekulatywne” (dogmaty), odnoszące się np. do wiary w Trójcę św. oraz praktyki związane z kultem, które, według niego, mają prawo do absolutnej i niczym nie skrepowanej tolerancji. Poglądy zakwalifikowane do tej grupy nie mogą ze swej

⁴ Tłum. Z. Ogonowski, w: Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 81.

natury zakłócić spokoju w państwie lub wyrządzić szkody państwu sąsiedzkim. Konkluzji tej towarzyszyła znamienne oświadczenie, iż do poglądów „czysto spekulatywnych” nie może być zaliczony ten, który neguje istnienie Boga. Ateiści nie mają prawa do tolerancji, jednak nie ze względów religijnych. Locke jest przeświadczony, iż moralność, bez której nie jest możliwe funkcjonowanie cywilizowanego społeczeństwa, opiera się na wierze w istnienie wszechpotężnej Istoty będącej uosobieniem dobra i sprawiedliwości. Locke argumentuje, iż:

„Dla ateusza (...) nie mogą być święte żadne poruczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które są więziami społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość”⁵.

Do drugiej grupy poglądów Locke zalicza te, które mają związek ze społecznością, ale ze swej natury nie są ani dobre, ani złe, ponieważ dotyczą one opinii odnośnie wzajemnego postępowania ludzi względem siebie i dlatego powinny być tolerowane warunkowo, o ile nie zakłócają spokoju w państwie.

Trzecia kategoria poglądów i zachowań to te, które mają ścisły związek ze społecznością świecką, a przez swą naturę są dobre albo złe. Chodzi tu o cnoty bądź występki moralne. Przykładem pierwszych może być wierność lub dotrzymanie umów, zaś drugich o wiarołomstwo, oszustwo, nieposłuszeństwo wobec rodziców itp. Ponieważ pobłażanie tego typu występkom zagraża społeczności, dlatego ingerencja państwa staje się w tym wypadku konieczna.

Locke wypowiada się przeciwko tezie o Boskim pochodzeniu władzy, opowiada się raczej za koncepcją umowy społecznej (ściślej za jedną z jej wersji). Uważa, że ludzie z natury są wolni i mają określone prawa naturalne wypływające z woli Boskiej. Filozof ten jest przekonany, że można je odkryć rozumem. Powinność jednostek to realizowanie prawa natury i powstrzymanie się od szkodzenia sobie nawzajem. Aby uchronić państwo przed wstrząsami, wywołanymi sporami religijnymi, nie wystarczy zmusić fanatyków do zmiany przekonań, chodzi o to, by zapobiec wszelkim gwałtom, zostaje więc jedna droga – droga tolerancji i łagodności. Taka postawa ma zapobiec łączeniu się sekt w silniejsze grupy, co niewątpliwie osłabiałoby władzę. Chodzi tu przede wszystkim o wyznawców religii katolickiej, których poglądy Locke ocenia jako bezwzględnie szkodliwe dla wszystkich rządów, z wyjątkiem papieskiego. A skoro tak, to nie mogą być tolerowane.

Podaje dwa główne powody nietolerancji wobec wyznawców tego odłamu chrześcijaństwa. Po pierwsze, uznają oni papieża za najwyższego zwierzchnika Kościoła, który rości sobie prawo – i niejednokrotnie z niego korzysta – zwalniając, w razie potrzeby, wiernych od posłuszeństwa wobec rodzimej władzy. Po drugie, zdaniem Locke’a, katolicy po dojściu do władzy uważają za swój obowiązek odmawiać tolerancji wszystkim innowiercom.

W ten sposób wyznaczone zostają granice tolerancji oraz określona rola państwa w tej kwestii. Z zarysowanego powyżej stanowiska Locke’a, w sprawach tolerancji, możemy wnioskować, iż są one przykładem rozumienia tolerancji w jej sensie negatywnym.

⁵ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 55.

5. Antytolerancjonizm Hobbesa

Poglądy Locke'a na kwestię tolerancji podlegają ewolucji. W swych wczesnych pracach stoi na stanowisku antytolerancjonizmu, z czasem jednak zmienia je i opowiada się za tolerancjonizmem. Natomiast całkiem inaczej na kwestię tolerancji zapatruje się Thomas Hobbes, który konsekwentnie opowiada się za antytolerancjonizmem. I chociaż, jak zauważa Ryszard Legutko⁶, stanowisko Hobbesa nie jest radykalnym antytolerancjonizmem, to jednak pozostaje w zdecydowanej opozycji do tolerancjonizmu Locke'a. Z tego względu uważamy, że warto przytoczyć niektóre idee zawarte w koncepcji Hobbesa.

Źródłem różnic w stanowiskach Locke'a i Hobbesa, dotyczących granic tolerancji, jest odmienna koncepcja natury ludzkiej. Locke, przyznając jednostce jak największą wolność oraz przechodząc na stanowisko tolerancjonizmu, daje wyraz swemu optymizmowi co od natury ludzkiej. Żywi on przekonanie, że człowiek, jako istota rozumna, gdy będzie mieć nieskrępowany wybór, opowie się za dobrem. Z tego powodu Locke idzie w kierunku poszerzania granic tolerancji.

Hobbes, naszym zdaniem, jest pesymistą. Uważa on, że człowiek w stanie natury, gdy nie kępują go żadne normy prawne, jest zawsze zdecydowany na walkę ze wszystkimi. Z tego powodu konieczne jest podporządkowanie się suwerenowi, będące w istocie ograniczeniem nie tylko zakresu wolności jednostki, ale również zawężeniem granic tolerancji, co przejawia się w odebraniu obywatelom możliwości krytyki suwerena. Państwo powstałe w wyniku umowy społecznej, jakkolwiek nie jest idealne, jest jednak mniejszym złem niż stan natury, w którym trwa nieustanna wojna wszystkich przeciwko wszystkim. W stanie natury człowiekowi towarzyszy „bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”⁷.

Obraz stanu natury, przedstawiony przez Hobbesa „przypomina stan piekła na ziemi, od którego wszyscy pragną uciec”⁸. Z tego powodu ograniczenie wolności jednostki oraz zawężenie granic tolerancji jest, według Hobbesa, konieczne i, co ciekawe, leży w interesie jednostki.

Pesymizm Hobbesa wyraża się w tym, że porzucenie stanu natury motywowane jest przede wszystkim strachem, a nie np. pragnieniem dobra. Co więcej, nie jest możliwe, zdaniem Hobbesa, definitywne uwolnienie się od stanu natury, którego relikty są wciąż żywe i który cechuje się większą trwałością i stabilnością niż stan państwowy.

6. Milla ujęcie kwestii tolerancji

Obok skrótkowo przedstawionej tu pary przeciwnych stanowisk: tolerancjonizm – antytolerancjonizm, należy zwrócić uwagę jeszcze na inną opozycję. Jak już wspo-

⁶ R. Legutko, *Tolerancja*, s. 7.

⁷ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 110.

⁸ Zob. R. Tokarczuk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 140.

mnieliśmy, Locke opowiada się nie tylko za tolerancjonizmem (w późniejszej fazie rozwoju swych poglądów), ale w swoich rozważaniach skupia się także na tolerancji negatywnej, czyli wskazuje, czego, jego zdaniem, nie należy tolerować. Inne nastawienie do kwestii tolerancji znajdujemy w poglądach Johna Stewarta Milla, który skupia się, w swych pismach dotyczących problemu tolerancji, na tolerancji pozytywnej. Mill jednak, inaczej niż Locke, swe główne dzieło, w którym znaleźć można jego poglądy odnośnie tolerancji, nie tytułuje *o tolerancji*, lecz *o wolności* (1859)⁹. Jest to, jak sądzimy, przejawem rozwoju problematyki związanej z tolerancją.

Zauważmy, że akcent zostaje przesunięty z walki o tolerowanie odmiennych poglądów na prawo do ich nieskrępowanego wyrażania, czyli na plan pierwszy, obok postulowanej wolności, wysuwa się tolerancja w sensie pozytywnym. Ponadto w czasach Milla nie dyskutuje się już tylko kwestii religijnych; jeden z ważniejszych esejów zawartych w *O wolności* nosi tytuł „O wolności myśli i słowa”. Zakres rozważań odnośnie tego, co należy, względnie nie należy tolerować, zostaje wyraźnie poszerzony. Albowiem wyraźnie stwierdza się, że „istnieje dziedzina ludzkiej wolności (...) która obejmuje przede wszystkim wolność sumienia, myśli oraz wyrażania i głoszenia opinii, swobodę gustów i zajęć, swobodę zrzeszania się”¹⁰.

7. Dalsza ewolucja pojęcia tolerancji

A zatem, pojęcie tolerancji nabiera z czasem znaczenia wykraczającego poza stosunek do religii, odnosząc się również do odmiennych poglądów filozoficznych, obyczajowości, stylu życia, zainteresowań, smaku estetycznego, itp.

Współcześnie odróżnia się, na ogół, trzy rodzaje tolerancji:

1. *intelektualnej* – jako zasadzie respektowania cudzych poglądów, która wytycza płaszczyznę intelektualnych sporów według „siły argumentów”, nie zaś „argumentów siły”;
2. *moralnej* – wzywa do zachowania harmonijnego i zgodnego funkcjonowania różnorodnych postaw, stylów życia, obyczajów w ramach jednego społeczeństwa, między zróżnicowanymi kulturami, a także w obrębie całej ludzkości;
3. *religijnej* – to uznawanie prawa innych do wyznawania religii odmiennej od religii przez siebie wyznawanej albo do światopoglądu bezreligijnego (a także prawa do dobrowolnego przyjmowania preferowanego przez siebie światopoglądu), albo odrzucania wierzeń i praktyk oferowanych przez różne religie i wyznania.

Zauważmy, że z moralnego punktu widzenia w samym pojęciu tolerancji kryje się pewna dwuznaczność wyraźnie widoczna, gdy tolerancję traktuje się jako konsekwencję sceptycyzmu a szczególnie relatywizmu, który głosi, że wszelkie poglądy są równoprawne i że nie istnieje taka prawda, czy wartość, która byłaby godna zacieklej obrony. Trudność tę ukazuje już John Locke, twierdząc w *Liście o tolerancji*, że ustanowienie znaczenia pojęcia tolerancji musi być równoznaczne z ustanowieniem

⁹ Zob. J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.

¹⁰ R. Ludwikowski & J. Woleński, *Mill*, Warszawa 1979, s. 99.

jej granic, które nie jest jednak dowolne, lecz racjonalne, tzn. merytorycznie, obiektywnie uzasadnione.

Kontynuując rozróżnienia pojęciowe warto wspomnieć, za Legutką, że już samo pojęcie tolerancji jest dość zagadkowe. Co więcej, pytanie o tolerancję jest wtórne wobec pytań o źródła ładu politycznego i intelektualnego¹¹. Wydaje się też, że powoływanie się na tolerancję, jako na samodzielną kategorię, nie ma większego sensu. Mówiąc o niej, zakładamy świadomie lub nieświadomie jakiś stosunek do podstawowych pojęć moralnych i politycznych. Głosząc zasadę tolerancji zawsze czynimy dodatkowe założenia, np. odnośnie natury ludzkiej, porządku rzeczywistości, czy poznawalności świata. Ponadto zasada tolerancji stoi w sprzeczności z dwiema powszechnie uznanymi zasadami: intelektualną (zwaną zasadą prawdy), która każe dociekać tego, co prawdziwe, dobre i słuszne oraz polityczną (zwaną zasadą ładu), która każe dochodzić do wspólnych ustaleń i neutralizować zjawiska mogące zagrozić ładowi społecznemu. Wydaje się, iż pojęcie tolerancji obejmuje coś więcej niż kompromis oraz ma konotacje pozytywne. Warto wspomnieć w tym miejscu postać René Descartes'a, który postuluje, by zawsze starać się zrozumieć punkt widzenia innych ludzi. Według Descartes'a, tolerancja zakłada zatem przychylność lub „wyróżniałość”, gdyż jedynie ona jest w stanie wyzwolić prawdziwą sympatię¹².

Reasumując, aby zaistniała tolerancja, muszą być spełnione następujące warunki:

- 1) konieczne jest pojawienie się poglądów, zachowań, przekonań, których nie lubimy, które są trudne dla nas do zniesienia;
- 2) musimy mieć możliwość przeciwdziałania im;
- 3) musi istnieć motyw, powstrzymujący nas od działań, którego przyczyną jest *szacunek* dla praw innego człowieka, szacunek i przekonanie, że inni posiadają takie samo prawo jak my do posiadania własnych poglądów, przekonań, stylu bycia – to najważniejszy czynnik zachowań tolerancyjnych.

Ponadto, kolejnym niezbędnym wyróżnikiem tolerancji jest to, iż posiada ona *granice*.

A zatem, tolerancja nie ma charakteru absolutnego. Wyznaczane tolerancji granice dotyczą najczęściej: łamania elementarnych norm moralnych, naruszania norm życia społecznego, nie respektowania praw człowieka, działań wyrządzających oczywistą krzywdę innym ludziom. Granice tolerancji są określane każdorazowo przez akceptowane w społeczeństwie wartości.

Często dyskutuje się problem, czy tolerować nietolerancyjnych, co rodzi oczywiste trudności. Egzemplifikacją tych kłopotów jest „paradoks tolerancji”, wskazujący na konieczność wytyczenia tolerancji nieprzekraczalnych granic: „If the intolerant are tolerated, they may prevail and make an end to toleration. But if they are not tolerated, one has already made an end to toleration”¹³.

Już Jean-Jacques Rousseau wskazuje na trudność wyrażoną w powyższym paradoksie, dowodząc, że nie jest możliwe utrzymanie absolutnie tolerancyjnego pań-

¹¹ R. Legutko, *Tolerancja*, s. 6.

¹² Zob. J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 349.

¹³ T. Maunter ed., *Dictionary of Philosophy*, London 1996, s. 567.

stwa. Państwo musi się bronić, nie może tolerować swoich wrogów, gdyż w przeciwnym wypadku czeka je zagłada.

Tak więc problem granic tolerancji – ze względu na to, że współcześnie dziedzina przedmiotowa tolerancji jest znacznie obszerniejsza niż np. W czasach Locke’a – pozostaje nadal aktualny. W jego obrębie stawiamy co najmniej cztery grupy pytań o następujące kwestie:

- (1) *treść*: Czego nie wolno (nie należy) tolerować? Co można tolerować?
- (2) *wyznaczenie granic*: Kto ma prawo (i dlaczego) decydować o granicach tolerancji? Co uzasadnia dany wybór? Czy granice nie zostały wytyczone arbitralnie?
- (3) *zmiennosc granic*: Dlaczego granice się zmieniają? Czy świadczy to o rozwoju ludzkości? Czy możemy mówić o postępie poznawczym lub moralnym wraz z rozszerzaniem granic tolerancji? Czy np. przyznanie kobietom prawa wyborczego jest wynikiem postępu tak poznawczego jak i moralnego. Odkryto, że kobieta ma swe prawa – czy raczej przyznano kobietom prawa wyborcze tylko ze względu na wzrost ich roli w życiu społecznym, na wzrost ich siły i znaczenia w państwie?
- (4) *kształt granic*: Czy (i na ile) granice tolerancji są ściśle i precyzyjnie wyznaczone? Czy można wyznaczyć je (w sposób zasadny) *a priori*, czy raczej (zawsze) są one zależne od konkretnej sytuacji, od kontekstu?

8. Tolerancja a prawda

Pytając o tolerancję we współczesnym jej rozumieniu warto przytoczyć słowa Leszka Kołakowskiego, który twierdzi, że obecnie: „Słowo »tolerancja« i zalecenie tolerancji są (...) nadzwyczaj popularne (...) używane są [jednak] niedbale, nieostrożnie i dla celów najrozmaitszych, tak że czasem nie wiadomo, o co w nich chodzi”¹⁴.

Tolerancja jest społecznym problemem w dzisiejszej Europie. Kołakowski, podobnie jak Locke, zauważa, że pojęcie tolerancji jest niedoprecyzowane i aby je uściślić, należy poruszyć przede wszystkim kwestię granic tolerancji.

Na czym tak naprawdę dzisiaj polega tolerancja? Czy jest to postawa pasywna, będąca wynikiem obrony (tolerujemy się po to, aby się nie pozabijać), czy raczej przyjmując postawę tolerancji rozwijamy się i zmieniamy rzeczywistość na lepszą? Czy kontakt z innymi kulturami, poglądami wzbogaca nas? Czy możemy uczciwie przyznać, iż poglądy, z którymi się nie identyfikujemy, a także czy obca nam obyczajowość wzbudzają nasz szacunek? Przecież wybraliśmy inne poglądy, zatem te, które są odmienne, przynajmniej w jakiejś mierze uznajemy za niewłaściwe. Gdzież zatem, jeśli w ogóle, istnieje tolerancja? Czy tolerancja jest formą obrony, czy aktem przeciwdziałania? Skąd bierze się taka postawa? Czy istnieje potrzeba bycia tolerancyjnym, ponieważ człowiek z natury jest niedoskonały?

Te i wiele innych pytań pozwolimy sobie zostawić bez odpowiedzi, gdyż kierując się zasadą tolerancji (intelektualnej), pragnęlibyśmy poznać opinie drugiej strony w nadziei na przybliżenie się do prawdy.

¹⁴ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 1997, s. 35.

Osobny problem stanowią państwa totalitarne i wyznaniowe, gdzie może mieć miejsce niemal absolutna ingerencja w życie jednostki. Państwa tego typu z zasady są nietolerancyjne (można by rzec, iż są immanentnie niezdolne do urzeczywistnienia postulatów tolerancji).

Ponadto okazuje się, że z różnych innych względów, np. odrębności kulturowej, nie w każdym społeczeństwie może zaistnieć tolerancja. Czy zatem nie każde społeczeństwo się do tego nadaje?

Postawa tolerancji nie jest niewrażliwością moralną (pogardą, wywyższaniem się), chociaż niekiedy bywa z nią utożsamiana. Niektórzy wątpią, czy jest ona w ogóle pożądana w życiu społecznym (w wyniku tej pomyłki). Dzisiaj w demokratycznej Europie i Ameryce Północnej wciąż rozszerza się granice tolerancji. Musimy przyznać, iż często prowadzą one do uznawania nawet prawnego rzeczy, które z naszego (z innego) punktu widzenia są absurdalne – np. możliwe jest zawarcie legalnego związku małżeńskiego z przedmiotami materialnymi, na które zezwala prawo Holandii.

To i jemu podobne zdarzenia trudno trafnie zinterpretować i ocenić. Zastanawiając się nad nimi nasuwa nam się następująca analogia. W teorii bytu filozofowie przechodzą od metafizyki do ontologii, od formułowania koncepcji, jaki świat jest, do rozważań, jaki być może i badają *granice* bytu możliwego. Wydaje nam się, że w kwestii tolerancji staje się coś podobnego. Współczesny człowiek (Zachodu) stara się ustalić, co jeszcze może być tolerowane. Poszukuje w ten sposób możliwych granic tolerancji. Badania te mają, naszym zdaniem, negatywny i destrukcyjny charakter. Przypominają one poczynania rozbrykanego dziecka, starającego się zbadać, na co mu jeszcze rodzice pozwolą. Dobrzy rodzice charakteryzują się cierpliwością w stosunku do swego potomstwa. Są jednak granice, po przekroczeniu których nierozumnemu dziecku grozi niebezpieczeństwo. Sądzimy, że jesteśmy coraz bliżej tych granic. I jakkolwiek matka Natura jest bardzo cierpliwa, to gdy przekroczymy wyznaczone przez Nią granice, może być za późno na powrót.

Czyż we współczesnym społeczeństwie nie obserwujemy przeformułowania, przewartościowania zachowań uznawanych dotąd za dewiacje lub odstępstwa od reguł? Zwróćmy uwagę na utrwalanie się w języku form typu: „szczupli inaczej”. Czy w takiej sytuacji oraz w obliczu problemów nękających współczesne społeczeństwa powinniśmy nadal mówić o tolerancji? Czy też raczej zapanował relatywizm, a postulaty tolerancji są wynikiem bezradności kultury europejskiej? Zauważmy, że często żąda się tolerancji w znaczeniu przyjęcia postawy obojętności, braku jakiegokolwiek stanowiska, czy opinii i to niemal wobec wszystkiego, co dostrzegamy w ludziach i ich poglądach. Czy aby w tym żądaniu tolerancji nie przejawia się pochwała filozofii „życia” bez żadnej odpowiedzialności i żadnych przekonań, filozofii będącej częścią naszej hedonistycznej (w gruncie rzeczy) kultury, w której nic naprawdę nie ma dla nas znaczenia? Ten stan rzeczy krytycznie ocenia Kołakowski pisząc: „pogarda dla prawdy niszczy naszą cywilizację, nie mniej niż fanatyzm prawdy”¹. Ma tu miejsce, zdaniem Kołakowskiego, nadużycie pojęcia tolerancji, albo-

¹ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, s. 38.

wiem w jej imię, współczesny człowiek domaga się wyrozumiałości i pobłażliwości dla własnych wykroczeń moralnych. Swój esej „O tolerancji” Kołakowski kończy znamiennej przestroją: „Gdyby jednak nietolerancja, ochota do nawracania innych przez agresję i przemoc, miała być usuwana przez taką obyczajowość, w której nikt w nic nie wierzy, nikomu o nic nie chodzi, byleby życie było zabawne – biada nam, staniemy się ofiarami takiej czy innej indoktrynacji. Nie zwalczymy pochwały gwałtu przez pochwałę powszechnego zobojętnienia”².

Wydaje się, że w tych słowach Kołakowski przeciwstawia się m.in. liberalistycznej utopii lansowanej przez Richarda McKaya Rorty’ego³. Kołakowski zalicza się do tych myślicieli, zdaniem których Rorty, proponując niezmiernie atrakcyjny duży obszar swobody, zdaje się z nas szydzić, proponując *de facto* ironiczną solidarność. Ów amerykański myśliciel zdaje się nie dostrzegać innej formy solidarności, tej, która zrodziła się w roku 80 i dla której słowo „tolerancja” nie było nigdy pustym sloganem, lecz racją być, albo nie być demokratycznego państwa.

Zakończenie

Wobec powyższych stwierdzeń i wniosków wydaje się, że na postawione w tytule naszego tekstu pytanie niełatwo jest odpowiedzieć. Jednakże nasuwa się wniosek, że tolerancja nie jest czymś naturalnym. Obserwujemy opozycję między naturalistycznym a transcendentalistycznym pojmowaniem tolerancji. Historia pojęcia tolerancji świadczy o tym, że poglądy na temat tolerancji podlegają ciągłym przemianom, które mogą nas zaprowadzić w różne strony. Tolerancja może stać się czynnikiem napędzającym rozwój społeczeństwa, ale może też okazać się przyczyną rozkładu państwa, a nawet jego zagłady. Nie chcemy kończyć naszych rozważań tak pesymistyczną konkluzją. Pragnęlibyśmy, aby tolerancja stała się przedmiotem badań i dyskusji, które doprowadziłyby do rozwoju społeczeństwa. Od nas – głównie ludzi Zachodu – zależy, w którą stronę pójdziemy i czy tolerancja okaże się przekleństwem czy błogosławieństwem.

Summary

On the History of the Concept of Tolerance – is Tolerance Natural?

In this paper we focus on some aspects of toleration. After presentation the genesis of the concept of toleration we sketch the history of various conceptions of tolerance. Presentation of some important conceptions of tolerance leads us to modern times. We argued that nowadays toleration is one of the most important problem which is not solved yet. We asked whether tolerance is natural or not. Our research leads us to conclusion that it is very difficult to solve whether tolerance is natural or transcendental. However the history of the concept of tolerance may provide us to the conclusion that tolerance is completely natural and we and only we are responsible for the shape which tolerance takes.

² Tamże, s. 41.

³ Zob. R. McK. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996; 2. wyd. Warszawa 2009.

Bibliografia

- Hobbes T.,
Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. C. Znamierowski, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa, 1954.
- Didier J.,
Słownik filozofii, tłum. Krzysztof Jarosz, Katowice 1992.
- Kołąkowski L.,
Mini wykłady o maxi sprawach, Kraków 1997.
- Legutko R.,
Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, sprawie natury, miłości i sumieniu, Kraków 1997.
- Locke J.,
An Essay concerning Toleration (Szkic o tolerancji), 1667, w: J. Locke *Writings on Politics, Law and Religious Toleration 1667–1683*, ed. J. R. Milton and P. Milton, Clarendon Edition, Oxford brw.
List o tolerancji, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.
- Ludwikowski, Rett & Woleński J.,
Mill, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1979.
- Maunter Th. (ed),
Dictionary of Philosophy London 1996.
- Mill J. S.,
Utylitaryzm. O wolności, tłum. M. Ossowska & A. Kurlandzka, słowo wstępne napisał T. Kotarbiński, Warszawa 1959.
- Ogonowski Z.,
Locke, Warszawa 1972.
- Rorty R.,
Przygodność, ironia i solidarność, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996; 2. wyd., Warszawa 2009.
- Tokarczuk R.,
Hobbes, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1987.
- Voltaire F.,
Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa, tł. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1956.

Ks. Marcin Napadło

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Mysleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią*

„Czy sytuacja, w której dla większości Europejczyków Bóg jest bogiem nieznanym i obcym, nie stanowi wezwania do »nowego Areopagu«?”

Tomáš Halík

XX wiek w filozofii jest bodajże jednym z najbardziej złożonych okresów rozwoju myśli ludzkiej¹. Wynika to, ogólnie mówiąc, z bogactwa przenikających się wpływów różnych nurtów filozofii, wzajemnego oddziaływania na siebie różnych myślicieli, bogactwa podejmowanych problemów, nierzadko w kontekście innych dyscyplin wiedzy (np. socjologii, psychologii, historii czy teologii). Owa „złożoność” XX-wiecznej filozofii znalazła również odzwierciedlenie w refleksji nad religią. Wbrew pozorom, w dobie powszechnego sekularyzmu, filozoficzny ateizm czy agnostycyzm nie były dominującymi nurtami we współczesnej filozofii, a śmiałość podejmowanych zagadnień filozoficzno-religijnych może tak jednych zadziwiać i inspirować jak i niepokoić drugich. Wielu filozofów bowiem, stawiając swoje pytania, szło pod prąd wobec panujących trendów, szukając nowych dróg rozumienia religii czy mówienia o Bogu. „(...) Czy Bóg transcendentny może być Absolutem w dialogu?”² – pytał kiedyś francuski filozof religii H. Duméry. Jak ocalić transcendencję, o której oznajmia religia, nie narażając na szwank dialogu między Bogiem a człowiekiem, o którym również religia informuje? Czy między agnostycyzmem, który ostatecznie prowadzi do ateizmu, a antropomorfizmem możliwa jest trzecia droga? To tylko niektóre, ogólne pytania jakie stawiali sobie filozofowie i teologowie w XX-wiecznej dyskusji.

Paul Tillich (1886 – 1965) bez wątplenia należy do czołówki współczesnych myślicieli, którzy z ogromną pasją włączali się do szeroko rozumianej dyskusji toczącej się na „Areopagu współczesnej kultury”. Zalicza się go do trójki wielkich teologów protestanckich XX stulecia, obok Karla Bartha (1886 – 1968) i Rudolfa Bultmanna (1884 – 1976). Jednakże jest on nie tylko teologiem. To także filozof, znawca kul-

¹ *Tekst jest zapisem referatu wygłoszonego 15. 04. 2009 r. podczas naukowej konferencji studenckiej „Quo vadis HOMO? Człowiek wobec religii.” na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.*

Zob. obszerny wstęp do T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty: filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, t. 1, Kraków 2009, s. 24-53.

² H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 108-109.

tury, historyk religii – jako człowiek o wielkiej erudycji osiągnął szeroko rozpoznane uznanie. Czy również dzisiaj jego zamiśl nad religią może stać się dla nas znaczący i inspirujący?

Tillich nie tworzył w intelektualnej i historycznej „próżni”. Pytania, jakie stawiał i odpowiedzi, jakich udzielał, wynikały właśnie z „ducha czasu”, w jakim przyszło mu żyć i nauczać. Aby zarysować klimat epoki, w jakiej wyrasta jego refleksja, należy wspomnieć „mistrzów podejrzeń”: Karola Marksa, Friedricha Nietzschego oraz Zygmunta Freuda. Ich „demistyfikacja mechanizmów tworzenia bogów”³ odcisnęła niezatarte znamię na współczesnej filozofii Boga. Tłumaczenie przez nich doświadczenia religijnego, jako doświadczenia społecznego czy psychicznego, skierowało wielu myślicieli na tory poszukiwań nowych koncepcji tłumaczących oryginalność i nieredukowalność doświadczenia religijnego, co często prowadziło m. in. do redefiniowania samej religii.

Wiąże się to także z innym aspektem tworzenia się meandrów XX-wiecznej myśli filozoficzno-religijnej, mianowicie z rozpoczynającym się w XIX wieku gwałtownym rozwojem nauk szczegółowych. Prowadzi to do konfliktu między XIX-wiecznym idealizmem i pozytywizmem z jego nowym paradygmatem poznania i wiedzy naukowej. Staje się to konfliktem na linii religia – nauka. Wobec chwiejącego się zaufania względem prawd idealizmu i religii przełomu XIX i XX wieku, wielu filozofów i teologów zwraca się w stronę naukowej wizji świata, szukając jakiegoś spójnego obrazu całości, często niestety – w ocenie niektórych – przyczyniając się do usuwania religii z dziedziny ludzkiego doświadczenia⁴. Równolegle przemianom ulegają struktury społeczne dawnego porządku. W powyższym kontekście Tillich powie: „burze naszych czasów nie są wcale przypadkowe, spowodowane działalnością ludzi źle usposobionych, lecz są one strukturalną koniecznością, wywołaną przez struktury i tendencje społeczeństwa mieszczańskiego XIX i XX stulecia”⁵. Niemniej owe „burze” stały się przyczyną tego, że niektórzy zaczęli upatrywać źródła kryzysu Zachodniej cywilizacji w jej rezygnacji z transcendencji Boga i jednocześnie zaczęli szukać całkowicie transcendentnego Boga, który może przynieść zbawienie ludzkości. Takim przykładem może być twórca teologii dialektycznej i jednocześnie intelektualny adwersarz Tillicha, Karl Barth. Z punktu widzenia teologii, Barth neguje wszelką teologię naturalną i wprowadza radykalny rozdział między Bogiem a światem⁶. W wyniku takiego rozwoju nieuchronnie musi dojść do zerwania bliskiego związku między filozofią i teologią (religią), charakterystycznego dla wcześniejszych stuleci. Znamienne jest, że ów trend przychodził także od strony samej filozofii. Chodzi tu o filozofię analityczną, w jej wczesnym okresie neopoztywizmu („czego nie można doświadczyć, o tym trzeba milczeć” – L. Wittgenstein).

³ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 9.

⁴ Por. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, Dordrecht, Boston, London 2003, s. 101-107.

⁵ P. Tillich, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, s. 196, cyt. za: K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 76-77.

⁶ Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, s. 27-48.

Wybuch i wojny światowej stał się katastrofą idealistycznego myślenia w ogóle. Powstała na nowo przepaść, między dotychczasową filozofią a tragiczną rzeczywistością, zrodziła w Tillichu i całym pokoleniu wojennym potrzebę stworzenia nowego języka i sposobu wyrażania swych myśli. „Doświadczenie czterech lat wojny odsłoniło mi i całemu mojemu pokoleniu głębię (abyss) w ludzkiej egzystencji, której nie można było ignorować. Jeżeli ponowne połączenie teologii i filozofii miało być stać się możliwe, mogłoby zostać osiągnięte w syntezie, która oddawałaby sprawiedliwość temu doświadczeniu głębi w naszych życiach. Moja filozofia religii narodziła się zatem jako próba zadośćuczynienia temu wymaganiu”⁷ – wyznaje Tillich.

O duchowym kryzysie i chorobie Europy, wyraźnie uwidaczniającym się w okresie międzywojennym, pisał także E. Husserl. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywał w „zbląkanym racjonalizmie”, który okazał się absurdalny, w ogóle „niezdolny do uchwylenia obchodzących nas problemów ducha”⁸.

Tak oto zarysowane zostaje duchowe tło epoki, w jakiej żyje i tworzy Paul Tillich. J. L. Adams twierdzi, że cały rozwój myśli niemieckiego filozofa i teologa można rozważać jako protest, z jednej strony wobec współczesnych tendencji do idealistycznego jak i naturalistycznego racjonalizmu, a z drugiej wobec nowoczesnego, zmechanicyzowanego świata z jego dehumanizującymi skutkami w społeczeństwie przemysłowym. Być może więc inspiracje, jakie przynosi Tillich, trzeba odczytywać „(...) w kontekście konfliktu wewnątrz nowoczesnego, Zachodniego społeczeństwa i filozofii”⁹.

Zauważmy, że jak nowożytna filozofia religii wiązała się z ruchem emancypacji filozoficznego myślenia spod panowania teologii, tak współcześnie trudno nie zauważyć tendencji przeciwnej. Nie chodzi tu jednak o to, by powrócić do sytuacji (potocznie rozumianej): *philosophia est ancilla theologiae*. Oczywiście, istnieje bardzo wiele różnorodnych sposobów uprawiania filozofii religii, tak jak wyróżnia się wiele koncepcji i kierunków filozofii w ogóle. Należy przede wszystkim odróżnić autonomiczną filozofię religii (dysponuje własnymi danymi do wyjaśniania niezależnie od innych nauk) od nieautonomicznej, która mniej lub bardziej nawiązuje do innych nauk, w tym także do teologii czy wiary religijnej¹⁰. Jak rozumieć wyżej wspomnianą tendencję?

Pozostawiając na boku dyskusję dotyczącą metodologicznej kwestii autonomii filozofii (lub jej braku) w podejmowanym dyskursie o religii, można mówić tu o poszukiwaniu nowego języka – adekwatnego do czasów współczesnych. W tym świetle można by spojrzeć także na filozofię religii P. Tillicha. Znamienne tutaj jest nieprzypadkowe podobieństwo Tillicha do Schleiermachera¹¹. Obaj bowiem wyrastają z jednego pnia klasycznej filozofii niemieckiej. Niekiedy pejoratywnie określa

⁷ P. Tillich, *On The Boundary, An Autobiographical Sketch*, New York 1966, s. 52.

⁸ E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 29, 1983, s. 317-347.

⁹ J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970, s. 207.

¹⁰ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 172-173.

¹¹ Zob. F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1995.

się tę filozofię jako spekulatywną, w sensie myślenia abstrakcyjnego, dociekania nieopierającego się na doświadczeniu. Jednakże klasycy filozofowie niemieccy wydają się być przede wszystkim spekulatywni w ogólnym znaczeniu tego słowa. Mianowicie, próbują oni „ogłądać” (łac. *speculatio*¹²) świat w nowy sposób, a robiąc to, na nowo „badają” znaczenie pewnych starych dróg¹³. Jak Schleiermacher poszukiwał nowego języka i sposobu wyrażania głębi doświadczenia religijnego¹⁴, tak przeszło sto lat później tego samego zadania podjął się Tillich¹⁵. Jednakże wykracza on poza granice niemieckiego idealizmu. W swojej twórczej pracy bardzo mocno nawiązuje do szeroko rozumianego egzystencjalizmu, co prowadzi go do nowego rozumienia relacji między filozofią a teologią. Duże znaczenia miały dla niego wykłady Heideggera w Marburgu oraz publikacja jego *Bycia i czasu*. Jak sam wyznaje, praca Heideggera miała większe znaczenie niż cokolwiek innego od czasów Badań logicznych Husserla¹⁶.

Niemiecki filozof i teolog stawia pytanie charakterystyczne dla wielu myślicieli połowy XX wieku: Jak myśleć i mówić o Bogu w wieku zdominowanym przez używanie metody nauk matematyczno – przyrodniczych jako jedynej, pewnego źródła zdobywania wiedzy?¹⁷ Tillich ukazuje się tutaj z jednej strony jako teolog, definiujący na nowo apologetyczne zadania teologii chrześcijańskiej, a z drugiej jako filozof, który kwestionując wąskie koncepcje współczesnej racjonalności i doświadczenia, szuka adekwatnych rozwiązań. Jako filozof i teolog szuka dróg pojednania rozumu i wiary, religii i kultury; dróg, które pomogą współczesnemu człowiekowi zrozumieć samego siebie i dojść do Boga¹⁸. Od czego więc zaczyna?¹⁹.

¹² Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 636: 1. śledzenie, szpiegowanie, czuwanie, wypatrywanie; 2. badanie, oglądanie; 3. (w filozofii) dochodzenie prawd leżących poza obrębem doświadczenia; itd.

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, t. 7, Warszawa 1995, s. 7-35.

¹⁴ Por. M. Potępa, *Wprowadzenie do teologii młodego Schleiermacha*, wstęp do: F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, s. 9.

¹⁵ Należy zauważyć, że rozprawa habilitacyjna Tillicha dotyczyła twórczości Schleiermacha: *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher* (1915 r.) – przypis za: P. Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Published by Simon and Schuster, New York 1972, s. 331.

¹⁶ Por. P. Tillich, *On The Boundary*, s. 56.

¹⁷ Por. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, s. 263-264.

¹⁸ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s. 11-68; (dalej jako TS, t. 1).

¹⁹ Próbę zarysu filozoficznej myśli P. Tillicha prezentuje przynajmniej kilku polskich autorów. Chyba do klasycznych wprowadzeń (artykułów) należałoby zaliczyć: J. A. Kłoczowski, *Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”*, wstęp do P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 7-28; K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, wstęp do: P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 11-26; H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań 2001, s. 215-248; L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 249-260. Z literatury obcojęzycznej wymieńmy choćby tylko: R. P. Scharlemann, *Tillich Paul*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York, London 1987, s. 530-533; G. B. Hammond, *Tillich Paul*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York 1998, s. 409-413; E. Th. Long,

1. Filozofia religii jako pytanie o Nieuwarunkowane

Mogłoby się wydawać, że Tillich jako teolog i pastor rozpocznie tak, jak zrobiłby to (teoretycznie) niejeden chrześcijański teolog – od Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Jednak Tillich powie, że „filozofia religii, która nie zaczyna od czegoś bezwarunkowego, nigdy nie osiąga Boga”²⁰, a Objawienie może mieć znaczenie dla nas o tyle, o ile wiąże się z egzystencjalnymi pytaniami, pytaniami dotyczącymi naszej skończoności i zagrożenia niebytem²¹. Dlatego m. in. niemiecki myśliciel unika dyskusji, w których szuka się miejsca dla Boga jako „wypełniacza szczeliny” w naukowym światopoglądzie; dyskusji idących w kierunku pytań o istnienie Boga. Paradoksalnie wręcz, Tillich uważa, że: „Jeżeli zaczyna się od pytania, czy Bóg istnieje albo nie istnieje, nigdy nie można do Niego dotrzeć; i jeżeli twierdzi się, że On istnieje, to nawet trudniej dotrzeć do Niego, niż kiedy dowodzi się, że On nie istnieje. Bóg, o którego istnienie albo nieistnienie można się spierać, jest rzeczą obok innych, pośród wszechświata istniejących rzeczy”²². W takiej sytuacji negacja Boga nie tylko, że jest możliwa, ale wręcz staje się nieunikniona – zwłaszcza w sytuacji, w której ktoś zaczyna od stwierdzenia o istnieniu Najwyższego Bytu zwanego Bogiem. Jest to pierwszy krok do ateizmu – tłumaczy autor²³. W tym świetle widać także jego krytyczną ocenę klasycznie rozumianej teologii naturalnej, jakkolwiek dodaje, że tradycyjne argumenty za istnieniem Boga miały sens o tyle, o ile dawały „analizę ludzkiej sytuacji i ukrytego w niej pytania o Boga”²⁴.

Tillich, w swoich wczesnych pismach (1925r.), tłumaczył, że „religia jest bezpośrednio [skierowaniem] ku Nieuwarunkowanemu” (directedness toward the Unconditional)²⁵. Będzie to stanowić rdzeń całej koncepcji jego filozoficznej refleksji nad religią. W późniejszych pismach będzie używał charakterystycznego dla niego terminu „troski ostatecznej” (ultimate concern). W terminie tym mają zawierać się wszelkie subiektywne jak i obiektywne konotacje. Mianowicie, religijne zatroskanie musi być ostateczne, totalne, „niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań charakteru, pragnienia czy okoliczności”, pełne „nieskończonej pasji i zainteresowania (Kierkegaard)”. Jednocześnie termin ten ma wskazywać na „korelat bezwarunkowego zatroskania, nie zaś »najwyższą rzecz« zwaną »absolutem« lub »tym, co nieuwarunkowane«, o czym można by argumentować w wymiarze oderwanej obiektywności”²⁶. Dlatego Tillich chce unikać terminów wskazujących na „to, co nieuwarunkowane”, „to, co uniwersalne”, „to, co ostateczne”, czy „to, co nieskończone”, choć jak przyznaje nie da się uniknąć w naszym mówieniu świadomości

Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000, s. 325-328.

²⁰ TS, t. 1, s. 193.

²¹ Por. TS, t. 1, s. 105-113.

²² P. Tillich, *Religion as a Dimension in Man's Spirituals Life*, w: Tenże, *Theology of Culture*, London, Oxford, New York 1964, s. 4-5.

²³ Por. tamże, s. 5.

²⁴ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 2, Kęty 2004, s. 20; (dalej jako TS, t. 2).

²⁵ P. Tillich, *What is religion?*, New York, Evanston, San Francisco, London 1973, s. 59.

²⁶ TS, t. 1, s. 19.

tego „czegoś”. Jednak nie powinniśmy tego pojmować jako obiektu, który można poznać czy ująć bez zatroskania.

