ZNAK

MIESIĘCZNIK

WOBEC ZBLIŻAJĄCEJ SIĘ WOJNY

Z PRASY POLSKIEJ 1939 ROKU

P. HULKA-LASKOWSKI ● M. NIEDZIAŁKOWSKI ● A. PROCHNIK ● A. GRODZICKI ● ST. PIASECKI ● E. BIELENIN ● ST. BAŃCZYK ● W. WITOS ● WŁ. SIKORSKI ● K. SMOGORZEWSKI ● K. PRUSZYŃSKI ● K. IŁŁAKOWICZÓWNA

Bp. Edmund Ilcewicz . . . . „NASI KAPŁANI"
Ks. Antoni Dunajski . . . . CHRZEŚCIJAŃSKIE IMIĘ POKOJU
Joseph Buchkremer . . . . DUCHOWNI-WIĘŹNIOWIE DACHAU A CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA
Stefan Swieżawski . . . . . PAMIĘCI ETIENNE GILSONA
Ks. Stefan E. Dobrzanowski . . PRZEKONANIA RELIGIJNE MŁODZIEŻY

NAD KULTURĄ EUROPEJSKĄ

(odpowiedzi na ankietę Znaku)

BISKUP KLAUS HEMMERLE ● MICHAŁ STRZEMSKI ● WITOLD LEITGEBER ● RADOMIR MALÝ

Jedenasta wieczorem...

YVES RAGUIN SJ: CAŁA LUDZKOŚĆ W CHRYSTUSIE

KRAKÓW

ROK XXXI WRZESIEŃ (9) 1979

303

W NUMERZE:

W miesiącu wrześniu, w 40 lat po wybuchu wojny, chcemy przybliżyć tamte dni, poprzedzające niemiecki napad na Polskę. Stąd numer otwieramy przedrukami artykułów lub ich fragmentów z polskiej prasy 1939 r. Na wstępie recenzja Pawła Hulki-Laskowskiego z książki F. W. Foerstera („Europa und die deutsche Frage"), który w przejmujący sposób mówi o roli Prus, o kryzysie Niemiec i zagrożeniu Europy przez hitleryzm. A jednocześnie widzi niepowetowane błędy Europy, która uczyniła wszystko, co mogła, aby stworzyć takie Niemcy. „Bogactwo materiału, zawartego w tej książce — pisze Hulka-Laskowski — czyni z niej nie tylko »filozofię kryzysu europejskiego«, ale rodzaj encyklopedii".

●

Bp Edmund Ilcewicz opisuje wojenną martyrologię polskich księży w Ziemi Lubelskiej, a ks. Joseph Buchkremer snuje refleksję o jedności chrześcijańskiej Europy na marginesie wspomnień o więzi, jaka wytworzyła się między duchownymi więźniami Dachau.

●

Sprawa pokoju zawsze będzie aktualna, bo zawsze aktualna będzie sprawa człowieka. „Mimo ciągłych niepowodzeń żadna siła nie zdoła powstrzymać świata od budowania pokoju ludzkimi środkami. (...) Trzeba je zawsze cenić na miarę czystości intencji, jaka im będzie przyświecać". O tworzeniu pokoju przez D. Bonhoeffera, bł. Maksymiliana Kolbe i R. Schneidera pisze ks. A. Dunajski.

●

Na temat dzisiejszych problemów europejskiej kultury piszą: bp Klaus Hemmerle, Michał Strzemski, Witold Leitgeber i Radomir Malý.

●

Jednemu z „wielkich" tej kultury, Etienne Gilsonowi, poświęcony jest artykuł Stefana Swieżawskiego, w którym m. in. obszernie przedstawiona jest rola Gilsona w formowaniu się lubelskiego środowiska filozoficznego — przykład owocnej współpracy w budowie europejskiej kultury.

ZNAK
MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
ROK XXXI
NR 303 (9)
WRZESIEŃ 1979

WOBEC ZBLIŻAJĄCEJ SIĘ WOJNY

Z PRASY POLSKIEJ 1939 ROKU

TREŚĆ ZESZYTU

Paweł Hulka-Laskowski: Europa a sprawa niemiecka ● Mieczysław Niedziałkowski: Myśli i ruch ● Adam Próchnik: Trzeba wybrać ● August Grodzicki: Słowo dyktatorów. Nowe obietnice i nowe żądania ● W wirze dziejowych wydarzeń ● Nie parcelować entuzjazmu ● Doświadczenie ● Stanisław Piasecki: Bo jeśli ma być wojna... ● Eugeniusz Bielenin: Postawa społeczeństwa polskiego ● Adam Próchnik: Wojna narodowa ● Stanisław Bańczyk: Wojna a wychowanie ● Wincenty Witos: Będziemy bronić każdej grudki ziemi! ● Władysław Sikorski: Znaczenie wojskowe Gdańska ● Kazimierz Smogorzewski: Mówią „Gdańsk" — a myślą... ● Ksawery Pruszyński: Miasto niegdyś nasze ● Kazimiera Iłłakowiczówna: Modlitwa za nieprzyjaciół

861 ● Bp. Edmund Ilcewicz
„NASI KAPŁANI"

875 ● Ks. Antoni Dunajski
CHRZEŚCIJAŃSKIE IMIĘ POKOJU

890 ● Joseph Buchkremer
DUCHOWNI — WIĘŹNIOWIE DACHAU
A CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA
tłum. J. Zychowicz

NAD KULTURĄ EUROPEJSKĄ

893 ● Bp. Klaus Hemmerle
UWAGI O PRZYSZŁOŚCI RELIGII
tłum. J. Zychowicz

903 ● Michał Strzemski
O ZACHOWANIE I DALSZY ROZWÓJ KULTURY EUROPEJSKIEJ

915 ● Witold Leitgeber
MASS-MEDIA A OBRAZ ŚWIATA

918 ● Radomir Malý
NAJWAŻNIEJSZE WYDARZENIA
tłum. J. Zychowicz

921 ● Krzysztof Dawidowicz
EWAKUACJA • NASZ DOM

924 ● Stefan Swieżawski
OPOKA MĄDROŚCI
PAMIĘCI ETIENNE GILSONA

942 ● Ks. Stefan E. Dobrzanowski
PRÓBA TYPOLOGII PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH MŁODZIEŻY

956 ● Ks. Stefan E. Dobrzanowski
BIBLIOGRAFIA NIEPUBLIKOWANYCH BADAŃ KATOLICKICH NAD RELIGIJNOŚCIĄ WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

JEDENASTA WIECZOREM...

968 ● Yves Raguin SJ
CAŁA LUDZKOŚĆ W CHRYSTUSIE
tłum. Anna Żelechowska

970 ● Dans ce numéro...

WOBEC ZBLIŻAJĄCEJ SIĘ WOJNY

Z PRASY POLSKIEJ 1939 ROKU

Paweł Hulka-Laskowski

EUROPA A SPRAWA NIEMIECKA

Sprawa niemiecka dla Fr. W. Foerstera, autora książki, którą tu omawiam * nie zaczyna się, jak dla wielu niemieckich pisarzy-emigrantów, z nastaniem hitleryzmu. Sięga on daleko wstecz i całkiem słusznie wiąże swoje kapitalne dzieło z własnym życiem. Urodził się w r. 1869 jako syn astronoma Wilhelma Foerstera i już jako młodzieniec brał udział wraz z ojcem w ruchu etycznym. Zostawszy docentem we Fryburgu w Bryzgowji i redaktorem czasopisma *Ethische Kultur*, zamieścił w r. 1895 na łamach tego pisma krytykę mowy cesarza: „Cesarz a socjalna demokracja". Został za to skazany na trzy miesiące twierdzy i automatycznie usunięty ze wszystkich uniwersytetów niemieckich. Do r. 1912 był docentem w Zürichu, w latach 1913—1920 profesorem w Monachium. Po przewrocie sprawował przez krótki czas urząd posła bawarskiego w Szwajcarii. Zamieszkał zrazu w Zürichu, niedawno przeniósł się do Francji. Jako ceniony pedagog mocno podkreśla wychowawcze wartości chrześcijaństwa, osobliwie w jego postaci katolickiej. W dziejach filozofii ma swoją piękną kartę, jako polityk jest przedmiotem podziwu jednych i nienawiści innych, bo zawsze zwalczał nacjonalistyczną i militarystyczną politykę niemiecką.

„Jeszcze nigdy w dziejach świata żaden naród nie był tak okłamywany przez swoje koła kierownicze jak naród niemiecki" — powtarza Feorster za radcą ambasady von Eckardsteinem, który słowa te napisał jeszcze przed wojną światową. „Na co tyle kłamstwa?" — zadaje sobie pytanie Foerster i odpowiada: „Naród niemiecki był na wskroś chrześcijański, miał zasady chrześcijańskie, a jego koła kierownicze trzymały się zasad antychrześcijańskich, więc trzeba było naród okłamywać". Nie brak pisarzy i myślicieli niemieckich, którzy nawet w wyprawach krzyżowych widzą tylko maskę dla pewnych instynktów zbójeckich i łupieskich. Powojowawszy na południo-wschodzie, krzyżacy niemieccy przerzucili się na północo-wschód pod pretekstem nawracania na wiarę chrześcijańską lu-

* Friedrich Wilhelm Foerster *Europa und die deutsche Frage. Eine Deutung und ein Ausblick.* 2 Auflage, Lucerna 1937, „Vita Nuova", str. 518.

dów pogańskich. Zakonnicy związani z sobą nie tylko regułą zakonną, ale i swoją osobliwą „sprawiedliwością", która skazywała na śmierć każdego „odstępcę" czy „zdrajcę", wytworzyli ze swego rzemiosła zbójeckiego rodzaj religii, która dzisiaj odradza się w swoistej mistyce „krwi i honoru".

„W swej polityce zagranicznej — powiada Foerster — Prusy były państwem łupieskim, absolutnie pozbawionym skrupułów, a prusactwo w najogólniejszym znaczeniu słowa można najdokładniej ocenić jak następuje: wysoko rozwinięta moralność na usługach absolutnej niemoralności, godny podziwu porządek w służbie najstraszliwszego nieładu (mianowicie rozkładu Europy), organizacja w służbie dezorganizacji, chrześcijaństwo na usługach Antychrysta". Foerster zastanawia się dalej, dlaczego hitleryzm wypowiada tak zaciekłą wojnę chrześcijaństwu, i znajduje odpowiedź zastanawiającą: „W nowem państwie włoskiem jest bez wątpienia daleko więcej antycznego pogaństwa niż w nowem państwie niemieckiem, i właśnie dlatego Mussolini może tolerować istnienie chrześcijaństwa obok państwa swojego. Hitler zezwolić na to nie może, bo nowe państwo niemieckie, założone przez chrześcijańskich ascetów i przesycone duchem poświęcenia jego poddanych, stało się z biegiem czasów religią, i powiada: »Nie będziesz miał bogów innych przede mną«. Oczywiście, że razem z zasypaniem tych źródeł umrze i to państwo. Ale bezduszność jego dzisiejszych przedstawicieli nie jest w stanie przeczuć tego."

Takie są założenia książki, napisanej przez jednego z najświatlejszych ludzi naszych czasów. Foerster nie toleruje straszliwej schizofrenii moralnej, charakteryzującej ludzi współczesnych, którzy głoszą pewne zasady moralne, ale czynami swemi je depcą. Cytuje on piękne słowo Gandhiego: „Występując jako polityk, jestem właściwie tylko człowiekiem religji. Moja polityka jest prostą konsekwencją mojej religji."

Podobne jest przekonanie Foerstera, które wyniósł sobie z domu ojcowskiego. Z perspektywy tego przekonania widok Niemiec napełniał go przerażeniem. W przekonaniu jego utwierdził go mało znany polityk i głęboki publicysta niemiecki Frantz (1817—1891), który misję dziejową narodu niemieckiego widział w zjednoczeniu narodów europejskich, w tworzeniu wielkiej wspólnoty nie tylko polityczno-gospodarczej, ale i duchowej. Frantz chętnie powoływał się na słowa Schellinga: „Niemcy zdają się być powołani ku temu, by stać się narodem z narodów i wbrew innym odbudować ludzkość. Tylko w taki sposób zdołałem pojąć tajemniczy bieg dziejów, które zmuszały nas włączyć do naszej wspólnoty całkiem obce narodowości, czy też pozostawiać je w pewnych częściach naszego obszaru".

Wagner był oczarowany myślami Frantza na temat federalizacji Europy, bo zdaniem jego jedynie ona mogła zapobiec stoczeniu się europejskiej ludności w przepaść. Niestety, Frantz pozostał głosem wołającego na pustyni. Przerażony pruskim militaryzmem, pisał on w r. 1877: „Niewola militryzmu już się na Niemcy zwaliła... Co gorsza, doszło do zbrutalizowania umysłów, do wyjałowienia dusz, a społeczeństwo grzęźnie w materializmie grożącym zagładą wszystkiemu co dotąd było uważane za fundamentalne rysy narodowego charakteru niemieckiego. Ładny rozmach narodowy...! Nowa Rzesza wyszła z koszar berlińskich. Zamiast stać się chorągwią na gmachu europejskiego pokoju, stała się ona kamieniem węgielnym europejskiego systemu wojennego... Tę sławę zdobyliśmy, oczywiście, dzięki temu, że wszystkie narody studiują nasze urządzenia wojenne a Krupp stał się firmą światową. Gdyby to było światowem posłannictwem Niemiec, bylibyśmy szczęśliwie u celu. Jeśli natomiast posłannictwem Niemiec jest stać się oparciem federacji europejskiej, zostaliśmy obecnie popchnięci w kierunku, który coraz bardziej oddala nas od celu. Maksyma narzutliwego władztwa 'oderint, dum metuant', może kiedyś doprowadzić do wielkiej koalicji przeciwko nowej Rzeszy niemieckiej — ale przyjaciela nie pozyska nam ani jednego".

Sprawa niemiecka — twierdzi Foerster — staje się źródłem prawie wszystkich dzisiejszych kryzysów. Dzięki swym kołom kierowniczym, politycznym i naukowym Niemcy stali się likwidatorami wszystkiego z czego w ciągu wieków powstała dzisiejsza Europa. Racjonalizm niemiecki rozłożył zupełnie wartości moralno-religijne, cynizm zaś polityczny już ustami Fryderyka II pokpiwał sobie, że „Pan Bóg trzyma zawsze z mocniejszymi bataljonami". Chodziło więc o posiadanie tych mocniejszych bataljonów w liczbie jak największej. Wszystkie inne poddawano coraz wyłączniej tej pruskiej idei naczelnej.

Wojna światowa zaskoczyła świat okrucieństwami Niemców w Belgji, we Francji, w Polsce, nie tylko podczas walk i okupacji, ale także podczas odwrotu, znaczącego się barbarzyńskiem pustoszeniem okolic, przez które przeszły wojska niemieckie.

Gdy wieść o tem rozeszła się po świecie, Niemcy zaprzeczyli i wyparli się własnych czynów. Foerster znowu z metodycznością niemieckiego uczonego gromadzi dowody i punkt po punkcie wykazuje, że jednak oddziały niemieckie masowo rozstrzeliwały ludność cywilną w Belgji, oskarżając ją o napady na wojsko niemieckie, że bezmyślnie paliły miasta i wsie. Działo się to na podstawie podejrzeń, że ludność różnych miejscowości belgijskich brała udział w walkach. Dopiero później ustalono, że rykoszetujące kule od-

działów belgijskich i francuskich, znajdujących się w odwrocie, zostały wzięte za kule wystrzelone z okien domów.

Przyszedł pokój, nie tak okrutny, jaki zwycięskie Niemcy podyktowałyby zwyciężonym, i od chwili podpisania warunków tego pokoju zaczyna się kampania przeciwko „dyktatowi wersalskiemu". Foerster przypomina wojnę francusko-niemiecką w latach 1870/81 i ciężkie warunki Bismarcka, nakładające na pobitą Francję 5 miljardów kontrybucji. Ale Francja jak najlojalniej spełniła obowiązki traktatowe i kontrybucję co do grosza spłaciła. Niemcy natomiast od samego początku sabotowały traktat pokojowy, starając się na wszelki sposób wykręcić od swoich zobowiązań. Foerster na tym przykładzie, jednym z wielu, ustala różnice między moralnością francuską a niemiecką.

Wreszcie nastaje praca nad utrwalaniem pokoju świata. Zwycięskie państwa demokratyczne myślą o rozbrojeniu i wciągnięciu Niemiec do współpracy przy odbudowie Europy, i państwa te istotnie się rozbrajają podczas gdy w Niemczech krzewi się kult wojny. Dzieje się to, jak wszystko w Niemczech powojennych, z brutalnym, jawnym cynizmem: — propaguje się pokój śród naiwnych Anglosasów i wyzyskuje się sprytnie wszystko to co do historji przejdzie jako briandyzm.

Niemcy nie chcą być narodem śród narodów, ale sięgają po władzę nad wszystkiemi narodami, opanowani mistycyzmem megalomańskiego wybraństwa. Foerster cytuje m. in. głos pisarza niemieckiego Stapla, który wywodzi, że „stanowiska narodu niemieckiego nie określa liczba i masa, lecz rodzaj jego istności. Gdyby w Polsce mieszkali tylko dwaj Niemcy, znaczyliby daleko więcej niż miljony Polaków. Bo Niemcy to właśnie Niemcy! Absolutna pogarda dla wszystkiego co nie jest niemieckie, to rys charakterystyczny Niemców wogóle, ale dzisiaj ta pogarda jest większa niż była kiedykolwiek.

Znikła z Niemiec każda postać moralności, a zastąpiła ją siła albo swoista przebiegłość. Foerster przytacza słowa niemieckiego dyrektora gimnazjum Riemanna, który na kongresie pedagogicznym w Godesbergu oświadczył: „W sercu swojem jestem wrogiem wszelkiego pacyfizmu, ale obcy pacyfiści to nasi najlepsi sprzymierzeńcy". Europa nie znała prawdziwych Niemiec i w dziwnem zaślepieniu nie chciała poznać rzeczywistości, a tych, którzy Niemcy znali i mówili o nich prawdę, nie słuchała. Dopiero gdy takiemu szlachetnemu Niemcowi, jak Carl von Ossietzky, zamknięto usta i mordowano go powoli w obozach koncentracyjnych, przypomniano sobie jego słowo: „Rewizja niemożliwego traktatu pokojowego domaga się uprzedniej zmiany niemożliwego stanu duszy."

Foerster nie zatrzymuje się jednak na krytyce Niemiec. Widzi on niepowetowane błędy Europy, która uczyniła wszystko co mogła, aby stworzyć Niemcy dzisiejsze. Zdaniem jego, tylko wielka zorganizowana siła może przemówić do rozsądku ludzi, którzy prócz siły niczego nie uznają. Niemcy dzisiejsze chaotyzują świat, i to z powodzeniem. Jest jednak w tych Niemczech coś czego może nie dostrzegają niedouczeni władcy i ich potakiwacze, ale co jest na wskroś realne. Foerster ustala degradację tego państwa z wyżyn uniwersalnego powołania do nizin wielkich koszar. Umysłowość niemiecka jest z gruntu niepodobna do umysłowości przeciętnego dobrego Europejczyka, a to dlatego, że została fatalnie powikłana przez prusactwo, które nie jest dalszym ciągiem niemiectwa, ale jego skażeniem.

Rozległą wiedzę Foerstera i jego bogate doświadczenie życiowe uzupełnia wyjątkowa zdolność syntetyzowania zjawisk bardzo powikłanych. Oczytanie zdumiewająco rozległe, każde zdanie udowodnione, udokumentowane przy pomocy źródeł powszechnie dostępnych. Bogactwo materjału, zawartego w tej książce, jak o niej sam autor mówi, czyni z niej nie tylko „filozofię kryzysu europejskiego", ale rodzaj encyklopedji.

Paweł Hulka-Laskowski
Europa a sprawa niemiecka
Wiadomości Literackie nr 5 z dn. 29 I 1939 r.

Mieczysław Niedziałkowski

MYŚLI I RUCH

(...) Doktryny „totalizmu" i „rasizmu" *musiały* prędzej czy później spotkać się oko w oko z doktryną chrześcijaństwa, myślą Kościoła Katolickiego w pierwszym rzędzie.

Dni załamania się Kardynała wiedeńskiego Innitzera możnaby tu nazwać dniami rozstrzygającymi. Kardynał Innitzer szukał kompromisu. „Biały starzec" z Watykanu położył kres wahaniom; po-

wiedział: *nie!* I choćby polska prasa „katolicka" — faszyzująca robiła wysiłki tysięczne — nie zmieni to faktu, że faszyzm „Trzeciej" Rzeszy *znajduje się w walce jawnej* z Kościołem Katolickim, i że faszyzm Italii rozpoczyna tak samo walkę nieomal jawną. Człowiek wierzący szczerze naprawdę musi wybrać: *albo jedno, albo drugie.* Ujął ten „problem sumienia" świetnie Zygmunt Żuławski w naszym artykule wigilijnym. (...)

M. Niedziałkowski
Myśli i ruch (fragment)
Robotnik nr 1 z dn. 1 I 1939 r.

Adam Próchnik

TRZEBA WYBRAĆ

(...) Idea wolności i sprawiedliwości jest ideą uniwersalną. Ogarnia ona całokształt życia i wszystkie jego dziedziny. Kto pragnie tę ideę do jednego tylko zastosować odcinka, ten nieuchronnie popada w sprzeczność wewnętrzną. Walka nasza o niepodległość z tej uniwersalnej idei wolności czerpała swą siłę. I nie był to tylko manewr polityczny, jeżeli sprzęgano sprawę niepodległości ze sprawą wyzwolenia chłopów, ze sprawą zapewnienia robotnikom sprawiedliwości społecznej, ze sprawą demokracji, ze sprawą równych praw dla wszystkich obywateli naszej ziemi, ze sprawą braterstwa narodów wspólnie z nami mieszkających. Nie była to tylko sprytna przynęta, aby pociągnąć najszersze warstwy do ofiar dla wielkiej sprawy niepodległości. Było to tylko zrozumiałe pragnienie realizowania idei wolności we wszystkich przejawach życia. Długi szereg bojowników o odbudowanie niepodległej Polski łączył organicznie ideę wolności narodowej z ideą demokracji, którą jest idea wolności obywatelskiej — z ideą sprawiedliwości społecznej, która jest ideą wolności człowieka. Tego organicznego, ideowego związku nie można dziś rozerwać inaczej jak schodząc wogóle z platformy wolności. (...)

Adam Próchnik
Trzeba wybrać (fragment)
Robotnik nr 1 z dn. 1 I 1939 r.

A. Grodzicki

SŁOWO DYKTATORÓW
NOWE OBIETNICE I NOWE ŻĄDANIA

Mijają już echa ostatniej mowy Hitlera. Prasa całego świata podała ją in extenso, oczekiwali jej z zaciekawieniem i nie bez niepokoju politycy w Europie i poza nią, wysnuli z niej wnioski, przewidywania, proroctwa, obawy czy pociechę publicyści i dziennikarze wszystkich narodów. Wywołała odgłosy i repliki, komentarze i sprzeciwy. A teraz, kiedy przycichło, nie podobna się oprzeć pewnemu zdziwieniu: Dlaczego zawsze powtarza się ta sama historia, kiedykolwiek przemawia któryś z dyktatorów? czy słowom ich należy przypisywać tak wielką wagę, taką niezłomność i tak wielką wiarę w nie pokładać, by na nich budować horoskopy na przyszłość?

