



znaki CZASU

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY

80P 8521

znaki czasu

**KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY**

4/1986

znaki
CZASU

**KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY**

**CENTRE DU DIALOGUE
MONTMORENCY**

Redakcja: Andrzej MICEWSKI (redaktor naczelny;
adres: Dietrichgasse 51/18; 1030 Wiedeń)
Ks. Zenon MODZELEWSKI SAC (Paryż)
Danuta SZUMSKA (Paryż)
Ks. Stanisław TUREK ZP (Rzym)

Opracowanie graficzne: Ks. Witold URBANOWICZ SAC

Administracja: Ks. Tadeusz PUTON SAC

Editeur: Association Centre du Dialogue — Montmorency
Adres redakcji i administracji: 25, rue Surcouf, 75007 Paris,
tel.: 45.51.42.85 oraz 45.55.81.03

WARUNKI PRENUMERATY

Prenumerata roczna
pocztą zwykłą FF 200 (US \$ 30)
pocztą lotniczą FF 260 (US \$ 37)
Cena pojedynczego egzemplarza FF 55 (US \$ 8)



Warszawa, 1986.09.02

N. 2551/86/P.

PRYMAS POLSKI

Szanowny Panie Redaktorze!

Zbliżają się Święta Bożego Narodzenia a zarazem rocznica podjęcia pracy nad kwartalnikiem "Znaki Czasu". Pragnę Panu Redaktorowi wyrazić serdeczne życzenia, aby tajemnica Boga, który zechciał wejść w życie ludzkie, a więc w czas i w historię, przyniosła fundamentalne pokrzepienie. Pragnę przekazać także życzenia dla wszystkich współpracowników: współredaktorów i autorów.

Doceniam wysiłek ukazywania rzeczywistości kościelnej i narodowej w okresie szybkich przemian społecznych i politycznych, jakie zachodzą w świecie. W Polsce przemiany te bieżą równoległe do zmian w świecie, choć rytm ich jest inny. Myślę tu szczególnie o zmianach obyczajowych, które rzucają na postawy moralne, religijne i narodowe. Trzeba je ujmować na żywo.

Przemiany Polaków łatwo zauważyć przez obserwację części obecnych emigrantów i porównanie ich z poprzednimi falami emigracji. Kościół szedł z każdą falą polskiej emigracji; podtrzymywał ich wiarę i pielęgnował miłość do kultury polskiej. Dziś miłość Ojczyzny przeżywa symptomy kryzysu. Można to zauważyć na podstawie motywacji, jaką wyrażają decydujący się na opuszczenie Ojczyzny. Nie zawsze jest ona szczerą i prawdziwą, służy często za usprawiedliwienie innych dążeń, które były u podłoża osobistych decyzji. Naturalnie, wpływa na to bardzo trudna sytuacja społeczno-gospodarcza kraju.

Sygnalizuję tu tylko jeden problem, który ukazuje szybkość przemian i nowość w relacjach społeczno-narodowych. Kościół, który całościowo patrzy na człowieka, a więc przede wszystkim w wymiarze duchowym i nadprzyrodzonym, wypowiedział się o współczesności w głębokich dokumentach Soboru Watykańskiego II. Odkrywamy tam wizję rzeczywistości, jaka odpowiada przenikniętemu wiarą chrześcijańską narodowi polskiemu. Zbyt mało mamy ośrodków rzetelnej myśli, dokonujących rachunku sumienia ze współczesnością, które brałyby pod uwagę ten niezwykle istotny dla Polaków aspekt samookreślenia.

Ufam, że "Znaki Czasu", kierowane przez Pana Redaktora, są tym ambitnym ośrodkiem, który zbierając myśli Polaków z kraju i zza granicy, będzie syntetyzował w światłach wiary Kościoła, w nauczaniu niezmordowanego apostołowania Papieża Jana Pawła II, prawdę o nas, o naszym życiu, o naszych postawach i o szlachetnych ambicjach.

Na tę twórczą pracę "Znakom Czasu" z serca błogosławię.

+ Józef kard. Glemp

+ Józef Kardynał Glemp
PRYMAS POLSKI

Szanowny Pan
Redaktor Andrzej MICEWSKI
Dietrichgasse 51/18
1030 Wiedeń, Austria

WIELKIE ANTYFONY przed Bożym Narodzeniem

O Mądrości, któraś wyszła z Ust Najwyższego,
sięgając od końca aż do końca, urządzając wszystko mocno
a łagodnie,
przyjdź i naucz nas drogi roztropności.

O Adonai, wodzu domu Izraela,
któryś ukazał się w płomieniu krzaka gorejącego
i dałeś mu prawo na Górze Synaj,
przyjdź nas odkupić mocą Twojego ramienia.

O Korzeniu Jessego, który stoisz jak sztandar narodów,
przed którym królowie zamkną swe usta,
do którego narody modlić się będą,
przyjdź nas uwolnić, racz dłużej nie zwlekać.

O Kluczu Dawida i berło domu Izraela,
który otwierasz, a nikt nie może zamknąć,
zamykasz, a nikt nie zdoła otworzyć,
przyjdź i wyprowadź z więzienia
jeńca siedzącego w ciemnościach i w cieniu śmierci.

O Wschodzie, blasku światła wiecznego i słońce sprawiedliwości,
przyjdź i oświeć siedzących w ciemnościach
i w cieniu śmierci.

O Królu narodów, przez nie upragniony,
kamieniu węgielny, który jednoczysz to, co rozdzielone,
przyjdź i zbaw człowieka, któregoś utworzył z mułu.

O Emanuelu, nasz Królu i Prawodawco,
oczekiwanie narodów i Zbawicielu ich,
przyjdź zbawić nas, Panie, Boże nasz.

Z oficjum brewiarzowego

Paul Claudel

MOJE NAWRÓCENIE

Urodziłem się szóstego sierpnia tysiąc osiemset sześćdziesiątego ósmego roku. Moje nawrócenie nastąpiło dwudziestego piątego grudnia tysiąc osiemset osiemdziesiątego szóstego roku. Miałem więc lat osiemnaście. Ale moje cechy duchowe i moralne były już wtedy całkiem ukształcone. Choć ze strony ojca i matki całe pokolenia wierzących dały Kościołowi wielu księży, moja rodzina religijnie była obojętna, a po przybyciu do Paryża stała się wprost obca sprawom wiary. Upřednio już przystąpiłem, jak to się godziło, do Pierwszej Komunii, która, podobnie jak w przypadku większości chłopców, stała się zarazem ukoronowaniem i kresem moich praktyk religijnych. Byłem wychowywany, czy raczej kształcony, najpierw przez wolnomyślnego nauczyciela, później w gimnazjach prowincjonalnych (świeckich), wreszcie w liceum Louis-le-Grand. Ze wstąpieniem do owego zakładu utraciłem wiarę, która zdawała mi się nie do pogodzenia z wielością światów. Lektura *Życie Jezusa* Renana dostarczyła nowych pozorów do owej zmiany zapatrywań, do której wszystko zresztą wokół mnie skłaniało i zachęcało. Dość sobie przypomnieć owo smutne ósme dziesięciolecie minionego wieku, epokę pełni rozkwitu literatury naturalistycznej. Wszystko, co liczyło się w sztuce, w nauce i w literaturze, było bezbożne. Wszyscy (rzekomo) wielcy ludzie owego kończącego się stulecia wyróżnili się swoją wrogością względem Kościoła. Królował Renan. Przewodniczył ostatniemu — w którym uczestniczyłem — rozdaniu nagród w liceum Louis-le-Grand, i zdaje mi się, że otrzymałem mój laur z jego rąk. Wiktor Hugo odszedł właśnie w nimbie ubóstwienia. Mając więc lat osiemnaście wierzyłem w to, w co wówczas wierzyła większość ludzi zwanych wykształconymi. W moim umyśle zatarła się wyrazista koncepcja tego, co jednostkowe i konkretne. W całej jej rozciągłości uznałem za słuszną hipotezę monistyczną i mechanistyczną; uwierzyłem, że wszystko podlega „prawom” i że ten świat stanowi nieubłagany łańcuch skutków i przyczyn, z którymi jutro, pojutrze nauka wybornie da sobie radę. Wszystko to zresztą wydawało mi się ogromnie smutne i bardzo nudne. Nigdy nie zdołałem przetrwać kantowskiej koncepcji

obowiązku moralnego, którą ukazywał nam mój profesor filozofii, pan Burdeau. Zresztą prowadziłem życie niemoralne i z wolna popadałem w stan rozpacz. Śmierć mojego dziadka, którego widywałem przez długie miesiące cierpiącego na raka żołądka, owiała mnie grozą i odtąd myśl o śmierci mnie nie opuszczała. O religii całkiem zapomniałem, a mój brak wiedzy o niej przypominał niewiedzę dzikusa. Pierwszy przebłysk światła objawił mi się w zetknięciu z książkami wielkiego poety, Artura Rimbaud, któremu jestem winien wieczną wdzięczność, a który odegrał rozstrzygającą rolę w kształtowaniu się mojego umysłu. Lektura *Iluminacji*, a po kilku miesiącach *Sezonu w piekle*, była dla mnie wydarzeniem epokowym. Książki te po raz pierwszy dokonały wyłomu w moim materialistycznym więzieniu i sprawiły, że w sposób niezwykle intensywny i niemal fizyczny doznałem tego, co nadprzyrodzone. Ale wciąż trwałem w stanie zaczerwienienia duchowego i rozpacz.

Taki to był ów nieszczęsny młodzieniec, który dwudziestego piątego grudnia tysiąc osiemset osiemdziesiątego szóstego roku wszedł do katedry Najświętszej Maryi Panny, aby przyjrzeć się nabożeństwu Bożonarodzeniowemu. Zacząłem wówczas pisać i wydawało mi się, że w ceremoniach katolickich, traktowanych z całkowitą obojętnością religijną, znajduję stosowną podniecie i sposobność do jakichś praktyk dekadencckich. W takim właśnie usposobieniu, poszturchiwany i potrącany przez otaczający mnie tłum, z niezbyt wielką przyjemnością byłem obecny przy odprawianiu sumy. Później, nie mając nic lepszego do roboty, wróciłem na nieszpory. Chłopcy z przykościelnej szkółki śpiewu w białych komeżkach oraz wychowankowie niższego seminarium duchownego intonowali właśnie to, co, jak później się dowiedziałem, zwie się *Magnificat*. Stałem w tłumie, przy drugim filarze, u wejścia do prezbiterium, na prawo od zakrystii.* I wtedy właśnie nastąpiło wydarzenie, które panuje nad całym moim życiem. W jednej chwili poruszyło się moje serce i *uwierzyłem*. Uwierzyłem z taką mocą zgody na tę wiarę, z takim wewnętrznym uniesieniem, z tak niezbitym przekonaniem, z taką pewnością, nie pozostawiającą miejsca na jakikolwiek rodzaj wątpliwości, że później już żadne książki, żadne rozumowania, żadne przypadki niespokojnego życia nie zdołały zachwiać mojej wiary ani też, prawdę mówiąc, jej naruszyć. Przeszyło mnie nagle uczucie niewinności, uczucie wiecznego dziecięctwa Bożego, jakiegoś niewypowiedzianego objawienia. Usiłując, jak to nieraz czynię, odtworzyć minuty, które nastąpiły po owej niezwykłej chwili, odnajdują poszczególne elementy, tworzące wtedy jedną tylko błyskawicę, jeden oręż, którym posłużyła się Opatrzność Boża, aby osiągnąć i otworzyć serce biednego,

* Niestety, nie wiem dlaczego, nie wolno obecnie wchodzić do tej części kościoła podczas nabożeństw, które zresztą z nawy są całkowicie niewidoczne (1938).

zropaczonego chłopca: „Jak szczęśliwi są ci, co wierzą! A gdyby to była prawda? To jest *prawda!* Bóg istnieje, jest tutaj. Jest Kimś, jest istotą tak samo osobową jak ja! Kocha mnie i wzywa”. Popłynęły łzy, łkanie ścisnęło mi gardło, a tkliwy śpiew *Adeste* jeszcze spotęgował moje wzruszenie. Wzruszenie zresztą wielce słodkie, ale pomieszane z uczuciem lęku, a nawet zgrozy. Moje poglądy filozoficzne bowiem w niczym nie uległy zmianie. Bóg wzgardliwie pozostawił je na swoim miejscu, nie widziałem w nich nic, co należałoby zmienić, religia katolicka nadal wydawała mi się wzorem absurdałnych opowiadań, a jej kapłani i wierni budzili we mnie taką samą jak przedtem odrazę, a nawet nienawiść i obrzydzenie. Gmach moich przekonań i wiadomości trwał nietknięty i nie dostrzegałem na nim choćby najmniejszej rysy. Tyle tylko, że z niego wyszedłem. Pojawiła się przede mną nowa, groźna istota ze straszliwymi wymaganiami względem młodzieńca i artysty, którym byłem, a ja nie umiałem doposażyć jej do niczego, co mnie otaczało. Jedynym porównaniem, jakie mi się nasuwa, aby wyrazić ów stan zupełnego zamętu, byłby stan człowieka, którego jednym ruchem odarto ze skóry, aby wepchnąć go w jakieś obce ciało pośród nieznanego świata. Najbardziej jednak, ze względu na moje przekonania i upodobania, odpychała mnie myśl, że taka właśnie była prawda i z nią właśnie, chcąc nie chcąc, będę się musiał pogodzić. O, ale zanim to nastąpiło, próbowałem wszystkiego, aby się temu oprzeć!

Ów opór trwał cztery lata. Ośmielałem się twierdzić, że broniłem się mężnie, a walczyłem uczciwie i do końca. Niczego nie zaniebdałem. Użyłem wszystkich środków oporu i, jedną po drugiej, musiałem odrzucić wszystkie rodzaje broni, ponieważ okazały się nieprzydatne. Było to wielkie przesilenie w moim życiu, owo dogorywanie myśli, o którym Artur Rimbaud napisał: „Walka duchowa jest tak zacięta jak bitwa między ludźmi. Okrutna noc! Zasnęta krew paruje na mojej twarzy!” Młodzieńcy, którzy z taką łatwością porzucają wiarę, nie wiedzą, ile kosztuje jej odzyskanie i za cenę jakich się to dzieje tortur. Myśl o piekle, a także o tych wszystkich urokach i uciechach, które, jak mi się zdawało, wracając do prawdy, będę musiał porzucić, sprawiała, że wciąż się cofałem.

Wreszcie wieczorem owego pamiętnego dnia, kiedy byłem w katedrze Najświętszej Maryi Panny, po powrocie do domu przez osnute deszczem ulice, które wydały mi się teraz takie obce, wziąłem do ręki Biblię protestancką, ofiarowaną niegdyś mojej siostrze Kamili przez jej przyjaciółkę Niemkę, i po raz pierwszy usłyszałem ów tak łagodny, a zarazem stanowczy głos, który od owej chwili wciąż wciążył rozbrzmiewa w moim sercu. Dzieje Jezusa znałem tylko z książki Renana i ufając powadze tego szarlatana, nie wiedziałem nawet, że Jezus mienił się Synem Bożym. Każde słowo, każdy wiersz, z majestatyczną prostotą przeczyły bezwstydnym twierdzeniom odstępcy i otwierały mi oczy. Tak, to prawda, wyznawałem wraz z setnikiem, tak, Jezus był Synem

Bożym. Jak do wszystkich, zwrócił się do mnie, Pawła, i przyrzekł mi swoją miłość. Zarazem jednak, gdybym nie poszedł za Nim, nie pozostawiał mi innego wyboru poza potępieniem. Ach, niech nikt mi nie tłumaczy, czym jest piekło, i ja spędziłem w nim swój „sezon”. Te kilka godzin wystarczyło, abym przekonał się, że piekło jest wszędzie tam, gdzie nie ma Jezusa Chrystusa. Cóż więc mnie może obchodzić cały ten świat wobec tego nowego i wspaniałego bytu, który mi właśnie objawiono?

Tak mówił we mnie człowiek nowy, ale stary opierał się ze wszystkich sił i nie chciał niczego wyrzec się z życia, co dopiero się przed nim otwierało. Najsilniejszym uczuciem, które przeszkadzało mi wyznać moje przekonania, była obawa przed utratą ludzkiego szacunku. Myśl, że obwieszczę wszystkim moje nawrócenie, że powiem rodzicom, iż chcę pościć w piątki, że sam oświadczę, iż jestem jednym z owych katolików, których wszyscy tak wyśmiewają, przyprowadziła mi zimne poty i chwilami owa przemoc, którą mi zadano, naprawdę mnie oburzała. Ale czułem na sobie twardą dłoń. Nie znałem ani jednego księdza. Nie miałem ani jednego przyjaciela katolika.

Moim głównym zajęciem stały się studia religijne. Rzecz ciekawa! Wraz z ocknięciem się duszy zbudziły się we mnie zdolności poetyckie, co obracało wniwecz moje przesady i dziecinne obawy. Wtedy właśnie napisałem pierwsze wersje moich dramatów, *Złotej głowy* i *Miasta*. Choć nie przystępowałem jeszcze do sakramentów, uczestniczyłem już w życiu Kościoła, oddychałem wreszcie pełną piersią i życie wnikało we mnie wszystkimi porami. Książki, które najbardziej mi w owym okresie dopomogły, to przede wszystkim *Myśli* Pascala, dzieło nieocenione dla tych, co szukają wiary, choć jego wpływ bywa nieraz zgubny; *Les Elévations sur les mystères* oraz *Les Méditations sur les Évangiles* Bossueta oraz inne jego traktaty filozoficzne; arcyepoemat Dantego, a także opisy widzeń siostry Anny Katarzyny Emmerich. *Metafizyka* Arystotelesa oczyściła mój umysł i wprowadziła mnie w dziedzinę prawdziwego rozumu. *Naśladowanie* należało już do strefy zbyt dla mnie wysokiej, a dwie jego pierwsze księgi wydały mi się straszliwie surowe.

Ale wielką księgą, która otworzyła się przede mną i z której się uczyłem, był Kościół. Wieczna chwała tej majestatycznej macierzy, na której kolanach wszystkiego się nauczyłem! Wszystkie niedziele spędzałem w katedrze i jak najczęściej starałem się tam przychodzić w tygodniu. Wiedziałem wtedy o mojej religii tyle, ile mogłem wiedzieć o buddyzmie, i oto dramat najświętszy ukazywał się moim oczom ze wspaniałością, która przewyższała wszystko, co mogłem sobie wyobrazić. Ach, to już nie był ów ubogi język, którym przemawiały książki dewocyjne! To była najgłębsza, najwspanialsza poezja i najdostojniejsze gesty, jakie kiedykolwiek dano istotom ludzkim.

Nie mogłem wprost napatrzeć się Mszy i każdy ruch księdza odbijał się głęboko w moim umyśle i sercu. Czytania w Dzień Zaduszny i w dzień Bożego Narodzenia, dni Wielkiego Tygodnia, cudowny śpiew *Exsultet*, wobec którego najbardziej upajające słowa Sofoklesa i Pindara wydały mi się mdłe, wszystko to napełniało mnie szacunkiem i radością, wdzięcznością, skrucą i uwielbieniem. Z wolna, krok za krokiem i w trudzie zaczynała w mojej duszy świecić myśl, że sztuka i poezja są również rzeczami Bożymi i że uciechy ciała nie tylko nie są dla nich czymś niezbędnym, lecz przeciwnie, wyrządzają im szkodę. Jak bardzo zazdrościłem szczęśliwym chrześcijanom przystępującym do Komunii! Sam zaś ledwo ośmieliłem się wślizgnąć między tych, co w Wielkim Poście każdego piątku składali pocałunek na koronie cierniowej.

Tymczasem mijały lata i moje położenie stawało się nieznośne. Ze łzami w oczach modliłem się potajemnie, ale nie miałem odwagi utworzyć ust. Z każdym jednak dniem moje wątpliwości słabły, a żądanie, które Bóg stawiał przede mną, brzmiało coraz bardziej stanowczo. Ach, jak dobrze Go poznawałem w takich chwilach, z jaką mocą dotykał wtedy mojej duszy! Jakże mógłbym zebrać się na odwagę, aby Mu się opierać?

Na trzeci rok przeczytałem pisma pośmiertne Baudelaire'a i zobaczyłem, że poeta, którego przedkładałem nad wszystkich Francuzów, odnalazł wiarę w ostatnich latach swojego życia i jak ja mიაł się pośród takich samych lęków i wyrzutów sumienia. Zebrałem się na odwagę i pewnego popołudnia podszedłem do konfesjonału u Świętego Medarda, w moim kościele parafialnym. Te chwile oczekiwania na księdza należą do najbardziej gorzkich w moim życiu. Ujrzałem starego człowieka, który bynajmniej nie sprawiał wrażenia, że przejmuje się moją historią, która mnie wydawała się taka zajmująca, mówił (ku mojej ogromnej irytacji) o „wspomnieniach Pierwszej Komunii” i nakazał, abym, zanim poproszę o rozgrzeszenie, powiadomił o moim nawróceniu rodzinę, w czym, gdy dziś o tym myślę, nie mogę mu odmówić słuszności. Wyszedłem z konfesjonału upokorzony i zagniewany i wróciłem tam dopiero po roku, gdy zostałem nieodwołalnie przymuszony, pokonany i popchnięty do ostateczności. Tu, w owym kościele Świętego Medarda, trafiłem tym razem na młodego, pełnego miłosierdzia i uczuć braterskich księdza Ménard, który pojednał mnie z Bogiem, a później poznałem świątobliwego i czcigodnego księdza Villaume, który został moim spowiednikiem i najukochańszym ojcem, a teraz z niebios, gdzie przebywa, otacza mnie swoją opieką. W dzień Bożego Narodzenia, dwudziestego piątego grudnia tysiąc osiemset dziewięćdziesiątego roku, w katedrze Najświętszej Maryi Panny, po raz drugi przystąpiłem do Komunii.

Paweł Hertz

KILKA MYŚLI NA MARGINESIE MOJEGO NAWRÓCENIA CLAUDELA

Całe Pismo święte, oba Testamenty, rozbrzmiewają wezwaniami do nawrócenia. Prorocy Starego Przymierza wzywają do niego synów Izraela. Sam Bóg tak do nich mówi w Księdze Joela: „Nawróćcie się do mnie całym swym sercem przez post i płacz, i lament”. W Nowym Testamencie to wezwanie kieruje się do wszystkich, do Żydów i pogan. Nawrócenie jest zawsze odpowiedzią na powołanie. Tak dzieje się z Szawłem w drodze do Damaszku. Powołanie opada go jako światło i głos na krótko przed osiągnięciem celu podróży. Zmienia drogę jego duszy, serca i umysłu. Wydaje się, że istotą i treścią Pisma jest owo ukazywanie losów człowieka bezustannie powoływanego, lecz rozmaicie odpowiadające na wezwanie. Opisy nawróceń są tu zwykle krótkie, jak uderzenie gromu, często jesteśmy już tylko świadkami ich skutku. Setnik, prosząc Jezusa, aby uzdrowił jego sługę, czyni to dlatego, że już jest nawrócony. Podobnie grzeszna kobieta w domu faryzeusza Szymona, do której Jezus mówi: „Twoja wiara cię ocaliła, idź w pokój!”. I wreszcie dobry łotr, któremu tylko kilka słów potrzeba na świadectwo nawrócenia, aby Jezus mu odpowiedział: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze mną będziesz w raju”.

Opisy nawróceń, które tu przywołałem, wstrząsają zwięzłością i prostotą, a nam, ludziom uwikłanym w świat myśli i rzeczy, wydają się czymś niepojętym, co budzi w nas zachwyt i tęsknotę. Ale są też w Piśmie nawrócenia długie i trudne, a przynajmniej wolno się nam domyślać, że takie właśnie były. Nikodem przychodzi do Jezusa nocą. Z pytań, które zadaje, widać, że ujrzał już światło i postyszał głos, że pojął, iż jest powołany, ale nie potrafi dać stanowczej odpowiedzi. Ów przywołany światem myśli i rzeczy uczony w Izraelu pewno jeszcze się lęka, że będzie musiał to wszystko porzucić. Ma więcej do stracenia niż dobry łotr, który wszystko zyskuje. Ale kiedy Nikodem pojawia się po raz drugi, przynosząc myrrę i aloes, domyślamy się, że

nawrócenie już się dopełniło. W Piśmie ukazano więc różne drogi nawrócenia.

Kiedy w z górą dwa tysiące lat później młodziutki Francuz staje u filaru katedry Notre-Dame i ogarnia go pewność istnienia Boga, której przeczyło całe jego otoczenie i wychowanie, wszystko, co mieniło się kulturą, cywilizacją i postępem, jego doświadczenie bardziej przypomina historię Nikodema niż dobrego łotra. Choć ma świadomość doznanej łaski, trzeba mu jeszcze długich lat, aby to niezwykle głęboko zapadłe w niego przeświadczenie wprawiło w ruch mechanizm praktyki religijnej. Między pewnością istnienia Boga obdarzającego łaską owej pewności i ostatecznym postanowieniem jej wyznania toczy się długi, dręczący proces, podczas którego Claudel z ogromnym wysiłkiem wydobywa się spod przyniatającego jego umysł świata myśli i rzeczy podjętych i uczynionych mimo Boga, czy wbrew Bogu. Powiada przecież wprost, że bywały chwile, iż buntował się przeciw temu, co nazywa zadaniem mu gwałtem — gwałtem wiary. Stąd pozostawiony nam przez Claudela surowy opis jego nawrócenia ma w sobie mroczną głębię, która nasuwa przypomnienie innego, dawnego powołania, które człowiek odczuł jako zadany mu gwałt — przypomnienie walki Jakuba z Aniołem. Bóg Claudela jest surowy, niezłomny w swoim postanowieniu. Wiara jest łaską i Bóg udziela tej łaski osiemnastoletniemu chłopcu pośród chłodu zimowych ulic paryskich, pośród zimna pozytywnej filozofii kończącego się stulecia. Bóg stawia przed nim swoją miłość, ale — powiada Claudel — gdybym tę miłość odrzucił, czekałoby mnie potępienie. Ale jak trudno wyznać, że przyjęło się tę miłość, gdy wszystko wokół przeczy jej istnieniu: kultura, cywilizacja, postęp, przemysł, państwo, wiedza, obyczaje, całe to życie pod koniec wieku pary i elektryczności, które ukazywano jako namiastki zbawienia. Chłopiec zwleka więc, dąsa się, szarpie owo jarzmo, które wydaje mu się nie do zniesienia, choć Ten, kto je przyniósł, powiada: „[...] jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie”.

Powołanie i nawrócenie Claudela wydają się znamienne dla naszych czasów. Ale może ma się już tym czasom pod koniec, może przychodzący nocą Nikodem ustępuje miejsca dobremu łotrowi? Wydaje się, że powoływania i nawrócenia zawsze będą różnorodne, jak różne są serca i umysły ludzi. Nawrócenie Claudela odbywa się jak gdyby przeciw wszelkiemu porządkowi rzeczy. Narzędziami wspomagającymi łaskę są ułomne książki, których autorowie z pewnością figurowali na indeksie: Baudelaire, Rimbaud. Można by powiedzieć, że to przez grzeszników właśnie, którzy nie są pięknocią, popłynął w duszę Claudela strumień piękności i prawdy. Nawracający się Claudel gwałtowne słowa potępienia obraca przeciw tym, co współtworzyli ową kulturę i cywilizację bez Boga, w której się wychował. Fontenelle, autor *Rozmowy o wielości światów*, Wiktor

Hugo, nade wszystko Renan, twórca *Życia Jezusa*... Dziś trzeba pewno patrzeć na to wszystko naczej, a nawet kto wie, czy przez umiłowanie Jezusa-człowieka i przez głębię wiary Wiktora Hugo w dobro i szlachetność zwyciężające krzywdę i zło nie dosłyszysz głosu powołania wielu takich, których pewność, surowość i ortodoksja Claudela rażą dziś tak, jak niegdyś jego zraziła zewnętrzna obojętność owego księdza w konfesjonale u świętego Medarda?

Pozostawiony nam przez Claudela opis jego nawrócenia jest świadectwem, że każdy, o każdej porze i w każdym miejscu może być wezwany, ale nie każdy, nie zawsze i wszędzie potrafi na to odpowiedzieć od razu: tak, Panie! Czasem, aby tak odpowiedzieć, trzeba wielkiego trudu. A czasem nie odpowiada się wcale. Niejeden mówi dziś z ironią o „cudownych nawróceniach”. Kto tak mówi, nie zdaje sobie pewno sprawy, że owa cudowność jest właśnie istotą nawrócenia, że innych niż cudowne nawróceń nie bywa. Cudowność, to nie znaczy łatwe i natychmiastowe. Nie wiadomo, czy cud nie wymaga właśnie trudu i mokołu. Długa droga Nikodema i — z pozoru krótka — dobrego łotra są jednakowo cudowne. W kraju, gdzie wiara przechodzi z ojca na syna, gdzie chrzest jest progiem żywota, a Kościół — mimo przeszkód czy też może dzięki nim — pełni posługę od tysiąca lat, opis nawrócenia Claudela może wydać się zbędny. Ale kto czyta Pismo, wie, że nieraz w dziejach już się tak zdarzało, iż uczucia religijne zbiorowości z takich czy innych względów stygły, że takie zbiorowości stawiały przed sobą bałwany. Zawsze jednak, a może zawsze wtedy, łaska wiary spływa na pojedynczych ludzi. Tak właśnie stało się z Claudelem. I dlatego doświadczenie, które opisał, dzieje powołania, któremu usiłował sprostać, i nawrócenia, które stało się w końcu jego udziałem, jest takie ważne. Nad Trony bowiem, Potęgi i Panowania ów człowiek pojedynczy, a może być nim każdy z nas, setnik, grzesznica, uczony doktor i łotr, jest zawsze ważniejszy.

Paweł HERTZ

Paul M. Zulehner, R. Stadler

RELIGIA I KOŚCIÓŁ NA WSCHODZIE I NA ZACHODZIE

Próba porównawczej teologii pastoralnej

Poniżej publikujemy wypowiedź znanych teologów austriackich Prof. P. M. Zulehnera i Dr. R. Stadlera, a także artykuł Ks. Prof. S. Kowalczyka na temat religijności i sytuacji duchowej na Wschodzie i Zachodzie. Wnioski niektórych teologów zachodnich i polskich, zwłaszcza specjalistów w zakresie socjologii religii, nie są tożsame. Dotyczy to szczególnie sytuacji na Zachodzie, lecz także stanu religijności w Polsce. Zamierzamy więc w przyszłości w dalszych publikacjach wrócić do tej problematyki, tak ważnej dla polskiej i europejskiej samoświadomości religijnej i duchowej.

Od redaktora

„Na Wschodzie brakuje wolności zewnętrznej, rozwija się natomiast wolność ducha. Tu (na Zachodzie), chociaż wolności i swobód jest pod dostatkiem, nikt ich nie ceni, tak jak nie ceni się powietrza, którym się oddycha. Wolność ducha cechuje tylko nielicznych, większość jest płytka i powierzchowna. Wielu chrześcijan na Zachodzie nie wie nawet, dlaczego są chrześcijanami. Nie było to ich wyborem. Pozostawanie w tradycji jest oczywiście czymś pozytywnym, ale często przekształca się w zwykłe przyzwyczajenie, w coś banalnego. Tych, którzy przyjęli mieszczański styl życia, nie można już traktować poważnie jako chrześcijan. Chwałą oni Boga jedynie słowami, ale w ich sercach znalazły miejsce inne wartości: na tym polega największa choroba Kościoła na Zachodzie. Sami nie włączają

się do Kościoła i jeszcze przeszkadzają innym. Wielu ludzi cierpi nie mogąc włączyć się w życie Kościoła, ponieważ nie akceptuje mieszczańskiego stylu życia”.

Słowa te, stanowiące ocenę sytuacji religii i Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie, wypowiedziała w dniu 29.09.1984 na spotkaniu z młodzieżą w jednym z austriackich klasztorów rosyjska prawosławna emigrantka Tatjana Goritschewa. Podsumowując można powiedzieć: na Wschodzie Kościół doznaje prześladowań, mimo to jest pełen życia; na Zachodzie cieszy się wolnością, ale stał się mieszczański. „Mieszczański” ma oznaczać tutaj tyle co wygodny, dostosowany do warunków, płytki i powierzchowny. Pełni więc ostatecznie rolę zbędnego luksusu żyjących w dostatku. Chrześcijaństwo zachodnie cierpi — na co wskazują także zachodni krytycy — na katastrofalny wręcz brak jakichkolwiek konsekwencji w życiu, i to właśnie dlatego, że podporządkowuje się mieszczańskim ideałom, które można zawrzeć w formule: hedonistyczna samorealizacja na wygodnym posłaniu z materialnego dobrobytu.¹

Z tych ocen można naturalnie wyciągnąć dalsze wnioski co do postawy i praktyki Kościoła. W uproszczeniu brzmiałoby to tak: jeśli Kościół na Zachodzie jest tak słaby, to widocznie źle pracuje. Sugeruje się tu, że praca Kościoła na Zachodzie polega głównie na łatwym przyjmowaniu reform, chodzi tu na przykład o (nadmierny) udział świeckich w życiu Kościoła, co relatywizuje rolę kleru, krytyczną rolę kobiet, różnorodną i nie kontrolowaną przez biskupów polityczną działalność chrześcijan, pluralizm w pracach teologicznych. W przeciwieństwie do tego Kościół we Wschodniej Europie, który jest pełen życia, charakteryzuje się: mistyką, docenianiem liturgii, życiem wewnętrznym, gotowością do skruchy, poczuciem czystości dzięki prześladowaniu. Wszystko to trwa w tradycyjnych formach religijności wraz z typowym dla nich pojmowaniem *Sacrum*, Misterium, wielkiej roli kapłanów i zakonników, niezwykłą pobożnością Maryjną. Przejawia się gotowość do zrezygnowania z większego udziału świeckich w życiu Kościoła oraz z teologicznych sporów dla większej sprawy — obrony jedności Kościoła przed przeciwnikiem zewnętrznym. Pastoralna teologia porównawcza mogłaby z tych analiz dotyczących sytuacji religii i Kościoła oraz jego praktyki duszpasterskiej właściwie wyciągnąć tylko jeden sensowny wniosek: na Wschodzie wszystko powinno pozostać tak jak jest, a Kościół zachodni musi się uczyć pracy na wschodzie Europy.

Chcielibyśmy dokładniej zbadać, czy założenia prowadzące do takich właśnie wniosków są rzeczywiście słuszne. Do tego konieczne jest po pierwsze dokładniejsze zbadanie sytuacji religii i Kościoła na Wschodzie i na Zachodzie, po drugie zbadanie duszpasterskiej działalności Kościoła i tu i tam. Chcielibyśmy się także pokusić

o wyciągnięcie z naszych porównawczych analiz przynajmniej kilku praktycznych wniosków.

Religijność na Wschodzie i na Zachodzie

O religijności na Zachodzie mamy znacznie lepsze i pewniejsze informacje niż o tym, co dzieje się w Europie Wschodniej. Wynika to niewątpliwie z lepszego materialnego zabezpieczenia badań socjologicznych na Zachodzie, także z większego badawczego zainteresowania religią ze strony uprawianych tu innych nauk świeckich i wreszcie wynika to z faktu, że Kościół na Zachodzie założył własne instytuty badawcze.² Wyniki tych badań są często krytykowane w opiniach Kościołów Europy Wschodniej, podkreśla się tu przede wszystkim niskie wskaźniki uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej jako dowód zaniku religijności w społeczeństwach zachodnich. Ale można zapytać o przyczyny zapełniania się kościołów na Wschodzie. Czy jedną z nich nie jest chęć przeciwstawienia się komunistycznemu państwu? Takie przypuszczenia są uzasadnione, czy słuszne czy nie, skłaniają jednak do większego sceptycyzmu i pytań, czy rzeczywiście religijność i Kościół na Wschodzie jest w tak dobrej sytuacji, jak się to na pierwszy rzut oka wydaje.

Zachód

Dane dotyczące religijności na Zachodzie możemy czerpać z licznych badań przeprowadzanych w poszczególnych krajach,³ podstawą dla naszych rozważań będą wyniki szeroko zakrojonych międzynarodowych studiów nad religijnością, które obejmują następujące kraje: USA, RFN, Szwecja, Dania, Wielka Brytania, Północna Irlandia, Republika Irlandii, Holandia, Belgia, Francja, Hiszpania i Włochy.⁴ Z badań tych wynika między innymi:

1) Większość obywateli przyznaje się do jakiegoś wyznania religijnego. Udział osób bezwyznaniowych w ogólnej liczbie obywateli przekracza 10% jedynie w Holandii (36%) i Belgii (15%) (zob. tabela I). Pomimo konfliktu między religijnym i zsekularyzowanym rozumieniem świata, mieszkańcy Zachodu mają niewątpliwie poważne obawy przed całkowitym zerwaniem z tradycją religijną.

2) Związek ze wspólnotą religijną można także wyjaśnić obawą przed całkowitym zaprzeczeniem istnienia Boga. Faktycznie wiara w Boga na Zachodzie jest społeczno-kulturową oczywistością. 95% Amerykanów, trzy czwarte zachodnich Europejczyków wierzy w jakiegoś Boga. Przekonani ateści stanowią zdecydowaną mniejszość. Trzeba jednak dodać, że ze wspomnianego opracowania wynika, iż obraz Boga będącego przedmiotem wiary jest bardzo zróżnicowany.

Dla jednych Bóg jest bardzo konkretny, naoczny, niemal zmysłowo odczuwalny, inni pojmują Boga bardziej abstrakcyjnie, jako pewnego rodzaju „wyższą istotę”, duchową siłę.

3) Jeśli obraz Boga, a także inne wyobrażenia dotyczące treści wiary, są konkretne i bardziej naoczne, to wtedy wiara jest bardziej konsekwentnie wyznawana. Im bardziej religia abstrakcyjna, tym mniejsza jej siła oddziaływania.

4) Uczestnictwo we Mszy świętej jest w poszczególnych krajach bardzo różnicowane. Irlandia w tym przypadku wyprzedza zdecydowanie pozostałe kraje Zachodu (pełniąc w pewnym sensie rolę Polski Zachodniej Europy, gdzie 82% uczestniczy w niedzielnej Mszy świętej). Kraje tradycyjnie katolickie, jak Hiszpania czy Włochy, mają także wyższe wskaźniki w porównaniu do Szwecji czy Danii, gdzie protestanci stanowią większość.

5) Istnieje wiele przesłanek po temu, by stwierdzić, że w życiu człowieka Zachodu pozostaje niewiele obszarów, w których religia może się rozwijać. Jak wykazują badania menagerów gospodarki, świadomość religijną szczególnie trudno pogodzić jest ze świadomością „ekonomiczną” dominującą w ich życiu zawodowym. Zachodni Europejczyk nie jest na tyle wolny, by w życiu zawodowym praktykować religię.⁵

6) Szczególną trudnością, z jaką borykają się Kościoły lokalne na Zachodzie, jest przekazywanie wiary młodym pokoleniom. Jak wykazują badania, nie jest to jedynie problem duszpasterski, ale znacznie szerszy problem społeczny. Szczególnie w Republice Federalnej Niemiec i nieco słabiej w innych krajach Zachodniej Europy (w przeciwieństwie do Ameryki) rozdzwięk pomiędzy wartościami, jakie wybiera starsze i młodsze pokolenie, wydaje się być ogromny.

7) Wszystko to wskazuje, że nie istnieje jednoznacznie dająca się określić sytuacja Kościoła na Zachodzie; to samo dotyczy religijności. Mamy niewątpliwie do czynienia z bardzo wieloma czynnikami, które sytuację tę kształtują: mamy na myśli zarówno czynniki historyczne, jak i procesy społeczne, które obecnie zachodzą. Zanim pokusimy się o wyciągnięcie bardziej ogólnych wniosków, spójrzmy na niektóre dane dotyczące krajów Europy Wschodniej.

Wschód

1) W większości krajów Europy Wschodniej na skutek prowadzonej przez komunistyczne rządy polityki, której celem jest obumieranie religii i Kościoła, liczba formalnie przynależących do Kościoła gwałtownie zmalała. Wyjątek stanowi jedynie Polska.

2) Odejście od Kościoła wielu mieszkańców Europy Wschodniej, na skutek przymusu wywieranego w tym kierunku przez

państwo, nie spowodowało jednak zupełnego zniszczenia wiary w Boga i religii. Także we Wschodniej Europie ateista należy do mniejszości, ale przyznać trzeba, że z pewnością więcej obywateli zalicza siebie samych do ateistów niż na Zachodzie. Procentowy udział ateistów w społeczeństwach Wschodniej Europy nie przekracza jednak 20%, co oznacza, że stan taki na pewno nie zadowala życzeń szermierzy ateizmu.

3) Uczestnictwo w praktykach Kościoła w wielu krajach Europy Wschodniej w przeciągu kilku ostatnich dziesiątków lat dramatycznie się zmniejszyło. Dotyczy to przede wszystkim uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej, ale także chrztu dzieci i ślubów.

4) Siła oddziaływania religii i wiary na życie mieszkańców Europy Wschodniej jest także ograniczona. Ma to nawet miejsce w Polsce, gdzie przykładowo silne przywiązanie do Kościoła i zasad chrześcijańskich nie daje się pogodzić z ogromną liczbą przerwań ciąży, podobnie jest z alkoholizmem. Do tego, jak wykazują bardziej szczegółowe badania, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, daje się zauważyć znaczne zdystansowanie się w stosunku do moralnego autorytetu Kościoła.⁶ Warto na to zwrócić uwagę, ponieważ na Zachodzie początki oddalania się od religii i Kościoła rodziły się również w praktycznych obszarach życia.

Geneza różnic

Już tylko te najbardziej podstawowe dane pokazują, jak bardzo zróżnicowana jest sytuacja Kościoła i religii w poszczególnych krajach. Do tego różnice pomiędzy krajami z jednej lub z drugiej części Europy są niejednokrotnie większe niż pomiędzy Wschodem a Zachodem w ogóle. Irlandia i Polska mają więcej podobieństw niż Polska i Węgry lub Irlandia i Holandia. Widać więc, iż teza, że sytuacja religii na Wschodzie jest lepsza niż na Zachodzie, nie jest zgodna z faktami. Niewątpliwie gra tu rolę cała gama czynników. Niektóre z nich można stosunkowo łatwo rozpoznać.

a) Czynnikiem oddziałującym po dziś dzień jest społeczna rola Kościoła, jaką odgrywał on w historii każdego z porównywanych przez nas krajów. W wielu krajach, gdzie społeczeństwa ukształtowały się po okresie Reformacji, Kościół i państwo (niegdyś dwie władze) zjednoczyły się na gruncie wspólnego interesu przetrwania. W takich to „zrchystianizowanych społeczeństwach” obywatel mógł osiągnąć określony status społeczny, jeśli jednocześnie posiadał status praktykującego członka swojego Kościoła. Bycie chrześcijaninem było w pewien sposób z góry przesądzone, nakazane. Są nawet kraje, gdzie przez długi czas przeżyło „duszpasterstwo władzy zwierzchniej”.⁷ Do takich krajów należy Austria, Węgry, dzisiejsza Czechosłowacja,

także niektóre obszary RFN i NRD. Jest faktem zwracającym uwagę, że we wszystkich tych krajach spotykamy się w społeczeństwie raczej z niskim udziałem w praktykach wiary. Poza tym w krajach tych społeczna pozycja Kościoła, jego polityczne położenie, stwarzały szczególnie dogodne warunki dla władzy komunistycznej. Potrzebowała ona niekiedy tylko przejąć istniejące tam prawo państwowe dotyczące religii i Kościoła, by móc z powodzeniem podporządkować sobie Kościół i kontrolować go aż do ostatniego zakamarka zakrystii.

b) O wiele lepsze warunki znajduje religia i Kościół w takich krajach, w których nie był on związany z władzą państwową, tylko z ludem. To właśnie decyduje o sile Kościoła w Polsce, ale także i w Irlandii lub w niektórych regionach Austrii, gdzie bycie katolikiem jest naturalnym wzorcem kulturowym (jak np. w Tyrolu, o którym mówi się: święty kraj Tyrol). W takich krajach Kościół stał się symbolem narodu, z nim więc utożsamia się cały naród, a nie jakaś grupa osób aktualnie sprawująca władzę.

c) Należy jeszcze wspomnieć o czynnikach społeczno-ekonomicznych, które również oddziałują w historii w sposób długotrwały. Dawne przedprzemysłowe stosunki ekonomiczne, z którymi przez wieki Kościół współżył, zniknęły zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie Europy. Nowe sposoby gospodarowania w społeczeństwach przemysłowych zmieniają potoczną świadomość ludzi (typowym przykładem są tu kobiety pracujące zawodowo), która może popadać w konflikt z tradycyjną religijnością.

d) Należy jeszcze dodać, że zarówno społeczeństwa Europy Zachodniej jak i Wschodniej stały się bardzo ruchliwe, a o rozmiarach tego zjawiska często się zapomina. Ruchliwość ta jest zarówno pozioma jak i pionowa (w ramach drabiny hierarchii społecznej), a także duchowa. Również mieszkańcy Europy Wschodniej doświadczają co najmniej dualizmu światopoglądów: religijnego i oficjalnie ateistycznego. Można by więc i tutaj mówić o pewnego rodzaju pluralizmie. Z pewnością jednak jest on charakterystyczny dla Zachodu, na Wschodzie Europy jest on ukryty. Na Zachodzie pluralizm stanowi podstawę gwarantującą wolności i swobody obywatelskie. Kościół uznaje go też za podstawę wolności swojego działania. Podobnie Kościoły Europy Wschodniej muszą domagać się fundamentalnego pluralizmu, jeśli kontekst narzuconego ateizmu ma w ogóle pozostawić dla nich jakiegokolwiek pole wolnego działania w społeczeństwie. Stosunki oparte na pluralizmie wyciskają jednak nieodwołalnie swoje piętno na relacjach obywatel — religia — Kościół. Kościół traci od dawna posiadaną możliwość określania tego, w co jego członkowie wierzą i co czynią. Jest on zdany w coraz to większym stopniu na dobrą wolę obywateli, na to, że ich oczekiwania zostaną spełnione. Kierowanie rozmiarami i formami życia Kościoła leży coraz mniej w rękach hierarchii, a coraz bardziej zależy od

samych obywateli. Ci natomiast posiadają nie tylko możliwość wyboru, ale podlegają „przymusowi wybierania” (P. L. Berger).⁸ Tak więc nawet wierność Kościołowi jest już efektem takiego „wyboru”.

e) Wybór taki nie wynika już tylko z motywów religijnych. Gra tutaj rolę społeczna funkcja Kościoła, jego działania praktyczne i jego dotychczasowa opinia. Również liczne uwarunkowania społeczne mają niemałe znaczenie i stale wpływają na „wybory” obywateli. Na tej właśnie zasadzie Kościół w niektórych krajach Europy Wschodniej, ponieważ stanowi tam jedyną społeczną grupę, „której nie da się zhomogenizować z całą resztą”, zyskuje sobie zwolenników także z powodów politycznych. Jest bardzo interesujące, jak intelektualiści w NRD chwalą Kościół za to, że jest on jedynym miejscem, gdzie mogą się swobodnie wypowiadać. Co stało się tutaj przedmiotem wyboru, to w pierwszym rządzie nie religia, ale społeczna pozycja i swoboda dyskusji. Z punktu widzenia socjologii religii można zaraz zapytać: co stanie się w sytuacji, gdy zapanują inne stosunki społeczne i Kościół tę swoją rolę społeczną utraci? Pewną rolę odegra tu zapewne związek człowieka z instytucją, ale trzeba dodać, że Kościoły na Zachodzie dotknięte są ogólną niechęcią do instytucji, która dotyczy także instytucji politycznych.

Duszpasterska praktyka Kościołów

W świetle tak wielkiej złożoności sytuacji i ogromu czynników, które oddziałują na religię i Kościół w każdym z krajów (nie wykluczaliśmy bezpośredniego działania Boga, który wspomaga dany Kościół, jeśli jest to szczególnie potrzebne), jest rzeczą oczywistą, że także poglądy na temat działalności duszpasterskiej muszą tę złożoność sytuacji uwzględniać i zakładać wiele możliwych wariantów działania. Jedno jest jednak niepodważalnie pewne: niewystarczające jest działanie, które powtarza jedynie to, co kiedyś było dobre i słuszne. W rzeczywistości bowiem zarówno Kościoły Wschodniej jak i Zachodniej Europy musiały stanąć wobec zupełnie nowej sytuacji, chociaż w każdym z przypadków wymagała ona innej odpowiedzi.

Kościół w społeczeństwie otwartego pluralizmu

Kościół na Zachodzie dostosowywał się (nie z własnej woli, ale z konieczności) do nowych warunków pluralistycznego społeczeństwa. Trzeba było rozstać się z wszelkimi odziedziczonymi formami „duszpasterstwa władzy zwierzchniej”, duszpasterstwa nakazanego chrześcijaństwa. Powołując się na wiarygodne badania można stwierdzić, że udział w życiu Kościoła i trwanie w wierze owocuje bardziej tam, gdzie religię wynosi się z rodzinnego domu, tam, gdzie stawiane są

problemy dotyczące religii, gdzie młody człowiek może wykształcić własne przekonania religijne, gdzie może on „partycypować”, a więc być odpowiedzialnym za część działania kościelnej wspólnoty. Praca nad kształtowaniem przekonań jest więc równie ważna co praca przy budowaniu wspólnoty, a Pismo święte gra podstawową rolę w obydwu przypadkach. Zgodnie z tymi założeniami, w ramach pracy duszpasterskiej Kościoła na Zachodzie powstały liczne ruchy, grupy, wspólnoty, które znalazły swoje miejsce w Kościele obok tradycyjnych struktur (parafii). Ta przemiana form działalności Kościoła została niewątpliwie dodatkowo pobudzona przez Sobór Watykański II i następujące po nim inne zgromadzenia, (Synody, narady duszpasterskie). W tym sensie złożoność sytuacji, w jakiej znajduje się religia i Kościół, odpowiada wielości form jego działania i wielości jego zadań społecznych. Pluralizm duszpasterstwa jest prawdopodobnie największą siłą Kościołów na Zachodzie. Pluralizm oznacza tutaj przede wszystkim żywotność, stwarza możliwość, by ludzie o różnych oczekiwaniach znaleźli dla siebie grupę odpowiadającą formie ich religijnego życia. Im mniej pluralizmu form, np. w danej parafii, tym mniej ludzi jest ona w stanie ogarnąć i połączyć. Konsekwencją tego jest, że wielu odchodzi szukając dla swych potrzeb religijnych miejsca gdzie indziej. Można jednak spotkać się z poglądem, że taki pluralizm duszpasterstwa zagraża jedności Kościoła. Odpowiedź zależy jednak od tego, jak rozumiana jest tutaj jedność. Jeśli oznaczać ma ona uniformizację, to zarzut jest słuszny; jeśli zaś jedność w wielości form, to tylko niektóre skrajne przypadki mogą nas niepokoić.

Kościół w warunkach narzuconego ateizmu

Jeśli założymy, że choćby z powodu historycznych i społeczno-ekonomicznych uwarunkowań w krajach „realnego socjalizmu” istnieje pewnego rodzaju ukryty pluralizm, to zbliżona do opisanej wielość form działania duszpasterskiego byłaby i dla Kościołów Europy Wschodniej błogosławieństwem. Ale jednak istnieją podstawy po temu, by nawet wobec na wskroś twórczego pluralizmu zachować rezerwę:

— Mamy tu na myśli np. „wymuszanie na Kościele określonych działań”. Po początkowym okresie prześladowań Kościoła, gdy państwa „realnego socjalizmu” były już zbudowane i chociaż zgodnie z doktryną marksizmu-leninizmu nie powinno być w nich ani ubóstwa, ani religii, władza komunistyczna powodowana wieloma względami zaproponowała Kościołom żyjącym w „realnym socjalizmie”, by przyczyniały się do jego budowy i rozwoju. Względami takimi były np. sytuacja i nacisk międzynarodowy, między innymi Helsinki 1975,

zainteresowanie zachodnimi kredytami — NRD, czy po prostu zaskakująca siła religii i Kościoła. Wynagrodzeniem za przyjęcie tej propozycji miało być wprowadzenie „nowego typu” stosunków państwo-Kościół. Można więc było spodziewać się przynajmniej pewnych ustępstw. Ceną, jaką Kościół na Węgrzech zdecydował się już w 1950 roku zapłacić, było tłumienie (przy udziale autorytetu Kościoła) wszystkiego tego, co w wewnętrznym życiu Kościoła nie podobało się państwu. W ten sposób państwu udało się objąć działalność Kościoła totalną kontrolą i co więcej, do kontroli tej wykorzystać jego hierarchię. Jest rzeczą zupełnie jasną, że nie wszyscy wierzący mogą być z takiej polityki Kościoła zadowoleni. Wielu przestawało więc słuchać swoich biskupów, nie z religijnych powodów, ale ze względu na odmienny pogląd dotyczący polityki Kościoła. Można postawić teologiczne pytanie: co stanie się z Kościołem, który ulegnie swemu wrogowi i zacznie podejmować działania zgodne z jego wolą? Czy nie zatraci wtedy swojej tożsamości? Czy możliwe jest, że ci, którzy nie będą słuchać tak działającej hierarchii, zostaną wybrani przez Boga do Jego służby dla przyszłości Kościoła w tym kraju?*

— Kościoły Wschodniej Europy często rezygnują nawet ze zdrowego pluralizmu w imię zachowania jedności wobec władzy komunistycznej. Stale bowiem w krajach tych — nawet po okresie otwartych prześladowań, z których nie wszędzie zrezygnowano, tylko na przykład nadano im bardziej wyrafinowane formy, jak zamykanie ludzi w szpitalach psychiatrycznych, pozbawianie pracy z powodu religijnych przekonań, a następnie aresztowanie jako notorycznie niepracujących — panuje pewnego rodzaju stan zagrożenia Kościoła. Wszystkie jego działania są skrupulatnie badane pod kątem ich wpływu na pozycję i rolę Kościoła w społeczeństwie. Niestety, taka świadomość ciągłego zagrożenia trudno daje się pogodzić z nowymi prądami i ideami. Stąd rodzi się stała tendencja do rezygnowania z poprawnych teologicznie i wartościowych duszpastersko reform, które rzekomo mogłyby wprowadzić nowe zagrożenia. I tak na przykład można usłyszeć, że zbyt duży udział świeckich w pracy Kościoła jest niebezpieczny, bo państwo może na tej drodze wprowadzać do Kościoła swoich agentów, ale zapomina się o tym, że agenci tacy w postaci współpracujących z państwem księży, wikariuszy generalnych, biskupów pomocniczych, proboszczów i profesorów od dawna pracują w Kościele i zajmują wcale ważne pozycje. Podobnie też z rezerwą odnosi się do zachodniej teologii z obawy przed możliwym w ten sposób sianiem niepokoju. Ale zapomina się równocześnie, że wrogi Kościołowi państwo też zainteresowane jest tym,

* Zdaje nam się oczywiste, że powyższe i dalsze uwagi autorów opracowania nie mogą odnosić się do Polski (Redakcja).

by zatrzymać dane formy religii w czasie, a z Kościoła uczynić muzeum [...].

W stronę przyszłości

Jeśli dokładnie spojrzeć na wszystko, co zostało powiedziane, to nasuwają się następujące wnioski. Wszystkie Kościoły na Wschodzie i na Zachodzie muszą postawić sobie podstawowe pytanie: jakiego duszpasterstwa i jakiego Kościoła wymaga dziś od nas Bóg, by mógł prowadzić swój lud, który stać się ma Jego Ludem. Niekiedy da się to już dziś rozpoznać, szczególnie tam, gdzie chrześcijanie po bratersku współżyją w Kościele i zgodnie z wolą Boga wzmacniają się niosąc pomoc słabym i ubogim. Aby o tym pytaniu nie zapomnieć, chrześcijanie muszą spotykać się przede wszystkim przy wspólnym rozważaniu Pisma świętego. W ten sposób powstawać będą małe wspólnoty, które bezsprzecznie stanowią przyszłość Kościoła także i w Europie. Kościół na całym świecie rozpoznał to już dawno, dziś biskupi Europy Zachodniej dążą też w tym kierunku.⁹

Te małe wspólnoty będą prowadzone nie tylko przez duchownych, ale przez duchowo powołanych zwykłych ludzi — członków Kościoła. Powstanie nowy stosunek pomiędzy powołaniami zatwierdzonymi urzędem, a powszechnymi powołaniami Kościoła.¹⁰ Kościoły będą powoli zatracać swój tradycyjny często klerykalny charakter.

Z tego też powodu zadania urzędu Kościoła ukształtują się inaczej. Biskupi będą bardziej związani z ludem. Nie będzie można już tak łatwo stosować argumentu „politycznego zagrożenia” przeciw silnym grupom i ruchom w Kościele i w ten sposób podporządkować się państwu. Odwrotnie — silniejszy związek z Ludem Bożym da siłę biskupom, tak że znajdą w swym Kościele oparcie.

Kościół zakorzeni się więc głęboko we własnej tajemnicy, jaką jest sam Bóg: biorąc udział w tajemnicy Boga, który w postaci Jezusa stał się jednym z nas i jako zmartwychwstały nie opuszcza swego Kościoła, stanie się prawdziwie Tajemnicą. Jeśli nie zakorzeni się w tajemnicy Boga, straci charakter Misterium, pozostanie jedynie obrzędem.

Tak zakorzeniony w Bogu Kościół będzie mógł słusznie nazwać się Ludem Bożym, będzie mógł pytać o swego Boga, z którym stanowi *ecclesia peregrinans*. Odkryje wtedy, że dążenie tego świata do solidarnej wspólnoty ludzi jest dążeniem do jedyne go Boga wiodącego nas do braterskiej wspólnoty (Mk 10,28; Mt 23,9), który jest też jej obrońcą, a jednocześnie wspólnie z ludem ofiarą niesprawiedliwości wołającej do nieba, a Bóg wysłuchuje głosu ubogich (Wj 22,20 nn; Łk 4. 16-2; Mt 8, 1-4; Jk 5, 1-6).

RELIGIA I KOŚCIÓŁ NA WSCHODZIE I NA ZACHODZIE

Będzie to wreszcie Kościół, który z radością przeżyje wypełnienie się mesjańskiej zapowiedzi: „Tak mówi Pan Zastępów: W owych dniach dziesięciu mężów ze wszystkich narodów i języków uchwyci się skraju płaszcza człowieka z Judy, mówiąc: Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg” (Zach 8,23). Wiele religijnych wydarzeń na Wschodzie i na Zachodzie wskazuje na to, że Bóg na naszych oczach wypełnia swoje słowa.

Przełożył Andrzej ZAŁUSKA

Tabela I
USA, Europa — mieszkańcy od 18 roku życiaPrzynależność wyznaniowa w Europie i USA.
Pytanie: „Jakiego jest Pan(i) wyznania”?

	USA %	Europa og. %	RFN %	Szwecja %	Dania %	Wlk. Br. %	Płn. Irl. %	Rep. Irl. %	Holandia %	Belgia %	Francja %	Hiszpania %	Włochy %
Katolicy	27	57	41	1	1	11	24	95	32	72	71	90	93
Protestanci	61	26	48	91	91	68	27	2	18	2	1	×	×
Innego wyznania	4	8	1	5	11	44	2	11	1	28	1	1	1
Bezwyznaniowi	6	8	9	3	6	9	×	×	36	15	×	9	6
Brak danych	2	1	1	×	1	1	5	1	3	10	×	×	×
	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Tabela II
USA, Europa — mieszkańcy od 18 roku życiaUczestnictwo we Mszy świętej.
Pytanie: „Jak często uczestniczy Pan(i) we Mszy świętej poza okazją ślubu, chrztu, pogrzebu itp.”?

	USA %	Europa og. %	RFN %	Szwecja %	Dania %	Wlk. Br. %	Płn. Irl. %	Rep. Irl. %	Holandia %	Belgia %	Francja %	Hiszpania %	Włochy %
Wiele razy w tygodniu	13	6	4	2	×	4	18	26	5	4	1	11	8
Raz w tygodniu	30	19	17	3	3	10	34	56	22	26	11	30	28
Mniej więcej raz w miesiącu	15	12	16	9	9	9	15	6	13	8	6	12	16
Tylko w Wielkanoc i Boże Narodzenie	7	9	14	6	11	7	4	3	6	5	6	4	12
Tylko w inne święta	3	6	5	6	6	5	3	1	3	5	7	6	7
Raz do roku	7	6	9	18	15	8	7	2	5	4	5	5	5
Rzadziej	7	9	16	16	13	12	7	3	4	14	7	6	4
Nigdy	16	34	20	40	43	46	11	4	41	34	57	25	21

Tabela III/1

	Udział katolików ¹⁾	Uczest. w kośc. ²⁾	% urodz. ⁸⁾	Chrzty ⁹⁾	Śluby ¹⁰⁾	Zaślubiny ¹¹⁾	Pogrzeby ¹²⁾	Udział ateistów ¹³⁾
Węgry	6,5 mil.	1981: 15%	11,9	10,8	7,1	3,4	13,9	19,7%
ZSRR	Litwa 1,8 mil.	Litwa 30% ³⁾		80-90%		70%		
CSSR	10,6 mil.	10% ⁴⁾	15,2	9,8	7,6	3,1	11,7	
Rumunia	1,5 mil. ¹⁵⁾		15,3		7,8		10,0	
Bułgaria	60.000 ¹⁶⁾		13,9		7,5		11,2	
Jugosławia	7,2 mil.		14,9	10,9	7,7	4,3	8,9	2,2 mil. ¹⁴⁾
Albania								
Polska	34,4 mil.	30-78% ⁵⁾	19,4	21,6	8,7	6,1	9,2	
NRD	1,3 mil.		14,4	6,9	7,5	2,5	13,7	
Austria	6,5 mil.	1980: 25% ⁶⁾	11,9	12,2	7,4	4,9	12,3	
RFN	28,4 mil.	17% ⁷⁾	9,7	8,9	6	4,1	11,7	
Szwajcaria	3,02 mil.		11,5	11,5	5,6	5	9,3	
Francja	46,6 mil.	11% ⁷⁾	14,7	10,7	5,8	3,9	10,1	
Holandia	5,6 mil.	22% ⁷⁾	12	9,3	5,8	4,6	8,2	
Włochy	55,7 mil.	28% ⁷⁾	10,9	10,6	5,5	5,2	9,4	

1) *Annuario statistico ecclesiae, Secretaria Status. Rationarium generale ecclesiae*, Watikan 1985, 39f.

2) *1/5 religös nach Lehre der Kirche* (T 13).

3) SIMON GERHARD, *Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz und Aussicht*, P. Lendvai, Graz — Köln 1983, 95f. (dot. Litwy).

4) TOMSKY ALEKSANDER, *Der Katholizismus in der Tschechoslowakei, Religionsfreiheit und Menschenrechte*, 1983, 126.

5) PIWOWARSKI W., *Die patriotische Massenreligiosität, Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. M. Ebertz, F. Schultheis München 1986, 154f.

6) ZULEHNER PAUL MICHAEL, *Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage*, Wien 1981, 163.

7) Por. tab. II.

8) *Statistisches Handbuch der Republik Österreich, Österreichischen Statist. Zentralamt (35. Jahrgang)* 1984, 530; *Statistisches Jahrbuch 1984 für die Bundesrepublik Deutschland, Statistisches Bundesamt*, 665.

9) Por. *Annuario statistico ecclesiae*, 1985, 293f.

10) *Statistisches Handbuch der Republik Österreich*, 1984, 529.

11) Por. *Annuario statistico ecclesiae*, 1985, 293f.

12) Por. *Statistisches Handbuch der Republik Österreich*, 1984, 530.

13) Tomka 20 (T 20).

14) CVIIC CHRIS, *Die katholische Kirche in Jugoslawien, Religionsfreiheit und Menschenrechte*, 1983, 216.

15) GHERMANI DIONISIE, *Die Lage der Kirche in Rumänien, Religionsfreiheit und Menschenrechte*, 1983, 207.

16) OSCHLIES WOLF, *Kirche in Religion in Bulgarien, Religionsfreiheit und Menschenrechte*, 1983, 194.

Tabela III/2

1983 r.	Il. mieszk. ¹⁷⁾	Il. kat. ¹⁸⁾	Diecezje ¹⁹⁾	Parafie ²⁰⁾	Biskupi ²¹⁾	Katolicy na księdza ²²⁾	Alumni na 100.000 kat. ²³⁾
Węgry	10,7 mil.	6,5	13	2 300	22	2 000	4,73
ZSRR	195 mil.						
CSSR	15,4 mil.	10,6	13	4 400	7	2 904	3,35
Rumunia	22,5 mil.				2		
Bułgaria	8,9 mil.						
Jugosławia	22,8 mil.	7,2	23	2 816	34	1 700	10,63
Albania							
Polska	36,5 mil.	34,4	27	8 000	83	1 600	21,81
NRD	16,7 mil.	1,3	6	903	10	959	10,38
Austria	7,5 mil.	6,5	12	3 069	21	1 129	9,88
RFN	61,4 mil.	28,4	23	11 893	89	1 285	10,57
Szwajcaria	6,4 mil.	3,02	8	1 704	17	734	7
Francja	54,6 mil.	46,6	98	37 455	199	1 243	3,08
Holandia	14,3 mil.	5,6	8	1 790	30	868	5,05
Włochy	56,8 mil.	55,7	279	28 691	451	903	9,39

17), 18), 19), 20) Por. *Annuario statisticum ecclesiae*, 1985, 39f.

21) Tamże, 110f.

22) Tamże, 99f.

23) Tamże, 240f.

