

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ

Bogdan Ostromecki, Czesław Drązek SJ

Henryk Paprocki	KS. JERZY KLINGER (1918–1976)
Ks. Jerzy Klinger	KOINONIA – WSPÓLNOTA S A K R A M E N T A L N A
Halina Bortnowska	W POSZUKIWANIU AFRYKI
Krzysztof Maurin	CARL FRIEDRICH VON W E I Z S A C K E R
Michał Heller	LEMAITRE I JEGO DZIEŁO
Georges Lemaître	HIPOTEZY KOSMOGONICZNE

SESJA NAUKOWA O FILOZOFII PROFESORA WŁADYSŁAWA
TATARKIEWICZA

O KSIĄZCE ALBERTA SCHWEITZERA O JANIE SEBASTIANIE
BACHU ● OD RĘKOPISÓW DO WYDAŃ KRYTYCZNYCH BIBLI

Jedenasta wieczorem:

KS. ALEKSANDER FEDOROWICZ: SZUKANIE BOGA

K R A K Ó W

ROK XXVIII CZERWIEC (6)

1976

264

W NUMERZE:

Kontynuujemy druk wypowiedzi w ankiecie Znak: „Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś”, tym razem głos poety i głos kapłana-duszpasterza młodzieży.

3 lutego 1976 zmarł przedwcześnie wybitny polski teolog prawosławny ks. prof. dr Jerzy Klinger. Był on śmiałym i zasłużonym myślicielem ekumenicznym a także przyjacielem i współpracownikiem naszego pisma. Sylwetkę zmarłego, jego wielostronną działalność i dorobek przedstawia Henryk Paprocki. Zamieszczamy też nie drukowany jeszcze po polsku esej ks. Klingera o Kościele jako sakramencie wspólnoty, znaku objawiającym tajemniczą obecność i miłość Zmartwychwstałego Chrystusa „nawet wtedy gdy braknie miłości w osobach, które powinny ją objawiać”.

Carl Friedrich von Weizsäcker, jedna z najciekawszych postaci współczesnego świata nauki, filozofii i polityki – prof. dr Krzysztof Maurin omawia jego biografię i przemyślenia dotyczące wciąż otwartych zagadnień, jakie twórczość Weizsäckera przed nami stawia.

Ks. Michał Heller pisze o łowańskim kosmologu G. Lemaître, autorze pierwszej współczesnej hipotezy kosmogonicznej; szkic samego Lemaître zawiera interesującą historię wcześniejszych prób uchwycenia początków kosmosu i własne oryginalne ujęcie autora.

Notatki Afrykańskie Haliny Bortnowskiej mówią o autobusowym safari przez Tanzanię i Kenię i o wrażeniach ze Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Nairobi. Na tym tle coraz wyraźniej zarysowuje się pytanie o postawę wobec obcych kultur i perspektywy ogólnoludzkiej jedności.

Ks. Aleksander Fedorowicz: szukanie Boga – fragmenty rekolekcji mówiących przede wszystkim o miłości w dniu codziennym, proste zdania, które wiele dają do myślenia.

TREŚĆ ZESZYTU

MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIS

- 767 ● Bogdan Ostromięcki
MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIS
- 780 ● Czesław Drązek SJ
DAR WSPÓLNOTY
- 790 ● ks. Jerzy Klinger
KOINONIA – WSPÓLNOTA SAKRAMENTALNA
- 806 ● Henryk Paprocki
TEOLOG NASZYCH DNI
(KS. PROF. DR JERZY KLINGER)
- 815 ● Henryk Paprocki
BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI
KS. PROF. DR JERZEGO KLINGERA
- 820 ● Halina Bortnowska
NOTATKI AFRYKAŃSKIE – II: W POSZUKIWANIU
AFRYKI
- 860 ● Krzysztof Maurin
CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER I JEGO
„JEDNOŚĆ PRZYRODY”

Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

- 871 ● Michał Heller
LEMAÏTRE I JEGO DZIEŁO
- 877 ● Georges Lemaitre
HIPOTEZY KOSMOGONICZNE
tłum. Michał Heller i Jan Łata

ZDARZENIA - KSIĄŻKI - LUDZIE

- 890 ● Ewa Bieńkowska
MOWA UCZĄCA SIĘ OD DŹWIĘKÓW,
DŹWIĘKI UCZĄCE SIĘ OD MOWY
- 897 ● Ks. Kazimierz Romaniuk
OD RĘKOPISÓW BIBLIJNYCH DO WYDAŃ
KRYTYCZNYCH TEKSTU ŚWIĘTEGO
- 901 ● Witold Radwański
SPRAWOZDANIE Z SESJI NAUKOWEJ NA TEMAT
POGLĄDÓW FILOZOFICZNYCH
PROF. WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

JEDENASTA WIECZOREM...

- 908 ● Ks. Aleksander Fedorowicz
W KOŚCIELE DZISIEJSZYM
- 916 ● Sommaire

BOGDAN OSTROMĘCKI

MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ

Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś... Kiedy zastanawiam się nad tym zdaniem, kiedy myślę, co powinienem napisać w odpowiedzi na to sformułowanie ankiety, ogarnia mnie jakby niepokój czy podołam zadaniu, czy odpowiem tak, jak chciałbym odpowiedzieć.

Należę bowiem do kategorii tych respondentów, których wypowiedź musi się wiązać jak najbardziej z osobistymi drogami i bezdrożami. Inaczej nie miałyby sensu, bo nie chodzi tu przecież o jeszcze jeden wywód teoretyczny, o intelektualne rozważanie zmian zachodzących w Kościele po Soborze Watykańskim II — choć i takie ujęcia, przez osoby przygotowane odpowiednio, dysponujące całym aparatem wiedzy teologicznej, filozoficznej, socjologicznej, dysponujące całą sumą przemyśleń i doświadczeń w pracy publicystycznej, w działalności duszpasterskiej i społecznej — są bezwzględnie potrzebne.

Każdy z nas przeżywa na pewno w sposób osobisty te zmiany jakie zaszły i zachodzą w Kościele i każdy, rozważając najbardziej teoretyczne, filozoficzne, teologiczne problemy — w jakiś sposób zaangażowany jest całą swą osobowością w ich rozstrzygnięcie. Ale o ileż, jak mi się wydaje, w pewnym sensie prostsza, klarowniejsza jest ta sprawa dla osób, które przez życie w Kościele i z Kościołem, nabrały wytrawnego doświadczenia duchowego w tej pracy, od tych, którzy na pytanie „moje chrześcijaństwo dawniej i dziś” — muszą odpowiedzieć nie w płaszczyźnie roztrząsania takich czy innych postaw, poglądów, lecz przede wszystkim ze względu na swe doświadczenia egzystencjalne, na swój, w różnych okresach życia, stosunek do chrześcijaństwa bardzo różny, aż do spoglądania na nie jak na światło dalekiej, zamarłej gwiazdy, której blask jedynie biegnie jeszcze do nas z przestrzeni... I nie chodzi tu bynajmniej o to „spoglądanie” tylko z perspektywy sądów światopoglądowych, koncepcji filozoficznych, doświadczeń czysto umysłowych, lecz o „spoglądanie” takie ze względu na to, że ta gwiazda wydawała się być zamarłą

właśnie dla własnego życia, że jej blask w żadnym stopniu, albo chyba w tajemniczy sposób Łaski — docierał, poza świadomością już, do jego głębin.

Chciałbym się też zastrzec, że „naturalne opory”, o których pisze redakcja, nie odgrywają w moim wypadku tak wielkiej roli. Wydaje mi się, że ten, kogo blask tej gwiazdy oświecił wreszcie świadomością, że ta gwiazda rzeczywiście istnieje, że ta gwiazda, to to samo światło, o którym mówią słowa: „Ja, Światło, przyszedłem na świat, aby każdy, który wierzy we mnie, w ciemności nie mieszkał”, że Ono właśnie zobowiązuje do dania świadectwa tym bardziej, im bardziej to świadectwo nie było składane wtedy, gdy należało je składać, nie deklaracją, lecz całym życiem, każdą chwilą, choćby nie wiem jak trudną, choćby w nieustannym napięciu i w walce. Lecz grzech „letniości”, obojętności, poddania się zagłuszającej przemocy okoliczności, mechanizmów i uwarunkowań takich czy innych, domaga się teraz właśnie pozbycia tych „naturalnych oporów”. Chyba, że chodzi tylko o opory będące wynikiem obawy, czy rzecz będzie tak autentyczna jak być powinna i czy ta wypowiedź będzie miała znaczenie nie tyle osobistego wynurzenia, lecz czegoś w czym inni znajdują swoje pytanie, swój głos.

Tak się bowiem złożyło, jeśli właściwe jest użycie odnośnie tych okoliczności akurat tego zwrotu, że gdy muszę mówić o moim chrześcijaństwie dawniej i dziś, to owo „dziś” zaczyna się właśnie od epoki soborowej, od lat tuż poprzedzających Sobór, choć wtedy, gdy to „dziś” się zaczynało, nie zrodziło się ono pod wpływem tego, co działo się w Kościele, nie od tego „novum”, tego „otwarcia”, nie od fascynacji duchem odnowy. To dopiero potem, po dojrzałszej refleksji, tchnienie odnowy zostało przyjęte z radością, a wszystko to, co na fali odnowy, nieco później, aż do ostatnich zjawisk zaczęło nabierać kształtów niejasnych i niepokojących — z troską i bólem.

Przed paru laty *Tygodnik Powszechny* postawił przed czytelnikami pytanie: „Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?” Moja odpowiedź w pewnym sensie zawierała już niektóre elementy odpowiedzi na pytanie obecnie postawione przez *Znak*. Jakie było i jakie jest moje chrześcijaństwo.

Szukając odpowiedzi na pytanie „Kim jest dla mnie Jezus Chrystus” musiałem również w jakiś sposób odpowiedzieć — kim On był dla mnie dawniej i kim stał się teraz. To chyba jest punkt wyjściowy do odpowiedzi na pytanie o chrześcijaństwo. Bo bez tego przełomu, bez uświadomienia sobie kim jest dla mnie Chrystus, nie mógłbym prawdziwie i szczerze odpowiedzieć czym jest dla mnie chrześcijaństwo.

Wychowany w latach szkolnych w tradycyjnych pojęciach reli-

gijnych, wprowadzony w praktyki życia katolickiego, w latach późniejszych obracałem się w kręgu zupełnie innych pojęć. Bliski byłem postawie agnostycznej, racjonalistycznej, na plan pierwszy wysuwającej to, co obecnie w erze posoborowej staje się nieraz dominantą również w poglądach na rolę i specyfikę chrześcijaństwa: secentyzm, socjologizm, ideologię progresizmu społecznego, dzięki którym to czynnikom zostaną rozwiązane te wszystkie indywidualne, egzystencjalne, psychologiczne jak i zbiorowe problemy, jakie nękają człowieka i wspólnotę ludzką. Tak więc Królestwo Boże, jeśli się o nim w ogóle myślało, przyjść miało jako realizacja mitu nieustającego postępu społecznego i naukowo-technicznego.

Ale historia i własne, osobiste doświadczenia egzystencjalne poddały rychło w wątpliwość tę właśnie wiarę. Wszystko załamało się w kręgu doświadczeń lat wojennych i lat powojennych. Ciężki kryzys wartości, kryzys osobistych rozczarowań i klęsk, które później danym mi było przyjąć jako Krzyż — wyrzucił mnie na pustynię. Na tej pustyni uporczywie, powoli, nieustępliwie nawoływał mnie czyjś Głos.

Ten Głos, od którego tyle razy się odwracałem, wołał mnie i wtedy, gdy zamykałem się przed nim, widząc w Kościele jedynie zjawisko czysto historyczne, odgrywające nieraz rolę nieprzyjemnie drażniącą, nieraz budzącą sprzeciw wobec, jak mi się zdawało, niezgodności z nakazami sprawiedliwości i miłosierdzia, gdy niestety trzeba było stykać się nie tylko ze schematyzmem sądów, z zacieśnieniem pojęciowym, z uproszczeniami filozoficznymi poszczególnych jego reprezentantów, z którymi życie mnie stykało, ale także z nadgorliwością, brakiem wyrozumienia, z jednostronnością światopoglądową w sprawach społecznych, potępianiem z góry w sposób niezrozumiały, jednych, walczących w dobrej wierze o ideały sprawiedliwości, a gloryfikowaniem innych, tych rzekomych obrońców „cywilizacji chrześcijańskiej”. Tak było np. w epoce walk z socjalistami w Wiedniu w latach trzydziestych, czy w epoce wojny domowej w Hiszpanii, kiedy ofiary fanatyzmu ideologicznego widziano tylko po jednej stronie, tak bywało i na rodzimym podwórku, gdy jednostronność przekonań politycznych, wyrastających z konserwatyzmu i niechęci, jeśli nie wrogości wobec grup odmiennych etnicznie, próbowała się prezentować jako stanowisko „katolickie”. Teraz wiem, że nie wszędzie tak było, że istniały i wtedy w Polsce środowiska głębokie, „otwarte”, przeniknięte rzeczywistym duchem miłości chrześcijańskiej. Ale ja się z nimi nie zetknąłem.

Przy tym wszystkim, rzecz dziwna, nie to wszystko wydawało mi się istotą chrześcijaństwa. Czasem odnosiłem wrażenie, że jednak w tym Kościele, który nieraz odważałem się nazywać w myśli Kościołem umarłym, coś żyło. Żyło poza przepychem nabożeństw, poza

nużącym patosem kaznodziejstwa, poza aktywnością polityczną grup reklamujących się głośno jako „katolickie”. Szukałem czegoś w piśmiennictwie myślicieli zbliżonych do chrześcijaństwa, w filozofii Wschodu, w tym wszystkim w czym można było odnaleźć prawdy ewangeliczne, jak mi się wtedy zdawało, w ich „czystej” postaci. I co dziś mogę powiedzieć, Ktoś — żył w ciszy, samotności kościelnej nawy. Kilka razy w życiu zdarzyło mi się być w świątyniach protestanckich, gdy nie było tam nikogo. Robiły na mnie wrażenie pustych sal, jakichś miejsc akademii itd. Nigdy nie odczułem takiej pustki w żadnym kościele katolickim. Kilka też razy, gdy daleko byłem od Kościoła, niewypowiedziany spokój i milczenie czyjeś Obecności ogarniały mnie w sposób zupełnie niewytłumaczalny.

Tak więc mój stosunek do chrześcijaństwa przechodził różne krytyczne okresy. To, czym obecnie jest dla mnie chrześcijaństwo nie stało się chyba jednak w wyniku nagłej iluminacji, jakiegoś przełomu jednego momentu, lecz jako rezultat uporczywego działania, walki o owego Głosu, który towarzyszył mi przez lata, który gubiłem i znów odnajdywałem.

Pewnym olśnieniem było zetknięcie się moje w latach przedśrodkowych, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, z myślami Teilharda de Chardin. Wydawało mi się, że to jest droga na którą można jedynie znaleźć rozwiązanie problemu: świat i chrześcijaństwo, wiara i nauka, że taka wizja chrześcijaństwa otwiera perspektywy, bez których ja nie mógłbym się znaleźć w nim. Dziełami ogromny dorobek Teilharda de Chardin i nadal znajdującym w nim źródła wielu inspiracji, sądzę, że nie jest to jedyna droga do wiary dla współczesnego człowieka i rozumiem np. doskonałość Mauriacca, który uznając myśl teilhardowską za jakiś fragment doświadczenia chrześcijaństwa, wraca do Pascala, do jego przeciwstawienia dwóch nieskończoności, tej rozproszonej we wszechświecie i tej zawartej w stworzeniu myślącym i cierpiącym. I że największą tajemnicą, budzącą nieustanny podziw, jest fakt, iż Bóg pomniejsza się do rozmiaru każdego takiego stworzenia z osobna i że stąd najmniejsze to stworzenie jest tym samym nieskończenie ważniejsze od całego kosmosu:

„Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą. Ona zna to wszystko i siebie, a ciała nie znają nic. Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości nadprzyrodzonej. Jest ona bowiem z dziedziny nieskończonej wyższej. Z wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli. To jest niemożliwe, to inna dziedzina. Ze wszystkich ciał i umysłów nie można wydobyć drgnienia prawdziwej miłości. To jest niemożliwe, to inna dziedzina, nadprzyrodzona...”

To wszystko, co otworzyło mi drogę do chrześcijaństwa, a ściślej, to, na co otworzył mi wreszcie uszy ów Głos, który mówił do mnie przez lata, stało się, jak wspominałem, jeszcze przed całym „rozruchem” soborowym. I wtedy ze zdziwieniem zauważyłem, że nie tak ważne i jakby nieistotne stają się dla mnie te wszystkie, istniejące jeszcze wówczas w życiu kościelnej społeczności zjawiska, które, jak mi się wydawało, są wypaczeniem chrześcijaństwa. Najważniejszą sprawą stała się rzeczywista obecność Chrystusa we Mszy św. i w Eucharystii, obecność nie roztrząsana i dyskutowana, jak to się dzieje obecnie, jako „znak”, „symbol”, „transfiguracja”, jako polemiczne przeciwstawianie się arystotelesowskiemu pojęciu „substancji”, itd. Rzeczywistość ta stała się dla mnie rzeczywistością, którą osiąga wiara, całkowite ogołocenie się, oddanie ze wszystkim, milczenie duszy. I wtedy przysły też różne opory i zahamowania, co do spowiedzi np. co do niektórych form kultu, kiedyś uważanych za przesadne, „barokowe”, naiwne, antropomorficzne itd. Naprowadziła mnie do tego myśl, że najważniejsze jest zaufanie Bogu, że jest jakiś sens w najgłębszej, na jaką się można zdobyć, pokorze, nawet w stosunku do spraw narazie niewytłumaczalnych, czy do tych, które budziły opory i sprzeczny. Że duch modlitwy i oddania i pragnienia naprowadzi do zrozumienia i pojednania, do odkrycia istotnego sensu zjawisk jeszcze nie pojmwanych. A w księżach, którzy razili mnie swą ograniczonością i uroszczeniami do arbitralnych postaw w dziedzinie społecznej, politycznej itd. zaczynałem widzieć ludzi, jak wszyscy obciążających takimi czy innymi sukcesjami, ale w jednym nie wymagających jak to się dziś modnie mówi, potwierdzenia swej „tożsamości”: W służbie Chrystusowi na ołtarzu.

Z takim właśnie „pakietem” doświadczeń wszedłem w okres soborowy. Postać Jana XXIII stała się dla mnie przeżyciem osobistym. To, co zaczęło się w okresie I sesji Soboru, wywołało we mnie uczucie jakby głębokiej wdzięczności dla Ducha Św. za to, iż Kościół zrzuca te krępujące go ołowiane, złote, zbrojne pokrywy, że zaczyna przezeń przemawiać do ludzi bezpośrednio Miłość, której miał być nade wszystko uosobieniem wobec ludzkości.

Dotknę tylko kilku spraw, które nie tylko nie budziły we mnie niepokoju i oporu, ale które przyniosły to poczucie głębokiej wdzięczności i wrażenie jakiegoś czystego tchnienia w życiu Kościoła, zbawczego również dla takich jak ja, których wiara jakże się mogła teraz umocnić, jakże mogła tym bardziej czuć się powołana do dawania świadectwa, gdy Kościół otwierał się szeroko na świat.

Cały wielki dorobek soborowy, jak w coraz większym stopniu, mimo takich czy innych oporów, realizowanie zasady, że cała powszechność wierzących jest „ludem bożym, królewskim kapłań-

stwem", jak wprowadzenie zasady kolegialności biskupów z biskupem rzymskim jako głową Kościoła, następcą Piotra, odrodzenie funkcji Słowa Bożego w liturgii, jej uproszczenie i zbliżenie do wiernych przez wprowadzenie języka narodowego, jak i uszanowanie odrębności w kręgach innych kultur, zwrot ku światu, jego troskom, cierpieniom i zmaganiom wyrażony w encyklikach takich jak *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Humanae vitae* i w innych niezliczonych oświadczeniach i działaniach Kościoła, rozwijające się życie Kościoła w innych formacjach kulturowych, poza europejsko-atlantycką, zjawisko tęsknoty za realizacją Chrystusowego pragnienia „aby byli jedno”, wyrażone w innym zupełnie niż dawniej stosunku Kościoła do „braci odłączonych” i włączenie się w ruch ekumeniczny — wszystko to stało się dla mnie, właśnie w momencie, gdy Kościół jeszcze ten „dawniejszy”, przedsoborowy, już stał się dla mnie Kościołem żywym, pełnym tej Obecności, którą odczuwałem w jakiś niewytłumaczalny sposób od lat mimo mych uprzedzeń i nieporozumień i własnych egzystencjalnych problemów, które przesłaniały mi prawdziwą tajemnicę Kościoła, to wszystko, powtarzam, stało się dla mnie potężnym, wstrząsającym zasileniem mej wiary. Choć przecież w głębi świadomości zdawałem sobie sprawę, że i bez tych zjawisk, wychodzących jakby naprzeciw moim pragnieniom i nadziejom, moja wiara w Obecność, w Chrystusa, właśnie w tym często niezrozumiałym, budzącym takie czy inne opory Kościele, nie byłaby, nie mogłaby być uwarunkowana tym, czy ja doczekam za mego życia tych przemian i czy tzw. „odnowa” Kościoła (bo przecież Kościół żyje i odnawia się aż po koniec dziejów) nastąpi właśnie w taki sposób.

Ale w kilka lat po Soborze, aż do chwili obecnej, wszyscy stajemy się świadkami, obok stale toczącej się, koniecznej i twórczej dyskusji, świadkami jakby „pomieszania języków”. Dla wielu ludzi, którzy tak jak ja, w okresie przedsoborowym przeżyli swe odnalezienie się w Kościele, tym jaki był wtedy, ze wszystkimi trudnymi i skomplikowanymi sprawami o których wspominałem wyżej, w tym Kościele w którym mimo te wszystkie problemy widzieli tę samą odwieczną Obecność Chrystusa, zachodzące teraz zjawiska są czymś budzącym nieraz głębokie zdziwienie, troskę i niepokój. Bo nie chodzi tu przecież o żaden „integryzm”, o powrót do schematyzmu pojęciowego, do dawnych, przebrzmiałych metod myślenia i „szkół” teologicznych i „obowiązującej” jako jedynie akceptowana, filozofii, do całego „języka” autorytatywności, do zewnętrznej jednolitości formalnej itd.

Ale czy w tych sporach, polemikach, w tysięcznych, drobniawych nieraz „odkryciach” teologicznych, nieskończonych „reinterpretacjach” podstawowych, źródłowych tajemnic wiary, w indywi-

dualnych, „reformach” liturgicznych w każdej grupce i mikrowspółnocie, a przecież nie usprawiedliwionych odrębnością kulturową, bo zjawiających się wewnątrz tej samej europejskiej formacji kulturowej, w których nie można już odnaleźć ani pokory, ani zaufania do przekazu setek lat, ani podstawy do wytwarzania się jakiejś więzi uniwersalnej, ani ciszy, milczenia i miłości, tylko arbitralne tworzenie coraz to innego „teatrum” własnych ambicyjek — czy w tym wszystkim nie gubimy gdzieś oblicza Chrystusa?

Nasuwa się tu kilka problemów.

Problem tzw. „otwarcia się” Kościoła na świat.

To, czego dokonał Sobór, co dokonuje się wciąż, budzić musi nadzieję, że Kościół wyszedł z epoki, gdy w sposób uproszczony i jednostronny, pewne środowiska, uważające się za powołane do jego obrony, próbowały świat dostosować do niego, używając nieraz „środków bogatych”...

Ale... Oto wobec tego, że jak się okazało, świat wciąż mówi innym językiem, a obecnie już językiem w którym nie ma nawet cienia obecności pojęcia Boga, wielu dochodzi do przekonania, że należy przyjąć ten właśnie, aktualny język świata i nie mówić już mu więcej o Bogu. Proponuje się więc „bezreligijną religię”, „anonimowe chrześcijaństwo” itd... „Bóg umarł” — oto głos, który napęłił najpierw przerażeniem, potem został przyjęty jako slogan więcej nie dyskutowany. I teraz tworzy się wobec tego, przyjmując bezdyskusyjnie ten slogan, osobliwą „teologię śmierci Boga”.

Dla mnie osobiście, gdy rozważam ten problem w aspekcie pytań postawionych w ankiecie, kapitalną staje się wypowiedź Tomasza Mertona:

»Właśnie dlatego myślę, że absurdem jest podchodzić do świata... z „bezreligijną religią”, która beztrąsko daje przyzwolenie na sugestię, że „Bóg umarł”. ... Oczywiście odpowiedzią ze strony „świata” będzie: to i co z tego? „Bezreligijna religia” nie jest bardziej potrzebna światu niż religia typu tradycyjnego. Świat fabrykuje własne religie, w miarę wpływu czasu, a jego wytwory w tej dziedzinie są daleko bardziej podniecające... Wydaje się, że podstawą chrześcijańskiego posłannictwa w świecie jest konkretny fakt: Chrześcijanin „nie jest z tego świata”. Chrystus, którego on głosi, (czy to słowem czy poprzez milczenie) jest Chrystusem wolności chrześcijańskiej, autonomii chrześcijańskiej niezależności od wymogów i rozszczeń świata, jako ułudy. Oczywiście chrześcijanin nie jest „wolny” od świata pojętego jako przyroda, jako stworzenie, nie jest także wolny od społeczeństwa. Ale jest on wolny, względnie powinien być wolny, od determinizmów psychicznych, obsesji i mitów tej kłamliwej, łapczywej, lubieżnej i zabójczej społeczności „świato-

wej” — społeczności, którą rządzi miłość pieniądza oraz niesprawiedliwe, arbitralne stosowanie władzy...«

Chciałoby się powiedzieć: „nic dodać nic ująć”.

Bo Merton słusznie zwraca uwagę, że żadne przymilanie się ta kiemu światu, w postaci przybierania jego mód, póź, postaw, schlebianie mu i nadskakiwanie — nie jest wcale rzeczywistym, pełnym miłości otwarciem się na świat. Tak, jak moim zdaniem, nie jest takim otwarciem, za cenę znalezienia porozumienia ze światem, przyjęcie jedynie postawy jednostronnego zaangażowania w walkę o przebudowę społeczną w duchu większej sprawiedliwości — ale wyrzucenie za burtę tego, z czego przecież wypływa to zaangażowanie: więzi człowieka z Bogiem. Nie można więc, angażując się w takie czy inne działania na rzecz lepszego świata, odrzucać lub zaniedbywać tego, co tę więź z Bogiem wyraża i utrzymuje: modlitwy osobistej i wspólnotowej, kontemplacji, życia sakramentalnego strzeżenia źródłowych tajemnic Kościoła: Objawienia, Eucharystii, wierności i zaufania do Kościoła. Także „widzialnego”.

Sądzę, że nie można chrześcijaństwa traktować jako czegoś w rodzaju humanitaryzmu opartego na naukowych podstawach socjologii, ekonomii, techniki i psychologii oraz teorii walki społecznej. Że jest ono czymś nieskończenie większym. Że nie jest przecież „ideologią”, jeszcze jedną ideologią tak czy inaczej usprawiedliwianą. Bo nie zrodziło się jako ruch określonych grup społecznych, (choć może zrodziło się wśród nich) określonych interesów, lecz wyrosło z tajemnicy Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Walkę o dobro, o przyszłość świata chrześcijanie pojmują różnie, uczestnicząc w takich czy innych obozach politycznych. Ale powołałam się też na słowa ks. Josepha Joblina z jego pracy *Tożsamość chrześcijańska* i na cytowane przezeń zdanie kardynała Roy, wypowiedziane z okazji dziesięciolecia encykliki *Pacem in terris*:

„Prawdziwe świadectwo dane Chrystusowi — rodzi jedność (mowa w tym wypadku o jedności różnych grup wiernych między sobą, wewnątrz tej samej wspólnoty wyznaniowej — przyp. mój). W chwili, gdy chrześcijan nawiedza pokusa izolowania się od siebie, należy zareagować i uznać, że naczelnym źródłem odnowy jest jedność”.

A dalej Joblin cytuje słowa kardynała Roy: „Ten sam zapał, jaki chrześcijanie wkładają nieraz w walkę przeciw dyskryminacji rasowej, etnicznej lub ideologicznej, musi ich ożywiać w zapobieganiu podobnym wypaczeniom (tzn. dyskryminacji wiernych, którzy nie podzielają takich — czy innych naszych poglądów — przyp. mój) w Imię Ludu Bożego.”

I znów Joblin: „Prawdziwe świadectwo dawane Chrystusowi ro-

dzi wolność. Istota prawdy chrześcijańskiej nie jest natury społecznej, gospodarczej czy politycznej lub kulturalnej" (podkr. moje). Wiara wymaga, aby każdemu człowiekowi stworzono możliwość nawiązania łączności z Absolutem, Bogiem, który przemawia do sumień..."

I wreszcie: „Znakiem autentycznego świadectwa danego Chrystusowi jest jedność z całą wspólnotą wierzących, jako taką. Jedyne jedność z własną wspólnotą kościelną pozwala na odróżnienie jedności prawdziwej od fałszywej.”

Z poruszonym wyżej problemem „otwarcia się” Kościoła na świat, wiąże się w pewien sposób problem tzw. linii „horyzontalnej” czy „wertikalnej” w Kościele. Sądzę, że jest to tworzenie niewłaściwych alternatyw. Nie ma w Kościele linii „horyzontalnej” bez kontemplacji Boga, bez uznania mistyki, ascezy, życia zakonnego, służby sakramentalnej i życia sakramentalnego, bez stałego, wszechobejmującego związku miłości, związku osobistego każdego z nas i całej wspólnoty z żywym, obecnym, istniejącym w Kościele swym jako Ciele Mistycznym i w Eucharystii — Jezusem Chrystusem. I nie ma linii „wertikalnej”, drogi do Boga, bez czynnej miłości do człowieka, wyrażającej się w różny sposób: także w modlitwie za innych, ofierze za nich, w czynnej i bezpośredniej wszelkiego rodzaju pomocy każdemu konkretnemu, napotkanemu człowiekowi, nie tylko Człowiekowi przez duże „C”, także w działaniu społecznym na rzecz pokoju, poprawy bytu mas pozbawionych podstawowych warunków egzystencji, także w walce o prawdziwe wyzwolenie człowieka.

Problem ekumenizmu:

Dążenia ekumeniczne są dziś w sercu każdego chrześcijanina źródłem głębokiej tęsknoty i nadziei. Nie przypominam sobie niczego boleśniejszego, jak zdarzające się jeszcze w latach mej młodości zadanie odsądzanie braci z innych wyznań chrześcijańskich od wszelkiej więzi z Chrystusem, traktowanie ich jako „sekcjarzy”, „heretyków”, wrogów, jak niedostrzeganie w innych niechrześcijańskich wyznaniach głoszących wiarę w Boga, tej ich więzi z Bogiem, jak wzajemne nieraz pokpiwanie ze swych form kultu, duchownych itd. I muszę powiedzieć, że osobiście zawsze, nawet wtedy, gdy daleki byłem od Kościoła, duchowni innych wyznań, świątynie tych wyznań, ich formy, kultu, budziły we mnie poczucie jakiejś dziwnej więzi, uczucie raczej serdeczności niż obcości i wrogości. I tak pewnego razu, w laickim i raczej areligijnym towarzystwie, którego poglądy uważałem za bliskie swoim, spotkałem poważnie traktującego swe powołanie pastora. Z całą siłą pchało mnie coś do niego, coś bardzo trudnego do wyrażenia. Nie żadna szczególna sympatia, czy poczucie wspólnoty umysłowej, czy proste poczucie więzi towarzy-

skiej. Gdy dowiedziałem się właśnie o jego „profesji” zbudziło się we mnie pragnienie, by dać mu do zrozumienia, że w tym areligijnym towarzystwie Ktoś mnie z nim łączy, że ta Osoba, ta Postać, która przecież taką rolę musiała odgrywać w jego życiu, nie jest mi obca, obojętna.

Ale dążenia ekumeniczne nabierają czasem nieoczekiwanego charakteru, gdy korzysta się z dorobku czy tradycji jednego tylko kierunku. I tak np. w życiu Kościoła w krajach Zachodniej Europy występują zjawiska upodobniania się tego życia do wspólnot protestanckich przez eliminowanie spowiedzi indywidualnej, przez niejasną postawę wobec tajemnicy rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, przez całkowicie nieraz dowolne zmiany liturgiczne, odbierające Mszy św. znaczenie, utrwalone co do najistotniejszych, podstawowych elementów treściowych, już od pierwszych wieków Kościoła Powszechnego, jeszcze nie podzielonego na Wschód i Zachód, katolicyzm i protestantyzm. Ulega się próbom racjonalizacji Objawienia i sprowadzania nauki Chrystusa do roli „bezreligijnej religii”, ruchu na rzecz wyzwolenia człowieka, ale z jednej tylko formy jego zależności, tej mianowicie jaka istnieje w określonej formacji ekonomiczno-społecznej tych krajów. Przyjmuje się określony, świecki model posługi liturgicznej, odbierając kapłaństwu jego sakramentalny charakter.

Nie uwzględnia się zaś np. olbrzymiego dorobku Kościołów wschodnich, ich mistyki, ich przebogatej i głębokiej tradycji sakramentalnej, ich przepięknej tradycji kultowej i liturgicznej (Ikona!) zapomina się o tym, że mają wspólną z Kościołem Katolickim Ofiarę Eucharystyczną, wyrastającą ponad funkcję gromadzenia się wiernych dla słuchania Słowa Bożego.

Odrzuca się kontemplację indywidualną, uwzględniając tylko wspólnotowy charakter więzi człowieka z Bogiem. Traci się kult Najświętszego Sakramentu, przez zupełne zaniedbanie tego kultu i poświęcanie mu w kościołach miejsca otoczonego szczególnym szacunkiem, co zresztą nie dziwi, skoro zapoznaje się sens modlitwy kontemplacyjnej.

W gorącym dążeniu do jedności chrześcijan, jedności we wspólnym Credo i sakramentach zapomina się o tym, że nie jest tą drogą rezygnacja z obowiązujących choćby przez solidarność z własnym Kościołem, podstawowych jego prawd i praktyk wiary. Zaufanie do Kościoła wymaga chyba, abyśmy zbyt pośpiesznie i zbyt indywidualnie nie dokonywali tego ekumenicznego połączenia tam, gdzie z o b y d w u stron go jeszcze nie ma. Dopóki nie zaistnieją warunki określone, lub nie nastąpi consensus danych Kościołów sądzę, że można i należy wyrażać swe poczucie miłości i wspólnoty z braćmi z innych wspólnot wyznaniowych, w taki sposób, który nie narusza

w niczym wierności wobec własnego Kościoła. Bo okazywanie w kontaktach z innymi wyznaniem obojętności względem własnych „principiorum fidei” nie jest najlepszą drogą do nawiązywania łączności ekumenicznej. Szczerłość, wierność własnemu Kościołowi, to pierwszy warunek ekumenicznego dialogu.

A jednak we wszystkich kontaktach osobistych i wspólnotowych z innymi chrześcijanami, czasem bardziej nam bliskimi niż nam się to wydaje, pamiętajmy, że wśród nich jest także, choć może w inny jakiś sposób, Ten który przecież powiedział: „Gdzie dwaj lub trzech zgromadzeni są w imię moje tam ja jestem wśród nich”...

W mej wypowiedzi poruszyłem tylko kilka problemów, nurtujących świadomość współczesnego chrześcijanina. Redakcja przykładowo wysunęła ze swej strony kilka takich zagadnień: zmiana intelektualnego widzenia prawd wiary, sposobu przeżywania praktyk religijnych, zmiana poczucia przynależności do Kościoła, zmiana przeświadczeń o powinnościach moralnych chrześcijanina. Sądzę, że w mej wypowiedzi jest odpowiedź i na propozycje Redakcji.

Chciałbym tu jeszcze dodać, że doceniając to, o co zapewne chodziło Redakcji, gdy wspominała o „intelektualnym widzeniu prawd wiary” i o zmianach jakie obecnie zachodzą w tym widzeniu — warto przypomnieć, że istnieje przecież jakaś granica tego intelektualnego poznania, gdyż prawdy wiary nie są prawdami naukowymi, nie mogą i nie będą mogły być nigdy w pełni wyjaśnione w intelektualnym procesie poznania. Istnieje to, co nosi nazwę „apofatyizmu”, niepoznawalności Boga wyłącznie na tej drodze. W epoce, znamiennej w naszej cywilizacji europejsko-atlantyckiej, silnym naciskiem na racjonalizację przeżyć religijnych, warto przypomnieć tradycję Kościoła wschodniego, gdzie ta niepoznawalność Boga w drodze procesów czysto intelektualnych łączy się z podkreślaniami bezpośredniego oddziaływania Ducha Św. inspirującego do poznania Boga różnymi drogami, nade wszystko przez miłość, cierpienie, osamotnienie i stanowi pewną osłonę przed zbyt dużym zaufaniem do ujmowania tego, co jest ostateczną Tajemnicą, w kategorii terminologii, klasyfikacji czy tzw. „naukowego wyjaśniania” na drodze analiz psychologicznych, socjologicznych itd. A przecież wielki intelektualista Kościoła św. Tomasz z Akwinu powiedział: „Najwyższy szczebel ludzkiej wiedzy o Bogu, to wiedzieć, że się Boga nie zna”.

Reasumując: mimo wysuwania takich czy innych zastrzeżeń wobec zmian nie w samym Kościele jako takim, lecz w pewnych prak-

tycznych przejawach życia różnych środowisk chrześcijańskich w Kościele katolickim, — za niezmiernie ważne i znamienne dla Kościoła w obecnej epoce uważam zjawiska takie jak:

Nie podlegający zakwestionowaniu jego uniwersalizm.

Prawdziwe, a nie to w cudzysłowie, otwarcie się na świat, szerokie wyjście z nauką Chrystusa ku innym kręgom kulturowym z uszanowaniem ich odrębności mentalnej, ich „duchowości” i historycznego rozwoju.

Uznanie za fakt niezbędny w życiu narodów troski o postęp społeczny i o wyzwolenie z wszelkich form zależności.

Zjawiska takie, jak braterstwem nacechowane wysiłki nawiązania więzi we wszystkim tym, co łączy, z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, a także niechrześcijańskimi.

Odejscie od pewnej „jurydyczności”, kazuistyki w nauce Kościoła a przepajanie jej, jak to się działo i dzieje w wypowiedziach wielkich papieży Jana XXIII i Pawła VI duchem miłości i dialogu.

Uważam, że te zjawiska to trwałe zdobycze wchodzące w świadomość współczesnego chrześcijanina.

Z drugiej strony, sądzę, że pewne podstawowe przekonania muszą istnieć w tej dzisiejszej świadomości, wstrząsanej nieraz zamętami i niepokojem. Do nich należą:

Świadomość jedynej i niepozbywalnej nigdy roli i znaczenia Ofiary Eucharystycznej, jako centrum życia Kościoła.

Konieczność życia sakramentalnego, modlitwy osobistej obok wspólnotowej.

Więź z Chrystusem w kontemplacji Najświętszego Sakramentu.

Przekonanie, że „wiara bez uczynków jest martwa”, w rozumieniu przez uczynki zarówno indywidualnego działania na rzecz każdego napotkanego istnienia, ochrony każdego życia, walki z każdym cierpieniem, jak i działania na rzecz grup społecznych, narodów itd...

Wreszcie przekonanie każdego członka wspólnoty kościelnej katolickiej o konieczności zachowania więzi z Kościołem widzialnym, uznanie jego urzędu (czy misji nauczycielskiej) w funkcjach kolegium biskupów z następcą Piotra jako głową.

Ale nade wszystko sądzę, że nie osiągnie się utrwalenia tych przekonań bez ducha pokory, poczucia żywej obecności Chrystusa w Kościele i wierności Jego słowom: „Aby byli jedno”...



Pisząc to wszystko, nie miałem zamiaru układania własnego „Credo”, ani tym bardziej przeciwstawiania moich sądów i przekonań tym, którzy w takich czy innych sprawach mają coś innego do powiedzenia na temat tego, co ich zdaniem powinno stanowić o obli-

czu dzisiejszego chrześcijaństwa. Ale każdy z nas pisząc — „m o j e chrześcijaństwo dawniej i dziś” pamiętać chyba powinien, że nie jest ono ani moje, ani twoje czy jego, ani nasze czy wasze czy czyjokolwiek. Chyba, że rozumie się przez to tylko własną drogę do chrześcijaństwa. A także że nie jest to chrześcijaństwo „dawniejsze” i „dzisiejsze”, czy jutrzejsze. I dlatego może należałoby mniej zastanawiać się nad tym, jakie chrześcijaństwo powinno być, a więcej jakie, już w tym wypadku to „moje”, osobiste chrześcijaństwo każdego z nas — rzeczywiście jest. I ta refleksja, ta stała obecność owego pytania, byłaby może tym, co pomogłoby usuwać między nami podziały spowodowane takimi czy innymi poglądami, zaangażowaniami, koncepcjami w stosunku do „tradycji”, „odnowy” itd.

Lecz odpowiedzi na owo pytanie nie przyniesie nam ani wysiłek własnej inteligencji ani napięcie woli. Odpowiedzi nie będzie. Odpowiedź bowiem kryje się właśnie w tym wiecznie powracającym, nieustannie zadawanym sobie pytaniu, poprzez które niewidzialny Promień sięga w głąb naszego sumienia.

Bogdan Ostromęcki

CZESŁAW DRAŻEK SJ

DAR WSPÓLNOTY

1

Zacznę od pewnego wspomnienia. Będąc jeszcze studentem teologii wybrałem się do warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej na spotkanie poświęcone pamięci zmarłego papieża Piusa XII. Nie wiele przypominam sobie dziś z wygłoszonych wtedy referatów, ale jeden szczególnie utkwił mi w pamięci. Jako ostatni z prelegentów zabierał głos Jerzy Zawieyski. Podkreślając zasługi dla Kościoła poprzednika Jana XXIII powiedział, że można je porównać do ruszenia z miejsca wielkiej góry kamieni, które od dziesiątków i setek lat leżały bez ruchu podlegając procesom starzenia i wietrzenia. Wydawało się, że żadna siła nie potrafi pchnąć do przodu potężnych głazów pokrytych mchem i porostami. I oto za pontyfikatu Piusa XII to ogromne usypisko skalne zaczęło powoli drgać i te drgania — mówił Zawieyski — będą rosły, będą się nasilały, tego ruchu nic nie zdoła zahamować, nadchodzi godzina, kiedy góra kamieni ruszy z miejsca.

Lawinowe „ruszenie” nastąpiło rzeczywiście szybko i w wielu dziedzinach. Zapowiedź zwołania soboru, jego otwarcie, entuzjasm jaki ogarnął świat chrześcijański w oczekiwaniu wielkich wydarzeń, publikacja pierwszych uchwalonych dekretów — były to chwile piękne i niezapomniane, budziły nadzieję i podziw dla Kościoła, który prowadzony przez Ducha Św., odważnie podejmował program reformy upodabniając się do ewangelicznego wzoru.

Będąc już kapłanem miałem okazję zaraz na progu pracy duszpasterskiej przeżyć pierwszy powiew odnowy Kościoła, jego „wiosnę” — jak mówiono, nie tylko w życiu swoim, ale i moich młodych „parafian”. Nie jest rzeczą łatwą nakreślić obraz przemian, które w tym czasie dokonały się w nas, ale na jeden moment chciałbym zwrócić uwagę.

Tym co mnie od razu „wzięło”, zafascynowało, a nawet zdopinguowało do podjęcia studiów specjalistycznych było życie liturgiczne szczególnie msza św., nierozzerwalnie złączona z moją posługą kapłańską.

Po wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego, uczestniczyłem w ofierze Chrystusa każdego dnia. Jedną z reguł zakonnych polecała, aby „wszyscy codziennie z należną pobożnością na mszy św. bywali”. Pamiętam, że z początku posługiwałem się książeczką do nabożeństwa otrzymaną w nowicjacie. Modląc się rozważałem przeważnie Mękę Pańską. Autor modlitewnika radził np. na początku mszy św. myśleć o cierpieniach Chrystusa w Ogrójcu, gdy kapłan całował ołtarz — o zdradzie Judasza, przy odkrywaniu kielicha przed ofiarowaniem — o zdejmowaniu z Chrystusa szat i biczowaniu. Przejście celebrowania z jednej strony ołtarza na drugą należało łączyć z prowadzeniem Zbawiciela do Piłata, przeistoczenie z podniesieniem krzyża na górze Kalwarii, Komunię św. ze złożeniem do grobu.

Podobny sposób uczestniczenia w ofierze Chrystusa polecał J. Meynckens w dziele *Zarys doskonałości zakonnej*, które było jedną z naszych podstawowych lektur ascetycznych. Rozważanie męki i śmierci Chrystusa uważał ten mistrz życia wewnętrznego za „znakomity sposób słuchania mszy św. z pożytkiem”. W dalszej kolejności polecał powolne odmawianie różańca, litanii lub modlitw eucharystycznych.

Tak też wyglądał mój udział we mszy św.

Po pewnym czasie zauważyłem, że koledzy, którzy znali więcej łaciny, powyciągali z biblioteki stare mszaliki, niekiedy były to nawet starodruki i usiłowali modlić się wspólnie z kapłanem. Patrzyłem na nich z podziwem i z zazdrością. Na drugim roku nowicjatu otrzymałem mszalik i powoli zacząłem wchodzić w nowy, nieznamy świat modlitwy liturgicznej.

Niekiedy ojciec duchowny podawał nam tematy do rozmyślenia rannego o ofierze Chrystusa, mówił o jej godności i doskonałości, owocach i korzyściach płynących z pobożnego w niej uczestniczenia. O mszy św. wspomiano również w ośmiiodniowych rekolekcjach odprawianych przez nas każdego roku. Przed święczeniami kapłańskimi uczono nas śpiewu gregoriańskiego i ceremonii mszalnych, zwracając uwagę na gesty i postawy ciała, określano dokładnie wysokość wznoszenia rąk i szerokość rozłożenia dłoni, mówiono o przyklęknięciach i pokłonach (głęboki, półgłęboki, mały) itd. Nauka liturgii ograniczała się wtedy prawie wyłącznie do poprawnego wykonywania świętych czynności bez wnikania w treści teologiczne, które były omawiane gruntownie na wykładach z dogmatyki, szczególnie w traktacie o tajemnicy Eucharystii.

Duże wrażenie zrobił na mnie list kardynała D. Merciera, na który natrafiłem przypadkowo w czasie lektury duchownej. Napisany pod koniec życia, list ten był jakby testamentem ojca zawierającym „ostatnie upomnienia”. Umierający kardynał prosił swoich kapłanów, aby Najświętszą Ofiarę sprawowali pobożnie „z całą godnością wiary

i nabożeństwa” tak, jak gdyby „byli na Kalwarii”. Jest ona bowiem par excellence aktem centralnym w życiu kapłana. „Zostaliście kapłanami — pisał kardynał — abyście składali ofiarę mszy św.”

Pamiętałem o tym wszystkim, gdy stanąłem po raz pierwszy przy ołtarzu. Niebawem miałem się przekonać, jak bardzo moje spojrzenie z tamtych lat na mszę św. było niepełne, trochę indywidualistyczne. Na dodatek prawie przez cały pierwszy rok mojego kapłaństwa, odprawiałem mszę św tylko „prywatnie”, cicho, przeważnie w bocznej kaplicy, prawie sam, często tylko z ministrantem, ze świadomością, że trzeba „zmieścić się” w półgodzinie, ponieważ inni kapłani niecierpliwą się, czekając w swojej kolejce do ołtarza.

Zmiana nastąpiła, gdy podjąłem pracę duszpasterską i zetknąłem się z konkretnym życiem. Nawiazując po latach odosobnienia pierwsze kontakty z ludźmi, poznając ich problemy i potrzeby duchowe, widząc swoją bezradność wobec wielu spraw, doszedłem do przekonania, że tym czym mogę im od razu pomóc jest msza św. Na „nowoczesnych metodach” duszpasterzowania nie znałem się, wykładów z teologii pastoralnej było u nas niewiele, zacząłem więc pracę wśród wiernych od przybliżenia im ofiary Chrystusa.

Odprawianie mszy św. dla młodzieży w dni powszednie budziło jeszcze przed soborem dość duże zdziwienie, ale odważyłem się na to „ryzyko”, choć niektórzy koledzy odradzali mówiąc: „Oni mają trudności z pójściem do kościoła w niedzielę, a ty myślisz o mszy codziennej? Zobaczysz, że nikt ci nie przyjdzie”.

Z dużym niepokojem oczekiwałem inauguracji naszych codziennych spotkań przy ołtarzu, ale obawy okazały się przedwczesne. Powoli zaczęli gromadzić się, często prosto z wykładów i z daleka. Czasami przychodzili zawiedzeni, opuszczeni nie wiedząc, na kim się oprzeć, komu zaufać. Wtedy, nawet gdy nic nie mówili, miałem wrażenie, że proszą mnie — jak niegdyś rzesze Filipa — „Pokaż nam Jezusa”. Widać, że młody człowiek żyjący płycizną szarego dnia podświadomie szuka jakiejś głębi.

Zapamiętałem dobrze te pierwsze nasze msze św. recytowane po łacinie, w oddzielnej kaplicy, którą sami urządziliśmy, ze śpiewem psalmów w układzie J. Gelineau, z głośnym wymawianiem przez uczestników imion żywych i umarłych w czasie memento, z ołtarzem „twarzą do ludu”, z przynoszeniem darów ofiarnych. Wtedy wyraźnie odczułem, że ofiara Chrystusa nie jest jedynie moją osobistą czynnością spełnianą dla wiernych, ale że oni również ze mną współcelebrują, są kapłanami, że to jest nasza msza św. Przekonałem się także, jakim wielkim wsparciem dla sprawującego Eucharystię jest obecność przy ołtarzu ludu, który razem z nim modli się i czerpie „wodę żywą” z tego samego źródła.

Nieraz myślałem sobie, kiedy msza św. przestanie być dla ludzi

ciężarem, kulą u nogi, obowiązkiem, który trzeba „odstać” pod chórem, a stanie się przeżyciem radosnym, kiedy wierni będą w niej uczestniczyć z potrzeby serca, nie tylko w niedzielę, ale również w ciągu tygodnia, ze świadomością, że zostali przez Chrystusa zaproszeni, wezwani, wyróżnieni? I oto powoli marzenie moje zaczęło się spełniać.

Pamiętam z tego okresu jeszcze jeden drobny szczegół, który miał dla mnie wartość niemal symbolu. W pewną niedzielę, późnym wieczorem dobijała się do naszego kolegium grupa dziewcząt i chłopców. Wracali z rajdu. Od kilku dni przebywali w górach. Trasa ostatniego dnia była długa, a do tego złapała ich w drodze burza. Gdy zeszli do wioski, skąd mieli odjeżdżać do Krakowa, kościół był już zamknięty. Przyszli do mnie prosto z dworca, wyrwali z łóżka prosząc o odprawienie mszy św. Zaskoczony odpowiedziałem: „w takiej sytuacji nie macie obowiązku... Jest już bardzo późno, jesteście zmęczeni, głodni, zmoknięci, idźcie spać”. Na to ktoś z nich rzekł: „Czemu ojciec nam odmawia? Nam bardzo zależy na uczestniczeniu we mszy św. Jest niedziela i chcemy wspólnie przy ołtarzu pomodlić się i zakończyć naszą wędrówkę”.

Zdarzenie to uznałem za szczególną łaskę Bożą i cieszyłem się, że młodzi ludzie chcą się dziś modlić, że modlą się nawet więcej, niż dawniej, choć pokusa do zerwania z Bogiem potężnieje z dnia na dzień.

2

Sobór Watykański II opierając się na bogatych doświadczeniach rozwijającego się od wielu lat w chrześcijaństwie ruchu liturgicznego, odnowę Służby Bożej postawił na czele swoich obrad i zaraz w pierwszym uchwalonym dokumencie „zadał” całemu Kościołowi do stopniowej realizacji. Zobowiązał szczególnie duszpasterzy, by „żyli życiem liturgii i udzielali go wiernym powierzonym ich pieczy” (KL 18). Nie było to zadanie łatwe dla księdza, gdy się zważy, że w dotychczasowej formacji seminaryjnej jak i w wykładach z teologii nie poświęcano większej uwagi tej sprawie. Dawartościowanie liturgii stało się dla mnie bodźcem do wyboru kierunku dalszych studiów na KUL.

Pobyty w Lublinie dał mi wiele. Nasz mały kościółek przy ul. Królewskiej, gdzie mieszkałem, był wtedy modny w mieście, coś się w nim zawsze działo, stanowił jakby oazę odnowy liturgicznej. Tu znaleźli swoją przystań pracownicy naukowcy oraz niektórzy studenci sekcji pastoralnej Wydziału Teologicznego KUL i Instytutu Muzykologii kościelnej, którzy regularnie u nas spotykali się, myśleli, dyskutowali, a przede wszystkim żyli liturgią wierząc, że jest

ona „szczytem, do którego zmierza cała działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10).

Miałem okazję brać udział w tych spotkaniach i widziałem, jaka to była kuźnia nowych projektów, pomysłów, inicjatyw, wcale nie od zielonego stolika, ale realnych, konkretnych i bardzo potrzebnych ząbkującej odnowie liturgicznej w Polsce. Wystarczy wspomnieć choćby organizowane przez tę grupę kursy liturgiczne dla księży na terenie różnych diecezji, dostarczanie duszpasterzom niezbędnych pomocy w formie komentarzy mszalnych, zestawu śpiewów czy biuletynu liturgicznego. Trwałym owocem tych spotkań była później książka *Wprowadzenie do liturgii*, przeznaczona dla wykładowców i wychowawców seminaryjnych, a także *Nabożeństwa biblijne* propagujące nowe, sprawdzone w naszym kościele, formy poznawania i przeżywania Słowa Bożego.

Kontakt za śródowniskiem lubelskim był dobrą szkołą, tym bardziej, że nasi profesorzy umieli łączyć pracę naukową z kapłańską i ich wykłady nigdy nie były oderwane od życia. Uderzała w nich troska, by liturgia zajmowała miejsce naczelne w działalności apostołskości księdza, w naszym życiu duchowym, w dążeniu do świętości.

„Gdy odprawiam mszę św. — pamiętam do dziś te słowa jednego z wykładowców — gdy słucham spowiedzi św., gdy głoszę Słowo Boże, gdy kreślę znak krzyża św. nad przedmiotami, wiem, że tam jest moja asceza, moje życie wewnętrzne, tam się wyczerpuję i spalam”. Były to myśli i akcenty nowe, pogłębiające nasze spojrzenie na liturgię, która z dotychczasowego „zbioru rytów” stawała się miłością Chrystusa obecnego wśród nas, miejscem gdzie On przejawia swoją działalność, polem typowej kapłańskiej pracy i pobożności. Tego pogłębionego widzenia Służby Bożej musiałem cierpliwie się uczyć. Przystawienie myślenia w tej dziedzinie wymagało wysiłku, studiowania, a przede wszystkim modlitewnej refleksji. Własne poszukiwania i doświadczenia wewnętrzne pomagały mi później w przekazywaniu wiernym nowych form kontaktu z Panem Bogiem. Oni również napotykali na tej drodze trudności, a niektórzy odczuwali nawet żal za utratą czegoś, co im towarzyszyło w życiu od dzieciństwa, a obecnie, na skutek reformy liturgicznej, gdzieś przepadło.