Chyba, że wpływa na to zewnętrzny splendor, rozgłos przez umiejętną propagandę, reżyseria entuzjazmu, aktorska modulacja głosu od cichego szeptu do rozdzierającego głośniki krzyku przy akompaniamencie oszołomionej masy ludzkiej. To wszystko działa jak haszysz, burzy hierarchię ważności, każe wierzyć w wagę słów wyrzucanych z takim zapałem i przekonaniem. Chyba to działa... Bo treść?

Ile razy przemawiał Hitler, tyle razy mówił w 90 procentach to samo. Zawsze powtarzają się te same ataki na republikę wajmarską, te same gromy na demokracje, te same zachwyty nad dziełem narodowego socjalizmu, te same wyzwiska na Żydów, te same zapewnienia o pokoju. Trzeba to zresztą ciągle powtarzać, by naród nie wypuszczać spod działania narkotyku. Przed wyborami do Reichstagu Hitler przemawiał siedem razy w ciągu miesiąca w różnych miejscowościach, zawsze mówił to samo w trochę innych słowach i trzeba było mimo wszystko podziwiać cierpliwość i jego i słuchaczów, którzy musieli to siedem razy słuchać, bo nie było wtedy miejsca w Rzeszy, w którym by głos „Fuehrera" nie dochodził bodaj z głośników, ustawionych na wszystkich ulicach.

Zmienne jest w mowach Hitlera pozostałe 10 procent, które odnosi się do rzeczy w danej chwili aktualnych, a z reguły do nowych żądań wysuwanych po nowych zapewnieniach pokojowych i stwierdzeniach, że żądania te są ostatnie. Potem następują nowe żądania itd. de capo al fine. Właściwie więc można zajmować się omawianiem tylko tej części mów kanclerza. Można stwierdzić, że mowa ostatnia miała charakter łagodniejszy, była mniej agresywna, ale

nie można wiedzieć, czy to było szczere wyłożenie poglądów dla uspokojenia opinii światowej, czy też dla jej uśpienia. Bo zaraz od początku musimy być nieufni, skoro usłyszymy np. że cały konflikt czechosłowacko-niemiecki został sprowokowany przez Czechosłowację, w co nikt nigdy nie wierzył oprócz Niemców, bo ci w to wierzyć musieli. Albo, że nie było mobilizacji w Niemczech, choć oficjalnie podawano, że była demobilizacja. Albo kiedy Hitler myśli o tym, co by było, gdyby ktoś zaatakował Włochy, tak jakby komukolwiek się to śniło, lub ktokolwiek miał w tym jakiś cel, oprócz chyba samych Niemców, którzy mogliby pomyśleć o losie swych rodaków za Brennerem.

Po takich i paru innych stwierdzeniach trudno nam już uwierzyć w prawdziwość słów o pokoju. Tym trudniej, że pamiętamy historię ostatnich lat i pamiętamy inne mowy „Führera" i wypadki, jakie po nich nastąpiły.

Oto 21 maja 1936 roku po wprowadzeniu obowiązkowej służby wojskowej w Niemczech Hitler oświadczył: „Niemcy nie mają zamiaru a tym mniej chęci mieszania się do spraw wewnętrznych Austrii, do zaboru jej lub przyłączenia do Rzeszy... Rząd niemiecki uszanuje wszystkie artykuły, dotyczące wspólnego życia narodów, łącznie z ograniczeniami terytorialnymi", i w rok potem, 7 marca 1936, Hitler zajął zdemilitaryzowaną strefę nadreńską bez żadnych uprzednich rokowań... Tego samego dnia zapewnił: „Nie mamy już do przedstawienia żadnych rewindykacji w Europie" a 31 stycznia 1937 stwierdził uroczyście: „Obecnie okres tego, co nazywają niespodziankami jest skończony". W rok potem, 10 marca 1938, wojska niemieckie wkroczyły do Austrii... Równocześnie Goering wezwał posła Czechosłowackiego w Berlinie, by mu oświadczyć: „Czechosłowacja nie ma żadnego powodu do zaniepokojenia, ponieważ Niemcy nie mają wobec niej żadnych żądań terytorialnych". W październiku tego samego roku Czechosłowacja została zmuszona do oddania Sudetów... W międzyczasie słyszeliśmy wiele zapewnień o niezłomności słowa, danego przez Niemców, o uczciwości, pokojowości itd.

Teraz Hitler „wierzy w pokój". Czy trzeba by się było bardzo dziwić, gdyby za miesiąc wypowiedział wojnę choćby całemu światu? Nie twierdzimy bynajmniej, by tak, miało być, ale opierając się jedynie na ostatniej mowie i na dotychczasowej praktyce, musimy przyjąć, że teoretycznie takie rozwiązanie jest akurat tak samo prawdopodobne, jak każde inne. Dlatego nie należy przywiązywać zbytniej wagi mowom dyktatorów i wyprowadzać z nich pochopnych wniosków. To tylko słowa, słowa, słowa...

Dlatego nawet nie można tak bardzo martwić się, że Hitler nie zagwarantował nienaruszalności granic Polski. Wprawdzie można się dziwić, że zrobił to w swoim czasie i wobec Włoch i wobec Francji, a zapomniał jakoś o państwie, z którym zawarł pakt o nieagresji, ale gdyby dał taką gwarancję, to czy czulibyśmy się z tej strony tak bardzo bezpieczni?

I przypuśćmy, że dla zdobycia pokoju danoby Niemcom kolonie, to czy można mieć już nie pewność, ale przynajmniej nadzieję, że to żądanie będzie ostatnie, ofiara celowa i dla pokoju korzystna? W Monachium przecież złożono już jedną ofiarę, a o jej wartości opinia europejska aż nazbyt prędko zdołała sobie wyrobić zdanie. Trzeba być bardzo ostrożnym, gdy ma się do czynienia tylko z słowami, które dewaluują się w zawrotnym tempie...

A. Grodzicki
Słowo dyktatorów. Nowe obietnice i nowe żądania
Piast nr 7 z dn. 12 II 1939 r.

W WIRZE DZIEJOWYCH WYDARZEŃ

(...) Okazało się dowodnie, że jedynym czynnikiem w Europie środkowej, zdolnym przeciwstawić się Niemcom, jest tylko Polska. Zrozumiała Anglia dopiero po 20 latach bytu odrodzonej Polski, że Polska jest zwornikiem sklepienia Europy, że bez silnej Polski nie może być równowagi w Europie. Za późno dostrzegł to samo Napoleon i zapłacił za to swą klęską w Rosji. W ostatniej chwili doszła do tego przekonania wreszcie i Anglia, w dobrze zrozumianym także własnym interesie. Granice bezpieczeństwa Anglii przesunęły się z tą chwilą nad Wisłę. Anglia uznała, że bezpieczeństwo Polski, to także bezpieczeństwo Anglii i Francji.

I tak przyszła deklaracja rządu angielskiego, gwarantująca Polsce natychmiastową wszelką pomoc ze strony Anglii na wypadek zagrożenia jej niepodległości. Jednostronna gwarancja Anglii, po pobycie w Londynie min. Becka, zamieniła się na układ dwustronny polsko-angielski, w którym oba państwa zobowiązały się przyjść sobie z pomocą, gdyby zostały zagrożone.

Z chwilą ogłoszenia deklaracji angielskiej, polityka Europy wkroczyła na nowe tory. Niemcy jednak nie chcą się pogodzić z myślą, że Polska ma prawo poszukać związków takich, jakie uważa za potrzebne dla swego bezpieczeństwa. Wszak układ polsko-angielski nie ma zamiarów zaczepnych i skierowany jest przeciwko każdemu napastnikowi. Jeżeli Niemcy nie mają zamiaru napadać na Polskę czy Anglię, to pytamy się skąd ta wściekłość? Otóż wściekłość ta płynie ze świadomości, że swym stanowiskiem zdecydowanym Polska kładzie na razie kres dalszemu bezkrwawemu posuwaniu się Niemiec w Europie środkowej i południowo-wschodniej, Polska chciałaby wierzyć Niemcom, że układy dla nich są święte, ale dotychczasowe postępowanie świadczy o czymś zgoła przeciwnym. Nic dziwnego, że i Polska tak jak cały świat dzisiejszy, straciła zaufanie do dobrej woli Niemiec i do ich słowa, chociażby najuroczyściej dawanego. Sama ze swej strony z pewnością dochowa układu, ale musi być przygotowana na wszelkie niespodzianki. A te mogą przyjść przede wszystkim ze strony Niemiec.

Polska i Europa weszły w stadium napięcia i pogotowia. Niebezpieczeństwo katastrofy wojennej zawisło nie tylko nad całą Europą, ale i nad całym światem.

Sytuacja, przez układ polsko-angielski stała się jasną. Z jednej strony stanęły narody i państwa pragnące pracy, pokoju i wolności i sprawiedliwości dla wszystkich, z drugiej strony stoją Niemcy, dążące do panowania nad Europą i światem, chcące narzucić przemocą niewolę wszystkim słabym.

Wspierają ich na razie jeszcze Włochy faszystowskie, które zawiedzione po wojnie światowej dla nich zwycięskiej, próbują dziś nowych zdobyczy. Nie zadowoliły się samą Abisynią. Z jednej strony państwa reprezentujące prawie połowę ludzkości i nieprzebrane skarby surowca, potęgę lądową i morską a nade wszystko umiłowanie wolności, mogące liczyć na współdziałanie potęgi Stanów Zjednoczonych, z drugiej strony 120 milionów Niemców i Włochów i bardzo ograniczone możliwości. Wynik ewentualnego starcia nie może ulegać wątpliwości. A jednak mimo wszystko Włochy i Niemcy mogą rozpętać wojnę światową.

Polska zdaje sobie sprawę ze swego położenia i liczy przede wszystkim na siebie i dlatego musi dążyć do napięcia wszystkich sił i do wydobycia z narodu zapału i świadomości o konieczności stałego pogotowia materialnego i duchowego. Zbyt wielkie rzeczy wchodzą w grę, aby można dziś uprawiać politykę własnego podwórka.

Naród zdał egzamin swą postawą. Rząd zaufania narodowego powinien przyjść.

W wirze dziejowych wydarzeń (fragment)
Piast nr 16 z dn. 16 IV 1939 r.

NIE PARCELOWAĆ ENTUZJAZMU

(...) Jest wreszcie jeszcze jeden wzgląd, decydujący o konieczności maksymalnego wysiłku właśnie w dniu dzisiejszym. Jest to wzgląd na człowieka, na obywatela, na ofiarne i patriotyczne społeczeństwo.

Gdy ostatnio z dnia na dzień w polityce międzynarodowej rosło napięcie — społeczeństwo polskie godną i mężną postawą zadziwiło cały świat. Widzi on, że jesteśmy gotowi. Gotowi na wszelkie ofiary, jakie Państwo zażądać może od obywateli.

Jesteśmy nie tylko gotowi. Czekamy z niecierpliwością, aż Państwo zażąda od nas tych ofiar. Czekamy z niecierpliwością — pełni wiary w wartość zbiorowego wysiłku.

I oto Państwo zażądało od nas pierwszej ofiary: pieniędzy na obronę przeciwlotniczą. Żądając zaś, daje nam możność zadokumentowania naszych uczuć, naszej wiary i naszej mocy.

Od dawna czekaliśmy na tę chwilę: zbiorowego zespolenia się w wielkim wysiłku w dążeniu do wielkiego celu. Oto więc mamy przed sobą wielki cel. A przeto i wysiłek musi być wielki. Naród polski pragnie wielkiego wysiłku, i tylko wielki wysiłek zaspokoi jego aspiracje i napełni go zadowoleniem z dobrze spełnionego obowiązku.

Entuzjazmu nie wolno parcelować...

Od dawna to podkreślamy: Polacy są stęsknieni za wielkimi zadaniami i wielkimi osiągnięciami. Trzeba im dać możność współpracy w tych osiągnięciach. Będzie to polityka mądrego oszczędzania rzeczy najcenniejszych: zaufania i poczucia społecznego.

Nie wolno marnować kapitału entuzjazmu. Są ofiary, których się nie odrzuca, bo nie zostaną ponowione. Taką ofiarą jest ofiara składana dziś Państwu przez społeczeństwo: ofiara nie tylko pieniędzy, ale i zapału, optymizmu, wiary, gotowości do rzeczy naprawdę wielkich.

Nie parcelować entuzjazmu (fragmenty)
Gazeta Polska nr 90 z dn. 31 III 1939 r.

DOŚWIADCZENIE

(...) Póki jednak nie doszło jeszcze do doświadczenia wojennego, do dowodnego stwierdzenia, do jak olbrzymich wysiłków gospodarczych zdolny jest zjednoczony w jednym wysiłku i dążeniu do jednego celu naród — potraktujmy jako cenne doświadczenie obecne dynamiczne poczynania naszej polityki gospodarczej.

Stwierdzimy wówczas, że wiele rzeczy, które „liberałom" wydawały się niemożliwymi jeszcze przed paru miesiącami, dziś są realizowane z całym spokojem i powodują nie żadną katastrofę, lecz o ż y w i e n i e i p o p r a w ę. Stwierdzimy wówczas, że w zatruwanej dotychczas defetyzmem „liberałów" i innych konserwatystów atmosferze gospodarczej Polski pełno było u r o j o n y c h niemożliwości, uświęconych tradycją fałszywych „tabu" i dętych fetyszów, które, jak purchawki, popękały w chwili dziejowej, pozostawiając po sobie smętne stwierdzenie niewykorzystanych okazji i niepotrzebnych opóźnień. Stwierdzimy wówczas, że gospodarować śmielej, odważniej, z wiarą we własne siły — należy n i e t y l k o w chwili narastającego niebezpieczeństwa ale i c o d z i e n n i e, ale i wówczas, gdy niebo jest czyste. Stwierdzimy wreszcie, że mobilizacja gospodarcza jest tym o s z c z ę d n i e j s z a, tym bardziej t a n i a, im więcej jest na nią czasu i im jaśniejsze horyzonty.

I dlatego obecne dynamiczne i interwencyjne poczynania polityki gospodarczej w Polsce nie powinny być traktowane ani jako zło konieczne, ani jako prowizorium, ani jako pasywum w dorobku gospodarczym Rzeczypospolitej. Wprost przeciwnie — mamy przed sobą p r z e k o n y w u j ą c e o s i l e i m o ż l i w o ś c i a c h p o l s k i e g o n a r o d u d o ś w i a d c z e n i a, mamy przykłady, dowodzące zarówno szkodliwości dawnej ostrożności jak i walorów polityki śmiałej, mamy d r o g o w s k a z na przyszłość dla codziennej, pokojowej, twórczej pracy nad podniesieniem gospodarczym Polski.

Doświadczenie (fragment)
Gazeta Polska nr 123 z dn. 5 V 1939 r.

Stanisław Piasecki

BO JEŚLI MA BYĆ WOJNA...

Jest w Polsce spokój, opanowanie, gotowość. Z wyglądu miasta, z tętna stolicy mierzonego objawami zewnętrznymi, nikt by się nie domyślił, że to przecież stolica kraju, który jutro już może będzie musiał stanąś do walki, jeśli komuś tam na szerokim świecie nie dopiszą nerwy, jeśli ktoś tego spokoju naszego nie doceni i przeciągnie choćby o milimetr strunę. W kościołach tylko, pełniejszych niż zawsze, tylko w żarliwszym niż zazwyczaj szepcie modlitw przed ołtarzami, czujne ucho mogłoby się dosłuchać, że Polska głęboko przeżywa tę chwilę osobliwą, przeżywa ją nie zewnętrznymi gestami, ale skupieniem sił duchowych.

Psychicznie jesteśmy już na wojnę przygotowani zupełnie; nie znaczy to, żebyśmy jej gwałtownie chcieli; ale narzucona — nie zaskoczy nas. Przyjdzie, jak coś zwykłego, co zawsze naród spotkać może i co trzeba dobrze, jak najlepiej wypełnić.

Na głuchej wsi mazowieckiej, kilkadziesiąt kilometrów od Warszawy, rozmowa w niedzielne popołudnie z kilku gospodarzami. Są wśród nich starsi, co pamiętają wielką wojnę, są młodzi, którzy jeszcze nigdy w ogniu nie byli. Mówi się zrazu o sprawach zwykłych, miejscowych, potem, takim samym tonem, o ostatnich wydarzeniach politycznych. Pada jako konkluzja zdanie:

— Jak będą się zanadto stawiać i na nas nałazić, no to trzeba już chyba będzie raz tych Germanów pobić. Żeby był spokój. Innej rady nie ma.

Tak jest dobrze i tak być powinno: gotowość. Byle ta gotowość nie wyradzała się w zastój.

Rozmawiam z wziętym adwokatem warszawskim:

— Od miesiąca — powiada mi — w kancelarii pustki. Nowych klientów prawie nie ma. Nikt nie rozpoczyna spraw, bo jeśli ma być wojna...

To już nie jest dobrze. Sztuka bowiem gotowości dojrzałej polega na tym, by być gotowym w niczym nie zmieniając normalnego trybu życia ani planów na przyszłość. Pewnie — za granicę wyjeżdżać bez koniecznej potrzeby, ot sobie dla rozrywki, raczej się w takich chwilach jak obecna nie radzi. Ale poza tym? (...)

Trzeba bowiem sobie zdać sprawę, że Niemcy przechodzą obecnie ciężki kryzys ideowy. Trzeszczy w swoich najistotniejszych podstawach doktryna narodowego państwa niemieckiego, doktryna konsekwentna i przez to sugestywna. Wywróciła się w ciągu jednej nocy, gdy zmotoryzowane kolumny niemieckie zajmowały Czechy. Niemałych wysiłków, niemałych łamańców myślowych trzeba, by jakoś wytłumaczyć tę doktrynalną woltę.

Przez lata całe historiozofia hitlerowska bardzo źle się wyrażała o Karolu Wielkim, przeciwstawiając mu jako wzór, a dla dzisiejszych pokoleń prototyp do naśladowania — saskiego Windukinda. I oto przed kilku dniami, w dzień 1-go maja, sam Rosenberg jedzie do Akwizgranu, by tu wygłosić mowę... ku czci Karola Wielkiego i by obwołać Hitlera drugim Karolem Wielkim.

Dość sucho również wyrażano się w hitlerowskiej publicystyce o Bismarcku. I oto *Geburstag* Hitlera staje się okazją do przypomnienia polityki „Żelaznego Kanclerza", który nagle staje się niemal poprzednikiem Führera. Bismarckowska pickelhauba zjawia się na ilustracjach w prasie, a wieniec od kanclerza Hitlera manifestacyjnie zdobi grobowiec nowego poprzednika. (...)

U dna całej sprawy leży kryzys moralny. Moralność narodowo-socjalistyczna bez sankcji metafizycznej, bez oparcia o religię, wikła się ustawicznie w sprzeczności. Zapytałem przed paru miesiącami jednego z dziennikarzy niemieckich, bawiących w Warszawie, czym sobie tłumaczyć wyraźny powrót pornografii w czasopismach niemieckich. Odpowiedział mi bez wahania i z pewnością siebie:

— Najważniejszym problemem Niemiec jest problem populacyjny. Potrzebujemy dzieci, za wszelką cenę dużo dzieci. Obojętne jest zupełnie, czy są to dzieci ślubne, czy nieślubne. Toteż utrzymywanie obywateli w stanie pewnego podniecenia seksualnego wychodzi raczej narodowi na pożytek. Dlatego wycofaliśmy się z bezsensownej, narzuconej narodom aryjskim przez chrześcijaństwo, fałszywej wstydliwości. To nie prowadzi do celu.

Krótkowzroczność tej tezy jest tak oczywista, że szkoda każdego słowa. Ale jakże charakterystyczne jest to dla tego chaosu pojęć, jaki wytwarza się ostatnimi czasy w Niemczech w atmosferze upajania się sukcesami demonstrowania siły.

Można natomiast mieć poważne wątpliwości, czy ta siła, gdy przyjdzie jej użyć naprawdę, a nie na defiladzie *Unter den Linden*, nie okaże się siłą fikcyjną. Bo naród, który wejdzie w wojnę w takim kryzysie ideowym i kulturalnym, w jakim znajduje się naród niemiecki, może łatwo stracić busolę. Zwłaszcza naród niemiecki, przyzwyczajony do nakazów z góry, wyraźnych i jednoznacznych.

Nigdy powtarzanie tego nie będzie zbyt częste: w obliczu możliwości wojny właśnie najważniejsze stają się dla każdego kraju problemy wewnętrzne. Wszystkie: polityczne, gospodarcze, społeczne, obyczajowe, kulturalne. Łatwiej je wtedy rozwiązywać, bo powaga sytuacji automatycznie usuwa na bok wszelkie względy uboczne, wytwarza atmosferę lepszego wzajemnego rozumienia się. Tak jest obecnie w Polsce.

I na pewno — nie tylko dlatego, co powiedział w Sejmie min. Beck o naszej polityce zewnętrznej, dałoby się dziś osiągnąć jednomyślność. Dałoby się ją tak samo osiągnąć dla wielu oczywistych, choć leżących odłogiem problemów wewnętrznych.

Chwila jest szczególniej ważna, taka jaka zdarza się raz na kilkadziesiąt lat. Stajemy naprzeciw narodu niemieckiego, przechodzącego kryzys ideowy z wszelkimi możliwościami wyjścia z kryzysu u nas. Nie trzeba tłumaczyć, jaką miało by wagę osiągnięcie monoideowości polskiej, gdyby doszło do wojny.

Bo jeśli ma być wojna...

Bo jeśli ma być wojna, to nie ma ani chwili czasu do stracenia, nie tylko na zbrojenie się, nie tylko na rozbudowę przemysłu wojennego nie tylko na mobilizację psychiczną — to wszystko się już robi.

Ale także nie ma chwili czasu do stracenia na wzbogacanie życia narodowego w każdej dziedzinie, bo wojna dzisiejsza jest wojną totalną, w której mierzą się ze sobą nie same armie, ale całe narody. Całe, to znaczy we wszystkich swoich przejawach. Im zwykłe, codzienne życie będzie pełniejsze, tym silniejszy będzie naród, ruszający do boju.

Gdy państwo całą swą gospodarkę nastawia na wojnę, gdy musi skoncentrować na jej przygotowanie cały wysiłek fizyczny, skąpiąc — i słusznie — na wszelkie inne cele, społeczeństwo wziąć musi na siebie tym cięższy obowiązek utrzymania życia kraju w stanie najzupełniej normalnym.

Bo przecież każdy sposobiący się do boju naród wiedzieć to dobrze powinien, że cele, jakie się stawia, i które zdają się być prawie nieosiągalne na innej drodze, niż wojennej, osiąga się nieraz właśnie wtedy — bez wojny. (...)

Stanisław Piasecki
Bo jeśli ma być wojna... (fragmenty)
Prosto z Mostu nr 20 z dn. 14 V 1939 r.

Eugeniusz Bielenin

POSTAWA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

W decydujących chwilach, jakie przeżywamy, ujawniły się w całej pełni wielkie cnoty społeczeństwa polskiego: patriotyzm, spokój, opanowanie, skupienie się koło armii, a nade wszystko zdecydowana wola obrony niepodległości Ojczyzny.

Postawę taką wykazały tak masy chłopskie jak i robotnicze, tak inteligencja, jak i mieszczaństwo, tak miasto jak i wieś.

Nim jeszcze minister Beck, imieniem rządu odpowiedział: — „nie" — na znane żądanie Hitlera, już wcześniej powiedziało to całe polskie społeczeństwo swoim zachowaniem się, podkreślając to stanowisko swoją ofiarnością na cele obrony Państwa.