Są dwie drogi poszukiwania Nieuwarunkowanego. Obie prowadzą przez człowieka. Bowiem jak mówi Tillich: „(...) człowiek jest pytaniem, jakie zadaje o samego siebie, przed sformułowaniem jakiegokolwiek pytania. (...) Bycie człowiekiem oznacza zadawanie pytań o własny byt [bycie] (being) i życie pod wpływem odpowiedzi udzielanych na to pytanie”²⁷. Jedną z dróg ku Nieuwarunkowanemu, niemiecki myśliciel określa jako postrzeganie ontologiczne. „Człowiek postrzega bezpośrednio Nieuwarunkowane, które poprzedza wszelki rozdział i interakcję podmiotu i przedmiotu, zarówno w sferze teoretycznej jak i praktycznej”²⁸. Można to określić jako „obecność nieskończoności”, daną jakoś świadomości człowieka w akcie przed-rozumienia²⁹. Tillich określa to także jako „mistyczne a priori”, „świadomość czegoś, co przekracza rozłam pomiędzy podmiotem a przedmiotem”³⁰ i dodaje jeszcze, że jest to bezpośrednie doświadczenie „czegoś ostatecznego w zakresie wartości i bytu, czego można się stać intuicyjnie świadomym”³¹. Wobec czego – trzeba dodać – nie można pozostać już obojętnym. Ta nieskończoność dana człowiekowi w jakimś przed-rozumieniu ma charakter „pierwotnego poruszenia”³². I choć w sensie intelektualnego pojmowania jest czystą nieokreślonością, staje się jakby źródłem myślenia, tym, co do myślenia wzywa. Dlatego człowiek poruszony „mistycznym a priori” może zapytać o Boga. Jeszcze inaczej mówiąc, pytanie to jest możliwe, „gdyż uobecnia się w nim [w człowieku] poczucie Boga”³³. W ten sposób Tillich może powtórzyć Augustyńską formułę, reprezentowaną przez trzynastowieczną szkołę franciszkańską: „Bóg jest przesłanką pytania o Boga”³⁴.

Drugą drogą jest analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka. Tillich twierdził, że: „(...) musimy zaczynać od dołu, a nie od góry. Musimy zaczynać od doświadczeń, jakie są udziałem człowieka w jego sytuacji tu i teraz, i od pytań, które w niej mają swoje źródło i z niej wyrastają. Dopiero potem możemy przejść do symboli, które zgłaszają roszczenie do zawierania odpowiedzi”³⁵. Pytania egzystencjalne, z którymi każdy musi się zmierzyć, odnoszą się do doświadczenia szoku przemijalności, groźby niebytu, wyrażającego się w całym dramacie istnienia, ze złem, jakiego doświadcza człowiek pod postacią lęku, grzechu, samotności itd. Analiza egzystencjalna, poprzez interpretacje konkretnych sytuacji rozumianych jako „całokształt ludzkiej twórczej samointerpretacji”³⁶, ma pomóc człowiekowi zrozumieć: „Kim jest?”, a jednocześnie wskazywać odpowiedzi na pytanie: „Kim może być?”. W ten sposób

²⁷ TS, t. 1, s. 63.

²⁸ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 66.

²⁹ Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 75-79.

³⁰ TS, t. 1, s. 16.

³¹ Tamże.

³² Por. K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka*, s. 78. Zob. także na ten temat T. E. McCollough, *The Ontology of Tillich and Biblical Personalism*, *Scottish Journal of Theology* 1962, vol. 15.

³³ TS, t. 1, s. 191.

³⁴ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 56

³⁵ Tamże, s. 210.

³⁶ TS, t. 1, s. 12.

człowiek odkrywa w sobie jakieś rozdarcie, zagrożenie i wyobcowanie, a jednocześnie tęsknotę za nieskończonością i „otwarcie na dopełnienie”³⁷. Zdaniem autora Teologii systematycznej całą tę sytuację najlepiej obrazuje biblijny mit o Upadku. Dla Tillicha jest to symbol ludzkiej sytuacji w ogóle (wymiar uniwersalny). Nie jest to wydarzenie mające określony czas i miejsce, ma ono raczej charakter ontologiczny, co więcej, jest także wydarzeniem kosmicznym, dotyczącym całej struktury rzeczywistości³⁸.

Tak oto człowiek staje się „bramą do głębszych poziomów rzeczywistości” w tym sensie, że „bezpośrednie doświadczenie własnego istnienia objawia coś z natury egzystencji w ogóle”³⁹. Tillich wyrażał przekonanie, że poznanie natury własnej skończoności może dać poznanie skończoności we wszystkim istniejącym. Tym samym pytanie ukryte, w skończoności człowieka, może być zadane do rzeczywistości w ogóle. Pytanie to staje się pytaniem o naszą „troskę ostateczną”, o to, co określa nasz byt lub niebyt.

2. Rozum i Objawienie

Odpowiedzi na egzystencjalne pytania, według Tillicha, może udzielić tylko Objawienie. W doktrynie niemieckiego filozofa i teologa można wyróżnić filozoficzną (uniwersalną) i teologiczną koncepcję Objawienia („wystąpienie Jezusa jako Chrystusa”). Objawienie uniwersalne jest to manifestacja tego, co nas ostatecznie obchodzi (troski ostatecznej); to – uogólniając myśl autora Teologii systematycznej – manifestacja „tajemnicy” głębi rozumu i gruntu bytu czy też bytu-samego. Innymi słowy, o prawdziwej tajemnicy manifestującej się w Objawieniu możemy, według Tillicha, mówić wtedy, gdy „rozum jest wyprowadzony poza siebie (is driven beyond itself) do swego »gruntu i bezdenności«, do tego, co »poprzedza« rozum, do faktu, że »byt jest a niebytu nie ma« (Parmenides), do faktu pierwotnego (Urtatsache), że istnieje raczej coś niż nic”⁴⁰. Takie doświadczenie Tillich określa mianem „szoku ontologicznego” czy „wstrząsu niebytem” (owa „bezdenność” to groźba niebytu). Jednocześnie jest to doświadczenie tajemnicy mającej pozytywny aspekt, mianowicie „gruntu”, który „pojawia się jako moc bytu, przewyciężenie niebytu. Pojawia się jako nasze ostateczne zatroskanie. I wyraża się w symbolach i mitach, które wskazują na głębię rozumu i jego tajemnicę”⁴¹.

Okazuje się, twierdzi Tillich, że problem przyjęcia uniwersalnego objawienia, to problem współczesnej racjonalności i przyjętej koncepcji rozumu. Pytanie o ratio ma za sobą długie dzieje w rozwoju myśli filozoficznej. Od przyjmowanych rozstrzygnięć zależała nie tylko budowana konsekwentnie konkretna koncepcja filozofii

³⁷ Por. K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, s. 20.

³⁸ Por. TS, t. 2, s. 34, 37; TS, t. 1, s. 190.

³⁹ TS, t. 1, s. 64.

⁴⁰ TS, t. 1, s. 106.

⁴¹ Tamże, s. 107.

wraz z jej wizją rzeczywistości, źródeł poznania itp., ale także często koncepcja racjonalności decydowała o możliwości prowadzenia dyskursu religijnego⁴².

W związku z tym niemiecki filozof, nawiązując do tradycji filozoficznej od Parmenidesa do Hegla, postuluje powrót do zepchniętego na peryferia współczesnej kultury rozumu ontologicznego. To rozum, który jest zdolny do odkrycia podstawowej struktury rzeczywistości. Tillich określa go jako strukturę umysłu, „która umożliwia umysłowi uchwytywanie i przekształcanie rzeczywistości. Przejawia się to w poznawczych, estetycznych, praktycznych i technicznych funkcjach ludzkiego umysłu”⁴³. Dzięki temu rozumowi wnikamy więc w strukturę bytu, uchwytyjemy wartości i sensy. Jest to możliwe ze względu na to – tłumaczy Tillich za Grekami – że logos, jako uniwersalne formy i zasady wszystkiego, jest wspólny rzeczywistości jako całości oraz ludzkiemu umysłowi. Innymi słowy, rzeczywistość i umysł mają logosową strukturę⁴⁴. Dopiero dzięki takiemu rozumowi człowiek może zapytać o sens swego istnienia.

Tillich zauważa, że żyjemy w czasach dominacji rozumu technicznego. Można go określić jako „instrument techniczny”, który „wyznacza kształt współczesnej cywilizacji technicznej”⁴⁵. Jest on jakby narzędziem pracującym według metody empirycznej weryfikacji, zgodnie z wymogami logiczno-metodologicznej precyzji, czy też jasności semantycznej. Siłą (power) rozumu technicznego jest jego zdolność do analizy rzeczywistości i konstruowania narzędzi⁴⁶. Współczesnym przykładem jego przejawów może być „kalkulacja biznesmena, analizy badacza natury oraz konstrukcja inżyniera”⁴⁷. Oddzielenie rozumu technicznego od rozumu ontologicznego Tillich określa wręcz jako „dehumanizację człowieka”. Doskonałym komentarzem, potwierdzającym jednocześnie aktualność powyższego problemu, mogą być słowa współczesnego nam filozofa T. Gadacza, który stwierdza, że „instrumentalny rozum, choć wie, co czym się robi, jest jednak ślepy na wartości dobra, prawdy i piękna”⁴⁸.

Niestety ograniczona, wąska koncepcja rozumu nie pozwala człowiekowi odkryć wymiaru głębi rozumu. W filozoficzno-teologicznej myśli P. Tillicha, głębia rozumu jest kluczem do zrozumienia, jak człowiek, na wyżej wspomnianych dwóch drogach, odkrywa Nieuwarunkowane i ostatecznie może zapytać o Boga. Niemiecki myśliciel przekonuje, że istnieć coś, na co rozum (ale także cała rzeczywistość) wskazuje jako na swoją podstawę; coś, co manifestuje się w strukturach rozumu, „ale przekracza je mocą i znaczeniem”⁴⁹. Nie jest to po prostu kolejna lub jedna z wielu dziedzin rozumu, lecz raczej jest tym, co rozum funduje, w czym rozum jest

⁴² Zob. T. Gadacz, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000.

⁴³ TS, t. 1, s. 72.

⁴⁴ Por. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 326.

⁴⁵ Tenże, *Dynamika wiary*, s. 88.

⁴⁶ Por. Tenże, *a History of Christian Thought*, s. 330.

⁴⁷ Tamże, s. 325.

⁴⁸ T. Gadacz, *O ulotności życia*, Warszawa 2008, s. 88. Autor dodaje, że właśnie rozum techniczny „(...) budował narzędzia opresji i zniszczenia w XX wieku. (...) Potrzebuje zatem koniecznie rozumu metafizycznego jako swego przewodnika. (...) Rozum instrumentalny jest jak rachmistrz, który dobrze może wytyczać tory kolei, liczyć więźniów w obozie koncentracyjnym i pieniądze w banku”.

⁴⁹ TS, t. 1, s. 78.

zakorzeniony. Mówiąc o tym, Tillich używa właśnie pojęcia głębi. „Głębia rozumu jest wyrazem czegoś, co nie jest rozumem, lecz poprzedza rozum i przez niego się ujawnia”⁵⁰. Posługując się językiem metafory i nawiązując do tradycji zaczerpniętej z ducha platońskiego, próbuje pokazywać, że każda funkcja rozumu wskazuje na coś ostatecznego, nieuwarunkowanego i jest na to transparentna; to manifestacje „esse ipsum, bytu samego (being itself) jako gruntu i bezdennej głębi wszystkiego istniejącego”⁵¹. Nasuwają się tu różne skojarzenia z innymi tradycjami filozoficznymi. Rozum miałby wskazywać na coś, co jest jakby krokiem poza inteligibilne struktury, w których rozum właściwie się znajduje. Ten „krok poza”, to np. Jednia lub Źródło w neoplatonizmie.

Tillich wprowadza także w tym kontekście pojęcie „ekstazy rozumu” czy też „ekstazy rozumu”. Nie oznacza to jednak czegoś irracjonalnego (np. emocjonalne przeżycia, utrata świadomości). Raczej jest to nazwanie istotnej cechy ludzkiej świadomości. Mianowicie, chodzi o zdolność do „wykraczania poza siebie”; „sprzeciw” rozumu wobec własnej skończoności. Rozum „może się spełnić jedynie wówczas, gdy wydostanie się poza granice własnej skończoności i doświadczy obecności tego, co ostateczne, obecności sacrum”⁵².

Tak więc, Tillich rozumie uniwersalne objawienie jako wydarzenie, które ma człowieka prowadzić do odkrycia wymiaru głębi rozumu, głębi ludzkiej egzystencji czy rzeczywistości w ogóle. Tillich stwierdza, że człowiek, na jednej z dróg poszukiwań Boga, „odkrywa coś, co stanowi jedno z nim samym, jakkolwiek go nieskończenie przekracza, coś, wobec czego jest wyobcowany, ale od czego nigdy nie był oddzielony i nigdy nie może zostać oddzielony”⁵³. To „coś”, to Tillichowska głębia rozumu. Chcąc ująć rzecz jak najprościej, możemy powiedzieć, że boskość ujawnia się jako głębia rozumu, w strukturach ontologicznego rozumu człowieka. Boskość jako głębia rozumu jest tym, w czym rozum człowieka jest zakorzeniony, a zarazem tym, co rozum człowieka przekracza „mocą i znaczeniem”.

Rozum i objawienie – to dwie kolumny, na których wspiera się cała Tillichowska epistemologia religii. Wyraźne w tym przypadku stają się także Tillichowskie inspiracje Rudolfem Otto i jego fenomenologią religii, zwłaszcza kategorią doświadczenia religijnego jako doświadczenia *mysterium tremendum et fascinans*⁵⁴.

3. Filozofia i teologia

W świetle powyższych rozważań, również znaczenie filozofii i teologii nabiera dla Tillicha szczególnego charakteru. Według niego, obie muszą pytać o byt (bycie), tzn. O „całość ludzkiej rzeczywistości, strukturę, sens i cel istnienia”⁵⁵. Jednocześnie

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 192.

⁵² P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 88-89.

⁵³ Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 54.

⁵⁴ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999; Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 39-42.

⁵⁵ TS, t. 1, s. 21.

filozofię rozumie w najszerszy możliwy sposób jako „poznawcze ujęcie rzeczywistości, gdzie obiektem jest rzeczywistość jako taka”⁵⁶. Jak ma się jedno do drugiego? Filozofia, pytając o bycie, pyta, co to znaczy, że coś „jest”? Wszystkie inne, później stawiane pytania, mogą się pojawić tylko dlatego, że coś jest, a nie nie jest. Zatem filozofia pyta o „strukturę”, która czyni rzeczywistość całością (tym, że jest), pyta o kategorie, koncepcje czy pojęcia, które są założone w każdym poznawczym spotkaniu z rzeczywistością. I tutaj znowu można wskazać, jak przez całą refleksję niemieckiego filozofa i teologa przewija się temat „troski ostatecznej”. Ona bowiem określa nasz byt lub niebyt (bycie lub nie-bycie). Ona odsłania przed człowiekiem najgłębsze wymiary pytania ontologicznego – „filozoficzny wstrząs”: „dlaczego jest bycie, a nie raczej nie-bycie?”⁵⁷.

Dlatego filozofia, aby docierać do Nieuwarunkowanego, musi pytać radykalnie; „jest postawą radykalnego pytania (das Fragen) – pytania o pytanie i o wszystkie przedmioty, o ile mogą one dawać konkretne odpowiedzi na owo radykalne pytanie”⁵⁸. Nie może zatrzymać się na zastanych odpowiedziach; nie może poprzestać na jakiś konkretnych treściach, które są tylko i wyłącznie wyrazem Nieuwarunkowanego. Zatem filozofia zaczyna od radykalnego wątpienia. Jest myśleniem wątpiącym, „czystym pytaniem”, które nie zgadza się na to, co „dane z góry”. Nie prowadzi jednak do sceptycyzmu, czy nihilizmu. Jest raczej sięganiem do „korzeni”, do „źródeł” myślenia; jest odkrywaniem Nieuwarunkowanego. W tym sensie, powie Tillich, filozof jest ukrytym teologiem.

Także teologia pyta o bycie. Nie jest to pytanie o jakiś jednostkowy byt, o jego istotę istnienie. Obiektem teologii musi być „to, co nas ostatecznie obchodzi”, co określa nasze bycie lub nie-bycie. Tym może być tylko, jak powie Tillich, „grunt naszego bytu”, „moc bycia” czy „samo-bycie”. Zatem teologia, tak jak i filozofia, nie może uniknąć pytań o bycie, pytań ontologicznych, bowiem to właśnie poprzez bycie manifestuje się „grunt naszego bytu”, „bycie-samo”. Jednak teologię od filozofii ma odróżniać przede wszystkim perspektywa, z jakiej stawiają swoje pytania. Filozof szuka i pyta, pozostając bezstronnym wobec obiektu swojego studium, otwartym na nowe spostrzeżenia i nowe prawdy. Teolog zaś, nie jest bezstronny; jest żarliwie zaangażowany w przedmiot swojego badania. „Teologia traktuje o tym, co nas nieodparcie, ostatecznie, w sposób nieuwarunkowany obchodzi. Traktuje o tym nie dlatego, że to jest, ale że jest dla nas. (...) Teologicznie mówi się tylko wtedy, kiedy się ukazuje, w jaki sposób należy to do tego, co nas ostatecznie obchodzi, do tego, co decyduje o naszym byciu czy niebyciu jako nasz wieczny, ostateczny sens i los”⁵⁹.

Chcąc pokazać to z innej jeszcze strony, można powiedzieć, że „troska ostateczna”, jako „nieuwarunkowane” czy „ostateczne”, zmierza w stronę abstrakcyjności; zaś jako „troska” – w stronę konkretności. Dlatego filozof próbuje zachować ogólność i abstrakcyjność swych pojęć, natomiast teolog podejmuje elementy konkretne,

⁵⁶ Tamże, s. 25.

⁵⁷ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 43.

⁵⁸ Tamże, s. 29.

⁵⁹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 46.

szczególne i uwarunkowane. Innymi słowy, filozof szuka wiedzy ogólnej, teolog wiedzy, która zbawia. Taki był też charakter intelektualnych poszukiwań Tillicha, jak sam wyznał: „(...) linia graniczna między filozofią a teologią stanowi centrum mojej myśli i moich prac”⁶⁰.

4. Symbole religijne

Odpowiedzi na pytania, jakie człowiek stawia o bycie, przychodzą poprzez symbole. „Troska ostateczna” może wyrazić się tylko w sposób symboliczny, ponieważ to, co ostateczne, nieuwarunkowane może wyrazić tylko język symboliczny⁶¹. Tillich rozumie symbol jako formę poznania rzeczywistości, która nie jest dana bezpośrednio, w naocznym oglądzie. Czy może raczej dokładniej mówiąc, symbol ma pomóc dotrzeć nam do tych aspektów rzeczywistości, które są nieuchwytnie dla dosłownego opisu. Takim aspektem jest między innymi sacrum. Symbol ma nam pomóc dotrzeć do tych aspektów, prowokując i wyrażając pewne doświadczenie. Jest to jedna z funkcji symboli: „każdy symbol działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy”⁶².

Nie sposób, w ograniczonych ramach tego tekstu, przedstawić całej Tillichowskiej teorii symbolu. Wystarczy podkreślić tylko, że symbol wskazując i odsyłając do czegoś innego, czym sam nie jest, jednocześnie uczestniczy w tym, do czego odsyła. Natomiast podstawowym symbolem „troski ostatecznej” jest Bóg. Dlatego powie Tillich, że teologia, pytając o sens bycia – pyta o Boga.

Rozumienie i interpretacja słowa „Bóg” w refleksji Tillicha nastęrcza nie mało kłopotów. Bardzo łatwo jest uczynić skrót myślowy, utożsamiając Nieuwarunkowane z Bogiem, ale Tillich powie: „»Nieuwarunkowane«, ani »coś nieuwarunkowanego« nie oznacza jakiejś istoty, nawet istoty najwyższej, nawet Boga. Bóg jest niczym nieuwarunkowany, dzięki temu jest Bogiem; ale Nieuwarunkowane nie jest Bogiem. Słowo »Bóg« zawiera w sobie wszystkie konkretne symbole, w których ludzkość wyraziła to, co ją w sposób bezwarunkowy obchodzi. Ale to »coś« nie jest żadną rzeczą, lecz mocą bycia we wszystkim, co w byciu uczestniczy”⁶³. W związku z tym Tillich twierdził, że „Bóg jest symbolem Boga”⁶⁴. Wyjaśniając to będzie tłumaczył, że w pojęciu Boga trzeba wyróżnić dwa elementy. Jeden to – element ostateczności, przedmiot bezpośredniego doświadczenia (zob. Objawienie); drugi to – element konkretności, zaczerpnięty z naszego doświadczenia potocznego. Te dwa elementy, w innym miejscu Tillich określił jako warstwy symbolu religijnego: warstwa transcendentna, wykraczająca poza rzeczywistość empiryczną i immanentna, którą znajdujemy wokół siebie⁶⁵. Stąd kiedy chcemy mówić o Bogu niesymbolicznie, przekonuje Tillich, stwierdzamy, że jest On samym-byciem, mocą bycia, podstawą bycia

⁶⁰ Tamże, s. 40.

⁶¹ Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 62-72.

⁶² Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 139.

⁶³ Tamże, s. 68.

⁶⁴ P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 65.

⁶⁵ Por. Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 141-142.

itp. Takie mówienie o Bogu ma chronić nieuwarunkowany element w idei Boga. Wszystkie inne określenia muszą być rozumiane jako symboliczne. Natomiast, symboliczny język nigdy nie może być rozumiany w obiektywny czy też dosłowny sposób. Zawsze musi być precyzowany (dookreślany) poprzez nieuwarunkowany element w religijnym doświadczeniu. Jeżeli o tym zapominamy, symbol religijny może stać się bałwochwalczy (idolem), podnosząc do ważności ostatecznej to, co takiej wagi nie posiada.

Podsumowanie

Powyższa, syntetyczna prezentacja niektórych wątków Tillichowskiej refleksji nad religią jest jednym z wielu możliwych sposobów odczytania filozoficznej myśli Paula Tillicha. Oczywiście, wiele interesujących tematów nawet nie zostało poruszonych, jak choćby np. relacja religia – kultura czy zagadnienie metody korelacji. Jednakże nie było moim celem streszczenie filozofii i teologii Tillicha. Pytanie brzmi: czy Tillich może nas dzisiaj jeszcze inspirować? Jego myśl bowiem, bezsprzecznie jest „zakorzeniona” w odległym dla nas czasie, mianowicie w Europie po i wojnie światowej; motywowana przez wydarzenia epoki, która dla wielu współczesnych jest trudna do wyobrażenia. Niemniej, z „ducha” tamtego czasu wyrastały pytania o sens ludzkiej egzystencji. Pytania, które nigdy się nie dewaluuja, bowiem, jak pisze współczesny filozof: „(...) od problemu sensu nie możemy uciec. Życie to musimy określać sens swego istnienia”⁶⁶.

Tillich to filozof i teolog o niezwykle szerokim horyzoncie myślowym. To myśliciel wrażliwy na kulturową sytuację, w jakiej znalazł się nowoczesny świat i religia. Ubolewał, że współczesny człowiek gubi się na drogach poszukiwań odpowiedzi o sens swego życia; że zagubił odpowiedzi „(...) na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią”. Człowiek zagubił wymiar głębi, który Tillich określał jako wymiar religijny. Bowiem być religijnym to odważnie, z pasją pytać o sens naszego życia i „być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli one nami głęboko wstrząsają”⁶⁷.

Rozumiejąc złożoność przemian współczesnego świata, Tillich widział potrzebę poszukiwania nowego języka dyskursu religijnego, pytania o koncepcję racjonalności i doświadczenia religijnego. A wszystko w duchu wielkiego szacunku dla tradycji minionych pokoleń i współczesności. Bez wątplenia jest to godne naśladowania. Reinhold Niebuhr nazywa Tillicha „Orygenesem naszej epoki poszukującym związków ewangelicznego przekazu z dziedzinami naszej kultury i z całą historią kultury”⁶⁸. Problemy te wciąż pozostają aktualne, a wspomniane tematy wciąż z nową siłą podejmowane są przez kolejne pokolenia filozofów i teologów⁶⁹.

⁶⁶ T. Gadacz, *O ulotności życia*, s. 5.

⁶⁷ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 223.

⁶⁸ R. Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology*, w: Ch. W. Kegley (red.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1982, s. 253.

⁶⁹ Zob. np. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008.

Wprawdzie nieuniknione jest także pytanie: czy dzieło Tillicha nie jest może bardziej racjonalistyczną krytyką religii niż profetycznym osądem współczesności? Niemiecki myśliciel nie używa prostego języka. Niejednokrotnie jego rozważania wikłają czytelnika w skomplikowane ontologiczne wywody, obfitujące w dużą ilość technicznych terminów. Jednak trzeba zauważyć, że jego wysiłek intelektualny nie jest formą uproszczonej, łatwej syntezy. Jest to raczej intelektualno – duchowy wysiłek całego życia mający na celu przywrócenie człowiekowi utraconego wymiaru. Tillich przypuszczalnie zgodziłby się z konstatacją angielskiego myśliciela Herberta Jamesa Patona, który wyrażał przekonanie, że „(...) odrodzenie religii nigdy nie nastąpi w wyniku samego myślenia, nawet myślenia religijnego; ale bez najwyższego wysiłku myśli, który zadowoli zarówno rozum jak serce, religia nigdy nie odzyska swych dawnych wpływów, ani nie przywróci ludziom ich duchowej pełni, którą ceni wielu, ceni, lecz szuka na próżno”⁷⁰.

Summary

To Talk and Think about God Today.

Paul Tillich’s Idea of Reflection on Religion

Philosophy of God and religion in the 20th century falls outside easy and unambiguous opinions. The appearance of the “masters of suspicions” and the technological progress of the modern society imprinted an indelible mark on the modern reflection about God and religion. The search of the new language of talking about the God becomes one of the main tasks for present philosophers and theologians. Paul Tillich belongs to outstanding thinkers of the twentieth century who bravely joined the discussion on the “Areopagus of the present culture”.

Tillich from one side presents himself as a theologian, defining yet again defensive tasks of the Christian theology, and from the other as a philosopher, questioning the narrow conceptions of present rationality and experience; he looks for adequate solutions. As a philosopher and theologian, he searches for the ways of reconciliation of reason and belief, religion and culture; the ways which will help the present man to understand himself and to come to God.

The article presents only some ideas of Paul Tillich’s philosophical and theological thought.

⁷⁰ H. J. Paton, *The Modern Predicament*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Ludzie nauki o istnieniu Boga i o religii*, (Fragmenty „Wykładów im. Gifforda” 1888 – 1968. Wybór dokonał B. E. Jones), Warszawa 1975, s. 108.

Die Zugehörigkeit zur Kirche nach Enzyklika Pius XII „Mystici Corporis Christi“

Am 9. Oktober 1958 starb Papst Pius XII. Was aber ist nun über die Regierungszeit Pius XII zu sagen? Für viele Theologen ist er ein grosser Lehrmeister des Glaubens. Im Hinblick auf Pius XII wird die Geschichte berichten, „wie glücklich und zeitnah das Lehramt von ihm aufgefasst wurde“¹.

Er beherrschte die Ruhmestaten der alten Kirchenväter und Kirchenlehrer. Er eiferte in Ehrfurcht vor dem überlieferten Lehrgut seiner Vorgänger diesen nach und vermehrte „das heilige Erbe zum Wohle der menschlichen und christlichen Kultur und für den Fortschritt der Völker“². Er hat es verstanden sich in der Verbreitung des Glaubens an die modernsten Denkweisen anzupassen. Sein Lehramt erstreckt sich über verschiedene Lebensbereiche, entsprechend den verschiedenen Beziehungen menschlichen Zusammenlebens.

Am 29.06.1943 erschien das Rundschreiben des Papstes „**Mystici Corporis Christi**“, das das Wesen der Kirche ausführlich beschreibt. Es ist also eine ekklesiologische Enzyklika.

Der allgemeine Inhalt der Enzyklika hat drei Teile:

1. Die Kirche als „Corpus Christi mysticum“ im Sinn von Kol 1,18 und Röm 12,5.
2. Christus und die Kirche sind eine mystische Person, der „ganze Christus“.
3. Pastorale Ermahnung: Verurteilt wurden Mystizismus, Quietismus und Irrtümer über das Bußsakrament und das Gebet.

Zum weiteren spricht die Enzyklika von der Identifikation der Kath. Kirche und dem mystischem Leib Christi, das Charismatische in der Kirche, die Einheit von Rechts- und Liebeskirche, das Wesen und die Bedeutung des Bischofsamtes, der Heilige Geist als „Seele“ der Kirche, die Bestimmung der Erfordernisse für die **wirkliche Mitgliedschaft** in der Kirche im Unterschied zu einer Zugehörigkeit zur Kirche „in voto“.

Uns interessiert besonders in dieser Arbeit das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika. Die Enzyklika bestätigt offiziell, dass seit dem 16. Jh. besonders hervorgehoben wurde die Betonung der **Sichtbarkeit der Kirche**. Sie erlaubt anscheinend zur gleichen Zeit durch ihre Betonung der paulinischen Theologie vom Leibe Christi eine Erneuerung der Ekklesiologie aus patristischer und mittelalterlicher Sicht³. In der kath. Theologie herrscht eine Übereinstimmung,

¹ Pax-Korespondenz 3 (1983), S. 2.

² Ebd. 2.

³ Vgl. M.J. Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio*, Mainz 1964, S. 552 (=Sendung und Einheit).

dass sich die Frage nach der Kirchengliedschaft allein auf die **sichtbare Kirche** bezieht⁴.

In dieser Arbeit möchte ich kurz auf den Inhalt eingehen:

Zur Geschichte des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus“; die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche; konstitutionelle und tätige Kirchengliedschaft; der Verlust der Kirchengliedschaft und Zusammenfassung.

1. Zur Geschichte des Axioms: „Extra ecclesiam nulla salus“

Schon in der ältesten Kirche ist das Axiom: „Extra ecclesiam nulla salus“ in vollkommengleicher Weise sowohl gegen die Häretiker und Schismatiker als auch gegen die Heiden angewandt worden.

Im Florentinum heiss es: „Nullus intra catholicam Ecclesiam non existentes non solum paganas, sed neque Judaeos aut hereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes“⁵, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird, dass die Sakramente zum Heil nur nützen, wenn der Empfänger in der Kirche bleibt.

Die Väter vergleichen die Kirche, und zwar die sichtbare, mit dem organischen Leib, dem Paradies und leiten von Ignatius von Antiochien an über Irenäus, Tertulian, Cyprian, Augustinus und Gregor den Grossen immer wieder die eine Wahrheit ab. Diese Wahrheit formuliert Augustinus so: „Extra ecclesiam catholicam totum potest habere praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum... potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire“⁶. Es waren die apodiktischen Aussagen der Väter. Sie präsumierten praktisch immer eine formelle Schuld auf Seiten der Heiden und Häretiker.

Das mittelalterliche Christentum blieb bei dieser exklusiven Position. Am schärfsten hat die Heilsnotwendigkeit der Unterwerfung unter die römische Kirche Papst Bonifaz VIII in der Bulle „Unam sanctam“ von 1302 vertreten⁷. Die harte Unerbittlichkeit der Formulierung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus“ ist bis in die neueste Zeit geblieben⁸. Positive Formulierungen der Heilsmöglichkeit für den Menschen ausserhalb der Kirche sind erst in neuer Zeit erfolgt.

Als ein biblisches Beispiel wird gewöhnlich der gute Schächer am Kreuz angeführt.

Es gibt bereits einen anonymen Verfasser einer Schrift „De rebaptizmate“ zur Zeit Cyprians. Er spricht unter Verweist auf den Hauptmann Cornelius (Apg 10,44 ff) von einer Taufe im Heligen Geiste ohne Wasser⁹. Hier wird die Unerbittlichkeit des Axioms aufgeweicht. Vor allem im Römerbrief (2,17 ff. 26f) scheint Paulus

⁴ Vgl. K. Mörsdorf, *Kirchengliedschaft*, in: LThK B. VI, S. 221 (= Kirchengliedschaft).

⁵ Denz. 714 (=H. Denzinger –A.Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1965).

⁶ PL 43, 695.

⁷ Denz. 870-875.

⁸ Vgl. Denz. 1647.

⁹ Cyprian, *Opp.* III, 75 (Hartel).

damit zu rechnen, dass Heiden, die das jüdische Gesetz nicht kennen, doch „von Natur aus“, weil „sie sich selbst Gesetz sind“, das Gute erkennen und tun können¹⁰.

Das Konzil von Trient lehrte 1547, dass man auch durch das Verlangen (voto) nach den Sakramenten die Gnade der Rechtfertigung erlangen könne¹¹.

In neuerer Zeit betont das kirchliche Lehramt, dass Menschen gerettet werden können, die ausserhalb der Kirche leben. So sagt Pius IX in der Allocutio „Singulari quadam“ von 1854: „Im Glauben müssen wir festhalten, dass ausserhalb der apostolischen röm. Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heiles, und jeder der nicht in sie eintritt, muss in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, dass von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion“¹².

In einer an die italienischen Bischöfe gerichteten Enzyklika „Quanto conficiamur moerore“ vom 10.8.1864 schreibt Pius IX, dass „jene, die in unüberwindlicher Unkenntnis über unsere heiligste Religion befangen sind und die dadurch, dass sie das Naturgesetz und dessen von Gott eingeschärfte Gebote treu beobachten und Gott zu gehorchen bereit sind, ein ehrenhaftes und rechtschaffenes Leben führen, durch das Wirken von Gottes Licht und Gnade das ewige Leben erlangen können“¹³. Hier ist interessant, dass beides enthalten ist: „Extra ecclesiam nulla salus“ und auch „Extra ecclesiam gratia“. Das liegt schon in der Linie einer grossen Entwicklung.

Nach der Kirchenenzyklika Pius XII „Mystici Corporis Christi“ von 1943 sind Menschen, die nicht zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirche gehören, die jedoch in Glauben und Liebe nach Rechtfertigung streben „in einer Art unbewussten Verlangens und Wunsches hingeordnet sind auf den mystischen Leib des Erlösers“¹⁴. Die innere Beziehung zur Kirche lässt, auch wenn sie nicht Mitgliedschaft im eigentlichen Sinne besagt, eine **mehrfache Stufung** zu, je nachdem ob und wieweit Gnade, Glaube, übernatürliche Liebe, Taufe, andere Sakramente, Gemeinschaft mit den Bischöfen – das Leben eines Menschen tatsächlich bestimmen.

Der Brief des Heiligen Offiziums an Kardinal Cushing von Boston mit endschiedener Deutlichkeit darstellt: Zur Erlangung des ewigen Heiles ist es nicht immer erforderlich der Kirche tatsächlich als Glied anzugehören; der Mensch muss aber mit der Kirche zumindest dem Wunsch oder Verlangen nach geeint sein¹⁵.

Das II. Vat. erklärt: Wer das Evangelium Christi und Seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkanten Willen in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das Heil erlangen¹⁶. Das Zweite Vatikanische Konzil betont die Tatsache, dass für alle Nicht-Katholiken, Nicht-Evangelisierte, Nicht-Theisten die Möglichkeit des Heiles besteht.

¹⁰ J. Riedl, Das Heil der Heiden nach Röm 2,14-16.26-27 (Mödling 1965).

¹¹ Vgl. Denz. 1524, 1543, 1604.

¹² Denz. 1647.

¹³ Denz. 2865 ff.

¹⁴ Denz. 3821.

¹⁵ Vgl. Denz. 3870.

¹⁶ Vgl. LG Nr 15.

Die Beziehungen der Christen untereinander sind bestimmt durch eine geiwiß unvollkommene, aber wirkliche sakramentale Gemeinschaft.

2. Die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche

Die Kirche ist für die Welt das universale und wirksame Zeichen des Heiles, „ausserhalb der Kirche kann kein Mensch gerettet werden“¹⁷. Im Verlauf seiner Geschichte hat das Lehramt die These aufgestellt: „die Heilsnotwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit“.

Die Väter waren überzeugt, dass ausserhalb der Kirche das Heil nicht zu erlangen ist. Das Axiom „Extra ecclesiam nulla salus“ in seiner negativen Formulierung besagt, dass es ausserhalb der Kirche kein Heil gibt. Die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ erweitert den Inhalt dieses Axioms. Es ist nicht so zu verstehen, als wolle sie diese oder jene Person vom Heil ausschliessen. Als ekklesiologische Aussage bedeutet es vielmehr: die Kirche ist die einzige Institution, die von Christus den Auftrag hat, das Heil den Menschen mitzuteilen. Wenn wir den Auftrag der Kirche so verstehen, dann hat das Axiom mehr den positiven Sinn eines missionarischen Anrufs oder einer Forderung als den negativen Sinn¹⁸.

Für die Enzyklika ist die Kirche der Leib Christi im wirklichen Sinne. Dieser mystische Leib Christi ist die römisch – katholische Kirche. Die von Christus gestiftete Kirche ist eine sichtbare, hierarchisch geordnete Gesellschaft¹⁹, in der die heilskräftige Begegnung von Gott und Mensch zu geschehen hat. Der Mensch muss diese Anerkennung der Gottesherrschaft ausdrücken in der Zugehörigkeit zu dieser sichtbaren Kirche. Von Seiten des Menschen sind die heilsnotwendigen Voraussetzungen zusammengefasst in der Dreiheit Taufe, Glaube, Kirchengliedschaft²⁰. Es handelt sich dabei um verschiedene Gesichtspunkte der einen Wirklichkeit des rechten Verhaltens zu Gott.

Die Kirche ist auch eine plurale Wirklichkeit. Die verschiedenen Wirklichkeiten, durch die sie gebildet wird, sind aufeinander bezogen. Dementsprechend bedeutet es ein positives oder ein negatives Verhältnis eines Menschen zu einer dieser Wirklichkeiten. Es gibt **eine Reihe abgestufter** (positiver oder negativer) **Verhältnisse zur Kirche**²¹.

Bei unserer Frage nach der gliedhaften Zugehörigkeit zur Kirche handelt es sich um die Kirche als sichtbare, öffentlich – rechtliche Gesellschaft. Diese Sichtbarkeit der Kirche wird konstituiert durch die sakramentale und die rechtliche Gewalt der Kirche. So liegt diese Frage in der Ebene des sakramentalen Zeichens, nicht in der Ebene der persönlichen Haltung und inneren Entscheidung.

¹⁷ M.J. Le Guillou, *Kirche*, in: HThTI 4(1972), S. 131.

¹⁸ Vgl. Y. Congar, *Kirche*, in: HThG i (=Handbuch Theologischer Grundbegriffe), München 1962, S. 810.

¹⁹ Vgl. Denz. 3802; NR⁷(=Neuner-Roos), 398d.

²⁰ Vgl. NR⁷, 398b.

²¹ Vgl. K. Rahner, *Kirchengliedschaft*, in: LThK VI (1961), S. 223 (=Kirchengliedschaft).

Es muss hier die Frage gestellt werden, ob und in welchen Sinn die Zugehörigkeit zur Kirche heilsnotwendig ist. Die sachliche Bedeutung der Frage nach der vollen Zugehörigkeit zur Kirche ist nur aus ihrer Konfrontierung mit dem Satz von der **Heilsnotwendigkeit der Kirche** zu erklären. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche kann nicht nur so formuliert werden, dass gesagt wird, außerhalb der Kirche sei kein Heil, sondern auch durch den Satz, dass außerhalb der Kirche die rechtfertigende Gnade des Hl. Geistes nicht vorhanden sein könne²².

In der Enzyklika bewegen sich die Formulierungen in zwei Richtungen: die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die **Gnadenmöglichkeit** für jene Menschen, die nicht die Gliedschaft der Kirche besitzen. Die Lehre von der Rechtfertigungsmöglichkeit und auch von der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche haben wir schon kurz erwähnt. Es gibt also die Möglichkeit des Heils auch bei einem Menschen, der aktiv der sichtbaren Kirche nicht angehört.

Um die Heilsnotwendigkeit der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche genauer zu umschreiben, werden in der Theologie die Begriffe der **necessitas medii** und der **necessitas praecepti** angewendet. Die kirchlichen Lehräußerungen aber sprechen nur von einer Heilsnotwendigkeit. Diese Notwendigkeit, die die Kirche als Heilmittel bestimmt, wird genauer umschrieben. Durch die Taufe werden die Glieder Christi in den „Leib der Kirche“ eingefügt. Die Taufe teilt diese heilsnotwendige Kirchengliedschaft mit und begründet sie²³.

Die Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft und ihres Zustandekommens durch die Taufe ist nicht absolute wie die des Glaubens, sondern hypothetisch.

Die Notwendigkeit der gliedhaften Zugehörigkeit zur Kirche ist von derselben Art wie die Notwendigkeit der Taufe. So ist die Notwendigkeit der vollen Zugehörigkeit zur Kirche ebenso als eine Notwendigkeit nicht des bloßen, Gebotes, sondern des Mittels anzusehen. Dementsprechend lehren alle Theologen übereinstimmend, dass das kirchliche Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Kirche im Sinne einer **Notwendigkeit des Mittels** zu verstehen ist²⁴. Diese Interpretation des kirchlichen Dogmas muss als theologisch sichere Lehre gelten.

Neben einer tatsächlichen Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche (volle Zugehörigkeit), gibt es daneben eine Gliedschaft an der Kirche **in voto**, ein Verlangen der vollen Zugehörigkeit zur Kirche. Bei der Kirchengliedschaft scheint der hypothetische Charakter der Heilsnotwendigkeit und damit eine Ausnahmemöglichkeit durch die kirchliche Lehre vom Votum (Begierdetetaufe) bestätigt²⁵. Die mittel hafte Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche ist hypothetisch unter besonderen Umständen: im Falle unüberwindlicher Unkenntnis oder des Unvermögens. Sie kann die aktuelle Zugehörigkeit zur Kirche durch das Verlangen (votum) ersetzen. Das Votum braucht nicht explicite zu sein (ausdrücklich), sondern kann **votum implicitum** sein (sittliche Bereitschaft). Auf diese Weise können außerhalb der katholischen

²² Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi“*, in: *Schriften zur Theologie*, B. II (1956), S. 41 (=Die Gliedschaft).

²³ Vgl. NR⁷, 398b.

²⁴ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 50.

²⁵ Vgl. O. Semmelroth, *Heilsnotwendigkeit*, in: LThK V (1960), S. 163.

Kirche Stehende das Heil erlangen²⁶. Also die Heilsmöglichkeit der außerhalb der Kirche Stehenden ist auf Grund des *votum baptismi* oder *votum Ecclesiae* gegeben.

Wenn wir so zwischen wirklicher und begehrter Gliedschaft an der Kirche unterscheiden, macht es formal keine Schwierigkeiten mehr, die Grundsätze von mittelhafter Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche (auch für Nichtglieder) zu vereinigen, in dem man sagt, dass die wirkliche volle Zugehörigkeit zur Kirche mittelhaft heilsnotwendig ist. Für das tatsächliche Erreichen des Heiles ist auch die innere, geistige Haltung des Menschen von entscheidender Bedeutung.