Dość często słyszałem narzekania: „Nie umiem modlić się na rozkaz. Chcę się skupić, a tu trzeba wstawać i siadać. Nowe obrzędy przypominają musztrę wojskową. Ja pragnę po swojemu, cicho rozmawiać z Bogiem”.

Okazało się, że praca nad pogłębioną odnową jest długa, mozolna i znacznie trudniejsza niż np. ustawienie ołtarza „twarzą do ludu”. Zmiany zewnętrzne, rubrycystyczne, dotyczące słów i gestów nie

wystarczają do osiągnięcia owoców reformy liturgicznej, o jakie Kościołowi chodzi. Trzeba przede wszystkim przebudowywać mentalność, zmieniać nastawienie wewnętrzne, przybliżyć zasadnicze prawdy teologiczne leżące u podstaw modlitwy liturgicznej. Bez tej duchowej formacji nowe obrzędy stają się puste, ulegają szybko skostnieniu, nikogo nie poruszają.

Wykorzystywałem wszystkie okazje, aby mówić młodzieży o mszy św. i czynnym w niej udziale. Do tego tematu często wracałem i widziałem, że zainteresowanie nim wcale nie maleje. Kiedyś po wyjściu z kaplicy rzuciłem im pytanie: „Po co tu przychodzicie?” Chciałem sprowokować dyskusję, pragnąłem usłyszeć od nich, jak przeżywają na co dzień mszę św., czym ona jest w ich życiu? Gdy mińniędo pierwsze zaskoczenie, wywiązała się rozmowa, zaczęły padać odpowiedzi:

...„Kościół sam jako taki jest dla mnie pusty i martwy, choć wiem, że mieszka w nim Bóg. Na mszy św. Bóg ożywa, wyciąga do nas rękę, przygarnia nas do siebie, czuję się jak w rodzinnym domu, gdzie panuje zgoda i miłość.

...Muszę przyznać, że do tej pory nie umiałam zdać sobie dokładnie sprawy, czym jest msza św. Teraz mogę powiedzieć, że jest czymś, czego nigdy nie mam dość. Na mszę św. do naszej kaplicy przychodzę kilka razy w tygodniu, bo tylko wtedy jestem spokojna o siebie. Ona dodaje mi odwagi i siły wewnętrznej w życiu, usuwa samotność, uczy kochać innych ludzi.

... Dlaczego idę wieczór do kaplicy? Rzadko z konkretnym zamierzeniem: pomodłę się, ale zawsze z nastawieniem: potrzebuję. Potrzebuję świadomości wspólnoty, jedności z innymi ludźmi i ta jedność jest właśnie w czasie mszy św., kiedy wszyscy przeżywają to samo — poczucie, że Bóg jest z nami, tuż obok nas jak sąsiad. Nie »we mnie«, nie »w ogóle jest«, ale właśnie jest obok. Byłem z ludźmi w wielu różnych sytuacjach. Ci ludzie stanowili jakąś grupę, coś ich łączyło, ale to były namiastki więzi, jedyna autentyczna więź ludzi, wspólne poczucie »to jest to« — wyraża się w czynnym uczestnictwie we mszy św. Ono rzutuje potem na nasze wzajemne stosunki w życiu i tak na co dzień kształtuje te małe więzi.

... Kiedy jestem smutna, zmęczona, rozdrażniona, kiedy wszystko wydaje się bez sensu i »do tyłu«, 45 minut w kaplicy akademickiej przywraca mnie na nowo życiu. Tutaj jestem naprawdę z ludźmi, a nie obok nich. Przychodzę, aby przez chwilę być z Nim ze wszystkimi, przeżyć poczucie bezpieczeństwa, mieć pewność, że się idzie słuszną drogą, nie samemu tylko, ale z innymi.

... Efektem tych spotkań nie jest na pewno zmiana moich poglądów, ale ich pogłębienie i lepsze umotywowanie. Po spotkaniach tych, jak mi się wydaje, z pozycji »to mi się należy od ludzi, mę-

za« — przesłam na pozycję »tego inni oczekują ode mnie, mąż, ludzie, Kościół« ... I w tym widzę największą dla mnie z nich korzyść!»

Przytoczone fragmenty wypowiedzi wskazują między innymi na pewne nowe zjawisko w naszej duchowości, jakie zaczyna dawać znać o sobie, a które można określić jako przesunięcie punktu ciężkości z religijności czysto indywidualnej w kierunku pobożności społecznej Kościoła. Obok relacji: „ja i mój Bóg” powstaje układ: „my i nasz Bóg”. Odnowa liturgii zwraca się przeciw indywidualizmowi w życiu religijnym, który od czasu reformacji i rewolucji francuskiej, a później pod wpływem filozofii dziewiętnastowiecznej zostawił również w tej sferze swój ślad niszcząc więzy braterstwa nadprzyrodzonego między wyznawcami Chrystusa.

Podkreślanie aspektu wspólnotowego Eucharystii, wydobywanie na światło dzienne tych elementów wiary, które mobilizują ludzi do budowania jedności całego Ciała Kościoła, nie oznacza „zamarznięcia” na osobiste życie religijne wiernych i prywatne formy pobożności. Formy te są przecież nie tylko wartościowe i godne szacunku, ale stanowią nieodzowny warunek świadomego uczestniczenia w liturgii. Pielęgnują one wiarę, nadzieję i miłość, bez których nie można wnikać w rzeczywistość Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania. Z drugiej strony widzę, jak czynny udział w akcji liturgicznej, reagowanie na Słowo Boże nie tylko indywidualnie, ale również w grupie, pogłębia i rozwija pobożność osobistą, oczyszcza ją z resztek fideizmu i sentymentalizmu, prostuje ewentualne wykrzywienia przez umacnianie więzi z Kościołem.

Wprawdzie już 30 lat temu Pius XII powiedział, że „świeccy stoją w pierwszych szeregach Kościoła”, że nie tylko należą do niego, ale „są Kościołem” i Kościół rośnie dzięki nim, na co dzień jednak mało ludzi żyło u nas tą prawdą. W świadomości ogółu Kościół reprezentowali wyłącznie duchowni. Obecnie według wyrażenia R. Guardiniego: „Kościół budzi się w duszach” i proces ten bywa zwykle konsekwencją żywego udziału wiernych we mszy św., ofierze całego Mistycznego Ciała Chrystusa.

Przebudzenie następuje przede wszystkim w mniejszych społecznościach. Tam bowiem Kościół przestaje być abstrakcyjny i anonimowy, a staje się bliski i konkretny. Ktoś z uczestników naszej dyskusji o mszy św. powiedział: „Dotychczas Kościół katolicki był dla mnie symbolem potężnej organizacji, czymś zewnętrznym w stosunku do mnie, hierarchią, tworem, w którym nie miałem żadnego udziału. Dziś Kościół dla mnie to po prostu wspólnota, ludzie, z którymi mogę nawiązać głębszą więź, którym mogę coś z siebie dać. W tej chwili czuję się już źle za filarem, choć nie tak dawno było mi tam dobrze”.

Zmiana, jaka obecnie następuje w widzeniu Kościoła przypomina niekiedy obraz z życia pierwszych chrześcijan, którzy wg relacji św. Łukasza „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie... Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz Ap 2, 42—47). Dawniej czytając ten tekst myślałem, że to utopia. Dziś stwierdzam, że tak niektórzy naprawdę Kościół przeżywają. Widzę także, jaka to potężna siła płynie dla ludzi stąd, że żyją w takim właśnie Kościele. Wzajemna wymiana myśli, refleksji, pomocy, jaka istnieje w małej grupie, podtrzymuje i kształtuje człowieka, czasami nawet bezwiednie, stwarza dobry klimat do wspólnych poszukiwań i inspiracji. Tu ludzie mówią bez skrępowania o swojej wierze, dzielą się z innymi trudnościami i doświadczeniami duchowymi. Czasami następuje zderzenie z cudzymi poglądami, które pogłębia i ubogaca wiarę.

Można wygłaszać wykłady i konferencje o Kościele, przytaczać argumenty na potwierdzenie jego boskiego pochodzenia, jest to z pewnością ważne i potrzebne, ale Kościoła nie da się nikogo nauczyć na pamięć, jak tabliczki mnożenia. Kościół trzeba jakoś „doświadczyć” i „dotknąć”, przeżyć osobiście, a najlepszą drogą do tego jest wejście w autentyczną wspólnotę eucharystyczną. Specyficzna atmosfera modlitwy i bliskości, jaka tam się wytwarza, porywa jak prąd duchowy nawet ospałych, porusza ich wyobraźnię, przybliża do Chrystusa, życzliwie nastawia do ludzi.

Nic więc dziwnego, że Paweł VI wiąże — „wielką nadzieję z małymi wspólnotami chrześcijańskimi, które są dziełem zapoczątkowanym przez Ducha Św.” Kardynał F. König uważa, że „Kościół w przyszłości nie będzie Kościołem imponujących organizacji czy wielkich demonstracji, ale będzie podtrzymywany przez małe wspólnoty, które się zaangażują w ciągłą odnowę i które z kolei będą promieniować na inne”.

3

Jeden z dekretów ostatniego Soboru powiada o kapłanach, że „szukając odpowiedniejszego sposobu przekazywania innym rzeczy, które były przedmiotem ich kontemplacji, będą głębiej odczuwać »niedościgłe bogactwa Chrystusowe« (Ef 3, 8) i wieloraką mądrość Bożą” (DK 13). Działanie tego prawa stwierdzam również u siebie. Posługując wiernym przekonałem się, że oddziaływanie jest obustronne i świętość jest komunikatywna.

Nie tylko kapłan budzi i ożywia wiarę wspólnoty, ale i wspólnota bardzo pomaga swojemu duszpasterzowi w realizowaniu zadań wynikających z jego posłannictwa.

Może to czasami dziwić, ale ksiądz, choć jest osobą Bogu poświęconą i z istoty swego powołania ma innych do wiary prowadzić sam potrzebuje umocnienia w wierze i miłości. Jego wiara, jak zresztą każda wiara, rozwija się i dojrzewa wśród wielu trudności zachodzących dziś w świecie i w Kościele. Zamiast rosnać może się kurczyć i ulegać rozkładowi. I wtedy następuje prawdziwy dramat — bo bez wiary w życiu kapłańskim wszystko się sypie i traci sens. Słowa, gesty, przyklęknięcia, nawet celibat — nie znaczą nic. Wydaje się, że współczesne odejścia od kapłaństwa, obok innych przyczyn, mają również jakiś związek z zanikiem lub osłabieniem wiary i modlitwy. Jakże trafne są słowa K. Rahnera: „Wiara kapłana dzisiejszego jest wiarą kapłana modlącego się, można by nawet powiedzieć, mistyka i kontemplatyka, albo wcale jej nie ma. Modlitwa dzisiaj nie może być tylko luksusem pietystycznych pięknoduchów. Trzeba ją wywalczyć w surowości życia i przeżyć jako udrękę. Lecz kapłan musi być kapłanem modlącym się, jeśli chce dziś wierzyć i przepowiadać wiarę”.

Najściślejszy kontakt człowieka z Bogiem dokonuje się w tajemnicach duszy i osnuty jest tajemnicą, ale sama wiara i wszystkie jej bogactwa spływają na nas przez innych, otrzymujemy je za pośrednictwem Kościoła — wspólnoty. Po kilkunastu latach kapłaństwa widzę, jak wiele w życiu wewnętrznym zawdzięczam wierze ludzi, których spotkałem w tym czasie na swojej drodze. Byli oni „świadkami wiary” nie tylko dla siebie, ale i dla mnie. Patrząc na ich „dobre czyny”, chwaliłem Ojca, który jest w niebie. Na spotkaniach z nimi „zasilała się” moja wiara, otrzymywała nowe treści, bodźce, motywy, pogłębiała się nie tylko przez szukanie odpowiedzi na stawiane pytania, ale przede wszystkim na wspólnej modlitwie.

Trudno jest jednak powiedzieć, czy się jest blisko czy daleko, choć wiara powinna w człowieku wciąż rosnać. Już na pustyni Tebaidy wiedziano, że kto nie postępuje, ten się cofa. G. Bernanos w *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* mówi, że każdy z nas odnajduje swoje miejsce na kartach Ewangelii i może je również odnaleźć — jak bohater jego powieści — przy słowach Jezusa wypowiedzianych w Ogrojcu do ucznia: „Piotrze, ty śpisz?...”

Gdy patrzę na swoje życie chrześcijańskie z perspektywy lat, zauważam wiele zmian, przesuwanie akcentów, zanikanie i powstawanie nowych form kontaktu z Panem Bogiem, ale w tej rzece przeżyć, wzlotów i niekonsekwencji odnajduję coś, co się nie zmieniało nigdy. Jest to urok Osoby Jezusa Chrystusa „ponad którego — jak pisał św. Ignacy z Antiochii — nic nie istnieje”. Znakiem Jezusa było dla mnie od dzieciństwa Jego Serce — symbol miłości, która daje się wszystkim, wyzwala z grzechu i utwierdza w łasce dzięki tajemnicy paschalnej.

W czasie badania dziejów kultu Serca Jezusa w Kościele, natrafiałem na nieznanne przemówienie kardynała Jana Franciszka Albaniiego, wygłoszone 26 stycznia 1765 r. w Kongregacji Obrzędów, które wydaje mi się aktualne również dzisiaj. Poświęcone ono było sprawie zatwierdzenia mszy św. i oficjum o Sercu Jezusowym, prośbie, którą wnieśli do Stolicy Apostolskiej biskupi polscy. Mówiąc o wartości kultu, Albani podkreślił, że jest on niezwykle skutecznym środkiem do ożywienia w narodach wiary i uświęcenia ludzi, zwłaszcza w obecnych czasach suchego racjonalizmu, gdy wątpi się we wszystko, a z prawd objawionych „nietknięte pozostało jedynie 'Pater noster' ”.

Dziś sytuacja chrześcijaństwa jest podobna. Kryzys wiary w Boga i w człowieka, przemoc, pogarda i niesprawiedliwość, jaka szerzy się na naszej ziemi, rozpacz i „przekleństwo istnienia” (B. Russel) wołają o wielką Miłość, która zdolna jest uratować świat od pustki i bezsensu ukazując mu szersze horyzonty oraz Nadzieję sięgającą poza doczesność. Ludziom „bez serca” (2 Tym 3, 3), należy przeciwstawić Serce Jezusa i Jego ofiarną miłość — czystą, ubogą i miłosierną, która szczególnie w Eucharystii wydaje siebie człowiekowi, z całą bezwzględnością wciągając każdego w swój własny los. Miłość ta domagając się od nas wzajemności, dynamizuje nasz udział w liturgii, skłania do złożenia siebie w darze Bogu i braciom, cementuje wspólnotę. „Ludzie nie są i nie mogą być nigdy równi, dlatego potrzebują braterstwa i spajającego ich Serca” (M. Eliade).

Czesław Drażek SJ

KOINONIA WSPÓLNOTA SAKRAMENTALNA

I. WSTĘP

Aktualność tematu *koinonia* jest niewątpliwa w każdym spotkaniu ekumenicznym¹. Podobnie i cała eklezjologia współczesna opiera się w swoim nurcie wewnętrznym na tym temacie, który w podręcznikach teologii szkolnej w rozdziałach poświęconych Kościołowi nie zajmował pierwszego miejsca. Zaledwie w ostatnim stuleciu tematem soborności, tak drogi teologii rosyjskiej i Kościołowi pojętemu jak żywy organizm, został wprowadzony do teologii zachodniej przez J. A. Mohlera, a obecnie w świetle II Soboru Watykańskiego pojęcie kolegialności i nowej roli laikatu, liczne wspólnoty z ich nowym stylem życia tak rozpowszechnione na zachodzie chrześcijańskim stawiają na nowo problem spotkania, jedności, wspólnoty i zasady życia w jedności. Również i wielki nurt ekumeniczny współpracuje w poszukiwaniu nowego zrozumienia roli sakralnego pojęcia *koinonii*. Jaka jest relacja pomiędzy *koinonią* jako jednością sakramentalną a tą jednością nieustanną, która trwa między wiernymi i Chrystusem i jest istotą Kościoła? Czy Kościół sam mając swoje sakramenty nie jest również sakramentem, albo co najmniej nie ma charakteru sakramentalnego i czy ten charakter sakramentalny nie jest bardziej zasadniczy niż struktura prawna Kościoła? Oto kilka pr

¹ Jest to tekst referatu wygłoszonego na spotkaniu teologów katolickich i prawosławnych we Wiedniu w 1974 r. Przekład Teresy Reklewskiej przy współpracy Michała Klingera (red.).

Tytuł oryginału francuskiego brzmi: *La Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles*. *Koinonia* po grecku znaczy wspólnota. P. Ewdokimow w książce *Prawosławie* (strona 144) tak interpretuje słowo *koinonia*: Po Pięćdziesiątnicy Kościół jest tam, gdzie dokonuje się eucharystyczna *koinonia*, gdzie wszyscy włączają się w Chrystusa, jako jego członki współczesne i współkrewne. W ten sposób Kościół przewyżcza wszelkie rozdrobnienie". (przyp. tłum.).

blemów, które chciałby poruszyć ten artykuł w oparciu o nowe myśli, które, choć czasem rozproszone, można znaleźć we współczesnych studiach teologicznych. Jest tu również kilka myśli osobistych, które autor przedstawia jako temat do dyskusji. Ponieważ teren poszukiwań jest dosyć nowy, można ufać, że problemy tu postawione nie są zamknięte i że szeroka dyskusja teologiczna jest całkowicie możliwa.

II. UPADEK JAKO ROZDZIELENIE

Bóg stworzył człowieka w jedności swojego obrazu. Może nie przypadkiem Księga Genesis mówi nam, że prokreacja miała początek po upadku pierwszego człowieka. Nie chodzi tu o grzech, który tkwiłby w samym seksualizmie, ale o począsteczowanie ducha ludzkiego poprzez rozmnożenie osób w czasie i w przestrzeni. Dla świętego Grzegorza Palamy nawet namiętności cielesne nie są grzeszne same w sobie jeżeli nie przekraczają miary, a prawdziwy grzech tkwi w tendencjach egoistycznych ducha ludzkiego, kierowanych przez szatana. Te odruchy egoizmu powodują rozdzielenie na różnych poziomach. Ojciec Paweł Florenski, znany teolog rosyjski pierwszej połowy naszego wieku podaje etymologię słowa rosyjskiego „grzech”: ma ono pochodzić od czasownika „resziti” który znaczy rozsypać, rozwiązać, rozdzielić, rozłączyć, oddzielić. Nie jestem pewien, czy ta etymologia jest całkowicie słuszna z punktu widzenia filologicznego, ale z punktu widzenia duchowego jest najzupełniej prawdziwa, ponieważ grzech jest naprawdę rozdzieleniem człowieka zarówno na poziomie wewnętrznym jak i oddzieleniem od człowieka i od całego rodzaju ludzkiego. I może dlatego Biblia daje nam spojrzenie na człowieka sprzed upadku, jako bytu jedyne, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, jednocześnie „mężczyznę i kobietę”, (Gen 1, 26) co można zrozumieć jako element wiecznie męski i wiecznie kobiecy ludzkości, która również jest zjednoczona w obrazie i w podobieństwie do Boga. Ta wspaniała perspektywa antropologii raju jest odnowiona w teologii małżeństwa chrześcijańskiego zrozumianego w świetle wcielenia, gdzie Chrystus, człowiek uniwersalny będący „w postaci Bożej” (Flp 2, 6) jest dla ludzkości obrazem Boga, który jednoczy na nowo ludzkość całą, którą z kolei reprezentuje kobieta, kobieta jedyna, ponieważ przedstawia ludzkość zjednoczoną przez obecność tego obrazu (Ef 5, 23). Ale po upadku ani małżeństwo czyste, to znaczy będące odbiciem idei Boga o ludzkości w jej pierwotnej doskonałości, tej, która była „od początku” (por. Mt 19, 8), ani jedność ludzkości nie są już

możliwe. Po upadku tego „co było od początku”, jedność ludzko rozpada się, człowiek staje się podobny do wiązki gałązek rozsiar po ziemi. Dlatego też ludzkość napełnia ziemię dopiero po upadku. Ale nieodłącznie związane z tym rodzą się egoizm, nienawiść, i upadek osobowości ludzkiej i rozproszenie ludzkości. Ten stan rzeczy doskonale scharakteryzowany w słynnym tekście Deutero-Isajas (Iz 53, 6), który mówi „wszyscy my jak owce pobłądziliśmy, każdy na swoją drogę zeszedł”. Dlatego też perspektywa naszego zbawienia zawarta jest w fakcie, że dobry pasterz (sam Bóg w Chrystusie) szuka jednej zagubionej owieczki, aby wprowadzić ją na nowo do jedności swojego stada.

Teologia szkolna rozróżniała trzy rodzaje grzechu: grzech wobec Boga, wobec bliźniego i wobec samego siebie. Prawdę mówiącą o trzech rodzajach rozdzielania; każdy grzech oddziela nas różnicą od Boga, od naszego bliźniego i od nas samych. Interpretując odpowiedź szatana wyrażoną przez usta opętanego, zgodną z którą imię jego jest „Legion” (Mk 5, 9), ojciec Paweł Florenski widzi w niej oznakę rozbicia totalnego osoby ludzkiej z racji przeciwnych dążeń przeciwstawnych, które w niej dominują. C. G. Jung jest całkowicie zgodny z taką perspektywą, ponieważ interpretuje on wszystkie udręki świadomości, jako niezgodność, brak harmonii pomiędzy świadomością i nieświadomością ludzką, natomiast przeciwności indywidualizacji, to znaczy zjednoczenia tych dwóch stron natury ludzkiej jest dla niej zasadniczym lekarstwem. Do tych trzech rodzajów rozbicia spowodowanych grzechem, trzeba dodać jeszcze rozdzielanie człowieka i świata zewnętrznego, który też jest skażony przez stany duszy egoistyczne i przeciwstawne.

III. ZBAWIENIE JAKO STAN JEDNOŚCI

Przeciwno tym czterem rodzajom rozdzielania Chrystus, przez odpuszczenie grzechów, tworzy nam stan wspólnoty, koinonii z Bogiem, z samym sobą, z innymi ludźmi i z całym światem zewnętrznym. Oto dlaczego istotą naszego zbawienia jest komunია. Wielki sakrament Kościoła jest sakramentem wspólnoty, który — w jedności z Bogiem a także z całą ludzkością zbawioną, Kościołem, zgarniając materię tego świata, materię, która przestaje stawiać opór człowiekowi, ale staje się przezroczysta w ogniu obecności Bożej — daje odpuszczenie grzechów, to znaczy harmonię wewnętrzną osobie ludzkiej. W istocie słowo greckie *κοινωνία* oznacza jednocześnie komunię eucharystyczną i wspólnotę z Kościołem.

Zadaniem naszym jest odpowiedzieć sobie na pytanie: czy wierząc, że komunia jako zjednoczenie eucharystyczne jest najważniejszym sakramentem Kościoła, nie powinniśmy uznać, że jedność Kościoła, jako taka, jest również sakramentem sama w sobie?

IV. CZY WSPÓLNOTA EKLEZJALNA MA NOŚNOŚĆ SAKRAMENTALNĄ?

1. PRZYBLIŻENIE HISTORYCZNE DO PROBLEMU

Myszę, że nie należy za mocno podkreślać różnic pomiędzy tymi dwoma pojęciami koinonii. Rozwój obecnej eklezjologii prawosławnej dąży nie do przeciwstawiania, ale raczej do identyfikacji eucharystii i Kościoła. Myszę tutaj o eklezjologii eucharystycznej ojca Mikołaja Afanasjewa, który, mając uczniów pomiędzy teologami prawosławnymi miał również wpływ, choćby tylko częściowy, na eklezjologię Vaticanum II.

Zgodnie z tą perspektywą, teraz już powszechnie znaną świadomość eklezjalna pierwszych wieków identyfikowała Kościół ze zgromadzeniem eucharystycznym i w tej perspektywie, przede wszystkim sakramentalnej, każda koinonia eklezjalna jest w pełni sakramentalna, ponieważ eucharystyczna. Te same kategorie, w których nasza świadomość widzi eucharystię, odnoszą się do Kościoła. Jeśli w każdej najmniejszej cząsteczce chleba eucharystycznego możemy jednoczyć się z całym ciałem Chrystusa, podobnie w każdej wspólnocie eklezjalnej odnajdujemy cały Kościół katolicki, powszechny.

Nie ma tu miejsca na przedstawienie w szczegółach lub na krytykę eklezjologii ojca Afanasjewa, której nie można dzisiaj nie brać pod uwagę. Zdaniem ojca Afanasjewa eklezjologia ta poszła w zapomnienie od drugiej połowy III wieku z powodu różnych zmian, które miały miejsce w życiu Kościoła. Do przyczyn tego zapomnienia ojciec Afanasjew zalicza rozmnożenie się zgromadzeń eucharystycznych w tymże samym Kościele, w wyniku czego biskup zamiast na miejscu Chrystusa być przewodniczącym zgromadzenia eucharystycznego, stał się administratorem. Do innych przyczyn można dodać wzmocnienie roli biskupa jako administratora przez podporządkowanie kościołów wiejskich kościołom miejskim, stworzenie prowincji eklezjalnych, metropolii i wielkich diecezji na wzór jednostek administracyjnych państwa rzymskiego. Ta nowa eklezjologia, którą ojciec Afanasjew nazywa eklezjologią uniwersalną, opanowała tak Kościół wschodni jak i zachodni, ponieważ idea kościoła autokefalicznego, rozpowszechniona we współczesnej eklezjo-

logii prawosławnej również nie odpowiada starożytnemu pojęciu Kościoła lokalnego.

Ojciec Afanasjew uważa wizję zachodniej eklezjologii uniwersalnej nie tylko za bardzo rozwiniętą ale i bardziej konsekwentną, ponieważ nie pozostaje ona wewnątrz kraju, państwa rzymsko-bizantyńskiego czy państwa narodowego, ale rozwija się aż do granic do których Kościół zachodni chciał się wzniesić.

Jasnym jest, że na tym poziomie eklezjologii uniwersalnej wspólnota eklezjalna nie zawsze oznaczała komunie sakramentalną. Jądro sakramentalne pozostaje zawsze w Kościele, ale Kościół nie identyfikuje się z nim. W życiu Kościoła element sakramentalny i element prawny oddzielają się. Każdy sakrament daje komunie jedności, ale nie każda jedność jest sakramentalna, ponieważ obok komunii sakramentalnej pojawia się jedność jurysdykcyjna.

Należy teraz zadać pytanie, która z tych dwóch perspektyw eklezjologicznych jest słuszna. Ojciec Afanasjew nie poddaje w wątpliwość, że jedynie eklezjologia eucharystyczna była zgodna z pojęciem eklezjologii nowotestamentowej i pierwotnego Kościoła. Ale wydaje się, że nawet uczniowie ojca Afanasjewa nie są całkowicie zgodni w tym punkcie, przede wszystkim gdy chodzi o Kościół wschodni, ponieważ według nich w całym rozwoju historycznym Kościoła nie można widzieć tylko zwykłej dewiacji. Jeszcze pewniejszym jest, że inne też jest stanowisko teologii zachodniej. Do powodów tych zmian eklezjologii, widzianych przez ojca Afanasjewa, można jeszcze dodać te, które spowodowały utwierdzenie eklezjologii zachodniej w perspektywie uniwersalnej. Aby obronić swą niezależność wobec żądań średniowiecznego cesarstwa zachodniego, Kościół zachodni ustanowił się jako państwo niezależne pomiędzy innymi państwami i odtąd rozpoczął działalność polityczną wobec tych wszystkich państw poprzez środki właściwe życiu politycznemu. W czasach średniowiecza ten sposób działania mógł jeszcze bardziej wzmocnić przekonanie, że Kościół jest wielką światową instytucją, większą niż państwa i choć wyposażoną w sankcje niebieskie, ale znajdującą się na tym samym poziomie co one, aby doprowadzić je do celu eschatologicznego przez historię. W tej ogromnej instytucji Kościoła jest oczywiście miejsce na sakramenty, jako sposób kontaktu z innym światem, ale Kościół jako taki nie jest sakramentem i jedność urzeczywistnia się raczej poprzez więzy prawne z ośrodkiem ziemskim Kościoła niż przez obecność Chrystusa w sakramentach, więcej jeszcze, sakramenty mogą być ważne nawet poza Kościołem, ale poza Kościołem nie ma zbawienia. Jest to punkt kulminacyjny rozbitcia pomiędzy pojęciem jedności i sakramentu Kościoła. Idąc dalej jest to rozdzielenie pomiędzy sakramentalnością Kościoła i samym zbawieniem.

Rozwój ten, nie będąc słusznym przedstawia się sam w sobie jako bardzo logiczny. Jeśli Kościół nie jest już wspólnotą-jednością sakramentalną, sakramenty również już nie muszą być nierozzerwalnie związane z Kościołem.

I tak w teologii scholastycznej mogła powstać taka anomalia jak ustalenie, zgodnie z którym każdy człowiek, nawet poganin może ochrzcić ważnie, to znaczy że człowiek który nie należy do Kościoła może wprowadzić innego człowieka do Kościoła. W tym sposobie widzenia chrztu zbawienie indywidualne jest na pierwszym planie, ważniejsze od przynależności do Kościoła, co znaczy do wspólnoty jedności eklezjalnej. W tym wypadku można zadać pytanie, co to są sakramenty? Przeto sakramenty pozbawione komunii jedności z Kościołem, jako fundamentu ich ważności, pozostają jako znaki zewnętrzne łaski danej z góry. Arystotelizm ze swoją metafizyką bytów indywidualnych daje strukturę hylemorficzną takiej teologii sakramentalnej.

Ta linia dysocjacji koinonii-jedności sakramentalnej i Kościoła-instytucji posuwa się jeszcze dalej w reformacji. Spomiędzy dwóch form jedności, które zachowywał katolicyzm średniowiecza: jedności indywidualnej poprzez sakramenty i jedności poprzez formy prawne Kościoła, reformacja odrzuca więzy prawne a sakramenty pozostają jako dowody zewnętrzne zbawienia, pojętego jako dar, łaska, dana odosobnionej jednostce przez Boga samego. Idąc po tej linii sakramenty nie są już nawet potrzebne, ponieważ są one raczej znakami zbawienia już danego, aniżeli środkami do osiągnięcia zbawienia a jedność-wspólnota nie bierze już udziału w procesie zbawienia.

To sam Bóg („solus Deus”) daje zbawienie, jako dar-łaskę tym którym wybrał. Nawet dla Kalwina, który chciał uczynić z eucharystii na nowo ośrodek życia wspólnotowego, działanie tego sakramentu nie zależy ani od wspólnoty-jedności, ani od znaku zewnętrznego, ale od predestynacji boskiej.

Kontreformacja spróbowała tylko związać znak sakramentalny i jego działania wewnętrzne (ex opere operato), ale pozostawiła na uboczu więź między sakramentami a wspólnotą-jednością Kościoła. Dlatego też Sobór Trydencki mógł dogmatyzować doktrynę siedmiu sakramentów nie dotykając nawet doktryny Kościoła. Trzeba było czekać odnowienia teologii katolickiej w XX wieku, aby dojść do tego problemu.

Teologia prawosławna zawsze zachowała więź między sakramentami a jednością-wspólnotą Kościoła. Ojciec Afanasjew myśli, że począwszy od III wieku, eklezjologia prawosławna również rozwinęła się w sensie uniwersalistycznym a nie sakramentalnym, ale że jednak więź pomiędzy sakramentami i Kościołem zawsze pozostała moc-

niejsza na Wschodzie niż na Zachodzie. Wystarczy spojrzeć na zasady według których kanony pierwszych soborów orzekały o ważności sakramentów heterodoksji. Kanony te nie brały pod uwagę ani znaku zewnętrznego, ani „sukcesji apostołskiej” (w sensie dosłownym, które czasem daje się temu słowu dzisiaj), ale jedynie oddalenie danej wspólnoty schizmatycznej od Kościoła. Wspólnota-jedność z Kościołem mogła zawsze wypełnić braki, spowodowane przez schizmę, w życiu sakramentalnym ciała Chrystusowego. Słynna teoria ekonomii eklezjalnej (I Kanon św. Bazylego) jest najlepszym dowodem, że w perspektywie prawosławnej łaska sakramentalna nie zależy tyle od znaku zewnętrznego ile od wspólnoty-jedności z Kościołem, działającej poprzez te znaki. Można mieć wrażenie, że dla Ojców Wschodnich przynależność do wspólnoty, jedności eklezjalnej jest bardziej decydująca dla życia sakramentalnego niż znaki zewnętrzne.

Możliwym jest, że profesor Androutsous dotyka krańcowości myślenia, że przynależność do Kościoła może nawet uzupełnić brak chrztu. W każdym razie jest to ta sama krańcowość, która w sensie przeciwnym właściwa była doktrynie scholastycznej zgodnie z którą ktoś kto nie jest ochrzczony może udzielić w pełni ważnego chrztu. Są to jakby dwa przeciwne bieguny rozdziału pomiędzy sakramentalnością wspólnoty eklezjalnej, a sakramentalnością działającą przez znaki i czynności zewnętrzne.

Najnowsze prace ojca Schillebeeckxa, ojca Afanasjewa i kilku innych wykazują, że Kościół pierwotny nie znał znaków zewnętrznych dla niektórych aktów, które teologia późniejsza uznała za sakramenty. Tak więc nie jest udowodnione, że małe dzieci urodzone z rodziców chrześcijańskich były chrzczone, należały one już do Kościoła przez sam fakt narodzin w rodzinach chrześcijańskich (Schillebeeckx). Podobnie nie istniał znak zewnętrzny dla zawarcia małżeństwa.

Ojciec Afanasjew i wielu innych myślą, że istnieją wypadki objęcia stanowiska biskupa bez święceń (wypadki wyborów pierwszych patriarchów w Aleksandrii, możliwe że odnosi się to do objęcia stanowiska papieża Korneliusza, legenda o świętym Grzegorzcu Traumatргу opowiedziana przez świętego Grzegorza z Nyssy). We wszystkich tych wypadkach nie kwestionuje się działalności Kościoła a jednak działanie to nie było uzależnione od znaków zewnętrznych.

Czy można mówić o sakramentach bez znaków zewnętrznych? Jeśli bierzemy pod uwagę słowo łacińskie „sacramentum”, które oznacza dokładnie „znak”, pytanie takie jest bez sensu. Jeśli posługujemy się słowem greckim „mysterion”, widzimy że nie możemy się ograniczyć do rozwiązania tylko strony zewnętrznej tego misterium. Podług świętego Pawła to Chrystus sam jest dla nas wiel-

ką tajemnicą, misterium pobożności (I do Tymoteusza, 3, 16): „Wielka jest tajemnica pobożności, która objawiła się w ciele”. Jego objawienie, jego epifania jest pierwszym sakramentem wiary chrześcijańskiej, a Kościół, ciało Chrystusa, jest również sakramentem, w tym sensie, że jest znakiem zewnętrznym Chrystusa zmartwychwstałego zawsze obecnego w świecie. Jak więc nie przyjąć, że każda przynależność do Kościoła ma charakter w pełni sakramentalny, gdy każda jedność-wspólnota eklezjalna jest znakiem zewnętrznym łaski, jednocześnie znakiem, sacramentum, i tajemnicą (mysterion) obecności Chrystusa.

2. KILKA REFLEKSJI NA PODSTAWIE PISMA ŚWIĘTEGO

Bardzo znamienym jest, że tam gdzie Ewangelie synoptyczne mówią o ustanowieniu eucharystii podczas ostatniej wieczerzy, czwarta Ewangelia mówi tylko o umywaniu nóg apostołom i o mowie pożegnalnej Chrystusa zakończonej modlitwą kapłańską. Te trzy fakty opowiedziane przez Jana: umywanie nóg, wielka mowa pożegnalna i modlitwa arcykapłańska są powiązane z tym samym tematem miłości, wspólnoty i komunii z Chrystusem i zjednoczeniem pomiędzy uczniami Chrystusa. Podzielał w pełni idee profesora Cullmanna, który myśli że modlitwa arcykapłańska, czwartej Ewangelii jest modlitwą eucharystyczną w perspektywie Janowej. Jest zresztą wiele elementów wspólnych pomiędzy modlitwą kapłańską Ewangelii Janowej i modlitwą eucharystyczną w *Didache*. Z mojej strony postaram się udowodnić, że wszystkie epiklezy pierwotnych liturgii wschodnich, mają jako wspólne źródło, wielką modlitwę kapłańską Ewangelii świętego Jana.

Rzeczywiście, perspektywa trynitarna mowy pożegnalnej i modlitwy kapłańskiej z prośbą „aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojczye we mnie, a ja w Tobie” (Jan 17, 21) stanowią podstawę modlitwy epiklezy takiej, jaką dziś znamy z liturgii świętego Bazylego: „abyśmy wszyscy, którzy mamy udział w komunii jedyne go chleba i jednego kielicha byli zjednoczeni w komunii jednego ducha”. Ale w przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, ani słowa konsekracji, ani nawet chleb, ani wino, nie są wymienione w tym miejscu. To co pozostaje, to idea komunii, jedności pomiędzy Bogiem i ludźmi, która jest zawsze eucharystyczna, nawet jeżeli eucharystia jako fundament Kościoła nie jest dosłownie wypowiedziana. Może też autor czwartej Ewangelii nie umiejscawia tutaj słów usta-

nowienia eucharystii, ponieważ dla niego całe życie Jezusa może być widziane jako fundament dwóch sakramentów, eucharystii i chrztu.

Dla świętego Pawła Kościół jest Ciałem Chrystusa i odnosi się to do Kościoła lokalnego, jak to myśli ojciec Afanasjew, ponieważ to ludzie są członkami tego Ciała, a nie jakieś inne cząstki Kościoła. Ale jeszcze ciekawszym jest umiejscowienie porównania Ciała (I do Koryntian 12) zaraz po nauce o wieczerzy pańskiej (I do Koryntian 11, 17—33), co można zrozumieć w tym sensie, że wielki Apostoł pogan, widzi Kościół jako jedno ciało utworzone z różnych członków i z różnych darów, w jedności ducha, jako owoc sakramentu eucharystii. W rzeczy samej, w wielkich listach świętego Pawła organizacja zewnętrzna Kościoła jest tak płynna, że można wziąć ten element eucharystyczny, jako element prawdziwie stanowiący o Kościele w eklezjologii świętego Pawła. Stąd idea Ciała, która odbija najpełniej samą istotę Ducha w myśli Apostoła.

3. KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT KOINONII

Ciało Chrystusa i ciało Kościoła są tak mocno związane ze sobą, że można stosować te same kategorie do Kościoła i do eucharystii. Słowo „koinonia” rzeczywiście oznacza równocześnie wspólnotę eucharystyczną i wspólnotę eklezjalną. Paweł Ewdokimow myślał nawet, że formuła z apostołskiego symbolu wiary „Świętych obcowanie” oznaczała pierwotnie wspólnotę ze Świętymi to znaczy z *Sancta* w sensie formuły wschodniej: *Ta hagia tois hagiois*. Jednocząc się z *Sancta* stajemy się świętymi i my również.

Składinąd w epiklezie liturgii świętego Jana Chryzostoma modlimy się, aby „Duch św. zstąpił na nas i na dary, które są przed nami”. Kościół wschodni wierzy, że jest to prawdziwie moment konsekracji, i że epikleza jest najlepszym odbiciem roli Ducha św. w działaniu eucharystycznym. A więc prosimy żeby Duch święty zstąpił najpierw na nas, a dopiero potem na dary, które są zewnętrzne. Poprzez działanie Ducha świętego dary zostają przemienione w Ciało Chrystusa, ale i my również jesteśmy uświęceni i przemienieni w jedności doskonałej ciała eklezjalnego w sensie modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa (przede wszystkim epikleza liturgii świętego Bazylego). Zgodnie ze wspólną tradycją tak Kościoła prawosławnego, jak i Kościoła rzymsko-katolickiego, dary eucharystyczne są uświęcone i przemienione nie tylko na święty moment liturgii trwający do Komunii świętej, ale i po zakończeniu liturgii postaci pozostają świętymi postaciami ciała i krwi Chrystusa. A więc trzeba myśleć, iż zgromadzenie eucharystyczne również nie jest

uświęcone tylko na czas synaksy, ale pozostaje uświęcone i przemienione w ciało Chrystusa, to znaczy Kościół, na zawsze. To znaczy, że Kościół zachowuje zawsze swój charakter eucharystyczny, nawet poza celebrowaniem eucharystii, tak jak chleb i wino eucharystyczne zachowują swój charakter postaci nawet poza celebracją eucharystyczną. Ale poza tym oznacza to również, że Kościół zachowuje zawsze swój charakter sakramentalny, nawet poza swymi sakramentami, ponieważ Kościół sam jest sakramentem, misterium nieustającym obecności Chrystusa. Kościół właśnie ma charakter prawdziwie sakramentalny ponieważ jest znakiem zewnętrznym nie tylko łaski, ale obecności samego Chrystusa w świecie. Może można wątpić, czy Kościół ma zawsze ten charakter sakramentalny w życiu codziennym swoich członków poza życiem sakramentalnym samym w sobie. Trzeba powiedzieć, że twarz Kościoła w życiu codziennym tego świata nie jest zawsze tak jaśniejąca, jak tego można by pragnąć. Ale nawet w tym wypadku Kościół nie przestaje być znakiem sakramentalnym obecności Chrystusa w świecie. Chleb i wino eucharystyczne również nie są przejrzyste, tak abyśmy pod ich postaciami rozpoznać mogli Chrystusa zmartwychwstałego. Jest to wielka tajemnica wiary i tylko oko „oświecone” może rozpoznać, jako wielki cud, pod postaciami materialnymi ogień Bożej obecności. Trzeba być również trochę „oświeconym”, albo co najmniej wierzącym (jest to jeszcze ważniejsze), aby nie wątpić, że poza prawem kościelnym i poza całą realnością instytucjonalną i historyczną Kościoła, to Chrystus sam zawsze jest obecny i tak jak w sakramencie poprzez znak daje łaskę. Idea kenozy życia ziemskiego Chrystusa (Do Filipian 2, 17) może być również zastosowana do Kościoła. Nie tylko sługa pański cierpiący, w wizji Deutero-Izajasza (53, 3), którego wygląd był nie do poznania i nie miał już wyglądu ludzkiego, ale wygląd całego Kościoła w ciągu wieków, może być również zniekształcony i być jakby kamieniem obrazu dla tych którzy wątpią. A mimo to Kościół jest ciałem Chrystusa i wybranym znakiem Jego obecności. Nie oznacza to, że Chrystus jest obecny tylko w Kościele, świat cały, niebo i ziemia są polem działania, *exousia*, Chrystusa (Mateusz 28, 17). Jedność eklezjalna jest znakiem działania Chrystusa, działania, które przejawia się również, bardzo często niezależnie od tego znaku. „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość do siebie nawzajem mieć będziecie” (Jan 13, 35). Już Bierdiajew sygnalizował, że w życiu codziennym Kościoła na nieszczęście jest bardzo mało miłości. Ale sakramenty są ważne niezależnie od wartości osobistej uczestników i można powiedzieć, że wszystkie sakramenty są przejawem jednocześnie jedności eucharystycznej i jedności Kościoła, tylko że ich cele są inne. Wspólnota-*koinonia* eklezjalna jest

znakiem sakramentalnym miłości Chrystusa w tym sensie, że jest ważny jako znak objawiający tę miłość nawet jeśli miłości brakuje w osobach, które powinny tę miłość objawiać.

4. SAKRAMENTY W KOŚCIELE I SAKRAMENT KOŚCIOŁA

Można by postawić pytanie, czy ta idea sakramentalnego charakteru Kościoła nie zaprzecza tradycyjnej liczbie sakramentów. Liczba ta nie jest tak tradycyjna w Kościele wschodnim. Pozostawiając na boku aspekt historyczny tych problemów, należy podkreślić, że w naszej perspektywie, sakramentalność Kościoła nie zwiększa w żadnym sensie liczby sakramentów. Wyraża ona raczej pełnię życia sakramentalnego Kościoła, ponieważ sakramentalność Kościoła nie jest niczym innym jak tylko owocem nieustającej eucharystii. Ojciec Sergiusz Bułgakow pierwszy może dotknąć tego problemu w teologii wschodniej widząc eucharystię jako sakrament Kościoła a nie sakrament w Kościele.

Istotnie, wszystkie sakramenty czerpią swą siłę z eucharystii i przejawem jedności między członkami Kościoła. W Kościele starożytnym, chrzest, bierzmowanie i eucharystia tworzyły w sposób nierozdzielny jedną tajemnicę, misterium oświecenia, inicjacji, tajemnicę kulminującą w uroczystej eucharystii danej neofitom. Opuśczenie grzechów w chrzcie świętym jest związane z wejściem do jedności Kościoła. Grzech, który jest właśnie rozdzieleniem wewnętrznym i zewnętrznym osoby nie może być naprawiony inaczej jak tylko przez nową komunie, jedność z Chrystusem w jedności Kościoła, który jest Jego ciałem. Ten sam fakt odnajdujemy w świadomości, gdzie opierając się na wierze w miłosierdzie Boga, nowe opuszczenie grzechów staje się nowym przyjęciem do jedności Kościoła.

W święceniach kapłańskich element wspólnoty jest jeszcze bardziej zaznaczony. To cały Kościół działa przez ręce biskupa i w imieniu wspólnoty przyznaje przez wspólne modlitwy i aklamacje poszczególne stopnie służby kapłańskiej. Przede wszystkim to Kościół jest apostołski i sukcesja kapłanów pochodzi od apostołskości Kościoła. Co więcej, wszystkie święcenia, a przynajmniej święcenia najwyższe, są zawsze przyznawane podczas celebrowania eucharystii, jako podstawy i źródła innych sakramentów. Również małżeństwo jest związane z eucharystią, szczególnie w starożytnym Kościele. Jest ono rzeczywiście, w miłości dwojga osób, odbudowaniem jedności rodzaju ludzkiego sprzed upadku, poprzez prokreację ale również przez zbudowanie Kościoła domowego, „mikro-Kościół”.

ła”, który odbija i przedstawia Kościół cały. Prace Pawła Ewdokimowa na ten temat są nadzwyczaj cenne. To *koinonia* — jedność Kościoła, który działa i przejawia się przez koinonię małżeństwa.

Nawet w namaszczeniu chorych, uzdrawia komuniam z Kościołem starożytnym zmieniało się w ciągu siedmiu dni aby odwiedzać chorych. Dopiero później wizyty te zostały połączone w jedno nabożeństwo, zachowując charakter wspólnotowy obecności Kościoła. I zwykle sakrament ten jest związany z komunią, jako sakramentem zasadniczym *koinonii* Kościoła.

Widzimy więc, że element *koinonii* odgrywa bardzo ważną rolę w tradycyjnych siedmiu sakramentach. Czy liczba ich jest naprawdę zamknięta, jak chce tego Sobór Trydencki? Czy nie oznacza ona raczej pełni życia w Kościele, który jest cały sakramentalny tak, jak siedem darów Ducha św. oznacza pełnię darów, a siedem Kościołów w Apokalipsie Kościół cały? Idea Hansa Künga, że sakramenty są uprzywilejowanymi momentami — punktami uświęcenia życia chrześcijańskiego wydaje mi się nadzwyczaj interesująca. Ale już przed H. Küngiem ojciec Sergiusz Bułgakow myślał, że wszystkie sakramenty, których liczba nie powinna być za bardzo sprecyzowana, są tylko objawieniem jednego sakramentu Kościoła, Ciała Chrystusa. Podążając za tą samą myślą ojciec Schillebeeckx uważa, że idea wszystkich sakramentów prowadzi nas do Chrystusa, który jest sam prawdziwym sakramentem obecności Bożej w ludzkości.

We wszystkich tu cytowanych wypadkach widzimy jak idea *koinonii* z Bogiem i Kościołem, który jest Jego Ciałem, jest obecna we wszystkich działaniach Kościoła. Jeśli te działania objawiają prawdziwą naturę Kościoła muszą one być bardziej lub mniej sakramentalne. Tłumaczy to rezerwę pewnej liczby teologów prawosławnych wobec poglądu o zamkniętej liczbie siedmiu sakramentów, który pod wpływem kontrreformacji wszedł do szkolnych podręczników teologii, również prawosławnej. Mimo to, siedmiorakość sakramentów musi być uznawana za całkowicie słuszną, jeśli jest rozumiana jako symbol sakramentalności życia Kościoła w całej rozciągłości *koinonii* eklezjalnej.

5. NOŚNOŚĆ KOINONII W EKONOMII * KOŚCIOŁA

Jeśli rola *koinonii* jest tak ważna w życiu sakramentalnym Kościoła, to jeszcze bardziej uwidacznia się jej rola w doktrynie ekonomii Kościoła. W sakramentach łaska Ducha świętego związana z *koinonią*-wspólnotą Kościoła, jako Ciała Chrystusa działała po-

przez znaki zewnętrzne, ale Kościół ma prawo zgodnie z tzw. zasadą ekonomii, w pewnych wypadkach działać bez znaków zewnętrznych udzielając swojej wspólnoty-*koinonii* bezpośrednio, bez ich pośrednictwa. Spomiędzy tych dwóch aspektów struktury sakramentalnej znaków zewnętrznych i *koinonii* wewnętrznej, Kościół prawosławny zawsze dawał pierwszeństwo, *koinonii* wewnętrznej. Łaska Ducha świętego, pozostaje związana nierozzerwalnie z jednością w miłości a nie ze znakami które są umownym symbolem obecności tej łaski. Znaki mogą pozostać poza Kościołem i mogą również być ułomne. Bez wątplenia, czasem łaska sakramentalna jest przyznana bez żadnego znaku. Pomimo to znak jest zawsze obecny. To Kościół — jako ciało widzialne, który jest znakiem *koinonii*, która jest miłością i obecnością Bożą.

To pojęcie decydującej roli ciała widzialnego Kościoła, było zaciemniane w czasach reformacji. Szczególnie w luteranizmie koncepcja Kościoła jako „*communio sanctorum*”, słuszna sama w sobie i zrozumiała jako reakcja przeciwko rozwinięciu się eklezjologii instytucjonalnej utworzonej pod wpływem kanonistów prawników średniowiecza, odrywa *koinonię* eklezjalną od jej znaku zewnętrznego, którym jest wspólnota widzialna. Oto dlatego, w perspektywie luteirańskiej istnieją oczywiście sakramenty, ale Kościół sam w sobie nie jest już sakramentalny, ponieważ jego strona zewnętrzna nie odpowiada już w sposób nierozzerwalny i adekwatny wspólnocie wewnętrznej. W perspektywie takiej eklezjologii wschodniej pojęcie ekonomii również musi upaść, ponieważ w wypadku stosowania ekonomii można obyć się bez pewnych elementów formalnych sakramentów, ale pod warunkiem, że istnieje przynależność do Kościoła, który jest sakramentem sam w sobie, to znaczy, którego struktura zewnętrzna odpowiada jedności-wspólnocie wewnętrznej. Ale w eklezjologii luteirańskiej to powiązanie między stroną zewnętrzną a stroną wewnętrzną Kościoła nie jest adekwatne. Dlatego też problem dyskutowany aktualnie w środowiskach teologów katolickich dotyczący możliwości uznania kapłaństwa w kościele luteirańskim jako elementu należącego niezaprzeczalnie, zgodnie z ekonomią Kościoła do jego struktury, wydaje mi się problemem bardzo delikatnym. Słusznym jest, że w eklezjologii luteirańskiej odnajdujemy na pewno element *koinonii*, ale ta *koinonia-wspólnota* świętych nie ma swojego adekwatnego wyrazu w strukturze zewnętrznej Kościoła a służba kapłańska należy właściwie do struktury zewnętrznej. A skoro Kościół sam nie ma charakteru sakramentalnego, nie może on uzupełnić braków w innych sakramentach. W eklezjologii Kościoła reformowanego jest więcej zrozumienia dla wartości zewnętrznych *koinonii* i Kalwin chciał nawet uczynić z eucharystii ośrodek życia wspólnotowego. Ale idea zba-

wienia bytu indywidualnego związana z ideą predestynacji osobistej, unicestwia znowu sakramentalność Kościoła jako znaku adekwatnego i efektywnego jedności wewnętrznej.

Zgodnie z teologią reformowaną nawet w sakramencie eucharystii symbole zewnętrzne nie zawsze są owocne, ponieważ nie zawsze istnieje predestynacja do zbawienia. Może poprawka wprowadzona przez Karola Bartha dotycząca predestynacji uniwersalnej do zbawienia pozwala pojęciu sakramentalności koinonii na odnalezienie swojego miejsca.

Eklezjologia kontrreformacji, dobrze podkreśliła znaczenie strony zewnętrznej Kościoła, ale raczej na planie jurydycznym niż sakramentalnym. Dlatego też Sobór Trydencki mógł zdogmatyzować siedem sakramentów bez powiązania z Kościołem. Nasze pojęcie koinonii nie może więc również odnaleźć swojego miejsca. Dopiero w syntezie współczesnej teologii katolickiej posoborowej otwierają się nowe horyzonty. W tym punkcie niektóre myśli ojca Congara i ojca Schillebeeckxa wydają mi się bardzo bogate w konsekwencje.

V. KONSEKWENCJE EKUMENICZNE SAKRAMENTALNOŚCI KOŚCIOŁA

Jeśli nasze rozumowanie dotyczące sakramentalności Kościoła jest słuszne, konsekwencje ekumeniczne tej perspektywy mogą stać się bardzo doniosłe. Jeśli natura koinonii eklezjalnej nie jest w swej istocie sakramentalna, w stosunkach między Kościołami rozdzielonymi pozostaje wiele problemów natury jurysdykcyjnej i tradycyjnej a nawet dogmatycznej do rozwiązania. Problemy te pozostają jako przeszkody utrudniające wzajemne zbliżenie nawet w wypadku, kiedy Kościoły uznają wzajemną ważność swoich sakramentów. Ale wtedy sytuacja jest naprawdę paradoksalna. Duch święty działa drogą tych sakramentów, objawiając obecność Chrystusa w eucharystii i w innych sakramentach oddzielonych wspólnot. Mimo to te wspólnoty, mając sakramenty uznane za ważne nie stają się wyrazem jednego Kościoła z racji kilku trwających różnic. Ale wtedy znów, czym jest Kościół? Czyż Kościół nie jest Ciałem Chrystusa jednocześnie eucharystycznym i społecznym, ale społecznym jedynie jako konsekwencja swego charakteru eucharystycznego? A jeśli zgadamy się, że sakramenty nie są kanałami odizolowanymi w życiu ludzkości, ale że wyrażają sakrament Kościoła, wtedy jak nie rozpoznać w ważnych sakramentach rozdzielonych wspólnot sakramentu Kościoła, to znaczy Kościół sam, który jest Ciałem Chrystusa? To nie my sami jednoczymy się, to obecność Chrystusa w swoim ciele jednoczy nas. I spotkanie Kościołów przedstawiać się bę-

dzie raczej jako odkrycie jedności istniejącej już w sakramenta Kościołów, nawet w stanie aktualnym niezgody kanonicznej i do trynalnej.