STANOWISKO WSI

Pierwszorzędnym wydarzeniem, szczególnie dla wsi, stał się bezsprzecznie powrót do kraju Wincentego Witosa. Powrót ten zaelektryzował masy chłopskie, wpłynął na wieś orzeźwiająco. Notujemy fakt, że wszelkie zebrania ludowe, cechuje dziś wielkie ożywienie, silna frekwencja uczestników. Pełne obywatelskie uświadomienie chłopów występuje w całej pełni. Ojczyźnie oddają to, co jej się należy, wyrażają ufność do armii polskiej, zdają sobie sprawę z powagi chwili. Chłopi w tym roku śpieszyli się gwałtownie, by w polu wszystko możliwie rychło obrobić. „Nim ruszymy — na wojnę, grunta muszą być obrobione, ziemia nie może nie rodzić". — Tak mówiono. Z drugiej strony — trzeba to z naciskiem podkreślić — chłopi w dalszym ciągu uważają swoje postulaty polityczne za ważne i nieprzedawnione. Te tak liczne w ostatnich tygodniach zjazdy ludowe — poza gotowością oddania życia w obronie Ojczyzny, rozbrzmiewają z całą stanowczością domaganiem się zrealizowania znanych postulatów. (...)

Eugeniusz Bielenin
Postawa społeczeństwa polskiego (fragment)
Piast nr 20 z dn. 14 V 1939 r.

Adam Próchnik

WOJNA NARODOWA

Naród polski znajduje się w stanie *pogotowia moralnego*. Jest ono niemniej ważne, niż pogotowie militarne. Nie chcemy bowiem uprzedzać dalszego biegu wydarzeń, ale jedną rzecz musimy stwierdzić. Jeżeli Polska zostanie wplątana w wojnę, będzie to wojna *narodowa*.

Co to jest wojna narodowa? Jest to wojna, którą toczy cały naród, bez wyjątku, o swoją egzystencję. Jest to coś więcej, niż wojna, prowadzona przez największą nawet armię, której szeregi liczą się w miliony. Prowadzi ją naród jako całość, młodzi i starzy, mężczyźni i kobiety, nawet dzieci. Prowadzi ją się z bronią i bez broni, z karabinem w garści i gołą pięścią. Jest to zbiorowy, potężny odruch całego społeczeństwa. Wojna narodowa jest to wojna, w której każdy musi złożyć swą dań, każdy musi zdobyć się na najwyższy wysiłek. W czasie wojny narodowej można tylko dwie rzeczy czynić, walczyć, lub pracować dla walczących. Wojna narodowa jest to przełom duchowy, który przeżywamy wszyscy, przełom polegający na tym, że przestaje się cenić wszystko poza wolnością, że wszystko inne traci swoją wagę. Traci przede wszystkim wartość życie człowieka i to w jego własnej świadomości. Każdy odczuwa to głęboko, nie jako frazes, ale jako realną rzeczywistość, że raczej zginąć w walce, aniżeli żyć w niewoli. W walce narodowej nie wystarczy twierdzić, że każdy uczyni co jest w jego mocy. Każdy musi czynić więcej niż jest w jego mocy, konieczny jest wysiłek ponad siły.

Sytuacja jest wszak tego rodzaju, że mamy do czynienia z przeciwnikiem od nas silniejszym i potężniejszym, i że mamy przyjaciół daleko. Jeżeli decydować ma sama siła fizyczna, jeżeli wszystko ma być zależne od stosunku sił, od ilości mieszkańców, wojska i środków technicznych, położenie nasze mogłoby być niewesołe i walka mogłaby od samego wstępu być bezprzedmiotowa. Inaczej się dzieje, gdy wojna jest narodowa. Wtedy nawet mały naród szwajcarski może obronić swą niepodległość, wtedy Grecy odpierają najazd niezmierzonych chmar perskich, wtedy lud hiszpański stawia opór nawet niezwalczonemu Napoleonowi. Nawet mały naród, który w całości, w masie rusza do walki, jest niezwyciężony, bo wydobywa on maksimum sił, bo idzie jak fala i lawina. Walka narodowa posiada wszelkie szanse zwycięstwa. (...)

Adam Próchnik
Wojna narodowa
Robotnik nr 144 z dn. 24 V 1939 r.

St. Bańczyk

WOJNA A WYCHOWANIE

(...) W państwie totalistycznym (dyktatorskim) nie wolno wychowywać człowieka, istnieje tylko tresura niewolników. Wszelkie ruchy religijne jednakowo się nienawidzi, jako konkurentów w wychowaniu. O ile faszyzm toleruje religię — to jest mu to potrzebne do podbojów, do święcenia armat i błogosławieństw zaborczych. Jeśli zaś ktoś w imię religii przeciwstawia się zasadzie faszyzmu, jak to uczynił papież Pius XI, który potępił zasadę rasizmu, największy ideał hitleryzmu, wówczas wychodzi szydło z worka i faszyzm pokazuje swoje rogi, kim on jest.

Rosenberg — szef akcji kulturalnej narodowo-socjalistycznej w Niemczech wydał książkę pt. „Mythus des XX Jahrhundertes" („Legenda XX wieku") przeznaczoną dla wychowawców i nauczycieli. Nauki swe i wskazania streścił w 50 tezach (zdaniach), w których zionie nienawiścią do całego chrześcijaństwa.

Oto kilka tych tez:

1. Chrześcijaństwo jest religią niewolników i głupców, albowiem: „ostatni będą pierwszymi", „błogosławieni ubodzy duchem".
2. Chrześcijaństwo jest równe komunizmowi.
3. Chrześcijaństwo stawia murzyna i Niemca na równi.
4. Chrześcijaństwo jest namiastką (Ersatz) żydostwa i dziełem Żydów; jego centrala jest w Rzymie.
5. Jezus jest Żydem.
6. Czwarte przykazanie jest żydowskim szachrajstwem (Gescheft).
7. Neron miał podstawy do prześladowania; zniszczył też żydowskiego ducha (chrześcijaństwo).
9. Chrześcijaństwo jest zawsze pokrywką dla żydostwa.

Tezy te zwalczają samą ideę chrześcijańską, która głosi tak szlachetne zasady, jak miłość bliźniego, które się nigdy nie przeżywają, bo stanowią najwyższe wskazówki moralne. Ale tam, gdzie sieje się nienawiść, gdzie się chce drugiego trzymać w niewoli, gdzie się chce grabić, zabijać, mordować — tam idea głosząca miłość bliźniego, miłość nawet nieprzyjaciół — taka nauka i takie wychowanie jest wrogie faszyzmowi, bo godzi w jego zasady. 10-ro przykazań boskich, które zakazują zabijać, kraść, cudzołożyć — to jest wrogie faszyzmowi, bo to godzi w ich zasady, w zasady rozboju faszystowskiego, w zasady grabieży. Dla Niemca (faszysty) jest ubliżeniem i zniewagą stać pobok murzyna, czy innoplemieńca. Nie wartość wewnętrzna zalet brana tu jest pod uwagę, ale kolor skóry, lub rasa człowieka. Oczywiście chrześcijaństwo głosi inne zasady: nie skóra, nie grubość kości stanowi o wartości człowieka, ale jego treść du-

chowa. Dalej Rosenberg odrzuca wszystko, choćby najsłuszniejsze, co od Żydów pochodzi. Nawet brzydzi się samym Chrystusem — bo to żyd, a więc i jego nauką, jego ideałami — tym wszystkim, co głosi chrześcijanizm. Utożsamia to z dzisiejszym żydostwem. Nawet powiada, że centrala żydostwa jest w Rzymie.

W swoim zacietrzewieniu paplą, co ślina przyniesie, gorzej — wychowują tak młode pokolenie niemieckie, wznawiając odwieczną drapieżność germańską w stosunku do Słowian.

A przecież jest w życiu narodów normalną drogą rozwój ku doskonałości, a nie cofanie się do jaskiniowej dziczyzny. Toż ludy nordyckie (ludy północy) słynęły ongiś z rozbojów, plądrując ziemię Słowian i grabiąc ich mienie. Czas i wychowanie wypleniło drapieżność nordyków, a obecnie narody te mogą być raczej przykładem poszanowania mienia i wolności cudzej. Zapanował u nich (Dania, Szwecja, Norwegia itd.) prastary duch Słowian, że tylko pracą dochodzi się do bogactw, a nie rozbojami. Brzydzą się napadami i grabieżą. Zdziałało to wychowanie, gdyż w krajach tych panuje i wychowuje demokracja: *Wolność, Równość i Braterstwo.* Na tych zasadach oparty ustrój zaciera przywary tradycyjne, a krzesze zasady szlachetniejsze.

Dla faszystów niemieckich prześladowanie jest słuszne, o ile to dogadza ich ambicjom i zachciankom, a dla nas demokratów każde prześladowanie, choćby dla największych celów, jest niesłuszne i uważamy je za barbarzyństwo.

W chwilach dla nas krytycznych, w chwilach, kiej faszyzm germański wyciąga rękę po ziemie Polskie, kiej swe kły szczerzy, ażeby zniszczyć demokrację, zniszczyć to, co pachnie wolnością — winniśmy wytężyć swe siły i bronić nie tylko swej ziemi, ale swych zasad demokratycznych.

Tym wyraziściej w chwili obecnej widzimy słuszność naszego wychowania opartego na etyce chrześcijańskiej i na szlachetnych tradycjach naszych przodków — Słowian, którzy wierzyli tylko w pracę pokojową, a zasady te są hasłami ruchu demokratycznego, którego jesteśmy pniem — fundamentem. Gdyby wszystkie narody wychowały się w tym duchu, nikt by nie łaknął cudzego, nie byłoby i wojen.

St. Bańczyk
Wojna a wychowanie (fragment)
Wici nr 22 z dn. 28 V 1939 r.

BĘDZIEMY BRONIĆ KAŻDEJ GRUDKI ZIEMI!
Wincenty Witos do wszystkich ludowców

Obejmując prezesurę Naczelnego Komitetu Wykonawczego Stronnictwa Ludowego, Wincenty Witos wydał odezwę do ludowców, którą poniżej zamieszczamy:

Obejmując obowiązki Prezesa Stronnictwa Ludowego, zwracam się do Was wszystkich z braterskim pozdrowieniem i gorącą podzięką.

Najpierw dziękuję tym, co dzierżąc zwierzchnią władzę w Stronnictwie Ludowym — z Marsz. Ratajem na czele — dźwigali na sobie historyczną odpowiedzialność, starając się godzić interes ludu polskiego z dobrem Państwa i Narodu.

Dziękuję tym, co w trudnych i ciężkich warunkach kierowali pracą w powiatach, gminach i gromadach, nie zrażając się żadnymi przeszkodami, dając ofiary ze siebie i mienia.

Składam podziękowanie tym licznym, cichym, szarym i niezłomnym pracownikom, co tworząc milionową armię stronnictwa, nieśli na sobie ciężar pracy codziennej, tak twardej i trudnej a tak nieodzownej.

Wdzięczny jestem wszystkim, co nie będąc ściśle ze stronnictwem związani, przychodzili jego członkom z bezinteresowną pomocą w czasach najcięższych, nie zważając na straty i przykrości.

Wyrażam najwyższe uznanie i podziękowanie wypróbowanym bojownikom co odrzucając wszelkie pokusy, honor chłopski i godność ponad wszystko stawiali. Objawy te, będące jasnymi promieniami pośród mroków służalstwa nie tylko napawają mnie dumą i otuchą, ale dodają bodźce do dalszej walki i wysiłków dla osiągnięcia wytkniętych celów.

Nie trzeba przypominać, że naszym celem była i jest POLSKA LUDOWA, POLSKA POTĘŻNA I NIEZALEŻNA, POLSKA WOLNOŚCI I RÓWNOŚCI, POLSKA PRAWA, DOBROBYTU I SPRAWIEDLIWOŚCI, POLSKA ZASAD NARODOWYCH, CHRZEŚCIJAŃSKICH I DEMOKRATYCZNYCH, POLSKA PRZEZ WSZYSTKICH UMIŁOWANA I BRONIONA.

Wielkie te wzniosłe a tak naturalne cele wymagają nie tylko zgodnej wytrwałej i wytężonej pracy nas wszystkich, ale także poświęcenia i ofiar.

Pracę tę musicie wykonać Wy kochani Chłopi. Wy też musicie ponieść potrzebne ofiary, jeśli naprawdę pragniecie dobra Polski, Waszego dobra i dalszych pokoleń.

Doceniając współdziałanie tak stronnictw politycznych, jak i życzliwych nam jednostek i zespołów, musimy przede wszystkim iść

własną drogą i polegać na sobie. „Własna moc tylko może nas ocalić."

Was, Chłopi, Was Ludowcy wzywam do tej pracy, do Was się zwracam z prośbą i nakazem: Stańcie karnie w szeregach, spełniajcie gorliwie swoje obowiązki, nie cofając się przed żadnymi przeszkodami, ani ofiarami. Twórzcie i wzmacniajcie swoją organizację i polegajcie na niej. GROMADA ZGODNA I ROZUMNA, TO DOPIERO NAPRAWDĘ WIELKI CZŁOWIEK. Zgodnie z prawem domagajcie się zmiany obecnych stosunków. Słuszność i dobro Państwa przemawia za Wami. Wierzcie, pracujcie, wytrwajcie — zwyciężycie, przynosząc szczęście Ojczyźnie i sobie.

Nie chowamy głowy w piasek, świadomi jesteśmy niebezpieczeństwa, zagrażającego naszej Ojczyźnie.

OŚWIADCZAMY PUBLICZNIE: Jakkolwiek nie myśmy zawinili obecnemu stanowi, WSZYSCY I WSZELKIMI ŚRODKAMI BĘDZIEMY BRONIĆ PRZED KAŻDYM NAJEŹDŹCĄ NIE TYLKO NASZEJ NIEPODLEGŁOŚCI, ALE KAŻDEJ GRUDKI ZIEMI!

DLA TYCH CELÓW PONIESIEMY WSZELKIE POTRZEBNE OFIARY!

Nie będziemy też za to żądać od nikogo uznania, ani przywilejów, ani zapłaty! Domagać się natomiast będziemy aż do skutku tych praw, które nam się, jako obywatelom Państwa, bezwzględnie należą.

Warszawa, 22 maja 1939 r.

Wincenty Witos
Prezes Stronnictwa Ludowego

Będziemy bronić każdej grudki ziemi!
Wincenty Witos do wszystkich ludowców
Piast nr 22 z dn. 28 V 1939 r.

Władysław Sikorski

ZNACZENIE WOJSKOWE GDAŃSKA

(...) Jak ongi kaprowie, tak dzisiaj łodzie podwodne nie mogą zdziałać wiele bez solidnego oparcia na lądzie. Nie możemy go narazie znaleźć w Gdańsku. Wolne Miasto nie należy dzisiaj wojskowo do Polski. W 1919 r. zwyciężyła w Wersalu błędna teza, zgodnie z którą Polska silna i dysponująca wszystkimi elementami własnej potęgi wojskowej jest Europie niepotrzebna. Przywrócono nam zatem uprawnienia gospodarcze przy ujściu Wisły, umiędzynarada-

wiając je równocześnie. Nie przyznano nam jednakowoż żadnych uprawnień wojskowych, zadowalając się przekazaniem Polsce w formie nieskonkretyzowanej i niewyraźnej protektoratu wojskowego nad Wolnym Miastem, które zostało, jak się dzisiaj okazuje na krótko, zneutralizowane i rozbrojone.

Znalazłwszy się w położeniu tak przykrym musieliśmy założyć własny port wojenny, który powstał w 1923 r. w pobliżu Gdyni. Gdynia, nasza duma i prawdziwa perła Bałtyku, leży w zatoce gdańskiej i jest oddalona na długość strzału armatniego od granic wolnego miasta. Nie mogłaby się więc ani bronić ani utrzymać z chwilą, w której pancerniki niemieckie zarzuciłyby kotwice w zatoce gdańskiej, albo gdyby artylerja niemiecka zajęła pozycje na terytorium Gdańska.

Źle się więc stało, że większość członków konferencji pokojowej w Wersalu potraktowała polskie uprawnienia wojskowe w Gdańsku narówni z niemieckimi. Polska w odróżnieniu od Niemiec ciąży geograficznie i co za tem idzie i strategicznie, ku morzu Bałtyckiemu. Natomiast niemiecka przestrzeń życiowa wybiega na Morze Północne. Morskie zagadnienia Polski są raczej natury obronnej, podczas gdy Niemcy prowadzą na Bałtyku politykę wybitnie ofensywną. Zagarniając bezprawnie Kłajpedę i sięgając zuchwale po Gdańsk, Trzecia Rzesza nie szuka przestrzeni życiowej. Przecież Gdańsk był miastem umarłym, gdy pozostawał w ścisłym związku z Rzeszą. Wykonywa ona jedynie wiernie wojskowy testament Fryderyka II, uznanego Wielkim przez Hitlera.

Niemcy dążą ponadto od dawna i konsekwentnie do przekształcenia Bałtyku w zamknięte morze germańskie. Dysponując kanałem Kilońskim jako własną drogą wypadową, zyskaliby tym sposobem olbrzymią przestrzeń, w której ich okręty wojenne czućby się mogły, po zniszczeniu lub zneutralizowaniu przeciwnika w tym rejonie, najzupełniej bezpiecznie.

Przesmyk duński, Wielki i Mały Bełt, łatwo zamknąć minami, jak to wykazała ostatnia wojna światowa. Uzależniwszy zaś od siebie państwa skandynawskie, Niemcy zapewniłyby sobie stamtąd dostawę bezcennych surowców, bez których długotrwała wojna byłaby dla nich wręcz niemożliwa.

Powracając do Gdańska — stwierdzić musimy, że tzw. wolne miasto ciążące ku Trzeciej Rzeszy utrudnia nam wielce obronę Pomorza, bez którego nie moglibyśmy żyć i rozwijać się normalnie. Stawia nas w położeniu ciężkiem w razie narzucenia nam rozprawy o Prusy Wschodnie. Szachuje ewentualne plany, których wykonania mogłaby się podjąć polska flota wojenna poparta przez wojska, działające na lądzie i sojuszników na pełnym morzu. (...)

Zapalczywość i upór teutoński, przygotowujące dziś gorączkowo

nową awanturę Gdańska, — a te bywały zwykle w naszej historii zapowiedzią burzy w większym stylu, — rozbić się muszą w proch o nieugięty odpór Polski. Nasz wolny dostęp do morza powinien być w tej chwili niezwykle trudnej, ale i korzystnej, ugruntowany i wyjaśniony bez reszty pod względem wojskowym.

Polska, rozbudowując i utrwalając swoje stanowiska wojskowe na Bałtyku, połączona przez Rumunię z Morzem Czarnem i rozporządzająca Murmaniem jako pozycją odwodową, mieć będzie doskonałe warunki do dalszego zwycięskiego lotu w wielką i jasną przyszłość.

Władysław Sikorski
Znaczenie wojskowe Gdańska (fragmenty)
Wiadomości Literackie nr 31—32 z dn. 23—30 VII 1939 r.

Kazimierz Smogorzewski

MÓWIĄ: „GDAŃSK" — A MYŚLĄ...

Okres politycznego uspokojenia w stosunkach polsko-niemieckich trwał prawie sześć lat. Formalnie rozpoczął się dn. 26 stycznia 1934 r. podpisaniem deklaracji o niestosowaniu przemocy, ale jego faktyczną inauguracją była rozmowa posła Wysockiego z kanclerzem Hitlerem z dn. 2 maja 1933 r.

Kanclerz — jak głosi podyktowany przez niego samego komunikat urzędowy — „podkreślił zdecydowany zamiar rządu niemieckiego utrzymywania swego nastawienia i postępowania jak najściślej w ramach istniejących traktatów".

Deklaracja powyższa została uczyniona w parę tygodni po bardzo niefortunnym wywiadzie udzielonym przez Hitlera współpracownikowi *Sunday Express* (dn. 12 lutego 1933 r.), w którym nowy kanclerz Rzeszy oświadczał, że obecne granice polsko-niemieckie „są przez wszystkich Niemców znienawidzone" i że „korytarz polski musi być zwrócony Rzeszy".

Odprężenie polsko-niemieckie rozpoczęło się więc tam, gdzie było główne miejsce zapalne złych stosunków — tam, gdzie krzyżują się żywotne interesy obu narodów, a mianowicie u ujścia Wisły.

„Narodowy socjalizm nie zna polityki zmiany granic kosztem innych narodów" — mówił kanclerz do Gdańszczan przez radio dn. 27 maja 1933 r.

Nie znaczyło to, że na terenie wolnego miasta nastała sielanka. Powiedział raz minister Beck, że „sprawy gdańskie są kłopotliwe

od wieków". Nie przestały być kłopotliwe także w okresie normalizacji stosunków polsko-niemieckich. Te „gdańskie kłopoty" spowodowały również przedwczesny koniec „nowego okresu", jaki nastał w stosunkach polsko-niemieckich dn. 26 stycznia 1934 r.

Ponieważ ogromna większość ludności wolnego miasta przyznaje się do narodowości niemieckiej — Rzesza posiada w Gdańsku *prawa moralne*, których nikt nigdy nie kwestionował. W zakresie organizacji i polityki partyjnej niema między Rzeszą a wolnem miastem żadnych murów. W Gdańsku nie może być mowy o żadnym ucisku niemieckości czy też narodowo-socjalistycznego „światopoglądu".

Mogło być inaczej, albowiem polityka polska miała tu różne taktyki do wyboru. Rozumiejąc atoli, że sprawy polsko-gdańskie nie dadzą się wyodrębnić z kompleksu stosunków polsko-niemieckich — weszliśmy na drogę pozostawienia pełnej swobody ideologicznej Niemcom gdańskim. Zdawało się nam, że tak postępując — zabezpieczamy najistotniejsze *prawa materialne* w Gdańsku.

Nie łudziliśmy się nigdy, że w sprawach gdańskich niema między Polską a Niemcami sprzeczności poglądów. Niemal nazajutrz po odprężeniu stosunków politycznych między Warszawą a Berlinem zaczęły się próby takiego uregulowania sprawy Gdańska, któreby odpowiadało nowej sytuacji powstałej w związku z upadkiem autorytetu Ligi Narodów. Stroną, która występowała z różnymi sugestiami, była zawsze Polska. Szliśmy daleko po linii rozsądku, wyrażając gotowość zawarcia z Niemcami konwencji w przedmiocie nowego statutu wolnego miasta. Podkreślaliśmy zawsze, że w tym statucie interesują nas przede wszystkim trzy zasady.

1) Gdańsk musi zostać wolnym miastem, administracyjnie samodzielnym zarówno w stosunku do Niemiec jak i do Polski;

2) wolne miasto musi należeć do polskiego obszaru celnego;

3) prawa Polski na terenie wolnego miasta nie mogą podlegać jakiejkolwiek obcej kontroli.

Rząd niemiecki stale uchylał się od wszelkich na ten temat rokowań. Zbywano nas ogólnikowemi zapewnieniami, że sprawa nie jest ani aktualna, ani niepokojąca.

Pierwszą choć bardzo mglistą aluzją kanclerza Hitlera do tej sprawy były słowa poniższe, wypowiedziane w Reichstagu dn. 7 marca 1936 r.

„Chciałbym — mówił kanclerz — aby naród niemiecki zrozumiał głębsze motywy narodowo-socjalistycznej polityki zagranicznej, która np. bardzo boleśnie odczuwa, że dostęp do morza 33-milionowego narodu prowadzi przez terytorium *należące* do niedawna do Rzeszy. Chciałbym atoli, by naród niemiecki uznał za nierozsądne — bo

poprostu niemożliwe — zaprzeczenie tak wielkiemu państwu prawa dostępu do morza"...