Die Enzyklika²⁷ spricht auch über die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der doppelten Weise: außerhalb der Kirche gibt es keine **Heilssicherheit**; wer der Kirche nicht angehört, hat die Gnade des Hl. Geistes nicht, in der konkret das Heil besteht. Diese Sätze unterscheiden sich nicht von den bisherigen lehramtlichen Äußerungen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche. Sie sind nur eine Wiederholung der eindeutigen Glaubenslehre.

Es sind noch drei wichtige Sätze der Enzyklika, die uns hier beschäftigen müssen. Ein Satz der Enzyklika: (*Spiritus Christi*) *membra ... a corpore omnino abscissa renuit sanctitatis gratia inhabitare*²⁸, schliesst somit die Möglichkeit nicht aus, dass ein Mensch, der nicht im vollen Sinne (der Normen der Enzyklika) Glied der Kirche ist, die **Rechtfertigungsgnade** besitzt. Diese Zugehörigkeit wird bei einem schuldlos Irrenden oder Nichtwissenden durch ihr *Votum* vertreten. Wir können in diesen Sinn sagen, dass Häretiker und Schismatiker den Hl. Geist nicht besitzen, ausser sie das *votum Ecclesiae* haben.

Der Zweite Satz: *Qui ad adspectabilem non pertinent catholicae Ecclesiae compagem de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt*,²⁹ von der Heilsunsicherheit der von der Kirche Getrennten bedeutet zunächst einmal nicht, dass die Katholiken im Gegensatz zu ihnen eine subjektiv absolute Heilsgewissheit hätten. Es handelt sich somit direkt dem fraglichen Satz nicht um subjektive Heilsgewissheit des Menschen, sondern um die Frage des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins der objektiven Voraussetzungen des Heiles. Weil die Zugehörigkeit zur Kirche zu diesen Voraussetzungen gehört, ist es klar, dass für den, der der Kirche nicht angehört, eine sachliche Voraussetzung der objektiven Sicherheit des Heiles fehlt.

Wir zitieren jetzt den dritten Satz der Enzyklika: „*Qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi corpore atque uno eius divino spiritu vivere nequeunt*“³⁰. Es handelt sich hier um die Betonung der Notwendigkeit der vollen Zugehörigkeit zur Kirche für den Gnadenbesitz. Diese Notwendigkeit ist (nach unseren früheren Ausführungen) eine hypothetisch mittelhafte, d.h. die unter den entsprechenden Voraussetzungen auch durch das blosser *votum* der vollen Zugehörigkeit zur Kirche vertreten werden kann. Die im *votum Ecclesiae* gegebene Heilsmöglichkeit bedeutet keine eigenständige Heilsmöglichkeit, die gleichberechtigt neben derjenigen

²⁶ Vgl. Denz. 3866-3873.

²⁷ Denz. 3803, 3808, 3821.

²⁸ Denz. 3808.

²⁹ Denz. 3821.

³⁰ Denz. 3802.

Heilsmöglichkeit steht, die durch tatsächliche volle Kirchengliedschaft gegeben ist³¹.

Die Gliedschaft eines Menschen an der wahren Kirche Christi, die Heils – und Gnadennotwendigkeit dieser Kirche und Heilsmöglichkeit eines Menschen der nicht im vollen Sinn der kirchlichen Terminologie Glied der Kirche ist, macht die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ keine neuen Aussagen. Es war schon immer verpflichtende theologische Lehre in der Kirche. Sie betont nur stärker als früher auf der einen Seite **die wirkliche Heilsnotwendigkeit** der eigentlichen gliedhaften Zugehörigkeit zur Kirche, ohne dass sie andererseits die Möglichkeit der Rechtfertigung und des Heiles für jene Menschen ausschliesst, die ohne persönliche Schuld der Kirche nicht als Glieder im vollen Sinn angehören.

3. Konstitutionelle und tätige Kirchengliedschaft

Wir haben schon kurz im II. Kapitel erwähnt, dass Kirchengliedschaft ein mehrschichtiger Begriff ist.

Die Aufnahme in die Kirche erfolgt durch ein Sakrament, durch die Taufe. Nach dem kirchlichen Gesetzbuch und der Lehre von Theologen und Kanonisten ist die katholische Kirchenordnung grundsätzlich für **alle Getauften** bindend³². So gesehen ist „Kirche“ zunächst einmal die Getauften.

Die Getauften sind erst der Anfang der christlich-ekklesialen Existenz. Die Taufe begründet also die Gnaden – und Wirkgemeinschaft der Getauften untereinander.

Zur Frage der kirchlichen Mitgliedschaft sagt der Kanon 87 des lateinischen Codex des kanonischen Rechts: „Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona“. Zeitgenössische Kanonisten sagen, der Sinn des Kanons sei: die Taufe vermittelt in der Kirche die Stellung als Glied mit allen zugehörigen Rechten und Pflichten³³. Dies ist auch der Sprachgebrauch der Enzyklika³⁴. Jeder Getaufte gehört also zur Kirche. Diese Zugehörigkeit ist, soweit sie auf dem Taufcharakter beruht, unverlierbar. Kl. Mörsdorf bezeichnet diese durch die Taufe gegebene Eingliederung in die Kirche als **konstitutionelle Gliedschaft**³⁵.

Konstitutionelle Kirchengliedschaft ist das durch die Taufe vermittelte Personsein in der Kirche³⁶; das ist ein Personsein mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, nicht nur die Untertanenschaft. Dieses Personsein hängt an dem sakramentalen Charakter und ist unaufhebbar. Nur hinsichtlich der Gliedschaftsrechte, kann durch Sperre oder Strafe eine Beschneidung eintreten.

Das Kirchenrecht scheint nur die Taufe als konstitutives Element für den Personalcharakter, also für die Mitgliedschaft in der Kirche zu kennen. Durch die-

³¹ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 68.

³² Vgl. P. Huizing, *Die Kirchenordnung*, in: *Mysterium salutis*, B. IV/2 (1973), S. 161.

³³ Vgl. Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung*, „Theologie und Seelsorge“ (1944), S. 119 (=Die Kirchengliedschaft).

³⁴ Denz. 3802.

³⁵ Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft*, S. 118.

³⁶ Vgl. Denz. 3802.

se kanonistische Darstellung (konstitutionelle Gliedschaft) entsteht die Gefahr, dass man bloss die konstitutionelle Gliedschaft als im Sinn der Glaubensüberlieferung heilsnotwendig betrachtet, was dem kirchlichen Glaubensbewusstsein widersprechen würde³⁷.

Wenn die kirchlichen Lehräusserungen erklären, dass durch die Taufe der Mensch Glied der Kirche wird, so ist vielleicht zu sagen, dass solche Formulierungen betonen wollen, dass die Taufe die erste und **grundlegende Voraussetzung** der Kirchengliedschaft ist. Wenn die Quellen von CIC can. 87 (wie übrigens auch die Enzyklika) öfters die Zugehörigkeit zur Kirche, das Eingliedertsein in den mystischen Leib Christi als Wirkung der Taufe erklären, ist es ein Sprachgebrauch der Sakramententheologie³⁸. Die einzige Wirkung der Taufe ist der Charakter sacramentalis. Es ist aber nicht so, dass dieser Charakter eine Hinordnung auf die Kirchengliedschaft hat. Wenn die Enzyklika sagt, dass nur die getauften Katholiken zur Kirche gehören, so ist damit nicht behauptet, dass es ausserhalb der katholischen Kirche nichts Christliches gäbe.

Durch die Taufe wird also die **allgemeine Gliedschaft** gegeben. Die Taufe ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche, wodurch die Getauften mit Christus verbunden werden³⁹. Alle Getauften gehören auch in gewissen Sinne der Kirche an. Sie sind ihr zu mindesten unterworfen. Wenn sie aber abgefallen sind oder die kirchliche Autorität nicht anerkennen (Häretiker Schismatiker), sind sie nicht mehr im strengen Sinn Mitglieder, keine membra Ecclesiae, wohl aber **subditi Ecclesiae**.

In der Frage, wer Glied der sichtbaren Kirche ist, finden wir in der Tradition zwei Gedankenreihen:

1) Die Taufe macht den Menschen zum Glied der Kirche. Die Enzyklika spricht von „Ecclesiae constitui membra“. Sie bezieht sich auf jede gültige Wassertaufe. Diese Taufe ist den Getauften durch die Einprägung des sakramentalen Charakters als Christus und der Kirche zugehörig zeichnet, unzerstörbar.

2) Die Getauften, die der Häresie oder dem Schisma verfallen sind, stehen ausserhalb der Kirche⁴⁰.

Diese zwei Gedankenreihen scheinen sich zu widersprechen⁴¹, weil der unzerstörbare Taufcharakter gliedschaffendes Prinzip ist. Kl. Mörsdorf sieht die theologische Aufgabe darin, beide Gedankenreihen so miteinander zu verbinden, dass sie unverkürzt bestehenbleiben. Dies ist nur möglich, wenn anerkannt wird, dass Kirchengliedschaft ein mehrschichtiger Begriff ist, was die Enzyklika mit „reapse“ anzudeuten scheint⁴².

³⁷ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 25.

³⁸ Ebd. S. 27.

³⁹ Vgl. N. Ruf, *Das Recht der kath. Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Freiburg 1983, S. 71.

⁴⁰ Denz. 714 (Das Konzil von Florenz).

⁴¹ Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft*, S. 222.

⁴² Vgl. Denz. 3802.

Manche Kanonisten unterscheiden die konstitutionelle und **tätige Gliedschaft** an der Kirche. Diese Unterscheidung z. B. von Kl. Mörsdorf setzt voraus, dass die eigentliche, wesentliche Gliedschaft bei allen Getauften die gleiche ist, weil höchstens ihre Betätigung nicht ihr Wesen eine Minderung erfahren kann, und sie setzt voraus, dass die Glaubens – und Rechtseinheit für die Zugehörigkeit zur Kirche nicht ebenso konstitutiv sei wie die Taufe. Oder wenn man auch die „tätige“ Gliedschaft im Sinne Mörsdorf auch als „wesentlich“ erklären wollte, dann müsste man immer noch sagen, dass unter dieser Voraussetzung die Unterscheidung zwischen konstitutiver und tätiger Gliedschaft terminologisch höchst missverständlich wirkt⁴³.

Die Enzyklika spricht von einer Kirchengliedschaft. Sie deutet nicht einen Unterschied etwa zwischen einer konstitutionellen und einer aktiven Gliedschaft an. Aber viele Kanonisten⁴⁴ sprechen davon, dass in der Enzyklika eine konstitutionelle Gliedschaft dadurch angedeutet sei, dass sie die getrennten Christen nicht als Fremde betrachtet, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus heimkehren⁴⁵. So ist eine solche Deutung doch wohl willkürlich.

Eine Verbundenheit des Menschen mit der Kirche lässt sich auf viele mögliche engere und gelockerte Weisen deuten. Weshalb die Bedingungen für diese engere oder weitere Verbundenheit ganz verschieden sind.

Die Bestimmung der **Bedingungen der Kirchengliedschaft** finden wir genau in der Enzyklika. Wenn die Enzyklika die Bedingungen der Kirchengliedschaft von der äusseren gesellschaftlichen Struktur der Kirche bestimmt, so geht es um die Bestimmung dessen, was notwendig ist, um die Sichtbarkeit der gnadenvollen Verbindung mit Christus zu konstituieren. Die volle Kirchengliedschaft ist die des im Stand der Rechtfertigungsgnade lebenden glaubenden und gehorsamen Katholiken. Kl. Mörsdorf unterscheidet die konstitutionelle und tätige Gliedschaft. Er hat hier Zustimmung und auch Widerstand erfahren⁴⁶. Nach Mörsdorf, auf der konstitutionellen Gliedschaft baut sich eine tätige Gliedschaft auf, durch welche die mit der Taufe gegebene active und passive Rechtsfähigkeit betätigt wird⁴⁷. „Tätige“ Gliedschaft ist der persönliche Vollzug der konsekratorisch geprägten Christusfrömmigkeit des Getauften, die gläubige Aufnahme der Heilsgaben Gottes, die im Bereich dieser tätigen Gliedschaft zu fruchtbarer Entfaltung oder zu Ablehnung kommen. Diese Gliedschaft bewegt sich in zwei Kreisen, dem des **äusseren** und dem des **inneren Bereiches**. Beide Kreise sind einander zugeordnet⁴⁸. Für den mündigen Christen ist volle Kirchengliedschaft dann gegeben, wenn er in beiden schichten Glied der Kirche ist, d.h., wenn er nicht von der Gemeinschaft der Gläubigen in rechtlich greifbarer Weise ausgeschlossen worden ist.

⁴³ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 62.

⁴⁴ Kl. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts I*(1953), S. 190.

⁴⁵ Vgl. Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft*, S. 130.

⁴⁶ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 29. Er kritisiert die Terminologie Mörsdorfs. Vgl. Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft*, S. 129.

⁴⁷ Ebd. S. 128.

⁴⁸ Ebd.

Die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ bringt eine begriffliche Feststellung der Kirchengliedschaft, die lautet: „Den Gliedern der Kirche sind in der Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstösse durch die rechtmässige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind“⁴⁹.

Die Enzyklika bringt zwei positive Kennzeichen und auch zwei negative, die auf can. 87 (CIC) zurückzugehen scheinen, wonach eine Beschneidung der Gliedschaftsrechte durch eine Sperre (obex) oder durch eine Strafe (censura) möglich ist. Die volle Gemeinschaft mit der Kirche (plena communio) wird also durch ein dreifaches Band begründet: die Wassertaufe, das Bekenntnis des Glaubens und die Anerkennung der kirchlichen Leitung (Ausschluss von Häresie und Schisma)⁵⁰. Die Erfüllung dieser drei Bedingungen zugleich macht einen Menschen im vollen Sinn zum Glied der Kirche als eine sichtbare hierarchisch organisierte Gesellschaft. Die zwei letzteren Bedingungen beziehen sich wohl nur auf den äusseren Rechtsbereich, nicht auf die bloss innere Gesinnung. Also allein die innere Ungläubigkeit würde die Kirchengliedschaft nicht aufheben⁵¹.

Die Notwendigkeit der Taufe für die Zugehörigkeit zur Kirche stellt die Enzyklika als erste Begingung. Es ist klar, dass nach der Enzyklika nicht Glied der sichtbaren Kirche ist, wer die sakramentale Taufe nicht empfangen hat. Zweite Bedingung ist der „**wahre Glaube**“. Es ist eine kontroverse Frage, ob der geheime Häretiker noch Glied der Kirche sei oder nicht. Die Enzyklika zitiert R. Bellarmin, der einen solchen Häretiker noch zur Kirche rechnete. Der Text der Enzyklika entscheidet auch nicht über eine innere persönliche Gläubigkeit der geheimen Häretiker.

Bei dem Im – Glauben – getrennt – sein (Dritte Bedingung) als einem Grund des Fehlens der Kirchengliedschaft macht die Enzyklika keinen Unterschied zwischen der materiellen und der formalen Häresie. Die volle Zugehörigkeit zur Kirche kann unter Umständen auch vertreten werden durch das Begehren der Gliedschaft an der Kirche. In der katholischen Theologie unterscheidet man also zwei Kirchengliedschaften. Die erste ist die wirkliche (volle) Zugehörigkeit zur Kirche (re) und die andere stützt sich auf das Verlangen (voto).

Schon das Konzil von Trient lehrte 1547, dass man auch durch das Verlangen (voto) nach den Sakramenten die Gnade der Rechtfertigung erlangen könne⁵². Es gibt also die Möglichkeit einer „aussersakramentalen“ Rechtfertigung und des Heils. Wo jemand ohne Taufe in Glaube – Liebe und das votum implicitum der Kirche (Begierdetaufe) gerechtfertigt ist, ist er schon auf die Kirche „hingeordnet“, so dass dadurch auch für diesen die Heilsbedeutung der Kirche gewahrt bleibt⁵³. Die Lehre von der Möglichkeit eines „**baptismus flaminis**“ (bei dem Katechumenen) ist im

⁴⁹ Denz. 3802.

⁵⁰ Vgl. Denz. 3802; N. Ruf, *Das Recht der kath. Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, S. 72.

⁵¹ Vgl. K. Rahner, *Kirchengliedschaft*, S. 224.

⁵² Denz. 1604; vgl. W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1979, S. 38.

⁵³ Vgl. K. Rahner, *Kirchengliedschaft*, S. 224.

allgemeinen zu qualifizieren. Es könne jemand ohne Taufe durch „den Glauben“ und das liebende Heilsverlangen allein gerettet werden.

Nach der Enzyklika sind die Menschen, die nicht zur sichtbare Gemeinschaft der Kirche gehören, die jedoch in Glauben und Liebe nach Rechtfertigung streben „in einer Art unbewussten Verlangens und Wunsches hingeordnet auf den mystischen Leib des Erlösers“ („*inscio quodam desiderio ac voto*“)⁵⁴.

Die Enzyklika schliesst also die Heilsmöglichkeit nicht aus, wenn das *Votum implicitum Ecclesiae* besteht.

4. Der Verlust der Kirchengliedschaft

Auf Grund seines freien Willens kann der Christ sich von der Kirche trennen.

Die Heilsmöglichkeit eines Menschen, der nicht im vollen Sinn Glied der Kirche ist, haben wir schon früher beschrieben. Die Frage, ob ein Verlust der eigentlichen Kirchengliedschaft möglich ist oder nicht, stellen wir im diesen Kapitel. Dort, wo der Mensch bewusst und frei schuldhaft die Zugehörigkeit zur Kirche in eigentlichen Sinne ausschliesst, stellt er sich gegen seine Gliedschaft an der Kirche.

Der Verlust oder die Beschränkung der Gliedschaftsrecht erklärt die Enzyklika wenn sie über drei Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche spricht: „(...) die im Glauben getrennt sind“⁵⁵. Hier scheinen die Häresie, das Schisma und die Exkommunikation gemeint zu sein.

Die Häresie zerstört die übernatürliche Kraft des Glaubens und bedeutet den Verlust der heiligmachenden Gnade. **Das Schisma** zerstört die Liebe, lässt aber den Glauben fortbestehen. Welche sind die Folgen dieser Sünden? Die Väter sagen, dass der Häretiker und der Schismatiker ausserhalb der Kirche stehen und nicht mehr Mitglieder der Kirche seien⁵⁶. In der patristischen Bildlichkeit (Augustinus) ist der Häretiker derjenige, der in der Kirche sein sollte, aber faktisch eben nicht mehr „in“ ihr ist. Diese (noch-) nichtgliedhafte Zugehörigkeit zur Kirche kann selbst entweder „**sichtbar**“ oder „**unsichtbar**“ sein. Im ersten Fall ist sie konstituiert entweder durch die Taufe oder durch das Bekenntnis des wahren Glaubens (Katechumenen) oder durch die Taufe und dem wahren Glauben (ohne Unterordnung unter die kirchliche Autorität: bei Schismatiker); im anderen Fall durch den Besitz der Rechtfertigungsgnade. Diese sichtbare und unsichtbare Zugehörigkeit kann auch im einen und dem selben Menschen gegeben sein⁵⁷.

Bellarmin, dem der Grossteil der Theologen folgte, hält fest, dass verborgene Häretiker und Schismatiker Glieder der Kirche bleiben. Andere Theologen, die Suarez folgen, meinen, dass verborgene Häretiker und Schismatiker sich von der Gliedschaft der Kirche ausgeschlossen hätten. Die Enzyklika *Mystici Corporis* spricht von der Abtrennung von seiten der kirchlichen Obrigkeit⁵⁸. Das „**sejuncti sunt**“ werden wir

⁵⁴ Denz. 3821.

⁵⁵ Denz. 3802.

⁵⁶ Vgl. den Index des *Enchiridion Patristicum* Nr. 45.

⁵⁷ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 63.

⁵⁸ Denz. 3802.

nicht mit „ausgeschlossen worden sind“ wiedergeben, sondern mit „**abgetrennt**“ oder „**abgesondert**“. Die folgenden Sätze der Enzyklika werden nämlich nach einem allgemeinen Zitat (1 Kor 12,13) vorwiegend die Häretiker und Schismatiker gemeint und zwar je zweimal. Zunächst in den beiden Schriftzitat, von denen das erste (Eph 4,5) die Glaubenseinheit betont, das zweite aber (Mt 18,17) im Sinne der Unterordnung unter die kirchliche Autorität verstanden werden muss. Was ist nun über Häretiker und Schismatiker ausgesagt? Wir finden hier nicht, was über die übliche theologische Auffassung hinausginge. Die Häretiker und Schismatiker sind darum nicht aus dem Hl. Geist leben, der ihr allein gegeben ist⁵⁹. Das ist nichts anders als: Extra Ecclesiam nulla salus. Die Sätze der Enzyklika haben in dieser Form prinzipiellen Charakter, ohne die Frage nach bona fides oder unüberwindlichem Irrtum überhaupt anzuschneiden⁶⁰. Im dritten Teil der Enzyklika (Gebet für die Nichtkatholiken)⁶¹ wurde gesagt, dass die Getrennten nicht ganz ohne die göttliche Gnade und Hilfe sind, die ihnen auf Grund ihrer unvollständigen Zugehörigkeit zur Kirche zuteil wird.

Die Enzyklika nennt den Hl. Geist „die Seele“ der Kirche⁶². Sie legt nahe für jeden Gerechtfertigten eine weitere Hinordnung, Beziehung und Verbindung mit dem sichtbaren Leib der Kirche und weist irgendwie darauf hin, dass jede Gnade Gottes in gewissen Sinn eine inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat. Auch die deutlichste und strengste Betonung der Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der wahren Kirche (die römisch-katholische Kirche) bedeutet keine Anmassung eines Urteils über dem guten Glauben und die Gnade der getrennten Christen⁶³. Sie bedeutet auch keine Bestreitung der Tatsache, dass die wahre Kirche selber reicher würde an christliche Wirklichkeit, wenn diese Christen zurückkehren würden in das Vaterhaus, das nach den Worten der Enzyklika⁶⁴ kein fremdes, sondern ihr eigenes ist.

Durch Häresie, Schisma und Kirchenstrafen tritt nun nach Kl. Mörsdorf nur eine mehr oder weniger weitgehende Beschneidung⁶⁵ der Gliedschaftsrechte ein. Die eigentliche, die „konstitutionelle“ Gliedschaft (durch Taufe) wird nicht aufgehoben. Das Gegenteil aber spricht die Enzyklika aus, wenn sie vom Schisma, von der Häresie und der Apostasie erklärt, dass sie für den Menschen „ab Ecclesiae corpore separari“ bewirken. In der Terminologie Mörsdorfs, muss man sagen: sie sind in der Kirche, sie haben nur (durch ihre Schuld oder durch eine Sperre) nicht die aktiven und passiven Gliedschaftsfunktionen. Kl. Mörsdorf unterscheidet die **öffentlichen** und **geheimen** Häretiker⁶⁶. Die geheimen Häretiker bleiben nach den meisten neueren

⁵⁹ Vgl. Denz. 3802.

⁶⁰ Vgl. L. Valpertz, *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis*, Th Gl 36 (1943/1944), S. 45.

⁶¹ Denz. 3821.

⁶² Denz. 3808.

⁶³ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 75.

⁶⁴ Denz. 3821.

⁶⁵ Kl. Mörsdorf, *Die Kirchengliedschaft*, S. 120f.

⁶⁶ Ebd., S. 125f.

Theologen vertretenen Ansicht Glieder der Kirche. Die Enzyklika kennt Unterschied zwischen materiellen und formellen Häretikern. Sie sagt, dass Irrlehre und Schisma trennen ihrer Natur nach den Menschen vom Leibe der Kirche. Aber die gutgläubigen Häretiker und Schismatiker sind von der unsichtbaren Gnadengemeinschaft nicht ausgeschlossen. Mehr noch, sie besitzen implizit alles, was ihnen zur Fülle der Kirchengliedschaft fehlt.

In der Enzyklika wird auch die **Gliedschaft der Sünder** betont. Die Enzyklika hingegen nennt die Sünder „befleckte“ und „kranke“ Glieder und betont, dass die Sünder trotz des Verlustes der Gnade nicht allen übernatürlichen Lebens verlustig gehen.

Die Enzyklika kennt aber eine Aufhebung der kirchlichen Mitgliedschaft durch einen Akt, der von der kirchlichen Autorität selbst gesetzt wird. Die von einzelnen Theologen (Suarez) vertretene Ansicht, dass die **excommunicati vitandi** Glieder der Kirche bleiben, ist mit der Lehre der Enzyklika nicht vereinbar. Die Enzyklika spricht nur ausdrücklich von solchen, die wegen sehr schwerer Vergehen von der kirchlichen Autorität vom Leib der Kirche getrennt wurden⁶⁷. **Die Exkommunikation** als Bezeichnung des Kirchenbanns ist der Typ der geistlichen Strafe, durch die jemand aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen wird⁶⁸.

Mann kann fragen, ob die Enzyklika wirklich diese bisher kontroverse Frage entscheiden wollte oder ob sie nur feststellen wollte, dass ein solcher *excommunicatus vitandus* faktisch im selben Sinn von der Kirche getrennt sei wie der (öffentliche) Häretiker und Schismatiker. Ob sie es auch tut in dem Sinn, dass eine solche Exkommunikation einen Verlust der Kirchengliedschaft nicht nur rechtlich feststellt, sondern von sich selbst ausschafft, diese Frage bleibt offen⁶⁹. Das Kirchenrecht (can. 2258) kennt zwei Arten der Exkommunikation, **excommunicatus vitandus** und **to-leratus**. Im allgemeinen wird nur die Exkommunikation des *vitandus* als Aufhebung der Kirchengliedschaft betrachtet.

Die Enzyklika betrachtet bekanntlich die Getrennten als auf die Kirche „Hingeordnete“, wenn sie sagt, die Fülle der Zugehörigkeit zur Kirche umfasse kraft ihres sichtbaren und unsichtbaren Charakters eine zugleich **mystische** und **gesellschaftliche**, **unsichtbare** und **sichtbare** Zugehörigkeit. Sie sind nämlich nicht Glieder der Kirche im vollen Sinn, und das ist leicht zu begreifen: Wenn die Zugehörigkeit erst dann vollkommen ist, wenn sich (formal gesprochen) in dem betreffenden Menschen kein Widerstand gegen die Kirche mehr regt, ist es klar, dass bei dem Getrennten immer ein Widerstand da ist, der sich aus den negativen Aspekten seiner religiösen Situation ergibt. Obwohl er durch die Bande des Glaubens und der Liebe an die Kirche gebunden ist, fehlt ihm doch die Fülle der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Das heist: Die Glieder dieser Gemeinschaften sind durch **die Dynamik der**

⁶⁷ Denz. 3802.

⁶⁸ Vgl. Kl. Mörsdorf, *Exkommunikation*, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Bd. I, München 1962, S. 375.

⁶⁹ Vgl. K. Rahner, *Die Gliedschaft*, S. 37.

Liebe (in der Taufe eingegossenen) in Christus eingegliedert und auf alle Gnaden hingeordnet, die Christus seiner Kirche gegeben hat⁷⁰.

Die *membra a corpore omnino abscissa*⁷¹, wie die Enzyklika sagt, sind nur die, die gänzlich und in jeder Hinsicht von der Kirche getrennt sind. Die Enzyklika kennt trotz der Betonung, dass Häretiker und Schismatiker nicht im strengsten Sinn Glieder der Kirche sind, doch eine Hingeordnetheit und Zugehörigkeit von Menschen zur Kirche im einen weiteren Sinn. Sie betont öfters die natürliche **Blutverwandtschaft aller Menschen mit Christus**. Es ist damit implizit wieder gesagt, dass es ein Stück „Kirchlichkeit“ auch ausserhalb der Kirche gibt. Es muss also eine Art der Zugehörigkeit zur Kirche geben, die vom Begriff der vollen Gliedschaft zu unterscheiden ist.

Alle diese Andeutungen der Enzyklika zeigen, dass es neben der schlechthinnigen Gliedschaft an der Kirche noch **geringere und lockere Weisen der Zugehörigkeit** zu Christus und zum mystischen Leib Christi (Kirche) gibt.

Zusammenfassung

Zum Schluss dieser Arbeit wird noch eine kurze Zusammenfassung gegeben, die das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche kritisch vorstellen möchte. Man könnte vielleicht in der Enzyklika und sonst bei den Theologen durch eine differenziertere Terminologie grössere Klarheit schaffen.

Die Lehre der Enzyklika gibt die übliche und allgemeine Lehre der Fundamentaltheologie und Dogmatik wieder. In der Enzyklika finden wir auch eine Erklärung über die Zugehörigkeit zur Kirche (in „*Ecclesiae autem membri*“). Die Enzyklika schafft keine neue theologische Sachlage über die Zugehörigkeit zur Kirche. In diesem Punkt verpflichtet sie den Gläubigen zu einer inneren Zustimmung, was die katholische Glaubenslehre sagt. Die bisherige theologische Qualifikation der Normen über die Zugehörigkeit zur Kirche praktisch wurde durch die Enzyklika nicht verändert. Die Lehre des Rundschreibens ist hier somit eine Bestätigung und eine neuerliche Einschärfung der traditionellen Lehre der Kirche.

Unsere Enzyklika hat nur darin ihre Eigenart, dass sie eindeutiger als das bisher war, die Kirche, die auch eine rechtliche, sichtbare Gesellschaft unter den römischen Papst ist, mit dem mystischen Leib Christi praktisch identifiziert.

In der Enzyklika wurde die Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der Kirche deutlich betont. Sie schliesst aber die Heilmöglichkeit nicht aus, wenn das *Votum implicitum Ecclesiae* besteht. Personale Entscheidung jedes Menschen ist eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes.

Mit dem allem aber hat die Erkenntnis nichts zu tun, dass es neben der eigentlichen und vollen Gliedschaft (bei welcher Taufe, Glaubens- und Rechtseinheit im wesentlichen gleich wichtige Konstitutiven sind) auch noch lockerere Weisen der

⁷⁰ Vgl. M.J. Le Guillou, *Sendung und Einheit*, S. 464.

⁷¹ Denz. 3808.

Zugehörigkeit zu Christus und zu jener Heilswirklichkeit gibt, die sich in der Kirche geschichtlich und rechtlich greifbar konkretisiert. Die Kirche ist notwendig zum Heil, weil Jesus notwendig zum Heil ist.

Wie für den einzelnen Menschen nach dem Konzil von Trient (Denz. 1532) der Glaube das Prinzip und das Fundament des Heiles ist, so ist auch für die Kirche, den Inbegriff religiöser Gemeinschaft, nach christlichen Verständnis der Glaube, der lebendige Ursprung und die bleibende Grundlage.

Die Enzyklika kennt nur eine eigentliche Gliedschaft. Diese kann auch Getauften fehlen, wenn sie durch Schisma, Häresie und die grosse Exkommunikation von der Kirche getrennt sind. Obwohl die öffentlichen Häretiker, die Schismatiker und die *excommunicati vitandi* ausserhalb (der rechtlichen) Kirche stehen, ist ihr Verhältnis zur Kirche doch ein wesentlich anders als das der Ungetauften, weil der Taufcharakter (der die Eingliederung in die Kirche bewirkt) unzerstörbar ist. Die aus dem Empfang der Taufe sich ergebenden Pflichten bleiben bestehen. Die übrigen Momente, die für eine volle Zugehörigkeit konstitutiv sind, sind aber heute nicht mehr so leicht festzustellen, wie das in früheren Zeiten der Fall war. Ein wirklich christlicher Glaube ist dazu notwendig.

Wegen seines allgemeinen Heilswillens gibt Gott jedem Menschen genügend Gnade, sein Heil zu wirken, wenn er nicht diese Möglichkeit schuldhaft zurückweist. Aber die Kirche habe als eine offene Gemeinschaft einen Dienst am Heil der Welt zu leisten. Gott will als Erlöser, dass „alle Menschen gerettet werden“ und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (LG Nr. 16).

Streszczenie

Przynależność do Kościoła wg encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi*

Encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* dokonuje recepcji tradycyjnej i obowiązującej nauki Kościoła w materii przynależności do Kościoła, wyrażonej w teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Chodzi tu o wewnętrzną zgodę na przyjęcie doktryny Kościoła. Tym samym nie zmienia ona teologicznej kwalifikacji norm dotyczących tej przynależności.

Jej nowością jest to, że podkreśla ona wyraźniej utożsamienie Kościoła – widocznej, prawnej wspólnoty – z Mistycznym Ciałem Chrystusa.

Encyklika akcentuje konieczność i widzialność Kościoła w porządku zbawczym, zbawienie nie jest jednak wykluczone, gdy istnieje *votum implicitum Ecclesiae*.

Literaturverzeichnis

Congar Y.,
Kirche, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, B. I, München 1962, S. 801-812.

Cyprian,
Opp. III, 75 (Hartel).

Denzinger H., Schönmetzer A.,
Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1965.

Huizing P.,
Die Kirchenordnung, in: *Mysterium salutis*, B. IV/2, Einsiedeln 1973, S. 156-183.

Kern W.,
Ausserhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg 1979.

Le Guillou M.J.,
Kirche, in: *Handbuch Theologischer Taschenlexikon* (HThTl), Bd.4, Freiburg 1972, S. 118-132;
Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio, Mainz 1964.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (1964) Kap.2, in: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, S. 132-143.

Mörsdorf Kl.,
Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, „Theologie und Seelsorge“ (1944), S. 115-131;
Exkommunikation, in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. I, München 1962, S. 375-382;
Kirchengliedschaft, in: LThK Bd. VI (1961), S. 221-223;
Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I⁷(1953).

Neuner J., Ross H.,
Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1965.

Rahner K.,
Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. II (1956), S. 7-94;
Kirchengliedschaft, in: LThK Bd. VI (1961), S. 223-225.

Riedl J.,

Das Heil der Heiden nach Röm 2,14-16. 26-27, Mödling 1965.

Ruf N.,

Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Freiburg 1983.

Semmelroth O.,

Heilsnotwendigkeit, in: LThK Bd. V (1960), S. 162-163.

Valpertz L.,

Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis Christi, in: „Theologie und Glaube“ 36 (1943/1947).

Aspekte des Schöpfungsverständnisses in Mittelalter und „Moderne“ – der Versuch eines Vergleichs

Dieser Aufsatz stützt sich – in Bezug auf das Verständnis der Theologen des Mittelalters von Schöpfung – auf mein Buch: „Schöpfung und Mensch im Mittelalter – Perspektiven menschlicher Lebensbewältigung“ Aachen 2007. Gerade die dort vorgetragenen Anschauungen haben mich veranlasst zu versuchen, metaphysisch-theologisches Denken des Mittelalters über Schöpfung mit den Vorstellungen der Naturwissenschaften unserer Tage zu vergleichen.

Dabei steht die Frage nach Verbindendem und Trennendem, nach Übereinstimmungen und Unterscheidungen der Jahrhunderte auseinanderliegenden Schöpfungsverständnisse im Mittelpunkt der Überlegungen.

Bei der Fülle des Materials kann und soll nicht der gesamte Umfang beider Lehren vorgestellt werden, es werden nur einige wenige Phänomene herausgehoben und verglichen. Ein Anspruch auf Vollständigkeit in beiden Bereichen schließt sich darum aus. Entsprechend können z.B. hier auch nicht die Textquellennachweise der mittelalterlichen Autoren in ihrer lateinischen Fassung und im vollen Umfang geleistet werden. Sie können im o.g. Buch nachgelesen werden.

Für die Theologie wie auch dann für die Kirche im Mittelalter ist es eine Selbstverständlichkeit zu glauben, Gott allein ist der Baumeister der Welt, und diese ist dem Menschen von ihm geschenkt.

Gottes Erdenschöpfung im weitesten Sinne des Wortes ist die irdisch-materielle Sphäre des Menschen. Sie hat ihren Anfang in Gott, er hält sie lenkend und schützend in seinen Händen, und sie bewegt sich auf ein materiell-irdisches Ende zu, um dann am Ende aller Tage als „neue“ Erde und „neuer“ Himmel zum Schöpfer zurückzukehren.

Im Gegensatz zur Schöpfung hat Gott keinen Anfang und kein Ende, er existiert ohne äußere Verursachung. Und so schreibt Anselm von Canterbury: „Du bist, der Du bist, im eigentlichen und absoluten Sinne, denn Du hast kein „Gewesen-Sein“ noch ein „Sein-Werden“ sondern nur ein Sein in (ewiger) Gegenwart“¹. Gott steht raum- und zeitlos über allem Geschöpften. Er ist nach Hugo v. St. Viktor „ewig dauernd, unsterblich“².

Für die mittelalterliche Theologie steht fest: Gott ist die Natur, „die zuerst war und nicht geschaffen wird“³. Er ist der Schöpfer allen irdischen Seins⁴. Gottes Sein

¹ Anselm von Canterbury, *De divinitatis essentia Monologium* VI. 151C. MPL 158; ders., *Proslogion*. XXI. 238C. MPL 158.

² Hugo v. St. Viktor, *Eruditiones didascalicae*, (ED.). VII. 745D. MPL 176.

³ Vgl. Joh. Scotus Eriugena, *De divisione naturae* I. 1. 441 B. MPL 122; Ders. a. a. O. II. 1. 524 df; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (Scg.) I. 15; Ders. *Summa theologica* (Sth.) I. 8. u.a; Anselm v. Canterbury, *Monologium* 9. 157C. MPL 158.

⁴ Vgl. Fußnote 3.

ist ohne Anfang und ohne Ende⁵. Er hat kein Sein, er ist Sein⁶, er ist die „schaffende Vernunft“ und die (alles) bewegende Ursache⁷.

Nach theologischem Verständnis des Mittelalters ist die Schöpfung als ein Werk des dreieinigen Gottes zu verstehen. So stellt Honorius Augustodunensis fest: „Für die Dreieinigkeit ist festzuhalten: Gott Vater wird die Erschaffung der Welt zugeschrieben, dem Sohn die Einteilung/Ordnung, dem Hl. Geist die Beseelung und Zierde alles Geschaffenen“, und er fährt fort: „Alles ist durch die Dreieinigkeit zustande gebracht“⁸. Auch für Thomas v. Aquin u.a. Autoren gilt dieser Glaubenssatz, auch wenn Thomas anmerkt: „Dass Gott Einer ist und dreifaltig, ist einzig im Glauben zu fassen und kann auf keine Weise bewiesen und erwiesen werden“⁹.

Diese Dreipersonalität bildet aber eine Einheit, die Gott ist. Als „Beweis“ dieses Seinszustandes Gottes setzt der Scholastiker Thierry v. Chartres – entsprechend der metaphysisch/philosophischen Auslegung der Mathematik in der Schule von Chartres – Zahlenspekulationen zur Deutung der Einheit der Trinität in Gott ein: Wie die Zahl Eins als Grundzahl den Anfang der Zahlenreihe bestimmt, so ist Gott-Vater Ursprung und Einheit der Trinität. Die Eins mit Eins multipliziert erbringt mathematische Gleichheit, den Gott-Sohn als den Gleichen in der Einheit. Gott-Hl. Geist ist die genuin bestehende Verknüpfung zwischen Einheit und Gleichheit. Diese trinitäre Einheit ist der Schöpfer¹⁰.

Diese dreipersonale Einheit Gottes ist für mittelalterliches Denken eine existente Person, aus der und in der die geschaffene Welt lebt. Gott ist keine anonyme Größe. Infolgedessen ist die gesamte Schöpfung kein nur materielles, kein nur naturwissenschaftliches Phänomen, sondern von Gottes Geist durchwebt, den es zu beachten gilt.

Von diesem Gott wird die gesamte Schöpfung „ex nihilo“, aus dem Nichts ins Leben gerufen, wie Johann Scotus Eriugena im 9. Jahrhundert feststellt, „gemeint ist die Welt mit allen ihren Elementen“¹¹. Gott kann die Welt aus dem Nichts schaffen, denn er ist „die unerschaffene Natur, die schafft“, und darum gilt, „es ist (nur) Gottes Werk etwas zu erschaffen, was noch nicht da war“¹². Im 12./13. Jahrhundert ist feststehender Glaubenssatz: Die geschaffene Welt hat ihren materiell-realen Bestand nicht von Ewigkeit, sondern sie ist aus den Gott innewohnenden Ideen und aus dem von ihm selbst vollzogenen Akt der Realisierung entstanden. Schöpfer kann nur der sein, der aus dem Nichts (außerhalb seiner selbst) etwas schafft – und dieser Name

⁵ Vgl. Fußnote 3.

⁶ Vgl. Fußnote 3.

⁷ Vgl. Fußnote 3.

⁸ Honor. August. *Hexaameron* 254A und 257. MPL 172.

⁹ Thomas v. Aquin, *In Trinitate* I. 4. Komment. zu Boethius, zitiert nach J. Pieper, *Sentenzen des Thomas v. Aquin*, München 1965. S. 93.

¹⁰ Vgl. Thierry v. Chartres, *Tractatulus* 27, *Magistri Theoderici Tractatulus de sex dierum operibus*, ed. M. Häring. 1955; vgl. Joh. v. Salisbury, *De septem septenis* VII. 961B. MPL 199.

¹¹ Joh. Scot. Eriug., *De divisione naturae* III. 634 Cf.; IV. 687 Af. MPL 122 und an vielen anderen Stellen.

¹² Vgl. Hugo v. St. Vikt. ED. I. XI. 748D; I. X. 747C. MPL 176.

kommt allein Gott zu¹³. Er steht darum im Sein vor und über allem Geschaffenen, sagt Anselm v. Canterbury¹⁴. Alles Geschaffene ist kein Sein aus sich, sondern hat ein Sein aus Gott. Noch schärfer formuliert Thomas, wenn er sagt, dass Gott einem Nicht-Sein durch seine Schöpfung ein Sein entgegengesetzt hat, und das erschafft er „ex virtute sua“ – aus eigener Kraft¹⁵. Er fährt fort, dass dieses „Vorher des Nichts“ nicht zeitlich verstanden werden kann, da ein Nichts weder Maß noch Zeit hat. Zeit und Raum entstehen erst mit der Schöpfung, sind an sie gebunden und deren Charakteristika¹⁶.

Gott allein ist nach mittelalterlichem Verständnis die Primärursache der geschaffenen Welt, und diese wird zum Spiegelbild göttlicher Weisheit und Vernunft¹⁷. Sie ist darum seine Welt, in der er sich offenbart: Die Schöpfung ist eine Selbstoffenbarung Gottes.