Jeśli chcielibyśmy działać inaczej i szukać zgody we wszystkich punktach kontrowersyjnych pomiędzy Kościołami oddzielonymi, wtedy weszlibyśmy na drogę ciężkiej jednolitości i ryzykujemy, nigdy nie osiągniemy swego celu. Jest za wiele przyczyn natury kulturowej i społecznej, które staną na przeszkodzie temu poszukiwaniu jedności totalnej. Ale „wielokrotnie i różnorodnie mówił Bóg niegdyś do ojców” (List do Hebrajczyków 1, 1), mówił także wielokrotnie i w wieloraki sposób przez swój Kościół, i widać daje się, że nie oczekuje żadnej jednolitości ani żadnego posłuszeństwa w związkach między Kościołami. Nie oznacza to, że w historii taki czy inny Kościół nie może mieć jakichś specjalnych charakterystyk, które mogą nawet dać przewagę, ale objawia się to w porządku charyzmatycznym a nie jurysdykcyjnym na okres czasu określony przez Boga. Wielką zasługą ojca Afanasjewa było rozróżnienie tych dwóch porządków w relacjach między kościołami lokalnymi. Ale niezależnie od tego rozróżnienia, które dotyczy specjalnie perspektywy związku pomiędzy Kościołem prawosławnym i Kościołem katolickim rzymskim, wielką zasługą konferencji ekumenicznej w Lund była propozycja spojrzenia w generalnej perspektywie na zjednoczenie Kościołów poczynając nie od tego co je dzieli, ale od obecności Chrystusa który nas zjednoczył. Myślę, że jest to perspektywa głęboko prawosławna. Dla ojca Jerzego Fłorowskiego np. cała eklezjologia nie jest niczym innym jak rozdziałem chrystologii dotyczącym specjalnie konsekwencji Zmartwychwstania. A Chrystus zmartwychwstały jest prawdziwie obecny w eucharystii. Kilku krytyków ojca Fłorowskiego uzupełnia to, twierdząc, że jego doktryna prowadzi wyłącznie do chrystocentryzmu zapominając o przeważającej roli Ducha świętego. I myślę, że słusznie. Święty Paweł mówi: „I nikt nie może rzec: Pan Jezus jak tylko w Duchu świętym.” (I list do Koryntian 12, 3). I rola Ducha świętego w anamnosach eucharystycznych jest w centrum perspektywy prawosławnej. To pod działaniem Ducha świętego Kościół otrzymuje ciało i krew Chrystusa zmartwychwstałego i staje się koinonią-wspólnotą Chrystusową pełną Zmartwychwstania.

VI. KONKLUZJA

Można więc powiedzieć, że skoro sakrament eucharystii jest przedłużeniem tajemnicy Zmartwychwstania, koinonia-wspólnota Kościoła jest przedłużeniem tajemnicy eucharystii. Koinonia Kościoła

jest znakiem nieustającym szerszym od postaci chleba i wina i również sakramentalnym, który czerpie całą swoją wartość i całe życie nie w ludzkich strukturach ale w obecności nieustającej Chrystusa zmartwychwstałego jako sędziego i jako zbawcy w tej koinonii-wspólnocie. A strukturę ludzką Kościół bierze nie w elementach podlegających zmianom, lecz w elemencie niezmiennym wspólnoty, komunii miłości. Ta struktura jest znakiem zewnętrznym, postacią naprawdę sakramentalną, i może czasem zakrywać, ale również objawiać tę obecność tajemniczą Zmartwychwstałego.

Ks. Jerzy Klinger

tłum. Teresa Reklewska

HENRYK PAPROCKI

TEOLOG NASZYCH DNI KS. PROFESOR DR JERZY KLINGER

Teologia polska poniosła ciężką i bolesną stratę. Dnia 3 lutego 1976 roku zmarł przedwcześnie ks. prof. dr Jerzy Klinger, profesor nadzwyczajny i prorektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, kierownik katedry prawosławnej teologii dogmatycznej i moralnej, członek wielu organizacji ekumenicznych i wybitny naukowiec. Zanim jeszcze podejmować pełne opracowanie Jego życia i dorobku naukowego. Niniejszy artykuł, poświęcony życiu i działalności oraz dorobkowi teologicznemu profesora, ma jedynie zadanie przybliżenia czytelnikom niezapomnianej postaci ks. Klingera.

I. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ

Ks. Prof. dr Jerzy Klinger urodził się 15 kwietnia 1918 roku w Smoleńsku w rodzinie Witolda Klingera (1875—1962), znakomitego filologa klasycznego, od 1920 roku profesora Uniwersytetu Poznańskiego, znawcy folkloru starożytnego, autora wielu rozpraw z zakresu poezji greckiej, okresu wczesnego i aleksandryjskiego, historii literatury greckiej, poezji rzymskiej epoki republikańskiej i augustowskiej oraz tłumacza literatury starożytnej¹. Pozwoliło to ks. Klingerowi już z domu wynieść szerokie zainteresowania humanistyczne, uwieńczone w 1946 roku tytułem magistra filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Następnie kontynuował studia teologiczne w Polsce, Czechosłowacji i Francji (Prawosławny Instytut św. Sergiusza w Paryżu). Świecenia kapłańskie przyjął w 1952 roku w Białymstoku, po czym prowadził działalność duszpasterską w Kętrzynie i Warszawie. Za kadencji ks. Klingera w Kętrzynie prof. Jerzy Nowosielski wykonał znaną polichromię w cerkwi parafialnej. Ks. Klinger łączył pracę duszpasterską z naukową, będąc w latach 1954—61 wykładowcą w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Pracownikiem naukowym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej został w 1957 roku, czyli od momentu powstania sekcji teologii prawosławnej. 1 kwietnia 1957 roku został powołany

¹ por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. Warszawa 1965, tom V, s. 651.

na adiunkta przy katedrze prawosławnej teologii dogmatycznej i moralnej, której obowiązki kierownika pełnił prof. dr Wiktor Niemczyk z sekcji teologii ewangelickiej. Pensum tej katedry wykonywał samodzielnie ks. Klinger, prowadząc także początkowo lektorat języka greckiego. Z okazji objęcia zajęć w ChAT wygłosił wykład wstępny *Pismo Święte i Tradycja jako źródła objawienia*. Doktoryzował się na podstawie rozprawy *Eschatologiczny aspekt Eucharystii na tle genezy dwóch form konsekracyjnych w kanonie pierwszych wieków*; promocja miała miejsce 6 grudnia 1962 roku. W roku akademickim 1960/61 wygłosił wykład inauguracyjny *Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma*, a 26 października 1964 roku wykład na sesji z okazji 10-lecia ChAT — *Istota Prawosławia*². W roku akademickim 1965/66 wykładał teologię dogmatyczną, moralną i porównawczą oraz prowadził seminarium teologiczne i lektorat języka greckiego³. 30 września 1966 został mianowany docentem etatowym, a 1 października tegoż roku kierownikiem katedry. Od tego czasu zaczyna się wszechstronna działalność Ks. Profesora Klingera. W lipcu 1966 roku uczestniczył w Konferencji ekumenicznej „Kościół a społeczeństwo” w Genewie (organizator ŚRK), a następnie w Konferencji Wszechprawosławnej Komisji Teologicznej na temat zbliżenia z Kościołem anglikańskim w Belgradzie (wrzesień), w milenijnej sesji naukowej KUL (listopad) oraz w sympozjach teilhardowskich zorganizowanych przez PAX (luty i czerwiec 1967). Od 21 marca 1967 roku był prorektorem ChAT.⁴ Od 1966 roku nie prowadził już lektoratu języka greckiego, natomiast wykładał do 1969 roku historię doktryn dogmatycznych jako wykład zlecony (także dla sekcji ewangelickiej i starokatolickiej). Od 1967 roku był opiekunem Koła ZSP oraz dziekanem prawosławnego dekanatu warszawskiego (w lutym 1969 zrezygnował z tej funkcji). W tym też czasie brał udział w Ogólnochrześcijańskim Zgromadzeniu Pokojowym w Pradze (marzec—kwiecień 1968), Wszechprawosławnej Konferencji Teologicznej w Chambesy (czerwiec 1968) oraz w IV Zgromadzeniu ŚRK w Uppsali (lipiec 1968)⁵. W 1968 roku otworzony został przewod habilitacyjny ks. Klingera, który wykładał w tym czasie poza zajęciami na sekcji prawosławnej *Wybrane zagadnienia z teologii prawosławnej* dla sekcji ewangelickiej i starokatolickiej oraz w pionie wspólnym *Wybrane zagadnienia z teologii ekumenicznej* (w latach 1968—70). W roku akademickim 1968/69 wygłosił wykład inaugura-

² W. Niemczyk, *Dziesięć lat istnienia*. RT 7 (1965), s. 24, 26, 42—43, 70—72, 84—85; W. Niemczyk, *Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie*. RT 4 (1962), s. 5—19.

³ *Sprawozdanie z działalności ChAT za rok 1965/66*. RT 9 (1967), z. 1, s. 143—144.

⁴ *Sprawozdanie...* 1966/67. RT 10 (1968), s. 265, 273.

⁵ *Sprawozdanie...* 1967/68. RT 11 (1969), z. 1, s. 208—209; M. Głowacz, *Z działalności Rady Uczelnianej ZSP przy ChAT w Warszawie*, tamże, s. 221.

cyjny na ChAT *Kilka uwag na marginesie problematyki eklezjologicznej Uppsali*. Problematyce Uppsali poświęcone były też wystąpienia ks. Prorektora na sesji naukowej PRE (jesień 1968) oraz w Kole „Życia i Myśli” w Toruniu⁶. W lutym 1970 wygłosił w Krakowie odczyt na posiedzeniu Komisji badań nad starożytnością chrześcijańską. Od 1970 był Wiceprzewodniczącym PRE, członkiem Rady Metropolitalnej PAKP oraz Przewodniczącym Komisji Kadr przy tej Radzie. Był także proboszczem parafii w Poznaniu (od 1969), członkiem Międzyprawosławnej Komisji do rozmów z Kościołem anglikańskim oraz członkiem Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK. Uczestniczył też w Światowej Konferencji tej Komisji w Louvain (2—13 sierpień 1971)⁷. 26 maja 1972 roku wygłosił wykład w PRE na temat prawosławnego rozumienia chrztu i bierzmowania, 28 czerwca 1972 na Konferencji teologiczno-duszpasterskiej PAKP — *Nowe prądy we współczesnej eklezjologii prawosławnej*. W 1972 roku wyjeżdżał do Prawosławnych Akademii Teologicznych w Sofii i Moskwie. 6 października 1972 roku został profesorem nadzwyczajnym i od września 1972 do maja 1973 przebywał w Instytucie Zaawansowanych Studiów Teologicznych w Jerozolimie⁸. Reprezentował także Kościół prawosławny na posiedzeniu Komisji „Wiary i Ustroju” ŚRK w Ghanie (1974) oraz na Zgromadzeniu ŚRK w Nairobi (1975).

Brał udział w szeregu przewodów doktorskich jako ich promotor bądź recenzent (m. in. doktoraty ks. Jana Niewieczerzała w Pradze — 1968 rok; p. Charytona Popowa z Bułgarii — ChAT 1972; ks. Emila Stanuli z ATK — 1972; s. Marty Ryk z KUL — 1974)⁹.

Był także aktywnym uczestnikiem prac Koła Studiów nad myślą Teilharda de Chardin przy Redakcji *Życia i Myśli* oraz współpracownikiem i tłumaczem Instytutu Wydawniczego PAX.

Zmarł po kilkutygodniowej chorobie 3 lutego 1976 roku w Warszawie.

II. DOROBEK TEOLOGICZNY

Pisanie o dorobku teologicznym ks. Klingera nie jest sprawą prostą. Był bowiem teologiem o wszechstronnych zainteresowaniach.

⁶ *Sprawozdanie...* 1968/69. RT 12 (1970), z. 1, s. 217, 224.

⁷ *Sprawozdanie...* 1969/70. RT 13 (1971), z. 1, s. 180; *Sprawozdanie...* 1970/71. RT 14 (1972), z. 1, s. 156; *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, w: Pravoslavnyj Kalendar' na 1976 god.* Warszawa 1976, s. 252, 254, 266.

⁸ *Sprawozdanie...* 1971/72. RT 15 (1973), z. 1, s. 185; W. Gaspary, *Chrześcijańska Akademia Teologiczna w drugim dziesięcioleciu swego istnienia 1964—1974*. RT 16 (1974), z. 1—2, s. 143.

⁹ *Sprawozdanie...* 1967/68. RT 11 (1969), z. 1, s. 209; *Sprawozdanie...* 1971/72. RT 15 (1973), z. 1, s. 177, 185.

Samo przyswojenie czytelnikowi polskiemu pracy P. Evdokimova *Prawosławie* (Warszawa 1964) poprzez jej przekład wystarczyłoby za powód do dumy, gdyż pozwoliło wielu, może po raz pierwszy, poznać bogactwo Kościoła prawosławnego. Temu samemu celowi posłużyło też niewątpliwie studium ks. Klingera *O istocie prawosławia* (RT 7—1965, s. 302—327; *ŻiM* 15; 1965, z. 11, s. 15—28; przekład *Über das Wesen der Orthodoxie*. PÖR 5—1966, z. 3—4, s. 7—10).

Przede wszystkim jednak ks. Klinger był teologiem poruszającym tematy mało zbadane, nieznanne, kontrowersyjne. Jako przykład można tutaj wymienić rozprawę *Zagubiona egzegeza dwóch wierszy z Ewangelii Marka* (XIV, 51—52), (RT 8/1966, s. 126—153), gdzie w oparciu o porównanie liturgii bizantyńskiej i tradycji kościelnej postawił tezę alegorycznej interpretacji fragmentu mówiącego o „nagim młodzieńcu”. Według Profesora w tych dwóch wierszach „mamy zawarty zespół pojęciowy, wchodzący w zakres chrześcijańskiej inicjacji chrztu, o którym mówi też Apokalipsa, a także św. Paweł, lecz przedstawiony przy pomocy pewnego epizodu z żywotu biblijnego Józefa, wziętego jako symbol dla wyrażenia misteryjnej treści”. Widział ks. Klinger w tym fakcie specyficzny dla Ewangelii Marka sposób alegorycznego przedstawienia treści dogmatycznej, właściwy później szkole aleksandryjskiej. „Mt XIV, 51—52 byłby więc symbolem inicjacji chrztu, obejmującej moment zrzucenia dawnej szaty, zmagania się z niewidzialnymi potęgami, powrót do utraconej niewinności (nagość) oraz przyobleczenie w nową szatę — symbol Zmartwychwstania ciała duchowego”. Była to także próba odbudowania utraconej egzegezy na podstawie sięgnięcia do „świadomości kościelnej”, gdzie żyła w innych formach, np. kultowych¹⁰.

Do trudnych zagadnień biblijnych nawiązuje także studium *The Second Epistle of Peter: an essay in understanding* (VTQ 17 (1973), z. 1—2, s. 152—169), powstałe w związku z konferencją „Katolickość Kościoła” odbytą w dniach 25—29 września 1972 roku w Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku, oparte o najnowsze osiągnięcia myśli teologicznej, jak również o tradycję kościelną.

Zainteresowaniem Profesora cieszyła się też problematyka początków chrześcijaństwa w Polsce (*Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa w Polsce*. RT 9/1967, z. 1, s. 33—90), w której starał się podkreślić, że chrześcijaństwo polskie ma znacznie bogatsze źródła niż jedna tradycja kościelna (obrzędek łaciński) i pomijanie pozostałej (obrzędek bizantyński) lub pozostałych (obrzędek bizantyński i metodiański) prowadzi nie do wzbogacenia kultury, a do jej zubożenia.

¹⁰ RT 8 (1966), s. 149.

Był jednak ks. prof. Klinger głównie ekumenistą, szukającym wszelkich możliwych środków prowadzących do jedności, przed wszystkim poprzez wzajemne zrozumienie doktryny i znalezienie punktów stycznych. Temu właśnie celowi służyć miała rozprawa *Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji z teologią Kościoła Wschodniego* (RT 10/1966, z. 1, s. 107—150). Wnikliwe studia porównawcze doprowadziły autora do stwierdzenia, że „metoda demitologizacji” znajduje oddźwięk w „metodzie alegorycznej egzegezy” szkoły aleksandryjskiej, co od razu wprowadza w nurt najlepszej tradycji patrystycznej oraz, że zarówno w pismach Bultmanna jak i w teologii wschodniej możemy stwierdzić zupełną transcendencję faktu Zmartwychwstania Chrystusa dla poznania ludzkiego, czyli „apofatyczność”, zasadniczą jedność śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa u Bultmanna i w ikonografii i liturgii wschodniej, a także, że idea Bultmanna iż na krzyżu dokonuje się „zbawczy sąd” harmonizuje z bizantyńskim wyobrażeniem krzyża, a teza Bultmanna, że dopiero na krzyżu rozpoznali uczniowie w Chrystusie człowieka przez którego przemówił Bóg ma odpowiednik w perspektywie prawosławnej widzącej w Zmartwychwstaniu wielki przejaw boski Chrystusa.

Ekumeniczny walor miało także zasygnalizowanie, jak niesłuszne jest stanowisko przypisujące teologii prawosławnej jakąś zastygłość czy też niezmienność, niezależnie czy uważa się to jako zarzut czy też powód do dumy. Ten sam sens ma wykazanie orientacji teologii prawosławnej w kierunku do odnowy, a także czerpanie podnieść z religijnej filozofii świeckich pisarzy czy też myślicieli (Dostojewski) oraz z postawionych w związku z tym nowych problemów i usiłowanie dania na nie odpowiedzi. (*Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów Wschodnich*. STV 9/1971, s. 1, s. 303—320).

Kontynuacją tych badań było zajęcie się problematyką nauki o Trójcy Świętej (*Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*. WPAKP 5/1975, z. 3, s. 18—54). Zwrócenie uwagi na trynitarne dziedzictwo św. Sergiusza, ikonografię Trójcy (zwłaszcza Rublow) oraz społeczny charakter rosyjskiej triadologii, w powiązaniu z hezychazmem i sofologią i ekonomią zbawienia, doprowadziły autora do zaskakującego wniosku, że podstawowy dogmat chrześcijaństwa, uchodzący za niemal niedostępny dla rozumu, może być traktowany jako „istotny bodziec dla działań praktycznych” i uzasadnienie duchowe tych działań. Szukanie w tajemnicy trynitarnej „klucza” do zrozumienia etapów dziejów kultury ludzkiej i Kościoła doprowadziło ks. Klingera do „obrazu ludzkości idącej ku zjednoczeniu”. Równocześnie artykuł ten daje nowe spojrzenie na teologię prawosławną, zawsze gotową

tworzyć nowy obraz rzeczywistości poprzez szukanie rozwiązania w dziejach jako całości. Bóg przemawiający do człowieka nie tylko poprzez Biblię, Tradycję, ale i arcydzieła kultury noszące iskrę natchnienia Bożego (sacrum ikony) stanowi nie tyle *novum*, co przypomnienie polskiemu czytelnikowi różnorodnych dróg wiodących do jednego celu.

Znaczenie ekumeniczne posiadało też przybliżenie szerokim kręgom czytelników prekursorów prawosławnej odnowy, Włodzimierza Sołowiowa i Aleksego Chomiakowa (Znak 20/1968, z. 169-170, s. 866-896).

Nurt zainteresowań ekumenicznych Profesora zaznaczył się także w pracy *Le problème de l'Intercommunion: point de vue d'un orthodoxe* (w: *Vers l'Intercommunion*, Paris 1970, s. 69-102) poświęconej zagadnieniom interkomunii w oczach prawosławia, we wspomnianym już artykule *Istota prawosławia*, w szeregu kazań¹¹, notatkach o tygodniach modlitwy o jedność¹², aktywnym udziale w szeregu zebrań i akademii ekumenicznych.

Popularyzacja problematyki ekumenicznej, zwłaszcza Uppsali, szerokim kręgom poprzez publikacje¹³, jak też szereg odczytów spowodowała znaczne przybliżenie ŚRK, jak i jej problemów mieszkańcom Polski. Uppsala ze swym wołaniem o rewizję dotychczasowego stanowiska Kościołów w imię nadprzyrodzonej nowości stała się dzięki temu bliższa wielu chrześcijanom¹⁴.

Wszechstronność zainteresowań pozwalała ks. Klingerowi na podjęcie problematyki z pogranicza archeologii i tradycji (*Z zagadnień wpływów archeologii biblijnej na nowe zrozumienie niektórych elementów doktryny wczesnochrześcijańskiej. Betezda a uniwersalizm Logosu*. RT 16/1974, z. 1-2, s. 275-195) oraz wyprowadzenie uzasadnionego wniosku, że pozornie rewelacyjne wyniki, jakie współczesny teolog może wyciągnąć z zestawienia najnowszych osiągnięć badań naukowych w zakresie różnych dyscyplin nie tylko w niczym nie podważają perspektywy tradycji, ale przeciwnie, ujawniają jej całe bogactwo, jako niewyczerpanej skarbnicy odpowiedzi na nowo powstające pytania. Profesor postawił także tezę, że stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich może uzyskać właściwą

¹¹ np. na nabożeństwie ekumenicznym w katedrze warszawskiej. CW 10 (1963), z. 1, s. 7-9.

¹² tamże, s. 5-7.

¹³ CW 15 (1968), z. 8, s. 14-16; z. 9, s. 9-11; Znak 21 (1969), z. 1, (175), s. 81-94; RT 11 (1969), z. 1, s. 141-160; *Novum* 3 (1969), z. 3, s. 4-19.

¹⁴ do tej problematyki (ekumenicznej) nawiązywały też ostatnie opublikowane prace Profesora: *La Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles. Istina* 22 (1975), z. 1, s. 100-111; *Prawosławie a ekumenia*, w: *Z ufnością w przyszłość. Studia ekumeniczne*. Warszawa 1975, s. 129-142.

perspektywę poprzez odczytanie Ewangelii w świetle odkryć wszechczesnej archeologii.

Ks. profesor Klinger umiejętnie korzystał zarówno z odł współczesnej nauki, jak i z Tradycji. Właściwie każda Jego powiązana jest ściśle z Tradycją Kościoła. Głębokie zainteresowanie teologiczno-liturgiczne zaowocowały także w przyswojeniu polskiej literaturze przedmiotu tezy Khouri-Sarkisa głoszącej, że Jan Chryzostom najprawdopodobniej przeniósł do Konstantynopola syryjską Liturgię Dwunastu Apostołów, którą zwykł odprawiać w Antiochii i że w końcu do tej właśnie Liturgii przywarło imię świętego, jej autora. Tezę tę Profesor wzbogacił szeregiem własnych wniosków, płynących z Tradycji (*Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma*. RT 5/1963, s. 89—106).

Częściowo opublikowane już rozważania teologiczno-liturgiczne o temacie Eucharystii i jej rozumienia prawosławnego i heterodoksyjnego, przedstawiają Eucharystię jako Królestwo Boże, Ofiarę, życie Zmartwychwstania, przeżycie Pięćdziesiątnicy i Wejście na Górę oraz omawiają podwójną obecność Chrystusa w liturgii, teologiczną i eschatologiczną, i problem cherubikonu (WPAKP 2—1972, z. 1, s. 33—34).

Nie obce były też ks. Klingerowi studia nad zakresem pojęć historii zbawienia (*Wyjście i Chrzest*) w wymiarach kosmicznych i eschatologicznych, w żywym powiązaniu z Tradycją i Liturgią (WPAKP 4/1974, z. 1, s. 3—20).

Zainteresowania liturgiczne, poparte głęboką wiedzą i znajomością przedmiotu, zaowocowały także szeregiem innych artykułów, poświęconych np. znaczeniu liturgii w życiu chrześcijanina, problematyce pojęć o historii i znaczeniu określonych rytów co znalazło praktyczne zastosowanie w parafii prawosławnej św. św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu (także opublikowany przekład homilii w kanoce), szeregiem rozważań na tematy liturgiczne,¹⁵ a przede wszystkim w kapitalnym studium *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków* (Warszawa 1963). Studium to zasługuje na większą uwagę.

Zagadnieniu epiklezy poświęcono, jak wiadomo, ogromną ilość prac, głównie polemicznych, broniących formy konsekracyjnej. Jednak żadne studium nie dążyło doświetlenia genezy różnic form konsekracyjnych na Wschodzie i Zachodzie. Szczupła ilość zagadnień z pierwszych wieków chrześcijaństwa odstraszała wręcz od podjęcia tej problematyki. Autor wyszedł od hipotezy Lietzmana i Cullmanna o dwóch źródłach Eucharystii — Ostatniej Wieczerzy i uczt Apostołów po Zmartwychwstaniu Chrystusa, na których opierał się Pan. Ujmując zagadnienie szeroko, w związku z ogólną historią dogmatów tego okresu, stawia ks. Klinger szereg hipotez

¹⁵ CW 1 (1954), z. 1, s. 27—29; z. 2, s. 20—22 i inne.

i wykazuje ewangeliczne źródło eucharystycznej epiklezy w Opisie Wieczerzy i Modlitwie Arcykapłańskiej (J XIV—XVI), rozpatruje Modlitwę Arcykapłańską jako pełną anaforę eucharystyczną i wykazuje także przyczyny, które spowodowały że epikleza nie rozwinęła się w Rzymie (montanizm). Ogólna natomiast orientacja eklezjologiczna Kościołów Wschodnich pozostała w zgodzie z eschatologiczną i pneumatologiczną epiklezą. Autor rozpatrzył także aspekt wiecznie dziejącej się paruzji łącząc eklezjologię z eschatologią. Geneza sporu o epiklezę sięga samych początków chrześcijaństwa i od niej zależy też szereg różnic eklezjologicznych w Kościołach Wschodu i Zachodu. Obszerne studium (ss. 224) zwróciło uwagę na te aspekty zagadnienia. Wykazanie odmienności od początku nie świadczy jeszcze o niczym, gdyż Kościół realizuje się w wielości, która nie przeczy pojęciu „jeden Kościół”. Praca przyczyniła się niewątpliwie do pogłębienia zrozumienia problematyki Eucharystii.

Profesor szczególnym zainteresowaniem otaczał postać Teilharda de Chardin, pracując aktywnie wiele lat w Kole Studiów nad Myślą Teilharda de Chardin przy Redakcji *Życia i Myśli*. Owocem tych zainteresowań jest znakomite studium *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego* (ŻiM 18/1968, z. 6—7, s. 154—167). Jak zawsze, i tutaj autor szukał tego co łączy, a nie tego co dzieli. Już samo ujęcie problemu teilhardyzmu z odniesieniem do tradycji Kościoła Wschodniego wystarcza do zrozumienia, że jak przy Bultmannie, tak i tutaj, autor pragnął wykazać pewien stały zasadniczy nurt przewijający się przez myśl chrześcijańską, wspólny dla wszystkich epok, a jedynie odmiennie wyrażany, zgodnie z potrzebami czasów i ludzi.

Należy tutaj zaznaczyć, że swoimi pracami Ks. Profesor starał się położyć podwaliny teologii panchrześcijańskiej, dążącej do objęcia różnych punktów widzenia w jedną syntezę. Wydaje się, że ten aspekt działalności ks. Klingera winien być w przyszłości szerzej opracowany i kontynuowany.

Na osobną uwagę zasługuje fakt podjęcia pracy nad pisaniem haśleł do *Encyklopedii Katolickiej* (Wydawnictwo TN KUL), jak *Anafora*, *Biskup w Kościele prawosławnym*, *Bulgakow Siergiej*, bowiem ks. Klinger sam wybierał hasła, które miały według niego rangę istotną, wartość ciekawego oświetlenia, innego spojrzenia.

Popularyzatorski nurt działalności Profesora wyrażał się pisaniem wspomnień z rozlicznych podróży po Polsce jak i poza jej granicami. Krótkie notatki z podróży przybliżały czytelnikom życie religijne różnych ośrodków chrześcijańskich¹⁶.

¹⁶ np. *Wśród chrześcijan Afryki*. CW 14 (1967), z. 12, s. 14—19; 15 (1968), z. 1, s. 9—15; Wywiady w: ZiP 17 (1973), z. 30, s. 6 i 21 i z. 33, s. 16—17; 13 (1974), z. 51, s. 9.

Ks. Klinger brał także udział w dyskusjach prowadzonych na łamach prasy na temat „Mistrzowie naszych czasów”, „Wigilia mnie” i „Sobór Watykański II w oczach chrześcijan”¹⁷.

Jak wiadomo z informacji rodziny, pracował nad studiami *plan — prorok — laik. Zagadnienie kapłaństwa i laikatu w prósławnej eklezjologii i wschodniej mistyce liturgicznej oraz Liturgia św. Bazylego Wielkiego i św. Jana Chryzostoma. Wstęp — przedmowa — wstęp — podkład — komentarz.*

Być może, ukazały się ich fragmenty. Może ukazać się jeszcze inne, złożonych do druku artykułów. Jednak sam Profesor odszedł nieodwołalnie...



Z powyższego krótkiego omówienia dorobku naukowego ks. Klinger widać wyraźnie, że był to teolog wielkiego formatu, o wszechstronnym wykształceniu i zdolnościach, a także człowiek nieustraszonej pracy. Należy podkreślić, że był także chrześcijaninem otwartego serca, zawsze chętnym do pomocy, do przyjacielskiej rozmowy i też poważnej dyskusji. Tym bardziej odczuliśmy wszyscy jego odejście.

Henryk Paprocki

¹⁷ patrz Bibliografia publikacji ks. Jerzego Klinger.

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI
KS. JERZEGO KLINGERA

WYKAZ SKRÓTÓW:

- CW — *Cerkiewny Wiestnik*. Miesięcznik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Warszawa, od 1954.
- Istina — *Istina*. Centre d'Etudes Oecumèniques. Boulogne sur Seine-Paris, od 1954.
- Jednota — *Jednota*. Miesięcznik religijno-społeczny. Warszawa, od 1959.
- Kierunki — *Kierunki*. Pismo społeczno-kulturalne katolików. Warszawa-Kraków, od 1955.
- Novum — *Novum*. Biuletyn Informacyjny. Warszawa, od 1967.
- PÖR — *Polnische Oekumenische Rundschau*. Warszawa, 1962—66.
- RT — *Rocznik Teologiczny*. Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa, od 1959.
- STV — *Studia Theologica Varsaviensia*. Warszawa, od 1963.
- VTQ — *St. Vladimir's Theological Quarterly* (do 1968: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*). New York, od 1957.
- WPAKP — *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. Warszawa, od 1971.
- ZiP — *Za i Przeciw*. Tygodnik. Warszawa, od 1957.
- Znak — *Znak*. Kraków, od 1946.
- ŻiM — *Życie i Myśl*. Poznań-Warszawa, od 1950.

1954

1. *Kniga rodstva. (Razmyšljenija o prazdnikie Roždiestva Christova)*, CW 1 (1954), z. 1, s. 27—29.
2. *Sviet vo otkrovienuje jazykov. (Razmyšljenija v prazdnik Srietienija Gospodnia)*, CW 1 (1954), z. 2, s. 20—22.
3. *Vozniesienije Gospodnie*. CW 1 (1954), z. 5, s. 12—13.

1955

4. *Niedziela v Jabłočinskom Sv.-Onufrijevskom monastyrie*. CW 2 (1955), z. 7, s. 3—6.

1956

5. *Vstrieča so Christom. (Rozmyšljenija nad Evangeliiem v Niedielu o Zakcheje Lk 19, 1—10)*. CW 3 (1956), z. 2, s. 11—13.
6. *Blagovieščenije Priesviatoj Bogorodicy (25 marta)*. CW 3 (1956), z. 3, s. 5—7.
7. *Vopros očevidnosti v diele christianskoj viery*. CW 3 (1956), z. 5, s. 26—28.
8. *Na Sv. Gorie Grabarkie*. CW 3 (1956), z. 8, s. 3—6.

1957

9. *Wystawa witraży Adama Stałony-Dobrzańskiego*. CW 4 (1957), z. 4, s. 38—42.

1960

10. (Recenzja:) *Bogoslovskije Trudy (za 1959 god)*. CW 7 (1960), z. 7, s. 26—27.
11. *Tri miesiaca v Pariże*. CW 7 (1960), z. 10—11, s. 39—47.

1962

12. (Głos w dyskusji:) *W: Na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa. Materiały sesji naukowej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej poświęconej zagadnieniom ekumenicznym*. Warszawa 1962, s. 75—78.

1963

13. *Tydzień modlitwy o jedność w Warszawie*. CW 10 (1963), z. 1, s. 5—7. (Podpis:) K.
14. *Kazanie wygłoszone na nabożeństwie ekumenicznym w katedrze prawosławnej*. CW 10 (1963), z. 1, s. 7—9.
15. *Zasiedanija Komisji „Mir i ekumiena”*. CW 10 (1963), z. 4, s. 6. (Podpis:) K. G.
16. *Pochodzenie Liturgii św. Jana Chryzostoma*. RT 5 (1963), s. 89—106.

1964

17. (Tłumaczenie z języka francuskiego:) Paul Evdokimow, *Prawosławie*. Warszawa 1964, s. 396.

1965

18. *Znaczenie liturgii w życiu chrześcijanina*. CW 12 (1965), z. 3, s. 3—12.
 19. *O Liturgii Prædeosviaščennych Darov*. CW 12 (1965), z. 3, s. 20—23.
 20. *Delegacja Polskiego Ekumenicznego Sovietsa Cerkwiej v gostiach u Russkoj Pravoslavnoj Cerkwi*. CW 12 (1965), z. 10, s. 17—25.
 21. *O istocie Prawosławia*. RT 7 (1965), s. 302—317. = poz. 23. Toż: *ŻiM* 15 (1965), z. 11, s. 15—28.
 22. (Wywiad:) *Początek nowej drogi. (Sobór Watykański II w oczach przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich w Polsce)*. *ZiP* 10 (1966), z. 2 (459), s. 6.
 23. *Über das Wesen der Orthodoxie*. *PÖR* 5 (1966), z. 3—4, s. 7—20.
 24. (Recenzja:) *Modlitwa i kontemplacja*. *Znak* 18 (1966), z. 7—8 (145—146), s. 972—978.
 25. *Belgradzka Konferencja Teologiczna a problem zbliżenia z Kościołem anglikańskim*. CW 13 (1966), z. 10, s. 2—7.
 26. *Zagubiona egzegeza dwóch wierszy z Ewangelii Marka (XIV, 51—52)*. RT 8 (1966), s. 126—153.

1967

27. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*. RT 9 (1967), z. 1, s. 33—90.
 28. (Wywiad:) *U afrykańskich chrześcijan*. *ZiP* 11 (1967), z. 52—53 (561—562), s. 6.
 29. *Wśród chrześcijan Afryki*. CW 14 (1967), z. 12, s. 14—19; 15 (1968), z. 1, s. 9—15.

1968

30. *Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji z teologią Kościoła Wschodniego*. RT 10 (1968), z. 1, s. 107—150.
 31. *O Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*. *ŻiM* 18 (1968), z. 6—7, s. 154—167. = poz. 47 i 49.
 32. *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*. *Znak* 20 (1968), z. 7—8 (169—170), s. 866—896.
 33. *Konferencja przedstawicieli Kościołów prawosławnych w Chambésy koło Genewy*. CW 15 (1968), z. 8, s. 12—14.
 34. *Czwarte Zgromadzenie Swaitowej Rady Kościołów w Uppsali*. CW 15 (1968), z. 8, s. 14—16; z. 9, s. 9—11.

1969

35. *Kilka uwag na marginesie problematyki eklezjologicznej Uppsali*. *Znak* 21 (1969), z. 1, (175), s. 81—94.

36. *Teologiczne problemy Uppsali*. RT 11 (1969), z. 1, s. 141—160.
Novum 3 (1969), z. 3, s. 4—19 (skrót).
37. (Głos w dyskusji:) *Chrystus nanowo odczytany*. W: *Mistrzowie szego czasu*. Znak 21 (1969), z. 7—8 (181—182), s. 849—854.
38. *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eurystii w kanonie pierwszych wieków*. Warszawa 1969, s. 224.

1970

39. *Le problème de l'Intercommunion: point de vue d'un orthodoxe*. W: Max Thurian, Jerzy Klinger, Joseph de Baciocchi: *Vers l'Intercommunion*. Paris-Tours 1970, s. 69—102.
40. Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie roku akademickiego 1970/71 w czasie nabożeństwa inauguracyjnego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. CW 16 (1970), z. 10—12, s. 21—23.
41. *V sviavi s končinoj P. N. Evdokimova*. CW 16 (1970), z. 10—12, s. 17. (Podpis:) G.K.

1971

42. *Chrystus zmartwychwstał. Tekst i kilka uwag na temat prawosławnych homilii wielkanocnej*. Jednota 15 (1971), z. 4, s. 3—5.
43. *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościoła Wschodnich*. STV 9 (1971), z. 1, s. 303—320. = poz. 46.
44. (Głos w dyskusji:) *Czym dla mnie jest Boże Narodzenie? W cyklu Wigilia dla mnie*. Kierunki 16 (1971), z. 51—52 (809—810), s. 3—4.

1972

45. *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*. WPAK 1 (1972), z. 1, s. 33—52.
46. *Drievnie-christianskaja tradicija v učenii i duchie Vostočnych Cerkvi*. CW 18 (1972), z. 7, s. 5—16. (skrót).
47. *O. Tiejar die Šardien i pravoslavnaja tradicija*. VRSchD, Paris 1 (1972), z. 4, (106), s. 109—132.

1973

48. *The Second Epistle of Peter: an essay in understanding*. VTG 1 (1973), z. 1—2, s. 152—169.
49. *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*. W: *Teilharda de Chardin w Polsce*. Warszawa 1973, s. 267—289.
50. (Wywiad:) *Między Jerozolimą a Betlejem (I)*. ZiP 17 (1973), z. 1 (853), s. 6 i 21.
51. (Wywiad:) *Od Synaju do Jeziora Galilejskiego (II)*. ZiP 17 (1973), z. 33 (856), s. 16—17.
52. *Anafora*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1973, tom I, s. 475—

1974

53. *Wyjście i Chrzest jako dwa zasadnicze punkty w dziejach zbawienia*. WPAKP 4 (1974), z. 1, s. 3—20.
54. *Z zagadnień wpływów archeologii biblijnej na nowe zrozumienie niektórych elementów doktryny wczesno-chrześcijańskiej. Betezda a uniwersalizm Logosu*. RT 16 (1974), z. 1—2, s. 275—295.
55. (Wywiad:) *Boże Narodzenie w Betlejem*. ZiP 18 (1974), z. 51 (926), s. 9.

1975

56. *La Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles*. Istina 22 (1975), z. 1, s. 100—111. tłum. pols. zob. poz. 60.
57. *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*. ŻiM 25 (1975), z. 4, s. 21—39. Toż: WPAKP 5 (1975), z. 3, s. 18—54.
58. *Prawosławie i ekumenia*. W: *Z ufnością w przyszłość. Studia ekumeniczne*. Warszawa 1975, s. 129—142.

1976

59. (Wywiad:) *Refleksje z Nairobi*. ŻiM 26 (1976), z. 4, s. 78—83.
60. *Koinonia-wspólnota sakramentalna*, Znak 28 (1976), z. 6 (264) s. 790—805.
61. *Biskup IV*. W *Kościele prawosławnym*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1976, tom II, s. 601—604.
62. *Bułgakow Siergiej Nikołajewicz*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Lublin 1976, tom II, s. 1230—1233.

opr. Henryk Paprocki

¹ Bibliografię opracowano na podstawie notatek własnych oraz pracy J. Narzyńskiego, *Bibliografia publikacji pracowników Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie za lata 1954—1974*. RT 16 (1974), z. 1—2, s. 183—255. Bibliografia nie obejmuje poezji ks. Jerzego Klingera.

NOTATKI AFRYKAŃSKIE

II. W POSZUKIWANIU AFRYKI

* SOCJALISTYCZNE SAFARI

„Safari”. To słowo kojarzy się w Europie z polowaniem na lwy i słonie, z luksusowymi obozami, gdzie czarni służący podają turystom whisky z lodem o każdej porze dnia i nocy. A przecież safari to po prostu podróż, wyprawa (tutaj każda podróż — może z wyjątkiem skoku samolotem — to istotnie wyprawa, przedsięwzięcie, pielgrzymka).

Moja podróż autobusem przez Tanzanię i kawałek Kenii, z Dar es Salaam do Nairobi to safari socjalistyczne: ponad 700 km za 10 dolarów, plus drobne wydatki na żywność po drodze.

Moi przyjaciele, ks. Walsh, Sandra, ks. Zeno są najpierw trochę przestraszeni tym projektem: czy dam sobie radę? Czy to nie zbyt męczące? Czy mnie nie okradną? Czy dotrę na czas? Ale kiedy obstają przy swej decyzji, są zadowoleni. Czuję, że się sprawdzam w ich oczach. Zaczynają się narady — jaka trasa? Nie ma zbyt wielu możliwości. Najprostsza droga prowadzi na północny zachód brzegiem pasma gór Usambara, przez Moshi u stóp Kilimandżaro do Arushy, a potem do granicy w Namanga przez tereny Masajów i zawadzając o park narodowy Amboseli, do Nairobi.

Wydaje się to proste, ale naprawdę nie jest. Teoretycznie istnieje autobus do Nairobi, praktycznie — kursuje być może do granicy albo tylko do Arushy, lub nie dalej jak do Moshi (to wiadomość poufna: Siostra Sandra ma znajomego katolika, który pracuje w kasie na dworcu). Dzięki niemu kupujemy bilet poza kolejką, podobnie jak na dworcu PKS w Krakowie w wolną sobotę. Bilety są imienne na moim widnieje pięknie wypisane „Halina”. Mimo to trzeba być na stacji dobrą godzinę przed odjazdem, żeby zająć swoje miejsce nim kto inny nabędzie do niego zwyczajowego prawa zasiedzenia. Oczywiście nie wiadomo, czy autobus odjedzie o czasie. Safari to

safari — wyrusza się, aby kiedyś dotrzeć na miejsce. Ale kiedy — shauri la Mungu, czyli wola boska... Najważniejsze to pozbyć się europejskiej niecierpliwości i pośpiechu. Czekanie jest elementem safari, elementem nieodzownym, niemniej koniecznym, jak poruszanie się w przestrzeni. Czekając nie powinno się „czekać”; to męczy. Trzeba trwać, w pełni być tam, gdzie się akurat jest, a nie wyrwać się naprzód. Safari składa się z akcji i kontemplacji. Gdy autobus nawali wśród bezdroży, podróżni spokojnie rozkładają się obozem dookoła, gospodarują, śpią, jedzą, handlują... Muszę być na to także przygotowana. Zbieram bagaż. Ciepłe rzeczy mogą zostać w Dar w oczekiwaniu na powrotną podróż. Wystarczy cienka wełniana chustka, która może też służyć jako koc. Mimo to gromadzi się sporo rzeczy: konieczne na Zgromadzeniu książki i dokumenty obciążają plecak, osobno jeszcze torba z magnetofonem i sprzętem fotograficznym. Ks. Walsh przywozi na dworzec wielki misjonarski termos z wodą z lodem, kupujemy banany i mandarynki.

Mija godzina dziesiąta rano, jedenasta, południe — brak wszelkich wiadomości o naszym autobusie. Odprowadzający wykazują godną naśladowania cierpliwość. Wreszcie udaje się ustalić, że kurs został odwołany. Część jeszcze wcześniej obecnych odjechała o świcie, mój bilet będzie ważny na 16-tą. Jest pierwsza. Jedziemy do ks. Zeno na lunch i sjęstę. O szesnastej autobusu nadal nie ma. Wyruszamy około osiemnastej. Znajduję szczęśliwie miejsce koło okna, ale zaraz zapada noc. Szczęśliwie gdy zbliżamy się do gór księżyc już wschodzi, a jest właśnie pełnia. Fantastycznie wyglądają plantacje sisalu w tym świetle widmowym a tak jasnym, że można by przy nim czytać. Sisal to rodzaj agawy, dostarczającej mocnego włókna na liny i tkaniny przemysłowe. Dojrzałe rośliny kwitną — ze środka ogromnej rozety strzela kilkumetrowa drzewiasta łodyga zwieńczona czymś, co przypomina kreskowy wizerunek choinki. Plantacje ciągną się kilometrami równych rzędów, za nimi dziwne romantyczne zarysy poszarpanych stożkowatych gór. Potem znów step — sawanna z płaskimi sylwetkami drzew cierniowych. Od czasu do czasu, z rzadka, mijamy wsie oświetlone migotliwymi ogniskami. W Mombo nieco dłuższy postój. W przydrożnym „Hotelu” czynna jadłodajnia: słodka herbata z mlekiem, ryż na sypko, rodzaj gulaszu, interesujące trójkątne paszteciki: w cienkim naleśnikowym cieście korzenna mieszanina jarzyn i mięsa.

W autobusie ciemno i ciepło, dość nawet cicho, umęczeni ludzie posnęli. Wszystko przesycone delikatnym czerwonym pyłem, który grubymi wałami pokrywa całą drogę — aż trudno uwierzyć, że pod spodem jest bita nawierzchnia.

Około czwartej rano docieramy do Moshi. Dworzec pełen uspio-nych ludzi. Leżą na rozwiniętych matach, na stertach bagażu, na

gołej ziemi. Większość pasażerów tu wysiada. Hałaśliwy wyładunek bagażu budzi tylko niektórych mieszkańców karawanseraju. Zaczyna jednak działać kiosk z herbatą. Niemniej przydaje się także miedniedopita woda z lodem: jak przyjemnie przemyć nią zakurzone oczy. Do wody z kranu nie można mieć zaufania: ostrzegano mnie lepiej się nie myć, niż raz umyć zakażoną wodą.

Autobus ma jechać dalej, do Arushy — ale kiedy? O ósmej twierdzi sympatyczny starszerek, który wydaje się tu zadomowić. Drzemię na swoim miejscu opierając czoło na nieszczęsnej, przełamanej ciężkiej torbie z aparatem. O pierwszym brzasku niespodziewanie ruszamy. Za budynkiem dworca nagle widzę olśniewający w białej czapie śniegu szczyt Kilimandżaro. Jest jak zjawisko, niewiarygodny, przykuwający, każe wstrzymać oddech. Towarzy nam wyrastając nad stepem, płonąc blaskiem wschodu... dziesięć piętnaście minut. Potem wolno, majestatycznie podnoszą się masy i widać już tylko jasny obłok wiejący chłodem.

Cieszę się moim socjalistycznym safari. Oczywiście płaci się za te piękności zmęczeniem i pyłem w oczach, potem pokrywającą skórę solą. Ale doświadczenie jest bezcenne — daje poczucie przestrzeni, głębokie choć jeszcze nie zupełne. Dla pełni trzeba by tą drogą piechotą dźwigając własny plecak, jeśli już nie kosząc głowie, jak obciążone kobiety które wciąż mijamy. Zostają w oczach obrazy: nie tylko góry i drzewa przy księżycu, nie tylko Kilimandżaro — przede wszystkim ludzkie twarze, postacie. Bruźdzeni starcy o sękatych dłoniach. Śliczne, młode matki, i jałowe jeszcze z nimi zróżnione, przytulone, śpiące dzieci. Cierpliwa uprzejmość, właśnie spokój tej długiej nocnej podróży bez doku jednej białej twarzy.

A r u s h a. Żwawe, hałaśliwe lecz w stylu dość europejskie miasteczko, wśród żywej zieleni ogrodów, błękitu i fioleto rozkwitłych drzew jacaranda.

Koniec jazdy. Rozglądam się trochę i dość szybko łapię przesiadkę — lokalny autobus do Namangi. Już dość pełno. Wśród pasażerów — po raz pierwszy od początku podróży — troje białych. Konnica obok kierowcy i dwaj młodzi Australijczycy. Pomagają ulokować plecak i nawiązujemy rozmowę. Kiedy wydaje się, że szpilki nie da się wetknąć — ruszamy. Ale wkrótce stajemy przy jakimś magazynie, by zabrać jeszcze ze dwadzieścia worków cukru. Cukier wędruje na dach, a do środka wpycha się jeszcze grupki Masajów i Masajek w pełnym rynsztunku: potężne pasterskie koczownicze koce na plecach uzupełniają zapaski na biodrach, z ramiennymi ciągniętymi do ramion uszu zwisają kolczyki i podręczne drobności. Oczywiście nikt nie podróżuje bez bagażu: Masajowie dźwigają

kies zwoje skór, worki, zawiniątka, snopki i oczywiście niemowleta, nagusieńkie, ozdobione tylko sznureczkami paciorków. Obok mnie siedzi elegancka murzynka z Arushy, jej dziecko, trzyletnia dziewczynka jest ładnie ubrana, ma nawet butki. Nie ujechaliśmy daleko, gdy następuje nowa komplikacja: deszcz. Zieleń Arushy za nami, tu już rozpościera się pustynny step, więc deszcz to radość, ale nie dla nas. Kierowca klnie w suahili i po angielsku, przy tym akompaniamencie cukier w papierowych workach wędruje z dachu do środka, za to bagaż Masajów, mimo protestów — na dach. Nikt jeszcze nie wysiada, ale nowa grupa Masajów chce wsiąść. Ostry konflikt. Kierowca, konduktor i pomocnik, Afrykańczycy z Arushy objeżdżają Masajów niezrozumiałymi słowami, ale dobrze mi znany tonem. Mogę to sobie przetłumaczyć na swojskie kategorie — założę się, że i w suahili istnieje termin będący odpowiednikiem nowohuckiego „wsioka” i Masajowie dobrze znają to słowo, choć właśnie to plemię niezbyt jeszcze akceptuje suahili jako język narodowy i jest wierne swojej własnej, całkiem odmiennej mowie. Masajowie — jak ten białowłosy starzec, czy kobieta o ruchach i spojrzeniu królowej — wydają się dumni i dostojni, ale jest to duma mimo wojowniczych pozorów nieśmiała, zamknięta w sobie, duma skłaniająca do zachowywania dystansu a nie do arogancji. Masajowie są nie na swoim miejscu w zatłoczonym autobusie i chyba sami to czują. Za to w stepie są u siebie, zdają się wyrastać wprost z czerwono-brunatnej ziemi koloru ich ciał i odzienia. Wyłaniają się spośród zarośli i znikają wśród nich, wyprostowani, nie zaczepiając o ciernie, jakby nawet nie przyginając źdźbeł wyschłej trawy, cisi, poważni, pełni tajemniczego wdzięku, nieprawdopodobni, nie należą do czasu, w którym ich spotykamy.

N a m a n g a. Osiedle jak z westernu — biwak wokół granicznej placówki. Jeszcze raz koniec jazdy. Podróżni wywlekają bagaże, dość szczegółowa kontrola celna i paszportowa. Mało kto potrafi sam wypełnić konieczne formularze. Niektórzy potrafią się przynajmniej podpisać, inni, zwłaszcza Masajowie — i tego nie. Za budynkiem czekają już na podróżnych kenijski taksówki. Zabieramy się jedną z nich wspólnie z Australijczykami ponieważ autobusu ani śladu. Rozwożenie Masajów i ich dobytku trwało tak długo, że już jest późne popołudnie. Za no-man's landem kolejna odprawa. Australijczycy nie mają kenijskiej wizy, formalności trwają przez to dłużej. Moja kolej: znaczek uczestnika Zgromadzenia Rady Kościołów spełnia planowaną funkcję — kenijski immigration officer oglądał wczoraj konferencję prasową sekretarza generalnego Rady i bardzo jest naszą imprezą zainteresowany. Szybko przybija wszystkie stemple i wdaje się w towarzyską rozmowę. Oznajmia, że wprawdzie nie

jest chrześcijaninem, lecz sprawy religijne żywo go obchodzą. Czy nasze Zgromadzenie naprawdę pomoże Kościołom w wyzbywaniu się pozostałości rasizmu? Czy Kościoły chrześcijańskie w Afryce stały się bardziej afrykańskie? Sam stwierdza, że to trudna — bardzo trudna sprawa: jego zdaniem, aby chrześcijańskie obrządki stały się naprawdę afrykańskie, trzeba by zamiast chleba i wina wziąć miód i pombe (piwo z otrąb).

Taksówkarz nie znalazł więcej pasażerów, jest nas więc, w zgrzeszonym minibusie oprócz kierowcy i pomocnika, tylko troje. Każdy płaci do Nairobi 20 szylingów (około 2 dolarów) za ponad trzy godziny dość szybkiej i bardzo wygodnej jazdy. Wzgórza coraz niższe, bo końca ciągnie się straszliwie wyschnięty wyżynny step. Między kośćcami akacji prawie naga spękana ziemia. Tu i tam stado należące do Masajów. Małe garbate krowy szarawej maści są tak wynędzniałe, że z trudem unoszą ciężkie poroża. Żyrafy raz po raz ukazujące się całkiem blisko szosy wyglądają daleko lepiej — możliwe dlatego, że dzięki swej budowie mogą się dobrać do listowia cienkich ale wytrwale zielonych akacji. Inne jeszcze pożyteczne istoty pasą się i mieszkają na tych drzewach: półdzikie pszczoły. Na niektórych drzewach wisi nawet po kilka wydrążonych pniaków mieszczących producentki miodu i bardzo poszukiwanego wosku.

Wciąż jeszcze niedaleko granicy spotykamy dwie niezwykle autentyczne stopowiczki: Małe Siostry od Jezusa w niebieskich fartuchach, pokryte brunatnymi masajskimi derkami. Odprowadza je cała delegacja kobiet tego plemienia. Choć to taksówka, kierowca z własnej inicjatywy zabiera siostry za darmo. Wielka to dla mnie radość, to spotkanie: mamy wspólnych przyjaciół w Europie i w Polsce. Słyszałam już wcześniej, że w Kenii istnieje ich wspólnota adoracji, w której siostry starają się być świadkami modlitwy i kontemplacji właśnie wśród Masajów. Spotkane siostry — czarna i biała — właśnie do nich należą. Wsiadają w Kajiado. Odwiedzę je tutaj w drodze powrotnej. Kończy się pustkowicie. Coraz częściej przejeżdżamy przez osiedla, skąd zabieramy dalszych pasażerów zwołując ich klaksonem. Z reguły zatrzymujemy się przed „hotelami” czyli wioskowymi zajazdami. Pomocnik wyskakuje i werbuje klientów: „Nairobi, Nairobi nina kwenda Nairobi”.

Jeszcze mniej więcej godzina drogi. Będziemy na miejscu jeszcze za dnia.

* NAIROBI

Miasto widoczne jest z daleka dzięki wieżowcom — zbudowano je na lekko tylko falistej wyżynie, 1600 metrów nad poziomem morza. Wjazd dobrze utrzymaną szosą, przy której skupiają się magazyny

i hale fabryczne, sprawia wrażenie, że Nairobi mogłoby być stolicą któregokolwiek z zamożniejszych krajów europejskich. Tylko roślinność jest odmienna: płomienne bougainville, błękitne jacarandy. Australijczycy rozgadali się pod koniec podróży: okazuje się, że są pacyfistami w podróży studyjnej po Afryce (w Europie jeszcze nie byli i mało ich interesuje). Wędrują tak już kilka miesięcy. Byli w Zambii, w Tanzanii, teraz kolej na Kenię i Etiopię. Mają bardzo mało pieniędzy, niewiele ponad to, co trzeba okazać dla otrzymania wizy, muszą szukać najtańszych noclegów. Ja chcę wylądować w ośrodku konferencyjnym imienia Kenyatty, gdzie będzie się odbywać nasze zgromadzenie. Od tej chwili będę gościem Rady Kościołów. Jutro rano zacznie się praca — nowy rozdział afrykańskiej podróży, jednak jej część, chociaż część osobna, odmienna. Tu Afryka będzie już tylko jednym z wielu elementów przeżywanej sytuacji — nie wiem jeszcze, czy tłem tylko, czy też raczej przypowieścią, ważnym niepisanym tekstem, który powinni odczytać uczestnicy z całego świata?