Słowa te padły z ust kanclerza w dzień wypowiedzenia układów lokarneńskich i obsadzenia wojskiem zdemilitaryzowanej strefy nadreńskiej. Podyktowała je nie chęć rozsądnego i słusznego uregulowania sprawy, ale taktyka.

Po raz drugi, już w sposób bardziej sprecyzowany, odezwał się kanclerz na ten temat dn. 20 lutego 1938 r., a więc w mowie, w której zapowiedział uregulowanie spraw austrjackiej i sudeckiej.

„Państwo polskie — mówił — szanuje stosunki narodowe w Gdańsku, a to miasto i Niemcy szanują prawa polskie"...

Tekst powyższy był pierwszym wynikiem naszych ciągłych prób znalezienia trwałego kompromisu polsko-niemieckiego w sprawach gdańskich. Można było nawet żywić wówczas pewną nadzieję, że deklaracja z dn. 20 lutego 1938 r. stanie się podstawą rokowań wiodących do zawarcia konwencji polsko-niemieckiej, ustanawiającej równowagę między polskim a niemieckim stanem posiadania na terenie wolnego miasta Gdańska.

Nadzieja okazała się płonna. Dn. 24 października 1938 r. — a więc już po Monachium — minister von Ribbentrop oświadczył ambasadorowi — Lipskiemu w Berchtesgaden, że jedynie trwałem rozwiązaniem sprawy Gdańska byłby, zdaniem rządu niemieckiego, powrót tego miasta do Rzeszy z odpowiednimi zabezpieczeniami dla Polski w zakresie korzystania z portu. Ambasador nie omieszkał natychmiast zaznaczyć, że beznadziejne są rachuby uzyskania zgody rządu polskiego na takie „uregulowanie".

Dn. 5 stycznia 1939 r. odwiedził kanclerza w Berchtesgaden minister Beck. Mówiono i o Gdańsku, ale w tonie pojednawczym. Nie znalazły potwierdzenia pogłoski ani o jakichś większych zamiarach politycznych Niemiec na wschodzie Europy, ani o próbie jednostronnego rozstrzygnięcia sprawy gdańskiej przez rząd Rzeszy.

„To prowincjonalne miasto nie będzie przedmiotem sporów między Polską a Niemcami" — powiedział kanclerz.

Gdy dn. 26 stycznia 1939 r., w piątą rocznicę zawarcia układu polsko-niemieckiego, minister von Robbentrop bawił w Warszawie, znów była mowa o Gdańsku. Minister Beck raz jeszcze oświadczył swą zgodę „na szukanie rozwiązań rozsądnych i pojednawczych", ale w ramach wspomnianych wyżej trzech zasad.

W odpowiedzi na to, dn. 21 marca 1939 r. usłyszał ambasador Lipski z ust ministra Ribbentropa żądanie przyłączenia Gdańska do Rzeszy.

O co właściwie Niemcom chodzi? O Gdańsk czy o coś donioślejszego?

Nazajutrz po Monachium kanclerz Hitler był przekonany, że

Francja i Wielka Brytania zgodziły się milczkiem na dominację Niemiec w Europie wschodniej. Spodziewał się zatem, że Paryż i Londyn zastosują politykę współpracy z Berlinem, zaprzestając jednocześnie wyścigu zbrojeń. Ponieważ nie usłyszał nic podobnego z ust pp. Daladier i Chamberlaina — zaczął się dopatrywać w ich polityce gry dwulicowej.

Jego najbliżsi doradcy tłumaczyli kancelarzowi, że Paryż i Londyn chcą tylko wygrać na czasie, że tylko odłożyły walną z Niemcami rozprawę. Przekonany o tem, Hitler zdecydował się na wielką operację strategiczną, mającą na celu unicestwienie w zarodku wszelkiej ewentualności walki na dwa fronty... Aneksja Czech, wzięcie pod „wojskową opiekę" Słowacji i reaneksja Kłajpedy miały na celu stworzenie atmosfery, w której i Polska miałaby ulec, zgodzić się na reaneksję Gdańska oraz „perdre la face" wobec siebie samej i wobec mocarstw Zachodu. Gdyby to się stało — bezkrwawa operacja udałaby się znakomicie.

Ale pan von Ribbentrop okazał się złym doradcą i złym psychologiem. Nie zdołał zdobyć Gdańska metodą zaskoczenia; próbuje więc montować walną dyplomatyczną batalię, w której Polska — widząc się odosobniona, a nie wierząc (jego zdaniem) w swe własne siły — dałaby się jednak odepchnąć od Bałtyku. Spodziewa się, że uda mu się wytłumaczyć Francuzom i Anglikom, iż „nie warto umierać za Gdańsk". Liczy na to, że gdyby Paryż i Londyn istotnie oświadczyły coś podobnego w Warszawie — odebrałyby Polsce wszelką chęć dalszego uzgadniania swej akcji politycznej z mocarstwami zachodnioeuropejskimi. Wielki cel strategiczny z marca b.r. zostałby osiągnięty. „Oś" Berlin — Rzym nie potrzebowałaby się obawiać walki na dwa fronty i mogłaby się przygotowywać do nowych przedsięwzięć na terenach śródziemnomorskim i afrykańskim.

Takie są plany, które się... nie urzeczywistniają.

Po pierwsze, dlatego, że Polska sama orzeka czy i w jakim stopniu jej interesy żywotne w Gdańsku są zagrożone, że Polska sama zdecyduje, jakie trzebaby zastosować środki na wypadek naruszenia naszych praw w wolnem mieście.

Po drugie, dlatego że nie uda się Berlinowi ani zlokalizować „sprawy gdańskiej", ani rozsadzić solidarności europejskiej.

Byłem niedawno w Londynie i słyszałem z ust wybitnego publicysty angielskiego takie powiedzenie: „Niemcy wołają, że ich osaczamy. Nie, my organizujemy zwycięstwo na wypadek, gdyby rząd niemiecki popełnił szaleństwo nowej napaści. Niepotrzebnie się Niemcy trudzą, próbując nam zasugerować, że Gdańsk nie jest wart wojny. Każdy Anglik rozumie, że bijąc się za Gdańsk — biłby się za Londyn i za Gibraltar, za Suez i za Kalkuttę"...

W parę dni potem byłem w Paryżu na wielkim wiecu, na którym jeden z wybitnych polityków Francji mówił wśród rzęsistych oklasków: „Trzeba się bić za Gdańsk jeżeli się chce, by się znaleźli Europejczycy gotowi umrzeć za Strasburg i za Paryż..."

Taka jest sytuacja. Jakiż stąd dla Berlina wniosek? Zaniechać „Machtprobe" z Polską, nie ryzykować wojny i szukać na drodze lojalnych rokowań rzeczywiście rozsądnego, słusznego i ostatecznego uregulowania statutu wolnego miasta Gdańska.

Kazimierz Smogorzewski
Mówią: „Gdańsk" — a myślą...
Wiadomości Literackie nr 31—32 z dn. 23—30 VII 1939 r.

Ksawery Pruszyński

MIASTO NIEGDYŚ NASZE

(...) Stare miasta są miastami antykwarjatów. — Gdańska nie niszczyły wojny, nawet napoleońska, nawet tak zwana wielka. Przeto Gdańsk był miastem antykwarjatów, a dziś jest nim bardziej niż kiedykolwiek. Właśnie w tych tygodniach, kiedy czeka się na nowe gromy i nowe strzały, kiedy ludzie są tu tak spłoszeni jak rok temu w Egerze-Chebie sudeckim, Egerze Schillera i Wallensteina, lady antykwarjatów gdańskich to „tout un ambarras" starego mieszczańskiego bogactwa. Możnaby powiedzieć, że zanim skończył się dawny Gdańsk, już się skończyła owa warstwa rajców miejskich i kupieckiej szlachty, po której Rzeczypospolita tyle dobrych zachowała wspomnień i której doszukiwała się przez ostatnich lat dwadzieścia w każdym Sahmie i w każdym Ziehmie, a wreszcie w Hermannie Rauschningu. Skończyła się i wyprzedaje. (...)

Tedy na widok tego Gdańska, którego ostatni przepych schodzi do antykwarjatów, gdzie w ciągu paru krótkich lat polsko-niemieckiego porozumienia, przy wszystkich Białowieżach i rewizytach więcej zniszczono polskich pamiątek, więcej zamalowano Białych Orłów niż za Flotowa i Bismarcka, jestem pełen myśli o tem, co się ostatecznie i tutaj jeszcze kończy. Nikt, świadomy polskiej przeszłości dziejowej, nie może przejść przed tym skończonym już Gdańskiem bez głębokiego salutu dla całej tamtej przeszłości. Jak w Pradze, jak wobec Pragi. Albowiem Gdańsk jest jedynym i najpiękniejszym pomnikiem, jaki na rozdrożu narodów, na rozgraniczu mów, wzniesiono na cześć współpracy dwóch wielkich szcze-

pów jednej europejskiej rodziny. Były Psie Pola i Grunwaldy, były pokotem leżące krzyżackie płaszcze komturów na płaskich rozłogach Płowiec. Była hakata i była Września. Ale była wielka kobieta dziejów polskich, taka Zyta piastowskiej dynastii, Ryksa-Rycheza, która kraj wyrwała z anarchji pogańskiej po śmierci Mieszka II. I — córka i siostra niemieckich cesarzy — przywróciła tron Kazimierzowi Odnowicielowi, a jedność państwu. Śpi dziś zapomniana w podziemiach kolońskiego tumu. Byli niemieccy mnisi po klasztorach, i niemieccy drukarze w Krakowie, i niemieccy budowniczowie zamków wołyńskich, i ludzie niemieckiej krwi a polskiej nauki, ludzie niepożyci, budowniczowie wiekopomni: Linde, Lelewel, Estreicher, Brückner. Była może walka i wrażba wiekowa, ale była i wiekowa współpraca niezwykle ścisła, niezwykłe płodna. W latach najcięższej niewoli mógł Sienkiewicz, bez uchybienia narodowej godności, rzucić wawrzyn hołdu owym zaciężnym żołnierzom regimentu niemieckiego, który pod Żółtemi Wodami dał się wyciąć w pień hordom Tuhaj Beja i kureniom Chmielnickiego z tej prostej racji, że aż do maja zaciągnął się w służbę Rzeczypospolitej. W przededniu zmagania narodów, w przeddzień śmiertelnych zapasów tych znad Szprewy i Renu, tych znad Wisły i Bugu, może wolno, jak umarłemu, wielkiemu Gdańskowi złożyć ostatni hołd i tamtej jak on zmarłej, wielkiej polsko-niemieckiej przeszłości? (...)

Ksawery Pruszyński
Miasto niegdyś nasze (fragmenty)
Wiadomości Literackie nr 31—32 z dn. 23—30 VII 1939 r.

Kazimiera Iłłakowiczówna

MODLITWA ZA NIEPRZYJACIÓŁ

Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!...
Panie...
... nad miotanymi szaleństwem i grozą,
nad zamkniętymi w więzieniach,
nad czekającymi wybawienia
za kolczastym drutem obozów...
... nad niewinnymi i nad ich rodzinami...

Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami...

Nad schylonymi przed fałszywym bogiem,
nad leżącymi pustką i odłogiem...
... Nad posłusznie idącymi mrowiem ku przepaści
zmiłuj się, Boże, i na zgon namaścij.
Zdejm z oczu ginących bielmo,
zdeptanym daj ucztę weselną,
niechaj Twój anioł z nimi chleb przełamie...
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami.

Nad nienawidzącymi zmiłuj się, Boże.
Nikt z nas już nic uczynić nie może...
Wszak mieli sztandar, dziś znakowi kłamią.
Czerwono-czarny był... cóż gdy niewierni
stali się obu — czerwieni i czerni.
Wyschły im źródła łask...
Wejrzyj na nich jeszcze raz.
Zmiłuj się, Boże nad Niemcami.

Spuść im Twą miłość, oczy otwórz ślepe...
Chcieliśmy zdziałać to — nie możem sami,
chcieliśmy sercem, lecz ich serca — wściekłe.
Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami.

Kazimiera Iłłakowiczówna
Modlitwa za nieprzyjaciół
Prosto z Mostu nr 36 z dn. 3 IX 1939 r.

KS. BISKUP EDMUND ILCEWICZ

„NASI KAPŁANI"

„...cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały. Błogosławieni jesteście, jeżeli złorzeczą wam z powodu imienia Chrystusa, albowiem Duch chwały, Boży Duch na was spoczywa..."

I P 4, 13—14.

Prezbiterzy mocą sakralnych święceń i misji, którą otrzymują od biskupów, są powołani w szczególny sposób do posługi Chrystusowi: Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi. Mają oni udział w Jego posłudze, przez którą Kościół tu na ziemi buduje się nieustannie jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego. (*Presbyterorum Ordinis* n. 1-AAS 58/1966, str. 991). Głównym zadaniem posługi kapłańskiej jest uwielbienie Boga w Trójcy Świętej Jedynego ze wszystkich sił i możliwości swoich oraz budowanie żywego Kościoła Chrystusowego na ziemi. Praca ta jest ze wszech miar konstruktywna, twórcza i zaangażowana. Jest konstruktywna i twórcza, gdyż uwzględniając aktualne warunki miejsca i czasu, stale tworzy coś nowego na miarę aktualnych i faktycznych potrzeb. Sobór Watykański II wyraźnie mówi o konieczności badania znaków czasu i tłumaczenia ich w świetle Ewangelii Chrystusowej tak, aby w zrozumiały dla każdego pokolenia sposób odpowiadać na odwieczny problem sensu życia i śmierci; problem odpowiedzialności za własne powołanie (*Gaudium et Spes* n. 4-AAS 58/1966, str. 1027). Praca ta jest zaangażowana. W myśl bowiem wskazań Zbawiciela kapłani mają ustawicznie służyć ludziom, dzieląc z nimi trudy i kłopoty dnia codziennego.

Karty historii ostatniej wojny zawierają wiele pięknych przykładów tego rodzaju służby kapłańskiej ludziom. Zaznaczyć przy tym trzeba, że kapłani polscy nigdy wtedy w zasadzie nie korzystali z żadnych przywilejów ani ulg. Wielu kapłanów przeszło przez gehennę obozów koncentracyjnych. Na ten temat ukazało się dość dużo publikacji i wspomnień. Rzadko się jednak mówi o tych kapłanach, którzy trwając na wyznaczonych sobie placówkach duszpasterskich w kraju, bronili wartości ogólnoludzkich. Progi naszych kościołów, kaplic i plebanii często stawały się wówczas twierdzą

nie tylko wiary, ale także godności ludzkiej oraz źródłem nadziei na przetrwanie tamtych strasznych i tragicznych dni. I właśnie o tych kapłanach naszej Lubelskiej Ziemi, którzy spełnili swój obowiązek służby człowiekowi aż do ofiary krzyża w ostatniej wojnie, chciałbym nieco powiedzieć. Naturalnie nie potrafię wyczerpać całości materiału, bo jest on zbyt obszerny i złożony. Mogę co najwyżej w pewnym zarysie omówić dany problem, tak mało znany szerszemu ogółowi społeczeństwa polskiego.

Kapłani lubelscy ginęli w czasie działań wojennych. Byli rozstrzeliwani jako zakładnicy lub podczas akcji pacyfikacyjno-odwetowych. Umierali razem z chorymi, bestialsko mordowanymi w szpitalu psychiatrycznym w Chełmie Lubelskim. Zamęczani byli przez oddziały nacjonalistów ukraińskich spod znaku SS Galizien lub UPA, albo przez pospolitych bandytów. Wiele było ofiar w tamtym czasie.

Z wrześniowych dróg w 1939 r. nie wrócili do domów kapelani Wojska Polskiego, księża lubelscy: Józef Czemerajda, Aleksander Dubiel, Stanisław Kontek i Władysław Tchórzewski.

Trwały jeszcze działania wojenne, w lasach biłgorajskich koło Huty Krzeszowskiej bronili się żołnierze polscy. Ówczesny proboszcz tamtejszej parafii, ks. Antoni Czamarski, siedział wraz z domownikami w piwnicy. Jak każdy zwykły człowiek, bał się strzałów i przelatujących kul. Pod kościół zwożono rannych żołnierzy polskich. Niektórzy byli ciężko ranni. Wezwano do nich księdza. Ks. Czamarski wyszedł z piwnicy. W zakrystii nałożył komżę i stułę. Wyspowiadał między innymi jakiegoś umierającego porucznika. Kiedy wzmogła się strzelanina, usiłował schronić się ponownie do piwnicy. Dosięgła go jednak kula w bramce cmentarza kościelnego. Padł zabity. Niemcy, którzy wkrótce zajęli Hutę Krzeszowską, nie pozwolili pogrzebać zabitego księdza. Dopiero po pewnym czasie braccy przenieśli zwłoki swego proboszcza do kościoła. Dziś stoi tam skromny, cementowy pomnik. Czas zatarł już częściowo wyryty na nim napis. Ówczesny dziekan biłgorajski krótko powiadomił Kurię Biskupią w Lublinie: „...z wielkim smutkiem donoszę, iż w dniu 15 września r.b. został zabity w Hucie Krzeszowskiej w bliskości kościoła przez władzę wojskową niemiecką ks. Antoni Czamarski, proboszcz parafii Huta Krzeszowska". W innym krańcu diecezji, na skraju lasu cześnickiego, rozstrzelani zostali przez wojska nieprzyjacielskie: ks. Wiktor Możejko, proboszcz parafii Dub k. Tyszowiec, dwaj klerycy salezjańscy z Krakowa, Stefan Fabijański i Mikołaj Kapuściński, którzy jako uciekinierzy przypadkowo zatrzymali się wtedy na plebanii dubieńskiej oraz organista Władysław Wendtland i kowal Piotrowski z Dubna. Działo się to dnia 25 września 1939 r. Ks. Wiktor Możejko nie służył w wojsku, a proboszczem w Dubie został zaledwie przed paroma tygodniami. Przy-

czyną tego mordu był fakt, że żołnierze polscy stoczyli przy tamtejszym kościele swoją ostatnią bitwę obronną.

Dnia 14 października 1939 r. na plebani w Sitańcu k. Zamościa żołnierz niemieckiego Werhmachtu zastrzelił tamtejszego wikariusza, ks. Alojzego Strąkowskiego za to, że ośmielił się powiedzieć mu w oczy parę słów prawdy o napaści hitlerowskiej na Polskę. Uprzednio we wrześniu 1939 r., po zajęciu Sitańca przez wojska nieprzyjacielskie, zabrano ks. Strąkowskiego i okrutnie torturowano. Gdy wrócił, miał na piersi wykłuty szpilkami krzyż, rany na palcach itp. Wrócił roztrzęsiony nerwowo. Dnia 14 października 1939 r. przyszedł do proboszcza żołnierz niemiecki, aby zarekwirować uprząż na konie. I wtedy zdarzyła się właśnie ta tragedia.

Przez cały czas okupacji niemieckiej niektórzy kapłani lubelscy byli kapelanami w różnych formacjach partyzanckich. Wszyscy zaś, jakkolwiek czasem bez przydziału i stopni wojskowych, służyli w razie potrzeby posługą duszpasterską leśnym chłopcom. Na przykład w Depułtyczach wspominają ludzie jeszcze dzisiaj tego rodzaju służbę nieżyjącego już, ówczesnego proboszcza, ks. Henryka Kuraszkiewicza. Inny ksiądz opisał mi pasterkę, odprawioną przez niego w lesie dla partyzantów i ukrywających się ludzi w czasie wysiedlania Zamojszczyzny. „Nadchodziły święta Bożego Narodzenia. Smutne to były wtedy święta. Kościoły zamknięte. Ludzie rozpędzeni. Pierwszego dnia przed samą wigilią Bożego Narodzenia przyszło do mnie dwóch moich parafian, partyzantów z B.Ch.: pp. Dubik Bolesław i Petryk Feliks... Powiedzieli mi, że nie chcieli narażać mnie jako znanego. Choć i ja bałem się, to jednak nie mogłem odmówić. Zgodziłem się jechać, tym bardziej że pasterka miała być na terenie mojej wysiedlonej parafii... podróż była przez wsie wysiedlone... spotykaliśmy uzbrojonych 'czarniuchów'. Tak nazywano nasiedlonych Niemców, z powodu czarnych mundurów, które nosili... Po godz. 11-ej poszliśmy do pobliskiego lasu. Oczywiście partyzanci trzymali straż, bo przecież niecały kilometr od nas byli Niemcy... W głębi na polanie zastaliśmy setki ludzi z okolicznych wsi, no i partyzantów. Był stół, ołtarz. O godz. 12-ej zaczęła się pasterka, kolędą: «Wśród nocnej ciszy». Śpiewał las, który ożył. Słychać było szlochanie ludzi. Msza św. tak bardzo podobna do betlejemskiej. I tam i tu Dzicię Jezus oraz uczciwi ludzie nie mieli 'gospody', miejsca... Rano odwieziono mnie do Zamościa, do sióstr Franciszkanek Misjonarek Maryi w Zamościu, przy ul. Żdanowskiej, które całą noc adorowały Pana Jezusa w Najśw. Sakramencie, prosząc o opiekę i zachowanie od złego nas wszystkich..."

Gdy w 1944 r. przez Czernięcin k. Krasnegostawu przechodził front, zginął od zabłąkanej kuli lubelski kleryk Wincenty Polski. Dnia zaś 23 kwietnia 1945 r. podczas okrążenia 5 DP Wojska Pol-

skiego poległ na polu chwały koło miasta Tauer (NRD) wraz z dowódcą tej dywizji gen. Aleksandrem Waszkiewiczem, kapelan, kapitan ks. Edward Zarzycki. Pochowany został na tamtejszym cmentarzu wojskowym.

Od początku okupacji aż do samego jej końca w czasie wszystkich akcji pacyfikacyjno-odwetowych w pierwszym rzędzie ofiarami padali księża. Już w listopadzie 1939 r. w więzieniu na Zamku Lubelskim znaleźli się dwaj biskupi lubelscy: bp Fulman i bp Goral. Na przełomie zaś 1939/1940 w więzieniu tym siedziało za kratami bardzo wielu naszych księży:

a) z Kurii Biskupiej Lubelskiej: ks. Jan Michalewski, ks. Zdzisław Ochalski, ks. Wojciech Olech;

b) z sądu biskupiego: ks. Jan Lenart, ks. Marian Peryt;

c) z seminarium duchownego: ks. Zdzisław Goliński, ks. Zenon Kwiek, ks. Michał Niechaj, ks. Piotr Stopniak, ks. Antoni Poboży, ks. Antoni Zawistowski. W związku z aresztowaniem ks. Zdzisława Golińskiego wydarzył się być może jedyny w swojej wymowie tragikomiczny wypadek. Gestapowcy, którzy mieli go aresztować szukali go, jeżdżąc po mieście dorożką. Tymczasem ks. Goliński siedział już w więzieniu. W końcu przyszli oni do celi i zażądali od ks. Golińskiego, aby zwrócił im pieniądze za dorożkę.

d) z placówek duszpasterskich: ks. Jan Adamczuk, ks. Władysław Bocian, ks. Jan Bukowski, ks. Adam Feliks Czuk, ks. Paweł Dziubiński, ks. Piotr Gintowt Dziewałtowski, ks. Kazimierz Gostyński, ks. Lucjan Górniecki, ks. Wiktor Guz, ks. Antoni Hunicz, ks. Mieczysław Karpiński, ks. Stanisław Krynicki, ks. Franciszek Lewandowski, ks. Stanisław Mysakowski, ks. Eugeniusz Stańczak, ks. Feliks Szeleźniak, ks. Ludwik Szyszko.

e) z pracy w szkolnictwie: ks. Andrzej Chlastawa, ks. Władysław Chróścik, ks. Piotr Matyjaszczyk, ks. Jan Duklan Michnar, ks. Czesław Nowicki, ks. Antoni Olszewski, ks. Stanisław Pilcher, ks. Henryk Sekrecki, ks. Michał Słowikowski, ks. Stanisław Stachowicz, ks. Michał Włodarczyk, ks. Ludwik Zalewski.

f) z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: ks. Henryk Insadowski, ks. Józef Kruszyński, ks. Piotr Kremer, ks. Piotr Kałwa (późniejszy biskup ordynariusz lubelski), ks. Jan Roth TJ., ks. Antoni Szymański, ks. Jan Wiślicki, ks. Stanisław Wojsa oraz księża studenci: ks. Jan Fiuta-Faczyński, ks. Dymitr Filipowicz, ks. Aleksander Murat, ks. Paweł Iliński, ks. Jan Piekoszewski, ks. Józef Rybczyk, ks. Aleksander Kaźniuk i ks. Antoni Mańko.