Für die rein naturwissenschaftliche Lehre von der Entstehung unserer Welt aus dem Nichts gilt die These eines aus seiner Einheit schaffenden dreipersonalen Gottes nicht. Vor der irdischen Schöpfung liegt zwar – auch für die Naturwissenschaften – ein Nichts, doch die Schöpfung setzt sich selbst ein. Nach gegenwärtigem Stand astrophysikalischer Forschung tritt unsere Welt in einer Singularität, einer sog. Anfangs-Einheit, in ihre reale Existenz ein. Für dieses Geschehen hält Stephen W. Hawking fest, dass dieser Beginn keine ihm vorausliegende Entstehungsursache braucht, er entsteht aus dem Nichts und schöpft seine Kraft aus sich¹⁸.

Tatsächlich können natürliche physikalische Prozesse bis heute über diese Anfangs-Singularität nicht zurückgeführt werden, schon in ihr haben unsere bekannten physikalischen Gesetze keine Gültigkeit mehr. So formuliert Paul Davies: „An einer Anfangs-Singularität kann Materie in die physikalische Welt eintreten (...); und möglicherweise gehen von ihr Einflüsse aus, die, auch nur dem Grundsatz nach, die Physik nicht entwickeln kann. Eine solche Singularität ist die größte Annäherung an eine übernatürliche Wirkkraft, auf die die Naturwissenschaft bislang gestoßen ist“¹⁹. Zwar wird Gott als Schöpfer nicht unbedingt ausgeklammert, aber doch in Frage gestellt: „Die Erschaffung des Universums durch Gott ist buchstäblich zu jedem Zeitpunkt in der Vergangenheit vorstellbar ... Das Modell eines expandierenden Universums grenzt aber den Zeitpunkt ein, da er sein Werk verrichtet haben könnte“²⁰. Der in New Orleans lehrende Frank J. Tipler dagegen hält fest: „Das physikalische Universum und die Gesetze, die es regieren, wurden von einer Einheit ins Leben gerufen, die diesen Gesetzen nicht unterliegt und auch außerhalb von Raum und Zeit liegt“, und er fährt fort: „kurzum, wir leben in einem Universum,

¹³ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri II*. 651. MPL 192.

¹⁴ Anselm v. Canterbury. *Monologium*, 7 (6). 154 C, 156 B. f. MPL 158.

¹⁵ Thomas v. Aquin Sth. I. 25. 5-6.

¹⁶ Vgl. ders. Scg. II. 35.

¹⁷ Vgl. ders. Sth. I. 15.

¹⁸ Vgl. u.a. St. W. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Hamburg 1988.

¹⁹ Zit. nach W. Linden, *Gott der Physiker*, „Rheinischer Merkur“, Nr. 22. 31.05.2007.

²⁰ St. W. Hawking, a.a.O. S. 23.

das von Gott geplant und geschaffen wurde²¹. George F. Smoot dagegen vermutet, „dass es schwierig sein wird, die Existenz eines Gottes auszuschließen oder aber beweisen zu können“²². Smoot und Maser, Nobelpreisträger von 2006 vom Goddard Space Center der NASA in Greenbelt/Maryland glauben, dass vor dieser Anfangs-Singularität entweder ein essentielles Nichts, die Abwesenheit von allem, Raum und Zeit eingeschlossen, existiert hat, oder aber Raum und Zeit haben schon bestanden, aber dann in Dimensionen einer anderen (uns unbekanntem) Ordnung²³. Neuerdings findet in naturwissenschaftlichen Diskussionen um die Schöpfungsvoraussetzungen eine neue Formulierung Beachtung: Vor dem Urknall steht eine für uns nicht fassbare Energie, von der alles ausgeht. Und nicht nur das: Diese Energie wirkt in allem Geschaffenen bis zum heutigen Tag weiter, ist dessen Leben. Wer oder Was aber ist diese Energie? Die Theologen des Mittelalters hätten da keine Schwierigkeit mit der Antwort: Gott – was wäre denn die Schöpfung ohne ihn?!

Entsprechend den Erkenntnissen der naturwissenschaftlichen Forschungen, dass sich unser Universum mit seiner Entstehung aus der Anfangs-Singularität bis heute in großer Geschwindigkeit ausdehnt, wird dieser Anfang als Urknall bezeichnet.

Dieser Urknall ist gekennzeichnet durch eine unendlich große Dichte und sehr hohe Temperaturen. Aus dem Zusammenwirken von Dichte und Hitze entstehen Materie und Energie²⁴. Nach astrophysikalischen Forschungen sind in diesem Punkt fast 98 % aller Materie entstanden: aus leichtem Gas-Helium, Wasserstoff, Lithium, aber keine schweren Substanzen wie Kohlenstoff, Stickstoff, Sauerstoff u.a.²⁵. Insbesondere sind vier fundamentale Naturkräfte zu nennen: 1. Die Gravitationskraft, 2. die elektromagnetische Kraft, 3. die beiden Kernkräfte und 4. Schwärme von Elementarteilchen²⁶.

Aus dieser Anfangseinheit, dem so bezeichneten Urknall, dehnt sich in einer gewaltigen Explosion der Raum „schlagartig“ – also plötzlich – und in unglaublicher Geschwindigkeit exponentiell aus. Zeitdaten werden in kaum nachvollziehbaren Größendimensionen dargestellt: In 10^{34} nach dem Urknall verdoppelte sich die Größe des Universums²⁷. Raum und Materie entstehen, die gesamte materielle Welt – die lebende und die unbelebte – beginnt mit ihrer Entwicklung, die bis heute nicht abgeschlossen ist, wie die jüngsten naturwissenschaftlichen Forschungen beweisen.

Die lebende Materie ist mit einem Bauplan und mit der Organisation des Selbst begabt, zeichnet sich durch Ordnung und Komplexität aus – so die naturwissenschaftlichen Theorien von Heute wie auch die der Theologen des Mittelalters, aber mit we-

²¹ Vgl. W. Linden, *Gott der Physiker*, a.a.O.

²² Interview mit George F. Smoot u. John Maser: Gott und der Urknall, „Die Welt“ vom 23. Dez. 2006. SW 3.

²³ Vgl. Fußnote 22.

²⁴ Vgl. J. Silk, *Die Geschichte des Kosmos*, Heidelberg/Berlin 1999, S. 78 ff.

²⁵ Vgl. Bill Bryson, *Eine kurze Geschichte von fast allem*, München 2005 S. 55 ff. u. pass.; vgl. David Bodanis, *Bis Einstein kam. Die abenteuerliche Suche nach dem Geheimnis der Welt*, Stuttgart/München 2001.

²⁶ Vgl. Joseph Silk, aaO. S. 82 ff.; ferner: Allan Guth. *Die Geburt des Kosmos aus dem Nichts. Die Theorie des inflationären Universums*, München 1999.

²⁷ Vgl. Steph. Hawking. aaO. S. 147 ff.; Jos. Silk. aaO. S. 78 ff.; B. Bryson. aaO. 27 ff. und alle pass.

sentlichen Unterscheidungen. Der evolutionsbiologische Begriff der Organisation des Selbst beinhaltet: Das Ganze der Schöpfung, das Selbst, wird organisiert im Sinne einer Passivform, beeinflusst von den Wechselwirkungen der Elemente des Systems und auch von außen²⁸. In diesem System entwickelt sich durch Mutation – zufällige Änderungen und Auslese infolge des Sich durchsetzens eines Stärkeren – Leben weiter, eine solche Entwicklung ist durch den Zufallsfaktor bestimmt. Der wichtigste Mechanismus dieser biologischen Evolution ist die Optimierung durch Variationen und Selektionen. (Aber Selektion ist kein schöpferisches Prinzip, sie kann nur da wirken, wo schon etwas ist.) Dabei sind nur physikalische, chemische und andere materielle Ursachen die Voraussetzungen für die genannten Mechanismen. Zwar können Mutationen – neben den endogenen – auch durch exogene Faktoren bestimmt werden – als Beispiel seien die Darwin-Finken genannt. In diesem Sinne ist die Entstehung der Artenvielfalt nur eine rein innermateriell bedingte Entwicklung, die auf eine biologische determinierte Realität reduziert ist. Die Frage nach dem ursächlichen Warum aller dieser Entwicklungsvorgänge bleibt in den Naturwissenschaften unbeantwortet.

Diesem evolutionären, innermateriellen Entwicklungsbild steht eine überzeugende Widerlegung des Thomas von Aquin gegenüber: In der Natur/Materie Holz liegt genuin nicht die Technik des Schiffbauers²⁹; denn im Holz sind keine eigenen intelligenten und intentional wirkenden Ursachen auszumachen, sonst könnte Holz ein Schiff bauen; und er fährt fort, alle körperlichen Naturdinge haben selbst ja keine Erkenntnis. Ihre Entwicklung bewirken sie nicht aus eigener Absicht, sondern durch Gesetze, die Gott in sie gelegt hat³⁰. Martin Rhonheimer formuliert so: „Da in der Natur selbst keine intelligenten und intentional wirkenden Ursachen auszumachen sind, muss diese intelligente Ursache außerhalb der Natur liegen“³¹.

Wie Thomas von Aquin stehen auch die anderen theologischen Autoren auf diesem Standpunkt. Auch sie sehen mit dem Schöpfungsakt eine Entwicklung sich in Bewegung setzen, die aber getragen wird von den von Gott vorgegebenen Gesetzen und Zielen; Entwicklung läuft so ab, wie Gott sie geplant hat und lenkt – Materie kann nicht aus sich selbst neue Materie schaffen. Nach ihrer Meinung wird dieses Sich-entwickeln einem weisen und guten Plan Gottes verdankt, aus dem die Fragen nach dem Woher, Warum ebenso gut beantwortet werden können wie die nach dem Wohin. Die Urknalltheorie ist heute wissenschaftlich als „konkreter“ Anfang unseres irdischen Seins zwar anerkannt, aber endgültig bewiesen ist sie nicht.

Einen Hinweis auf die Existenz des Urknalls und auf das in ihm Geschehene liefert die sog. Mikrowellen-Hintergrundforschung der amerikanischen Radioastronomen

²⁸ Vgl. P. Paul Erbrich, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, in: *Schöpfung u. Evolution*, hg. Von Stephan Otto Horn SDS. u. Siegfried Wiedenhofer, Augsburg 2007, S. 65–77.

²⁹ Vgl. Th. v. Aquin, *In Physicam*. Lib. 2.1.14. n. 8; vgl. Martin Rhonheimer, *Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer*, in: „Imago Hominis“ 14. 2007. Heft 1.

³⁰ Vgl. Thom. v. Aquin, *Sth. I.* 2; 2a3.

³¹ Martin Rhonheimer, aaO, S. 11.

Robert Wilson und Arno Penzias von 1964. Die Ergebnisse gelten heute als stärkste Indizien für die Richtigkeit des Urknall-Modells.

Den beiden Physikern ist es gelungen, ein sog. Urknallecho einzufangen, das als gleichmäßiges Rauschen in der Frequenz von Mikrowellen das gesamte All erfüllt und überall nachweisbar ist. Diese Strahlung ist überall auf der Welt messbar und hat – wo auch immer im Weltall – die gleiche Temperatur. Die Astrophysiker sprechen von Nachglühen des Schöpfungsurknalls³².

Mittelalterliche Theologen kennen natürlich die Urknall-Theorie nicht; wie interpretieren nun sie den Beginn der Schöpfung?

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, d.h. in einem Augenblick (»in momento«) schuf Gott die Voraussetzung für alles Körperliche und Unkörperliche“, formuliert Honorius Augustodunensis³³ – viele andere Theologen schreiben ebenso. Ist das „in momento“ der Urknall des Mittelalters? Petrus Lombardus schreibt kommentierend: „Gott schafft die Erde in einem »spontanen«, selbst gewollten Akt – nämlich die Materie der vier Elemente, zunächst ungeordnet, ungeformt, das die Griechen Chaos genannt haben“³⁴. Wie in der Evolutionstheorie lehren auch die Theologen des Mittelalters, dass die geschaffene Materie zunächst noch nicht ihre endgültige Form, d.h. ihr eigentliches Sein erhalten hat³⁵, sie ist eine „materia informis“. Dieser Schöpfungszustand wird sehr schön mit einer Miniatur aus der Bible moralisée dargestellt: Mit einem Zirkel misst Christus als Schöpfer-Logos die Erde aus, die er in der linken Hand hält. Das „Innere dieses Universums“ – von Meer, Wolken, Sonne und Mond umgeben – ist als eine amorphe Masse abgebildet – Mitte 13. Jhh. Cod. 2554. fol. IV. Österreich. Nat. Bibl. Wien.

In einem Vortrag bezeichnet der Astrophysiker Günther Gustav Hasinger vom Forschungsinstitut in Garching diese so ungestaltete Materie als „Potentialtopf“; Bernhard Sivestris (12. Jhh.) nennt sie „Gebärmutter“ in dem Sinne, dass sie alle Möglichkeiten einer realen Dinglichkeit der irdischen Schöpfung schon in sich trägt³⁶. Andere Bezeichnungen sind „receptaculum omnium“, Sammelstelle für alles³⁷ oder „materia prima“, die Thomas v. Aquin als eine passive Potenz, als die von Gott aus dem Nichts geschaffene Möglichkeit des irdischen Werdens bezeichnet. Diese erste Materie ist für ihn die Ursubstanz des irdischen Seins, und in diesem Zustand nennt er sie das „principium imperfectissimum“, den unvollständigsten Anfang, aber sie ist der Anfang irdischen Werdens³⁸.

Mit diesen Thesen, die zahlreiche Theologen des Mittelalters verstehen, wird die Urschöpfung von Materie als eine „Insemination“ verstanden: Es werden von Gott in sie die Samen einer kommenden, zukünftigen Weiterentwicklung gelegt. Nach

³² Vgl. Jos. Silk. aaO. S. 61 ff.

³³ Honor. Augustod., *Hexaameron*. 254C, MPL 172.

³⁴ Petr. Lombard, *Sententiarum libri*. II. XII. 1. 675. MPL 192.

³⁵ Vgl. u.a. Honor. Augustod., *Hexaameron*, 254 f. MPL 172.

³⁶ Bernh. Silv., *De mundi universitate*. II. 1. V. 49 f.; II. 2. V. 1. Ausgabe C. S. Barrach/J. Wrobel. 1876.

³⁷ Vgl. Thierry v. Chartres, *De sex dierum operibus*, ed. Jansen. 107.

³⁸ Vgl. Thom. v. Aqu. Sth. I.4.1.; ders. Sth. I.92.2.2.

mittelalterlicher Lehre ist nach Erschaffung der Welt die Schöpfung noch nicht abgeschlossen, sie steht erst an ihrem Anfang.

Aus diesem Verständnis ist für die Schöpfungskommentatoren des Mittelalters die Sechs-Tage-Version nur eine Metapher, ein Symbol. Sie denken wie Augustinus, der schreibt: „Welcher Art aber diese Tage sind, das ist freilich unsereinem sehr schwer, wenn nicht unmöglich auszudeuten und schon gar nicht auszusprechen“³⁹. Die sechs Schöpfungstage stehen für die Theologen des Mittelalters für einen von ihnen nicht erfassbaren Zeitraum, mit dessen Ende – nach ihrer Überzeugung – auch die bis dahin sich weiter entwickelnde Schöpfung zum Abschluss kommt. Diese Entwicklung sehen die heutigen Naturwissenschaften genauso.

In einem weiteren Akt sondert Gott aus der Urmaterie die einzelnen vier Elemente mit den ihnen eigenen Substanzen aus, gibt ihnen die je eigenen Substanzen aus, gibt ihnen die je eigenen Gestalten und Unterscheidungsmerkmale. Er setzt die in ihnen schlummernden Kräfte in Wirkung. Für mittelalterliches Schöpfungsdenken ist besonders wichtig, auf die Wandlungsmöglichkeiten der vier Elemente, auf ihre Vermischung mit und in Geschaffenem hinzuweisen und insbesondere auf die Ordnung, mit der Gott seine gesamte Schöpfung ausstattet. Die heutigen naturwissenschaftlichen Forschungen weisen eine solche Feinstruktur der Ordnung des Geschaffenen nach, die selbst mit mathematischen Mitteln kaum noch zu erfassen ist. In diesem Zusammenhang hält Andreas Tammann fest: Wäre z.B. die Materialdichte im Urknall nur um den 10⁴⁰sten Teil größer gewesen, wäre das Universum zusammengebrochen⁴⁰. Aufgrund zahlreicher mathematisch-physikalischer Nachweise dieser unfassbar feinen Ordnungsstrukturen gilt die Annahme, dass in jedem Teilchen, jedem Atom, jedem Molekül, jeder Materiezelle eine Allgegenwart lebt und wirkt und allen unbekannt diese Ordnung schafft – eine Ordnung, die eine Entropie, eine chaotische Unordnung a priori verhindert hat und noch immer verhindert.

Die aus Gottes Vernunft entspringende spezielle Ausgestaltung der vier Elemente und die aus ihnen entstehenden Formen materiellen Lebens sind – nach Vorstellungen der mittelalterlichen Denker – eingebettet in Raum und Zeit, angelegt auf ein Sich entwickeln. Diese Ordnung belebt die in den Elementen schlummernde „natura creata, quae creat“ – die (zwar) geschaffene Natur, die (jedoch) auch weiter schafft⁴¹. Diese natura ist verantwortlich für die Vielheit und Vielgestaltigkeit der geschaffenen Dinge – Gottes Vernunft ist die Basis der Schöpfung und nicht eine materielle Selbstschöpflichkeit. Wie ist das Gesagte aus mittelalterlicher Sicht zu verstehen?

In dem ordnenden Schöpfungsakt Gottes werden Arten und Gattungen festgelegt und unterschieden – das, was sich in vielen Geschöpfen als Gleichartiges als auch

³⁹ Augustinus, *De civitate dei*. 11.6.16. S. 16; hrg. von W. Timme, *Bilder der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum*, Berlin 1956. Die Jahrmilliarden dieses Prozesses sind auch für uns Heutige ein denkend kaum zu erfassender Zeitraum .

⁴⁰ Vgl. Andr. Tammann, in: Henning Engeln, *Ich spüre etwas Göttliches*, Geo-Wissen. Nr. 33. Hamburg 2004. S. 68 ff.; vgl. Martin Rees. *Just Six Numbers, The Deep Forces That Shape The Universe*, London 2000. S. 147.

⁴¹ Vgl. Joh. Scot. Eriug., *De divisione naturae* III. 14. 662 ff. MPL 122.

Unterschiedliches findet. So teilt Thomas v. Aquin⁴² die geschöpfte Materie in zwei Stufen ein: 1. in die unbelebte Materie wie z.B. die Mineralien, 2. in die belebte, die wiederum drei Lebensprinzipien aufweist: 2.1. das vegetative Lebensprinzip, z.B. in den Pflanzen und niederen Lebewesen, deren Wesensmerkmal das Mühen um Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung ist; 2.2. das sensitive Lebensprinzip, das auf dem vegetativen aufbaut und durch den Besitz der fünf Sinne insbesondere gekennzeichnet ist. Diese ermöglichen u.a. Wahrnehmungen und damit räumliche Orientierung. Wichtig sind sie auch zur Gewinnung von Erfahrungen und Kenntnissen, die wiederum Vorstellungen und bestimmte Verhaltensweisen ermöglichen – eine „geistige“ Potenz der Tiere; 2.3. das rationale, vernunftbegabte Lebensprinzip, das die wesenhafte Kennzeichnung des Menschen ist. Auch wenn das menschliche Sein notwendig der beiden anderen Lebensprinzipien bedarf, wird es durch die Geistbegabung aus der Schöpfung herausgehoben und zum „imago Dei“, zum Abbild Gottes im Menschen. Infolgedessen ist er befähigt und berufen, im Auftrag Gottes Verwalter seiner geschaffenen Welt zu sein.

Aus dem ordnenden Schöpfungsakt Gottes gehen nach theologischen Vorstellungen des Mittelalters weitere Differenzierungen des Geschaffenen hervor: Für die drei Seinsstufen bestimmt Gott das je eigene So-Sein und setzt es in Realität um: z.B. die Rose, das Pferd, die Frau wie aber auch die Rose, das Pferd, die Frau – es entsteht ein reales und einmaliges Sein, die „natura individualis“.

Aus diesen theologischen Überlegungen ergibt sich für mittelalterliche Denker folgende Schöpfungsstruktur:

1. Grundlage der gesamten Schöpfung sind die in Gott lebenden Ideen, die er in seinem Schöpfungsakt in der geschaffenen Welt mit ihrem materiell-realen Bestand realisiert hat; unmissverständlich formuliert Johann Scotus Eriugena: „Nichts besteht außerhalb der göttlichen Schöpfung (...) Das Geschaffene besteht nur in Gott, und Gott war und ist in der Schöpfung auf wunderbare und unaussprechliche Weise zugegen (...) Geschaffenes Leben ist Gottes Leben in uns“⁴³.

2. Dieses göttliche Leben, dieses göttliche Wirken bildet die verschiedenen „species“, die charakterisierenden und Ding-konstituierenden Wesenheiten in der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung.

3. Die sinnliche wahrnehmbare Dingwelt ist die Hülle der nicht sinnlich wahrnehmbaren – aber rational erfassbaren – Wesenheiten, die für alles Geschaffene von existentieller Bedeutung sind.

4.

| | |
|-------------|--|
| Gottes Welt | die Schöpfungsideen in Gott |
| Schöpfung | Abbilder dieser Ideen als das Wesenhafte im Geschaffenen Die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Dingwelt als Hülle des Wesenhaften |

⁴² Vgl. für das Folgende: Sth. I.78.2; I.78.1 ff.; Scg. II.68.

⁴³ Joh. Scot. Eriug., De div. Nat. I.76.523. MPL 122.

Doch die Elementarschöpfung liegt im Dunkel – Finsternis lag über dem Abgrund (Gen. 1.2). In diese Urschöpfung des ersten Tages setzt Gott das Licht. Nach mittelalterlichem Verständnis schafft Gott das Licht aus sich; mit der Lichtschöpfung können die vier Elemente ihre Wirkkraft entfalten.

Nach Honorius Augustodunensis bricht nämlich erst durch Gottes Wort das irdische Licht aus dem Element Feuer hervor, das den Lebensrhythmus der gesamten irdischen Schöpfung bestimmt⁴⁴. Das Licht (lux) also ist die erste materielle Regung, es belebt, prägt und ordnet die vielfältigen Seinsstufen des Geschaffenen nach Gottes Ordnung. Aus diesem Licht wird später die Rückstrahlung der astralen Regionen: Sonne, Mond und Sterne (das lumen) entstehen.

Nach Lehre der mittelalterlichen Schöpfungskommentatoren beginnt das Licht, sich um die Erde zu bewegen und schafft damit den Tag-Nachtrhythmus, und die Zeit als irdische Raumdimension ist geboren.

Für den zweiten Schöpfungsabschnitt (-tag) ist wieder das Feuer entscheidend: Es erwärmt die Luft, die diese Wärme an Erde und Wasser weiterleitet und damit Leben in den beiden Elementen ermöglicht. Ferner lässt das Feuer das Wasser auf der Erde verdampfen, Wasserdampf steigt empor. Zwischen dieses Wasser oben und dem auf der Erde liegenden Wasser „bildet Gott eine Scheidewand“ aus Luft, die die Theologen des Mittelalters als das Firmament bezeichnen. In diesen Regionen werden die Ursachen für Regen, Hagel und Schnee angesiedelt.

Am dritten Tag bewirkt wieder das Feuer/Licht, dass noch mehr Wasser verdampft und emporsteigt. Irdische Wasserflächen werden kleiner, die feste Materie wird sichtbar: Erde und Flüsse, Seen und Meere. Und aus dem Zusammenwirken von erwärmter Luft, Feuchtigkeit, Licht und Erde können sich der „causae seminales“ entfalten: Die Erde bekommt die Kraft, aus sich Pflanzen und Bäume hervorzubringen, sich zu begrünen⁴⁵. Kennzeichnend artikuliert Thomas v. Aquin: „Gott schafft nicht etwas von sich aus, was er durch seine Geschöpfe schaffen kann“⁴⁶. Mit unseren Worten ausgedrückt: Ein Treibhauseffekt bewirkt die Begrünung der Erde. Mittelalter-Theologie und Evolutionstheorie befinden sich in diesem Zusammenhang grundsätzlich in Übereinstimmung – bis auf die Überzeugung von der wirkenden Kraft Gottes, die diese Entwicklung in vorausschauender Weisheit so angelegt hat.

Große theologische Auseinandersetzungen werden im Mittelalter um die Schöpfungsakte des vierten Tages geführt – die Autoren des Mittelalters sprechen lieber von Erdbewegungen. Natürlich steht ganz außer Zweifel, Gott hat die Gestirne geschaffen, und sein Licht, mit dem die Finsternis zu Anfang der Schöpfung vertrieben worden ist, ist auch die Ursache für das Leuchten von Sonne, Mond und Sternen. Streit liegt in der „naturwissenschaftlichen“ Begründung der astralen Leuchtkraft; die einen: In der vierten Erdbewegung/4.Schöpfungstag verdichten die durch die Luft weitergeleitete Hitze und infolgedessen die aufsteigenden Wasserdämpfe die

⁴⁴ Vgl. Hon. August., *Hexaemeron*. II.225.C. MPL 172; ferner für das Folgende siehe Robert Grosseteste, *De luce seu de inchoatione formarum*; hg. v. A. Nitschke. Stuttgart 1967. S. 120.

⁴⁵ Vgl. Clarenbald. aaO. 43.

⁴⁶ Thom. v. Aqu. zit. nach Hermann Josef Roth, *Die Botschaft der Bibel oder Darwins Theorie? – ein Scheinproblem*, Vortragsmanuskript 2006. Veröffentlichung steht aus.

Elemententeile des Firmaments, Planeten entstehen⁴⁷ und sie leuchten. Jedoch nur die Sonne allein leuchtet mit ihrem eigenen Feuer/Licht aus sich, die Planeten werden beleuchtet.

An dieser Stelle kommt die moderne Astrophysik den Deutungen mittelalterlicher Theologien nah. Ihre These: Sterne sind aus dem Zusammenwirken von interstellaren Wolken, deren Temperaturen und mit zunehmender Masse auch größer werdenden Dichte entstanden⁴⁸. Nach Forschungen von St. Hawking entsteht ein Stern, wenn eine große Menge Gas/Wasserstoff infolge der Gravitation in sich selbst zusammenzustürzen beginnt. Dabei erwärmt sich das Gas, und in einem chemischen Prozess bildet sich Helium. Die hierbei entstehende Wärme lässt den Stern leuchten⁴⁹. Nach Max Rauner setzen sich die Materialwolken zu 75 % aus Wasserstoff, 23–24 % aus Helium, ein wenig Sauerstoff, Silizium und einigen Elementen zusammen⁵⁰.

Eine andere Theorie lautet: Bei einem Zusammenbruch von Sternen entstehen große Wärmepotentiale mit sehr hohen Wärmegraden, die zur Entstehung von schweren Elementen führen und Sterne bilden⁵¹.

Eine weitere These des Mittelalters: Die Sonne hat ihr Licht aus dem Element Feuer, Mond und Sterne sind nur aus der Materie Luft entstanden und werden von der Sonne zum Leuchten gebracht. Diese bestimmt den 24-Stunden-Ablauf von Tag und Nacht, die vier Jahreszeiten und damit das Werden und Vergehen im irdischen Naturablauf⁵².

Die Gestirne stehen über der Erde, die nach mittelalterlichen Vorstellungen feststehender Mittelpunkt des Alls ist. Für Hugo v. St. Viktor und viele andere Autoren des Mittelalters ist die Erde „globosa et rotunda“, sie hat Kugelgestalt, schwimmt im Wasser und ist nur z.T. zu sehen. Hildegard v. Bingen sieht sie in einer Vision in Eiform, oder andere Autoren meinen „see ist ront als ein appel“⁵³.

Vögel, Wasser- und Säugetiere sind Geschöpfe des 5. und 6. Schöpfungstages; auch sie entwickeln sich aus den von Gott in seine Schöpfung gelegten Voraussetzungen zum Leben, die Zeit dieser Genese können die Theologen des Mittelalters nicht erfassen, nur an einen Zeitraum eines Tages glauben sie nicht.

Am sechsten Tag wird der Mensch geschaffen. Für mittelalterliche Denker ist er der Höhepunkt des Schöpfungswerkes Gottes, da er mit seinen ihm eigenen geistigen Fähigkeiten ein Abbild des Schöpfergottes ist. Dem entsprechend wird ja im Schöpfungsbericht seine Erschaffung angekündigt: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Abbild, uns ähnlich (Gen. 1.26). Unmissverständlich heißt es

⁴⁷ Vgl. Thier. v. Chartr, aaO. 10.11.13; Clarenbald, aaO. 43.

⁴⁸ Vgl. St. W. Hawking, aaO. S. 13 ff. u. pass.; J. Silk, aaO. S. 244 ff.

⁴⁹ St. W. Hawking, aaO. S. 107 ff.

⁵⁰ Vgl. M. Rauner, *Das moderne Bild vom Kosmos*, in: *Geo-Wissen*. Hamburg 2004. S. 50-67.

⁵¹ Vgl. B. Bryson, aaO. S. 56; J. Silk, aaO. S. 244 ff.

⁵² Vgl. Clarenbaldus, aaO. 34; Thier. v. Chartres. aaO. 4; Hugo v. St. Vikt. Adnot. 35/36 B. MPL 176.

⁵³ Hon. Augustod, *De imagine mundi*, I.V.122B. MPL 172; Hildeg. v. Bingen. Scv. I.3.109; II.I.149; vgl. H. Jellinghaus. Hg., *Das Buch Sidrach*, Tübingen 1904, in: Biblioth. des literar. Vereins in Stuttgart. Ausgabe 235. S. 111. Im Rahmen dieser Ausführungen kann auf „die Himmelsregionen“ des Mittelalters, auf das Verständnis der Planetensphäre nicht eingegangen werden; vgl. dazu R. Sprenger, *Schöpfung und Mensch*, S. 67 ff.

darum in den theologischen Kommentaren: Der Mensch ist unmittelbaren göttlichen Ursprungs, „er hat seinen Grund und sein Vor-Bild im Geiste Gottes und ist nach diesem Urbild in Gott geschaffen, denn alle Dinge waren in Gott, bevor sie in sich selbst waren⁵⁴.

| | |
|---|---------------|
| Gottes Geist = Ursprung | <u>Urbild</u> |
| Schafft | |
| die Geistigkeit des Menschen als seine Wesensbestimmung | <u>Abbild</u> |

Im Wissenshorizont der mittelalterlichen Schöpfungskommentatoren haben die uns bekannten Entwicklungsstadien des Menschen bis zum homo sapiens keinen Platz; darum geht es ihnen auch nicht. Vielmehr wollen sie auf die Einmaligkeit dieses mit Geist ausgestatteten Geschöpfes Gottes hinweisen, wollen seine ihm existentiell strukturierenden Eigenschaften hervorheben, um den Menschen den ihnen von Gott zugedachten Stellenwert in der Schöpfung einsichtig zu machen. Treffend artikuliert Hildegard v. Bingen diese menschliche Heraushebung: „Mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt und über das Werk Deiner Hände gesetzt ... Den Menschen hast Du mit dem goldenen Purpurdiadem des Verstandes und dem Ehrengewande sichtbarer Schönheit gekrönt“⁵⁵ und der Mensch hat als einziges Geschöpf zwei Naturen: eine geistige und eine materielle⁵⁶. Seine materielle Substanz besteht aus den vier Elementen, ihren Strukturen und Gesetzen, er ist damit Bestandteil der Gesamtschöpfung – Mikrokosmos im Makrokosmos.

Das Fundament menschlicher Geistigkeit ist nach mittelalterlichem Verständnis die Seele – sie ist Geist von Gottes Geist und unsterblich⁵⁷. Sie begabt den Menschen, denken, erkennen, verstehen zu können und vernunftbezogen zu handeln, und sie ist Grundlage für menschliche Individualität und Personalität⁵⁸.

Auf drei Ebenen müssen sich die geistigen Fähigkeiten des Menschen betätigen: 1. in der Erkenntnis Gottes als dem Schöpfer und Herrn des Seins; 2. in der Erkenntnis der Wesenheiten alles Geschaffenen; 3. in der Erkenntnis des eigenen Seins, der individuellen Fähigkeiten und im entsprechenden Handeln im Alltag. Die für die Theologen des Mittelalters selbstverständliche Konsequenz: Der Mensch muss ein Leben führen, das seiner Geistigkeit entspricht.

Neben Verstand und Vernunft kennzeichnet eine weitere geistige Potenz die Heraushebung des Menschen aus dem übrigen Geschaffenen: der freie Wille. Die

⁵⁴ H. v. St. Vikt. De sacramentis. I.V.III.247D. MPL 176.

⁵⁵ Hildeg. v. Bingen. Scv. 114.

⁵⁶ Vgl. dazu R. Sprenger, *Schöpfung und Mensch*, S. 84 ff.

⁵⁷ H. v. St. Vikt., *In hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagite*, III. 977C. MPL 176; Thom. v. Aqu. Sth. I.75.1 ad 5.

⁵⁸ Vgl. R. Sprenger, *Schöpfung und Mensch*, S. 100 ff.

Vernunft ist seine Wurzel, und beide Kräfte stehen in Wechselwirkung und bestimmen in ihrer Koppelung das individuelle Handeln des Menschen.

Die dritte geistige Komponente des menschlichen Seinsverständnisses ist für die Theologie des Mittelalters das Gewissen, ein nur menschliches Grundvermögen, das Verstandes- und Willenstätigkeit des Menschen als Regulans dient; denn gerade das Gewissen ermöglicht dem Menschen die Teilhabe an Gottes Wertvorstellungen.

Diese geistige Trias macht das Personsein/die Personalität eines Menschen aus, ein je Für-sich-Selbstsein; sie schenkt dem Menschen ein ens individuelle, eine Einmaligkeit, die für jeden Menschen von Gott vorgesehen ist. Infolge dieser Voraussetzungen ist der Mensch verpflichtet, sich um Erkenntnisse und um ein an das Gewissen gebundenes, verantwortungsbewusstes Handeln zu mühen. Sein Adel: Er ist das einzige Du Gottes. Darum ist er berufen, in dieser Welt die Aufträge Gottes zu erkennen und zu erfüllen. Für die Denker des Mittelalters ist jeder einzelne Mensch in seiner Einmaligkeit und darum Un austauschbarkeit ein je eigener Schöpfungsgedanke Gottes – und das verpflichtet einen Jeden.

Der Mensch ist aus heutiger naturwissenschaftlicher Sicht und der ihr verbundenen Hirnforschung nur ein evolutionäres Zufallsprodukt, seine Geistigkeit ist das Produkt biochemischer, elektrophysiologischer und anderer biologischer Prozesse. Damit fallen alle menschlich-personalen Komponenten des menschlichen Seins weg. In diesem Sinne behauptet z. B. die neuere neurologische Forschung⁵⁹, freie menschliche Willensentscheidungen gibt es nicht. Diese werden vielmehr von chemischen Verbindungen und elektromagnetischen Strukturen im sog. „Vorbewusstsein“ des Hinterhirns, im Unbewussten gefällt. Wenn dann der Mensch sich „bewusst“ entscheiden will, ist diese Entscheidung – für ihn nicht erfassbar – schon als verbalisierte oder praktizierte Willensentscheidung präformiert gefallen. Auf Basis solcher Denkmodelle lehnt der Amerikaner Daniel Dennet⁶⁰ eine Trennung von menschlich geistigem und menschlich leiblichem Vermögen kategorial ab. Auch für ihn sind Bewusstsein und Geist nur Teile unserer biologischen Ausstattung. Alles Subjektive, alles Individuelle ist nur eine große Illusion, „ein süßer Traum“. In diesem Zustand ist der Mensch keine selbst- und frei entscheidende Person, sondern nur noch die Marionette seiner Chemie. Die Folgerung: Persönliche, individuelle Verantwortung ist keine Maxime menschlichen Handelns, vielmehr werden menschlicher Willkür unbegrenzbare Begründungsschemata geliefert.

Diesen Thesen der Hirnforschung hält der Philosoph Dieter Henrich⁶¹ entgegen, dass gerade das Ich, das Selbstsein, eine geistige Größe ist, die den Menschen zur Person macht. Insbesondere: Dieses personale Ich ist bezogen auf ein personales Du; Findung eines Ich-Bewusstseins setzt einen bewussten, geistigen Prozess voraus. Und letztlich: Selbstbewusstsein, Verantwortlichkeit, Freier Wille entstammen einem geistigen Vermögen, das seine Strukturen nicht aus chemischen oder physi-

⁵⁹ Vgl. H. u. M. Rahmann, *Zur Evolution des Gehirns*, in: P. R. Sahn. (Hg.), Aachen 2002, S. 173 ff.

⁶⁰ Vgl. D. C. Dennet, *Süße Träume. Die Erforschung des Bewusstseins und der Schlaf der Philosophie*, Frankfurt/Main 2007.

⁶¹ Vgl. D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt/Main 2007.

kalischen Voraussetzungen, sondern aus der Personalität des Menschen mit Gott bekommt. Infolge dieser Geistbegabung ist nur der Mensch Herr seiner Handlungen, nur er ist zu ethisch begründetem Verhalten fähig; aber auch nur er kann Fehler machen und sich selbst verfehlen. Dem würden Theologen des Mittelalters vorbehaltlos zustimmen.

Die Menschen des Mittelalters sind aus den Alltagserfahrungen des ständig drohenden Todes sich bewusst, dass das an die materielle Zeit gebundene Sein – das eigene wie das der gesamten Schöpfung – einem Ende entgegengeht. Für sie liegen die Ursachen dafür im Sündenfall des ersten Menschenpaares und in ihrer eigenen Sündhaftigkeit. Ist der fast täglich durch unheilbare Krankheiten, Epidemien, Kriege erlebte Tod schon erschreckend, dann muss nach mittelalterlichem Verständnis das Weltende von unvorstellbar furchterregenden Begebenheiten gekennzeichnet sein, denn dann stirbt eine Welt.

Ein solches Endzeitbewusstsein bewirken die apokalyptischen Prophezeiungen, die in Wort und Bild den Sündern immer wieder vor Augen gehalten werden, um zur Umkehr zu bewegen. Die Beschreibungen der letzten 15 Tage der Erdenzeit eines Jacobus de Voragine und des Ademar von Chabannes⁶² und anderer Autoren lassen nichts an grauenvollen Darstellungen aus: Sterne stürzen ab, die Sonne wird schwarz und verdunkelt sich, der Mond wird blutig, Dunkelheit, Eiseskälte und Chaos brechen aus. Unwetter, Überschwemmungen oder Dürren zerstören die Landschaften, Erdbeben lassen Städte zusammenstürzen – alles Leben erstickt auf grauenvolle Weise. Bildhandschriften wie die Hamilton-Bibel von 1350 setzen diese Geschehen in Grausen erregende Bilder um⁶³. Tatsächlich sind in den Naturabläufen des Mittelalters viele solch beängstigende astronomische, geologische und meteorologische Phänomene aufgetreten. Zahlreiche zeitgenössische Quellen beschreiben solche Naturphänomene mit allen Unheilsvarianten⁶⁴. Entsprechend sind Menschen des Mittelalters fest davon überzeugt, dass das Weltenende nah bevorsteht und sie es selbst erleben werden.

Für gebildete Menschen ist ferner aus dem mittelalterlichen Verständnis der Geschichtsabläufe das Weltende nahe. So ist zum Beispiel nach Otto von Freising das letzte Reich der irdischen Herrschaft angebrochen. Er schreibt: „Wir aber, die wir ja am Ende der Zeiten stehen, lesen von den Kümernissen der Sterblichen nicht nur in Schriften (...) Das Römische Reich (der Stauferkaiser) ist nicht nur altersschwach und vergeist, sondern er hat sich auch durch seine Unbeständigkeit (...) vielerlei Schmutz und mannigfache Schäden zugezogen“⁶⁵. Die Verwirrungen in Reich und Kirche, das stetige Schwinden des Glaubens und der damit einhergehende Werteverlust sind für ihn und andere Zeitgenossen unübersehbare Zeichen

⁶² Jacob. de Vorag. *Legenda aurea*. Heidelberg 1975. S. 6 ff.; Adem. v. Chaban., *Historia. Chronik der Franken*. MGH. SS. ed. Waitz, nach: Franco Cardini, *Zeitenwende. Europa und die Welt vor 1000 Jahren*, Darmstadt 1995, S. 22.

⁶³ Hamilton-Bibel, *Neapel. Kupferstichkabinett* 73.3.456 r.

⁶⁴ Vgl. R. Sprenger, *Schöpfung*, S. 321 ff.

⁶⁵ Otto v. Freis., *Chronica. Prologus libri primi* 2 – 5. 12 – 16. S. 12 f. Darmstadt 1974. Otto spielt auf den Bedeutungsabstieg des *sacrum imperium* als Ordnungsmacht an.

des Antichrist, der Symbolgestalt für den Teufel und sein Wirken in der letzten Weltzeit.

Halten denn nun die Theologen des Mittelalters die Naturereignisse für astrophysikalische und geologische Ereignisse im heutigen Verständnis des Endes einer evolutionären Entwicklung? Wohl kaum – denn sie haben ja solche Kenntnisse nicht. Für sie sind diese Phänomene Zeichen eines anderen, metaphysisch oder religiös zu deutenden Endes. Sie werden verstanden als Hinweise auf eine Wende: Die alte, durch den menschlichen Sündenfall beschädigte Schöpfung wird in ein anderes Sein eintreten und mit ihr der Mensch. Das Ende dieser Wende kennzeichnet das Gericht Gottes. Vor diesem muss der sündige Mensch sich verantworten.

Nach dem Gericht entsteht für den Menschen, der bis zum Gericht die Wege Gottes gegangen ist, ein „neuer Himmel“ und eine „neue Erde“ – ein nicht mehr materielles Sein, sondern ein ewiges Leben in Gottes Gegenwart. Aber auch die rein materielle Schöpfung empfängt in ihrem Ende eine neue, andere Substanz. Der Urzustand von Schöpfung und Mensch, die Vollkommenheit, ist wieder hergestellt. Gott hat seine gesamte Schöpfung wieder zu sich geholt. Für die Menschen des Mittelalters sind diese Worte vom neuen Himmel und von der neuen Erde echte Glaubenswahrheiten, auf deren Realisierung sie im Tod und im Weltuntergang am Ende der Tage hoffen.