PRZYPISY

1. J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980. P. M. ZULEHNER, *Leuterreligion*. Wien 1982.
2. I tak: *Institut für kirchliche Sozialforschung* w Wiedniu, *Pastoralsoziologische Institut* w St. Gallen, *Institut für kirchliche Sozialforschung* w Essen. Różne instytucje badawcze i jednoczy organizacja FERES w Brukseli, która wydaje też pismo *Social Compass*.
3. G. SCHMIDTCHEN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1972. *Was den Deutschen heilig ist*, München 1979; P. M. ZULEHNER, *Kirche und Priester zwischen den Auftrag Jesu und den Erwartungen den Menschen*, Wien 1974; *Religion im Leben der Österreicher*, Wien 1981.
4. J. STÖTZEL, *Les Valeurs du Temps present... — Institut für Demoskopie Allensbach. Religiös in einer sekularisierten Welt. Eine Religionssoziologische Analyse der internationalen Wertestudie*. Nie opublikowany manuskrypt, Tom I, Allensbach 1986.
5. F. X. KAUFMANN, W. KERBER, P. M. ZULEHNER, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München 1986.
6. J. MARIĄSKI, *Polnische Jugend und die Religion*, Göttingen 1986. Manuskrypt.
7. O. RUTZ, *Obrigkeithliche Seelsorge*, Passau 1985.
8. P. L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt 1982.
9. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975 Nr 58, Madellin 1968, 15/III, 10, 11; Puebla 1979, 1619ff, 629, Bischofssynode 1985; H. J. SPITAL, *Basisgemeinschaften — Zellen kirchlicher Erneuerung*, Trier 1985.
10. *Zur Unterscheidung zwischen Amts — und Alltagschristen*: P. M. ZULEHNER, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*. P. M. ZULEHNER *im Gespräch mit*; K. RAHNER, Düsseldorf 1986. P. M. ZULEHNER, J. FISCHER, M. HUBER, *Grundkurs gemeindlichen Glaubens*, Düsseldorf 1986.

Ks. Stanisław Kowalczyk

KRYZYS IDEOWO-DUCHOWY ZACHODU A CHRZEŚCIJAŃSTWO

W języku współczesnego człowieka kategoria „kryzysu” zyskała prawo obywatelstwa. Potwierdzeniem tego jest domena sztuki, literatura, filozofia, psychologia, a nawet teologia.¹ Liczne dokumenty *Vaticanum II* sygnalizują różne przejawy kryzysu kultury współczesnej, zwłaszcza zaś Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym. Encykliki Papieża Jana Pawła II, szczególnie *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*, również podejmują problem kryzysu człowieka dzisiejszego. Nie tak dawno (7–11 X 1985 roku) odbyło się w Rzymie VI Sympozjum Biskupów Europy. Przedmiotem obrad był problem sekularyzacji i ewangelizacji Europy. Ten właśnie kontynent jest duchową ojczyzną kultury zachodniej, a pośrednio w znacznej części kultury ogólnoswiatowej. Dlatego kryzys Europy jest czynnikiem destabilizującym w skali światowej.

Istnieją różnorodne kryzysy: militarno-zbrojne, ekonomiczne, społeczne, intelektualne, moralno-duchowe. Te ostatnie, związane z zachwianiem równowagi wewnętrzno-umysłowej człowieka, są zwykle najbardziej groźne. Sama idea kryzysu nie jest łatwa do zdefiniowania, choć zarazem posiada intuicyjną naoczność. P. Ricoeur określa kryzys jako „dysfunkcję normalnej relacji napięcia między horyzontem oczekiwania a przestrzenią doświadczenia”. Kryzys, w takim rozumieniu, byłby dramatycznym rozejściem się nadziei oczekiwania i zaskakujących niedoborów doświadczenia. Powyższe rozumienie kryzysu jest zapewne trafne, lecz także i nieadekwatne. Współczesny kryzys Zachodu przerasta ramy ekonomiczne, wyrażając się w zachwianiu umysłowo-duchowej homeostazy znacznej części ludzkości. Kryzys ten to nie tylko neutralizacja nadziei przez tragizm doświadczeń, ale wygaszenie oczekiwań i nadziei. Jest to z kolei konsekwencja utraty wiary w sens życia, co równoznaczne jest z psychiczną autodestrukcją. Kryzys współczesny

przejawia się między innymi w zaniku ideowości na rzecz kultu ideologii. Te ostatnie są upowszechnione w sposób administracyjny, z wykorzystaniem środków propagandy, często z użyciem siły. Ideowość zakłada zawsze personalny wymiar człowieka, który zdolny jest do umysłowej autolokalizacji w otaczającym świecie i podjęcia odpowiedzialności za swe życie. Kryzys ideowo-duchowy Zachodu jest odejściem od personalizmu na rzecz różnego typu ekonomizmów.

Kryzys myśli zachodniej posiada szeroki zakres i różnorodne przyczyny. W naszym przekonaniu najbardziej istotne powody tego kryzysu sprowadzają się do następujących: kryzys idei człowieka-osoby, kryzys idei Boga, kryzys kultury. Wymienione czynniki znajdują swoje odzwierciedlenie w zjawisku kryzysu współczesnego chrześcijaństwa.

Kryzys idei człowieka-osoby

Głębia kryzysu współczesności mierzy się faktem osłabienia czy nawet utraty samoświadomości wewnętrznoduchowej przez znaczące kręgi ludzkości. Wielu ludzi traci własną tożsamość: historyczno-narodową, kulturową, moralną czy duchową. Utrata „wewnętrznej twardzi” prowadzi nieuchronnie do pustki egzystencjalnej. Człowiek, rezygnując z osobowego „być”, sens życia upatruje w fakcie „mieć”. Jest to odejście od personalno-jakościowej koncepcji człowieka na rzecz ujęć kwantytatywnych. Istotnym przejawem współczesnego kryzysu jest depersonalizacja i naturalizacja koncepcji człowieka. Separowanie pojęć człowieka i osoby prowadzi z kolei do zdeformowanych koncepcji życia społecznego. W miejsce społeczeństwa rozumianego jako wspólnota osób, pojawiły się teorie skrajnego indywidualizmu względnie różnego profilu ustroje totalitarne.

Naturalizacja koncepcji człowieka dokonywała się poprzez upowszechnianie redukcjonistycznych ujęć natury ludzkiej, najczęściej związanych z nurtem filozoficznego materializmu. W starożytności i średniowieczu materializm odgrywał rolę marginalną w dziejach ówczesnej myśli filozoficznej. Ostatnie trzy stulecia są świadkiem coraz bardziej częstego opowiadania się za materialistyczną oraz biologiczno-witalistyczną wizją człowieka. W XVIII wieku pojawił się materializm mechanistyczny, którego przedstawiciele — nawiązując do starożytnych materialistów Demokryta i Epikura — dostrzegali pomiędzy człowiekiem a światem różnicę jedynie ilościową. Julien de La Mettrie (+ 1751), autor pracy *Człowiek — maszyna*, kertezańską koncepcję „zwierząt — maszyn” rozciągnął na człowieka. Byt ludzki nie wykracza — w sugerowanej koncepcji — poza granice materii, dlatego poddany jest całkowicie rządzącym nią determinantom. Nawet życie psychiczne stanowi zespół procesów

fizykochemicznych, stanowiąc twór mózgu analogiczny do biologicznych wydzielin innych organów człowieka.

Wiek XIX jest okresem niezwykle prężnego rozwoju nauk przyrodniczych, w tym także biologicznych. W naturze człowieka odkrywano i eksponowano są nowe sektory: sfera biologicznych popędów, podświadomości, uzależnienie od przyrody. Przyrodnicy i filozofowie dochodzą do przekonania, że człowiek jest tworem przyrody, a nie „państwem w państwie”. Największy wpływ na taki obraz człowieka wywarł Karol Darwin (+ 1882), autor dzieła pt. *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego*. Choć sam Darwin pozostał teistą, to wielu jego zwolenników — m.in. Thomas H. Huxley i Ernest Haeckel — teorię ewolucji uznało za adekwatny argument za materialistyczną eksplikacją człowieka. *Homo sapiens*, traktowany jako finalne ogniwo ewolucji świata organicznego, tracił wyjątkowy status we wszechświecie.

Hołdujący scjentyzmowi i materializmowi wiek XIX obejmuje kilka materialistycznych koncepcji człowieka. Ich wspólnymi rysami są: profil antychrześcijański, radykalny naturalizm i materializm. Oczywiście, poszczególne wersje materialistycznego monizmu różnią się pomiędzy sobą: jedne mają charakter pozytywno-demiurgiczny, inne nihilistyczno-katastroficzny. Przykładem ostatniej postawy był Friedrich Nietzsche (+ 1900), który człowieka określał jako „zwierzę najsilniejsze, bo najchytrzejsze”, ale zarazem „najbardziej nieudane zwierzę”.² Człowiek to nic więcej niż „zwierzę oswojone”, dlatego poddane jest bez reszty biologicznemu prawu walki o byt. Nietzsche, deklarując ostentacyjnie swój immoralizm, etykę miłości bliźniego uznał za szkodliwy przeżytek. *Stare potrzaskane tablice* chrześcijańskiego Dekalogu należy zastąpić „wolą mocy” nowego pokolenia Nadludzi.³ Biologiczno-uitylitarna optyka, przyjęta przez niemieckiego materialistę, doprowadziła go do konkluzji podważających humanizm: zalecenia eutanazji, rezygnacji z idei miłości i miłosierdzia, uznania priorytetu wartości biologicznych przed moralnymi. Ostatnim słowem Nietzschego był nihilizm i doświadczenie rozpacz.

Całkowicie inny profil posiadał materializm Ludwika Feuerbacha (+ 1872), w którym pojawiła się naturalistyczna „religia człowieka”.⁴ Jest to próba integrowania materializmu i skrajnego determinizmu z uznaniem etyki miłości i religii immanentnej. Ta ostatnia głosi: człowiek człowiekowi bogiem. Filozoficzna myśl Feuerbacha jest przykładem sprzeczności, w jakie uwikłany jest empiryzujący scjentyzm: teoretycznie odwołuje się do danych doświadczenia zmysłowego, faktycznie daleko wykracza poza realia empiryczne i społeczne.

W wieku XIX pojawił się również materializm dialektyczny, którego integralną częścią jest materializm antropologiczny. Wszystko, cokolwiek istnieje, jest wyłącznie materią istniejącą w różnorodnych formach. Twórcy marksizmu dostrzegali jakościową różnicę

pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, lecz równocześnie wspomnianą różnicę interpretowali jako efekt różnic ilościowych. Życie biologiczne i życie psychiczne człowieka stanowią nie tylko jedność funkcjonalną, lecz są bytowo tożsame ze sobą. Dlatego Fryderyk Engels (+ 1895) ludzkie myślenie określił jako „*wytwór materialnego cielesnego organu: mózgu*”.⁵ Myślenie nie jest więc właściwością substancjalnego podmiotu — osoby, lecz swoistą ekspresją procesów materialnych. Podobnie zinterpretowana została druga istotna cecha natury ludzkiej, wolność. Człowiek jest całkowicie zdeterminowany przez czynniki biologiczne i struktury społeczne, dlatego wolność sprowadza się do faktu rozpoznania istniejącej konieczności.⁶ Choć Karol Marks (+ 1883) wiele mówił w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych o godności człowieka* — pracownika, to jednak zainicjowany przez niego nurt jednoznacznie zrywa z koncepcją człowieka jako osoby.⁷ Było to funkcjonalne rozumienie człowieczeństwa, podważające bytową autonomię wewnętrznego „ja”. Nie ma osoby jako substancjalnego podmiotu, istnieje co najwyżej osobowość rozumiana jako utrwalenie stałości biologicznych reakcji i działań.

Obecne stulecie również obejmuje nurt materializmu radykalnego. Jego przedstawicielem jest Zygmunt Freud (+ 1939), który zaatakował przyjmowany dotąd powszechnie azyl człowieczeństwa: świadomość. Życie psychiczno-duchowe człowieka traktował jako wytwór podświadomości i sfery biologicznych instynktów, zwłaszcza instynktu seksualnego.⁸ Twórca strukturalizmu, francuski myśliciel Claude Lévi-Strauss, jest rzecznikiem materializmu mechanistycznego przy wyjaśnianiu natury ludzkiej. Człowiek to maszyna zdążająca nieuchronnie do samozagłady, zgodnie z prawem entropii. Strukturalizm jednoznacznie kwestionuje bytową specyfikę człowieka: osobowe „ja”, refleksyjną myśl, wolność, życie społeczne, sens ludzkiej historii.⁹

Materializm nie jest jedyną formą depersonalizacji człowieka. Nowożytny subiektywizm i idealizm, w wyniku epistemologicznego oraz ontologicznego immanentyzmu, również był powodem naturalizacji koncepcji człowieka. Potwierdzeniem tego m.in. Artur Schopenhauer (+ 1860), który żywiołowo oponuje przeciw chrześcijańskiej wizji świata i solidaryzuje się z ateistycznym naturalizmem. Ateistyczne implikacje idealizmu uwidaczniają się w formie klasycznej u J.-P. Sartre'a (+ 1980) i M. Merleau-Ponty'ego (+ 1961), którzy nie byli w stanie wyjść poza krąg ludzkiej myśli i woli. Dlatego obaj, poprzez apoteozę absolutnej wolności, uznali Boga za chroniczne zagrożenie człowieka. Każdy naturalizm, zarówno materialistyczny jak idealistyczny, sugeruje nieuchronność opozycji interesów człowieka i Boga. Naturalistyczne nurty wieku XIX zapowiadały królestwo człowieka: wolności, postępu, pokoju itp. Obecne stulecie najczęściej nie podziela takich oczekiwań, dlatego coraz częściej

pojawiły się akcenty nihilizmu i katastrofizmu, m.in. w ateistycznym egzystencjalizmie i strukturalizmie.

Kryzys idei człowieka uwidocznił się również w odniesieniu do koncepcji życia społecznego. Chrześcijaństwo, eksponując w naturze ludzkiej uzdolnienie bytowe do wolności i miłości, rozumie społeczność jako *communio personarum*. Całkowicie odmiennie tłumaczy życie społeczne teoria organistyczna, zwana także kolektywizmem. Karol Marks indywidualnego człowieka uznał za „abstrakcję”, charakteryzując „istotę człowieka” jako „całokształt stosunków społecznych”.¹⁰ Społeczeństwo nie jest więc zespoleniem ludzi, gdyż ludzka natura jest właśnie „produktem” struktur społecznych.¹¹ Poza społeczeństwem istnieje człowiek jako „byt fizyczny”, dopiero życie społeczne ma go humanizować. Marksizm głosi zarówno socjoprioryzm jak socjocentryzm. Skoro społeczeństwo jest demiurgiem człowieka, to ono również decyduje o jego ludzkim obliczu, prawach, obowiązkach itp. W ten sposób osoba ludzka została sprowadzona do roli wytworu i funkcji społeczności, wobec której — rzecz rozumiała — nie może być równorzędnym partnerem. Traktowanie człowieka jako manifestacji życia społecznego jest nie do przyjęcia, gdyż łatwo przekształca się w jego instrumentalizację. Wówczas zaś naruszane są niezwykłe prawa osoby ludzkiej, o czym pisze obszernie Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. Papież trafnie między innymi zauważa, że wiele nurtów społeczno-politycznych — określających siebie jako „humanistyczne” — często gwałci fundamentalne prawa człowieka i narodów (RH 17). Różne odmiany totalizmu są konsekwencją odejścia od personalistycznej koncepcji życia społecznego.

Na antypodach kolektywizmu znajduje się teoria skrajnego indywidualizmu, związana często z kapitalistycznym modelem życia społecznego. U źródeł nowożytnego indywidualizmu znajduje się myśl filozoficzna takich autorów, jak: Kartezjusz, J. J. Rousseau i I. Kant. Akcentowali oni autonomię człowieka jednostkowego. Francuski tomista, Jacques Maritain, słusznie jednak zauważył, że apoteoza indywiduum ludzkiego nie jest równoznaczna z dowartościowaniem człowieka jako osoby.¹² Nieskrępowana wolność zewnętrzna, postulowana przez indywidualizm i liberalizm, nie jest jeszcze wewnętrzną wolnością człowieka. Nie dostrzegał tego między innymi J. P. Sartre, który — absolutyzując wolność człowieka — nie powiązał jej z obowiązkiem tworzenia wartości w wymiarze osobowym i społecznym. Skrajny indywidualizm zapoznaje dlatego społeczny wymiar człowieka, zamykając się w kole kredowym „ja”. Potwierdzeniem tego jest twierdzenie bohatera jednej z sartrowskich sztuk teatralnych: inni to piekło. Egocentryczny indywidualizm nie dostrzeże „bliźniego”, lecz jedynie wroga czy adherenta — rezonans naszego „ja”. W ten sposób podważona została koncepcja życia społecznego.¹³

Zagubienie ideału miłości człowieka, charakterystyczne dla indywidualizmu, nie pozwalało dostrzec potrzeby dobra wspólnego i autentycznego sensu wspólnoty.

Filozoficzny indywidualizm łączy się często z kapitalistyczną odmianą ekonomizmu. Hasłem takiego modelu życia społecznego jest *laissez faire*. Zasada ta prowadziła pośrednio do eksploatacji robotników przez XIX-wieczny kapitalizm. O sytuacji tej pisze Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, wskazując na konflikt pomiędzy „światem kapitału” a „światem pracy” (LE 11). Papież krótko zauważa, że konflikt taki „bynajmniej jeszcze się nie zakończył”. Wzrost świata robotniczego, w wyniku oddziaływań marksizmu związanego z ateizmem, przyczynił się do intensywnego procesu laicyzacji. Dechrystianizacja Zachodu, zapoczątkowana w wieku XIX, trudna jest do przewyżczenia. Dziś ma ona miejsce w tzw. trzecim świecie, gdzie szeroki rezonans społeczny znajduje teologia wyzwolenia i rewolucji, inspirowana w znacznym stopniu przez materializm historyczny marksizmu.¹⁴ W ten sposób „dyktatura kapitału” prowadzi niejednokrotnie do „dyktatury proletariatu”.

Indywidualizm i liberalizm, głosząc obronę wolności człowieka, ignorują jego osobowy charakter. Kultuwując prawa człowieka, rezygnują z idei dobra wspólnego. Oponują przeciw ustrojom totalitarnym, faktycznie akceptując dyktat interesów jednostki. Zapoznanie osobowej godności człowieka, wbrew pozorom, jest wspólnym rysem liberalizmu i kolektywizmu. Jedynie integralny humanizm, oparty na teorii personalizmu, może zagwarantować autentyczność życia społecznego rozumianego jako komunizm osób.

Kryzys idei Boga

Korzeniem zachodniej kultury było chrześcijaństwo, które koncentruje swą uwagę na Bogu jako praprzyczynie człowieka i jego ostatecznym celu. Bóg był rozumiany jako ontyczna podstawa człowieka oraz jego dopełnienie. Kryzys współczesny uwidacznia się poprzez reorientację doktrynalnej i egzystencjalnej perspektywy człowieka, który w Bogu zaczyna widzieć zagrożenie swej istoty. Wiara w Boga uznana została za czynnik alienujący człowieka. Kryzys idei Boga zaznaczył się na dwojaki sposób: filozoficznej i teologicznej, łącząc się z narastającą ich sekularyzacją. Finałnym etapem tego procesu jest teologia „śmierci Boga”.

Ostatnie stulecia są okresem potęgowania się filozoficznego naturalizmu, którego etapami kolejnymi są: deizm, immanentyzm panteizmu i ateizm. Twierdzi się często, że ateizm współczesny posiada swe źródła w długotrwałym procesie sekularyzacji. Niektórzy autorzy (F. Gogarten, H. Cox) sugerują nawet, że zjawisko

sekularyzacji sięga swymi początkami Biblii.¹⁵ Chodzi mianowicie o to, że judaizm oraz chrześcijaństwo „*odczarowały*” politeistyczno-sakralną wizję świata grecko-rzymskiego antyku. Wyznawcy ówczesnych religii politeistycznych traktowali świat nieożywiony i ożywiony (źródła, gaje, zwierzęta itp.) jako różne formy inkarnacji bóstw. Chrześcijaństwo, odrzucając politeizm na rzecz monoteizmu, akcentowało opozycję pomiędzy *sacrum* a naturą. Jest faktem, że pierwsze pokolenie chrześcijan oskarżano niejednokrotnie o ateizm, zerwali oni bowiem z religijno-państwowym kultem władców. Proces różnosektorowej sekularyzacji zapewne nie był bez znaczenia dla pojawienia się nowożytnego ateizmu. Papież Paweł VI, w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* z roku 1975, rozróżnił sekularyzację i sekularyzm. Sekularyzacja nie podważa religii, będąc jedynie uznaniem swoistej autonomii sfery doczesnej. Ostatni Sobór potwierdził autonomię kultury, nauki, ekonomii itp. Całkowicie odmienny charakter posiada „*sekularyzm, czyli taka koncepcja świata, według której świat tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego rodzaju 'sekularyzm' usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wyłtływają nowe rodzaje ateizmu*” (nr 55). Sekularyzm jest ideologią radykalnego ateizmu, programem życia ludzkiego — zwłaszcza społecznego — bez Boga.

Nowożytny ateistyczny sekularyzm posiadał wielorakie źródła, wśród nich również doktrynalno-filozoficzne. Na czoło wysuwają się nurty sceptycyzmu, deizmu, panteizmu i modernizmu. Sceptycy XVI i XVII wieku, m.in. P. Bayle (+ 1706), akcentowali relatywność ludzkiej wiedzy. Odnosili to również do prawd religijnych i problematyki Boga, sugerując w ten sposób opcję ateizmu. Naturalistyczną wizję świata upowszechniali w XVIII wieku przedstawiciele Oświecenia, zwłaszcza encyklopedyści. Redaktorzy Encyklopedii, wydawanej we Francji w latach 1751—1780, propagowali materializm mechanistyczny. W ich obrazie świata, zawężanego do granic materii, nie było oczywiście miejsca dla Boga jako bytu czysto duchowego. Także anglosaski empiryzm, którego czołowym przedstawicielem był Dawid Hume (+ 1776), przyczynił się do osłabienia teizmu. Monopolizowanie naukowego poznania do sfery poznania zmysłowego redukowało teizm do statusu hipotezy. Niektórzy przyrodnicy i filozofowie poszli dalej, twierdząc, iż hipoteza Boga jest całkowicie zbędna.

Proces sekularyzacji chrześcijaństwa nasila się w deizmie, którego przedstawiciele — Herbert z Cherbury, M. Tintal, J. Toland, Voltaire (w. XVII—XVIII) — racjonalistyczne tłumaczenie natury przenieśli na sferę prawd religijnych. Dlatego podważali objawienie jako źródło chrześcijaństwa, widząc w nim jedną z wielu religii naturalnych. Prawdy chrześcijańskiej teologii interpretowali jako efekt naturalnego poznania ludzkiego. Racjonalizacja i naturalizacja

chrześcijaństwa zaznaczyła się wyraźnie u I. Kanta, który oś myśli chrześcijańskiej upatrywał w etyce. Dlatego istotną funkcję Boga widział w egzekwowaniu norm moralnych. Sakralno-zbawcza rola Boga w deizmie uległa zamazaniu.

Do ontologicznej i egzystencjalnej degradacji idei Boga w znaczący sposób przyczynił się nowożytny panteizm. Baruch Spinoza (+ 1697) uznał materię za trwały atrybut Boga, zacierając ontyczny hiatus pomiędzy przyrodą a bóstwem. Niemiecki panteista Georg W. F. Hegel (+ 1831), postulował „*unaukowanie*” języka teologii, tj. przejście od kategorii emocjonalno-wyobrażeniowych do języka racjonalistyczno-pojęciowego. Faktycznie było to równoznaczne z desakralizacją chrześcijaństwa, interpretowanego poprzez pryzmat panteizmu. W miejsce transcendentnego Boga pojawił się apersonalny duch absolutny, którego samorealizacja dokonywała się poprzez materialną przyrodę i rozwój człowieka. Tak oto „*umierał*” stopniowo Bóg filozofii, degradowany ontycznie w nurtach sceptycyzmu, deizmu i panteizmu. Ostatnim słowem nowożytnej filozofii był ateizm. Choć wielu przedstawicieli tej filozofii wciąż mówiło o Bogu, to coraz częściej utożsamiano Go z człowiekiem, naturą, historią ludzkości czy postępem. Teocentryzm chrześcijaństwa przekształcił się u materialisty L. Feuerbacha w antropocentryzm, ten zaś w socjocentryzm marksizmu. Filozofia, ustami Nietzschego, proklamowała „*śmierć Boga*”. W miejsce klasycznej religii pojawiły się jej surogaty, różnego typu pseudoreligie. Postuluje się mianowicie wiarę w ludzkość (A. Comte), *Übermenscha* (F. Nietzsche), człowieka (L. Feuerbach), proletariatu (marksizm), wartości (J. S. Huxley, G. Santayana).¹⁶ Te naturalistyczne religie bez Boga przypisują sobie często charakter „*naukowy*”, tworzą laicką obrzędowość, wymagają bezgranicznego posłuszeństwa itp.

Kryzys idei Boga miał miejsce nie tylko na terenie filozofii, lecz również objął domenę teologii chrześcijańskiej. Ostatnie dziesięciolecia są świadkiem odchodzenia od teologii Transcendencji i Objawienia na rzecz teologii immanencji i naturalizmu. W tych ostatnich mówi się zwykle o Bogu, lecz w imię „*modernizacji*” chrześcijaństwa — dokonywanej w oparciu o współczesne nauki przyrodnicze bądź socjologiczno-ekonomiczne — faktycznie neutralizuje się koncepcję Boga. Potwierdzeniem tego zjawiska są między innymi: teologia procesu, teologia „*śmierci Boga*” oraz teologia rewolucji.

Czołowy przedstawiciel teologii procesu, Alfred N. Whitehead (+ 1947), wyjaśniając naturę Boga, włączył Go bez reszty w świat widzialny. Kategorię realno-ontycznej zmiany przeniósł ze świata materii na Absolut, rozgraniczając w nim dwie natury: pierwotną i skutkową. Natura pierwotna posiada charakter potencjalno-pojęciowy, dlatego prymat Boga względem świata jest czysto logiczny. Dopiero „*natura skutkowa*” Boga posiada profil realny, będąc

konstituowana przez rozwój kosmosu i człowieka.¹⁷ Bóg nie istnieje więc w oderwaniu od świata i przed nim, lecz razem z nim i poprzez niego. Bóg i świat są potrzebne wzajemnie sobie: Absolut daje bogatą skalę możliwości, świat dokonuje ich realizacji i konkretyzacji. Bóg Whiteheada nie jest więc transcendentno-osobowym Stwórcą świata, lecz raczej „funkcją wewnątrz świata”. „Teologia procesu”, zainicjowana przez angielskiego fizyka i filozofa, jest prezentacją skrajnie inkarnacyjnego modelu Boga. Jest to w gruncie rzeczy nowa wersja panteizmu.

Bardziej radykalnym nurtem teologii immanentnych jest tzw. teologia śmierci Boga. Nawiązuje ona do Hegla i Nietzschego, bezpośrednio zaś do Dietricha Bonhoeffera (+ 1945). W jednym ze swych listów więziennych pisał on: „Uczciwość wymaga od nas uznania, iż musimy żyć w świecie tak, jak gdyby Boga nie było. Sam Bóg prowadzi nas do poznania, iż musimy żyć tak, jak ludzie, którzy potrafią się bez Niego obejść”.¹⁸ Było to odczucie człowieka osamotnionego, czekającego na egzekucję. Wyrażenie to zostało zinterpretowane przez twórców teologii „śmierci Boga” w sensie ontologicznym. Niektórzy umiarkowani przedstawiciele tego nurtu (H. Cox, J. Robinson) proponują jedynie zmianę języka i stylu teologii, tj. zastąpienie zdezaktualizowanych opisów Boga na wyrażenia współczesne i czytelne. Inni (P. Van Buren) przechodzą od teologii do chrystologii, którą z kolei interpretują naturalistycznie w duchu laickiego humanizmu. Radykalny nurt teologii śmierci Boga (T. J. Altizer, W. Hamilton) całkowicie rezygnują z idei Boga, mówiąc o bezreligijnym chrześcijaństwie czy też chrześcijaństwie humanistycznym. Jest to w gruncie rzeczy „chrześcijański” ateizm.¹⁹ Najpierw mówiło się o „śmierci Boga” w języku, mentalności człowieka, kulturze współczesnej, etyce itp., ostatecznie zaś sugeruje się ontologiczną absencję Boga.

Immanentyzm teologiczny wyrażany jest również we współczesnej teologii wyzwolenia i rewolucji. Przedstawiciele tego nurtu, między innymi Gustaw Gutiérrez, oponują przeciw „ikonizacji” Chrystusa. Jego funkcję sakralno-soteriologiczną wyraźnie deprecjonują, eksponując społeczno-ekonomiczną i polityczną funkcję „wyzwolenia”.²⁰ Twierdzi się, że polityczny wymiar miała osoba i nauka Chrystusa. Naturalizacja posłannictwa Chrystusa, charakterystyczna dla teologii wyzwolenia, łączy się z reinterpretacją idei Kościoła, sakramentów, eschatologii itd. Kościół, w imię solidarności z ubogimi, winien stać się Kościołem ludowym czyli klasowym. Kongregacja Doktryny Wiary opublikowała w październiku 1984 roku Instrukcję na temat teologii wyzwolenia.²¹ Zwraca się w niej uwagę na kontrowersyjne elementy doktrynalne i pastoralne tego nurtu, między innymi: stronnictwą koncepcję prawdy, polityzację kategorii teologicznych, bezkrytyczne przyjmowanie inspiracji marksistowskich,

zapoznanie boskości Chrystusa oraz ignorowanie nauki społecznej Kościoła.

Wymienione typy współczesnej teologii chrześcijańskiej, mimo zachodzących pomiędzy nimi poważnych różnic, są zbieżne w jednym: naturalistyczno-immanentnym rozumieniu idei Boga. Nie była to już osobowo-stwórcza Miłość, lecz swoisty korelat kosmosu ewoluującego czy też adherent walki klasowej. Empiryzująco-kosmologiczne względnie ekonomiczno-polityczne rozumienie funkcji Boga jest faktycznie Jego degradacją. Radykalno-immanentne nurty teologii bezpośrednio lub pośrednio są „śmiercią” autentycznej idei Boga.

Kryzys kultury

Kryzys współczesnej kultury zachodniej dotyczy różnych sektorów: sztuki, nauki i szkolnictwa, etyki, domeny społeczno-politycznej. Jest to kryzys myślenia kontemplatywnego i moralnych postaw człowieka na rzecz mentalności pragmatyczno-technokratycznej. Sygnalizowany wyżej kryzys idei człowieka i Boga doprowadził do dehumanizacji znacznych obszarów ogólnoludzkiej kultury. Papież Jan Paweł II istotne zagrożenie dzisiejszego człowieka widzi w fenomenie alienacji: zarówno ekonomiczno-społecznej jak kulturowo-umysłowej (RH 15). Degradacja idei człowieka i Boga doprowadziła do zaniżenia jakości kultury, względnie nawet jej zwyrodnienia, co z kolei jest zagrożeniem osoby ludzkiej. W ten sposób koło się zamyka.

Integralnym elementem kultury jest sztuka. W starożytności i średniowieczu posiadała ona najczęściej charakter sakralny. Proces wyraźnej laicyzacji, w zakresie twórczości artystycznej, rozpoczął się w okresie renesansu. Kult antyku pogańskiego łączył się z pomijaniem chrześcijaństwa jako źródła artystycznej inspiracji. Kościół, choć pełnił jeszcze w znacznym stopniu rolę mecenasa kultury i sztuki, to jednak stracił decydujący wpływ na kształtowanie się ich profilu.

Innym przejawem nowożytnego kryzysu kultury była pogłębiająca się izolacja nauk teologiczno-filozoficznych i dyscyplin przyrodniczych. Szczytowym tego punktem było potępienie pism Mikołaja Kopernika w roku 1616 oraz proces Galileusza w roku 1633. Nowy konflikt na linii „nauka-wiara” wywołała teoria ewolucji K. Darwina, którą początkowo wielu chrześcijan traktowało jako sprzeczną z biblijnym opisem stworzenia człowieka przez Boga. Dziś ten problem posiada znaczenie już tylko historyczne, choć wielu przedstawicieli materializmu z uporem sugeruje rzekomą sprzeczność ewolucji z kreacjonizmem. Próbę integracji myśli teologiczno-filozoficznej z domeną nauk przyrodniczych podjął ks. P. Teilhard de

Chardin. Próba ta jest niewątpliwie dyskusyjna między innymi z racji metodologicznych, tym niemniej niezbędne jest poszukiwanie syntezy przyrodniczej i religijnej koncepcji rzeczywistości.

Klasyczna kultura europejska, wywodząca się ze świata antyku, a rozwinięta w chrześcijaństwie, ześrodkowana była na ideałach prawdy, dobra i piękna. Relacje pomiędzy wymienionymi wartościami układały się różnie w poszczególnych etapach historii, tym niemniej nie były one kwestionowane w swym ogólnoludzkim walorze. Istotnym elementem kryzysu współczesnej kultury jest relatywizm gnozeologiczny i etyczny. Podważa się uniwersalno-absolutny charakter prawdy, uznaje zaś między innymi: subiektywno-idealistyczny model prawdy, model empiryczny, relatywistyczny, agnostyczny, pragmatyczno-społeczny. Ten ostatni jest charakterystyczny dla marksizmu, który uznaje prymat społecznej *praxis* wobec teorii. Tym samym kwestionuje się autonomię prawdy, sprowadzając ją do roli instrumentalnej w odniesieniu do efektywnego działania.

Korelatem relatywizmu epistemologicznego jest relatywizm etyczny, negujący istnienie trwałych, ogólnoludzkich kryteriów moralnych. Taką postawę wobec norm moralnych zajmuje wielu myślicieli. Nietzsche, deklarując swój immoralizm, rozróżnił etykę nadludzi i etykę niewolniczą. Do tej ostatniej zaliczył etykę chrześcijańską. Marksistowski materializm historyczny, przyjmując prymat ekonomicznej bazy wobec ideologicznej nadbudowy, wyraźnie relatywizuje etykę. Egzemplifikacją głębi kryzysu moralnej kultury współczesnej jest odchodzenie od nakazu miłości człowieka jako człowieka. Zarówno nietszcheanizm jak marksizm rezygnują z idei miłości bliźniego, upatrując przewodnią siłę dziejów ludzkości w walce.²² Tak więc desakralizacja podstaw etyki finalizuje się w jej relatywizacji. Uznanie priorytetu ekonomii czy biologii przed etyką, proklamowane przez różne formy „*laickiego humanizmu*”, wywołuje nieuchronnie negatywne skutki w życiu jednostkowym i społecznym. W miejsce nakazu miłości człowieka akceptowany jest ideał „*samorealizacji*”, realizowany bez oglądania się na koszty ponoszone przez innych ludzi. Egoizm — indywidualny, klasowy czy rasowy — staje się fundamentem życia społecznego.

Formą egoizmu jest trend liberalizmu i permissyvizmu moralnego, tak wyraźny w kulturze euro-atlantyckiej. Skoro respektowanie klasycznych norm moralnych — na różnych odcinkach życia ludzkiego — jest tak trudne, to — sugeruje się — należy z nich zrezygnować. W miejsce teologicznych czy personalistycznych kryteriów etycznych akceptuje się chętnie kryteria socjologiczne. Twierdzi się na przykład, że masowe naruszenie poszczególnych zasad etycznych jest wystarczającym powodem do ich odrzucenia. Egzemplifikacją moralnego permissyvizmu jest zjawisko niepohamowanego erotyzmu. Domenę życia seksualnego izoluje się z całości przeżyć

i doświadczeń człowieka — osoby, co prowadzi do depersonalizacji i niszczenia autentycznej miłości.²³ Jest to degradacja człowieka, gdyż jego aktywność sprowadza się do poziomu życia animalnego.

Kryzys kultury etycznej, charakterystyczny dla Zachodu, dotyka samych podstaw człowieka: jego życia. Chaos aksjologiczny objął również normę dekalogu: nie zabijaj. W wielu krajach świata (również i na Wschodzie) nastąpiła legalizacja prawna zabijania nienarodzonych dzieci, coraz częściej sugeruje się legalizację możliwości odbierania życia ludziom nieuleczalnie chorym i starcom. W ten sposób zakwestionowane zostało fundamentalne prawo człowieka do życia i naruszona jego godność jako osoby. Targnięcie się na życie ludzkie — usankcjonowane przez majestat prawa — jest przegraną współczesnego człowieka: rodziców niszczących własne dziecko, lekarza występującego w roli kata, wreszcie społeczności — narodu oraz państwa.²⁴ Złamanie szacunku do świętości ludzkiego życia przejawia się między innymi w formie eksperymentów dokonywanych na ludzkich embrionach. Niektóre kręgi lekarzy podejmują ryzyko manipulacji genetycznej na człowieku, pragnąc „zaprogramować” ludzi do wyspecjalizowanych zadań. Tego rodzaju usiłowania „hodowli ludzi” ignorują fakt, iż człowiek jest podmiotem — osobą.²⁵ Targnięcie się na życie człowieka czy ludzkiego embrionu, choćby dokonywane w imię „nauki” w aseptycznej klinice, jest zawsze zbrodnicze. Degradacją kultury zachodniej jest fakt, iż kraje wysoko rozwinięte technicznie zainicjowały demograficzną autolikwidację. W ten sposób pokolenie współczesne staje się pokoleniem grabarzy.

Innym przejawem kryzysu kultury ogólnoludzkiej jest uznanie priorytetu wartości ekonomicznych przed osobowoduchowymi. Papież Jan Paweł II, w encyklice *Dives in misericordia*, mówi o „cywilizacji materialistycznej” przyjmującej „prymat rzeczy w stosunku do osoby” (DM 11). Kapitalistyczny i socjalistyczny model życia społecznego, pomimo zasadniczej różnicy w ocenie własności prywatnej środków produkcji, jest zbieżny w ocenie podstawowej roli faktorów ekonomicznych w funkcjonowaniu społeczeństwa. Marksizm widzi w człowieku głównie producenta, oceniając jego wartość w zależności od wyników pracy. Po tej linii idzie postulat ciągłej rywalizacji w zakresie pracy (ideał „stachanowca”). Kapitalizm patrzy na człowieka w kategoriach ewentualnego konsumenta, dlatego środki masowego przekazu nieustannie sugerują wzrost materialnych potrzeb człowieka. Zarówno „cywilizacja produkcji” jak „cywilizacja konsumpcyjna” są formą ekonomizmu. Obie uznają prymat ekonomii przed etyką, zapoznając wymiar osobowo-podmiotowy człowieka. Jan Paweł II, nawiązując do G. Marcela, wskazuje na istotny cel człowieka. Jest nim nie tyle „więcej mieć”, ile „bardziej być” (RH 16). Duch praktycznego materializmu utrudnia kultywowanie wartości wyższych: poznawczych, moralnych, artystycznych, a tym więcej

religijnych. Ekonomizacja i reizacja kultury jest jej nieuchronną depersonalizacją.

Współczesna kultura zachodnia, jak widzieliśmy, przechodzi niezwykle głęboki kryzys. Jest to kryzys wynikły z zaniku tożsamości duchowej, to jest osłabienia więzi z chrześcijaństwem. Ono znajduje się bezsprzecznie u samych korzeni świata zachodniego, dlatego etap postchrześcijański doprowadził do powstania doktrynalnego i egzystencjalnego *vacuum*. W ciągu ostatnich dwu stuleci pojawiły się różne zsekularyzowane ideologie i pseudoreligie, lecz dość szybko ujawniły swą duchową nicość. Etap postchrześcijański przekształcił się w etap postsekularystyczny. Wytworzyła się duchowa pustka: religijna, moralna, poznawcza, ideowa. Pojawiły się postawy nihilizmu, cynizmu, relatywizmu i katastrofizmu. Bezdomność duchowa — filozoficzno-teologiczna i etyczna — jest równoznaczna z zatrąceniem sensu życia, dlatego prowadzi do autodestrukcji. Ostatnim słowem zsekularyzowanej kultury jest więc bezsens i dekadencja. Odejście od chrześcijańskich korzeni okazało się równoznaczne z utratą własnej tożsamości.²⁶ Dechrystianizacja kultury prowadzi do jej depersonalizacji i dehumanizacji.

Elementy kryzysu chrześcijaństwa

Zarysowane wyżej symptomy kryzysu świata euro-atlantycznego, związane z deformacją idei Boga, człowieka oraz kultury, wywarły negatywny wpływ na współczesne chrześcijaństwo. Kryzys ten objął również niektóre kręgi katolickiego Kościoła. Początek tego procesu w świecie katolickim sięga lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dlatego nie jest słuszne łączenie źródeł kryzysu z faktem Soboru Watykańskiego II. Sobór ujawnił kryzys, lecz nie był jego powodem.

Vaticanum II, poszukując dróg rozwiązywania trudnych problemów współczesności, uznało potrzebę *aggiornamento* Kościoła. Dokumenty soborowe podejmują problemy ekonomiczne i społeczno-polityczne, małżeństwa i rodziny, kultury, ateizmu itp. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, uznaje relatywną autonomię doczesności (nauki, kultury, polityki itd.) wobec religii (KDK 36), zaleca wsłuchiwanie się w różne głosy współczesności i osądzanie ich w świetle Bożego słowa (KDK 44), zachęca do odpowiedzialnej pracy i współtworzenia kultury (KDK 43, 57-62). Nauka ostatniego Soboru stanowi trwały dorobek Kościoła, z którego oczywiście rezygnować nie można.

Jest faktem, że ostatnie dwudziestolecie — jakie upłynęło od czasu zakończenia *Vaticanum II* — jest okresem nasilenia się kryzysu niektórych kręgów katolicyzmu. Mówił o tym ks. kardynał Joseph Ratzinger w swym raporcie na temat stanu wiary.²⁷ W ramach

Kościół ujawnił się siły odśrodkowe, często agresywne i nieodpowiedzialne. Otwarcie się na świat interpretuje się jako ewoluowanie w kierunku irenizmu i relatywizmu doktrynalno-teologicznego. *Aggiornamento*, zalecane przez Sobór, rozumie się jako adaptację Kościoła do współczesnego świata i reguł nim rządzących. J. Maritain słusznie przestrzegał, aby dialog chrześcijaństwa ze światem nie przekształcił się w uzależnienie wobec negatywnych aspektów współczesnego życia.²⁸ Świat jest terenem walki dobra ze złem, dlatego nie można mówić o bezkrytycznej „wierności światu”. Otwarcie się na świat nie może być jego deifikacją, lecz uświadomieniem sobie potrzeby i właściwych metod ewangelizacji. Dialog ze światem nie może być tolerowaniem jego doktrynalnych i moralnych błędów.

Kryzys posoborowego katolicyzmu jest między innymi kryzysem doktrynalno-teologicznym. Aktualne są dziś słowa św. Pawła: „*Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili. [...] Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom*” (2 Tm 4, 3-4). Słyszcy się głosy zachęcające do odejścia od „teologii klęczącej”, zaleca się sekularyzację metod i języka teologicznego. *Aggiornamento* teologii staje się jej śmiertelnym zagrożeniem, ponieważ zaczyna się kwestionować walor dotychczasowych form refleksji teologicznej. Niejednokrotnie podważa się nawet same dogmaty wiary, między innymi: boskość Chrystusa, prawdy eschatologiczne, naturę uniwersalną Kościoła, nieomyłność papieża. Neoliberalizm teologiczny znajduje uznanie w niektórych kręgach zachodniego katolicyzmu.

Pluralizm posoborowej myśli teologicznej przejawia się często w zaskakującej formie, m.in. istnieją następujące typy teologii: sekularyzacji, polityczna, wyzwolenia, rewolucji. Teologia wyzwolenia upowszechnia się w Ameryce Łacińskiej, lecz sformułowana została przez teologów europejskich (G. Girardi) lub teologów studiujących kiedyś na europejskich uczelniach. Teologia taka wychodzi z diagnozy sytuacji ekonomiczno-społecznej i politycznej trzeciego świata, lecz wnioski swoje formułuje w sposób apodyktyczny jako uniwersalne tzy doktrynalno-teologiczne.²⁹ Teologia wyzwolenia rewolucyjnego zapożycza wiele stwierdzeń z marksistowskiej teorii materializmu historycznego, w tym także apoteozę walki klasowej i rewolucji. Jest to stanowisko kontrowersyjne, ponieważ koliduje z chrześcijańską etyką miłości. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* przekonująco wykazuje, że idea sprawiedliwości winna być dopełniona ideą miłości (DM 12). Skrajny nurt teologii wyzwolenia zaciera granice, tak metodologiczne jak merytoryczne, pomiędzy teologią a socjologią i polityką.³⁰ Konstytucja *Gaudium et spes* (nr 62) zaleca wykorzystanie, w analizach teologów, dorobku nauk socjologicznych i psychologicznych. Korzystanie z tych nauk nie może jednak przekształcić się w uzależnienie, dlatego

socjologizacja czy polityzacja teologii jest błędem ewidentnym. Prowadzi to nieuchronnie do „wygaszenia” wartości związanych z życiem nadprzyrodzonym. W miejsce idei zbawienia koncentruje się uwagę na fakcie społeczno-politycznego wyzwolenia. Właściwie skrajna teologia wyzwolenia jest formą instrumentalizacji Ewangelii dla doraźnych potrzeb polityczno-społecznych. Analogiczną instrumentalizacją religii jest tendencyjny dobór tekstów biblijnych, które mają uzasadnić „teologię posłuszeństwa” w sytuacji, kiedy władza państwowa znajduje się w rękach marksistów.

Kryzys współczesnego chrześcijaństwa kanalizuje się między innymi na terenie eklezjologii. Przybiera on dwojaką postać: w Ameryce Łacińskiej przedstawiciele teologii wyzwolenia głoszą ideę „*Kościół ludowego*”, natomiast w krajach kapitalistycznych pojawiło się hasło „*anonimowego chrześcijaństwa*”.

Skrajny nurt teologii wyzwolenia przeciwstawia „*Kościół oficjalny*” i „*Kościół ludowy*”, opowiadając się za tym ostatnim. Żąda się od Kościoła solidaryzowania się z walką klasową, przeciwstawia się funkcję profetyczno-zbawczą instytucjonalnej stronie wspólnoty chrześcijańskiej.³¹ Idea Kościoła jest rozumiana w sposób naturalistyczny i horyzontalny. Traci się rozumienie dla faktu, iż Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa obejmującym swym zasięgiem całą ludzkość. Kryterium przynależności do Kościoła nie może być więc polityczno-socjologiczne, gdyż decydującym czynnikiem jest udział w sakramentach świętych. Idea „*Kościół ludowego*” nawiązuje do idei ludu wybranego w Starym Testamencie, lecz jest całkowicie obca uniwersalizmowi Nowego Testamentu. Kościół nie jest partią, klubem czy stowarzyszeniem, lecz dziełem miłości Jezusa Chrystusa. Zapoznanie nadprzyrodzonego i eschatologicznego powołania Kościoła jest zasadniczą deformacją jego misji i sensu istnienia.

W krajach o ustroju liberalno-kapitalistycznym pojawiło się inne niebezpieczeństwo, związane z niewłaściwym rozumieniem Kościoła. Jest nim mianowicie wewnętrzna apostazja: pozostając formalnie w strukturze Kościoła, faktycznie opuszcza się go w różny sposób. Mianowicie głosi się tezy sprzeczne ewidentnie z prawdami wiary, upowszechnia się permissywizm moralny kolidujący z wymaganiami dekalogu, w imię wolności wypowiada się posłuszeństwo wobec Urzędu nuczycielskiego Kościoła. Wielu teologów zachodnich zatracą wyraźnie swą chrześcijańską tożsamość, dlatego m.in. ekumenizm z niekatolickimi wspólnotami chrześcijańskimi i wyznawcami religii monoteistycznych rozumie jako synkretyzm tologiczno-religijny.³² Jest to jakby nowa fala deizmu, ale przeniesionego z filozofii na teren teologii. Dlatego zaciera się ideę Objawienia, chrześcijaństwo traktuje jako jedną z wielu równie „*prawdziwych*” religii, oraz zrywa z dwutysiącletnią tradycją Kościoła. W niektórych kręgach laikatu katolickiego Zachodu upowszechnia się idea „*chrześcijaństwa*”.

anonimowego”, to jest oderwanego od struktury widzialnego Kościoła. Zapomina się, że chrześcijaństwo „*anonimowe*” szybko zamiera. Idea prywatyzacji chrześcijaństwa, inspiracji laickiej, sprzeczna jest z postulatem Chrystusa publicznego wyznawania swej wiary.

Kolejnym przejawem kryzysu współczesnego chrześcijaństwa jest jego atomizacja oraz polaryzacja stanowisk. Zwykle wyróżnia się dwa nurty: fundamentalistów i liberałów. Czasem używa się terminologii społeczno-politycznej, mówiąc o prawicy i lewicy chrześcijańskiej, względnie o tradycjonalizmie i progresizmie. Powyższe różnienia są niejednokrotnie konsekwencją temporalizacji chrześcijaństwa. Przykładem ekstremalnego tradycjonalizmu jest ruch związany z działalnością arcybiskupa Lefebvre z Ecône w Szwajcarii, natomiast ekstremizm lewicowy jest rysem charakterystycznym teologii rewolucji.

Egzemplifikacją kryzysu tożsamości chrześcijańskiej jest kryzys tożsamości kapłańskiej u wielu księży świata zachodniego. Nie odróżnia się kapłaństwa wiernych i kapłaństwa ministerialnego, akcentuje funkcje naturalno-społeczne księdza na niekorzyść jego roli ściśle kapłańskiej, rezygnuje z katechizacji młodzieży i dzieci itp. Tego rodzaju idee i postawy, związane z zaciemnieniem istoty kapłaństwa, są przyczyną ostrego kryzysu w formie spadku ilości powołań i rezygnacji z posługi kapłańskiej. Desakralizacja koncepcji kapłaństwa prowadzi do zwątpienia w sens duszpasterskiej pracy księdza.

Przeprowadzona wyżej próba diagnozy religijno-moralnej sytuacji świata euro-atlantycznego koncentrowała się na czterech elementach: kryzysie idei człowieka, idei Boga, kryzysie kultury oraz kryzysie chrześcijaństwa. Są one sprzężone ze sobą i wzajemnie oddziałujące. Świat zachodni wyrósł z korzeni chrześcijańskich, dlatego swe duchowe oblicze tam tylko może odnaleźć. Jan Paweł II, przemawiając do uczestników kongresu „*Kryzys zachodu i postannictwo duchowe Europy*” w roku 1981, stwierdził m.in.: „*Świat potrzebuje Europy, która uświadomiwszy sobie na nowo swe chrześcijańskie podwaliny i swą tożsamość, będzie równocześnie gotowa ukształtować na ich mocy własną teraźniejszość i przyszłość. [...] Autorefleksja Europy musi rozpocząć się w sercu każdego człowieka, a przede wszystkim w sercu chrześcijan. To w sercu człowieka zostaje wypowiedziane decydujące „tak” na Boże powołanie człowieka*”.³³ Tylko Ewangelia Chrystusowa, przekazywana w Kościele, może stać się zaczynem odnowy duchowej świata zachodniego. Świat cały potrzebuje ponownej ewangelizacji: wierności prawdzie i świadectwa miłości. Zdolni są do tego jedynie chrześcijanie zintegrowani wokół Chrystusa w Kościele, który winien być żywą wspólnotą prawdy, dobra i łaski. O obowiązkach współczesnych chrześcijan poucza encyklika *Slavorum Apostoli*, w której Jan Paweł II pisze: „*Być chrześcijaninem w naszych czasach oznacza być twórcą komunii w Kościele i w społeczeństwie*” (SA 24). Dzieło

ewangelizacyjne świętych Cyryla i Metodego jest drogowskazem dla współczesnego Kościoła: integrowania uniwersalnych wartości Ewangelii z kulturą każdego narodu i każdej generacji ludzkiej. Rechryzjanizacja Europy i świata jest warunkiem odzyskania przez nie własnej tożsamości duchowej: wewnętrznej twarzy, prawdy, serca, sumienia i pokoju.

Ks. Stanisław KOWALCZYK

PRZYPISY

1. POR. G. PICON, *Panorama myśli współczesnej*, Paris 1967, s. 616—678.
2. F. NIETZSCHE, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 18.
3. F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1910—1911, s. 276.
4. L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 27, 111—113.
5. F. ENGELS, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1949, s. 22.
6. F. ENGELS, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 112.
7. S. KOWALCZYK, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 35—135.
8. Z. FREUD, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 62, 106; tenże, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 78, 305, 311.
9. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strukturalna*. Tłum. K. Pomian, Warszawa 1970.
10. K. MARKS, *Tezy o Feuerbachu*, w: *Marks — Engels, Dzieła*, Warszawa 1961, t. III, s. 7.
11. K. MARKS, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: *Marks — Engels, Dzieła*, Warszawa 1960, t. I, s. 579.
12. J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, London 1960, s. 26—32, 62—63.
13. S. KOWALCZYK, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, „*Studia Płockie*” 10 (1982), s. 151—157.
14. S. KOWALCZYK, *Teologia wyzwolenia a Ewangelia*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 17(1985) nr 6, s. 1—23.
15. H. COX, *The Secular City*, New York 1967, s. 15 nn. Por. J. MAJKA, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Ewangelii nuntiandi”*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 9 (1977) nr 10, s. 3—19.
16. S. KOWALCZYK, „*Religijność*” w *fenomenie ateizmu*, „*Communio*” 1(1981) nr 4, s. 75—90.
17. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1969, s. 39, 105—106, 405—407.
18. D. BONHOEFFER, Cyt. za: E. L. MASCALL, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 52.
19. Por. Cz. BARTNIK, *Chrześcijaństwo bez religii*, „*Znak*” 23 (1971), s. 1357—1370.
20. G. GUTIÉREZ, *Teologia wyzwolenia*. Tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 232 nn.
21. Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia, „*Chrześcijanin w Świecie*” 17 (1985) nr 1—2, s. 113—135.
22. S. KOWALCZYK, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 261—274.

23. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981, s. 19—82.
24. KARD. J. GLEMP, *Kościół na straży życia*, „Ład” 1985 nr 44.
25. S. OLEJNIK, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1975, s. 272—276.
26. JAN PAWEŁ II, *Neuevangelisierung Europas*, „L'Osservatore Romano” 1985, nr 43 (z 25 X).
27. KARD. J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit V. Messori, München — Wien 1985.
28. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Paris 1966, s. 59, 81—88.
29. W. WEBER, *Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984, s. 49 nn.
30. Tamże, s. 20—23, 90, 139 nn.
31. Oświadczenie w sprawie książki „Kościół: charyzmat i władza, esej z ekleziologii walczącej”, o. Leonarda Boffa, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), 1985 nr 3 (marzec), s. 8.
32. Tego rodzaju poglądy zawierają ostatnie prace teologa szwajcarskiego, ks. Hansa Künga.
33. JAN PAWEŁ II, *Dziedzictwo i posłannictwo*, „L'Osservatore Romano” (edycja polska), 1981 nr 12 (grudzień), s. 19.

Głosy przyjaciół o Polsce

CO MYŚLĘ O POLSCE, CZEGO ŻYCZĘ POLSCE?

Redakcja Znaków Czasu zwróciła się do kilku osobistości z różnych krajów europejskich z prośbą o wypowiedź na temat, który ujęliśmy możliwie najbardziej ogólnie i niezobowiązująco: co myślę o Polsce, czego życzę Polsce? Myślą przewodnią tej miniankiety była chęć skonfrontowania samoświadomości społecznej Polaków w kraju i za granicą z opiniami, jakie mają na nasz temat wybitni przedstawiciele życia duchowego i umysłowego innych krajów europejskich. Jesteśmy szczególnie wdzięczni za wypowiedź Kardynałowi G. M. Garonne z Francji i Kardynałowi F. Königowi z Austrii. Obok tych znanych w świecie duchownych przyjaciół Polski, zechcieli odpowiedzieć na te pytania także świeccy przyjaciele naszego kraju, reprezentujący zresztą zróżnicowane poglądy i przyjmujący odmienne konwencje formalne swoich odpowiedzi. Wszystkie z nich wydają się nam ciekawe i przepojone niezwykłą życzliwością dla naszego kraju. Niektórzy Autorzy zdecydowali się na dłuższe wypowiedzi publicystyczne, inni na krótkie, syntetyczne słowa przyjaźni, troski, uznania lub zachęty. Wszystkie wypowiedzi świadczą o zrozumieniu fenomenu polskości i polskiego katolicyzmu w elitach innych krajów naszego kontynentu. W niektórych wypowiedziach Autorzy zdecydowali się na pełne taktu i umiaru, lecz dość jednoznaczne — i przez to dla nas cenne — życzenia lub rady pod naszym adresem. Przyznam szczerze, że dla tych naszych respondentów żywię szczególną wdzięczność. Ale wszystkie wypowiedzi świadczą o rozumieniu złożoności spraw Polski, o klimacie szerokiego uczestnictwa moralnego w naszych sprawach. To szerokie odczucie wspólnoty z nami nakazuje wręcz postawić samym sobie pytanie, czy my mamy także tyle życzliwości dla innych, którzy w rodzinie ludzkiej nigdy i nigdzie nie są obcymi. A powinniśmy pamiętać, że wszystkie kraje i narody mają swoje troski, zasługujące na wspólną uwagę i chrześcijańską solidarność.

Musieliśmy podzielić odpowiedzi naszych Przyjaciół i umieszczamy je w dwóch kolejnych numerach kwartalnika. Chcemy bowiem, by nasi Czytelnicy mieli czas na rozważenie poszczególnych wypowiedzi. Wvalor

CO MYŚLĘ O POLSCE, CZEGO ŻYCZĘ POLSCE?

ich zasługuje na większą uwagę niż jednorazowe przeczytanie wielu głosów bez czasu na refleksję i na konfrontację z naszą własną świadomością o polskim życiu katolickim i narodowym.

Co myślą o Polsce wybitni przedstawiciele innych społeczeństw z kręgu chrześcijańskiej kultury europejskiej? Pytanie to zafascynowało redakcję. Żywimy nadzieję, że zaciekawia także naszych Czytelników.

Redaktor

Gabriel Marie Kardynał Garonne

Francja

KRAJ — SYMBOL

1. Moją generację w moim regionie i — myślę, że mogę powiedzieć — w całej Francji, cechowało uczucie, które wyraża się dla mnie w pewnym wspomnieniu. Z głębi mojej pamięci słyszę z tą samą siłą, pomimo upływu lat, przenikliwe zdanie Montalemberta, które usłyszeliśmy z ust jednego z naszych profesorów: „Śpij, o moja Polsko, w tym, co oni nazywają grobem: ja wiem, że to twoja kolebka”.

Historia potwierdziła to „proroctwo”. Wiemy obecnie, że było ono prawdziwe, widzieliśmy jego urzeczywistnienie.

Polska była dla nas, w czasach naszej młodości, pomimo odległości i upływu czasu, symbolem kraju, który nie chce umierać, świadectwem niezłomnej woli życia, zdolnej do zmartwychwstania, wypróbowanej wobec gwałtów i rozbiorów. Widzieliśmy, że historia zbliżała często nasze dwa kraje poprzez przymierza polityczne i poprzez wspólnotę wiary. W istocie Polska stanowiła dla nas symbol — w głębi naszej duszy, naszego serca, naszej wiary. Pozostała tym dla mnie na zawsze, poprzez wielkie wydarzenia naszej epoki.

Sobór był dla mnie okazją do ożywionego kontaktu z Episkopatem polskim, początkiem bardzo braterskiej wymiany myśli i — ośmielałam się powiedzieć — prawdziwej przyjaźni.

Muszę powiedzieć, że moje osobiste stosunki z wielkim Prymasem, Kardynałem Wyszyńskim, oparte były początkowo z mojej strony na admiracji na odległość. Kardynał nie wybaczał biskupom francuskim tego, co uważał za zajęcie z ich strony stanowiska w pewnym stopniu politycznego wobec Polski i pewnych ugrupowań polskich. Jakkolwiek by było, Kardynał utrzymywał w stosunku do nas pewien dystans. Miałem przyjemność poznać go później i mieć z nim bardzo bliskie stosunki.

Zrobiono mi zaszczyt prosząc kiedyś o napisanie przedmowy do francuskiego wydania tekstów Kardynała-Pymasa, zebranych pod

tytułem: „Biskup w służbie narodu i Boga”. W przedmowie tej wyraziłem moje myśli i mogę tylko odwołać się do tego, co wówczas napisałem: „Wiemy obecnie, co myśli i mówi, czego naprawdę pragnie Kościół polski — poprzez tego, który jest jego żywym symbolem i który, w imieniu całego Episkopatu, wyraża i wyznacza kierunek świadomości chrześcijaństwa w dramatycznym momencie jego historii. To, co się nam ukazuje, jest, mówiąc szczerze, godne podziwu. Narzuca się pytanie, jaki Episkopat umiałby w ciągu wieków, w równie trudnych warunkach, ująć w rękę los Kościoła z taką siłą i przemawiać do niego językiem tak doskonałego autentyzmu i czystości ewangelicznej”.

Zacytowałem wówczas kilka zdań Kardynała-Prymasa, które niezrównanie wyrażają tę linię Kościoła, jaką wyznaczył mu Sobór.

„Kościół miał szeroko otwarte ramiona dla całej ludzkości i od początku postanowiliśmy nie potępiać nikogo, nie głosować w sprawie owych środków dyscyplinarnych, nie ekskomunikować, ale wręcz przeciwnie — złagodzić dyscyplinę Kościoła wszędzie, gdzie byłoby to możliwe, aby ulżyć rozpacz i zwątpieniu, które tak ciężko doświadczają w obecnej dobie wielką rodzinę ludzką. Pragnęliśmy usunąć zapory na wszystkich drogach dobrej woli, aby *zjednoczyć*, na miarę możliwości, wszystkie dzieci Boże w duchu *Miłości i Pokoju*”.

I dalej:

„Apostoł mówi: nie daj się zwyciężyć złu, zapanuj nad złem *poprzez dobro*. Jeśli twój nieprzyjaciel jest głodny — nakarm go. Jeśli jest spragniony — daj mu pić. Gdyż czyniąc tak, ściągniesz na jego głowę *gorące zarzewie miłości*”.

„Zastanówcie się chwilę, co by się stało, gdybyśmy wszyscy zastygli w sterylnej nienawiści, jak to się zdarza, niestety, w niektórych rodzinach, gdzie mąż nie rozmawia już ze swą żoną, ani żona z mężem. Dokąd to prowadzi? Jeśli zaprzestaniemy prowadzić ze sobą dialog, jeśli zamkniemy serca jedni przed drugimi, jeśli zapanowałyby nienawiść — świat zastygłby w tragicznym bezruchu. Gdyż tam, gdzie nie ma miłości, nie ma życia i nie ma postępu — nienawiść *prowadzi do śmierci*”.

Czytając te zdania trzeba sobie przypomnieć to wszystko, co wiemy o obecnym klimacie w Polsce.

Wszystko, co dotyczy Polski, jest dla mnie zdominowane, potwierdzone przez teksty o tej jakości duchowej, o tej chrześcijańskiej godności.

2. Jest oczywiście jasne, że życzy się instynktownie wolności, do której Polska ma prawo. Ale nie do mnie należy poruszanie tego problemu. Moje życzenie jest głębsze i dalej idące. Kto nie podpisałby się dzisiaj w Kościele pod słowami Sołżenicyna: „Papież jest darem Boga dla współczesnego świata”. Chrześcijanie odczuwają to z pewnością w pierwszym rzędzie. Jakie inne życzenie moglibyśmy

sformułować jak następujące: aby Kościół polski był świadom tego, co łaska pozwoliła mu dać światu w tych straszliwie trudnych czasach. Aby Kościół ten był najwierniejszy ze wszystkich temu, co Papież nam dzisiaj daje poprzez przykład i jednocześnie naukę. Aby ta wiara tak silna i szlachetna pozostała prawdziwym, wewnętrznym skarbem narodu polskiego i pozwoliła mu, przeżywając głęboko swe wewnętrzne bogactwo, dzielić się nim w dalszym ciągu z Kościołem i światem.

Wypowiedziałem się najprościej i także najszczerzej.

Gabriel Marie Kardynał GARONNE

Franciszek Kardynał König

Austria

PIERWSZE SPOTKANIE

Moje pierwsze spotkanie z Polską nastąpiło — uwarunkowane okolicznościami historycznymi — stosunkowo późno. Byłem już wtedy od kilku miesięcy arcybiskupem Wiednia. Kardynał Stefan Wyszyński, uwięziony od 1953 roku, znalazł się znowu na wolności. Pierwsze z nim spotkanie było dla mnie pierwszym spotkaniem z Polską. Po zwolnieniu z więzienia Prymas Wyszyński odbywał podróże do Rzymu, aby nawiązać dla swojej polskiej ojczyzny kontakt z Ojcem Świętym. Późnym latem 1965 roku otrzymałem drogą nieoficjalną wiadomość, iż Kardynał z Warszawy wsiadł już do pospiesznego pociągu Warszawa — Rzym i przez Austrię i Wiedeń kontynuować będzie swoją podróż do Rzymu. Także wśród wiedeńskich dziennikarzy rozeszła się błyskawicznie wiadomość o tym, że Kardynał Wyszyński z Polski udaje się w podróż do Rzymu. W Wiedniu przewidzanych było kilka godzin pobytu, po czym nastąpić miała dalsza podróż nocnym pociągiem pospiesznym Wiedeń — Rzym.

Zdając sobie sprawę z trudnej sytuacji, zdecydowałem się szybko, wsiadłem do samochodu i odebrałem Kardynała z pociągu na stacji Gänserndorf, w pobliżu Wiednia, aby w ten sposób zawieźć go niepostrzeżenie do pałacu arcybiskupiego przy Rotenturmstrasse. Musiałem wziąć na siebie związane z tym rozczarowanie dziennikarzy.