W więzieniu na Zamku znaleźli się także wszyscy księża z Chełma Lubelskiego (z wyjątkiem ks. Andrzeja Suchary): ks. Stanisław Cieślik, ks. Władysław Forkiewicz, ks. Stanisław Goździk, ks. Józef Górka, ks. Julian Jakubiak, ks. Wacław Kosior, ks. Marceli Mrozek,

ks. Stanisław Niedźwiński, ks. Dominik Surowski, ks. Jan Walczak oraz reformaci: br. Bruno, o. Filip Lepiarczyk, o. Julian Kapałka, o. Leonard Tatara.

Bardzo pokaźną grupę więźniów stanowili zakonnicy lubelscy z popularnych w Lublinie zakonów: kapucynów i jezuitów. Spośród kapucynów byli to: o. Wincenty Aleksander Czajkowski, o. Robert Henryk Dąbrowski, o. Efrem Stanisław Kanabus, o. Henryk Lechański, o. Rafał Henryk Nienałtowski, o. Wiator Wacław Rytel, o. Michał Zdzisław Skorupiński, o. Bonawentura Jan Stadnik, o. Florian Józef Stępniak, klerycy: Kajetan Stanisław Ambrożkiewicz, Leandr Piotr Bartoszewicz, Fidelis Hieronim Chojnacki, Leon Józef Cis, Krzysztof Jan Dąbrowski, Julian Michał Drabarek, Benedykt Antoni Drozdowski, Ambroży Adam Jastrzębski, Zygmunt Marian Klimowicz, Tarcycjusz Jan Romaniuk, Edmund Mikołaj Różycki, Jan Wian, Franciszek Salwowski, Benignus Jan Sosnowski, Zbigniew Edward Świstak i Leopold Marian Wileński.

Z zakonu jezuitów siedzieli wtedy w więzieniu: ks. Stanisław Felczak, ks. Zygmunt Moczarski, ks. Józef Kladiwa, ks. Jan Pastuszka, ks. Bronisław Popek, ks. Jan Roth oraz klerycy: Szymon Braciszewski, Kazimierz Chudy, Wincenty Cichecki, Stanisław Frankowski, Bronisław Gładysz, Henryk Grudzień, Stanisław Janicki, Walerian Kawski, Jerzy Musiał, Józef Mitros, Władysław Szulc, Franciszek Wicha, Wincenty Zieliński i Leon Warzkielis.

Być może nie wszystkie nazwiska zebrałem. Z góry proszę o wybaczenie. Nie miałem bowiem gotowej listy.

Musiałem wiele szukać i ustalać dane. Zaznaczam przy tym, że wyżej wymienieni księża dali początek. Później miejsca ich zajęli inni i tak było aż do dnia wyzwolenia. Wielu tych kapłanów przeszło przez obozy koncentracyjne w Niemczech, gdzie spory procent wywiezionych pozostał już na zawsze. Wielu innych siedziało w Zamościu, Zwierzyńcu, Chełmie Lubelskim czy na Majdanku w Lublinie. Dla przykładu podam, że nie wszyscy — nawet księża — wiedzą, że np. na Majdanku siedział ks. Edward Dolecki, prefekt z Hrubieszowa. Co więcej nazwiska tych księży nie zostały umieszczone na listach osób przebywających w obozach koncentracyjnych. A przecież były to prawdziwe obozy zagłady. O nich być może napiszę odrębny artykuł. Obecnie chciałbym powiedzieć wyłącznie o tych, którzy dopełnili życia na Lubelskiej Ziemi.

Dnia 10 listopada 1939 r. nieznani sprawcy zabili koło cmentarza grzebalnego w Siedliszczu k. Chełma Lubelskiego wójta, volksdeutscha Rodego. Aresztowano zakładników. Był wśród nich miejscowy proboszcz, ks. Ludwik Szyszko. Zmaltretowano go najpierw w miejscowym posterunku policji. Później wraz z innymi przewieziono do Lublina na Zamek. Nocą dnia 13 listopada rozstrzelano obok

kaplicy zamkowej wszystkich zakładników z Siedliszcza wraz z ks. Ludwikiem Szyszką. Księża siedzący na Zamku słyszeli strzały, polscy zaś strażnicy rano opowiadali o tej śmierci. Niektórzy widzieli ubrania zabitych, między innymi także sutannę i „maciejówkę" ks. Szyszki. Dnia 23 grudnia 1939 r. na lubelskim Kirkucie rozstrzelano inną grupę zakładników, wśród których był ks. dr Michał Niechaj.

Więźniowie-Żydzi, którzy zakopywali pomordowanych opowiadali, że ks. Niechaj żył jeszcze kiedy go wrzucali do grobu. Dnia 6 stycznia 1940 r. rozstrzelano w Lublinie trzech księży: ks. Piotra Gintowt-Dziewałtowskiego, ks. Antoniego Hunicza i ks. Wacława Kosiora. Stojący przy bramie strażnik, Polak, wspomina, że ks. Gintowt przechodząc obok pozdrowił go wtedy słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus". Dnia 17 czerwca 1940 r. rozstrzelano w Lublinie jeszcze jednego księdza, proboszcza z Suchowoli Zamojskiej, ks. Władysława Bociana. Tragiczna była to postać. Suchowola Zamojska we wrześniu 1939 r. przechodziła z rąk do rąk. Zginęło tutaj wielu żołnierzy z obu stron. Sam czytałem gazetę niemiecką z tamtych czasów, w której ks. Bociana nazwano „pospolitym bandytą" itp. Na Zamku męczono go w szczególnie okrutny sposób.

Bardzo wymowna jest śmierć męczeńska dwóch kapłanów: ks. Jana Makulca i ks. Bolesława Pawłowskiego, którzy rozstrzelani zostali dnia 12 stycznia 1940 r. razem z kilkuset chorymi ze szpitala psychiatrycznego w Chełmie Lubelskim. Esesmani i gestapowcy wypędzali po prostu chorych w bieliźnie na podwórze szpitala i tutaj na zewnątrz strzelali. Ciała pomordowanych leżały na podwórzu. Na drugi dzień gestapowcy zatrzymywali jadące do miasta furmanki chłopskie i kazali chłopom zwozić ciała pomordowanych do pobliskiego dołu, wykopanego pod fundamenty nowego pawilonu szpitalnego. Ciała posypano wapnem i zasypano ziemią. Dziś znajduje się na tym miejscu pamiątkowa tablica z napisem: „Pamięci ofiar pacjentów szpitala psychiatrycznego w Chełmie, wymordowanych przez hitlerowskich najeźdźców w dniu 12 stycznia 1940 r. Społeczeństwo miasta Chełma 1970 r."

Ks. Feliks Kasprowicz był pierwszym proboszczem w nowoerygowanej parafii w Rogoźnie k. Łęcznej. W okolicy tej przed wojną mieszkali Polacy, Rusini, była też tutaj liczna kolonia Niemców. Ks. Kasprowicz był gorącym patriotą. Musiał się więc niektórym narazić, zwłaszcza w czasie poprzedzającym wybuch drugiej wojny światowej. Starsi pamiętają działania piątej kolumny niemieckiej na naszych ziemiach. Dnia 9 lipca 1940 r. do Rogoźna przyjechali — jak mówią miejscowi ludzie — „umundurowani" Niemcy. Wyprowadzili ks. Kasprowicza z plebanii do pobliskiego lasu. Kazali mu

wykopać sobie grób. Później księdza rozstrzelali. W czasie okupacji nie pozwolono ruszyć grobu. Dopiero po wyzwoleniu ciało kapłana-męczennika ekshumowano i przeniesiono na miejscowy cmentarz parafialny.

W aktach metrykalnych parafii Grabowiec znajduje się akt śmierci tamtejszego proboszcza, ks. Józefa Czarneckiego, Nr 50/1941, w którym między innymi czytamy: „...w dniu szóstym lipca roku bieżącego (1941) o godzinie szóstej po południu w drodze z Szystowic do Hrubieszowa zmarł ksiądz Józef Czarnecki." Akt ten został spisany na polecenie oficera gestapo, który w rozmowie z księdzem podał następującą wersję śmierci ks. Czarneckiego. Ksiądz został aresztowany przez policję niemiecką na terenie parafii Grabowiec. Był wieziony samochodem do Hrubieszowa. W czasie drogi ks. Czarnecki prosił, aby mu zezwolono pójść na stronę za swoją fizjologiczną potrzebą. Eskortujący żołnierze upomnieli księdza, aby nie próbował ucieczki. Ksiądz jednak nie usłuchał i zaczął uciekać. Wtedy został postrzelony. Rannego zabrano z powrotem do samochodu. W samochodzie ksiądz umarł. Pochowano go w lesie przy drodze do Hrubieszowa.

Starzy ludzie wskazywali nawet miejsce grobu księdza. Niestety, gdzie został pochowany, dokładnie dziś już nie wiadomo.

Dnia 8 lipca 1940 r. o godz. 5.30 zostali rozstrzelani w Rotundzie Zamojskiej dwaj redemptoryści z Zamościa: o. Wincenty Wójtowicz i o. Jan Jakubowski, którzy fałszywie oskarżeni zostali przez nacjonalistów ukraińskich z Horyszowa Polskiego.

Dnia 15 września 1941 r. rozstrzelano wraz z innymi zakładnikami w Rotundzie Zamojskiej ks. Antoniego Gomółkę. Był on inicjatorem budowy kościoła parafialnego pw. św. Krzyża w Zamościu. Chodziło mu wtedy o duszpasterstwo dziatwy i młodzieży. Ks. Gomółka z zamiłowania bowiem był młodzieżowcem. uczył religii, pracował w harcerstwie. Przed wojną pełnił nawet ważne funkcje w tym związku. Dziatwa i młodzież bardzo go lubiła. Aresztowano go 11 lipca 1941 r. i osadzono w zamojskim więzieniu przy ul. Okrzei. Wywiązało się u niego z bliżej nie ustalonych przyczyn silne zakażenie palca. Przewieziono go do szpitala. Palec się dość szybko zagoił, dlatego zabrano go z powrotem do więzienia. Chciano go ratować. Zakażano go celowo tyfusem brzusznym, w wyniku czego ks. Gomółka jako chory ponownie powrócił do szpitala. Wszystko było przygotowane do ucieczki. Oczekiwała furmanka. W ogrodzeniu szpitalnym specjalnie odbito deskę. Wystarczyło faktycznie wyjść nocą ze szpitala, odsunąć deskę i wsiąść do furmanki. Ale ks. Gomółka nie chciał narażać pilnującego go policjanta, który miał kilkoro dzieci. Być może przedtem sam uczył te dzieci religii. O godz. 4 rano Niemcy zajechali drabiniastym wozem, wymoszczo-

nym słomą. Zabrano go w bieliźnie. Miał wtedy jeszcze gorączkę. Chorego zawieźli na Rotundę, gdzie dokonała się pełna ofiara jego posługi kapłańskiej.

Dnia 13 lipca 1942 r., o godz. 8 wieczorem, w Siennicy Różanej k. Krasnegostawu zamordowany został ks. Stanisław Galewski. Młody kapłan, niedawno wyświęcony, pomagał tamtejszemu proboszczowi. Ciekawe są okoliczności tej śmierci. Po wkroczeniu armii niemieckiej na tamtejszych terenach zorganizowano wkrótce oddziały partyzanckie, złożone z młodzieży polskiej. Żandarmeria niemiecka, przeprowadzając ekspedycję karną we wsiach Baraki i Siennica Królewska Mała, zastrzeliła kilku mężczyzn. Pochowano ich na miejscowym cmentarzu parafialnym. Rodziny zabitych postawiły na grobie piękny, symboliczny w swojej wymowie pomnik. Przedstawiał on leżącego żołnierza polskiego z karabinem w ręku. Nad nim stała Matka Boża, która osłaniała poległego swoim płaszczem. Napis na pomniku brzmiał: „Królowo Korony Polskiej, módl się za nami". Miejscowi mieszkańcy często przychodzili tutaj przy różnych okazjach na modlitwę. Naturalnie nie podobało się to władzom okupacyjnym. Nakazano więc ówczesnemu proboszczowi, ks. Józefowi Terebusowi, aby „cmentarz doprowadził do porządku". Wszyscy wiedzieli, że konkretnie chodzi o usunięcie tego pomnika. Nikt jednak tego nie zrobił. Dnia 13 lipca 1942 r. wieczorem pijani żandarmi niemieccy wracali z wesela, odbywającego się u jednego z miejscowych Ukraińców. W tym czasie w ogrodzie parafialnym spacerował brat proboszcza, Piotr Terebus. Żandarmi myśleli pewnie, że to jest sam proboszcz. Poszczuli więc go psem. Na krzyk napadniętego i warczenie psa ks. Galewski wyjrzał z okna plebanii. Widząc, co się dzieje, wezwał żandarmów, by odwołali psa. W odpowiedzi na to jeden z nich z pistoletu strzelił do księdza. Ludzie bali się przyjść na plebanię. Ksiądz skonał po paru godzinach. Trzymał w martwych rękach brewiarz, który widocznie poprzednio odmawiał. Na drugi dzień miejscowi stolarze zbili z desek skrzynię i pochowali ks. Galewskiego i p. Piotra Terebusa. Później rodzina przeniosła zwłoki księdza do Krasnegostawu, skąd pochodził. Żandarmi niemieccy sami zniszczyli wkrótce wspomniany pomnik.

Dnia 14 sierpnia 1942 r. rozstrzelany został w Otroczu k. Janowa Lubelskiego proboszcz ks. Adam Padziński. Pretekstem miało być rzekome znalezienie broni w jego plebanii. Faktycznie zaś Niemcy dokonywali tutaj pacyfikacji wśród miejscowej ludności. Prowadząc księdza na stracenie, znęcano się nad nim w okrutny sposób. Ks. Padziński był starszym człowiekiem, nie mógł więc szybko iść na miejsce straceń. Niemcy popychali go i nawet bili. Idąc pod górę ks. Padziński upadł. Wtedy jeden z eskortujących zabił go na oczach wszystkich strzałem w głowę. Ciała zabitych leżały niepogrzebane

przez całą dobę. Następnego dnia pochowano wszystkich bez trumien we wspólnym grobie.

Dnia 30 stycznia 1943 r. zginął w Gdeszynie k. Hrubieszowa ks. Zygmunt Pisarski. Rano odprawiał Mszę św. w kaplicy na plebanii, gdyż kościół parafialny został uprzednio zabrany przez miejscowych nacjonalistów ukraińskich. Pod koniec Mszy św. przyszli żandarmi niemieccy. Pozwolono mu Mszę św. dokończyć. Kiedy później ksiądz rozbierał się z szat liturgicznych w sąsiednim pokoju, hitlerowcy zażądali, aby wskazał on im nazwiska miejscowych komunistów oraz nazwisko człowieka, który zabrał mu kiedyś klucz od kościoła. Ksiądz odmówił. Zbito księdza do krwi. Żandarmi tymczasem zganiali pod plebanię mężczyzn, zarówno Polaków jak i Rusinów. Księdza Pisarskiego postawiono pod ścianą plebanii. Znów zażądano wskazania nazwisk. Ksiądz w odpowiedzi wzruszył tylko ramionami. Dostał za to po twarzy. Starszych gospodarzy Niemcy puścili do domów. Młodszych ustawili w czwórki. Zebrało się około pięć czwórek mężczyzn. Na końcu kolumny postawili oni ks. Pisarskiego i diakona prawosławnego. Około 200 m od plebanii zatrzymano wszystkich. Znów pytano księdza o nazwiska. Ksiądz wrzuszył także tylko ramionami. Ks. Pisarskiego oparto wtedy o przydrożne drzewo. Padł strzał. Ksiądz się osunął. Inny ze strażników dobił księdza strzałem w głowę. Kilka kroków dalej zabito diakona prawosławnego. Moim zdaniem, obaj oni są w pewnej mierze prekursorami współczesnego ekumenizmu. Działo się to wszystko niedaleko domu, gdzie mieszkał człowiek, który rzeczywiście zabrał księdzu klucze od kościoła. Niemcy więc wiedzieli, kto to zrobił. Zadawali pytania, by upodlić księdza, nie szło im o nazwisko. Na miejscu śmierci ks. Pisarskiego wzniesiono już po wojnie krzyż z napisem: „Posłuszny na głos serca i obowiązku kapłańskiego oddał życie za nieprzyjacioły Ukochanej Ojczyzny".

Dnia 2 lutego 1944 r. o godz. 15 zmarł w Borowie n. Wisłą ks. Stanisław Skulimowski. Niemcy pacyfikowali tamtejszą okolicę. Otoczono kordonem zbrojnym trzy wioski leśne: Borów, Wólkę i Łążek. Część ludzi uciekła. Ks. Skulimowski oraz inni pozostali. Niemcy strzelali nawet z armat. Kulami zapalającymi podpalali zabudowania. Ludzie często ginęli w ogniu, zapędzani siłą do palących się budynków. Ks. Stanisława Skulimowskiego znaleziono dopiero po akcji obok spalonego domu. Zwłoki jego były zwęglone do połowy ciała. Czy spalił się żywcem, czy też dopiero po śmierci, trudno to dzisiaj z całą pewnością ustalić.

Dnia 6 czerwca 1944 r. w godzinach popołudniowych aresztowany został na plebanii w Borowicy k. Krasnegostawu ks. Antoni Bajko. Przez noc przetrzymano go w domu Ukraińca w Woli Żulińskiej, a następnie wywieziono do Chełma. Tam rozstrzelano go

w Borku k. Chełma Lubelskiego. W tym czasie w parafii Borów aresztowano około 160 osób. Rozstrzelano ich później w różnych miejscach.

W roku 1941 zginął w bliżej nieznanych mi okolicznościach kleryk lubelskiego seminarium duchownego Piotr Grudzień.

Trudne do uwierzenia wydarzenie miało miejsce w dniu 16 czerwca 1940 r. w Konopnicy k. Lublina. Ks. Stefan Kędra, prefekt z Lublina, wieziony na rozstrzelanie do pobliskiego lasu, zbiegł z furmanki i przez to uniknął śmierci.

Partyzanci polscy zabili uprzednio miejscowego kowala, volksdeutscha, który bardzo dokuczał Polakom. Donosił na nich do gestapo, rekwirował żywność z przejeżdżających przez Konopnicę do Lublina furmanek chłopskich itp. W odwet władze okupacyjne rozstrzelały w lesie konopnickim kilkudziesięciu mężczyzn. Na prośbę miejscowego proboszcza, ks. Stefan Kędra odprawiał mszę św. dla dzieci przystępujących do I Komunii św. Niemcy zabrali go po tej mszy św. z kościoła. Wsadzili na furmankę i pod strażą miejscowego kolonisty niemieckiego wieźli na stracenie. Ks. Kędra zorientował się szybko, co go czeka. Strażnik z karabinem wycelowanym w niego siedział na przednim siedzeniu, tyłem do furmana. Być może był w starszym wieku. Wykorzystując nierówność terenu oraz opatrznościową pustkę na drodze w tym miejscu, ks. Kędra pchnął strażnika tak, że ten zleciał z fury. Karabin upadł na szosę. Ks. Kędra zeskoczył i skrył się w łanach zboża rosnącego obok szosy. Strażnik strzelał wprawdzie za nim, ale nie trafił. Bóg pozwolił mu uciec. Nieco dalej w polu zrzucił sutannę. Wieczorem dotarł na plebanię do Zemborzyc. Tutaj opowiadał, co go spotkało. Sutannę ktoś na drugi dzień odniósł. Ks. Kędra wrócił z Zemborzyc do Lublina.

Dawne południowe powiaty Lubelszczyzny: hrubieszowski, tomaszowski i biłgorajski były widownią szczególnego okrucieństwa, dokonywanego na ludności polskiej przez nacjonalistów ukraińskich spod znaku SS. Galizien albo UPA. Jeszcze po wojnie było tutaj niespokojnie i ginęli żołnierze polscy, którzy usiłowali zaprowadzić ład i porządek. Ponieważ wojsko polskie zajmowało wtedy część gmachu lubelskiego seminarium duchownego, jako kleryk brałem udział w pogrzebach tych żołnierzy. Zwłoki poległych odprowadzaliśmy na wojskowy cmentarz w Lublinie przy ul. Lipowej. Później zaś w roku 1949 sam pełniłem na tych terenach obowiązki duszpasterskie. Do pierwszej swojej parafii jechałem przez ciągnące się kilometrami ugory, na których rosły tylko polne rumianki. W popalonych wsiach sterczały tylko kominy i resztki zwęglonych domostw. Krzyże przydrożne były powywracane. Figury miały utrącone głowy. Pomniki na cmentarzach grzebalnych poniszczone. Gro-

by porozbijane. Kościoły popalone. Nawet studnie były zasypane. Na drogach wiejskich spotykało się usypane kopce, nazywane przez nacjonalistów ukraińskich „Grobami Polski". Zakopywali oni w nich godło państwowe, portrety dostojników, obrazy historyczne dotyczące dziejów Polski oraz biało-czerwone sztandary. Miały symbolizować zniszczenie wszystkiego, co polskie na tych ziemiach.

Ludność polska tych ziem, zwłaszcza pod koniec okupacji, zostawiając wszystko, uciekała w popłochu. Ci zaś, co nie zdążyli uciec albo za późno zaczęli uciekać, ginęli w okrutnych mękach. Z wiernymi dzielili los ich duszpasterze, księża. Zamęczono wtedy kilku naszych lubelskich kapłanów.

Dnia 29 maja 1943 r. w Nabrożu k. Tyszowiec zginął tragicznie ks. Władysław Jacniacki. Tego dnia rano był on w Tomaszowie Lubelskim u dziekana z aktami metrykalnymi. Kiedy około 19 wrócił do Nabroża, wierni w kościele śpiewali „majówkę". Ksiądz zszedł z furmanki i poszedł do kościoła. Udzielił błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Była to jego ostatnia posługa pasterska wiernym. Wieczorem około dziewięciu nacjonalistów ukraińskich zastrzeliło pod plebanią kierownika miejscowej szkoły. Z kolei otoczyli oni plebanię i weszli przez drzwi kuchenne do środka. Do ks. Jacniackiego oddano dwa strzały: jeden zranił go w rękę a drugi w brzuch. Z kolei postrzał w głowę otrzymali; siostra proboszcza Leokadia Jacniacka, służąca Marianna Bartoszczyk i syn Marianny, Stanisław. Kiedy Ukraińcy odeszli, druga siostra proboszcza, Janina, ukryta za drzwiami, pobiegła po pomoc. Ks. Jacniacki sam w międzyczasie doczołgał się do łóżka. Tam już go zastali przybyli ludzie. Był przytomny. Prosił o modlitwę. Mówił, że nie zna napastników, ale pragnie, aby Bóg w swojej dobroci darował im winę. Sam z całego serca przebacza. Posłano konie po lekarza do Tyszowiec i po księdza do Łaszczowa. Cóż, w tamtych warunkach i czasach przybyły lekarz niewiele mógł pomóc. Ks. Dąbski zaopatrzył umierającego na drogę do wieczności. Jeszcze do dziś dnia na grobie tego kapłana tamtejsi wierni składają kwiaty. Modlitwa zaś umierającego księdza zaniesiona w godzinę śmierci do Pana Boga o przebaczenie, po wielu latach przyniosła pozytywne rezultaty. Potwierdzają to fakty. I to jest chyba najważniejsze, bo Boże.