Fernab einer religiösen Begründung des Endes der gesamten Schöpfung sind in der Gegenwart dennoch zwischen der theologischen Deutung des Mittelalters und den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften Übereinstimmungen festzuhalten. So stellen auch Astrophysiker und Evolutionsforscher fest, dass das gesamte Universum zweckgerichtet ist: Von Anfang an ist die Schöpfung in allem, was sie entwicklungs-inhaltlich bestimmt, auf ein vorgegebenes Ziel ausgerichtet. Dieses Ziel, das als Endzustand einer Milliarden Jahre langen Entwicklung der Schöpfung angesehen wird, wird heute von den Naturwissenschaften „Omega-Punkt“ genannt. Diese These wird inzwischen durch die Forschung der mathematischen Physik bestätigt und hat eine gewisse naturwissenschaftliche Aktualität bekommen. Nach dieser Omega-Punkt-Theorie dehnt sich das Universum bis zu einem Maximaldurchmesser aus. An diesem Entwicklungspunkt zieht es sich zusammen, um abschließend in einem Punkt, der sog. „Endsingularität“⁶⁶, zu enden. Dennoch bleiben für die naturwissenschaftliche Forschung die Fragen nach einem endgültigen Ende oder Neuanfang offen, obwohl Forscher zunehmend die Existenz eines Gottes, in den alles Geschaffene zurückkehrt, in ihre Überlegungen einzubeziehen beginnen. Der amerikanische Physiker Frank Tipler sieht z.B. – ähnlich wie Teilhard de Chardin – in diesem End-Punkt Christus, der das Omega der Schöpfung Gottes ist: „Der »Omega-Punkt« ist nach der physikalischen Theorie eine Person, allmächtig, allgegenwärtig und allwissend“⁶⁷.

⁶⁶ Es gibt aber auch andere Thesen, wie z.B. die des Beharrens der Entwicklung oder auch ihres Neuanfangs. Vgl. B. Bryson, aaO. S. 30; J. Silk, aaO. S. 270 u. 122; St. Hawking, aaO. pass.

⁶⁷ Fr. Tipler, zit. nach Walfried Linden, aaO.

Die theologischen Kommentatoren des Mittelalters wollen in ihren Schriften zur Schöpfung und deren Geschichte bewusst machen: Gott hat diese Welt mit allen ihren Strukturen aus sich geschaffen; nach seinem Willen entwickelt sich die Welt bis hin zu ihrem Ende; am Ende der Tage kehrt sie zu ihm zurück; der dreipersonale Gott ist Alpha und Omega der Schöpfung. Dabei leugnen sie nicht die verschiedenen naturwissenschaftlichen Gesetze, die der Schöpfung zu Grunde liegen und sie zu dem gemacht haben, was sie ist. Obwohl diesbezüglich die mittelalterlichen Kenntnisse von geringem Umfang sind, kommen die Theologen des Mittelalters mit vielen Schöpfungsdeutungen modernen Erkenntnissen heutiger Naturwissenschaften recht nah.

Theologie des Mittelalters und die modernen Naturwissenschaften stellen sich die gleichen Fragen. Sie wollen die Schöpfung in ihrer Entstehung, in den Strukturen und deren Gesetzmäßigkeiten erschließen. Die Blicke beider sind aber auch auf die schöpfungsgeschichtliche Entwicklung und auf das Ende dieser Schöpfung gerichtet. Die beiden Wissenschaften bedienen sich sehr unterschiedlicher Methoden und gehen je eigene Wege der Forschung; und auch die Ziele sind sehr unterschiedlich.

Dabei zielen die mittelalterlichen theologischen Darlegungen auch auf entsprechende naturwissenschaftliche Erkenntnisse ab, die aber als Einsichtsstufen in das Werk Gottes dienen und Gott, seine Schöpfung und Mensch einander näher bringen sollen. Existentielle Fragen nach dem Woher, Warum und Wohin der Schöpfung stehen im Vordergrund als Fundamente für den Glauben an Gott als Schöpfer. Es geht also darum, die Schöpfung selbst, aber insbesondere Gott als ihren Schöpfer in ihr zu erschließen und in diesem Zusammenhang den Standort des Menschen als *possesor mundi*, als Gottes Sachwalter in ihr einsichtig zu machen.

Ein solches Ziel liegt nicht im Interesse der Naturwissenschaften. Ihnen geht es darum, die materielle Schöpfung in ihrem inneren, gesetzmäßigen Aufbau, in ihrer „Natur“-entwicklung mit Hilfe der Mathematik, Physik und Astrophysik, Biologie, Chemie und weiteren Wissenschaften zu erschließen. Dazu gehören auch – allerdings unter einem anderen Forschungsansatz als dem theologischen – die o.g. Fragen nach ihrem Anfang, ihrer Entwicklung und ihrem Ende. In diesem Bemühen sind den Naturwissenschaften großartige Entdeckungen gelungen, die uns sehr tiefe Einblicke in die Schöpfung gewähren und uns vor ihrer Größe staunen lassen. Die Schöpfung unterliegt einer Ordnung von geradezu nicht fassbarer Feinheit, die selbst bis heute noch nicht erschlossen ist.

Bei einem Vergleich der Ergebnisse theologischer Forschung im Mittelalter und derer der modernen Naturwissenschaften in diesem Sachverhalt Schöpfung sind zahlreiche Berührungspunkte, aber auch gravierende Unterschiede, insbesondere bei existentiellen Fragen, festzustellen. Aber die Forschungen sind ja noch nicht an ihr Ende gelangt.

Die katholische Kirche heute anerkennt die Wichtigkeit der naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt. Schon Papst Pius XII. hat nicht zufällig sie als auch einen für den Schöpfungs-Glauben nicht unwichtigen Faktor anerkannt, und Benedikt XVI. lädt immer wieder Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftler

zu Symposien zu diesem Thema ein⁶⁸. Berührungspunkte zwischen heutiger Theologie und Naturwissenschaften sind darum nicht angebracht. Blickt man auf die vorstehenden Ausführungen zurück, so ist ein Befund sehr erstaunlich: Die Forschungsergebnisse der modernen Naturwissenschaften bestätigen zahlreiche Erkenntnisse und Schöpfungsdeutungen des Mittelalters. Gerade dieser Tatbestand empfiehlt einen interdisziplinären Dialog. Die Forschungen sind auf dem richtigen Weg. Theologen des Mittelalters würden sagen: „Ad maiorem Dei gloriam“.

Streszczenie

Aspekty idei stworzenia w średniowieczu i „współczesności“ – próba porównania

Autor chce ukazać, że teologia uznaje wagę badań nauk szczegółowych w celu jeszcze lepszego poznania świata. Już papież Pius XII podkreśla ich znaczenie dla lepszego zrozumienia prawd protologicznych zawartych w wierze w dzieło stworzenia. Benedykt XVI zaprasza teologów, filozofów oraz przedstawicieli nauk przyrodniczych, by na wspólnych sympozjach i konferencjach podejmowali owocne dyskusje i badania na temat powstania kosmosu i człowieka. Przedstawione w tym artykule wyniki badań nauk przyrodniczych i humanistycznych skłaniają do refleksji, że współczesna nauka potwierdza liczne wnioski i interpretacje myślicieli średniowiecznych oraz wielu zaprzecza.

Te uwagi zachęcają do tego, by w dalszym ciągu prowadzić badania interdyscyplinarne, które posłużą do owocniejszego dialogu pomiędzy różnymi naukami.

⁶⁸ Vgl. Stephan Horn/Siegfried Wiedenhofer (Hrsg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007, sh. Fn. 28.

Ks. Infułat Władysław Sygnatowicz w dialogu z władzą ludową

W uroczystość Bożego Ciała 2 czerwca 1994 r. około godziny 1.00 w nocy zmarł ks. infułat Władysław Sygnatowicz, jeden z pionierów budowania struktur Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich po II wojnie światowej, długoletni proboszcz parafii katedralnej w Gorzowie Wlkp., a przede wszystkim pierwszy – z prawdziwego zdarzenia – rzecznik Kurii gorzowskiej do podejmowania dialogu z władzą komunistyczną na ogromnym obszarze administratury gorzowskiej, a następnie od 1972 r. diecezji gorzowskiej. Kapłan bezgranicznie lojalny wobec ordynariuszy gorzowskich, którzy ze wzajemnością obdarzali go przez lata ogromnym zaufaniem. Człowiek, który znał najdrobniejsze niuanse polityki kurii gorzowskiej, a przy tym pozostawał niezmiernie dyskretnym.

1. Dzieciństwo, młodość i pierwsze lata kapłaństwa

Ks. Władysław Sygnatowicz urodził się 15 grudnia 1913 r. w Krowince, pow. Trembowla, w archidiecezji lwowskiej. Jego rodzicami byli Adam i Julia z domu Zabirków, ludzie głęboko wierzący, którzy w klimacie autentycznej, szczerzej wiary wychowywali swe dzieci. Ochrzczony w kościele parafialnym przeżył młodość w warunkach ciężkiej pracy na gospodarstwie rolnym w towarzystwie starszego brata Franciszka i młodszej siostry Anny. Ojciec zmarł, gdy Władysław miał zaledwie 4 lata. Trud utrzymania rodziny spoczął na matce i starszym bracie, którzy ciężką pracą i poświęceniem starali się zapewnić byt materialny rodzinie. Do szkoły powszechnej uczęszczał w rodzinnej wiosce. Władysław okazał się dzieckiem bardzo bystrym i zdolnym, dlatego, mimo, że „w domu się nie przelewało”, matka wysłała syna do Trembowli¹, aby przygotowywał się do egzaminu dojrzałości w tamtejszym gimnazjum. Szkołę średnią ukończył ze świadectwem dojrzałości 21 czerwca 1933 r.

W tym samym roku zgłosił się do Seminarium Duchownego we Lwowie, podejmując równocześnie studia na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza, które ukończył po pięciu latach, uzyskując tytuł magistra teologii. 26 czerwca 1938 r. w katedrze lwowskiej otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abpa metropolity lwowskiego Bolesława Twardowskiego².

¹ Miasto w południowo-wschodniej części Ukrainy, jeden z najstarszych grodów na Podolu. W XI w. stolica samodzielnego księstwa ruskiego, 1241 r. zniszczona przez Mongołów, w 1341 r. zajęta przez Kazimierza Wielkiego, w 1366 r. przyłączona do Polski. Od XV w. siedziba starostwa grodowego i do 1772 r. powiatu. Po i rozbiórce Polski w granicach Austrii. Do 1918 r. miasto powiatowe w Królestwie Galicji i Lodomerii. W Polsce międzywojennej miasto powiatowe w województwie tarnopolskim. W 1913 roku miasto liczyło 10 tys. mieszkańców, w tym 4 tys. Polaków, 3,2 tys. Rusinów i 2,8 tys. Żydów.

² D. Śmierzchalski-Wachocz, *Sygnatowicz Władysław (1913-1994)*, w: *Słownik polskich teologów ka-*

Jako neoprezbiter został mianowany wikariuszem w Baryszu, gdzie do II wojny światowej większość mieszkańców stanowili Polacy³. Tu także już 1939 r. zginęło kilka rodzin polskich z rąk ukraińskich. Wybuch II wojny światowej sprawił, że młody duchowny musiał się zmierzyć z okrucieństwami tego czasu najpierw w dobie najazdu wojsk sowieckich na Polskę, a następnie przemarszu wojsk niemieckich na Związek Radziecki. Widział tragedię wywożonych na Sybir Polaków, zwłaszcza spośród inteligencji. Od 7 lutego 1942 r. pełnił funkcję wikariusza w Buczaczu⁴ – w 1939 r. było tu 10257 Polaków, gdzie mieściła się siedziba dekanatu. Był on w tym czasie także świadkiem pogromów ludności polskiej prowadzonych przez bandy UPA⁵ przy pomocy miejscowej ludności ukraińskiej⁶.

Jeszcze po wybuchu wojny w 1939 r. wzajemne współzycie obu narodowości początkowo było możliwe. Zmieniło się radykalnie na gorsze z nastaniem okupacji niemieckiej w 1941 r. W 1943 r. dokonano ze strony banderowców napadu na ludność polską w Korościatynie. W czasie napadu zginęło około 90 osób, a późniejsza epidemia tyfusu pochłonęła kolejne 50 osób. We wsi żyło 13 tzw. „dzikich małżeństw”. W trakcie pogromu zginęli wszyscy, prócz jednej rodziny⁷. W nocy z 5 na 6 lutego 1944 r. miał miejsce napad banderowców na Barycz, w czasie którego zginęło 126 Polaków. Dzielnica „Mazury” została doszczętnie spalona. Wśród pomordowanych znajdowali się mężczyźni, kobiety i dzieci, które zastrzelono lub

tolickich 1994-2003, t. 9, red. ks. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 642.

³ Barysz – za czasów II Rzeczypospolitej należał do powiatu buczackiego w województwie tarnopolskim. W 1929 roku liczył 4795 mieszkańców. Po II wojnie światowej utracił prawa miejskie.

⁴ Buczacz – w 1772 r. podczas i rozbioru Polski przypadł Austrii. Po zakończeniu I wojny światowej, w listopadzie 1918 r., przejściowo znalazł się w Zachodnioukraińskiej Republice Ludowej, od lipca 1919 r. należał do Polski. Na krótko, od 10 sierpnia do 15 września zdobyła go Armia Czerwona. Jego przynależność do Polski potwierdzono w 1923 r. W II Rzeczypospolitej miasto powiatowe w województwie tarnopolskim. Podczas II wojny światowej, 18 września 1939 r. został zajęty przez ZSRR i przyłączony do Ukraińskiej SRR. Od lipca 1941 r. okupowany przez Niemców, następnie w lipcu 1944 r. zajęty przez Armię Czerwoną, po wojnie ponownie w składzie Ukraińskiej SRR, a od 1991 r. Ukrainy. Po wypędzeniu ludności polskiej w 1945 r. władze sowieckie kościoł w Buczaczu zamknęły, a potem umieściły w nim magazyn artykułów żelaznych. Z kościelnej krypty wyrzucono kości Potockich (obecnie pochowane są na miejscowym cmentarzu). W 1991 r. buczacka fara została przez władze wolnej Ukrainy oddana katolikom. Warto wspomnieć, że Buczacz był rodzinnym miastem Simona Wiesenthala, wybitnego łowcy hitlerowskich zbrodniarzy, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Buczacz> (22. 11. 2009).

⁵ UPA utworzono w październiku 1942 roku, aby za jej sprawą powołać do istnienia ekskluzywną, narodową Ukrainę i stawić czoło mnożącym się bandom sowieckich partyzantów, infiltrujących obszary leżące poza niemieckimi liniami obrony. Jej dowódca, gen. Roman Szuchewycz, pseudonim „Czuprynka”, walczył aż do roku 1950, kiedy go schwytano. W sytuacji, w której komunistycznej fali nie powstrzymał ani Wehrmacht, ani utworzenie oddziałów SS Galizien, ukraińskie podziemie chwyciło się rozpaczliwych środków. Zachodnią Ukrainę czekał powrót rządów albo sowieckich, albo polskich. Bardziej radykalne elementy postanowiły wówczas usunąć swoich najsłabszych przeciwników, to znaczy polską ludność cywilną. H. Komański, Sz. Siekierka, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939-1946*, Wrocław 2004, s. 8-21.

⁶ D. Śmierchalski-Wachocz, *Sygnatowicz Władysław (1913-1994)*, s. 642.

⁷ W. Urban, *Droga krzyżowa Archidiecezji Lwowskiej w latach II wojny światowej. 1939-1945*, Wrocław 1983, s. 52-54.

zabito siekierami. Przerażona ludność polska z Baryczy uciekła do Buczacza, gdzie żyła w opłakanych warunkach mieszkaniowych. Zimą ludzie spędzili przeważnie w domach pożydowskich, pozbawionych okien, drzwi i najkonieczniejszych mebli. W tych stronach padały z ambon greckokatolickich, na temat mieszanych małżeństw polsko-ukraińskich, słowa dalekie od jakiegokolwiek etyki: „Matko, ty karmisz wroga, uduś go!”⁸.

W kwietniu 1944 r. po wkroczeniu Armii Czerwonej proboszcz Buczacza opuścił parafię z powodu zagrożenia dla jego życia, w tej sytuacji zastąpił go ks. W. Sygnatowicz. Doświadczył on wtedy, czym jest tak na prawdę ideologia komunistyczna i do czego są zdolni Rosjanie.

Buczacz był jednym z wielu okręgów, które spotkał ten sam los. Leżał w archidiecezji lwowskiej, rozciągającej się na całą Ruś Czerwoną (Galicja Wschodnia) i sąsiadujące z nią tereny. Przed wojną był on zamieszkały przez Ukraińców, Polaków i Żydów. Wszystkie trzy wspólnoty ucierpiały na początku wojny z powodu sowieckich represji. Potem Żydów wymordowali hitlerowcy i ich miejscowi współpracownicy. Następnie Polaków zaatakowali Ukraińcy. Jeszcze później wracający Sowietci zniszczyli absolutnie wszystkich, którzy byli w jakiś sposób związani z działalnością niezależnych organizacji⁹.

Czystki etniczne w Polsce czasu wojny zaczęły się w latach 1939-1941; prowadzili je zarówno hitlerowcy, którzy oczyścili kilka regionów, przygotowując je dla niemieckich osadników, jak i Sowietci, którzy deportowali miliony mieszkańców ze Wschodu. Po roku 1941 podobną działalność podjęły drobne odłamy polskiego Ruchu Oporu, które usiłowały wypędzić Ukraińców ze środkowej Polski, oraz – na znacznie większą skalę – Ukraińska Powstańcza Armia (UPA), która terroryzowała Polaków¹⁰. W roku 1945 komuniści zakończyli oczyszczanie Ukrainy z Polaków, a dwa lata później w ramach akcji „Wisła” przepędzili Ukraińców z ich domów na Ziemię Zachodnie i Północne „Polski Ludowej”¹¹.

⁸ H. Komański, Sz. Siekierka, *Ludobójstwo*, s. 650-691.

⁹ Tamże.

¹⁰ Sześćdziesiąt lat po tych wydarzeniach Kościół katolicki w Polsce nadal stara się udokumentować „czystki etniczne”, które w latach wojny przeprowadzono w byłych wschodnich dzielnicach – w Galicji i na Wołyniu. Liczbę ofiar ocenia się na 60 – 500 tys. ludzi. W powojennej Europie Wschodniej wszystkie zbrodnie oficjalnie przypisano hitlerowcom. Ofiary z takich miejsc jak Buczacz albo wrzucono do wspólnego worka „dwudziestu milionów ofiar wojny w Rosji”, albo też okrył je mrok milczenia. Nie przykładano wagi do wielonarodowościowego wymiaru tragedii. Wszystkie narody ponoszą winę z powodu ogłaszania własnych strat i pomijania milczeniem strat cudzych; chociaż tu i ówdzie można znaleźć opisy wspólnego cierpienia. Nie sporządzono jednak dotąd żadnego ogólnego bezstronnego rejestru wojennego ludobójstwa.

¹¹ R. Torzecki, *Polacy i Ukraińcy: Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1993, s. 30-35; Z. Zieliński, *Życie religijne w Polsce pod okupacją, 1939-45*, Katowice 1992, s. 500.

2. Posługa duszpasterska w Trzemesznie Lubuskim i Szczecinku na Ziemach Zachodnich

Kształtujący się w Polsce od 1944 roku system polityczny oparty na ideologii marksistowsko-leninowskiej, odrzucając religię jako doktrynę z gruntu fałszywą, zakładał potrzebę przebudowy światopoglądowej społeczności. Działania państwa, którego fundamenty opierały się na takich założeniach, musiały być ukierunkowane na stopniową marginalizację i ostateczną eliminację Kościoła z życia społecznego. Proces ten jednak, ze względu na jego znaczenie w społeczeństwie oraz konieczność likwidacji opozycji, wymagał czasu. Na ziemiach przyłączonych do Polski w roku 1945 Kościół katolicki odgrywał kluczową rolę w procesie integracji społecznej¹².

Znakomitą ilustracją wyrachowanej postawy władz państwowych wobec Kościoła była sprawa administracji apostolskich na tzw. „ziemiach odzyskanych”. 15 sierpnia 1945 r. prymas A. Hlond z własnej inicjatywy powołał pięciu administratorów apostolskich (warmińską, gdańską, gorzowską, opolską, wrocławską) powierzając im zadanie organizacji życia religijnego na ziemiach poniemieckich. Grzebało to porządek hierarchiczny, ustanowiony m.in. konkordatem z III Rzeszą Niemiecką z 1933 roku¹³. Przyjęte rozwiązanie regulowało tymczasowo sprawy administracji kościelnej, aż do momentu ostatecznego rozwiązania kwestii granicznych, co pociągałoby za sobą ustanowienie stałych diecezji. Rząd jednak takiego stanu rzeczy nie zaakceptował, wydając przy tym pozornie sprzeczne dyrektywy, nakazując swoim przedstawicielom w terenie z jednej strony traktowanie administratorów apostolskich jak zwykłych księży; z drugiej, wydano okólnik, w którym zalecono wspieranie ich działalności¹⁴. Zatem, mimo charakterystycznej dla Polskiej Partii Robotniczej i aparatu bezpieczeństwa wrogości wobec Kościoła w początkowym okresie do otwartych nań ataków w terenie dochodziło sporadycznie. Niemniej podjęto w tym czasie szereg decyzji, które w niedalekiej perspektywie miały ograniczyć jego działalność, tj. 12 września 1945 r. zerwano konkordat z Watykanem, a 25 września wprowadzono nowe przepisy prawa małżeńskiego.

W październiku 1945 r. razem z wiernymi parafii Buczacz ks. W. Sygnatowicz wyjechał na Ziemię Zachodnie, obarczony ogromnym doświadczeniem życiowym, mimo młodego wieku. Otrzymał skierowanie z Kurii gorzowskiej do parafii

¹² J. Sikorski, *Władza a Kościół na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1956*, „Rocznik Lubuski” t. 31, cz. 2, 2005, s. 95-96.

¹³ Pełnomocnictwo Stolicy Apostolskiej, podpisane przez D. Tardiniego z 8 VII 1945 r., dotyczyło właściwie jedynie prawa do podejmowania działań kanonicznych, normalnie zastrzeżonych dla Stolicy Apostolskiej na czas niemożliwości swobodnego się z nią kontaktowania. Papież wyraźnie zastrzegł sobie prawo cofnięcia wszystkich nominacji bez podania powodów oraz konieczności starania się o stosowną bullę papieską potwierdzającą nominację. Nigdzie jednak nie wspomniano o tworzeniu nowych kościelnych jednostek administracyjnych. Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 41-55.

¹⁴ E. Nowicki, *Wspomnienia z pierwszych lat urzędowania w diecezji gorzowskiej*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Ziemach Północnych (1945-1995)*, red. bp P. Socha, przy współpracy ks. Z. Leca, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, s. 517-524.

Trzemeszno Lubuskie, gdzie osiedlili się jego parafianie¹⁵. Dekretem z 25 listopada 1945 r. został mianowany proboszczem tejże parafii. Tegoż dnia dokonano poświęcenia kościoła. Tu również znalazły się trzy figury z kościoła w Buchaczu, m.in. figura Matki Bożej Niepokalanej, która pochodziła z końca XIX w.¹⁶, obraz Drogi Krzyżowej, krzyż umieszczony nad amboną, a także inne paramenty liturgiczne. Praktyka przywożenia ze sobą obrazów i innych dewocjonałów była powszechna i miała na celu przypominać pozostawione domostwa i świątynie za wschodnią granicą. Ks. Władysław z werwą zaangażował się w posługę duszpasterską i administracyjną. Udzielał sakramentów, głosił kazania o potrzebie odrodzenia moralnego. Wiele uwagi poświęcił zakładaniu organizacji parafialnych, jak: Koła Żywego Różańca, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, do którego należała prawie cała tamtejsza młodzież, która miała własną świetlicę, mieszczącą się w dawnej synagodze żydowskiej. Przy Stowarzyszeniu istniał również zespół teatralny, przygotowujący przedstawienia religijne, jak: jasełka, mękę Pańską oraz spektakle świeckie. Dzięki miejscowemu kościelnemu założono także chór parafialny. Ks. Proboszcz miał do pomocy także trzy siostry zakonne ze Zgromadzenia Służebniczek NMP, które przyjechały z nim z buczackiej parafii. Były one niezastąpioną pomocą w posłudze duszpasterskiej, założyły m.in. przedszkole dla dzieci oraz jadłodajnię dla ubogich, dzięki pomocy zagranicznej UNRRA, a częściowo państwowej Opieki Społecznej¹⁷.

W tym czasie ks. Sygnatowicz doświadczył także szykan ze strony władzy ludowej, które nasiliły się zwłaszcza po referendum 1946 r., a miały na celu likwidację wszystkich organizacji katolickich, m.in. KSM. Działania władz były odpowiedzią na postawę duchowieństwa, odnoszącego się negatywnie do referendum i wzywającego do głosowania niezgodnie z wolą władz państwowych, a także otwarta krytyka wyników, uznanych za fałszywe. Szykanowanie mieszkańców Trzemeszna okazało się szczególnie jawne podczas wyborów do sejmu 19 I 1947 r., kiedy to ludność, mimo utrudnień organizacyjnych, głosowała na PSL¹⁸.

W tym też roku władze zaostrzyły kurs antykościelny. W maju 1947 r. MBP wydało zalecenia regulujące sposoby atakowania gospodarczego zaplecza Kościoła,

¹⁵ Skąpe materiały źródłowe pozwalają pośrednio na stwierdzenie istnienia w Trzemesznie Lubuskim na przestrzeni dziejów, co najmniej trzech kolejnych kościołów. Erygowanie parafii w tej wsi przypisuje się na przełomie XIII i XIV wieku. Fundatorami pierwszej świątyni byli rycerze Wołków i von Seydlitz. Druga z kolei świątynia wzniesiona „z bierwion drewnianych” posadowiona była na terenie parku majątku. Jej metryka była najpewniej XVIII-wieczna. Obiekt ten rozebrany został w 1854 r. Obecnie istniejący w Trzemesznie kościół ceglany został wybudowany w 1866 roku. Przeniesiono do niego elementy wyposażenia ruchomego z dwóch poprzednich świątyni. W 1899 roku po wschodniej stronie kościoła wybudowano plebanie. W 1918 roku zaginęła zabytkowa, XVII-wieczna tablica ołtarzowa z wyobrażeniem Ostatniej Wieczerzy i Sądu Ostatecznego. Wspomniane powyżej kościoły od czasów Reformacji należały do sulęcińskiej parafii protestanckiej aż do 1945 roku. Po II wojnie światowej obiekt został przez katolików i poświęcony. Działania wojenne nie uszkodziły budowli. Zniszczona została spora część wyposażenia ruchomego.

¹⁶ Obecnie w Muzeum Kresów Wschodnich w Węglińcu.

¹⁷ W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, s. 560-561.

¹⁸ Tamże, s. 561-562.

natomiast w październiku na ogólnopolskiej odprawie kierownictwa resortu bezpieczeństwa przyjęto założenia planowej walki z Kościołem, autorstwa Julii Brystygierowej, p.o. dyrektora Departamentu V MBP. Rozpoczęła się szeroko zakrojona akcja inwigilacji Kościoła m.in. poprzez werbowanie sieci agenturalnej. Już wiosną 1948 roku zorganizowano pierwszą antykościelną kampanię propagandową. Impulsem do jej rozpoczęcia stał się wystosowany przez papieża Piusa XII do biskupów niemieckich list, w którym zawarta była negatywna ocena wypędzenia i wysiedlenia ludności niemieckich z ziem przyłączonych do Polski. Akcje propagandowe nasilono w roku następnym. Ich ukrytym celem było wykazanie antypolskiej i antypaństwowej postawy Watykanu i episkopatu oraz części duchowieństwa, a także uzasadnienie wprowadzonej restrykcyjnej polityki wyznaniowej¹⁹.

Orientacja polityczna mieszkańców parafii Trzemeszno, a zwłaszcza autorytet proboszcza sprawiły, że władze lokalne postanowiły pozbyć się ks. Sygnatowicza z terenu powiatu sulęcińskiego. Stąd też po blisko czteroletniej pracy w Trzemesznie Lubuskim został on przeniesiony 27 czerwca 1949 r. na probostwo do parafii pw. Narodzenia NMP w Szczecinku, a rok później, 1 lipca 1950 r. został mianowany dziekanem dekanatu szczecineckiego²⁰.

Od chwili przybycia do Szczecinka ks. Sygnatowicz doświadczał szykan ze strony władz. Okazją ku temu była akcja propagandowa związana z „cudem lubelskim”, którą połączono z kampanią, zainicjowaną faktem opublikowania 1 lipca 1949 r. dekretu Świętego Oficjum. W dokumencie tym zagrożono ekskomuniką katolikom, którzy świadomie i dobrowolnie należeli do partii komunistycznych bądź sympatyzowali z nimi. Kampania ruszyła oficjalnie po opublikowaniu w dniu 27 lipca pełnego tekstu oświadczenia rządu, w którym wskazywano, iż jednym z głównych zamierzeń papieża było popieranie niemieckiego rewizjonizmu wobec zachodnich granic Polski. W lipcu 1949 r. wydane zostały także przepisy zobowiązujące duchownych do prowadzenia ksiąg podatkowych, które uwzględniać miały przychody i wydatki²¹.

W przypadku ks. Sygnatowicza zaczęło się od mieszkania na probostwie, które musiał opuścić na polecenie władz i zamieszkać w wikarówce wspólnie z ks. wikariuszem Kurzykiem oraz kościelnym, a także przydzielono mu urzędowego szpicla. Nieco później ks. Władysław stał się przedmiotem nagonki propagandowej w związku z odmową pochówku katolickiego członka partii, który żył w konkubinacie, a na dodatek nie pojednał się z Bogiem przed śmiercią. Była to prowokacja zainspirowana przez miejscowy aparat bezpieczeństwa, z której proboszcz wyszedł bez szwanku tylko dzięki stanowczej postawie kobiety wyznania prawosławnego, będącej świadkiem całego zajścia w kancelarii parafialnej²².

Szczecinek liczył wówczas 25 tys. mieszkańców, w dużej mierze byli to przesiedleńcy z Wileńszczyzny. Miasto posiadało dwa kościoły. Jeden – poprotestanc-

¹⁹ R. Terlecki, *Miecz i tarcza komunizmu. Historia aparatu bezpieczeństwa w Polsce 1944-1990*, Kraków 2007, s. 71-76.

²⁰ W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 562.

²¹ J. Sikorski, *Władza a Kościół*, s. 99.

²² W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 565.

ki, w centrum miasta, służył jako parafialny, zaś niewielki kościół pw. Świętego Ducha – katolicki, był kościołem rektoralnym. W mieście posługiwało obok ks. Sygnatowicza kilku innych duchownych, których zadaniem było odrodzenie moralne społeczeństwa poprzez posługę sakramentalną i głoszone Słowo Boże²³.

W maju 1950 r. parafia przeżywała misje św., w trakcie których trwały przygotowania kandydatów do bierzmowania. Oczywiście, skala przygotowań do uroczystości nie podobała się miejscowej władzy. Ówczesny starosta, przy wsparciu funkcjonariuszy UB, nawoływał mieszkańców do zaniechania wszelkich przygotowań do powitania biskupa Niemira /w zastępstwie chorego wtedy ks. Nowickiego/ na terenie miasta. Wierni byli jednak nieustraszeni i nieustraszeni. Na uroczyste powitanie dostojnego gościa przybyły tłumy wiernych, a do samego sakramentu bierzmowania przystąpiło 4 tys. młodzieży i starszych²⁴.

W tym samym roku w Szczecinku miał miejsce pewien incydent, który poruszył wszystkich mieszkańców miasta, a stało się to 1 listopada, kiedy to władze komunistyczne zorganizowały pochód na pobliski cmentarz, aby oddać hołd wszystkim poległym żołnierzom radzieckim i złożyć wieniec pod wymurowanym tam pomnikiem. W pochodzie brała udział młodzież szkolna, spędzeni robotnicy, urzędnicy i oczywiście oddziały wojska polskiego i radzieckiego. Gdy doszli do pomnika, wszystkich ogarnęło zdumienie i przerażenie. Na samym wierzchołku pomnika ktoś umieścił nocnik ze spływającym kałem, a w dole widniał czarną nieczytelną farbą wypisany duży napis: „Za Katyń”. Powstała konsternacja, a w ślad za nią oburzenie funkcjonariuszy UB, a następnie szykany wobec sprawców. Jednak mimo licznych aresztowań nie ustalono faktycznych sprawców²⁵.

Władze były przekonane, że Kościół na Ziemiach Zachodnich jest słabszy niż gdzie indziej, dlatego łatwiej będzie go „upaństwowić”. Podjęto szeroko zakrojone działania, aby poróżnić duchowieństwo między sobą: patriotów i wrogo ustosunkowanych do Polski Ludowej. Wbijano kliny między duchowieństwo i hierarchię kościelną; księży wiernych biskupom zastraszano i szykanowano pod byle pretekstem. Temu służyły w dekanacie szczecineckim permanentnie urzędowe wzywianie księży, niby w charakterze świadka, do Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa. Księża ze Szczecinka wzywano, po kolei, przynajmniej co miesiąc, trzymano godzinami, a nieraz cały dzień pod byle pretekstem. Nieustanne wzywianie księży doprowadziło do tego, że ks. katecheta W. Lesiak poprosił Kurię gorzowską o przeniesienie na inną parafię²⁶.

Pretekstem dla władz do zwoływania księży na zjazdy wojewódzkie stał się Apel Sztokholmski II Kongres Obrońców Pokoju. Ponadto wzywano księży do miejscowych władz, odwiedzano w domach, aby skłonić ich do podpisywania tego apelu, czego jednak zakazywał ks. Nowicki. Jeśli ksiądz nie zgodził się na wyjazd, wówczas wyznaczony urzędnik miał obowiązek przez 2 godziny przekonywać duchow-

²³ Tamże, s. 562.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 562-564.

²⁶ Tamże, 564.

nego, gdy okazywał się oporny wobec nalegań, czekała go następna wizyta bardziej dotkliwsza od wcześniejszej. W klimacie nasilonej walki z Kościołem zapadła decyzja o przeniesieniu ks. Sygnatowicza do Gorzowa Wlkp.

3. Wikariusz generalny w kurii gorzowskiej za czasów biskupa Benscha

14 kwietnia 1950 r., po kilkumiesięcznych negocjacjach, doszło do podpisania porozumienia pomiędzy rządem a episkopatem. Dokument ten miał regulować sytuację Kościoła w nowej rzeczywistości. Dla władz najważniejszy był wydzźwięk propagandowy porozumienia. Natomiast najbardziej brzemienny w skutkach okazał się zapis, w którym episkopat zobowiązał się do ustanowienia na Ziemiach Zachodnich i Północnych stałych ordynariatów biskupich. Po podpisaniu układu granicznego z NRD, na początku lipca 1950 roku oraz jego ratyfikacji, władze uznały, iż zostały spełnione warunki do uregulowania struktur administracyjnych Kościoła na tym obszarze. Podjęta akcja propagandowa, wywierająca nacisk na episkopat, nie mogła jednak przynieść rozwiązania kwestii zależnej jedynie od Watykanu. W tej sytuacji w drugiej połowie grudnia 1950 r. dotychczasowe administracje apostolskie zaczęto nazywać „ordynariatami”. Ta kosmetyczna zmiana nie zadowoliła jednak władz państwowych²⁷.

11 stycznia 1951 r. ówczesny ordynariusz gorzowski ks. dr Edmund Nowicki, przeczuwając posunięcia władz, zamianował ks. W. Sygnatowicza swoim wikariuszem generalnym na miejsce schorowanego ks. dra Antoniego Rojki²⁸. Nowy wikariusz generalny posiadał wszelkie przymioty i predyspozycje osobiste, aby objąć ten urząd i być skutecznym w stosunkach z władzą komunistyczną²⁹. W drugiej połowie stycznia 1951 r., w zastępstwie ks. administratora E. Nowickiego udał się on na rejonową konferencję księży do Słupska, która odbyła się w gmachu Niższego Seminarium Duchownego. W trakcie obrad został on aresztowany przez funkcjonariuszy PUBP³⁰. Ks. Sygnatowicz otrzymał zakaz przebywania na terenie ordynariatu gorzowskiego. W asyście ubeków został przewieziony na KPMO w Gorzowie Wlkp., a następnie do siedziby PUBP w Poznaniu, skąd wysłano go pociągiem do Lubaczowa, gdzie rezydował abp E. Baziak, dawny metropolita lwowski, jego ordynariusz³¹.

²⁷ J. Sikorski, *Władza a Kościół*, s. 108-109.

²⁸ Bp P. Socha, *Śp. Ks. inf. dr Władysław Sygnatowicz. 15 grudnia 1913 r. – 2 czerwca 1994 r.*, „Ecclesiastica” nr 9-12, wrzesień-grudzień 1994, s. 343-344.

²⁹ Archiwum Państwowe w Gorzowie Wlkp. /APG/, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., Wydział do Spraw Wyznań, *Korespondencja z ks. Władysławem Sygnatowiczem. 1950-1988*, sygn. 1101, s. 2-5.

³⁰ Ks. Sygnatowicz był jednym z wielu duchownych z terenu Środkowego Nadodrza, którzy zostali w tym czasie aresztowani: Ks. Andrzej Mikstat (1949 – skazany na 10 lat więzienia); ks. Ewaryst Gałązka z Żar (skazany na 5 lat); ks. Kazimierz Michalski z Zielonej Góry (1950); Ks. Józef Śmientana z Żar (1950 – skazany na dożywocie); ks. Dominik Milewski ze Szprotawy (1950 – skazany na 7 lat); ks. Jan Mazurkiewicz z Osowej Sieni (1953 – skazany na 15 lat więzienia); ks. Ignacy Zoń z Czerwieńska (1953 – skazany na 8 lat). J. Sikorski, *Władza a Kościół*, przypis 105.

³¹ W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 566.

W Lubaczowie przebywał jedynie miesiąc, udzielając się w parafii katedralnej, a następnie udał się do Poznania, gdzie przebywał do 1956 roku z polecenia ks. Nowickiego, dotychczasowego usuniętego przez władze, administratora gorzowskiego. Ks. Sygnatowicz pomagał w tym okresie przy kościele pw. św. Marii Magdaleny, jako mansjonarz oraz w Sądzie Metropolitalnym jako sędzia pro-synodalny. Odbywał również studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. 30 czerwca 1954 r. uzyskał tam tytuł doktora nauk teologicznych³².

Z perspektywy czasu, mimo szalejącego stalinizmu, był to dla ks. Sygnatowicza również ważny okres w jego życiu, poświęcony na refleksję nad bezbożnym systemem, zbieraniu sił i uzupełnianiu wiedzy, aby później jeszcze lepiej służyć Kościołowi.

We wrześniu 1954 r. ks. Teodor Bensch, pierwszy warmiński administrator apostolski, przyjął sakrę biskupią w kaplicy arcybiskupiego pałacu w Poznaniu³³. Uroczystość starano się utrzymać w tajemnicy przed władzami komunistycznymi. Głównym konsekratorem był abp W. Dymek, z udziałem bp. L. Bernackiego i bp. F. Jedwabskiego. Gdy uległ złagodzeniu kurs antykościelnej polityki władz PRL, 1 grudnia 1956 r. Prymas Wyszyński mianował bp T. Benschą delegatem z prawami biskupa rezydencyjnego w Gorzowie Wlkp. Fakt ten został podany do publicznej wiadomości w trakcie pogrzebu bp. W. Dymka. Pierwszy biskup gorzowski poprosił ks. Sygnatowicza, aby ten został jego pełnomocnikiem do chwili przejęcia władzy przez nowego ordynariusza³⁴.

Od pierwszych chwil urzędowania Biskupa gorzowskiego, ks. Wł. Sygnatowicz wspomagał go we wszystkim na stanowisku wikariusza generalnego. Ten zaś szybko dostrzegł jego potencjał intelektualny i operatywność. Okazją ku temu było pierwsze spotkanie nowego Ordynariusza w towarzystwie Wikariusza Generalnego z władzami, do którego doszło 19 grudnia 1956 r. w siedzibie PWRN w Zielonej Górze. W czasie rozmowy trwającej 1 godz. 15 min podjęto najbardziej palące tematy: zasady obsady stanowisk kościelnych po odwołaniu dekretu z 9 II 1953 r., sprawę powrotu ks. K. Michalskiego do Zielonej Góry oraz powrót katechezy do szkół. W nowym klimacie stosunków państwo-Kościół 21 grudnia 1956 r. władze wyraziły zgodę na wznowienie wydawania organu urzędowego Kurii gorzowskiej – pod tytułem „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”. Nie powiodły się natomiast próby wznowienia „Tygodnika Katolickiego”³⁵. Mimo dokonywanych

³² Tamże.

³³ Już w roku 1951 pap. Pius XII wybrał i mianował biskupem ks. Teodora Benschą. Fakt ten ogłosił Prymas S. Wyszyński w trakcie obrad konferencji plenarnej Episkopatu Polski w Krakowie dnia 7 maja 1953 r. obecnym tam biskupom, a następnie duchowieństwu warszawskiemu i gnieźnieńskiemu. Zob. *Wybór dokumentów*, w: *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, s. 621.

³⁴ Tamże.