Podczas jazdy z Gänserndorf do Wiednia miałem jako nowo mianowany arcybiskup Wiednia po raz pierwszy sposobność spotkania z wybitnym przedstawicielem Polski. W ten sposób nie stanąłem wprawdzie na ziemi polskiej, ale po raz pierwszy otrzymałem autentyczną informację o losie tego kraju. Było to krótkie i bardzo osobiste przedstawienie sytuacji, jaka wówczas wytworzyła się w Polsce, w kraju o wielkiej historycznej i religijnej tradycji, doznającym skutków napięcia pomiędzy Wschodem a Zachodem. Słuchałem milcząc, gdyż wiele było w tym rzeczy dla mnie nowych, a prostota

opowiadania wywarła na mnie szczególnie silne wrażenie. Jedno zdanie Kardynała pozostało mi żywo w pamięci. Po krótkiej przerwie powiedział: „Jaki będzie los mojej ojczyzny i Kościoła w tym kraju; jakie zadanie przeznaczył mi Władca dziejów?” W ten sposób spotkałem się wówczas po raz pierwszy z polską historią, z Kościołem w Polsce, jego wielką przeszłością i bolesną terażniejszością.

Patrząc wstecz muszę po trzydziestu latach wyznać, że żadne inne spotkanie z Polską nie pozostało mi tak żywo w pamięci. Miałem później wiele sposobności odwiedzania Prymasa Polski i poznania jego kraju, miałem też wielokrotnie sposobność uczestniczenia w pielgrzymkach do Częstochowy. Wyniosłem stamtąd niezapomniane wrażenia dotyczące polskiej religijności. Były to zawsze spotkania z historią, kulturą i religią Polski, w skoncentrowanej formie przeżywania.

Czego można dzisiaj życzyć krajowi, który po stuletnich bolesnych zmaganiach o swoją narodową i religijną tożsamość, po odniesieniu głębokich ran zadanych przez narodowy socjalizm odczuwa od przeszło trzydziestu lat szczególnie silny związek swego losu z fundamentami swojej wiary? Co można dziś przekazać temu krajowi, temu narodowi? Los i przyszłość Europy związane są z tak zwanym napięciem Wschód — Zachód. Przetrzymanie tego napięcia jest religijnym i narodowym zadaniem Polski. Strzeżenie chrześcijańskiego dziedzictwa i w oparciu o nie wypełnianie swej dzisiejszej misji — to, wydaje mi się, jest funkcją Polski, jako w pewnym sensie pomostu. Idzie o to, aby nie stracić z oczu tej funkcji w wymiarze historycznym, społecznym i światopoglądowym i aby ją wypełniać w oparciu o chrześcijańskie dziedzictwo i o wiarę chrześcijańską.

Franciszek Kardynał KÖNIG

Ludwig Thamm

Były korespondent Radia Niemieckiego
w Warszawie, obecnie w Pekinie

FILAR ŁACIŃSKO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KULTURY

„Chyba ludzie są zmęczeni” — napisali przyjaciele z Warszawy w okresie świąt Bożego Narodzenia. „Kultywowanie dawnych tradycji w polskich domach rodzinnych też jest coraz trudniejsze. Całe szczęście, że w kościołach jest zawsze tak samo uroczyste i ciągle śpiewa się piękne polskie kolędy”. Trudno o bardziej typowo brzmiące zdania z Polski. Na tle polskiej przeszłości i teraźniejszości są w pewnym stopniu ponadczasowe, stale obecne. Równie dobrze mogłyby być napisane sto lat temu. Nacechowane smutkiem z powodu okoliczności zewnętrznych. Troską o zachowanie dawnej tradycji, niepokojem z powodu sytuacji materialnej jednostki i państwa. Ale jest Kościół: trwa niezłomnie przy swoich świętach i uroczystościach, gdzie rozbrzmiewają niezmiennie, niejako w oderwaniu od czasu, dobrze znane teksty i melodie. Tradycja i Kościół — chrześcijańska tradycja — to są dwa potężne filary wspierające utrzymanie tożsamości narodu polskiego. Opinię tę wyrażają polscy intelektualiści, czyta się ją w książkach, w artykułach prasowych i komentarzach. Kto chce uczestniczyć w życiu narodu, zintegrować się z narodem, kto z otwartymi oczyma przemierza z nim rok, zwłaszcza rok kościelny, dla tego stanie się jasne, iż nie są to upiększone formułki z niedzielnych gazet, ale że tutaj substancja narodowa tak żyje i postępuje, często nieświadomie i bezrefleksyjnie.

Historia powtarza się — przy tym wydaje się, iż polska historia powtarza się szczególnie często i w sposób bardzo podobny. Kościół jako nadzieja; w epizodzie o „rewolucji” w Krakowie, na wiosnę 1846 roku, można na przykład przeczytać: „27 lutego 1846 roku zorganizowano w Krakowie wielką, uroczystą procesję i modlono się

o odrodzenie Polski”. Kiedy nazajutrz rozbrzmiewał już grzmot armat zbliżających się Austriaków, najzagorzalsi rewolucjoniści przysięgali walczyć do ostatniej kropli krwi — od obrony Krakowa przed armią austriacką zostali jednak powstrzymani przez rozważnych współobywateli.

Krakowianie przeciwko armii austriackiej, Warszawianie przeciwko armii cara. Dystans historyczny obiektywizuje, uprzedmiotowuje, pozwala spojrzeć na postać, jaką był arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński w sposób bardziej bezstronny i beznamiętny. Brzmiało to jak porównanie, gdy kardynał Józef Glemp przywoływał w warszawskim kościele Wszystkich Świętych w dniu 3 grudnia 1982 — stan wojenny trwał już prawie od roku — pamięć Felińskiego i jego czasów: „Kiedy świętobliwy arcybiskup wygłaszał słowo Boże, słowo spokojne o Bogu, o Jezusie Chrystusie, o Kościele, który ma ludzi uświęcać, o potrzebie zbawienia wiecznego, to wśród roznamiętnionego tłumu słychać było niechętnie pomruki. Nie rozumiała wtedy Warszawa swojego arcybiskupa. Zbyt wielkie było podniecenie, zbyt wiele prowokacyjnych wystąpień, za bardzo ponosiły ludzi nerwy. W Warszawie więc wrzało, dokonywano zamachów i aktów terroru”.

Feliński jednak, według interpretacji Prymasa Głęmpa, pojmował patriotyzm głębiej, a nie jako tylko akcentowanie hasel oporu. Patrzył głębiej i dostrzegał, ile siły tkwi w polskiej duszy, rozumiał lepiej, jak mało znaczą powierzchowne uniesienia. I stało się faktem, że gdy przebrzmiały nieodpowiedzialne hasła, gdy rozgadani mówcy ustąpili ze sceny — pozostał jedynie arcybiskup Feliński, który dopominał się u cara o prawa narodu, przypominał mu, że naród ma prawo do miłości ojczyzny i do manifestowania tej miłości na zewnątrz.

Odczuwałem i do dziś odczuwam to kazanie jako porywającą symbolikę losu narodu polskiego. Prymas Polski sięga do postaci, do sytuacji odległych o prawie 120 lat, aby opisać sytuację paląco aktualną, potrzebę chwili — i aby nawoływać do rozwagi.

O rozwagę, rozsądek, o wyważoną ocenę chodziło przed stu laty — tak samo jak obecnie. W życiu narodu i jednostki chodzi nie tylko o chwilowe męstwo, o waleczność i brawurową odwagę — musi im towarzyszyć spojrzenie skierowane na cel. A w Polsce celem pozostaje niezmiennie zachowanie i umacnianie substancji i tożsamości narodu, niezafałszowane przekazanie ich przyszłym pokoleniom. Do tego celu potrzebne są jednak nienaruszone instytucje i struktury, zewnętrzny i wewnętrzny spokój. W pierwszych dniach grudnia 1981 roku namiętnie prowadzona dyskusja na temat aktualnej sytuacji i jej konsekwencji zakończyła się zapewnieniem jednego z warszawskich intelektualistów, iż władza państwowa to „papierowy tygrys” i nie należy zbyt poważnie brać jej wypowiedzi. W kilka dni potem władza ta uderzyła, realizując imponująco wykalkulowany plan.

Dlaczego polscy intelektualści tracą w decydujących sytuacjach zmysł realizmu? Na przykład wobec tak często poruszanej sytuacji geopolitycznej. Na pewno łatwo to mówić, kiedy żyje się samemu gdzie indziej. Nikt nie znajdzie odpowiedzi na pytanie, dlaczego w Europie Środkowej właśnie polskiemu narodowi przypadł taki los — los stanowienia zawsze celu politycznej chciwości albo wprost ucisku przez jednego, lub nawet kilku naraz sąsiadów. Niemniej pozostaje to faktem. Tym samym naród polski zmuszony jest żyć zawsze tylko dla przyszłości — dla lepszej przyszłości. Mało jest powodów do radości z czasu teraźniejszego. Zrozumiałe, iż musi to wywoływać zniechęcenie, niepokój i opór. Zrozumiałe też, iż polski opór znajduje za granicą poklask, może nawet poparcie. Należy tu jednak zastanowić się krytycznie, z jakich motywów wypływa ten poklask i czy za jego pomocą nie uprawia się na plecach narodu polskiego polityki, która z Polską mało ma wspólnego.

Wobec sytuacji dla jednostki najwidoczniej nieuniknionej, nieuchronnej — zrozumiały staje się polski mesjanizm. Naród jest prześladowany, musi cierpieć niejako zastępczo za wszystkie narody, tak jak Chrystus umarł za wszystkich ludzi. O tym, że takie idee są ciągle jeszcze żywotne, świadczą wypowiedzi polskiego protestanckiego biskupa na wspólnej konferencji Kościoła Nadrenii i polskiej Rady Ekumenicznej w Mühlheim, w Republice Federalnej Niemiec, w lecie 1982 roku.

Biskup ten wyraził zaniepokojenie z powodu wzrostu idei mesjanistycznej wśród katolików polskich. Zły świat może zostać uratowany na sposób polski — interpretował ewangelicki duszpasterz i dodał, iż idea ta znajduje wielu zwolenników również dlatego, że papieżem jest Polak. Pozostaje kwestią otwartą, jak dalece stwierdzenie to jest słuszne i uzasadnione — to już całkiem inne zagadnienie. Dla obserwatora interesujący jest sam fakt, że polski mesjanizm w osiemdziesiątych latach naszego stulecia ciągle jeszcze — względnie znowu — jest przedmiotem dyskusji.

Przy czym do dziś pozostawił ślady w literaturze, w sztuce, w tradycji. Kazimierz Dejmek wystawił w 1982 r. w państwowym Teatrze Polskim w Warszawie prapremierę „Rzecz o narodzeniu i Męce pańskiej”. Na końcu spektaklu studzy wnoszą na scenę olbrzymi drewniany krzyż, na którym przybity zostaje gwoździami, wśród huku uderzeń młotów — Chrystus, drewniana rzeźba wielkości człowieka, w stylu polskich świątków ludowych. Potem krzyż zostaje podniesiony i opanowuje jak gdyby scenę, nie — cały teatr. Czyż widzowi, polskiemu widzowi nie muszą przychodzić na myśl dawne, mesjanistyczne marzenia? Czy coś z tego nie tkwi również w niektórych dziełach poezji narodowej i ludowej? Lucjan Rydel przeniósł stajenkę betlejemską „gdzieś w Krakowskie, w okolice Proszowic albo Sandomierza”. Nie chciał widzieć przy żłobku „jakichś

półnagich hebrajskich pasterzy”, tylko Kubów, Maćków i Bartków. „Gdzie mróz skrzypi pod nogami orszaku Trzech Króli, którzy niosą swe podarunki brnąc przez zasyпы śnieżne i wlokąc po śniegu swe mieniające się złotem płaszcze”. Czyż nie należy do tego również poświęcenie Polski Matce Boskiej, *Regina Poloniae* — chociaż oczywiście Polacy nie są jedynymi, którzy oddali się pod szczególną opiekę Maryi. W Bawarii na przykład *Patrona Bavariae* jest równie popularna.

W ciężkich czasach — a tych nie brakowało w ciągu ostatnich 150 lat — naród polski odnajdywał różnymi drogami orientację, punkt odniesienia, dzisiaj powiedziałoby się alternatywę: Kościół katolicki. Oczywiście, przy takim napływie zwolenników nie jest on także w łatwej sytuacji. Nader szybko bowiem zboczyć może od alternatywy duchowej pociechy w smutku — w kierunku opozycji politycznej, czego w sposób nieprzemyślany życzą sobie niektórzy ludzie w Polsce. W ubiegłym stuleciu i na początku naszego wieku sam fakt stanowienia ostoi kultury łacińskiej, rola kręgosłupa narodu — oznaczały już opozycję, nawet opór. Dziś wystarczy czyste chrześcijaństwo, prawdziwe bycie chrześcijaninem. I to odgranicza Kościół i katolików od tych, którzy też „są przeciw” i którzy znaleźli się w wielkiej, świeckiej koalicji. Mają słuszość duszpasterze, którzy chcieliby zrezygnować z tych, co nadużywają nabożeństwa jako manifestacji alternatywnej, jako demonstracji. Za granicą nikt tak całkiem nie pojmuje, dlaczego nabożeństwo musi zakończyć się następującą zaraz po nim bitwą uliczną. Tam ozdabianie żłobków i „świętych grobów” jednoznacznie politycznymi hasłami łatwo poczytane być może za profanację, kiedy już i bez tego dyskutuje się, czy nie należy odrzucić za daleko idącej społecznej interpretacji Ewangelii — jako zbyt jednostronnej. Równie łatwo może pielgrzymka albo procesja przekształcić się w demonstrację polityczną.

Słusznie broni się przed tym kierownictwo Kościoła w Polsce. Jakąż demonstracją chrześcijańskiego życia, chrześcijańskiej świadomości i przekonań katolickich są wielkie pielgrzymki zdążające przez całą Polskę do Częstochowy — same tylko modlitwy i pieśni religijne. Nie potrzeba tu ani aktualnych haseł politycznych, ani transparentów. Któż nie byłby pod wrażeniem, nie byłby porwany tą ludową pobożnością, tą głęboką religijnością i dziecięcym zaufaniem, jakie widać w dniach świąt przed obrazem Czarnej Madonny w Częstochowie. Albo w Kalwarii Zebrzydowskiej, w dawnej Galicji, gdzie misteria odgrywane w Wielkim Tygodniu i w święto Wniebowstąpienia Matki Boskiej w sierpniu ciągle jeszcze przyciągają tysiące pielgrzymów. Chłopi i robotnicy śpiewają w Wielki Czwartek, staropolskim obyczajem, „gorzkie żale”, przedstawiają „umywanie stóp”, uczestniczą potem przez wiele godzin w procesji, przerywanej wielokrotnie scenami pasyjnymi.

Jeżeli podkreśliłem, że miejscowość ta znajduje się „w dawnej Galicji”, to dlatego, iż Kalwaria była niegdyś miejscem spotkania wielu narodów. Przybywano tu z daleka — z południowego wschodu, także z Węgier, ze Śląska i z Moraw. Pamięć o tym stanowi komponent polskiej chrześcijańskiej kultury i tradycji, co po tragicznych wyadkach drugiej wojny światowej poszło w zapomnienie, po części rozmyślnie, po części nieświadomie, i do czego w nowej państwowości Polski oficjalnie się nie powraca. Powinno to stanowić wystarczający powód dla chrześcijańskiej Polski, dla chrześcijańskiej Europy — aby o tym przypominać, odświeżać pamięć. W trzecim akcie swojej sztuki „Betlejem polskie” Lucjan Rydel przywołuje do żłobka nie tylko Wielkopolan i Ślązaków, Kujawian i Krakowian, Górali i Hucułów, Lublinian i Łowiczan w ludowych strojach, ale również Rusinów, Żmudzinów, Litwinów, Kaszubów, Mazurów. Odbicie wielkiej, jagiellońskiej Polski. Jest to wizja od dawna już pogrzebana, pozostaje jednak dziedzictwo kulturalne i zobowiązanie wynikające z funkcji pomostu, jaką spełnia Polska pomiędzy prawosławiem i kulturą łacińską, pomiędzy bizantyjską Moskwą a Rzymem. Nigdzie na świecie poza Polską nie było „Unitów”, chrześcijan wyznania prawosławnego, którzy uznali papieża. Tragizm ich polegał na tym, iż znaleźli się nie tylko pomiędzy wyznaniem — chrześcijaństwem bizantyjskim i rzymskim, ale również pomiędzy narodami, gdyż byli odrębni jako Rusini, jako Ukraińcy, i nie chcieli przynależać ani do Rosjan, ani do Polaków.

Drogo zapłacili za tę swoją odrębność w najnowszej historii. Wspólnota Unitów została zniszczona, ich resztki rozproszone. Pozostały jednak świadectwa religijne i kulturalne w postaci cerkwi na terenach pomiędzy Popradem i Bieszczadami, przy granicy ze Związkiem Radzieckim. Najbardziej znanym przykładem będzie tu z pewnością kościół św. Jakuba w Powroźniku, pięć kilometrów na południe od uzdrowiska Krynica. Cenne dziedzictwo kultury Łemków zachodnich z początku XVII wieku, z całkowicie zachowanym ikonostasem.* Malarstwo w kościołach grekokatolickich na polskiej ziemi posiada bezcenną wartość, gdyż istnieje w tej formie tylko tutaj, przy czym wiele dzieł zaginęło — nawet jeszcze po drugiej wojnie światowej, wskutek nieświadomości i niezrozumienia, a twórcy tej kultury religijnej, wspólnota unicka, została rozbita.

Na przestrzeni ostatnich 200 lat ikonostasy na Podkarpaciu coraz bardziej oddalały się od swoich wzorów rusko-bizantyjskich. Było to skutkiem unii z Rzymem i przenikania pozostającej pod wpływem Zachodu sztuki polskiej. I tak pojawiła się Pieta i sceny zmartwychwstania, nieznanne w Kościele wschodnim w tej formie, podobnie jak

* Ikonostas w cerkwi: ozdobiona ikonami trójdrzwiowa przegroda, oddzielająca część ołtarzową od nawy (środkowe drzwi — „carskie wrota”).

sceny wniebowstąpienia, żłobki, pokłon Trzech Króli albo Chrystus eucharystyczny. Historię tych przemian studiować można na przykładzie drewnianych kościółków w województwach Nowy Sącz, Krosno i Przemyśl. Niepowtarzalne ikony Unitów przechowywane są obecnie także poza kościołami, w zbiorach muzealnych Krakowa, Łańcuta, Nowego Sącza, Przemyśla i Sanoka. Muzeum historyczne w Sanoku uważa swoje zbiory za największe tego typu w Polsce i jedne z najcenniejszych w Europie. Najnowsze badania naukowe pozwoliły w pewnym stopniu ustalić zarysy działalności jedynej w swym rodzaju pracowni ikon w Rybotyczach, szczególnie aktywnej w XVII wieku. W Rybotyczach, położonych nad rzeką Wiar, na południe od Przemyśla niedaleko granicy radziecko-polskiej, istnieje do dziś ruski kościół z 1775 roku, w którym odnaleźć można ślady dawnego wschodniego malarstwa religijnego. Liczne do dziś istniejące ikony pochodzą od rodzin miejscowego duchowieństwa, od zakonników i od mieszkańców tej gminy.

Punkt przecięcia dwóch kultur — zachodniej i wschodniej, teren graniczny, na którym mieszą się wschodnie — ruskie i zachodnie — polskie prądy polityczne i kulturalne, przenikanie się stylów — bizantyjskiego, bałkańsko-wołoskiego, rosyjsko-ukraińskiego i stylów kultury zachodniej, wreszcie piętno prostego chłopskiego świata ruskiej wsi — wszystkie te elementy składają się na niezwykłość, na niepowtarzalność ikon powstałych na polskiej ziemi. Nawet wschodnio-berlińskie wydawnictwo „Union” wydało w 1982 r. zbiór 24 wspaniałych reprodukcji ikon z terenu Podkarpacia „dla wzbogacenia dotychczas wydanej ikonografii”. Wreszcie trzeba też wymienić Nikifora Krynickiego, który należy do tego nieporównywalnego pejzażu kulturalnego.

Zadaniem polskich katolików, Kościoła, zadaniem całego narodu jest zachowanie, pielęgnowanie i badanie tej niepowtarzalnej symbiozy Wschodu i Zachodu na polskiej ziemi, gdzie stykają się polskie, żydowskie, słowackie, ukraińskie, rosyjskie, wołoskie jak też niemieckie wartości kulturalne i tradycje. Pierwszym sygnałem tej działalności było zorganizowanie, w październiku 1983 r., przez Międzydyscyplinarny Instytut Kultury Bizantyjsko-Słowiańskiej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wielkiej konferencji naukowej na temat: „Dziedzictwo słowiańskiego chrześcijańskiego Wschodu i życie kulturalne w Polsce wczoraj i dziś”. Wielu katolików w Polsce nie poświęcało dotychczas wystarczającej uwagi temu dziedzictwu, stanowiącemu przecież ważny element polskiej tradycji chrześcijańskiej.

A przecież należy ono do tej tradycji, podobnie jak obyczaje związane ze świętami Bożego Narodzenia i Nowego Roku, z Wielkanocą i ze świętami Maryjnymi; podobnie jak łamanie opłatka, wigilijny obyczaj wyłącznie polski, jak żłobek i kolędy, pastorałki,

jasełka i szopki, w których odzwierciedla się klasyczne dziedzictwo sielanek pasterskich i średniowiecznego teatru misteriów — elementy religijne, polityczne i ludowe. Jest to cenny skarb kultury łacińsko-chrześcijańskiej, który nigdzie indziej chyba nie jest w naszych czasach tak żywy, jak wśród polskiego ludu.

Skąd ten szeroki wachlarz tematów — od kolędników, do dziedzictwa słowiańskiego, chrześcijańskiego Wschodu? Ukazuje on, iż Kościół i tradycja nie są bynajmniej tylko schronieniem, ucieczką przed rzeczywistością polityczną, od pozbawionej radości, trudnej codzienności. Zadaniem i obowiązkiem jest nie tylko ratowanie chrześcijańskiego dziedzictwa Polski dla lepszej przyszłości, nie tylko pielęgnowanie go, ale zachowanie jego żywotności. Obowiązek ten dostrzega i spełnia dzisiaj ten, kto chodzi do kościoła, kto bierze udział w jasełkach, rzeźbiarz świątków, pielgrzym i kolędnik, organizator tygodni chrześcijańskich, lektorzy, katecheci i profesorowie, restauratorzy i historycy sztuki. Cały naród w końcu, gdyż tradycja, chrześcijańska tradycja, nie jest eksponatem muzealnym, ale żyje w narodzie i poprzez naród.

Na kopercie wymienionego na wstępie listu z Polski, urzędnik na poczcie w Warszawie przybił dodatkowy stempel: „Edukacja młodego pokolenia sprawą całego narodu”. Bardzo prawdziwe stwierdzenie, gdyż jego interpretacja jest wieloznaczna. Wychowywanie młodzieży w domach rodzinnych, w szkole, w Kościele. Wychowanie także w tradycji. Bo kiedy tradycja jest żywa, przechodzi na młode pokolenie. Na to jednak, co trzeba podkreślić, potrzebny jest spokój — pokój wewnętrzny i zewnętrzny. Dlatego też sprzyja przyszłości tej tradycji, jak też przyszłości narodu, gdy rozsądni ludzie nawołują do rozważań i umiarkowania i gdy na Zachodzie stopniowo utwierdza się przekonanie, iż nie bojkoty i embargo, bariery i restrykcje mogą pomóc narodowi polskiemu, ale przychylne, co najmniej poprawne stosunki, które umożliwią temu krajowi przezwycięzenie kryzysu gospodarczego. Jest to jednakże możliwe jedynie wtedy, kiedy naród, każdy pojedynczy człowiek, będzie się do tego przyczyniał. Wschodni filar łacińskiej, chrześcijańskiej kultury i tradycji ma zbyt wielką wartość, aby lekkomyślnie wystawiać go na ryzyko. Nawet jeśli oznacza to poświęcenie, wyrzeczenia, zmęczenie i smutek. Może jednak naród polski ma rzeczywiście szczególną misję do spełnienia pośród narodów Zachodu!

Ludwig THAMM

Pia Maria Plechl

ROZWAŻANIA O WYSTAWIE JAGIELLOŃSKIEJ

„Polska w epoce Jagiellonów, 1386—1572” nazwano wystawę, którą można było oglądać do 2 listopada w zamku Schallaburg w Dolnej Austrii, jednej z najpiękniejszych budowli renesansowych na północ od Alp. Wystawa wspaniała, jedna z najwybitniejszych, jakie kiedykolwiek zostały pokazane w Republice Austrii, chwalona przez fachowców, podziwiana przez publiczność. Jednakże nie idzie tu o to, aby przyłączyć się do usprawiedliwionych pochwał, ani też aby konkretnie omawiać wystawę, chociaż byłoby to na pewno tematycznie fascynujące. Nasuwa się raczej pytanie, jakie znaczenie dla teraźniejszości może mieć taka prezentacja skarbów sztuki i dokumentów politycznej i duchowej historii epoki, która zakończyła się ponad czterysta lat temu: jakie refleksje może ona wywołać? Jakie rozważania i uczucia (także tych ostatnich nie należy nie doceniać!) może obudzić? Na pierwsze miejsce wysuwają się dwa elementy: wystawa „Polska w epoce Jagiellonów” wyjaśnia z rzadko spotykaną ostrością, iż kraj ten już w czternastym wieku stanowił istotną i znaczącą część Europy oraz że realizację tej ekspozycji zawdzięczamy wspólnemu wysiłkowi czynników państwowych, kościelnych i prywatnych dzisiejszej Polski. Oba aspekty są w pewien sposób ważne dla austriackich gości wystawy, jak też dla zwiedzającego gościa z zagranicy; są jednak także godne uwagi dla ludzi kraju wystawiającego, a więc dla współczesnego społeczeństwa polskiego.

„Złoty wiek Polski” charakteryzują nie tylko osobistości władców z rodu Jagiellonów, określa go nie tylko charakter państwa wielonarodowego o wybitnie specyficznych cechach — współokreśla go również decydująco przynależność do Europy.

Trzeba się strzec przed ocenianiem tej przynależności z punktu widzenia pojęć o Europie z roku 1986: jeśli projekcja dzisiejszych pojęć i wyobrażeń na dawno minione epoki jest już zasadniczo bardzo wątpliwym, a w każdym razie nie naukowym przedsięwzięciem, to

w konkretnym wypadku musiałyby tym bardziej doprowadzić do mylnych interpretacji i fałszywych ocen.

Europę okresu jagiellońskiego określały dwa kryteria: wiara i dynastia. Polska, którą Władysław Jagiełło uzyskał poprzez małżeństwo z Jadwigą, była od pokoleń krajem katolickim, królowa pochodząca z rodu Anjou, władającego także koroną węgierską, była reprezentantką spokrewnionych pomiędzy sobą i spowinowaconych chrześcijańskich rodów panujących, które — wbrew wszystkim wojennym rozprawom — były wzajemnie powiązane. Jeśli na skutek tego polska monarchia jagiellońska była bardziej niż Polska przedjagiellońska, a w każdym razie nie mniej niż późniejsza, powiązana z Europą danego okresu, to trzeba prześledzić korzenie tego zjawiska — nie tylko z racji dziś może nieco abstrakcyjnego zainteresowania przeszłością, ale dlatego, iż w dalszym ciągu działają pewne wpływy i wyodrębnienie niektórych problemów może okazać się ważne tak dla terażniejszości, jak i dla przyszłości.

Na początku panowania Władysława Jagiełły nastąpiła chrystianizacja jego kraju, Litwy. Tu trzeba się zatrzymać i zastanowić nad znaczeniem faktu, iż odejście od pogaństwa ostatniego terytorium europejskiego tak ściśle związane jest z historią Polski. Z punktu widzenia dzisiejszego Kościoła uniwersalnego — chrześcijaństwo nie jest, szczególnie w postaci Kościoła katolickiego, religią europejską czy zachodnio-europejską: nie jest nią z racji swego zadania misyjnego, ani też poprzez przesłanie Ewangelii, które odnosi się do wszystkich ludzi i wszystkim ludziom obiecuje zbawienie; nie jest nią także z racji pochodzenia ziemskiego, gdyż Jezus urodził się Żydem i Jego ojczyzną, jak również ojczyzną pierwszych Apostołów — była Palestyna. Jakkolwiek zatem byłoby fałszywe reklamowanie wiary dla jednego tylko kontynentu, to nie można jednak zaprzeczyć, iż Europa zawdzięcza swój byt wewnętrzny chrześcijaństwu.

Tu pozwolę sobie na dygresję, która tylko pozornie oddala się od tematu wystawy jagiellońskiej: idzie mianowicie o stwierdzenie, że również współcześnie, w epoce marksistowskiego światopoglądu z jednej strony, i praktycznego ateizmu społeczeństwa konsumpcyjnego i materialistycznego hedonizmu z drugiej strony — związek Europy z chrześcijaństwem, chociaż często zniekształcony, często zdegenerowany, istnieje jednak nadal. Właśnie w intelektualnej dyskusji z ideologią komunistyczną nie można pominąć pytania, ile jest w marksizmie bezpośredniego spaczenia zasad chrześcijańskich, ile samych tylko przeinaczeń, a ile zostało po prostu przejęte przy oderwaniu się od fundamentu. Istnieje obszerna literatura na ten temat, w płaszczyźnie teologicznej, filozoficznej i socjologicznej; recepcja na szerszej bazie wymagałaby jeszcze niewątpliwie rozwinięcia.

Chyba w żadnym narodzie Europy świadomość katolicka nie jest tak silna jak w Polsce — można to przyjąć z góry jako fakt powszechnie znany. Trzeba było jednak dopiero Papieża z Polski dla powszechnego uświadomienia faktu niezbędności świata słowiańskiego dla europejskiego chrześcijaństwa. Szczególne znaczenie przypada tu proklamacji braci Cyryla i Metodego jako patronów Europy obok Benedykta. Podstawy tej nowej świadomości położył jednak Jan Paweł II już w czasie pierwszej podróży do swojej ojczyzny w 1979 roku — i stąd bieg myśli prowadzi znowu prosto z powrotem do wystawy jagiellońskiej na zamku Schallaburg. Przywołując na pamięć historię, Papież mówił tego niezapomnianego dnia w Gnieźnie o tym, że Kościół przyzwyczajony jest do romańskich, germańskich i galijskich dźwięków i że może jemu, pierwszemu słowiańskiemu następcy św. Piotra, przypadło szczególne powołanie zainicjowania nowego zrozumienia dla wierzącego świata słowiańskiego „i bogatej architektury jego świątyń Ducha Świętego”. Tegoż wieczoru Papież posłużył się lirycznym obrazem, mówiąc o trzech wzgórzach, z których każde wyobraża jeden z aspektów europejskiego chrześcijaństwa, w punktach o szczególnym znaczeniu dla Polski: o krakowskim Wawelu jako siedzibie władców Jagiellońskich; Jasnej Górze w Częstochowie jako wielkim celu pielgrzymek do Matki Pańskiej i — tylko przestrzennie bardzo odległym — wzgórzu watykańskim w Rzymie, na którym ponad grobem Księcia Apostołów wznosi się kościół, będący sercem katolickiego świata i gdzie ten pierwszy słowiański Papież teraz żyje i działa.

Austriak może tu sobie przypomni, iż Jan Paweł II posłużył się też obrazem wzgórz i wyżyn w czasie swej wizyty w Wiedniu i także tutaj wyprowadził bezpośredni związek z Polską. Na Kahlenbergu Papież mówił o obronie przed zagrożeniem tureckim w 1683 roku, w której wzięł decydujący udział Jan Sobieski, o Mszy, do której król służył jako ministrant, i o tym, iż słowa psalmu „wznoszę moje oczy do gór, od których nadejdzie pomoc” — zyskały nowe, uchwytnie znaczenie dla Wiedeńczyków, gdyż przybyła z odsieczą armia schodziła do miasta ze wzgórz. Nie wybrał pewno tego psalmu ze względu na rządzoną przez los wspólnotę w polskiej i austriackiej historii — ale może właśnie ów brak zamierzenia uzmysławia jeszcze bardziej istniejący związek.

Jest to oczywiście tylko wycinek dotyczący powiązania Polski z losem Europy, które istnieje od 966 roku i właściwie powinien uderzyć ludzi z kraju naddunajskiego i alpejskiego fakt, iż w ciągu życia tej samej generacji Europejczyków kraj Piastów przyjął chrześcijaństwo, a kraj Austria otrzymał swoją nazwę („Ostarrichi”). Trzeba tu oczywiście nadmienić, iż świadomość historyczna Austriaków, a szczególnie Wiedeńczyków, wydaje się być znacznie słabiej rozwinięta niż Polaków, o których na przykład *Frankfurter Allgemeine*

Zeitung mogła napisać: „Polacy kochają ciągłość historyczną; historia jest dla nich zawsze również terażniejszością, przynajmniej jako symbol”.*

Ten stosunek do historii stanowi zapewne największą siłę polskiego narodu, źródło mocy, której posiadanie wydaje się pewne, wymaga jednakże opieki i ochrony. Trzeba jednak ostrzec przed pomieszaniem pojęć: świadomość historyczna to *jedna* sprawa, wiara katolicka to sprawa *inna*. Każda próba interpretowania pozytywnego stosunku do historii w tym sensie, jakoby religijność była tylko zjawiskiem tradycyjnym, a więc zorientowanym na przeszłość i w najlepszym razie respektowanym jako dobro odziedziczone — musi spotkać się ze zdecydowanym sprzeciwem. „Kościół jest przyszłością”, i — „Wiara jest wolnością” — są to dewizy, które tworzą całość i które posiadają znaczenie dla wszystkich chrześcijan, dla wszystkich chrześcijańskich narodów, nie tylko dla Polaków, chociaż dla tego kraju i dla jego mieszkańców mają może całkiem szczególny sens. Duma z wielkiej historii Polski, umiejętność osadzania w terażniejszości cierpień i ofiar poniesionych w przeszłości — są to z pewnością istotne elementy fundamentu dzisiejszego samookreślenia — ale właśnie tylko fundamentu. Sama budowla — przy czym porównanie to jest naturalnie niepełne — spoczywa na tym fundamencie, musi być jednak stale rozbudowywana, jej mury muszą być świadomie pielęgnowane i utrzymywane, także w zmienionym kształcie i to, co przeszło, jest jednak niezmiennie, może tylko być ustawicznie na nowo interpretowane, rozumiane ze stale zmieniającego się punktu widzenia. To w żadnym razie nie oznacza, jak już zaznaczono na wstępie, iż można mierzyć historię za pomocą dzisiejszych kryteriów — a szczególnie używać definicji XX wieku w stosunku do średniowiecza albo nawet bliższej nam epoki.

Jeśli więc — aby powrócić do przyczyny naszych rozważań — wystawa jagiellońska ukazuje europejski wymiar Polski z lat 1386—1572, to podkreśla tym samym również ścisły związek z austriacką historią tamtego czasu, jak również związek z innymi narodami kontynentu. To uzmysłowanie pokrewnych, a nawet tych samych korzeni, posiada istotne znaczenie. Ale nie może ono udowodnić więcej, upoważnia jedynie do postawienia pytania, czy dziś jeszcze istnieje podobny, może nawet silniejszy związek Polaków z innymi Europejczykami. Pytanie to należy postawić na nowo i na nowo na nie odpowiedzieć: odpowiedzieć jednoznacznie „tak”.

Nie idzie tu o to, aby zdefiniować, czy i jak dalece przynależność do Europy może zostać określona jako uczestnictwo w „Europie Środkowej” (albo może, aby uniknąć skojarzeń, które wynikają

* Jörg BREMER, *Die Wehmut und die Wirklichkeit. Über das polnische Lebensgefühl*, 24 Dezember 1983. („Smutek i rzeczywistość. O polskim pojmowaniu życia”).

z terminologii, nie zaś z rzeczy samej — raczej w „Europie Centralnej”). Na czoło wysuwa się przekonanie, iż ten kontynent jako całość — mimo politycznego rozłamu, a więc mimo różnicy systemów społecznych i związania z różnymi blokami wraz z egzystencją krajów neutralnych — ma bardzo istotne związki. I w tym wymiarze Polsce przypada szczególnie ważna pozycja. Ze względu na jej ważność będzie poza tym usprawiedliwione porównanie teraźniejszości z późnym średniowieczem i z początkiem czasów nowożytnych: sytuacja geopolityczna odgrywa dzisiaj — jak i wówczas — znaczną rolę, jeszcze większą w duchowej niż w politycznej konstelacji.

Niech mi wolno będzie udzielić austriackiemu obserwatorowi pewnej wskazówki odnośnie do analogii wystawy jagiellońskiej w Schallaburg do styryjskiej ekspozycji *Brücke und Bollwerk* („Most i przedmurze”): ścieżka pomiędzy spotkaniem a konfrontacją jest czasem wąska, przeciągnięcie granicy pomiędzy wzbogaceniem się poprzez wzajemne poznanie a utratą tożsamości przez przystosowanie się — nie zawsze łatwe. Ze względu na charakter narodowy pokusa jest może mniejsza dla Polaka niż dla Austriaka, w każdym razie takie odnosi się wrażenie, nawet starając się unikać uogólnień.

Poza tym historyczna epoka wielkich przedmurzy przeminęła, w każdym razie w zewnętrznym tego słowa znaczeniu. Obraz „wewnętrznej twierdzy” — według pojęcia Teresy z Avili — istnieje jeszcze ciągle, zachowa zawsze swoje znaczenie. Któż wiedziałby o tym lepiej niż ludzie wierzący w Polsce?

Pia Maria PLECHL

Dr fil. Pia Maria Plechl, ur. 1933 w Baden koło Wiednia. Zastępca naczelnego redaktora niezależnego dziennika „Die Presse”. Wice-przewodnicząca (i wybrana już na rok 1988 przewodniczącą) Austriackiej Rady Laikatu. 1977—1983 członkini Papieskiej Rady Laikatu. Autorka 14 książek o tematyce austriackiej i religijnej.

Guglielmo Giordanelli

Adwokat, Włochy

ŹRÓDŁO TOŻSAMOŚCI NARODU

1. Położenie geograficzne Polski i wydarzenia historyczne spowodowały, iż naród polski stał się narodem uciskanym i nękanym, lecz jego duch, jego dusza spowodowały, że lud ten nie stał się nigdy narodem rozproszonym ani tym bardziej skończonym.

Liczne inwazje oraz rozbiory dokonane przez ludy sąsiednie nigdy nie zburzyły ducha tegoż narodu, gdyż znajdował on zawsze we wspólnym źródle religijnym przemożną siłę łączącą, która powodowała, iż miał on zawsze jedną duszę życiodajną i niezwyciężoną („Będą mogli zabić wasze ciała, ale nie będą mogli zabić waszej duszy”).

Tak, gdyż Naród ten nie uważa religii za coś oderwanego od życia konkretnego, tak jakby te dwie rzeczywistości były czymś zupełnie różnym i niezależnym (tak jak, niestety, dzieje się to w życiu tak wieku narodów katolickich, a co z kolei pociąga za sobą nieuniknione konsekwencje, które dobrze są nam znane i możemy ich doświadczać każdego dnia), lecz Naród ten czyni z chrześcijaństwa regułę życia, tak iż pierwsze przenika dogłębnie całe życie, a jedno i drugie stają się czymś jednym. (Tylko zresztą w ten sposób religia nie staje się czymś bezpłodnym i bezużytecznym). To właśnie w tym wspólnym źródle religijnym Naród polski znajduje zawsze swoją tożsamość narodu zjednoczonego i mocnego oraz zawsze potrafi zachować żywą nadzieję na lepszą przyszłość.

Dlatego właśnie z jego bijącego serca wyrosły takie postaci, będące darem samego Boga, jak nieustraszony, mężny obrońca Kościoła polskiego i całego Narodu, który poświęcił całkowicie własne życie w obronie prawdy, niezapomniany kardynał Wyszyński oraz wielki Apostoł i godny następcą Piotra, Jan Paweł II, światłość świata i nadzieja pielgrzymującego Kościoła.

2. Czego życzę Polsce? Życzenie pojawia się spontanicznie jako podsumowanie poprzedniej wypowiedzi: życzę, aby nadzieja na lepszą przyszłość stała się wkrótce rzeczywistością, w świecie wreszcie zażywającym pokoju, również dzięki cierpieniom, modlitwom i przykładowi Narodu polskiego.

Guglielmo GIORDANELLI

Dr Kurt Skalnik

Austria

POKREWIEŃSTWO

Zostałem poproszony o odpowiedź na dwa pytania. Z pierwszym z nich nie mam trudności. Zachodzi najwyżej niebezpieczeństwo dla czytelnika, że odpowiedź będzie nieco przydługa. Może zbyt długa — i zbyt osobista. Co innego z zajęciem stanowiska wobec pytania numer dwa. Tu mam pewne trudności. Ale o tym później.

Polska! Ten kraj opanował moją wyobraźnię dziesiątki lat przedtem, zanim postawiłem po raz pierwszy stopę na polskiej ziemi. Powracają wspomnienia dalekich lat dziecięcych. Wiążą się one intensywnie z cierpkim zapachem cygar Virginia i ze wspaniałym smakiem kielbas krakowskich, które wówczas rzeczywiście pochodziły z Krakowa. Zawsze, gdy bracia mojego dziadka ze strony matki, Huczyńscy, przyjeżdżali w latach trzydziestych z rodzinnego Bielska-Białej albo z Krakowa do Wiednia, odbywało się wielkie spotkanie rodzinne u wuja Zygmunta przy Wiedner Gürtel. Przeżywałem wówczas po raz pierwszy i ostatni nieporównywalną atmosferę dużej rodziny. Mieszkanie przesycone zapachem dymu wspomnianych już cygar Virginia było punktem zbornym: Józef i Rudolf przyjeżdżali z rodzinami z dawnej ojczyzny, Max z Krakowa i dziadek Franz — kórego, jako nadinspektora kolei południowej, droga życiowa już w młodości zawiodła do Wiednia — przychodził z żoną, z córkami i z nami — wnukami. Nigdy nie wracało się wieczorem do domu nie spożywszy przedtem co najmniej jednej z tych wyśmienitych kielbas krakowskich, które goście przywozili w prezencie. (Nikt nie mógł wtedy przypuszczać, iż w pół wieku później te i inne wędliny wozić się będzie w podróżnym bagażu w przeciwnym kierunku...). Naturalnie, w zebraniach rodzinnych brali też udział młodzi kuzynowie mojej matki. Szczególną sympatią obdarzałem syna wuja Józefa — „Pepi”, o tym samym co ojciec imieniu. Nie tylko dlatego, że ten młody student szkoły technicznej najbardziej zbliżony był wiekiem do początkującego gimnazjalisty — także podziwiane często

podobieństwo odgrywało przy tym rolę. Dopiero później mogłem stwierdzić, iż także w sposobie myślenia i postępowania byliśmy sobie znacznie bliżsi, niż mogliśmy wtedy przypuszczać. W lutym 1945 roku Pepi został skazany na śmierć jako zdecydowany przeciwnik narodo-socjalistycznej Trzeciej Rzeszy i aktywny członek ruchu oporu, współdziałający z operującą w Beskidach formacją Armii Krajowej. Po tygodniach dręczącego oczekiwania na wykonanie wyroku, mając już przed oczami zbliżającą się wolność — padł ofiarą masakry dokonanej przez SS w obozie karnym Stein (Dolna Austria).

Trudno się dziwić, iż jeńcy wojenni w polskich mundurach byli mi bliżsi niż ci żołnierze, których mundur, jako Austriak, zmuszony byłem nosić.

Następna scena rozegrała się dziesiątki lat później: jako przewodniczący Klubu Dziennikarzy Katolickich Austrii mogłem w 1957 r. rozszerzyć moje stosunki z Polską w czasie Zjazdu Unii Prasy Katolickiej w Wiedniu, którego byłem współorganizatorem, przy czym po raz pierwszy mogłem przyjąć wybitnych przedstawicieli katolickich czasopism polskich. Zawiązały się wówczas pierwsze kontakty ze Stanisławem Stommą (*Znak*), Jerzym Turowiczem (*Tygodnik Powszechny*) i Tadeuszem Mazowieckim (*Więź*), które miały się rozwinąć w pełną zaufania, osobistą przyjaźń. Przetrwiała ona wszystkie zmienne koleje życia i przemiany polityczne. Wzrastało we mnie od dawna już istniejące zainteresowanie bezpośredniego poznania Polski. Sytuacja polityczna i moralna była wówczas korzystna. Dlatego mogłem w rok później zrealizować swój zamiar. Mój przyjaciel, Dr Stefan Verosta, był wówczas ambasadorem Austrii w Warszawie. Z jego pomocą otworzyło się przede mną wiele bram, prowadzących do katolickiej, a także do oficjalnej Polski. Podczas kolacji w jego domu poznałem dziś już legendarnego polskiego ministra spraw zagranicznych Adama Rapackiego, z którego nazwiskiem związany jest, jak wiadomo, ów plan, którego realizacja — przy całej wierności dla sojuszków — umożliwiłaby może Polsce uzyskanie dla kraju i jego mieszkańców większego zakresu wolności. Silne wrażenie wywarła na mnie również podróż na Śląsk, noszący wówczas jeszcze głębokie ślady skutków wojny — i tu pierwsze spotkanie z późniejszym arcybiskupem i kardynałem z Wrocławia, Bolesławem Kominkiem. Zawiązały się osobiste, oparte na wzajemnym zaufaniu stosunki, które umocniły się jeszcze w czasie licznych spotkań w Polsce, w Wiedniu i w Rzymie i trwały aż do jego przedwczesnej śmierci. Odtąd, ilekroć moje podróże prowadzą mnie do Wrocławia, uważam za honorowy obowiązek odwiedzenie w milczącym wspomnieniu grobowca kardynała, tak zasłużonego sprawie pojednania polsko-niemieckiego, który wydawał mi się „polskim wydaniem papieża Jana XXIII”. Z tego pierwszego spotkania z krajem i ludźmi przywołałem głębokie wrażenia, które znalazły odbicie w serii artykułów

zamieszczonych w *Die Furche*. W osobliwy i dla ciasnych poglądów pełnego katolickiego środowiska charakterystyczny sposób — moje kontakty z polskimi katolikami i hierarchą popadły u nas w kraju w pewną polityczną dwuznaczność. Mało brakowało, a byłbym z powodu tych stosunków otwarcie obwiniony o brak odporności w stosunku do „wschodniej ideologii”. Trzeba stwierdzić, iż dzisiaj, również w tych kołach, rozumuje się już w sposób bardziej zróżnicowany.

Po tej pierwszej podróży do Polski nastąpiły, w ciągu minionych 20 lat, bardzo liczne kolejne podróże. Przemierzałem kraj wzdłuż i wszerz — od Wysokich Tatr aż do Gdańska, od Odry do Białegostoku i Przemysła, bądź to na zaproszenie katolickich przyjaciół, bądź jako oficjalny gość państwowy, albo też całkowicie prywatnie.

W czasie jednego ze spotkań w 1962 roku — w historycznym domu pani Urbanowicz, gdzie w 1944 r. po bohaterskiej, lecz daremnej walce, skapitulować musiał dowódca Powstania Warszawskiego, generał Bór-Komorowski — wysoki, chudy, ruchliwy okularnik tłumaczył moją rozmowę z ówczesnym przedstawicielem katolickiej grupy Znak w polskiej Radzie Państwa, Jerzym Zawieyskim.

Był to nie kto inny jak Władysław Bartoszewski. Przy bliższym poznaniu wywiązało się duchowe pokrewieństwo i przyjaźń osobista, która do dziś towarzyszy wszystkim wzlotom i upadkom urozmaiconego życia „Władka”.

Pojęcie „duchowego pokrewieństwa” wymaga może jasnej definicji. Liczne rozmowy z Bartoszewskim utwierdziły moje podejrzenie, iż mój austriacki patriotyzm wykazuje niejako „polskie cechy”. To znaczy: życie oparte na historii, postawa tak charakterystyczna dla wielu polskich intelektualistów, której nie uważam za zbyt rozwiniętą u licznych moich rodaków — posiada odpowiednik w moim silnym przywiązaniu do przeszłości mojego kraju, w żywym uczestnictwie we współczesnych wydarzeniach politycznych i w zaangażowaniu w sprawę zachowania austriackiej tożsamości w przyszłości. Element katolicki, który podobnie jak dla wielu Polaków, jest „wrodzony”, stanowi drugi korzeń, nadający mojemu życiu cel i kierunek.

Jeśli już jest mowa o osobistych spotkaniach w Polsce i z Polakami, nie może brakować jednego. Pewnego dnia — nie pamiętam w którym to było roku — przyjaciele z *Tygodnika Powszechnego* zorganizowali spotkanie z wówczas stosunkowo jeszcze młodym arcybiskupem Krakowa. Tak doszło do rozmowy z Karolem Wojtyłą, w cztery oczy, przy kawie. Było to dobre spotkanie, rozmowa szczegółowa, ale powściągliwa. Była to ta rezerwa, którą narzucali sobie wówczas przeważnie przedstawiciele polskiego Episkopatu w rozmowach z gośćmi z zagranicy, aby w ocenie pewnych sytuacji nie stwarzać przypadkowo wrażenia, jakoby byli w sprzeczności z Kardynałem Wyszyńskim. Skupiony typ naukowca: takie było pierwsze

wrażenie, jakie wywarł na mnie, przyzwyczajonego do otwartości arcybiskupa Kominka. Jako papież Jan Paweł II, Karol Wojtyła otworzył oczy nie tylko mnie. Pobyt Ojca Świętego w Austrii i jego wizyta u prezydenta Dr. Kirchschrägera były okazją przypomnienia mu tego pierwszego spotkania w krakowskim gabinecie.

Te impresje wystarczą może dla zilustrowania intensywności mojego stosunku do Polski i dla wyjaśnienia mojego zaangażowania w sprawę losu narodu polskiego.

Tym samym doszliśmy już do drugiego pytania, które brzmi, jak wiadomo, „czego życzę Polsce?”

Jak już wspomniałem na wstępie, mam tu pewne trudności. Są one spowodowane poprzez sam fakt, iż cudzoziemiec — przy całej przyjaźni i zaangażowaniu — powinien zachować powściągliwość odnośnie do życzeń i udzielania rad. Niech pomoże mi wyjść z tego zakłopotania, jak to często bywa, stary, żydowski dowcip. Najwyższe przykazanie w czasie bitwy: „zabrania się udzielania generałowi dobrych rad”. *Pardon*, nie mam tu na myśli — aby uniknąć fałszywych interpretacji — *tego* generała, ale naród polski walczący o lepszą przyszłość.

Ale teraz poważnie. Naród polski stoi wobec wielkich i licznych trudności, jest w toku dyskusji na temat swojej przyszłości. Znana jest sytuacja wyjściowa. Charakteryzuje ją położenie geograficzne kraju i praktycznie nie istniejąca baza porozumienia pomiędzy przedstawicielami Rzeczypospolitej Ludowej i tym, co w Polsce określa się mianem „społeczeństwa”. Jak to często bywało w polskiej historii, Kościół katolicki przejął przy tym, obok swej naturalnej misji zbawczej, dodatkowe zadanie stworzenia swego rodzaju „wewnętrznej duchowej ojczyzny”, zadanie strażnika wartości pozamaterialnych i katalizatora indywidualnych i narodowych dążeń wolnościowych. Nie zawsze wdzięczne to zadanie. Kościół musi — jestem o tym całkowicie przekonany — umacniać odwagę tych, którym grozi zagłębienie się w rezygnacji i wzywać do rozwagi tych, którym zagraża ucieczka w tak dobrze znany polski irracjonalizm.

Które z tych dwu zadań jest trudniejsze?

Cieszy mnie, że to nie ja muszę odpowiedzieć na to pytanie.

Dr. Kurt SKALNIK

Maria Grazia Mara

Profesor Zwyczajny Uniwersytetu Rzymskiego

ZNAK UCZESTNICTWA

Nie mogę myśleć o Polsce tak, jak myślę o każdym narodzie: jest ona bowiem wezwana do pogłębiania swego dziedzictwa kulturalnego, jakie stanowi jej cechę charakterystyczną, w wymiarze, który zdefiniowałabym jako wierność stwórczą. Jeśli z jednej strony Polska, skrzyżowanie narodów, a co za tym idzie różnych dziedzictw kulturalnych, musi uważać, aby zachować wierność swojej własnej tradycji — pamiętając zawsze, że tradycja ta jest dynamiczna — z drugiej strony musi umieć przyjąć i wzbogacić tę wielorakość kultur, których ona sama jest wyrazem.

Ten podwójny wymiar wierności tradycji i otwartości oraz respektu względem wielorakości (pluralizmu), znajdujące się w kręgu historii chrześcijaństwa może — jak mi się wydaje — uczynić z Polski znak uczestnictwa w tym najwyższym dobru, którym jest miłosierdzie Boże, będące gwarancją i podstawą wszystkich innych elementów: ekonomicznego, socjalnego sposobu myślenia, czego ludzkość, narody, jednostki mają potrzebę. Przeżywanie tego podwójnego wymiaru może spowodować, iż Polska stanie się dla narodów „pamięcią”, przypomnieniem pierwotnego chrześcijaństwa, to znaczy spowoduje, że będzie ona głosiła, iż objawienie chrześcijańskie, które od samego początku jest darem Boga, będzie postępowało poprzez historię wcielając się i objawiając, mając jako gwarancję autentyczności — miłość.

Życzę, aby Polska mogła stać się „znakiem” i „przypomnieniem” tego wszystkiego z pomocą tej Niewiasty, która jest Matką Jezusa i Matką Jego Ciała, jakim jest Kościół.

Maria Grazia MARA

Dr Hansjakob Stehle

RFN

SOLIDARNOŚĆ POLAKÓW

Nikt nie może wyszukać sobie geograficznych sąsiadów, dlatego Polacy i Niemcy muszą — mimo bolesnej historii ich sąsiedztwa — nadal ze sobą współżyć — napisałem tak ponad 20 lat temu w książce,* w której próbowałem przybliżyć Niemcom z Republiki Federalnej ową — w ich rozumieniu tak nieskończenie daleko położoną — Polskę. Wbrew schematycznemu, ugruntowanemu w okresie zimnej wojny przekonaniu, że z „komunistyczną” Polską żadne porozumienie nie jest możliwe i nawet nie jest potrzebne, starałem się przedstawić skomplikowaną rzeczywistość tej Polski. („Siła i bezsiła partii”, „Siła i bezsiła Kościoła” — brzmią tytuły dwóch pierwszych rozdziałów). Książka ta zawierała również próbę wyjaśnienia, iż granica na Odrze i Nysie musi być przez Niemców zaakceptowana jako konsekwencja zawinionej przez politykę niemiecką drugiej wojny światowej; nie tylko jako odszkodowanie dla narodu polskiego, który po roku 1939 i również po 1945 nie mógł sam zdecydować o swym geopolitycznym losie, lecz także w interesie dobrze pojmowanego niemieckiego patriotyzmu, dla którego zapewnienie pokoju we własnym kraju możliwe jest tylko w warunkach pokoju ze wszystkimi sąsiadami w Europie. W tym celu jednak — tak pisałem wówczas — Polska również powinna zachęcić Niemców, rezygnując z wygodnego schematu wroga, „który służy tylko ograniczonemu interesowi narodowemu albo doktrynalnej ideologii”.

Odkąd przybyłem do Warszawy w 1956/1957 roku jako pierwszy korespondent *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, powtarzałem te krytyczne uwagi wielokrotnie również polskim przyjaciółom i partnerom rozmów — zarówno katolikom, jak i takim, którzy uważali się za komunistów. Jako — wówczas 30-letni — Niemiec, który nie chciał się powoływać (jak to czyni dzisiaj boński kanclerz) na „łaskę

* *Nachbar Polen*, wyd. S. Fischer, Frankfurt/Main 1963.

późnego urodzenia” — spotkałem się z Polską wprawdzie ze świadomością historycznej niemieckiej współodpowiedzialności za stan obecny Polski, ale ze swobodą obserwatora, który odkrywa kraj, mający zawsze trudności także ze sobą samym — jakże często rozdzarty pomiędzy romantyczną nadzieją i heroiczną rozpaczą.

Właśnie wówczas — po raz drugi od zakończenia wojny — Polska zaczęła nieco swobodniej oddychać; „październik” (1956) ze swym duchowym i politycznym przełomem zmobilizował nadzieje nie tylko na odprężenie w stosunkach *wewnętrznych*, ale również na *zewnętrzne* możliwości swobody ruchów. Oba te aspekty pozostawały zawsze w ścisłym związku — jak się też potem okazało w 1970 roku, kiedy wybuchł jeden z kryzysów, które nieustannie wstrząsają i niepokoją Polskę, krótko po owym „Układzie Warszawskim”, w którym Republika Federalna Niemiec gwarantowała wreszcie bezpieczeństwo polskiej granicy zachodniej i tym samym zaczęła korygować jeden z polskich schematów wroga. Polskie kryzysy w 1976 i bardziej jeszcze w 1980 roku nie mogły być już manipulowane w polityce zagranicznej według schematu „wydarzeń poznańskich” z roku 1956, nawet jeśli mechanizmy polityki wewnętrznej funkcjonowały podobnie.

Wszystkie doświadczenia, jakich Polska doznała ze sobą samą w ciągu ostatnich trzech dziesięcioleci, powinny być właściwie zrelatywizować i złagodzić wagę i znaczenie wszelakich wrogości, przeciwstawień i konfrontacji — tak *pomiędzy* władzą i społeczeństwem, jak też *wewnątrz* każdej z obu tych sił, zamiast je zaostrzyć (jakby wynikało z psycho-logiki). Z logiki politycznej wypływa przekonanie, iż pole manewru jest dla wszystkich ograniczone i pozostanie takim w epoce atomowej, w której każda ewolucja społeczna trwa długo, już choćby dlatego, że rewolucja, dla wszystkich zbyt niebezpieczna, nie grozi jako alternatywa.

„Każdy reżim, nawet najbardziej autorytarny, jest przecież tylko ramą, formą, w którą dopiero ludzie wlewają treści” — napisał w 1962 roku Stefan Kisielewski po pierwszym wielkim otrzeźwieniu (po „październiku”) i dodał, iż każda pozytywna zmiana możliwa jest w końcu tylko „od góry”. W 1983 roku, po katastrofie „Solidarności”, z okazji odczytu w Wiedniu, Kisielewski wyciągnął praktyczny i — jak sam stwierdził — utopijny wniosek, iż Kościół polski, jako jedyny bezsporny autorytet w kraju, musi teraz sam „rozmawiać z Moskwą”, aby Polska mogła zostać demokratycznie zreformowana i odnowiona.

Już w 1956 roku — na krótko przed „październikiem”, gdy po raz pierwszy spotkałem Kisielewskiego w Krakowie, jego opinie wydały mi się tak ryzykowne, że (nie mówiąc jeszcze wówczas po polsku) przyjąłem całkowicie dosłownie przetłumaczone mi oświadczenie Kisielewskiego, że ma on „wariackie papiery”. W rzeczywistości był on

i pozostał jednym z nielicznych prawdziwie liberalnych — a więc wolnych od uprzedzeń — umysłów w Polsce. Jako „błazen Republiki Ludowej” (tytułowałem go tak już od wielu lat) ubiera on do dzisiaj swą mądrość w nieortodoksyjne i paradoksalne formy, które prowokują do myślenia. Charakterystyczne jest przy tym, iż jego postać nie daje się schematycznie zaliczyć do żadnego z tradycyjnych lub też aktualnych urupowań i kierunków. Pozostał niezależny także od swoich katolickich przyjaciół, którzy udostępniają mu forum publicystyczne, jak również — mimo polemik i cenzury — potrafił wzbudzić respekt wśród swych komunistycznych przeciwników. I to pomimo że nigdy nie zrobił im przyjemności pozostawiania na wewnętrznej czy też zewnętrznej emigracji.

Dlaczego cytuję właśnie Stefana Kisielewskiego? Ponieważ w jego egzystencji osobistej, literackiej i politycznej uosabia się coś, czego chciałoby się życzyć wszystkim Polakom: *realizm* (który nie jest pozbawiony wyobraźni), *pozytywizm* (który niczego nie przyjmuje bezkrytycznie) i *powaga* (nigdy nie pozbawiona humoru). Niektóre spory między Polakami — których echo daje się zauważyć także w tym piśmie — stałyby się w ten sposób bardziej rzeczowe i spokojne. Obecnie często robią na patrzącym z zewnątrz wrażenie, jakby spór o poglądy na temat słusznego kierunku był tym intensywniejszy, im węższe jest pole manewru dla czynów. Wśród rządzących jest to może następstwem frustracji, którą stwarza kontrast pomiędzy władzą w sensie materialnym a ideowym. Wśród emigracji, także wewnętrznej, ten kontrast jest odwrotny — z podobnym rezultatem. Wydaje mi się, iż pomimo to mogłaby powstać — poprzez różne „obozy” — wspólnota między wszystkimi Polakami, którzy pragną więcej demokracji, większej wolności. Do tego należy oczywiście nie tylko teoretyczna, ale praktyczna akceptacja pluralizmu poglądów, bez wzajemnego braku zaufania, bez podejrzliwości i pomówień.

Hierarchiczne, monolityczne i dogmatyczne struktury myślowe mogą być może przydatne dla Kościoła (i dla partii), ale nie dla myśli politycznej, której praktyczny horyzont przyszłości pozostaje otwarty — w przypadku Polski tak otwarty, iż możliwe jest wiele, ale nic nie jest pewne. Z wyjątkiem jednego: że nic nie może zostać zrealizowane bez solidarności wszystkich rozsądnych ludzi — solidarności w sensie postępowania, nie w sensie nostalgicznych hasel straconych iluzji.

Dr. Hansjakob STEHLE

Dr. Hansjakob Stehle jest aktualnie korespondentem Radia Niemieckiego oraz tygodnika Die Zeit w Rzymie. Autor słynnej książki Die Ostpolitik des Vatikans.

Kościół a emigracja

Ks. Józef Bakalarz TChr.

DUSZPASTERSTWO A TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA EMIGRANTÓW

Zagadnienie tożsamości etnicznej ma swe najgłębsze źródło w skomplikowanej strukturze osobowości emigranta, który w złożonych warunkach społeczno-kulturowych stawia sobie egzystencjalne pytanie: „kim jestem” w sensie etnicznym? Pytanie to obejmuje nie tylko aktualny stan jego samookreślenia, lecz także jego przeszłość: „skąd jestem” („jakie są moje korzenie”), a nawet jego przyszłość: „kim staję się” („jakich poszukuję nowych wartości i korzeni”). Kwestia ta odnosi się nie tylko do wewnątrzsobowych procesów psychologicznych, lecz także do międzyosobowych funkcji społecznych. W rezultacie dotyczy ona zarówno jednostek, jak i zbiorowości etnicznych.¹

Kościół interesuje się tym zagadnieniem z trzech racji: teologicznej, moralnej i pastoralnej. W płaszczyźnie teologicznej dostrzega on ścisłe związki pomiędzy swą ontyczną strukturą a grupami etnicznymi. Związki te wymagają wyjaśnienia i uzgodnienia istotnej cechy Kościoła, jaką jest powszechność (katolickość), z istnieniem w społeczności kościelnej odrębnych grup etnicznych. W aspekcie moralnym widzi on skomplikowane problemy owych grup: ich stan upośledzenia społecznego, dezintegrację ich życia, rozdzwięki pomiędzy różnymi społecznościami, czy nawet zanikanie wielu grup. Problemy te wymagają należytej oceny i działania społecznego w oparciu o sprawiedliwe zasady moralne i prawne. Wreszcie w zakresie pastoralnym Kościół uświadamia sobie obowiązek rozwijania misji ewangelizacyjnej wśród wszelkich grup etnicznych na zasadzie inkulturacji, czyli zakorzeniania wiary w kulturze konkretnych osób i społeczności.²

Na tle tych przesłanek rodzi się aktualna dziś kwestia relacji pomiędzy duszpasterską działalnością Kościoła a tożsamością grup etnicznych.³ Praktyka w tej dziedzinie jest dość rozchwiana. W zależności od warunków poszczególnych krajów, diecezji, a nawet parafii, duszpasterze — nie mając przed oczami jakichś jasnych zasad — oscylują tu między skrajnymi tendencjami: uniformizmem a nacjonalizmem kościelnym.

Właśnie dlatego zachodzi pilna potrzeba, postulowana często przez duszpasterzy emigrantów, ustalenia właściwego — opartego na nauczaniu i prawodawstwie kościelnym — modelu wzajemnych relacji pomiędzy duszpasterstwem a tożsamością etniczną wiernych. Odnoszące się do tego zagadnienia dokumenty kościelne zajmują się głównie aktywną rolą duszpasterstwa, choć nieobcy jest im też ów drugi człon relacji, czyli tożsamość etniczna emigrantów, która na różny sposób determinuje działalność duszpasterską.

Tożsamość ta, oznaczająca fundamentalną charakterystykę istotności osoby lub grupy etnicznej,⁴ jest sprawą delikatną i złożoną. Kościół odnosi się do niej ambiwalentnie: aprobejuje ją, ale równocześnie dostrzega niebezpieczeństwo jej absolutyzowania. Właśnie dlatego traktuje on zwykle o tożsamości etnicznej na bardziej uniwersalnej bazie poznawczej, czyli w odniesieniu do tożsamości innych społeczności, a zwłaszcza narodu, rodziny ludzkiej i Kościoła.⁵

Chcąc ukazać właściwie i w sposób pełny rolę duszpasterstwa w odniesieniu do tożsamości emigrantów, należy wprawdzie ustalić podstawowe zasady określające relacje pomiędzy duszpasterstwem a tożsamością etniczną, a następnie dopiero wskazać na konkretne czynniki duszpasterskie i na sposób ich oddziaływania na ową tożsamość.