Dnia 19 grudnia 1943 r. nacjonaliści ukraińscy spod znaku SS Galizien zamordowali w okrutny sposób ks. Błażeja Nowosada. Oddziały te przeprowadzały pacyfikację Potoka Górnego, k. Biłgoraja i okolicznych wsi. Jak zwykle w takich wypadkach, zatrzymanych gromadzono przy kościele. Wyprowadzono ks. Nowosada z plebanii. Szedł z krzyżem w ręku. Dodawał otuchy zatrzymanym. Księdza zabrano wkrótce do kościoła parafialnego na strych. Tutaj zażądano od niego, aby wskazał miejsce, gdzie ukrywają się partyzanci

polscy i radzieccy oraz Żydzi. Kiedy ksiądz odmówił zaczęto go męczyć. Ukrywający się w zakamarkach kościoła ludzie słyszeli jęki mordowanego kapłana. Ksiądz nie wydał nikogo. Po odejściu oddziałów pacyfikacyjnych zniesiono ciało księdza ze strychu kościoła. Ci, co go ubierali do trumny, widzieli pokłute bagnetami ciało, rozległe sińce oraz powyrywane żyły. Pogrzeb ks. Błażeja Nowosada poprowadził sąsiedni proboszcz. Nacjonaliści ukraińscy nie uszanowali wtedy powagi śmierci człowieka. Strzelali do grzebiących ciało, jakkolwiek na pochowanie księdza formalne zezwolenie wydały okupacyjne władze niemieckie.

W nocy z dnia 12 na 13 kwietnia 1944 r. zamordowany został ks. Jakub Jachuła, proboszcz parafii Chodywańce k. Tomaszowa Lubelskiego. Było to po Wielkanocy. Wieczorem ks. Jachuła był na kolacji u swoich parafian. Ci radzili mu, aby został i przenocował, spodziewano się bowiem napadu band UPA. Ks. Jachuła krótko odpowiedział: „Dobry pasterz nie zostawia swoich owieczek". W swojej parafii miał on zarówno parafian Polaków jak i Rusinów. Chciał być z nimi. O godz. 3 rano liczne oddziały UPA otoczyły Chodywańce z wszystkich stron. Rozpoczęła się straszna rzeź Polaków, którzy nie zdążyli uciec lub się schować. Dwóch starszych i chorych mężczyzn zastrzelono pod kościołem. Ks. Jakub Jachuła wyszedł w swoim charakterystycznym kożuszku z plebanii i schował się w krzakach bzu rosnących obok. Znaleziono go jednak. Pognano w kierunku pobliskiego lasu. Tutaj zamęczono. Polacy ukrywający się w krzakach słyszeli jęk mordowanego księdza. Pozostawione ciało ks. Jachuły pochowała jakaś Rusinka z Nowosiółek Kardynalskich. Groziła jej za to także śmierć z rąk UPA. Kiedy zaś za rok odnaleziono zwłoki ks. Jakuba Jachuły i przeniesiono do kościoła-kaplicy, miał jeszcze na sobie swój charakterystyczny kożuszek. Wszystko wskazywało na to, że gardło miał poderżnięte kosą lub nożem. Nie było wtedy jeszcze na tej ziemi wielu mieszkańców. Byli przy tym bardzo biedni, bo wszystko stracili oprócz życia. Pochowano więc zwłoki śp. ks. Jakuba Jachuły w cudzym grobie na cmentarzu parafialnym. Spoczywa w tym cudzym grobie do dziś.

Część księży lubelskich w czasie ostatniej wojny straciła życie w czasie napadów pospolitych bandytów na plebanię. Wiadomo, że tego rodzaju czasy powodują aktywizację przestępczych elementów. Przesadne zaś opowiadania o rzekomych bogactwach księży wskazywały im miejsce działania. Byli księża, którzy przeżyli po trzydzieści a nawet więcej napadów w czasie okupacji. Bito ich wtedy i poniewierano. Na przykład śp. ks. Jakub Jachuła, jeszcze jako proboszcz Klesztowa k. Chełma w czasie bandyckiego napadu został pobity kluczami od kościoła tak dotkliwie, że dostał rozstroju nerwowego. Bito go po głowie. Natomiast do śp. ks. Józefa Pa-

czosa strzelano. Księża nocowali często już nie w domu, ale w zakrystii, czy tzw. skarbczyku kościoła (miejsce, gdzie przechowuje się rzeczy używane w okresowej liturgii, np. do dekoracji Grobu Pańskiego, czy Żłóbka Betlejemskiego itp.). O tego rodzaju przeżyciach naszego duchowieństwa prawie się nie mówi. A przecież oni także w szczególny sposób cierpiąc, trwali na wyznaczonych sobie stanowiskach duszpasterskich i pełnili posługę kapłańską w tamtych warunkach. Kilku z naszych kapłanów straciło wtedy życie.

W nocy z dnia 11 na 12 grudnia 1939 r., podczas napadu bandyckiego, postrzelono śmiertelnie ks. Łukasza Zezulińskiego, proboszcza parafii Krężnica Jara k. Lublina. Bandyta oddał strzał z odległości 2 metrów do księdza leżącego w łóżku.

W nocy z 8 na 9 lipca 1943 r. bandyci zamordowali ks. Wacława Czechońskiego, proboszcza w Fajsławicach k. Lublina. Bandyci mieli twarze posmarowane sadzą. Było ich trzech. Wyprowadzono ks. Czechońskiego i jego wikariusza w bieliźnie na podwórze i tutaj kazano im biegać wokół klombu z kwiatami. Później zażądano od księży pieniędzy i kosztowności. Księdza wikariusza zaprowadzono do jego pokoju. Zabrano mu zegarek. Posłyszał wystrzał. Strzelano właśnie w salonie do ks. Czechońskiego. Mówią, że przyczyną tego było to, że ks. Czechoński poznał jednego z bandytów i zwrócił się do niego po imieniu. Bandyci uciekli. Ks. Czechoński otrzymał postrzał w brzuch, bardzo krwawił. Wikariusz udzielił mu absolucji. Nie można było pomóc. Ks. Czechoński zmarł.

W październiku 1943 r. zastrzelono na plebanii w Wirkowicach k. Krasnegostawu tamtejszego proboszcza ks. Józefa Forysia. Obiektywnie przyznać trzeba, że są różne opinie na temat przyczyn jego śmierci. Jedno jest pewne, że ks. Foryś pomagał ludziom w tamtych trudnych czasach i domagał się od nich zachowywania przykazań Bożych. Bestialskiego mordu dokonało trzech bandytów. Strzelano do księdza na plebanii z bliska. Kula rozniosła część jego głowy. Okrucieństwo bandytów uwidoczniło się w tym, że kazali siostrze zabitego proboszcza posprzątać pokój z krwi, odłamków kości i resztek mózgu. Zwłoki księdza zabrali bandyci na furmankę. Wywieźli je pod las i wrzucili do niewykończonej studni. Studnię zasypali granatami. Siostra księdza miała także zginąć, ale szczęśliwie pod osłoną nocy udało się jej uciec z tej furmanki.

Dnia 3 września 1945 r. bandyci zastrzelili na plebanii w Potoku Górnym k. Biłgoraja proboszcza, ks. Ludwika Olechowskiego. Wiele wycierpiał on w czasie okupacji. Siedział kilka razy w więzieniu, albo w tzw. obozach przejściowych. Kiedyś w Zwierzyńcu do celi esesmani przyprowadzili nienormalną kobietę, imieniem Aniela. Była sama wśród mężczyzn. Kazali więźniom ją powiesić w ciągu nocy. Niewiasta przysiadła przy drzwiach celi. Mężczyźni zaś długo

toczyli dysputę, co w danym wypadku zrobić. Jeden z więzionych chciał nawet — jak twierdził dla dobra innych — to uczynić. Zwrócił się jednak do ks. Olechowskiego z zapytaniem, czy mu to z punktu moralnego wolno zrobić. Usłyszał jasną i wyraźną odpowiedź księdza, że Bóg zabronił zabijać. Żywą niewiastę zabrano rano z celi. Nie wiem, co z nią się dziś dzieje. Nikt z siedzących wtedy z ks. Olechowskim mężczyzn nie poniósł najmniejszej szkody.

Dnia 23 sierpnia 1948 r. zamordowany został przez bliżej nieznanych sprawców ks. Jan Szczepański, proboszcz parafii Brzeźnica Bychawska k. Lubartowa. Wyciągnięto go podstępnie nocą z plebanii pod pretekstem zaopatrzenia chorego człowieka. Ksiądz widocznie musiał coś przeczuwać, ociągał się bowiem z wyjściem. Zwrócono się wtedy do niego z prośbą, aby podał przynajmniej kubek wody dla chorego, który powinien przyjąć lekarstwo. Ks. Szczepański podał kubek wody przez lufcik w oknie. Wykorzystali to ci, którzy byli pod plebanią. Wyciągnięto przez okno ks. Szczepańskiego w bieliźnie. Po kilku dniach znaleziono jego zwłoki w pobliskim Wieprzu. Ślady na ciele wskazywały, że przed śmiercią był okrutnie męczony.

Dnia 10 marca 1945 r. zabity został w domu rektoralnym przy kościele św. Ducha w Kraśniku ks. Stanisław Zieliński. Pomnik na jego grobie postawiła ze swoich drobnych składek młodzież szkolna i przedszkolna miasta Kraśnik.

Kiedy zaczynałem pisać swój artykuł, chciałem opatrzeć go tytułem: *Moi kapłani*. Miałbym nawet do tego prawo, powołując się na słowa konstytucji dogmatycznej II Soboru Watykańskiego *Lumen Gentium* nr 28; „Kapłani, pilni współpracownicy stanu biskupiego, jako pomoc i narzędzie, powołani do służenia Ludowi Bożemu, stanowią wraz ze swym biskupem jedno grono kapłańskie, poświęcające się różnym powinnościom." (AAS 57 (1965) str. 35) Mając jednak na uwadze, że mowa jest w tym artykule o służbie kapałńskiej, realizowanej dla nas wszystkich, doszedłem do wniosku, że odpowiedniejszy będzie tytuł: *Nasi kapłani*.

Przykłady te bowiem mówią o wielkiej miłości kapłanów do ludzi i ziemi, na której z woli oraz z dobroci Bożej wypadło im spełniać swoją posługę. Chciałbym ponadto przekazać modlitewną pamięć przyszłym pokoleniom o n a s z y c h k a p ł a n a c h. Moim zdaniem, nie tylko są warci tego, ale należy im się to ze sprawiedliwości. Ja zaś chciałbym tym artykułem wyrazić swój hołd dla kapłanów — męczenników naszej Polskiej Ziemi.

ks. bp Edmund Ilcewicz

Lublin, dnia 26 marca 1978 r.

KS. ANTONI DUNAJSKI

CHRZEŚCIJAŃSKIE IMIĘ POKOJU

Pokój na świecie weźmie swój początek w nas samych, albo nie będzie żadnego pokoju.

H. Ludewig

Przyjęło się mówić, że problem pokoju to domena polityki. Ostatecznie to władza polityczna i polityczne siły walczą o pokój i ustalają jego warunki. Rodzi się więc pytanie, czy zbożne ambicje pokojowej Fundacji Reinholda Schneidera [1] nie są przysłowiową walką z wiatrakami? Czy podejmowane w ramach jej działalności próby krzewienia pokoju nie są raczej bardziej zjawiskiem literackim, aniżeli realną siłą kształtującą bieg dziejów? Czy samo propagowanie idei pokoju z pozycji radykalnie chrześcijańskich, to jest przy rezygnacji ze wszystkich dostępnych tzw. „silnych środków", ma jakiekolwiek szanse w konfrontacji z działalnością wielkich politycznych sił i systemów? A jednak działalność Fundacji przekonuje mnie i wierzę, że musi ona owocować, bowiem w miejsce „konkretnych rozwiązań" propaguje kontretne postawy konkretnych ludzi. (...)

Każda wojna zmierza do tego, by ewentualny pokój zawrzeć z przeciwnikiem już wykrwawionym, położonym na łopatki. To silniejszy nadaje pokojowi jego specyficzne imię, które jest bardzo często imieniem fałszywym. Od tej prawidłowości historia nie odstępowała prawie nigdy, a jeśli odstępowała, to nigdy dla racji politycznych. Skoro do tego uświadomimy sobie, że owe racje polityczne były często racjami jednego człowieka i wypływały z decyzji jednego, bardziej lub mniej odpowiedzialnego sumienia, wydaje się rzeczą jak najbardziej słuszną rozpatrywać zagadnienie pokoju ra-

[1] Artykuł niniejszy stanowi przystosowaną do profilu wydawnictwa wersję pracy pt.: *„O. Maksymilian Kolbe, Reinhold Schneider i Dietrich Bonhoeffer — jako krzewiciele pokoju w służbie chrześcijańskiego sumienia"*, której przyznano doroczną Nagrodę Pokojową 1978 im. O. Maksymiliana Kolbego i Reinholda Schneidera.

czej na płaszczyźnie personalistycznej, a w konsekwencji i religijnej.

W tym krótkim eseju nie będę się zatrzymywać przy biografii Bł. Ojca Maksymiliana Kolbego, Reinholda Schneidera i Dietricha Bonhoeffera, wychodząc z założenia, że koleje ich życia są wystarczająco znane. Uwagę naszą skupimy raczej na samym problemie, a właściwie na specyficznym dla każdego z tej trójki do niego podejściu. To, co u nich wspólne, narzuca się samo, a mianowicie niezłomne przekonanie, że „pokój na świecie weźmie swój początek w nas samych, albo nie będzie żadnego pokoju." Wszyscy trzej wierzyli, że ostatecznym źródłem i celem pokoju jest Bóg — Pan ludzkiego sumienia. Chciałbym jednak zwrócić uwagę raczej na to, co w moim przekonaniu ich „pięknie różni" i sprawia, że każdy z nich na swój sposób może istotnie wspierać nasze pokojowe wysiłki.

W pismach protestanckiego pastora Dietricha Bonhoeffera dostrzegam cenną i udaną próbę osadzenia problemu pokoju w jasnym kontekście teologicznym, a ściślej mówiąc, w samym sercu teologii, którym jest chrystologia. (...) Jednocześnie powstała we mnie obawa, czy trudny teologiczny język Bonhoeffera ma szansę oddziaływać jeszcze dziś na szersze kręgi czytelników.

Tu uderzyła mnie wielka, czasami nawet zbyt daleko idąca prostota słowa o. Maksymiliana Kolbego. W jego przepowiadaniu widzę dość pouczającą próbę przekładu tego trudnego problemu na język kerygmatu. Celowo więc skupiłem swoją uwagę wyłącznie na tych materiałach źródłowych, co do których można mieć całkowitą pewność, że zawierają myśli wygłoszone w ramach spontanicznego, duszpasterskiego nauczania, znajdując swój rzeczywisty oddźwięk i zrozumienie u słuchaczy. Niezwykle cennym świadectwem skuteczności przepowiadania o. Maksymiliana okazały się opracowane przez ojców Franciszkanów w Niepokalanowie *Przemówienia Ojca Maksymiliana M. Kolbego* z lat 1912—1941, których drugie wydanie ukazało się w 1957 roku. Są to bowiem przemówienia odtworzone na podstawie notatek zasłuchanych braci, czasami w formie streszczeń, prostych rzutów myśli, czy wręcz stenogramów. W tekstach tych razi może czasami, pochodząca zwykle od spisującego, ułomność stylu, ale ona właśnie stanowi dodatkowe świadectwo, że nawet takich bardzo prostych ludzi potrafił o. Kolbe przekonać dla sprawy pokoju w służbie Niepokalanej.

Reinhold Schneider wreszcie, niemiecki pisarz i poeta, animator ruchu oporu w III Rzeszy, nauczyć nas może, jak w obliczu smutnych, historycznych doświadczeń przeszłości nie utracić wiary

w przyszłość. Sam zresztą kiedyś jasno określił swą misję: „Moja praca nie jest ani konstrukcją, ani systemem, lecz pewną drogą; kończy się ona zderzeniem radykalnego, chrześcijańskiego ethosu ze światową siłą i wszelkim usiłowaniem ubóstwienia jej." Ku temu zderzeniu nieuchronnie zaprowadzić nas musi autentyczne chrześcijańskie sumienie. Dziś, w dobie walki o przywrócenie człowiekowi należnych mu praw, przypomni nam Schneider zakorzenioną w chrześcijańskim sumieniu, a sformułowaną przez Kanta myśl, że „Prawo człowieka musi być uznawane za święte, choćby za to panująca siła musiała płacić nie wiem jak wielkimi ofiarami. (...) Każdy rodzaj polityki musi przed pierwszym rodzajem prawa ugiąć kolana."

JEZUS CHRYSTUS — POJEDNAWCA ŚWIATA (DIETRICH BONHOEFFER)

A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele.

Kol 3, 15

Długo przyglądał się Bonhoeffer pogrążonej w niepokoju ziemskiej rzeczywistości. Próbował odgadnąć, jakie kryje ona w sobie niebezpieczeństwa i jakie niesie nadzieje. Zauważył bezsilność tych, którzy sądzili, jakoby ze światem trzeba sobie poradzić środkami samego świata. Niemożliwy wydawał mu się również wgląd w wewnętrzną naturę jakiejś rzeczywistości nadprzyrodzonej, w której należałoby lokawać pokojowe, ludzkie nadzieje i gdzie należałoby szukać skutecznych środków dla uleczenia trawionego niezgodą świata. Wyraźnie natomiast zarysowało się mu rozdarcie, jakie istnieje pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami: „Dopóki Bóg i świat pozostają z sobą w rozdarciu, żaden człowiek nie może jednym niepodzielnym spojrzeniem ogarnąć zarazem Boga i realnego świata. Choćby najbardziej się wysilał, będzie mógł tylko chyłkiem zezować od jednego do drugiego. A przecież jest miejsce, z którego można Boga i świat objąć jednym spojrzeniem, miejsce, w którym Bóg i świat są pojednani, w którym stanowią jedno. Miejsce to nie leży gdzieś poza rzeczywistością — w świecie idei, lecz jawi się w samym centrum historii — jako cud Boży, stanowi je Jezus Chrystus — pojednawca świata".[1] Ponieważ Chrystus eschatologicz-

(DIETRICH BONHOEFFER)

[1] Dietrich Bonhoeffer, *Teoretyk etyczny a rzeczywistość*. W: *Wybór pism*. Więź. W-wa 1970, (dalej cyt. jako WP) s. 158.

ny stanął w samym centrum rzeczywistości historycznej, w Nim nastąpiło radykalne zbliżenie tzw. „strefy przedostatecznej", zwykłego ziemskiego życia, ze strefą „ostateczną", czyli boską. Tym sposobem „Osoba pojednawcy, Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa, wchodzi pomiędzy Boga i świat, w samo centrum wszelkiego dziania się." [2] Odtąd wszelka działalność człowieka domaga się swojej chrystologicznej interpretacji. Dopiero w Jezusie Chrystusie otwiera się możliwość podjęcia problematyki pokoju w języku konkretu. Skoro bowiem w obliczu smutnych, historycznych doświadczeń prawdziwy pokój nigdy nie przekroczył granicy złudnych marzeń i pozostawał językiem raczej nadziei niż faktu, skoro siły przeciwne pokojowi nieustannie zdają się potwierdzać swą nieśmiertelność, wszelkie pokojowe poczynania przypominać mogą dzisiejszemu „realiście" syzyfowe zmagania błędnych rycerzy. Dzięki Chrystusowi pokój przestał być czymś istniejącym ciągle po tamtej stronie. Przestał też być, istniejącym jedynie gdzieś w zamorskiej krainie, portem ocalenia dla ziemskich rozbitków. Przez fakt Wcielenia boska rzeczywistość pokoju wtargnęła w strefę doczesną i zawładnęła nią aż do granic naszej wolności. W tym sensie „nie ma też żadnej rzeczywistości, żadnego świata, który nie byłby pojednany z Bogiem i nie posiadł pokoju." [3] Rozwijając myśl Bonhoeffera dostrzegamy w osobie Jezusa Chrystusa zupełnie nowy układ odniesienia. Spotkanie człowieka ze światem staje się spotkaniem w Jezusie, będącym nie jakąś przemienioną postacią wysokiej miary człowieczeństwa, lecz przede wszystkim „Bożym «tak» powiedzianym rzeczywistemu człowiekowi", czyli „kto gardzi człowiekiem, gardzi tym, co Bóg ukochał, co więcej, gardzi postacią samego wcielonego Boga." [4]

To właśnie owa solidarność Boga z upadłą ludzką naturą jest podstawą całego życia i całej nadziei świata. To właśnie tej, a nie jakiejś abstrakcyjnej, idealnej ludzkości proponuje Chrystus swój pokój. Skoro piętno grzechu odmieniło naturę stworzenia, w obecnej ekonomii zbawczej „naturalne jest to, co po upadku otwiera się na przyjście Jezusa Chrystusa. Nienaturalne to, co po upadku zamyka się na Jego przyjście".[5] Dla portestanckiego teologa, dostrzegającego bardziej radykalnie ogromny dystans pomiędzy słabością upadłej ludzkiej natury i mocą łaski, pokój musiał się jawić bardziej jako dar, aniżeli owoc człowieczych poczynań. W tym kontekście walka o pokój przybierać miałaby formę jakiegoś umiejętnego czekania, wewnętrznego przygotowania się na jego przyję-

[2] *Ecce Homo.* WP, s. 159.
[3] Tamże, s. 160.
[4] *Pogarda człowieka.* WP, s. 162.
[5] *Życie naturalne.* WP, s. 180.

cię, co pozornie zakładałoby dość bierną postawę chrześcijanina. Tej pokusie początkowo ulegał również sam Bonhoeffer. Kiedy jednak hitleryzm w Niemczech z całą jaskrawością zaczął odsłaniać swe krwawe oblicze, chrześcijańskie sumienie tego wiernego przecież syna niemieckiego narodu zaczynają nurtować pytania: „Czy jeszcze jesteśmy potrzebni na naszym stanowisku? Byliśmy milczącymi świadkami czynów złych, jedliśmy chleb z niejednego pieca, nauczyliśmy się sztuki maskowania i wieloznacznej mowy; doświadczenia uczyniły nas podejrzliwymi i nierzadko musieliśmy skąpić ludziom należnej im prawdy i wolnego słowa, wśród konfliktów nie do zniesienia staliśmy się zepsuci, być może cyniczni — czy możemy się jeszcze przydać? Czy nasz opór wewnętrzny przeciw temu, co zostało nam narzucone, będzie dość silny, a prawość nasza wobec nas samych dość bezwzględna, by móc ponownie odnaleźć drogę od prostoty i szczerości?".[6] Podejmując decyzję aktywnego włączenia się do ruchu oporu dał wyraz przekonaniu, że sam wewnętrzny opór przeciwko złu nie jest w stanie dać spokoju sumienia. Jednakże podjęcie jakiejkolwiek konkretnej działalności automatycznie odsłania przed sumieniem nowe problemy etyczne. Wszystko więc koncentruje się wokół sumienia, tego „głosu z głębin", którym osoba ludzka domaga się jedności z samą sobą. Lekceważenie go prowadzi do zniszczenia własnego bytu i rozkładu ludzkiej egzystencji. Głos sumienia wywodzi się bowiem z zagrożonej wewnętrznej jedności człowieka.