³⁵ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach. Na przykładzie Środkowego Nadodrza w latach 1945-1989*, Ząbki 2007, s. 213.

przez Biskupa zmian personalnych na wszystkich ważniejszych urzędach ordynariatu gorzowskiego³⁶ (m.in. usunięto z kurii inwigilującego to środowisko duchownego, ukrywającego się pseudonimem „Nieznany”³⁷), ks. Sygnatowicz niezmiennie piastował swój urząd, pośrednicząc w rozmowach z władzą³⁸. Tym bardziej, że przychylny Kościołowi klimat pierwszych miesięcy po październiku 1956 r., sprzyjał szeroko zakrojonym planom nowego Ordynariusza. Szczególnie ważny był dekret z 31 XII 1956 r. *O organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych*. Instrukcja nr 533/56 Ministerstwa Zdrowia zapewniała zatrudnienie kapelanów w szpitalach i sanatoriach. Władza zgodziła się także na opiekę duszpasterską nad więźniami³⁹. Palącym problemem była sprawa wytyczenia granic nowych parafii – za rządów bp. Benschu udało się to w 45 przypadkach. Dochodziło jednak przy tej okazji do lokalnych konfliktów na tle adaptacji budynków pod plebanie, jak w Baczynie i Dzikowicach, czy też nieporozumień międzywyznaniowych, np. O korzystanie z katolickich cmentarzy⁴⁰. Ówczesna władza wyrażała także zgodę na przejmowanie świątyń po-protestanckich (najwięcej w woj. koszalińskim), Kościołowi udało się przejąć ok. 250 obiektów sakralnych⁴¹. Jak wspominał po latach sam ks. Sygnatowicz – najbardziej opornie kwestia ta wyglądała w województwie zielonogórskim, gdzie dyrektorem Wydz. do Spraw Wyznań był Stanisław Jabłoński, z którym m.in. toczyła się długa batalia o przejęcie kościoła po-protestanckiego w Torzymiu. Do pomyślnego obrotu sprawy przyczyniła się jedyna wizyta przewodniczącego WRN Jana Lembasa w rezydencji biskupiej w Gorzowie Wlkp. W jej trakcie ks. Sygnatowicz, wykorzystując okazję, poskarżył się na dyrektora Jabłońskiego w temacie kościoła w Torzymiu. Przewodniczący, będąc w niezręcznej sytuacji, bez chwili wahania kazał obecnemu na spotkaniu Jabłońskiemu bezzwłocznie spełnić prośbę⁴². Prawdziwym wyzwaniem dla Kościoła był powrót lekcji religii do szkół na podstawie dekretu Ministerstwa Oświaty z 8 XII 1956 r.⁴³. Ordynariat musiał obsłużyć katechizacją ponad pół miliona dzieci i młodzieży. Z powodu braku księży trudno było zapewnić katechezę we wszystkich szkołach. Z tego względu Ordynariusz utworzył w Rokitnie roczny Kurs Katechetyczny i oddał go pod opiekę sióstr salezjanek. W klimacie tego dekretu, z pomocą ks. K. Michalskiego i Kowalskiego, bp Bensch i ks. Sygnatowicz podjęli

³⁶ Raporty zielonogórskiej SB z roku 1957 informowały: „Po objęciu kierowniczego stanowiska w Kurii gorzowskiej przez T. Benschę obserwujemy dalsze zmiany i przesunięcia tak w kurii jak i diecezji. Z danych agenturalnych wynika, że bp Bensch obstawia się swoimi ludźmi i w tym celu ściąga dwóch „sufraganów” na kierownicze stanowiska. Mają to być b. administrator kurii gdańskiej Wronka i ks. kan. Czerniak z kurii gnieźnieńskiej. Nadmieniam, że wspomniani w okresie poprzednim byli odsuwani od kierowniczych stanowisk za negatywny i niepodporządkowanie się przepisom władz państwowych. W związku z tym wśród księży kurialistów istnieją uzasadnione niezadowolnienia(...)”. IPN Po 060/45-24 z 49, Sprawozdanie z III kwartału 1957 r., s. 39.

³⁷ D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 213.

³⁸ IPN Po 060/45-24 z 49, Sprawozdania kwartalne Wydziału III za 1957 roku, s. 11-12.

³⁹ B. Kumor, *Historia Kościoła. Cz. 8. Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995, s. 487.

⁴⁰ Archiwum Państwowe w Zielonej Górze /APZG/, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1737, s. 18-25.

⁴¹ Tamże.

⁴² W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 568.

⁴³ IPN Po 060/45-24 z 49, Sprawozdania kwartalne Wydziału III za 1957 roku, s. 101-125.

m.in. batalię ze statutowo laicką szkołą TPD nr 5 w Zielonej Górze, do której starali się wprowadzić lekcje religii⁴⁴. Zgodnie również z zaleceniem ks. Prymasa nowy ordynariusz zaostrzył kurs w stosunku do księży postępowych. Bp Bensch nie znał zbyt dobrze terenu, a przy tym uległ wypadkowi samochodowemu i złamał rękę, stąd większość spraw na rozległym terenie ordynariatu gorzowskiego załatwiał właśnie ks. Sygnatowicz. Niezmiernie trudnym odcinkiem były przesunięcia personalne duchownych, których władza w minionym okresie obsadziła na eksponowanych parafiach, złagodzenie postanowień dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych pozwoliło bp. Benschowi na dokonanie zmian. Nie obyło się jednak bez oporów strony rządowej dotyczyło to m.in. ks. Czechowicza w parafii Królowej Korony Polskiej, którego Biskup przeniósł na poprzednią jego parafię do Chojnic, czy ks. Piechowiaka, proboszcza w Połczynie Zdrój, przesuniętego na parafię do Kolska. Księża ci i im podobni, mający poparcie władz we wcześniejszych latach, nie mieli zamiaru poddawać się woli Kurii, dlatego pisali apelacje do Wydziału do Spraw Wyznań, gdzie znajdowali sprzymierzeńców⁴⁵. Ważną rolę na tym odcinku odegrał ks. Sygnatowicz, potrafiący negocjować z ówczesną władzą. W 1957 r. zielonogórski resort bezpieczeństwa, dostrzegając nietuzinkową postawę nowego wikariusza generalnego, zdecydował się założyć ks. Sygnatowiczowi sprawę ewidencji operacyjnej, pinie śledząc jego poczynania⁴⁶. W dniu 6.XII.1957 r. z inicjatywy Bp. Bensch doszło do ostatniego, 2,5 godzinnego spotkania z Janem Lembasem, przewodniczącym WRN w Zielonej Górze, w czasie którego poruszono palące problemy na tle stosunków państwo-Kościół gorzowski. Głównym tematem spotkania była sprawa zaistniałych incydentów między wyznawcami Kościoła katolickiego i prawosławnego, powstałych z powodu zatargu w sprawie grzebania zmarłych oraz ze względu na incydent z udziałem ks. Nowaka, proboszcza parafii Dobiegniew, który – zdaniem władz – podczas kazań dyskryminował osoby reprezentujące inne poglądy i wyznanie niż on sam (pochodzenia ukraińskiego). Biskupowi chodziło także o uzyskanie zgody władz na zakupienie przez Kurię gospodarstwa rolnego w Raculi oraz budowę nowego kościoła w Zielonej Górze, a także odbudowę świątyń w Kostrzynie, Strzelcach Krajeńskich, Torzymiu i plebani w Dobiegniewie. Bp Bensch nie usłyszał jednak jednoznacznych odpowiedzi w przedstawionych sprawach⁴⁷.

Posługa bp. T. Bensch w ordynariacie gorzowskim została niespodziewanie przerwana 7 stycznia 1958 r., w skutek zawału serca, mając 55 lat. Władze perfidnie wykorzystały ten fakt i przeprowadziły 10 stycznia – w dzień przed pogrzebem ordynariusza – rewizję w Kurii gorzowskiej. W jej wyniku znaleziono i zajęto znaczną liczbę materiałów o treści religijnej, na których wydrukowanie – zdaniem władz – nie było zgody cenzury.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

⁴⁵ W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 567.

⁴⁶ IPN Po 060/45-24 z 49, Sprawozdania kwartalne Wydziału III za 1957 roku, s. 20.

⁴⁷ APZG, PWRN, sygn. 3012, s. 23-24.

4. Wikariusz generalny i proboszcz katedry za rządów biskupa Pluty

Praktycznie już kilka dni po śmierci biskupa Stolica Apostolska wyznaczyła jego następcę⁴⁸. Został nim dotychczasowy proboszcz parafii pw. św. Józefa w Katowicach-Zależu oraz rektor i wykładowca Śląskiego WSD ks. dr Wilhelm Pluta, na co jednak przez kilka miesięcy strona rządowa nie chciała wyrazić zgody. Jeszcze 4 sierpnia 1958 r. został mianowany biskupem tytularnym ks. dr Jerzy Stroba, a 16 listopada objął urząd biskupa pomocniczego ordynariatu gorzowskiego. Po roku okazało się, że jest konieczne desygnowanie jeszcze jednego biskupa pomocniczego, którym został nowo konsekrowany bp Ignacy Jeż⁴⁹.

Na czas objęcia rządów przez nowego ordynariusza rada konsultorów administratorem gorzowskim ustanowiła ks. dra J. Michalskiego, oficjała Sądu Biskupiego w Gorzowie Wlkp. On zaś ponownie ustanowił wikariuszem generalnym ks. W. Sygnatowicza, który przez najbliższe miesiące nadzorował sprawy kancelarii kurialnej, zwłaszcza, że 23 stycznia 1958 r. abp Baziak odwołał ks. Mariana Kumalę z funkcji kanclerza Kurii gorzowskiej, ustanawiając go proboszczem w Lubaczowie⁵⁰.

Powoli zaostrzał się kurs w polityce wyznaniowej nowej ekipy partyjno-rządowej. Wykorzystywano lokalne waśnie, aby nagłaśniać akty nietolerancji ze strony katolików. Prezydium WRN w Zielonej Górze w drugiej połowie 1958 r. wniosło do Kurii 15 oskarżeń, w siedmiu wypadkach wystąpiono o usunięcie księży ze stanowisk. Po tej linii wydano 40 wyroków skazujących na karę grzywny, a sądy 3 wyroki skazujące „za wywoływanie waśni religijnych i pomawianie obywateli z ambony”⁵¹.

Już od sierpnia 1958 r. rozpoczęto zwalnianie księży i sióstr zakonnych ze szkół oraz usuwanie stamtąd emblematów religijnych. Do 10 września, dla przykładu, na terenie woj. zielonogórskiego krzyże pozostały już tylko w 7 szkołach. Podjęto także nowy atak na komitety rodzicielskie usuwając z nich wierzących rodziców. W walce o świecką szkołę partia zaangażowała nowe organizacje, powstałe w tym celu jeszcze w 1957 r., tj. SAiW i TSS. Ponownie zaczęto ścigać i karać organizatorów zbiórek. Dla przykładu w Strzelcach Krajeńskich ukarano organizatorów zebrania ok. 134 tys. zł na odbudowę kolegiaty. Coraz trudniej było zdobyć pozwolenie na prowadzenie budownictwa sakralnego. Duchowni i osoby świeckie, którzy podejmowali próby takiej działalności bez uzyskania zezwolenia, pociągano do odpowiedzialności karno-sądowej. Wypadki takie miały miejsce m.in. w Ośnie Lubuskim,

⁴⁸ Aparat bezpieczeństwa zarejestrował: „...aktywność ordynariatu gorzowskiego znacznie osłabła, zbierano także szczegółowe informacje na temat następcy. Było kilka wersji. Księża wypowiadali się, że miał nim być nowo mianowany biskup z Kielc, ks. Sobalkowski, lecz na skutek jego śmierci ta kandydatura upadła. Były także inne kandydatury: bp Majewski z Warszawy, bp. Jedwabskiego z Poznania lub bp. Pękał z Tarnowa”. IPN Po 060/45-24 z 49, s. 14-15.

⁴⁹ D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 215-216.

⁵⁰ IPN Po 060/45-24 z 49, s. 15.

⁵¹ APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1737, s. 48.

Drzewicach, Strzegowie. Ścigano również osoby prywatne, które wznosiły krzyże i figury świętych na własnych posesjach, np. W Szlichtyngowej⁵².

6 września 1958 r. nowy Ordynariusz objął rządy, a dzień później przyjął sakrę biskupią z rąk kard. S. Wyszyńskiego w katedrze gorzowskiej. Tego samego dnia ks. W. Sygnatowicz został ponownie mianowany wikariuszem generalnym. Był przede wszystkim odpowiedzialny za kontakty z władzą, szczególnie Wydziałem do Spraw Wyznań⁵³, co stanowiło niezmiernie trudne zadanie, ponieważ ordynariat obejmował obszar trzech województw (koszaliński, szczeciński i zielonogórski)⁵⁴. Poza tym do jego obowiązków należało koordynowanie procedurą biurowo-archiwalną, finansową, korespondencją oraz sporządzanie i nadawanie akt kurii gorzowskiej⁵⁵.

Bp Pluta zdawał sobie sprawę z całej mozaiki ludnościowej, a także pracującego tu duchowieństwa, które pochodziło z różnych diecezji, przeważnie zabużańskich i z rozmaitych zgromadzeń zakonnych. Niewielki był procent kapłanów tu wychowanych i wykształconych. Przed nim stało ważne zadanie integracji⁵⁶.

Od momentu objęcia urzędu przez nowego biskupa w kurii gorzowskiej dokonano szereg reorganizacji. Przeobrażeniu poddano Wydziały Duszpasterski i Nauk Katolickich. Wg doniesień agenturalnych wzmożła się aktywność Kurii, a ks. Sygnatowicz zyskał w tym czasie największy autorytet, „narzucając swój punkt widzenia nawet bp. Plucie, podobnie bp Stroba przedstawiał siebie jako osobę niezależną od bp. W. Pluty”⁵⁷.

Kontynuowano na terenie ordynariatu działania w kierunku przesuwania księży, wiernych władzom komunistycznym, na stanowiska mniej eksponowane. Po tej linii postanowiono usunąć ze stanowiska m.in. ks. Ludwika Muchę, proboszcza w Czerwieńsku⁵⁸.

Rok 1959 przyniósł kolejny etap ograniczania wolności Kościoła. 25 lutego 1959 r. minister finansów wydał okólnik zmieniający zasady opodatkowania duchownych. W tym też celu władze zajmowały środki pieniężne znajdujące się na koncie bankowym Kurii oraz jej majątek ruchomy w postaci dwóch samochodów. Rozpoczęto naliczanie podatków oraz egzekucję majątkową wobec opornych duchownych. Na tle zaistniałych wypadków już w lutym 1959 r. miało miejsce spotkanie bp. W. Pluty w towarzystwie m.in. ks. Sygnatowicza ze stroną rządową, które dotyczyło m.in. nie przestrzegania przez duchownych obowiązujących przepisów prawa, które jednak zakończyło się fiaskiem⁵⁹. Na terenie woj. zielonogórskiego w 1959 r. toczyły się w sumie 52 sprawy, w których oczywiście strona kościelna przegrywała. Innym

⁵² D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 217-218.

⁵³ IPN Po 060/44-32 z 85, s. 41.

⁵⁴ APZG, Urząd Wojewódzki, sygn. 270, s. 43.

⁵⁵ Obowiązki te pełnił do 1965 r., czyli do momentu powołania Edwarda Jagodzińskiego na urząd kanclerza Kurii gorzowskiej oraz kolejnego wikariusza generalnego. Notariuszem w tym czasie był ks. Mieczysław Marszałik. P. Kubiak, *Kuria Biskupa*, w: *Księga pamiątkowa*, s. 136.

⁵⁶ Ks. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 569.

⁵⁷ IPN Po 060/45-24 z 49, s. 98.

⁵⁸ Tamże, s. 11-12.

⁵⁹ APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1108, s. 22-24.

krokiem represyjnego kursu polityki wyznaniowej w 1959 r. było ponowne uformowanie grupy tzw. księży postępowych i włączenie struktury Zarządu Okręgowego „Caritas”. Zrzeszały one jednak niewielki procent duchowieństwa i nie odegrały znaczącej roli w polityce rozwarstwiania środowiska kapłańskiego⁶⁰.

Już z początkiem 1960 r. podjęto kolejną serię zarządzeń administracyjnych, których bezpośrednim celem było ograniczenie wpływu Kościoła na społeczeństwo oraz publicznego okazywania wiary, np. zakaz wywieszania flag biało-żółtych, plakatów, obwieszczeń i zawiadomień o treści religijnej na zewnątrz kościołów, kaplic, domów parafialnych czy cmentarzy⁶¹. Szczególnie dotkliwe dla księży było zarządzenie Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z dnia 31.03.1960 r., które zakazywało księżom odwiedzania w ramach kolędy domów osób niewierzących; na terenie woj. zielonogórskiego restrykcjami objęto w sumie 36 duszpasterzy⁶².

Od 1960 r. nasiliła się działalność SB, która nadal odgrywała ważną rolę w inwigilacji Kościoła katolickiego i w walce z nim. Na terenie woj. zielonogórskiego pracy operacyjnej SB podlegało w tym roku 12 osób, z tego 8 duchownych⁶³.

Szczególną antypatią wśród komunistów budziła postać ks. Kazimierza Michalskiego, pierwszego powojennego proboszcza parafii pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze. Zgoda na jego powrót, wydana przez władze zielonogórskie w grudniu 1956 r., była uwarunkowana zmianą dotychczasowej postawy tego duchownego. Praktycznie jednak już w 1958 r. reżim postanowił ponownie usunąć ks. Michalskiego z Zielonej Góry, chodziło m.in. o jego plany budowy nowego kościoła na terenie miasta. Kapłan stał się przedmiotem zainteresowania SB. Już w 1959 r. pojawił się projekt przejęcia przez władze Domu Katolickiego przy ul. Pow. Wielkopolskich⁶⁴.

Na tym tle, mimo obiektywnych przeszkód, 30 maja 1960 r. dokonano eksmisji Domu Katolickiego w Zielonej Górze. Niespodziewanie społeczność Zielonej Góry stanęła w obronie Domu Katolickiego, doprowadzając do 5 tys. obywatelskiego sprzeciwu w powojennej Zielonej Górze. Starcia z milicją i ZOMO doprowadziły do aresztowania co najmniej 322 osób. Wielu ówczesnych obrońców wolności Kościoła było represjonowanych: skazanych na kary więzienia (do 5 lat), grzywny, wyrzuconych z pracy, wydalonych ze szkół. Niektórzy musieli opuścić miasto. Prześladowanie protestujących 30 maja 1960 r. trwało długie lata. Przez dłuższy czas SB badała komentarze na temat wypadków wśród mieszkańców Środkowego Nadodrza, wyszukując ewentualnych głosów krytycznych pod adresem władzy ludowej⁶⁵.

⁶⁰ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 218.

⁶¹ APZG, PWRN, sygn. 2901, s. 10-24.

⁶² Tamże, sygn. 2900, s. 36-45.

⁶³ IPN Po 060/66 10 z 11, s. 17, 98, 147.

⁶⁴ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 223-225.

⁶⁵ APZG, KW PZPR, Kancelaria i sekretarza, sygn. 520; *Konflikt o Dom Katolicki w Zielonej Górze w dniu 30 maja 1960 roku w świetle dokumentów*, red. T. Dzwonkowski, S. Jankowiak, F. Leśniak, Cz. Osękowski, Poznań 2006.

„Wydarzenia zielonogórskie” miały swoje konsekwencje w szerszym znaczeniu. Pogorszyły się lokalne stosunki państwo-Kościół. Nasiliły się naciski na bp. Plutę, które doprowadziły do jego przesłuchania w zielonogórskiej prokuraturze, co miało upokorzyć biskupa i skłonić do większej uległości. W dniach zaś poprzedzających uroczystość Bożego Ciała władze wzywały poszczególnych proboszczów, wypytując o przebieg tego wydarzenia i przestrzegając duchownych przed ewentualnymi próbami wykorzystania sytuacji do komentowania wypadków zielonogórskich. Podjęto również szeroko zakrojone działania dla organizowania w tym czasie imprez konkurencyjnych. Przebieg uroczystości kościelnych w tym roku był wyjątkowo skrupulatnie monitorowany przez SB i MO, rejestrując jakiegokolwiek przypadki wypowiedzi antypaństwowych⁶⁶.

Do kolejnego posunięcia ze strony reżimu doszło 2 VII 1960 r., kiedy doręczono decyzję Kuratorium Okręgu Szkolnego w Zielonej Górze dyrektorowi Niższego Seminarium Duchownego w Gorzowie Wlkp., informując o zamknięciu uczelni w terminie do 16 VII 1960 r. Mimo próśb kurii, eksmisja nastąpiła 25 VII tego roku. Podobny los podzieliło Niższe Seminarium Duchowne w Słupsku. Był to początek odwetu władz lokalnych za wypadki w Zielonej Górze⁶⁷.

Następną dotkliwą karą było powoływanie alumnów do wojska. Wprawdzie już w 1959 r. po raz pierwszy alumni WSD otrzymali wezwania na wojskową komisję poborową, ale dopiero jesienią 1960 r. do armii wcielono pierwszych 5 kleryków. Od tej pory pobór odbywał się regularnie, a liczba powoływanych uzależniona była od postawy biskupa wobec reżimu⁶⁸.

W dniu 17 XII 1960 r. doszło do spotkania bp. W. Pluty w towarzystwie ks. W. Sygnatowicza⁶⁹, z Janem Lembasem, przewodniczącym WRN w Zielonej Górze, którego głównym tematem była akcja powoływania kleryków WSD do wojska, uwarunkowana od decyzji biskupa Pluty w sprawie ks. K. Michalskiego. Strona rządowa domagała się jego usunięcia z Zielonej Góry, jako głównego winowajcy „wypadków zielonogórskich”. Zatem w trakcie 15-minutowego spotkania zdesperowany bp Pluta zobowiązał się przenieść ks. Michalskiego w stan spoczynku i spowodować opuszczenie Zielonej Góry do 1 stycznia 1961 r. Przy okazji poruszono także sprawę odbudowy kolegiaty strzeleckiej, na co jednak Lembas nie wyraził zgody⁷⁰.

Po latach ks. Sygnatowicz wspominał, że w czasie spotkań z J. Lembasem bp Pluta niewiele wtrącał się do dyskusji, pozostawiając jemu merytoryczną stronę rozmowy, natomiast jeśli zachodziła potrzeba, Biskup pozostawał nieugiętym partnerem wobec strony rządowej. Mało kiedy jednak te spotkania przynosiły znaczącą korzyść dla Kościoła, ponieważ S. Jabłoński, ówczesny dyrektor Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze, lojalny aparatczyk, podejmował decyzje szkodliwe lub wręcz wrogie w stosunku do Kościoła. Za czasów jego urzędowania wysadzono szereg kościołów poprotestanckich w dekanacie rzepińskim, zwłaszcza w samej parafii

⁶⁶ Tamże, PWRN, sygn. 1741, s. 12-23.

⁶⁷ APG, Urząd Wojewódzki, Wydział do Spraw Wyznań, sygn. 1108, 31-34.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, Sygn. 1281, s. 122.

⁷⁰ APG, Urząd Wojewódzki, sygn. 1108, s. 34-35.

Rzepin. Kiedy Kuria gorzowska (za urzędowania S. Jabłońskiego) prosiła o przekazanie kościoła poprotestanckiego obok Kłodawy, w odpowiedzi kościół został wysadzony w powietrze⁷¹.

W roku 1961 atmosfera stosunków państwo-Kościół stawała się coraz bardziej napięta. Na dzień 1 stycznia 1961 r. w służbie zdrowia na terenie woj. zielonogórskiego pracowało 105 zakonnic zatrudnionych jako pielęgniarki i na innych stanowiskach administracyjno-gospodarczych oraz 25 kapelanów szpitalnych, posiadających umowy o pracę. W ciągu pierwszego półrocza liczba sióstr zakonnych uległa zmniejszeniu do 93, natomiast w ostatnim kwartale 1961 r. zwolniono wszystkie zakonnice ze stanowisk kierowniczych. Proceder kontynuowano w kolejnych latach. Towarzyszyła temu akcja zdejmowania emblematów religijnych z pomieszczeń szpitalnych. W maju przeprowadzono rozmowę z bp. Plutą, oczywiście w towarzystwie ks. Sygnatowicza, w jej zaś trakcie zarzucono biskupowi dyskryminowanie księży lojalnych władzom, natomiast wspieranie duchownych, którzy komunistom przysparzali kłopotów⁷². 15 lipca ostatecznie wyrzucono lekcje religii ze szkół, a 25 lipca wydano WSD z Gorzowa Wlkp., zmuszając władze kościelne do przeniesienia całości Seminarium do Paradyża. Miał to być kolejny sygnał dla bp. Pluty, że władze gotowe są na wszystko, dlatego powinien zmienić kurs w stosunkach z reżimem. Biskup pozostał jednak nieugięty⁷³.

Nowym posunięciem władz, w radykalizacji polityki wyznaniowej, było wydanie 20 lutego 1962 r. rozporządzenia Ministerstwa Finansów, którym zobowiązano parafie do prowadzenia ksiąg inwentarzowych. Chodziło o łatwiejsze ściąganie zobowiązań fiskalnych poprzez stworzenie systemu ewidencji majątku kościelnego. Bp Pluta, mając uzasadnione obawy o stan ekonomiczny Kościoła gorzowskiego, polecił zignorować to zarządzenie. Poddano represjom 56 proboszczów, nakładając na nich kary finansowe⁷⁴.

W 1963 r. nasiliły się prowokacje⁷⁵. 27 sierpnia siłą dokonano zajęcia domu rekolekcyjnego w Rokitnie, który stanowił jedyne w tym czasie zaplecze formacyjne świeckich ordynariatu gorzowskiego. Obiekt otoczono, a następnie siły MO wtargnęły do wnętrza, wyważając drzwi frontowe. Zakonnice, które chciały powiadomić kurie, aresztowano w Międzyrzeczu na 24 godziny⁷⁶.

Natomiast w Gądkowie Wielkim powstała „Niezależna Samodzielna Parafia Rzymsko-Katolicka”, która celowo podtrzymywana przez władze, przetrwała do 1968 r.⁷⁷. Była to jedna z prób, rozbicia Kościoła katolickiego od wewnątrz, podjęta

⁷¹ Ks. W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 571.

⁷² Rozmowa dotyczyła: ks. J. Króla, ks. J. Jareckiego, ks. J. Szmurło, ks. S. Kowalskiego, ks. J. Nowaka, ks. F. Smolarskiego, ks. A. Mydlarza, ks. J. Waltera. APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1108, s. 36-40.

⁷³ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 230-231.

⁷⁴ Tamże, s. 232.

⁷⁵ Ks. W. Sygnatowicz został w tym roku wyniesiony do godności szambelana papieskiego za zasługi dla ordynariatu gorzowskiego.

⁷⁶ APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1331, s. 18-23, 61-65.

⁷⁷ APZG, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1736.

na terenie Polski, (obok Wierzbicy, Kotłowa i Kamionki Wielkiej). Przez następne lata incydent ten dostarczał problemów biskupom i Kurii gorzowskiej, w tym ks. W. Sygnatowiczowi.

15 grudnia 1963 r. bp Pluta mianował ks. W. Sygnatowicza administratorem parafii katedralnej w Gorzowie Wlkp. Zastąpił on ks. Józefa Czaprana, który pomimo przejścia na zasłużoną emeryturę, zamieszkał na plebani katedralnej i służył pomocą nowemu administratorowi parafii i jednocześnie nadal wikariuszowi generalnemu w Kurii gorzowskiej. Dla ułatwienia pracy parafialnej miał urzędować w Kurii trzy dni w tygodniu: w poniedziałki, środy i piątki⁷⁸. Mimo tych ułatwień kurialne obowiązki ks. Sygnatowicza pozostawały bardzo rozległe i wyczerpujące, szczególnie w zakresie kontaktów z władzami, zwłaszcza, że atmosfera na linii stosunków państwo-Kościół była nadal bardzo napięta. Działania Kurii w tym czasie koncentrowały się przede wszystkim na sprawach budownictwa sakralnego. Stanowisko drugiej strony pozostawało jednak niezmiennie twarde. Łatwiej było zyskać zezwolenie na rozbudowę istniejących kaplic; w tym też kierunku poszły starania m.in. o rozbudowę kaplicy przy ul. Chodkiewicza w Gorzowie Wlkp.⁷⁹.

Eskalacja konfliktu państwo-Kościół nastąpiła w roku 1966. Pretekstem stało się „Orędzie biskupów polskich do niemieckich” z 7 listopada 1965 r.⁸⁰. Na tym tle podjęto szeroko zakrojoną akcję propagandową dla zdyskredytowania polskiego Episkopatu. Organizowane były masówki w zakładach pracy, szkołach czy też w ramach otwartych spotkań, na których tendencyjnie komentowano orędzie, spodziewając się oczekiwanej reakcji społeczeństwa Ziemi Zachodnich, skrupulatnie rejestrując wypowiedzi odbiegające od przyjętej linii politycznej⁸¹.

Jak wspominał po latach sam ks. Sygnatowicz, najbardziej agresywne w stosunku do Kościoła gorzowskiego było w tych latach województwo koszalińskie, gdzie przez długie lata dyrektorem Wydziału do Spraw Wyznań był Płuciennik, z pochodzenia ewangelik, ateusz, szczególnie wrogo nastawiony do Kościoła katolickiego, ślepo i wiernie wykonujący polecenia władz. Domagał się on zwolnienia wszystkich księży zakonnych z parafii ordynariatu, zwłaszcza z samego Koszalina. Był także zaciętym wrogiem tworzenia wikariatów lokalnych. Przy tym szczególnie nieprzyjemna była dla Kurii postawa ówczesnego przewodniczącego WRN, późniejszego wicepremiera, Tomali, który obsesyjnie atakował zwłaszcza samego bp. Plutę. Ten zaś w drogę do Koszalina zabierał ze sobą rytuał, z którego odmawiał egzorcyzmy. Do województw trudnych pod względem stosunków państwo-Kościół zaliczano także Szczecin, zwłaszcza do czasu, kiedy dyrektorem Wydziału do Spraw Wyznań był Kołodziejczyk, były prokurator, niezmiernie inteligentny, przemawiający bardzo sugestywnie w obecności księży⁸². Comiesięczne rozmowy

⁷⁸ Bp P. Socha, *Śp. Ks. inf. dr Władysław Sygnatowicz*, s. 345-346.

⁷⁹ Ks. W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 573.

⁸⁰ Na tym tle prowadzone były częste rozmowy z hierarchią kościelną. APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1108, s. 84-98.

⁸¹ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 234.

⁸² Ks. W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 570-571.

z przedstawicielami władzy ludowej w tym okresie były niezmiernie kłopotliwe dla ks. Sygnatowicza i spowodowały późniejsze problemy ze zdrowiem⁸³.

Kosmetyczne posunięcia nowej ekipy partyjno-rządowej dla poprawienia wizerunku partii po wydarzeniach roku 1970 objęły także sferę stosunków państwo-Kościół⁸⁴. Na terenie Środkowego Nadodrza władze lokalne już 30 stycznia 1971 r. postanowiły wynagrodzić Kościół gorzowski za neutralną postawę duchowieństwa w okresie kryzysu, dając pozwolenie na odbudowę kościoła w Kostrzynie, a w wyniku zdecydowanych działań ks. S. Stępnia uzyskano, także w tym roku, zgodę na odbudowę Kolegiaty w Strzelcach Krajeńskich. Ruszyła także na obszarze całego kraju akcja uwłaszczania Kościoła, co miało szczególnie ważne znaczenie na ziemiach zachodnich i północnych (na terenie woj. zielonogórskiego do końca grudnia 1972 r. przyznano Kościołowi 909 obiektów). Oczywiście, władze nadal kładły nacisk na laicyzację życia publicznego, inwigilowanie środowiska katolickiego, prowadzenie indywidualnych rozmów ostrzegawczych lub profilaktycznych z hierarchami i księżmi, nakładanie kar finansowych na niepokornych, pozyskiwanie duchownych do koła księży „Caritas”, wykorzystywanie wszelkich sporów wśród księży dla rozbijania szeregów kapłańskich czy też podburzanie ich do niesubordynacji wobec przełożonych, pomagając księżom sprzyjającym reżimowi⁸⁵. Walka trwała.

Niemniej jednak Kuria gorzowska uznała, że nadszedł czas na intensywne negocjacje ze stroną rządową. Rozwój miast Środkowego Nadodrza oraz ich rozbudowa na początku lat 70. doprowadziły do przeludnienia dotychczasowych parafii. Kuria zwracała się zatem do lokalnych władz o wyrażenie zgody na budowę nowych kościołów i ustanowienie nowych parafii, co jednak było przed drugą stroną odkładane w czasie. Bp Pluta nie miał zamiaru dawać za wygrane, stąd stosowano taktykę „faktów dokonanych”. Kuria wyznaczała odpowiedniego kandydata na administratora przyszłej placówki, który sprowadzał się do danej miejscowości i spełniał tam obowiązki proboszcza. Po okresie pewnej aklimatyzacji i po załatwieniu kupna odpowiedniego budynku, przeznaczonego na plebanię – Kuria występowała z wnioskiem do władz państwowych o zatwierdzenie istniejącej de facto placówki duszpasterskiej. W wyniku podjętych działań do końca 1971 r. na terenie Środkowego Nadodrza powstały 3 nowe parafie (Radnica, Żagań – „Zabobrze”, Serby) oraz 4 wikariaty eksponowane (w Pławiu, Osiecznicy, Łęknicy i Smogórach)⁸⁶. Nieocenioną rolę odegrał tu ks. Sygnatowicz jako doświadczony negocjator, potrafiący tonować niezadowolenie władz z kościelnej polityki faktów dokonanych.

Na początku 1972 r. komuniści znieśli obowiązek prowadzenia przez parafie ksiąg inwentarzowych, gasząc tym sposobem kolejne ognisko konfliktów. Wyrażono zgodę na niektóre wnioski budowlane, m.in. zezwolono na odbudowę spalonego kościoła w Niegosławiu, zniszczonej świątyni w Strudzieńcu oraz na budowę kaplicy w Przyborowie.

⁸³ APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1101, s. 14 nn.

⁸⁴ Tamże, s. s.16-17.

⁸⁵ D. Śmierchalski-Wachocz, *Partia komunistyczna*, s. 390-391.

⁸⁶ Tamże, s. 392-393.

Milowym krokiem w normalizacji statusu prawnego Kościoła na tzw. Ziemiach Odzyskanych stała się bulla pap. Pawła VI z 28 czerwca 1972 r. o jego reorganizacji. Tym sposobem w miejsce dotychczasowych administratur kościelnych powołano do życia nowe diecezje (m.in. gorzowska, szczecińsko-kamieńska i koszalińsko-kołobrzeska). Tym też sposobem ograniczył się zakres obowiązków ks. W. Sygnatowicza do kontaktów z władzami najpierw w Zielonej Górze, a od 1975 r. również w Gorzowie Wlkp.

Władza ludowa planowała jednak wykorzystać zaistniałe sytuacje z korzyścią dla siebie. Dostrzeżono w tym czasie okazję do manipulacji i wpływania na postawy księży, poprzez organizowanie spotkań z nimi w PPRN, pod pretekstem nadań własności. Plany jednakże spaliły na panewce, ponieważ Episkopat i miejscowy ordynariusz bp Pluta zabronił duchownym udziału w takich spotkaniach, których wbrew woli biskupa odbyło w roku 1972 w sumie zaledwie 18. Przy czym nie zmieniało to faktu, że nadal pozostała wysoka frekwencja księży w Wydziale do Spraw Wyznań PWRN w Zielonej Górze, którzy do grudnia 1972 r. złożyli ponad 700 wizyt⁸⁷.

3 maja 1973 r., a więc dopiero po dziesięciu latach pracy w charakterze administratora, ks. protonotariusz Wł. Sygnatowicz mógł otrzymać nominację na proboszcza parafii katedralnej w Gorzowie Wlkp.

Rozwój urbanizacyjny miasta, zwłaszcza na Osiedlu Staszica, stwarzał wiele problemów duszpasterskich ze względu na odległość do kościoła parafialnego i małej pojemności katedry. Trzeba było zabiegać o pozwolenie na budowę kościoła, który miał pełnić funkcję nowej katedry. Dopiero w 1978 r. udało się uzyskać plac pod budowę kościoła na Osiedlu Staszica, ale w miejscu najmniej korzystnym do budowy⁸⁸. Dopiero po kolejnych sześciu latach otwarto ośrodek duszpasterski przy ul. Żeromskiego⁸⁹.

Jeszcze w roku 1973 r. po odejściu dotychczasowych biskupów pomocniczych J. Stroby i I. Jeża, pap. Paweł VI mianował dla diecezji gorzowskiej nowego biskupa pomocniczego, ks. dr Pawła Sochę ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a' Paulo, dotychczasowego wykładowcę WSD w Paradyżu⁹⁰.

Rok 1974 przyniósł nowe sukcesy Kościoła gorzowskiego. Już w styczniu i lutym uzyskano zgodę władz na erygowanie nowych parafii: w Gorzowie Wlkp. (przy ul. Mieszka I), Zielonej Górze (al. Słowackiego), Pławie, Górzynie, Różankach oraz podjęcie remontów w 21 obiektach kościelnych⁹¹.

Ustępstwa na rzecz Kościoła miały jednak swoją cenę. Zgodnie z dekretem o obsadzaniu stanowisk kościelnych z grudnia 1956 r. każdy duchowny wprowadzony na urząd zobowiązany był do złożenia ślubowania na wierność PRL. Prawdopodobnie pierwsze ślubowanie na terenie diecezji gorzowskiej miało miejsce 26 II 1974 r. Zaproszenia do wzięcia udziału w ślubowaniu wysłano do 42 księży. Przyjęło je

⁸⁷ Tamże, s. 394.

⁸⁸ APG, Urząd Wojewódzki, sygn. 1326 a, 10-24.

⁸⁹ Bp. P. Socha, art. cyt., s. 346.

⁹⁰ Ks. W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 574.

⁹¹ APZG, Urząd Wojewódzki, Wydział ds. Wyznań, sygn. 1741, s. 34-36.

40 księży, z czego ślubowanie złożyło 28⁹². Był to oczywiście tylko jeden z przejawów prowadzonej przez władze działalności dezintegracyjnej w środowisku kościelnym⁹³. Nadal bowiem powoływano do wojska kleryków, kierując ich do specjalnych kompanii o wyselekcjonowanym składzie i odpowiednio dobranej kadrze, prowadzona była zmasowana indoktrynacja ateistyczna⁹⁴.

Kością niezgody między ks. Sygnatowiczem a władzą ludową była postawa ks. W. Andrzejewskiego, który wykorzystywał m.in. ambonę, aby sprawę stosunków państwo-Kościół w tym czasie nazywać po imieniu, co oczywiście nie podobało się reżimowi, szczególnie dotyczyło to początku lat 80⁹⁵.

Walka z laicyzacją i ateizacją życia mieszkańców Środkowego Nadodrza była dla Kościoła zadaniem priorytetowym. Ratując młode pokolenie, bp Pluta zdecydował się w 1976 r. zatwierdzić w diecezji gorzowskiej Ruch Światło-Życie, którego próby zainicjowania na tym terenie pojawiły się już w 1974 r.⁹⁶

Działania SB nasilały się. W takich warunkach, po tragicznej śmierci bp. W. Pluty 22 i 1986 r. w wypadku samochodowym, rządu w diecezji gorzowskiej pap. Jan Paweł II powierzył rektorowi Kolegium Polskiego w Rzymie – ks. dr. Józefowi Michalikowi. Nowy ordynariusz bp Michalik 22 grudnia 1986 r. ustanowił ks. inf. W. Sygnatowicza wikariuszem biskupim do kontaktów z władzami świeckimi⁹⁷. Dekret został przedłużony pismem z 11 grudnia 1989 r. .

Bp Michalik, korzystając z usług ks. Sygnatowicza, sam również podejmował rozmowy z władzą ludową. O specyfice Ziemi Zachodnich i o wrogiej postawie urzędników władzy ludowej przekonał się przy pierwszych rozmowach. Doświadczył jaką politykę uprawiał Wydział do Spraw Wyznań, zwłaszcza, gdy jego dyrektorem był Sławiński. Na wszelkie postulaty wysuwane przez bp. Michalika padało zdecydowane „nie”. W ostatnich miesiącach urzędowania Sławińskiego doszło do szczególnego incydentu. Otóż władze wojewódzkie nie zgodziły się na obsadzenie stanowiska proboszcza w wiejskiej parafii, zarzucając kandydatowi, że w czasie swoich kazań uznał odpowiedzialność ZSRR za Katyń. Kuria przypominała stanowisko XX Zjazdu KPZR, co jednak nie zostało przyjęte za fakt oczywisty⁹⁸.

Wyjątkowość ks. infułata W. Sygnatowicza leżała w jego doświadczeniu. Człowiek, który się urodził i wychował w środowisku mozaiki wyznaniowej, kulturowej i narodowościowej, doświadczył okrucieństwa II wojny światowej oraz czystek narodowościowych. Ks. Sygnatowicz potrafił docenić wartość pokoju. Z natury był człowiekiem gotowym do dialogu w trudnych warunkach, w czasach niesprzyjającym stosunkom państwo-Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ks. Infułat to osobowość szczególna dla Kościoła gorzowskiego po II wojnie światowej.

⁹² Tamże, KW PZPR, Wydział Administracyjny, sygn. 1740, s. 70.

⁹³ APG, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wlkp., sygn. 1091, s. 28. W 1975 r. na zaproszenie 20 proboszczów przybyło, ślubowanie złożyło 7.

⁹⁴ Tamże, sygn. 1101, s. 28-30.

⁹⁵ Tamże, s. 34 nn.

⁹⁶ APZG, sygn. 273.

⁹⁷ Abp J. Michalik, *Kochać Boga, rozumieć człowieka*, Warszawa 2006, s. 53-55.

⁹⁸ Ks. W. Sygnatowicz, *Wspomnienia*, s. 573-574.

Zusammenfassung

Herr Protonotar Władysław Sygnatowicz im Dialog mit der Volksherrschaft

Ein größeres Teil des Lebens von Herrn Protonotar Władysław Sygnatowicz (1913-1994) fiel auf den kommunistisch-sozialistischen Zeitraum der Geschichte Nachkriegspolens. Im Beitrag wurden verschiedene Zeitabschnitte aus dem Leben und dem priesterlichen Dienst von Herrn Sygnatowicz erörtert unter dem Gesichtspunkt seines klugen und geschickten Umgangs mit der Volksherrschaft.

Zu den wichtigen Funktionen, die er übernahm, gehörte u. a. das Amt des Generalvikars während der Amtsperiode von Bischof Bensch und anschließend von Bischof Pluta. Seine Amtsgeschäfte waren einerseits von seiner friedlichen Gesinnung geprägt, andererseits haben sich durch die unnachgiebige Haltung in Fragen des Glaubens und der Kirche ausgezeichnet.