Już sam wygląd ośrodka konferencyjnego jest symbolem — to taki pałac kultury w stylu skandynawskim z pewnymi elementami, które mają oznaczać związek z afrykańską lokalizacją. Na przykład jedno z audytoriów jest okrągłe ze spiczastym dachem o proporcjach zbliżonych do tradycyjnej afrykańskiej chaty — tylko rozmiary nie te i materiał, beton, stal i szkło zamiast gliny, bambusa i powietrza.

W hotelu New Avenue („Hotel średniej klasy”) najpierw wrażenie powrotu do cywilizacji: wielka wanna pełna cudownej, gorącej wody. Nie przypadkiem miasto zbudowano w pobliżu obfitych źródeł dobrej wody. Rano wrażenia już bardziej afrykańskie: w pokoju są jednak całkiem tutejsze mrówki dzielące lebensraum z kosmopolitycznymi karaluchami. Sprzątać przychodzi wysoki, chudy boy w zielonej, płóciennej piżamie-uniformie. Na moje stanowcze żądanie przynosi ścierkę do podłogi i wieszaki. W zamian za to pyta, czy nie mogłabym mu przysłać z Anglii kuli szklanej, ponieważ ma zamiar zostać jasnowidzem. Dość trudno mu wytłumaczyć, że Polska to nie część Anglii i że jako kraj socjalistyczny sprzętu magicznego nie produkujemy.

Nairobi — najpierw z hotelowego balkonu, potem włączęga po ulicach. W centrum prawie same wieżowce — hotele Hilton, Ambasador, „680”, New Stanley i mnóstwo innych, mniejszych. Jaskrawe reklamy i błyszczące wystawy biur podróży, luksusowe przedstawicielstwa wszystkich linii lotniczych świata. Ulice zatłoczone samochodami, restauracje, bary, curio-shops pełne afrykańskich rzeźb, naszyjników z paciorków, poroży antylop, skór lwich i lamparcich. Naj-

nowocześniejszy sprzęt fotograficzny, albumy, obuwie z Włoch, garnitury z Anglii. Woolworth załadowany świąteczną tandetą, kleenexem, stosami papierowych kubków, pachnących mydeł Lux i czekolady Cadbury. Nieco dalej, już poza właściwym centrum, przepastne sklepy hinduskie, prawdziwe magazyny 1001 drobiazgów, wśród nich wreszcie znajdują także piekarnię, zbędną w dzielnicy, hotele i restauracje. Nairobi wydaje się miastem żyjącym nakrywanym do stołu dla bogatych i okrucami, jakie z niego spadną lub zostaną ściągnięte. „Dla bogatych”... w latach siedemdziesiątych już nie jest to synonim białych turystów. Są i miejscowi śniadzi i czarni bogacze. Za szybami mercedesów, w hotelowych restauracjach można dostrzec twarze różnej barwy. Bez wyjątku czarne są za to twarze wszędzie obecnych pucybutów, beznogich żebraków, umęczonych, wyschniętych starych kobiet w milczeniu wyciągających ręce po datkę, gazeciarzy, bezdomnych dzieci, grasujących na parkingach prostytutek od wczesnego wieczora jawnie czyhających na klientów.

Wiem, że to jeszcze nie całe Nairobi. Są też przedmieścia-ogrody gdzie wielkie psy pilnują pięknych willi za wysokimi murami, i przedmieścia-dzielnice nędzy tonące w błocie i odchodach i te nieco lepsze, gdzie za drogie pieniądze w nieopisanej ciasnocie gnieźdzą się rodziny szczęśliwców mających stałą pracę. Nie będzie czasu, by żyć się z Nairobi. Codziennie będę wędrować w pośpiechu odnalezioną dziś najkrótszą trasą — z mego hotelu „średniej klasy” przy Kenyatta Avenue, obok poczty, obok szkoły pełnej hinduskich dzieci w niebieskich mundurkach, przed frontem katolickiej katedry prosto do Kenyatta Centre, do pracy. Bo uczestniczenie w tego rodzaju konferencji musi być traktowane jako praca, często bardzo nużąca i pełna trudnych do zniesienia napięć.

Przystaję w cieniu wysokiej jacarandy, na chodniku przysypanym opadłymi niebieskimi kwiatami. Jezdnią jeden za drugim suną samochody. Pod murem śpi wynędzniały czarny żebrak. Za szybą wystawy elegancko udrapowane afrykańskie suknie dla zamożnych turystek. Patrząc na to wszystko, poddaję się kolorom, światłu. I jeszcze raz przeżywam dziwnie dobrze znane z innych dalekich podróży poczucie jakby zachwiania: Skąd ja tutaj? I po co? Moje przebywanie w tym miejscu ziemi jest przecież tak nieprawdopodobne. Tyle zdarzeń i spotkań złożyło się na to, że teraz patrzę na tę obcą, egzotyczną ulicę, na twarz człowieka, którego wyminę, odchodząc nim się obudzi.

Niezliczone przypadki, ale i pewna jednak wybrana linia życia szukanie porozumienia, dążenie do wchodzenia w coraz szerszą, coraz bardziej złożoną wspólnotę — by dzięki niej widzieć więcej, by dla niej oglądać, z nią rozumieć, w niej coś zmieniać, układać

porządkować, podnosić, chronić... Tak teraz usiłuję nazwać to dążenie, by usprawiedliwić fakt, że rozmyślam — wbrew prawdopodobieństwu — pod niebieską jacarandą a nie pod wierzbą czy bukowińskim smrekiem.

Ale nadawanie imion fundamentalnym dążeniom to rzecz niebezpieczna, może to być pierwszym krokiem do przekształcenia ich w obsesję. Nie lubię mówić o „zaangażowaniu ekumenicznym”. Jeśli już użyć tych słów to prawdziwszym będzie powiedzieć, że ruch ekumeniczny zaangażował mnie, wciągnął, ponieważ tak żywe są w nim sprawy, które mnie obchodzą: wychowanie, wspomaganie ludzkich prób wychodzenia z bierności, przełamywania fatalizmu krzywdy i nieszczęścia; stawanie się podmiotem a nie przedmiotem historii świata i Kościoła... I znów nie tak — znów trudność nazwania. Bo przecież było prościej, nie padały deklaracje: los zawlókł do Genewy (los czy ciekawość ludzi, środowisk, działań?) i tak spotkałam ludzi, których myśl, wyobraźnia, wysiłki, okazały się zbieżne z moim poszukiwaniem — tak szybko, tak bezpośrednio okazało się, że jest to i owo do przemyślenia i do zrobienia wspólnie, że tak wiele mnie uczy każde spotkanie. Reszta, w tym i ta wielka podróż, to już wynik dążenia Rady do wciągania we współpracę osób o możliwie nietypowych kwalifikacjach, pochodzeniu i biografiiach. Cóż bardziej atrakcyjnego dla konstruktorów konferencyjnego gremium jak kobieta, katoliczka, czynna w duszpasterstwie i to jeszcze zamieszkała w „Drugim świecie”.

Dzięki tym niezupełnie osobistym walorom zostałam jednym ze 120 „doradców” Zgromadzenia Ogólnego. Doradcy to ludzie, którzy mają oddziaływać jako swego rodzaju pobudzający ferment i zarazem lepik — mają przyczynić się do tego, by różne sekcje i grupy na Zgromadzeniu pracowały intensywnie i by ich wysiłki w końcu zostały scalone i przekazane Kościołom całego świata. Udział w pracach przygotowawczych przed zgromadzeniem dawał doradcom lepszą orientację w planach i materiałach — nie mają być jednak siłą kierowniczą, nie reprezentują też interesów ekumenicznej instytucji, lecz właśnie jak najszerze kręgi ludzi z nią luźno tylko związanych. Jest to zresztą reprezentacja całkowicie nieformalna: doradcy byli wybierani i powoływani przez Radę jako osoby, a nie jako przedstawiciele Kościołów czy krajów.

* PRZED PODNIESIENIEM KURTYNY

Zwiedzam nasz przyszły teren pracy, Kenyatta Centre — ów pałac kongresowy, przynoszący miastu i państwu znaczne dochody: jedna po drugiej odbywają się tu wielkie imprezy międzynarodowe. Nairobi

to punkt zborny dyplomatów, uczonych ekspertów i biurokratów urzędujących już w skali planetarnej. Wszystko jest bardzo eleganckie, poczynając od suteryn, gdzie obok ozdobnego basenu mieści się przyjemna kafeteria (najtańsza potrawa „kenijskie ugali”, mieszanina ziarn gotowanej kukurydzy i fasoli z dodatkiem strzępków kapuścianych liści i nielicznych kawałków mięsa. Porcja tej potrawy kosztuje około dolara. Całkiem dobre — jeśli nie przypalone, co niestety często się zdarza). W tychże podziemiach pomieszczenia dla sztabu maszynistek i powielarnia — niemal serce konferencji, od niej przecież zależy sprawa kluczowa: obieg dokumentów. Właśnie wyładowuje się paki papieru. Przerazenie ogarnia na myśl, że najprawdopodobniej za dwa tygodnie cały ten papier będzie makulaturą. Ocaleją tylko nieliczne kartki zawierające ostateczne wersje tekstów, końcowe wnioski, może pieśni czy modlitwy, które ktoś zabierze ze sobą na pamiątkę. W naszym przyszłym biurze — pokoju nr 202 u podstawy kilkudziesięciopiętrowej wieży — jeszcze gospodarują sympatyczne afrykańskie sprzątaczk. Tu będziemy redagować numer specjalny *International Review of Mission* poświęcony pracom Zgromadzenia. Tu także będzie centrala pracy małych grup roboczych i pracownia rysunkowa, którą organizuje Japończyk Yuschi.

Miss Agnes — nadzorca sprzątaczek na tym piętrze — zdobywa dla nas parę stołów i sporo krzeseł. Prosto z sali wyjście na ogromny ukwiecony taras, od którego dzielą nas tylko szklane tafle. Cudownie gdy świeci słońce. Lecz listopadowa pogoda w Nairobi jest zmienna. Gdy nadlatuje szkwał miotający deszczem trzęsiemy się z zimna i zapalamy potężny reflektor — jedyne źródło ciepła. Przydaje się moja góralska chustka. Yuschi rysuje mnie w niej jako coś w rodzaju sowy z frędzlami u skrzydeł.

Katolicka kaplica uniwersytecka w Nairobi jest właściwie małym kościółkiem na skraju parku miejskiego i terenów uczelni. Jeszcze przed rozpoczęciem obrad spotykamy się tu w salce katechetycznej w gronie obserwatorów katolickich (mianowanych przez Stolicę Apostolską) i doradców zaproszonych przez Radę Kościołów spośród członków naszego Kościoła. Jest nas w sumie dwadzieścia kilka osób. I tutaj wśród nas występuje to samo zjawisko co w całym zgromadzeniu: przewaga nowych twarzy. Obok wytrawnych ekumenistów o wieloletnim stażu, pracowników watykańskiego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan jak msgr Charles Moeller, Ojciec Lanne czy ks. Stransky, młode delegatki z krajów Afryki Wschodniej, grupa księży — animatorów miejscowego ruchu ekumenicznego wśród katolików. Ks. Stransky podkreśla, że po raz pierwszy w historii ruchu ekumenicznego uczestnicy z krajów Euro-

py Zachodniej i Ameryki Północnej znaleźli się w mniejszości. Czy ta zmiana składu, dowartościowanie Azji i Afryki przyniesie nowy styl pracy? Nowe punkty ciężkości? Jedno wydaje się już teraz jasne: to Zgromadzenie będzie dla większości przede wszystkim przeżyciem religijnym...

* CI, CO SIĘ NIE LICZĄ

Niedziela rano. Po południu oficjalne rozpoczęcie obrad Zgromadzenia. W uniwersyteckiej kaplicy koncelebrują goście — obserwatorzy katoliccy. Tutejszy duszpasterz akademicki a zarazem profesor uniwersyteckiego Wydziału Studiów Religijnych, Holender ks. Jan Donders jest znany jako śmiały i bezkompromisowy kaznodzieja. To niedziela Chrystusa Króla. Ks. Donders widzi jego Królestwo jako zaprzeczenie panującej w świecie „struktury ważności”. Dlaczego jest tak, że policja zatrzymuje lokalne, podmiejskie autobusy i rewiduje ludzi jadących do pracy, każąc się tłumaczyć, skąd wzięli 20 szylingów, jakie mają w kieszeni — a jednocześnie właściciel mercedesa może jechać spokojnie, bez obawy, że ktoś zapyta o pochodzenie setek tysięcy, jakie wydał na swój wóz? Taki świat stworzyliśmy my — świat, w którym jedni są ważni, a innymi można dowoli pomiatać. A ważność zależy od pieniędzy i funkcji, od tytułów zastępujących własne imię człowieka. Królestwo Jezusa nie jest takie — dla Niego ważne są tylko nasze imiona. On zna wszystkich po imieniu, wszyscy są dla niego ważni jako ludzie, tylko jako ludzie, bez względu na społeczne role i osiągnięcia. Jezus zna po imieniu wszystkie młode, wiejskie dziewczyny, które tu nazywa się pogardliwie „spring chicks”, dziewczyny, które głód pcha do miasta, gdzie jedyną szansą przetrwania staje się prostytutka. Właśnie tej nocy była w Nairobi oblawa, aresztowano setki prostytutek, które, jak to określają władze, przynoszą wstyd miastu, gdzie odbywa się wielkie chrześcijańskie zgromadzenie. To zwykła strategia policyjna przyjęta w wielu krajach, oczyszczanie miasta na przyjęcie ważnych gości. Tak — ale Jezus zna wszystkie te kobiety po imieniu i są one dla Niego tyle samo warte, co biskupi i teologowie, którzy wobec Jezusa są też tylko ludźmi. Dobrze jest to usłyszeć, dobrze usłyszeć słowa Ewangelii przypominające kryteria Bożego Sądu („...ciegoście nie uczynili dla jednego z tych najmniejszych...”) w przededniu uroczystości, której kolory i bogactwo mogą zawierać pokusę tryumfalizmu...

Obok kościółka mały budynek ośrodka studenckiego. Ma on wiele raczej nieprzewidzianych funkcji. Jest na przykład także domem dla kilkunastu opuszczonych dzieci. Utrzymanie jednego dziecka kosztuje tu 4 szylingi dziennie. My za obiad w kantynie płacimy 25... Musi to więc być bardzo skromne utrzymanie. Studenci opiekują

się mieszkańcami tego schroniska i prowadzą na terenie ośrodek bezpłatną szkołę dla bezdomnych dzieci, które nie znalazły miejsca w żadnej szkole. Wszystkie dzieci ulicy są niedożywione i to w najwcześniejszych dni życia. Nie pozostaje to bez wpływu na rozwój umysłowy. Ale jest jeszcze wiele do uratowania.

Chłopcy ks. Dondersa należeli do tzw. parking boys — dzieci i wyrostków żyjących z żebrani i drobnych kradzieży, częściej uprawianych właśnie na parkingach. Dzieci wskazują kierownikom wolne miejsca, noszą paczki itp. pobierając za to drobne, na wymuszone datki. Sama widziałam je w akcji jeszcze późną nocą, czyhające na turystów u wejścia do hoteli. Czasem udaje im się wyciągnąć nawet kilka szylingów. Nikt nie wie dokładnie, ile dzieci koczuje na ulicach Nairobi. Setki — może tysięcy, lub nawet więcej? Liczba rośnie stale, mimo że śmiertelność jest też bardzo znaczna. Zwłaszcza młodsze dzieci szybko giną w okresach dotkliwych chłódów, gdy nocą szron pokrywa kawałki tektury i plastyku, którymi się okrywają. To nie sentymentalna opowieść. Sama widziałam skulone śpiące postacie pod krzakami w Parku Wolności, i wrota pod progiem naszego hotelu. Parking boys to głównie synowie prostytutek z podmiejskich dzielnic nędzy. Gdy trochę podrosną, chłopcy zaczynają zawadzać matkom. Dziewczynki można wcześniej oddać na służbę. Tak pracują już dziesięcioletnie — za jedzenie, kąpiel i kąpiel do spania. Pracujące kobiety — jak nasze sprzątaczkę z Kenyans Centre — jeśli same nie mają jeszcze starszych córek, biorą sobie takie małe służące do nianięcia niemowląt. Katolicki tygodnik *Lengo* przypomina pracodawcom, że te nieletnie ayah też mają prawo do świątecznego wypoczynku, że nie powinny być zatrudniane od świtu do nocy.

Tenże tygodnik podnosi też sprawę parking boys. Daszpasterze, jak ks. Donders czy proboszcz slumsów ks. Grol — podjęli bardzo słuszne akcje, ale w ten sposób można uratować tylko jednostki kilkoro, może kilkadziesiąt dzieci. Na miejsce wydobytych z nędzy tak jak na miejsce umierających, przychodzą nowe. Potrzebne jest działanie przyczynowe — to zaś przekracza siły i możliwości poszczególnych działaczy, a nawet Kościołów jako takich. Państwo pozostawia wszystkim swobodę charytatywnego działania, lecz jest ono wolnością bez siły.

Ks. Grol stara się przede wszystkim skłaniać matki, by jak najdłużej trzymały dzieci przy sobie, w miarę możliwości posyłając je do szkoły. Póki są jeszcze jako tako zdrowe, póki osiągają mniej więcej regularne zarobki i nie marnują ich na zbyt wielkie ilości alkoholu, prostytutki nie są złymi matkami. Porzucenie dziecka to bardzo złe znamię, sygnał niepowodzenia, załamania. Oczywiście spora część bezdomnych dzieci to sieroty. Śmiertelność wśród prostytutek jest wy-

soka, obok chorób częste są zabójstwa. Ale fakt, że osierocone dzieci znajdują się bez opieki, także dowodzi upadku — upadku moralnych standardów środowiska, wyobcowania poprzedzającego śmierć i sierotwo. W tradycyjnym społeczeństwie afrykańskim nikt nie był „sierotą” w europejskim sensie: rodzina nie składała się z jednej matki i ewentualnie ojca, była wielką wspólnotą, której dzieci były członkami. My, biali, jesteśmy współodpowiedzialni za los parking boys, bo jest on konsekwencją zniszczenia i rozbicia, jakie tu posiadaliśmy.

* MOVE

Godzina afrykańska na Zgromadzeniu. Uniwersytecki zespół teatralny prezentuje długi i skomplikowany utwór ghanajskiego dramaturga Joe de Grafta. Poprzez tańce, śpiewy i dramatyczną akcję w języku angielskim próbuje on przedstawić coś w rodzaju syntezy afrykańskiej historii. Piękne są sylwetki tancerzy w świetle telewizyjnych reflektorów, podobają mi się niezrozumiałe dramatyczne pieśni, ale całość jest raczej dość pompatyczna i nierówna. Pod koniec od stylu misteryjnego zespół przechodzi do scen wciąż jeszcze symbolicznych lecz śmieiej nawiązujących do realiów: oto handlarze niewolników uprowadzają męża rozpaczającej kobiety. Rozpacz jej jest z początku na wpół baletowa, wyraźnie stylizowana. Ale w pewnej chwili czarna aktorka wijąc się na ziemi, wydaje z siebie zdławiony krzyk, zawrodo rozpacz nagle prawdziwej. Strażnik popycha kijem opierającego się mężczyznę: „Move!..” To polecenie — „rusz się” — jego intonacja właściwa rozsierdzonej władzy, która musi opanować sytuację i nie może tolerować żadnego protestu, nawet protestu rozpaczycy... To już nie jest amatorski teatr. Wiem, mogłabym przysiąc, że ten człowiek, teraz aktor na ekumenicznej scenie, sam kiedyś niedawno słyszał takie rozkazy i wykonywał je z podniesionymi nad głową rękami.

„Move”. „Raus, schnell”.

Kolonialna przeszłość nie jest odległa. Większość państw afrykańskich osiągnęła zasadniczą niezależność polityczną w latach sześćdziesiątych. Kenia jest niepodległa od roku 1963. Tak Kenia jak i Tanzania wiedzą, co to konspiracja, partyzantka, wysiedlenia, obozy, procesy polityczne. W wypadku Tanzanii to przeszłość nieco dalsza: Maji-Maji, opór z bronią w rękę przeciw niemieckiej kolonizacji to wczesne lata dwudziestego wieku. Potem też była konieczność oporu, znoszenia dyskryminacji bez dania za wygraną. Ale jawny otwarty gwałt nie był regułą, dla wielu stał się wspomnieniem tak odległym, jak dla nas pierwsza wojna światowa. Tragedię wojny zwanej potocznie „tamtą” przyćmiły dla nas późniejsze znisz-

czenia i dramaty. Ale sama jeszcze pamiętam, z jakim nabożeństwem moja babka zwykła przechowywać sól — bo wtedy na Ukrainie za sól wszystko można było dostać... Nie dziwi mnie stwierdzenie znalezione w przewodniku po Afryce Wschodniej (nb. znakomicie opracowanym przez Niemców właśnie) iż południe Tanzanii do tej pory nie wyleczyło się z ran zadanych przez pacyfikację rewolty Maji-Maji (250 tysięcy zabitych i zmarłych z głodu w toku represji).

A Kenia? Przecież powstanie Mau-Mau, prawdziwy paroksyzm, który ogarnął znaczną część ludności, wywołał tak ciężkie sankcje, pochłonął tyle ofiar — to wydarzenie historyczne sprzed lat zaledwie dwudziestu.

A jednak ten rozdział historii jest pokrywany milczeniem. Nie chodzi o milczenie oficjalne. To jeszcze byłoby bardziej zrozumiałe. Ale do tej warstwy przeszłości nie nawiązuje się także w rozmowach najściślej prywatnych, bardzo szczerych, w których nie brak bardziej na pewno niebezpiecznych wątków — jak obecne rozgrywki polityczne, antagonizmy i porachunki plemienne, niepewna przyszłość kraju, gdy nie stanie wiekowego już przecież Ojca Narodu. Nie widziałam go osobiście. Delegaci byli na przyjęciu wydanym przez panią Margaret Kenyatta, burmistrza Nairobi, i na uroczystości położenia kamienia węgielnego pod miejscowy ośrodek ekumeniczny w której sam Kenyatta wziął udział. Nie starczyło mi na to czasu. Ale mam wrażenie, że kontakt z osobowością Kenyatty jednak miałam. Przed Kenyatta Centre znajduje się jego pomnik. Na wysokim cokole siedzi potężna postać z berłem szczerpowym w ręku. Patrzy w dal ku Mount Kenya. Na tle bliskiego błękitnego nieba dobrze widać surową twarz, po której przepływają cienie obłoków. Czasem w tle, na dalszym planie pojawiają się zwiadowcy: sępy i wronie wyglądające pory południowego posiłku. Lunch spożywamy pod okiem Kenyatty wśród namiotów kantyny rozstawionych naprzeciw pomnika. Biali jedzą nieporządnie, sporo zostawiają na zbyt chciwie napełnianych talerzach. Wszystko to wędruje do pojemników na odpadki, które okazują się zbyt małe. Zza siatki patrzą na to głodne dzieci. Oczywiście parking boys i inni niepowołani nie mają tu wstępu. Nikt jednak nie próbował zakazać go ptakom.

* SZARZY CZARNI LUDZIE

Agnes mówi dobrze po angielsku, ukończyła kilka klas katolickiego gimnazjum. Z tym wykształceniem osiągnęła pozycję nadzorcy sprzątaczek na jednym z ważniejszych piętér Kenyatta Centre. Kenia nie produkuje zbyt wielu ludzi wykształconych — ale i tak ma dla nich za mało pracy. Wykształcenie jest kosztowne. Szkoły utrzymują

rodzice uczniów. Składki są wysokie — zwłaszcza dla tak wielodzietnych rodzin jak tutaj. Stąd bardzo znaczna liczba osób z wykształceniem niepełnym, rozpoczętym i porzuconym. Są ambicje — ale rzeczywistość jest twarda i bezlitośnie je przycina.

Agnes i jej podkomendne cieszą się z tego, że w ogóle mają pracę — pracę solidną, ustabilizowaną, bo wielki państwowy ośrodek nie zniknie z dnia na dzień pozostawiając pracowników bez grosza. Pensje są niskie — wraz z ewentualnymi dodatkami nie dochodzą do 400 szylingów. Z tego musi często żyć kilka osób. Prawie wszystkie kobiety mają już dzieci, wiele jest ciężarnych. Praca wcale nie lekka: w tym wielkim supernowoczesnym budynku nie ma ani jednego odkurzacza. Wzorowa czystość jest utrzymywana przy użyciu ścierek, szczotek i wiader... W naszym hotelu też widziałam jak jeden ze służących przez cały dzień czyścił pluszowy chodnik na schodach małą ręczną szczoteczką — od piątego piętra do parteru. „Maszyny byłyby dobre, nie trzeba by się było tak męczyć — twierdzą sprzątaczkę — ale oczywiście zredukowano by wtedy ilość pracowników. A więc tak jak jest, jest dobrze, ludzie mają pracę”.

Wszędzie obecne krzątające się jak mrówki dziewczyny ze szczotkami są miłe, pogodne, towarzyskie. Skoro się okazało, że nie patrzy my na nie z góry, że interesujemy się ich życiem — zaczęły odnosić się do nas ogromnie przyjacielsko. Strzegły naszego dobytku przed złodziejami, pucowały podłogę i szyby i przychodziły na pogawarki przyprowadzając przyjaciółki z innych pięter. Leah najpierw poda rowała mi pleciony koszyk własnej roboty. A dziś przysła z mężem, konwojentem w jednym z pobliskich przedsiębiorstw. Leah właściwie prawie nie zna angielskiego, ale ma w sobie wielką ciekawość życia, ciekawość ludzi — jest jak płochliwa wiewiórka, która jednak pierwsza decyduje się zbliżyć do ręki pełnej orzechów. Jej mąż James dobrze mówi i pisze po angielsku, skończył osiem klas. Przychodzi do naszego biura, bo Leah chciałaby zaprosić mnie do siebie do domu, zanim wyjedziemy. Szkoda, że nie będę tu na Boże Narodzenie — James i Leah pojedą wtedy z dziećmi do rodzinnej wsi koło Nyeri. Tam mają prawdziwy dom. Kupi się koziołka, rodzice dadzą drugiego, uwarzy się piwa, będzie co jeść i pić i wtedy byłby naprawdę czas pogadać o życiu... Mogłabym zobaczyć prawdziwą Kenię — bo Nairobi to nie jest miejsce, gdzie żyje się naprawdę. Tu się jest tylko po to, by pracować i zarabiać. Ale i ta wizyta jest dla mnie przeżyciem. Umówionego dnia spotykam się z Leą przy wyjściu dla personelu, kiedy kończy pracę około piątej po południu. Zjawia się też kuzyn pracujący niedaleko. Maszerujemy do autobusu. Przystanek leży już poza elegancką dzielnicą przy ulicy w stylu dawnych Nalewek, tyle że obskurne sklepiki są tu własnością hinduską. W autobusie ścisk, same czarne twarze, Leah i kuzyn z zadowoleniem

stwierdzają, że umiem się całkiem fachowo przepychać. Jedziemy z pół godziny, wysiadamy przy placu targowym. Mimo późnego popołudnia ruch duży. Na straganach jarzyny, mąka, fasola, kukurydza, gliniane garnki, w których się tu gotuje jak za naszych pradziadków, kosze z przeróżnych plecionek, zwoje pięknych żółtych lin sisalowych, miotły, noże, tłuczki... Leah kupuje dwa banany mocno się targując, a i tak kosztują one całego szylinga. Za straganami labirynt uliczek-ścieżek między chatkami ogrodzonymi bambusową plecionką. Tu i tam zza wysokich płotów sterczą czuby obciążonych owocem papai. Leah otwiera furtkę, na podwórczku wita nas stadko dzieci, Leah przedstawia — tych dwoje to moje: ładny sześciolatek chłopczyk i mniejsza okrągłutka dziewczynka. Z drzwi wygląda niewiele starsza Ayah z bobasem na rękę. To najmłodsze dziecko, drugi chłopczyk. W parterowym domku-baraczkę Leah z mężem, dziećmi i dziewczynką pełniącą funkcję Ayah (opiekunki do dziecka) zajmują jeden może 10 metrowy pokój. Wchodzi się tam z ganeczku, skąd także wejście do komórki, gdzie gotuje się posiłki na czymś w rodzaju kochera napełnionego węglem drzewnym. (Takię jednofajerkowe piecyki z blachy widziałam w sprzedaży na targu). W domu są jeszcze dwie inne izby. W jednej, zupełnie malutkiej, mieszka kuzynka Leah, ładna, elegancka dziewczyna po szkole średniej, w drugiej — sąsiedzi, rodzina z kilkorgiem dzieci. Część podwórka zajmuje jeszcze budka z falistej blachy — tu gnieździ się jeszcze jedna rodzina. Wszyscy razem korzystają z latryнки i kranu na podwórzu. To mieszkanie jest drogie — 150 szylingów za pokój, bo z wygodami i dość blisko miasta, można nawet zejść do pracy piechotą, gdy pod koniec miesiąca brak pieniędzy na autobus. 150 szylingów — drogo: Leah zarabia przecież niewiele ponad 300...! Tanio: za tę sumą można mieszkać w moim hotelu „średniej klasy” przez dwa dni. W pokoju łóżko zasłane kocami, koszyk dla niemowlęcia, za perkalową zasłonką legowisko Ayah i starszych dzieci. Pod ścianą trzy krzesła i stół nakryty serwetą na środku. Jeszcze w kącie obok wąskich drzwi warsztatik Leah, materiały do plecienia koszyków, deska z haczykami, na której uczy się tkąć ozdobne szaliki. Trudno się precyzyjnie. Na ścianie portret papieża Pawła VI i obrazek Matki Boskiej — James i Leah są katolikami.

Biorę na kolana fikające niemowlę, Ayah rozpala w komórcie piecyk, Leah przyrządza herbatę — tu także mleczną i słodką. Jeden banan jest przeznaczony dla mnie — gościa — drugi dzieli się między niemowlę i starsze dzieci. Przychodzi z pracy James, rozpoczyna się żywsza rozmowa, już nie tak skrupowana językowymi problemami. Wręczam najstarszemu chłopcu polską książeczkę z obrazkami o zimie — najpierw nie bardzo wierzy, że to dla niego,

ale potem już ani na chwilę nie wypuszcza jej z rąk. James każe mu powiedzieć „thank you” i podać mi rękę. Mały wstydzi się trochę, ale jest posłuszny. „Uczę go angielskiego” stwierdza z dumą James. Mały mówi płynnie suahili i narzeczem Kikuju. Ale musi też umieć po angielsku. To jest klucz do przyszłości — wciąż jeszcze, także w niepodległej Kenii. Chłopczyk chodzi do Nazareth School — rodzaj przedszkola przygotowującego do szkoły podstawowej. Dzieci uczą się tam początków czytania i pisania. Bardzo trudno o miejsce i koszt duży (szkoły są płatne) — a ponadto trzeba dziecko odprowadzać i przyprowadzać, bo daleko. W najbliższym sąsiedztwie nie ma ani przedszkola ani szkoły. James przywiązuje wielką wagę do wykształcenia: „Mój pierwszy syn musi skończyć szkołę, aby tylko był zdolny... Ale on jest zdolny, bardzo inteligentny...” Oglądam kajecik prawie zapełniony najpierw kulfoniastymi, potem nieco zgrabniejszymi laskami i kółkami — pod koniec pojawia się alfabet. Więc to w tak staroświecki sposób uczą się tu dzieci, poznające jednocześnie zupełnie dla siebie obcy język? Oповідаam Jamesowi o naszej Ali, która ma kota, o rysowaniu, o pisaniu znajomych prostych słów — i jakie to ważne dla przyszłego rozwoju dziecka, że dzięki takiemu sposobowi uczenia dzieci lubią czytanie i pisanie, nabierają chęci do dalszej nauki. James chciałby chociaż zobaczyć taką książkę do nauki dla dzieci — czy mogłabym mu przysłać? To nic, że po polsku, on by już sobie pisanie dorobił, ważne są obrazki i metoda — tak chciałby, żeby rozwijały się zdolności jego syna. Sam chciał kiedyś zostać technikiem, podoba mu się praca w warsztacie, konstruowanie, naprawianie maszyn... Mały też interesuje się samochodami, może przynajmniej on zdobędzie kwalifikacje, będzie mechanikiem, inżynierem... Na razie oglądamy wspólnie polską książeczkę dla dzieci. Śnieg jest czymś jednak znanym — leży przecież na szczytach Mount Kenya i Kilimandżaro, błyszcząc z dala w słońcu. Bardziej tajemnicze są obrazki przedstawiające jazdę na łyżwach (narty są bardziej znane i pamiętane z kina).

Leah gotuje ugali dla wszystkich: receptura świętaczna, z dodatkiem odrobiny mięsa. Pożywiamy się i niestety pora ruszać — mieszkam na drugim końcu miasta. Kuzynka zaraz proponuje, abym została — mogę po prostu tu zamieszkać w jej izdebce, do końca konferencji, czy dłużej, jak chcę, ona sama jakoś się pomieści z Leah, będzie mi tu dobrze... Chyba istotnie byłoby dobrze, tak sędzę. Mogłabym rysować obrazki z „pierwszym synem” i jego kolegami, Ayah mogłaby sobie pobiegać z dziećmi, a ja bym już ponosiła „drugiego syna”. Pozostałości „kieszonkowego” wypłaconego przez Radę Kościołów starczyłyby na długo, jeśliby żyć na tym poziomie, co James i Leah. Ale to zaproszenie to jeszcze jedna ofiarowana mi nic prowadząca do Afryki naprawdę, nic której nie mogę

podjąć. Nie mam czasu, nie mam swobody gospodarowania czasem. Coraz bardziej zdaję sobie sprawę, że cała ta pośpieszna podróż to tylko rekonesans, a nie prawdziwe przybycie na ten kontynent.

* KIBERA

W Kiberze byłam dwa razy.

Najpierw w niedzielę — był to dzień przeznaczony na lokalne safari. Rano nabożeństwa w kościołach Nairobi i okolicy połączone ze spotkaniem z wiernymi, po południu wycieczki. Przyprawdziliam więc grupę delegatów do Kaplicy Uniwersyteckiej, gdzie już czułam się zadomowiona, a po południu dla oszczędności i zasady postanowiłam odbyć następne socjalistyczne mini-safari, tym razem miejskim autobusem za dwa szylingi w obie strony. Pierwszy wóz, jak nadszedł na przystanek przed hotelem, niósł szyldzik „Kibera”. Okazało się, że to prawie godzina jazdy przez dzielnicę ogrodów i hoteli, potem domków-bungalowów i wreszcie przez pola do tego podmiejskiego osiedla. U wylotu uliczki duża nowa szopa z krzyżem na dachu — za nią już tylko pola i błękitnawy wał wzgórz. Ngong na horyzoncie. Tablica objaśnia: „Anglikański Kościół Św. Trójcy”. Z kościoła-szopy dolatuje chóralny śpiew. Wchodzę do środka w ślad za kulawą czarną dziewczynką w czerwonej niedzielnej sukience. Siadamy obok siebie na szerokiej drewnianej ławie. Młody czarny pastor przewodzi grupie wyrostków i dziewczyn. Przytórze bębienka jedna po drugiej śpiewają pieśni posługujące się drukowanymi kartkami rozłożonymi na ławkach. Niektóre pieśni są w suahili, większość jednak po angielsku, melodie wszystkie dobrze znane europejskie. Właśnie przyszła kolej na „Amazing Grace”. Jeden z wyrostków rozkłada na ławkach tekst ślubowania, jakie mają składać nowo wstępujący do Związku Młodzieży Anglikańskiej. Mogłoby się to odbywać gdziekolwiek w Anglii — gdyby nie ubóstwo kościelnej szopy, czarne twarze i swoisty rytm śpiewu, wyczuwalny mimo europejskich melodii.

Wymykam się po cichu i ruszam dalej. W polu koło przystanku autobusowego na wpół otwarta szopa — zakład fryzjerski, czynny mimo niedzieli. Elegantki klęczą u kolan siedzących na stołkach fryzjerek, które niemal nie patrząc spletają kędziorki w misterną siatkę warkoczików.

Dalej targ, bardzo duży, widać obsługujący nie tylko Kiberę. Sporo samochodów, tłum kupujących, nie tylko żywność lecz także nowe i używane ubrania, tkaniny, garnki lepiące z gliny, chyba nawet bez użycia koła, i kociołki aluminiowe. Stosy plastikowych talerzy, sweterków i biustonoszy z Hong-Kongu. Za targiem znów

budy mieszkalne, coraz bardziej prymitywne. Plac ogrodzony siatką, przy wejściu wielka biała chorągiew z krzyżem. Na placu trwa nabożeństwo. Kobiety w białych szatach i zawojach, mężczyźni w czarnych garniturach (nie wszyscy, ale ci ważni, ci co przemawiają w przerwach między śpiewem i biciem w bębny). Za placem, nieco wyżej na wzgórzu kilka nowych piętrowych domów. Napis wskazuje, że jest to budownictwo „socjalne”, mające na celu likwidację slumsów... Kropla w morzu potrzeb... A morze zaczyna się tuż obok. Za socjalnymi domkami zarośla kwitnących opuncji, kryją sterty śmieci i początek labiryntu rozsypujących się glinianych lepiank krytych trawą, wokół których uwijają się grupki prawie nagich dzieci. Przed chatami siedzą na ziemi stare wynędzniałe kobiety. Wszystkie patrzą na mnie. Mam wrażenie, że byłoby nietaktem zapuszczać się w tę ludzą termitierę bez zaproszenia — to tak jakby się miało wejść do cudzego domu.

Drugi raz zabiera mnie do Kibery Marian Halvorsen, Szwedka, jedna z organizatorek akcji alfabetyzacji w okręgu Nairobi. W jej maleńkim eleganckim biurze oglądam gotowe elementarze dla dorosłych w języku suahili, makiety projektowanych dalszych podręczników w językach szczepowych Kikuju, Luja itd. One również zawierać będą elementy suahili, ale pierwsze spotkanie ze słowem pisanym ma się dokonać w języku rodzimym a nie w języku wehikularnym. W Kiberze oglądam lekcję czytania i pisania w oryginalnej szkole, jaką zbudowały sobie energiczne przekupki-właścicielki straganów na tutejszym targu. Najpierw zbierały się na opłacone przez siebie lekcje w jednym z domów. Ale to było niepraktyczne, wciąż ktoś przeszkadzał — dzieci, wścibscy sąsiedzi, interesanci, mężowie. A więc wspólnymi siłami zdobyły kawałek gruntu na tyłach straganów, postawiły bambusową szopę, Marian pomogła im fundując luksusowy blaszany dach. Pół szopy zostało wynajęte na warsztat stolarski, co daje pewien dochód, w drugiej połowie kobiety mają spokojną, przewiewną klasę. Siedzi się jeszcze na ziemi, ale jest już oparta na stołku tablica. Uczennice — najmłodsza ma 18 lat, najstarsza 60 — piszą na tabliczkach, jedna tylko ma papierowy zeszyt. Nauczyciel — wynajęty przez same kobiety młody chłopak — posługując się powielanym skryptem wypisuje na tablicy słowa i grupy słów, które kobiety mozolnie odrysowują i odczytują. Marian denerwuje się obserwując tę lekcję: „Ten chłopak sam dobrze nie umie pisać i nie zna suahili jak należy”. Ale o nauczycieli trudno — zapłata jest bardzo skromna, 30—40 szylingów miesięcznie. Początkowo z tą przedsiębiorczą grupą kobiet pracowała zakonnica, która miała świetne wyniki, prócz znajomości liter potrafiła przekazać dużo praktycznie przydatnej wiedzy. Dzięki niej entuzjazm do nauki został utrwalony. Lecz zakonnica została od-

wołana do innej pracy — tak to jest z zakonnicami... Nie ma j
 kto zastąpić. Możliwości działania w regionie Nairobi są ogromne
 ale w tym kipiącym morzu ludzi brak osób przygotowanych c
 pracy instruktorskiej, organizacyjnej...

* BOMY KEN!!

Nie pojechałam do rodzinnej wsi Leah. A przecież trzeba zobaczy
 kenijską wieś — nie tylko Nairobi i przedmieścia. Chciałam znó
 wsiąść w autobus, by gdzieś dotrzeć na własną rękę, ale koledz
 stwierdzili, że to marnowanie czasu, można nie trafić w żadne cie
 kawę miejsce. Godzę się więc na udział w zorganizowanej wyciecz
 ce. Niedzielnym popołudniem wyruszają sprzed konferencyjnego
 ośrodka pasiaste minibusy w różnych turystycznych kierunkach. Wy
 bieramy ten z napisem „The Boma's of Kenya”. Boma to wioska —
 może jakieś jeszcze ocalały w pobliżu Nairobi? Niestety po pół go
 dzinie jazdy znajdujemy się w podmiejskim skansenie... Najpierw
 pokaz ludowych tańców w hali obok wejścia. Wśród niezbyt liczn
 nej publiczności wielu miejscowych, całe czarne rodziny z dziećmi
 i zapasami żywności.

Na pokrytej deskami arenie trzciniowo-bambusowe rekwizyty, ma
 le chatki okrągłe jak ule, kilka mat i palmowych liści. Tańce są
 chwilami ciekawe, niektóre imponują akrobacją i temperamentem.
 Widowisko oczywiście nie jest świadectwem czystego folkloru —
 tańce przyprawiono już na użytek europejskich widzów. Najbar
 dziej śmieszą i zarazem drażnią modyfikacje kostiumów, tancerki
 w niby to plemiennych przepaskach lecz zarazem w elastycznych
 biustonoszach — jadowicie lila i słodko różowo-błękitnych. Niektó
 re zamiast przepasek zdobyły baletowe spódniczki z nylonowych pian
 nek. Jeden wyjątek to pokaz tancerzy i tancerzek Samburu: tu je
 szcze strój jest zachowany, przypomina ubiory Masajów, których
 spotkałam w autobusie do Namangi. Ostre głosy — ni to śpiew ni to
 krzyk, ruchy zarazem monotonne i gwałtowne o niezrozumiałym
 znaczeniu. Kiedy patrzę na nich znika cyrkowa arena. Ale to tylko
 krótki epizod, za chwilę powraca rewiowa sztampa.

Po pokazach tanecznych zwiedzamy skansen. Wśród eukaliptusow
 wych zagajników odtworzone typowe wsie różnych plemion. Okrągłe
 chaty z bambusowej plecionki obrzucanej gliną, cierniowe płoty,
 spichrze. Wszystko puste, wymięcione, porządne — jak makieta.
 Akcent życia wnoszą turyści, murzynki w piętrowych fryzurach i ele
 ganckich garsonkach, przystojny wymowny przewodnik w nieskazi
 telnym garniturze. Z lekkim odcieniem ironii i subtelnej wyższości —
 a może jednak i nostalgii? — tłumaczy, iż w takich plemiennych

wioskach każdy mieszkaniec miał swoje stałe, wszystkim wiadome miejsce — tu w środku wsi chata ojca-wodza, w określonym porządku chaty żon, matki i córek, nieżonatych synów, zagrody dla kóz i bydła. Każde plemię miało swój własny, tradycyjny porządek przestrzegany w każdej wiosce, własny system znaków pozwalających od razu zorientować się, kto jest kim, i odnaleźć swoje miejsce. Inne wejście do chaty służyło gościom, inne domownikom...

Głód, choroby, ciasnota, ciężka, mało wydajna praca — to także cechy sposobu życia, który znika i musi być utrwalany w muzealnej postaci. Ale tego się tu w skansenie nie percypuje. Tu widzi się cenną przejrzystość, wyraźne ramy życia, o które można się oprzeć, coś z idylli. Przypominają mi się refleksje zespołu synodalnego w nowohuckiej parafii. W wyniku długich rozmów sporządziliśmy dwie plansze przedstawiające życie dawnej wsi i nasze życie teraz, w nowym mieście. Plansza o wsi sporządzona pod dyktando byłych jej mieszkańców zawiera symbole twardego trudnego i nieraz żalosego życia. Ale to życie ma swój porządek, wyraźne punkty orientacyjne. Obraz jest przejrzysty, wyraża pewien ład. A obecne życie w mieście? Tu mnóstwo osiągnięć, wiele dobrego, liczne zdobycze nowoczesności — ale zarazem chaos, obrazy zachodzą jedne na drugie, autobus wciska się między szkołę a ośrodek zdrowia zahaczając o supersam i sylwetkę matki z dziecinnym wózkiem. Czy plakat się nie udał? Nie, to właśnie tak jest, w mieście trudno trafić i trudno się zmieścić.

Może więc dzielimy tę samą tęsknotę — my ludzie z nowych miast i nowych dzielnic i osadnicy z Nairobi, ci co się dorobili, weszli o szczebel wyżej — o dziesięć szczebli — i teraz zwiedzają muzeum własnej przeszłości, zbudowane przedwcześnie, bo ta przeszłość jest przecież jeszcze teraźniejszością ich rodziców i braci?

* SPOTKANIE TRZECH ŚWIATÓW

Prawie że nie piszę o zgromadzeniu — o tym, co odbywa się w naszej wieży, w wielkiej auli imitującej afrykańską chatkę, w salach i zakamarkach, gdzie w różnych kompozycjach obradują delegaci, doradcy i obserwatorzy. Dzieją się przecież rzeczy ważne i warte przekazania — dlaczego tu o nich tak mało? Przeżycia i przemyslenia z Nairobi będą wymagały osobnego opracowania¹ — ten materiał z ekumenicznych rekolekcji rozsadziłby „afrykańskie notatki”. Zresztą moja wersja „Nairobi 1975” powstanie dopiero później, po powrocie do kraju, gdy można będzie porządnie przestudiować całość

¹ por *Tygodnik Powszechny* nr 8 i 9, *Więź* nr 5 (1976), *Jednota* nr 6 (1976).

materiału i to z perspektywy dialogu z naszym kręgiem czytelników i słuchaczy. Życie doradcy na zgromadzeniu nie pozostawia właściwie miejsca na stawianie sobie osobistych pytań „co dalej” — jaka będzie recepcja tego wszystkiego na moim własnym, szczególnym terenie działania. Jesteśmy tu w służbie wydarzenia, które współtworzymy. Obserwujemy prąd, jakie przebiegają przez intensywnie pracujące wielkie gremium delegatów, w pewnym stopniu musimy się tym prądem poddawać. Uczestniczymy też w bardziej kameralnej a niemniej absorbującej dynamice działających w ramach zgromadzenia mniejszych grup specjalistycznych. Moim bardzo ruchliwym i ponikąd centralnie położonym podwórkiem jest sekcja I „Wyznawca Chrystusa dzisiaj”. W tej sekcji — może niezbyt zgodnie z intencjami organizatorów — skupili się przede wszystkim działacze ewangelizacyjni, kaznodzieje, pastory, misjonarze, przedstawiciele towarzystw misyjnych, a także biskupi zainteresowani problemami tego, co dawniej określono by jako „tereny misyjne”. Swoją rolę w debatach tej sekcji widzę przede wszystkim w upominaniu się o uwzględnianie także perspektywy szerszej niż profesjonalne widzenie ewangelizacji — byśmy nie poddali się pokusie mówienia głównie i na pierwszym miejscu o metodach czy wręcz o „technice” głoszenia Ewangelii, lecz starali się także wspólnie wniknąć w istotę tej czynności — spojrzeć na Ewangelię jako na ferment teraz przemieniający życie. Kazania są świadectwem o Chrystusie, ale ich główna wartość polega na tym, że mobilizują i wspomagają działanie świadków „niezawodowych”, chrześcijan po prostu obecnych w diasporze, w rozproszeniu wśród ludzi (a są różne diaspory, od środowiska, w którym nadaje ton inna, niechrześcijańska religia po diasporę zobojętnienia na wartości, praktycznego materializmu, diasporę grzesznych, sennych i zapomnianych).

Są podczas obrad sekcji liczne momenty, kiedy mimo zaaferowania swą rolą doradcy myślę, muszę myśleć o tych świadkach Chrystusa, którzy mnie wspomagali i wspomagają duchowo, którzy dzielili ze mną swe problemy i przemyślenia — w Polsce i już tu, w Afryce. Formalnie nie reprezentuję nikogo, jestem tu jako „ja” — ale pewnowina nie jest przerwana, czuję, że może nawet o tym nie wiedząc posłali mnie tu wszyscy ludzie, którym zawdzięczam swoją wiarę, to, że w niej trwam i to, jaki kształt ona przybiera.

Sala, gdzie odbywają się posiedzenia plenarne jest ogromna, mieści ponad dwa tysiące ludzi, w tym ponad tysiąc za wąskimi stołami, zarzuconymi papierami i elektronicznym ekwipunkiem. Im więcej języków — tym więcej kosztuje porozumienie. Obecnie zgromadzenia jako tako reprezentatywne dla Kościołów całego świata mogą się odbywać tylko w kilkunastu miejscach na ziemi — nie tak wiele

osrodków może zapewnić niezbędne techniczne zaplecze. Dominującym akcentem sali jest ogromna tkanina, dzieło tanzanijskiego artysty Elimo Njau. Istnieje zapewne jakaś oficjalna interpretacja symbolu, jaki na niej widnieje. Widząc ją po raz pierwszy, nie znając jeszcze ani nazwiska ani pochodzenia artysty pomyślałem: to przecież drzewo UJAMAA, drzewo rodziny ludzkiej wyrastające z zamieszkałego okręgu ziemi (OIKOUMENE). Tu w Nairobi suahili spotyka się z greką — grecki sok karmi afrykańskie ziarno. Wyrasta zeń drzewo jakby z samych cierni złożone, ale zarazem okryte kwiatami i owocami.

Potrzebny nam tu jest cień drzewa Ujamaa, pamięć o nim.

Moje miejsce na sali plenarnej, w sektorze przeznaczonym dla obserwatorów, z boku po lewej stronie. Rozmieszczeni jesteście według alfabetu, wizytówki wydrukował genewski komputer. I tak się składa, że siedzę pomiędzy autorami dwóch plenarnych referatów — po prawej stronie profesor Robert Mc Affee Brown, po lewej profesor Charles Birch, biolog australijski, który jest jednym z aktywistów związanej z Radą Kościołów grupy specjalistów zajmującej się problemami etyki i ekologii. Chciałabym go bliżej poznać, ale niestety raczej nie pokazuje się na swoim miejscu.

McAffee Brown (wybitny teolog, szeroko znany pionier zbliżenia katolicko-protestanckiego w Stanach) jest za to sąsiadem bardzo przyjacielskim i aktywnym: często wymieniamy krótkie spostrzeżenia, śpiewamy z jednego śpiewnika... Mam wrażenie, że na wiele elementów tego, co dzieje się na sali reagujemy podobnie. Referat Browna, jeden z pierwszych, jest bardzo ważny i w jakiś sposób nadaje ton zgromadzeniu. Ten łagodny starszy pan o zatroskanym wejrzeniu z nieoczekiwaną siłą wypowiada rzeczy, które domagają się wypowiedzenia — jest śmiałym wyrazicielem tego, co na wół uświadomione tkwi w wielu umysłach. Brown mówi wiele rzeczy ważnych, godnych analizy. Rzucona na wstępie uwaga jest bardzo charakterystyczna i wzbudza całą falę reakcji audytorium: mówca stwierdził, że trudno mu głosić Chrystusa ludziom, dla których on sam, Brown, musi być symbolem wszystkiego co kojarzy się z uciskiem i krzywdą — bo jest białym, mężczyzną, Amerykaninem, żyjącym w dostatku przedstawicielem klasy średniej... Sam język, którego używa, dla wielu jest językiem kolonializmu. Chcąc wyrazić swe pragnienie wyjścia im naprzeciw Brown pracowicie odczytuje dalszy ciąg swego referatu po hiszpańsku.

Poczucie winy, czy może ściślej poczucie, że jest się obciążonym złem, może nie popelnionym osobiście, ale jednak decydującym o tym, jak musimy być widziani, kim jesteśmy w oczach innych... niektóre

polsko-niemieckie rozmowy dały mi poczuć smak tego stanu ducha — poczuć pośrednio, bo w tych rozmowach zawsze uczestniczyłam jako człowiek z drugiej strony bariery krzywdy, jako ten wobec kogo partner dialogu odsłania swe poczucie winy, by za cenę tego rozbrajającego gestu uzyskać szansę porozumienia: „wiem, kim dla ciebie jestem, uznaję że masz prawo mnie odepchnąć, a jednak...” Wypowiedź Browna dźwięczy szczerością, jest wyrazem postawy w pełni autentycznej, zresztą typowej dla znacznego odłamu chrześcijaństwa strefy atlantyckiej. Z różnych historycznych racji chrześcijan „Pierwszego Świata” o wrażliwym sumieniu społecznym musieć ostro przeżyć swój współudział w wielu zbiorowych winach — choćby przez milczenie, choćby przez fakt, iż dobrobyt, w którym uczestniczą, został stworzony kosztem wydziedziczonych i nie jest ani nie będzie mógł być udziałem wszystkich (Prof. Birch dobitnie poinformował zgromadzenie, że nie starczy zasobów ziemi na zapewnienie wszystkim atlantyckiego poziomu materialnej konsumpcji.) Poczucie współwiny podcina korzenie pewności siebie. Tracąc pewność siebie nie licząc już na wiarygodność swego świadectwa wobec świata chrześcijanie zmieniają też swój stosunek do głoszenia Ewangelii — sami odbierają sobie prawo do mówienia o Bogu, póki nie uwolnią się od znamion przynależności do grupy uprzywilejowanych kosztami innymi. Wahania tego rodzaju, poczucie winy i konieczności zmian przeżywaliliśmy bardzo mocno już na poprzednim Zgromadzeniu w Uppsali (1968). Ale wtedy wszystko miało jakby inną barwę. Zastanawiam się, na czym polegała różnica — chyba więcej było wtedy obwiniania innych, tych co przed nami, tych co i teraz wciąż jeszcze nie pojmują, nie działają z dostateczną konsekwencją, energią i odwagą. Słabsza była natomiast świadomość, że nawet protestując przeciw niesprawiedliwościom de facto nie przestajemy żyć — więc się ich owocami, a więc skażenie trwa.

Intencją Browna było stworzenie na zgromadzeniu bardziej szczerzej atmosfery, atmosfery umożliwiającej pełniejsze bycie sobą — ujawnienie tego, co dzieli, co odgradza ludzi od siebie mimo pozorów spotkania, chyba wręcz sprowokowanie wypowiedzi takich jak Ma'nasa Buthelezi... Wstrząsający był ten głos człowieka z Afryki Apartheidu, który jasno stwierdził: „Nie mogę wierzyć w jednego Chrystusa, ani dzielić ołtarza z chrześcijaninem, który nie dopuszcza możliwości wypicia filiżanki kawy przy jednym stole ze mną”.