Poszukując źródeł tego głosu napotykamy dwa wydeptane szlaki. Jeden zaprowadzi nas do dna własnego „ja", które rozpaczliwie broniąc swej autonomii rościć sobie będzie prawo wyznaczania granic dobra i zła. Ta odziedziczona po Adamie tendencja upadłej, ludzkiej natury sprawia, że „głos sumienia w człowieku naturalnym jest usiłowaniem owego «ja», by w swojej znajomości dobra i zła usprawiedliwić się przed Bogiem, człowiekiem i samym sobą, i by móc w tym samousprawiedliwieniu pozostać".[7] W konsekwencji człowiek staje się rychło niewolnikiem prawa, które sam ustanowił. Zatapia siebie w ustawicznym niepokoju. Nie może się pogodzić ani ze sobą, ani z rzeczywistością, którą własnym naturalnym sumieniem ukształtował.

Drugi szlak poprowadzi nas ku jedności ludzkiej egzystencji zakorzenionej poza własnym „ja" i ludzkim prawem, w Jezusie Chrystusie: „Moim sumieniem stał się więc Jezus. Znaczy to, że jedynie oddając moje «ja» Bogu i człowiekowi, odnaleźć mogę jedność z samym sobą. Źródłem i celem mego sumienia nie jest już jakieś pra-

[6] Cyt. za: J. Loew. *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*. PAX. W-wa 1977, s. 173n.

[7] *Podjęcie winy*. WP, s. 198.

wo, lecz żywy Bóg i żywy człowiek, którego spotykam w Jezusie Chrystusie. (...) Jezus wyswobodził więc sumienie — na służbę Bogu i bliźniemu — i to On jest wyswobodzicielem, i wtedy również, gdy człowiek wstępuje we wspólnotę ludzkiej winy".[8] Przedmiotem naszego zatroskania, twierdzi Bonhoeffer, staje się odtąd nie prawo, nie trwanie ustroju, nawet nie międzynarodowe pokojowe traktaty, lecz osoba Jezusa Chrystusa. W Nim spotykamy Boga i bliźnich jako granicę i źródło odpowiedzialnego działania. «Świat» jest więc danym nam w Jezusie Chrystusie „terenem konkretnej odpowiedzialności".

Człowiek, którego sumienie zostało wyzwolone w Jezusie Chrystusie, nie będzie załamywał się niepowodzeniami ludzkich wysiłków, ale nie zapomni też, że „ponosi odpowiedzialność za konkretnego bliźniego zgodnie ze swoimi konkretnymi możliwościami".[9] Będzie też pamiętał, że sumienie to nadal pozostaje wezwaniem do zgody z sobą oraz do przestrzegania pewnych religijnych i społecznych praw w odpowiedzialnym działaniu. Ostateczną instancją dla tego sumienia pozostanie jednak zawsze osoba Chrystusa. Ponieważ Ten, który stanowi istotę, podstawę i cel konkretnej odpowiedzialności jest jednocześnie Panem sumienia, we wszystkich konfliktach między sumieniem a odpowiedzialnością zdać się możemy już tylko na Jezusa. Wówczas mamy prawo do pokoju chrześcijańskiego sumienia nawet wtedy, gdy w duchu odpowiedzialności bierzemy na siebie własną lub cudzą winę. I chyba dopiero sumienie oswobodzone w Chrystusie zdolne jest do podjęcia winy za zło popełnione, bowiem „bardziej zbawienne i pewniejsze jest nawet «nieczyste» sumienie niż okłamane".[10]

Idąc śladami myśli Bonhoeffera można by postawić paradoksalną z pozoru tezę, że dopiero świadomość własnej winy w obliczu Jezusa daje nam prawo do pokoju sumienia. Dopóki bowiem nie poczuwamy się do żadnej winy za istniejące w świecie zło i niepokoje, winniśmy suponować, że sumienie nasze nie zostało jeszcze wyzwolone i nadal sami kreślimy granicę między dobrem i złem. „Dlatego też — pisał — winę naszą poznamy prawdziwie nie wtedy, kiedy doświadczymy sami rozkładu i upadku, lecz wtedy, kiedy poznamy postać Jezusa i ona stanowić będzie nasz punkt wyjścia. (...) Miejscem, w którym poznanie winy dokonuje się rzeczywiście, jest Kościół. (...) W tej właśnie wspólnocie Jezus realizuje swoją postać w świecie i dlatego tylko Kościół może być miejscem osobliwego i wspólnotowego odrodzenia i odnowienia."[11] W tym miej-

[8] Tamże, s. 199.
[9] *Struktura życia odpowiedzialnego*. WP, s. 190.
[10] *Teoretyk etyczny a rzeczywistość*. WP, s. 156.
[11] *Wyznanie winy*. WP, s. 168.

scu Chrystus sprowadza nas na przysłowiowe własne podwórko. Jeśli tu, w Kościele, Jezus realizuje postać „wiecznego pokoju", który ma się stać udziałem całego świata, przed chrześcijaninem otwierają się nowe perspektywy i szczególny zakres odpowiedzialności. Chrześcijanin ma być apostołem pokoju. „Pokój wam!" — to pierwsze słowa, jakie nieść mieli światu uczniowie Jezusa, zwiastujący Jego ewangelię. To była ich wizytówka. Z jakim dziś zawołaniem pójdziemy do świata my, chrześcijanie ze skłóconych wyznań, rozbitych rodzin, rywalizujących ze sobą parafii i zgromadzeń zakonnych? Jeżeli zbór chrześcijański, to „ludzie, którzy przystali, by spotkało ich to, co spotkać powinno wszystkich" [12], to skoro nas to jeszcze nie spotkało, skoro w nas samych tyle rozdarcia i niepokoju, trzeba będzie zapewne zweryfikować naszą faktyczną przynależność do Kościoła, wejść głębiej w jego życie i tam poznać swoją osobistą winę. W samym bowiem sercu Kościoła tryska odwieczne źródło pokoju odnajdywanego wciąż na nowo w samym Chrystusie i wyzwolonym przez Niego ludzkim sumieniu. Ci, których to spotkało, zachowali „wieczny pokój" nawet w godzinie konania. Sam pastor Dietrich Bonhoeffer jeszcze po skazującym na śmierć wyroku w celi Flossenburga „poraził" swym wewnętrznym pokojem więziennego lekarza, który ujęty postawą skazańca odnotował: „W ciągu pięćdziesięciu lat praktyki nie widziałem nigdy człowieka umierającego z tak całkowitym oddaniem się w ręce Boga".[13] Ci, którzy przeżyli Oświęcim, widzieli takie umieranie już wcześniej.

JAK UTRWALIĆ POKÓJ, O KTÓRYM MÓWIŁ PAN JEZUS? (BŁ. O. MAKSYMILIAN M. KOLBE)

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój...

Mt 5, 9

Przemawiając z okazji beatyfikacji ojca Maksymiliana Marii Kolbego, ksiądz Prymas Wyszyński stwierdził paradoksalnie, że o. Maksymilian „wygrał drugą wojnę światową". Bliższa znajomość życia i myśli nowego błogosławionego nie pozwala bynajmniej potraktować tego sformułowania jako zwykłej figury retorycznej. Odnosi się zgoła wrażenie, że ojciec Kolbe w całym swym „bojowaniu" kierował się zasadami swoistej taktyki, która jednak z brutalną

[12] *Chrystus wieczny syn Boga*. WP, s. 212.
[13] Cyt. za J. Loew j.w., s. 165.

taktyką wroga nie miała nic wspólnego. Kilkanaście miesięcy przed wybuchem wojny, gdy już zaczynało się robić gorąco, nauczał swych braci słowami, które w jego ustach brzmiały dziwnie realistycznie: „Jak się przygotować do tej wojny? Przede wszystkim w pierwszym rzędzie muszę się starać, aby gorliwość była wielka. Postawienie sobie za cel, że ja muszę być świętym, musi być bardzo poważne i stanowcze. I trzeba konsekwentnie do niego dążyć".[1]

Ten właśnie cel, jeśli staje się naszym wspólnym celem, rodzi nadzieję pokoju. Był jednak o. Kolbe świadomy, że świętość jest dziełem Boga i tylko człowiek żyjący w Jego łasce, przepojony głęboką wiarą, gotowy będzie stanąć do walki z własnym egoizmem. Wiara we wspólny cel istniejący nie w nas, lecz ponad nami, stanowi wg o. Maksymiliana zasadniczy warunek pokoju. Jeżeli bowiem każdy siebie potraktuje jako cel sam w sobie, będzie zawsze dążył do podporządkowania innych i nigdy nie będzie zgody.

Jedynie w warunkach zgody i pokoju osoby ludzkie i narody będą mogły wypełnić właściwie swoje posłannictwo. Posługując się obrazem rozebranej maszyny w prosty sposób o. Kolbe wyjaśnił powyższą prawdę: „Gdy była rozebrana, nie przedstawiała wcale równości ani socjalistycznej, ani komunistycznej, bo części są różnej wielkości i różnego kształtu. Ale gdy poszczególne części zostaną złożone, tworzą hormonię w całości i wszystkie służą do jednego celu, aby maszyna dobrze funkcjonowała. Żeby ten spokój przyszedł, wolność, równość i braterstwo, to trzeba, aby był jeden cel".[2] Inspirowani powyższą myślą zauważmy, jak to często potężne mocarstwa świata usiłowały spełniać w olbrzymim organiźmie ludzkości funkcję mózgu lub sumienia narodów, choć ich brutalna natura predestynowała je raczej do roli zamachowego koła. Bliższa była z pewnością myśli o. Maksymiliana Norwidowska wizja mistycznego ciała narodów. Wyznacznikiem godności i funkcji poszczególnych narodów nie może być siła fizyczna, lecz kultura duchowa i stopień zjednoczenia z Bogiem. (...)

Zdając sobie sprawę z zawodności wszelkich czysto ludzkich środków, szukał o. Maksymilian innych możliwości budowania pokoju i ładu. Fundamentalne znaczenie dla tego problemu wydaje się mieć pytanie o źródła istniejącego stanu rzeczy. Diagnoza późniejszego błogosławionego okazała się nader trafna: „Jedno jest źródło niepokoju: miłość własna uciekająca od krzyża. Mogą być

(O. MAKSYMILIAN M. KOLBE)

[1] *„Przemówienia Ojca Maksymiliana M. Kolbego" z lat 1912—1941*, wydanie II przygotowane przez ojców Franciszkanów z Niepokalanowa w 40-tą rocznicę M.I. (Ponieważ wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, w przypisach podaje się tylko datę przemówienia i odnośną stronicę). 27.3.1938, s. 168.

[2] 19.5.1937, s. 93.

niepokoje wewnętrzne, czyli sumienia, bezpodstawne lub z podstawą, ale wszystkie one przeszkadzają postępowi. Jeżeli niepokój ma podstawę, trzeba ją usunąć. (...) Może być wyrzut sumienia z winy popełnionej. Z jakichkolwiek przyczyn byłby niepokój, zawsze jest on szkodliwy. (...) Jak usunąć niepokój — względnie, jak utrwalić pokój, o którym mówił Pan Jezus? «Nie jako świat daje, ja wam daję». Świat dogadza zmysłom, pysze i rozumowi. Pan Jezus daje nie jako świat — do czego zepsuta natura ciągnie. Natura nie zadowala się. Ona chce ciągle dalej, jeśli się jej popuszcza".[3] Dostrzega więc o. Maksymilian istotną różnicę pomiędzy pokojem, który prawem silniejszego wydziera sobie świat, dogadzając zmysłom, zachłanności i rozumowi, a pokojem, który d a j e Chrystus. Są to dwa przeciwne kierunki działania. Pierwszy jest braniem, grabieniem, zniewalaniem. Drugi jest dawaniem. Nie chce zniewolić człowieka, lecz jedynie złe skłonności jego upadłej natury.

Ponieważ człowiek o własnych siłach nie może zwyciężyć sam siebie, walkę tę podjął Chrystus i zwyciężył. Jest to jednak specyficzne zwycięstwo: „Pokój świata, to chwilowe uderzenie, wzburzenie. Pokój Pana Jezusa nie jest takim, aby dać się ujarzmić naturze, ale pochodzi ze zwycięstwa nad naturą. (...) Pokój zwycięzcy jest ten, który Pan Jezus daje. «Jam zwyciężył świat». O pokoju zwycięzcy mówił Pan Jezus. Do tego zwycięstwa prowadzi miłość Boża, posunięta aż do wzgardy siebie".[4] Tak również zwyciężył błogosławiony ojciec Maksymilian. To właśnie miłość bliźniego posunięta aż do ofiary z własnego życia ukazała w jaskrawy sposób zwycięstwo ducha nad materią, dobra — nad złem, pokoju — nad śmiercią, zwycięstwo świętości nad wojną. Tak mógł zadysponować sobą tylko człowiek posiadający siebie w sposób absolutnie wolny. Wolność ta zaś wynurza się z najgłębszych pokładów człowieczeństwa, rodzi się w samym sercu sumienia. Ona pozwoliła o. Maksymilianowi bezpiecznie umierać. Pozwalała mu także bezpiecznie żyć.

Kiedy Niepokalanów nawiedziły trudne chwile, przeciwności i niepokoje, o. Kolbe kierował myśli swych braci na drogi pokoju: „Co oznacza ten pokój? Jest to przede wszystkim pokój czystego sumienia. Świat pożąda bardzo pokoju, ale go nie ma, bo go dać nie może. Pan Jezus tylko jako zwycięzca śmierci może dać prawdziwy pokój. I my odczuwamy ten pokój. I czy jest powód do niepokoju w Niepokalanowie? Nie ma. Jeśli czujemy się niespokojni w sumieniu, możemy zawsze bez większych trudności oczyścić się w sakramencie pokuty. W pracy czy w zajęciach też nie mamy się czego

[3] 23.3.1938, s. 167.
[4] Tamże.

niepokoić. Jeśli niekiedy nie udaje się nam praca mimo naszych wysiłków i doznajemy z tego powodu upokorzeń, też nie mamy się czego niepokoić, bo wszystko, co możemy, robimy dla Niepokalanej, a Ona więcej od nas nie wymaga nad to, co możemy".[5]

Ta niewątpliwie zawężona koncepcja pastoralna zadziwiać musi swoją skutecznością. Skupiając myśli, zapał i prace swych braci wokół jednej, choć wąskiej idei służby Bogu przez Niepokalaną, wykazał o. Maksymilian, że wielkie dobro lubi się ukrywać w rzeczach małych, że do wysokich szczytów dojść można również wąskimi, często polnymi drogami, o ile wytrwamy w marszu ku raz konsekwentnie obranemu celowi. Tak, jak kropla wody wydrąża kamień nie przez siłę, lecz przez to, że często spływa, tak i pokój stopniowo drąży twardy pancerz niezgody. Mają więc sens podejmowane wciąż na nowo w duchu wiary wysiłki i wzbudzane coraz częściej i czyściej pokojowe inicjatywy człowieka. Ostatecznie „Panu Bogu nie chodzi o tą rzecz, (...) Panu Bogu chodzi o wolę naszą".[6]

Nie znaczy to wcale, byśmy nawet w warunkach wojennych nie mieli obowiązku dbać o konkretne rezultaty. Obowiązuje tu jednak złota zasada: dobrze spełniać, co ode mnie zależy, a dobrze znosić, co ode mnie nie zależy. Dobre funkcjonowanie tej zasady zakłada jednak prawidłowe funkcjonowanie sumienia. Tylko bowiem sumienie zdolne jest wytyczyć obszar moralnych zobowiązań i możliwości człowieka. Tylko ono rozstrzygnąć zdoła, co jeszcze od nas zależy, a co wymyka się poza zakres naszych ludzkich mocy. W imię wierności samemu Bogu jesteśmy zobowiązani zaangażować wszystkie nasze ludzkie siły po stronie pokoju. W imię tej samej wierności zabroniono nam ukrywać to, co w nas jest najlepsze.

Istotnym wreszcie elementem walki o pokój jest zdolność do ofiary. Ma ona swe źródło w eschatologicznej nadziei, że pewien rodzaj dobra owocuje dopiero w klimacie wieczności, choć tutaj zakwita. Nie wszystkie problemy więc dają szansę natychmiastowych rozwiązań. Ojciec Maksymilian wierzył, że święci w niebie, a także cała eschatologiczna rzeczywistość — to teren w sposób ostateczny i nieodwracalny zdobyty dla pokoju. Przez nasz związek z Chrystusem już teraz każdy z nas może mieć w tej rzeczywistości swój udział, na miarę zdolności do ofiary. Nie wolno nam więc konserwować swojej niespokojnej ziemskiej egzystencji, lecz zużyć swoje życie dla słusznej sprawy, by w Chrystusie Jezusie odzyskać je na wieczność w wiecznym pokoju. Kilka lat przed wojną nauczał: „My przyszliśmy do zakonu, aby cel osiągnąć, a nie zdrowie kon-

[5] 4.4.1937, s. 80n.
[6] Brak daty, s. 16.

serwować. Na ołtarzu miłości trzeba złożyć wszystko — tylko żeby się powoli paliło. Może więc być poświęcenie całkowite i zupełne. A jeżeli się komuś zdarzy, że życiem zapłaci za sprawę Niepokalanej, to możemy tylko pozazdrościć. Tutaj pracować możemy najwyżej jedną ręką, po śmierci zaś będziemy pracowali obydwoma".[7]

Wierzymy, że tak się stało. Jako jeden z rzędu ludzi wyniesionych na ołtarze stał się dzisiaj błogosławiony ojciec Maksymilian Maria Kolbe w szczególny sposób krzewicielem pokoju, w służbie chrześcijańskiego sumienia.

DOKĄD DUCH SIĘ KIERUJE, TAM IDZIE ŚWIAT (REINHOLD SCHNEIDER)

Owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. (...) Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy.

Gal 5, 22 i 25

Dla Reinholda Schneidera, historyka i filozofa kultury, punktem wyjścia stały się smutne doświadczenia historii. Chce być realistą: „Sprawie pokoju wszakże nic tak złej przysługi nie wyrządza, jak uproszczenie i minimalizowanie olbrzymich na przeszkodzie stojących trudności. Ledwie, że człowiek odważa się o nim mówić, bo jego imię jest najbardziej nadużywanym imieniem".[1] Dobrze wiedział, jak trudna była droga pokoju w historii choćby Europy. Zdawał sobie sprawę, że to, czego żądamy, pozostaje w jaskrawej sprzeczności z wszelkimi doświadczeniami dziejów. Wojna, o której już Kant twierdził, że „zdaje się być zaszczepioną na ludzkiej naturze", wzięła człowieka w swe posiadanie. W ostatnich czasach demon jej objawił się w postaci Hitlera. Stawia więc Schneider sobie, swemu narodowi i całemu światu pytanie, jak to się stało, że ten człowiek, pełen „żądzy, która sobie kpiła z nadzoru sumienia, która uważała, że należy prawo tworzyć, zamiast ugiąć się pod nim, i która myślała, że prawdy nie należy czynić, lecz ją po prostu po swojemu głosić" [2], mógł stać się sumieniem milionów sumień, instancją brutalnie ustalającą swój „pokój" na ziemi? Diabeł przecież nie zdobędzie panowania tam, gdzie jego działanie nie sprzęgło się z ludzkim wołaniem. Wyłania się tu zagadnienie odpowiedzial-

[7] 19.5.1937, s. 94.

(REINHOLD SCHNEIDER)

[1] Reinhold Schneider, *Pokój na świecie*. W: *Materiały źródłowe Konkursu*. Reinhold-Schneider-Stiftung. Hamburg 1977, (dalej cyt. jako MZ), s. 7.

[2] Reinhold Schneider. *Człowiek przed sądem historii*. MZ, s. 40n.

ności i winy. „W wielkich związkach dziejowych — wołał Schneider — musimy za tę zjawę, jaką był Hitler, ponosić odpowiedzialność. Taką, jaką ona była, była tylko tu możliwa. (...) Błogosławiony ten, któremu sumienie pomoże odszukać jego winę".[3]

Stąd, z rejonów własnego sumienia i sumienia całych narodów, ruszyć ma wyprawa ku pokojowej odnowie świata. Jakim pójdzie szlakiem? Dobra znajomość historii pozwoliła Schneiderowi dostrzec w ludzkich dziejach, krzesane wśród podmuchów niezgody i gradu przeciwności, zapalne ogniska prawdziwego pokoju. Zwykle tliły się one niezbyt długo, przydeptywane z reguły pancerną stopą żołnierza. Jednakże ich — przypominający migotanie komety — blask zdaje się wyznaczać kierunek poszukiwań drogi pokoju, tak jak nocne gwiazdy orientują zagubionego w morzu żeglarza.

Gwiazdą taką był w połowie IV w. założyciel pokojowego państwa w dolnym biegu Dunaju, wizygocki biskup Wulfila, jeden z tych nielicznych, „którym nie o zwycięstwo, lecz o życie w prawdzie chodziło". W takiej rezygnacji ze zwycięstwa Schneider upatruje bezwzględny warunek rzeczywistego pokoju, „bo tylko *mea culpa* wszystkich, naturalnie najbardziej winnych na pierwszym miejscu, może go przywołać do istnienia".[4]

Tą drogą próbował pójść cesarz Henryk III, gdy swoje decydujące zwycięstwo nad Węgrami nad rzeką Raab przypieczętował publiczną pokutą zwycięzcy, rzucając się na polu bitwy na kolana pod stopy krzyża. Ogłosił wtedy swym przeciwnikom pokój, przyjaźń i przebaczenie. I chociaż gestem tym ściągnął na siebie nienawiść „silnych" książąt, pragnął wykazać, że to właśnie wina jest tym, co nas łączy. (...) „Królestwo Boże zaś jest królestwem miłości i przebaczenia. Jeśli mianowicie Bóg, na którym dokonano najstraszniejszej niesprawiedliwości, przebacza, jeśli On pozwala się na świecie zwyciężać — to w obronie czego mamy jeszcze występować?" [5] Chciałoby się tu podjąć polemikę z ową — przynajmniej z ludzkiego punktu widzenia — nieżyciową tezą Schneidera o absolutnej konieczności zrezygnowania ze zbrojnej obrony nawet własych praw. Okazałoby się to jednak przedwczesne.

Odpowie nam natychmiast świętym Franciszkiem z Asyżu, który — nie pozwalając sobie na żaden dystans pomiędzy słowem oraz życiem i działaniem — zobowiązał swych braci do odrzucenia broni i tak szedł zwyciężać. Odpowie nam Schneider zadziwiającą skutecznością „franciszkańskiego ognia", którego nie zdołała stłumić

[3] Tamże, s. 41.
[4] Pokój na świecie. MZ s. 23.
[5] Tamże, s. 24n.

nawet groza Oświęcimia z koszmarną wizją głodowej śmierci. To prawda, że historyczny Franciszek z Asyżu wyłamuje się spod praw historii. Czy jednak przestał tę historię kształtować?