Ks. Henryk Wejman
Uniwersytet Szczeciński

Rok Kapłański szansą dla diecezji w świetle listu *Dies natalis* Benedykta XVI

Wstęp

Zasadniczą treść tak sformułowanego tematu stanowi wartość Roku Kapłańskiego dla życia duchowego diecezji. W istocie chodzi o odpowiedź na pytanie, czy w ustanowionym przez papieża Benedykta XVI w dniu 19 czerwca 2009 r. Roku Kapłańskim można upatrywać szansy dla rozwoju duchowego diecezji? Odpowiedź na to pytanie wymaga, zgodnie z założeniami metodologii, podjęcia konkretnych kroków badawczych. W pierwszym rzędzie należy określić cel tegoż Roku. W tym zakresie poszukiwań nie chodzi o nic innego, jak o odpowiedź na pytanie, dlaczego został on ustanowiony? (treść pierwszej części refleksji). Jak w ludzkich postawach cel wyznacza sposób bycia, tak ustalenie celu Roku Kapłańskiego umożliwia następnie określenie sposobów jego przeżywania (treść drugiej części refleksji). Dopiero na tej bazie możliwe będzie ujawnienie wartościowego charakteru Roku Kapłańskiego dla diecezji (treść trzeciej części refleksji). Jednym słowem, strukturę niniejszego przedłożenia można zawrzeć w trzech pytaniach: dlaczego Rok Kapłański? Jak go należy przeżywać? Co daje dla życia diecezji?

1. Cel Roku Kapłańskiego

Człowiek żyje i doskonali się w konkretnej perspektywie czasowej. Jej Panem jest Bóg, który każdej chwili tej perspektywy nadaje treść i znaczenie. W tej sytuacji rolą człowieka jest w pierwszym rzędzie uświadomienie sobie przez niego tegoż Bożego prowadzenia w Duchu Świętym (por. Rz 8, 14), następnie wolitywne jego uznanie jako zbawiennego daru (por. 2 Kor 6, 3) i w końcu przyjęcie postawy nadziei wobec czasu przyszłego, która w sposób najpełniejszy wyrazi się w dziękczynieniu Bogu i służbie bliźnim¹. Wyartykułowane wyżej elementy postawy człowieka wobec Bożego panowania nad czasem stanowią składowe czynniki jego duchowości czasu. Aby człowiek mógł ją zdynamizować, Kościół w swej mądrości proponuje mu konkretne środki w postaci, np. jubileuszy, odpustów, rekolekcji, dni skupienia, itd. Właśnie w nurt tych środków wpisuje się ustanowiony przez Benedykta XVI Rok Kapłański.

Cel owego Roku określił Papież w liście *Dies natalis*. Już w pierwszych słowach tego listu zawarł znamienne zdanie: Ten rok, który ma pobudzić do wewnętrznej odnowy wszystkich kapłanów, aby ich świadectwo ewangeliczne we współczesnym świecie stało się silniejsze i bardziej wyraziste, zakończy się w tę samą uroczystość

¹ Por. A. Siemieniowski, *Czas*, w: *Leksykon duchowości katolickiej* (red. M. Chmielewski), Lublin-Kraków 2002, s. 156.

w r. 2010². W zdaniu tym Papież, oprócz wyznaczenia ostatecznej daty zakończenia owego Roku, niezwykle precyzyjnie określił jego cel. Ma on pobudzić kapłanów do wewnętrznej odnowy, czyli przyczynić się do ożywienia ich duchowości, aby przez to stali się dla współczesnego świata wyraźnymi świadkami Chrystusa i Jego Ewangelii.

Ta Jego wypowiedź zostaje dopełniona przez inne zdanie, tym razem z ostatniego akapitu listu. W nim Papież napisał: Najświętszej Dziewicy zawierzam ten Rok Kapłański, prosząc, by za Jej sprawą każdy kapłan wielkodusznie odnowił w swej duszy ideały całkowitego oddania się Chrystusowi i Kościołowi, które inspirowały myśl i działanie Świętego Proboszcza z Ars. (...) Oby jego przykład pobudził kapłanów do tak bardzo dziś i zawsze potrzebnego świadectwa jedności z biskupem, między sobą oraz z wiernymi świeckimi³. Cel Roku, wskazany w pierwszym akapicie listu, jakim ma być pobudzenie kapłanów do wewnętrznej odnowy, aby stali się wyraźnymi świadkami Chrystusa, zostaje w owych słowach pogłębiony o to, że ów Rok ma również rozbudzić w kapłanach odnowienie ideału całkowitego poświęcenia się Kościołowi poprzez zachowanie przez nich jedności z biskupem, między sobą i z wiernymi świeckimi.

Z zestawienia obydwu wypowiedzi papieskich wyraźnie wynika, że celem Roku Kapłańskiego jest pobudzenie kapłanów do ożywienia w sobie zapoczątkowanego sakramentalną konsekracją upodobnienia do Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza na drodze gorliwej służby Ludowi Bożemu, w wolności od pychy i pragnienia panoszenia się w nad nim. Inaczej mówiąc, kapłani mają rozbudzić w sobie bycie dla chwały Bożej i zarazem bycie dla budowania Kościoła Chrystusowego przez tworzenie braterskiej wspólnoty z biskupem, między sobą i z wiernymi świeckimi.

Przy takim określeniu celu Roku jego patronem nie mógł nie zostać św. Jan Maria Vianney. On bowiem – w przekonaniu papieża Benedykta XVI – dał swoim życiem i posługą pasterską w Ars doskonały przykład bezwarunkowego oddania się Bogu i Kościołowi poprzez żarliwą modlitwę i gorącą miłość do Jezusa obecnego w Eucharystii i w braciach⁴. Dlatego tylko on może przyświecać kapłanom w przeżywaniu właściwie tegoż Roku.

2. Sposób przeżywania Roku Kapłańskiego

Odpowiednio określony cel Roku wyznacza sposób jego przeżywania. Sposób ten obejmuje – według papieża Benedykta XVI – dwie formy, tzw. wertykalną i wznikającą z niej horyzontalną. Istotę wertykalnej stanowi wzmocnienie przez kapłanów więzi z Chrystusem, zaś horyzontalną tworzy rozbudzanie przez nich ducha wspólnoty.

² Benedykt XVI, *Dies natalis*, „L'Osservatore Romano” 7-8 (2009), s. 3.

³ Tamże, s. 8.

⁴ Tamże.

2.1. Wzmocnienie więzi z Chrystusem

Wzmocnienia więzi z Chrystusem papież Benedykt XVI upatruje, w analizowanym liście, w stosowaniu przez kapłanów właściwych środków. W tej materii nie jest On w żadnej mierze nowatorem, lecz wiernym, wręcz w niezwykłym stopniu, tradycjonalistą. Ogarniając całościowo treść listu, wyraźnie można dostrzec akcentowanie przez niego tradycyjnych środków, do których należą: życie sakramentalne, modlitwa, asceza i *lectio divina*. Trzeba od razu przyznać, że tych środków Papież wprost tak nie nazywa ani też nie wymienia ich w takiej kolejności. Wynika to po prostu z charakteru jego dzieła. Nie jest to bowiem podręcznik, który z natury swej wymaga prezentacji danej kwestii w usystematyzowany sposób i przy użyciu ścisłych pojęć, lecz zwykły list, który w prostych słowach i w przejrzystym przekazie przybliży współczesnemu człowiekowi kapłańską postawę Jana Marii Vianey'a – patrona Proboszczów i zarazem tego Roku Kapłańskiego. Kiedy jednak wniknie się w treść tego listu, to wyraźnie przebijają z niej te właśnie środki.

W oparciu o życie i posługę św. Jana Marii Vianey'a Papież w swoim liście wskazuje w pierwszym rzędzie na Eucharystię jako podstawowy środek pogłębienia więzi kapłana z Chrystusem. W oparciu o słowa Świętego, który powiedział: Przyczyną rozproszenia kapłana jest to, że niedostatecznie skupia uwagę na Mszy św.!, Papież stwierdza, że nabożna celebrowanie przez kapłana Eucharystii warunkuje gorliwość jego życia⁵. Im głębiej kapłan będzie skupiał się na Eucharystii, tym bardziej będzie – jak to określił Benedykt XVI w analizowanym liście – utożsamiał się z Chrystusem w Niej obecnym. Oczywiście w tym skupieniu nie tyle chodzi o jego koncentrację na zewnętrznej poprawności wykonywanych gestów, choć i to jest ważne, ile o jego refleksyjne patrzenie w ich świetle na osobiste zamiary, decyzje i zachowania w życiu codziennym. Zatem istotą tego skupienia stanowi jego zorientowanie na Osobę Chrystusa eucharystycznego. Coraz głębsza koncentracja na Nim z jego strony będzie go wyzwalać z nieumiarkowanej miłości własnej, która najczęściej przejawia się w lenistwie, wygodnictwie, pożądlivosti oczu, pośpiechu a nade wszystko pyrze. Jednym słowem, owocem tego skupienia będzie unikanie przez niego grzechu i zła, czyli tzw. wolność od, tj. lęku, zmysłowości, niesumienności, pychy, chęci odwetu a zarazem wybieranie dobra, czyli tzw. wolność do, tj. zdobywania pracowitości, sumienności, obowiązkowości, miłości⁶. Właśnie do takiej więzi z Chrystusem uzdalnia kapłana Eucharystia. Konieczne jest, aby on ją celebrował w duchu ofiarowania siebie, jak czynił to Jan Maria Vianey, którego zachowanie w tym względzie przypomniał w liście Benedykt XVI⁷.

Z przeprowadzonych dotychczas analiz wynika jednoznaczny postulat. Jeśli Rok Kapłański ma być szansą dla diecezji, to biskupi i kapłani mają bardziej upodmiotowić celebrowanie Eucharystii. Pod pojęciem upodmiotowienia rozumiemy głębsze skoncentrowanie przez nich uwagi na to, kogo urzeczywistniają, niż na tym, jak

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ Por. H. Wejman, *Duchowość kapłana wobec współczesnych wyzwań*, „Roczniki Teologiczne” L (2003), s. 107-108.

⁷ Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 5.

ureczywistniają. Chodzi o to, by bardziej kierowali swoje serce ku Temu, który jest w Niej obecny – Chrystusowi, a nie zbyt przywiązywali wagę do przepisów liturgicznych. Oczywiście nie oznacza to negacji wartości tych przepisów, lecz takie do nich podchodzenie, aby upatrywać w nich sposobu głębszego kontaktu z Chrystusem. W istocie więc idzie o wierność regułom, przy jednoczesnym zdynamizowaniu uwagi na osobie Chrystusa aż po przyłgnięcie do Niego. A to zaś stanowi treść wiary. Zatem potrzeba ze strony sług Ołtarza ożywienia wiary w obecność Chrystusa w Eucharystii, aż po zachwyty nad Nim. Wzór takiej postawy dał św. Jan Maria Vianey, o którym współcześni mu wierni zaświadczały, co przywołał Benedykt XVI w liście, że kiedy widzieli, jak celebrował Najświętszą Ofiarę Mszy św., (ten), kto w niej uczestniczył, mówił, że „nie sposób znaleźć osoby, która lepiej wyrażałaby adorację. Z miłością kontemplował Hostię”⁸.

W drodze do osobowej więzi z Chrystusem kapłan nie może nie uwzględniać – w rozumieniu papieża Benedykta XVI – sakramentu pokuty. Choć w liście koncentruje On głównie swoją uwagę na duszpasterskim jego rysie, tzn. podkreśla jego potrzebę w kształtowaniu duchowości wiernych i zarazem odsłania sposób sprawowania go przez kapłanów, czyli podejmowania w nim przez nich właściwej metody dialogu zbawienia, to nie pomija jego wartości dla ich duchowego wzrostu. Zwraca na to uwagę w słowach: Od Świętego Proboszcza z Ars my, kapłani, możemy uczyć się nie tylko niewyczerpanej ufności w sakrament pokuty⁹. W nich wyraźnie wskazuje na warunek owocności tego sakramentu w życiu kapłana. Jest nim ufność. Z tego wynika prosty wniosek, że z jaką ufnością kapłan będzie podchodził do tego sakramentu, w takim stopniu będzie doświadczał Bożego miłosierdzia i tym samym pogłębiał z Nim swoją relację. Jakże zatem potrzebne jest z jego strony systematyczne korzystanie z niego, aby mógł wzrastać w osobowej więzi z Chrystusem, a przez to ofiarnie go sprawować dla wiernych.

Niezwykle istotnym środkiem w pogłębianiu więzi kapłana z Chrystusem jest modlitwa. Jej skuteczność wynika z jej istoty. Święty Proboszcz z Ars ujmował ją – co przypomina w liście Papież – jako otwarcie ze strony człowieka serca przed Jezusem Eucharystycznym i radowanie się Jego obecnością¹⁰. Dlatego on tak często przybywał przed tabernakulum, wręcz, jak to określił Benedykt XVI, zamieszkał w kościele¹¹. W miarę wzrastania z jego strony przebywania i coraz głębszego otwierania przed Chrystusem serca, czyli dialogowania z Nim, wzmagala się jego miłość do Niego. Faktycznie, tak jest. Jak w relacjach między ludźmi więzi osobowe wzrastają w miarę ich dialogowania między sobą, tak relacje człowieka z Chrystusem ożywia miłość proporcjonalnie do modlitwy, czyli jego dialogu z Nim.

Z tego wynika kolejny postulat. Rok Kapłański o tyle będzie szansą dla życia diecezji, o ile biskupi i kapłani ożywią ducha modlitwy. W tym względzie prawidłowość jest bardzo prosta. Nieustająca rozmowa z Bogiem Ojcem przez Chrystusa

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 4.

w Duchu Świętym z ich strony (nieustająca, tzn. praktykowana zarówno w formie Liturgii Godzin, jak i adoracji Najświętszego Sakramentu, czy spontanicznym dialogu z Nim), będzie regulować ich życie moralne i duchowe; zacznie je coraz bardziej przenikać duch przykazań Bożych, której wyrazem będą konkretne postawy wobec Boga i bliźnich. Tę prawidłowość Benedykt XVI, odwołując się do postaci św. Jana Marii Vianey'a, ujął w słowach: Święty Proboszcz uczył swoich parafian przede wszystkim świadectwem swego życia. Biorąc z niego przykład, wierni uczyli się modlitwy, chętnie przychodzili przed tabernakulum, by nawiedzić Jezusa Eucharystycznego¹². W kontekst tych słów wpisuje się stwierdzenie Jana Pawła II, który w ostatniej swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* napisał: Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach przede wszystkim »sztuką modlitwy«, jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji w postawie pełnej miłości? Ileż to razy (...) przeżywałem to doświadczenie i otrzymałem dzięki niemu siłę, pociechę i wsparcie! (EE 25). Kapłańska postawa adoracji eucharystycznej jest nie tylko – jak wynika z powyższych wypowiedzi – sposobem na jego wzrost we wspólnocie z Chrystusem, ale stanowi także dla wiernych doskonały bodziec do odnowy życia duchowego.

W procesie wzmacnia przez kapłana więzi z Chrystusem niezwykle ważną rolę odgrywa asceza. Ona w swej istocie polega na treningu moralno-duchowym zorientowanym na Chrystusa¹³. Jej forma i intensywność winny zawsze korespondować z charakterem stanu życia. Dla kapłana najodpowiedniejszą płaszczyzną jej praktykowania będzie pasterskie posługiwanie. Ono wymaga od niego sumiennosci i solidności w przygotowaniu kazań i katechez, rezygnacji z osobistych przywilejów, ale nade wszystko gotowości do umartwienia swego ciała dla dobra duchowego powierzonych jego trosce ludzi. Przykład takiej formy ascezy dał Święty Proboszcz, co odślonił w swoim liście Benedykt XVI. Starał się – jak napisał o nim Papież – całkowicie zjednoczyć ze swoim powołaniem i misją, poprzez surową ascezę. (...) Poskramiał ciało przez czuwania i posty, aby nie opierało się jego kapłańskiej duszy. Nie wahał się umartwiać samego siebie dla dobra powierzonych mu dusz oraz by przyczynić się do wynagrodzenia tak licznych grzechów, wysłuchanych na spowiedzi¹⁴. Asceza i to surowa, albowiem wyrażająca się w intensywnych umartwieniach ciała i licznych postach, stanowiła dla Jana Marii Vianey'a – jak wynika z papieskich słów – sposób na zjednoczenie się z Chrystusem, czyli takiego z Nim utożsamienia, że nie przyświecały mu inne myśli i pragnienia niż Jego. Warto podkreślić, że również w aspekcie ascezy Jan Maria Vianey postrzegał rady ewangeliczne, na co zwrócił uwagę w swoim liście Benedykt XVI, idąc za nauczaniem Jana XXIII. Oczywiście w Vianey'owym ujęciu przeważa pastoralny ich wymiar, co znajdzie uwypuklenie w następnej części przedłożenia, ale to nie oznacza, iż nie miał on

¹² Tamże, s. 4-5.

¹³ Zob. W. Słomka, *Ascetyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej* (red. M. Igielski), Lublin 1993, s. 306.

¹⁴ Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 6.

świadomości ich chrystologicznego podłoża i zarazem ich nieodzownej roli w procesie wzmacniania więzi z Chrystusem. Stwierdzając, odpowiednio do poszczególnych rad: nie mam już nic (...). Dobry Bóg może mnie teraz wezwać, kiedy zechce (w słowach tych oddaje istotę rady ubóstwa, które polega na poddaniu wszelkich dóbr najwyższemu Dobra Boga), »w jego spojrzeniu jaśniała czystość«, a wierni dostrzegali to, gdy patrzył na tabernakulum zakochanymi oczami (w świadectwie tym została wyrażona istota praktykowanej przez niego rady czystości, która polega na bezgranicznym oddaniu się ukochanemu), służyć Jemu tak, jak On chce, by Mu służyło (słowa te oddają istotę rady posłuszeństwa, która zawiera się w bezwzględny poddaniu woli ludzkiej woli Boga Ojca), zaświadczył, iż u podstaw tak ofiarnego oddania się wiernym utkwilo jego poddanie się Chrystusowi.

Im bardziej współczesny człowiek jest kuszony kompromisem ze światem, w postaci zachowania tzw. ezawowej »miski soczewicy« i błogosławieństwa (por. Rdz 25, 29-34), a przez to narażony na zatracenie się w człowieczeństwie, które Chrystus odnowił i zarazem nabył za cenę krwi swojej, tym bardziej potrzeba ze strony kapłanów osobistego udziału – jak to określił w liście Benedykt XVI – w kosztach odkupienia¹⁵. Żaden kapłan ani biskup nie może być nieczuły na niewierności powierzonej im ludzkiej trzody. Zarówno modlitwą, jak i ascezą mają wypraszać im zbawienie. I to odsłania kolejny wymiar szansy dla życia diecezjalnego w ramach ustanowionego Roku Kapłańskiego.

I wreszcie ostatnim środkiem wzmocnienia więzi kapłana z Chrystusem, na jaki wskazuje Papież w liście, jest *lectio divina*. On ją zgłasza jako postulat duchowej żywotności kapłana i skuteczności jego misji. Aby nie zrodziła się w nas egzystencjalna pustka i nie została osłabiona skuteczność naszej posługi – pisze – trzeba, byśmy zadawali sobie ciągle na nowo pytanie: Czy naprawdę przenika nas Słowo Boże?¹⁶ i stawiając w tej części listu kolejne pytania, ukazuje sposób jej prowadzenia. Każde pytanie z jego strony odsłania składowy element wypracowanej w starożytności przez Guigo Kartuza, zwanego także Guigiem II i przedstawionej przez niego w adresowanym w 1150 r. do współbrata Gerwazego liście *Scala claustralium* (Drabina do raju), metodzie czytania Pisma świętego, określonej właśnie *lectio divina*¹⁷. W tym kontekście Benedykt XVI stawia pierwsze pytanie: Czy naprawdę je znamy? Tym pytaniem zachęca kapłanów i biskupów do czytania Pisma św., co w strukturze *lectio divina* odpowiada fazie *lectio*. Z kolei w pytaniu: Czy wnikamy w nie głęboko, tak, by rzeczywiście odcisnęło ślad na naszym życiu i kształtowało nasze myślenie?, co jest równoznaczne *meditatio*; zaprasza ich do takiego zaangażowania pamięci i wyobraźni, aby reflektowane słowo Boże tak zapadło w ich serca, iż stałoby się wyznacznikiem postaw. Pytając następnie: Czy to prawda, że ono stanowi pokarm, dzięki któremu żyjemy, bardziej niż chleb i rzeczy tego świata?, co odpowiada *oratio*; pragnie rozbudzić w nich takie oddanie Słowu, czyli takie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. H. Wejman, *Wartość „lectio divina” dla rozwoju duchowego człowieka*, w: *Sentire cum Ecclesia*, (red.) P. Podeszwa, Gniezno 2004, s. 480.

z Nim dialogowanie, bez którego nie można żyć, które byłoby ważniejsze nawet niż chleb powszedni i inne rzeczy. I w końcu przez pytanie: Czy je kochamy, które jest równoważne fazie *meditatio*, pobudza ich do upodobania w Słowie, tj. nieustannego trwania w Jego świetle¹⁸.

Prowadzona w ten sposób *lectio divina* nie może nie wpłynąć na wzmocnienie więzi kapłana z Chrystusem. Dzięki niej, przy założeniu oczywiście regularności w jej praktykowaniu, będzie on w stanie poznać własną naturę i zwiększyć wrażliwość sumienia, co od razu znajdzie wyraz w postawie pokory, bojaźni Bożej, sumienności i wierności obowiązkowi stanu, a w ostateczności w otwartości na potrzeby bliźnich.

Lectio divina stanowi też dobre przygotowanie do pobożnego celebrowania Eucharystii i sakramentalnej spowiedzi, ale nade wszystko do owocnego przepowiadania słowa Bożego. Na ostatnią kwestię, tj. związek *lectio divina* z przepowiadaniem wskazał już św. Augustyn, który posyłając kapłanów do pracy ewangelizacyjnej, przestrzegał ich: Będą was chętnie słuchać, gdy wy sami będziecie się delektować tym, co głosicie¹⁹. Niewątpliwie przemieniająca moc Ewangelii w życiu wiernych jest warunkowana Jej przyjęciem przez kapłana. Im głębiej będzie on nią żył na co dzień, tym skuteczniej będzie Ona docierać do umysłów i serc ludzi. W tym przypadku szczególnie działa zasada *ex opere operantis*. Ludzie doby obecnej przesiąknięci cywilizacją obrazu znacznie szybciej przyjmują ewangeliczną prawdę, gdy za nią stoi świadectwo kapłana, niż tylko ustny przekaz z jego strony. Zauważył to już ponad trzydzieści pięć lat temu papież Paweł VI, gdy stwierdził, co przypomniał w analizowanym liście Benedykt XVI, że człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami²⁰.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że ożywienie życia sakramentalnego, modlitwy, ascezy i *lectio divina* przez kapłanów stanowi najodpowiedniejszą formę wzmocnienia z ich strony więzi z Chrystusem i jest najwłaściwszą odpowiedzią na wezwanie Roku Kapłańskiego. Głębia więzi z Nim, której szczyt papież Benedykt XVI określił mianem utożsamienia, wpływa z kolei na owocność ich posługi. Papież wprost uważa, że skuteczność ich posługiwania jest proporcjonalna do ich utożsamienia się z Nim. W tej materii koresponduje z pouczeniem Chrystusa, jakie Ten zawarł w rozmowie z Piotrem przed przekazaniem mu władzy pasterskiej (por. J 21, 15-19). Potrójne pytanie Chrystusa skierowane do niego nie odnosiło się wprost do jego umiłowania owiec, tzn. ludzi, których zamierzał mu powierzyć, lecz dotyczyło umiłowania Jego samego. W ten sposób Chrystus wyraźnie wskazał na źródło skuteczności posługi Piotra. Im bardziej będzie on tożsamy z Nim, tym owocniejsze będzie jego posługiwanie. A zatem, pierwszym zadaniem kapłana, będącym zarazem odpowiedzią na wezwanie Roku Kapłańskiego, jest jego utożsamienie się z Chrystusem, które poprzednik Benedykta XVI, Jan Paweł II,

¹⁸ Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 6.

¹⁹ Cyt. za: S. Bońkowski, *Nabieraj mocy w lasce*, Płock 1981, s. 176.

²⁰ Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 6.

obecny sługa Boży, określił w liście *Novo millennio ineunte* mianem kontemplowania oblicza Chrystusa (NMI 15). Właśnie w tym kontemplowaniu Jego oblicza, albo, mówiąc językiem obecnego Papieża, utożsamieniu się z Nim, czyli trwaniu kapłana w Jego obecności, tkwi szansa dla życia diecezji. Wynika ona z prostej zasady, że im bardziej kapłanowi, jako pasterzowi, będzie przyświecać pragnienie upodobnienia się do Chrystusa, tym bardziej wierni, widząc jego postawę, będą dążyć do zjednoczenia się z Nim.

2.2. Rozbudzanie ducha wspólnoty

Drugą formą właściwego przeżycia Roku Kapłańskiego jest rozbudzanie ducha wspólnoty zarówno biskupa z prezbiterami i prezbiterów między sobą, jak i duchowieństwa z wiernymi świeckimi. Im bardziej wzmagą się w obecnym czasie skrajny indywidualizm, tym bardziej konieczne jest tworzenie między kapłanami i biskupem, oraz między duchowieństwem i wiernymi, komunii, która będzie widzialnym znakiem obecności Chrystusa zbawiającego w swoim Kościele²¹. To zadanie wspólnototwórczego działania ma głęboką podstawę. Jest nim udział w kapłaństwie Chrystusa, który dokonuje się na mocy sakramentu święceń w przypadku biskupa i kapłanów, zaś w sytuacji wiernych świeckich na mocy sakramentu chrztu. A zatem jedność oparta na sakramentach: święceń i chrztu wzywa do zachowania więzi wspólnotowych w płaszczyźnie egzystencjalnej. Przypomnił o tym w liście Benedykt XVI, przytaczając słowa swego poprzednika z adhortacji *Pastores dabo vobis*: Posługa kapłańska ma radykalną »formę wspólnotową« i może być wypełniona tylko jako »wspólne dzieło«. Tej naturze jedności kapłaństwa poświęcił sporo uwagi Sobór, analizując szczegółowo związek kapłana z własnym biskupem, z innymi kapłanami i z wiernymi świeckimi (PDV 17)²².

Komunia kapłańska w wymiarze egzystencjalnym wyrazi się – według Benedykta XVI – w kapłańskiej więzi efektywnej i afektywnej²³. Konkretnymi jej formami będą sakramentalne ojcostwo i synostwo oraz braterstwo. Pierwsze zachodzi pomiędzy biskupem i kapłanami, a drugie dokonuje się wśród kapłanów.

Więź sakramentalnego ojcostwa i synostwa polega na tym, że biskupi są winni swym kapłanom miłość ojcowską, która z racji wspólnoty kapłaństwa powinna przyjąć oblicze przyjacielskie (por. DK 7), zaś kapłani są wezwani do okazywania wobec swych biskupów miłości synowskiej, która nie może nie być, nawet w swym przyjacielskim wyrazie, naznaczona szacunkiem (por. DK 7; DFK 9)²⁴. Rozwijając szczegółowo tę myśl, trzeba stwierdzić, że biskup jest wezwany do słuchania i zasięgania rad kapłanów w sprawach dotyczących dobra diecezji, aby nie ucierpiało dzieło Chrystusa, którego jest sługą (por. DK 7), natomiast kapłani są wezwani do odpowiedzialnego posłuszeństwa. Na ten charakter posłuszeństwa zwrócili już uwagę ojcowie ostatniego soboru, kiedy w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów za-

²¹ Por. H. Wejman, *Wartość braterskiej wspólnoty kapłańskiej*, Prezbiterium 1-2 (1997), s. 45.

²² Por. Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 7.

²³ Tamże.

²⁴ Por. W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 316.

warli stwierdzenie: posłuszeństwo wymaga, by prezbiterzy odważnie występowali ze swą inicjatywą i przedkładali jasno potrzeby trzody sobie powierzonej, zawsze będąc gotowi poddać się zdaniu tych, którzy wykonują naczelne zadanie w kierowaniu Kościołem Bożym (DK 15). Tego rodzaju posłuszeństwo może być realizowane przez kapłana jedynie w klimacie wiary. Ona bowiem umożliwia mu przeżycie go w porządku pośrednictwa wpisanego w porządek absolutny, jakim jest posłuszeństwo Bogu. W tym kontekście zasadne staje się twierdzenie o R. Cantalamessa, który uważa, że posłuszeństwo zanim jest cnotą, jest darem; zanim jest powinnością, jest łaską. Zakorzenie jest w sakramencie święceń, który jest dziełem Chrystusa posłusznego. Kapłan więc, narodzony z posłuszeństwa Chrystusa, staje się „synem posłuszeństwa” i nie może żyć duchowo, nie trwając w posłuszeństwie, tj. W stanie stałego i miłosnego poddania się Bogu²⁵. Zatem wiara pozwala kapłanowi nie ubóstwiać biskupa ani też pomniejszać jego autorytet, ale zarazem sprawia, że jego posłuszeństwo nabiera odpowiedzialnego charakteru. To z kolei uprawnia go do wymagania od wiernych posłuszeństwa wobec siebie.

Istotę zaś braterstwa kapłańskiego stanowi miłość pomiędzy kapłanami, niezależnie od wieku, a nawet ze szczególnym uwrażliwieniem na starszych i będących w trudnościach. Jego formy można ująć w trzech grupach:

a. Współuczestnictwa w pielgrzymce wiary. Jan Paweł II mówił w 1993 r. do kapłanów: Jest rzeczą znaczącą, że w modlitwie arcykapłańskiej podczas Wieczery Jezus prosi (...) o ich jedność, będącą odbiciem komunii Boskich Osób (...). Jezus prosi, by wspólnota kapłańska była odbiciem komunii trynitarniej i udziałem w niej: jakież to wzniosły ideał²⁶. Te słowa odsłaniają istotę braterskiego bycia. Aby ono zaistniało między kapłanami nie wystarczy sam fakt ich przebywania ze sobą. Fizyczne bycie nie gwarantuje braterstwa. Przebywając razem, można wzrastać w zbiorowym egoizmie. Doświadczenie życiowe aż nadto potwierdza tę tezę. Spotykający się ze sobą kapłani zamiast ubogacać się szlachetnymi wartościami, niekiedy karmią się nowinkami z życia innych, co rozbudza w nich egoizm. Prawdziwe braterstwo zaistnieje wtedy, gdy uczestnicy wspólnoty otworzą się na siebie nawzajem, dzieląc się swoimi doświadczeniami nie tylko pastoralnymi, ale także duchowymi. Przykład tego daje św. Paweł Apostoł, który otwierał się na adresatów swoich listów, dzieląc się z nimi osobistym doświadczeniem wiary, tzn. osiągnięciami i udrękami (por. 2 Kor 12, 7). On wprost pisał do Rzymian: Gorąco pragnę was zobaczyć, aby wam użyczyć nieco daru duchowego dla waszego umocnienia, to jest abyśmy się u was nawzajem pokrzepili wspólną wiarą – waszą i moją (Rz 1, 11-12). Jeśli zabraknie takiej otwartości między kapłanami, to ich braterstwo zostanie sprowadzone jedynie do wspólnego spędzania czasu i wykonywania konkretnych zadań w zewnętrznej poprawności. Puentą tej myśli niech będą słowa św. Tomasza z Akwinu, który napisał: lepiej jest podarować innym to, co się kontemplerowało, niż tylko kontemplerować (STh II-II, q. 188, a 6). To pokazuje, że potrzeba uwznioślenia przez kapłanów treści ich spotkań. Jeśli mają one służyć budowaniu między nimi braterstwa, to nie wystar-

²⁵ R. Cantalamessa, *L'obbedienza*, Milano 1986, s. 26-27.

²⁶ Jan Paweł II, *Komunia kapłańska*, „L'Osservatore Romano” 11 (1993), s. 46.

czy, aby dialog między nimi został sprowadzony do spraw ogólnych, a gorzej jeśli do ocen innych, lecz aby nabrał charakteru duchowych rozmów. I to właśnie stanowi szansę dla ożywienia życia diecezji.

b. Wrażliwości na prozaiczne potrzeby kapłańskie. Przynależność do jednego presbyterium domaga się od kapłana otwartości na potrzeby współpraci oraz zabiegania z jego strony o bardziej sprawiedliwy podział dóbr między nimi, na co wskazywał już Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* (por. PDV 30). Ta pierwsza postawa może się wyrazić w gościnności, pocieszaniu współbrata w trudnościach duchowych, wyrozumiałości wobec jego cierpienia i choroby oraz w upomnieniu braterskim w chwilach jego słabości moralnych. Nigdy problemy moralno-duchowe kapłana nie powinny być dla jego współbrata okazją do sensacji, czy też ciekawych opowiadań, lecz zawsze winny wzbudzać w nim współczucie przejawiane w pociesze, a nie w obmowie, bliskości, a nie we wzrastaniu w poczuciu wyższości. Z kolei najpełniejszym wyrazem drugiej postawy będzie konkretna pomoc materialna kapłanom będącym w trudnej sytuacji. Ta postawa nie może być rozumiana jedynie jako możliwość, lecz jako konkretny wyraz umiłowania Boga²⁷. Na ten styl bycia wskazał już św. Jakub Apostoł, kiedy napisał: Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: Idźcie w pokoju, ogrzejecie się i najedzcie do syta – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda? (Jk 2, 14-16). Otwartość na potrzebującego współbrata służy również pomagającemu, albowiem umożliwia mu uwolnienie się od tzw. bożków tego świata (pieniędzy, dóbr materialnych) i wejście w komunie eklezjalną. Niewątpliwie potrzeba dziś ożywienia wśród prezbiterium diecezjalnego wrażliwości na współbraci. Jest to wręcz wymóg czasu. Kiedy wzrasta krytyka duchowieństwa, przechodząca w krytykanctwo i słabnie ofiarność wśród wiernych, co owocuje obniżeniem statusu materialnego, szczególnie kapłanów parafii wiejskich i poczuciem z ich strony niepotrzebności, tym bardziej trzeba ze strony prezbiterium *solidarności z nimi. To będzie rodzić wśród nich poczucie wartości.*

c. Współpraca w realizowaniu misji Kościoła. W tym wymiarze braterstwo kapłańskie wyrazi się we wspólnotowej działalności pasterskiej. Istotę tej kwestii można zawrzeć w pytaniu: Czy praca duszpasterska w parafii, lub w dekanacie, stanowi wyraz wspólnotowej refleksji, planowania i aktualizacji? Już w tym pytaniu zawarty jest postulat, aby kapłani w ramach parafii albo dekanatu współdziałali w organizowaniu wszelkiego rodzaju rekolekcji i spowiedzi, spotkań różnych grup charytatywno-modlitewnych oraz dzielili się osobistymi osiągnięciami duszpasterskimi i trudnościami, itd. To wymaga nawrócenia ze strony kapłanów, tj. ich rezygnacji z traktowania parafii jako własności i z poczucia samowystarczalności, a zarazem otwarcia się na pomoc innych. A wszystko po to, aby jeszcze mocniej wybrzmiała chwała Boga i dobro wiernych.

²⁷ Por. A. Caelli, *Duchowość kapłana w prezbiterium diecezjalnym w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Duchowość kapłańska w życiu i nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II* (red.) K. Lala, Katowice 2007, s. 78.

Równoległe z komunią kapłańską, tj. między biskupem i kapłanami, oraz między kapłanami, ma wzrastać także ich komunie z wiernymi świeckimi. W liście *Dies natalis* na przykładzie duchowości Jana Marii Vianey'a Benedykt XVI odsłonił metodologię tej komunii. Tworzą ją – w naszym mniemaniu – trzy elementy:

- a. Uznanie przez kapłanów kompetencji wiernych świeckich;
- b. Profesjonalizm, tj. sumienne wykonywanie przez kapłana swoich zadań;
- c. Wspólnotowe rozeznawanie.

U podstaw komunii kapłanów z wiernymi świeckimi tkwi ich udział w kapłaństwie Chrystusa i tworzenie jednego ludu kapłańskiego. Efektem tego nie może nie być uznanie przez kapłanów kompetencji wiernych. Tę prawidłowość przypomniał Papież, przywołując wezwanie ojców Soboru Watykańskiego II skierowane do kapłanów, aby szczerze uznawali i wspierali godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła (DK 9). Komunie można budować tylko na poszanowaniu godności i misji drugiego człowieka. Wierni świeccy są podmiotami, a nie przedmiotami pasterskiej posługi kapłanów. Jeśli więc kapłani chcą z nimi budować komunie, to muszą uznać ich pozycję i miejsce w misji Kościoła. Właśnie Jan Maria Vianey traktował swoich parafian nie jako bezwolne istoty wymagające ukształtowania dłu-tem słowa, lecz jako osoby posiadające, jak on, pewien zasób umiejętności, choć także i słabości, ale nade wszystko osobisty świat wartości, i tak jak on, zmierzający do doskonałości miłości.

Z uznania wiernych świeckich przez kapłanów będzie płynął ich profesjonalizm w wypełnianiu posługi. Jest to proste przełożenie. Ktoś, kto szanuje drugiego właśnie ze względu na jego kompetencje, będzie wypełniał sumiennie swoje zadania, aby go po prostu nie zlekceważyć. Przykład takiej postawy daje niewątpliwie św. Jan Maria Vianey. On z oddaniem celebrował Najświętszą Ofiarę tak, że w wiernych wzrastał duch Jej adoracji i z gorliwością posługiwał w konfesjonale, traktując każdego penitenta indywidualnie i mając dla niego – co przypomniał w liście Benedykt XVI – odpowiednie słowo pocieszenia i zachęty. Z równym poświęceniem przepowiadał słowo Boże i zarządzał potrzebom wiernych. Systematycznie odwiedzał – jak napisał Papież – chorych i rodziny; organizował misje ludowe i święta patronalne, zbierał pieniądze i nimi gospodarował na swe dzieła charytatywne i misyjne; upiększał swój kościół i wyposażał go w przedmioty sakralne, zajmował się sierotami; interesował się kształceniem dzieci; zakładał konfraternie i wzywał świeckich do współpracy²⁸. Jednym słowem, był dla drugich, tzn. służył im przy ołtarzu, w konfesjonale, na ambonie i w granicach swojej parafii. Jego profesjonalizm wyraził się po prostu w służbie człowiekowi.

A zatem, służba człowiekowi musi stać się priorytetową sprawą posługi kapłana, jeśli ma on dobrze wypełnić w obecnej rzeczywistości swoje zadanie. Nie tyle troska o stan materialny kościołów ma być pierwszorzędnym celem jego działania, lecz zainteresowanie się każdym człowiekiem i to w każdej jego kondycji tak duchowej, jak i fizycznej. Zakres tego zainteresowania nie ma granic, prócz grzechu. Faktycznie dla solidarności z ludźmi jedyną granicą, której kapłanowi nie wolno

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 4.

przekroczyć, jest grzech. Oczywiście ta jego solidarność nie może ograniczyć się jedynie do duchowego wymiaru ich życia (rozgrzeszanie, nauczanie, pocieszanie zasmuconych, chorych, samotnych, więźniów – choć ma to wykonywać sumiennie, szczególnie służąc systematycznie w konfesjonale), lecz winna uwzględniać także ich potrzeby materialne (udzielanie pomocy materialnej biednym, głodnym, bezdomnym), intelektualne (udzielanie stypendiów dla dzieci i młodzieży) oraz społeczne (stawanie się głosem tych, którym mówić nie wolno, lub których głosu nikt nie chce słuchać – np. występowanie w obronie bezrobotnych, pokrzywdzonych). Na tyle więc kapłan będzie budował komunię z wiernymi, na ile będzie gotowy im służyć. Trzeba w tym miejscu przyznać, że Polska miała szczęście do takich pasterzy, którzy z oddaniem służyli ludziom, aż po ofiarę z życia. Wystarczy wspomnieć św. Wojciecha, św. Stanisława, św. Masymiliana, kapłanów spośród 108 męczenników, a także sługi Boże: kard. Augusta Hlonda, kard. Stefana Wyszyńskiego, ks. Jerzego Popiełuszkę, czy w końcu Jana Pawła II²⁹.

I w końcu ostatnim elementem metodologii komunii kapłanów i wiernych świeckich jest wspólnotowe rozeznawanie. Dziś jeszcze w wielu kręgach rozeznawanie postrzega się jako coś, co przynależy wyłącznie do kompetencji kapłana. A przecież w liście Papież przypomina, że dary Ducha Świętego są wielorakie (...). On wieje tam, gdzie chce. Czyni to w sposób niespodziewany, w nieoczekiwanych miejscach i formach, jakich wcześniej nikt sobie nie wyobrażał (...), ale ukazuje nam, że Jego działanie zmierza ku jedności Ciała i dokonuje się w jedności jedyne Ciała³⁰. Zadaniem więc kapłanów jest odkrywanie w duchu wiary – zgodnie z zaleceniem ojców ostatniego Soboru – charyzmatów świeckich i popieranie ich z troską (por. DK 9). Z tego wynika, że kapłan w pracy pastoralnej nie może uważać się za pana, lecz winien otwierać się na wiernych i słuchać ich propozycji w duchu życzliwości. Dopiero wówczas będzie możliwy duchowy wzrost wspólnoty diecezjalnej. I w tym również ujawnia się szansa dla życia diecezji.

3. Wartość Roku Kapłańskiego dla życia diecezjalnego

Ze sposobu przeżywania Roku Kapłańskiego płynie jego wartość dla duchowego życia diecezji. Można ją dostrzec w trzech płaszczyznach: uwyrażnienia znaczenia posługi kapłańskiej, wzrostu komunii między kapłanami i wiernymi świeckimi oraz wrażliwości na każdego człowieka w jego potrzebie.

3.1. Uwyrażnienie znaczenia posługi kapłana

Rok Kapłański przypomina o znaczeniu posługi kapłańskiej. Podejmując jego wezwanie do wzmocnienia więzi z Chrystusem poprzez – jak to zostało powiedziane – gorliwe życie sakramentalne, modlitwę, ascezę i *lectio divina*, kapłani stają się świadkami wartości nieprzemijających, a nieodzownych dla właściwego rozwoju życia ludzkiego. Im bardziej współczesny człowiek koncentruje się na wartościach

²⁹ Por. H. Wejman, *Duchowość kapłana wobec współczesnych wyzwań*, s. 114-115.