Były takie wypowiedzi. Ich sens można by rozszerzyć — odczuwamy potrzebę tego — na przypadki, w których apartheid nie jest wprawdzie (jak w Afryce Południowej) rzeczywistością prawnie usankcjonowaną, ale istnieje, niekwestionowany przez chrześcijan, jako faktycznie uwarunkowany socjologicznie i ekonomicznie: nie ma wprawdzie przepisu zakazującego spotkania przy kawie, ale takie spotkania są

w najwyższym stopniu nieprawdopodobne. Dystans jest tak wielki, że niezwykle rzadko bywa przekraczany, choć nikt granicy formalnie nie strzeże. Są oczywiście apartheidy nie tylko rasowe. Brown chciał, byśmy przyznali, że je wytwarzamy, i zarazem — byśmy z całą odwagą wysłuchali poszkodowanych, rozumiejąc, że mają prawo nie czuć się naszymi braćmi — mimo iż Chrystus przecież jednoczy — i mają prawo do głębi nas niepokoić, bo przez to Chrystus pracuje nad ich i naszym wyzwoleniem. To przywodzi na myśl codzienną scenę w ośrodku konferencyjnym: raz po raz na korytarzach, na salach, podczas różnych posiedzeń natykamy się na milczącą kobietę na inwalidzkim wózku — przybyła tu, aby manifestować przeciw apartheidowi zdrowych, który występuje i w kościołach... Chrześcijaństwo także nie chce widzieć i oni także spychają ludzi o upośledzonych funkcjach fizycznych na margines życia, poza horyzont, tak, aby można było zapomnieć, że życie bywa takie. Poświęcenie jednostek i zespołów nie równoważy ogólnej obojętności i niechęci do bliskości, do codziennego kontaktu z kalectwem, kontaktu którego wymagałaby praca razem, droga razem...

Jak została przyjęta wypowiedź Browna? Mam wrażenie, że jego pokutny apel spotkał się z mniej więcej taką reakcją, jak manifestacja kalekiej dziewczyny. Wszyscy byli uprzejmi, niektórzy nawet poruszeni, nieliczni tylko dostrzegli w niej wyraz tego, co koniecznie powinno było dojść do głosu na zgromadzeniu, i co należy poważnie wziąć do siebie, a nie tylko zaliczyć, jako wypełnienie jeszcze jednego niemal kurtuazyjnego obowiązku. Byli i tacy, których oburzyło rzekome poddawanie się zbędnym kompleksom.

Zgromadzenie jest dziwnym światem — a może po prostu odbija w sobie dziwność świata, który reprezentuje? Chyba rację ma ks. Stransky, znawca wszelkiego rodzaju kościelnych kongresów, absolwent szkoły Vaticanum II, kiedy twierdzi, że tu w Nairobi mamy zbiorowisko ludzi, których zegarki wskazują różny czas, a rozbieżności sięgają stuleci. Są razem w jednej sali — w cieniu jednego drzewa — ale czy naprawdę są razem? Obok barier geograficznych i przepaści aktualnych konfliktów, dzieli także odmienność historycznych doświadczeń, narzucających inne perspektywy.

„Nic o mnie nie wiesz i nigdy wiedzieć nie będziesz, bo nie masz czarnej skóry” — powiedział mi kiedyś młody Rodezyjczyk, oksfordzki stypendysta, pewnie jeden z przyszłych przywódców swego kraju. Był on zwolennikiem „czarnej teologii” Jamesa Cone’a, amerykańskiego teologa, którego zdaniem cały biały świat będzie musiał przejść przez ucho igielne, nim dostąpi spotkania z prawdziwym czarnym Jezusem. Sądzę, że teraz wiem, co miał na myśli, co

chciał wyrazić ów student: istotnie, są pewne nieprzekazywalne świadectwa historyczne („Drugi Świat” także je posiada). Pomijam uznawanie za niebyłe granic nakreślonych przez historię nie prowadzi do spotkania ani z drugim człowiekiem, ani z jego wiarą w Jezusa. Potrzebny jest na to osobny, wielki, trudny wysiłek którego nigdy nie uwieńczy pełne powodzenie. Drzewo Ujamaa i cierniste konary, a korzenie zanurzone we krwi.

Przez chwilę wydawało mi się, że wiem, czego Brown od nas żąda, co to znaczy szukać innego Chrystusa, niż ten oswojony i potem spętany przez chrześcijan akceptujących któryś z Apartheidów. Czy mój Chrystus jest wolny? Czy dość Go proszę, by mnie wyzwolił, czy moja gotowość płacenia ceny wolności jest dość autentyczna, dość wielka? Wyzwolenie do zrozumienia jest sprawą głębi. Ale to co dzieje się tam, w sferze zasadniczej postawy wobec życia ma swój odpowiednik także bliżej powierzchni: przesunięcia głębinowbudzą oczy i uszy, zaczyna docierać informacja dana w zasadzie wszystkim widzącym i słyszającym, a jednak im obca. Dlatego musimy szukać Afryki, czynić na nią miejsce także w głębi siebie. Inaczej wszystko, co znajdem, wypadnie z moich rąk, zniknie w nich jak gąsienica śniegu, którą się usiłuje znieść ze szczytu w dolinę.

Ciekawa rozmowa z jednym z uczestników z Ameryki łacińskiej. Najpierw obiecał nam wywiad dla *International Review of Mission*, potem go jednak odmówił (nie jestem emigrantem, muszę tu siedzieć cicho, nawet pseudonim nie ratuje, jeśli cokolwiek powiem, czego nie mógłby każdy powiedzieć). Wszystko więc, co o jego kraju usłyszałam pomijam nawet tu, w *Znaku*. Notuję tylko uwagę, która istotnie jest uwagą everymana, wyrastającą z kontekstu latyńskich doświadczeń historycznych: „Brown, obywatel USA może i powinien spowiadać się nam z win rządów swego kraju, on te rządy jednak jakoś wybierał — ja nie, moja sytuacja historyczna jest inna. Mówią o grzechach imperializmu Brown naprawdę się spowiada, ma do wyznania ciężkie grzechy, cudze wprowadzie, ale jednak własne na zasadzie identyfikacji z własnym narodem, który taki rząd i taki porządek z siebie wyłonił. Nie chodzi oczywiście o sam tylko formalny akt wyborów. To coś więcej — Amerykanie sami twierdzą ustawicznie że żyją po swojemu, tak jak chcą, a przecież to, że ich kraj prowadzi taką a nie inną politykę jest skutkiem i warunkiem *american way of life*. A więc niech się spowiadają, jeśli żałują i chcą zmiany... Ja mógłbym tylko oskarżać — jak cały mój naród jestem potencjalnie ofiarą a nie akcjonariuszem poczynań rządu mego kraju... Moja teologia może być tylko teologią wyzwolenia, czyli taką, która widzi Jezusa po naszej stronie, po stronie ofiar i ludzi przeciwstawiających się przemocy przekreślającej godność ludzką.”

Rozumiem, nie trudno mi zrozumieć, co mówi ten „nie-emigrant”. Ale to nie przekreśla szerszego sensu wypowiedzi Browna. Każąc nam poznawać Jezusa innych — Jezusa, który może się okazać surowym sędzią — Brown uczył w istocie postawy wobec cudzych teologii wyzwolenia. Warunkiem zrozumienia i przyjęcia jego lekcji jest doświadczenie winy chrześcijan, doświadczenie, że chrześcijanie jako grupa społeczna mogą się znaleźć wśród słusznie oskarżonych i spotkać Chrystusa wśród oskarżycieli: „Jeśli nie byliście wierni i solidarni z tymi, kogo miażdży krzywda — solidarni aż po wyrzeczenie się tzw. normalnego życia, które jest życiem pełnym przywilejów — zawiedliście Mnie”. Twarda to mowa. Nie przyjąłabym jej, gdyby mi ją ktoś rzucił w twarz. Ale wiem, że w głębi własnego sumienia tak właśnie trzeba odczytywać Ewangelię dla siebie i swoich. Wtedy i tylko wtedy przyniesie nam ona wyzwolenie, które jedynie ona daje. Zawsze mamy ją tak czytać, bo zawsze istnieje układ, w którym Chrystus musi nas oskarżyć, On, który jest po stronie tych najmniejszych. Nawet na samym dniu jeszcze potrafimy urządzić się nieco lepiej kosztem jeszcze słabszych.

Studium biblijne na temat Mk 9. Gdzie jesteśmy tu w Nairobi? Na Górze Przemienienia czy w dolinie, gdzie uczniowie daremnie próbują uzdrowić dziecko umęczone chorobą? Nie, to Zgromadzenie na pewno nie odbywa się na górze Tabor, mimo że nad naszymi głowami, wokół wieży biurokratów z jej obrotową restauracją dla milionerów unoszą się obłoki tak jasne i piękne, że każdy z nich mógłby służyć za model do ikony Przemienienia. Nie, nikt chyba nie chciałby tu zamieszkać. Wyglądamy innej Jeruzalem, wolnej. A tu dany był tylko bardzo daleki błysk jej światła.

„...Nigdy dotąd cała ludzkość i cierpiące stworzenie nie były tak zdajnoczone w wielkim marzeniu o świecie pokoju i harmonii. Jaką dajemy odpowiedź ludzkości, my ludzie Chrystusa? Jak będziemy zdawać sprawę z nadziei, która jest w nas i którą chcemy głosić, z nadziei na Nowe Niebo, które nadejdzie, lecz i z nadziei na Nową Ziemię, gdzie sprawiedliwość wreszcie zamieszka? (...) Każdy z nas tkwi uwięziony w swej sytuacji, tak że dotąd nie wiemy, jak trzeba się modlić, tylko Duch wstawia się za nami wzdychnieniem niewymownym. Przyszedł czas, by poświęcić się ludziom, do których wracamy, pełni pokory, jak przystoi bezdomnym pielgrzymom...”

(GH i HB, 11 grudnia 1975. Medytacja w dniu Zakończenia Zgromadzenia, *International Review of Mission* 1 (1976))

* MAYERS' RANCH

Rift Valley — ogromna rozpadlina przecinająca znaczną część afrykańskiego kontynentu. Gdy szosa zbliża się do krawędzi, można w nią zajrzeć — stromy stok opada ponad tysiąc metrów w dół po drugiej stronie wąskiej w tym miejscu doliny wznoszą się stożkowe, wulkaniczne szczyty. Wyżej nad nami gęsty las wspina się po wierzchołkom wysokich wzgórz. Gdy tylko autobus zatrzyma się przy punkcie widokowym, skądś, nie wiadomo skąd, zbiegają się dziwni i wyrostki, natarczywi sprzedawcy miejscowych wyrobów — wtykają nam koszyczki z łyka pełne maleńkich dzikich pomidorów, białe czapki ze skór baranich, naszyjniki z paciorków. Za trzecim punktem widokowym i niezliczonym zakrętem zjeżdżamy z szosy w dół szutrowymi pentynami ścieżki wijącej się wśród cierniowych zarośli. Im niższe, tym goręcej, tym dłuższy ogon pyłu za samochodem. Stok stopniowo łagodnieje, zbliżamy się do widocznej już z góry plamy żywej zieleni. Mayers' Ranch. Parking w cieniu mangowców i eukaliptusów. Już tu stoją dwa inne hotelowe minibusy. W niedzielne popołudnia państwo Mayerowie, właściciele farmy udostępniają swą dom i ogród turystom. Za żywopłotami rozpościera się mały raj intensywna, soczysta, jasna zieleń wypielęgnowanych angielskich trawników, kwiaty europejskie i afrykańskie, róże, magnolie i bożainville, drzewa o wystudiowanych kształtach. Niżej szmerzący górski strumień wśród papirusów i bananowców, jest nawet sadzanka pełna wodnych lilii. W pobliżu werandy rozstawiono na trawniku wiklinowe fotele. Stąd najpiękniejszy widok na odległe wulkaniczne szczyty. Kucharz w nieskazitelnej bieli nalewa świetną aromatyczną herbatę do cieniutkich porcelanowych filiżanek. Kto chce może do niej włożyć listek świeżo zerwanej mięty. Pani domu obnawia tacę maleńkich bułeczek z masłem i miodem. Wszystkie miejscowe produkty. Mamy wrażenie że staliśmy się postaciami z kolorowego filmu o ziemiańskim życiu białych kolonistów. Bo też jesteśmy tu poza służbą — sami biali, jeśli za białych uznać też kilku wszędzie obecnych japońskich turystów.

Wypoczynek w rajskim ogrodzie to tylko pierwszy punkt programu. Po godzinie wracamy do autobusów. Towarzyszą nam syn i córka państwa Mayerów jako przewodnicy. Krótka jazda wyboiszą zakurzoną drogą i jesteśmy przy osiedlu plemienia Masajów, położonym na terenie ranca. Wchodzimy za cierniowe opłotki. Aż zdziwili zieleń, tylko w górze liście akacji poszarzałe od pyłu. Cokołwiek wzrosło na spękanej ziemi dawno już zjadły pstrokate kozubite w ciasną gromadkę u wejścia. To już nie skansen. W tylnych glinianych ziemiankach bez okien, o ścianach umazanych krowim nawozem mieszkają ludzie. Gdy nastaje zmrok, gdy przychodzi ul

wa zginając się wpół wpełzają w ciemne duszne wnętrza. Tu rodzą się dzieci, teraz grzecznie upozowane wraz z matkami u wejścia do ziemianek. „Proszę wszystko dobrze obejrzeć, mogą państwo fotografować, co sobie tylko życzą” — zachęcają Mayerowie. Japończycy i inni turyści szybko korzystają z tej szansy. Kobiety Masajów siedzą nieruchomo z przymkniętymi oczami jak gliniane posągi — są wśród nich stare matki rodu o suchych pomarszczonych twarzach i dziewczyny o wdzięcznych, gładko wygolonych główkach z kolczykami w długich ponacinanych uszach. Tylko jedna młoda matka wdzięczy się i uśmiecha do licznych obiektywów, próbując sprzedać coś ze stosu mat i plecionek. To jedyna oznaka kontaktu. Wszystko razem jak koszmarny ogród zoologiczny. Brak tylko napisu „Karmienie zwierząt o godzinie szesnastej”.

Potem znów krótka jazda autobusem do Manyatty na tańce (ogłoszono, że rozpoczną się punktualnie o piętnastej trzydziści). Manyatta to tradycyjna instytucja Masajów, rodzaj koszar, gdzie mieszkają i przechodzą przeszkolenie morani, młodzi wojownicy. Społeczeństwo Masajów nie zna instytucji wodzów czy naczelników. O wszystkim decyduje klanowa starszyna po długich debatach prowadzących do opartej na kompromisie jedynomyślności. Nie ma problemu rozrabiającej młodzieży. Bieg życia jest ściśle wytyczony. Gdy w osadzie uzbiera się dostatecznie duża grupa niedorostków od lat 12 do 15 — rozpoczyna się jej szkolenie. Oddzieleni od rodziców chłopcy przechodzą cykl wtajemniczeń o charakterze religijnym, społecznym i seksualnym — wybrani dorośli uczą ich porządku świata, zgodnie z którym Bóg darował temu pasterskiemu szczepowi wszystkie krowy i byki na świecie, a strzeżenie trzody jest najwyższą powinnością człowieka. Nieco krótsze przeszkolenie przechodzą też dziewczęta. Ogromną rolę w tym wszystkim odgrywiają właśnie tańce symboliczne, wymagające długiego i trudnego treningu. Ten okres kończy się obrzezaniem. Od tej pory Moranowie mieszkający w Manyattcie stanowią osobną trwałą grupę — oddział quasi-wojskowy strzegący stad danego klanu (i w miarę możliwości powiększający je drogą rozboju w okolicy). Moranowie są piękni, trefią długie włosy ochrową glinką, nie rozstają się z kijami i dzidami — i stanowią dumę klanu. Przeżywszy w ten sposób 5—6 lat, gdy dorośnie następna grupa, moranowie golą głowy, żenią się i stają właścicielami stad. Od tej chwili główną ich pracą jest pojenie bydła w trudnych warunkach pustyni. Bydło jest ich największym, bezcennym skarbem.

W Manyattcie Kedong trwają przygotowania do tańców. Kobiety rozkładają kramik z paciorkowymi ozdobami. Może po pokazie turyści coś kupią. Wchodzimy przez cierniową bramę, zajmujemy miejsca na wzniesieniu pod chroniącym od słońca daszkiem na rozłożo-

nych pniach i kłodach. Nikt prócz przewodników nie zwraca na nas uwagi — nikt nie reaguje na obcojęzyczny gwar i fotograficzne zapędy. I nikt też nie wita. Przed nami gliniany placyk, po drugiej stronie pod drzewami ziemianki Manyatty. Tańczą dwa oddziały — młodszych i starszych wojowników. Piękne ciała malowane gliną białą i czerwoną w drobne, skomplikowane wzory. Nie ma muzyki. Rytm poddają śpiewne okrzyki i głośny oddech. Starsi wojownicy kolejno skaczą w miejscu, jak nasze dzieci przez skakankę lecz niezwykle wysoko: jest w tym coś z lotu, coś owadziego niemal. Potem taniec właściwy — symbolizujący chyba marsz do ataku, dziwaczny, skomplikowany krok zawierający w sobie jakby podskakiwanie, krok w rytm gwałtownego chrząkającego oddechu, w którym bierze udział całe ciało. Rosnąca obcość. To wszystko coś znaczy, coś wyraża. Nie jest to popis wobec nas. My się teraz już nie liczymy, a może istniejemy jako ci, których powinny wystraszyć wojownicze odgłosy i połyskujące dzidy? Jedno wiem na pewno: nie powinniśmy być tutaj. Jeszcze turniej w rzutach sisalowymi łądygami. Furczą w powietrzu jak zielone dyski, z reguły odbijane tarczą przeciwników. Jedynie ten numer skupia na sobie zainteresowanie oczekujących przy kramikach kobiet.

Pojawiają się dziewczęta, dziewczynki raczej. Najmniejsza wygląda na osiem—dziewięć lat. Z odsłoniętymi piersiami, w kołnierzach z paradnych paciorków ustawiają się półkolem, patrzą. Wojownicy zbijają się w ciasną gromadkę, śpiewają. Tym razem jest to prosta, monotonna skoczna melodia, rytm podkreślają uderzenia o ziemię i tarcze. Nagle jeden podskakuje do dziewcząt, grzywą warokoczyków omiata twarz wybranej i chwyta ją za rękę, tańczą. Po chwili zastępuje go inny, zmiana partnerek. Wiele w tym wdzięku i wreszcie trochę radości. Najbardziej uszczęśliwiona jest najmniejsza dziewczynka, gdy wreszcie któryś z tancerzy i jej twarzyczkę osmaga swą grzywą. Mogłoby to pewnie trwać dłużej, ale ktoś ze starszyny daje znak — moranowie znikają, pora, aby turyści poczynili zakupy i odjechali do hotelu New Stanley. Kierowcy już się niecierpliwią.

To wszystko to przecież dobrze zorganizowany przemysł, usługi na poziomie. Cienka porcelana i Masajowie jak należy, istotnie nieskażeni cywilizacją.

Historia niedługo zmiecie z powierzchni ziemi Mayers' Ranch. Wygłodniałe kozy i krowy zjedzą trawniki, potok przestanie być czysty, będą się w nim plawić spragnieni ludzie i zwierzęta. Uschną róże i jaśminy pozbawione czulej opieki ogrodników. Dwór z pruskiego muru zawarł się, gdy termity wezmą się do roboty. Ocalają tylko mocne wysokie drzewa i ktoś inny będzie się cieszyć ich cieniem. Tak będzie i słusznie.

MILCZENIE I PRZYJAŹŃ

„Wysiądziesz w Kaijado koło poczty, pójdziesz dalej szosą, potem ścieżką, po lewej stronie biały budynek w polu — to posterunek policji, dalej już osada się kończy i w głębi wśród drzew czerwony domek — to nasz”.

Wszystko dość łatwo znajduję i w dodatku spotykam małą siostrę wracającą do domu z pocztą.

Kaijado to „miasto” — ośrodek centralny regionu zamieszkałego przez Masajów. Są koczownikami, lecz rząd Kenii stara się ich skłonić do osiedlenia się bardziej na stałe. Tu w dość porządnym baraczkach tonących w stepie mieszkają nieliczne rodziny, które zdecydowały się częściowo porzucić tradycyjny sposób życia — za to korzystają z dobrodziejstw wodociągu, którym płynie zdrowa woda z dalekich wzgórz. Domek Małych Sióstr, budka z drzewa, gliny i falistej blachy nie różni się specjalnie od innych mieszkań osiedla. Za tym domkiem rozciąga się już tylko falisty step aż po łańcuch wzgórz u podnóża Kilimandżaro. Charakterystyczny kontur świętej góry można czasem rozpoznać na horyzoncie, zwłaszcza o świcie.

Na drzewie cierniowym przed domkiem gliniane poidelko dla ptaków, których zlatują się tu całe stada. Główna izba to kaplica wyłożona akacjowymi deskami. Zewnętrzna ściana z przejrzystej siatki — widać step, słychać świergot gaszących pragnienie ptaków. Podmuchy wiatru wnoszą do środka czerwony pył i zapach ziół z ogrodu. We wspólnocie adoracji żyją tu stale trzy siostry — obecnie dwie białe i jedna czarna. Pobyt każdej z nich potrwa kilka lat — są to lata szczególnego skupienia i modlitwy, na którą siostry mają tu więcej czasu niż w domach innego typu, gdzie praca zarobkowa na rzecz całej ubogiej wspólnoty pochłania więcej energii. Oczywiście w Kaijado też trzeba pracować: za domkiem znajduje się ogrodzony cierniami, mały ogródek warzywny: sałata, pomidory, kukurydza, pieprz chili (Masajowie ogromnie go lubią) nawet kilka ananasów. „Wciąż musimy naprawiać płotek, wieszamy na nim puste puszkę i butelki, aby odstraszyć jeżozwierze, które przychodzą w nocy, prześlizgują się przez najmniejszą szczelinę i czynią spustoszenie jak stado dzików”. „Nie, nie obawiamy się innych złodziei, bo nic nie mamy”.

Domek drży i kołacze w podmuchach stepowego wiatru. Na wyżynie noce są bardzo zimne stwierdza mała siostra przynosząc mi kilka sztywnych masajskich derek do przykrycia. W małej kuchence jedyny luksus: stalowy zlewozmywak (ktoś nam go podarował i jest). Kiedy pośpiech, używa się benzynowej maszyny do gotowania, ale normalnie dla oszczędności rozpala się taki sam piecyk z blachy jak w tubylczych domach w Nairobi i wszędzie w tych

stronach. Na kolację jemy kukurydzę z własnego ogródka. Siostry gotują kaczany, tutejszym zwyczajem razem z ich liściastą osłoną, potem się te liście rozwija i maczając w soli wyjada ze środka słodkie ziarna. Także cały czubek młodego kaczana jest miękki i jadalny. Plany na jutro: dwie siostry udają się z wizytą do obozu Masajów około 30 km stąd. Pojadą najpierw autostopem a potem powędrują piechotą przez bezdroże, kierując się masajskimi znakami odnajdą przyjaciół. Niestety nie mogę pójść z nimi — brak czasu, by uprzedzić, zapytać, czy siostry mogą przyprowadzić gościa — a Masajowie są bardzo wrażliwi... Pewnie by się zgodzili, bo mają do sióstr zaufanie, ale właśnie dlatego nie można im niczego narzucać, nie lubią niespodzianek, zaraz stają się nerwowi i nieufni... Ale tu może przyjść ktoś z sąsiedztwa, więc poznasz pewnie kogoś z sąsiadów... Nie znają ani suahili ani angielskiego, więc kontakt jest trudny. Siostry powoli nauczyły się ich własnego zupełnie odrębnego języka.

Wychodzę z pustelni przed świtem, aby upolować Kilimandżaro o wschodzie słońca. Widok niezapomniany. Wszystko odbywa się niesłychanie szybko. Najpierw wstęga złota na wschodnim horyzoncie, powyżej linii ciemnych wzgórz. Potem nieco na lewo od majestatycznego zarysu wielkiej góry wypryskuje ogromne pomarańczowo złote słońce. Już po małej chwili jest wysoko. Na ciemnych półnagich drzewach cierniowych rozblyskują słomiane gniazda ptasie, ruch w powietrzu, brzęczenie owadów, głosy bydła z odległego kraalu. Dzień, pełny dzień, od razu gorący suchy, pylisty.

W domku sióstr przygotowania do Bożego Narodzenia. W kaplicy jeszcze dekoracja adwentowa: Maryja przybrana masajskimi paciorkami i gliniane brunatne dzieciątko u stóp ołtarza, obok ozdobny róg na mleko. „Raz na początku przybrałyśmy dzieciątko w śliczny, jak się nam zdawało, naszyjnik. Ale masajskie paciorki to nie prosta sprawa. Przestraszone sąsiadki zaraz nam doniosły, że popełniłyśmy wielki błąd — niemowlę przybrane w takie kolory nigdy nie nauczyłoby się mówić... Nieme Słowo Boże... tak się dzieje, gdy się nie rozumie znaków. Oczywiście zaraz zmieniłyśmy ozdoby na właściwe, takie jakie tu noszą wszystkie dzieci. A dla Matki Boskiej Masajowie sami zrobili miedziane ozdoby, takie, jak tu dostaje matka pierwszego Syna.”

Gdy nadejdzie Boże Narodzenie, przed kaplicą rozstawi się całą szopkę. Wszystko własnej roboty, św. Józef z pasterskim kijem, pastuszkowie w czerwono-brunatnych derkach, zwierzęta chytrze uścibane z kawałków koziego futerka. Jedyne zabawki tutejszych dzieci, to troskliwie zbierane spore białe kamyki. Te kamyki to ich

„krowy”, pasą je wyszukując odrobiny trawy, poją i zaganiają. W zeszłym roku kilkoro dzieci przyniosło do szopki swoje kamyki dla małego Jezusa.

Dwie małe siostry, czarna i biała wyruszają w drogę. Zabierają ze sobą kawałek chleba i termos wody. Woda to konieczna ostrożność, można przecież zabłądzić, zdarzają się burze pyłowe, można też nie zastać Masajów na umówionym miejscu. Co do chleba, to sprawa jest dyskusyjna. Noszenie zapasów można uznać za sprzeczne ze stylem życia, jaki małe siostry sobie obrały. Zdania są podzielone. Przeważa opinia czarnej Dady — chleb może też okazać się niezbędny, gdyby przyszło wędrować całą drogę piechotą. Oprócz tych zapasów jeszcze prezenty: kilka pomarańcz, garść pieprzu z własnego ogródka. Narzucając brunatne chusty na swe niebieskie fartuchy siostry znikają w stepie.

Południe. Płowy pies „Pióro” i rudy kotek „Wszystko Jedno” (to ich masajske imiona) zgodnie śpią w cieniu kaplicy. Ciszka. Od czasu do czasu wszystko przenika wielki oddech wiatru kołysząc płomykami świec podczas milczącej adoracji. Trzy kobiety masajske cicho siadają na progu, czekając, aż siostra do nich wyjdzie. Wychodzi od razu, obserwuję wzajemne ukłony, uroczyste pozdrowienia, przyjacielski gest ramion założonych na ramiona, spojrzenia w twarz, w oczy. Rozpoczyna się sąsiedzka pogawarka w dziwnym długosłowym miękko brzmiącym języku. Potem trzy postacie jak z kart Biblii odchodzą w step w czerwonym świetle zachodu.

ZNŌW SAFARI

Znów Namanga. Immigration officer dobrze mnie sobie zapamiętał i przybijając pieczętki pyta, jak nam poszło na Zgromadzeniu: „Posunęliśmy się o krok naprzód. Także w stronę Afryki” — odpowiadam. Tłum udających się na drugą stronę. Biali z eleganckiego samochodu przechodzą bez kolejki. Życie wszędzie jednakie. Ale — witaj Tanzanio... Naprawdę mam wrażenie, że z wyprawy do Kenii wracam w jakimś sensie do siebie. Trzy kolejne autobusy, do których się wpycham ze swym ciężkim plecakiem zostają wycofane — pojadą, ale jak to bywa, może wieczorem, może jutro po południu.

Publiczność ze wszystkich trzech autobusów usiłuje się dostać do czwartego, który już już ma ruszyć, może nawet do samego Dar es Salaam? Sprawa zaczyna być groźna: czekanie w Namandze do jutra to smutna perspektywa. Nie mam żadnych zapasów, a w trzech sklepikach po tanzanijskiej stronie można kupić tylko mąkę i pastę do

butów (zastanawia mnie, kto ją tu nabywa: wszyscy chodzą bo lub w gumowych „japonkach”, zaś tradycyjne masajskie sandały w rabia się ze skóry gęsto porośniętej włosem).

Pcham się do autobusu z całą determinacją, wspominając tego tu pu doświadczenia z Kośnych Hamrów i Murzasichla. Udaje mi się pokonać nawet grupę moranów. Jestem wewnątrz, plecak i torba tu. Ale konduktor krzyczy na mnie „Teremka”, co jak już wiem, znaczy „wysiadać”. Nie ma miejsca. Pojadą tylko ci co siedzą. Usiłuję argumentować, bez rezultatu, ale w autobusie jednak zostaję — lituję się nade mną jeden z pasażerów, tęgi, z europejską odzianą, czarna jego męskość przemawiająca po angielsku z amerykańskim akcentem. Zostaję przyjęta jako czwarta na trzyosobowe siedzenie. Ściśle nieprawdopodobny, ale jedziemy. Okazuje się, że to Pan w swym opatrności przewidział i zrządził nasze spotkanie na autobusowej ławeczce — tak przynajmniej sądzi mój dobroczyńca, nauczyciel Pisma św. w kolegium kształcącym kaznodziejów dla jednego z niezależnych kościołów afrykańskich. On sam był dwa lata na studiach w USA i bardzo interesuje się pracami Rady, do której jego Kościół od niedawna należy. Mamy więc wspólne tematy i droga do Arushy mija szybko. Ja jadę jeszcze przystanek dalej, do Usa River gdzie mieści się seminarium luterańskie. Pracują tam moi przyjaciele z Uppsali, Per i Birgitta.

WYPRACOWAĆ STYL ŻYCIA

Obszerny park pełen starych wysokich drzew syjących pachnącym kwieciem. Wśród barwnych zarośli i szpalerów parterowe wille w ogródkach — mieszkania profesorów luterańskiego seminarium. Pawilony sal wykładowych, w środku kościół otoczony trawnikami. W głębi zabudowania, gdzie mieszkają studenci, żonaci mają także swoje osobne chaty, jest stołówka, pralnia.

Profesorowie — grono międzynarodowe z przewagą skandynawską, ale są już i miejscowi, tanzanijczycy, wśród nich dyrektor, sędziad Pera i Birgitty, ojciec dziewięciorga, częściowo już dorosłych dzieci, właściciel krowy pasącej się na seminaryjnych trawnikach.

Moi szwedzcy znajomi są tu od niedawna, od kilku zaledwie miesięcy. Per, młody, trzydziestoletni doktor teologii ma tu wykładać historię Kościoła. Narazie oboje z żoną uczą się dopiero suahili, Per przygotowuje przyszłe wykłady — no i w ogóle trzeba najpierw wypracować sposób życia tutaj. To wcale nie proste. Wszystko pochłania mnóstwo czasu i energii ludzi nie znających terenu i nie przyzwyczajonych do chaotycznego zaopatrzenia (dziś jest pełno margaryny, potem może nie będzie jej przez dwa miesiące. Byliśmy

naprawdę biedni, zanim się nauczyliśmy, że zawsze trzeba kupować to co jest, a nie szukać tego, co wydaje się potrzebne. Zakupy tutaj to polowanie, myśliwy nigdy nie wie, co przyniesie — stwierdza Birgitta. A sprawa pomocy w domu? Przy trojgu małych dzieciach i własnej pracy nauczycielskiej, którą Birgitta chce podjąć — pomoc jest potrzebna. Ale młodzi nie chcieli — jak tu jest w zwyczajach — przyjmując kucharza-mężczyznę. Szukali kobiety do pracy w domu — eksperyment się powiódł, młoda dziewczyna przyjęta tak, jak to się praktykuje w Europie na prawach starszej córki już po kilku tygodniach opanowała szwedzki styl opieki nad dziećmi i sposób bycia. Gdyby nie trudności językowe, wszystko byłoby świetnie. Dzieci szybko chwytają suahili, tyle że na razie muszą uczyć się także i angielskiego, koniecznego dla porozumienia z białymi kolegami i gośćmi. Sara niedługo powinna już pójść do szkoły. Per chciałby, aby chodziła do szkoły razem z dziećmi z pobliskiej wsi. Sara też o tym marzy. Ale czy to się uda i będzie naprawdę dobre? Inni biali pracownicy seminarium organizują dla swoich dzieci specjalne komplety. Sara byłaby jedynym białym dzieckiem w wiejskiej szkole.

Trudno jest żyć zgodnie z własnymi zasadami w środowisku całkowicie nowym i obcym. Trudniej niż w Szwecji obejść się bez samochodu — tutaj to jest naprawdę duży wysiłek, tak wielki, że skłania do kompromisu: stary samochód zakupiony i używany wspólnie przez dwie rodziny umożliwia w razie potrzeby szybki dojazd do Arushy, do lekarza, po zakupy. Obok materialnych są też intelektualne problemy przystosowania. Musimy walczyć o to, by samo przetrwanie nie pochłonęło całej energii, całego czasu. Per zdaje sobie sprawę, że na użytek swoich tutejszych studentów musi zdobyć zupełnie nowe spojrzenie na historię chrześcijaństwa. Szczególną wagę będzie tutaj miała historia misji. Chce ją potraktować obszernie i realistycznie — doprowadzić do tego, by wychodząc od historii słuchacze poddali analizie swoją własną sytuację i funkcję. Kim są — kim mają się stać jako chrześcijanie i pastory dziś, tutaj, w Tanzanii?

To pytanie prowadzi do głębszej rozmowy o funkcji i pojmowaniu historii, zwłaszcza historii Afryki. Nie ulega wątpliwości, że historia tej części świata nie rozpoczyna się dopiero od momentu, gdy czarny kontynent „otwierają” Europejczycy. I w epokach wcześniejszych nie był to świat zastygnięty, statyczny, nie dostrzegający upływu czasu. Pisanym dziś historiom Afryki zarzuca się, że są robione jednostronnie, z czysto europejskiego punktu widzenia. Zarzut słuszny — ale czy może być inaczej? Gdy Europejczyk pisze historię Afryki — musi ją przecież pisać dla siebie i swoich. Inny punkt widzenia mogą mieć tylko miejscowi i to pod warunkiem, że nie utracą swoistości spojrzenia pod wpływem europejskiej for-

macji naukowej i że będą pisać dla swoich, a nie na intelektualny eksport. Ale czy w takim wypadku dzieła ich będą mogły być zrozumiane i docenione przez Europejczyków? Znow paradoks poznania i porozumienia. W parku seminaryjnym kontynuujemy dyskusję z Nairobi.

Idziemy z Sarą na spacer, pod górę, na stok Mount Mem. Po raz pierwszy oglądam z bliska plantację kawy. Piękne krzewy o błyszczących liściach mają jeszcze tu i ówdzie pojedyncze kwiaty, ale po większej części już zawiązane owoce podobne do małych fasolek. Są dwie szkoły — jedna głosi, że kawa powinna rosnać w słońcu, druga iż potrzebuje raczej cienia. Tu widać zwyciężyła ta druga, z korzyścią dla oka, bo rzucające ów przewiewny cień dęby są bardzo piękne. Sara biegnie przede mną, biała i lekka, płowowłosa, ciekawa wszystkiego, poważna. Bardzo usilnie próbuje rozmawiać ze mną po angielsku, zmartwiona że i ta kolejna, nowa ciocia nie zna szwedzkiego. Spotykamy gromadkę dzieci wracających ze szkoły. Pozdrawiają nas grzecznie „Habari Mama, habari Dada” — „jak się masz, Matko, jak się masz siostró”. „Mzuri sana, mzuri sana” odśpiewuje z zachwytem nauczona już tego Sara i podkreśla: „Jak się nauczę mówić wszystko, to pójdę z nimi do szkoły”.

OGŁADAĆ ZWIERZĘTA – SPOTKAĆ LUDZI

Postanawiam wreszcie zobaczyć także zwierzęta. W pobliżu Makumiry znajduje się park narodowy położony wokół krateru wygasłego wulkanu Ndurgoto i łańcucha wulkanicznych jezior. Zabieram aparat, w plecaku termos z wodą, banany i szwedzki chleb produkcji Birgitty i wyruszam na spotkanie przygody. Liczę na autostop, ale pierwsze kilometry szosą do centrum Usa River i potem do drogi wiodącej w górę przez plantację muszę jednak pokonać pieszo. To dobrze. Dopiero ta wędrówka daje mi prawdziwe poczucie, że jestem tu, gdzie jestem. Jazda samochodem to jak podróż łodzią, okrętem — iść piechotą, to się zanurzyć, poznać smak tutejszego utrudzenia. Po trzech godzinach marszu zabiera mnie jeep pełen afrykańczyków i cebuli. Pełno ale jakoś robią mi miejsce, samochód pędzi wyboistą krętą ścieżką wciąż w górę. Podrzucają mnie aż do bramy parku narodowego. Wyżynny step podobny do tego wokół Kaijado. Na drzewach cierniowych stada białoczarnych małp. Tu muszę czekać na następną okazję. Szczęśliwie dość prędko zabiera mnie sympatyczne, szwedzkie małżeństwo. Przy drugiej wewnętrznej bramie w głębi parku opłacamy bilety wstępu. Dal-

sze wąskie serpentyny prowadzą do brzegu krateru. Strażnik ostrzega, że idzie deszcz, trzeba być ostrożnym, w czasie deszczu zwierzęta często opuszczają gęstwinę i można je spotkać na drodze. Z samochodu wolno wychodzić tylko przy punktach widokowych i to nie oddalając się na więcej niż 25 metrów.

Zbocza wulkanu porośnięte lasem tak gęstym, że mało co w nim widać. Tylko zwalone od drogi pnie tu i ówdzie otwierają wąskie przesieki, rude od próchniejącej kory. Zapach jak w cieplarni. Wielkie liliowe i białe kwiaty lian, drzewiaste paprocie, zarośla dzikich jaśminów, pnącza, korzenie powietrzne (czy to może węże?) Gdy stajemy na chwilę — nieznanne, tajemnicze głosy ptaków, stukania, hurkoty, gwizdy. Na to wszystko nagle strugami deszcz, ciepły natarczywy, wciskający się w każdą szczelinę, dobijający aż do gruntu pomiędzy falami i pianą zieleni. Powoli posuwamy się ku górze. Przez zalane wodą szyby ledwie widać stadko dzików, które umyka przed nami w dół i w gąszcz, który wydawał się nieprzebitym. Potem znów bawoły — te usuwają się z drogi prawie majestatycznie, niechętnie, z ociąganiem. Kiedy ulewa mija, dojeżdżamy prawie do krawędzi ogromnego krateru. Wychodzimy w drobny deszczyk. Trzeba się jeszcze wspiąć paręnaście metrów w górę po trawiastym stożku wśród zarośli. Pan Óhrneman wspina się pierwszy, ostrożnie rozglądając dookoła. Zdjął koszulę i wygląda jak wiking na polowaniu. Daje nam znak ręką — droga wolna, nie czyha ani leopard ani niebezpieczniejszy od niego bawół-samotnik. Widok w dół jest zawrotny — na dnie krateru przestrzenie zieleniejących łąk, na nich, gdzie spojrzeć, pasące się stada zwierzyny. Gdy spojrzeć w drugą stronę, spośród obłoków przeblyskuje szczyt Meru z płachetkiem śniegu — a może to tak lśni jeszcze jeden uwięziony obłok?

Gdy zjeżdżamy w dół, słońce już świeci rozpalając niezliczone tęcze. Pozostają do zwiedzania jeziora, gdzie gnieździ się ptactwo wodne — w tym flamingi. Nad jednym z jezior jest camping gdzie państwo O. zamierzają nocować. A co ja zrobię? Zobaczymy. Obiecują odwieźć mnie do wewnętrznej bramy, a tam powinna się trafić okazja. Droga do jezior prowadzi przez rzedniejący las. W pewnym momencie gwałtownie hamujemy: przed nami duży słoń, który ani myśli zejść z drogi. Dalej całe ich stado z niewielkim słoniątkiem w środku spokojnie pożywia się wśród krzaków. Teraz już bez przerwy widać żyrafy, antylopy i dziki.

Jeziora — Momelle są nieduże, nieregularnych kształtów, otoczone gołymi wzgórzami. Ich koryta to zakola i zagrody utworzone przez strumienie lawy. Wyschnięta trawa na wzgórzach jest brunatna, niemal czerwona w promieniach słońca oczyszczonego przez minioną burzę. Woda jezior odbija w sobie niebo pełne białych i liliowych obłoków, pomiędzy niebem a wodą ptaki — szare, bia-

loczarne mewy, czaple, gęsi, dzikie kaczki i wreszcie tak wyglądające flamingi o różowych nogach i skrzydłach, które rozwijają ku zachodowi.

Nad brzegiem jeziora gotujemy kawę, częstuję Szwedów szwedzkim chlebem, a oni mnie kenijskim żółtym serem, który trudno zdobyć i uchodzi za rarytas. Pora wracać. Kiedy odjeżdżają w głąb parku zostawiając mnie przy bramie, zdaję sobie sprawę, że teraz zaczną się poważne problemy. Strażnik twierdzi, że absolutnie nie może mi pozwolić na kilkukilometrową pieszą wędrówkę do wewnętrznej bramy parku. Czy nie widziałam słoni? Przed zachodem słońca są najbardziej aktywne i niebezpieczne. Trudno. Będę czekać na samochód. Ale nikt się nie zjawia. Rozmawiamy. Strażnik dalej straszy słoniami — on sam boi się tej drogi, nie ma przeciwności. Raz zabrakło mu krochmalu do munduru (który istotnie jest teraz wzorowo wykrochmalony i wyprasowany) i zdecydował się pójść po zakupy do wsi. Idąc samotnie drogą znalazł się nagle wśród stad słoni. Stary samiec zaatakował go, strażnik starał się go zmieść klucząc wśród drzew a potem wspinając się na jedno z nich. Szcześnie wiatr był od słoni ku niemu i jakoś go nie odnalazł. Ale co przeżył, to przeżył. Chyba nie mam ochoty na taką przygodę. Oczywiście że nie, ani też na 500 szylingów kary grożącej za pieszą wędrówkę po parku. Rozmawiamy o mojej podróży, opowiadając o wrażeniach z Nairobi i szczególnie z Ranche Mayerów — jak okazuje strażnik sam jest Masajem i dobitnie podkreśla, że w Tanzanii dla turystów są parki narodowe — mogą sobie fotografować zwierzęta, ale nie ludzi. Turyści nie powinni wcale mieć do czynienia z ludźmi na wsiach. Co innego goście, czyli ci co są zaproszeni, co przychodzą nie aby się gapić, lecz by świętować z przyjaciółmi... Sciemnia się, pora zamknięcia bram parku. Będę więc gościem strażnika Stephena L. — gościem z konieczności, ale jednak zaproszonym, bo już odnaleźliśmy nitkę porozumienia. Za drzewami w pobliżu bramy stoją murowane chatki postawione przez dyrekcję parku dla strażników. Dwie opuszczone, puste, w trzeciej Stephen z rodziną — ciasno, ale bezpiecznie. W chacie dwoje dzieci Stephen Salome, dziewczynka w wieku Sary i jej młodszy brat, a ponadto matka Stephena, jego brat i bratowa. „Żona mnie opuściła, skarż się Stephen, poszła z innym, bo nie chciała mieszkać w tej głuszynie gdzie nie wolno trzymać nawet jednej krowy. Tylko 10 kur jest dzwoliwe, ale mam więcej. Będziemy więc jeść jajka i ugali i herbate — bez cukru, bo zabrakło.” Stephen musiał mi powiedzieć, że jest Masajem, w swym wykrochmalonym mundurze wcale na to nie wygląda, ale jego matka i bratowa noszą tradycyjny strój i ozdoby migocące w świetle rozpalonej na cześć gościa naftowej lampy. Bratowa zabiera się do przygotowania posiłku. Matka siedząc na ni-

kim stołeczku usiłuje do mnie zagadywać, śmiejemy się obie ze swej językowej bezradności. Wyciągam z plecaka pozostałe trzy banany, wręczam je wraz z plastikowym woreczkiem. Zaraz daje dzieciom po jednym, trzeci zostaje podzielony między wszystkich obecnych. Stephen wnosi ugali. Tu wygląda to inaczej niż w Nairobi, tanzanij-ska wersja to gęste, jakby zaparzone ciasto z mąki kukurydzianej. Do tego w osobnym naczyniu rodzaj szpinaku z liści kassawy lub innych, gotowanych, względnie duszonych jeśli jest trochę tłuszczu do dyspozycji. Ja jem z mężczyznami przy stole, kobiety mają obok swoją miskę na stołku, dzieci zostają w kuchennej komórce. Stephen proponuje mi łyżkę, ale przekonuję go, że wolę nauczyć się jeść jak oni. Najpierw opłukujemy palce w mieniącej się czystej wodzie. Potem wyskubuje się z gorącej masy ugali kawałki wielkości sporej kluski, i spożywa je nabierając do każdego trochę liści. Jest to naprawdę zupełnie smaczne, zwłaszcza, jeśli, jak tutaj, liście są dobrze osolone i miękkie. Do tego dochodzą jeszcze jajka na twardo i herbata z mlekiem w proszku. To mleko otrzymują od dyrekcji parku, ponieważ nie wolno im mieć krów. Z przyjemnością przyglądam się, jak bratowa odmierza proszek i starannie miesza go z wodą przy pomocy kopystki z gałązki oskrobanej z kory: „Nauczyłem ją” stwierdza dumnie Stephen i demonstruje resztę swoich skarbów — tranzystorowe radio (płynąca zeń muzyka jest tłem wszystkich czynności), kilka książek, w tym ładny niemiecki atlas świata i angielską wersję Grzimka *Serengeti nie może zginąć*. „Wszystko to prezenty od gości, którzy byli w moim prawdziwym domu, w Longido, skąd pochodzę”. Z imienia i nazwiska wspomina ludzi, którzy o nim pamiętają, piszą, przyjeżdżają znowu. W atlasie znajdujemy Polskę, oglądamy trasę mojej podróży. Stephen chciałby choć raz w życiu zobaczyć morze. Kiedyś musi wybrać się z dziećmi do Dar es Salaam, albo do Mombasy, to nieco bliżej...

Wieczór staje się już późny, dzieci usypiają. Wychodzę na podwórce, w gęstą ciemność, której nie przebija słabe światelko mojej latarki. Szukam nieco ustronniejszego miejsca... Szybko wracam, słysząc gdzieś blisko za sobą jakieś burczenie i niepokojące szelesty. Sądziłam, że ciemny kształt to kurnik — ale, Stephen, tam jest coś żywego! Wychodzimy ponownie na próg. W świetle mocnego reflektora Stephena błyska najpierw oko, a potem zarysowuje się zwalisty kształt: słoń. „A nie chciałaś mi wierzyć, że przychodzą blisko... Ale spać możesz spokojnie, chata jest murowana, do środka nie wejda”. Szykujemy się do snu. Stephen i brat na pryczy w „jadalni”, babcia, bratowa, dzieci i ja w sąsiedniej komóreczce. Babcia dzieli legowisko z wnukami, ja z bratową na wąziutkiej ławie. Jest ciepło, mam swoją chustkę, ale dostaję jeszcze do owinięcia się czyste haftowane prześcieradło czy obrus. Obie kobiety zaśmiewają

się z mego przebierania się w piżamę. Leżymy ciasno obok siebie. Gdy wreszcie milknie radio, oprócz ludzkich oddechów słychać w izbie głosy lasu, rechotanie żab, nawoływanie sowy, bliski trzask lamanych gałęzi. Trudno zasnąć — rzecz także w tym, że Masajki śpią we wszystkich swych kołczykach i naszyjnikach i co potoczą głową, to dzwonią.

O piątej rano budzi mnie haendlowskie Alleluja. To radio Dar Salaam wita nowy dzień. Ruszamy się. Stephen już gotowy do pracy w swym eleganckim uniformie wypuszcza kury a potem wielkim drewnianym grzebieniem czesze małą Salome. Dziewczynka w śpiewuje wraz z radiem wszystkie kolejne piosenki. Jeszcze śniadanie — mleko, jajka na twardo. Wręczam kobietom na pamiątkę owoce tak je śmiejącą piżamę. Czas na mnie. Stephen pilnuje bramki, sprzedaje bilety, ja czekam na okazję powrotu. Rozmawiamy jeszcze o Masajach. Stephen, który wybrał szkołę podstawową w Longido zamiast wtajemniczeń plemiennych odciągających młodzież z szkoły uważa, że postąpił słusznie, choć ma przez to życie bardzo niełatwe: musi się jednak znaleźć jakiś sposób, by młodzi zdobyli wykształcenie nie zrywając z plemieniem i jego tradycjami. „Inaczej będziemy nadal spychani na margines, na bok, na najgorszą ziemię, gdzie bydło musi marnieć, a z nim ludzie. Moje dzieci pójdą do szkoły i zostaną w niej”.

HEIDEGGER W BUSZU

Ksiądz pastor D. pracuje wśród Masajów od wielu lat. Z początku trochę się go boją — jest szorstki, potężny i pełen ironii. Ks. D. mówi: „Mam obecnie w Kościele inne zadania, ale Masajowie pozostają moją osobistą troską. To trochę jak hobby... Wiele innych plemion nie mniej potrzebuje pomocy niż oni, niektóre startują do rozwoju z gorszej pozycji ekonomicznej i psychologicznej... Na przykład Wagogo, o których prezydent Nyerere tak się osobiście troszczy, okazując im wiele uwagi, właśnie dlatego że Wagogo dość powszechnie uważani są za przyglupków. W Afryce nie ma systemu kastowego, ale są plemiona otaczane ogólnym respektem i plemiona ośmieszane obciążone kompleksem niższości, gdzie na skutek długotrwałej niedożywienia istotnie mało jest ludzi zdolnych i przedsiębiorczych. Masajowie zachowali godność; inni, nawet gdy akcentują głośno swoją wyższość w gruncie rzeczy trochę się ich boją. Masajowie mają mocne oparcie w swym systemie kulturowym prawie jeszcze nietkniętym. Nie przestali wierzyć w siebie. Znaleźli się na marginesie, poza nurtem rozwoju bo nie chcą weń wejść, zazdrośniczo obstają przy swoim. Jeśli się to nie zmieni, to mimo wszystkich wy-

silków podejmowanych i w Kenii i w Tanzanii Masajowie jako tacy już wkrótce będą żyli tylko w rezerwach — jak Indianie amerykańscy. I wreszcie wymrą.

Problem tego konkretnego ludu nie jest centralnym zagadnieniem dla Tanzanii — niektórzy twierdzą nawet, że poświęca mu się zbyt wiele uwagi kosztem spraw ważniejszych, bardziej palących. Bo skoro sami nie chcą, wyłączają się... A jednak choć nie sami Masajowie, to problem ujawniający się tak wyraźnie w ich losie jest jednak centralny! Jak wyprowadzić ich ze ślepej uliczki — jak im pomóc w ocaleniu nie tylko własnego bytu, lecz i wartości zawartych w ich kulturze? Masajowie to konkretny przypadek ilustrujący podstawową dla Afryki kwestię kultury rodzimej, tradycyjnej. Jeśli ma żyć dalej, ta kultura wymaga twórczej reinterpretacji — tak, wymaga postępowania hermeneutycznego... A więc Heidegger w buszu!? Może nie dosłownie, ale niemalże... Weźmy właśnie przykład Masajów. Moranowie i starsi pasterze są zdolni do najwyższych poświęceń dla swego bydła. Krowy są dla nich czymś więcej niż symbolem statusu społecznego — jak to określają przewodniki. To jest prawdziwa świętość. Jeśli symbol, to raczej, a co najmniej także, symbol życia, które się pielęgnuje, ochrania, mnoży. Życie i rozwój stada jest warunkiem, korzeniem, podstawą życia ludu... Nie jest bzdurą oddać nawet własne życie indywidualne w obronie tego Życia wspólnego. A więc pasterze schodzą w głąb niezabezpieczonych prymitywnych studni, miarka po miarce czerpiąc z nich i podając do góry wodę dla spragnionego bydła. Zdarza się, że grunt się obsuwa i ludzie giną zasypani żywcem. To jest śmierć godna czci, heroiczna, w służbie sprawy. Ci sami ludzie za zupełnie niegodną siebie uważają wszelką inną pracę fizyczną (do niewolniczej pracy są kobiety). Nie można ich nakłonić do współdziałania przy budowie ujęć i doprowadzeń wody która by ożywiła pustynię i dała szansę ich stadom. Gdyby ktoś potrafił im pokazać, że ta praca ma ten sam sens, co pojenie bydła, przy którym nie szcędzą wysiłku i odwagi... Gdyby jeszcze zrozumieli, że pielęgnowanie życia zakłada nie jego proste mnożenie, lecz intensyfikację — że lepiej hodować nieco mniej lecz zdrowych, dorodniejszych krów? Gdyby zdołali przejść do lepszych metod hodowli nie tracąc, i nie zubożając, nie spływając swojej postawy wobec życia!... Teraz często dzieje się to na zasadzie moralnego kompromisu. Nierzadko apostołowie z Europy i Ameryki z powodzeniem wpajają Masajom i innym Afrykańczykom obcą im mentalność kalkulacji zysków; poszanowania i pomnażania nie życia, lecz kapitału. Tanzania słusznie stara się zamknąć granice przed takimi apostołami.”

c. d. n.

KRZYSZTOF MAURIN

CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER I JEGO „JEDNOŚĆ PRZYRODY“

Motto:

*Miłość rodzi miłość
bo nie jest zasłużona.*

Carl Friedrich von Weizsäcker jest niewątpliwie jedną z najciekawszych postaci współczesnego świata nauki, filozofii, polityki*.

Już pierwsze z nim spotkanie zrobiło na mnie niezatarte wrażenie: odwiedziłem go jesienią 1963 roku w jego gabinecie w instytucie filozofii w wieżowcu zwanym przez Hamburgczyków „Philosophen Turm” (wieża filozofów). Weizsäcker był wtedy u szczytu sławy, otrzymał przed kilku tygodniami słynną „Nagrodę Pokojową Niemieckiego Księgarstwa”, był bożyszczem studentów: jego wykłady z filozofii platońskiej odbywały się w olbrzymim audytorium maximum uniwersytetu, które i tak nie mogło pomieścić słuchaczy. Pielgrzymowali do niego studenci, uczeni i filozofowie z całego świata, zostając nieraz przez kilka lat w Hamburgu by móc być w pobliżu tego niezwykłego człowieka. Rozumiem ich dobrze: już po chwili naszej rozmowy zdawałem sobie sprawę: „rozmawiasz z wielkim człowiekiem”. Trudno mi sprecyzować, na czym to nieodparte wrażenie się opiera (od tego czasu miałem możność wieszać szereg długich rozmów z Weizsäckerem i obserwować go w różnych sytuacjach). Piękny, wysoki mężczyzna, którego wczesna siwizna kontrastuje ze śniadą opaloną twarzą, słucha z niezwykłą koncentracją by potem dać odpowiedź na pytanie w pięknych, przemyślanych zdaniach (Weizsäcker jest sławny z tego, że to, co mówi, jest „druck-reif” — gotowe do druku). Wiedza jego jest niewiarygodna. Nie dawno temu miałem w Heidelbergu odczyt — seminarium o matematycznych strukturach fizyki — dla humanistów — a więc przedsięwzięcie beznadziejne. Zapewne ta 3-godzinna impreza skończy

* Artykuł niniejszy stanowi tekst przedmowy do książki von Weizsäckera, która ma się ukazać nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego (red.).