Zasady oddziaływania duszpasterstwa na tożsamość etniczną

Rodzące się gdzieniegdzie kontrowersje i konflikty pomiędzy grupami etnicznymi a szerszą społecznością świecką lub kościelną są zwykle przejawem braku należytego uzgodnienia dóbr: osobistych, partykularnych i powszechnych. Mając to na uwadze *Stolica Apostolska* podchodzi do zagadnienia tożsamości etnicznej z pewną dozą ostrożności: traktuje ją jako wielką wartość, ale jej nie absolutyzuje. Prawdziwe jej znaczenie ocenia ona relatywnie w kontekście innych, bezwzględnych dóbr, a mianowicie godności osoby ludzkiej i jedności rodziny ludzkiej, czy też — w odniesieniu do Kościoła — jedności nadprzyrodzonego organizmu kościelnego.⁶

Owe kryteria: godność osoby oraz jedność Kościoła i całej rodziny ludzkiej, stanowią jakby dwa bieguny orientujące kościelne nauczanie i działanie w tej dziedzinie. Dzięki nim można wytyczyć podstawowe zasady, określające relacje Kościoła i jego duszpasterstwa do tożsamości emigrantów. Zgodnie z owymi zasadami, które

sprowadzimy tu do czterech, duszpasterska działalność Kościoła powinna: szanować i umacniać tożsamość etniczną; ułatwiać otwarcie się grup etnicznych na inne społeczności; popierać integrację i rozwój tożsamości etnicznej; odrzucać podstawy skrajne i nacjonalistyczne.

Zachowanie i umacnianie tożsamości etnicznej

Swe pozytywne stanowisko wobec tożsamości etnicznej emigrantów Kościół uzasadnia na płaszczyźnie filozoficzno-moralnej i teologicznej. Na tej pierwszej odwołuje się do godności osoby ludzkiej, która jest podmiotem wrodzonych i niezbywalnych praw.⁷

Idzie przede wszystkim o prawo emigrantów do własnej ojczyzny. Opiera się ono na łączących jednostkę z określoną społecznością (narodem) naturalnych więzach krwi, pochodzenia, kultury i związkach duchowych, które ujawniają się w formie miłości ojczyzny, czyli patriotyzmu.⁸ W świetle nauczania Kościoła *patriotyzm jest nie tylko wyrazem naturalnej skłonności i przywiązania do własnego narodu, ale jest wartością moralną*. Jego istotą jest cnota moralna, z której rodzą się określone zobowiązania jednostki wobec własnej ojczyzny.⁹ I właśnie to prawo do własnej narodowości czy ojczyzny przysługuje również emigrantom, choć przebywają oni poza granicami własnego kraju. Co więcej, tego prawa nie można emigrantów arbitralnie pozbawić,¹⁰ choć oni sami mogą — o czym jeszcze niżej — dobrowolnie z niego zrezygnować.

Z godności ludzkiej wynika również prawo emigrantów do kultury, będącej „prawdziwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”.¹¹ Dotyczy ono w pierwszym rzędzie jego własnej kultury etnicznej, gdyż tylko ta zapewnia emigrantowi osobową integralność, w pełni wyraża sposób jego bycia w świecie, słowem — świadczy o jego osobowej i społecznej tożsamości. *Kultura jest też bezcennym dobrem dla każdej grupy etnicznej, która właśnie dzięki niej zachowuje swą integralność, żywotność i trwałość*.¹²

Pochodnym i uszczegółowionym prawem w tej dziedzinie jest prawo emigrantów do wychowania młodego pokolenia we własnej kulturze. Każde bowiem wychowanie powinno odpowiadać wrodzonym właściwościom, uzdolnieniom i tradycjom poszczególnych narodów lub grup ludzkich.¹³ Tylko wówczas możliwe jest wychowanie pełnego i dojrzałego człowieka, zakorzenionego w dziedzictwie swych przodków, a tym samym mającego również poczucie swej podmiotowości.¹⁴

Tożsamość etniczna znajduje również uzasadnienie teologiczne. Kościół jest bowiem rzeczywistością, która „zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego”.¹⁵ Ten pierwszy stanowią elementy nadprzyrodzone, które ze swej natury są uniwersalne. Dzięki nim Kościół jest organizmem duchowym, mającym własną tożsamość, który

w stosunku do wszelkich grup ludzkich jest transcendentny i ponadnarodowy, gdyż nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozzerwalny z żadną rasą, narodem czy kulturą.¹⁶

Z drugiej strony Kościół ma charakter ludzki i społeczny. W nim bowiem pierwiastek boski wciela się w konkretną realność ludzką i dzięki temu jawi się on wszędzie jako „widzialne zreszenie” i „zgrupowanie rozmaitych ludów”. W strukturze Kościoła tkwią więc takie naturalne cechy, jak narodowość, kultura, tradycja i język. Różnorodność tych cech i wartości nie jest czynnikiem podziału, ale raczej ubogacenia jedności kościelnej.¹⁷

Z powyższych racji katolicyzm uznaje odrębności etniczno-kulturowe jako wartości same w sobie, jako cenne dziedzictwo poszczególnych społeczności, naturalne środowisko rozwoju człowieka, a także jako dary Boże istniejące dla wzajemnej służby w powszechnej wspólnotcie wiary. Wartości te Kościół przyjmuje, uświęca i wykorzystuje przy wykonywaniu swej misji.¹⁸

W konsekwencji Kościół wyraźnie uznaje i szanuje tożsamość etniczną emigrantów i wszelkich grup mniejszościowych. Tożsamość ta jest — według jego nauczania — jakby własną osobowością (*propria personalitas*) i właściwym sposobem bytowania poszczególnej grupy emigrantów, wyodrębnionej tym samym pośród szerszej społeczności.¹⁹ Trwanie przy swej tożsamości, której nie da się przekreślić ani rzec, to tyle, co ustawiczne powracanie emigrantów do korzeni swego człowieczeństwa oraz do własnych korzeni etniczno-kulturowych i religijnych. Zgodnie z instrukcją *Pastorale des migrants* — „wierność osób, rodzin i grup wobec szczepu, z którego wyrosli, stanowi godną podziwu i wzruszającą właściwość”, a także „element o wielkiej wartości społecznej”.²⁰ Z poczucia swej tożsamości emigranci czerpią bowiem moc i życiodajne soki, potrzebne do ich duchowego wzrostu i dojrzewania, a pośrednio również dla służby szerszej społeczności.²¹

Ponieważ emigracja stwarza sytuację zagrażającą w różny sposób tożsamości etnicznej, Kościół z wielką mocą i wytrwale ochrania tę tożsamość. Właśnie z tego względu ogłasza on naturalne prawa tych ludzi w dziedzinie życia społecznego i kultury, apeluje do społeczności świeckich o udzielanie pomocy emigrantom w zachowaniu ich własnego życia zbiorowego, a także wyznacza ogólne zadania dla kościołów lokalnych w tej dziedzinie.²²

Najcenniejszym wkładem Kościoła w dzieło umacniania tożsamości etnicznej jest duszpasterstwo emigracyjne. Rozstrzygającą racją jego organizowania są właśnie odrębności etniczno-kulturowe wiernych. Duszpasterstwo to jest więc ze swej natury duszpasterstwem etnicznym, dostosowanym do warunków życia, kultury i specyficznych potrzeb emigrantów.²³

Nie ulega też wątpliwości, że jednym z zadań duszpasterstwa emigracyjnego jest umacnianie tożsamości etnicznej wiernych. Według instrukcji *De pastoralis migratorum cura* właściwe emigrantom dziedzictwo myśli, tradycji i kultury ma „przetwać jeszcze poza ojczyzną. Winno ono być zatem wszędzie otoczone jak największym poszanowaniem”.²⁴

Z tego i innych dokumentów kościelnych wynika, że właściwa rola duszpasterstwa w zachowaniu tożsamości etnicznej polega przede wszystkim na poszanowaniu i ochronie duchowego dziedzictwa (*spirituale patrimonium*) emigrantów, które jest fundamentem i ekspresją tej tożsamości.²⁵ Mówiąc konkretniej, zadaniem duszpasterstwa jest respektowanie elementów, które składają się na drogocenne dziedzictwo poszczególnej grupy emigrantów, a mianowicie ich pochodzenia etnicznego, kultury, języka ojczystego, tradycji, mentalności, duchowości i religijności.²⁶

Pielęgnowanie tożsamości otwartej

Troska o własną tożsamość etniczną nie może oznaczać zamknięcia się emigrantów wobec innych społeczności i kultur, gdyż taka postawa więziłaby tych ludzi w ich partykularyzmie. Dlatego Kościół, choć jest stróżem i promotorem kultur narodowych, podkreśla równocześnie potrzebę otwarcia się grup etnicznych na inne kultury.

Jego stanowisko w tej sprawie wynika najpierw stąd, że emigranci — podobnie zresztą jak wszyscy ludzie — są nie tylko członkami własnego narodu czy grupy etnicznej, ale pozostają również członkami wspólnej dla wszystkich rodziny ludzkiej. To drugie członkostwo, wynikające z tożsamości natury ludzkiej, zobowiązuje do uwzględnienia powszechnej wizji dobra wspólnego, przekraczającego wszelki egoizm klasowy czy narodowościowy.²⁷

Zasada jedności i dobra wspólnego obowiązuje emigrantów także w płaszczyźnie religijnej. Jako chrześcijanie przynależą oni do powszechnego organizmu kościelnego, w którym wszyscy — jako jednostki i wspólnoty — są powołani do wzajemnego komunikowania sobie z innymi własnych darów, w tym także dóbr kultury.²⁸

Do tych argumentów dochodzi jeszcze racja praktyczna. Przewyciężenie własnych partykularyzmów etnicznych i otwarcie się na innych, w warunkach emigracji jest naturalną koniecznością. Tam bowiem poprzez zmianę miejsca pobytu uwielokrotniają się nieustannie więzi łączące emigrantów z innymi, a także zmienia się sposób ich życia.²⁹ Emigranci zaczynają faktycznie przynależać do różnych społeczności naturalnych i kościelnych.

Właśnie z tego faktu rodzi się wielokierunkowa tożsamość emigrantów. W płaszczyźnie kulturowej stają się oni ludźmi dwukulturowymi; w płaszczyźnie narodowej pozostają oni niezwykle wierni własnej ojczyźnie, ale równocześnie są często obywatelami kraju

zamieszkania, który z czasem uznają za swą nową i drugą ojczyznę.³⁰ Wolno im nawet dobrowolnie zrezygnować z formalnej przynależności do własnej ojczyzny.³¹ Wyraźnie podwójny status emigranci posiadają we wspólnocie religijnej; zachowują w niej swą przynależność etniczną, a równocześnie są członkami uniwersalnego — i oczywiście lokalnego — Kościoła.³²

Tak więc *tożsamość etniczną emigrantów należy traktować jako wartość relatywną i otwartą*. Trzeba ją mianowicie zawsze uzgadniać z dobrem innych grup, narodów, Kościoła i całej rodziny ludzkiej. Zwłaszcza w duszpasterstwie potrzebne jest harmonizowanie patriotyzmu z uniwersalizmem kościelnym.³³

Pielęgnowanie tożsamości etnicznej o charakterze otwartym pociąga za sobą postulaty praktyczne. Wymaga ono w szczególności: poszanowania tożsamości innych osób, grup czy narodów; szczerego dialogu i współpracy z innymi *etniami*; wymiany z nimi wartości kulturowych; uczestniczenia mniejszościowej grupy etnicznej w życiu szerszej społeczności.³⁴ Tylko w tych warunkach stosunki pomiędzy emigrantami a innymi grupami są „prawdziwie braterskim współżyciem, w którym każda ze stron równocześnie daje i otrzymuje”.³⁵ Emigranci wyzwalają się wówczas w jakimś stopniu z ograniczeń własnej grupy etnicznej, wzbogacają się o nowe wartości kulturowe, a także wnoszą własne wartości do kulturowego skarbcza innych narodów.³⁶

Proces kulturowego przystosowania się emigrantów do społeczności miejscowej, zwany akulturacją,³⁷ należy również uwzględnić w działalności duszpasterskiej. Duszpasterstwo etniczne musi bowiem — jeśli ma uwzględniać rzeczywistą sytuację społeczno-kulturową emigrantów — spełniać funkcję nie tylko kulturozachowawczą, lecz także akulturację, polegającą na stopniowym przyjmowaniu do tego duszpasterstwa elementów kultury miejscowej, o czym jeszcze niżej.

W tym miejscu należy podkreślić, że akulturacja (adaptacja) duszpasterska nie jest burzeniem starego związku wiary i kultury ojczystej, ale jest częściową, powolną i organiczną przemianą. Pierwotne podłoże etniczno-kulturowe zostaje tu modyfikowane poprzez łączenie lub zastąpienie niektórych elementów kultury ojczystej przez odpowiednie elementy kultury miejscowej. W rezultacie następuje stopniowe przeszczepienie wiary na ulegający przemianie pień kulturowy.³⁸

Rozwijanie tożsamości etnicznej

Tożsamość tkwi w istocie jednostki i w istocie jej społecznej kultury. Zgodnie z ogólnym prawem życia, które jest rozwojem, także tożsamość osoby czy grupy społecznej rozwija się: po prostu jest procesem.³⁹

Na emigracji ów rozwój ma własną specyfikę, gdyż dokonuje się w pluralistycznym kontekście kulturowym. Jest on tam sprzęgnięty z innym naturalnym procesem społecznym, a mianowicie z integracją, która polega na stopniowym nawiązywaniu wspólnoty życia emigrantów z miejscową społecznością we wszystkich płaszczyznach życia: ekonomicznego, społecznego, kulturalnego i kościelnego (religijnego).⁴⁰ Oba procesy wzajemnie się determinują: silna tożsamość etniczna zmniejsza intensywność integracji, natomiast postępująca integracja rozwija (gdy integracja jest naturalna i dojrzała), bądź osłabia czy nawet niszczy (w wypadku integracji sztucznej i płytkiej) tożsamość etniczną.

Można powiedzieć, że proces integracji emigrantów jest jakby drogą rozwoju ich tożsamości etnicznej. Istotny wpływ na ów rozwój mają dwa podstawowe mechanizmy integracyjne, oddziałujące na emigrantów. Z jednej strony potrzeba naturalnego otwarcia się na innych ludzi skłania ich do dialogu i wymiany kulturowej z tubylcami, z drugiej zaś naturalny instynkt społeczny skłania ich do szczególnej troski o zachowanie własnego dziedzictwa etnicznego. W wyniku dialektycznego oddziaływania obu mechanizmów tożsamość etniczna podlega stopniowej ewolucji, stając się w większym lub mniejszym stopniu tożsamością odnowioną, która organicznie łączy elementy tradycyjne z nowymi, elementy własne z obcymi, a elementy partykularne z bardziej uniwersalnymi.⁴¹

Dokumenty kościelne podkreślają konieczność i pozytywne znaczenie rozwoju tożsamości etnicznej emigrantów, ale równocześnie wskazują na potrzebę zachowania w tej dziedzinie pewnych warunków. Podstawowym warunkiem jest: *nie odstępować od istotnego rdzenia kulturowego, który decyduje o fundamentalnej tożsamości osoby lub grupy etnicznej*. Właśnie dlatego dynamizm rozwoju tożsamości powinien być zawsze ukierunkowany podwójnie: ku przeszłości i ku przyszłości.

Dzięki pierwszemu ukierunkowaniu, polegającemu na ciągłym powracaniu do korzeni kulturowych, emigranci pozostają wierni własnemu dziedzictwu i dlatego zachowują wspomniany rdzeń swej osobowej i społecznej tożsamości.⁴² Drugie zaś ukierunkowanie, skierowane ku przyszłości, sprzyja nabywaniu nowych elementów kulturowych, a tym samym rozwijaniu i ubogacaniu pierwotnej tożsamości.⁴³

Według wskazań Kościoła tożsamość etniczna emigrantów powinna rozwijać się naturalnie, czyli swobodnie i powoli, zgodnie z prawami rozwoju człowieka i społeczeństwa, przechodząc kolejne etapy akomodacji społecznej, adaptacji kulturowej (akulturacji) i pełnego wejścia w życie szerszej społeczności.⁴⁴

Zasadę rozwoju tożsamości etnicznej należy uwzględnić w duszpasterstwie emigrantów, które powinno zawsze adaptować się do

dynamiki życia, uwzględniając kulturowe realia i potrzeby emigrantów.⁴⁵ Pierwszym zadaniem duszpasterstwa w tym względzie jest oczywiście rozwój wiary, która na emigracji nie może pozostawać jedynie dziedzictwem, jakie się przechowuje i zabezpiecza. Wiara jest rzeczywistością, która szczególnie w warunkach emigracji wymaga pogłębienia, rozwijania, dojrzewania i rozkrzewiania.⁴⁶

Razem z wiarą w duszpasterstwie należy popierać — z uwagi na zasadę inkulturacji wiary — rozwój kultury etnicznej emigrantów. Swą funkcję rozwoju kultury i tożsamości etnicznej duszpasterstwo spełnia poprzez ułatwianie emigrantom zdrowej integracji w miejscowej społeczności kościelnej i świeckiej. Pod tym względem duszpasterstwo emigracyjne ma być łącznikiem pomiędzy duszpasterstwem kraju ojczystego a duszpasterstwem lokalnym w kraju imigracji, o czym jeszcze niżej.⁴⁷

Owoce popieranego przez Kościół procesu integracyjnego jest do pewnego stopnia nowa społeczność etniczna, której członkowie zachowują świadomość swego pochodzenia, a równocześnie czują się pełnoprawnymi i aktywnymi członkami miejscowego społeczeństwa.

Odrzucenie postaw skrajnych

Powyżej przedstawione zasady, dopełniające się wzajemnie, stają się bardziej przekonujące, jeśli spojrzymy na nie od strony negatywnej, czyli w świetle zachowań i postaw, które Kościół piętnuje i odrzuca. Większość z tych postaw ma swoje źródło w skrajnym nacjonalizmie, a wszystkie są przejawem jednostkowego lub społecznego egoizmu.⁴⁸

Różnorodne wypaczenia w tej dziedzinie, występujące po stronie miejscowego społeczeństwa lub emigrantów, można sprowadzić do dwóch skrajnych tendencji, a mianowicie tych, które niszczą bądź absolutyzują tożsamość etniczną.

Przyczyną pierwszej grupy dewiacji jest najczęściej nacjonalizm lub totalitaryzm państwowy, który nie toleruje w swym kraju pluralizmu kulturowego. Przejawem tego jest zwykle dyskryminacja mniejszości grup etnicznych, ograniczanie ich naturalnych praw, a także prowadzenie jawnej lub ukrytej polityki asymilacyjnej, mającej na celu społeczne i kulturowe wchłonięcie emigrantów przez miejscowe społeczeństwo.⁴⁹

Asymilacja emigrantów może też być wynikiem oddolnej presji tego społeczeństwa, nierzadko również — jak to potwierdza doświadczenie — skutkiem biernej postawy samych emigrantów, którzy mają skłonność ulegania etnicznemu kompleksowi niższości wobec tubylców.⁵⁰

W społeczności kościelnej tożsamości etnicznej emigrantów może też zagrażać tak zwany uniformizm, który jest wypaczeniem jedności i uniwersalizmu Kościoła. Pod pozorem „obrony” tychże

cech bezduszny uniformizm lekceważy i eliminuje elementy etniczno-kulturowe z duszpasterstwa emigracyjnego.⁵¹

Wszystkie wspomniane tu działania, przeciwne tożsamości etnicznej, mają podobny skutek. Emigranci zostają przez nie wykorzenieni z własnej kultury, co powoduje ich wewnętrzną — osobową i społeczną dezintegrację, utratę części ich istoty i godności oraz ich społeczną alienację. Według papieża Jana Pawła II *wykorzenie jest dla emigrantów „groźną chorobą społeczną”, której negatywne następstwa odczuwają zarówno sami emigranci, jak i miejscowa społeczność.*⁵²

Druga grupa odrzuczanych przez Kościół dewiakuje tożsamość etniczną emigrantów kosztem dobra innych społeczności. Najczęstszą przyczyną tych skrajnych postaw jest ciasny nacjonalizm, który wywyższa, czci i miłuje jedynie własną narodowość, a nieradko również pogardza i odnosi się wrogo do ludzi innej rasy czy narodowości (szowinizm).⁵³ Różne odcienie takiego nacjonalizmu występują często wśród mniejszości etnicznych, które z różnych względów (na przykład z racji wydarzeń historycznych, trudnych warunków życia) mają skłonność do przeceniania własnych wartości kulturowych i do przesadnego manifestowania własnej odrębności etnicznej, między innymi przez dążenia do własnej autonomii lub separatyzm.⁵⁴

Rodzący się niekiedy na tym tle kościelny nacjonalizm przejawia się w duszpasterskim partykularyzmie, który w większym lub mniejszym stopniu lekceważy rzeczywistość mistyczną Kościoła, a przeto również jego uniwersalną jedność, i — na odwrót — przecenia odrębności etniczne, z których czyni bariery oddzielające różne społeczności kościelne. Na zasadzie tak zwanego filetyzmu, czyli chrystianizmu plemiennego — znanego już w starożytności — wspólnoty etniczne zamykają się w sobie, tworząc etniczne getta, bądź nawet całkowicie odłączają się od Kościoła Powszechnego (kościół narodowe).⁵⁵ W duszpasterstwie emigracyjnym ten „fałszywy partykularyzm” przybiera często formę etnicyzmu, czyli ekskluzywizmu etnicznego, hołdowania religijności ludowej i społecznej izolacji.⁵⁶

Postawy absolutyzujące tożsamość etniczną są szkodliwe zarówno dla mniejszości narodowych, jak i dla szerszej społeczności. Deformują one wychowanie człowieka. Emigrant, zamknięty w ciasnej duchowości swej grupy, to najczęściej „tradycjonalista”, „wygnaniec” lub „izolat”. Kształtowane w tym duchu młode pokolenie emigrantów czuje się wyalienowane i jest spychane na margines życia społecznego. W szerszej społeczności omawiane postawy rodzą konflikty międzyetniczne.⁵⁷

Z przedstawionych racji w duszpasterstwie emigracyjnym należy unikać dwóch skrajności: sztucznego uniformizmu (błąd asymilacji) i fałszywego partykularyzmu (błąd etnicyzmu). Od strony pozytywnej duszpasterstwo to powinno być przykładem roztropnego

harmonizowania odrębności etniczno-kulturowych z jednością Kościoła — tak, by odrębności te nie szkodziły jedności, ale raczej ją budowały i ubogacały.⁵⁸

Czynniki duszpasterskie oddziałujące na tożsamość etniczną

Dotychczasowe rozważania wskazały na głębokie powiązania duszpasterstwa z tożsamością etniczną, a także ustaliły podstawowe zasady, zgodnie z którymi duszpasterstwo ma oddziaływać na tę tożsamość. Obecnie rodzi się pytanie, w jaki sposób dokonuje się ten złożony i wielopłaszczyznowy proces oddziaływania? Idzie tu głównie o analizę różnorodnych, choć powiązanych ze sobą czynników duszpasterskich (zarówno instytucjonalnych, jak i funkcjonalnych), które według właściwych sobie mechanizmów działania przyczyniają się do umacniania i rozwijania tożsamości etnicznej emigrantów.

W analizie tego zagadnienia należy wziąć pod uwagę specyficzną rolę: religii chrześcijańskiej, działalności duszpasterskiej, parafii lub innej placówki duszpasterskiej, duszpasterza etnicznego, grup, dzieł i instytucji parafialnych.

Religia katolicka a tożsamość etniczna

U podstaw rozważań o relacji pomiędzy duszpasterstwem a tożsamością znajduje się bardziej fundamentalny fakt ścisłego związku chrześcijańskiej wiary i kultury. Wprawdzie wiara i kultura są elementami różnymi co do natury i charakteru, jednakże w chrześcijaństwie — dzięki jego powszechności — współistnieją one ze sobą, wzajemnie się przenikają i nawzajem sobie służą.⁵⁹

Kultura, mająca zawsze jakieś konkretne oblicze etniczne, jest podłożem dla wiary, glebą, z której wiara czerpie różne wartości, a także środowiskiem, w którym jest ona zakorzeniona i przekazywana.⁶⁰

Wiara — z drugiej strony — wciela się w konkretną kulturę (inkulturacja wiary), odnawiając zarówno życie, jak kulturę ludzi. Według Soboru Watykańskiego II wiara „nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie”.⁶¹

Pomiędzy wiarą a kulturą dokonuje się więc dialog i proces wzajemnego „dawania” i „przyjmowania” wartości. Dzięki temu religia chrześcijańska jest symbiozą wiary i kultury. W zależności od swego podłoża, czyli konkretnego środowiska etnicznego, przyjmuje ona specyficzne zabarwienie kulturowe. Dlatego też jest ona wszędzie i przez różne ludy przyjmowana jako „własna”.⁶² I właśnie ze względu na swą kulturową specyfikę, a zwłaszcza na „sposób wyrażania wiary

i wypełniania praktyk religijnych”, należy ona do istotnych elementów tożsamości etnicznej emigrantów.⁶³

*Na emigracji, gdzie istnieje zagrożenie rozerwania więzi pomiędzy wiarą a kulturą,*⁶⁴ *zostaje zwykle uruchomiony psycho-społeczny mechanizm wzajemnej obrony środowiska wiary i kultury.* Środowisko kultury broni tam religii jako integralnego elementu swej tożsamości. Religia zaś staje się tam czynnikiem wyraźnie wspierającym tożsamość etniczną emigrantów.⁶⁵ Jej rola w tym względzie polega na tym, że pozostaje ona nadal „własną drogą życia duchowego” emigrantów, gdyż zachowuje swój pierwotny związek z kulturą, afirmuje ją i korzysta z niej w najbardziej intymnych przeżyciach i codziennych zachowaniach ludzkich. Wychowuje więc ona człowieka i jego wewnętrzną kulturę zgodnie z dotychczasowym systemem kulturowym.⁶⁶ Według Papieża Jana Pawła II w warunkach emigracyjnych, gdy zagrożony jest człowiek „w swej najgłębszej substancji”, religia pozwala emigrantowi „powracać do samego rdzenia” jego człowieczeństwa i jego powołania, które z kolei są zakorzenione w Chrystusie.⁶⁷

W swej zewnętrznej ekspresji religia chrześcijańska wypowiada się głównie poprzez tak zwaną religijność ludową w formie różnych modlitw, nabożeństw, obrzędów, zwyczajów i praktyk religijnych, które mają wyraźne oblicze kultury etnicznej.⁶⁸ O sile oddziaływania tych specyficznych form religijności na tożsamość etniczną emigrantów świadczy wymownie przykład kultu obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Ów kult wśród polskich emigrantów jest — według słów Papieża Jana Pawła II — „największą spójnią milionów ludzi” w kraju i na emigracji.⁶⁹

Z drugiej strony chrześcijaństwo przyczynia się też do stopniowej odnowy kultury etnicznej. Istotny wpływ w tej dziedzinie posiada uniwersalizm chrześcijański, a zwłaszcza jego idee: wspólnego ojcstwa Bożego, powszechności zbawienia, jedności rodziny ludzkiej, powszechnego braterstwa. Z tych idei, należących do istoty religii katolickiej, rodzi się postulat wychowania emigrantów do nowej tożsamości, bardziej powszechnej, uwzględniającej zarówno jedność rodzaju ludzkiego, jak i specyfikę własnej kultury.⁷⁰

Posługa duszpasterska a tożsamość etniczna

Kościół, który „z prawa Bożego należy do wszystkich narodów”,⁷¹ działa na wzór swego Mistrza — Wcielonego Słowa. Przyobleka on mianowicie „formy życia tych, którym ma zanieść nowinę Chrystusa”.⁷² Metodą jego działania jest inkulturacja, czyli zakorzenianie wiary w kulturach poszczególnych narodów, grup ludzkich i osób. Według słów Papieża Pawła VI: „ewangelizować” to nic innego, jak „przepajać ewangelią kultury, a także kulturę człowieka”.⁷³

Właśnie z tej racji Kościół zapewnia emigrantom odpowiednie dla nich duszpasterstwo. Według określenia Papieża Pawła VI „duszpasterstwa tego nie można skutecznie uprawiać, jeżeli równocześnie nie uwzględni się należycie spuścizny duchowej i kultury umysłowej właściwych emigrantom”.⁷⁴ Wprawdzie celem duszpasterskiej działalności jest podtrzymywanie i rozwijanie wiary, modlitwy oraz życia sakramentalnego wiernych, jednakże cel ten można w pełni osiągnąć tylko przy równoczesnym poszanowaniu i wykorzystaniu kulturowego dziedzictwa emigrantów.

O doniosłej i trudnej do zastąpienia roli duszpasterstwa etnicznego w środowiskach emigrantów świadczy wymownie — choć od strony negatywnej — jego ewentualny brak. Okazuje się wówczas, że „opieka duchowa miejscowych proboszczów jest mało przydatna”.⁷⁵ Duszpasterstwo lokalne prowadzi też zwykle emigrantów do asymilacji i utraty ich tożsamości.

Tak więc *tylko własne duszpasterstwo etniczne pozytywnie oddziałuje na tożsamość emigrantów*. Mechanizm tego oddziaływania tworzą trzy uzupełniające się funkcje: kulturozachowawcza, akulturacyjna i integracyjna.

Ta pierwsza, zmierzająca do zachowania tożsamości etnicznej, w warunkach emigracji (zmiennosc, płynność, relatywizm) jest szczególnie potrzebna. We współczesnym świecie jest ona dodatkowo wymagana ze względu na sytuację religijną w krajach imigracji, w których dominuje mentalność materialistyczna, zeświecczona i permissywna. Solidne korzenie religijne i kulturowe chrześcijańskich emigrantów stanowią tam trwałą punkt oparcia przeciw pokusom dechrystianizacji.⁷⁶

Z tej racji całe zaangażowanie duszpasterskie na emigracji powinno być ukierunkowane na zachowanie religijnej i kulturowej tożsamości wiernych. Szczególnie doniosłą rolę w tym względzie spełnia język ojczysty, który dla emigrantów jest zwykle w pełni zrozumiały, psychologicznie bliski i dlatego stanowi dla nich najlepszy środek wyrażania myśli i przeżyć, a zarazem przyjmowania wartości religijnych. Jest on niejako kluczem do duszy danego narodu. Właśnie dlatego Kościół poleca korzystać z tego języka w całej działalności duszpasterskiej wśród emigrantów, w tym także w liturgii.⁷⁷

Oprócz języka duszpasterze etniczni powinni roztropnie włączać do swej posługi różne inne elementy duchowego dziedzictwa emigrantów, a zwłaszcza ich duchowość, religijność ludową, zwyczaje i tradycje religijne. Każdy rodzaj działalności duszpasterskiej, a więc kaznodziejstwo, katecheza, liturgia, wychowanie, szkolnictwo kościelne, służba pasterska, a nawet sztuka sakralna powinny nawiązywać do kultury i tradycji ojczystych. W tak prowadzonym

duszpasterstwie jest coś z ciepła oddalonej ojczyzny, co niesie emigrantom pociechę i pomoc w zachowaniu własnej tożsamości.⁷⁸

Chcąc uniknąć niebezpieczeństwa ciasnego etnicyzmu w duszpasterstwie emigracyjnym, jego funkcję kulturozachowawczą trzeba odpowiednio zrównoważyć przez funkcję akulturacyjną. Tę drugą duszpasterstwo spełnia wówczas, gdy: uczy wiernych odróżniać wiarę od kultury; pomaga emigrantom zrozumieć miejscową kulturę, w której zakorzeniona jest ta sama wiara chrześcijańska; ułatwia im adaptację do nowego środowiska kościelnego i społecznego; przyjmuje elementy kultury miejscowej, zwłaszcza zaś język jako nowe narzędzie ewangelizacji. Dzięki tej funkcji, którą także należy uwzględnić w każdej działalności duszpasterskiej, duszpasterstwo etniczne otwiera emigrantów na miejscową społeczność i na inne kultury.⁷⁹

Jakby wypadkową i syntezą obu tych funkcji jest funkcja integracyjna, która sprzyja rozwojowi tożsamości etnicznej emigrantów w kontekście szerokiej społeczności kościelnej i świeckiej. Pełniąc ją, duszpasterstwo etniczne jest jakby specjalną drogą, która w zmienionych warunkach społecznych pozwala emigrantom duchowo „wejść” do innego kościoła lokalnego i włączyć się w jego życie, przy zachowaniu tam ich własnej tożsamości i kultury.⁸⁰

Parafia etniczna a tożsamość emigrantów

Duszpasterstwo etniczne jest w pełni skuteczne dopiero wówczas, gdy jest zorganizowane w formie własnej parafii personalnej lub innej stałej placówki duszpasterskiej. Znaczenie tej instytucji doceniali od wieków emigranci różnych narodowości, w tym także Polacy, którzy swą społeczną egzystencję na obczyźnie (zwłaszcza w USA) rozpoczynali zwykle od organizowania własnej parafii.⁸¹ W niej bowiem, jako w pierwszej i zasadniczej bazie życia społecznego, odnajdywali oni swą podmiotowość etniczną i chronili się przed narzucaną im niekiedy asymilacją, a także bronili swych osobowych i społecznych praw.⁸²

Z tej racji również dziś Kościół wyraźnie popiera organizowanie parafii personalnych lub innych placówek duszpasterstwa emigracyjnego,⁸³ które przyczyniają się do ocalenia tożsamości etnicznej wiernych. Oddziaływanie parafii pod tym względem jest bardzo wszechstronne.

W pierwszym rzędzie parafia czyni to poprzez funkcje ściśle duszpasterskie (przepowiadanie, liturgia, posługa pasterska), dzięki którym rozproszona i anonimowa grupa emigrantów przeradza się w prawdziwą wspólnotę wiary, kultu i miłości, czyli jakby w rodzinę kościelną.⁸⁴ Jej wspólnotowość opiera się nie tylko na więzach religijnych, lecz także na więzach kulturowych. Parafia etniczna jest dlatego wspólnotą naturalną, rodzimą, będącą dla emigrantów jakby częścią ich własnej ojczyzny.⁸⁵

Własna parafia jednoczy i aktywizuje emigrantów także poprzez swe różnorodne funkcje drugorzędne. Są to: funkcja społeczna (promocyjna), polegająca na popieraniu pełnego rozwoju wiernych (jednostek, rodzin, grup) we wszystkich dziedzinach ich życia;⁸⁶ funkcja kulturalna, polegająca na doskonaleniu i ewangelizowaniu kultury, o czym jeszcze poniżej;⁸⁷ a nadto funkcja ekonomiczna, rozrywkowa, kontroli społecznej.⁸⁸

Poszczególne funkcje, każda w odpowiednim dla siebie zakresie, przyczyniają się do zintegrowania społeczności parafialnej. Dzięki nim parafia etniczna gromadzi w swoim łonie i jednoczy różnorodne właściwości ludzkie, rodziny, małe grupy, stowarzyszenia katolickie, wspólnoty zakonne. Staje się więc ona „wspólnotą wspólnot”, w której wszyscy schodzą się i odnajdują swe miejsce. W niej też dokonuje się jakby żywa synteza wszelkiej aktywności poszczególnych osób i grup, dzięki czemu może ona często uchodzić za wzór apostołstwa wspólnotowego.⁸⁹

Tak więc parafia etniczna wyjątkowo skutecznie integruje wewnętrznie społeczność emigrantów, stwarza im środowisko, w którym wyzbywają się kompleksu niższości, a czują się uznanymi społecznie nosicielami wartości kulturowych i religijnych. Pod tym względem parafia zachowuje i umacnia tożsamość etniczną emigrantów.⁹⁰

Równocześnie jednak parafia ta — co brzmi paradoksalnie — łączy emigrantów w szerszym kontekście społecznym. Jej funkcja integracji zewnętrznej wynika głównie z jej kościelnej natury i katolickiego (powszechnego) charakteru. Jest ona bowiem żywą komórką miejscowej diecezji, ściśle zespoloną z jej strukturą i życiem.⁹¹ Stąd jest też, a przynajmniej być powinna, otwarta na zewnątrz. Pod tym względem jej ważnym zadaniem jest jednoczenie swych członków z diecezją i całym Kościołem, a także nawiązywanie współpracy z innymi wspólnotami kościelnymi na płaszczyźnie diecezjalnej, a nawet międzynarodowej.⁹²

Tym sposobem parafia etniczna staje się „wspólnotą mediacyjną”, jakby platformą umożliwiającą emigrantom „wejść” do innego kościoła lokalnego, włączyć się w jego życie i realizować tam swoje powołanie w odniesieniu do całego Kościoła i świata.

Jeśli oba ukierunkowania — wewnętrzne i zewnętrzne — funkcji integracyjnej są w praktyce duszpasterskiej należycie wyważone i zharmonizowane, parafia etniczna przyczynia się zarówno do zachowania, jak i do rozwoju tożsamości emigrantów.

Duszpasterz etniczny a tożsamość emigrantów

Parafia etniczna jest wspólnotowym podmiotem działalności duszpasterskiej. Stąd jej misję wypełniają — każdy na swój sposób i zgodnie z własnym powołaniem i charyzmatem — wszyscy

zaangażowani parafianie. jednakże szczególnie doniosła rola przypada tam pasterzowi wspólnoty.⁹³

Doświadczenie wieków potwierdza, że emigranci powszechnie doceniają działalność wśród nich własnego kapłana, zarówno dla jego urzędowego autorytetu kościelnego, jak i dla jego „naturalnego” autorytetu społecznego. Kapłana etnicznego traktuje się bowiem często jako pełnomocnika społeczności emigracyjnej, jako głównego jej organizatora, kierownika i nauczyciela.⁹⁴

Nic dziwnego, że *Kościół preferuje zasadę, by każdy naród miał swoich własnych duszpasterzy, którzy pod wieloma względami są bliżsi dla wiernych i cieszą się z reguły większym zaufaniem.* W wypadku emigrantów dokumenty kościelne uznają za rzecz nieodzowną, „by każda grupa etniczna była obsługiwana przez kapłanów tego samego języka i kultury”.⁹⁵ Jedynie w sytuacji braku kapłanów etnicznych wolno angażować do duszpasterstwa emigrantów innych odpowiednich kapłanów, ale także „posiadających należyłą znajomość tegoż języka i kultury”.⁹⁶

Już te podstawowe stwierdzenia ujawniają intencje Kościoła w odniesieniu do osobistego zaangażowania duszpasterza etnicznego, zwanego też misjonarzem emigrantów. Z całą pewnością jego rola nie może sprowadzać się do wąsko rozumianej postęgi religijnej. Owszem, misjonarz powinien być „punktem oparcia i źródłem pociechy” dla emigrantów we wszystkich dziedzinach ich życia, a więc duchowego, społecznego, kulturalnego, a w razie potrzeby także ekonomicznego.⁹⁷

Specyficzny charakter urzędu misjonarza emigrantów wskazuje, że jego zadaniem jest troska o zachowanie tożsamości etnicznej emigrantów. Swe zadanie w tym względzie wykonuje on przede wszystkim poprzez — omówione już — podstawowe formy postęgi duszpasterskiej. Dzięki nim jest on ojcem rodziny parafialnej, jej apostołem, liturgiem i pasterzem.⁹⁸ Swym hierarchicznym stanowiskiem kościelnym integruje on wewnętrznie społeczność parafialną i oddziaływanie na nią „odpowiednio do usposobienia i charakteru danego narodu”.⁹⁹

Obok funkcji ściśle duszpasterskiej kapłan etniczny spełnia zwykle rolę lidera, a przynajmniej duchowego opiekuna lokalnej społeczności emigrantów. W zależności od warunków i potrzeb misjonarz powinien być nauczycielem, pielęgniarzem, tłumaczem, doradcą, pełnomocnikiem wobec władz cywilnych, promotorem akcji społecznych, które mają na celu polepszenie doczesnej sytuacji emigrantów. Jego szczególnie ważnym zadaniem społecznym jest ochrona osobowych praw emigrantów, a także troska o niedopuszczenie do asymilacji swych rodaków.¹⁰⁰

Z racji ścisłych związków wiary i kultury misjonarz ma obowiązek znać dobrze kulturę emigrantów, zachowywać ją i rozwijać

stosownie do nowych warunków, a także ewangelizować ją. W miarę swych możliwości powinien więc on być lokalnym mecenasem kultury ojczystej głównie przez popieranie szkolnictwa i oświaty etnicznej, stowarzyszeń i dzieł kulturalnych oraz przez upowszechnianie w parafii środków społecznego przekazu.¹⁰¹

Swą trudną i delikatną posługę misjonarz musi spełniać z wrażliwością na podwójną tożsamość emigrantów: etniczną i chrześcijańską. Chcąc obie pogodzić, winien on zająć postawę „człowieka-pomostu”, który żyje i działa na pograniczu dwóch mentalności i kultur. Z jednej strony jego zadaniem jest podtrzymywanie u wiernych wartości kulturowych i specyficznych cech duszpasterstwa ojczystego. Z drugiej zaś ma on obowiązek roztropnie ułatwiać emigrantom stopniową akulturację, poprzez dostosowanie swego duszpasterstwa do miejscowych warunków, zwyczajów i zarządzeń lokalnej władzy kościelnej.¹⁰²

W rezultacie tego dialektycznego procesu działalność misjonarza emigrantów jest zintegrowana z całością duszpasterstwa lokalnego Kościoła, nie tracąc przy tym w zasadzie swej etnicznej specyfiki.¹⁰³ Dzięki temu przyczynia się ona do stopniowego rozwoju tożsamości etnicznej emigrantów w nowym kontekście społecznym.

Z uwagi na delikatność misji duszpasterza etnicznego Stolica Apostolska wymaga starannego doboru i przygotowania kandydatów na misjonarzy emigrantów, którzy powinni odznaczać się „duchem zielonoświątkowym” — uniwersalistycznym i otwartym na różnorodność kultury, a także szczególnym charyzmatem harmonizowania w duszpasterstwie wartości religijnych i etnicznych. Swą osobistą postawą każdy misjonarz powinien być dla emigrantów przykładem umiejętności godzenia: miłości ojczyzny z lojalnością wobec kraju zamieszkania; troski o zachowanie własnych wartości etnicznych z szacunkiem dla miejscowej kultury; starania o dobro emigrantów z pamięcią o potrzebach miejscowego Kościoła.¹⁰⁴

Grupy i instytucje parafialne a tożsamość etniczna

Zgodnie z obowiązującym prawodawstwem kościelnym duszpasterz wykonuje swą posługę w łączności z powierzonymi sobie wiernymi, którzy — na mocy przyjętego chrztu świętego, a niekiedy również na podstawie mandatu władzy kościelnej, uczestniczą w duszpasterskiej misji parafialnej.¹⁰⁵

Ta, określona przez Sobór Watykański II, idea powszechnego zaangażowania osób świeckich w apostołacie emigrantów nie jest istotnie nowa. W swych bowiem środowiskach emigranci od dawna spontanicznie i niemal powszechnie angażowali się w organizowanie własnego duszpasterstwa etnicznego.¹⁰⁶

Na tej podstawie można i należy dziś mówić o specyficznej roli apostołskiej i duszpasterskiej zaangażowanych parafian w odniesieniu do tożsamości emigrantów. Taką rolę spełniają głównie: siostry zakonne pracujące wśród emigrantów, katecheci, nauczyciele szkół katolickich, lektorzy, przewodnicy modlitwy liturgicznej, liderzy grup i zespołów parafialnych, opiekunowie społeczni i charytatywni.¹⁰⁷ Wszyscy oni na swój sposób przyczyniają się do ożywienia środowiska emigrantów oraz do zachowania w jakiejś mierze ich dziedzictwa kulturowego.

Niepowtarzalną rolę w utrzymaniu tożsamości etnicznej spełnia rodzina katolicka, jeśli tylko jest wspierana przez parafię i inne instytucje społeczne. W niej następuje wyrastanie człowieka z „etnicznego drzewa” i związaną go z wartościami etnicznymi przodków. Rodzice mają bowiem niepowtarzalną szansę — niestety w praktyce nie zawsze wykorzystaną — przekazywania na co dzień swym dzieciom religii i własnej duchowości, obyczajów, ojczystego języka, tradycji, kultury i miłości do ojczyzny. Dzięki temu duchowo zdrowa rodzina na emigracji staje się jakby miniaturą Kościoła („kościółem domowym”) i zarazem miniaturą swej ojczyzny.¹⁰⁸

Duszpasterską misję parafii etnicznej spełniają też różnego rodzaju grupy wiernych. Do grup tradycyjnych należą wspólnoty zakonne i kościelne stowarzyszenia etniczne. Wśród bardziej nowoczesnych występują małe wspólnoty, grupy nieformalne i ruchy. Jako główny cel wyznaczają one sobie najczęściej: modlitwę, działalność apostołską, służbę charytatywną lub społeczną.¹⁰⁹

Poszczególne grupy, o których tu mowa, oddziałują w jakimś stopniu na zachowanie i rozwój tożsamości etnicznej emigrantów. Mechanizm tego oddziaływania jest podobny. Grupa jest uprzywilejowanym „miejscem”, w którym przerywa się społeczną izolację i samotność emigrantów, a nawiązuje się tam więzi interpersonalne, tworzące z jednostek żywą komórkę kościelną i społeczną. Przez swą zewnętrzną aktywność poszczególne grupy ożywiają wspólnotę parafialną i całe środowisko społeczne. Dzięki swej wzrastającej z czasem dwukulturowości owe grupy stają się często naturalnymi pomostami, łączącymi emigrantów z tubylcami.¹¹⁰

Zgodnie ze starą tradycją niektóre parafie etniczne prowadzą własną szkołę, która ma na celu wprowadzić młode pokolenie emigrantów w dziedzictwo kultury wytworzone przez ich przodków (funkcja kulturozachowawcza), a równocześnie ma ułatwić rozwój młodzieży w kulturze miejscowej (funkcja akulturacyjna). Własna szkoła zapewnia więc dzieciom emigrantów wychowanie dwukulturowe, które umacnia poczucie tożsamości etnicznej, ale też otwiera je na tożsamość innych społeczności.¹¹¹ W sytuacji obecnego upadku szkolnictwa etnicznego na emigracji *Kościół na nowo zachęca*

*duszpasterzy i wiernych, aby nie szcędząc żadnych ofiar, pomagali szkołom katolickim.*¹¹²

W realizacji misji parafii, w tym również jej funkcji kulturowej na emigracji, ważne znaczenie praktyczne mają różnego rodzaju dzieła i instytucje kościelne. Troska emigrantów o te dzieła i o materialne podstawy swej kultury jest wyrazem ich troski o samą kulturę.¹¹³ Dotyczy to między innymi domów parafialnych, których budowę i wyposażenie prawo kościelne motywuje tym właśnie, aby emigranci „mogli uczęszczać tam jako do własnej siedziby, by tam kultywować sobie właściwe dobra i wartości duchowe, by cieszyć się zasłużonym wypoczynkiem i odprężeniem w wolnych chwilach oraz znaleźć tam odpowiednią pomoc i wsparcie”.¹¹⁴ Fakt, że domy te — parafialne lub ogólnospołeczne — są centrami kultury ojczystej, a tym samym podporą tożsamości etnicznej emigrantów, nie przeszkadza, że mogą one też być miejscem spotkania z kulturami innych narodów.

Z myślą o wszechstronnej opiece nad emigrantami duszpasterze powinni zabiegać również o organizowanie w parafiach centrów opieki społecznej (na przykład sierocińców, domów starców), ośrodków informacji i poradnictwa. Także te dzieła służą wewnętrznej integracji środowiska emigrantów, a pośrednio zachowaniu jego podmiotowości.¹¹⁵

Od dawna już, ale zwłaszcza w ostatnich latach Kościół poleca wykorzystywać w duszpasterstwie różnorodne środki społecznego przekazu, które w warunkach emigracyjnej diaspory zbliżają ludzi do siebie, jednoczą ich, a także służą do przekazu kultury ojczystej. We wspólnocie kościelnej można je wykorzystać niemal we wszystkich rodzajach posług duszpasterskich.¹¹⁶

Nowoczesna parafia etniczna staje się dlatego w coraz większym stopniu centrum komunikacji międzyludzkiej, wyposażonym w różnorodne urządzenia i środki przekazu.¹¹⁷ Dzięki nim przyczynia się ona dodatkowo do zachowania (przekaz dziedzictwa ojczystego) i rozwoju (przekaz kultury nowoczesnej) tożsamości etnicznej emigrantów.¹¹⁸

Całość powyższych rozważań wskazuje, że duszpasterstwo emigracyjne posiada w Kościele uprawomocniony charakter etniczno-kulturowy. Co więcej, w warunkach pluralizmu społecznego funkcja kulturowa tego duszpasterstwa jest dowartościowana. Z tej racji jest ono czynnikiem wspierającym emigrantów w zachowaniu ich tożsamości etnicznej.

Jednakże duszpasterstwo to polega nie na mechanicznym przenoszeniu wzorców duszpasterstwa ojczystego do innego kraju, ale raczej na harmonijnym łączeniu tych wzorców z wzorcami duszpasterstwa miejscowego. Właśnie dlatego przyczynia się ono do rozwoju tożsamości etnicznej emigrantów, co sprzyja stopniowemu włączeniu się emigrantów w życie szerszej społeczności kościelnej i świeckiej.

Wielka, potencjalna efektywność duszpasterstwa jako czynnika zachowującego i rozwijającego tożsamość etniczną wynika z jego pełnego oddziaływania na wszystkie dziedziny życia emigrantów, poprzez różne środki i formy działania.

Faktycznie jednak oddziaływanie duszpasterstwa emigrantów na tożsamość etniczną jest zróżnicowane, o czym decydują konkretne uwarunkowania obiektywne (na przykład zewnętrzne ograniczenia duszpasterstwa) i subiektywne (zwłaszcza osobista postawa duszpasterza). Doświadczenie wskazuje, że gdziekolwiek oddziaływanie to jest niewielkie, bądź nawet jest negatywne, najczęściej z powodu braku odpowiedniego duszpasterza etnicznego.

Właśnie owe faktyczne niedostatki duszpasterstwa emigracyjnego wskazują na potrzebę dowartościowania jego charakteru etnicznego i kulturowego. Jednym z zasadniczych warunków, który by umożliwił osiągnięcie tego celu, jest udzielanie większego wsparcia dla tego duszpasterstwa ze strony Kościoła kraju ojczystego. Najważniejszą i najbardziej skuteczną formą tego wsparcia jest wysyłanie do wszystkich środowisk emigrantów odpowiednio dobranych i starannie przygotowanych duszpasterzy i apostołów etnicznych.

Ks. Józef BAKALARZ TChr.

PRZYPISY

1. D. MOSTWIN, *W poszukiwaniu etnicznej tożsamości*. Studia Polonijne, t. III, Lublin 1979, s. 7—9.
2. J. DE LACHAGA, *Église particulière et minorités ethniques*, Paris 1978, s. 18—21.
3. Sekretarz Stanu Kard. A. CASAROLI, *Na Światowy Dzień Emigranta (1981)*, *L'Osservatore Romano* (= OR) 1969, nr 3, s. 17.
4. Tożsamość, w języku łacińskim *identitas (eadem entitas)*, oznacza jedność lub podobieństwo bytowania. Zob. G. FABRO, *Identità*, w: *Enciclopedia Cattolica* t. VI, 1951, kol. 1573—1574.
5. DE LACHAGA, j.w. s. 20.
6. R. COSTE, *Morale internationale*, Tournai 1964, s. 101—122, 189—190.
7. Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 58; PAULUS VI, *epist.* 10 XII 1973, AAS 65:1973, s. 674—676.
8. Dekret *Ad gentes*, nr 21; *S. Congr. Episcopis. Instr. De pastorali migratorum cura* (= DPMC) 22 VIII 1969, nr 6. AAS 61:1969, s. 614—643; P. BOLTÉ, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, Montreal 1975, s. 177.
9. Y. BRIÈRE, *The Synthesis of Universalism and Nationalism according to the christian Philosophy of Law*, w: *Race, Nation, Person*, New York 1944, s. 104—107; J. KOWALCZYK, *Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1975, s. 33—53.
10. DPMC, nr 6; *Pont. Com. de Spirit. Migrat. atque Intiner. Cura, lettera „Chiesa e mobilità umana”* (= CMU) 26 V 1978, nr 17. AAS 70:1978, s. 357—378.
11. JAN PAWEŁ II, przem. 2 VI 1980, nr 6; JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne*, t. III, Warszawa 1984, s. 450.
12. Konstytucja *Lumen gentium* nr 13; *Gaudium et spes* nr 60; JOANNES XXIII, enc. *Pacem in terris* 11 IV 1963, nr 95—96. AAS 55:1963, s. 257—304; PAULUS VI, enc. *Populorum progressio* 26 III 1967, nr 40. AAS 59:1967, s. 257—299.

13. Dekret *Gravissimum educationis* nr 1, *Gaudium et spes* nr 53, 60.
14. *Gaudium et spes* nr 53; JAN PAWEŁ II, przem. 27 VI 1985, nr 2. OR 6:1985, nr 6—7, s. 27.
15. *Lumen gentium* nr 8.
16. *Gaudium et spes* nr 58; H. BERKOF, *Die Katholizität der Kirche*, Zürich 1964, s. 73—83.
17. *Lumen gentium* nr 13; *Ad gentes* nr 15; *Gaudium et spes* nr 75.
18. *Gaudium et spes* nr 58; *Lumen gentium* nr 17; JAN PAWEŁ II, orędzie z 16 VII 1985, nr 2. OR 6:1985 nr 8, s. 5.
19. *Pacem in terris* nr 95—96; PAULUS VI, *alloc.* 17 X 1973, AAS 65:1973, s. 591—592; JAN PAWEŁ II, przem. 16 XI 1980. OR 1:1980 nr 12, s. 20.
20. I nr 5. *On the Move* 8:1978 nr 1, s. 95—115. Odtąd: PM.
21. JAN PAWEŁ II, przem. 14 IX 1984 nr 4. OR 5:1974 nr 8, s. 15; przem. 27 VI 1985 nr 2. OR 6:1985 nr 6—7, s. 27.
22. PIUS XII, *const. ap. Exsul Familia* 1 VIII 1952, AAS 44:1952, s. 649—704; *Secondo Congresso Mondiale sulle migrazioni, Documento conclusivo, Servizio Migranti* 21:1985, s. 339—403.
23. PAULUS VI, m. p. *Pastoralis migratorum cura* (= PMC), 15 VIII 1969, AAS 61:1969, s. 602.
24. DPMC nr 11.
25. *Gaudium et spes* nr 53; *Populorum progressio* nr 68; DPMC nr 11.
26. DPMC nr 11; PM I nr 4—5.
27. *Pacem in terris* nr 25, 55; CMU nr 17, 19; COSTE, j.w. s. 57—59, 189—190.
28. *Gaudium et spes* nr 56; PAULUS VI, *litt. ap. Octogesima adveniens* 14 V 1971, nr 51, AAS 63:1971, s. 401—441; JAN PAWEŁ II, enc. *Slavorum apostoli* 2 VI 1985 nr 19, Poznań 1985, s. 19.
29. *Gaudium et spes* nr 9; JAN PAWEŁ II, przem. 13 VIII 1985 nr 3. OR 6:1985 nr 6, s. 14.
30. PIUS XII, *alloc.* 1 VI 1941, AAS 33:1941, s. 203; JAN PAWEŁ II, przem.; 16 VI 1984 nr 2, OR 5:1984 nr 8, s. 22; przem. 14 IX 1984 nr 3—4, OR 5:1984 nr 8, s. 14—15.
31. COSTE, j.w. s. 249.
32. *Ad gentes* nr 26; JAN PAWEŁ II, przem. 12 VI 1982 nr 2. OR 3:1982 nr 6, s. 2.
33. *Gaudium et spes* nr 26, 42, 61; JAN PAWEŁ II, przem. 21 XII 1984 nr 3, OR 5:1984 nr 11—12, s. 1; J. BAKALARZ, *Uniwersalizm a odrębności etniczno-kulturowe w Kościele*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 28:1981, zes. 5, s. 131—146.
34. *Gaudium et spes* nr 31, 56; *Pacem in terris* nr 97; *Populorum progressio* nr 43, 73.
35. Dekret *Apostolicam actuositatem* nr 14; J. MAJKA, *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle katolickiej nauki społecznej*, *Studia Polonijne*, t. VI, Lublin 1985, s. 50—52.
36. *Pacem in terris* nr 97, 100; Sekretarz Stanu, *Na Światowy Dzień*, nr 2.
37. S. PAWLACZEK, *Akulturacja*, w: *Encyklopedia Katolicka* t. I, Lublin 1973, s. 283.
38. J. BAKALARZ, *Etniczno-kulturowy charakter duszpasterstwa emigracyjnego*, *Collectanea Theologica* 53:1983 nr 3, s. 164—165.
39. JAN PAWEŁ II, przem. 17 VI 1984 nr 3; MOSTWIN, j.w. s. 9.
40. DPMC nr 10; *Secondo Congresso mondiale* nr II, J. BAKALARZ, *integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego*, *Studia Polonijne* t. VI, Lublin 1985, s. 59—71.
41. P. IRLANDESE, *L'emigrato di fronte alla religione*, Roma 1969, s. 47—49; K. OLEJARCZYK, *The cultural impoverishment of Immigrants*, w: *Ethnic Groups in the City*, Toronto 1971, s. 289—293.
42. *Gaudium et spes*, nr 56, JAN PAWEŁ II, przem. 14 IX 1984 nr 4, 7; J. TUROWSKI, *Teoretyczne ujęcia problemu integracji grup etnicznych*, *Studia Polonijne* t. VI, Lublin 1985, s. 39—41.

DUSZPASTERSTWO A TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA EMIGRANTÓW

43. OLEJARCZYK, j.w. s. 289—293.
44. JAN PAWEŁ II, orędzie 16 VII 1985 nr 2—3. OR 6:1985 nr 8, s. 5; DPMC nr 10; PM III nr 1.
45. PAULUS VI, alloc. 7 XI 1970, AAS 62:1970 s. 772; DPMC nr 12.
46. CMU nr 7; Sekretarz Stanu, na Światowy Dzień nr 3.
47. PM III nr 1.
48. L. STURZO, *Nationalism*, w: *Race*, j.w. s. 159—207.
49. *Gaudium et spes* nr 29, 60, 79, 82, 86; PIUS XII, alloc. AAS 49:1057, s. 736.
50. Sekretarz Stanu, na Światowy Dzień nr 3.
51. BAKALARZ, *Uniwersalizm*, j.w. s. 141.
52. JAN PAWEŁ II, przem. 27 VI 1985 nr 2, OR 6:1985 nr 6—7, s. 27. Zob. CMU nr 6—7; *Populorum progressio* nr 40.
53. *Lumen gentium* nr 13; STURZO, j.w. s. 159—207.
54. *Pacem in terris* nr 97; *Populorum progressio* nr 62—63.
55. *Gaudium et spes* nr 42; PAULUS VI, *adhort. ap. Evangelii nuntiandi* (= EN) 8 XII 1975 nr 64, AAS 68:1976, s. 5—76; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, s. 65—69.
56. *Ad gentes* nr 22.
57. H. ABRAMSON, *Migrants and Cultural Diversity: on Ethnicity and Religion in Society*, *Social Compas* 26:1979, s. 16—29.
58. *Gaudium et spes* nr 75; PM III nr 1.
59. L. SALERNO, *Eglises et culture*, w: *Eglise, culture et promotion humaine*, Paris 1970, s. 9—42.
60. *Ad gentes*, nr 21—22.
61. *Gaudium et spes* nr 58.
62. *Ad gentes* nr 8; EN nr 62.
63. JAN PAWEŁ II, przem. 14 IX 1984 nr 4.
64. EN nr 20; CMU nr 7.
65. ABRAMSON, j.w. s. 6—9.
66. Por. kan. 214; D. BOARDMAN, *Religion as a Factor in the Adjustment of Immigrants*, *Social Compas* 26:1979, s. 73—85.
67. Przem. 17 VI 1984 nr 3.
68. EN nr 48; L. VOYÉ, *Rites, pratiques et identité chrétienne*, *Lumière et Vie* 23:1974 nr 116, s. 42—58.
69. Przem. 26 VIII 1982, nr 4. OR 3:1982 nr 7—8, s. 31.
70. ABRAMSON, j.w. s. 19—22; D. HAMELINE, *Identité psychosociale et institution*, *Lumière et Vie* 23:1974 nr 116, s. 36—38.
71. JOANNES XXIII, enc. *Mater et Magistra* 15 V 1961, AAS 53:1961, s. 444.
72. PAULUS VI, enc. *Ecclesiam suam* 6 VIII 1964 nr 87, AAS 56:1964, s. 609—659.
73. EN nr 20; *Gaudium et spes* nr 53.
74. PMC, j.w. s. 602; DPMC nr 11; CMU nr 23.
75. DPMC nr 15.
76. PM II nr 4; Sekretarz Stanu, Na Światowy Dzień nr 2.
77. DPMC nr 11, 32; PM III nr 1. DE LACHAGA, j.w. s. 123—131.
78. BAKALARZ, *Etniczno-kulturowy charakter*, j.w. s. 161—164; DE LACHAGA, j.w. s. 262.
79. JAN PAWEŁ II, przem. 14 IX 1984 nr 7; DPMC nr 10; PM III nr 2, 5.
80. C. ZANCONATO, *Una pastorale in movimento*, Roma 1972, s. 10.
81. J. BAKALARZ, *Parafia personalna dla emigrantów w prowadzaniu powszechnym Kościoła zachodniego*, Lublin 1978, s. 25—55.
82. K. WACHTL, *Polonia w Ameryce. Dzieje i dorobek*, Filadelfia 1944, s. 77.
83. Kan. 518, 568; DPMC nr 33.
84. Kan. 519, 528; CMU nr 25, 27.
85. Por. M. FAHEY, *Ecclesial Community as Communion*, w: *The Church as Communion*, Washington 1984, s. 7—11.
86. EN nr 32—39; kan. 528.

87. Kan. 794, 798—800, 804, 822.
88. P. TARAS, *Parafia polonijna jako instytucja duszpasterska i problemy wynikające z jej struktury i funkcji*, Studia Polonijne t. III, Lublin 1979, s. 83—84.
89. F. CONNAN; J. BARREAU, *Die Pfarrei von Morgen*, Luzern 1968, s. 73—84.
90. Sekretarz Stanu, Na Światowy Dzień, nr 3.
91. *Christus Dominus* nr 30; kan. 374 § 1, 515.
92. *Apostolicam actuositatem* nr 10; CMU nr 27.
93. A. MAZZOLENI, *La parrocchia*, Napoli 1969; s. 31—34.
94. JAN PAWEŁ II, przem. 16 XI 1980 nr 4.
95. DPMC nr 11, 31; BAKALARZ, *Parafia*, j.w. s. 22—23.
96. PM II nr 6; CMU nr 33.
97. JAN PAWEŁ II, przem. 4 XI 1982 nr 4.
98. Kan. 519, 528—537.
99. *Ad gentes* nr 18, 21.
100. PIUS XII, *alloc.* 6 VIII 1957, AAS 49:1957, s. 732—736; *Populorum progressio* nr 14, 17; CMU nr 18.
101. *Ad gentes* nr 16, 21.
102. DPMC nr 42; PM II nr 6.
103. CMU nr 35.
104. *Ad gentes* nr 15; DPMC nr 23, 27, 36 § 4.
105. Kan.; 204, 211, 225.
106. A. HAŁAS, *Udział świeckich w ewangelizacji emigrantów*, *Collectanea Theologica* 55:1985 nr 2, s. 161—167.
107. Kan 228 § 2, 230; H. HEINEMANN, *Die mitarbeiter des Pfarers*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, s. 417—421.
108. JAN PAWEŁ II, przem. 30 V 1982 nr 6; przem. 14 IX 1984, nr 5; Sekretarz Stanu, list z 14 IX 1982, OR 3:1982 nr 10, s. 9.
109. EN nr 58; kan. 215, 298—329; S. CLARK, *Building christian Communities*, Notre Dame 1972, s. 60—82.
110. DPMC nr 61; G. BONICELLI, *Gruppi e parrocchia: quale rapporto?* Napoli 1981, s. 27—28.
111. *Gravissimum educationis* nr 1; PM III nr 5.
112. *Gravissimum educationis* nr 8, 9; kan. 794, 800.
113. JAN PAWEŁ II, przem. 27 VI 1985, nr 4. OR 6:1985 nr 6—7 s. 27.
114. DPMC nr 34 § 3.
115. JOANNES XXIII, *alloc.* 5 VIII 1962, AAS 54:1962, s. 578; zob. kan. 528 § 1.
116. Dekret *Inter mirifica* nr 13—22; kan. 822; Papieska Komisja dla Środków Społecznego Przekazu, instr. *Communio et progressio* 23 V 1971, *Chrześcijanin w Świecie* 1971 nr 14, s. 65—103.
117. Kan. 535 § 4, § 827, § 4; *Communio et progressio* nr 145.
118. JOANNES XXIII, *alloc.* 20 X 1961, AAS 53:1961, s. 718; nr 61.

Historia najnowsza

Stefan Kardynał Wyszyński

„PRO MEMORIA”

Rok 1952 (III)

9.III.1952. Niedziela

Cały dzień pracujemy wszyscy nad porządkowaniem zaległości w Sekretariacie. Wypracować się jest trudno. Cały Sekretariat w ruchu, na wszystkie maszyny. Podpisuję kilkaset dekretów, indultów, dyspens.

Wieczorem przychodzi Ks. Bp Choromański, Inf. Bensch i Inf. Kominek, który zakończył kurs dla Mistrzyń Nowicjatu.

Po wieczery Ks. Bp Choromański przedstawia mi przebieg rozmowy Bpa Klepacza z posłem Mazurem, w dniu 22.II.1952. Rozmowa, jako punkt wyjścia miała wprowadzenie Biskupa, mianowanego dla Gorzowa. Wydało nam się, że po śmierci Ks. Prał. Załuszkowskiego, Biskup mógłby objąć rządy, bez naruszania prestige'u Rządu. Pos. Mazur i tym razem był zdania, że odnowiłoby to wrażenie tymczasowości, i w Polsce, i za granicą. Przy tej okazji domagał się „załatwienia diecezji”, naciskiem na Watykan, wzorem Niemców, którzy — zdaniem Posła — awanturują się w Rzymie. Pos. Mazur zarzucał mi, że prowadzę błędną politykę, nazywając Wikariuszów kapitulnych — Wikariuszami Generalnymi. Wreszcie nieco się opanał i wyraził gotowość prowadzenia osobistej rozmowy z Prymasem.