³⁰ Benedykt XVI, *Dies natalis*, s. 7.

przemijających i zatracą przez to poczucie sensu życia, tym bardziej potrzebna jest ze strony kapłanów taka postawa. Dzięki niej przypominają każdemu człowiekowi, że ludzkie życie nie zamyka się w granicach doczesności i nie sprowadza się jedynie do posiadania, lecz jest zorientowane na wieczność, do której prowadzi wierność wartościom moralnym i ewangelicznym.

3.2. Wzrost komunii między kapłanami i wiernymi świeckimi

Wartość Roku Kapłańskiego ujawnia się także we wzroście duchowości komunii. To właśnie on przyczynia się do jej ożywienia. Więzy wspólnotowe biskupa z kapłanami, jak i między kapłanami, mają znaczny wpływ na skuteczność ich posługiwania we współczesnej rzeczywistości. Właśnie wspólnota sprzyja korygowaniu przez nich swoich postaw i uwrażliwia na potrzeby współbraci, a zarazem stanowi przyczynek uwiarygodniający ich posłannictwo. Bez wątpienia biskup i kapłani, którzy tworzą wspólnotę, stają się dla współczesnych czytelnym znakiem jedności potwierdzającym głoszoną przez nich Prawdę Bożą. I to właśnie świadczy o wartości Roku Kapłańskiego.

Ożywienie duchowości komunii, dzięki ogłoszeniu Roku Kapłańskiego, występuje nie tylko między biskupem i kapłanami oraz między samymi kapłanami, ale także między kapłanami i wiernymi świeckimi. Właśnie Rok Kapłański pobudza do intensywniejszej między nimi otwartości i współdziałania. A to niewątpliwie będzie służyć rozwojowi dzieła nowej ewangelizacji i przynosić chwałę miłosiernemu Bogu.

3.3. Wrażliwość na status społeczny człowieka

Rozbudzenie ducha wspólnoty, będące odpowiedzią na przesłanie Roku Kapłańskiego, ujawnia swoją wartość w głębszej wrażliwości na człowieka w jego usytuowaniu społecznym. Im bardziej kapłani i wierni świeccy będą rozwijać duchowość komunii, to wówczas żaden człowiek nie zostanie pozostawiony sobie samemu. Komunia wyraża się we wrażliwości na potrzeby każdego człowieka. A do tego właśnie zachęca ogłoszony Rok Kapłański, co niewątpliwie wskazuje na jego wartość.

Zakończenie

Wartość Roku Kapłańskiego dla życia diecezjalnego jest niezaprzeczalna. Jego ogłoszenie orientuje uwagę kapłanów na osobistą więź z Chrystusem, oraz pobudza ich do wzmocnienia ducha wspólnoty między sobą i ich z wiernymi świeckimi. A to nie może nie służyć wzrostowi życia duchowego diecezjan. I w tym właśnie należy upatrywać wartości Roku Kapłańskiego dla diecezji.

Zusammenfassung

Das Priesterjahr als eine Chance für ein Bistum nach dem Brief von Benedikt XVI. *Dies natalis*

Der Wert des Priesterjahres, das vom Papst Benedikt XVI. ausgerufen wurde, ist eine Chance für die ganze Kirche. Aus der Perspektive der Weltkirche soll es ein Grund zum Nachdenken und zum Wirken in den einzelnen Diözesen sein. Es ist aber vor allem ein Appell an die Priester, damit sie das persönliche Band mit Christus vertiefen. Zugleich möchte Benedikt XVI darauf hinweisen, dass die persönlichen Relationen unter den Priestern und zu den Laiengläubigen intensiviert werden sollen. Diese Relationen werden sich auf das bessere, gemeinsame Erkennen der Zeichen der Zeit auswirken. Somit wird sich das spirituelle Leben im Bistum aktiver gestalten.

Postawa dialogu w małżeństwie i rodzinie

Wstęp

Określenie „dialog” pochodzi z języka greckiego, gdzie „dialogos” oznacza „rozmowę”, „wypowiadanie się **razem**”. Jest to coś innego niż tylko wypowiadanie się, wygłaszanie monologów. Dialogu nie można prowadzić z samym sobą, „do lustra”, musi być druga osoba.

W nauczaniu Kościoła w ostatnim stuleciu dialog nabiera szczególnego znaczenia, zwłaszcza w odniesieniu do ekumenizmu, czyli dialogu międzywyznaniowego. Pierwsze zasady takiego dialogu sprecyzował papież Pius XII w 1949 r., w instrukcji *De montione oecumenica*. Potem owo zagadnienie poruszali papieże Jan XXIII i Paweł VI. Także Sobór Watykański II zajmował się tą kwestią, wskazując przede wszystkim na dialog jako sposób porozumiewania się Kościoła ze światem. Dialog stał się ważnym elementem nauczania społecznego Kościoła, wręcz metodą jego postępowania i praktycznego działania.

Nauka o dialogu nabiera szczególnego charakteru w nauczaniu Jana Pawła II. W Jego ujęciu dialog jest sposobem komunikacji międzyludzkiej, w której strony – zarówno osoby pojedyncze, jak zbiorowości – dążą do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania. Już w pierwszej encyklice pisał: Świadomość Kościoła „kształtuje się w dialogu, który, zanim stanie się rozmową, musi naprzód być skierowaniem własnej uwagi w stronę drugiego, tego właśnie, z kim mamy rozmawiać” (RH 11). Papież rozumiał dialog jako dar (UUS 28). W orędziu na Dzień Pokoju podkreślał fakt, że dialog cechuje poszukiwanie prawdy i dobra, sprawiedliwości i otwarcia na drugiego człowieka, wraz z jego odmiennością (ŚDP 1983, nr 6). Zaś w wymiarze moralnym, ze względu na charakter osobowy, dialog jest nacechowany duchem miłości (por. UUS 32; 36). W nauczaniu Jana Pawła II można wyodrębnić trzy fundamentalne elementy prawdziwego dialogu:

- nawiązanie kontaktu, wzajemne zbliżenie i spotkanie podmiotów;
- dochodzenie do prawdy; w którym istotną rolę odgrywa wolność partnerów i ich autentyczność;
- gotowość do kompromisów, mających jednak swoje granice.

Z zestawienia wynika wyraźnie, że dialog nie jest możliwy w sytuacji ostrego konfliktu, zarówno na szerokiej płaszczyźnie społecznej (pomiędzy narodami czy różnymi społecznościami), jak i pomiędzy konkretnymi osobami, np. W rodzinie. Możemy wtedy mówić o porozumieniu, ugodzie, nawet zawartym „pakcie o nie-agresji”, ale nie o dialogu. Dialog – wypływając z wolności stron – zakłada poszanowanie godności partnera.

Wielokrotnie w swych wypowiedziach Jan Paweł II zwracał uwagę na rodzinę, jako na miejsce szczególne dialogu, będącego spotkaniem międzyosobowym,

w które zaangażowany jest cały człowiek, jego myślenie i mowa, intelekt i emocje, a nawet wymowa ciała. Nie jest to tylko przekazywanie informacji czy porównywanie stanowisk. Dialog wiąże się z odwagą zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi (lub społeczności), by lepiej go poznać i zrozumieć.

2. Dialog w małżeństwie

Małżeństwo jest szczególnym związkiem między mężczyzną a kobietą, przymierzem opartym na świadomym i wolnym wyborze (por. LR 7-8), u którego podstaw leży miłość. Jest szczególną wspólnotą osób – „communio personarum”, jak pisał Jan Paweł II (por. LR 7). Ta wspólnota opiera się na wolnej woli, dwojga osób, dzielenia ze sobą całego życia, wszystkiego tego, czym oboje są i co posiadają. Jest jednocześnie uprzywilejowanym miejscem wzajemnego obdarzania się, daru z siebie samego (o czym mówił papież w katechezach śródowych, a co zostało opublikowane w książce: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”). Zdumiewający jest fakt, jak ciągle, tzw. „szary człowiek”, mało wie na temat praktycznej odmienności psychiki mężczyzny i kobiety. Brak tej wiedzy prowadzi do wielu nieporozumień i konfliktów. Nigdzie indziej, w żadnej między-ludzkiej relacji, nie występuje tak bardzo wyraźnie potrzeba dialogu, autentycznego spotkania osób, jak właśnie w małżeństwie. To są dwie różne płci, ale także dwie różne osobowości, z innym doświadczeniem wyniesionym z rodziny pochodzenia, niekiedy z inną hierarchią wartości, innymi nawykami i przyzwyczajeniami. Poza stworzeniem „na obraz i podobieństwo”, poza samym człowieczeństwem – wszystko inne różni ich od siebie. Jeżeli nie podejmą dialogu – w najszerszym tego słowa znaczeniu – mogą bardzo szybko „rozminąć się”.

Dialog w małżeństwie, rodzinie nabiera szczególnego znaczenia dzisiaj, w dobie tak bardzo drapieżnego kapitalizmu wyrażającego się również pogonią za wartościami materialnymi. Coraz mniej jest czasu na bycie ze sobą, na prawdziwą wymianę – nie tylko informacji czy listy spraw do załatwienia – ale także odczuć, pragnień, radości i smutków. W kilku krajach prowadzono badania na temat ilości czasu poświęcanego na wzajemną rozmowę w małżeństwie. Wyniki są przerażające. Okazało się, że przeciętne małżeństwo „rozmawia” ze sobą 7-12 min. dziennie. Co można w tak krótkim czasie przekazać sobie wzajemnie? Właśnie listę zakupów, spraw do załatwienia, grafik dnia, a i to pod warunkiem, że nie będzie tego zbyt dużo. Jeszcze bardziej dramatyczny jest fakt, że podobne wyniki osiągają badania na temat komunikacji pomiędzy rodzicami a dziećmi (o czym będzie jeszcze mowa). Jest ogromna rzesza rodziców wyłącznie „załatwiająca” różne sprawy ze swoimi dziećmi. Rodzice jeszcze potrafią rozmawiać (?) o szkole, o nauce, o czymś, co jest do zrobienia. Natomiast propozycja (wobec rodzica sygnalizującego problemy wychowawcze) po prostu **porozmawiania** z dzieckiem wywołuje reakcję: „a o czym?”. Gwałtowny rozwój środków wzajemnej komunikacji: telefon komórkowy, poczta elektroniczna, skype, gadu-gadu i inne, powodują, że zjawisko „nie-rozmawiania” zdecydowanie się pogłębia. Widać to najwyraźniej na przykładzie telefonu komór-

kowego, gdzie przy wysyłaniu wiadomości istotna jest ilość znaków; pisze się więc skrótami. Potem zaczyna się rozmawiać też skrótami. Coraz częściej w „rozmowie” przekazuje się tylko informacje. Można by powiedzieć, że z wymienianych przez Jana Pawła II elementów dialogu pozostało tylko „nawiązanie kontaktu”, wszystko inne zanikło. Zjawisko to najczęściej występuje u młodzieży, ale nie dotyczy tylko młodych ludzi.

Od pewnego czasu pracuję jako mediator rodzinny. W zdecydowanej większości przypadków mam do czynienia z małżeństwami (czy związkami nieformalnymi), które rozpadły się, ale są wspólne dzieci. Chodzi więc o pomoc w nabyciu umiejętności bycia rodzicami, w nowej, już nie małżeńskiej rzeczywistości. W rozmowie z tymi parami (byłymi parami) widać ogromnie wyraźnie właśnie brak **umiejętności** dialogu, brak chęci wzajemnego zbliżenia i spotkania; brak chęci dochodzenia do prawdy w której istotną rolę odgrywa wolność i autentyczność; brak gotowości do kompromisów. Podkreślam kwestię „umiejętności”, ponieważ dialogu można i trzeba się nauczyć.

W Kościele proponowane są pewne gotowe wzorce, jak np. dialog małżeński zwany „obowiązkiem zasiadania”, będący praktyką francuskiego ruchu Equipes Notre-Dame czy polskiego ruchu Światło-Życie. Charakterystyczne jest jego odniesienie do życia religijnego. W materiałach formacyjnych³¹ zaznaczone jest, że „»obowiązek zasiadania« to nie »ćwiczenie«, ale **akt religijny**, którego owoce zawdzięczamy tylko działaniu Bożemu”³².

Jest także inna propozycja, tzw. „Spotkania Małżeńskie”, popularnie zwane Dialogami Małżeńskimi. Są ruchem rekolekcyjnym mającym na celu pogłębianie więzi małżeńskiej, pomoc w lepszym i głębszym zrozumieniu się męża i żony oraz pełniejszym doświadczeniem sakramentalnego wymiaru ich związku. Dokonuje się to poprzez proponowanie małżeństwom takiej formy dialogu, która z jednej strony pozwoli mężowi i żonie głębiej poznać się nawzajem, z drugiej zaś – w przypadku nieporozumień – pomoże rozwiązywać konflikty między małżonkami”³³.

Dotknięty tu został bardzo ważny aspekt – dialog w małżeństwie, który tak naprawdę, nie jest tylko spotkaniem tylko dwóch osób. Istotne jest w nim miejsce dla Trzeciej Osoby – dla Boga. W trakcie uroczystości 20-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Rokitniańskiej abp Józef Michalik, metropolita przemyski i przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, przytaczał wyniki badań przeprowadzonych przez Mercedes Arzu Wilson. Wynika z nich, że z małżeństw chodzących razem na Mszę św., rozpada się dwa procent (przy ogólnej liczbie jednej trzeciej rozpadających się małżeństw katolickich i połowie małżeństw zawieranych w urzędach). Jednakże, jeżeli małżonkowie modlą się razem również w domu i rozmawiają ze sobą – to odsetek rozpadających się małżeństw wynosi już tylko 0,07 procenta³⁴.

³¹ Broszura *Dialog małżeński*, opracowana przez Wydział Duszpasterstwa Rodzin w Lublinie, Światło-Życie 1984 r.

³² Tamże, s.9.

³³ http://www.spotkaniamalzenskie.pl/pl/wiecej_o_spotkaniach.

³⁴ Por. *Dziękczynienia i wyzwania*, „Gość Zielonogórsko-Gorzowski” 25/165 (2009), s. VII.

Jest zdumiewający fakt, że młodzi ludzie, zakochując się w sobie, wkraczając razem na drogę miłości, potrafią godzinami rozmawiać ze sobą, interesować się wzajemnie najdrobniejszymi sprawami swojego życia. Ale potem, po ślubie, gdy rozpoczynają już autentycznie wspólne życie, ta potrzeba rozmowy jakoś zanika, przybiera formę tylko wymiany informacji „porządkowo-organizacyjnych”.

Liderzy Spotkań Mażeńskich tak mówią o trudnej sztuce uczenia się dialogu: „Aby naprawdę SPOTKAĆ SIĘ ze sobą i z Bogiem, trzeba bardziej słuchać niż mówić, bardziej dzielić się niż dyskutować, bardziej rozumieć niż oceniać, a nade wszystko – przebaczać”³⁵.

W praktyce jest to niezwykle trudne, takie jakby wbrew dzisiejszemu światu i dlatego należy się tego uczyć takiego postępowania już od najmłodszych lat. Najlepszym środowiskiem do tego jest rodzina.

3. Dialog w rodzinie

W sposób szczególny widać to w małżeństwie, w którym pojawia się dziecko/dzieci. Jedną z zasadniczych przyczyn osławionego: „konfliktu pokoleń” jest nieumiejętność rozmawiania ze sobą. Nie jest to problem nowy. Już kilkanaście lat temu trafiłam w prasie na wyniki sondażu robionego wśród dzieci przedszkolnych, a dotyczącego ich życzeń związanych z Bożym Narodzeniem. Do dziś pamiętam porażający (i przerażający) głos 6-latka, który prosił, aby jego głowa zamieniła się w telewizor, bo „wtedy tata będzie na mnie patrzył”. To dziecko nawet nie marzyło o rozmowie z ojcem, pragnęło tylko spojrzenia. Jest proste przełożenie – jeżeli rodzice nie rozmawiają ze sobą, nie będą również rozmawiali z dziećmi. Wtedy ich „dialog” rodzinny dotyczyć będzie wyłącznie listy spraw do załatwienia czy organizacji życia domowo-szkolnego. Jednocześnie to właśnie dzieci i młodzież wprowadzają komunikację werbalną do „języka skrótowego”, nie tylko skracając słowa, ale zastępując je symbolami, także w sferze uczuć posiłkując się symbolami, np. tzw. „bużkami” w SMS-ach. Czy ci młodzi potrafią **mówić** sobie nawzajem o uczuciach?

Jeżeli dzieci w rodzinie, poprzez obserwację relacji dorosłych, ale także poprzez swoje własne relacje z dorosłymi, nie nauczą się bardziej „słuchać niż mówić, bardziej dzielić się niż dyskutować, bardziej rozumieć niż oceniać, a nade wszystko – przebaczać”, w swym dorosłym życiu nie będą potrafili podjąć dialogu.

Rodzina jest tym szczególnym miejscem, gdzie uprzywilejowane mogą być pozawerbalne formy dialogu, tak ważne dla ogólnego rozwoju dziecka. Spojrzenie, gesty, uśmiechy są w stanie przekazać znacznie więcej treści niż słowa, pod warunkiem, że są używane. Pewien pedagog, pracujący z małymi dziećmi, opowiadał niedawno o takim przypadku: mały chłopiec, skrzywdzony, stanął pod ścianą i bardzo głośno płakał, aż się zanosził. Jeden z obecnych opiekunów podszedł do niego i próbował uspokoić, ale dość bezskutecznie. Na to drugi opiekun poradził mu: „przytul go”. W tym momencie płaczący chłopiec zapytał: „a co to znaczy?”. Na poziomie

³⁵ Tamże.

rozwoju tego kilkuletniego chłopca trudno oczekiwać, by jego „dialog” z rodzicami polegał na dochodzeniu do prawdy, przedstawianiu argumentów i wzajemnym poznawaniu się. Ich wzajemne porozumiewanie się winno przebiegać właśnie na płaszczyźnie pozawerbalnej – miłości rodziców, ich akceptacja, duma z dziecka – winny być właśnie wyrażane poprzez gesty, chyba głównie poprzez to przytulanie. Ten chłopiec nawet nie wiedział, co to znaczy.

Maria Ryś, w swoich badaniach nad małżeństwem i rodziną³⁶, podkreśla bardzo mocno, że człowiek, dorastając, powiela wzorce wyniesione z domu, że właśnie w rodzinie uczy się wzajemnych odniesień pomiędzy ludźmi, przygotowuje się do wchodzenia w relacje z drugim człowiekiem, można powiedzieć, „uczy się miłości”. Żadne inne środowisko nie stwarza warunków tak sprzyjających dla rozwoju prawidłowej komunikacji, będącej podstawą dialogu, komunikacji zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej (gesty, mimika, postawa). Dobra komunikacja, będąca jednym z podstawowych warunków prawidłowego kontaktu osobowego, jest jakby najłatwiejsza, najbardziej naturalna w rodzinie, gdzie najczęściej występuje pozytywne nastawienie emocjonalne, gdzie w sposób naturalny wyrabia się w dziecku empatię i otwartość na drugą osobę. To właśnie w rodzinie dziecko może najłatwiej i najpełniej nauczyć się tolerancji, bez której trudno mówić o dialogu na forum społecznym czy nawet międzynarodowym.

Wspomniałam o empatii³⁷, czyli umiejętności wczuwania się w stan drugiej osoby. To wczucie się jest możliwe, wyłącznie wtedy, gdy umiemy nazwać uczucia – własne i drugiej strony – gdy umiemy o nich rozmawiać. W naszym narodzie jest to ciągle ogromny problem. Wprawdzie ostatnie badania społeczne pokazują, że – jako społeczeństwo – jesteśmy coraz lepsi w okazywaniu uczuć³⁸, ale jeszcze wiele pozostaje do życzenia. Sytuacji nie zmienia fakt, że tę jakby umiejętność radzenia sobie z uczuciami, nieokazywanie ich, można nawet uzasadnić historycznie. Okazywanie uczucia było oznaką słabości, a – jako naród, ale także jednostki – musieliśmy być silni. W efekcie wychowanie dzieci, ale także wzajemne relacje małżonków, podlegały swoistej cenzurze obyczajowej. Ten stan rzeczy powoli zmienia się, ale ciągle można zauważyć, że powszechna „wiedza na temat potrzeby otwartości w sferze emocjonalnej i jej zbawiennego wpływu na zdrowie psychiczne rodziny jest bardzo skromna bądź żadna”³⁹. Mediacje czy rozmowy z psychologami wyraźnie pokazują, że najczęstszym powodem kłopotów małżonków są właśnie trudności w wyrażaniu uczuć i brak porozumienia. Warto tu ponownie przypomnieć, podawane na wstępie, elementy prawdziwego dialogu wypływające z nauczania Jana Pawła II. Papież podkreślał rolę wzajemnego zbliżenia i spotkania podmiotów; dochodzenie do prawdy, w którym istotną rolę odgrywa wolność partnerów i ich autentyczność; gotowość do

³⁶ Por. M. Ryś, *Wpływ dzieciństwa na późniejsze życie w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1992; M. Ryś, *Konflikty w rodzinie. Niszczy czy budują?*, CMPPP MEN, Warszawa 1998.

³⁷ **Empatia** (gr. *empathia* „cierpienie”) – w psychologii zdolność odczuwania stanów psychicznych innych istot (empatia emocjonalna), umiejętność przyjęcia ich sposobu myślenia, spojrzenia z ich perspektywy na rzeczywistość (empatia poznawcza).

³⁸ Por. Z. Zbikowski, *Pokaż, że ich kochasz*, „Magazyn Familia”, nr 7 (15), lipiec/sierpień 2009.

³⁹ Tamże, s.23.

kompromisów. To wszystko jest możliwe wyłącznie wtedy, kiedy z każdej strony mamy do czynienia z głębokim zrozumieniem drugiej osoby, a także z pragnieniem daru. Jeżeli małżonkowie obdarowują się nawzajem miłością, są w stanie okazać ją dzieciom i niejako „zarazić” je nią. Jeżeli kilkuletni chłopiec nawet teoretycznie nie wie, co oznacza słowo „przytulić”, w przyszłości, jako dorosły mężczyzna, nie będzie umiał przyjąć postawy dialogu w żadnej relacji z drugim człowiekiem.

Oczywiste jest także, że wszędzie, gdzie są ludzie i gdzie w grę wchodzi uczucia, może dochodzić do konfliktów. Nie muszą one jednak uniemożliwiać dialogu. W swych pracach M. Ryś wyróżnia zarówno konflikty dezintegrujące jak i integrujące⁴⁰. Te ostatnie mogą pogłębić wzajemne relacje, mogą ułatwić dochodzenie do prawdy, w którym istotną rolę odgrywa wolność partnerów i ich autentyczność; mogą wzmocnić gotowość do kompromisów.

Ostatnio sam termin „dialog” zostaje jakby zarezerwowany do spotkań na pewnym, dość ogólnym szczeblu: między-wyznaniowym, między-partyjnym, międzynarodowym. Zanika gdzieś dostrzeżenie potrzeby dialogu właśnie w małżeństwie i rodzinie. Już dzisiaj należy uczyć młodych postawy dialogu, czyli gotowości do spotkania, wzajemnej wymiany zdań i wspólnego dochodzenia do prawdy. Trzeba przeciwstawiać się ubożeniu języka, bo rzutuje to na umiejętność dialogu. Trzeba podkreślać znaczenie wspólnego dochodzenia do prawdy, bo w tym leży istota autentycznego dialogu.

Jest także pewna prawidłowość; jeżeli w rodzinie, pośród bliskich, potrafimy przyjąć postawę dialogu, znacznie łatwiej i owocniej będzie on prowadzony na forum i w ważnych sprawach.

Résumé

Attitude du dialogue conjugal et familial

L'essentiel du dialogue est situé dans s'exprimer ensemble, et alors ne cela pas seulement de la communication des informations, mais plutôt l'échange mutuel d'expériences, des sentiments et des pensées. Dans l'enseignement de l'Église on parlait d'abord du dialogue oecuménique, après a apparue la question du dialogue de l'Église avec le monde. Jean Paul II soulignait la signification morale du dialogue, aussi bien entre les communautés comme parmi des personnes. Dialogue si compris prend beaucoup la signification particulier dans les époux et la famille. D'abord il s'agit donc de vrai dialogue entre les épouses, mais après entre les parents et les enfants. La langue a la grande signification ici, comment nous nous entendons. L'église propose, surtout aux épouses, les différentes „écoles du dialogue”, comme p. ex. „l'obligation d'asseoir” ou les Rencontres Conjugaux. Elles ont pour le but montrer et l'emploi pratique du savoir-faire d'écouter plus que parler, se partager plus que discuter, plus les compréhensions que juger, et au-dessus de tout – pardonner. Dans notre société le problème continuellement est le savoir-faire de parler des

⁴⁰ Por. tamże.

sentiments, présenter à soi-même des sentiments. Le modèle d'attitudes l'homme emporte de sa maison natale. La configuration de l'attitude du dialogue à la maison familial pourra déménager sur le savoir-faire de l'attitude du dialogue sur le for social, même ce le plus large.

Indeks osób

- A**braham 12, 26
Adams James Luther 191
Ademar z Chabannes 233
Ambrosiewicz-Jacobs Jolanta 114, 123, 124
Andrzejewski Witold, ks. 256
Anselm, św. 221, 223
Arendt Hannah 14
Arystoteles 70, 142
Assmann Jan 152, 154, 168
Augustyn, św. 204, 213, 222, 227, 229
- B**achmann Klaus 165, 169
Barbour Ian G. 99, 105, 106, 109, 110
Barth Karl 98, 105, 106, 189, 190
Bartnik Czesław, ks. 55, 57, 60
Basiński Euzebiusz 155, 169
Baziak Eugeniusz, abp 244, 248
Benedyktowicz Zbigniew 128, 129, 135
Benedykt XVI, papież 6, 50, 51, 52, 113, 124, 236, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 272
Bensch Teodor, bp 244, 245, 246, 247, 257
Bergson Henri 42
Berkeley George 68
Bernacki Gerard, bp 245
Bezeichnungen Andere 226
Bielecki Marek W. 87, 93
Bielik–Robson Agata 15, 19
Bierdajew Nikołaj 98, 110
Binswanger Ludwig 79, 80, 88, 94
Blixen Karen 92, 93
Bogardus Emory S. 128
Boksański Zbigniew 123, 124
Bonifacy VIII, papież 204
Bońkowski Stanisław 265
Borejsza Jerzy 80
Borgues de Pinho Jose Eduardo 55
Borkowska Ewa 126
Borodziej Włodzimierz 155, 156, 158, 165, 169
Borowiak Agnieszka 114, 124
Borowski Antoni, ks. 17
Bortkiewicz Paweł, ks. 2

- Brandstaetter Roman 53
Brandt Richard B. 15, 16, 52, 160, 161
Brogowski Leszek 44
Bronk Andrzej, ks. 191
Brooke John Hedley 97
Bryson Bill 224, 230, 234
Brystygierowa Julia 242
Buber Martin 5, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 67, 69, 74, 87, 88, 92
Budzik Stanisław 111
Budzyński Wojciech 140
Bukowski Jerzy 32
Bultmann Rudolf K. 98, 189
Buras Piotr 161, 169
Bystroń Jan Stanisław 128, 129, 135
- C**aelli Andrea, ks. 268
Cantalamesa Raniero, OFM Cap. 267
Cardenal Ernesto, ks. 46
Casper Bernhard 67, 68, 70
Cern Karolina 14
Chałasiński Józef 128, 129, 130, 131, 135, 137
Chamizo Domínguez Pedro José 44
Chardin de Pierre Teilhard, SJ 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 111, 234
Chenu Marie-Dominique 55
Chojnacki Grzegorz, ks. 2, 7, 8
Chrystus 54, 55, 56, 57, 58, 60, 156, 193, 203, 206, 210, 211, 216, 217, 226, 234, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 271, 272
Chyrowicz Barbara 11, 19
Cichowicz Stanisław 40
Clarenbaldus z Arras 230
Clarke William Nelson 110
Congar Yves Marie Joseph, OP 206, 218
Conrad Joseph 84, 93
Copleston Frederick Charles, SJ 192
Cyprian, św. 204, 218
Czapran Józefa 253
Czapska Maria 85, 93
Czechowicz Andrzej, ks. 247
- D**anielou Jean 55
Dasan Fatma 16
Davies Paul 223
Dąbrowski Mirosław 135
Dennet Daniel 232
Denzinger Heinrich 204, 218
Derrida Jacques 91
Didier Julia 183, 187
Dieter Henrich 232

- Dilthey Wilhelm 43, 44
Dmitruczuk Anita 157, 169
Dobrowolska Ewa 2
Draguła Andrzej, ks. 2
Drozd Roman 152, 169
Duméry Henry 189
Dura Adam 5, 11
Dybel Paweł 135
Dymek Walenty, abp 245
Dzikowska Katarzyna 29
- E**
Ebner Ferdynand 23
Eliade Mircea 87, 90, 91, 92, 93, 95, 192
Eliot Thomas Stearns 84
Ellul Jacques 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109
Eriugena Jan Szkot 221, 222, 227, 228
- F**
Feuerbach Ludwig 89
Fijał Barbara 2
Filek Jacek 32
Fischer Torben 160, 170
Freud Zygmunt 190
Frycz-Modrzewski Andrzej 177, 178, 179
Fryderyk Wielki 158
Fuchs Ottmar 22
- G**
Gadacz Tadeusz 71, 189, 190, 196, 200
Galonik Mateusz 83
Gasset José Ortega 5, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Gawrońska Monika 139
Gehlen Arnold 30
Glinkowski Witold P. 5, 21, 21, 32
Gładkowska Ewa 170
Gombrowicz Witold 81, 84, 94
Gomułka Władysława 156
Gosławska Józefa 92
Gosławski Maurycy 92
Graczyk Marian, ks. 56
Grass Günter 160, 161, 169
Grossen Gregor den 204
Grybosiowa Antonina 135
Guardini Romano 110
Guigo Kartuz 264
Gumplowicz Ludwik 127
- H**
Habermas Jürgen 141
Hahn Eva 163
Hahn Hans Henning 160, 162, 170
Hajnicz Artur 155, 156, 165, 169
Hanuszewicz Stanisław 2, 6, 177

- Hawking Stephen W. 223, 224, 230, 234
Hegel Georg W. Friedrich 69, 196
Heidegger Martin 73, 192
Heller Michał 111
Henrich Dieter 232
Herbert Zbigniew 84
Hertza Aleksandra 129
Hildegarda z Bingen 230, 231
Hitler Adolf 160, 164, 165, 172
Hlond August, kard. 240, 270
Hobbes Thomas 178, 181, 187
Hołówka Jacek 114, 124
Honoriusz Augustodunensis 226, 230
Hugon od św. Wiktora 221, 222, 230, 231
Huizing Peter 209, 218
Husserl Edmund 14, 76, 191, 192
- I**gnacy Antiocheński 204
Ireneusz, św. 204
Iwasiów Inga 129, 136
- J**abłoński Stanisław 246, 251, 252
Jacyk Dominika 80, 94
Jagłowski Mieczysław 40
Jakub Apostoł, św. 268
Jan Ewangelista 53
Jan Paweł II 5, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 88, 93, 167, 170, 256, 263, 266, 267, 268, 270, 273, 274, 275, 277
Jasińska-Kania Aleksandra 129
Jasiński Janusz 167, 170
Jedwabski Franciszek, bp 245, 248
Jerczyński Dariusz 136
Jeż Ignacy, bp 248
Jougan Alojzy 192
- K**aczyński Jarosław 157, 169
Kalaga Wojciech 126, 132, 135, 136, 137, 138
Kaniowski Andrzej Maciej 141
Kapuściński Ryszard 115, 124, 129, 136
Karski Karol 190
Kartezjusz 40, 177, 183
Karwat Krzysztof 136
Kempen Bernhard 159, 170
Kern Walter 212, 218
Kierkegaard Søren 105, 193
Kinczel Szczepan 83
Kittel Manfred 164
Klotz Katharina 162, 171
Kłoczowski Jan Andrzej, OP 32, 192

- Kłodkowski Piotr 19
Kłosek Eugeniusz 130, 132, 136
Kłoskowska Antonina 151, 170
Kohl Helmut 49
Kołakowski Leszek 68, 184, 185, 186, 187
Komański Henryk 238, 239
Konfucjusz 18
Konior Jan, SJ 18, 19
Konopacki Stanisław 91, 94
Kopeć Eugeniusz 129, 133, 136
Kossert Andreas 151, 155, 171
Kozarzewski Jerzy 158
Koziński Józef 13, 18
Kranz Jerzy 165, 169
Krasnodebski Zdzisław 12, 19, 138
Kroplewski Zdzisław, ks. 2
Królikowska Iwona 5, 113
Krzoska Markus 154, 170
Krzysztofek Kazimierz 126, 136
Krzywousty Bolesław 156
Kumala Marian 248
Kumor Bolesław, ks. 246
Kurcz Zbigniew 151, 170
Kurth Alexandra 162
Kwielicki Andrzej 153
Ladrière Jean 109, 110
Lazari-Pawłowska Ija 114
Lec Zdzisław, ks. 2
Le Guillou Marie-Joseph 203, 206, 216, 218
Legutko Ryszard 178, 181, 183, 187
Lembas Jan 246, 247, 251
Lenz Siegfried 160, 161, 171
Lesiak Wincenty, ks. 243
Leszczyna Dorota 5, 33
Lévinas Emmanuel 27, 67, 72, 87
Liebrucks Bruno 70
Lipscher Winfried 5
Lipsius Justus 178
Lipski Jan Józef 85, 94, 156, 166
Locke John 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 187
Loges de Elżbieta 83
Long Eugene Thomas 190, 192, 193
Lorenz Matthias N. 160, 170
Lubac Henri de 58
Ludwikowski Rett Ryszard 182, 187
Luter Marcin 48

- Ł**ęcki Krzysztof 130
Łodziński Sławomir 125, 126, 128, 130, 137
Łotocki Łukasz 136
- M**achaj Irena 151, 171
MacIntyre Alasdair 11, 15
Madajczyk Piotr 136
Magierska Sabina 136
Magris Claudio 79, 94
Majewski Piotr M. 161, 169, 248
Mann Tomasz 82, 215
Manterys Aleksander 143, 144, 145, 147
Marcel Gabriel 87
Marías Julian 40
Maritain Jacques 98
Marks Karol 103, 190
Maryja 48
Masymilian Maria Kolbe, św. 270
Maunter Thomas 183, 187
Mazur Zbigniew 153, 162, 170, 171
McKaya Rorty 186
Mech Krzysztof 192, 194, 195
Merleau-Ponty Maurice 87
Merton Robert K. 127, 137
Metz Johann Baptist 46, 60
Michalik Józef, abp 256, 275
Michalski Kazimierz, ks. 245, 246, 248, 250, 251
Mill John Stuart 177, 181, 182, 187
Miłosz Czesław 84
Misiaszek Kazimierz, SDB 5, 53
Moltmann Jürgen 59
Montaigne Michel Eyquem de 178
Morcinek-Cudak Barbara 132, 137
Mörsdorf Klaus 204, 209, 210, 211, 214, 215, 218
Mróz Mirosław 88, 94
Mucha Ludwik 249
Müller-Toovey Doris 162, 171
Mutschler Hans-Dieter 110, 111
- N**agel Thomas 11
Napadło Marcin, ks. 6, 189
Navrátilová Dontheva 140
Nawrocki Jan 126, 135
Nawrocki Tomasz 129, 131, 137
Nazarewicz Ryszard 155, 169
Neuner Josef 206, 218
Niebuhr Reinhold 200
Nietzsche Fryderyk 42, 190, 192

- Nijakowski Lech M. 132, 134, 137, 152, 171
Nowak Ewa 14
Nowak J., ks. 247, 252
Nowak Joanna 137
Nowak Marek 88, 94
Nowicka Ewa 125, 126, 128, 129, 130, 135, 136, 137
Nowicki Edmund, ks. 240, 243, 244, 245
- O**gonowski Zbigniew 179, 187
Olechnicki Krzysztof 114, 115, 124
Orłowski Hubert 157, 165, 171
Osewska Elżbieta 65
Ossowski Stanisław 129, 133
Otto Horn Stephan, SDS 225
Otto Rudolf 197
Otto von Freising 233
- P**aczkowska-Łagowska Elżbieta 43, 44
Pająk Beata 114, 115
Panikkar Raimundo, ks. 87, 88, 92, 93
Parker Richard 178
Park Robert Ezra 128
Paton James 201
Pattison George 98
Paweł Apostoł 54, 267
Paweł VI, papież 255
Penzias Arno 226
Piechowiak, ks. 247
Piecuch Joachim, ks. 5, 67
Pius IX, papież 205
Pius XII, papież 6, 203, 205, 207, 217, 218, 235, 236, 242, 245, 273
Plessner Helmuth 30
Pluta Wilhelm, bp 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257
Podlasek Maria 165, 171
Podrez Ewa 114
Polit Krzysztof 40
Popiełuszko Jerzy, ks. 270
Porębski Stanisław A. 2
Posern-Zieliński Aleksander 114, 115, 124
Potępa Maciej 192
Proast Jonas 178
Przybysz Janusz 139
- R**abczyński Paweł, ks. 55, 56, 57
Raczkowska Joanna 5, 79
Radkiewicz Jan, ks. 6, 203
Radomińska Jadwiga 89
Rahner Karl 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218
Ratzinger Joseph, ks. 46, 50, 54, 55

- Rauner Max 230
Rhonheimer Martin 225
Richmond Alonzo H. 113
Riedl Johannes 205, 219
Riessen Hendrik 106
Robert Bellarmin, św. 212, 213
Rodzeń Jacek 5, 97
Rogasch Wilfried 162, 171
Rojko Antoni 244
Rorty Richard 186, 187
Rosenstock-Huessy Eugen 22, 23
Rosenzweig Franz 24, 67, 69, 71, 72, 74, 77
Rösgen Petra 162, 172
Rosińska Zofia 89, 94
Ross Heinrich 218
Rousseau Jan Jakub 183
Ruf Norbert 210, 212, 219
Rusecki Marian, ks. 2
Ryś Maria 277, 278
Saenger Hartmut 159, 160, 172
Sakson Andrzej 151, 153, 155, 165, 167, 170, 171, 172
Salzborn Samuel 162
Scheler Max 30, 82, 95
Schleiermacher Friedrich Daniel E. 191, 192
Schönmetzer Ed 204, 218
Schutz Alfred 129
Schoorman Egbert 99, 106, 107, 108, 109, 110
Sammelroth Otto 207, 219
Siekierka Szczepan 238, 239
Siemieniewski Andrzej 259
Sikorski Juliusz 240, 242, 244
Simmel Georg 128, 130, 137
Sivestris Bernhard 226
Skudrzykowska Aldona 133, 137
Słomka Walerian, ks. 263, 266
Socha Paweł, bp 240, 244, 253, 255
Spinoza Benedykt 178
Sprenger Reinhard 2, 6, 221, 230, 231, 233
Stanisław, bp, św. 270
Staudenmaiera John M. 98
Steinbach Erika 159, 162, 164, 165, 166, 172, 173
Stępień Stanisław, ks. 254
Stoś Jarosław, ks. 2, 7, 8
Strauchold Grzegorz 153, 154, 172
Stroba Jerzy, abp 248, 249, 255
Strzyżewski Wojciech 2
Suchocka Agnieszka 5, 113

- Sumner Graham 127
Sygnatowicz Władysław, ks. 6, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257
Szarota Piotr 114, 124
Szlachta-Misztal Justyna 5, 125
Szymeja Maria 134
Szołtysek Mikołaj 137
Szramek Emil 130
Sztompka Piort 143
Szulkiewicz Marek 17, 21, 22, 24, 27, 32, 200
Ślipko Tadeusz, SJ 144
Śmielowska Maria 131, 133, 138
Śmierchalski-Wachocz Dariusz, ks. 6, 237, 238, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 254
Tales z Miletu 69, 74
Tambor Jolanta 132, 133, 135, 137
Tammann Andreas 227
Tardini Domenico, kard. 240
Taylor Charles 15
Terlecki Ryszard 242
Tertulian 204, 204
Theunissen Michael 30
Thierry of Chartres 230
Tillich Paul 6, 98, 110, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201
Tipler Frank 223, 234
Tischner Józef, ks. 13, 15, 16, 17, 24, 28, 67, 68, 75, 92, 190
Tokarczuk Roman 181, 187
Tokarski Stanisław 87, 93, 95
Tollini Giacomo, ks. 83
Tomasz z Akwinu, św. 226, 229, 229, 231, 267
Tomeczak Maria 153, 172
Tomeczak Ryszard, ks. 2
Torzecki Ryszard 239
Traba Robert 152, 166, 167, 172
Trenkner Joachim 165, 173
Tugendhat Ernest 11, 16
Twardowski Bolesław 237
Tyburski Włodzimierz 17
Urban Katarzyna 133, 137
Urban Wincenty, bp 238
Valpertz Liborius 214, 219
Vianney Jan Maria, ks., św. 260, 261, 262, 263, 269
Vincenz Stanisław 84
Voltaire de François-Marie A. 178, 187
Voragine Jacobus de 233
Waldenfels Bernard 12, 13, 19, 19, 60, 138

- Weber Max 98, 128
Weger Tobias 162
Weigl Rudolf 83
Wejman Henryk, ks. 6, 259, 261, 264, 266, 270
White Lynne 98, 99
Wiesel Elie 51
Williams Bernard 11
Willy Brandt 52
Wilson Robert 226, 275
Winfried Lipscher 5, 45
Witczyk Henryk, ks. 54
Witkowska Małgorzata 6, 273
Wittgenstein Ludwig 190
Wocial Jerzy 147
Wojciechowski Zygmunt 154, 171, 173
Wojciech, św. 270
Wojciech Zieliński 5, 139
Wojtyła Karol 46, 50
Woleński Jan 182, 187
Wolińska Olga 133, 137
Wołoncewicz 2
Wódz Jacek 130
Wódz Kazimiera 130
Wróblewski Piotr 130
Wszółka Stanisław 111
Wyszyński Stefan, prymas 53, 189, 245, 249, 270
Zalęcki Paweł 114, 115, 124
Zaremba Marcin 173
Zaremba Piotr 156
Zieliński Wojciech 5, 114, 115, 124, 139, 239, 240
Znaniecki Florian 128, 138, 146, 147
Żaryn Jan 157, 169
Żbikowski Zbigniew 277
Żuławski Andrzej 81
Żuławski Mirosław 5, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93
Żygulski Kazimierz 81, 92
Żytyniec Rafał 6, 151, 152, 156, 167, 169, 173