łaby się fiaskiem, gdyby nie aktywny udział Weizsäckera: po 10—15 minutach mej prelekcji koreferował on spontanicznie me wysiłki ilustrując tak pięknie improwizowanymi przykładami, że słuchałem zafascynowany mając świadomość: masz przed sobą wielkiego fizyka. Potem pisałem na tablicy znów przez 10—15 minut, i znów Weizsäcker improwizował koreferując. Od młodego dra historii dowiedziałem się, że Weizsäcker ma dużo szerszą wiedzę historyczną niż on: „przecież on zna na pamięć 8 tomów Toynbyego”. To samo dotyczy filozofii, teologii, mistyki, ekonomii politycznej, marksizmu, problemów pokoju światowego, spraw elektrowni atomowych itd., itd. Fascynującym było dla mnie przysłuchiwanie się rozmowom Weizsäckera z ludźmi różnych specjalności i o różnych światopoglądach. Weizsäcker natychmiast przechodzi na poziom, na którym swobodnie porusza się jego rozmówca i jest — parafrazując powiedzenie pewnego wielkiego człowieka — „fizykowi-fizykiem, socjologowi-socjologiem, teologowi-teologiem, historykowi-historykiem, ekonomiście-ekonomistą...”

Niektórych ludzi przytłacza ogrom tej wiedzy, zdobytej dzięki olbrzymim zdolnościom, nieprawdopodobnej pamięci, żelaznej pracy i dyscyplinie, lecz dla mnie każda rozmowa z Weizsäckerem jest ożywczą kąpielą. Człowiek czuje się przez szereg dni potem podniesiony na duchu (choć Weizsäcker nie jest przecież optymistą), przeżywa się realność i piękno świata myśli w sposób dotykalny. Nie wyobrażam sobie, by można było rozmawiać z Weizsäckerem w sposób chaotyczny czy też o rzeczach błahych. A przecież potrafi się on godzinami bawić ze swymi kilkuletnimi wnukami, czy wymyślać interesujące gry w deszczowe dni, by zająć gości w swej alpejskiej chatce.

Weizsäcker jest wielkim, fascynującym mówcą: precyzyjny wykład, mówiony bez notatek, pozbawiony zupełnie efekciarstwa fascynuje kilkudziesięcne rzesze słuchaczy. Może właśnie najpiękniejsze książki Weizsäckera to stenografowane (odtworzone z taśmy) jego wykłady. Zastanawiałem się nieraz skąd to się bierze: przecież ludzie łatwo nużą się niełatwymi, rzeczowymi wywodami! Skąd znajdują w sobie zdolność słuchania w skupieniu tych głębokich biegów myślowych. Może jest to „wypromieniowywaniem” tej niezwyklej osobowości, która pozwala słuchaczom partycypować w tym wspaniałym, prawdziwie ludzkim zdarzeniu, jakim jest głębokie myślenie?

Choć nie ma odpowiedzi na pytanie, jak powstaje tak wspaniałe zjawisko, jakim jest wielki myśliciel, wielki człowiek, warto może jednak pobieżnie zapoznać się z biografią C. Fr. Weizsäckera, z rodziną, w której wzrastał, z ludźmi, którzy wywarli na niego wielki wpływ. Wszystko to przecież nie tłumaczy tej postaci, ale może przybliżyć ją czytelnikowi, nasunie pewne refleksje, zachęci do zadumy:

każdy z nas wie, ile zawdzięcza spotkaniom z ludźmi: chyba wszystko, bo nawet jego wrodzone talenty nie rozwinęłyby się, nie ujawniły, gdyby los nie zetknął go z ludźmi i sytuacjami, którzy umożliwili rozwinięcie się tych uzdolnień, i którzy swym przykładem i osobowością otworzyli przed młodym człowiekiem nieprzeczuwane perspektywy, możliwości, którzy wprowadzili go w nurt historii.

Carl Friedrich (ur. 28.6.1912 r. w Kilonii) jest synem Ernsta von Weizsäckera (byłego oficera marynarki wojennej, późniejszego dyplomaty i polityka — tragicznej postaci, która została niedawno zrehabilitowana przez współczesnych historyków) oraz Marianny von Grevenitz. Weizsäckerowie byli wirtemberską rodziną, która wydała szereg polityków, teologów i naukowców. I tak dziadek Carla Friedricha był w latach 1906—1918 premierem Wirtembergii, pradziad — Karl Weizsäcker był profesorem teologii i autorem znanego tłumaczenia Nowego Testamentu. Stryj, Viktor von Weizsäcker, którego Carl Friedrich często nazywa swym duchowym ojcem, był wielkim lekarzem-filozofem, przyjacielem S. Freuda, jednym z twórców psychosomatycznej medycyny. W rodzinie matki było wielu artystów (rzeźbiarze, malarze). Żonę swą — wtedy dziennikarkę szwajcarską — poznał Carl Friedrich w roku 1938 w Berlinie. Wszyscy trzej synowie Weizsäckera poszli drogą naukową: najstarszy Ulrich jest czołowym niemieckim teoretykiem ekonomii politycznej, Ernst — biologiem molekularnym zajmującym się aktywnie organizacją wyższych uczelni, najmłodszy — obiecującym matematykiem.

Dzieciństwo i wczesną młodość spędził Carl Friedrich poza granicami Niemiec: w Szwajcarii, gdzie jego ojciec był konsulem generalnym (Bern) i Genewie — Ernst v. Weizsäcker był przedstawicielem Republiki Weimarskiej w Lidze Narodów — w międzyczasie w Danii, gdzie ojciec objął stanowisko ambasadora. Właśnie w Kopenhadze spotkał Carl Friedrich człowieka, który wywarł na niego swój największy wpływ: w domu Weizsäckerów bywał Niels Bohr! O swej pierwszej rozmowie z Nielsem Bohrem powiada Weizsäcker: „Spotkałeś prawdziwego fizyka”. A przecież młodzieniec znał już wtedy dobrze Wernera Heisenberga (1925) opromienionego sławą fundamentalnych odkryć w mechanice kwantowej. Heisenberg zaproszony był (jako świetny pianista!) przez matkę do udziału w koncercie kameralnym w domu Weizsäckerów. O swych ówczesnych spotkaniach z Heisenbergiem wspomina Weizsäcker:

„Kontakt z tym nieśmiałym — starszym ode mnie o 10 lat — młodym człowiekiem, który w każdej dziedzinie (muzyka, alpinistyka, nauka, szachy) przewyższał mnie o niebo, był leczniczy dla mojej wybujałej ambicji. Kiedyś już w Berlinie (1926) otrzymałem od Heisenberga pocztówkę z Norwegii, w której pisał, że będzie prze-

jazdem w Berlinie i bym odebrał go na dworcu. W taksówce w drodze z jednego dworca na drugi opowiedział mi o odkrytej przez niego przed kilku dniami relacji nieoznaczoności..., wsiadł do pociągu — i już go nie było”. Gimnazjalista został ze świadomością, że był świadkiem rodzenia się fundamentalnej teorii fizycznej. Właśnie to Heisenberg chcącemu zostać filozofem młodzieńcowi poradził studium fizyki, twierdząc, że dziś (1925) nie można zrobić czegoś istotnego w filozofii nie znając fizyki, że fizyka teoretyczna doprowadzi do kontaktu z najbardziej żywotnymi problemami naszego okresu. Carl Friedrich posłuchał rady przyjaciela. „Przez 25 lat fizyka była moim głównym zajęciem — nigdy tego nie żałowałem”. Filozofią zajmował się Weizsäcker całe życie, nawet w czasie studiowania fizyki pod kierunkiem Heisenberga czytał niedawno opublikowane jedno z podstawowych dzieł filozofii XX wieku — *Sein und Zeit* — Heideggera i bierze udział w seminarium Nicolai Hartmanna.

Fizyka. Osiągnięcia Weizsäckera w fizyce są olbrzymie i wszechstronne.

Gdy porównać datę urodzin 1912 i czas publikacji pierwszej fizycznej pracy Weizsäckera *Ortsbestimmung eines Elektrons durch ein Mikroskop* (1931) oraz pierwszej filozoficznej *Grenzfragen der Philosophie und der modernen Physik* (1932) wydaje się ich dojrzałość niewiarygodna. Wspomnę teraz o kilku odkryciach Weizsäckera, które weszły do skarbca fizyki. Każdy podręcznik fizyki jądrowej zawiera „wzór Weizsäckera” na energię wiązania jąder atomowych, według którego można obliczyć energię wyzwalaną przez rozbitcie jądra. Na pracy tej z roku 1935 — Weizsäcker miał wtedy 22 lata i był asystentem Heisenberga — polega tzw. model kroplowy jądra atomu, z którego to Bohr i Wheeler na krótko przed II wojną światową rozwinęli teorię rozbitcia jądra. Teoria jądra zawdzięcza Weizsäckerowi także teoretyczną interpretację izomerii. Równocześnie z Williamsem wypracował Weizsäcker kwantowo-teoretyczną metodę obliczania depromieniowania przy zderzeniach bardzo szybkich elektronów.

Jednocześnie (niezależnie) z Hansem Bethem odkrył Weizsäcker jeden z dwóch najważniejszych astrofizycznych procesów jądrowych, którym zawdzięczają słońce i gwiazdy energię do swego promieniowania. Chodzi tu o tzw. „cykl węglowy”, jest to przemiana czterech jąder wodoru H^1 w jądro helu (H^4) przy oddaniu szeregu lekkich bardzo szybkich cząstek, przy czym jądro węgla (C^{12}) odgrywa rolę katalizatora (lub wyzwalacza). To ważne zastosowanie fizyki jądra doprowadziło Weizsäckera do jego badań nad kosmogonią. Jak mi żartobliwie powiedział rok temu: „w czasie studiów nie lubiłem hydromechaniki i zostałem srodze ukarany: musiałem się jej nauczyć,

przede wszystkim teorii turbulencji, by móc zająć się powstawaniem układu słonecznego". Chodzi to o słynną, piękną teorię Weizsäckera w której zmodyfikował teorię Kanta-Laplace'a o powstaniu układ planetarnego, przez hipotezę, że turbulencja pierwotnej chmury gazowej odgrywała decydującą rolę w ewolucji układu słonecznego. Szereg poświęconych temu prac oraz wykładów powstałych w latach 1943—1951 koronuje wielka praca *Anwendung der Hydrodynamik auf Problems der Kosmogonie*.

Podstawowej wagi jest krótka, głęboka praca z roku 1939 *Die zweite Hauptsatz und der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft*. Ma ona także wielką doniosłość filozoficzną, z grubsza mówiąc nieodwracalność naszego świata nie może być wykazana przez stosowanie jedynie rozważań mechaniki statystycznej (ten błąd powtarza się ciągle jeszcze w wielu podręcznikach uniwersyteckich!) — musi być przyjęta jako prawo przyrody.

Do wyników tej pracy, jak opowiada Weizsäcker — doszedł on przez trwającą całe lata „gimnastykę intelektualną” polegającą na tym, że do każdego zjawiska imaginował „anty-zjawisko” przebiegające wstecz do danego (odwrócenie czasu) i starał się precyzyjnie wysławić, dlaczego jest ono niemożliwe, np. dlaczego są katastrofy kolejowe, przy których pociąg gwałtownie się zatrzymuje (zderzenie, wykolejenie), ale dlaczego nie ma „antykatastrof” kolejowych przy których pociąg ze stanu spoczynku był wyrwany do wielkiej prędkości? Jak każde wielkie odkrycie wydaje się rezultat tej pracy oczywistością: pojęcie prawdopodobieństwa jest stosowne jedynie do przyszłych wydarzeń, ponieważ przyszłość jest możliwa natomiast przeszłość — faktyczna. Jak pisze w swych wspomnieniach Weizsäcker: „Ze zdziwieniem odkryłem, że nawet Heisenberg jedynie z trudem śledził moje rozumowanie...”

Analogiczne doświadczenie poczyniłem na prowadzonym przeze mnie seminarium, gdy niektórzy bardzo zdolni uczestnicy nie mogli pogodzić się z referowaną pracą Weizsäckera.

„Dopiero powoli zacząłem pojmować, że zrozumienie struktury czasu jest jądrem rozumienia fizyki i właśnie dlatego, jak wszystkie podstawowe problemy, jest pod olbrzymim ciśnieniem wypierania w nieświadomość”. Heidegger i Picht już wcześniej uczynili problem czasu centrum swej filozofii.

Od pracy tej datuje się fascynacja Weizsäckera problemem czasu wprowadzone przez niego pojęcie czasu nazywa się — w odróżnieniu od czasu Newtonowskiego — czasem Weizsäckera. Zwykle uważa się, że jedynie człowiek posiada dzieje: że jest w odróżnieniu od innych tworów przyrody istotą historyczną. W najpiękniejszej chyba swej książce *Geschichte der Natur* (1948), w której Weizsäcker p

mistrzowsku ujmuje najważniejsze osiągnięcia nauk przyrodniczych i psychologii, pokazuje, że przyroda też posiada historię.

Książka ta, uchodząca za perłę prozy niemieckiej, tłumaczona jest na 7 języków (także japoński — a kilka lat temu na czeski) winna być przetłumaczona i na nasz język.

Filozof. Jak już wspominaliśmy Weizsäcker zajmował się filozofią „zawsze”. Filozofia była dla niego nierozdzielnie związana z naukami, której dziećmi są przecież one, dziećmi może czasem wyrodnymi. Często spotykana wśród naukowców agresywność w stosunku do filozofii świadczy dobitnie o nieświadomym a być może tym głębszym powiązaniu z filozofią. Każdy naukowiec uprawia w jakiś sposób filozofię, ma przeważnie nieświadomiony światopogląd. Gdy głosi, że wszelka filozofia jest mu obca, jest wtedy zwykle — pozytywistą. Mimo że specjalizacja nauk z towarzyszącym jej pomieszaniem języków przypomina mit o wieży Babel, to jednak w każdym naukowcu, w każdym człowieku żyje tęsknota za jednością, czy to będzie „jedność nauk” czy „jedność przyrody”. Filozofia „jako nieustanne pytanie coraz dalej” jest może tą jednością nauki, która promieniuje jeszcze i dziś z wielkich postaci np. z niezapomnianego Hermanna Weyla a dziś może najsilniej z C. Fr. von Weizsäckera.

Gdy czytać filozoficzne publikacje Weizsäckera, rzuca się w oczy zaskakujący fakt: Weizsäcker był już jako młody człowiek dojrzałym filozofem i choć jego światopogląd ewoluował z latami — na skutek spotkań z wielkimi ludźmi i ciężkich doświadczeń życiowych — pozostaje ten światopogląd wysoce stabilny. Choć sam Weizsäcker twierdzi, że Platona i Kanta (w których świat wprowadził go jego przyjaciel, wybitny filozof G. Picht) zaczął głębiej rozumieć dopiero jako profesor filozofii w trakcie wieloletnich seminariów poświęconych dwóm dziełom tych myślicieli, to niżej podpisany nie może oprzeć się wrażeniu, że są to tylko „korektury” jego światopoglądu. By zademonstrować filozoficzną dojrzałość i oryginalność 28-letniego docenta fizyki (wtedy już autorytetu w dziedzinie teorii jądra), przytoczę ustęp z jego obszernej, sławnej pracy: *Stosunek mechaniki kwantowej do filozofii Kanta* (1941). Ludzie niepracujący w naukach ścisłych wyobrażają sobie pracę matematyka czy fizyka teoretycznego jako hyperzawile rachunki a uczonego jako żonglera-rachmistrza. Natomiast praca wielkich uczonych przypomina pracę wielkich kompozytorów: nieustanna koncentracja na poszukiwanym centrum: medytacja. Intuicję poprzedza pracowitość i zagłębianie się w problem aż do granic rozpaczy.

Posłuchajmy teraz Weizsäckera:

„Medytacja jest przyswajaniem sobie prawdy przez świadomość,

w toku którego zmienia się nie tylko treść lecz i struktura świadomości. Związane jest to z tym, że samo poznanie jest wydarzeniem — procesem życia... Ustawiczna kontemplacja, zastanawianie się, uprzymomnianie sobie i ćwiczenie się w prawdzie, już to przemierzanie znanego dobrze obszaru, już to uparte stukanie do drzwi, które się jeszcze nie otworzyły, w stałej gotowości upodobniania swej własnej istoty do poznawanej prawdy. To jednak jest tylko świadomym wkładem woli do medytacji. Proces, który wtedy zachodzi, pochodzi z sił nieświadomości i polega na powolnej lecz faktycznej zmianie struktury świadomości. W istocie swej nie różni się on od każdego procesu dojrzewania. Także dorosły ma inną świadomość niż dziecko... Żaden rodzaj głębszego poznania nie może być jednak zdobyty bez świadomego nastawienia na proces poznawczy... Weźmy następujące, każdemu znane doświadczenie: w bezpośrednim osobistym kontakcie dostępnych jest mi wiele poznań duszy mych bliźnich; jednak przez zmianę nastawienia np. przez podejrzliwość mogę je utracić... W tym sensie można także rzec: Medytacja zmienia świadomość w ten sposób, że danym jej jest coś, co przedtem jej danym być nie mogło. Rozwój nauki i filozofii można teraz ująć jako wielką medytację. Te fazy rozwoju, z których każda późniejsza zakłada i jednocześnie relatywizuje wcześniejszą odpowiadają tzw. stopniom medytacji. I tak w pytaniu o przedmiot fizyki pierwszy stopień: metafizyczny realizm związany jest przeważnie z fizyką klasyczną. Sceptyczna i sensualistyczna krytyka realizmu jest antyetycznym stopniem przejściowym. Kwantowomechaniczne stosowanie pojęcia przedmiotu jedynie w aspekcie możliwych obserwacji, które czyni świadomy użytek z tego faktu, że fizyka jest wiedzą człowieka, oznacza nowy pozytywny stopień... Przejście od jednego stopnia na następny, chociaż spowodowane przez argumenty (argumentację), nie może być logicznie wymuszone. Krok wznoszący się z jednego stopnia na następny oznacza zawsze krok w ciemność. Bowiem te dwa stopnie, jako różne stopnie świadomości w gruncie rzeczy nie rozumieją siebie nawzajem. Przede wszystkim wcześniejszy nie rozumie późniejszego. Wcześniejszy nie rozumie tych duchowych zjawisk, które dane są późniejszemu i dlatego z konieczności fałszywie rozumie każdą próbę mówienia o nich. W naszym przykładowym wszelka krytyka metafizycznego realizmu będzie musiała być uznana za wątpliwe w „realność” fizycznych przedmiotów. Stopień późniejszy natomiast, choć zawiera podstawowe twierdzenia stopnia wcześniejszego wśród swych „empirycznych” sądów, gubi jednak na ogół coraz bardziej i bardziej zrozumienie dla metafizycznej godności (dignitas) przypisywanej owym twierdzeniom. W trakcie debat popada w tę trudność że nie potrafi sformułować w języku dla siebie zrozumiałym tego, co w tamtych twierdzeniach

(zdaniach) uważano, że wychodzi poza ich empiryczne znaczenie". Może teraz czytelnikowi będzie bardziej zrozumiałe, co mówiłem na początku o umiejętności Weizsäckera dostosowania się do światopoglądu rozmówcy.

Weizsäcker widzi w teorii kwantów najbardziej fundamentalną teorię fizyczną i jednocześnie jej olbrzymią rolę w rewolucji myślowej naszego wieku. W przepięknym i głęboko wzruszającym wspomnieniu napisanym dzień po śmierci wielkiego nauczyciela i przyjaciela *In memoriam Werner Heisenberg* nie mógł Weizsäcker powstrzymać się od gorzkiej uwagi: „Tzw. «kopenhaska interpretacja» teorii kwantów — wspólne dzieło Bohra i Heisenberga uchodzi dziś w nauczaniu uniwersyteckim za ortodoksyjną i jak wszystkie wielkie ortodoksje jest przez większość jej wyznawców nierozumiana, chociaż, a może właśnie dlatego, że jej aparat zawsze funkcjonuje...”

Trwające przez 40 przeszło lat rozmyślenia nad logicznymi i filozoficznymi podstawami teorii kwantów doprowadziło Weizsäckera do jego filozofii nauki zawartej w jego dziełach: *Die Tragweite der Wissenschaft* i przede wszystkim w *Jedności przyrody*. Filozofia nauki uprawiana jest przeważnie nie przez wybitnych naukowców, ani przez ludzi, którzy w istotny sposób posunęli jakiś dział nauki i znają rzemiosło naukowca. Weizsäcker stanowi tu piękny wyjątek. Książka Weizsäckera oddycha zupełnie innym powietrzem. Po jej przeczytaniu smutno do ręki brać prace nawet bardzo znanych filozofów nauki. Sam Weizsäcker ceni bardzo Thomasa Kuhna, często podkreśla, że już w czasie pierwszej z nim rozmowy rozumieli się spontanicznie...

Znane jest spostrzeżenie Kuhna (*Struktura rewolucji naukowych*) o podstawowej roli paradygmatów w naukach empirycznych. Dopiero paradygmaty określają, o co można pytać w nauce: „poszczególne doświadczenie (Erfahrung) jest wtedy niczym innym jak klawiszem na zbudowanej przez nas klawiaturze, na którego wybór pozwalamy zapytywanej przez nas przyrodzie”. Jak się wydaje, jeszcze ogólniej na te sprawy spojrzął największy filozof naszych czasów mówiąc, że nowożytnie przyrodznawstwo i technika zawdzięczają swe powstanie pewnemu projektowi (Entwurf) rzeczywistości, więc jakiejś sieci pojęć, czy sposobowi widzenia „rzeczywistości”, który powiada, w jaki sposób wolno przyrodzie się nam jawić. Paradygmaty byłyby mniejszymi, węższymi Entwurfami (projektami). Weizsäcker daje tu porównanie z Darwinowską teorią selekcji, nazywa on fazę normalnej nauki „Plateau” a rewolucję naukową „kryzysem”. Także w ewolucji organizmów występują plateau i kryzysy. „Plateau tutaj to gatunek (species) adoptowany do jakiejś ekologicznej niszy i dlatego stabilny. Kryzysem jest powsta-

nie nowego gatunku pod ciśnieniem wymogów zmienionej niszy ekologicznej... Słuszność paradygmatu to jego dopasowanie do tych problemów dla rozwiązania których on służy... Przetrawanie jakiegoś gatunku odsłania istnienie ekologicznej niszy. Przetrawanie jakiegoś paradygmatu — odsłania jakąś strukturę rzeczywistości”.

Wiemy z własnego doświadczenia, że człowiek widzi tylko to, o czym wie. Można to wyrazić bardziej brutalnie: nikt nie jest tak ślepy jak ten, kto nie chce widzieć. Paradygmaty jak i pojęcia są organami poznania, przy pomocy których poznajemy i współtworzymy rzeczywistość. Rozwijają się one i zamierają podobnie jak biologiczne gatunki. „Nauka jest w istocie postrzeganiem postaci a to widzenie postaci ma naturę twórczego aktu: postać się tworzy postrzegając ją, postrzega się tworząc ją”. (Tłumaczenie gubi niestety głęboką grę słów oryginału: *man macht die Gestalt, in dem man sie wahrnimmt, man nimmt sie wahr indem man sie macht*). Wyraża się tu aktywny stosunek do prawdy: prawdę należy czynić w przeciwnym razie — dodajmy — ześlizguje się ona w ideologię.

Weizsäcker interesował się już od czasów studenckich historią nauk przyrodniczych i ich związkiem z filozofią. Ważnym stadium w tych badaniach były wspaniałe gościnne wykłady słynne „Gifford Lectures” na uniwersytecie w Glasgow w latach 1959—1961, których niestety jedynie pierwsza część wyszła drukiem w niemieckim tłumaczeniu pt. *Tragweite der Wissenschaft (Doniosłość nauki, 1964)*. Zapowiadana część druga zapewne nigdy się nie ukaże. Są one w pewnym sensie komplementarne do o 12 lat wcześniejszych wykładów *Historii przyrody*. Fizyka jądrowego i współpracownika Heisenberga w „Uran-Projekt” wcześniej dotknęła bolesna problematyka odpowiedzialności naukowca. Gdy w r. 1956 F. J. Strauss został ministrem obrony w rządzie Adenauera, było to sygnałem planowanego uzbrojenia atomowego Bundeswehry. Z inicjatywy Weizsäckera, 18 najwybitniejszych fizyków niemieckich podpisało słynny „Göttinger Manifest” występujący ostro przeciw tym planom. Weizsäcker był tym, który przeprowadzał rozmowy ze Straussem a później z Adenauerem. Dzięki swej działalności politycznej stał się Weizsäcker symbolem dobrych sił żyjących w nauce niemieckiej i zrozumiałym było, że właśnie on w roku 1963 otrzymał, wspomnianą na początku, „Friedenspreis des deutschen Buchhandels”. Z mowy, wygłoszonej w związku z ową nagrodą która zajmuje się sprawą odpowiedzialności nauki, przytoczymy drobny fragment: „Nie chodzi dziś o jasne odgraniczania, które pozwalają uspokoić sumienie i pozwalają nam przed tak wytyczoną granicą pracować tak samo jak dotąd. Decydującą sprawą dla badacza jest by pojął, że każdym swym nawet najmniejszym czynem partycypuje jak każdy człowiek w odpowiedzialności za całość, by rozumiał jakie

są niepozorne przyczyny wielkich skutków, z powodów których cierpimy wszyscy. Jak długo badaczowi nie stanie się w każdym jego eksperymencie rzeczą tak oczywistą zwrócenie uwagi na to co ludzkie jak czystość i precyzja technicznej realizacji tego eksperymentu, tak długo nie przyjdzie zbawienie ze strony nauki. Chodzi tu o zmianę nastawienia". Wymogi te mogą się wydać na pierwszy rzut oka przesadne i nierealne, ale 23 lata, które minęły od ich wypowiedzenia może przybliżyły nas do ich zrozumienia. Konsekwencją tego aktywnego stosunku Weizsäckera do rzeczywistości, było stworzenie przez niego w r. 1970 znanego „Instytutu do badań warunków życia w świecie naukowo technicznym” w Starnbergu. Weizsäcker musiał pokonać wiele oporów i podejrzliwości (przede wszystkim przemysłu chemicznego!). Instytut ten obserwowany jest podejrzliwym okiem przez koła reakcyjne RFN i uważany jest za „marksistowską jaskinię”; bowiem obok fizyków i biologów skupia młodych socjologów i ekonomistów o wyraźnie lewicowych poglądach. Z instytutem Weizsäckera mamy bliskie kontakty naukowe.

Jedno (das Eine). Myślenie Weizsäckera — jak dobitnie świadczy jego dzieło *Jedność przyrody* krąży wokół Jednego. Rozdział pierwszy w mistrzostwie nieporównanym, charakteryzuje problematykę głównych nauk i próbuje stawiać prognozy ich rozwoju. Rozdział ostatni¹ próbuje przybliżyć współczesnemu człowiekowi platońskie Jedno pokazując wymownie, że Weizsäcker jest wielkim filozofem będącym w nieustannej rozmowie z twórcami europejskiej filozofii (choć wiadomo, że Weizsäckerowi nie mniej bliska jest wielka myśl Indii i Chin!). Zakończę ten ustęp o filozofii Weizsäckera interesującym cytatem z jego olbrzymiej przedmowy do książki hinduskiego myśliciela Gopi Krishny (dla mnie lektura 40-stronicowego wstępu Weizsäckera do 70 stron pracy Gopi Krishny była nieporównanie ciekawsza niż wywody tego ostatniego!). Ponieważ sytuacja ta jest charakterystyczna dla Weizsäckera, opowiem, jak doszło do napisania owego wstępu. W r. 1968 odwiedził Weizsäckera w Hamburgu zupełnie mu nieznany Pandit Gopi Krishna z Kaszmiru. Ponieważ wizyta ta była niezapowiedziana, Weizsäcker chciał wymówić się brakiem czasu, ale jak sam pisze „Na szczęście pokonałem swój opór i gdy gość wszedł do mego pokoju odczułem w ułamku sekundy: ten człowiek jest prawdziwy... Jego obecność była dobroczynna i czułem w sobie przez miesiąc ślad prostego i dobrego promieniowania tego człowieka. Trzy lata później Weizsäcker napisał słynną już przedmowę.

¹ Rozdział ten pt. *Parmenides a teoria kwantów* ukazał się w numerze 255 (9—1975) Znaku.

„W teorii kwantów da się obiekt rozłożyć na obiekty częściowe, ale nie składa się on z nich. Widać to po tym, że dopuszcza różne ze sobą pojęciowo niezgodne rozkłady (technicznie rzekłszy — różne rozkłady przestrzeni Hilberta; paradoks Einsteina — Rosena — Podolsky'ego). Jest on zatem czymś całym (całością), co nie składa się z części, lecz przy rozkładzie na części traci swą całość. I ten atom nie „jest” systemem jądra i elektronów, lecz odnajduje się jądro i elektrony jedynie wtedy, gdy zniszczy się atom. Tak samo nie „jest” ten stół budowlą z atomów, lecz odnajduje się atom, gdy stół radykalnie zniszczyć. Obszar ważności pojęcia oddzielnych obiektów jest dokładnie obszarem klasycznego przybliżenia, w którym «relację faz» można pominąć. Gdy spróbujemy teraz pomyśleć cały świat jako obiekt teorii-kwantowej, to świat snów nie „jest” wielkością obiektów w nim, lecz jedynie rozpada się na wielkość w obiektywizującym spojrzeniu. Jest to tylko jedna z dróg zbliżania się do Jednego; można by ją nazwać fizycznie obiektywizacją... Filozofia otwartego czasu jest hebrajsko-chrześcijańską filozofią. A jednak stosunek do jednego jest przecież w teologiczno-filozoficznej tradycji chrześcijańskiej całkowicie niewyjaśniony. Opuszczamy jednak stopień koniecznego pytania coraz dalej, gdy utożsamiamy tu czas z liniowym pojęciem czasu chronologicznej historii prognozowania. Nie posiadam rozwiązania tego problemu, a chciałbym osiągnąć to, byśmy widzieli je przed sobą jako pytanie. Przygotowaniem do jego zrozumienia jest, jak we wszystkich wielkich pytaniach, praktyka”.

Na tym chciałbym zakończyć moje uwagi — mające przecież na celu jedynie przybliżyć czytelnikowi niezwykłego autora niezwykłego dzieła.

Krzysztof Maurin

MICHAŁ HELLER

LEMAITRE I JEGO DZIEŁO

1. DWIE REWOLUCJE

Dwie wielkie rewolucje kosmologiczne są związane z nazwiskami dwóch duchownych. Przejście od geocentrycznego do heliocentrycznego obrazu świata było dziełem Mikołaja Kopernika, Kanonika z Fromborka; przejście od statycznego do dynamicznego (eskpanującego) obrazu Wszechświata było w dużej mierze dziełem Georgesa Lemaître'a, Kanonika z Louvain. Jeżeli drugiej rewolucji przypisujemy mniejsze znaczenie niż pierwszej, to prawdopodobnie tylko dlatego, że zdążyliśmy się już przyzwyczaić do myślowych przewrotów zmieniających nasze wyobrażenia o rzeczywistości. Wszechświat rozszerzający się, jak nadymana bańka mydlana, pojęciowo jest nie mniejszym zaskoczeniem niż Ziemia wirująca wokół swej macierzystej gwiazdy.

Nawet Albert Einstein w swojej fundamentalnej pracy kosmologicznej z 1917 r. nie odważył się zrezygnować z tradycyjnego obrazu statycznego świata, chociaż równania kosmologiczne wyraźnie mu to sugerowały. Zdecydował się raczej na zmodyfikowanie równań niż zakorzenionych wyobrażeń o budowie Wszechświata. Aleksander Friedmann pierwszy znalazł rozwiązania przedstawiające ewoluujący (rozszerzający się) model kosmologiczny, ale uważał je raczej za osiągnięcie matematyczne niż za odnoszące się do rzeczywistego świata. Odkrycie przesunięcia ku czerwieni w widmach galaktyk stanowiło pierwszy argument świadczący o kosmicznej ekspansji. Ale ekspansyjna interpretacja przesunięcia ku czerwieni nie przyjęła się od razu. Edwin Hubble, badacz tego zjawiska, początkowo

wstrzymywał się od jakiejkolwiek interpretacji; poprzestawał na zbieraniu danych obserwacyjnych. Lemaître zapoznał się z tymi danymi, słuchając wykładu Hubble'a na jednym z naukowych posiedzeń w Stanach Zjednoczonych. I tam przyszło oświecenie. Zrozumił, że

W r. 1927 ukazuje się praca Lemaître'a pod znamionem *Wszecchświat jednorodny o stałej masie i rosnącym promieniu* ¹. Lemaître odkrył po raz drugi nieznanne mu wówczas rozwiązania Friedmanna i rozszerzył osiągnięcia swojego poprzednika o nowe, interesujące wnioski i przede wszystkim odważył się na rewolucyjną interpretację: świat nie jest statyczny, lecz rozszerza się; efekt ten wynika z obserwacji, znalezione rozwiązania opisują kosmiczną ekspansję; z nich można wyliczyć, że widma uciekających galaktyk powinny być przesunięte ku czerwieni. Obserwacje Hubble'a w pełni to potwierdziły.

Dwa lata potem (1929) Hubble opublikował wyniki obserwacji wraz z interpretacją: prędkość ucieczki galaktyki, określona w jej widmie, jest proporcjonalna do odległości tej galaktyki od ziemskiego obserwatora (prawo Hubble'a).

Kolejna, wielka rewolucja w naszych poglądach na Wszecchświat była wynikiem harmonijnego współdziałania teorii z obserwacją. Wizja rozszerzającego się Wszecchświata należy dziś niemal do powszechnych idei. Wprowadzenie tej idei na zawsze pozostanie związane z nazwiskiem Lemaître'a.

2. KOSMOLOG Z LOUVAIN

Georges Lemaître urodził się w r. 1894 w Charleroi, w prowincji Hainaut. Studiował na wydziale inżynieryjnym Katolickiego Uniwersytetu w Louvain, przerwała pierwsza wojna światowa. Lemaître wstąpił jako ochotnik do armii belgijskiej. Po wojnie wrócił na uniwersytet, ale już na wydział matematyczno-fizyczny. W r. 1920 uzyskał stopień doktora z najwyższym odznaczeniem. Wkrótce potem wstąpił do seminarium duchownego „dla spóźnionych powołanych” w Malines. W czasie studiów teologicznych znajdował czas, by rozwijać swoje zainteresowania matematyczno-przyrodnicze. W 1917 roku właśnie zapoznał się bliżej z teorią względności. 22 września 1918 Georges Lemaître otrzymał święcenia kapłańskie z rąk kardynała Merciera.

Lata 1923—24 Lemaître spędził w Cambridge, gdzie pracował pod kierunkiem znanego astrofizyka i fizyka-relatywisty, Sir Arthura Eddingtona, a lata 1924—25 w Massachusetts Institute of Techno-

¹ *Ann. Soc. Scient., Brux.* 47 A, 1927, 49—59.

(USA) i w wielkich obserwatoriach amerykańskich. Dziś odkrycia naukowe nie powstają w izolacji. Atmosfera światowych centrów nauki była warunkiem koniecznym, by mogły narodzić się nowe idee.

Po powrocie ze Stanów Zjednoczonych Lemaître objął profesurę w swoim macierzystym uniwersytecie w Louvain. Na tym stanowisku pozostał do końca życia.

Jego prace zostały wkrótce docenione: nagrody naukowe, członkostwo wielu belgijskich i międzynarodowych towarzystw naukowych i akademii, m. in. Papieskiej Akademii Nauk (której od r. 1960 był przewodniczącym).

Zmarł w Louvain, w poniedziałek 20 czerwca 1966 roku.

Dziś Instytut Astronomii i Geofizyki, którego Lemaître przez wiele lat był dyrektorem (a który obecnie, po podziale uniwersytetu na uniwersytet flamandzki i frankofoński mieści się w Louvain-la-Neuve), nosi jego imię. W jednej z sal Instytutu mieści się niewielkie archiwum Lemaître'a: proste biurko, przy którym zwykł pracować, kilka pamiątek, książki i dwie szafy osobistych notatek, listów, manuskryptów prac.

Dzięki uprzejmości obecnego dyrektora Instytutu, a dawnego (jedynego zresztą) asystenta Lemaître'a, prof. Odon Godarta, mogłem szereg razy „przestawać z Lemaîtrem”. Ze szkolnych zeszytów, w których do końca życia robił notatki, przeprowadzał obliczenia, wpisywał fragmenty interesujących go prac, z systematycznie ponumerowanych stron, z linijek zapisanych starannym, równym piśmem wyłania się żywa sylwetka. Spokojny, łagodny, myślący chyba powoli, ale precyzyjnie, a równocześnie noszący w sobie jakiś — wydaje mi się — ukryty polot, niezbędny do tego, by intuicją wyprzedzać matematyczne formuły. Ale tego polotu zwykle brakowało, gdy trzeba było „porywające myśli” wyrazić w słowach. Zawsze bardziej dbały o ścisłość treści niż potoczność zdań. Tak go sobie wyobrażam.

Wokół postaci uczonych łatwo narastają anegdoty. Tym razem opowiada sam Lemaître: „Prowadziliśmy wówczas (1931, w Pasadena) z Einsteinem liczne rozmowy. Zwykle spacerując, poruszaliśmy temat stałej kosmologicznej, oznaczanej przez 'lambda', którą on tak genialnie wprowadził do swoich równań, ale z której nie był zadowolony i nie chciał jej podtrzymywać. Nie odstępujący nas podczas tych spacerów dziennikarze, podchwycili 'little lambda' (małe lambda), ale zrobili z tego 'little lamb' (mały baranek)”². No cóż?

² *Rencontres avec A. Einstein, Rev. Quest. Scient.*, 1958, 129—132, jest to wspomnienie Lemaître'a o Einsteinie w drugą rocznicę jego śmierci, ogłoszone w belgijskim radio.

„Baranek” jest bardziej odpowiedni w ustach księdza niż „stała kosmologiczna”. Tak przynajmniej myśleli dziennikarze. Tylko, że oni, zdaje się, nie rozumieli ani księdza, ani uczonego.

3. HIPOTEZA PIERWOTNEGO ATOMU

Trudno przeprowadzić jednoznaczny granicę między kosmologią a kosmogonią. Już w mitologii wyobrażenia o budowie Kosmosu były na ogół dokładnie wymieszane ze spekulacjami na temat jego powstania. W dziejach myśli nowożytnej (Buffon, Kant, Laplace por. niżej tekst Lemaître'a) domysły na temat struktury świata nasuwały hipotezy odnośnie jego genezy, a z kolei te hipotezy prowadziły do wzbogacania różnymi szczegółami obrazu kosmicznej struktury.

W rozwiązaniach Friedmanna — Lemaître'a ewolucja modelu zaczyna się od tzw. stanu osobliwego czyli osobliwości. Osobliwość jest „punktem granicznym”: gdy rozwiązanie zbliża się nieograniczenie do osobliwości, to „objętość Wszechświata” nieograniczenie zbliża się do zera, a gęstość i ciśnienie do nieskończoności. Istnienie osobliwości nakłada ograniczenia na nasze możliwości poznawcze: równania niejako „nie chcą przejść” przez osobliwość i powiedzieć nam, jak wówczas wyglądała (i czy w ogóle była) ewolucja kosmiczna. Z modelu można wyliczyć wszystkie stany Wszechświata, jakie nastąpiły po osobliwości, ale niczego nie można powiedzieć ani o samej osobliwości, ani o stanach Wszechświata przed osobliwością.

Kosmologowie od samego początku uznali pojawianie się osobliwości w modelu za rzecz wysoce podejrzaną. Występowanie osobliwości w teorii fizycznej zawsze świadczy o jakiejś jej niekompletności lub nadmiernym uproszczeniu teorii. Osobliwość kosmologiczna okazała się szczególnie uparta, nie chciała się poddać żadnym zabiegom, które miały ją usunąć z modelu.

W pracy z r. 1933 Lemaître³ próbował usunąć spośród założeń kosmologicznych tzw. założenie izotropowości świata podejrzaną o to, iż ono właśnie jest odpowiedzialne za pojawianie się osobliwości. Pokazał on, że można zbudować modele Wszechświata bez tego założenia (tzw. modele anizotropowe), ale i w tych modelach nadal występuje początkowa osobliwość.

Lemaître starał się nie osądzać matematycznych rozwiązań z punktu widzenia a priori przyjętych wyobrażeń. Skoro osobliwości nie da się usunąć z matematycznego formalizmu kosmologii, należy ją włączyć do całościowego obrazu świata. Narzucającą się możliwością

³ *L'Univers en expansion*, Ann. Soc. Scient. Brux. 62 A, 1933, 51—85.

było przyjęcie stanu osobliwego za początek obecnej ewolucji Wszechświata. Tak powstała pierwsza współczesna teoria kosmogoniczna.

Jej fizyczne podstawy są następujące. Należy się spodziewać, że całkowita ilość energii we Wszechświecie jest stała (zasada zachowania energii), ale wiadomo również, że energia ulega nieustannej degradacji (wzrost entropii, druga zasada termodynamiki). W warunkach, jakie mają miejsce we Wszechświecie, proces degradacji energii sprowadza się do „podziału” energii na coraz większą ilość „porcji” zwanych kwantami (dla promieniowania w równowadze entropia jest proporcjonalna do ilości kwantów). Śledząc ewolucję Wszechświata wstecz zauważamy, że ilość kwantów coraz to bardziej maleje, aż do momentu, gdy cała energia Wszechświata jest zmagazynowana w jednym kwancie energetycznym. To jest właśnie początkowa osobliwość z nieskończoną gęstością energii.

Stan ten Lemaître nazywał pierwotnym atomem, rozumiejąc atom nie w sensie dzisiejszej fizyki, lecz w sensie starogreckich atomistów: atom to coś najprostszego i dalej już niepodzielnego. Wybuch pierwotnego atomu był punktem startowym obecnej ewolucji świata.

Istota pierwotnego atomu, jako czegoś najprostszego, leży poza zasięgiem metod fizyki. Chronologicznie pierwszy problem fizyczny dotyczy produktów rozpadu pierwotnego atomu. Zdaniem Lemaître'a były to cząstki tworzące dzisiejsze jądra atomowe, ale swymi własnościami przypominały one raczej promieniowanie niż np. cząsteczki gazu. Wybuch pierwotnego atomu zapoczątkował ekspansję; w miarę rozszerzania gwałtownie malały gęstości, ciśnienia i temperatury. Początkowa ewolucja przebiegała szybko. W opadającej, ale ciągle bardzo wysokiej temperaturze zachodziły reakcje syntezy kolejnych jąder atomowych.

Obecnie wiemy, że przeprowadzona przez Lemaître'a rekonstrukcja procesów pierwotnej nukleosyntezy (syntezy jąder atomowych) nie mogła być poprawna. Fizyka jądrowa tamtych czasów nie była jeszcze do tego przygotowana. Wystarczy sobie uświadomić, że gdy Lemaître zaczął opracowywać swoje koncepcje kosmogoniczne, nie jeszcze nie wiedziano o istnieniu neutronu. Ale idea Lemaître'a okazała się płodna. Dziś można mówić o nowej, bujnie rozwijającej się, dyscyplinie, której przedmiotem jest nukleosynteza kosmiczna. Lemaître niewątpliwie jest jej ojcem.

Ale wróćmy do lemaîtreowskiej wizji początków. Jak trafnie przewidywał Lemaître, część pierwotnego „promieniowania korpuskularnego” (tak Lemaître nazywał produkty rozpadu pierwotnego jądra, które bardziej przypominały promieniowanie niż cząstki) nie uległa „zmaterializowaniu” na jądra atomów i powinna do dziś

znajdować się gdzieś we Wszechświacie. Odnalezienie tego „szkawkowego promieniowania” byłoby wielkim sukcesem i potwierdzeniem teorii Lemaître’a. Nic dziwnego, że Lemaître znaczną część swoich prac badawczych poświęcił temu właśnie zagadnieniu. Niestety, szukał w złym kierunku. Wydawało mu się, że tzw. promieniowanie kosmiczne (całe lub tylko pewna jego część) jest tą pozostałością resztą pierwotnego promieniowania korpuskularnego. W tym wypadku intuicje Lemaître’a na długo wyprzedzały możliwości nie tylko ówczesnej fizyki teoretycznej, jak i techniki obserwacyjnej.

4. PÓŹNIEJSZY ROZWÓJ

W miarę rozwoju fizyki jądrowej okazało się, że „warunki szkawkowe” przyjęte przez Lemaître’a mogą wyjaśnić syntezę tych najcięższych jąder atomowych. W r. 1948 Alpher, Bethe i Gamow wysunęli konkurencyjną hipotezę, według której stanem początkowym Wszechświata nie był pierwotny atom lecz gorąca mieszanina protonów i neutronów. Hipoteza ta była już „ilościowo” kładniejsza. Przy jej pomocy można było obliczyć temperaturę promieniowania resztkowego, miała ona wynosić w pierwotnych wersjach hipotezy dwadzieścia kilka, a w późniejszych wersjach kilka kelwinów. Hipoteza dobrze wyjaśniała syntezę najlżejszych jąder atomowych, ale miała kłopoty z cięższymi!

Pod koniec życia Lemaître dowiedział się, że promieniowanie szkawkowe (zwane dziś także promieniowaniem tła) zostało odkryte i jego temperatura wynosi 2,7 kelwinów, co potwierdza poprawioną wersję hipotezy Alphera, Bethego i Gamowa. Hipoteza ta musi jednak ulec dalszym korekturom. Tak np. w międzyczasie okazało się, że tylko jądra wodoru, część helu i śladowe ilości kilku innych pierwiastków powstają w początkowych, supergęstych stanach Wszechświata, natomiast synteza reszty pierwiastków chemicznych dokonuje się we wnętrzach masywnych gwiazd. Unowocześniona wersja hipotezy Alphera, Bethego i Gamowa nazywa się dziś modelem gorącego Wszechświata. W ramach tego modelu usiłuje się szczególnie zrekonstruować fizyczne procesy, które początkowo w supergęstych warunkach doprowadziły Wszechświat do obecnie obserwowanej jego postaci. Autorami takich rekonstrukcji są między innymi: Kundt, Omnés, Zeldowicz i Nowikow. Ostatni autorzy opublikowali niedawno książkę pt. *Struktura i ewolucja Wszechświata*⁴, w której przedstawili najbardziej całościową

⁴ Ja. B. Zeldowicz, I. D. Nowikow. *Strojenije i ewolucija wseiennoej*, Izd. Nauka Moskwa 1975.

od czasów Lemaître'a (!) — naukową wizję ewolucji świata. Niestety, jeszcze i w tej wizji jest sporo białych plam, których wypełnienie może oznaczać jeszcze niejeden przewrót umysłowy.

W naukowej literaturze czyta się niekiedy uwagi, że Lemaître wprowadził do kosmologii mętne pojęcie pierwotnego atomu, które trzeba było zastąpić bardziej fizycznym pojęciem gorącej plazmy. Myślę, że wynika to, po pierwsze z kojarzeniem lemaîtreowskiego określenia „pierwotny atom” z atomem w dzisiejszym, a nie starogreckim, znaczeniu tego słowa, a po drugie, czy to trochę nie spór o słowa, jak nazwać to „coś” czego gęstość rośnie do nieskończoności a objętość maleje do zera, gdy cofamy się w czasie odpowiednio daleko? Późniejsze etapy ewolucji tego „czegoś” Lemaître opisywał już językiem fizyki, takim, jaki był wówczas dostępny. I nie bez znaczenia jest fakt, że czynił to jako pierwszy.

Na oznaczenie pra-wybuchu, jaki zapoczątkował obecną ewolucję Wszechświata, powszechnie przyjęło się angielskie określenie „Big Bang” (Wielki Wybuch). Mało kto wie dziś, że określenie to pierwotnie miało zabarwienie ironiczne. To właśnie Lemaître'a w naukowych kularach nazywano czasem „Big-Bang Jesuit” (Jezuita od Wielkiego Wybuchu), chociaż Lemaître nigdy nie był jezuitą. Czasy się zmieniają. Dziś teorię Big Bangu uważa się za dobrze uzasadnioną a samo określenie „Big Bang” weszło na trwałe do naukowego słownika.

Michał Heller

GEORGES LEMAITRE

HIPOTEZY KOSMOGONICZNE

W dziesiątą rocznicę śmierci wybitnego kosmologa, ks. Georges Lemaître'a pragniemy przypomnieć jego postać i dzieło. Poniżej zamieszczamy, z pewnymi skrótami, tekst jego odczytu wygłoszonego na posiedzeniu „Société Royale Belge des Ingénieurs et des Industriels” w Brukseli, 10 stycznia 1945 r. Tekst ten był opublikowany w czasopiśmie *Ciel et Terre* (marzec—kwiecień 1945) oraz wszedł, jako rozdział IV, do książki

L' Hypothese de l'Atome Primitif (wyd. rozszerzone, Bruxelles 1972). Odczyt Lemaître'a ma dziś znaczenie historyczne. Ukazuje on genezę idei samego Lemaître'a na tle wcześniejszych spekulacji kosmologicznych (Buffona, Kanta, Laplace'a). Przypisy (opracowane przez M. Hellera) wyjaśniają głównie stosunek hipotez Lemaître'a do dzisiejszych osiągnięć kosmologii.

W znanym dziele, zatytułowanym *Nauka i hipoteza*, Henri Poincaré ukazał rolę hipotez w rozwoju nauki. Nauka rozwija się przez współpracę obserwacji i hipotez, przez kontakt — a często przez konflikt — faktu i myśli, praktyki i teorii, drobiazgowej analizy i wyobraźni, która usiłuje uporządkować już znane szczegóły i przewidzieć nowe.

W trakcie rozwoju nauki niecierpliwe i śmiałe umysły tworzyły hipotezy kosmogoniczne, starające się zrekonstruować ewolucję materii, która doprowadziła do powstania naszego układu słonecznego wraz z planetami, czy nawet układu wszystkich słońc zwanego Galaktyką i zbioru wszystkich galaktyk tworzących Wszechświat.

Wydaje się, że zasadnicze hipotezy kosmogoniczne zostały wypracowane nie ze względu na cele praktyczne. Gdy się czyta Laplace'a, Kanta czy Buffona, widać, że autorzy ci, tworząc swoje systemy, kierowali się specjalnym upodobaniem, jakimś rodzajem egzaltacji podobnej do entuzjazmu poetów, przyjemnością odkrywania zagadki, ujmowania prostoty kryjącej się pod pozorną złożonością świata, estetyczną przyjemnością, jakiej bez wątpienia doświadczali stojąc przed ogromem piękna, być może także przyjemnością ryzyka, jakie towarzyszyło ich przedsięwzięciu, ponieważ postęp nauk pozytywnych musiał w końcu dokonać kontroli ich intuicji, potwierdzając je przynajmniej na tyle, żeby tych intuicji nie zniszczyć i nie ośmieszyć.

Problem kosmogoniczny został postawiony w sposób ścisły dopiero wtedy, gdy Newton odkrył prawo powszechnego ciążenia. Po odkryciu tego prawa mechanika pozwalała wyliczyć stan rozważanego układu w jakiegokolwiek chwili, byleby tylko znane były warunki początkowe, tzn. położenia i prędkości wszystkich punktów należących do układu w chwili traktowanej jako początkowa. Hipoteza kosmogoniczna usiłuje — kierując się względami prostoty — odnalaźć takie warunki początkowe, z których przez grę praw mechanicznych mógł się wyłonić aktualny stan Wszechświata.

Jednakże ewolucja świata nie zależy tylko od prawa powszechnego ciążenia, konieczne trzeba brać pod uwagę, w sposób bardziej lub mniej istotny, i inne fizyczne własności materii. Dopiero niedawno nauki fizyczne osiągnęły poziom nauk astronomicznych; aż do tej pory astronomia ciągle kroczyła na przedzie pozostałych nauk.

Mechanika niebieska powstała zanim jeszcze Lavoisier przeprowadził swoje doświadczenia z utlenianiem rtęci, które ustaliły skład powietrza i odebrały ogniowi, jednemu z czterech starożytnych elementów, pozór substancjalności. Z trudem możemy wyobrazić sobie, jakie pojęcia żywiono dawniej na temat materii. Buffon pisał: „Na powierzchni Ziemi znamy materię od 14 do 15 000 razy gęstsze jedna od drugiej; gęstość złota i powietrza pozostają właśnie w tym stosunku do siebie. Lecz wewnątrz Ziemi i ciała planet składają się z części bardziej do siebie podobnych.” Kant powie: „Ażeby chaos mógł się uporządkować, istotna jest różnorodność pierwiastków... Ta różnorodność jest bez wątpienia nieskończona, ponieważ natura zawsze ukazuje się jako bezgraniczna... Pierwiastki o ciężarze właściwym tysiąc razy większym są tysiąc razy, a być może miliony razy, gęściej rozsiane niż pierwiastki tysiąc razy lżejsze. A przecież ta różnica gęstości nie ma granic... itp.”

Posiadając takie pojęcie materii, Kant ośmiela się mówić: „Dajcie mi materię a ja z niej zrobię świat”, to znaczy: pokażę wam w jaki sposób świat z niej wyewoluował.

Odkrycie powszechnego ciężenia pozwoliło Newtonowi określić masy tych planet, które posiadały znane wówczas satelity, czyli masy Ziemi, Jowisza i Saturna. Z tego wywnioskował on względne gęstości planet i stwierdził, że gęstość planety jest tym mniejsza im dana planeta jest bardziej oddalona od Słońca, a więc im mniej ciepła od niego otrzymuje. To spostrzeżenie Newtona odegrało dominującą rolę w rozwoju hipotez kosmogonicznych. Ponieważ wierzone, że pierwiastki tworzące materię są bardzo różne, należało wyobrazić sobie takie warunki początkowe, które by pozwoliły zrozumieć, dlaczego pierwiastki najlżejsze uformowały planety zewnętrzne, podczas gdy najcięższe — planety wewnętrzne. W ten sposób widział problem Buffon i Kant.

Najstarsza teoria kosmogoniczna, o jakiej chciałbym mówić, to właśnie teoria Buffona.

Georges-Louis Le Clerc, hrabia de Buffon, opublikował w 1749 r. pierwszy z piętnastu tomów swojej *Historii naturalnej*; tom ten traktował o „teorii Ziemi”. Data i tytuł powinny utkwić w naszej pamięci. Zaledwie sześć lat później, w r. 1755, Emmanuel Kant, który dopiero co, w wieku lat 31, objął stanowisko prywatnego docenta na uniwersytecie w Królewcu i zaczął wyklądać filozofię, fizykę oraz nauki matematyczne, opublikował swoją teorię kosmogoniczną pod tytułem: *Ogólna historia naturalna i teoria nieba* (cytujemy według tłumaczenia C. Wolfa, *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris 1885). Była to wyraźna aluzja do pracy Buffona *Historia naturalna, teoria Ziemi*; praca Kanta była zresztą najoczywistej pomyślana jako reakcja na pracę Buffona.

KOSMOGONIA BUFFONA

Według Buffona Ziemia i inne planety powstały na skutek gwałtownego zderzenia się jakiejś komety ze Słońcem.

Astronomowie tej epoki pozostawali pod silnym wrażeniem komet, które uważali za gwiazdy o masach porównywalnych z masami planet. Pod tym względem Kant pozostaje w zgodzie z Buffonem, mówiąc o masie komet pisze on, że należy przypuszczać, iż niektóre komety są większe niż Saturn czy Jowisz. Trudno zrozumieć dlaczego traktowano komety aż tak poważnie. Być może dlatego, że niektóre z nich, szczególnie kometa Halleya, odegrały pierwszoplanową rolę w odkryciu powszechnego ciążenia.