Po tej relacji oświadczyłem Ks. bpowi Choromańskiemu, że jestem gotów rozmawiać z p. Mazurem, jednak przedmiot rozmowy ustalimy wspólnie.

10.III.1952. *Poniedziałek*

O godz. 9.15 wyruszyłem z Ks. Bpem Baraniakiem do Gniezna, przez Kutno, Konin. Codzienny postój w lesie, za Kościelcem; w Gnieźnie jesteśmy o godz. 15.00.

Przyjąłem Księżę dziekanów z Wałcza i Szczecinka, diec. Gorzowskiej i ustaliłem z nimi program bierzmowania w tych dekanatach.

Wieczorem przeprowadziłem konferencję z Ks. Biskupem Bernackim.

11.III.1952. *Wtorek*

Rano obradował Wydział Duszpasterstwa przy Kurii Metropolitalnej. Debatowaliśmy nad projektem zarządzenia o wykorzystaniu duszpasterskim miejsc odpustowych łaskami słynących; w ostatnim czytaniu była instrukcja o urządzaniu cmentarzy grzebalnych; w pierwszym czytaniu — projekt instrukcji o urządzaniu cmentarzy przykościelnych; wreszcie — projekt zarządzenia o urządzaniu i oświetleniu ołtarzy. Wszystkie projekty odesłano do przerwania i na najbliższą Kongregację XX. Dziekanów.

Po południu pracowałem z Ks. Biskupami-Sufraganami nad planem wizytacji kanonicznej w br. Do wizytowania wyznaczono dekanaty: Łobżenicki, Witkowski i Trzemeszeński, oraz niektóre parafie w dekanatach Bydgoskim, Gnieźnieńskim i m. Gniewkowo.

12.III.1952. *Środa*

Dzisiaj 13-ta rocznica *Koronacji Ojca św. Piusa XII*. Przed kilkoma dniami wysłałem z Warszawy depezę gratulacyjną, w imieniu Episkopatu Polski, Duchowieństwa i ludu wiernego. Jest to jedyna niemal sposobność, którą wykorzystujemy, aby zaznaczyć swą łączność ze Stolicą św. i zaświadczyć o naszym oddaniu Głowie Kościoła, pomimo toczonej walki przez komunizm z Papieżem.

Przybył ze Słupska Ks. *Zygmunt Szelażek*, wskazany przez Konsultorów Diecezjalnych na następcę Ks. prał. *Załuczковского* w Gorzowie. Wręczyłem mu dekret nominacyjny, określający uprawnienia mojego Wikariusza Generalnego, rozszerzone o subdelegowane uprawnienia specjalne. Ks. Szelażek złożył *iuramentum*. Ma on podać Duchowieństwu i Wiernym do wiadomości objęcie władzy wobec Konsultorów Diecezjalnych. Ma nadto powiadomić Urząd dla Spraw Wyznań o objęciu władzy. Przyznałem mu prawo noszenia odznak prałackich, ilekroć występuje *coram populo*.

Zgłosiły się *Siostry Zmartwychwstanki* z Wrocławia i prosiły o pozwolenie opuszczenia pracy biurowej w Kurii, wysuwając obawy,

by nie były użyte do walki z Kościołem. Uspokoilem ich obawy i prosiłem, by trwały na stanowisku. Kuria Wrocławska dotąd nie doręczyła Duchowieństwu tekstu Memoriału o projekcie Konstytucji i w sprawie Zjazdu Wrocławskiego. Widoczne jest tutaj wyłamywanie się Ks. Lagosza spod uchwał Konferencji plenarnej Episkopatu.

W Katedrze obejrzałem tablicę ku czci Ks. Bpa Laubitza; jest to bardzo nędzna robota, pozbawiona wszelkiego talentu i pomysłowości. Szkoda miejsca na ścianach. Niestety, nie przedstawiono mi projektu do zatwierdzenia. Zdecydowałem, że tablica ma być umieszczona w ambitus, przy drzwiach do zakrystii.

W Seminarium odbyła się Akademia ku uczczeniu Piusa XII, z okazji koronacji. W Akademii dano wyraz zainteresowaniu nauką społeczną Piusa XII. Referat, nieco za mądry, na autora, był omówieniem przemówień wigilijnych Piusa XII, w których najbardziej programowo rysuje się linia odnowy świata. Chóry miały niedobre brane do uroczystości występy. Recytacja „Quo Vadis” z Sienkiewicza była doskonale oddana. W przemówieniu swoim złożyłem życzenia Ks. Mgr. Stanisławowi Szymańskiemu, Ojcu Duchownemu Seminarium, który dziś kończy 25 lat pracy kapłańskiej. Podałem też do wiadomości odznaczenie Ks. Rektora Dra J. Pacynę godnością Szambelana J. Świątobliwości.

13.III.1952. Czwartek

„Archidiecezjalna Komisja do Spraw budowy i konserwacji kościołów i budynków kościelnych” — zorganizowała kurs budowy i konserwacji dla Duchowieństwa Archidiecezji. Zaproszono delegatów dekanalnych i Księża budujących. Ks. infułat Brosse zaprosił jako referentów Dr Ruszczyńską, konserwatora wojewódzkiego z Poznania, Dra Kemplińskiego i inż. Holasa. Ponieważ od dawna władze konserwatorskie podnosiły zarzuty przeciwko duchowieństwu, że nie zna się na konserwacji, projekt kursu był przyjęty życzliwie przez nas i przez urzędników konserwatorskich. Niemałym zaskoczeniem dla nas była odmowa referentów, zgłoszona w ostatniej chwili. Referenci tłumaczyli się, że władze centralne zabroniły głosić referaty na kursie. Dr Ruszczyńskiej zabroniła aż Warszawa. I tym razem chęć „współpracy” skończyła się na zakazie.

Pomimo przeszkód kurs się odbył, chociaż ze zmienionym programem. Ks. Inf. Brosse wygłosił referat o stylach kościelnych, ks. kanclerz Palewodziński o konserwacji i restauracji malowideł ściennych, a ja n.t. Postulaty duszpasterskie w dziedzinie współczesnego budownictwa kościelnego. Wydaje nam się, że kurs osiągnął swój cel. Przykro nam tylko było, że poziom fachowości był niższy. Ale winy nie ponosimy. Zaciętość sekciarska naszych władców umie

poświęcić nawet rzeczywiste dobro kultury narodowej dla swych niskich wyrachowań policyjno-politycznych.

Po powrocie z kursu zastałem Ks. Bpa *Fr. Korszyńskiego* z Włocławka. Omawialiśmy dekret, mocą którego nadałem specjalne uprawnienia Bpowi *sede impedita*.

14.III.1952. Piątek

Do Warszawy wyruszyliśmy o godz. 9.15. Zabraliśmy Ks. kan. J. Czerniaka, najskromniejszego z kanoników gnieźnieńskich, człowieka wielkich zalet duchowych, wspaniałego współpracownika, bardzo pracowitego i jeszcze bardziej skromnego.

Po drodze zatrzymaliśmy się w *Kawnicach*; i tym razem nie zastaliśmy Ks. prob. Proroka, który prowadzi rekolekcje w Pyzdrach. Zdołaliśmy jednak obejrzeć nowo zbudowany kościół. Jest to już czwarty budynek w tym wieku, na tym miejscu. Istny obraz dziejów Polski. Pierwszy, stary modrzewiowy kościółek ustąpił miejsca wielkiej świątyni murowanej. W czasie wojny Niemcy rozebrali świątynię do fundamentów. Po wojnie wybudowano tu barak, który spłonął od pioruna. Wstrząs po tym wypadku był tak wielki, że cała ludność okoliczna wspierała parafię w budowie, a wielkie zalety nowego proboszcza wyraziły się w szybkiej, bo w ciągu 2 lat wzniesionej budowli. Parafia niewielka, uboga, ale niezwykle ofiarna. Dziś Ks. Proboszcz zabiega o koronację obrazu, który cudownie ocalał z pożaru. Potrzeby świątyni są jednak tak wielkie, że należałoby tę uroczystość jeszcze odłożyć.

W dalszej drodze wpadliśmy dwakroć w potężną zamieć śnieżną. Do *Woźniakowa* pod Kutnem dotarliśmy na godz. 12.00. W radosnej rodzinie Salezjańskiej wśród młodzieży duchownej z Seminarium filozoficznego, zatrzymaliśmy się 3 godziny. Seminarium liczy dziś 80 alumnów. A jednak mogą jeszcze pracować i przygotowywać się do kapłaństwa. Jest to młodzież pełna entuzjazmu, pogody; przedziwny to owoc tajemnic wychowania salezjańskiego. Tych rezultatów nie dają Seminarium diecezjalne. Widocznie potrzeba czegoś więcej niż fundium pedagogicznego; trzeba nadto atmosfery rodzinnej, której w zbieraniu profesorów nie można osiągnąć.

W ostatniej już chwili przyszło mi na myśl, by zajrzeć do *Niepokalanowa*. Od dwóch lat Franciszkanie budują tu świątynię swej Niepokalanej Pani. Jeśli dziś ta świątynia już stoi — to bodaj *felix culpa* grabieży dokonanej tu przez władze państwowe, które zabrały zakłady drukarskie. Gdyby praca w drukarniach szła w tempie dowojennym, prawdopodobnie nie byłoby komu budować świątyni. Dziś wszystkie siły, przeszło 200 braci i ojców, oddane są budowie świątyni. Praca tu wre nieustannie. Widziałem ten gmach w surowym

stanie. Dziś posiada wyprawę tynkową, oświetlenie, wykończone sufity kasetonowe, wspaniałe drzwi i okna. Praca tu dokonana świadczy o jednym: że nawet „styl fabryczny”, gdy jest umiejętnie wykończony, traci swą ostrość i prostactwo. Wnętrze jest prawdziwie piękne, przedziwnie czyste i niepokalane, miękkie. Patrząc poprzez kraty drzwi — odbiera się wrażenie: *hortus conclusus*. A przecież daleko jeszcze do wykończenia. Podobnie dodatnie wrażenie odnosi się oglądając bryłę kościelną od zewnątrz. Ale co tu uderza, to solidność pracy. Tu wszystko jest wykończzone rzetelnie. Nie ma pośpiechu, ale też nie ma i tandety. Pracujący bracia niemal nie zwracają uwagi na zwiedzających. Zajęci są swoją umiłowaną sprawą. Oddani są jej z budującą skromnością. Bez błagi, bez tej paplaniny krzykliwej, której tak pełno w gazetach, w których wszystko jest ponad „normę”. Tu wszystko jest zwykłe, proste, skromne, ale naprawdę — rzetelne, uczciwe. Zwłaszcza wykończenia rzemieślnicze, drzwi, okien, okuć są dziełem wielkiej sumienności. Tak pracuje robotnik ożywiony miłością dzieła, któremu służy. Daleko świątyni Niepokalanowa do wspaniałości katedr średniowiecza. Ale duch pracy panuje ten sam.

Zwiedziliśmy kilka warsztatów pracy: stolarnię, szlifiernię marmurów, introligatornię „Rycerza Niepokalanej”. Bracia stworzyli bardzo pomysłowe ulepszenia dla swej pracy introligatorskiej. Gdy zabrano im wspaniałe maszyny, poługują się dziś bardzo prostymi sprzętami, własnego pomysłu i wyrobu. Ale w tym właśnie są godni podziwu. Żyje tu nadal duch O. Maksymiliana Kolbe. Niech Bóg wspiera.

O godz. 18.30 stanęliśmy w domu.

15.III.1952. Sobota

W ciągu ostatniego tygodnia napływały ciągle wiadomości z całej Polski o przejęciu na własność Państwa przedszkoli zakonnych, które nie podporządkowały się Zrzeszeniu Katolików „Caritas”. Upaństwowieniem obejmowano własność zakonów, która nigdy nie służyła celom reprezentowanym przez „Caritas”. Przejmowanie odbywało się niekiedy w sposób podstępny, pod pozorem wizytacji społecznej. Inną formą dokuczliwości, wobec Kościoła, w tym okresie było przejmowanie instytucji opieki społecznej, pozostających dotąd pod opieką zakonów. Jednocześnie odbywał się nalot na Seminarium Niższe, które poddawano dokuczliwej inspekcji. Rzecz znamienita, że Państwo, które nie udzieliło żadnych uprawnień dla Seminarium Niższych, przypisywało sobie prawo wizytowania tych szkół. Niektóre zakony przyjęły wizytację, powodowane obawą, by nie były

posądzone o ukrywanie przed władzami bezpieczeństwa pracy szkodliwej dla Państwa.

Zgłosiła się delegacja *Rady Prowincjalnej Księży Marianów* i złożyła obszerny memoriał w sprawie projektu przejęcia przez Archidiecezję Bielan na rzecz Seminarium Metropolitalnego. Zgromadzenie podkreśla swoje zasługi dla Bielan i dla Diecezji, uwydatnia myśl Ks. Kardynała Kakowskiego, który przekazywał Bielany Zgromadzeniu na 80 lat, a więc na własność. Jednocześnie Zgromadzenie wyraża gotowość oddania Bielan za cenę odszkodowania.

Po południu przeprowadzam dłuższą konferencję z Ks. Prał. Ugniewskim, prof. Marzyńskim i Ks. Dyr. Urbankiem w sprawie dalszego programu odbudowy *Domu Arcybiskupiego* przy ul. Miodowej. Po wykończeniu gmachu centralnego i prawej oficyny przystąpi się do wykończenia lewej oficyny, w której pomieszczona będzie Kuria. Zdecydowano, że urzędy Kurii i wydziałów będą na I piętrze, a sąd na parterze, po lewej stronie od klatki schodowej.

16.III.1952. Niedziela

Rodzina św. Alfonsa Liguorego, przy ulicy Karolkowej, święciła dziś 200-lecie urodzin św. *Klemensa Dworzaka*, Apostoła Warszawy. Z tego powodu odprawiłem pontyfikalną Sumę w kościele OO. Redemptorystów, w asyście alumnów Seminarium Metropolitalnego i prowincjałów: X. Czapli, Pallotyna, i Ks. Waryńskiego, Jezuitę. Kazanie wygłosił Ks. Jan Zieja. Po Sumie udzieliłem odpustu zupełnego i przemówiłem kilka słów od ołtarza. Uwydatniam myśl: przed 1 1/2 wiekiem po bruku Stolicy chodził człowiek Boży; zbierał nędzę uliczną i gromadził ją w szkołach. Do dziś pozostały ślady jego na bruku warszawskim. Wpatrujcie się uważnie w te ślady i stawiajcie swe stopy. Pytam — czy Stolica pozostanie Chrystusową? Od was to zależy, gdyż Królestwo Chrystusowe w was jest.

Po Sumie spożyliśmy obiad w refektarzu zakonnym. W rozmowie z O. Prowincjałem ponowiłem sprawę przejęcia przez Redemptorystów nowej parafii, w kościele zakonnym. Tym razem Prowincjał był bardziej skłonny do przyjęcia parafii niż przed pół rokiem.

W drodze powrotnej odwiedziłem Ks. Prał. *Sprusińskiego*, przy kościele na Lesznie. Wstał z ciężkiej choroby i dźwiga się. Kościół, w znacznej części otynkowany, uzyskał już główny ołtarz. Zresztą, świątynia jeszcze pusta. Na posadzce ślady licznych stóp, po nabożeństwach niedzielnych. Świątynie warszawskie są stale przeludnione.

Przybył O. B. *Przybylski*, O. P. z którym omówiłem projekt zebrania Wyższych Przełożonych zakonów męskich.

Wreszcie, po wieczery, przybył Ks. Bp *Choromański*, z którym ustaliłem program rozmowy na Komisji Mieszanej, wyznaczonej na 20.III.1952.

17.III.1952. Poniedziałek

Rano odprawiłem Mszę św. w kaplicy Sióstr *Franciszkanek od Cierpiących* przy ul. Wilczej 7, z okazji rozpoczęcia Kapituly dla wyborów Przełożonej Generalnej. Następnie przewodniczyłem wyborom, z których wyszła jako Przełożona s. W. Bursiak, dotychczasowa Przełożona. Jak w wielu Zgromadzeniach i tutaj zaznacza się dążenie do zniesienia drugiego chóru i utrzymanie tylko jednego. Motywy, przytaczane przez Siostry, są zazwyczaj bardzo drugorzędne. Chociaż Kościół zgadza się na te zmiany, to jednak nie rozwiązuje one trudności.

Po południu zgłosiła się *grupa akademikzek*, które — po odprawieniu rekolekcji wielkopostnych — przyszły po błogosławieństwo. To, co te dziewczęta mówią o stosunkach w szkołach, jest ciemną plamą na współczesności. Takiego terroru, uprawianego przez polskich nauczycieli na sumieniach dzieci i młodzieży trudno sobie wyobrazić.

Przyjąłem Ks. *Inf. Mystkowskiego* i Ks. *Kan. Piotrowskiego*, prowizorów w Seminarium Metropolitalnym. Składają protokół z wizytacji dorocznej w Seminarium. Ich wnioski są bardzo smutne, zwłaszcza na odcinku roli Wydziału Teologicznego. Prowizorowie widzą groźne niebezpieczeństwo rozpolitykowania młodzieży przez mało-dusznych i ugodowych Profesorów Wydziału.

Zgłosił się *O. Klemens Izdebski* przeor z Jasnej Góry, zaproszony przeze mnie dla omówienia kilku spraw. Postanowiłem wziąć udział w Kapitulie Generalnej w dniu 20.V. br. Prosiłem o przyjęcie kapłanów Archidiecezji, którzy pod moim kierunkiem mają tam odprawić, w lipcu, doroczne rekolekcje. Przyjąłem zaproszenie z celebrą na 15.VIII. br.

Wieczorem przybył Ks. Rektor *Iwanicki*, z którym omawiałem sytuację na KUL. Ks. Rektor położył główny nacisk na uporządkowanie gospodarcze KUL i oczekuje pomocy w tej pracy. Prosi o Komisję rewizyjną.

18.III.1952. Wtorek

Od rana przyjmowałem w domu. O godz. 11.00 *Sesja w Kurii Metropolitalnej*.

Po powrocie do domu zastałem Ks. Prał. *Zinka* z Olsztyna. Przybył on, aby walczyć z min. Bidą o wolność jurysdykcji kościelnej

przy obsadzaniu beneficjum w Elblągu. Po usunięciu przez Rząd Ks. Hipsza, ks. Zink zamianował Ks. Jaworskiego z Nidzicy. I tego kapłana nie chciano zameldować, oczekując „uzgodnienia” z Rządem. Energiczna postawa Ks. Zinka sprawiła, że Min. Bida przyrzekł raz jeszcze sprawę załatwić.

Zgłosił się Ks. *Wł. Szafrński* z Włocławka, który wyraził gotowość przyjęcia stanowiska Dyrektora Biur na KUL, zgodnie z propozycją Ks. Rektora Iwanickiego. Nie może podjąć się jednak prowadzenia działu gospodarczego.

19.III.1952. Środa

Uroczystość św. Józefa. Modlimy się do św. Oblubieńca Maryi, Opiekuna Kościoła św. — o błysk radości i ulgi dla nas. Przez cały dzień biją gromy hiobowe. Napływają wiadomości ze wszystkich stron o „upaństwowianiu” burs młodzieży i przedszkoli. Motyw ten sam: upaństwowiania się na mocy porozumienia Kościoła i Państwa. Wszystkie instytucje, które nie poddały się „Caritasowi” są przejmowane przez Państwo. Zakonnice, na szczęście, wiedzą, że „Caritas” otrzymała prawo tylko do tych instytucji, które były założone przez nie. Natomiast Kościół miał zapewnione uszanowanie własności instytucji zakonnych i parafialnych. Dziś jesteśmy świadkami bezprawia dokonywanego w podstępny sposób. Najbardziej przykre formy miało „upaństwowienie” w Płocku, w Chylicach u SS. Urszulanek i w Milanówku. Komisje, złożone z 5—20 osób przychodziły z łomami i nowymi zamkami z przygotowanymi kluczami. Jesteśmy świadkami upodlenia pod osłoną działania państwowego.

O. Prow. *Waryński* przyniósł mi dziś oryginalne zaproszenie na *Kongres dla organmistrzów* w Norymberdze. Zapytywany p. Min. Bida, czy rząd dałby pozwolenie na wyjazd delegacji, oświadczył, że gdyby to było we Włoszech lub w Szwajcarii, to owszem. Ale do N. nikt nie będzie mógł jechać, gdyż z Niemiec Zachodnich usunięto polskich konsulów.

Zgłosiła się p. *Kotarbińska*, kierowniczka Kursów Katechetycznych. Staruszka dziękowała za podwyższenie uposażeń emerytek-katechetek.

Siostry *Urszulanki*, którym zabierają domy w Rokicinach i w Polanicy, otrzymały radę od księży miejscowych, by udały się z prośbą do Ks. Czuja, lub p. Prezydenta, a na pewno będą wysłuchane. Stawiają mi kłopotliwe pytanie — co czynić. Mam już doświadczenie, że w kłopotliwych sytuacjach zazwyczaj rady są bezużyteczne, gdyż człowiek w trudnym położeniu wybiera najłatwiejszą drogę. Ale radziłem, by raczej szły prostą drogą, a więc jako

obywatelki mające prawo do obrony — do Prezydenta Rz. P., a nie drogą protekcji.

Po wysłuchaniu szeregu prośb różnych Księży, przyjąłem Ks. Dziekana praskiego, F. Dra *Ville'a*, który złożył mi sprawozdanie z pracy dekanatu, ubiegłego roku.

Udałem na na *Bielany*, aby obejrzeć teren, na którym ewentualnie miałyby się wznosić Seminarium Metropolitalne. Teren rozległy, zagrożony przez projekty „Radio”, które chce tutaj wybudować szkołę. Ogromnie trudno jest zdecydować. Dobro diecezji każe stanąć na stanowisku ogólniejszym niż dobro Zakonu. Ale przykro jest naruszać pracę tu prowadzoną przez Zakon, który pięknie pracuje w Stolicy. Prosiłem O. Łysika, by zgłosił się do mnie w piątek.

Po powrocie przeprowadziłem rozmowę z Ks. Bpem *Zakrzewskim* i Ks. Kan. *Sitkowskim*, w sprawie *Wielkiej Soboty*. Po rozpatrzeniu sprawy doszliśmy do wniosku, że należy na parafiach obchodzić wigilię Zmartwychwstania po dawnemu, natomiast w katedrach i w Seminarjach zakonnych według zarządzeń Stolicy św.

Obradowała *Komisja Mieszana* w składzie: Bp Zakrzewski, Bp Klepacz, Bp Choromański i ja. Układaliśmy plan jutrzejszej rozmowy na plenum K.M. Głównie rozważaliśmy sprawę położenia na Ziemiach Zachodnich, przewidując tu największe trudności w jutrzejszej rozmowie. Ks. Biskupi spodziewają się ostrego ataku Rządu. Nie całkowicie pokrywają się z tym wyczuciem moje myśli. Raczej jestem zdania, że przebieg jutrzejszej K.M. będzie spokojny. Rząd bowiem zbyt wiele obecnie czyni krzywd Kościołowi, by miał być buńczuczny.

20.III.1952. Czwartek

Po wysłuchaniu różnych kapłanów z Archidiecezji, przyjąłem Ks. Dziekana pruszkowskiego, Tyszkę, który złożył mi sprawozdanie z całorocznej pracy dekanatu. Jest to dekanat wybitnie miejski, gdyż składa się z ludności zależnej w pracy od Stolicy. Duszpasterstwo też powinno mieć cechy miejskie.

Obradowała dziś *Komisja Mieszana* w pełnym składzie, od godz. 11.00 do 18.00. Oceniono ją jako — „historyczną”. Tematy poruszane: 1) Ziemie Zachodnie, 2) Konstytucja, 3) Sprawy bieżące. Było to bodaj najdłuższe posiedzenie. Członkowie Rządu wykazali budującą cierpliwość i wytrwałość, staranne podzielenie ról i przerażający prymitywizm taktyczny ujmowania poruszonych zagadnień. Zaczął Bp *Choromański*, który przedstawił obecne trudności, czynione Kościołowi na Ziemiach Zachodnich, w Niższych Seminarjach, w rekolekcjach szkolnych, w szpitalach, więzieniach, a zwłaszcza samowolę Urzędów Wyznań.

Replikował Min. *Bida*, który wykazywał największy prymitywizm myślenia, wszystkie trudności sprowadzając do sabotowania Porozumienia przez Episkopat. Usiłował polemizować z Memoriałem Episkopatu o projekcie Konstytucji. *Bp Klepacz* głównie zajmował się zagadnieniem rozdziału Kościoła i Państwa.

Magistralne było wystąpienie p. Mazura, który podkreślając często wolę Rządu przestrzegania Porozumienia obciążał biskupów winą za obecny stan rzeczy. Zarzucał mi, że „podkopuję” Wikariuszów Kapitułnych. Przemawiał argumentami Ks. Lagosza, które już uprzednio wyczytałem w jego odpowiedzi na mój list w sprawie ważności wyborów Wikariusza Kap. we Wrocławiu.

Wreszcie p. Mazur zapowiedział, co następuje: „Rząd nie uznaje specjalnych praw Ordynariusza dla Ziem Zachodnich i żadnych pełnomocnictw, chociaż by to był sam Arcybiskup Gnieźnieński. My traktujemy ich, jako pełnoprawnych Wikariuszy Kapitułnych”.

Inna zapowiedź dotyczyła listów Biskupich. „Wszelkie listy — powiedział p. Mazur — omawiające sprawy polityczne bez uzgodnienia z Urzędem dla Spraw Wyznań są zakazane pod sankcjami pozbawienia środków rozsyłania i odpowiedzialności osobistej”. Oto rezultat zaproszenia do dyskusji nad Konstytucją.

W ostatecznym wniosku Ks. Biskupi ocenili sytuację jako groźną, zwłaszcza na odcinku Ziem Zachodnich.

Postanowiliśmy wnieść sprawę do rozważenia na Komisję Główną Episkopatu.

Zebranie zakończyliśmy o godz. 22.30.

21.III.1952. Piątek

Przed odjazdem Bpa Klepacza wymieniliśmy myśli na temat sytuacji Kościoła. Zdaniem informatorów Ks. Biskupa Rząd położy główny akcent na przekonywanie społeczeństwa o postępowości społecznej Konstytucji i rażącym zacofaniu społecznym Kościoła, zgodnie z zapowiedzią.

Z Ks. Prow. *Łysikiem* ustaliłem sprawę przejścia Bielan przez Archidiecezję. Będzie to się dokonywało etapami, w ciągu 5 lat. W tym czasie diecezja będzie przygotowywać plany przystosowania gmachów do potrzeb Seminarium, a Zgromadzenie XX. Marianów obmyślać będzie dla siebie inne miejsce urządzenia się. Jako punkt oparcia Zgromadzenie otrzymuje parafię *Górze Kalwarię*, z domami i ogrodami, *pleno iure*. Po pięciu latach Zgromadzenie zacznie opuszczać Bielany. Diecezja obmyśli inną jeszcze formę odszkodowania drogą komisyjną.

Przybył *O. Klemens Izdebski*, przeor z Jasnej Góry. Przyjąłem zaproszenie na Kapitułę Generalną.

Zarządy obydwu *Prowincji Salezjańskich*, obradujące w Warszawie, przysły z wyrazami czci. Przy tej okazji ofiarowano Ks. Bpowi Baraniakowi salezjański pastorat.

Zgłosiły się Siostry *Franciszkanki z Kłodzka*, wnosząc cały szereg prośb, z zakresu urzędzenia życia zakonnego.

Zgłosiło się wielu Księży z Archidiecezji, z różnymi prośbami. Ks. Dr *Kamiński* przyniósł nowy program kazań katechizmowych na najbliższy rok.

Ks. Dziekan *St. Gajewski* z Rawy Mazowieckiej złożył sprawozdanie z pracy Duchowieństwa dekanantu w ub. r. Bardzo pocieszającą podał mi wiadomość o odnowieniu przez władze konserwatorskie kościoła w *Boguszycach*. Stare tryptyki są starannie na miejscu zabezpieczone.

Wieczorem odbyłem konferencję z *Moderatorami* Seminarium Metropolitalnego, która trwała do godz. 20.00. Omówiliśmy plan studiów specjalnych dla Księży, których Archidiecezja będzie przygotowywać na przyszłych Profesorów. Ustaliliśmy plan inwestycji w gmachach Seminarium. Podałem do wiadomości decyzję o objęciu przez Archidiecezję Bielan na rzecz Seminarium Metropolitalnego.

22.III.1952. Sobota

Przybyły siostry *Urszulanki z Milanówka* z prośbą o pomoc. Od 2 dni dom dziecka, prowadzony przez Siostry, jest opanowany przez nastaną Komisję, która przejmuje dom na własność Państwa. Komisja zachowuje się prowokacyjnie, zwłaszcza kobiety. Jedna z nich zerwała napis „klauzura” i naśmiewała się z tego, że jest pod ekskomuniką. Drzwi otwierano wytrychami. — Prosiłem Siostry, by udały się do Kancelarii Cywilnej p. Prezydenta Rz. P. i prosiły o obronę, której nie mogą otrzymać od władz niższych. — Siostry dotarły do Urzędu, były grzecznie przyjęte przez jakiegoś Inspektora, który wręcz oświadczył, że Państwo wprawdzie dąży do przewłaszczenia instytucji społecznych, ale metoda gwałtów jest nadużyciem.

Siostra Teresa z Lasek informowała o złym zdrowiu Matki Czackiej.

W czasie dzisiejszej *Sesji Kurialnej* przyjęliśmy protokół jednostronny w sprawie przejścia Bielan przez Archidiecezję. Wyznaczyliśmy parafie do wizytacji kanonicznej. Załatwiliśmy mnóstwo spraw bieżących.

Po obiedzie rozmawiałem dłuższy czas z p. *Z. Kubiakiem* o młodzieży skupiającej się w szeregach grupy „Dziś i Jutro”. Młodzież ta oceniana jest dodatnio, jakkolwiek aktywizm bierze w niej górę nad systematycznym uczeniem się. Wyrażałem pogląd, że nowej inteligencji katolickiej potrzeba przede wszystkim gruntownej

i wszechstronnej wiedzy katolickiej, bo tylko ona uchroni od błędów w działaniu. Młodzież ta jest pod urokiem aktywizmu marksistowskiego, jakkolwiek broni się przed prymitywizmem doktrynalnego, ciasnego „światopoglądu” marksistowskiego.

Cały dzień napływają dziś wieści z Polski o gwałtach, zadawanych w imię „Caritas” na instytucjach katolickich przez brygady funkcjonariuszy państwowych.

23.III.1952. Niedziela

W kościele św. Anny odbyło się dziś zakończenie pierwszej serii rekolekcji dla Akademików. Prowadził je Ks. Dr J. Modzelewski. Odprawiłem Mszę św., udzieliłem młodzieży Komunii św. i wygłosiłem końcowe przemówienie. Tematem kazania było zagadnienie inteligencji katolickiej. Stałem na krańcowym nieco stanowisku, że Polska dotąd właściwie nie miała katolickiej inteligencji. Zawsze bowiem sfery wykształcone ulegały relatywizmowi umysłowemu i moralnemu. Widać to szczególnie w chwilach przełomowych, kiedy inteligencja znika z pola walki o ideał katolicki. Za wiele u nas Nikodemów, a za mało gotowych, by z Chrystusem dźwigać ciężar dnia i upalenia. Przykłady, zwłaszcza z współczesności, rażące. Powstaje literatura antykościelna (wyd. Książka i Wiedza), przeznaczona dla inteligencji, a pisana na takim poziomie, że jest policzkiem dla ludzi o zdrowych zmysłach. Chce ona problem Kościoła w Polsce wyczerpać na kilku kartkach. Przedstawia Kościół w humorystycznie przewrotny sposób, że aż dziw, jak taka instytucja mogła się utrzymać na przestrzeni 2 tysięcy lat. Inteligencja polska odczuwa sentyment katolicki, ale nie ma życia katolickiego, nie zna myślenia katolickiego.

Zadaniem młodzieży — *stać się* inteligencją katolicką. Do tego trzeba rzetelnych i wszechstronnych studiów. Do tego trzeba: 1) mieć szacunek dla siebie i dla swego umysłu; 2) mieć szacunek dla Chrystusa, którego dziś goście w sercu; 3) mieć szacunek dla Kościoła.

Odwiedziłem po kazaniu Ks. Rektora Padacza, który chorował od kilku dni. Mówił mi, że na kilka dni przed rekolekcjami odwiedził go „pan”, który przed dwoma laty go aresztował. Dał do zrozumienia, by młodzież zachowała się „przyzwoicie”. Ponieważ przed Kościołem oczekiwała młodzież, prosiłem Ks. Padacza, aby jej oznajmił, że ma zachować się spokojnie. Istotnie, byli bardzo grzeczni. Uśmiechem powiedzieliśmy sobie wszystko.

24.III.1952. *Poniedziałek*

Rano, o godz. 6.30 odprawiłem Mszę św. w kaplicy *Sióstr Urszulanek S. J. K.*, przy ul. Dobrej, dla *Domu Akademiczek*, które dziś kończyły rekolekcje wielkopostne. Dziewcząt było przeszło 130. Wygłosiłem do nich przemówienie na tle ewangelii o Zwiastowaniu. Wziąłem udział w śniadaniu, w czasie którego dziewczęta stawiały mnóstwo pytań, dotyczących spraw Kościoła w Polsce.

Po powrocie do domu przyjąłem Ojca Bronisława Kapucyna, który złożył mi swoją pracę doktorską o *instytucjach świeckich* w dziełach Ojca Honorata. Z pracy tej widać, jak O. Honorat, powodowany sytuacją Kościoła polskiego pod zaborem rosyjskim, tworzył zgromadzenia, które są bardzo zbliżone do „Provida Mater Ecclesia” Piusa XII.

Przybył Ks. K., kapłan diec. Siedleckiej, którego zaprosiłem w związku z jego wystąpieniem przeciwko Ojcu św. na ostatnim zebraniu ZBoWiD. Oświadczyłem Ks. K., co następuje: poglądy i praca polityczna Księdza nic nie obchodzi, ale z okazji tej pracy Ksiądz nie może napadać ani na Ojca św., ani na Biskupów. Prasa ogłosiła streszczenie referatu Księdza; według tekstu wygląda Ksiądz bardzo źle. Co Ksiądz zamierza zrobić? Ks. K. przedstawił mi tekst swego referatu. Oświadczył, że otrzymał go ze ZBoWiD, a ze swej strony poczynił łagodzące poprawki. Za to, co było w prasie, nie odpowiada. Wyraziłem zdziwienie, że Ks. K. podjął się głosić referat jako własny, narzucony mu przez organizację. Uwłącza to inteligencji człowieka, zmuszonego odczytywać cudze wywody. Nie umiał na to dać odpowiedzi. Widać, że Ks. K. jest „trzymaany”. Dałem radę, aby w dalszej swej pracy politycznej nie zapominał, że jest kapłanem i że należy się odeń szacunek dla Kościoła, gdyż z Kościoła wyrósł. Skoro już pracuje politycznie, niech pamięta, ile Kościół dziś cierpi i jak wielkie zadawane są mu ciosy. Obecnie np. likwiduje się instytucje społeczne prowadzone przez Siostry, a przy tej okazji zabiera się własność zakonną, powstałą z ciężkiej pracy Sióstr. Ks. K. wyraził gotowość interwencji. Nie podjąłem tej gotowości, gdyż z doświadczenia wiem, że ci ludzie są tylko pionkami, a nie pozycjami.

Zgłosił się Ks. Vice Dziekan H., z Wydziału Teologicznego, prosił o przybycie na zebranie Księży z Wydziału Teologicznego. Ustaliliśmy datę na początek maja. Przy tej sposobności zwróciliśmy uwagę Księdza H. na niestosowność wysyłania życzeń do „Słowa Powszechnego” z okazji 5-lecia wydawnictwa. Pismo to bowiem prowadzi walkę z katolicką nauką społeczną, jak to widać w artykułach „kursywą”. A nadto wystąpiło przeciwko Ojcu św. i dotąd błędu nie naprawiło. Ks. H. usprawiedliwiał siebie „metodą spiralną”.

Przyjąłem *przedstawicielki kilku zgromadzeń zakonnych żeńskich*: przełożona Zgromadzenia Córek Niepokalanej Marii z Nowego Miasta; przełożona Zgromadzenia Małych Sióstr Niepok. Serca Marii z Żyrardowa; przełożona Sióstr Dominikanek z Zielonki.

Zgłosili się bracia XX. Fedorowiczowie z Lasek. Omawialiśmy budowę kaplicy parafialnej w Izabelinie i pracę w Domu Rekolekcyjnym w Laskach.

Ks. Dziekan *Kowalski* z Mińska Mazowieckiego składał sprawozdanie ze stanu pracy w dekanacie roku ubiegłego. Sprawozdanie było dobrze przygotowane i wyczerpujące. Pomimo przebytej ciężkiej choroby Ks. K. już zdołał opanować teren. Jest rzetelnym pracownikiem, o pięknym przekroju kapłańskim.

Na obiad przybył Ks. *Bp A. Mościcki*, nowy sufragan łomżyński, konsekrowany był w Białymstoku w m. lutym br. Jest to kapłan dobrze mi znany ze swej przedwojennej działalności w chrześcijańskim ruchu robotniczym. Jego nominacja zainteresowała rząd, a koła polityczne opowiadały sobie wiele dowcipów na temat „czerwonego biskupa”.

Po obiedzie przyjąłem Ks. Stefana *Urbanka*, i wysłuchałem sprawozdania z przebiegu prac przy ul. Miodowej. Opracowywane są plany sieci instalacyjnej w bocznych skrzydłach. Budowa otrzymała przydziały drzewa, na które czekano od 3 miesięcy.

Na zakończenie dnia, o godz. 19.00 udałem się do kościoła św. Anny, z konferencją nt. „U podstaw katolickiej nauki społecznej”. Ponieważ prasa, nie wyłączając „Słowa” głosi mnóstwo błędów, zacieśniających obraz myślenia katolickiego społecznego, dlatego postanowiłem, wygłosić serię przemówień na powyższy temat. Pierwszy temat objął zagadnienie metodologiczne „Kościół a życie doczesno-społeczno-gospodarcze”. Kościół był pełen. Przybyło wiele młodzieży i starszego społeczeństwa.

25.III.1952. Wtorek

Rano, o godz. 8.00 odprawiłem Mszę św. w kaplicy *Sióstr Karmelitanek* przy ul. Leszno. Na Mszy św. była grupka młodzieży akademickiej. Wygłosiłem przemówienie o Zwiastowaniu. Poleciłem młodzieży rozpoznawać „metodą maryjną” Prawdy Boże. *Quomodo fiet istud* obowiązuje każdego katolika w szukaniu Boga. System rzetelnych studiów katolickich prowadzi do prawa posługiwania się mianem „inteligent katolicki”.

W domu, po powrocie, przyjmowałem SS. Niepokalanki, SS. Nazaretanki i OO. Redemptorystów. Nadto zgłosiło się kilku Księży.

Ks. infułat *Mystkowki* przyniósł do zatwierdzenia materiał wykładów na *kursach dla narzeczonych*.

Z Ks. W. Malejem omówiłem sprawę kompletowania *biblioteki* z dubletów dla Domu Arcybiskupiego przy ul. Miodowej.

Po południu przybył *Bp Zakrzewski* i *Bp Choromański*. Omawialiśmy sprawy na jutrzejszej Komisji Głównej z Komisji Mieszanej.

26.III.1952. Środa

Od rana obraduje w W-wie *Komisja Główna Episkopatu*. Brak jest Ks. Arbpa Jałbrzykowskiego z powodu choroby i Bpa Cz. Kaczmarka, przebywającego w więzieniu. Przyjęto protokół z Konferencji plenarnej Episkopatu z 11.II.1952 r.

Jak zazwyczaj, i tym razem, omówiliśmy sytuację Kościoła. *Bp Choromański* przedstawił przebieg swych rozmów z p. Mazurem i min. Bidą. Obszernie zreferował przebieg Komisji Mieszanej, która obradowała w dn. 20.III. br.

Najwięcej czasu zajęła nam sprawa położenia Kościoła, w związku z postulatami rządu w sprawie Ziemi Zachodnich. Przedstawiłem Ks. Biskupom pismo Mons. *Tardini* jako odpowiedź Sekretariatu Stanu na mój list z 24.I.1952 r., w którym ponownie postawiłem sprawę postulatów naszych na rzecz diecezji zachodnich. Odpowiedź Mons. *Tardini* nie odbiega od postawy Stolicy świętej, z którą polemizowaliśmy w Rzymie. Dopóki traktaty międzynarodowe nie uregulują granic, Stolica Apostolska nie może tworzyć nowych diecezji.

Ponieważ rząd nie uznaje mojej jurysdykcji na Z.Z., dlatego jestem zdecydowany użyć *facultates specialissimae* z dn. 18.IV.1951 r., otrzymanych w Rzymie, i zamianować moich Wikariuszów Generalnych, delegatami specjalnymi z uprawnieniami ordynariuszów rezydencjalnych. Takie rozwiązanie może zagwarantować na jakiś czas porządek kanoniczny na Z.Z. Nadto w Olsztynie, po nominacji Kapituły, zarządzę Wikariusza Kapitulnego, aby stan kanoniczny dociągnąć do kodeksu Pr. Kan., na ile tylko jest to możliwe. Postanawiam nadto raz jeszcze wystąpić do Stolicy świętej, by przedstawić sprawy dokonane i oświetlić nową sytuację.

Gdy idzie o stanowisko rządu wobec listów Biskupich, ujawnione na ostatniej Komisji Mieszanej, *Komisja Główna* ocenia je jako próbę zahamowania rozpowszechniania memoriałów w sprawach polityczno-kościelnych.

W sprawie KUL *Komisja Główna* ustosunkowała się pozytywnie do wszystkich przedłożeń Ks. Rektora Iwanickiego. Wyzaczyła też Komisję rewizyjną, która działać będzie po ukończeniu prac Komisji rektorskiej.

Przyjęto instrukcję do Duchowieństwa w *uzdrowiskach*. Nadto omówiono szereg drobnych spraw. Wyznaczono następną Komisję

Główną Episkopatu na dzień 24.IV. br. do Gniezna, a konferencję plenarną na dzień 4.VI. br. do W-wy. Obrady konferencji zakończyły się o godz. 21.15.

Po konferencji przyjąłem Ks. prałata Z. Szelażka, z Gorzowa, z którym omówiłem wiele spraw, dotyczących Administracji Diecezji. Większość tych spraw zleciłem załatwić we własnym zakresie.

W czasie konferencji dowiedziałem się, że zmarł Ojciec Ks. Bpa Klepacza. To było powodem, że Ks. Biskup nie przybył w przeddzień Konferencji Komisji Głównej. Piękny rys charakteru Biskupa ujawnił się i w tym, że ukrył swój ból przed nami, aby nie naruszać porządku prac Konferencji.

27.III.1952. Czwartek

O godz. 8.30 odprawiłem Mszę św. dla Wyższych *Przełożonych Zakonów Żeńskich*. Obecnych było przeszło 160, z całej Polski. W kaplicy Sióstr Szarytek, przy ul. Tamka, wygłosiłem po Mszy św. przemówienie, podkreślając głównie linie pracy zakonnej — kształtowania obrazu Chrystusa w duszy (na tle liturgii dzisiejszego tekstu mszalnego o św. Janie Damasceńskim, obrońcy obrazów).

Zebrań Sióstr odbyło się w sali rekreacyjnej Domu Zakonnego. Wygłosiłem referat nt. „Zagadnienia podstawowe współczesnego życia zakonnego”. Podkreślając cel istotny życia zakonnego — pomoc w drodze do świętości osobistej, ostrzegałem przed prymatem celów drugorzędnych, jakimi są konkretne zadania społeczno-religijne. Kładę nacisk na następujące cechy pracy wewnętrznej w zakonie: pozytywność, dogmatyczność, kościelność i wychowanie liturgiczne. Omówiłem ważniejsze braki tego życia i od strony przełożonych, i od strony członków. Zachęcam do kształcenia filozoficzno-teologicznego, zwłaszcza tych, na których Zakon liczy w przyszłości.

Następny referat wygłosił Ks. Dyr. Dąbrowski, Orionista, który omówił współczesne kłopoty zakonów, wiążące się głównie z działalnością Urzędu do Spraw Wyznań. Po południu referat głosił Ks. Dr Modzelewski nt. „Praca parafialna według postulatów Kościoła”. Następnego dnia przewidziane są referaty Ks. Inf. Kominka, Ks. Dra Modzelewskiego i Bpa Choromańskiego.

Całość tej pracy zmierza do wewnętrznego skupiania i ożywiania życia zakonnego, które oderwane od pism, ksiąg, a niekiedy i swych władz wyższych, wyjął się w walce o byt doczesny, zagrożony przez komunizm.

Po obiedzie przeprowadzałem rozmowy z przedstawicielkami różnych rodzin zakonnych.

Przed opuszczeniem domu Sióstr Szarytek odwiedziłem chore staruszki, wysłużone zakonnice w pracy różnych szpitali całej Polski.

Jest to zbiór ofiar wyczerpanej pracy, a jednocześnie obraz cierpliwości ze strony Sióstr zdrowych, które mają opiekę nad chorymi. Z każdego łóżka wychyla się dobry „wiek”, obciążony życiem. Biję dobroć i radość z tych twarzy, pomimo cierpienia. Tyle lat służyły cierpieniu, patrzyły na nie — dziś same są ofiarą cierpienia. Jest tu jedna stara znajoma moja, siostra Maria *Gulbin*, doświadczona ciężką chorobą wewnętrzną. To okaz niewiasty mężnej. Ongiś trzęsła Lublinem; oddała wielkie serce nędzaczkom, umiała ich przygotować do pracy i wspierać. Dotąd nie oderwała się jeszcze od swej aktywności, duchem żyje w dawnym świecie, chociaż dziś trzeba być aktywną poddaniu się Woli Bożej.

W międzyczasie *Min. Bida*, przygnieciony owocami swoich zarządzeń, wrogich zakonem, zaprosił Bpa *Choromańskiego* na rozmowę. Postawił pytanie, czy Episkopat wpłynie na zakonnice, aby się uspokoiły i przekazały przedszkola. Usłyszał odpowiedź, że Episkopat ani chce, ani może tego uczynić, gdyż nie należy do Biskupów przekazywać cudzą własność.

Wieczorem Ks. Bp zgłosił się do mnie, aby zreferować przebieg tej charakterystycznej rozmowy. Odniosłem z niej wrażenie ostrońnego ultimatum jak gdyby — w razie odmowy — rząd już miał przygotowany plan działania.

28.III.1952. Piątek

Zgłosił się od rana Ks. kan. A. *Marchewka*, redaktor „Niedzieli”. Pan Bida postawił życzenie, by Redakcja wypowiedziała się o Katyniu, potępiając zbrodnie hitlerowskie. Ks. M. oświadczył, że nie należy do niego wydawać wyroki. Zresztą chciał się porozumieć z nami. Chociaż odpowiedź rysuje się jasno, radziliśmy zacząć do poniedziałku, na który to dzień zaprosiliśmy redaktorów tygodników katolickich.

Ks. Prowincjał *Czapla*, Pallotyn, wyraził gotowość objęcia dwóch projektowanych parafii: w Ołtarzewie i przy ul. Skaryszewskiej, w Warszawie.

Przybył O. *Klemens*, który informował o zapowiadanej procesie Przeora z Jasnej Góry, O. Kajetana Raczyńskiego.

Przyjąłem sprawozdanie roczne wicedziekana Malinowskiego, z Józefowa k. Otwocka, p. o. Dziekana Karczewskiego.

Wreszcie zgłosił się Redaktor *J. Turowicz* z Tygodnika P. i p. *Stomma* ze Znaku z nowym kłopotem. P. Bida zachęcał do wypowiedzenia się w sprawie wojny bakteriologicznej na Korei.

Wieczorem przyjąłem 55 *Sióstr* różnych zgromadzeń zakonnych, biorących udział w kursie wychowania *specjalnego*, zorganizowanego przez Zrzeszenie „*Caritas*”. Wszystkie niemal Siostry były załężnione

i ciche. Chociaż wiele z nich wyrażało pragnienie przyścia do Prymasa, te jednak lękały się represji organizatorów kursu. Niektóre Przełożone zakonne zabroniły swoim zakonnicom wizyty u Prymasa, z obawy, że będzie to źle widziane przez władze polityczne. Fakt ten jest najlepszym dowodem, czego to oczekuje się od zakonnicek, pracujących dziś z konieczności w „Caritas”. Program kursu był obfity, podlany sosem pedagogiki i psychologii materialistycznej, z mocnym akcentem politycznym. Nawet zagadnienie osobowości człowieka było przedstawione od strony dialektyki marksistowskiej. Siostry odniosły najbardziej przykre wrażenie z referatów Rogalskiego i Frydychowskiej. Chociaż projektowi Konstytucji poświęcono aż 7 godz. wykładów, to wychowaniu religijnemu tylko 2 godz. Siostry jednak wyrażały zdanie, by lepiej o religii nie mówiono, gdyż sposób podawania materiału jest nie do przyjęcia. — Powoli Siostry zdołałem nieco rozpuścić. Przypomniałem im, kim są, jaki mają związek z Kościołem i światopoglądem katolickim i jak bardzo mają cenić sobie pedagogikę katolicką. Zobowiązałem je, by po tych kursach przeczytały sobie dobry podręcznik pedagogiki katolickiej i psychologii. — Odzyskałiśmy powoli wspólny język, pobłogosławiłem je, obdarzyłem obrazkiem i pożegnałem.

Na wieczerzę przyszedł X. Inf. Kominek i Ks. Inf. Bensch. Z Ks. K. omawiałem program Zjazdu Wyższych Przełożonych Zgromadzeń Męskich, wyznaczonego na dzień 26.IV. br. do Gniezna.

29.III.1952. Sobota

Rano była Matka *Adela*, ze sprawozdaniem z zakończonego wczoraj Zjazdu Wyższych Przełożonych Zak. Żeńskich.

Zgłosiła się Siostra Ekonomka Zgrom. SS. *Urszulanek* z Polanicy Zdroju. Władze usiłują zabrać dom. Radziłem stworzyć tam Dom Wypoczynkowy dla Księży. Chętnie dam poparcie.

Przybył Ks. Prałat *Zink* z *Olsztyna*, któremu wręczyłem bułkę, potwierdzającą go na stanowisko Dziekana Kapituły Warmińskiej. Jednocześnie prosiłem, aby Kapituła teraz — gdy już mamy wyraźny dowód ze strony Stolicy Apostolskiej aprobaty restytucji Kapituły Warmińskiej — przystąpiła do wyborów Wikariusza Kapitulnego. Zależy mi bowiem na tym, aby sytuację w Diecezji zbliżyć jak najbardziej do poziomu kanonicznego. W ten sposób w Olsztynie rządzić będzie Wikariusz Kapitulny, prawdziwy i w oczach rządu, i w oczach Kościoła. Jednocześnie podałem do wiadomości Ks. Prałata, że zamierzam skorzystać z uprawnień udzielonych mi przez Stolicę świętą listem z dnia 18.IV.1951 r. i zamianować wybranego Wikariusza Kapitulnego *delegato speciale* — z prawami

Ordynariusza rezydencjalnego. Oczekuję więc wiadomości o wynikach wyborów.

Od godz. 11.00 do 14.00 obradowała Sesja Kurialna. Debatovaliśmy nad organizacją biblioteki w Seminarium. W sesji brał udział, prócz zwykłych uczestników, Bp Pawłowski i Ks. Dziek. Kowalczyk. Zdecydowaliśmy, co następuje: 1) Wyodrębnić bibliotekę Metropolitalną, będącą prawnie własnością Archidiecezji Warszawskiej; ma ona objąć stare druki i rządzić się własnym statutem. 2) Wyodrębnić Bibliotekę Seminarium Metropolitalnego, z własnym statutem, mającą objąć nowe druki. Z tej biblioteki należy wyodrębnić Czytelnię Pracowni dla alumnów i biblioteki semineralne, a zwłaszcza bibliotekę ascetyczną. 3) Budżet Biblioteki Metropolitalnej będzie pokrywany przez Kurię, a budżet Biblioteki Seminaryjnej będzie wspólny z budżetem Seminarium Metropolitalnego. 4) Zarząd obydwu Bibliotek będzie wspólny. W razie przenoszenia Seminarium na Bielany Biblioteka Metropolitalna pozostanie na dawnym miejscu, a Seminarium zabierze Bibliotekę Seminaryjną. Budżet miesięczny Biblioteki obecnej został podniesiony do 5 tysięcy zł. m. — Należy przedstawić mi projekt statutu w ciągu 2 miesięcy.

Z innych doniosłych spraw, wymienił należy podpisanie przez członków sesji protokołu wstępnego, dotyczącego sprawy przejęcia Bielany na rzecz Seminarium Metropolitalnego.

Po obiedzie przyjąłem Ks. Dra Z. *Kamińskiego*, który mi przedstawił plany kazań katechizmowych na rok następny. Ma on być uzgodniony z programem katechizacji. Prosiłem, by dobierał młodych ludzi, którzy mają zdolności pisarskie, wciągał ich do Koła Pisarzy Archidiecezjalnych i zlecał im konkretne tematy czy grupy tematów do opracowania.

Odwiedził mnie też O. Generał *Markiewicz* z Jasnej Góry i przedstawił sprawy dotyczące zbliżającej się Kapituły Generalnej OO. Paulinów.

Wieczorem, o godz. 19.00, pojechałem z Ks. prof. W. Kwiatkowskim do *Jeziorny*, do kościoła rektorskiego, w którym Ks. R. Paciorowski zorganizował słuchowisko-misterium nt. Wielki Piątek. Choć pomysł jest bardzo oryginalny, to jednak wykorzystanie tekstów Pisma świętego nadaje mu charakter głęboko nastrojowy.

30.III.1952. Niedziela

Rano odprawiłem Mszę św. w kościele *św. Anny*, na zakończenie drugiej serii *rekolekcji akademickich*. I tym razem świątynia była wypełniona młodzieżą akademicką. Tłumy młodzieży zdążyły w kierunku *św. Anny*, wzdłuż Krak. Przedmieścia. Młodzież odpowiadała mi chórem ministranturę. Pierwszy raz miałem poczucie, że się z nią

modłę. Kazanie osnułem na tle Ewangelii św. Jana, Niedzieli Pasyjnej. Przedstawiłem walkę z Chrystusem, z Kościołem i z duszą ludzką oraz zwycięstwo Chrystusa, Kościoła i człowieka — jako dziecicia Bożego.

Po Mszy św. wstąpiłem do sali *chóru akademickiego*. Młodzież odśpiewała swój hymn: *Ubi caritas*. Płoną im oczy i twarze czyste, promienne dusze. Człowiek czuje się tu dobrze. Pobłogosławiłem im.

Po obiedzie pojechałem do par. *św. Katarzyny* na Służewie, na zakończenie misji i na bierzmowanie. Misje prowadzili OO. Oblaci. Pozyskali ludzi, mieli wiele nawróceń. Działwa, przystępująca do bierzmowania, zachowała się wzorowo, choć ciasnota była niemożliwa, jak to w kościołach warszawskich. Zwracało uwagę kilku żołnierzy o skupionych, dobrych twarzach. — Przemówienie moje było krótkie, zakończone błogosławieństwem i odpustem zupełnym. — Odwiedziłem Ks. Czarneckiego, Proboszcza, na wikariacie, gdyż plebanię zajmuje dotąd — po śmierci Ks. A. Wyrębowskiego — jakaś pani i nie chce ustąpić.

Po powrocie ze Służewa zastałem Ks. Bpa *Pawłowskiego*, z którym ustaliliśmy kalendarz święceń alumnów Seminarium Warszawskiego.

31.III.1952. Poniedziałek

Rano wystosowałem *list do p. Prezydenta Rz. P.*, z protestem przeciwko rabowaniu instytucji zakonnych, pod pozorem przewłaszczenia na rzecz państwa, jako kara za niepodporządkowanie się Zrzeszeniu „Caritas”. Nazywam to rabowaniem, gdyż akcja ta jest pozbawiona wszelkich podstaw prawnych.

Jednocześnie wysłałem drugi list z prośbą o ułaskawienie Ks. Dra *Michrowskiego*, który już od kilku lat przebywa w więzieniu.

Ks. Bp *Choromański* ustalił rozmowę moją z posłem *Mazurem* na wtorek — 8.IV. br. — godz. 20.00, w Wilanowie. Rozmowę tę uważam jako *malum necessarium*, podyktowane jedynie dobrem Kościoła, dla którego trzeba będzie przyjąć niejedno upokorzenie. Pos. Mazur bowiem pozuje na małego Stalina, dyktatorsko, dość ordynarnego w sposobie odnoszenia się do Ks. Biskupów.

Odwiedził mnie p. W. Bieńkowski, wezwany na dziś do UB, wraz ze swoją żoną Wandą. Jestem spokojny o jego szczęśliwy powrót.

Przybył Ks. Dr *Michał Krzywicki*, Administrator Apostolski resztek diec. Pińskiej (Drohiczyn n. B.). Władze miejskie chcą przejąć gmach kościelny na szpital. Radziłem wydzierzawić gmach, gdyż państwu potrzeba szpitali. Lepsza dzierżawa niż konfiskata.

Przybyły Siostry *Sakramentki* z Nowego Miasta w Warszawie; prosiły o zaprowadzenie klauzury papieskiej, jako że stan budowy

klasztoru na to już pozwala. Dziękowały za hojną pomoc materialną, udzieloną przez Radę Prymasowską. Z klauzurą postanowiłem nieco zwlekać, z uwagi na niepewną sytuację wewnętrzną.

Zgłosiły się również *SS. Albertynki* z Zakopanego (Kalatówki). W br. przypada 50-lecie ich pracy. Proszą o udział w uroczystości, w dzień św. Klary (12.VIII). Przyrzekłem odwiedzić Siostry i odprawić nabożeństwo. Skierowałem je do Arbpa Baziaka.

W międzyczasie obradowała *Konferencja redaktorów tygodników katolickich*. Wysunęło się wiele nowych trudności. Przebrzmiała już sprawa Konstytucji. Wszystkim pismom zabroniono drukować Memoriał Episkopatu w sprawie Konstytucji. Nakazano rozrzucenie składu, a nawet przeprowadzono śledztwo wśród zecerów za odbitkami szczotkowymi. Na marginesie „dyskusji” Konstytucyjnej warto zanotować, że wszyscy Biskupi, którzy podpisali Memoriał do Prezydenta Rz. P. zostali „skazani” na podatki. Moje Seminarium w Gnieźnie obłożono podatkiem lokalowym; Biskupowi Klepaczowi wyznaczono podatek na Kurię Biskupią, Biskupowi Zakrzewskiemu — podatek na Seminarium, a Bpowi Choromańskiemu p. Bida przypomniał książkę podatkową Nr 11. Wszystkie pozycje idą w dziesiątki tysięcy. Kosztowna więc była dla Bpów „dyskusja”, do której zaprosił cały Naród Przewodniczący Komisji Konstytucyjnej. Zresztą, obecnie wyczuwa się, że jakieś wielkie, nieznane siły odstawiają projekt Konstytucji na boczny tor. Natomiast redaktorów pism katolickich zaczęto dręczyć Katyniem, Koreą, wojną bakteriologiczną i urodzinami Prezydenta Rz. P.

W związku z Katyniem, niektóre redakcje ogłosiły artykuły pt. „Nie zabijaj”. Sens — każdy, kto przyczynia się do masowych mordów — winien jest potępienia. Cenzura natomiast domagała się, by tym „każdym” były tylko Niemcy.

Podobnie domagano się potępienia wojny bakteriologicznej. Trudność leży w tym, że cenzura chce pokazania palcem na Amerykę, a prasa katolicka zajmuje stanowisko zasadnicze, bez względu na sprawców tej wojny.

Przybył Prowincjał *Franciszkanów* z Wrocławia; złożył odwołanie od poczynań Kurii, która domaga się oddania klasztoru na rzecz Kurii. Ponieważ klasztor jest *iuris pontifici*, działanie Kurii jest niezgodne z prawem. Polecilem wystosować zapytanie wyjaśniające stan rzeczy.

Przyjąłem Ks. Dziekana *Święckiego* z Jadowa, który złożył sprawozdanie z pracy dekanatu w ub. roku.

Przybył Ks. Bp *Goliński*, z którym omówiłem sprawy dotyczące duszpasterstwa akademickiego. Będą ona obszerniej omawiane na konferencji Komisji Głównej, w Gnieźnie.

Wieczorem, o godz. 19.00, udałem się do kościoła św. Anny, gdzie wygłosiłem konferencję z cyklu: „U podstaw katolickiej nauki

społecznej” — nt. „Czy istnieje katolicka nauka społeczna?” I tym razem świątynia była wypełniona po brzegi młodzieżą akademicką.

Po konferencji przybył do zakrystii p. Antoni *Chaciński* i prosił o przybycie do ich domu, w Płudach, na 25-lecie ich pożycia rodzinnego. Przynależem udział w tej rzadkiej uroczystości tak licznej rodziny.

Wróciwszy do domu zastałem Ks. *Urbanka*, który informował o sprawach Domu Katolickiego „Roma”.

1.IV.1952. Wtorek

Rano złożył się p. *Bieńkowski*; okazało się, że był aż nadto grzecznie przyjęty w Urzędzie Bezpieczeństwa i z honorami wyszczony do domu. Podobnie jego małżonka.

„Wpadł” jeszcze Ks. Dziekan z Kutna, któremu chcą zabrać Dom Katolicki. Radziłem, już od dawna, by domy zamieniać na szkoły katechetyczne dla dzieci.

Wreszcie udało się wsiąść w wóz i wyjechać. Samochód prowadzi p. *Maciejak*, w zastępstwie chorego p. Antoniego. Jest to bardzo miły, taktowny, odcytany człowiek. Zawsze przyjemnie się z nim rozmawia.

W drodze zatrzymaliśmy się w *Kawnicach*, by zapoznać się ze stanem przygotowania materiału do petycji o koronację obrazu Matki Bożej. Ks. Prorok, proboszcz parafii i wytrwały budowniczy kościoła, przedstawił mi szkic historyczny kultu i opis kilkuset doznanych łask i cudów. Ponieważ wszystkie materiały zaginęły, nowe powstają z zeznań ludzi, którzy zgłaszają się do Komisji.

Wydaje mi się, że stan przygotowań, pomimo energii Ks. Prorocka, nie robi nadziei, by można było w br. doprowadzić do koronacji. Radzę sprawę odłożyć na przyszły rok.

O godz. 16.00 stanęliśmy z Ks. Inf. Brosse przed Domem Prymasowskim w Gnieźnie. Rzut oka na Katedrę: praca blacharska idzie na dachach nad ambitus. Na wieżach zastój — z powodu mrozów i śniegu.

Marek Jurek

REALIZM POLITYKI I REALIZM NARODU

**(Wokół książek
Andrzeja Micewskiego)**

Zamieszczony poniżej tekst Marka Jurka nie jest tylko recenzją. Omawiane książki stały się dla Autora pretekstem dokonania pewnej syntetycznej oceny powojennego katolicyzmu w Polsce. Konkluzje szkicu wychodzą dość znacznie poza tezy obydwóch omawianych książek. Stanowią także pośrednią polemikę ze znanymi i uznanymi autorytetami katolickimi w Polsce współczesnej. Z największą radością umożliwimy im głębsze wyjaśnienie swego stanowiska, jeśli tylko zechcą. Znaki Czasu pozostaną natomiast pismem nie cofającym się przed problematyką drażliwą i delikatną. Pismo bowiem powstało z myślą o polskim i katolickim pluralizmie intelektualnym, choć być może nie wszyscy widzieli potrzebę takiego organu.

Redaktor

Nietatwo było decydować się na wybór określonej strategii politycznej w roku 1945. To banalne stwierdzenie zmienia sens, gdy chwilowo zrezygnujemy z naszej obecnej wiedzy i spróbujemy spojrzeć na tamtą sytuację oczyma współczesnych. Pierwszą reakcją, jaką wywoływać musiało objęcie rządów przez komunistów, było przekonanie o ich chwilowości, tymczasowości; przekonanie, które pozwalało przypisać im incydentalny z punktu widzenia historii charakter, a komunizm jako problem polityczny ominąć zupełnie. Opinia taka była wówczas dość powszechna, a ewentualność wybuchu wojny między mocarstwami Zachodu a Związkiem Radzieckim nadawała jej

znamiona politycznego prawdopodobieństwa. Gdy w 1946 roku młody działacz jednej z konspiracyjnych organizacji trafił do więzienia, wywołał swoimi prognozami niezwykle oburzenie towarzyszy niedoli — twierdził bowiem, że komuniści mogą pozostać u władzy aż pięć do sześciu lat. W celi zaś znajdowali się reprezentanci wszystkich kierunków podziemia, a zarazem najrozmaitszych środowisk społecznych — od chłopów po profesorów uniwersytetu. Nie po raz pierwszy w chwili politycznej depresji Polacy skłonni byli opierać swe plany na nadziei wydarzeń od nich zupełnie niezależnych. Zachód jednak milczał.

Inną możliwością była wiara w utrwalenie dość szczególnego modelu „demokracji ludowej”, jaki zaistniał w Polsce bezpośrednio po wojnie, gdzie autokratycznym rządowi komunistów towarzyszyło istnienie legalnej opozycji i niezależnej, choć mocno przez cenzurę ograniczanej prasy. Politycy chrześcijańsko-demokratycznego Stronnictwa Pracy zdawali się wierzyć, że za cenę rezygnacji z „politycznego awanturnictwa”, to jest walki o władzę, uda się zachować pozycję umożliwiającą uprawianie opozycji ideowej wobec systemu. Podobny punkt widzenia bliski był wydawcom „Tygodnika Warszawskiego”. Jednak już najbliższa przyszłość pokazała iluzoryczność i tych nadziei. Zasadniczego pytania — jaka powinna być postawa Polaków wobec komunizmu, jeżeli ten okaże się zjawiskiem trwałym — nie można było pozostawić bez odpowiedzi.