Buffon wyznaje, że potrzeba mu „jakiejś potężnej komety”; i tu proszę mi pozwolić na przytoczenie cytatu, trochę przydługiego, ale dobrze ilustrującego ducha tamtej epoki. „Lecz jeśli się weźmie pod uwagę zadziwiająca prędkość komet w pobliżu ich peryhelium, prędkość o tyle większą o ile ich droga jest bardziej prosta i o ile przybliżają się do Słońca coraz bardziej; jeżeli nadto weźmie się pod uwagę gęstość, stałość i stabilność materii, z której muszą być złożone, aby nie ulec zniszczeniu i wytrzymać niewyobrażalne gorąco, jakiego doświadczają w pobliżu Słońca i jeśli się równocześnie pamięta, że oczom obserwatora przedstawiają się one jako żywe i stałe jądra, które silnie odbijają światło Słońca poprzez niezmiernie gęste atmosfery, jakie otaczają i zaciemniają te jądra, to nie można wątpić, że komety są złożone z materii bardzo stałej i bardzo gęstej i że w małej objętości zawierają one wielką ilość materii; i że skutkiem tego jakaś kometa mogłaby mieć dość masy i prędkości, aby przesunąć Słońce i spowodować wyrzucenie tak znacznej ilości materii, jaka stanowi 650-tą część masy danej gwiazdy (czyli masy planet).”¹

Buffon zdaje sobie sprawę z trudności, na jakie napotyka jego teoria. W jaki sposób materia wyrwana przez komety ze Słońca mogłaby uzyskać ruch obrotowy? Buffon odpowiada na to pytanie najlepiej jak potrafi, ale nie przekonywająco.

Wyjaśnia on, że zewnętrzne planety uformowane z materii, która była wyrzucona z największą siłą, powinny być najlżejsze, ponieważ, jak mówi: „siła popchnięcia, przekazywana przez powierzchnie, tym samym uderzeniem wprawiałaby w ruch największe i najlżejsze części materii słonecznej z większą prędkością niż części najmniejsze ale najbardziej masywne”.

Hipoteza Buffona odżyła w ostatnich latach. Kometę zastąpiono

¹ W polskim przekładzie pominięto dalszą część cytatu, w której Buffon przytacza dostępne mu oszacowania gęstości planet i komet, mające potwierdzać jego hipotezę.

gwiazdą, zresztą całkowicie hipotetyczną. W miejsce dawnego zderzenia przyjmuje się siły przyływowe, jakimi działały na siebie dwie gwiazdy: Słońce i jakaś gwiazda przechodząca blisko Słońca. W wyniku wzajemnego oddziaływania miałyby się dokonać coś w rodzaju wyrzucenia włókna materii, z kolei materia ta miałaby się dzielić na części, dając w ten sposób początek planetom.²

KOSMOGONIA KANTA

Hipoteza Buffona nie jest, ściśle rzecz biorąc, hipotezą kosmogoniczną, ponieważ dotyczy tylko Słońca i komety; jest to jedynie teoria powstawania planet. Całkiem inaczej rzecz przedstawia się, gdy idzie o hipotezę Kanta. Kant wyobraża sobie materię pierwotną jako materię składającą się z cząstek o bardzo różnych gęstościach, rozłożonych jednostajnie w przestrzeni. Ten stan wydawał mu się „najprostszym stanem, jaki nastąpił po nicości”. Przypuszcza on następnie, że istnieje jeden punkt, w którym przyciąganie działa silniej niż gdzie indziej, to znaczy, że jednorodność rozkładu cząstek nie jest doskonała. Ku temu właśnie punktowi zbiegają się wszystkie cząstki elementarne rozsiane w przestrzeni. „Pierwszym skutkiem tego ogólnego zapadania się jest powstanie w centrum przyciągania jakby jądra, z początku bardzo małego, które powiększało się powoli, przyciągając ku sobie rozproszoną dookoła materię z siłą zawsze proporcjonalną do swojej nieustannie wzrastającej masy.” (...)

Jak już wiemy, cząstki posiadają bardzo różne gęstości. Cząstki najgęstsze będą bardziej przybliżać się do Słońca a cząstki lżejsze zaczną obiegać Słońce po większych orbitach. Planety powstałe na dużej odległości od Słońca będą więc miały gęstość mniejszą od tych, które powstały bliżej Słońca. W ten sposób zostaje zrekonstruowane prawo Newtona o gęstościach planet.

Z tego błędnego prawa Kant wyprowadza wnioski tak zadziwiające, że mogą one służyć za dowód, iż gdy mylą się wielkie umysły, to mylą się na całego.

Podjmując ideę Fontenelle'a z 1686 r. o „wielości światów”, Kant zauważa, że mieszkańcy innych planet powinni być uformowani z materii gęstszej lub rzadszej niż materia ziemska. Wypowiada on ogólne prawo o następującym brzmieniu: „Materia, z jakiej uformowani są mieszkańcy różnych planet, podobnie jak zwierzęta i rośliny, musi mieć naturę o tyle lżejszą i subtelniejszą, a co za tym idzie

² Lemaître ma tu na myśli hipotezę wysuniętą przez J. Jeansa; dziś się jej nie podtrzymuje.

ich ciała powinny być o tyle doskonalsze o ile ich planety są bardziej oddalone od Słońca.”

Ponieważ zdolności stworzeń rozumnych w sposób konieczny zależą od materii, która tworzy maszynę zamieszkałą przez duszę, stąd konkluzja: „jest bardziej niż prawdopodobnym, że doskonałość stworzeń rozumnych, skuteczność ich myślenia, wyrazistość pojęć, które tworzą na podstawie wrażeń zewnętrznych, jak też zdolność kojarzenia, a w końcu także sprawność ich działania, jednym słowem całość ich bytu moralnego, musi podlegać deterministycznemu prawu, według którego coś jest tym doskonalsze im dalej od Słońca zamieszkuje”. Kant popuszcza wodze wyobraźni i wyraża żal, że nie było mu dane szczęście urodzenia się na Jowiszu czy Saturnie.

Teoria Kanta nie dotyczy tylko powstania układu słonecznego; jest teorią kosmogoniczną w pełnym tego słowa znaczeniu, jest teorią Wszechświata. Według Kanta we Wszechświecie znajdują się struktury, które nazywa „układami systematycznymi” (po niemiecku: „systematische Verfassung”). Przez taki układ rozumie on pewną liczbę gwiazd rozłożonych i poruszających się wokół wspólnego środka, nie oddalających się zbyt od niego i nie wychodzących poza płaszczyznę przechodzącą przez ten środek. Jowisz wraz ze swymi satelitami stanowi układ systematyczny, podobnie Słońce wraz z planetami. Dlaczegoż by gwiazdy nie miały tworzyć takiego układu systematycznego na wielką skalę? Tutaj Kant wyprzedza ostatnio dokonane odkrycia³ i odgaduje zjawisko rotacji Galaktyki. Trafnie zgaduje, że Droga Mleczna opasująca firmament to widziana w rzucie płaszczyzna olbrzymiego układu systematycznego.

Kant idzie jeszcze dalej. Dlaczegoż by nie miały istnieć układy systematyczne galaktyk podobnych do naszej? Niektóre z tych galaktyk opisał Maupertuis w *Discours sur la figure des astres*, książce, która ukazała się w Paryżu w 1742 r. Mogłyby jeszcze istnieć układy układów i tak dalej w nieskończoność. (...)

Idea ta nie jest pozbawiona pewnej wielkości. Nadaje się ona do snucia pięknych myśli, z których kilka dla przykładu podajemy: „Stworzenie, czy może lepiej kształtowanie się, materii musiało się zacząć w punkcie centralnym, a następnie rozszerzać się stopniowo we wszystkich kierunkach, aby wypełnić nieskończoną przestrzeń, odwiecznie tworząc światy i układy światów... Nieokreślony obszar zewnętrzny pozostanie jeszcze siedliskiem nieporządku i chaosu. Z jednej strony natura starzeje się wokół środka, ale z drugiej strony jest ona zawsze młoda i płodna w nowe stworzenia. Ukształto-

³ Odkrycie galaktyk i dokładniejsze zbadanie struktury naszej Galaktyki niewiele poprzedza okres naukowej kariery Lemaître'a.

wany świat znajduje się pomiędzy ruinami świata już zniszczonego a chaosem jeszcze nie ukształtowanej przyrody.”

KOSMOGONIA LAPLACE'A

Trzecią hipotezą, o której chcę opowiedzieć, jest hipoteza Laplace'a. w pierwszym wydaniu *Exposition du système du monde* w 1794 r., Jest ona również hipotezą najbardziej znaną, dlatego też mogę sobie pozwolić na większą zwięzłość. Hipoteza została naszkicowana a następnie rozbudowana w trzecim wydaniu z 1808 r., ale w kolejnych wydaniach pozostał z niej tylko przypis VII zamykający dzieło.

Jesteśmy więc czterdzieści lub pięćdziesiąt lat po Kancie. Nie ma wątpliwości, że Laplace nie znał kosmogonii Kanta. Wynika to, po większej części, z perypetii, jakie przechodziło dzieło Kanta. W momencie gdy kończono drukowanie, wydawca zachorował, cały nakład zatrzymano i dzieło nie ukazało się w sprzedaży. Kant opublikował je częściowo w 1763 r. pod tytułem wystarczająco dziwnym, by nie przyciągnąć uwagi astronomów: *La seule preuve possible de l'existence de Dieu* („Jedynie możliwy dowód na istnienie Boga”). W r. 1791 ukazało się wydanie pierwszej połowy dzieła w dodatku do dzieła Herschela i dopiero w 1797 zostało opublikowane in extenso.

Nie ma zresztą żadnego podobieństwa między hipotezami Laplace'a i Kanta; mylą się ci, którzy często mówią o hipotezie Laplace'a-Kanta. Według Laplace'a początkowa mgławica jest gazem, natomiast według Kanta jest ona rojem cząstek. Mgławica Laplace'a przypomina gigantyczną gwiazdę, taką jak Antares lub Betelgeuse, której atmosfera rozciąga się w obszarze porównywalnym do obszaru zajmowanego przez układ słoneczny. Taka mgławica, posiadająca przypuszczalnie początkową rotację, zagęszcza się na skutek ochładzania, wyrzucając pierścienie, które rozpadają się na części i dają początek planetom. Dzieło Laplace'a cechuje trzeźwość i precyzja, jakiej można się spodziewać po matematyku najwyższej rangi; w jego hipotezie nie można znaleźć niczego, co by przypominało filozoficzne fantazje, jak to ma miejsce u Kanta. Hipoteza ta dała początek ważnym pracom matematycznym, będących dziełem licznych badaczy, takich jak Roche, czy z nowszych Poincaré i Jeans. Sama jednak, chociaż była poprawiana i modyfikowana, nie doprowadziła do definitywnych rozstrzygnięć. Ponadto, koncepcje Laplace'a nie dostarczają żad-

nej wskazówki co do powstania mgławicowej gwiazdy, przyjmonej za pierwotną na mocy założenia.⁴

To, bez wątpienia zbyt sumaryczne, przedstawienie hipotez kosmogonicznych proponowanych od odkrycia prawa powszechnego ciążenia, doprowadziło nas aż do Poincaré'go i Jeansa, tzn. aż do szerszej epoki. Wypada teraz postawić pytanie, jak w chwili obecnej przedstawia się zagadnienie kosmogoniczne.

PIERWOTNY ATOM

Przed wszystkim nasza wiedza o istocie zjawisk fizycznych w ostatnich latach poczyniła wielkie postępy. Nieskończona różnorodność pierwiastków, o których mówił Kant, zredukowała się do kilkuset ciał prostych (wliczając w to izotopy). Ciała proste zachowują między sobą więzy pokrewieństwa. Niektóre z tych ciał są radioaktywne, to znaczy rozpadają się, emitując promienie, które same są czasem ciałami prostymi — jądrami helu. Na przykład, uran ewoluuje przechodząc łańcuch przeobrażeń, w pewnym stadium je radem, aż w końcu staje się ołowiem, przy czym w trakcie tych przeobrażeń emituje promieniowanie różnych rodzajów. Całkiem niedawno dowiedzieliśmy się, że radioaktywność jest powszechną cechą materii. Oprócz radioaktywności spontanicznej istnieje także radioaktywność sztuczna, może być ona wywołana przez odpowiednie bombardowania atomów. Można powiedzieć, że każdy pierwiastek chemiczny jest radioaktywny, jak uran, lub jest produktem rozpadu radioaktywnego, jak ołów.

Przemiany radioaktywne są odpowiedzialne za produkowanie ciepła w Słońcu i gwiazdach. Przy temperaturze dwudziestu milionów stopni, jaka panuje we wnętrzu Słońca, wodór może przekształcać się w jądra innych lekkich atomów. Jądra te rozpadają się, ale nie przechodzą z powrotem w wodór, lecz w hel. Podsumowując: wodór przekształca się w hel dzięki obecności innych atomów, które odgrywają rolę katalizatora. Cztery atomy wodoru mają nieco większą masę niż jeden atom helu. Różnicę tę odnajduje się pod postacią energii cieplnej. Mamy tu piękny przykład równowagi masy i energii, przewidziany od dawna przez teorię względności: jeden gram materii wyzwala c^2 czyli $9 \cdot 10^{20}$ ergów energii. I oto mamy wytłumaczenie, dlaczego Słońce świeci.

⁴ Hipoteza Laplace'a nie jest dziś przyjmowana. Gdyby Słońce powstało z centralnych partii wirującej pra-mgławicy, musiałoby zachować większą część momentu obrotowego pra-mgławicy. Wiadomo jednak, że tak nie jest: większa część momentu obrotowego całego układu słonecznego zawarta jest w planetach.

Przekształcenia, którym ulega wodór, poprzez atomy lżejsze aż do cięższych, mogą sięgać tylko niewiele dalej poza węgiel. Można wykazać, że jest całkowicie niemożliwe, aby atomy cięższe powstawały w warunkach temperatury i ciśnienia podobnych do tych, jakie panują w gwiazdach.⁵ Przeciwnie, jest w zupełności możliwe, że aktualnie istniejąca materia stanowi pozostałość radioaktywnego rozpadu jakichś nie istniejących już atomów. Gdyby przechowano trochę radu przez kilka milionów lat, to w dużej części by on zniknął, pozostawiając po sobie ołów i hel. Średni okres życia radu wynosi około milion lat. Rad, jaki znajdujemy aktualnie, istnieje tylko dlatego, że powstaje on nieustannie jako pośredni produkt rozpadu uranu; średni okres życia uranu wynosi cztery miliardy lat. Gdyby się udało przechować uran przez wiele miliardów lat, to i on by znikł, a jego miejsce zająłby ołów i hel. Służy to zresztą do obliczania epoki, z jakiej pochodzą minerały zawierające ołów; tą metodą ustala się wiek skorupy ziemskiej na około dwa miliardy lat. Jest więc bardzo prawdopodobnym, że sam uran stanowi także produkt rozpadu jakiegoś atomu; atom ten jest nam nieznany, ponieważ rozpadł się już całkowicie. To, co powiedzieliśmy o uranie można zresztą powiedzieć o wszystkich pierwiastkach, ponieważ wszystkie pierwiastki albo same są radioaktywne, albo mogą być produktami przemian radioaktywnych. Widzimy więc, że według obecnej fizyki stanem najbardziej prostym, który mógłby stanowić punkt wyjścia dla teorii kosmogonicznej, nie może być bardziej lub mniej jednorodna mgławica, lecz raczej jeden atom, którego radioaktywny rozpad spowodowałby, poprzez kaskadę kolejnych rozpadów, powstanie atomów bardziej lub mniej trwałych, istniejących do dziś.

Ta hipoteza pierwotnego atomu pozwala natychmiast wyjaśnić pewne fakty na pozór dość dziwne. Przede wszystkim produkty rozpadu każdego atomu występują zawsze w ściśle określonych proporcjach. Skład materii musi więc być wszędzie ilościowo taki sam; to co się twierdzi o materii ziemskiej dotyczy także materii meteorytów, Słońca i gwiazd. Wyjątki, spośród których głównym jest obfitość wodoru, tłumaczą się specjalnymi warunkami i raczej potwierdzają regułę.⁶

Ponadto, jeśli materia powstająca skutkiem rozpadu pierwotnego atomu miała się zagęszczać, aby utworzyć gwiazdy zgrupowane w galaktykach — w efekcie procesu, który teoria musi wyjaśnić — to jest jasne, że promieniowanie wyemitowane podczas tych kolejnych prze-

⁵ W r. 1957 państwo E. i G. Burbidge'owie, A. Fowler i F. Hoyle wykazali, że również synteza pierwiastków cięższych od węgla może się dokonywać we wnętrzach odpowiednio masywnych gwiazd.

⁶ Jak się potem okazało, hipoteza Lemaître'a ma trudności z wyjaśnieniem syntezy lekkich pierwiastków, a więc i wodoru. Według obecnych poglądów wodór

mian musiało, przynajmniej w części, uniknąć procesu zagęszczania i powinno krążyć swobodnie w przestrzeni międzygwiazdnej. Promieniowanie to powinno się dać rozpoznać zarówno pod względem jego jakości, jak i pod względem całkowitej ilości. Promieniowanie tworzy promienie kosmiczne.⁷ W rzeczywistości promieniowanie kosmiczne posiada natężenie własne, które jest przynajmniej tysiąc razy większe od natężenia promieniowania radu, z drugiej zaś strony natężenie promieniowania kosmicznego jest porównywalne z całkowitą istniejącą energią. Ten ostatni punkt wymaga pewnego wyjaśnienia. Gęstość materii zawartej w galaktykach Hubble oceniona na 10^{-30} gramów na centymetr sześcienny.⁸ Daje to około jedenaście atomów na metr sześcienny: jest to wielkość jaką by się otrzymało rozpościerając równomiernie w przestrzeni materię zawartą w gwiazdach wszystkich galaktyk. Z drugiej zaś strony natężenie promieniowania kosmicznego mierzy się w ergach na centymetr kwadratowy. Można to wyrazić w ergach na centymetr sześcienny, dzieląc wynik przez $c = 3 \cdot 10^{10}$, następnie w gramach na centymetr sześcienny, dzieląc wynik jeszcze przez c^2 . Otrzymuje się w ten sposób wynik 10^{-34} gramów na centymetr sześcienny, co stanowi dziesięciotysięczną część gęstości materii zawartej w gwiazdach. Takiego rezultatu należałoby się spodziewać, jeśli promienie kosmiczne zostały wyprodukowane przez te same przekształcenia radioaktywne, co materia gwiazd. W zwykłych przekształceniach radioaktywnych energia promieniowania stanowi jedną setną energii pozostającej w masie atomu.

Widać tu, jak nasza wiedza fizyczna głęboko modyfikuje problem kosmogoniczny. Lecz istnieje jeszcze jedna istotna modyfikacja: wprowadzona przez teorię względności czyli einsteinowską teorię grawitacji. Według tej teorii jedne ciała oddziałują na drugie nie tylko odwrotnie proporcjonalnie do kwadratu odległości, ale także proporcjonalnie do odległości między nimi. Istnieją więc dwie siły w miejsce jednego przyciągania newtonowskiego. Teoria względności nie poucza nas co do znaku i wielkości tych sił. Doświadczenie mów

i część helu powstały w pierwotnych, supergęstych stanach Wszechświata, natomiast synteza cięższych pierwiastków dokonuje się we wnętrzach masywnych gwiazd zgodnie z teorią Burbidge'ów, Fowlera i Hoyle'a.

⁷ Utożsamienie promieniowania reszkowego (po pra-wybuchu Wszechświata) z promieniowaniem kosmicznym okazało się błędne (por. art. wprowadzającą). Gdyby Lemaître wstrzymał się od przedwczesnych utożsamień, być może jego teoria, po odpowiednich ulepszeniach, nie musiałaby ustąpić miejsca innym koncepcjom. — Dziś wiemy, że promieniowaniem reszkowym nie jest promieniowanie kosmiczne, lecz tzw. izotropowe promieniowanie tła o temperaturze 2,7 K, jedynostajnie rozpostarte w przestrzeni kosmicznej. Promieniowanie to zostało odkryte dopiero na początku lat 60-tych.

⁸ Współczesne oceny średniej gęstości materii we Wszechświecie są mniej więcej zdecydowane i dają 10^{-28} g/cm³ — 10^{-31} g/cm³.

że siła, która zmienia się odwrotnie proporcjonalnie do kwadratu odległości jest przyciąganiem i z doświadczenia znamy jej wielkość, to znaczy wartość stałej grawitacji. Druga siła, ta która jest proporcjonalna do odległości, może być przyciąganiem lub odpychaniem i zależy od stałej zwanej stałą kosmologiczną. Weszło w zwyczaj nadawać tej stałej wartość dodatnią w przypadku odpychania.⁹

Jeżeli stała kosmologiczna jest dodatnia, tzn. jeżeli oprócz siły przyciągania istnieje siła odpychania, to jest możliwe, że te dwie przeciwdziałające sobie siły dokładnie się zrównoważą; dzięki temu i materia pozostanie w równowadze. Otrzymuje się w ten sposób tzw. Wszechświat Einsteina. (...)

TRZY OKRESY EKSPANSJI

Dotychczas sformułowane idee pozwalają stworzyć spójną teorię. W momencie rozpadu pierwotnego atomu materia jest bardzo skondensowana, fragmenty atomu oddalają się od siebie z wielkimi prędkościami — prędkościami stopniowo osłabianymi przez działanie siły grawitacji, z powodu wielkich gęstości znacznie przewyższającej działanie odpychania kosmicznego. Po tym okresie gwałtownej ekspansji następuje okres zwolnionej ewolucji, w którym gęstość osiąga wartość równowagi; potem odpychanie przeważa nad przyciąganiem i ekspansja znowu przebiega w rytmie przyspieszonym z wyjątkiem pewnych obszarów, które pod względem prędkości i gęstości jakby zastygły w stanie równowagi, i one to tworzą gromady galaktyk. Porównując wzajemne odległości pomiędzy pojedynczymi galaktykami z odległościami pomiędzy galaktykami należącymi do gromad można oenić, że Wszechświat rozszerzył się około dziesięć razy od czasu swego przejścia przez stan równowagi.¹⁰

Ta ekspansja zbioru galaktyk nazywa się ekspansją Wszechświata. Eksperymentalnie ujawnia się ona w przesunięciu ku czerwieni widm galaktyk. Prędkości spektroskopowe są wprost proporcjonalne do odległości. Prędkość ekspansji można scharakteryzować podając stałą

⁹ Obecne dane obserwacyjne świadczą, że wartość stałej kosmologicznej albo jest równa zeru, albo bardzo mało różni się od zera. Dlatego też coraz częściej rozważa się modele Wszechświata bez stałej kosmologicznej.

¹⁰ Istnienie trzech okresów ekspansji w modelu Lemaître'a — gwałtowne rozszerzanie, stan równowagi, znowu rozszerzanie — jest związane z dodatnią wartością stałej kosmologicznej. W ekspandujących modelach bez stałej kosmologicznej nie ma środkowego okresu równowagi. Dzisiejsze koncepcje powstawania galaktyk i gromad galaktyk nie wiążą tych procesów z lemaîtreowskim okresem równowagi.

stosunek odległości do prędkości, stosunek ten ma wymiar czasu i jest równy dwóm miliardom lat.¹¹

GEOMETRIA

Astronomowie potrafią rozpoznawać na kliszach fotograficznych galaktyki, których odległość ocenia się na pół miliarda lat świetlnych. A co jest jeszcze dalej? Ażeby spróbować odpowiedzieć na to pytanie w ramach teorii, muszę przejść do najtrudniejszych aspektów teorii względności. Niewątpliwie mogę teraz zaledwie dotknąć tego problemu, ale dałbym bardzo niekompletne wyobrazenie hipotezy pierwotnego atomu, gdybym całkowicie pominął milczeniem geometryczne konsekwencje, jakie z niej wynikają. Teoria względności pokazuje, że obecność materii jest związana z właściwościami geometrycznymi, które opisuje się przy pomocy tzw. krzywizny przestrzeni. Przestrzeń o stałej dodatniej krzywiznie nazywa się przestrzenią Riemanna, albo przestrzenią eliptyczną. (...) Teoria względności pozwala obliczyć tzw. promień przestrzeni, jeśli się zna gęstość i prędkość materii. Otrzymuje się w ten sposób wniosek, że w momencie przyhamowania ekspansji i przejścia przez stan równowagi promień przestrzeni był równy miliardowi lat świetlnych. Obecnie jest on około dziesięć razy większy. Możliwość obserwacji na odległość do pół miliarda lat świetlnych przedstawia więc niebagatelną próbkę przestrzeni.

Zakłada to, że rozkład materii w obrębie obserwowanego obszaru jest tego rodzaju, iż zakrzywienie przestrzeni, które istnieje w tym obszarze, rozciąga się i dalej w ten sposób, że przestrzeń się zamyka.¹² Zostało to potwierdzone przez istnienie promieni kosmicznych. Promienie te krążyły w przestrzeni na długo przed powstaniem gwiazd

¹¹ Lemaître powołuje się tu na tzw. prawo Hubble'a, które stwierdza, że prędkość oddalania się danej galaktyki, wyznaczona z przesunięcia jej widma ku czerwieni (tzw. prędkość spektroskopowa), jest wprost proporcjonalna do odległości tej galaktyki od ziemskiego obserwatora. Stały „stosunek odległości do prędkości” jest to odwrotność tzw. stałej Hubble'a. Odwrotność stałej Hubble'a może być uważana w przybliżeniu za wiek Wszechświata, tzn. za okres, jaki upłynął od początkowej osobliwości do chwili obecnej. Współcześnie wiek Wszechświata ocenia się na 10—20 miliardów lat. — W dalszym ciągu, w oryginalnym tekście Lemaître'a następuje rozdział zatytułowany *Weryfikacje eksperymentalne*. Rozdział ten opuszczamy ze względu na jego zdezaktualizowanie się wobec nowszych danych obserwacyjnych.

¹² Zamkniętość lub otwartość przestrzeni uważa się dziś za problem obserwacyjny. Dokładniejsze wyznaczenie średniej gęstości materii we Wszechświecie (przy założeniu, że stała kosmologiczna jest równa zero) może w zasadzie odpowiedzieć na pytanie, czy przestrzeń jest zamknięta, o dodatniej krzywiznie, czy otwarta, płaska, czy też otwarta, o ujemnej krzywiznie.

i rachunek pokazuje, że przebiegały one wiele razy całą przestrzeń. Promienie kosmiczne potwierdzają więc dane obserwacyjne poczynione w obszarach dostępnych wizualnym obserwacjom i gwarantują, że przestrzeń eliptyczna jest wypełniona materią, jeśli nie dokładnie wszędzie z tą samą gęstością, to przynajmniej z gęstością tego samego rzędu wielkości, co gęstość obserwowana w naszym sąsiedztwie.¹³

W końcu, jeśli odwrócimy w myśli bieg czasu i postaramy się wyobrazić sobie warunki geometryczne, jakie panowały w pierwszym okresie gwałtownej ekspansji, kiedy to fragmenty pierwotnego atomu rozpadały się na coraz mniejsze odłamki, to stwierdzimy, że promień przestrzeni przyjmował wartości coraz mniejsze i mniejsze, ażeby wreszcie, na początku, zbliżyć się asymptotycznie do zera.

Widzimy więc, że na każdym etapie swej ewolucji pierwotny atom, lub produkty jego rozpadu, równomiernie wypełniały przestrzeń, której promień wzrastał poczynając od wartości zerowej.

Możemy porównać czasoprzestrzeń do przekroju stożkowego. Z przeszłości w przyszłość postępuje się wzdłuż tworzących stożka, idąc dookoła przestrzeni postępuje się wzdłuż równoległych okręgów. U wierzchołka stożka możemy sobie wyobrazić początkowy moment, kiedy to atom zaczął się rozpadać; jest to podstawa czasoprzestrzeni, teraźniejszość, która nie miała wczoraj, ponieważ wczoraj nie było przestrzeni.

Na zakończenie nie mógłbym wymyśleć nic lepszego nad sparafrazowanie powiedzenia Kanta: „Dajcie mi atom, a ja z niego zrobię Wszechświat.”

Georges Lemaître

Tłumaczyli: Michał Heller i Jan Łata

¹³ Chociaż Lemaître błędnie utożsamiał promieniowanie kosmiczne z promieniowaniem szczałkowym (por. przypis 7), jego rozumowania są w zasadzie poprawne. Dziś uważamy, że rozkład izotropowego promieniowania tła jest dowodem na to, iż materia jest rozłożona w przestrzeni w przybliżeniu ze stałą gęstością.

MOWA UCZĄCA SIĘ OD DŹWIĘKÓW, DŹWIĘKI UCZĄCE SIĘ OD MOWY

Dzieło o którym chcę pisać, należy do najbardziej niezwykłych, bogatych i wielowymiarowych, jakie znam. Ma wielką doniosłość intelektualną: znajduje się na skrzyżowaniu wielu podstawowych problemów naszej kultury, podejmuje je nie tylko w płaszczyźnie czysto teoretycznej, ale na pewnym wybranym terenie, gdzie się one praktycznie sprawdzają. Ma ogromną rzetelność, mądrą dociekliwość: wszystkie uogólnienia czerpie z masy drobnych, szczegółowych faktów, syntetyczne formuły wynikają jakby przy okazji, bez cienia doktrynerstwa i w ten sposób pokazuje nam, że życie kultury to nie obracanie ambitnymi ogólnikami abstrakcyjnymi pojęciami, że nie jest ono wcale w pierwszym rzędzie świadomością dyskursywną, lecz właśnie życiem konkretów, szczegółów, budujących największe dokonania człowieka. Ma ono wreszcie niezapomniany ton intymnego obcowania z rzeczami najwyższymi, oswajania się z ich sekretami aż do tego stopnia, że zaczyna się jakby myśleć, odczuwać, wartościować z ich wnętrza, z ich punktu obserwacyjnego. Mówię o książce Alberta Schweitzera o Janie Sebastianie Bachu.*

A więc książka o muzyku, największym w dziejach muzyki europejskiej. Napisana przez muzyka-organistę, filozofa i teologa, człowieka, który przeszło połowę życia poświęcił opiece nad afrykańskim leprosorium. Książka powstała w pierwszych latach naszego wieku, kiedy młody Albert Schweitzer doskonalił się w grze na organach i studiując nad klawiaturą Bachowskie partytury odkrywał ich bogactwa a zarazem trudność, zagadkowość tekstu muzycznego, która może być rozjaśniona przez drobiazgowo badania — badania nad jego budową, historią i ukrytym sensem. Bez wyświetlenia tych pytań

* Albert Schweitzer *Jan Sebastian Bach*, tłum. Maria Kurecka i Witold Wirpsza, przedmowa Charles-Marie Widor, posłowie Bohdan Pocij, Kraków 1972, P.W.M.

nie będzie mowy o dobrym, zgodnym z wpisana w nie intencją wykonywaniu utworów Bacha, nie uzyskamy więc dostępu do największego w dziejach zjawiska muzycznego. Początkowo zamiarem Schweitzera było coś w rodzaju praktycznego poradnika dla organistów wykonujących Bacha. Stopniowo rzecz nabierała coraz większego zasięgu, dotykała coraz bardziej podstawowych problemów, aż wreszcie powstało dzieło fundamentalne, jedna z największych prób syntezy sztuki Bachowskiej.

Pisał ją człowiek, który znał na pamięć wszystkie chyba zachowane utwory Kantora lipskiego, ogarniał całość ich struktury, wielowarstwowe układy głosów i instrumentów, dla którego nawet najskromniejszy, przygłuszony przez inne motywy był czymś drogocennym, nośnikiem niezwykle ważkiego sensu muzycznego. Człowiek, któremu chodziły po głowie doskonale wykonania kantat i oratoriów, chociaż wiedział, że są one nieosiągalne przy pomocy środków dostępnych człowiekowi, że najlepiej wyszkoleni śpiewacy i instrumentalisci nie oddadzą nigdy wszystkiego, co zawarte jest w partyturze, nieskończonej finezji tego, co u Bacha dzieje się naraz i jednocześnie powinno być słyszalne, oraz wszystkich odcieni muzycznego ruchu, odbijającego się w następstwie, w ciągu nut i rytmów. Człowiek ten miał poczucie, że stworzone przez Bacha budowle, zwarte, konsekwentne, przejrzyste, przerastają to, co potrafią objąć najbardziej nawet przenikliwi wykonawcy i odbiorcy. Są to więc światy duchowe, które z dziedziny ludzkich możliwości, rzeczy słyszalnych, pojmowalnych, wykonalnych, wznoszą się w dziedzinę już nie do ogarnięcia, nie do usłyszenia, dziedzinę, gdzie układy dźwiękowe żyją już tylko dla siebie — a raczej stają się jakąś przemienioną kontemplacją, celebują jakąś tajemną chwałę — już jakby nie w obliczu człowieka, bo powyżej granicy ludzkiej percepcji estetycznej...

Lecz z drugiej strony to największe dobro naszej kultury jest przecież dla ludzi i trzeba zrobić wszystko, aby je ludziom uprzyścić. W tej perspektywie sekret Bacha, jego zrozumiałości dla wszystkich utożsamia się z sekretem interpretacji. Trzeba wykonywać go tak, aby świat wewnętrzny tej sztuki, zasady architektoniczne, odcienie uczuciowe, znaczenia związane z poszczególnymi muzycznymi pomysłami stały się jak najbardziej wyraziste. Tylko człowiek podobnie zakochany w Bachu, w muzyce, pojmie w pełni wagę, jaką Schweitzer przywiązuje do takich spraw jak akcentowanie w utworach właśnie pewnych określonych nut i broń Boże żadnych innych, jak frazowanie, jak staranne przemyślenie miejsc głośniejszych i cichszych. I nie jest to tylko zawodowa rzetelność muzyka-wykonawcy, który serio traktuje swoją sztukę. U Schweitzera to coś znacznie więcej i dlatego sprawom interpretacji poświęca

niemal połowę książki. Interpretacja bowiem to klucz do znaczenia — do muzyczno-duchowego sensu dzieł Bacha. Wykonanie ma wydobyć na jaw konkretny i szczegółowy język muzyczny, który kompozytor konsekwentnie stosował w swojej pracy, język, dzięki któremu jego utwory nie są tylko czytą grą form, lecz opisują, opowiadają, wyrażają. To jedna z najważniejszych tez Schweitzera, która w pierwszej chwili wydaje się paradoksalna: Bach nie ma nic wspólnego z ideałem „czystej formy”, „muzyki absolutnej” — to uosobienie muzyki przedstawiającej, malującej ludzkie sytuacje i stany duchowe, muzyki ekspresyjnej. Dla nas, co ekspresyjność muzyczną zwykliśmy kojarzyć z romantyczną afektywnością, może to zabrzmieć niemal jak bluźnierstwo. Opisująca, czy wręcz (jak twierdzi Schweitzer) malarska muzyka Bacha! Kompletnie pomieszenie estetyczne! Aby zrozumieć tę myśl, trzeba sięgnąć do historii, do kulturowych źródeł tego jednorazowego cudu, jakim jest dzieło Bacha.

Jest to pasjonująca część książki — wyłania się z niej nie tylko wizerunek konkretnej sytuacji historycznej, która stała się gruntem dla tak wielkiego owocowania, ale również sprawa bardziej ogólna: zakorzenienie dzieł najbardziej suwerennych i ponad czasowych w tym, co z jednej strony codzienne i elementarne, a z drugiej, co nadaje ton całej epoce i życiu całej zbiorowości, stanowi jej duchowy ośrodek. Cała muzyka Bacha rozrasta się, niczym z pierwotnej komórki, z chorału organowego. Chorał zaś jest jednym z najważniejszych składników nabożeństwa luterańskiego, jest niejako wynalazkiem i specjalnością Kościoła reformowanego i wyrazem jego duchowości. Reformy chorału i pchnięcia go na nową drogę, aż ku owej niepowtarzalnej Bachowskiej kulminacji, dokonał sam Marcin Luter, niezwykle wrażliwy na muzykę i jej związki z przeżywaniem wiary. Powziął on myśl, że to cały lud powinien śpiewać w kościele — a i poza nim — stare i nowsze pieśni religijne i dlatego trzeba stworzyć, wspomagając się też piosenkami ludowymi i muzyką gregoriańską, proste, przejmujące melodie i rozpowszechnić je w śpiewnikach. Schweitzer, za jednym z uczonych, opisuje jak w r. 1529 dwóch świętych muzyków spędziło parę tygodni z Lutrem nad tą pracą: „Podczas gdy siedzieli przy stole, schyleni nad kartą nutowego papieru, z piórem w rękę, ojciec Luter chodził po pokoju, wypróbowując na fleciku melodie, które mu z pamięci czy wyobraźni napływały do wynalezionych przezeń tekstów czynił to zaś dopóty, dopóki melodia owych wierszy nie ukształtowała się w rytmicznie zamkniętą, pięknie zaokrągloną i pełną wyrazcałość”.

Taki był początek chorału luterańskiego, jądra, z którego rozwinięła się cała muzyka Bacha (można by dodać zastrzeżenie: cała jego kościelna muzyka, ale Schweitzer nie uważałby tej poprawki z

niemal połowę książki. Interpretacja bowiem to klucz do znaczenia — do muzyczno-duchowego sensu dzieł Bacha. Wykonanie ma wydobyć na jaw konkretny i szczegółowy język muzyczny, który kompozytor konsekwentnie stosował w swojej pracy, język, dzięki któremu jego utwory nie są tylko czytą grą form, lecz opisują, opowiadają, wyrażają. To jedna z najważniejszych tez Schweitzera, która w pierwszej chwili wydaje się paradoksalna: Bach nie ma nic wspólnego z ideałem „czystej formy”, „muzyki absolutnej” — to uosobienie muzyki przedstawiającej, malującej ludzkie sytuacje i stany duchowe, muzyki ekspresyjnej. Dla nas, co ekspresyjność muzyczną zwykliśmy kojarzyć z romantyczną afektywnością, może to zabrzmieć niemal jak bluźnierstwo. Opisująca, czy wręcz (jak twierdzi Schweitzer) malarska muzyka Bacha! Kompletnie pomieszanie estetyczne! Aby zrozumieć tę myśl, trzeba sięgnąć do historii, do kulturowych źródeł tego jednorazowego cudu, jakim jest dzieło Bacha.

Jest to pasjonująca część książki — wyłania się z niej nie tylko wizerunek konkretnej sytuacji historycznej, która stała się gruntem dla tak wielkiego owocowania, ale również sprawa bardziej ogólna: zakorzenienie dzieł najbardziej suwerennych i ponad czasowych w tym, co z jednej strony codzienne i elementarne, a z drugiej, co nadaje ton całej epoce i życiu całej zbiorowości, stanowi jej duchowy ośrodek. Cała muzyka Bacha rozrasta się, niczym z pierwotnej komórki, z chorału organowego. Chorał zaś jest jednym z najważniejszych składników nabożeństwa luterańskiego, jest niejako wynalazkiem i specjalnością Kościoła reformowanego i wyrazem jego duchowości. Reformy chorału i pchnięcia go na nową drogę, aż ku owej niepowtarzalnej Bachowskiej kulminacji, dokonał sam Marcin Luter, niezwykle wrażliwy na muzykę i jej związki z przeżywaniem wiary. Powziął on myśl, że to cały lud powinien śpiewać w kościele — a i poza nim — stare i nowsze pieśni religijne i dlatego trzeba stworzyć, wspomagając się też piosenkami ludowymi i muzyką gregoriańską, proste, przejmujące melodie i rozpowszechnić je w śpiewnikach. Schweitzer, za jednym z uczonych, opisuje jak w r. 1529 dwóch świętych muzyków spędziło parę tygodni z Lutrem nad tą pracą: „Podczas gdy siedzieli przy stole, schyleni nad kartą nutowego papieru, z piórem w rękę, ojciec Luter chodził po pokoju, wypróbowując na fleciku melodie, które mu z pamięci czy wyobraźni napływały do wynalezionych przezeń tekstów, czynił to zaś dopóty, dopóki melodia owych wierszy nie ukształtowała się w rytmicznie zamkniętą, pięknie zaokrągloną i pełną wyrazu całość”.

Taki był początek chorału luterańskiego, jądra, z którego rozwinię się cała muzyka Bacha (można by dodać zastrzeżenie: cała jego kościelna muzyka, ale Schweitzer nie uważałby tej poprawki za

śluszną: przez lata najdojrzałszej twórczości był Bach przede wszystkim kantorem w kościele św. Tomasza, jego technika kompozytorska, jego estetyka i język muzyczny kształtowały się w oparciu o muzykę kościelną, której co tydzień prawie musiał dostarczać na nabożeństwa; gdy więc niejako w wolnych chwilach siada do utworów „czystych”, klawesynowych, organowych czy orkiestralnych, jego system wyrazu już jest uformowany na utworach kościelnych i „czyste formy”, chcąc nie chcąc, niosą w sobie uczuciowe treści, chociażby przez analogię do tamtych, celowo powiązanych z określonymi treściami, form). Początek jest więc znaczący: muzyka związana ze słowem, z uczuciowymi, moralnymi, metafizycznymi sprawami człowieka, o których mówi słowo. Muzyka punktująca ośrodkowe zdarzenia ludzkiej egzystencji: dnia, tygodnia, roku — modlitwę, mszę, wielkie święta kościelne. Muzyka edukowana przez słowo, czyli przez teksty nabożne, które ma uświetnić, zilustrować, napełnić emocjonalną barwą. I tak u Bacha jest w kantatach, Pasjach, w Wielkiej Mszy: muzyka, w poczuciu powagi swego zadania, podąża wiernie za słowem, nagina się do jego ruchu, podchwytuje i wydobywa zawarte w nim możliwości wyrazu. Jak zdumiewająco czyste i pogłębiające zwierciadło towarzyszy perypetiom tekstu: modlitewnej kontemplacji, skardze, dziękczynieniu, dramatycznym epizodom Gethsemani, sądu i męki, artykułom wiary w Mszy h-moll, które porywa ku pełni przeżycia emocjonalnego, będącego zarazem ponadpojęciowym zrozumieniem.

W kantatach oraz ariach i recitatiwach Pasji Bach używał niekiedy tekstów współczesnych mu poetów nienajwyższej klasy, tekstów sentymentalnych, rozgadanych, obciążonych barokową retoryką. I tu najlepiej można obserwować jego muzyczną alchemię, przetwarzanie dość w sumie lichego metalu w coś nieskończenie drogiego, świecącego najwyższym blaskiem. Zasadniczo muzyka pragnie iść i idzie za treścią tekstu, lecz rozszerza go, pogłębia, obdarza nieznanym światłem, jak gdyby ponad pseudopoetyckim sztafarszem odnajdywała intencję, której autor tekstu być może nie był świadom; jak gdyby samym dotknięciem leczyła słowo z przyrodzonego kalectwa, z abstrakcji, oschłości, gadatliwości i likwidowała przepaść, zdawałoby się nie do pokonania, między umownym znakiem językowym a przedmiotem, który ów znak usiłuje nam uobecnąć. Dzięki tej muzyce to wszystko, o czym chciałby nas przekonać kulejący poemat, nabiera oczywistości, zaczyna żyć w naszym wnętrzu. To już nie bardziej czy mniej obojętny tekst na zewnątrz nas o czymś relacjonuje, ale to my osobiście, schwyceni w nurt muzyki, przeżywamy te sprawy, to z nami dzieje się to, o czym on opowiada — chociażby tylko przez ten czas, kiedy trwa muzyka. Staje się ona jak gdyby żywym, konkretnym ciałem dla abstrakcyjnych

znaczeń słów, staje się znaczeniem wyższego stopnia, nie tyle poj-
mowanym, ile przeżyтым, bezpośrednio wchłoniętym. I nie chodzi
tu tylko o ogólną emocjonalną aurę — choć dla odbiorcy jest ona
może najważniejsza. Wielką wagę — i teoretyczną (dla naszego rozu-
mienia zjawisk muzyki i w ogóle sztuki) i praktyczną (dla właści-
wego wykonywania Bacha) — ma szczegółowy i zróżnicowany system
ekspresji, system „malarski”, który Bach stworzył, wiążąc w ten
sposób swoje rzekomo czyste, abstrakcyjne struktury dźwiękowe
z naturą wyrazową słowa.

Schweitzer próbuje wydobyć i odczytać ten system, przedstawi-
nam coś w rodzaju słownika Bachowskiego i gramatyki, przy po-
mocy której wiązał on podstawowe jednostki wyrazu (motywy i tem-
maty) w całości większe — można by je nazwać całymi scenami, dra-
matami czy problemami, wyrażonymi mową muzyczną. Do tego
przedsięwzięcia Schweitzer zabrał się ze wrzuszającą gorliwością,
ocierając się z rzadka o trochę naiwną pedanterię. Sporządził więc
katalog motywów melodycznych i rytmicznych Bacha, tych najważ-
niejszych i najczęściej występujących, ujmując je jako jednostki
znaczące, z których język kompozytora czerpie swoją ekspresyjność.
Mamy tedy motywy bólu i szczęśliwości, zamętu, przerażenia, nie-
zachwianej pewności i skargi, rytm radości (Schweitzer doliczył się
200 opartych na nim motywów) i rytm ukojenia. Są w muzyce Ba-
cha symbolicznie zapisane obrazy falującego morza i skrętów węża-
-kusiela. W kantacie, której tekst opowiada o odwiedzinach Marii
u Elżbiety i gdzie mowa o „podskakiwaniu dzieciątka w żywocie
Elżbiety” delikatna figura obojów (powiada Schweitzer) naśladuje
owo podskakiwanie. W tej muzyce, której jedną z najbardziej nar-
zucających się cech jest motoryczność, unerwiająca ją dynamika
bezustannego dążenia przed siebie, szczególnie ważny będzie motyw
kroków, jak gdyby symboliczny skrót ludzkiej kondycji. Schweitzer
z wielką subtelnnością analizuje jego warianty: mocny, rytmiczny,
wznoszący się powoli krok „niezachwianej wiary”, chwiejny, nierów-
no akcentowany krok zmęczenia ziemską wędrówką; synkopowany
krok zwątpienia, gdzie zachwianemu rytmowi brakuje zrównoważo-
nego oparcia; niezwykle finezyjnie potraktowany motyw upadku,
gdzie dźwięki sugerują rozpaczliwe próby poderwania się ku górze,
zanim poniosą ostateczną klęskę i usuną się w dół, w mroczną cze-
luść basu. Te same motywy, zrodzone przy pracy z tekstem poetyc-
kim, będą przenoszone również do utworów bez tekstu, na przykład
do przygrywek organowych, i tutaj potwierdzając podstawową in-
tencję Bacha: powiązanie muzyki z ekspresją, a zwłaszcza z wyra-
zem spraw podstawowych — dramatu ludzkiego istnienia, które
poszukuje, błądzi, upada, podnosi się i dąży ku światłu.

Z książki Schweitzera wyłania się takie oblicze wielkiego kom-

pozytora, do któregośmy jeszcze nie przywykli, którego może aniśmy się domyślali. Stawia ona w całkiem nowym świetle stary i wyjałowiony przez nieskończone spory problem muzyki absolutnej — zmusza do przemyślenia go od początku. Skoro nawet Bach nie może już służyć za patrona zwolennikom muzyki absolutnej, skoro i on włączony jest w tę wielką sprawę, jaką jest dla człowieka mówienie, świadczenie własnej prawdzie, własnej wierze i nadziei — a szerzej biorąc, własnemu konkretnemu światu, czy odgadnąć da się jeszcze obronić idea wielkiej muzyki jako gry czysto estetycznych, nieznaczących form, jako satysfakcji ucha, oka, czy nawet intelektu bez udziału pewnych treści, na które te formy powinny wskazywać, aby mogły człowieka wzruszać czy w ogóle jaśkoś obchodzić? Czy więc istnieje „czysty” zmysł estetyczny, czy nie jest on abstrakcją teoretyków i doktrynerów, ślepych (bądź też nadmiernie wstydlivych) wobec wzruszeń, bynajmniej nie czysto estetycznych, jakie wywołuje „abstrakcyjna” forma wielkiej sztuki? I czy żywotność sztuki, jej historyczna i społeczna stawka nie jest związana z tym, czy zachowa ona łączność z owymi treściami i przeżyciami, które — i tylko one — mogą sprawić, że ludzie będą się do niej garnać, że nadal będzie ona ludziom potrzebna?

Co prawda, Schweitzer traktuje sprawę jako rozstrzygniętą, więc nawet nie podejmuje pytania, nie polemizuje z przeciwnikami, którzy przecież są bardziej liczni. Opisuje kwestię jako oczywistą, do głowy mu nie przyjdzie szukać wśród wybitnych kompozytorów jakiegos „absolutysty”. Bacha zalicza do najbardziej konsekwentnych przedstawicieli muzyki malarskiej, ponieważ dla niego ważne jest dźwiękowe odzwierciedlenie istotnych momentów rzeczywistości obiektywnej. To znaczy dramatu wiary, w którym streszcza się ludzkie powołanie. Dlatego słowo (nie tyle określone słowa, ile — jeśli wolno tak powiedzieć — słowność, wysławialność) jest integralnym elementem nie tyle w odbiorze tej muzyki, ile w jej formowaniu, w uświadamianiu sobie przez nią własnej intencji. Możemy jej potem słuchać nawet nie zważając na tekst (choć to zuboży nasz odbiór), ale istotne jest, by wiedzieć, w jakiej przestrzeni wspólnie z Bachem się poruszamy. Stosunek słów i dźwięków w jego dziele Schweitzer pięknie określa: „słowa na odgłos dźwięków, jakby pod wpływem wyższych jakichś mocy, zrzucają szatę swej miernoty i ujawniają prawdziwą postać”.

Tak się dzieje rzeczywiście — gdy słuchamy kantat czy Pasji, w pierwszej chwili, uderzeni falą muzyki, mamy wrażenie, że słowo jest tu niczym, skorupą unicestwianą przez zwycięskie dźwięki. Ale potem, gdy coraz bardziej wchodzimy w świat utworu, gdy wnikaemy w muzyczną „opowieść” jaka się przed nami toczy, pojawia się inne odczucie. Nie tyle słowo jest tu przekreślone, unieważnione

przez nadmiar muzycznego piękna, ile właśnie odsłania się jakaś wewnętrzna, ukryta istota słowa, której nigdy przedtem nie dostrzegliśmy. To właśnie słowa, znaczenia słów są tak realizowane, ucieleśniane przez tę niewiarygodną muzykę, to właśnie dzięki niej słowa nabierają wstrząsającej godności — i ta godność nie przychodzi do nich z zewnątrz, nie jest do nich dorzucana przez muzykę, ale dzięki dźwiękom eksploduje z ich wnętrza. Słowa ujawniają się w swej ostatecznej powadze, w swoich znaczeniach tak ogromnych, że zupełnie przestają być „tekstem do muzyki”. U Bacha dzieje się rzecz paradoksalna: chociaż jest to muzyka w służbie wiary, a więc muzyka posłuszna słowu, które wiarę głosi, ostatecznie to nie słowo prowadzi muzykę, nadaje jej powagę i głębię, lecz to ona słowa, proste słowa naszego języka wynosi w niebywałe przestrzenie, gdzie odnajdują one siebie. Już nie swój skromny słownikowy sens, ale znaczenie fundamentalne.

W rozdziale o życiu Bacha Schweitzer powiada ze smutkiem, że przypadek, a także stosunek współczesnych (którzy się nawet nie domyślali, z jakim zjawiskiem mają do czynienia) sprawił, iż nie zachował się żaden przekaz, żadna anegdota, żadne zdanie świadczące o życiu wewnętrznym Kantora od św. Tomasza. Pozostały tylko zabawne historyjki o porywczym temperamencie i kłopotach domowych. Bach — osobowość, wnętrze ludzkie, jest dla nas zagadką: jak żył, jak czuł i myślał komponując swoją muzykę? Ale i w tej naszej nieodwracalnej niewiedzy jest coś szczególnego — Bach nie przedstawił nam historii pojedynczej duszy, perypetii indywidualnej osobowości, którą odkrywamy przy słuchaniu innych kompozytorów. Pozostawił świadectwo ogromnej przygody całej kultury, która go wydała i której przyszłość on zasilili. Pozostawił obraz człowieka żyjącego w obliczu spraw podstawowych, człowieka, który istnienie swoje podnosi ku światłu i wie, że bez tego dążenia i sensu i twórczość, i piękno byłyby niemożliwe.

Ewa Bienkowska

OD RĘKOPISÓW BIBLIJNYCH DO WYDAŃ KRYTYCZNYCH TEKSTU ŚWIĘTEGO

Z dzieł autorów natchnionych Starego jak i Nowego Testamentu nie zachował się nawet najmniejszy fragment w postaci oryginalnej. Posiadamy jednak odpisy czyli świadectwa wtórne oryginalnego tekstu. Trudno stwierdzić, do jakiego stopnia są one wtórne, tzn. ile ogniw pośrednich zaistniało między oryginałem a danym odpisem, gdyż kopista czyli przepisywacz, żyjący np. w w. X — teoretycznie rzecz biorąc — mógł mieć do dyspozycji tekst oryginalny, w oparciu o który dokonywał własnego dzieła. Długoletnie doświadczenie uczonych uprawiających krytykę tekstu każe przypuszczać, że jest to jednak mało prawdopodobne. Czas dzielący powstanie tekstu oryginalnego od jego pierwszych odpisów wyznacza, obok innych czynników, ilość zniekształceń tekstu oryginalnego.

PODŚWIADOME ZNIEKSZTAŁCENIA TEKSTU ŚWIĘTEGO

Zniekształcenia owe bardzo wyraźnie dzieli się na podświadome i świadome. Do zaistnienia pierwszych doszło bezwiednie, wskutek niedoskonałości zwłaszcza wzroku i słuchu przepisującego, drugie są rezultatem w pełni uświadomionych zamierzeń kopisty. Zatrzymajmy się przez moment przy jednych i drugich.

Zauważyliśmy przed chwilą, że do podświadomych zniekształceń przepisywanego tekstu biblijnego doszło wskutek niedoskonałości słuchu lub wzroku kopisty. Niedoskonałość słuchu dawała o sobie znać przede wszystkim wtedy, gdy kopista pisał pod dyktando, nie odróżniając wcale lub odróżniając źle poszczególne litery albo całe sylaby, zbliżone do siebie fonetycznie. Zjawisko owych podobieństw, występując we wszystkich językach, potęguje się zwłaszcza w językach semickich — dwa z nich, hebrajski i aramajski należą do języków biblijnych, dość ubogich, jak wiadomo, w rdzenie słowotwórcze. Możliwość „przesłyszenia się” była więc zawsze duża.

Lecz przy dyktowaniu prócz niedoskonałości słuchu ludzkiego przyczyną zniekształcenia tekstu może być także słabość ludzkie-

go wzroku. Chodzi rzecz jasna o wzrok dyktującego. Niekiedy te dwie niedoskonałości wręcz nakładają się na siebie: najprzód dyktujący błędnie odczytał dany tekst a piszący pod dyktando jeszcze inaczej odebrał podyktowane dźwięki. Niedoskonałością ludzkiego wzroku jest jednak zagrożona szczególnie indywidualna praca kopisty. Prócz możliwości niewłaściwego odczytania liter lub sylab podobnych, w pracy przepisywacza dość często ma miejsce zjawisko tzw. pobłądzenia ludzkiego wzroku (*aberratio oculi*). Polega ono na tym, że gdy w tekście zdarzały się w pewnej odległości od siebie dwa podobnie brzmiące słowa lub całe zwroty, kopista, zacząwszy przepisywać lub przepisawszy już słowo albo zwrot wcześniejszy, potem zatrzymał swój wzrok na kontekście następującym drugiego słowa lub zwrotu opuszczając fragment tekstu dzielący te dwa miejsca.