Ciekawą panoramę ówczesnych stanowisk i ich uzasadnień, a jednocześnie dalszych, politycznych konsekwencji, przedstawiają dwie książki Andrzeja Micewskiego.* Historyczne piarstwo Micewskiego — zawsze silnie związane z problemami politycznymi współczesności — i tym razem umożliwia ogólniejszą refleksję nad podstawowymi dziś w Polsce pytaniami o sposoby zachowania narodowej tożsamości, o możliwości moralnej i skutecznej zarazem polityki w warunkach „realnego socjalizmu”, o wartość narodowych i wolnościowych tradycji i idei dla powstającej dziś myśli politycznej. Próby odpowiedzi nie mogą ominąć doświadczeń całego powojennego czterdziestolecia, wciąż niedostatecznie znanych, funkcjonujących znacznie częściej w legendzie czy politycznej anegdocie niż w rzeczywistej świadomości historycznej narodu. Dlatego książki Micewskiego mają wartość nie tylko dla czytelników szczególnie zainteresowanych historią, ale winny być lekturą wszystkich tych, którzy chcą odpowiedzialnie wypowiadać się na temat politycznych problemów Polski, czy — tym bardziej — politycznie działać.

Dla środowisk katolickich rok 1945 był nie tylko momentem wyboru strategii politycznej, gdyż ta była konsekwencją jeszcze

* A. MICEWSKI, *Współtrządzić czy nie kłamać. PAX i ZNAK w Polsce*. Paryż 1978.
A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński — Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982.

ważniejszych rozstrzygnięć ideowych. Sytuacja zagrożenia zmusza do ratowania wartości najistotniejszych, pośrednio więc skłania do pogłębienia samowiedzy; na tym tle zaczął rysować się w środowiskach katolickich spór o społeczną treść katolicyzmu. Ci, którzy kompromis z nowym systemem politycznym uznali za ewentualność politycznie nierealną, a moralnie niedopuszczalną, tracili możliwość działania. Była to jednak jedynie porażka polityczna. W porządku kultury pozostawały bowiem napisane artykuły i świadectwo ideowej konsekwencji, potwierdzonej często osobistym męstwem i najwyższymi nawet ofiarami. Ci jednak, którzy chcieli nadal uczestniczyć w jawnym życiu publicznym, musieli rozważać kolejne kompromisy. Usprawiedliwieniem miała być możliwość politycznego wpływu, a przynajmniej możliwość współkształtowania opinii publicznej. Czy jednak cena, jaką trzeba było płacić za ten udział, pozostawała w zbliżonych przynajmniej proporcjach do rzeczywistych rezultatów działania?

Pierwsza z książek daje możliwość porównania historii dwóch takich prób, podjętych przez środowiska różne niemal pod każdym względem (rodowodu, struktury, ideologii), podobne jednak przez to, że aspirujące do roli legalnej, politycznej reprezentacji katolików. Rozpoczynając swą działalność w 1945 oba uznały, że nowa sytuacja polityczna jest sytuacją trwałą. Oba również wychodziły z założenia, iż umiejętność przystosowania się do nowych warunków stanowić będzie o możliwości politycznego i nie tylko politycznego wpływania na ich ewolucję. Różnice zaczynały się tam, gdzie wybierano formułę adaptacji.

Bolesław Piasecki zdecydował się przyłączyć do obozu władzy. Rozumiejąc, że polityka jej ma charakter rewolucyjny, sądził, że tylko udzielenie jej całościowej akceptacji zagwarantuje na dalszą metę możliwości politycznego działania. Opcja nie była podyktowana wyłącznie politycznym oportunizmem. Piaseckiemu przyświecała wizja przekonania partii do idei „wieloświatopoglądowości”, która w praktyce oznaczać miała współrządy dwóch partii socjalistycznych — marksistowskiej i katolickiej. Ostatecznym celem twórcy PAX-u miała być „chrystianizacja socjalizmu”, a więc uzyskanie przewagi przez obóz socjalistów, a właściwie komunistów-katolików.

Program ten powstawał stopniowo. Początkowo (do 1948 r.) Piasecki głosił jedynie tezę, iż dokonująca się w Polsce rewolucja ma charakter polski, gdyż rozwiązuje problemy polskie. Gotów był owej „rewolucji” udzielać krytycznej akceptacji, organizując dla niej poparcie części katolików. Okazało się to jednak niewystarczające. W przeddzień zjazdu zjednoczeniowego PZPR środowisko „Dziś i Jutro” opowiedziało się jednoznacznie za socjalizmem i polityką bloku wschodniego, katolicką ideę „trzeciej drogi” uznając za fikcję wobec podziału świata na dwa bloki ideologiczne.

Wypowiedzi teoretyczne przerodzić się musiały w praktyczną politykę. Dążąc do pogodzenia socjalizmu z katolicyzmem Piasecki stał się głównym propagatorem porozumienia między Kościołem a państwem. Zgodny przynajmniej w tym punkcie z intencjami Prymasa i Episkopatu w znacznym stopniu przyczynił się do podpisania porozumienia z 14 kwietnia 1950 r. Potem jednak, gdy okazało się, że partia zamierza interpretować je jednostronnie — PAX stał się jednym z czynników stałej presji na Episkopat w kierunku kolejnych ustępstw. Polityka władz była wyraźna: albo całkowite podporządkowanie się Kościoła, albo kolejne represje. I chociaż aresztowanie Prymasa było katastrofą konstruowanego przez Piaseckiego porozumienia — PAX nie zrezygnował z aktywnego popierania polityki partii. Za ustępstwami politycznymi poszło pogłębienie kompromisu doktrynalnego: bezprecedensowa próba opracowania swoistej teorii komunizmu. To zaś doprowadziło do wpisania na Indeks kościelny publikacji PAX-u, a grupę przywódców środowiska postawiło na skraju ekskomuniki. I tym razem jednak, mimo namów całego otoczenia, Piasecki się nie cofnął, ponieważ partia nie zgodziła się na podporządkowanie się PAX-u orzeczeniom Stolicy Apostolskiej.

Październik 1956 nie stał się dla PAX-u momentem politycznego zwrotu. Przeciwnie, dopiero teraz — w momencie kryzysu struktur władzy Piasecki miał okazję dowieść partii konsekwencji raz dokonanego wyboru. Spodziewając się załamania popaździernikowego kursu zdecydowanie wystąpił przeciw polityce liberalizacji, a potem postanowił przelicytować komunistów w ideologicznej ortodoksji (krytyka zbyt wolnej industrializacji, postulowanie socjalizmu na wsi) i w proradzieckości (krytykując żywą w początkach rządów Gomułki koncepcję socjalistycznego policentryzmu, czyli ograniczenia roli Moskwy w światowym obozie komunistycznym).

W tym też okresie PAX w swoich *Wytycznych* (wysyłanych zresztą do terenowych ogniw PZPR) sformułował postulat konsolidacji politycznej katolików w ramach własnego ośrodka, co miało być wstępem do utworzenia partii katolickiej. Oznaczało to w praktyce żądanie likwidacji „Znaku” jako groźnej, bo cieszącej się pewnym zaufaniem Episkopatu, konkurencji. *Wytyczne* głosiły: „Ruch społecznie postępowy stwierdza, że nie widzi żadnych korzyści ogólnonarodowych z istnienia w Polsce wielu grup politycznych katolików i będzie dążył do ich jedności na płaszczyźnie *Wytycznych*. Doświadczenie wykazało, że o ile działalność poszczególnych grup staje się konfliktowa w stosunku do PAX-u, to jest ona jednocześnie dezorientującą sugestią bądź dla członków Episkopatu — że można i trzeba przetrzymać socjalizm, bądź dla aktywistów partyjnych — że można i trzeba traktować zagadnienie współpracy z katolikami jedynie w kategoriach praktycznych, a nie ideologicznych”.

W latach 60-tych PAX zaangażował się po stronie skupionej wokół Mieczysława Moczara frakcji „partyzantów”. W okresie milenijnych obchodów doszło do najostrejszego konfliktu między Piaseckim a hierarchią Kościoła od czasu październikowego przełomu. PAX przyłączył się bowiem do ataków na biskupów po ogłoszeniu listu do Episkopatu niemieckiego. Wówczas Kościół zdecydował się udzielić Piaseckiemu niezwykle dobitnego napomnienia, które ciągle imponować może jasnością sformułowań i przenikliwością moralnych i politycznych sądów. Komunikat Sekretariatu Episkopatu Polski z 29 grudnia 1967 głosił: *„Nie usłyszeliśmy nigdy w ciągu dwudziestu dwu lat działalności Stowarzyszenia PAX jego głosu w obronie wolności i praw Kościoła. Powtarzają się natomiast ciągłe ataki przeciwko Episkopatowi, pomawianie Episkopatu o nieliczenie się z polską racją stanu, o wywoływanie konfliktów z władzami państwowymi [...]. Ataki te wyływają z ambicji politycznych przywódcy PAX-u i wysuwanych przez niego niejasnych postulatów państwa o dwu światopoglądach. W praktyce jednak kierownik PAX-u nie staje w obronie światopoglądu katolickiego, a szkodzi Kościołowi, atakując bez żadnych skrępowań jego Hierarchię. Poświęca więc konkretną misję Kościoła i postulaty światopoglądu religijnego dla koncepcji oderwanych od rzeczywistości. Dążenie do osobistych celów politycznych kosztem praw Kościoła uważamy za wysoce gorszące”*.

Porażka „partyzantów” znowu oddaliła realizację zasadniczych planów Piaseckiego. Okres Gierka przyniósł wprawdzie przewodniczącemu PAX-u członkostwo Rady Państwa, jednak w niczym nie przybliżył głównego celu: „wieloswiatopoglądowości”, czyli rzeczywistego udziału we władzy.

Micewski, świadom obiegowych opinii o PAX-ie, stanowczo polemizuje z tezą o agenturalnym charakterze działalności Bolesława Piaseckiego: *„Z pewnością Piasecki rozpoczął swą działalność będąc bardzo uzależniony od władz państwowych. Jednak decydujące znaczenie dla linii Piaseckiego [...] miało nie to uzależnienie, ale stawiane sobie przez niego cele w państwie o ustroju komunistycznym” [...] „nie agenturalność, ale własna koncepcja wytyczała linię jego postępowania”*.

W historii politycznych zabiegów PAX-u jest jakiś pierwiastek demonicznego wręcz fatalizmu. Piasecki parokrotnie miał okazję cofnąć się lub zatrzymać, co w znacznym stopniu zmieniłoby sens i wymowę jego działalności. Proklamując porażkę idei wieloswiatopoglądowości demaskowałby leninowski charakter polityki partii, odrzucającej propozycję nawet tak daleko idącego kompromisu, miałyby szansę odzyskać pewne zaufanie Episkopatu, któremu mógłby służyć swoją znajomością świata władzy; z pewnością zdobyłby znaczne uznanie społeczne, a wreszcie jego koncepcje zachowałyby walor pewnego społecznego autentyzmu, co czyniłoby je atrakcyjną ofertą dla obozu władzy, jeśliby ten zdecydował się na rzeczywiste

reformy polityczne. Dla wszystkich Piasecki byłby bardziej wiarygodnym i poważnym politykiem (że droga ta naprawdę nie była zamknięta, tego dowodzą zarówno „fronda” i „secesja” z lat 1955—1956, jak również działalność następcy Piaseckiego, Ryszarda Reiffa, z lat 1980—1981 i jego decyzja podjęta nocą, w Radzie Państwa z 12 na 13 grudnia 1981 roku). Jednak stałym motywem polityki przewodniczącego PAX-u było dążenie do utrzymania pozycji bliskich „politycznego centrum władzy”, co Piasecki stwierdzał otwarcie, mówiąc, że być sojusznikiem partii to być sojusznikiem jej aktualnego kierownictwa, a jednocześnie lekceważenie dla opinii publicznej i stanowiska Kościoła. W pewnym sensie działał w dobrej wierze. „PAX-owi — pisze Micewski — z wszelką pewnością chodziło o udział w sprawowaniu władzy, ujawniał to i był w tym szczery. Władza nie była natomiast także dla PAX-u celem samym w sobie. Chciał on szczerze realizować wieloświatopoglądowość, nie było mu obojętne dobro Polski”.

Czasami umiejętność przeciwstawiania się opinii publicznej bywa cnotą polityka. Co zatem stanowiło o porażkach Piaseckiego? „Polityka wyzwolona ze stałych zasad i z jakiegokolwiek społecznej kontroli z reguły bywa niebezpieczna, niezależnie od intencji jej realizatorów”, zauważa Micewski. Z drugiej strony istnienie biegunów w postaci ruchu społecznego — pozwalającego sprowadzać zakres i treść społecznego odbioru własnej działalności, opinie istotnych autorytetów — takich właśnie jak Kościół — wreszcie podstawowe zasady ideowe — gwarantujące jednoznaczność danej polityki — pozwalają utrzymać niezbędny w działalności publicznej kontakt z rzeczywistością. Piaseckiemu tej siły ciężenia zabrakło, dlatego kierując się jedynie własną koncepcją zawędrował — do wiadomego już dziś — kresu własnej doktryny.

W 1946, w prywatnej rozmowie z jednym z publicystów katolickich, po serii nieskutecznych argumentów, Piasecki powiedział: „Prywatnie powiem ci jedno: za naszego życia bolszewicy stąd nie wyjdą. Resztę sam sobie dopowiedz.” Skoro komunizm był historyczną koniecznością, chciał, by był to komunizm katolicki. Bolesław Piasecki — jeszcze jeden niewolnik dziejów...

Rozpoczynając edycję swego pisma redaktorzy „Tygodnika Powszechnego” również byli przekonani o historycznym charakterze dokonujących się przemian politycznych. Nie skłaniało ich to jednak do opowiedzenia się po stronie nowej władzy. Zadania katolicyzmu widzieli zresztą gdzie indziej, niż w kształtowaniu postaw społecznych i oddziaływaniu na struktury polityczne. W programowym artykule „Sprawa katolicyzmu” Jerzy Turowicz przeciwstawiał dominujący w przedwojennym katolicyzmie polskim nurt „nacjonalistyczny”, podkreślający społeczny wymiar obowiązków religijnych, — węższemu, zorientowanemu na indywidualne przeżycie wiary, katolicy-

zmowi „francuskiemu” kwartalnika „Verbum” i środowiska Lasek. Opinie te na język filozofii politycznej przełożył Stanisław Stomma w opublikowanym w jednym z pierwszych numerów „Znaku” artykule „Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików”. Maksymalizm to przypisywanie „*przesadnego znaczenia sformułowaniom tzw. doktryny katolicko-społecznej*”. Minimalizm zaś to „*rezygnacja, własnego programu społecznego i cofnięcie się na dalsze, zupełnie ostateczne pozycje*”. Te pozycje to obrona podstawowych swobód, niezbędnych dla pracy duszpasterskiej Kościoła i rozwoju kultury katolickiej. Autor artykułu, wyraźnie bliższy drugiemu stanowisku, uważał, iż koncentracja na zagadnieniach ściśle religijnych stworzyć miała szansę odnowy światopoglądowej, a zarazem dać gwarancję przetrwania Kościoła w nowych warunkach społeczno-ustrojowych.

Stanowisko to wywołało szereg polemik wychodzących przede wszystkim ze środowiska chrześcijańsko-demokratycznego. Polemiści (wśród nich pierwszy redaktor „Tygodnika Powszechnego” ks. Piwowarczyk) podkreślali wyraźną granicę dzielącą humanizm katolicki od doktryn o inspiracji materialistycznej oraz zobowiązującej dla katolików charakter społecznego nauczania Kościoła, które nie tyle tworzy doktrynę, co rozstrzyga ze względu na ich złożoność podstawowe dylematy moralno-społeczne. Stojący po stronie Stommy publicyści pisma krakowskiego akcentowali „ponadpolityczność” i „ponadustrojowość” religii, co w praktyce umożliwiało ideologiczny neutralizm, a dalej — próbę znalezienia miejsca w nowej rzeczywistości.

Punkty wyjścia środowisk PAX-u i Znaku zawierały więc zarówno różnice, jak i podobieństwa. Zgodne w uznaniu potrzeby adaptacji do nowych warunków, różniły się bardzo w motywacjach. „Dziś i Jutro” ustosunkowując się do swojej przeszłości z czasów „Falangi” przedstawiło trzy elementy tradycji środowiska, które uznało za cenne i aktualne: „rewolucyjna postawa wobec rzeczywistości”, radykalizm społeczny, katolicyzm. Dwa pierwsze sprzyjały ogólnej akceptacji zmian dokonujących się w Polsce. „Tygodnik” inaczej, najbliższy tradycji przedwojennego „Odrodzenia”, nie związany z żadnym z masowych ruchów społecznych, strzegł autonomii ideowej i politycznej swego środowiska, starając się zachować możliwość wypowiedzi niezależnie od losów politycznej opozycji. Obie środowiska podejmowały jeszcze w tym okresie wspólne działania, takie jak oświadczenie z 20 listopada 1946 r. o potrzebie kompromisu Kościoła i rządu czy adres do Papieża w sprawie moralnych praw Polski do Ziem Zachodnich z 1 marca 1948 r. Stanowisko pisma krakowskiego było w tej kwestii inne niż „Tygodnika Warszawskiego”, redagowanego przez przedwojennych chrześcijańskich demokratów i narodowców, który już w latach czterdziestych podważał katolicki charakter programu „Dziś i Jutro”. Jednak organ Jerzego

Brauna, wybrawszy drogę integralnej obrony katolickiej nauki społecznej, przestał istnieć już w 1948 r.

W tym czasie dla „Tygodnika” przychodziły dni zasadniczych rozstrzygnięć. Redakcja starała się utrzymać linię pisma wbrew idącym z dwóch stron naciskom: bezpośrednio od władz i przez środowisko „Dziś i Jutro”. Grupa Bolesława Piaseckiego na łamach swojego organu rozpoczęła „dyskusję” na temat stosunku katolików do socjalizmu. „Tygodnik” replikował dwoma artykułami podpisanymi przez Stommę i Turowicza („Katolicy w Polsce Ludowej” i „Apolityczność katolików”), w których bronił prawa katolików do zachowania niezależności ideowej i politycznej wobec dokonujących się zmian. *„Marksistami ani socjalistami nie jesteśmy [...] ideał socjalistyczny nie jest naszym ideałem. Dlatego też nie możemy i nie powinniśmy przyjmować na siebie odpowiedzialności za realizację tego ideału w Polsce i świecie”*. Jednocześnie autorzy podkreślali, iż uznają socjalizm jako fakt i chcą być lojalnymi obywatelami państwa. Zakreślali linię własnego *non possumus* pisząc, iż można zrezygnować z polityki, natomiast nie można zaprzestać *„walki o kulturę chrześcijańską, czyli o chrześcijańską treść życia”*.

Lojalny dystans nie był stanowiskiem mogącym zaspokoić rozszczenia władz. Żądano od „Tygodnika” deklaracji w sprawach konkretnych. Czyniąc niekiedy ustępstwa, redakcja broniła się przed przekroczeniem wybranych granic (czasami dotyczyło to nawet istotnych problemów polityki międzynarodowej: „Tygodnik” odmówił opublikowania artykułu o wojnie w Korei). Krytyczny moment przyszedł w roku 1953. Ceną milczenia po śmierci Stalina była utrata pisma. Krótko potem PAX rozpoczął edycję nowego pisma, kontynuującego tytuł, a nawet (na żądanie partii) numerację „Tygodnika Powszechnego”. Mimo licznych pokus i namów wszyscy redaktorzy odmówili pisania do nowego „Tygodnika” — który zresztą przestał się ukazywać już dwa lata później (po wciągnięciu „Dziś i Jutro” na Indeks).

Okres ten omówiłem szerzej, ponieważ i w tym wypadku postawy i poglądy z lat czterdziestych miały w decydujący sposób wpłynąć na późniejszy rozwój i styl działania środowiska. Po Październiku działalność ta nabrała charakteru bardziej politycznego. Wejście do Sejmu grupy ZNAK nie oznaczało jednak przyjęcia bardziej „społecznej” orientacji ideowej. Kontynuacją „minimalizmu katolickiego” były w tym okresie rozwijane przez Stanisława Stommę i Stefana Kisielewskiego koncepcje „geopolityki” i „neopozytywizmu”. Geopolityka oznaczała tutaj uznanie istniejącego politycznego *status quo* za uzasadniony ze względu na racje zewnątrzpolityczne, ale nie ideologiczne. Neopozytywizm to nawiązanie do pracy organicznej po roku 1863, czyli program rozwoju aktywności społecznej w pozapolitycznych sferach życia narodu. ZNAK nie miał być więc polityczną

opozycją. Jego inicjatorzy otwarcie deklarowali, iż chociaż wyznają całkiem odmienny od panującego system wartości, nie zamierzają w praktycznej polityce dążyć do zmian ustrojowych w Polsce. Ich wystąpienie miało być również formą poparcia dla bezprecedensowych (ze względu na pokojowy charakter) w bloku wschodnim zmian liberalizacyjnych zapoczątkowanych dojściem do władzy Władysława Gomułki.

Linie tę wyrażała postawa Koła ZNAK na terenie Sejmu. Posłowie katolicyści stale podkreślali odmienny punkt widzenia, choć wstrzymywali się od gestów całkowicie opozycyjnych. Natomiast w sprawach z religijnego punktu widzenia zasadniczych decydowali się na otwarty sprzeciw. Stanisław Stomma precyzował cele Koła jako dążenie do harmonijnych stosunków państwa i Kościoła, których istotnym elementem miał być swobodny rozwój kultury katolickiej, co pośrednio służyć miało jako polski wkład w odprężenie między Zachodem a Wschodem.

Polityka ta była kontynuowana, dopóki istniały warunki uzasadniające jej podjęcie. Odwrót od Października spowodował bardziej stanowcze gesty opozycyjne. W 1964 Jerzy Turowicz (nie należący do koła sejmowego) podpisał głośny List 34. Gdy zaś pojawienie się frakcji „partyzantów” wzbudziło obawy ewolucji systemu w kierunku o wiele bardziej represyjnym — ZNAK podjął najbardziej zdecydowany w swojej działalności protest — interpelację Jerzego Zawieyskiego w sprawie bicia studentów w marcu 1968 r. Na tle interpretacji charakteru konfliktu wewnątrz obozu władzy miało nieco wcześniej dojść do zarysowania się podziału w ruchu ZNAK, który w końcu doprowadził do rozłamu.

Niezależnie od intencji posłów ZNAKU władze od początku wywierały presję mającą na celu uzależnienie środowiska, a przynajmniej poddanie kontroli jego działalności na forum sejmowym. Szczególnej okazji do ograniczania jego swobody dostarczały kolejne „wybory”, które pozwalały władzom na modyfikowanie składu koła sejmowego przez eliminowanie co bardziej opozycyjnie nastrojonych posłów. W ten też sposób usunięto kolejno wszystkich historycznych przywódców ZNAKU, związanych z „Tygodnikiem Powszechnym” i z początkami inicjatyw politycznych w dniach popaździernikowych. Na początku lat 70-tych został spośród nich w Sejmie jedynie Stanisław Stomma, który zamknął historię Koła ZNAK samotnym protestem w głosowaniu konstytucyjnym w 1976 roku.

ZNAK tworzy w książce Micewskiego kontrapunkt dla grupy Bolesława Piaseckiego. Opozycja ta podkreślona jest już w tytule. Na planie ocen moralnych Micewski ma oczywiście rację, rozpoczynanie polemiki w tym miejscu byłoby pozbawione sensu. Jednakże tendencja publicystyczna książki sugerować może czytelnikowi spłaszczony, niedramatyczny obraz problemu. Zaznaczmy w tym miejscu, że

Współrzędzić czy nie kłamać świetnie się broni przed takim zarzutem, jest to przecież jedyna dostępna monografia najważniejszych politycznych inicjatyw katolików w powojennej Polsce, prezentująca dostatecznie bogaty materiał faktograficzny, by każdy wyrobić sobie mógł własną ocenę omawianych w niej zjawisk. Jednak w kraju, gdzie tak łatwo zaciera się granica między religią a polityką, poczynienie pewnych zastrzeżeń wydaje się konieczne.

Koncepcja ZNAKU miała charakter polityczny, przy jej ocenie stosować więc trzeba kryteria polityczne. W ocenę tę musi wchodzić nie tylko styl działania, metody, ale i cel. Kryterium zasadniczym staje się dobro wspólne, którego definiowanie też jest formą politycznej analizy, wymaga bowiem właściwego wyważenia potrzeb i możliwości narodu.

Ideą polityczną środowiska „Tygodnika Powszechnego” była od początku obrona niezależności kultury katolickiej, autonomia ideowa świata katolickiego, niezależność polityczna. Dla utrzymania tych swobód zrezygnowano z aktywnej opozycji politycznej. Było to nie tylko rozstrzygnięcie teoretyczne, ponieważ w latach 1945—1947 czy 1956—1957 był to konkretny wybór praktyczny, alternatywa wówczas istniała. Działalność polityczna ZNAKU mieści się w tradycji XIX-wiecznej polityki ugodowej. Jestem bardzo daleki od czynienia z tego zarzutu. Wielu spośród reprezentantów tego kierunku może służyć za wzór patriotyzmu, wielu natomiast rewolucjonistów stało się w czasach niewoli do apostazji narodowej. Rację miał Stanisław Mackiewicz pisząc: *„Prawdą historyczną jest, że wszyscy ugodowcy, za bardzo nielicznymi, całkiem jednostkowymi wyjątkami, jeździli do Krakowa, modlili się u trumien królów polskich o zmartwychwstanie państwa. Czy to była ugoda? [...] Ugodowcy polscy nie dlatego bić się nie chcieli, aby mieli wstręt do szabli, ale dlatego, że idea powstania wydawała się im niewykonalna, ściągająca na kraj klęskę z wszelką pewnością, więc całość ich polityki zamykała się w uzyskaniu ulg dla polskości i utrzymaniu gospodarczego władztwa kraju, zabezpieczenia się przed przejściem majątku narodowego w ręce obce”*.

Bilans ZNAKU jest w pełni dodatni. Działalność sejmowa skończyła się likwidacją Koła, ale nie były przecież jego celem przewagi „parlamentarne” nad frakcją Zenona Kliszki i Andrzeja Werblana. Udział w Sejmie osłaniał szerszą działalność ruchu ZNAK: pisma, wydawnictwo, Kluby Inteligencji Katolickiej. Trudno dziś powiedzieć, czy drugie byłoby możliwe bez pierwszego. Sama akcja sejmowa instytucjonalizowała zasadę pluralizmu ideowego społeczeństwa, a najbardziej znane protesty znalazły szeroki oddźwięk społeczny. Wszystko to w istotny sposób przyczyniało się do kształtowania polskiej specyfiki i mierzone miarą realną, tzn. miarą innych „demokracji ludowych”, znaczyło bardzo wiele. Nie można w tym miejscu nie zauważyć osobistej konsekwencji ludzi ZNAKU

i zdolności realizowania własnej linii nawet wtedy, gdy oznaczać to miało porażki czy nawet ryzyko klęski. Mówią o tym daty — 1953, 1968, 1975 — i mniej znane wydarzenia, jak List 34 czy bojkot PAX-owskiego „Tygodnika” po utracie pisma, co równało się dobrowolnemu odejściu z życia publicznego i niebezpiecznej deklaracji politycznej. Te momenty współtworzyły pewien styl uprawiania polityki, aurę moralną, która jej towarzyszyła i sposób osiągnięcia celów; decydujące znaczenie miała jednak obrona koncepcja polityczna.

Linia działalności ZNAKU kształtowała się pod wpływem dwóch czynników: realiów politycznych, które — ograniczając bardziej pewne sfery życia społecznego — niejako automatycznie wskazywały kierunki możliwych zaangażowań oraz religijnych i społecznych przekonań środowiska. „Minimalizm katolicki” podyktowany był nie tylko zewnętrznymi ograniczeniami swobód Kościoła. Programowe artykuły Jerzego Turowicza podobny punkt widzenia wyrażały jeszcze przed sformułowaniem tej koncepcji przez Stanisława Stommę. Była to przede wszystkim pewna wizja katolicyzmu i Kościoła. Jej elementy to odnowa religijności polskiej przez pogłębienie wiary indywidualnej kosztem ograniczenia społecznych i politycznych manifestacji katolicyzmu, idea katolicyzmu otwartego, prowadzącego życzliwy dialog z współczesnym laickim humanizmem, a wreszcie — Kościół cichej pracy, adresujący swoje przesłanie do jednostek, a nie odwołujący się do szerokiej dążeń społecznych i uczuć narodowych. Niechęć do religijności masowej, tzw. katolicyzmu politycznego, wynikała w znacznej mierze ze stosunku publicystów „Tygodnika” do kierunku ideowego dominującego wśród katolików w przedwojennej Polsce. Niestety, oceny Narodowej Demokracji na łamach „Tygodnika” nie zawsze były głębokie, a często po prostu niesprawiedliwe. Pomijano ogromne zasługi tego obozu dla Polski i nie zauważano, iż towarzyszące mu zjawiska negatywne były w znacznej mierze rezultatami rozmiarów ruchu i skomplikowanej natury problemów społecznych, które podejmował, a dla których nikt nie miał łatwych rozwiązań, a nie (przynajmniej — nie tylko) wpływu założeń ideowych. Zatrzymuję się nad tym i dlatego, że retrospektywne polemiki „Tygodnika” z polskim nacjonalizmem były, niestety, monologiem, w którym druga strona musiała milczeć, czasami nawet wtedy, gdy chciała odpowiadać.

Na ocenę tzw. katolicyzmu społecznego wpływały też bardziej ogólne czynniki. Przede wszystkim pewna wizja otwartości Kościoła, idąca dalej niż sam postulat dialogu z ludźmi i poglądami znajdującymi się poza nim. Można tu chyba mówić o przewadze postawy dialogowej nad misyjną. Wynikało to z koncepcji kultury zbliżonej do opisanego przez Maritaina cyklu rozwojowego europejskiego humanizmu, w którym integralny humanizm XX wieku powinien być

syntezą humanizmu chrześcijańskiego średniowiecza i nowożytnego humanizmu laickiego. Taka ewolucyjna wizja mogła prowadzić do przeoczenia faktu, iż współczesne prądy laickie są nie tylko reakcją na historyczne błędy Kościoła, ale że często są po prostu wyrazem opozycji wobec chrześcijaństwa. Ocena tych zjawisk miała w okresie powojennym istotne znaczenie wychowawcze, kształtowała bowiem postawy społeczne wobec prądów sekularyzacyjnych, coraz silniej wpływających na kształt nie tylko umysłowego, ale i codziennego życia.

Stanowisko „Tygodnika” przyniosło niewątpliwie pewne efekty pozytywne. Swym „dialogowym” nastawieniem przyczyniało się do łagodzenia uprzedzeń i mogło budzić życzliwe zainteresowanie dla katolicyzmu wśród ludzi, na których poglądach zbyt silnie zaważyły inne, niż większości katolików, sympatie ideowe i polityczne. Na pewno pomagało to duszpasterskiej misji Kościoła, choć nie zawsze zmiana stosunku do konkretnych środowisk katolickich pociągając za sobą musiała zmianę stosunku do katolicyzmu w ogóle. Ale postawy przeciwne, autentycznie otwarte były równie realne.

Włączenie w obręb refleksji religijnych zagadnień społecznych, tych istotnych, dotyczących spraw żywych i konkretnych, stanowi również dużą szansę pogłębienia religijności polskiej. Jednak taka „misja wewnętrzna” łączy się z uświadomieniem wiernym społecznej misji Kościoła, tej, która wynika z posiadania przez katolików szczególnej perspektywy etycznej i pomocy w postaci nauczania papieża i biskupów. Misji, która wymaga poczucia, że być katolikiem to nie tylko wyróżniać się przekonaniami metafizycznymi, ale i moralnymi (także w społecznym wymiarze), że po prostu religia *nie jest prywatną* sprawą jednostki (co w niczym nie zmienia faktu, że przeżycia religijne mają charakter intymny i osobisty). Natomiast takie podkreślanie profiliw czyniłoby dialog światopoglądowy niewątpliwie trudniejszym, choć nie niemożliwym; nie wiadomo na przykład, czy Adam Michnik mógłby napisać *Kościół, lewicę, dialog*, gdyby Kościół w latach 50-tych i 60-tych miał większy dystans wobec światopoglądowych, ideowych kontrowersji z marksizmem. Katolicyzm społeczny w Polsce powojennej, mam na myśli nauczanie Kościoła i inspirowane przez nie postawy i działania katolików, to nie były trochę abstrakcyjne w naszej sytuacji (choć nie na Zachodzie) rozważania o „trzeciej drodze” między liberalizmem ekonomicznym a socjalizmem, ale bardzo konkretne problemy moralno-społeczne — tożsamości narodowej i patriotyzmu, państwa i praworządności, praw i obowiązków obywatelskich, uprawnień świata pracy. Po 1980 r. okazało się, że właśnie ta jednoznaczność postawy i orientacja społeczna stały się czynnikami przyciągającymi na nowo do Kościoła tę część inteligencji, która od niego kiedyś odeszła.

Sens inicjatyw politycznych lepiej zrozumieć można na tle dziejów narodu, działalność katolików świeckich — na tle życia Kościoła. W powojennym czterdziestolecu sfery te zbiegały się i nakładały na siebie. Uczucia i tradycje narodowe przez długi czas najpełniej mogły wyrazić się w Kościele, a co więcej — w warunkach „realnego socjalizmu” odżyła dawna tradycja prymasowskiego interregnum Rzeczypospolitej. Prymas Wyszyński podejmował ją świadomie, bez obawy o konsekwencje łączenia religii i spraw narodowych. Inspirowała go w tym kierunku własna teologia narodu, wypracowana w znacznej części w oparciu o XIX-wieczną polską myśl religijną, przede wszystkim będąca jednak osobistym dziełem Kardynała. Według niej Kościół ma zdolność „wszczepiania się... w życie i dzieje narodu tak mocno, iż niemal w każdym narodzie katolickim myśli się, że Kościół rzymskokatolicki jest Kościołem narodowym — «naszym Kościołem»”.

Autor „Inteligencji w straży przedniej komunizmu” nie miał złudzeń co do natury systemu, w którym przyszło sprawować mu posługę biskupią. Ale właśnie realizm i przedwojenne zainteresowania społeczne przekonywały Prymasa, o czym później pisał w *Zapiskach więziennych*, że może istnieć wiele wariantów ustroju komunistycznego. Doktryna i polityka napotyka bowiem zawsze konkretne społeczeństwo, do którego postaw i dążeń musi się dostosować. Tam gdzie jest to problem politycznej opozycji, rozwiązaniem może być terror, chodzi bowiem o zmuszenie przeciwników do milczenia. Gdy jednak w grę wchodzi szersze i niepolityczne w świadomości społecznej zachowanie, sytuacja jest inna; tym bardziej, gdy władza podejmuje próby prowadzenia jakiegokolwiek pozytywnej polityki, wówczas uwzględnienie czynnika społecznego staje się konieczne. Ale im bardziej doktrynalny charakter ma system, tym większy jest jego opór wobec presji rzeczywistości.

Pierwszym wymogiem chwili była zatem obrona tożsamości narodowej. Ta była bowiem najmocniejszym w dalszej perspektywie oparciem dla narodowych rewindykacji. W tej sytuacji niezależność Kościoła nabierała dodatkowego, społecznego znaczenia. Zawierając porozumienie z rządem w kwietniu 1950 r. Prymas brał pod uwagę ten jego aspekt. Uzasadniając potrzebę porozumienia mówił do biskupów jeszcze w grudniu 1952: „Wreszcie względ doniosły — to obrona Narodu, który dziś szuka schronienia w świątyni i tam czuje swą więź i siłę. W obecnej chwili Kościół piastuje na swych ramionach macierzyńskich polski Naród. Trzeba więc tak postępować, by Naród nie utracił tych ramion”.

W więzieniu Prymas opracował plan dwóch wielkich aktów swojego życia — Jasnogórskich Ślubów Narodu i Millennium. Oba wynikały z historycznej orientacji Prymasa i jego koncepcji duszpasterskiej. Były bowiem wielkimi manifestacjami religijnymi, po prostu

społecznym wyznaniem wiary całego narodu. Nawiązanie do ślubów królewskich Jana Kazimierza zawierało obraz dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół i Polska oraz podkreślenie jedności ich losu. Jeszcze mocniej ideę tę wyrażało Millennium, co bardzo dobrze zostało zrozumiane przez władze, które obchodom tym usiłowały przeciwstawić obchody tysiąclecia państwa.

Kardynał Wyszyński pracę Kościoła w warunkach rządów komunistycznych oprzeć chciał na jego więzi z ludem. Stąd brał się szacunek Prymasa dla tradycyjnej religijności, różnych form paraliturgii, widzenia losów osobistych i zbiorowych w perspektywie religijnej. Jednocześnie krytycznie Prymas odnosił się do niektórych tendencji elitarystycznych w Kościele. Uważał, że prasa katolicka w sytuacji ograniczenia wolności słowa i publikacji powinna starać się wyrażać kierunek pracy całego Kościoła, a nie inicjować polemiki na temat radykalnej przebudowy polskiej religijności, gdy brak warunków dla swobodnej dyskusji na te tematy. *„Niebezpieczeństwem dla kapłanów jest klerikalizowanie Kościoła. Natomiast inteligencji grozi inne niebezpieczeństwo, gdy chce za bardzo intelektualizować Kościół, jak gdyby składał się on tylko z samych filozofów. Kościół musi posługiwać się językiem dla wszystkich”* pisał Prymas w 1965 r. w „Tygodniku Powszechnym”.

Taka wizja pracy Kościoła budziła sprzeciw również w świecie katolickim. Na tle obchodów milenijnych doszło do bardzo znamiennej kontrowersji między Prymasem a środowiskiem ZNAKU. Koncepcje obchodów uznano za błędną ze względów politycznych, a również bardziej ogólnych, światopoglądowych. Posłowie ZNAKU obawiali się, że pobudzanie uczuć narodowych i masowy charakter uroczystości może stać się tylko argumentem dla przeciwników popaździernikowych przemian. *„Trzeba ratować Gomułkę”* — mówił Prymasowi Jerzy Zawieyski w 1958 r. Z drugiej strony uroczystości milenijne wyływały z innej wizji religijności niż ta, która dominowała na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Masowość czyniła wątpliwą jakość przeżyć religijnych, patriotyczny nastrój bliski mógł być przerodzenia się w nacjonalizm. Wtedy właśnie zrodziła się koncepcja Kościoła cichej pracy. Prymas jednak „tygodnikowych” obaw nie podzielał.

Na postawie środowiska ZNAKU w sposób szczególny zaważyła jego specyficzna perspektywa. Polityczna działalność tej grupy możliwa była tylko w warunkach względnego „odprężenia” między państwem a Kościołem, ZNAK deklaruwał otwarcie, że za swój główny cel uważa harmonijne stosunki między Episkopatem a rządem. Taki „kompromis minimalny” wydawał się koniecznym warunkiem zapobieżenia konfrontacji i nawrotowi polityki otwarcie antykościelnej. Jako środowisko inteligenckie, pozbawione własnego zaplecza społecznego, ZNAK w sposób naturalny skłaniał się ku

statycznym koncepcjom politycznym, których trwałość opierałaby się przede wszystkim na sile uzasadniających je argumentów. Tymczasem Kościół oprzeć się mógł na żywym związku z narodem, co w stosunkach z władzami dawało mu poczucie siły i niezależności, a rzeczywistej niewątpliwie groźbie zderzenia aspiracji społecznych z realiami systemu przeciwstawić mógł własne poczucie racji stanu i narodowej odpowiedzialności. Kościół cichej pracy (niezależnie w tym wypadku, jak taką ideę ocenia się z religijnego punktu widzenia — jest to bowiem temat na oddzielny artykuł), nie mógłby zachować tego zakresu niezależności, jaki zachował Kościół polski. Francja zaś, której katolicyzm przybrał w pewnym okresie właśnie taki kształt, posiada wprawdzie bardzo zaangażowane elity katolickie, ale niedługo być może będzie krajem misyjnym.

Postawa Kardynała Wyszyńskiego przez długi czas budziła zdecydowaną wrogość w obozie władzy. Prymas natomiast, nawet w momentach największych napięć, starał się zachować postawę realistyczną i otwartą. Formułował kategorycznie czasami oceny moralne, ale w każdej sytuacji brał pod uwagę położenie drugiej strony, napominał raczej, ale nie potępiał. Micewski ma rację nazywając Prymasa mężem stanu. Sam Kardynał mówił w 1977: „*Po długich przemysłiwaniach kilku lat uznałem, że w sytuacjach szczególnie trudnych Biskup i Prymas Polski musi mieć przed oczyma także wymagania polskiej racji stanu*”. O tych wymaganiach potrafił przypominać społeczeństwu od razu po wyjściu z więzienia, potem czynił to jeszcze parokrotnie. W 1970 r. przypadało 50-lecie bitwy warszawskiej, Episkopat opracował na tę okazję uroczysty list do wiernych. Władze próbowały wszelkimi sposobami zapobiec jego publikacji, interweniowano nawet w Watykanie. W rozmowie z wysłannikami Stolicy Apostolskiej Prymas powiedział po prostu, że „*Kościół nie może zasłużyć sobie na zarzut narodu, że już zapomniał o dziejach narodu, w którym żyje*”. Gdy jednak dowiedział się o trwających negocjacjach w sprawie układu między rządami Polski i Niemiec Zachodnich (było to już po układzie RFN—ZSRR), zdecydował się wstrzymać ogłoszenie listu, ograniczając się tymczasem do wygłoszenia własnego kazania. Ostatni okres życia Prymasa upłynął pod znakiem tych właśnie trosk. Pamiętne kazanie z 26 sierpnia 1980 r., późniejsze wystąpienia, w których równie wiele było sympatii dla organizującej się „Solidarności”, co apeli o rozważę; rola, jaką odegrał w marcu 1981 — pozostawiły w oczach współczesnych obraz Prymasa-realisty ostrzegającego Polaków przed pochopnością sądów i działań. Istotnie, w momentach historycznych zwrotów — po Październiku i po Grudniu — Kardynał Wyszyński spełniał taką rolę, ale był to tylko jeden z aspektów jego działalności. „*Bez względu na to, kto rządził — pisze Micewski — Kardynał stał zawsze na tych samych zasadach porozumienia, uzależniał je od tych samych*

warunków, zachowując jednocześnie maksymalny realizm. Prymas uznawał istniejące państwo, a nawet jego związki sojusznicze, był natomiast niezłomny, jeśli chodzi o obronę zasad wolnościowych". Przede wszystkim był Prymas nauczycielem wierności i obrońcą wolności Kościoła, człowieka i narodu. Dla szerokich rzesz jego postawa była zachętą do codziennej walki o zachowanie osobistej i narodowej godności, dla środowisk aktywnych — bardzo często skutecznym oparciem.

Prymas dość często czuł się opuszczony przez opiniotwórcze elity. „Polska — mówił studentom w 1952 r. — dotąd właściwie nie miała katolickiej inteligencji. Zawsze bowiem sfery wykształcone ulegały relatywizmowi umysłowemu i moralnemu. Widać to szczególnie w chwilach przełomowych, kiedy inteligencja znika z pola walki o ideał katolicki". Z tym większą satysfakcją przyjmował akty odwagi i non-konformizmu. Po ogłoszeniu Listu 34 powiedział Stanisławowi Mackiewiczowi, „że wystąpienie 34 pisarzy w obronie swobody twórczości uważa za pierwszy znak godności inteligencji twórczej, która dotąd zajmowała raczej stanowisko utylitarne" (cyt. za Micewskim). Prymas występował również w obronie studentów w 1968 r. Episkopat Polski ogłosił wtedy „Słowo o wydarzeniach marcowych", w którym domagano się dopuszczenia wszystkich obywateli do kształtowania wspólnego dobra zgodnie z własnymi przekonaniem i protestowano przeciw represjom wobec ludzi o innych poglądach. Podobnie było w latach 70-tych, gdy po wypadkach w Radomiu i Ursusie pojawić się miała opozycja demokratyczna. Prymas wystąpił do władz o amnestię, gdy w 1977 w więzieniach znalazła się znaczna część opozycyjnych działaczy i wydawało się, że władze zamierzają zlikwidować ten problem siłą. Na koniec obok tych kilku przykładów wymieńmy rolę Prymasa w nakłonieniu władz do zarejestrowania „Solidarności" robotniczej i wiejskiej.

Prymas odniósł zwycięstwo jako biskup i jako przywódca narodu. W uzyskaniu tego zakresu swobód, jakimi dysponuje Kościół i społeczeństwo, jego udział spośród działających po wojnie Polaków był z pewnością największy. Prymas zrealizował swoją wizję. Jego koncepcja duszpasterska zawierała szczególne uznanie dla społecznego, „kościelnego" pierwiastka w katolicyzmie. Kardynał Wyszyński odwoływał się do tych pokładów uczuć i wewnętrznych potrzeb, które tkwiły w społeczeństwie jako wytwór długotrwałego oddziaływania chrześcijaństwa na kulturę polską. „Ludzie radują się. Potrzebne im jest to społeczne wyznaczenie wiary. Nie jest ono manifestacją. Ci ludzie okazali wielką cierpliwość...", notował po uroczystościach ku czci św. Stanisława w 1969 r.

Dzięki tej orientacji zyskał potężną siłę wspierającą hierarchię Kościoła. Prymas nie bał się łączenia wartości religijnych i narodowych. Uważał, że chrystianizacja kultury narodowej daje wiernym

jedność ideałów i lojalności, tworzy korzystny klimat dla praktycznej realizacji zasad chrześcijaństwa. Jednocześnie Prymas odnosił się dość sceptycznie do możliwości politycznego działania w istniejących warunkach. „*W Polsce nie można prowadzić żadnej polityki, gdyż brak jest wolności dysponowania wszystkimi elementami, które składają się na układanie planu akcji politycznej*” powiedział w 1967 przedstawicielom ZNAKU.

Polityka jest tylko jednym z wymiarów istnienia narodu. Niestety, często w niej działa prawo Parkinsona i możliwość prowadzenia działalności politycznej traktuje się nie jako środek do uzyskania istotnych społecznie celów, ale jako cel sam w sobie. Politykę można traktować jednak nie tylko jako działalność w instytucjach państwa i oddziaływanie tą drogą na władzę, ale szerzej — jako tworzenie woli zbiorowej społeczeństwa przez kształtowanie consensusu wartości i wyłanianie reprezentatywnego przywództwa. W sytuacji Polski rządzonej przez komunistów najlepszą polityką było formowanie postaw społecznych, budowanie więzi zbiorowych, obrona autonomii życia społecznego, skoro na instytucje państwa społeczeństwo bezpośredniego wpływu mieć nie mogło. Trwałość czynnika społecznego okazała się najskuteczniejszym środkiem nacisku na zmianę kształtu państwa. Prymas nie musiał odnosić swoich planów do sztucznych koncepcji politycznych, ponieważ dysponował poparciem społeczeństwa, którego siłą była wierność tradycji i więź z Kościołem. „*Prymas miał tak powszechne oparcie w rzeszach — pisze Micewski — bo nie występował pod sztandarem jakiegoś obozu politycznego, ale w imię podstawowych praw Kościoła, narodu i człowieka, w imię polskiej tożsamości duchowej i kulturalnej [...] jak pamięć sięga, żaden polski mąż stanu, ksiądz Kościoła czy przywódca duchowy nie miał za życia tak niekwestionowanej jak Kardynał Wyszyński pozycji najwyższego autorytetu w narodzie*”.

Można postawić tezę, że klimat ideowy lat 80-tych został w znacznej mierze ukształtowany przez Kardynała Wyszyńskiego. Wielokrotnie postulowana przez Andrzeja Micewskiego synteza wartości narodowych i wolnościowych w polskim katolicyzmie dzięki Prymasowi nie jest tylko intelektualną konstrukcją — w jego osobie znajduje urzeczywistnienie i oddziałującą już żywą tradycję.

Marek JUREK

Książki

Dariusz Winkler

KOŚCIÓŁ NA DROGACH OJCZYZNY

„Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, a wdzierając się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec. Temu otwiera odzwierny, a owce słuchają jego głosu; woła on swoje owce po imieniu i wyprowadza je. A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele, a owce postępują za nim, ponieważ głos jego znają. Natomiast za obcym nie pójdą, lecz będą uciekać od niego, bo nie znają głosu obcych. [...] Dobry pasterz oddaje życie za swoje owce. Najemnik zaś i ten, kto nie jest pasterzem, którego owce nie są własnością, widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza; (najemnik ucieka) dlatego, że jest najemnikiem i nie zależy mu na owcach.”

(Ewangelia św. Jana)

Nakładem wydawnictwa „Pallottinum” ukazał się w 1985 roku wybór kazań i homilii kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski.

Z wielu względów jest to książka niezwykła. Najważniejsze z nich to czas, w którym się ukazała, oraz fakt, że jest to głos Kościoła w momencie ważnych wydarzeń narodowych, których skutki są

bardzo trudne do przewidzenia, a przepowiadanie przyszłości musiałoby się ograniczyć do czystej spekulacji.

Kościół na drogach Ojczyzny to bardzo trafny tytuł dla powyższego wyboru kazań i homilii Prymasa. Nie tylko dlatego, że oddaje doskonale atmosferę z lat 1982—1985, lecz również, a może przede wszystkim dlatego, że stanowi niezniszczalny pomost w dziejach Polski, pomost łączący przeszłe stulecia z czasem nam współczesnym.

Kościół na drogach Ojczyzny to Kościół Chrystusowy wkorzeniony w naród, żyjący problemami narodu, naświetlający je prawdami Bożymi od ponad tysiąca lat.

Jakże długi to czas mierząc go kategoriami naszego ludzkiego życia. Odnosi się wrażenie, że tak było zawsze od początku istnienia naszego narodu.

Ale czy pamięć naszej narodowej historii, narodowej tradycji sięga dalej, jak tylko do 966 roku?

Nie może dalej sięgać, gdyż my jako naród narodziliśmy się dopiero w momencie przyjęcia Chrystusa, w momencie wkorzenia się prawd Ewangelii w serca naszych przodków.

Z idei, dążeń, zwycięstw i klęsk następujących po sobie pokoleń wykształciło się współczesne nam pojęcie Narodu, pojęcie Ojczyzny.

Kościół był, jak i jest obecnie na drogach Ojczyzny; nie znaczy to, że przez cały czas je kształtował. Od zarania naszych narodowych początków prawdy głoszone przez Kościół nie zawsze były wygodne władzy świeckiej, państwu. Historia nasza, jak i historia innych państw chrześcijańskiej Europy, notuje fakty gwałtu zadanego kapłanom przez „możnych tego świata”, aż do morderstwa włącznie. Tak zginął biskup Krakowa św. Stanisław, który broniąc konsekwentnie praw etycznych naraził się ówczesnemu królowi; został zamordowany przez dworskich siepaczy. W podobnych okolicznościach poniósł śmierć św. Thomas Becket we wczesnośrednowiecznej Anglii. I tak, mając przed oczyma teksty kazań i homilii Prymasa Polski, moglibyśmy wędrować poprzez epoki, nie tylko naszej historii, lecz również całego chrześcijańskiego świata, aż do czasów nam współczesnych, spotykając męczenników Kościoła.

Kim byli ci ludzie, którzy w obliczu więzienia, wygnania, a nawet śmierci, tym bardziej konsekwentnie głosili Chrystusową naukę moralną?

Odpowiedź na powyższe pytanie zawarta jest w bardzo często pojawiającym się w kazaniach i homiliach Prymasa Polski motywie „dobrego pasterza”.

Kto to jest dobry pasterz i jakie są jego prerogatywy? Dobry pasterz to kapłan, który zna powierzonych mu wiernych, a wierni znają jego; to kapłan, który troszczy się o wiernych, jest wśród nich, aby ich bronić i prowadzić według praw Bożych. Dobry pasterz to wreszcie kapłan, który oddaje życie za swoich wiernych, tak jak

św. Maksymilian Maria Kolbe, jak wspomniany już św. Thomas Becket z Anglii i św. Stanisław z Krakowa, jak arcybiskup Salvadoru Romero, jak ksiądz Popiełuszko oraz papież Jan Paweł II, który przelał swą krew za wiernych powierzonych mu pod opiekę i tylko dzięki opatrności Bożej został przy życiu.

Cała gama istotnych problemów, poruszonych przez Prymasa, a dotyczących wiernych powierzonych jemu pod opiekę, utwierdza nas w przekonaniu, że Prymas pojmuje kapłaństwo jako zadanie nieograniczonej służby.

W sposób bardzo konkretny mówi o istocie kapłaństwa, o tym, że pierwszorzędnym zadaniem kapłana jest pośrednictwo pomiędzy Bogiem a ludźmi. Pośrednictwo to nie jest jednak ograniczone tylko do czynności sakralnych, do dzielenia wiernych chlebem eucharystycznym. Pośrednictwo pomiędzy Bogiem a ludźmi to również sposób spojrzenia na człowieka poprzez pryzmat konkretnych wartości etycznych, czyniących z człowieka istotę godną, rządzących poszanowaniem tej godności oraz tworzenia godnych tej istoty warunków życia.

Jakże wielu nowych znaczeń nabiera w tym kontekście stwierdzenie Prymasa, że, jakkolwiek królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata a zadaniem Kościoła jest kierować ku wieczności, jednak Kościół jest w świecie i nie może „uchylać się od pomocy przy nabywaniu chleba powszedniego”. Jest to zadanie Kościoła, jest to obowiązek kapłana. Bo „dobry pasterz” to również ten, który szuka pożywienia dla swoich owiec, który broni ich przed nacierającym wilkiem.

Ta „pomoc przy nabywaniu chleba powszedniego” pozostawia swój wyraźny ślad w kazaniach i homiliach Prymasa. Jest to wyraz głębokiej troski o sytuację ekonomiczną Ojczyzny; Prymas mówi o rosnących długach, o brakach technologicznych, o wyczerpanym eksporcie surowców, o „rozterce reformy gospodarczej”. Nie jest to jednak troska wyczekująca, bez pozytywnych propozycji. Wspaniała idea utworzenia Banku Rolniczego, którego zadaniem miałyby być wszechstronna pomoc dla rolnictwa, ukazuje, jak bardzo konkretnie pojmuje Prymas tę stronę swojego kapłańskiego obowiązku.

Godne życie to nie tylko dobra materialne. Owszem, stanowią one jeden z ważnych elementów, stwarzających warunki życia godne człowieka, nie mogą jednak stać się celem dla siebie i świadczyć o człowieku.

Do tego, aby człowiek żył godnie, potrzeba nieskończenie więcej niż tylko same dobra materialne, a mianowicie takich praw, które będą tę człowieczą godność zabezpieczały.

Prymas, apelując o prawo do godnego życia w naszej Ojczyźnie, protestując przeciwko nieprzestrzeganiu podstawowych praw człowieka, porusza kwestie stosunków pomiędzy Kościołem a państwem.

Z rozważań nad istotą tych stosunków, przemierzając minione epoki oraz zastanawiając się nad trendami czasu współczesnego, wynika jedna niezaprzeczalna prawda: Kościół był i jest niewygodny państwu.

Jakże wyraźnie uwidacznia się ten fakt w naszej polskiej rzeczywistości „upaństwowionego materializmu”; chrześcijański duch narodu i marksistowska istota państwa to dwa obce sobie żywioły. Konsekwencją tej nienaturalnej sytuacji jest tworzenie się trudnej do określenia mieszaniny kulturowej, mieszaniny wartości moralnych, w której człowiek może pobyć i też bardzo często błądzi.

Jak bardzo trudno być kapłanem w takim położeniu. Jak bardzo trudno wskazywać wiernym słuszną drogę postępowania i budować nadzieje na przyszłość. Czasami można być nie zrozumianym, i to w bardzo zasadniczych punktach. Wymaga to od kapłana niezmiernie ciężkiej pracy oraz pełnego poświęcenia się uniwersalnym wartościom chrześcijańskim.

To bezgraniczne poświęcenie się wartościom uniwersalnym, które przez wieki kształtowały oblicze Ojczyzny, jest mocno podkreślone w kazaniach i homiliach Prymasa.

Nie bez przyczyny wspomina Prymas swojego poprzednika z ubiegłego stulecia arcybiskupa Szczęsnego Felińskiego, któremu przyszło sprawować obowiązki prymasowskie w jakże burzliwym okresie naszych dziejów, w okresie powstania styczniowego.

Historia ta rozegrała się ponad sto lat temu, a ileż podobieństw z dniem dzisiejszym naszej Ojczyzny! Bo wielka to umiejętność, bez względu na epokę, żeby być wiernym Bogu, Kościołowi i narodowi.

Tak więc gdy powstanie upadło, a „wielomówni ludzie zniknęli ze sceny”, pozostał tylo arcybiskup Feliński, który mówił o podstawowym prawie narodu, prawie do miłości Ojczyzny oraz jej zewnętrznego manifestowania.

Te same słowa powtarza obecny Prymas Polski, kardynał Józef Glemp. Powtarza je nad grobem zamordowanego księdza Popiełuszki. Powtarza je piętnując terroryzm państwowy we wszelkich jego rodzajach. Powtarza je przy każdej sposobności, gdyż słowa te nie mogą być przez kapłana przemilczane — bo miłość Ojczyzny to jedna z form miłości bliźniego.

W tym obcym chrześcijańskiemu duchowi narodu mechanizmie państwowym, obcym do tego stopnia, że ci, którzy uzurpują sobie prawo do sprawowania rządów nad tym narodem, cieszą się, gratulując sobie sukcesu, gdy udaje się usunięcie krzyży z miejsc publicznych, pozostaje narodowi tylko miłość swojej Ojczyzny, przywiązanie do wiary chrześcijańskiej, która ten naród wykształciła, i wierność Kościołowi, prowadzącemu go według prawd Bożych.

Jak wiele się płaci za mówienie o tych prawdach, za dopominanie się przestrzegania podstawowych praw narodu. Arcybiskup Feliński

został skazany na 20 lat zesłania. Prymas Tysiąclecia, kardynał Stefan Wyszyński zapłacił za to trzema latami aresztowania. I tylko jedna różnica dzieli te dwa wydarzenia, różnica czasu.

W pytaniu Prymasa o chrześcijański sens zwycięstwa, zadany w homilii wygłoszonej w czterdziestą rocznicę zwycięstwa Polaków pod Monte Cassino, spotykamy również tylko czasowe dyferencje. Chrześcijański sens zwycięstwa jest ponadczasowy, gdyż chrześcijanin zwycięża zawsze w Chrystusie. „Ziemia i niebo przemina, ale moje słowa nie przemina” — powiedział Chrystus. I tak jest rzeczywiście. Zjawisko to możemy doskonale zaobserwować, rozważając niektóre motywy naszych dziejów narodowych.

W powyższym kontekście zastanawia się Prymas nad naszymi ziemskimi, jakże względnymi zwycięstwami.

Historia nasza notuje wiele czynów heroicznych, takich jak obrona Jasnej Góry, odsiecz wiedeńska, powstanie warszawskie czy też bitwa pod Monte Cassino. Są to naturalnie tylko pojedyncze przykłady. Dzieje naszej Ojczyzny to całe bogactwo trwających po kilka lat epopei wojennych, prowadzonych za wolność „naszą i waszą”, jak okres napoleoński czy druga wojna światowa.

Nie sposób jednak, zastanawiając się nad tymi wydarzeniami, nie zadać sobie pytania o sens tych zwycięstw, które w rezultacie okazały się klęskami, o sens walk prowadzonych w imię szczytnych idei, które później degradowano do ciasno pojętego interesu państwa czy panującej dynastii.

I tak w blisko sto lat po odsieczy Wiednia monarchia Habsburgów bierze udział w rozbiorach Polski, a w około dwa stulecia później, podczas najstraszniejszej wojny, jaką kiedykolwiek ludzkość prowadziła, potężny czyn orężny oraz wielka danina krwi narodu polskiego nie przeszkodziły we wprowadzeniu w życie tak a nie inaczej interpretowanego traktatu z Jałty.

Jak wyżej wspomniany traktat jest realizowany, znamy z naszego codziennego życia w Ojczyźnie. Nie jest to prosta zależność polityczna czy gospodarcza, lecz próba walki z ponad tysiącletnią kulturą chrześcijańską naszego narodu, próba przeszczepienia obcego duchowi narodowemu systemu wartości, obcych form życia społecznego.

Rozważania Prymasa o naszych zwycięstwach i daninie krwi położonej przez naród nie stanowią tylko prostej krytyki tzw. „romantyzmu politycznego”, który to zajmuje w naszej historii miejsce bardzo poczesne, lecz również wskazują to, co jest rzeczywiście ważne, co nie ulega czasowej dewaluacji, tj. chrześcijańską tożsamość narodu.

Gdybyśmy chcieli znaleźć jakieś motto, oddające istotę powyższych refleksji Prymasa, to chyba te słowa Ewangelii uczyniłyby to najlepiej: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić

nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle”.

Czytając *Kościół na drogach Ojczyzny* trudno nie ulec wrażeniu, że właściwie wszystkie narodowe problemy, te ważne i te mniej ważne, stare, które już były, oraz nowe, które w wyniku obecnego kryzysu gospodarczego i społecznego powstały, zostały przez Prymasa szczegółowo omówione.

Nie stanowi to jednak jakiegoś rodzaju sprawozdania o stanie moralnym i materialnym narodu. Jest to przede wszystkim próba naświetlenia tego całego splotu problemów prawdami ewangelicznymi, próba uchwycenia sensu i istoty obecnej, jakże tragicznej dla narodu sytuacji. I wreszcie, próba zbudowania nadziei, nadziei na zmianę tej, tak niezgodnej z duchem narodu rzeczywistości.

Troska o każdego pojedynczego człowieka, troska o naród i Ojczyznę, a więc o dziedzictwo naszych przodków, o wielowiekową pracę cywilizacyjną, to istota wszystkich kazań i homilii Prymasa, zawartych w powyższym zbiorze.

Dariusz WINKLER
Wiedeń

Andrzej Micewski

CO NAPISAŁ KISIELEWSKI?

Stefan Kisielewski ma wątpliwości, czy jego ostatnia książka *Wszystko inaczej** jest powieścią, czy tylko zbiorem felietonów, albo zbeletryzowaną publicystyką. Będą się nad tym głowili także historycy literatury, nie mówiąc o recenzentach. Gdyby rzecz była krótsza, można by ją nazwać esejem, ale dygresyjna metoda, zasugerowana Autorowi przez jego przyjaciela, sprawiła, że otrzymaliśmy rzecz obszerną, mającą wiele wątków i płaszczyzn. Kisielewskiego trawi niepewność dotycząca formy książki, więc kilkakrotnie sugeruje czytelnikowi, że pisze antypowieść. Powiada też za Grahamem Greenem, że pisanie stanowi dla niego konieczność, bo umożliwi mu życie bez nudów. Ale Green pisał klasyczne powieści, choć akcję ich plasował w egzotycznych terenach i okolicznościach. Kisielewski nie jest jednak Anglikiem, a jego główne zainteresowanie stanowi Polska i jej osobliwy, nietypowy, powojenny komunizm.

Osobiście dyskusję na temat gatunku literackiego tej i innych książek Kisielewskiego uważam za mało płodną, bo nie może ona doprowadzić do jednoznacznych wniosków, z którymi zgodziłaby się większość obecnych i przyszłych czytelników. Dużo ważniejsza wydaje mi się odpowiedź na pytanie, co jest w ostatniej książce najwartościowsze, a co drugorzędne, czy nawet zbyteczne. Trudno mi powiedzieć, że *Wszystko inaczej* dało mi wzruszenie artystyczne. Ale gorąco zaproteutowałbym przeciw aluzji samego Autora, że napisał tylko zbiór luźno powiązanych felietonów. Uważam, że napisał zbeletryzowaną książkę politologiczną o Polsce i komunizmie, której wartości poznawcze są większe od niejednej pozycji mającej pretensje naukowe i metodologiczne. Z wieloma ocenami Kisielewskiego się nie zgadzam, ale rozumiem zamysł Autora, by dać „fotografię” systemu miłościwie u nas panującego. Niejeden politolog może z tej „fotografii” wiele się dowiedzieć, a zainteresuje ona także historyków

* STEFAN KISIELEWSKI, *Wszystko inaczej*. Powieść, Puls 1986.

polskiej myśli politycznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że książkę tę docenią tylko ludzie osobiście przeżywający dramat Polski.

Wątek beletrystyczny dotyczący osoby dziwnego elektronika z erotycznego klanu Platona, Michała Anioła i Szekspira, człowieka chcącego zreformować komunizm za pomocą mikroprocesorów, dość mnie raczej nużył. Autor za dobrze zna system, by mógł wierzyć, że da on specjalistom od najdoskonalszych komputerów prawdziwe dane, by mogli je przetworzyć i racjonalizować. Prawdziwe dane są dla nielicznych za kulisami, podobnie jak ostateczne cele polityczne. Elektronik był więc dla Kisielewskiego pretekstem i niczym więcej. Dlatego za dużo wokół niego kręcił i kołował, by wypełnić ten w istocie pusty wątek książki. Za dużo też zastanawiał się, co właściwie pisze.

Natomiast gdy Kisielewski przechodził do realnego opisu naszego świata, do owej „fotografii” systemu, nie tylko nie nudziłem się, ale czytałem z wypiekami na twarzy, choć tak często mam inny pogląd na sprawę. Wobec politycznej wiedzy Kisielewskiego zachodni i emigracyjni, a także krajowi analitycy spraw Polski i komunizmu wychodzą nie najlepiej, są — delikatnie mówiąc — fantastami. Ujęły mnie także filozoficzne refleksje Autora nad celem i sensem życia, a zwłaszcza nad istotą śmierci, o czym nasi teologowie piszą za mało i raczej schematycznie. Kisielewski przeczy wszelkiej ortodoksji, ale jest twórcy i oryginalny, a to się intelektualnie liczy.