Kiedy indziej zaś, już nie sam wzrok ale ogólne roztrągnięcie przepisywającego, sprawiało, że z dwu następujących po sobie słów albo wyrażań kopista przepisywał tylko jedno (*haplografia*) albo też powtarzał to samo bezwiednie dwa razy (*dittografia*). Najczęściej przeskokki tego rodzaju zdarzały się, gdy w sposób podobny rozpoczynały się (*homioarktony*) lub kończyły (*homioateleutony*) dwa nieco odległe od siebie wiersze.

ŚWIADOME PRZEINACZENIA TEKSTU

Z całą świadomością zaś przepisywający zmieniał kopiowany tekst z racji następujących:

— był przekonany, że przepisywany przez niego tekst został już zepsuty i na własną rękę dokonywał poprawki choć w gruncie rzeczy tekst zepsuty nie był a tylko jego zrozumienie przekraczało możliwości percepcyjne kopisty;

— inne sformułowanie tekstu było mu potrzebne do wzmocnienia tekstem rzekomo natchnionym wyznawanej przez siebie filozofii lub teologii (liczne przykłady takiego postępowania znajdujemy w pismach Marcjona);

— teksty podobnie — lecz nie identycznie brzmiące pozbawiał różnic (tzw. harmonizacja tekstów), będąc przekonanym, że owe różnice są wyrazem zepsucia tekstu;

— czynił na marginesie jakieś uwagi — najczęściej próbując wyjaśnić tekst trudny — zaś kolejny przepisywacz te same uwagi wprowadzał do tekstu.

KRYTERIA POPRAWNOŚCI TEKSTU

Stwierdzenie, czy jakieś zniekształcenie tekstu ma charakter operacji świadomej czy też dokonało się podświadomie jest absolutnie

konieczne do tego, żeby można było zastosować odpowiednie kryterium do wyeliminowania lekcji błędnej i opowiedzenia się za lekcją najbardziej zbliżoną do oryginału. Tak np. przy świadomych zniekształceniach tekstu bardzo często mają zastosowanie dwie następujące zasady: lekcja trudniejsza jest lepsza od lekcji łatwiejszej, bardziej zrozumiałej oraz: lekcja krótsza jest lepsza od lekcji dłuższej. Pod nazwą lepszej rozumie się tu lekcję bardziej zbliżoną do oryginału. U podstaw obydwu tych kryteriów leży ta sama intencja przepisującego, by uczynić tekst bardziej zrozumiałym. Tekst bywa niezrozumiały bardzo często dlatego, że jest krótki, lakoniczny albo sformułowany w sposób nie dość jasny.

Inna zasada, nie pozbawiona zresztą pewnych ograniczeń i wyjątków, głosi, że tekst starszy jest lepszy od tekstu młodszego, mniej starożytnego. Cały zaś kompleks różnych czynników należy brać pod uwagę przy ustalaniu zapisu tekstu: materiał, którym posłużono się do pisania, kształt liter, itp.

Jeszcze inna zasada przyznaje pierwszeństwo tej postaci tekstu, która jest potwierdzona większą ilością świadectw tekstu. Wreszcie za lepszy, bardziej zbliżony do oryginału uważa się rękopis sporządzony starannie, dokładnie.

KONIEKTURY CZYLI HIPOTETYCZNE WARIANTY TEKSTU

Zdarzają się jednak sytuacje i takie — ma to miejsce dość często przy odtwarzaniu tekstu Starego Testamentu — że nie dysponujemy taką wielością różnych tekstów, iżbyśmy mogli w oparciu o wyżej wymienione kryteria opowiedzieć się za jedną z kilku lekcji. Jesteśmy wówczas skazani na tzw. koniektury czyli hipotezy własne. Przy ich konstruowaniu obowiązują znów różne zasady, wypracowane przez krytykę tekstu w wyniku dłuższego doświadczenia. I tak najbardziej prawdopodobna jest taka koniektura, która uwzględnia szczególne właściwości danego autora, normy leksykalno-gramatyczne danego języka, kontekst teologiczny całej księgi, odkrycia archeologiczne itp. Różnica zasadnicza — i co zatem idzie odrębność zadań edytorskich — w pracach przygotowawczych do krytycznego wydania Starego i Nowego Testamentu polega na tym, że odpisów tekstu Starego Testamentu jest stosunkowo mało, podczas gdy rękopisów Nowego Testamentu jest tak wielka masa, iż wydawcy tego tekstu borykają się przede wszystkim z koniecznością zredukowania liczby rękopisów do pewnych rodzin czyli archetypów tekstu Nowego Testamentu.

POTRZEBA KRYTYCZNEGO WYDANIA TEKSTU PISMA ŚW.

Krytycznie wydany tekst odznacza się w pierwszym rzędzie tym, że u dołu, w tzw. aparacie krytycznym, są podane — w miarę możliwości jak najliczniejsze — warianty tekstu. Czytelnik tak wydanego tekstu ma więc możliwość skontrolowania decyzji, jaką podjął wydawca opowiadając się za określoną lekcją. Może też rzecz jasna, posłużwszy się odpowiednimi argumentami, wybrać lekcję inną niż ta, którą proponuje mu wydawca. Tak więc krytycznie wydany tekst — to niekoniecznie tekst powszechnie przyjęty (textus receptus).

KONIECZNOŚĆ DZIAŁANIA ZESPOŁOWEGO

Trzeba przyznać, iż w miarę doskonalenia metod stosowanych przez krytykę tekstu oraz dzięki temu, że wydawcy tekstu biblijnego pracują dziś prawie z zasady kolektywnie — jest coraz mniej możliwości, w pełni uzasadnionych, odchodzenia od tekstu wydanego krytycznie.

Charakter zespołowy prac przygotowawczych do krytycznych wydań tekstu Pisma Świętego jest wyrazem nie tylko dążeń ekumenicznych, lecz także — niemożności dokonania tak wielkiego dzieła przez jednostkę.

ZESPOŁY — INSTYTUCJE

Co więcej, zespoły owe przekształcają się niekiedy w formalne instytucje, zatrudniające po kilkadziesiąt osób i dysponujące wielkimi funduszami. Do najgłośniejszych wśród tych instytucji należy bez wątpienia Instytut Krytyki Tekstu w Münster w Westfalii. Na czele Kuratorium czyli kilkusobowego organu troszczącego się o środki finansowe dla Instytutu znajduje się Dr. L. ERHARD, były Kanclerz Republiki Federalnej Niemiec. Przedsięwzięcia naukowe Instytutu finansują bądź wielkie koncerny przemysłowe (np. Volkswagen, Fritz-Thyssen), bądź odpowiednie komórki rządowe (np. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein — Westfalen, Deutsche Forschungsgemeinschaft itp.). Pracownicy Instytutu odbywają podróże naukowe poszukując nowych świadectw tekstu biblijnego, owocem czego są zbiory mikrofilmów wyrażające się cyfrą 4669, na ogólną sumę 5338 wszystkich, jakie znajdują się na świecie rękopisów Nowego Testamentu. Przy kolekcjonowaniu i klasyfikacji tak ogromnego materiału rękopiśmienniczego Instytut korzysta

z komputera stanowiącego własność centrum Obliczeniowego (Rechenzentrum) przy Uniwersytecie w Tybindze.

WYDANIA KRYTYCZNE NOWEGO TESTAMENTU

Do najbardziej rozpowszechnionych wydań podręcznych Nowego Testamentu należy w tej chwili A. MERK u katolików — w oparciu o ten tekst dokonano tłumaczenia Nowego Testamentu w Biblii Tysiąclecia — E. NESTLE u protestantów. To rozróżnienie wyznaniowe w praktyce nie posiada już zbyt wielkiego znaczenia. Katolicy, zwłaszcza w krajach germanofońskich, posługują się chyba częściej wydaniem Nestlego niż Merka. Obydwa te wydania wypiera coraz bardziej dzieło typowo ekumeniczne, tj. Nowy Testament po grecku owoc współpracy uczonych katolickich (C. Martini) i protestanckich (K. Aland, M. Black, A. Wikgren).

*
*
*

Droga od rękopisów biblijnych do wydań krytycznych tekstu świętego, aczkolwiek dość już przetarta, jest jednak ciągle jeszcze uciążliwa i długa. W rezultacie jednak uzyskuje się tekst, który zdaje się gwarantować maksymalne zbliżenie do oryginalnej postaci tekstu świętego.

Kazimierz Romaniuk

SESJA NAUKOWA NA TEMAT POGLĄDÓW FILOZOFICZNYCH PROF. WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

W dniu 29 marca 1976 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie odbyła się sesja naukowa poświęcona poglądom prof. Władysława Tatarkiewicza w dziedzinie szeroko pojętej filozofii. Sesja została zorganizowana dla uczczenia 90-tej rocznicy urodzin Profesora, a składały się na nią trzy odczyty obejmujące trzy zasadnicze dziedziny działalności naukowej Jubilata. Prof. dr Mieczysław Gogacz mówił o poglądach filozoficznych prof. Tatarkiewicza, ks. prof. dr

Jan Popiel omówił jego prace na temat estetyki, a ks. prof. dr Tadeusz Ślipko — poglądy w dziedzinie etyki.

Otwierając sesję ks. prof. dr Kazimierz Klósak stwierdził, że w swych poglądach prof. Tatarkiewicz wychodzi poza wąski partykularyzm poszczególnych szkół filozoficznych. Jego postawa jest postawą szerokiego uniwersalizmu. Za swe właściwe zadanie naukowe miał estetykę, jednak zmierzał do niej poprzez ogólną filozofię oraz historię sztuki. Drogi te wypełniały, jak dotąd, jego całe, pracowite życie.

W swoim wystąpieniu na temat koncepcji filozofii prof. Władysław Tatarkiewicz, prof. Gogacz wskazał na to, że analizując dzieło, jakim jest *Historia filozofii*, można wyodrębnić dwie grupy zagadnień: 1. sposoby prezentacji poglądów i problemów filozoficznych oraz stawiane akcenty; są one elementami wykładu a zarazem wyznaczają stosowaną w nim i oddziałującą dydaktykę, 2. samo rozumienie filozofii, które jest powodem wyboru elementów wykładu oraz doboru referowanych poglądów i autorów. Dydaktyka zawarta w tym dziele wyraża się ukazaniem obecności, roli i wyjątkowego dostojęstwa filozofii w całej intelektualnej kulturze ludzkiej.

Pierwsze zagadnienie wyróżnione przez prof. Gogacza dotyczyło stosowanych przez prof. Tatarkiewicza sposobów prezentacji historii filozofii. W zagadnieniu tym zostały wyróżnione dwa podpunkty: 1. uwagi o recepcji wersji historii filozofii prof. Tatarkiewicza, 2. zasady kompozycji i wykładu historii filozofii.

ad 1. Życie intelektualne, które odrodziło się na wielką skalę po II wojnie światowej, było od samego początku bardzo burzliwe. Rozgorzały wielkie spory ideologiczne, a ich głównym terenem i przedmiotem była filozofia. Był to zarazem okres precyzowania metafizyki tomistycznej w polemicznych konfrontacjach tomizmu tradycyjnego, lowańskiego, egzystencjalnego. Wówczas właśnie pojawiła się historia filozofii w dostojnej wersji nadanej jej przez prof. Tatarkiewicza. Źródłem wrażeń dostojęstwa filozofii zaprezentowanej w tym historycznym ujęciu było ukazywanie jej jako zespołu podstawowych rozstrzygnięć niezależnych od czasu i okoliczności, trwałych, wciąż ważnych, zawsze prawdziwych i obecnych w kulturze.

ad 2. Jedyłą ambicją prof. Tatarkiewicza — jak on sam stwierdza — było wyjaśnianie i porządkowanie myśli oraz kształtowanie właściwego obrazu przeszłości. Historyk filozofii — według prof. Tatarkiewicza — nie tylko stwierdza fakty, ale je opracowuje. Ta jego ingerencja w dziedzinę faktów polega na ich wyborze, interpretacji, scalaniu, porządkowaniu, tworzeniu typologii i periodyzacji filozoficznej. Komponuje więc wybrane tezy, poglądy, autorów i szkoły w jasny, uporządkowany, zwarty wykład, w wyznaczoną

jego interwencjami wersję historii filozofii. Tak uzyskana kompozycja, wersja historii filozofii wypracowana przez prof. Tatarkiewicza jest objęciem wielkich całości historycznych, ukazaniem ogólnego obrazu dziejów. Prof. Tatarkiewicz akcentuje to, że pełne odтворzenie rozwoju filozofii wymaga ukazania dziejów twierdzeń i dziejów filozofów. Całe to opracowanie im wyżej się wznosi, tym bardziej zbliża się do sztuki — *ars* — czyli umiejętności, choć nie przestaje być nauką. Całość taka posiada cechy piękna, dobra i prawdy. Takie właśnie całościowe ujęcie historii filozofii różni podręcznik historii filozofii prof. Tatarkiewicza od innych, znanych podówczas w Polsce. Jego autor uzyskał ujęcie kompletne tego, co najważniejsze w filozofii, trwałe i prawdziwe. Ukształtował to w obraz pozwalający zrozumieć rolę filozofii w kulturze, jej wartość dla człowieka i wynikające z tego jej dostojeństwo.

Drugie zagadnienie odczytu stanowiła koncepcja filozofii w dziele prof. Tatarkiewicza. Otóż prof. Tatarkiewicz stoi zdecydowanie na stanowisku, że dla historyka filozofii nie dość jest znać filozofię — musi on też być filozofem. I stwierdza (w wywiadzie dla *Tygodnika Powszechnego*), że jeśli miałby się przyznać do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego. Raczej może powiedzieć, jakie stanowisko odpowiada mu w filozofii najbardziej: analityczna filozofia brytyczków. Natomiast przed laty Bogdan Kieszkowski zaliczył go do pozytywistów.

Bez wątpienia prof. Tatarkiewicz nie jest pozytywistą w sensie realizowania wszystkich charakterystycznych cech tego kierunku. Jak pisze sam, cechą charakterystyczną pozytywizmu jest radykalne ograniczenie problematyki naukowej, a specjalnie filozoficznej, wyrzeczenie się metafizyki we wszelkich jej odmianach, zastrzeżenie co do psychologii, teorii poznania, teorii wartości, ograniczenie filozofii do metodologii. Typowa jest też dla pozytywizmu nominalistyczna i konwencjonalistyczna koncepcja poznania, które pojmowane jest wyłącznie praktycznie, oraz socjologiczna teoria wyjaśniania. W dziele prof. Tatarkiewicza brak wszystkich tych charakterystycznych cech pozytywizmu.

Nie można też uznać, że prof. Tatarkiewicz jest arystotelikiem. Twierdzi bowiem (w wym. wywiadzie), iż najwyższe uogólnienia są potrzebne umysłowi ludzkiemu we wszystkich dziedzinach, a pytanie tylko, czy się będą tradycyjnie nazywały filozofią. Filozofia wydaje mu się najużyteczniejsza jako analiza pojęć. Tak nie pojmował filozofii Arystoteles. Takie ujęcie jest w jakiś sposób bliskie przekonaniu M. Schlicka, że jest ona bilansem sporów i rozstrzygnięć, sumą najwyższych uogólnień, posiada walor dostojeństwa, ale jako królowa nauk nie musi być sama nauką. Ujęcie takie zbliża filozofię do światopoglądu.

Koncepcja filozofii zawarta w dziele prof. Tatarkiewicza jest sumą kilku akcentów: neopozytywizująca analiza pojęć, bliskie Kołu Wiedeńskiemu królewskie dostojęństwo najwyższych uogólnień, pozytywizująca koncepcja użyteczności poglądu na świat, ukazującego to, co najważniejsze i najcenniejsze. Koncepcję tę modyfikuje teza, że fakty filozoficzne, tzn. filozoficzne twierdzenia są uwarunkowane faktami społecznymi, gospodarczymi, naukowymi, artystycznymi, na które wpływają z kolei one same. Koncepcję tę modyfikuje także sama działalność naukowa prof. Tatarkiewicza: publikuje on rozprawy z zakresu filozofii, etyki, estetyki. Filozofia jest łącznikiem między wszystkimi naukami, jest niejako nauką wyższego rzędu. Ostatecznie w koncepcji filozofii prof. Tatarkiewicza dominuje właśnie ten akcent, zgodnie z którym filozofia jest nauką — wbrew pozytywistom i neopozytywistom — nauką wyższego rzędu, badającą prawa bytu i prawa myśli oraz wytworzone przez myśl najogólniejsze pojęcia. Tworząc najwyższe, wciąż aktualne uogólnienia, zajmuje ona wśród nauk najwyższe miejsce — pełną dostojęństwa pozycję królewską.

Kolejny odczyt, na temat poglądów estetycznych prof. Władysława Tatarkiewicza, wygłosił ks. prof. Jan Popiel. Na wstępie podkreślił, że mówiąc o prof. Tatarkiewiczu jako o historyku, należy zwrócić uwagę na dwa momenty: na moment odkrywczości i na moment metody. Z tych dwóch, właśnie dzięki zastosowaniu pewnej metody jest prof. Tatarkiewicz nie tylko w Polsce ale i na terenie całej kultury zachodniej zjawiskiem swoistego rodzaju, o nie całkowicie jeszcze ocenionej wadze.

W swej metodzie prof. Tatarkiewicz jest przede wszystkim syntetykiem. Nie tworzy systemu, ale już w swej pracy doktorskiej zbliżył się do arystotelizmu, i ta sympatia przetrwała prawie aż do chwili obecnej. Głoszona przez niego teza o wieloaspektowości naszego oglądu świata nie prowadzi do relatywizmu — ta wielość aspektów daje się ująć w niesprzeczną całość. Stąd bierze się u prof. Tatarkiewicza zamiłowanie do porządkowania i precyzyjnego definiowania.

Swoich poglądów estetycznych Profesor nie ujął w jedną całość — nie jest on systematykiem. W dziedzinie estetyki jest wrogiem skrajności. Mówiąc o takich zjawiskach jak piękno i sztuka, zdaje się reprezentować stanowisko relatywistyczne. Jednak relatywizm ten jest pozorny, albowiem uważa on, że w sądach na temat piękna i sztuki obok tego, co zmienne, występuje także to, co trwałe i wieczne.

Analizując prace estetyczne prof. Tatarkiewicza trzeba pamiętać, że pisał je i historyk i filozof. Tematy prac zgromadzonych w zbiorze *Droga przez estetykę* bywają przypadkowe, nie tworzą systema-

tycznej całości. Wywarły one pewien wpływ na późniejsze prace Profesora. Jego *Historia estetyki* jest szczególnie spośród innych prac na ten temat, albowiem pisał ją nie tylko filozof lub krytyk, lecz filozof i historyk sztuki zarazem. Sięgnął do twórców i do piszących dzieła fachowe przeznaczone dla twórców. Widać tu jak sztuka łączy się z filozofią a filozofia ze sztuką. Autor szuka obrazów piękna i sztuki od prapoczątków, od Pisma św. i wydobywa wiele nazwisk dotąd nieznanych. *Historia estetyki* doprowadzona jest do końca XVII wieku, ponieważ ogrom materiału dotyczącego okresu późniejszego utrudniał zastosowanie tej metody, która tak wspaniale zaowocowała w trzech pierwszych tomach. Chcąc zamknąć dzieło, prof. Tatarkiewicz obrał inną metodę: dokonał pewnego wyboru wśród pisarzy XVIII, XIX i XX wieku — tak powstała *Historia sześciu pojęć*. Autor osiągnął w niej mistrzostwo w przedstawianiu rozmaitych zagadnień z punktu widzenia różnych autorów.

Ośrodkiem zainteresowań prof. Tatarkiewicza z dziedziny historii sztuki był klasycyzm. Cechy charakterystyczne sztuki tego okresu — jasność, ujmowanie mniejszych całości w większe — wywarły niewątpliwie wpływ na jego sposób pisania — jasny, klarowny, przejrzysty.

Dla swoich uczniów (a był nim także prelegent) prof. Tatarkiewicz był przede wszystkim mistrzem — był takim nauczycielem, który potrafi umiejętnie prowadzić swego ucznia jego własną drogą ku zamierzonemu celowi; wprowadzając w jądro jakiegoś zagadnienia prowadzi go do pewnego punktu, w którym uczeń musi już samodzielnie podjąć decyzję.

Ostatni odczyt, wygłoszony przez ks. prof. Tadeusza Ślipko, miał za temat poglądy etyczne prof. Władysława Tatarkiewicza. Otóż poglądy te zajmują w twórczości prof. Tatarkiewicza stosunkowo mniej miejsca, stanowią jednak pewną całość. Najbardziej absorbowały go dwa zagadnienia etyczne: problem dobra moralnego i zasad ludzkiego postępowania oraz problem szczęścia. Autor odczytu ograniczył się do przedstawienia pierwszego z tych problemów.

Głoszona przez prof. Tatarkiewicza teoria dobra stoi na stanowisku zdecydowanej obrony absolutnego charakteru dobra moralnego, czyli obiektywności i bezwzględności tego dobra. Jest to stanowisko antysubiektywistyczne i antyrelatywistyczne.

Precyzując, czym jest to dobro, prof. Tatarkiewicz najpierw eliminuje podstawową wieloznaczność terminu „dobro”, wynikającą z utożsamiania dobra jako pewnej cechy o charakterze absolutnym z rzeczą dobrą. Nie można też pojmować dobra w sensie substancjalistycznym, metafizycznym, jak to ma miejsce u Platona, Plotyna czy Schellinga. Ostatecznie rozwiązanie prof. Tatarkiewicza jest

identyczne jak u Moore'a: dobro jest cechą obiektywną daną *à priori*, prostą i niedefiniowalną. A zatem nie podpada pod klasyczną definicję *per genus et differentiam specificam*; wskazuje się je poprzez wykazanie, przy pomocy różnych zabiegów wyjaśniających, tej rzeczywistości, którą oznaczamy przy pomocy słowa „dobro”. Dobro poznajemy w samym akcie zetknięcia się z nim naszego intelektu. Jest to stan specyficznej intuicji intelektualnej.

Od ogólnych rozważań na temat dobra prof. Tatarkiewicz przechodzi na teren etyki, której naczelnym zadaniem jest rozstrzygnięcie pytania: jakie przedmioty posiadają cechę dobra, a jakie cechę zła? Etyka zbudowana jest na fundamencie zdań o cechach dobrych, a nie o przedmiotach dobrych — tu powraca podstawowe rozróżnienie prof. Tatarkiewicza. Zdania o prostych cechach dobra lub zła przyjmuje się *à priori*, bez dowodów, jako oczywiste, czyli w charakterze aksjomatów intuicyjnych. Są to tzw. zdania pierwsze. Na ich podstawie konstruuje się zdania o pochodnych cechach etycznych. Lecz te drugie zdania nie są już oczywiste, a tym bardziej powszechnie uznawane. Ich obiektywność i bezwzględność — jak zresztą wszystkich zdań etycznych — wypływa z ich logicznej struktury, a nie z ich powszechności czy ludzkiej umowy.

Etyka zajmuje się również — w sposób konieczny — pytaniem, jakie postępowanie ludzkie jest dobre, a jakie złe; jakie powinno być, aby było dobre? Czy dane postępowanie jest dobre względnie i subiektywnie, czy bezwzględnie i obiektywnie? Odpowiedzią prof. Tatarkiewicza jest jego teoria reguł względnych czyli teoria reguł słusznego postępowania, czynu. Punktem wyjścia jest rozróżnienie czterech rodzajów sądów: o dobrach, czyli o wartościach, o słusznosci, o moralności i o zasłudze. Najważniejszymi dla etyki są sądy o słusznosci. Albowiem wartość czynu jest cechą bezwzględną i stałą; każdy czyn posiadający cechę dobra będzie zawsze i wszędzie dobry. Gdy natomiast chodzi o słusznosc czynu, to wchodzi tu w grę intencja sprawcy, ponadto jest ona uzależniona od czasu i miejsca, od okoliczności. Sądy o dobru stanowią założenia sądów o słusznosci i w nich nabierają konkretnego znaczenia. Z kolei sądy o słusznosci stanowią bezpośrednią podstawę do tworzenia tzw. reguł słusznego postępowania. Reguły takie mają również charakter konkretny i zrelatywizowany do każdego przedsięwzięcia i sytuacji oddzielnie. Z powszechnych, abstrakcyjnych sądów etycznych można wydedukować powszechne reguły dobrego czynu, ale nie sposób wydedukować reguły czynu słusznego. Jeżeli więc etyka usiłuje nadać regułom słusznego postępowania postać zasad powszechnych, to czyni to wyłącznie na zasadzie indukcyjnego zestawiania jednostkowych wypadków słusznego czynu.

Tak więc trzon stanowiska etycznego prof. Tatarkiewicza stano-

wi teoria dóbr obiektywnych i bezwzględnych oraz teoria reguł czynu słusznego. Teorie te wiąże w jedno lapidarna formuła: w świecie bezwzględnych dóbr nie ma bezwzględnych reguł postępowania.

Komentując powyższe ujęcie prof. Slipko stwierdził, że w historii etyki rysują się dwa zasadnicze nurty: relatywistyczny i absolutystyczny. Szczególną wartość mają te stanowiska, które usiłują łączyć ze sobą w organiczną całość elementy obu skrajnych tendencji, i w ten sposób wyjść poza ich ekskluzywizm i monoideizm. Prawda filozoficzno-etycznej teorii ludzkiego moralnego postępowania leży — w myśl tej orientacji — gdzieś na styku tego, co niezmiennie i tego co zmienne w strukturze ludzkiego działania. W ten sposób prof. Tatarkiewicz okazuje zrozumienie zarówno dla postulatu realistycznego traktowania etycznych problemów człowieka, jak też dla postulatu budowania trwałych i powszechnie ważnych podstaw ludzkiego życia i działania. I to właśnie pryncypialne ukiepunkowanie myśli prof. Tatarkiewicza w sprawie dobra moralnego wzbudza żywy oddźwięk i sympatię w kręgach filozofów kulturywujących etykę chrześcijańską. Punkt wyjścia i zasadnicza orientacja metodologiczna w tym zagadnieniu okazują się wspólne, choć rozwiązanie etyki chrześcijańskiej polega na innej interpretacji tego, co w moralności aktu ludzkiego działania zmienne i tego, co niezmiennie, a także na innym skoordynowaniu tych elementów. Tu należałoby przeprowadzić dyskusję. Tym niemniej zbieżność wyjściowej pozycji prof. Tatarkiewicza ze stanowiskiem etyki chrześcijańskiej jest niewątpliwa, niewątpliwa jest także własna, wewnętrzna wartość jego teorii.

Powyższe sprawozdanie oddaje tylko w przybliżeniu złożoność problematyki poruszanej w referatach, a i one nie pretendowały do wyczerpującego przedstawienia i omówienia całokształtu dorobku naukowego prof. Władysława Tatarkiewicza, który być może nie uzyskał jeszcze swego ostatecznego kształtu. Jego twórca podąża bowiem nadal wielką drogą swego życia — drogą udzielania nam wiedzy o pięknie, dobru i prawdzie.

Witold Radwański

KSIĄDZ ALEKSANDER FEDOROWICZ

SZUKANIE BOGA

Właściwie lepiej by było, gdybyśmy się modlili, a nie mówili, ale ponieważ słowa być muszą, więc będziemy mówili o Bogu.

Najpierw musimy stanąć przed Prażródłem wszystkich rzeczy. Bóg jeden jest celem i sensem drogi i istnienia, i nas samych. Trzeba mieć odwagę stanąć przed Tym, Który Jest. I tu słowa się kończą. Jest miejsce na modlitwę. Jeśli człowiek aktem wiary jest przed Bogiem, musi się modlić, musi kochać i ufać. I do tego zjednoczenia z Bogiem poprzez akt wiary, nadziei i miłości wszystko dąży.

Akt wiary — akt umysłu. Ten akt jest bardzo niedoskonały. Idziemy w ciemności. Bóg dla nas jest ciemnością. Po omacku Go szukamy. I Bogu dzięki, że tak jest. Gdybyśmy Go mogli pojąć, to znaczy, że nie byłby Bogiem nieskończonym. Mamy tak stać na granicy czegoś niepoznawalnego, nie starać się sobie nic wyobrazić, bo to nie ma sensu, nie chcieć z siebie wyduszać przeżycia. Wystarczy akt wiary, że jest. To wystarczy, aby Go kochać. To Jego najważniejsze dane mi przykazanie. I to jest wszystko. Bo miłość jednoczy. A o to tylko chodzi. Jest się u źródła i celu. Tu tylko modlitwa może zaprowadzić. Modlitwa, która jest miłością.

Boga pomieścić w umyśle nie możemy. Ale wola jest w szczęśliwszym położeniu, bo nie stara się zamknąć w sobie jak umysł, ale wychodzi do przedmiotu umiłowanego. I nie jest ograniczona. Może

Ksiądz Aleksander Fedorowicz w Kościele dzisiejszym. Redakcja Bp Bohdan Bejze, s. Barbara Rut Wosiek. *W nurcie zagadnień posoborowych*, tom 7, Warszawa 1975, wyd. SS. Lorentek. Na tekst składają się fragmenty „Rekolekcji dla katechetek” odtworzone z notatek uczestniczek (Warszawa 1960).

się zatopić, rzucić w tę wielką Nieskończoność. Na to potrzeba odwagi. Oddać się Mu w ciemnościach. Ufając. I ku temu zdąża całe życie chrześcijańskie.

On jest — jeden, prosty, doskonały, wieczny, wszystko w Nim obecne. Nie wyobrażajmy sobie Pana Boga, nie róbmy Mu kapliczki w sobie. To nie to. Trzeba wyjść na wielkie szlaki Boże i tam Go szukać. W nieskończoności. On mieszka we mnie, jest bliższy niż cokolwiek. I mogę Go w sobie szukać. Ale nie jest na obraz mój zrobiony. Jestem na to, aby Go kochać. Miłość, cała męka, życie Chrystusa po to, abym ja Go kochał.

Szukajmy Boga. To droga uciążliwa, jeśli się szuka Boga w Nim samym. Łatwo jest chodzić po kałuży, po płytkiej wodzie pobożności, ale wtedy się nigdy nie spotkamy z Bogiem. Trudno jest rzucić się z łódki, gdy nie ma gruntu. A On jest tajemniczy i woła jak otchłań. To jest droga do świętości. Pustka, jałowość, męczące godziny liczenia dziur w ścianie, desek w podłodze. A właśnie wtedy człowiek wyzuwa się ze wszystkiego, oczyszcza. Jeśli promień wpada przez okno i jest pył — to widać promień. Jeśli pyłu nie ma, to promienia nie widać. I tak bywa z Bogiem w naszym życiu. Bóg prowadzi poprzez ogołocenie. Trzeba cierpliwości, nie można się zrażać, choć często się człowiekowi zdaje, że jest gorszy, bo jest bardziej oschły, ale woła jest bliski Bogu i nikt go od Niego nie oddzieli.

Doskonałość — to miłość. Ze względu na przedmiot miłości — nikt ze stworzeń nie może Boga kochać w sposób doskonały. Tylko ta miłość może ogarnąć Boga, która jest Bogiem. Bóg musi miłować samą Prawdę i Dobro, jakim jest.

Ze względu na podmiot — tylko w niebie jest możliwa miłość absolutna. Człowiek będzie tam kochać Boga całym sobą, bo jak Go zobaczy, już nic innego nie będzie kochać. Te inne rzeczy odnajdziemy w Bogu. W niebie nie będzie konferencji o Panu Bogu. I tam będziemy Go kochali w sposób absolutny. Taka będzie miłość w każdej duszy, jaka będzie pojemność duszy. Ale każdy będzie miał tyle miłości, ile się w nim pomieści. A to jest zależne od tego, jak rozszerzył swoje naczynie na ziemi, i póki może, powinien starać się jak najbardziej je rozszerzyć.

Początek drogi doskonałości — wystrzegać się grzechu ciężkiego. Nasza droga doskonałości — usuwać z duszy wszystko, co przeszkadza miłości, co stoi na drodze do Boga. I tyle tylko trzeba. Tu sens rad ewangelicznych. Usuwanie przeszkód w drodze do Boga. Jeśli się miłuje coś nie przez wzgląd na Boga, to się już Boga nie miłuje doskonale.

Stańmy na krawędzi stworzenia i spójrzmy na Tego, Który Jest. Musimy się w Nim zakochać. Prośmy o tę miłość, bo sami z siebie możemy tylko przez wyrzeczenie, pokutę, pokorę oczyścić i przy-

gotować dusze. Ale ta miłość to nie skutek naszego wysiłku. Możemy tylko przyjąć miłość, jaką On w nas wlewa. Abba — Ojczy!

Jeśli się kocha, choćby były jakieś załamania, jakieś wahania i jakieś trudności, ale jest miłość. Jeśli jest miłość, to jest zbawienie, a jeśli jest zbawienie, to jest Bóg.

Jest otwarta droga poprzez grzechy, poprzez cierpienie, prawda? Poprzez tę całą straszliwość grzechu, która powinna nami jakoś wstrząsnąć i powinna napępniać jakimś bólem strasznym. Ale żal to nie jest smutek, to ból, który niesie chwile radości, szczęścia z tego, że jesteście Boże i że Bóg jest wasz. Macie przed sobą niebo. Przecież Ewangelia jest dla was. I Pan Jezus mówi: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem oni posiadają królestwo niebieskie”. To do was mówi. Do kogo by Pan Jezus mówił? — „Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadają ziemię. Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. — Trzeba w końcu Ewangelię zacząć stosować do siebie. Do kogóż Pan Jezus mówi te wszystkie słowa, jeśli nie do ludzi, którzy zostawili majątek, zostawili rodzinę? — „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. — Do kogóż te słowa się odnoszą, jeżeli nie właśnie do tego typu ludzi jak zakonnik, zakonnica, którzy poszli za Panem Jezusem. Poszli, tak jak tamci na tę górę poszli słuchać kazania, tak jak wyście poszli w te mury, poszli słuchać, wsłuchiwać się ciągle, nieustannie w słowa Ewangelii. Trzeba w końcu uwierzyć w Ewangelię. Nie, że to gdzieś, kiedyś Pan Jezus do kogoś powiedział, a my to teraz podziwiamy, że to takie piękne. Nie, Pan Jezus to dla was powiedział. To słowo jest dla każdej z was. I wtedy się rozumie radość apostołów, jakąś swobodę, wolność wewnętrzną, bo wy chodzicie w blaskach jakiejś nadziei i miłości, i wiary, w blaskach Boga. Bo przez wiarę, nadzieję i miłość człowiek jest pogrążony w Bogu. I tak było. Kiedy trzeba było iść na mękę — to szli. Kiedy trzeba było iść do pracy — to szli. Kiedy cieszyli się swymi powodzeniami — to się radowali w Bogu [...]. Przecież czytacie list św. Pawła. To był człowiek tak bardzo praktycznie, konkretnie uwikłany w te wszystkie sprawy zewnętrznego duszpasterstwa, apostołstwa. On jest ciągle z Bogiem. On ciągle myśli w tym kategoriach, on pogrążony jest jakoś w tych sprawach.

I siostry także są, nawet wtedy, kiedy się wydaje, że nie, nawet wtedy, bo jedynym motorem tego, że tu jesteście, jedyną racją, jedyną formą waszego życia ostatecznie w zakonie kontemplacyjnym to jest nie co innego niż miłość, miłość Boga.

Ubogiemu człowiekowi koniecznie potrzebny jest Bóg. Dla tego, kto wszystko ma, Bóg nie jest koniecznie potrzebny. Wiara się wzmacnia, gdy oko nie jest zapełnione obrazami tego świata, uszy nie nasłuchują, myśl nie szuka tego, co zaspokoi gorączkową cieka-

wość. Oczyszczam serce od wszystkiego, co wypełnia duszę, aby było miejsce dla Boga. Idąc na modlitwę nie ciągnąć ciężarów za sobą. Człowiek bogaty liczy na siebie, ufność mu niepotrzebna, bo on sobie radzi sam. Ubogi uczy się liczyć na Boga (lilie polne, ptaki niebieskie). Ufajcie. Żeby zacząć tak ufać, trzeba być ubogim. Tylko człowiek ubogi może kochać, tylko wolny może kochać. Przywiązany kocha tylko siebie, sobą się zajmuje. Daj mi tylko to, co do życia potrzebne, wszystko inne zabierz.

Bóg jest duchem nieskończonym, absolutnym. Kto chce się zjednoczyć z Bogiem, musi się uduchowić, stać się wolny. Te dusze, które się oddały na zjednoczenie z Bogiem, muszą się zdobyć na ubóstwo. Każda z was tęskni do tego. Nam wszystkim przeskadza do tego egoizm. Trzeba wyzwolić się od siebie, z tego, co nas wiąże. Człowiek syty duchowo, bogaty sobą, nie znajdzie Boga. Jak jest zadowolony ze siebie, nie ma możliwości wyjścia ze siebie. Starajcie się o ducha ubóstwa. Jakie to smutne, gdy siostra walczy o coś, co jej potrzebne. Ma prawo tylko do jednego bogactwa, którym jest Bóg. Ten duch ubóstwa musi się odnowić w całym Kościele, aby iść za biednym Chrystusem. Jakby Kościół wytrzymał przed krzyżem, gdyby był bogaty, syty wewnętrznie?

Umieć posiadać i nie posiadać. Kościół musi być wolny, aby zdążyć za wolnym Chrystusem.

Staralem się powiązać sprawę ubóstwa ze sprawą zjednoczenia z Bogiem. Człowiek zjednoczony z Bogiem, a wolny wewnętrznie, jest spokojny i radosny. Człowiek bogaty jest niespokojny, walczy, stara się zdobyć więcej [...]. Ubóstwo daje wewnętrzną równowagę, bo co może ubogiemu człowiekowi grozić? Do niczego nie jest przywiązany. Ubóstwo daje wielką siłę w działaniu, swobodę, spokojną głowę. Zgromadzenie ubogie jest silniejsze niż bogate. Siła zakonu franciszkańskiego za czasów św. Franciszka nie znała przeszkód, była niezwyciężona. Ta siła, spokój, moc idzie z posiadania Boga. Im mniej posiadamy, tym bardziej potrzebny staje się Bóg.

Gdy się mówi o ubóstwie, trzeba powiedzieć o oszczędności, zapobiegliwości. Wasza oszczędność musi być oszczędnością człowieka uboższego [...]. Aby się nic nie marnowało, aby wszystko wykorzystać. Ta granica czasem się zaciera, czasem zgromadzenia gromadzą na sposób bogaczy, aby było coraz lepiej, coraz wygodniej. Przed taką oszczędnością trzeba się strzec. Nie marnować to oszczędność ubogich. Delektowanie się tym, co mamy, jest niepokojące. Ubóstwo wiąże się z czynną miłością bliźniego. Tylko człowiek wewnętrznie wolny łatwo oddaje to, co ma. Pan Jezus kładzie wielką wagę na dawanie, dzielenie się. Jeżeli ktoś nie ma, to powinno mnie boleć, a jeśli ma — to będę się cieszyć. Wtedy kocham bliźniego jak siebie samego. Duch miłości praktycznej bliźniego musi być. Pukanie

do furty w obcym mieście — i odmowa; siedzi siostra na dworcu. Takie rzeczy są niemożliwe. Czy takie siostry czytały Ewangelię, czy tylko trzymają się regulaminów?

Niech Bóg broni, aby wśród biskupów, duchowieństwa, zakonów duch Ewangelii zaginął, a porządki, regulaminy zajęły to miejsce. Takie rzeczy zdarzają się na bogatych plebaniach, gdzie dla biednych nie ma miejsca. To samo w domach zakonnych. Czasem robi się to nieświadomie, ale często bardzo grzesznie. Siostra zakonna ma taki porządek i czystość, że boi się dopuścić biednego człowieka. Niech nas Bóg broni od tego.

We Mszy św. przyjmujemy komunię św., która jest znakiem jedności między ludźmi, jedności Kościoła. Jest jakiś związek między ubóstwem a dobrą komunią św. Dobrze przyjąć komunię św. może tylko człowiek wewnętrznie ubogi, bo bogaty jest w komunii ze sobą i w sobie zamknięty. Ale być otwartym dla drugiego człowieka, zauważyć go, aby nastąpiła jedność, muszą być obaj ubodzy, otwarci. Przygotowaniem do dobrej komunii św. jest ubóstwo. Trzeba zrozumieć, że komunია św. nie jest tylko nastrojem, sam na sam z Panem Jezusem, ale muszą siostry pamiętać, że to jest komunია między wszystkimi siostrami w Jezusie Chrystusie. I jeżeli siostry nie komunikują ze sobą przez dobroć i miłość, to nie mogą dobrze przyjąć komunii św. U nas czasem to wygląda jak komunია ekskomunikowanych; westiarka zamknięta w swoich sprawach nie dba o kucharkę itp. — obie są bogate. Musi być komunია między siostrami, aby była dobra komunია sakramentalna. Jedna siostra musi widzieć trudności drugiej i nie walczyć o swój dział pracy. Nie ma prawdziwego zakonu bez prawdziwego ubóstwa. Są ludzie, którzy ślubują ubóstwo, ale w nim nie żyją. W świecie zupełnie zatraciło się ubóstwo, walczy się o bogactwo i to przypomina złotego cielca spod Synaju. Jeśli my nie staniemy się godnymi Ewangelii, to nie możemy się stać godnymi walki o ducha ubóstwa. To walka o Boga. Bo Boga może ukochać tylko człowiek ubogi i wolny. Amen.

2

„...Zasiadł do stołu i dwunastu apostołów z Nim. I rzekł im: »Pożądaniem pożądałem pożywać tę Paschę z wami, zanim bym cierpiał, bo wam powiadam, że odtąd nie będę jej pożywał, aż się wypełni w Królestwie Bożym«. A wzięwszy kielich dzięki czynił i rzekł: »Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem ja wam powiadam, że nie będę pił z owocu winnego szczepu, aż przyjdzie Królestwo Boże«. A wzięwszy chleb, dzięki czynił, łamał i dawał im mówiąc: »To jest ciało moje, które się za was daje; to czynicie na moją pamiątkę«.

Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: »Ten jest kielich Nowego Testamentu we krwi mojej, która za was będzie wylana...« (Łk 22, 19—20).

Moi drodzy, ci co tu przyszedli, to na pewno nie dlatego, żeby słuchać jakichś uczonych słów, jakiejś mądrości ziemskiej, ale na to, żebym wam coś powiedział o Jezusie Chrystusie, który jest naszym Zbawicielem. Bo tego potrzebuje dzisiejszy człowiek bardzo i to jest jakaś sprawa najważniejsza dla człowieka — odnaleźć drogę do Jezusa Chrystusa.

Jesteśmy tak skołatani, tak zmęczeni, i jak się patrzę, i sami przecież wiecie, jakie jest życie. Życie jest bardzo trudne. Wy dźwigacie ogromny ciężar życia. Ja, kiedy stoję wobec was, to czuję, to sobie zdaję sprawę, jakie jest życie męża, ojca, człowieka odpowiedzialnego za swoją rodzinę w dzisiejszych czasach. I kiedy myślę, czego wy szukacie, to musicie szukać i to w najbardziej prosty sposób — Chrystusa Pana.

Chrystus jest bardzo mocny, Chrystus jest jakąś potęgą ogromną, jakąś potęgą, która idzie poprzez świat, poprzez królestwa, poprzez tysiąclecia, poprzez wszystkie kraje, poprzez serca ludzkie.

On panuje, On rządzi, to jest jakiś dziwny Król, bo jakież jest władca, jakież jest król na ziemi, który by potrafił miliony ludzi przez tak długi czas za sobą prowadzić i prowadzić niełatwą drogą. Przecież droga, którą Pan Jezus pokazuje, to jest droga przykazań Boskich, to jest droga trudna, to jest droga, która wymaga od nas zaparcia się, przekreślenia siebie, ofiary, a jednak ludzie idą, wy idziecie [...].

Idziemy wszyscy, dlaczego? — Bo urzekł nas ten Król. — A czym urzekł? — Jakąś bardzo wielką miłością. Miłością w pełnym znaczeniu. Tu nie chodzi o uczucie, o tkliwość, o nastroje, to nie o taką miłość chodzi. Tam, gdzie się stoi w obliczu krzyża, to jasna rzecz, że to jest miłość jakaś męska, pełna i mocna jak śmierć. Bo to nie uczucie zaprowadziło Pana Jezusa na krzyż, nie uczucie kazało Mu umierać w ranach i znosić tę straszną mękę dla nas, dla naszego zbawienia. To jest jakaś miłość woli, chcenia, cała potęga woli Chrystusowej, która pragnie naszego dobra, naszego zbawienia.

Tutaj idziecie na to, żeby szukać Chrystusa, takiego, jakim On jest. Przypomnijcie Go sobie w chwili, kiedy płynie z apostołami na jeziorze Genezaret (por. Mk 4, 35—41). Jest strasznie ciężkie powietrze, jakaś spiekota straszna. Apostołowie, którzy są doświadczonymi żeglarzami i rybakami, wiedzą, że nadciąga burza. A Chrystus jest bardzo zmęczony, bo długo nauczał, i gdzieś tam położył się na przodzie łodzi, i zasnął. I nadciąga burza, fale coraz bardziej wzrastają, wiatr się straszny zrywa, zaczynają fale zalewać łódź, apostołowie rozumieją, że zbliża się tragiczna chwila, zaraz pójdą na dno. I bu-

dzą Chrystusa: „Panie, nic Cię to nie obchodzi, że giniemy?” A Chrystus stanął i powiedział dwa słowa: „Milcz, zamilknij”. — I od razu nastąpiła całkowita cisza. Cisza taka dzwoniąca w uszach, wiatr i fale się uspokoiły; apostołowie zdumieni, jeszcze mieli pełne uszy, pełne oczy tego strasznego huraganu, tej burzy, i nagle całkowita cisza. — „Któż jest Ten, któremu i wiatr, i morze są posłuszne?” — pytają apostołowie. Któż jest Ten?

Tak, to są fakty, moi drodzy, to jest Ewangelia. Apostołowie są świadkami naocznyymi, którzy krew swoją oddali za to.

Pascal, wielki uczony, wielki mędrzec nowożytnych czasów, pytany powiedział, że wierzy tylko takiemu świadkowi, który dał się zabić za prawdę swego świadectwa. A ci, którzy spisali, dali się zabić za prawdziwość swojego świadectwa. Ewangelisci, z wyjątkiem św. Jana, ponieśli męczeńską śmierć, więc trzeba przyjąć z prostotą ich Ewangelię.

I teraz zobaczymy Chrystusa, kiedy idzie na tę górę wysoką, zostawia miasto na dole, zostawia ludzi śpiących, a On sam, zmęczony po całodziennej pracy ewangelizacyjnej, pracy głoszenia słowa Bożego wychodzi na tę górę i tam w cichości, samotności modli się. Stoi przed Bogiem, stoi przed Ojcem w tej ludzkiej swojej naturze, stoi z ludzkim swoim sercem, podnosi się do Boga i modli się. Modlitwa Chrystusa [...]. I zobaczcie Chrystusa wtedy, kiedy Go prowadzą na mękę, na śmierć, prowadzą Go, a On się nie opiera, pozwala robić ze sobą to, co chcą, idzie za nimi, bo cóż.

Będą Go biczować. On cierpliwie będzie znosić, jęczeć może będzie, nie wiemy, Ewangelia nam tego nie zapisała. Da sobie rozciągnąć ramiona na krzyżu, da się zranić, da się zabić, da się poniżyć w straszny sposób, bo przecież to była śmierć niewolników, to była śmierć najgorszych zbrodniarzy i niewolników. Taką śmiercią umierać chciał Syn Boży. Więc gdziekolwiek weźmiecie Ewangelię, gdziekolwiek się spotkacie z Chrystusem, widzicie jakąś wspaniałą wielkość Chrystusa.

Po zmartwychwstaniu apostołowie są przerażeni, przelęknięci, zamknięci i nagle zjawia się wśród nich postać Zmartwychwstałego Chrystusa. Przelękli myśleli, że ducha widzą (por. Łk 24, 36—43; J 20, 24—29), a Chrystus wyciąga do nich ręce i powiada: „Nie bójcie się, Jam jest”, i wyciąga do nich ręce i powiada: „Patrzcie się to ja jestem, żywy, duch nie ma ciała, to jest moje ciało, ja prawdziwy, rzeczywisty jestem”. A nie było między nimi Tomasza. A kiedy Tomasz przyszedł, oni powiadają: „Myśmy widzieli Chrystusa, był z nami, jadł z nami, rozmawiał z nami” — a Tomasz był taki sam jak i my i powiada: „Ja nie uwierzę, to nie jest możliwe. Pan Jezus był ukrzyżowany, żeby po trzech dniach przyszedł żywy, zdrowy z wami rozmawiać, to jest nieprawda, ja nie uwierzę”. — „Ale był, przecież rozmawialiśmy z Nim, był, jadł razem z nami, to jest jasne, że był, że

zmarłychwstał, że żyje". — „Nie uwierzę, póki nie włożę palca mego w przebite dłonie, tam, gdzie były gwoździe, a ręki mojej nie włożę w przebity bok, nie uwierzę". — Po tygodniu znowu staje Chrystus między apostołami. I od razu się zwraca do Tomasza, i podchodzi do niego, i powiada: „Weź palec twój i włóż w ręce moje, weź dłoń swoją i włóż w bok mój i nie bądź niewierny, ale wierny". Wtedy Tomasz już się załamał w tej swojej niewierze, już nie mógł się sprzeciwić Chrystusowi, osunął się na kolana i zawołał: „Pan mój i Bóg mój!"

Moi drodzy, to nie jest zmyślona scena, nam podają ją świadkowie naoczni i oprócz tego takiej sceny się nie zmyśla. [...] Tak, Chrystus zmarłychwstał i Chrystus żyje, i my stoimy w obecności jakiejś rzeczywistości wielkiej, wspaniałej, wszystko można powiedzieć o tej rzeczywistości — Bóg jest z nami, jesteśmy w obecności prawdy Bożej. Może się to podobać, może się to nie podobać, ale tak jest. I chociażby ludzie wszyscy mówili, że Pana Boga nie ma, to Pana Boga nie unicestwią, bo nie ludzie Boga stwarzają, ale Bóg stworzył ludzi. I chociażby wszyscy powstali przeciwko Chrystusowi, to nic Mu nie uczynią, bo nie Chrystus od nich, ale oni od Chrystusa zależą. Nie ludzie sądzić będą Chrystusa, ale Chrystus nas sądzić będzie. I chciałby świat Boga wymazać z historii. I chciałby świat złamać krzyż, i walczy z krzyżem wieki całe, walczy z krzyżem, a krzyż stoi i nikt go nie ruszy, upewniam was, do skończenia świata. Wszystko się walić będzie, krzyż będzie stał, tak jak stoi.

Bo nie można zwyciężyć Ukrzyżowanego. Nie ma takiej siły, która by mogła zwyciężyć Ukrzyżowanego. Raz dlatego nie można Go zwyciężyć, bo już jest ukrzyżowany! — I cóż jeszcze możesz, człowieku zły, zrobić Chrystusowi, który już wisi na krzyżu? Jaką Mu jeszcze możesz zrobić krzywdę, jeżeli On już jest ubiczowany, jeżeli On już jest ukrzyżowany? Jak możesz zwyciężyć ukrzyżowanego?

A z drugiej strony nie można Go zwyciężyć, bo jest Bogiem, bo jest po prostu Bogiem. A Bóg na krzyżu jest mocniejszy niż cały świat. I dlatego krzyż stoi, cokolwiek się dzieje, krzyż stoi! Widzicie, Chrystus jest wielki.

Trzeba swoje życie religijne, chrześcijańskie życie traktować poważnie. To nie jest moja zachcianka, że ja wierzę, to nie jest moja jakaś fantazja, że ja chodzę do kościoła, że ja się przeżegnám, czy się pomodłę, czy czapkę przed kościołem zdejmę, tak jak to wszyscy robili, to jest budujące. Nasi chrześcijanie pamiętają o Chrystusie ukrytym w Przenajświętszym Sakramencie.

Ks. Aleksander Fedorowicz

SOMMAIRE

Une enquête de Znak: „Etre chrétien — jadis et maintenant”

Deux réponses:

Bogdan Ostromęcki	767
Czesław Drażek SJ: Le don de la communauté	780
Henryk Paprocki: Jerzy Klinger (1918—1976) prêtre orthodoxe, éminent théologien: sa vie et ses oeuvres	806
Jerzy Klinger: <i>La Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles.</i> (Traduction du texte paru originalement dans <i>Istina</i> 22/1975)	790
Halina Bortnowska: Voyage en Afrique (II). Nairobi et ses environs	820
Krzysztof Maurin: Carl Friedrich von Weizsäcker et son idée de „l'unité de la nature”	860

La pensée contemporaine

Michał Heller: Georges Lemaitre et son oeuvre	871
Georges Lemaitre: Hypothèses cosmogoniques (texte de la conférence publié dans <i>Ciel et Terre</i> , III/IV 1945 — traduit par Michał Heller et Jan Łata)	877

Chronique

Ewa Bieńkowska: Compte-rendu du livre de Albert Schweitzer	890
Abbé Kazimierz Romaniuk: Des manuscrits bibliques aux éditions critiques du texte sacré	897
Witold Radwański: Compte-rendu d'une session scientifique consacrée au prof. Władysław Tatarkiewicz, sa conception philosophique, éthique et esthétique (29.III.1976, ATK)	901

Réflexions

Abbé Aleksander Fedorowicz: En cherchant Dieu	908
--	-----

ZESPÓŁ ● **HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, BOHDAN CYWIŃSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI**

REDAKCJA ● **BOHDAN CYWIŃSKI (redaktor naczelny), FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL**

adres redakcji ● **Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

adres administracji ● **Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62**

prenumerata ● **krajowa: kwartalna zł 45.—, półroczna 90.—, roczna 180.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa Książka Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO i O/M Kraków 35510-707**

zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—. Prenumerata przez wpłaty na konto: RSW „Prasa Książka Ruch” Centr. Kolport. Prasy i Wydawn. 00-839 Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1351-71

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61x86 80 g. Zam. Nr 1033/76 INDEKS 38371 P-19

cena zeszytu zł 15.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Ankieta: Formacja katolicka w dwudziestoleciu: Marian Plezia 39, Jerzy Turowicz 40, Maria Morstin-Górska 40, Karol Górski 42, Jerzy Kalinowski 42, Jerzy Zawieyski 43, Stefan Świeżawski 44, Józef Marian Święcicki 44, Konstanty Turowski 46, Ks. dr Ferdynand Machay 49, Jan Fr. Drewnowski 53, s. Teresa, Franciszka 57

Ks. Jerzy Klinger: Modlitwa i kontemplacja 145-146, Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy 169-170, Chrystus na nowo odczytany 181-182, Kilka uwag na marginesie problematyki eklezjologicznej Uppsali 175

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Emilia Ehrlich OSU, Okres niewoli babilońskiej ■ Zenon Szpotański, Idea wolności w świecie starożytnym i dzisiejszym ■ Jean Delumeau, O chrystianizacji ■ Jerzy Turowicz, Religie o pokoju ■ Halina Bortnowska, Archipelag

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K