Krótko mówiąc, otrzymaliśmy dzieło *par excellence* politologiczne, o znaczeniu dużo poważniejszym niż pisana zazwyczaj dla kogoś czy pod jakąś modę — publicystyka. I dobrze się stało, że Kisielewski nadał swej książce wielowarstwową formę, bo gdyby napisał po prostu analizę lub traktat politologiczny, to byłby mniej przekonujący i dotarł do jeszcze mniejszej ilości czytelników.

Jedną z osobliwości książki jest to, że Autor nie zgadza się ani z komunizmem, ani z opozycją solidarnościową, ani nawet z Kościołem. Ale niektórych z tych, z którymi się nie zgadza, po prostu kocha. Dotyczy to zwłaszcza młodej części opozycji. Kisielewski kocha młodych jak ojciec, ale nieźle też wścieka się na nich za patos, zacierzwienie lub zaślepioną namiętność polityczną. Jednocześnie Kisielewski nie nienawidzi swoich przeciwników, stale pisze, że winny jest system, a nie jego funkcjonariusze. Do komunistów ma stosunek negatywny, lecz beznamiętny. Do opozycji pełen krytycyzmu połączony z sentymentem i zrozumieniem jej psychologii. Do Kościoła także krytyczny, ale niekonsekwentny, gdy mówi, że na wszystkim wygrywa (?), a nie chce przyznać dłaczego, jakby nie rozumiał, że to największa, prawdziwie historyczna tradycja polska i symbol naszej tożsamości narodowej.

Kisielewski zestawia niemal na równi trzy „drętwe mowy”, co stanowi poważne uproszczenie. Rządzący są uwarunkowani stylem

całego systemu i dopuszczają w Polsce więcej odstępstw od niego niż w jakimkolwiek innym kraju wschodnim. Młodzi rewolucyoniści dopiero po klęsce wpadli w epigonizm martyrologiczny, a zarazem optymistyczno-zwycięski. Najpierw odnieśli wielki sukces, mieli swój poważny udział w ogólnonarodowym ruchu „Solidarności”. Zawróciło im to jednak w głowach do tego stopnia, że niepomni przestróg Kardynała Wyszyńskiego i Prymasa Glempa, zaprzepaścili polski dwudziestowieczny „złoty róg”. Kościół jest dla Kisielewskiego za ostrożny. Może on jednak wie więcej o owych mocach diabelskich, przed którymi przestrzega Autor. Kościół pragnie też realnie służyć społeczeństwu i prawom człowieka, co nie może iść w parze z podniecaniem nastrojów społecznych. Stale powtarzam, że w naszej skomplikowanej sytuacji potrzebna jest gra na kilku fortepianach, choć starzy i młodzi zapaleńcy chcieliby gromkiego uniformizmu. Ojciec Święty przyjeżdża do Polski, żeby dawać, a nie odbierać nadzieję, bo Kościół jest bodaj najbardziej świadom polskiego tragizmu, o którym Autor wielokrotnie pisze. Zasygnalizowane wątpliwości wobec wielu tez Kisielewskiego nie zmieniają faktu, że w swej lekcji politologicznej, czy też w swym traktacie o Polsce, obok błędnych, wygłasza on wiele ocen przenikliwych i poruszających. Zawodzą niektóre porównania historyczne Autora. Kardynał Wyszyński głosząc swoje ostre społeczne kazania był niemal jedynym krytykiem. Dzisiejsi opozycjoniści byli podówczas jeszcze albo w partii, czy w czymś podobnym, albo jeszcze bawili się w piaskownicach. Kardynał Glemp nie będzie dzisiaj licytował się z Kisielowymi ulubieńcami, bo inna jest jego misja i inne zadanie społeczno-narodowe.

Polacy doskonale rozumieją Ojca Świętego i biskupów i ciągną tłumnie na nabożeństwa, na uroczystości religijne. Kisielewski zaś błędnie interpretuje niektóre wypowiedzi Prymasa, na przykład o mniejszości niemieckiej w Polsce, błędnie przypuszczając, że są one owocem przetargów z generałem Jaruzelskim. Czasem pewne oceny pojawiają się niezależnie, choć paralelnie. W końcu istnieje coś takiego jak racja stanu i interes narodowy. Kisielewski jako politolog dobrze rozumie zewnętrzną sytuację Polski i różne przejawy jej degradacji wewnętrznej. Ale chyba mimo wszystko nie zna się na rozmowach z komunistami. Na najwyższym szczeblu nie prowadzi się handeków, lecz rozmawia o ogólnych sprawach i zasadach, nader często aluzyjnie lub sondażowo. Później dopiero dochodzi do konkretniejszych rokowań w ramach Komisji Wspólnej, a wreszcie Sekretarz Episkopatu zмага się mozolnie i długotrwałe z biurokracją. Kisielewski przez osiem lat był posłem na sejm PRL, a mógł być nim i dłużej, lecz już nie chciał. Ma więc swoje doświadczenia, lecz myślę, że wytrawny gracz Stanisław Stomma starał się oszczędzać mu nadmiaru rozmów z rządzącymi. Kto to wie, czy słusznie?

Nasz Autor może mylić się w wielu sprawach, ale ogólny zarys jego „fotografii” Polski i systemu jest ciekawy i przedstawiony w sposób, który stanowi sukces literacki, niestety dla wybranych. Chwilowo pisarz nie może liczyć na aplauz trzech „wielkich sił”, które krytykuje dość bezceremonialnie. Historycy literatury i polskiej myśli politycznej po latach wrócą do wielu jego tez. I będzie to Kisielewskiego wielkie poza grobem zwycięstwo, bo nie ulega wątpliwości, że większość elit polskich tkwi w samooszukiwaniu się i nie dostrzega polskiego tragizmu, o którym Autor pisze tak przekonująco. Rząd rządzi, jakby wszystko było normalne, a kraj nie ulegał stopniowej degradacji. Opozycja przez wybujały romantyzm i maksymalizm także znalazła się w impasie, choć wywarła olbrzymi wpływ na świadomość społeczeństwa polskiego. Kościół od tysiąca lat współtworzy polską tożsamość duchową i narodową.

Główna teza książki Stefana Kisielewskiego, że obecny rozdział dziejów Polski, bez względu na to, która część podzielonego świata odniesie walne lub etapowe zwycięstwo w toczącej się globalnej walce, może skończyć się dla kraju między Bugiem a Odrą tragicznie, jest niestety bardzo prawdopodobna. Ale chyba tylko Kisielewski może pozwolić sobie na jej głoszenie i postponowanie wszystkich krajowych i emigracyjnych autorytetów.

Kisielewski pisze, że wypracował sobie specjalną sytuację i ma komfort pisania tego, co chce. Ale chyba nie do końca określił swoją sytuację. Wszak sam napisał, żeby ci, którzy nigdzie nie przynależą, nie wazyli się zabierać głosu. Napisał też gorącą dedykację książki Jerzemu Giedroycowi. Nie znaczy to, by wyrażał orientację paryską. Żyjemy jednak w epoce, w której pełnej niezależności chyba nikt nie ma. Czterdzieści lat integralnej opozycji dało jednak Autorowi pozycję specjalną i uprzywilejowaną możliwość pisarstwa niemal całkiem wolnego. Chce on jednak innych mierzyć swoją miarą. Tymczasem on odpowiada tylko za siebie i za swoje pisarstwo. Wolność tych, których odpowiedzialność jest większa, z natury rzeczy musi być mniejsza.

Nie radzę nikomu zastanawiać się, czy książka Kisielewskiego jest powieścią czy antypowieścią. Radzę natomiast przeczytać ją z cierpliwością. Urzeka bowiem zniewoleniem Autora przez polskość, która nie przeszkadza mu poddawaniu tejże polskości dociekliwej, a nieraz wręcz okrutnej krytyce. Nie zawsze jest ona słuszna, lecz zawsze intrygująca. Forma klasycznej powieści balzakowskiej nie pozwoliłaby powiedzieć nawet części tego, co udało się odsłonić Kisielewskiemu. Wynika z tego, że wybrał on może trudną dla czytelnika, ale owocną metodę pisania. I nie wierzę w to, że mamy przed sobą ostatnią książkę, a tym bardziej, że jest to ostatnie słowo Stefana Kisielewskiego.

Andrzej MICEWSKI

Z Dokumentów Konferencji Episkopatu Polski

Z ŻYCIA KOŚCIOŁA W POLSCE

30.VI—2.IX.1986

30 czerwca zmarł w wieku 76 lat kardynał László Lekai, 39 arcybiskup Esztergom, Prymas Węgier. Przebywający w Rzymie Prymas Polski Józef Kard. Glemp przerwał swą podróż i wraz z sekretarzem Episkopatu Arcybiskupem Bronisławem Dąbrowskim udał się 8 lipca do Budapesztu na uroczystości pogrzebowe.

**

W uznaniu zasług w służbie Kościoła w Gdańsku — Ojciec Święty Jan Paweł II przyznał odznaczenia *Bene merenti* trzem przedstawicielom gdańskiego laikatu: Helenie Chojnackiej, Gertrudzie Białk i Stanisławowi Gralak. Rozwijają oni działalność społeczną i apostolską w miejscowym Towarzystwie Przyjaciół KUL, komisji charytatywnej i wśród robotników Wybrzeża.

W Lubaczowie odznaczeni zostali: Michał Misztal, Dominik Mazurkiewicz i Marian Mazurkiewicz — w uznaniu zasług dla ich pracy na rzecz Kościoła miejscowego.

We Włocławku otrzymał to odznaczenie Antoni Wierzbicki.

**

20 lipca w Alghero na Sycylii odbyło się uroczyste wręczenie Prymasowi Polski przebywającemu we Włoszech nagrody „Ludzie kultury dla pokoju”, ufundowanej przez to miasto w 40 rocznicę kapitulacji wojsk hitlerowskich we Włoszech. W uzasadnieniu czytamy: „Kościół w Polsce, nie biorąc udziału we władzy, budzi zaufanie moralne także tych, którzy nie wierzą w Chrystusa. Kard. Józef Glemp urzeczywistniając nauczanie swego mistrza Prymasa Stefana Wyszyńskiego, w okresie dramatycznych wydarzeń polskich szcze-

gólnie przyczynił się do zachowania pokoju. Z wielkodusznym oddaniem najwyższym wartościom prowadzi działalność na rzecz zagwarantowania swobód obywatelskich”.

**

Kolejny dar Papieża. Ojciec Święty ofiarował diecezji płockiej ultrasonograf Siemens „Sonoline LX” służący do bezinwazyjnego badania wewnętrznych narządów ludzkich. Administrator Apostolski diecezji płockiej, Ks. Bp Zygmunt Kamiński przekazał dar Papieża Wojewódzkiemu Szpitalowi Zespolonemu w Ciechanowie. W rozmowie z lekarzami Ksiądz Biskup przedstawił zakres i formy pomocy udzielanej osobiście przez Papieża oraz przez Kościoły lokalne w krajach zachodnich szpitalom w Polsce. W ostatnich pięciu latach zwiększył się zakres tej pomocy ocenianej już dzisiaj na kilkaset tysięcy dolarów. Lecznictwo w Polsce jest w tak złym stanie, iż każdy dar służący bezpośrednio ludziom staje się bezcenny. Oczekuje się, iż ta forma pomocy ludzi dobrej woli w świecie będzie trwała w dalszym ciągu. Olbrzymie są tu zasługi Polonii rozsianej w świecie.

**

Dotarł do Polski kalendarz katolicki na rok 1986 wydany w Kownie i Wilnie. Według spisu ludności z 1979 r. mieszka tam 247 tys. osób uznających się oficjalnie za Polaków. Według tych samych danych w całym ZSRR mieszka 1,2 miliona osób narodowości polskiej. Na Litwie czynnych jest 630 kościołów, 477 ma stałą obsadę kapłańską. Na Białorusi czynnych jest 100 kościołów obsługiwanych przez 50 kapłanów. Na Łotwie — w 179 katolickich parafiach jest 105 kapłanów. Na Litwie i Łotwie istnieją katolickie seminaria duchowne, na Litwie czynne jest szkolnictwo z polskim językiem wykładowym.

**

Sejm uchwalił w lipcu ustawę o szczególnym postępowaniu wobec więźniów politycznych, choć określenia tego nie użyto. Biskupi polscy w czasie 210, 213 i 214 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski wyrażali jednoznaczną opinię, że problem więźniów politycznych należy w Polsce rozwiązać całkowicie. Postulaty te, wysuwane tak konsekwentnie, przyczyniły się do zwolnienia wszystkich więźniów politycznych.

*
**

Po 47 latach wznowiony został w Polsce miesięcznik misyjny *Echa z Afryki*, powstały z inspiracji bł. Marii Teresy Ledóchowskiej. Miesięcznik był drukowany za granicą i sprowadzany do kraju w bardzo małych ilościach. Obecnie nakład ma być większy — Siostry Klawerianki proszą o wsparcie ich inicjatywy na adres: 38-400 Krośno, skr. poczt. 208.

*
**

27 lipca podane zostało wiernym do wiadomości „Wezwanie Episkopatu Polski do wzmożenia odpowiedzialności za trzeźwość Narodu”: „Jak nam wiadomo — w sierpniu nie raz ważyły się nasze losy i nie raz Naród składał ofiarę krwi, cierpień i wyrzeczeń, płacąc najwyższą cenę za swoją wolność lub choćby za podtrzymanie nadziei tej wolności. Dziś, kiedy wzywamy do wyrzeczeń bezkrwawych, ale także ogromnie trudnych, chcemy Was przede wszystkim natchnąć nadzieją. Wolność zależy od nas, jej korzenie tkwią w głębi naszych sumień, w powszechnym powołaniu do świętości, w ogarniającej każdego człowieka zbawczej Ofierze Chrystusa. W tym przekonaniu utwierdza nas święty Paweł: «Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli»” (Ga 5,1).

*
**

31 lipca z okazji 42 rocznicy Powstania Warszawskiego odprawiona została w Archikatedrze Warszawskiej uroczysta Msza św. za poległych, pomordowanych i zmarłych Żołnierzy Polski Walczącej.

*
**

6 sierpnia. Pierwsze dni sierpnia były naznaczone wyruszającymi na Jasną Górę dorocznymi pielgrzymkami. Z Warszawy wyruszyła ona już po raz 275. Hasłem tegorocznej pielgrzymki było: „Pojednajcie się z Bogiem i między sobą”. Trasa liczyła 290 km. Do Częstochowy przybywali także pielgrzymi z innych krajów, nie tylko europejskich — zarówno włączając się do pielgrzymek krajowych jak i w samodzielnych grupach. Tak było przy okazji pielgrzymki gnieźnieńskiej, w której wzięło udział 50 Belgów i Francuzów. Pielgrzymkę tę zęgnął po Mszy św. w Bazylice katedralnej w Gnieźnie Prymas Polski.



15 sierpnia w czasie uroczystości ku czci Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny na Jasnej Górze Ksiądz Kardynał Prymas, po wskazaniu zjawisk pozytywnych w naszym kraju — omówił problem najbardziej niepokojący Kościół.

Najpoważniejszą część swego wystąpienia Prymas Polski poświęcił sprawie „religioznawstwa” wprowadzanego do szkół w Polsce: „Przedmiot ten budzi niepokoje z kilku powodów. Nic tu nie pomogą zapewnienia, że proponowane religioznawstwo to nie ateizacja, że to ma rozszerzać horyzonty myślowe, uczyć humanizmu, tolerancji i szacunku dla innych przekonań. Słuchamy tych pięknych słów jak «Czerwony Kapturek» i przychodzą na myśl następujące pytania: Czy rzeczywiście religioznawstwo jest taką konieczną dyscypliną wiedzy, skoro nie ma ani podręczników, ani wykładowców? Czy do przeładowanych programów uczniowskich trzeba dodawać jeszcze jeden przedmiot? Czy rzetelne uczenie kultury narodowej, a więc bogatej w humanizm literatury polskiej i nabrzmiałej zagadnieniami historii powszechnej nie może formować Polaka kulturalnego i z poczuciem szacunku do innych postaw? Pytania mogą powstać coraz to inne, ponieważ nagle zapotrzebowanie na humanizm, i to właśnie przez znajomość wielu religii, jest w systemie oficjalnego marksizmu zaskakujące. Trzeba też tu zaznaczyć, że nie idzie o jakiegokolwiek poznanie naukowe, ale o poznanie marksistowskie. Poznanie naukowe zjawisk religijnych a poznanie marksistowskie — to nie to samo. Kluczową pozycję w religioznawstwie marksistowskim zajmuje teoria obumierania religii. Religie w miarę rowoju stosunków społecznych i gospodarczych — głosi ta teoria — zaczynają obumierać. Proces ten należy przyspieszyć. W historii powojennej przeżyliśmy już okres takiego przyspieszenia. Zamykano wtedy biskupów i kapłanów, wytaczano fałszywe procesy, zatrzymywano wszelkie budownictwo kościelne, uniemożliwiano wydawanie prasy prawdziwie kościelnej itd. Cały ten okres przyniósł narodowi, nie tylko ludziom wierzącym, niesłychane szkody. [...] Ci sami ludzie dziś układają programy religioznawstwa dla wychowania młodego pokolenia Polaków w kulturze i otwartości na walory humanistyczne”...



Biuro Prasowe Episkopatu podaje, iż w pielgrzymce warszawskiej na Jasną Górę uczestniczyło ok. 30 tys. osób, a w warszawskiej akademickiej pielgrzymce ponad 5 tys. studentów i uczniów szkół na terenie diecezji.

*
**

W sierpniu przebywała w Polsce pielgrzymka (100 osób) katolików i Żydów z Massachusetts, z metropolią Bostonu kard. Bernardem F. Lawem i senatorem Williamem Bolgerem. Wzięli oni udział w uroczystościach na Jasnej Górze, odwiedzili Oświęcim, Wadowice i Warszawę. Pielgrzymów podejmował Prymas Polski.

*
**

Do godności biskupiej wyniesiony został przez Ojca Świętego ks. prałat Andrzej Wojciech Suski. Został on biskupem pomocniczym administratora apostolskiego diecezji płockiej.

*
**

Spółeczny Komitet Budowy Pomnika Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski podał do wiadomości, że w sierpniu mają być ukończone prace nad odlewem postaci pomnika.

*
**

26 sierpnia na uroczystości Matki Boskiej Częstochowskiej przybyła do Polski delegacja Niemieckiej Konferencji Biskupów z kardynałem Josephem Höffnerem, przewodniczącym tejże Konferencji. Pielgrzymka liczyła 14 osób, wśród nich przybył sekretarz Konferencji prałat Wilhelm Schätzler. Zjawili się także księża prałaci, duszpasterze środowisk przesiedleńców.

*
**

Prymas Polski Kardynał Józef Glemp przyjął dnia 27 sierpnia 1986 roku przebywającego w kraju redaktora naczelnego kwartalnika religijno-społecznego „Znaki Czasu” Andrzeja Micewskiego.

Ksiądz Prymas zapoznał się z dalszymi planami redakcyjnymi pisma i udzielił Redaktorowi i jego współpracownikom błogosławieństwa i zachęty do dalszej pracy dla Kościoła, myśli chrześcijańsko-społecznej i kultury katolickiej.

*
**

2 września br. Ksiądz Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski, przyjął Komitet Organizacyjny Fundacji Rolniczej i wysłuchał relacji ze stanu spraw Fundacji.

Stwierdzono, że rozmowy z przedstawicielami rządu w sprawie powołania Fundacji Rolniczej i zasad jej funkcjonowania znalazły się w całkowitym impasie. Ze strony władz państwowych sprecyzowano ostatecznie stanowisko, iż programy działania Fundacji winny być „organicznie skorelowane” z działaniami rządu. Wyrazem tej korelacji miały być przepis statutu Fundacji przewidujący nie tylko uzgadnianie programów działania Fundacji z władzami państwowymi — na co strona kościelna się zgadza — ale nadto zawierający klauzulę, że stanowisko Ministra Rolnictwa, Leśnictwa i Gospodarki Żywnościowej co do programów jest dla Fundacji obowiązujące. Oznaczałoby to dyktat ze strony administracji państwowej, co byłoby sprzeczne z założeniami Fundacji, zwłaszcza jej autonomią.

W tej sytuacji wyrażono ubolewanie, że koncepcji Fundacji, która miała być płaszczyzną współpracy i solidarnej pomocy w skali międzynarodowej, jak i współpracy ludzi o różnych poglądach wewnątrz kraju, mimo czteroletnich negocjacji, nie udało się zrealizować.

Prymas Polski wyraził podziękowanie Episkopatowi Zachodnim oraz tym wszystkim rządom, organizacjom i licznym przyjaciółom Polski na całym świecie, którzy okazali pomoc dla społeczeństwa polskiego w trudnych dlań chwilach i byli gotowi wesprzeć program pomocy dla polskiego rolnictwa. Wyraził również podziękowanie wszystkim osobom w kraju, które bezinteresownie udzielały pomocy w pracach zmierzających do utworzenia Fundacji.

Ksiądz Prymas zlecił Komitetowi Organizacyjnemu zbadanie możliwości zrealizowania innych form pomocy polskiej wsi.

Od Redaktora

W jednym piśmie emigracyjnym i w jednym krajowym drugiego obiegu podano w wątpliwość stosunek Episkopatu Polski do ludzi więzionych z powodów politycznych. W dyskusję nie będziemy się wdawali. Dziś już powszechnie wiadomo, że na uwolnienie więźniów politycznych poważny wpływ miały żądania sformułowane aż na trzech posiedzeniach Konferencji Episkopatu. Poniżej drukujemy wcześniejszy jeszcze list Księdza Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, Sekretarza Konferencji Episkopatu, do głodujących więźniów politycznych oraz odpowiedzi kilku osób więzionych na ten list. List pana Czesława Bieleckiego do Ks. Arcybiskupa był już drukowany gdzie indziej, więc go opuszczamy. Możemy jednak poinformować naszych czytelników, że korespondencja między Arcybiskupem a Panem Bieleckim nie zakończyła się na jednorazowej wymianie listów.

Załączone dokumenty mówią same za siebie. Nie ma lepszego od nich dowodu na troskę Episkopatu Polski o zdrowie, warunki bytowania i dramatyczną sprawę wyczerpujących i groźnych dla życia głodówek więźniów politycznych. Dodajmy, że przytoczonym listom towarzyszyły interwencje u władz na najwyższych szczeblach i rozmowy przedstawicieli Kościoła z niektórymi więźniami.

List Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski, do głodujących więźniów politycznych:

Wielce Szanowny Panie

Sprawę, którą pragnę poruszyć w tym liście, być może uzna Pan za należącą do takich, w które osoby postronne nie powinny ingerować. Proszę mi jednak wybaczyć i zaufać, że kieruje mną wyłącznie poczucie troski i braterskiej miłości.

Dowiedziałem się, że jako pozbawiony wolności z przyczyn politycznych, w przekonaniu, iż warunki prowadzenia śledztwa i pobytu w areszcie nie odpowiadają tym, które przysługują więźniom politycznym, naruszają godność człowieka, podjął Pan na znak protestu strajk głodowy.

Pragnę zapewnić, że Kościół z dużym niepokojem patrzy na problem więźniów politycznych w naszym kraju. Sprawy te Episkopat Polski rozpatrywał wielokrotnie na swych konferencjach, co znajduje wyraz w komunikatach z tych konferencji; są one poruszane w rozmowach i wystąpieniach przedstawicieli Kościoła kierowanych do władz; pomoc uwięzionym od grudnia 1981 r. stara się nieść Prymasowski Komitet Pomocy Uwięzionym i ich Rodzinom. Episkopat zwraca też uwagę na konieczność usunięcia przyczyn rodzących problem więźniów politycznych stwierdzając, że „rozwiązania tych spraw należy szukać w tworzeniu takich możliwości i form dla społecznej aktywności, które pozwolą na konstruktywne zaangażowanie wszystkich obywateli w działaniu dla dobra wspólnego” (komunikat z 210 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski odbytej w dniach 7 i 8 listopada 1985 r.). Sprawy te i w przyszłości będą przedmiotem stałej troski Kościoła.

Równocześnie jednak, szanując intencje, jakie przyświecały Pańskiej decyzji o podjęciu głodówki, ta forma protestu budzi niepokój zarówno Kościoła, jak i poważnych kręgów świeckiej opinii. Nie da się ona pogodzić z nauką chrześcijańską, albowiem życie dane zostało człowiekowi od Boga i nikt nie ma prawa odbierania go ani innym, ani sobie. Tymczasem długotrwała głodówka podcina zdrowie i zagraża życiu, narusza obowiązek jego ochrony wynikający z 5 przykazania Bożego. Także z doczesnego punktu widzenia obowiązkiem naszym — ludzkim i patriotycznym — jest zachowanie sił niezbędnych dla urzeczywistnienia wyznawanych ideałów. Sprawa ta jest również przedmiotem głębokiej troski Ojca Świętego.

Kierując się tymi motywami zwracam się do Pana z gorącym apelem i prośbą o zaniechanie strajku głodowego. Pozostawiam Panu

KORESPONDENCJA Z UWIĘZIONYMI

decyzję co do podania tego apelu do publicznej wiadomości, czy też powołania go jako motywu przerwania głódówki.

Przesyłam Panu moje błogosławieństwo, które — jeśli Pan uważa się za niewierzącego — proszę przyjąć jako wyraz szczerych uczuć braterskich.

Rzym, dnia 3 marca 1986 r.

Edmund Krasowski

Rakowiecka, dn. 17 marca 1986 r.

„W dniu 23 marca 1986 r. w Niedzielę Palmową przerwę strajk głodowy w dowód zaufania, jakim zostałem obdarzony przez Księdza Arcybiskupa, któremu całkowicie ufam, jak również całemu Episkopatowi. Dziękuję również Księdzu Biskupowi Warmińskiemu za pomoc i dobre słowo dla mojej Matki i całej rodziny. Dziękuję całemu Duchowieństwu jak również wszystkim, którzy w tych tak ciężkich dla mnie chwilach pomogli mi przetrwać modlitwą”.

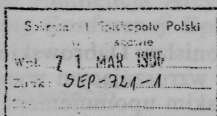
Przekazane przez matkę, p. Janinę Krasowską

KOESPONDENCJA Z UWIEZIONYMI

Andrzej Miroslaw Góvski
Araszt Śledczy
Warszawa - Mokotów

Warszawa dnia 20.03.1986.

(2)



J. E. Ms. Arcybiskup
Bronisław Dębowowski
Sekretarz Episkopatu Polski.

Ekscelencjo!

Z wielkimi wzruszeniem przeoczyłem list Księdza Arcybiskupa skierowany do mnie z Rzymu w dniu 3 marca br. Chociaż nie ustają przyczyny dla których smuszony zostałem w październiku 1985r. do podjęcia protestu góvódowego, w odpowiedzi na apel zawarty w tym liście postanowiłem prawnie góvódowskę z dniem 24 marca br. Uważam bowiem, że postępowanie zgodne z przykazaniami Bożymi i prawdami wiary chrześcijańskiej jest dla mnie - jako dla katolika i członka wspólnoty parafialnej kościoła św. Stanisława Kostki w Warszawie - zasadniczym obowiązkiem. Do podjęcia decyzji przemiana góvódowskiej służenia, mnie również motywowały patriotyczne i obywatelskie podniesione także w liście Lecha Wałęsy z 3 marca 1986r. wystanym do mnie i góvódujących współwzgnieniom.

Służenie góvódowskie podjęłem jako ostateczny akt w walce o prawo do humanitarnego traktowania i poszanowania ludzkiej godności nie tylko własnej, ale nas wszystkich uwiezionych z powodów politycznych. O sprawach tych zawsze będę pamiętał i modlił się o ich rychłe i szczęśliwe zakonczenie.

Pragnę wyrazić serdeczne podziękowanie Księdzu Arcybiskupowi i całemu Episkopatowi Polski, a także Prymasowskiemu Komitetowi Pomocy Uwiezionym i ich Rodzinom za zajęcie się również moją sprawą jak i sprawami wszystkich innych wznieniom politycznych. Dziękuję za pamięć i modlitwę. Szczęść Boże

Z synowskim oddaniem

A. Góvski

KORESPONDENCJA Z UWIĘZIONYMI

SEP-721-1

Warszawa, dn. 18.03.1986

OŚWIADCZENIE

Osobisty list od ks. Arcybiskupa Bronisław Dąbrowskiego, który otrzymałem 10.03.1986 r. jest dla mnie wzruszającym wyrazem poparcia i zaufania, a jednocześnie braterskim upomnieniem.

Od 29.X.1985 r., od dnia mojego uwięzienia, prowadziłem strajk głodowy walcząc o statut więźnia politycznego, protestując:

- przeciwko więzieniu ludzi za przekonania i wiarę,
- przeciwko urągającym godności człowieka warunkom przetrzymywania w aresztach,
- przeciwko zastraszaniu, szantażowaniu i wymuszaniu zeznań w czasie przesłuchań przez S. B.,
- przeciwko procesom politycznym, które stanowią zamach na godność człowieka.

Proszę mi wierzyć, że po tylu miesiącach strajku głodowego podjęcie decyzji o jego zaniechaniu nie jest łatwe. Jestem pewien, że mógłbym głodować jeszcze i jeszcze, aż do...

Muszę się jednak zachować roztropnie. List Ks. Arcybiskupa B. Dąbrowskiego, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polskiego jest dowodem, że w naszej walce o godność i prawa człowieka mamy wspaniałego sojusznika — Kościół Katolicki.

Mając to na względzie, jak również i to, że dotarły do mnie słowa poparcia i otuchy od Lecha Wałęsy, postanawiam zakończyć swój strajk głodowy dnia 23 marca 1986 r.

Wszystkim, którzy w tych ciężkich miesiącach byli razem ze mną modlitwą, myślą i czynem, składam płynące z serca podziękowania. Wierzę, że ten trudny czas oczekiwania wkrótce przerodzi się w radość powitania.

*Edmund KRASOWSKI
Region Elbląg*

Woroniecki Włodzimierz s. Edwarda

Areszt śledczy W-wa Mokotów

Warszawa, dn. 21—23.03.1986

Jego Eminencja Arcybiskup Bronisław Dąbrowski, Sekretarz
Generalny Konferencji Episkopatu Polski

Wasza Eminencjo

Trudno mi wyrazić słowem, jak dalece jestem wdzięczny za braterską troskę okazaną mi w liście z trzeciego marca tego roku. Serdecznie dziękuję.

List Waszej Eminencji, nie ukrywam tego, wytrącił mnie na kilka dni z kruchej równowagi duchowej mozolnie i nieprzerwanie budowanej od 13 listopada 1985 r., codziennym zmaganiem z własną słabością. Propozycja rozwiązania, gorąco zalecanego mi przez Waszą Eminencję, otworzyła przede mną drogę, której wyboru nie rozważałem do tej pory inaczej niż w kategoriach załamania, poddania się, upadku. I oto dobre, kochające słowo Waszej Eminencji dokonało we mnie zmiany. Mogłem tę drogę ujrzeć jako wyjście godne i honorowe. Z powagą i bez doktrynalnego zaciętrzewienia rozważyłem decyzję o ewentualnym przerwaniu strajku głodowego. Po szerszym namyśle postanowiłem: nie mogę.

Odczuwam potrzebę wytłumaczenia mojej decyzji.

Otóż nasunęła mi się refleksja o tym, że chociaż osiągnąłem już swoje partykularne cele, to przecież daleko jeszcze do osiągnięcia celu ogólnego. Jestem świadom nieprzerwanych wysiłków czynionych przez Episkopat w celu stworzenia w kraju takiej sytuacji, w której zanikną same przyczyny rodzące, wciąż od nowa, problem więźniów politycznych. Sądzę jednak, że osiągnięcie tego celu jest zadaniem, wokół którego powinien się koncentrować solidarny wysiłek całego społeczeństwa, że nie można z czystym sumieniem — tego ciężaru złożyć wyłącznie na barki Kościoła.

Do dziś brak jest pewnych szczegółów rozwiązań prawnych, jak status więźnia politycznego, także tych noszących charakter bardziej ogólny, choćby poszanowanie prawa opozycji pozaparlamentarnej do działania. Brak również śmiałej decyzji politycznej, która rozwiązywałaby problem podziemia politycznego, pozwalając z honorem i poczuciem spełnionego obowiązku i gwarancjami bezpieczeństwa ujawnić się wszystkim jego członkom. Fakty te dowodzą, że taki solidarny wysiłek jest w tej chwili niezbędny. Wierzę, że nasze *non possumus* daje wyraz takim zmianom w nas, które świadczą o gotowości do poświęceń. Poświęceń w imię osiągnięcia celów zaspokajających społeczne aspiracje i dążenia. Wierzę, że konsekwentne i szerokie manifestowanie gotowości do poświęceń stworzy w sposób

KORESPONDENCJA Z UWIĘZIONYMI

niezawodny — prędzej czy później — taką sytuację społeczno-polityczną, w której dotychczasowy stan rzeczy straci rację bytu.

To, czym był dla mnie i jest nadal ten protest, nie ogranicza się jednak do wymiaru politycznego i społecznego. Pisząc na wstępie o zmaganiu z sobą, a zmagam się już ponad cztery miesiące, zacząłem od tego, co jest dla mnie najważniejsze. Przechodzę najszerszą w moim życiu conradowską „smugę cienia” i mam poczucie, że buduję w sobie siłę duchową, przy której zagrożenia podnoszone przez Waszą Eminencję siłą rzeczy schodzą na plan dalszy. Jest to i przemiana, i oczyszczenie, i ciągły rachunek sumienia, i bilans życia, w którym niejednego żałuję i niejedno wysiłkiem duchowym próbuję w sobie przebudować. Dziękując Waszej Eminencji raz jeszcze za skierowany do mnie apel mam poczucie, że skomplikował on jeszcze mój bilans. I choć wiem, że nie wiem na pewno, czy nie popełniam błędu trwając przy pierwotnej decyzji, to mam równocześnie wyraźne poczucie, że przerwanie tej głodówki dziś byłoby zaprzeczeniem przemian, które się we mnie dokonały.

Z pokorą dziękuję Waszej Eminencji za błogostawieństwo, proszę jednocześnie o przyjęcie wyrazów mojego szczerego szacunku i oddania.

Woroniecki

List Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego
Sekretarza Generalnego
Konferencji Episkopatu Polskiego

SEP-721-1

Warszawa, 1986-05-24

Do pana Włodzimierza Woronieckiego

Szanowny Panie!

List Pana pisany w marcu, a dostarczony mi na początku maja, skłania do duszpasterskiej refleksji. Refleksja ta nasuwa się w związku z trwaniem Pana przy swoim zamiarze kontynuowania strajku głodowego.

W Ewangelii znajdzie Pan opis postu Jezusa Chrystusa. Jezus przez 40 dni pościł, świadom wyższych celów, jakim Jego „głodówka” miała służyć. Miał jednak świadomość końca swojego wyrzeczenia. Wiedział bowiem, że ta ilość dni wystarczy Mu dla umocnienia siebie, a także wiedział, że nie należy utrzymywać stanów, które można nazwać stanami ekstremalnymi. Stany takie, przedłużane ponad potrzebną miarę stać się mogą stanami zmieniającymi psychikę człowieka.

Proszę pamiętać, że jest Pan człowiekiem młodym, przed którym jeszcze wiele lat życia.

Myślę, że Pańskiego protestu nie wolno rozpatrywać tylko w kategoriach honoru i godności. Pański protest trzeba także rozpatrywać w kategoriach dobra wspólnego. O ile te symboliczne dni „strajku głodowego”, mogłyby być uznane za konstruktywny protest w imię wyższej idei, to po przekroczeniu określonej granicy czasu, Pański protest, zaczynając obracać się przeciwko Panu, nie będzie służył jednocześnie dobru wspólnemu. Osiągnął Pan wiele, niech Pan tego nie trwoni tracąc miarę...

Intencją mojego listu jest duszpasterska troska, a nie nacisk. Dostarczam Panu argumentów z Ewangelii, którą chce się Pan przecież jako katolik posługiwać. I myślę, że w tym duchu rozważy Pan ostatecznie swoje słowa i czyny.

Przesyłam Panu moje błogosławieństwo



RAPORT O STANIE WSI I ROLNICTWA

(fragmenty)

CZĘŚĆ PIERWSZA

Tekst ten opracowany został w ramach Konwersatorium działającego w Studium Kultury Chrześcijańskiej przy kościele Św. Trójcy w Warszawie i złożony Prymasowi Polski, Ks. Kard. Józefowi Glempowi.

Kraj nasz przeżywa kryzys — bodaj jeden z najcięższych w swych dziejach. Dotknął on również wieś i poraził także rolnictwo. Jak nigdy dotąd znalazło się ono w centrum uwagi opinii publicznej zatroskanej kłopotami dnia codziennego. Temu zainteresowaniu — okazywanemu z reguły poprzez pryzmat rynku — towarzyszy często niechęć potęgowana niewiedzą oraz funkcjonującymi stereotypami, które na temat życia polskiej wsi tworzyła od lat — i tworzy nadal — propaganda.

*
**

Jaka jest polska wieś? Jak wygląda życie jej mieszkańców? Jak rozległy jest kryzys, który przeżywa — wraz z pozostałą częścią gospodarki i kraju — polskie rolnictwo i polska wieś? I jak waży on na jej życiu? — to pytania, które skierowaliśmy do grona osób reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Wśród naszych respondentów znaleźli się: prawnicy, socjologowie, ekonomiści, historycy, lekarze oraz przedstawiciele różnych nauk rolniczych. Nie zabrakło w tym gronie również i mieszkańców wsi — rolników i działaczy organizacji związkowych. Wykorzystaliśmy także niektóre materiały opracowane przez różne instytucje naukowe oraz grupy inicjatyw społecznych. Naszym respondentom oraz osobom, które — na różnych etapach formułowania tego raportu — podjęły z nami współpracę, w tym miejscu serdecznie dziękujemy.



Tekst, który Księdzu Prymasowi przedkładamy, traktujemy jako wyraz naszej obywatelskiej troski. Formułując go staraliśmy się uwzględnić ważne punkty wiejskiego krajobrazu, zrekonstruować różne obszary życia wsi, a także ukazać trudne, nieraz wręcz dramatyczne problemy jej mieszkańców. Zdajemy sobie sprawę, że wiele trudnych i złożonych problemów nie zostało przez nas w dostatecznej mierze uwzględnionych, niektóre zaś zaprezentowane zostały w sposób dyskusyjny.

*Bolesław Banaszekiewicz, Leon Bójko, Piotr Dąbrowski,
Eugenia Jagiełło-Łysiowa, Roman Jakubowski, Stefan
Jelinowski, J. Krzyżanowski, Aleksander Lutyk, Joanna
Papuzińska, Adam Strzembosz, Ryszard Turski, Jerzy
Milkin i Andrzej Zakrzewski*

Warszawa w kwietniu 1986 r.

Polityka rolna

Sytuacja polskiego rolnictwa jest — rzecz można — unikalna. Jest to jedyny kraj realnego socjalizmu, gdzie udało się zachować zasadę prywatnej własności ziemi, zaś warstwa chłopów jest liczna i poprzez swoje zachowanie wywiera znaczący — choć nie bezpośredni i nie zawsze dostrzegalny — wpływ na życie społeczne, gospodarcze i polityczne. O unikalności polskiego rolnictwa stanowi również inna jego właściwość, dość konsekwentnie przemilczana i maskowana. Oto w okresie powojennym struktura gospodarstw rolnych uległa wyraźnemu pogorszeniu. W 1979 r. powierzchnia użytków rolnych w gospodarstwach indywidualnych wynosiła 5,6 ha, podczas gdy w 1950 r. — 6,2 ha. Niektóre źródła — np. wewnętrzne opracowania Ministerstwa Rolnictwa średnią powierzchnię gospodarstwa chłopskiego oceniają na 4,8 ha. Niezależnie jednak od tego, którą z aktualnych liczb przyjmujemy za bardziej zbliżoną do rzeczywistości, nie ulega wątpliwości, że w Polsce w okresie kilkudziesięciu powojennych lat nastąpiło wyraźne pogorszenie struktury rolnej.

Rezygnacja z masowej kolektywizacji rolnictwa i faktyczne zarzucenie związanej z tym strategii sprawiły, że w powszechnej opinii sprawująca władzę partia odeszła w zasadniczy sposób od swych założeń ideologicznych i doktrynalnych. W tej opinii „socjalizacja wsi” ma być w Polsce niemożliwa, niesie za sobą zbyt duże koszty gospodarcze i polityczne. Jednakże właśnie sytuacja polskiego chłopca, degradacja gospodarstwa indywidualnego, blokowanie jego rozwoju, każe baczej przyjrzeć się polityce rolnej PRL. Wymaga to

głębszego wniknięcia w jej istotę, co nie jest łatwe ze względu na nader intensywną „maskującą” działalność propagandy. Tej zaś głównym zadaniem jest „niestraszenie chłopów”, tworzenie klimatu przychylności i życzliwości ze strony partii rządzącej i aparatu państwowego. Działanie to jest — trzeba przyznać — nader skuteczne. Chłopi stali się obiektem zazdrości innych grup społecznych, bowiem w powszechnym mniemaniu kryzys najmniej dotknął rolnictwo, zaś władza, „nauczona” smutnym doświadczeniem wstrząsów — które ją niejednokrotnie dotykały po kolejnych kryzysach żywnościowych — tym razem „zostawiła chłopów w spokoju”, ostatecznie zrezygnowała z ideologicznych i doktrynalnych zasad polityki rolnej.

Ocena aktualnej polityki rolnej nie jest więc łatwa. Wielu decyzji szczegółowych jęszcze nie znamy. Obraz całości może zostać złożony jedynie z fragmentów różnego rodzaju poczynań — najczęściej niejawnych — podejmowanych przy akompaniamencie — jak wspomnieliśmy — „maskującej” propagandy. Nie znaczy to jednak, że ocena taka jest niemożliwa.

Na politykę rolną składają się dalekosiężne cele, długofalowa strategia do tego celu prowadząca i taktyka przyjmowana zależnie od bieżącej sytuacji. Największą swobodę partia ma w wyznaczaniu celów i choć niekoniecznie muszą one być osiągnięte w wyznaczonych terminach, to one jednak wytyczają kierunki strategii i wyznaczają taktykę w krótkich okresach.

Podstawowym celem, który partia zawsze stawia wobec rolnictwa, jest „socjalizacja wsi”. Ta zaś: „Oznacza przede wszystkim zniesienie prywatnej własności podstawowych środków produkcji w rolnictwie, ustanowienie własności społecznej (ogólnonarodowej lub grupowej)... Następują zasadnicze zmiany w klasowo-socjalnej strukturze ludności rolniczej. *Znika chłopstwo jako klasa prywatnych właścicieli*, formują się natomiast dwie nowe grupy społeczne chłopów-spółdzielców oraz robotników rolnych sektora socjalistycznego”. A dalej autorzy opracowania „Polityka rolna PRL — wybrane problemy” stwierdzają: „Socjalistyczna rekonstrukcja rolnictwa jest programowym, strategicznym zadaniem naszej partii, realizowanym konsekwentnie, choć w różnych formach i różnym tempie, w całym okresie powojennym. Sprawy społeczno-ekonomicznej przebudowy i ukształtowania socjalistycznej własności w rolnictwie nie odłożyliśmy w Polsce nigdy, choć zajmowaliśmy się nimi z różnym nasileniem. Podkreślić trzeba, że *w toku tych prac wzbogacała się stale o nowe elementy treść procesu rekonstrukcji rolnictwa: pojmowaliśmy go coraz szerzej i głębiej*”.

To jasny wykład — dodatkowych komentarzy nie wymaga. Znamienne dla zasad polityki rolnej są również losy książki, z której zaczerpnęliśmy cytaty. Została ona wydrukowana w listopadzie 1967 r. w nakładzie 30 tys. egzemplarzy i omawiała w sposób

jednoznaczny zasady strategii i taktyki PZPR „na danym etapie”. Etap zaś wyznaczyło XV plenum KC PZPR z października 1974 r. Rok 1975 był okresem „intensywnego wdrażania ustaleń XV plenum”, co w konsekwencji przyniosło spadek produkcji rolnej, to zaś wymusiło na władzy „manewr cenowy” — ze znanym skutkiem w czerwcu 1976 r. „Trzeba podkreślić, że partia zdawała sobie sprawę z negatywnych konsekwencji tej polityki, czego świadectwem są uchwały VI Plenum KC PZPR ze stycznia 1977 r. zawierające zasadniczą korektę polityki w stosunku do gospodarki chłopskiej. *Ponownie uznano ją za trwałą element polskiego rolnictwa* i poczęto tworzyć polityczne warunki jej stabilizacji... *Proces deformacji polityki rolnej* został wprawdzie zatrzymany na szczeblu centralnym, ale nie sięgnął on wsi i gmin, gdzie realizowano ciągle jeszcze stare dyrektywy”. („Rolnictwo i polityka rolna lat siedemdziesiątych — oceny i wnioski, Warszawa 1982 PWRiL). Zatem — opracowanie „Polityka rolna PRL — wybrane problemy”, wydrukowana w końcu 1976 r. i gotowa do kolportażu na początku 1977 r. okazała się nie tylko zbędna, ale i szkodliwa z punktu potrzeb „bieżącego etapu”. Cały nakład został przeznaczony na przemiał, do czytelników trafiły jedynie nieliczne egzemplarze. To, co w pierwszym przytoczonym tu opracowaniu było przedstawione jako zalecana — i jedynie słuszna — polityka rolna, w drugim zostało określone jako „proces deformacji polityki rolnej”. Prawda — po to, by zdobyć się na takie określenie, trzeba było przeżyć parę lat. Dla porządku tylko dodajmy, że i jedno i drugie pisał ten sam autor. Mniejsza o nazwisko, ważna jest tu zasada — zasada „danego etapu”. To, co było słuszne w połowie 1976 roku (bo w tym zapewne czasie pisali autorzy teksty do „Polityki rolnej...”), stało się niepożądanym balastem na początku 1977 r., a godne potępienia w roku 1981 (wtedy bowiem złożono do druku „Rolnictwo i politykę rolną...”). I podobnie jak autor diametralnie różnych ocen, tak samo i partia rządząca zawsze pozostaje przy swoim przekonaniu o słuszności poczynań.

Partia nigdy nie zrezygnowała z wprowadzenia socjalistycznych stosunków na wsi. „Lata sześćdziesiąte były okresem zmniejszonej aktywności w dziedzinie socjalistycznej przebudowy rolnictwa. Nie znaczy to, że odstąpiono od realizacji strategicznego celu polityki rolnej partii, jakim jest techniczna i społeczno-ekonomiczna przebudowa wsi i rolnictwa. Przeciwnie, we wszystkich swoich dokumentach partia podkreślała znaczenie prac nad przebudową ustroju rolnego, tworzyła system preferencji dla uspołecznionych przedsiębiorstw rolnych...” („Polityka rolna PRL...” — str. 172).

Dodajmy, że był to jednocześnie okres zagrożenia rozwoju gospodarstw chłopskich. Partia wycofała się ze strategii kolektywizacji, zrobiono jednak wiele, by nie dopuścić do rozwoju gospodarstw chłopskich. Przez cały okres po 1956 roku utrzymywano dostawy

obowiązkowe, stosowano progresję podatkową dla gospodarstw powyżej 8 ha, utrzymywano socjalną dyskryminację rolników, blokowano możliwość nabywania maszyn rolniczych, ubezpieczono kółka rolnicze itd., itp. Twierdzenia, że partia wróciła w tym okresie do polityki rolnej z lat czterdziestych (czyli — że się cofnęła) jest o tyle nie uzasadnione, że w tamtym okresie obowiązywała (aż do 1948 roku) zasada dekretu o reformie rolnej, który w art. 1 głosił: „Podstawą ustroju rolnego w Polsce będzie silne, zdrowe, zdolne do wydajnej produkcji rolnej gospodarstwo chłopskie”, zaś wszelkie przestrogi przed groźbą kolektywizacji traktowane były jako dywersja ideologiczna. Zdarzyło się, że były nawet karane.

Polityka blokady rozwoju gospodarstw chłopskich — wbrew pozorom — nie była oczywiście wynalazkiem tamtego okresu. Na wspomnianym plenum KC PZPR w sierpniu 1948 r. Stefan Jędrzychowski powiedział: „Chciałbym poruszyć pewną sprawę, która powoduje swoistość naszej drogi do socjalizmu na wsi i która niewątpliwie tę drogę utrudnia. Nie przeprowadziliśmy nacjonalizacji ziemi. W związku z tym sądzę, że nie od rzeczy będzie powiedzieć, że *w pewnych warunkach* w naszej polityce ograniczania elementów kapitalistycznych możemy wykorzystać takie instrumenty, jak ograniczenie obrotu ziemią, jak ograniczenie dzierżawy, jak pewne — takie czy inne — ograniczenie pracy najemnej. Istotne jest, by *na tym etapie* unikać awanturycznej interpretacji naszych uchwał. *Należy zwalczać szermowanie zanadto frazesami. W miarę poprawy sytuacji ekonomicznej, w miarę doprowadzenia do końca odbudowy gospodarczej możemy stopniowo wyostrzać broń w walce przeciwko elementom kapitalistycznym*”. („Nowe Drogi”, lipiec-sierpień 1948, str. 133.)

To, co według Stefana Jędrzychowskiego w czasie kolektywizacji miało być działaniem pomocniczym w osiągnięciu celu, po załamaniu się kolektywizacji stało się, na długie lata — zasadniczym instrumentem działania wobec gospodarstw chłopskich. Ta taktyka była szczególnie wyraźna w latach siedemdziesiątych. Strategiczną wytyczną w tym okresie było nie frontalne atakowanie gospodarstwa chłopskiego, lecz opanowanie całego otoczenia gospodarstwa, przy różnych preferencjach dla gospodarki socjalistycznej. „Zasadniczy postęp w procesie socjalizacji rolnictwa zapoczątkowały uchwały VIII Plenum KC PZPR i NK ZSL w kwietniu 1971 r. oraz uchwały VI Zjazdu partii (grudzień 1971 r.). Dokumenty te, wychodząc z pogłębionej analizy rzeczywistości, dały początek prawodawstwu, które usunęło przeszkody w dziedzinie swobodnego i wielostronnego rozwoju stosunków socjalistycznych na wsi [...]. Podkreślić trzeba, że w krótkim stosunkowo czasie powstał nowy porządek prawny, który stworzył warunki sprzyjające rozwojowi wszystkich form gospodarki socjalistycznej w rolnictwie” — pisali autorzy cytowanej tu już „Polityki rolnej PRL...”. „Obserwujemy w Polsce, zwłaszcza w ostatnich

latach niezwykle szybki rozwój socjalistycznego otoczenia rolnictwa drobnotowarowego” — wskazywali. I podkreślali nieco dalej: „Jakkolwiek ziemia pozostaje nadal własnością indywidualną, inne środki produkcji, a zwłaszcza te, które obecnie decydują o postępie w rolnictwie, a więc maszyny, urządzenia i elementy infrastruktury technicznej, w coraz większym stopniu stają się własnością społeczną. Już dzisiaj 5,3% środków trwałych czynnych w rolnictwie chłopskim stanowi majątek społeczny. Zwróćmy uwagę na to, że wskaźnik ten obliczony dla aktywów majątku produkcyjnego, decydującego o przebiegu procesów produkcyjnych, jest znacznie wyższy i wynosi 34,2%, przy czym dla maszyn i urządzeń rolniczych — 29%, a dla środków transportu — nawet 44,3%. Tak więc proces narastania materialnych podstaw gospodarki socjalistycznej zachodzi nie tylko w sektorze społecznym, ale także wewnątrz gospodarki indywidualnej”.

Gospodarka chłopska była coraz szczerzej „obudowywana” przez „socjalistyczne otoczenie” i w tym celu wykorzystywano wszystkie instrumenty, jakie stały do dyspozycji aparatu władzy. Temu celowi służyła reforma administracji wiejskich z roku 1973. „Celem reformy jest stworzenie warunków społecznych, organizacyjnych i kadrowych, sprzyjających wszechstronnemu, socjalistycznemu rozwojowi wsi, postępowi produkcji rolnej, a także dalszemu unowocześnianiu systemu zarządzania, umocnieniu demokracji socjalistycznej oraz centralizmu demokratycznego”, stwierdzała uchwała przyjęta we wrześniu 1972 r. przez VI Plenum KC PZPR. Wytyczne zaś KC PZPR z września 1972 r. wskazywały, że celem utworzenia gmin jest „stworzenie silnych jednostek gospodarczo-administracyjnych o dużej samodzielności ekonomicznej i uprawnieniach umożliwiających skuteczny wpływ na całokształt społeczno-gospodarczego rozwoju swego terenu, w postaci gmin”. Urzędy gmin rzeczywiście uzyskały wielkie możliwości i uprawnienia we wszystkich dziedzinach życia wsi i kształtowania lokalnej polityki rolnej. Naczelnik gminy uzyskał wobec rolnika indywidualnego uprawnienia niemal dyktatorskie. Szczególnie intensywną działalność administracja gminna rozwinięła w dziedzinie gospodarki ziemią. Wszelkie wytyczne były tu jednoznaczne: „Przejmując grunty w zamian za renty i spłaty pieniężne państwo ma możliwość bezpośredniego wpływu na formy zagospodarowania tej ziemi. PFZ należy traktować jako ważny instrument przemian strukturalnych w rolnictwie. Grunty z tego funduszu powinny być przekazywane w pierwszym rzędzie gospodarstwom społecznym: państwowym gospodarstwom rolnym, spółdzielniom produkcyjnym, kółkom rolniczym, ich spółdzielniom... Obrót ziemi między rolnikami należy popierać *o tyle, o ile* prowadzi on do poprawy ich wykorzystania” (Referat programowy Biura Politycznego, XV plenum KC PZPR październik 1971).

W praktyce rolnicy w latach siedemdziesiątych mieli jedną tylko drogę dostępu do ziemi, znajdującej się w dyspozycji PFZ — poprzez zespoły rolników indywidualnych, a i to tylko w formie dzierżawy. Same zaś zespoły rolników były traktowane jako forma przejściowa na drodze do tworzenia spółdzielni produkcyjnych i jako takie były preferowane przez politykę państwa wobec rolników.

Różnorodność preferencji dla wszystkich form gospodarki „sojalistycznej” na wsi była tak wielka, że samo jej zewidencjonowanie wymagałoby odrębnego opracowania. Np. w stosunku do spółdzielni produkcyjnych uchwała Rady Ministrów z 16 stycznia 1976 r. wprowadza umarzalny kredyt (od 40 do 80%) na budownictwo inwentarskie gospodarstw spółdzielczych oraz na sfinansowanie pierwszego stada podstawowego w nowo budowanych fermach (od 60 do 80%). Umorzenie może być jeszcze wyższe, jeśli gospodarstwo spółdzielcze powiększa swoje zasoby ziemi o grunty słabsze (gdy wzrośnie w ogólnym areale udział gleb V i VI klasy). Gospodarstwa spółdzielcze otrzymują na podobnych warunkach jak państwowe przedsiębiorstwa gospodarki rolnej dotacje na zakup paliw do produkcji własnych mieszanek pasz treściwych oraz na zatrudnienie specjalistów. Członkom spółdzielni nowo zorganizowanych gwarantuje się płacę minimalną w okresie pierwszych trzech lat działania spółdzielni. Nastąpił także znaczny wzrost poziomu rent dla spółdzielców... Nowo zorganizowane RSP i ich filie otrzymują z przydziału Ministerstwa Rolnictwa pierwsze wyposażenie w traktory, maszyny rolnicze i środki transportu według określonych normatywów, zależnie od wielkości zespołowego arealu... Stworzenie dogodnych warunków ekonomicznych do dalszego rozwoju spółdzielni produkcyjnych, *warunków, jakich dotychczas w Polsce nie było*, wpłynie niewątpliwie na dalszy ilościowy i jakościowy rozwój spółdzielczości produkcyjnej” („Polityka rolna PRL...”, str. 222).

Te rzeczywiście niespotykane dotychczas warunki nie przyczyniły się jednak do zmiany nastawienia chłopów wobec tej formy gospodarowania. „Majątek produkcyjny w małej części powstawał z wkładów członkowskich — tylko 20% ziemi oraz nikły procent pozostałego majątku stanowiły wkłady” („Rolnictwo i polityka rolna lat siedemdziesiątych” str. 201). Koszta tej formy socjalizacji rolnictwa (jak i innych zresztą) były horrendalne, ale „pogarszająca się efektywność gospodarowania nie miała bezpośredniego wpływu na dochody członków spółdzielni”.

Jednakże racjonalność gospodarowania nie wydawała się głównym zadaniem tych gospodarstw. Miały one raczej za zadanie realizację doktryny w obrębie rolnictwa. „W upływającym pięcioleciu (1971—1975), po raz pierwszy od długiego czasu, wyraźnie zarysowała się tendencja umocnienia i pogłębienia socjalistycznych przemian w polskim rolnictwie. Udział państwowych gospodarstw

rolnych, spółdzielni produkcyjnych i kółek rolniczych w posiadaniu użytków rolnych zwiększył się z 16 do ponad 20 %. Obecnie sektor uspołeczniony — łącznie z Państwowym Funduszem Ziemi — obejmuje 4,9 mln ha, tzn. prawie 1/4 całości użytków rolnych kraju. Poziom uspołecznienia majątku produkcyjnego w rolnictwie zbliża się do 40 %, a w sferze mechanizacji przekracza 55 %. Udział kontraktacji w skupie zbóż, trzody chlewnej i bydła przekroczył 90 %. Cała prawie produkcja towarowa rolnictwa chłopskiego jest sprzedawana w ramach planowych powiązań z socjalistyczną gospodarką. Wszystko to wskazuje, iż pod wpływem polityki partii i państwa na wsi polskiej coraz silniej narasta wielostronny nurt socjalistycznych przeobrażeń” (Referat programowy na VII zjeździe PZPR, grudzień 1975 r.). I jeszcze we wrześniu 1976 r. (już po wydarzeniach czerwcowych) w referacie na IV plenum KC PZPR Edward Gierek zapewnił: „Partia nasza w swej polityce rolnej, wypracowanej przy udziale Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego i wspólnie wcielanej w życie, kieruje się niezmienną zasadą kojarzenia przedsięwzięć zmierzających do wzrostu produkcji rolnej z działaniami na rzecz stopniowych socjalistycznych przemian społecznych w rolnictwie oraz postępu w warunkach pracy i życia na wsi”.

W cztery miesiące później, w styczniu 1977 r. nastąpił — jak wspomnieliśmy — gwałtowny zwrot w taktyce wobec rolników. Gospodarkę chłopską znów uznano za trwały składnik polskiej rzeczywistości. Propaganda znów zaczęła kokietować chłopa, zaś administracja państwowa otrzymała wytyczne „aktywizacji produkcyjnej drobnych gospodarstw”. Te daty są istotne dla zrozumienia meandrow polityki rolnej.

Pierwszy etap minionego dziesięciolecia zaczął się od istotnych i zasadniczych ustępstw wobec chłopów. Podwyżki cen skupu poczynione w końcu 1970 i na początku 1971 r. gruntownie zmieniły warunki ekonomiczne gospodarstw, zniesiono blokady w zakupie maszyn, środków produkcji i w dziedzinie inwestycji, zmieniono gruntownie politykę kredytową. W styczniu 1972 r. zostały zniesione dostawy obowiązkowe, wprowadzono powszechne ubezpieczenia lekarskie. To ostatnie posunięcie było szczególnie wysoko przez chłopów ocenione, oznaczało ono przyznanie im pełnych praw obywatelskich. Wszystkie te decyzje sprawiły — w połączeniu z pomyślną pogodą — w ciągu pierwszych trzech lat dekady niespotykany dotychczas w powojennych dziejach wzrost produkcji rolnej. Ekipa kierownicza — po bardzo szybkim stłumieniu kryzysu politycznego i w gruncie rzeczy przy niewielkich kosztach własnych wobec niewątpliwych sukcesów gospodarczych w rolnictwie — uznała, że ma już wystarczającą swobodę manewru w dziedzinie przyspieszenia „socjalistycznej przebudowy wsi”.

Zwróćmy jednak uwagę, że proces przyspieszenia, po gomułkowskim okresie „zamrożenia”, zaczął się od 1972 r. i narastał crescendo do XV plenum w październiku 1974 r. Rok 1975 był okresem „intensywnej realizacji wytycznych” i sam przez się wart byłby odrębnego opisu. W roku tym zastosowano wszystkie instrumenty „łagodnego” (bez użycia przemocy) nacisku na gospodarstwa chłopskie, świadomej eliminacji gospodarstw chłopskich z procesów ekonomicznych na wsi. Najdobitniejszy wyraz znalazło to w tzw. administracyjnym skupie zboża. Administracja gminy ściągała od chłopów ziarno we wszelki możliwy sposób — młodzieży wiejskiej wydawano zezwolenia na zabawy tylko pod warunkiem dostarczenia tony zboża, dzieci do szkół miały obowiązek dostarczenia po kilka kilogramów zboża (zamiast makulatury), w urzędzie gminy nie załatwiano żadnej sprawy, jeśli rolnik nie mógł wykazać się kwitem z punktu skupu, przy udzielaniu ślubów w urzędach stanu cywilnego każdy z pary młodej musiał wykazać się dostarczeniem do punktu skupu po kwintalu zboża itd., itp. Jednocześnie drastycznie obcięto rolnikom sprzedaż obiecanych pasz treściwych. Poczynania te przyniosły oczekiwane skutki — chłopcy musieli wycofać się z produkcji, nastąpił gwałtowny spadek produkcji żywności.

Okazało się jednak, że „kojarzenie przebudowy społecznej wsi ze stałym wzrostem produkcji rolnej” jest niemożliwe. Robotnicy swoją postawą w czerwcu 1976 r. dali po raz kolejny dowód, że nie zechcą ponosić kosztów „socjalistycznej przebudowy wsi”. Było to w istocie powtórzeniem tej samej sekwencji wydarzeń, z jakimi mieliśmy do czynienia w połowie lat pięćdziesiątych: przyspieszona kolektywizacja — spadek produkcji rolnej — konieczność obniżenia spożycia poprzez podwyżkę cen i obniżenie płac — bunt robotników — kryzys władzy. To samo w istocie nastąpiło w końcu lat sześćdziesiątych. Różnica polega tylko na tym, że tym razem załamanie rolnictwa było wynikiem blokady gospodarstwa chłopskiego. I podobny mechanizm zadziałał w roku 1980. Po każdej takiej sekwencji wydarzeń byliśmy świadkami odwrotu taktycznego lub strategicznego (nigdy — z rezygnacją z „zasadniczego celu”!). Zawsze też odgrywał tu rolę — mniejszą lub większą — czynnik losowy: pogorszenie pogody i spadek plonów.

Skupiliśmy się na sytuacji lat siedemdziesiątych dlatego, że jest to okres najlepiej opisany, dobrze go pamiętamy, konsekwencje ponosimy do dziś. Znajomość minionej dekady pozwala nam precyzyjnie określić stopień zmian w polityce rolnej lat osiemdziesiątych. Kryzys władzy początku bieżącej dekady przyniósł kolejne ustępstwa władzy wobec chłopów. Prawo rolników do tworzenia własnych związków i organizacji, w tym głównie — tworzenie związku zawodowego, zostało odebrane, nim mogło zostać zrealizowane. Pozostała jednak swoboda zrzeszeń branżowych, jak hodowców trzody,

plantatorów buraka cukrowego, ogrodników itp. Nie zmieniona jednak została struktura spółdzielczości wiejskiej — Gminnych Spółdzielni, spółdzielczości mleczarskiej, systemu SKR-ów, spółdzielni ogrodniczych itd. Ustawa o spółdzielczości z 1982 r. wprowadziła pewne kosmetyczne poprawki, zachowała jednak monopolistyczną strukturę, która pełni w rolnictwie dokładnie te same funkcje i realizuje te same zadania doktrynalne, jak w latach siedemdziesiątych. Utrzymywany jest cały system preferencji wobec gospodarki uspołecznionej, z tą tylko różnicą, że system preferencji i dotacji jest znacznie lepiej zamaskowany. Ich koszty są olbrzymie — ale w tej dziedzinie akurat nie o wyniki ekonomiczne chodzi. „Wreszcie na odcinku produkcji rolnej elementy socjalistyczne są reprezentowane przez publiczną własność rolną, przy czym fakt bardzo często złej gospodarki na tym odcinku, zaśmiecanie aparatu kierowniczego itp. nie może nam przesłaniać zasadniczego stwierdzenia, że są to przedsiębiorstwa w założeniu swym socjalistyczne” — mówił Hilary Minc na cytowanym już plenum sierpniowym KC PZPR w 1948 r. Gospodarstwa „uspołecznione” i dziś traktowane są identycznie — ważne jest nie ile i za ile produkują, lecz że są „socjalistyczne”. Tu doktryna nie drgnęła.

Zdobyczą chłopów z 1981 roku było zniesienie ograniczeń w obrocie ziemi, powrót do norm określonych przez dekret o reformie rolnej — 50 i 100 ha. W latach 1982-1984 wróciło do chłopów 1,5 mln ha ziemi, co należy odnotować z uznaniem, ale i z należyłą powściągliwością. W roku 1957 mieliśmy do czynienia z podobnym cofnięciem się „sektora socjalistycznego”, rozparcelowano wówczas wiele PGR (w sumie około 2 mln ha). Formalne możliwości nabycia ziemi niwelowane są przez pogarszające się możliwości ekonomiczne gospodarstw chłopskich oraz narastającą niepewność perspektyw gospodarstwa chłopskiego.

Władze zablokowały projekty nowego osadnictwa wiejskiego, którego gotowe, bardzo dobrze opracowane programy miał już Związek Młodzieży Wiejskiej w 1981 r. Osadnictwo to miało objąć tereny zachodnie i północne, gdzie gospodarstwu chłopskiemu grozi całkowite wymarcie, „zniknięcie chłopstwa jako klasy właścicieli”, że powtórzymy cytaty przytaczany na początku niniejszego opracowania. Zostały również zaniechane próby powołania autentycznego samorządu wiejskiego, w tym utworzenia Izb Rolnych, zaś ustawa o samorządzie wiejskim przy pewnych pozytywnych rozwiązaniach, jest tak skonstruowana, że rozwiązania „zabezpieczające” górują wyraźnie nad samorządnością. Zahamowanie ustępstw wobec chłopów najdobitniej ilustruje porównanie ustawy o zmianie Kodeksu Cywilnego z tzw. „chłopskim zapisem” w konstytucji.

Kodeks cywilny:

„Art. 131. Przy tłumaczeniu i stosowaniu przepisów niniejszego kodeksu należy mieć na względzie, że Polska Rzeczpospolita Ludowa gwarantuje własność i całkowitą ochronę indywidualnych gospodarstw rolnych, stanowiących trwałą i równoprawny element społeczno-gospodarczego ustroju Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”.

Konstytucja:

„Art. 15 pkt 3. Otacza opieką indywidualne rodzinne gospodarstwa rolne, gwarantuje trwałość tych gospodarstw, udziela im pomocy w zwiększaniu produkcji i podwyższaniu poziomu techniczno-rolniczego, popiera rozwój samorządu rolniczego, a zwłaszcza kółek rolniczych i spółdzielni, popiera rozwój kooperacji i specjalizacji produkcji, rozszerza powiązania indywidualnych gospodarstw rolnych z socjalistyczną gospodarką narodową”.

Regres jest więc bardzo wyraźny, a jedynym dlań uzasadnieniem — upływ czasu. Pierwszy tekst pochodzi z marca 1982 r., drugi z lipca 1983 r. Aparat władzy czuje się coraz pewniej, stąd maleje w jego wyobrażeniu konieczność ustępstw również i na tym polu. Cele zasadnicze nie ulegają zmianie. W listopadzie 1983 r. na XIV plenum KC PZPR gen. W. Jaruzelski w odpowiedzi na pytanie jednego z członków KC odpowiedział: „W tym miejscu pozwólcie na żartobliwą uwagę, na żartobliwe pytanie zadane mi przez tow. Smolarza. Otóż łącząc dwie trudne funkcje — I sekretarza i premiera — czuję się chyba podobnie jak rolnik indywidualny, a jednocześnie członek najwyższej instancji partii, której *historycznym celem jest zniesienie własności prywatnej na środki produkcji*”.

Marian Orzechowski, przewodniczący zespołu redagującego program PZPR, tak mówił w listopadzie 1985 r. w wywiadzie dla „Sztandaru Młodych”: „Są zasadniczo dwie drogi — wielkie, wysoko wydajne rolnictwo typu socjalistycznego i rolnictwo typu kapitalistycznego. W deklaracji «O co walczymy, dokąd zmierzamy» powiedzieliśmy wyraźnie, że perspektywą socjalizmu na wsi jest rolnictwo uspołecznione, które wymaga jednak odpowiednich warunków technicznych i ekonomicznych, a tych dziś jeszcze nie mamy”. I dalej: „Nie jest powiedziane, że w miarę rozwoju nie pojawią się nowe sposoby realizacji tego zespołu dążeń, jakich dziś jeszcze przewidzieć nie można”.

Proszę porównać te zdania z przytaczaną wyżej wypowiedzią Stefana Jędrzychowskiego sprzed lat blisko czterdziestu. PZPR z historycznego celu nie zrezygnowała. Powrót do aktywnej realizacji socjalizmu na wsi jest tylko kwestią techniczną. W tym celu wykorzystywane będą wszelkie możliwości, jakie się pojawiają. A to jest chyba istotą aktualnego „etapu”: zamrożenie do czasu wyłonienia się „nowych możliwości”, blokowanie rozwoju gospodarstw rolnych, niedopuszczanie — mimo taktycznych ustępstw — do umocnienia się

„chłopstwa jako klasy” przy jednoczesnym powtórzeniu w skali makroekonomicznej operacji z lat pięćdziesiątych. Wówczas rolnictwo było źródłem „pierwotnej akumulacji socjalistycznej”, która służyła do forsownej industrializacji. Dziś drenowanie rolnictwa (a temu służą teorie „równowagi” na rynku wiejskim), ma na celu przerzucenie na rolników kosztów kryzysu (nie — wychodzenia z kryzysu).

c.d.n.

W wydawnictwie EDITIONS DU DIALOGUE w Paryżu
ukazało się specjalne, luksusowe wydanie

KSIĘGI APOKALIPSY

w tłumaczeniu Czesława MIŁOSZA.

Księga zawiera 16 kolorowych reprodukcji
obrazów Jana LEBENSTEINA,
specjalnie do niej wykonanych.

Format duży, albumowy, oprawa twarda, imitacja skóry.
Nakład ograniczony, egzemplarze numerowane.

Cena egzemplarza wraz z przesyłką 1 000 F (lub równo-
wartość w innej walucie).

Zamówienia prosimy przysyłać na adres:

EDITIONS DU DIALOGUE

25, rue Surcouf

75007 - PARIS, France.

PRZECIWI APATII

Rozmowa z ks. Janem Jakubowskim — proboszczem parafii Sonina k/Łańcuta, z udziałem Stanisława Krzywonośa — sołtysa wsi Sonina.

JAROSŁAW A. SZCZEPAŃSKI: *Wyjeżdżając z Soniny, po krótkim choćby pobycie, człowiek czuje się jak po wchłonięciu większej dawki czystego tlenu: wyjątkowo dynamiczne duszpasterstwo oddziałujące daleko poza parafię, najautentyczniejszy z możliwych samorząd, nieustanny ruch młodzieży w domu parafialnym, niekonwencjonalne Bractwo Trzeźwości i bardzo wymierne efekty zorganizowanego życia społecznego wsi. Czy Ksiądz taką sytuację otrzymał w spadku, obejmując parafię, czy też stało się to wszystko w ciągu ostatnich kilku lat?*

KS. JAN JAKUBOWSKI: Niewątpliwie Sonina, jako parafia nowa, tworząca się, ma tę świeżość. To wśród młodych z parafii zauważa się entuzjazm do społecznych poczynań. Nie można powiedzieć, że wszystko zaczęło się akurat ode mnie. Grunt na pewno był przygotowany. Już przede mną ludzie budowali cmentarz, plebanię, w której obecnie mieści się dom samotnej matki dla dziewcząt, które z różnych przyczyn nie mają gdzie pójść nosząc w sobie nie narodzone jeszcze dziecko. Ja przyszedłem tutaj 12 lipca 1980 r. i istotnie to, co pan wymienił, zaczęło się już za mojego duszpasterzowania w Soninie. W żadnym jednak wypadku nie przypisuję sobie tych wszystkich osiągnięć. Gdybym tak rzecz stawiał, byłoby to wiele krzywdzące dla ludzi, którzy w wiele spraw włożyli dużo serca, czasu i energii, niejednokrotnie więcej ode mnie. Niemniej uczestniczyłem jakoś w tym wszystkim i zapewne jakąś rolę odegrałem. To, co w Soninie interesujące, może nawet osobiliwe, rosło głównie przy plebanii. Choć dom sołtysa jest także wielce zasłużony. Większość jednak spraw działa się tutaj. Poza tym czas był sprzyjający. Przecież to był lipiec 1980, zaraz potem Sierpień. Sonina nie była wyjątkiem. Nie stało się nic przypadkiem, wszystko należy osadzić w kontekście tych wielkich, z Sierpnia biorących początek, wydarzeń. Chyba dobrze odczytaliśmy ten sierpniowy znak czasu. W Soninie „Solidarność Rolników” powstała na samym początku, nieomal nazajutrz po podpisaniu porozumień. Może to było nawet pierwsze wiejskie koło „Solidarności”. Gdy tylko dotarły do mnie pierwsze informacje

z niezależnej prasy, podówczas półlegalnej, pojechałem osobiście do Rzeszowa, do osób redagujących niezależne pismo „Wieś Rzeszowska”, żeby czegoś się dowiedzieć i ewentualnie z ich pomocą zawiązać koło związkowe. I tak się stało. Umówiliśmy się na najbliższą niedzielę, ogłosiłem w kościele, ludzie zostali i zawiązali koło „Solidarności Rolników”. Od razu zrobili wybory. To koło od początku było bardzo prężne. Ludzie z naszej sonińskiej „Solidarności” pomagali zakładać koła w całej okolicy. Prawie co niedzielę grupa osób jechała to do pobliskiej Gaci, to do innych wiosek i z ich inicjatywy powstawała tutaj „Solidarność Wiejska”.

J. A. SZ.: *Po ogłoszeniu stanu wojennego ogół społeczeństwa zasklepił się niejako w swoich rodzinno-prywatnych problemach. Uważano powszechnie, że w tych warunkach nic się nie da zrobić. Taka jest, generalnie, przyczyna powszechnej apatii, która trwa. Wy natomiast, w Soninie, jesteście żywym dowodem na to, że nie istnieją sytuacje, w których nic się nie da zrobić. Ani na chwilę nie zaprzestaliście swojej pracy nad formowaniem wspólnoty. 13 grudnia nie stanowi dla Was wyraźnej cezury, gdy chodzi o istotę sprawy. Spożytkowalście w najgorszym okresie doświadczenie sierpniowe i solidarnościowe.*

KS. J. J.: Tak. Stan wojenny nie sparaliżował naszej społeczności, narzucił inny sposób działania. Już grubo przed stanem wojennym okoliczne miejscowości uznały Soninę za wieś, która ma tę inicjatywę. I w sprawach społecznych Sonina stawała się dla okolicy autorytetem. W sprawach wątpliwych tu właśnie szukano pomocy w ich rozwiązaniu. Bierze się to chyba stąd, że już wówczas odbywaliśmy systematyczne spotkania typu seminaryjnego. Czytaliśmy prasę, toczyliśmy dyskusje. Dawało to ludziom większe rozeznanie, a nawet umiejętność nawiązania kontaktu z innymi. W Soninie ludzie nie tylko konsumowali, ale też wypracowywali stale potrzebę tworzenia.

Po 13 grudnia 1981 i u nas niektórzy „wykruszyli” się, wycofali ze społecznego działania. No, brakło im odwagi, nie chcieli ryzykować, „narażać się”. Nie mieli już tej pewności co przedtem. Ale większość osób uczestniczących do stanu wojennego w tej, jakbyśmy powiedzieli, „posierpniowej wspólnotcie”, jakby jeszcze bardziej utwierdziła się w przekonaniu, że działać trzeba. Widziało się w nich jeszcze większe zdecydowanie w działaniu niż przedtem. W tym czasie zawieszono, a później rozwiązano, nie tylko Związek. W ogóle nie wolno było się gromadzić. I myśmy wówczas zaczęli szukać innych sposobów budowania wspólnoty. Powstała inicjatywa spotkań w ramach Bractwa Trzeźwości. Bractwo jest stowarzyszeniem kościelnym, a te nie zostały rozwiązane ani zawieszane dekretem o stanie wojennym. Widzieliśmy zresztą sens istnienia Bractw Trzeźwości niezależnie od sytuacji, bo ich idea i cel same w sobie mają wartość. Nie może być mowy o instrumentalnym traktowaniu Bractwa, bo jak Pan słusznie zauważył, istotą naszej pracy było formowanie wspólnoty.

A walka o trzeźwość narodu w szerokim sensie to również realizowanie zasadniczych ideałów i celów solidarności międzyludzkiej.

J. A. SZ.: *W formalnie obowiązującym stanie wojennym powstało w Soninie Duszpasterstwo Rolników. Spotkania w jego ramach przyciągały ludzi z miejsc wcale od Soniny odległych, również nierolników. Niektórzy nawet żartowali, że Rzeszów leży koło Soniny. Na pierwszy rzut oka wydaje się to normalne. Wszędzie bowiem w Polsce odbywają się w kościołach i domach parafialnych spotkania, projekcje filmów, spektakle teatralne, które w odbiorze społecznym określane są jako atrakcyjne. Spełniają one rolę informacyjną, pogłębiają wiedzę religijną, teologiczną i inną. Odpowiadają na potrzebę społeczną, skoro jest frekwencja. Jednakże czy atrakcyjność owa nie polega w zbyt dużym stopniu na udziale osób o nazwiskach znanych, cenionych, lubianych? Ważne jest przecież, co dzieje się po takich spotkaniach. Czy nie dominuje głównie konsumpcja przekazanych treści i satysfakcja z samej obecności na spotkaniu? W Soninie nie zabiega się przesadnie o „importowanie” znakomitości, bo — jak rozumiem — nie chodzi jedynie o wysłuchanie prelekcji, obejrzenie spektaklu czy filmu, a o to, żeby wszystkie treści niesione przez te imprezy podporządkowane były owej misternej pracy nad uformowaniem wspólnoty. Potraficie korzystać z własnych ludzi.*

KS. J. J.: *Zdawaliśmy sobie sprawę z tego, że jeżeli duszpasterstw powstanie wiele, może w każdej parafii, to zabraknie profesorów, którzy mogliby i chcieliby te duszpasterstwa obsługiwać. Profesorowie przecież nie zostawią uczelni i swych warsztatów naukowych, a aktorzy teatrów i nie pojadą w wieś z prelekcjami i poezją. Owszem, chcemy i staramy się o to, żeby czasem ktoś przyjechał ze sławnym nazwiskiem i wykładem na wyższym poziomie. Ale wiedzieliśmy też, że budować trzeba w oparciu o własne siły, dlatego na spotkaniach Bractwa Trzeźwości opracowywaliśmy program duszpasterskich spotkań, ustalaliśmy tematykę. Ludzie brali do opracowania tematy z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem, odczytywali się, robili konspekty i wreszcie pełny tekst. Był on wspólnie przeglądany, poprawiany, aż był na tyle dobry, dojrzały, że mógł być zaprezentowany publicznie nie tylko w Soninie i okolicznych wsiach, ale i na spotkaniach robotniczych w mieście, gdziekolwiek. Cały czas mamy na uwadze, że to wszystko ma być nie tylko teoretycznym pogłębianiem wiedzy i świadomości, ale właśnie elementem procesu formowania wspólnoty zdolnej do wspólnych działań. Ludzie winni wiązać się wzajemnie, potrzebować siebie, znajdować wspólny cel, któremu chcą służyć. To się sprawdza. Jeżeli inne, pobliskie duszpasterstwa miały kłopoty z organizowaniem spotkań, nadawaniem im celowego kształtu, czy po prostu problem z prelegentem, nasi ludzie potrafili i potrafią służyć pomocą.*

J. A. SZ.: *Cała tajemnica popularności Bractwa Trzeźwości w Soninie na tak poważną skalę jak rzadko gdzie — bo powiedzmy sobie szczerze: nie brak parafii, w których materiały trzeźwościowe nasiąkają kurzem i nieraz lata całe czekają na pojedynczych fanatyków — polega na tym, że zrozumiano podstawową rzecz: jeżeli zbiera się kilku ludzi i postanawia „budować na abstynencji”, oznacza to, że samo niepicie alkoholu to za mało. W ten sposób Bractwo Trzeźwości stało się niejako punktem odbicia w procesie tworzenia społeczności w jej wymiarze doczesnym, świeckim.*

KS. J. J.: *Zgadza się. Początkowo oparliśmy się na modelu zakroczymskim. Ale jakoś to nam nie wystarczało. Za mało akcentuje się tam działania pozytywne. Główny akcent położony jest na negację picia, a aspekt, nazwijmy go „dewocyjny”, jest tak wyeksponowany, że modelowi temu brakuje jakby „dalszego ciągu”. W Soninie widzimy konieczność pójścia, że tak powiem, „za ciosem”. To jest konieczność dalszego ciągu, na który składają się konkretne oferty wobec środowiska. Mogą to być wycieczki, biblioteka z prawdziwego zdarzenia, zorganizowanie czytelnictwa prasy katolickiej, pielgrzymki. Także zabawy. Tak, zabaw bym nie lekceważył. Okazuje się, że można bawić się hucznie i godnie jednocześnie. Niech Pan przyjedzie na Sylwestra i zobaczy, gdzie jest najliczniej i najweselej w Soninie. Tu, w domu parafialnym — bez kropli alkoholu. Trudno uwierzyć, jak daleko sięga ludzka pomysłowość nie podsykana używkami. Jakie wspaniałe programy satyryczne można stworzyć trzeźwo i *ad hoc*. Jakie wymyślać gry... Tak, zabawa może być sprawdzianem żywotności ruchu trzeźwościowego. Człowiek, który ma do przeżycia coś naprawdę interesującego, nie sięgnie łatwo po flaszkę. To żadne odkrycie. Zresztą sprawa jest szersza. Chodzi w ogóle o zdrowie moralne, o trzeźwe patrzeć na wiele spraw. Nasz ruch ma pomóc ludziom w osiągnięciu moralnego zdrowia, pomóc im wyzwolić się z tego, co ich zniewala. A zniewala nie tylko pijaństwo. Można więc powiedzieć, że działanie w ruchu trzeźwościowym to działanie, którego celem jest wyzwolenie człowieka. A zatem chodzi nie tylko o wyzwolenie z nałogu pijaństwa, narkomanii itp. Jakże istotne jest działanie na rzecz wyzwolenia ze zniewoleń społecznych, a także politycznych. Zatem nasze Bractwo Trzeźwości ma pomagać w szeroko rozumianym wyzwoleniu człowieka — w sensie chrześcijańskim i ogólnoludzkim.*

J. A. SZ.: *A propos modelu zakroczymskiego. Mówił Ksiądz o nadmiernie wyeksponowanym wątku dewocyjnym ruchu trzeźwościowego. A przecież każde spotkanie Waszego Bractwa Trzeźwości rozpoczynacie modlitwą oraz czytaniem i analizowaniem wybranego fragmentu Pisma świętego, co kończy się bardzo konkretnymi ustaleniami dotyczącymi podziału zadań.*

KS. J. J.: Inspiracji i światła szukamy zawsze w Piśmie świętym i w modlitwie. Ale na tym nie poprzestajemy. Jest czymś naturalnym, że przechodzimy do działania. Pan Bóg nie spuści nam z nieba owoców gotowych do spożycia. Trudno oczekiwać, aby Pan Bóg wspierał gnuśnych i leniwych. On oczekuje od nas działania. Wesprze nas, ale musimy przyłożyć rękę do konkretnej pracy. Dlatego na naszych spotkaniach ogromnie ważne i istotne są sprawy organizacyjne. Zawsze omawiamy jakieś przedsięwzięcia. Nie ma tak, że pomagamy sobie i wracamy do domu. Wyłaniają się coraz to nowe pomysły i chodzi o to, aby przeistoczyć je w fakty. Jest ich dużo i bardzo różnych: bezalkoholowe zabawy i dożynki, pomoc charytatywna. Dla przykładu: w sąsiedniej wsi był człowiek zwolniony z więzienia. Znalazł u nas pomoc finansową i moralną. Dziś jest za granicą, pamięta o nas, pisze. Inny kolega, z „Solidarności” RI, odsiadywał wyrok. Znalazła się grupa osób, które pomagały w gospodarstwie. Ufundowaliśmy prywatne stypendium studentowi KUL-u. Po studiach on nam pomoże swoją wiedzą. Rok temu gościliśmy w Soninie w porozumieniu z ludźmi z FSO grupę dzieci z Warszawy. Mieszkały tu na plebanii. Myślę, że były zadowolone. W ubiegłym roku zorganizowaliśmy I Marsz Trzeźwości do Warszawy. Aby marsz rozpropagować, nasz zespół oazowy nagrał na kasyety specjalną audycję. To niektóre przykłady. Ważne jest, aby człowiek znajdował w Bractwie oparcie, nie był pozostawiony sam sobie. Każdy ma jakieś problemy, trudności. Tu, we wspólnocie znajduje pokrzepienie i ła-twiej stawia czoła przeciwnościom, jakiegokolwiek by one były.

J. A. SZ.: *Słyszałem, że urządzacie tu na plebanii Wigilię Bożego Narodzenia dla osób samotnych?*

KS. J. J.: Tak. Robimy taką Wigilię już od dwóch lat. Kilka osób korzysta z tego. Uczestniczy w tym Bractwo Trzeźwości. Dla tych osób okazało się to bardzo potrzebne. Nawet nie przypuszczaliśmy.

J. A. SZ.: *Można więc powiedzieć, że każdym faktem Bractwo Trzeźwości i Duszpasterstwo Rolników wywołuje jakby coraz dalej zataczające kręgi dobrej woli w obszary życia społecznego. Sonina w ostatnich latach, jakże trudnych, zrealizowała pewien ideał życia społecznego. Ideał inspirowany wartościami chrześcijańskimi, nauczaniem społecznym Kościoła. Jest to ideał odrodzony po Sierpniu 1980. Życie społeczne wsi zorganizowane jest zgodnie z wolą większości. Macie autentycznie wybranego sołtysa i również autentycznie wybrany samorząd. Aż trudno uwierzyć, że stało się to wszystko jeszcze w formalnie obowiązującym stanie wojennym, a obecnie jest to już druga kadencja.*

STANISŁAW KRZYWONOS: Przedstawicielstwo wsi wybrano jak najbardziej legalnie, właśnie w tym najkrytyczniejszym społecznie i gospodarczo okresie. I zabraliśmy się od razu do konkretów. Owocem pierwszej kadencji, może najbardziej spektakularnym, jest most, którego wybudowanie było niemożliwością przez dziesiątki

lat. Społeczność Soniny wybudowała go przy naprawdę skromnym dofinansowaniu państwa, za to ogromnym wysiłkiem i zaangażowaniem mieszkańców. Doprawdy, nie trzeba było ludzi szukać do pracy przy moście. Ale nie tylko most jest owocem ostatnich lat. Nareszcie ludzie interesują się sprawami wsi, tym, co robi samorząd. Sonina odżyła z marazmu. Ostatnio wzięliśmy się za naprawę dróg. Będziemy wieś kanalizować i zakładać wodociąg. Mimo wszystko okazuje się to możliwe, ale tylko dzięki gotowości ludzi do poświęcenia czasu i sił. Również dzięki zaufaniu, że cała ta praca nie pójdzie na marne. O ile na długo przed Sierpniem nic się nie działo i nikt niczego nie oczekiwał, to od kilku lat jest zupełnie inaczej. Okazało się, że energia społeczna może zakipieć.

KS. J. J.: Mnie się wydaje, że okres legalnego działania „Solidarności” wywołał wielkie pragnienie społeczne, również w Soninie, aby życiu społecznemu nadawali ton ludzie wiarygodni. Skończyła się era mataczy, pyskaczy i karierowiczów. Zrodziło się zapotrzebowanie na ludzi, których można obdarzyć zaufaniem, udzielić poparcia, mandatu. I nawet obowiązujące aktualnie przepisy o samorządzie lokalnym — w naszym wypadku o sołtysie i radzie sołeckiej — nie odbierają szansy wyboru ludzi takich, jakich wyborcy chcą. Owszem, to trudne, ale możliwe. W Soninie odważni ludzie z tego skorzystali. Przyjęli zasadę: mamy prawo, to z niego skorzystamy. Wydawało się to początkowo trudne, nawet niemożliwe, ale jednak ludzie się ze sobą dogadali. No i wybrali sołtysa, jakiego chcieli, do którego mieli zaufanie. I samorząd wybrali też, na podobnej zasadzie. I do tej pory mają zaufanie do tych, których wybrali. Wybrali ich zresztą na drugą kadencję. Siłą zaufania energia drzemiąca w społeczeństwie Soniny może być teraz wyzwalana z pożytkiem dla całej wsi. Ci z samorządu idą po sąsiadach, zachęcają do pracy społecznej i ludzie przychodzą. Jest lepiej niż kiedykolwiek. Ten samorząd ma o wiele większe możliwości werbowania ludzi do pracy społecznej niż ktokolwiek przedtem. Nagle krąg społeczników poszerza się. Każda nowa sprawa to okazja do pozyskania nowych ludzi. Zmysł społeczny u mieszkańców Soniny z dnia na dzień rośnie. I to jest wielki kapitał Soniny. Cud? Nie, brak pozorów czyli podążanie drogą prostą i uczciwą. Można powiedzieć, że tym Sonina jest silna.

J. A. SZ.: *Wobec takich działań, jak zorganizowanie życia społecznego w Soninie — w tak skomplikowanych warunkach i prawnych, i innych — nierzadko rodzą się wątpliwości, czy taka wyspa „demokratycznego rozpasania” jak u Was, podczas gdy w całym kraju jest tak jak jest, ma szansę przetrwania? Przecież Sonina nie wyprowadziła się z PRL-u. Władza wsi: sołtys i rada sołecka — musi istnieć w różnych relacjach do różnych organizacji i urzędów. Chciałbym wiedzieć, czy mieliście, bądź macie kłopoty? Czy w gminie, w województwie, nie*

wywołałście szoku, że w Soninie jak najbardziej legalnie oficjalny „klucz” został złamany? No bo został!

KS. J. J.: Może ja zacznę, a sołtys niech skończy. Przypuszczam, że mówiąc o „kluczu”, ma Pan na myśli ten tzw. dawny aktyw, a więc reprezentację partii politycznych i takich, no, tradycyjnych działaczy. Rzeczywiście, ci ludzie nie weszli w skład obecnego samorządu. Nie cieszyli się społecznym zaufaniem. Wydaje się, że z ludźmi stanowiącymi dzisiejszy samorząd nie potrafiliby współpracować. Ciągłe myślę dawnymi kategoriami działania pozornego, „pod sprawozdanie” przede wszystkim. Cóż, mandatariusz czuje respekt przed źródłem mandatu. A przecież za ich czasów tym źródłem *de facto* nie była społeczność wsi. Dlatego odpadli i nie mogło być inaczej. Teraz, z perspektywy czasu widać, że niemożliwością byłoby współpracować z tamtymi ludźmi. To są tak bardzo odrębne mentalności, że nie dałyby się pogodzić. Dlatego wyłonili się ludzie całkiem nowi. A współdziałanie z władzami gminnymi, wojewódzkimi? Oczywiście, musi sołtys iść do gminy, musi ktoś jechać do urzędu, dogadywać się, uzgadniać itp. Nasi ludzie są tego świadomi. Ale idąc do urzędu mają stałe na uwadze, aby nie stracić tej, można powiedzieć, naszej sonińskiej tożsamości. Jest to respekt przed źródłem mandatu, zaufania. To chroni przed moralną dwuznacznością, wdaniem się w jakieś machinacje, biurokratyczne układy. To pozwala iść drogą prostą, uczciwą. Myślę, że ludzie w gminie czy w innych urzędach wiedzą o tym. I siłą rzeczy muszą się dostosowywać do naszych sonińskich przedstawicieli, wszak oni nie chcą dostosowywać się do tych nawyków, powiedzmy, przedsierpniowych.

S. K.: Ludzie w Soninie wybory do samorządu potraktowali dosłownie jako prawo wybrania swoich przedstawicieli. Wybrali grono osób odpowiadających im. Najzwyczajniej w świecie nie pozwolili sobie nic i nikogo narzucić. Sala była pełna, 200 osób, a dokładnie 203, czyli wyjątkowa frekwencja. Po innych wioskach było 15—30 osób na zebraniu wiejskim.

J. A. SZ.: *Czy zebranie prowadził ktoś z waszej grupy, ubiegającej się o miejsca w samorządzie?*

S. K.: Nie. Zebranie prowadziła osoba wytypowana przez urząd gminy zgodnie z obowiązującą ustawą. Był to człowiek miejscowy, członek PZPR, zastępca członka KC zresztą. Obecny był naczelnik i sekretarz gminy. Nikt z nas nie uczestniczył w czynnościach proceduralnych. Może i dobrze. Wyniki wyborów, bardzo jednak naoczne, musiano uznać. Nie było innego wyjścia.

J. A. SZ.: *Jakie sołtys ma doświadczenia z dotychczasowych kontaktów z gminą i innymi urzędami?*

S. K.: Początki były trudne. Władze bacznie przyglądały się Soninie, raczej przeszkadzały. Wyglądało na to, że chcą nas zbojkotować. Ale tu się już nie dało nic zmienić. Czas mijał, życie musi się

toczyć, sprawy trzeba załatwiać. Władze gminne, także wojewódzkie, musiały się z tym — w bólu czy też nie — pogodzić. Logika faktów jest nieubłagana. Obecnie stosunki z gminą układają się zupełnie poprawnie. Traktowany jestem na równi z innymi sołtysami. Ze strony urzędników, z którymi mam do czynienia, nie odczuwam nastawienia, jakby to powiedzieć, restrykcyjnego.

J. A. SZ.: *Wygląda na to, że z punktu widzenia przeciętnego urzędnika sołtys i samorząd wybrani bez „klucza” powodują, że praca jego samego jest spokojniejsza, bo najbardziej o sprawy wsi dbają jej mandatariusze, których nie trzeba naciskać, by czymkolwiek się wykazali.*

S. K.: Niewątpliwie tak. Raczej gmina bywa naciskana i to wreszcie z właściwej strony. W końcu w Soninie zrobiliśmy już sporo, choćby ten most. Teraz drogi, kanalizacja wsi. Przymierzamy się do oczyszczalni ścieków. To są sprawy, których przy stylu przedsiębiorczym nie dałoby się ruszyć z miejsca. W papierach może by grało, ale my musimy być w porządku nie wobec urzędowych segregatorów, nas rozliczają wyborcy, którym codziennie na drodze mówi się kilka razy „dzień dobry”. Dlatego nie możemy pozwolić sobie na odkładanie spraw z pięciolatki na pięciolatkę. A urząd? Żeby nam tylko nie przeskadzał...

J. A. SZ.: *Czy Wasz przykład ma szanse drażnić urzędnicze umysły, przynajmniej te, z którymi się stykacie, i wpływać na przelamywanie starych schematów?*

S. K.: Może to przesadny optymizm, ale myślę, że to się już powoli zaczyna dziać. Widzą przecież, że przychodzę do urzędu rzadko i nie po to, aby bywać, zawracać głowę, tylko z czymś konkretnym, załatwiam sprawę i wychodzę. W porównaniu z kiepskim początkiem, obecnie w urzędzie traktują mnie niewątpliwie z większą życzliwością.

KS. J. J.: Proszę Pana, mają do sołtysa zaufanie. Wiem coś o tym. Oni wiedzą, że z jego strony nie ma mowy o jakichkolwiek matactwach, wyłudzeniu czegokolwiek dla własnej korzyści czy pozorowanym działaniu. Wiedzą, że jak on przychodzi ze sprawą, to czyni to w imieniu Soniny i w jej interesie.

J. A. SZ.: *Proszę Księdza, na pewno niejedyn publicysta marksistowski wskazałby na Soninę jako klasyczny przykład klerykalizacji życia społecznego...*

KS. J. J.: Powiem krótko. Klerykalizacja byłaby wtedy, gdyby ksiądz chciał sam dla siebie zdobyć jakąś pozycję, znaczenie czy funkcję w życiu społecznym na płaszczyźnie świeckiej. Mnie się wydaje, że ja tam nie próbuję odegrać jakiejkolwiek roli. Nie wtrącam się ani do rządów sołtysa, ani do samorządu. I chociaż bardzo interesuje mnie, co robią, nigdy nie próbuję im niczego narzucić.

Owszem, sprzyjam im jak mogę i cieszę się z tego co robią, ale nie próbuję nimi w żaden sposób dyrygować. I tak jest od początku. Nie uczestniczę w zebraniach samorządu ani w innych spotkaniach, na których omawiane są sprawy wsi.

J. A. SZ.: *Chcę jeszcze zapytać sołtysa, czy nie warto było pokusić się o mandaty w wyborach do rad narodowych, skoro na szczelbu wsi udało się Wam odnieść sukces?*

S. K.: Nie. W tym przypadku, nawet gdyby udało się ten jeden czy dwa mandaty uzyskać, to i tak w obecnej sytuacji wpływ na cokolwiek równałby się zeru. Jednocześnie firmowałoby się coś, na co nie ma się realnego wpływu. A to już byłoby moralnie niejednoznaczne. Jeżeli w przyszłości ocenimy, że może być inaczej, wtedy się zastanowimy.

J. A. SZ.: *Wróćmy jeszcze do Duszpasterstwa Rolników. Jak Ksiądz ocenia stan polskiego rolnictwa?*

KS. J. J.: To problem — ocean. Generalnie rolnictwo indywidualne jest nadal dyskryminowane, krzywdzone i okradane. Dlatego jest takie biedne. Cóż powiedzieć, kiedy na 40 dzieci w Soninie kończących 8 klasę ani jedno nie wiąże swojej przyszłości z rolnictwem? Wszyscy nastawiają się na zawody miejskie: hydraulik, elektryk, krawcowa, kelnerka, sklepowa, nauczycielka itd. Znaczy to, że ludzie chcą wieś opuścić. To ilustruje sytuację. A Sonina wyjątkiem nie jest. Fundacja Rolnicza miała służyć rolnictwu indywidualnemu. Władze państwowe przez takie konkretne decyzje odpowiadają, czy chcą pomóc sektorowi, czy uważają, że jest skazany przez doktrynę na likwidację? Z kolei obciążenia finansowe rolnictwa indywidualnego systematycznie pogarszają sytuację. Środków produkcji też nie będzie nigdy pod dostatkiem, jeżeli znikomy procent produkcji przemysłowej przeznaczony jest dla rolnictwa. Produkcja ta wystarcza, owszem, na obsługę sektora państwowego. Stąd wniosek, że tak właśnie ma być. Wygląda na to, iż w miarę wzrostu kolektywizacji rosnąć będzie produkcja dla rolnictwa. Jak bowiem inaczej rozumieć istniejącą od lat sytuację, gdy postulaty jej zmiany wysuwane są już od wielu lat? O potrzebie zwiększenia produkcji przemysłowej dla rolnictwa latami mówił śp. Prymas Wyszyński. I nic. Jeszcze był wyszydzany w prasie oficjalnej. Trzeba więc zmienić pryncypia polityki państwa wobec wsi. Wtedy dopiero można by tworzyć sprawiedliwe prawo rolne. To byłyby podstawy uzdrowienia rolnictwa. Wszystko zapisane jest w porozumieniu rzeszowsko-ustrzyckim. Jednakże ciśnie się pytanie: czy nie chodzi właśnie o coś zupełnie odwrotnego?

J. A. SZ.: *Jaką rolę w Waszej pracy pełni nauczanie społeczne Kościoła zawarte w encyklikach?*

KS. J. J.: W nauczaniu społecznym Kościoła znaleźliśmy inspirację najgłębszą. Tam szukaliśmy wiarygodnych wskazań i znaleźliśmy je. Osobiście nauczyłem się wiele z encyklik społecznych.

Przeczytałem, i to po wiele razy, wszystkie. Od kilku lat wczytuję się w nie systematycznie.

J. A. SZ.: *Czy tylko Ksiądz?*

KS. J. J.: Nie, oczywiście że nie. Na przykład na spotkaniach Bractwa Trzeźwości systematycznie, fragment po fragmencie, czytamy daną encyklikę i analizujemy ją wspólnie. A więc wszyscy zapoznajemy się z nauczaniem społecznym Kościoła. Ma to odbicie w mojej pracy kaznodziejskiej, to rozumiałe. To jest kopalnia wiedzy przydatnej w praktyce społecznej. Tam są zasady ogólne, ale należy i można wpisywać je w konkret. Bez pogłębiania nauki społecznej Kościoła byłibyśmy jak w środku lasu bez kompasu albo na morzu bez busoli. Na szczęście tak nie jest. Swego czasu sprowadziliśmy wiele egzemplarzy „Znaku” z encyklikami społecznymi. Są czytane w wielu domach Soniny.

J. A. SZ.: *Za kilka dni wyrusza z Soniny do Warszawy do grobów Księdza Prymasa Wyszyńskiego i ks. Jerzego Popiełuszki Marsz Trzeźwości. Już po raz drugi. Czy to jest pielgrzymka i dlaczego do tych grobów?*

KS. J. J.: Ksiądz Prymas Wyszyński i Ks. Jerzy symbolizują głęboką wiarę, mądrość i patriotyzm. Chcemy oddać hołd tym ludziom, ich bohaterstwu, wielkiej pracy i szlachetności. Chcemy się też czegoś od nich nauczyć. Idąc przez pół Polski chcemy wspólnie się do nich choć trochę upodobnić. No, mamy też nadzieję pociągnąć za sobą innych. W tym roku idzie również grupa z Krosna, więc Marsz się podwoi. Może z czasem pójdą inni? Życzymy sobie połączyć ideę pielgrzymki z ideą Marszu. Całe to przedsięwzięcie traktujemy jako naszą katolicką i polską powinność. Obok treści *stricte* religijnych pragniemy objąć refleksją treści patriotyczne, polskie, tak bardzo obecnie zniekształcone. To jest nasz motyw.

J. A. SZ.: *Należy mieć nadzieję, że idea Marszu Trzeźwości rozprzestrzeni się.*

KS. J. J.: Myślę, że ludzie, ci najbardziej świadomi, przekonają się, że taki Marsz ma sens. Że jest bardzo potrzebny. I może za pięć, sześć lat pójdą grupy z Białegostoku, Siedlec, Radomia, Torunia, Szczecina, Gdańska? Właśnie do tych dwóch grobów. Pielgrzymki częstochowskie mają przede wszystkim cel religijny. Tutaj chodzi też o wyeksponowanie wartości patriotycznych i społecznych. W tym Marszu Bractwa Trzeźwości mogą mieć swój coroczny apel przy grobach Ks. Prymasa Wyszyńskiego i Ks. Jerzego. To jest *novum*. Nowe rzeczy przebijają się z trudem do ludzkiej świadomości, ale ta akurat przebić się powinna. Jest w niej tyle słuszności! Liczymy na młodzież akademicką i szkolną. W ogóle na ludzi młodych, zwłaszcza zaangażowanych w cele społeczne. Na udział ludzi działających ongiś w „Solidarności” — jej orędownikiem był zarówno zmarły Prymas jak Ks. Jerzy. Ludzie ci mieliby okazję spotkać się ponownie, nawiązać

nowe kontakty na gruncie chrześcijańskim. To ma sens. Osobiście liczę na to, że ludzie dysponujący społecznym autorytetem udziela Marszowi Trzeźwości poparcia i stanie się on nie tylko sprawą sonińską.

J. A. SZ.: *Co chciałby Ksiądz powiedzieć wszystkim tym, którzy zastęgli w stanie apatii i opuszczenia rąk?*

KS. J. J.: Przede wszystkim to, że jest on z gruntu nieślusny i czas najwyższy rozstać się z apatią. Ona nas do niczego dobrego nie doprowadzi. Program na „nie”, program negacji czy bojkotu może być dobry na krótko, na jakąś szczegółową sytuację, ale nie może to być dobry na lata całe. Doprowadziłoby to do samozagłady. Koniecznie trzeba sobie wypracować program pozytywny, aby działać sensownie i pożytecznie. Chociażby na przykładzie naszej Soniny okazuje się, że jest to możliwe. Gdyby ktoś, czytając naszą rozmowę, był zainteresowany przykładem Soniny, niech do nas przyjedzie. Chętnie się z nim spotkamy. Może u nas pobyć jakiś czas. Zakwaterujemy go i nakarmimy. Może uczestniczyć w naszych spotkaniach, rzecz zobaczyć z bliska. I niech próbuje u siebie. Może tak, a może trochę inaczej? Na pewno czegoś się u nas nauczy, bo to nasze doświadczenie trwa już kilka lat.

Szansę pozbierania ludzi wartościowych ma właśnie parafia. Niekoniecznie wokół księdza. Wystarczy, że oni sami z sobą spotykają się na terenie parafii pod tym plebańskim dachem. Nie chodzi oczywiście o to czy ten dach jest akurat plebański. Ważne, że ludzie, którzy wiedzą czego chcą, muszą się gdzieś na początku spotkać. W tym jest cała tajemnica. Jeżeli się zbiorą raz, drugi, jeżeli kochają dobro wspólne i chcą coś zrobić dla innych i dla siebie, to wymyślą co trzeba. Tak dzieje się w Soninie. W fakcie, że ludzie chętni mają zawsze gdzie się spotkać, tkwi źródło ich społecznych powodzeń.

Nie żyjemy tu w rozproszeniu. Tworzymy wspólnotę. Bractwo Trzeźwości jest jej korzeniem. I są kręgi, które je popierają, pomagają, okazują życzliwość, a w razie potrzeby włączają się czynnie, choćby doraźnie. Bardzo ważne jest, aby nie przeoczyć młodzieży. Tu, w domu parafialnym, ona stale jest. Jej życie jest wypełnione, nie ma pustki. Dla nich ważne jest, że mogą być razem. Że to bycie razem polega na tworzeniu czegoś. Rozwijają się, wzbogacają wewnętrznie. I o to chodzi. Dzieci i młodzież spotykają się systematycznie, mają swoich animatorów, przewodników duchowych. Teraz organizują wyjazdy wakacyjne, program oazowy. Założyli zespół muzyczny. Ćwiczą raz w tygodniu, parafia zakupiła im instrumenty. Można mieć nadzieję, że ta młodzież, nauczona życia w małych wspólnotach, bez trudu przejmie po nas obowiązki, których podjęliśmy się.

Muszę powiedzieć, że przykład Soniny jest zaraźliwy. W okolicy ludzie zapragnęli także wspólnot podobnych do naszej. I powstało dziesięć Duszpasterstw Rolników, od Leżajska po Lutczę. Powstało

tyleż Bractw Trzeźwości, nasi ludzie pomagali w ich zakładaniu. Coś więc zaczyna się dziać także u innych. Oczywiście, to trochę potrwa. Rozmach przychodzi z czasem.

Bractwa Trzeźwości są — okazuje się — jakimś sposobem na pobudzenie ludzkiej aktywności: duchowej, intelektualnej, emocjonalnej, a później i społecznej. Wydaje się, że ten mechanizm może też zafunkcjonować w osiedlu miejskim. W każdym razie warto spróbować.

J. A. SZ.: *Dziękuję za rozmowę.*

Rozmawiał:

Jarosław A. SZCZEPAŃSKI

Dialogi

UTARCZKI HISTORYCZNE

Andrzej Garlicki opublikował w *Polityce* z 31 maja 1986 r. recenzję z mojej biografii Kardynała Wyszyńskiego. Wydrukował ją po czterech latach od ukazania się książki, bo wcześniej cenzura mu nie pozwoliła. Rośnie więc margines cenzury, zwłaszcza na polemiki z Kościołem. Garlicki uważa, że moja książka ma charakter hagiograficzny, ale sam nie jest w stanie niczego wytknąć Kardynałowi. Ja zaś prorokuję, że Prymas Wyszyński będzie beatyfikowany. W książce świadomie dałem uzasadnienie moich przewidywań. Profesor martwi się, że za mało napisałem o młodości Wyszyńskiego. Tu ma rację. Ale, powiedzmy, ze względów kurtuazyjnych nie chciałem przedstawiać szerzej poglądów przyszłego Prymasa na zasady panującego u nas po wojnie systemu. W archiwach jest dobrze udokumentowane, że do końca życia poglądów swoich nie zmienił, lecz był realistą. Garlicki, a co gorsza wielu rządzących w Polsce, nie dostrzega różnicy między akceptacją systemu, a uznaniem obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Andrzej Garlicki uważa za bardziej przekonujące w mojej książce wątki polityczne niż opisy postawy religijnej Prymasa. Tu już absolutnie nie ma zgody. Odnowienie po trzystu latach Ślubowań Jasnogórskich, treść dziewięciu lat modlitewnej Nowenny Tysiąclecia, a wreszcie uroczystości Millennium Chrztu Polski przedstawiłem w całej ich okazałości. Także peregrynację obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Niestety to nie ja, lecz władze polityczne (ówczesne) zrobiły z tych wszystkich aktów religijnych konfrontację polityczną. Wyszyński walczył o duszę narodu, odpowiedziano mu pragnieniem zniszczenia religii i Kościoła. Rzec się nie udało i człowiek, uciekający przez całe życie od polityki, został polskim mężem stanu. Obronił „duszę narodu”, o której utratę bardziej niż o utratę niepodległości martwiono się na krótko przed wojną. Zdumiewają mnie dywagacje Profesora, czy nie mogło być inaczej, czy nie można było uniknąć wyniszczającej walki ze względu na wyższe racje narodowe. Recenzent uważa, że przedstawiam w tej sprawie tylko stanowisko Kościoła. A przecież obszernie streszczałem poglądy Bieruta, Cyrankiewicza, Mazura, Gomułki i szefów Urzędu d/s Wyznań. A przecież

Prymas nawet z więzienia słał memoriały wzywające do *modus vivendi* dla dobra ogólnonarodowego. Garlicki raczy więc żartować, gdy np. pisze: „Chciałbym być dobrze zrozumiany. Uważam, że w stosunku do Kościoła popełniono w Polsce Ludowej wiele ciężkich błędów. Że wiele było również małości wśród tych, którzy określali politykę wobec Kościoła. Że zbyt często nie rozumiano roli, jaką odgrywa Kościół w Polsce. Można ten rejestr ciągnąć jeszcze dalej. Ale jednocześnie nie wolno zapominać, że i Kościół nie wkraczał w budowanie socjalizmu w Polsce z entuzjazmem”...

Z Andrzejem Garlickim dzieli nas zasadnicza różnica. Nie chodziło o żadne „błędy i wypaczenia”, ani „małości” ludzkie. Chodziło i chodzi o system aspirujący do monopolu, do stworzenia marksistowskiego państwa ideologicznego. Ten system trwa do dzisiaj i mamy znów napięcia na osi Kościół — państwo. Żadna realistyczna ewolucja w Kościele i wśród katolików nie prowadziła i nie doprowadzi do uznania zasady państwa ideologicznego i marksistowskiego socjalizmu. Złudzenia w tej sprawie byłyby grubą naiwnością. Możemy liczyć tylko na wzajemny realizm, społeczny u rządzących, polityczny w większości katolickim społeczeństwie. Jestem za takim realizmem. Pisałem jednak w książce, że bez zasadniczej rewizji ateizmu *państwowego* prawdziwe porozumienie nie nastąpi. Obecnie się to znowu potwierdza. Szczegółowość mojej książki Garlickiego razi, bo najboleśniejże są nagie fakty. Po tym wszystkim, co spotkało Kościół i społeczeństwo wierzących, niezbędną jest zmiana koncepcji państwa i jego polityki wyznaniowej. Garlicki chce być liberalny i uważa, iż ukazanie się mojej książki jest lepsze niż milczenie. Niestety jednak głębi problemu nie dostrzegł. Nieopatrznie zaś zaprzyjaźniony recenzent chwali moje niemal wszystkie poprzednie książki, w tym *Współzgodzić czy nie kłamać*. Teraz tak się o niej pisze w *Polityce*. Ale dyskusje historyczne nie zawsze odbywają się w prasie. Po książce *Współzgodzić czy nie kłamać* pewien dżentelmen w urzędzie w Warszawie najpierw przedstawił mi się jako magister praw, a potem groził mi biciem w wykonaniu jego „chłopców”. Powiedziałem, że bili mnie już w 1943 roku. Musiało to być nietaktowne, bo niedługo później, gdy wyjechałem z synem na urlop, młody adept z tej samej branży maltretował moją żonę w kilka dni po śmierci jej ojca przez wiele godzin w związku z książką. Uznałem to za błąd i wypaczenie kolejnego etapu. Pozostaję realistą i chłodno oceniam sens kontaktów z państwem i jego wszelaką administracją. Ale tam gdzieś, w tle epizodów bez znaczenia, rodziła się biografia Kardynała Wyszyńskiego, realisty, który nigdy nie uznawał pewnego systemu pojęć teoretycznych i ich implikacji praktycznych.

Największe przykrości i największa nagroda w mojej działalności pisarskiej spotkała mnie właśnie za książkę o historii Paxu i Znak u pt.

Współrzędzić czy nie kłamać. Przykrości znów ze względów kurtuazyjnych nie będę opisywał, wystarczą przykłady wyżej wspomniane.

Nagrodą była reakcja Kardynała Wyszyńskiego, który po zapoznaniu się z książką polecił udostępnić mi swoje archiwum osobiste. Dzięki temu mogłem napisać w kilka lat później biografię Prymasa Tysiąclecia.

Dziennik *Słowo Powszechne* wydrukował w numerze z 22, 23, 24.XI.1985 roku dyskusję pt. „Ciągłość i rozwój”, związaną z czterdziestolecie Paxu. Jerzy Haggmayer, wieloletni zastępca Bolesława Piaseckiego w Paxie, domagał się w dyskusji napisania biografii swego przyjaciela. Postulat słuszny, lecz nie do zrealizowania, bo życie Piaseckiego wiązało się z tyloma zakulisowymi i drażliwymi faktami z dziejów PRL, że wydanie o nim w Polsce legalnie nie zakłamaną biografii jest po prostu niemożliwe. Według Haggmajera Pax popełnił w tej sprawie grzech zaniedbania, który powodował, że opinia o Piaseckim i Paxie jest kształtowana przez polityczne paszkwile Claude Naurois, Lucjana Blita, Leopolda Tyrmanda czy Andrzeja Micewskiego. Traktowane są one niekiedy jako źródła wiedzy historycznej o naszym ruchu, mimo że w znacznej mierze są oparte o kłamliwe „rewelacje” sprzed 30 lat wysokiego funkcjonariusza ówczesnego Ministerstwa Bezpieczeństwa płk. Światły. Wszystkie te publikacje miały i mają jeden cel: „skompromitowanie osoby i organizacji”.

Haggmayer myli się. Pax nie popełnił grzechu zaniedbania w sprawie biografii Piaseckiego. Po prostu nie zrobił tego, co było niemożliwe. Nieprzypadkowo uszeregowani razem przez Haggmajera krytycy Paxu także byli ludźmi z różnych parafii. Claude Naurois — to pseudonim osoby ideowej, ale jej książka wydana w 1956 roku nie mogła jeszcze mieć niezbędnej perspektywy historycznej. Lucjan Blit napisał rzeczywiście coś w rodzaju paszkwilu na Piaseckiego z wieloma błędami i z pewną ilością informacji ciekawych. Leopold Tyrmand napisał o Piaseckim w 1956 roku obszerny artykuł w tygodniku *Świat*. Publikacja była tak antyradziecka, że miała przyczynić się do obrony Paxu przez Gomułkę. Naturalnie, Gomułka miał jeszcze inne przesłanki przy podejmowaniu tej decyzji. Wreszcie ja, pisząc o Piaseckim, odcinałem się zarówno od płk. Światły, jak i od Tyrmanda i Blita. Krótko mówiąc, Haggmayer uprawia demagogię zmierzającą do zestawienia pewnych nazwisk i kompromitowania za wszelką cenę krytyków Paxu.

Z psychologicznego punktu widzenia rozumiem emocje Haggmajera, który nawiązując do słynnego tytułu pracy K. Iłakowiczówny, nazywa swoje własne życie „ścieżką obok drogi Bolesława Piaseckiego”. Rozumiem, że każdy chce bronić sensu własnego życia. Tylko w jaki sposób. A Haggmayer był tym działaczem Paxu, którego na zewnątrz tej grupy może najbardziej szanowano. Dziś jest

powszechnie znane, że w ostatnim okresie życia Piaseckiego był w opozycji wobec niego. Przestał też być wiceprzewodniczącym zarządu Paxu. Próbował przeciw prowadzącej w ślepy zaufek linii Piaseckiego mobilizować Ryszarda Reiffa. Po śmierci Piaseckiego współzawodniczył jednak z Reiffem o fotel prezesa Paxu. Trudno powiedzieć, czy ta przegrana rywalizacja, czy perypetie osobiste, czy wreszcie śmierć przyjaciela z ławy szkolnej uczyniły z Haggmajera ponownie fanatyka osoby Piaseckiego. Można to zrozumieć. Uczucia grają w polityce olbrzymią rolę. Trudniej pojąć, że Haggmajer wszelką krytykę Paxu sprowadza do przejawów ulegania informacjom płk. Światły. W polityce ludzie często się mylą. W PRL mylono się na każdym kolejnym etapie i w niesławie odchodziły kolejne ekipy rządzące. Czyżby tylko jeden Piasecki był nieomylny? Taką supozycję należałoby zestawić z głosem bardzo szerokiej opinii społecznej w Polsce. Należało ją także zestawić z opinią Kardynała Wyszyńskiego, która była tak surowa, że nie szybko będzie mogła zostać w całości opublikowana.

Pisałem, że życie Piaseckiego było wielkim dramatem. Polegał on w istocie na przepaści między ideą „współzrządzenia” dla „dobra” Kościoła i katolicyzmu, a obiektywnym szkodzeniem Kościołowi i sprzeniewierzeniem się zasadom chrześcijańskim. Pycha kazała mu wierzyć, że przechytry komunistów i ich policję. Wszystko to zaś było uwikłane w nacjonalistyczną i antydemokratyczną tradycję młodości Piaseckiego, z którą nigdy nie zdołał zerwać na dobre. Moja książka o Paxie wywołała pewne echo, bo pisałem ją jako świadek jego początkowej historii. Pax próbował się za to zemścić, do czego nie chcę tu wracać. Inny głos krytyczny pochodził z emigracji z powodu faktu, że nie uważałem Piaseckiego prostacko za zwykłego agenta tajnej policji. Miał z nią bardzo wiele do czynienia, ale sprawa była bardziej złożona i finezyjna niż potocznie się to przedstawia. Warto tu przypomnieć, jak spokojny i obiektywny, choć krytyczny, stosunek do Piaseckiego wyrażał wielokrotnie Stefan Kisielewski.

Odmianą postawę zaprezentował Jan Nowak-Jeziorański w swych pamiętnikach *Wojna w eterze*. W książce sprzed ośmiu lat, polemicznej wobec Paxu, która tak wzburza Haggmajera, napisałem, że władzom stalinowskim i Paxowi udało się po aresztowaniu Prymasa na kolejnych zjazdach wojewódzkich zebrać około czterech tysięcy księży, a Nowak twierdzi, iż wraz ze swymi kolegami naliczył 77 tzw. księży patriotów. Oczywiście, księża zwożeni przez władze pod przymusem, ani nawet ci, którzy przychodzili na zebrania dla świętego spokoju czy przydziału cementu, nie byli „księżmi patriotami”. Ale tych ostatnich było niestety kilkakrotnie więcej niż 77. O metodach przymuszania księży napisałem wystarczająco wiele, by nie dziwiła ich dość liczna, choć w propagandzie zapewne zawyżana obecność na zebraniach Paxu, zwłaszcza po aresztowaniu Kardynała

Wyszyńskiego. Autor wie o dużej elastyczności Prymasa i biskupów wobec różnych kategorii księży. Chodziło o niebezpieczeństwo daleko przekraczające śmieszna cyfrę 77 ludzi. Nowak myli się także w tym, że na Zachód nie uciekał ani jeden ksiądz patriota. Uciekł, i to jeden z pierwszych, najgłośniejszych, nazywał się ks. Pasternak. Nowak zarzucając mi pisanie na „użytek propagandy”, atakuje mnie nie po raz pierwszy, zawsze z zaciekłością. Ciekawi mnie to psychologicznie i moralnie. Mam swoją wizję jego osobowości. Wcale nie złośliwą, choć człowiek ten wyrządził mi wielkie krzywdy moralne. Sam mi to przyznał. Myślę, że w jego duszy dominuje zawsze kombatan, żołnierz Armii Krajowej, rozpędzony harcownik i zawadiaka nad politykiem i intelektualistą. To wiele wyjaśnia, lecz chyba źle, że tak jest. Z pasji wynika np. niedbałość w szczegółach. Np. książka pt. *Dieu contre Dieu* została podpisana pseudonimem Claude Naurois, a nie Pierre Lenert. Dopiero późniejsze książki tej samej osoby były podpisywane: Pierre Lenert.

Nowak cytuje następujące zdania z mojej książki związane ze słynnym listem Episkopatu do rządu z 8 maja 1953: „Dla partii list stał się pretekstem do zadania Kościołowi ostatecznego uderzenia. Kamieniem obrazy było, że list zaadresowany do premiera, został rozkolportowany wśród księży, a następnie przedostał się do Radia Wolna Europa”. W zdaniach tych polemista mój dopatruje się zarzutu wobec biskupów i RWE. Zwykły absurd, władze same rozkolportowały tekst, w Paxie czytano i pokazywano księżom wiele jego egzemplarzy. Kardynał Wyszyński nie widział w mojej relacji niczego obciążającego Episkopat, choć czytał ją kilkakrotnie i przez nią zyskałem jego zaufanie.

Nowak ma pretensje, że w sposób „ogólnikowy i bezosobowy” wspominam o nacisku rządu za pośrednictwem Paxu na wybór przewodniczącego Konferencji Episkopatu po aresztowaniu Kardynała Wyszyńskiego. Odpowiadało to intencji Kardynała Wyszyńskiego, który nie chciał dać władzom szansy na poróżnienie biskupów. Toteż po zwolnieniu z więzienia pojawił się w Rzymie u Ojca Świętego. Mając po jednej stronie biskupa Baraniaka, który najwięcej ucierpiał w więzieniu, a po drugiej biskupa Klepacza, który przewodniczył Episkopatowi pod nieobecność Prymasa Polski. Była w tym głęboka mądrość polityczna pasterza dbającego o jedność Kościoła. Autor przekręca także wiele epizodów, zbyt ufając swojej pamięci. Np. Brytygierowa rzeczywiście dzwoniła do Piaseckiego wieczorem przed aresztowaniem Prymasa i prosiła, żeby czekał na ważną wiadomość, ale przed faktem nie powiedziała na jaką. Później dopiero przeraziła Piaseckiego groźbą aresztowania dalszych biskupów i popchnęła Pax do agitacji za wyborem biskupa Klepacza na przewodniczącego Konferencji Episkopatu. W akcji tej brał udział cały ówczesny aktywny Paxu.

Na koniec chciałbym dodać, że Kardynał Wyszyński jeszcze w roku 1976 i 1977, kiedy pisałem moją książkę, uważał za przedwczesną publikację niektórych faktów. Wiedziałem o tym i poddałem się pewnej autocenzurze, czego nie potrafi zrozumieć mój adwersarz. Sprawy kościelne w ateistycznym państwie ideologicznym stanowią do dzisiaj materię delikatną, wymagającą zmysłu katolickiego i dużego poczucia odpowiedzialności za słowo.

**

„Kultura” paryska polemizuje ze „Znakami Czasu” w każdym numerze. Cieszy mnie to, bo może „Kultura” zreflektuje się przy tej okazji w sprawie swych bezpośrednich ataków przeciw Kościołowi. A mnie reklama nie szkodzi, wręcz przeciwnie. „Kultura” zmieniła swe pierwsze stanowisko w sprawie artykułu Ludwika Dorna. Jan Walc zestawiał go z Marcinem Królem i Waldemarem Kuczyńskim. Dziwne, bo to różni ludzie i odrębne problemy. Pokusa uniformizacji opozycji coś mi przypomina. Można się nie zgadzać z projektami wydawniczymi Marcina Króla, ale Walc zdaje się sądzić, że sens ma tylko robota nielegalna, a idea „Rzeczypospolitej samorządnej” jest na czasie. Historia grupy ZNAK świadczy, że robota legalna może być bezcenna. Jeśli zaś chodzi o ideologię, mam dwie uwagi. Artykuł L. Dorna umieściłem jako dyskusyjny z myślą, że nigdzie na świecie nie zrealizowano samorządowego systemu gospodarczego i politycznego. W Polsce zaś tak w roku 1981, jak i obecnie nie jest realny ani zachodni system parlamentarny, ani system samorządowy, zmieniający *de facto* układ władzy politycznej. Wszyscy to zresztą rozumieją i układają skromniejsze, ale realne programy nacisku na realizację ważnych celów narodowych. Nie należy więc naśladować drugiej strony w opcjach dogmatycznych.

Redakcja „Kultury” wywiera na nas nacisk, a nawet „prosi” o jasne stanowisko w sprawie zamordowanych w 1940 roku oficerów polskich w Katyniu. Historycznie i moralnie sprawa jest wyjaśniona i nie może powodować różnic. Wnioski polityczne na dziś można jednak różnicować. Nie powinno nam chodzić o podsycanie emocji antyrosyjskich. Kościół już dokładnie przed 21 laty zaproponował Niemcom pojednanie i wybaczenie. W stosunkach narodu polskiego i rosyjskiego sprawa Katynia ma rangę symbolu i jej zaliczenie przez ZSRR do zbrodni okresu stalinowskiego byłoby ważnym otwarciem psychologicznym wobec Polaków. Sposobem stawiania przez nas tego problemu można także ułatwiać zrobienie takiego odważnego kroku. Prawda została ujawniona i uznana przez świat. Nikt nie zamierzał ani nie zamierza jej przemilczać. Nam chodzi o wyciągnięcie z niej chrześcijańskich wniosków, które przyniosłyby zarazem

korzyść Polsce, otwierając drogę do pojednania, w jakże ważnej sprawie, z wielkim krajem, położonym w tym samym rejonie geopolitycznym. Ze swej strony prosimy paryską „Kulturę”, by zechciała uwzględnić, że nie tylko ona myśli po polsku. Nasza strategia narodowa, w obliczu skomplikowanego położenia kraju, wymaga poszukiwania różnych dróg i sposobów służenia Polsce.

Andrzej MICEWSKI

UZUPEŁNIENIE

W artykule Piotra Niteckiego pt. „Dzieło nie skierowane przeciwko nikomu...” „Papież Jan Paweł II wobec wydarzeń w Polsce (1980—1983)”, zamieszczonym w 2/1986 numerze „Znaków Czasu”, został pominięty jeden dokument Stolicy Apostolskiej, w którym poruszono sprawy polskie. Chodzi o deklarację odczytaną 16 listopada 1982 r. na posiedzeniu plenarnym Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie przez przewodniczącego delegacji Stolicy Apostolskiej ks. prałata Francesco Canalini. W tekście tym wśród innych ważnych spraw znalazł się problem rozwiązania „Solidarności”. Nasz Autor nie mógł o tym wiedzieć, gdyż 11—12/1982 numer polskiego wydania „L'Osservatore Romano” nie otrzymał debitu w kraju. Uzupełniamy więc rzetelne opracowanie P. Niteckiego wspomnianą informacją.

Redaktor

Do redakcji kwartalnika „Znaki Czasu”

W trzecim zeszycie *Znaków Czasu* ukazał się artykuł „Linia Prymasa Wyszyńskiego” mojego pióra. Tekst ten — bez mojej zgody i nawet wiedzy — został poddany cięciom, które wypaczają jego sens. Czuję się w tych warunkach nie tylko upoważniony, ale i wręcz zmuszony do powiadomienia czytelników, że nie poczuwam się do odpowiedzialności za tak spreparowaną wypowiedź, pod którą figuruje niestety moje nazwisko.

Paryż, dn. 16 października 1986 r.
Zbigniew RAPACKI

Redakcja „Znaków Czasu” przeprasza Pana Zbigniewa Rapackiego za opuszczenie kilku zdań, które nie było rozmyślnie, a wynikało z niedopatrzenia technicznego.

Na stronie 88, w drugim akapicie po pierwszym zdaniu winien znaleźć się następujący tekst: Tę samą zasadę wyznawał swego czasu Talleyrand, postać skądinąd różna, pod wszystkimi względami inna od Prymasa Wyszyńskiego. Otóż ten sam Talleyrand był autorem — tym razem bezspornym — reguły, w myśl której „wszelka przesada jest pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia” (wykreślamy: Powszechnie znana jest prawda, że...).

Na stronie 89 w 15 wierszu od dołu po wyrazie „ex nihilo” winno znaleźć się zdanie: Warto przypomnieć, że ten aspekt początków rządów komunistycznych w Polsce nie znajdował odpowiednika w żadnym z krajów sąsiednich.

W 8 wierszu od dołu po wyrazie „represji”: z eliminacją tych wszystkich, którzy pracując za głodowe płace byli winni temu, że coś umieli.

Na stronie 96 przedostatni akapit winien się kończyć następującym zdaniem: Innymi słowy, poprawne funkcjonowanie systemu stworzonego przez Stefana Wyszyńskiego wymagało polskiego Kadara. Otóż komunizm w polskiej wersji Kadara nie wydał i chyba wydać nie mógł.

SPIS TREŚCI

List Prymasa Polski	5
Wielkie Antyfony przed Bożym Narodzeniem	6
Paul CLAUDEL, Moje nawrócenie	7
Paweł HERTZ, Kilka myśli na marginesie „Mojego nawrócenia” Claudela	12
Paul M. ZULEHNER, R. STADLER, Religia i Kościół na Wschodzie i na Zachodzie	15
Ks. Stanisław KOWALCZYK, Kryzys ideowo-duchowy Zachodu a chrześcijaństwo	30

GŁOSY PRZYJACIÓŁ O POLSCE

Co myślę o Polsce, czego życzę Polse?	48
Gabriel Marie Kardynał GARONNE, Kraj — Symbol	50
Franciszek Kardynał KÖNIG, Pierwsze spotkanie	53
Ludwig THAMM, Filar łącińsko-chrześcijańskiej kultury ..	55
Pia Maria PLECHL, Rozważania o wystawie jagiellońskiej	62
Guglielmo GIORDANELLI, Źródło tożsamości Narodu ..	67
Dr Kurt SKALNIK, Pokrewieństwo	69
Maria Grazia MARA, Znak uczestnictwa	73
Dr Hansjakob STEHLE, Solidarność Polaków	74

KOŚCIÓŁ A EMIGRACJA

Ks. Józef BAKALARZ, TChr., Duszpasterstwo a tożsamość etniczna emigrantów	77
---	----

HISTORIA NAJNOWSZA

Stefan Kardynał WYSZYŃSKI, „Pro memoria”	99
Marek JUREK, Realizm polityki i realizm Narodu	121

KSIAŻKI

Dariusz WINKLER, Kościół na drogach Ojczyzny	138
Andrzej MICEWSKI, Co napisał Kisielewski?	144

Z KRAJU

Z dokumentów Konferencji Episkopatu Polski	148
Korespondencja z uwięzionymi	154
Raport o stanie wsi i rolnictwa	162
Przeciw apatii	174

DIALOGI

Utarczki historyczne	186
Do redakcji kwartalnika „Znaki Czasu”	193

IMPRIME EN FRANCE

*sur les presses de l'Imprimerie de Busagny
2, rue des Pâtis, 95520 Osny*