Przerażony historycznym doświadczeniem niemiecki apostoł pokoju idzie w swych „nieżyciowych" poglądach jeszcze dalej i atakuje usankcjonowaną, nawet przez starą tradycję chrześcijańską, ideę tzw. „słusznej wojny". Choć trudno wyobrazić sobie dziś świat bez tego krańcowego środka obrony istotnych i słusznych praw, przekonująco brzmi argument, że w praktyce idea ta dla prostego chrześcijanina pozostanie czystą abstrakcją, „bo naturalnie żadne państwo w chwili wybuchu wojny nie oświadczy, że nieprzyjaciel ma słuszność i że owo państwo zdecydowane jest wystąpić w obronie niesłusznej sprawy".[6] W powieści *Oskarżenie* dał nasz pisarz wyraz przekonaniu, że nawet chęć niesienia innym narodom daru zbawienia nie stanowi słusznego tytułu dla prowadzenia wojny, stanowiącej raczej tego daru zaprzeczenie.

Jako drogowskaz na pokojowych szlakach zasługuje — godna wskrzeszenia — inicjatywa tragicznie pięknej postaci Sebastiana Francka, który usiłował nieść pokój w obliczu religijnej niezgody i zamętu Reformacji. Prześladowany przez tych, których chciał w pokoju zjednoczyć, pozostał wierny przekonaniu, że warunkiem wszelkiego pokoju jest religijne pojednanie. To przekonanie podziela również Schneider: „Jeśliby się udało stworzyć trwałe związki pomiędzy wszystkimi istniejącymi religiami tradycyjnymi (...) to mogłaby powstać pokojowa potęga rzeczywiście historią władająca".[7] Z całą zaś pewnością uniknęlibyśmy takich tragedii, jakie dziś przeżywa choćby Irlandia.

Gdzieś z zaułków przeszłości dociera do nas blask gwiazdy Williama Penna i indiańskich wodzów, którzy na drodze do pokoju ślubowali sobie wzajemnie „złym pogłoskom o drugich nie wierzyć i pochodzenie ich wykryć".

A my? Czy ostaniemy się w sądzie historii? Czy w naszym XX-tym wieku zdołamy zabłysnąć gwiazdą pokoju? Schneider przyznaje, że nie widzi żadnej danej naszej epoce nadziei, która mogłaby wyrastać z czysto ludzkiej potęgi. Widzi jednak nieodwołalną konieczność podejmowania takich wysiłków i wierzy niezłomnie w historyczną moc duchowych przeobrażeń: „Ostać się w sądzie historii to znaczy: być człowiekiem przed Bogiem w czasie, to znaczy, że my sami winniśmy siebie poznać i osądzić w świetle tego, co się stało, w świetle wydarzeń, w które zostaliśmy wplątani. Historia, to teren spotkania samego siebie i straszliwa obiektywizacja na-

[6] Tamże, s. 26.
[7] Tamże, s. 28.

szych myśli, pragnień i wrażeń. Tutaj mamy sami siebie sądzić, abyśmy nie byli sądzeni. A sądzimy siebie samych, zwalczając nieprzyjaciela ludzi w nas samych i żarliwie dążąc do tego, co jest Bożego".[8] Ponieważ pokój jest panowaniem prawdy i tylko prawda czyni wolnym, trzeba najpierw stanąć w pełnej prawdzie przed sobą samym, by „w ciszy, z dala od pragmatyki i patosu naszej zepsutej rzeczywistości, dać dowód tego, że nasza miłość do pokoju jest prawdomówna".[9] Nie będzie pokoju, gdy zawiodą ludzie modlitwy. Nie będzie pokoju, jeśli nie pogłębimy znajomości Bożego Słowa, które jedyne pozwoli nam nieomylnie badać duchy władające światem, „czy z Boga są".

Podstawę pokoju stanowi więc to, co duchowe i moralne: „Dokąd duch się kieruje, tam idzie świat".[10] Nie jest więc obojętne, jakiemu celowi służyć będą owoce twórczej pracy ludzkiego ducha, jakie wartości pielęgnować będzie sztuka, jaki ukształtuje obraz człowieka i świata, jakich wartości zechce bronić, a jakie zapozna. Zauważa Schneider, że sztuka zwykła zawierać pokój nawet wtedy, gdy wojna jeszcze trwa. Równie skutecznie potrafi jednak ten pokój burzyć, jeśli nie pozostaje wystarczająco zobowiązana prawdzie i rzeczywistości stworzenia.

Świadomość zależności między postępem badań naukowych a zbrojeniami nie pozostawia żadnych wątpliwości, że to głównie od sumienia ludzi nauki zależy nasze „być", albo „nie być". „Czy czujemy się jednak — pyta Schneider — wystarczająco pewni siebie, żeby móc wybrać nigdy jeszcze nie przebytą drogę, po której prowadzić nas będzie nasze sumienie?"[11] Wiemy, że bohaterscy budziciele sumień z reguły dotykani byli hańbą i cierpieniem. Wiemy, że ta droga przekracza nasze ludzkie siły. Ale chrześcijanin w podejmowanych wysiłkach nigdy nie jest sam. Wspiera go łaska Chrystusa.

Tym sposobem po męczącej wyprawie w świat historii i kultury dochodzi Schneider do miejsca, z którego wyszedł Bonhoeffer. To wiara w Chrystusa uzbroi nas czystością sumienia. „Światło bije od Chrystusa i czyni ludzi podobnymi Mu. To światło pragnę przypomnieć. Chciałbym to uczynić w ten sposób, by to światło było świątynią bezustannie strzeżoną, by się stało życiem życia. Obraz ludzki o który chodzi, to Chrystus. Zdobył on dla człowieka wartości, które uzdalniają nawet najbardziej winnego do ekspiacji i podniesienia się na nowo. (...) Wywyższył jako Bóg w postaci ludzkiej człowieka ponad wszelką daną jemu możliwość; o oto niechaj

[8] *Człowiek przed sądem historii*. MZ s. 51.
[9] *Pokój na świecie*. MZ s. 35.
[10] Tamże, s. 30.
[11] Tamże, s. 35.

się człowiek podniesie do tego, czym się stał przez Chrystusa".[12]

Myślę, że mimo ciągłych niepowodzeń żadna siła nie zdoła powstrzymać świata od budowania pokoju ludzkimi środkami. Z każdym rokiem mnożyć się będą pokojowe inicjatywy. Trzeba je zawsze cenić na miarę czystości intencji, jaka im będzie przyświecać. Jako chrześcijanin mam wielką szansę przetransponować te inicjatywy na język konkretu. Marzenie bowiem o „wiecznym pokoju", które ludzkość niesie od prawieków, właśnie w Chrystusie może stać się faktem.

Ks. Antoni Dunajski

[12] *Człowiek przed sądem historii*. MZ s. 49.

JOSEPH BUCHKREMER

DUCHOWNI-WIĘŹNIOWIE DACHAU A CHRZEŚCIJAŃSKA EUROPA

We wrześniu 1976 odbył się w Akwizgranie — grodzie Karola Wielkiego, który w swoim czasie wycisnął tak decydujące piętno na chrześcijańskiej Europie — VIII europejski kongres międzynarodowego „Stowarzyszenia Św. Benedykta Patrona Europy". Stowarzyszenie to zrodziło się w owej godzinie roku 1964, kiedy to papież Paweł VI na Monte Cassino ogłosił św. Benedykta patronem Europy. Nastąpiło to w obecności biskupów europejskich, zebranych w Rzymie na trzeciej sesji Soboru. Jako przedstawicielowi niemieckiego episkopatu było mi dane brać udział w tym akcie.

W krótkim słowie końcowym na kongresie w Akwizgranie nawiązałem do tego, wskazując zarazem, że już dwadzieścia lat wcześniej w samym sercu naszej części świata utworzona została „zjednoczona chrześcijańska Europa": było to w obozie koncentracyjnym Dachau — w miesiącach, kiedy ówcześni władcy Trzeciej Rzeszy zebrali tam wszystkich uwięzionych duchownych z dwudziestu narodów Europy i skupili ich w trzech barakach. Jednocześnie oddzielono tych duchownych ogrodzeniem z drutu od reszty więźniów, aby w miarę możności przeszkodzić wzajemnym kontaktom.

Ośrodkiem i symbolem tej chrześcijańskiej Europy była „kaplica" w naszym księżnym baraku na bloku 26, pomieszczenie, które w ciągu dnia było używane jako robocze — jedyne w swoim rodzaju miejsce pośrodku „piekła". Możliwość tę wyjednał papież Pius XII. Pozwolono na to również w celu pozyskania alibi: międzynarodowe komisje, które chciały zwiedzić obóz, prowadzono zawsze do tego pomieszczenia służącego jako dowód „humanitaryzmu". Co rano wstawaliśmy pół godziny wcześniej niż pozostali więźniowie obozu, o wpół do czwartej, aby w ogromnie skąpym czasie — wszystko trzeba było przecież robić w niezwykłym pośpiechu — odprawić świętą Eucharystię: kapłani z dwudziestu narodów, zjednoczeni w jednej ofierze naszego Pana. Nie sposób zapomnieć tych chwil, kiedy — szczególnie w ciężkim roku 1942 — niemal każdego rana musieliśmy wspominać w modlitwie któregoś z naszych współbraci, co poprzedniego dnia oddał swe życie i został spalony w krematorium, sąsiadującym z naszym barakiem. Przy całej ludzkiej nędzy, jaka wskutek ciasnoty i udręk w tym stłoczo-

nym tłumie — pod koniec na pomieszczenie o powierzchni 144 m² przypadało około 400 ludzi — dała się odczuwać również wśród nas duchownych, wyrosła tu przecież prawdziwa chrześcijańsko-europejska wspólnota, której echo odzywa się do dzisiaj w regularnych spotkaniach tych, którzy przetrwali. Z około trzech tysięcy uwięzionych duchownych ponad tysiąc znalazło w Dachau śmierć.

Wspomnę tu kilka tylko szczególniejszych wydarzeń, które wyraźnie ukazują, czym ta wspólnota była. A więc tajne święcenia kapłańskie — rzecz chyba bez precedensu w historii wszystkich przymusowych obozów — ciężko chorego niemieckiego diakona Karla Leisnera; francuski biskup Gabriel Piguet z Clermont-Ferrand dostał się do naszego baraku zapewne przez przeoczenie („dygnitarzy" umieszczano w specjalnym baraku, gdzie i jego wkrótce potem przeniesiono) i dzięki temu mógł udzielić tych święceń — w 4. niedzielę adwentu 1944, w obecności i przy udziale kapłanów z najróżniejszych narodów europejskich. Niezapomniane są dla nas krótkie medytacje, które każdego wieczora w sypialni głosili swym współbraciom duchowni z różnych narodów i wspólnot wyznaniowych, niektórzy tak słabi i wyczerpani, że podczas tych medytacji zasypiali, niekiedy żeby się już więcej nie obudzić. Do „chrześcijańskiego zbratania europejskich narodów" przyczyniło się w istotny sposób 30 księży, którzy pomimo zagrożenia własnego życia zgłosili się dobrowolnie do pielęgnowania chorych kolegów, kiedy w obozie szalała epidemia tyfusu plamistego.

Szczególnie głębokie wrażenie pozostawiła niedziela wielkanocna 1945 r. W duchu widzieliśmy już wschodzącą jutrzenkę naszego wyzwolenia; ileż nadziei, haseł i pogłosek krążyło wówczas po obozie — łącznie z wieścią, że przed wkroczeniem Amerykanów cały obóz zostanie zniszczony przez SS, ponieważ właśnie więźniowie tego obozu — w przeważającej liczbie ludzie świeccy z różnych krajów Europy i należący do „politycznej elity swego kraju" — „za dużo wiedzę i za dużo mogliby potem poświadczyć". Owego dnia my, kapłani z dwudziestu narodów, odprawiliśmy uroczyste nabożeństwo wielkanocne; najstarszy wśród nas godnością, francuski opat benedyktynów Jean Gabriel Hondet — szczupła, uduchowiona postać — wygłosił kazanie we wspólnej nam „chrześcijańsko-europejskiej" łacinie. Mówił, iż zapewne nie stało się to bez zrządzenia Bożej opatrzności, że w ubiegłych latach znaleźli się tu kapłani z najróżniejszych narodów Europy, które były oddzielone od siebie takim murem nienawiści, że próżno byłoby szukać szans porozumienia; my zrośliśmy się tutaj w jedną chrześcijańską Europę i jeśli danym nam teraz będzie powrócić do ojczyzny, to spoczywa na nas obowiązek zabrania ze sobą zbudowanych tutaj mostów i dalszej budowy tych mostów z kraju do

kraju, od narodu do narodu, wraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w tych narodach.

Wielu z nas starało się to potem realizować; dowiadywaliśmy się o tym przy dorocznych spotkaniach, jakie odbywaliśmy i do dziś odbywamy w różnych stronach naszego kontynentu. Trzeba tu np. przypomnieć spotkanie na kongresie eucharystycznym w Monachium z uroczystością w obozie Dachau; wspólną pielgrzymkę księży — byłych więźniów Dachau do Rzymu z okazji Roku Świętego 1975, połączoną z trzydziestą rocznicą wyzwolenia, z brzemiennymi słowami papieża Pawła VI do dwustu duchownych, w tym stu pięćdziesięciu polskich księży, którzy stale podkreślają, jak mocno czują się związani z chrześcijańską Europą.

Jeśli tymczasem wyrosło w sferze politycznej tyle więzi i związków na Zachód i na Wschód, to mają w tym niewątpliwie swój znaczny udział niezliczone ofiary wojny, także obozów koncentracyjnych — w tym również wielu ludzi świeckich.

Uświadomiliśmy sobie to ponownie przy naszym spotkaniu w roku 1976 w Pasawie, w którym wzięli udział duchowni z krajów zachodnich, a także z NRD, Polski i Jugosławii...

Trwałym symbolem „duchowego nurtu", który był w tym obozie tak żywy i który wyrósł poza obóz i obozowy okres, stał się „Karmel w Dachau". Dzieło to ustanowił po wojnie z wielkim wkładem pracy i osobistej ofiarności monachijski biskup-sufragan Neuhäusler; żeński zakon kontemplacyjny pragnie tu pokutować za okropności, jakich tutaj i w niezliczonych obozach koncentracyjnych w owych latach dopuszczano się na ludziach z pogardą dla Boga i ludzkiej godności; pragnie się modlić o to, aby z Bożą pomocą została przezwyciężona wszelka nienawiść i niezgoda i znaleziona droga do chrześcijańskiej Europy.

Joseph Buchkremer
tłum. J. Zychowicz

BP KLAUS HEMMERLE

UWAGI O PRZYSZŁOŚCI RELIGII

Bernhardowi Welte z okazji dnia 10 marca 1979

Wiązanie kwestii przyszłości człowieka i ludzkości, społeczeństwa i świata z kwestią przyszłości religii nie jest dzisiaj domeną wyłącznie teologa. Także ten, kto z pozycji chłodnego obserwatora analizuje czynniki istotne dla dalszych procesów rozwojowych na naszej planecie, nie może — jeśli nie jest ideologicznie zaślepiony — pominąć hasła „religia". Emocjonujące wydarzenia w świecie islamu i jego ekspansja na Czarnym Lądzie, tęsknoty, zrywy i fanatyzmy w łonie małych grup, a przede wszystkim wśród młodzieży, aż do masowego samobójstwa całej sekty, powszechne zainteresowanie i wewnętrzne poruszenie, jakie budzą postacie papieży, problem roli Kościoła w sferze konfliktów i fermentów społecznych, np. w Ameryce Południowej — wszystkie te nieomal na chybił trafił zestawione zjawiska są niczym innym, jak tylko potwierdzeniem naszej wstępnej tezy: Kwestia przyszłości jest dzisiaj również, a może należałoby powiedzieć: dzisiaj znowu, kwestią przyszłości religii.

Obszaru, zakreślonego tytułem „przyszłość religii", nie sposób będzie w poniższych rozważaniach w całości przemierzyć, nie mówiąc już o jego gruntownej analizie. Co najwyżej może się udać postawić zwielokrotniony wykrzyknik — znak podziwu nad tokiem ewolucji, która bynajmniej nie zdawała się zmierzać ku nawrotowi, i to takiemu nawrotowi pierwiastka religijnego; znak konsternacji, która zadaje sobie pytanie, czy rzucone przez tę sytuację wyzwanie będzie zrozumiane; wreszcie — znak czujności, który pragnie kierować uwagę na zapowiedź tego, co nadchodzi.

1. ODWRÓT RELIGII

Kiedy mówimy dzisiaj o „religii", to przede wszystkim musimy wyjaśnić, co właściwie pod tym słowem rozumiemy. W języku potocznym jest to jeszcze jasne. Ma się tu na myśli wiarę w Boga i praktykowanie tej wiary, obejmujące też odpowiednie instytucje,

Klaus Hemmerle — Biskup ordynariusz Diecezji Akwizgrańskiej.

np. Kościoły, ale również całkiem ogólny — z pominięciem tych instytucji — stosunek do Boga, pierwiastka boskiego, transcendentnego, tajemniczego, świętego, do Opatrzności, ukrytego fundamentu świata. I tu już zaczyna się niepewność. Ważkie studium, traktujące o wielu symptomach obecnego rozwoju, nosi tytuł: *Religijność bez Kościoła? (Religiös ohne Kirche?: Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, wyd. przez Karla Forstera z ramienia Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików, 1. wydanie Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag 1977).

Ale odwróćmy na chwilę uwagę od rozważanej sytuacji faktycznej i przyjrzyjmy się dyskusji teoretycznej. Otóż religia jako fenomen ogólnoludzki, albo tylko ludzki, zostaje tu w znacznym stopniu usunięta w cień przez pojmowaną po chrześcijańsku wiarę. Trudno oddać tutaj rozgałęzienie i wielowarstwość tych teorii. Inny nurt naukowych dysput, to wyparcie religii przez ogólnometafizyczny stosunek do absolutu, uzyskany na drodze filozoficznej. Jest to niewątpliwie uzasadnione, a nawet konieczne (à propos całego kompleksu tych zagadnień por. w szczególności pracę Bernharda Welte: *Religionsphilosophie*, wyd. Herder, Freiburg 1978). Że jednak drogi Boga filozofów i Boga Jezusa Chrystusa — aby nawiązać do Pascala — w dobie nowożytnej rozchodzą się, wskazuje na to nie tylko nowa samoświadomość religii, lecz także pewne jej wyizolowanie, „regionalizacja", która ją wyłuskuje z całokształtu ludzkiej myśli, ludzkiego życia, ludzkiego świata.

Możemy powiedzieć: Religia coraz bardziej się usuwa, zamyka w coraz ciaśniejszych granicach — a zarazem coraz bardziej wychodzi z utartych kolein instytucjonalnych, które gwarantowały jej obecność w ludzkiej świadomości i w świecie.

Ale jak my sami tutaj, w toku tych naszych obserwacji, mówimy o religii? Otóż pojmujemy ją „historycznie": jako stosunek do Boga i boskości, żywy w życiu człowieka, ale w trzech kierunkach niedookreślony. Po pierwsze pozostaje kwestią otwartą, co jest przedmiotem religii: czy tylko żywy Bóg Objawienia, czy także Bóg filozofów, czy może także jakieś numinosum — coś bliżej nieokreślonego, co budzi głęboki respekt i bojaźń? Po drugie pozostaje kwestią otwartą, co jest siedliskiem religii: Kościoły chrześcijańskie, zinstytucjonalizowane wspólnoty religijne, nowe, powstające poza nimi lub co najmniej wykraczające poza nie ruchy i kierunki — albo też jest ona zgoła trudna do zlokalizowania, jak nie dający się już wyróżnić element w całości ludzkiego myślenia i zachowania? Wreszcie pozostaje kwestią otwartą, co jest organem tej religii: uczucie, życie, myśl, zachowanie — prywatne czy publiczno-wspólnotowe? I następnie: Czy specyfiki wiary chrześcijańskiej należy szukać w obrębie religii, czy też poza nią?

Takie wielostronne niedookreślenie religii narzuca pytanie o historyczne losy religii na Zachodzie.

Trudno się kusić o zawarcie w kilku wierszach pewnej na to odpowiedzi. Spróbujmy jednak wskazać na kilka zasadniczych rysów. W starożytności — również w starożytności chrześcijańskiej — wolno chyba widzieć epokę, w której świat był otwartą przestrzenią, całkowicie przeniknięta dotykalną obecnością sacrum. Zdarzały się tam oczywiście przyćmienia i kryzysy, i krytyczne pytania — ale w zasadzie każde nowe ludzkie życie z chwilą otwarcia oczu wchodziło w przestrzeń, w której pierwiastek boski ciążył nad wszystkimi sprawmi dnia powszedniego i przenikał je. O ile kres tej epoce zgotował nie tylko odruch lęku przed taką oczywistością, lecz także obraz Boga przyniesiony przez judaizm i chrześcijaństwo — nie będziemy tutaj roztrząsać.

Natomiast średniowiecze można by — tak samo schematycznie — określić jako epokę, w której do pierwiastka boskiego, sacrum, ładu, z którego powstaje życie i świat, dochodzi się poprzez tradycję, a więc drogą procesu historycznego. W otwartą przestrzeń antycznego życia wkraczają nowe ludy i przyjmują święte światło jako, by tak rzec, „spuściznę". Spuścizna ta musi być dalej przekazywana; legitymacja własnego bytu następuje przez odwołanie się do wartości odziedziczonych. Przekaz a zarazem nawiązywanie do przeszłości, i wreszcie szukanie w niej odpowiedzi na własne pytania, określają rytm życiowy średniowiecza. Jest to okres tradycji, ale także — i w tym leży druga strona tego samego zjawiska — okres reform, które stale na nowo sięgają do źródeł, wyjaśniają, upewniają, a wreszcie okres owej scholastyki, która w przekazie pragnie zawrzeć zarazem racjonalne uzasadnienie, skierowaną do przeszłości interpelację.

W pewnym momencie wszakże — a moment ten staje się przejściem ze średniowiecza w dobę nowożytną — sama zasada owej interpelacji popycha do nowego radykalizmu. Dlaczego tylko tradycja chrześcijańska, a nie ogólnoludzka, a konkretnie poprzedzająca ją antyczna? Dlaczego w ogóle tylko autorytet wartości odziedziczonych, a nie własna konstrukcja i eksperyment? — oto zasadnicze pytania, jakie narastają na gruncie renesansu i racjonalizmu (i podobnie dynamiczne, ale z innym akcentem rzeczowym — w reformacji).

O ludzkim odczuciu świata nie decyduje już świat zastany, przekazany, lecz świat ciągle na nowo doświadczany w subiektywnej bezpośredniości, a wreszcie świat konstruowany. I tu właśnie rozpoczyna się „odwrót" religii.

Nie żeby religię po prostu kwestionowano czy rozmyślnie rugowano. Zdarza się i to, ale dominuje co innego. Funkcja Boga —

ograniczam się tu do tego nurtu racjonalizmu, który przez długie okresy czasu nabierał decydującego znaczenia — staje się funkcją zabezpieczenia, znaku przed nawiasem, funkcją tego, który jako gwarancja naszej egzystencji, opierającej się na sobie samej, sam wymaga zagwarantownia. Że taki Bóg przed nawiasem może się w końcu stać Bogiem, którego można zepchnąć w sferę prywatną, z którego można zrezygnować, który jest nieinteresujący dla życia publicznego i kultury — to już leży w logice tej ewolucji. Religia albo staje się czymś jedynie racjonalnym, albo zostaje przez racjonalizm wyparta lub zamienia się w specjalną dziedzinę wyizolowanego uczucia, wyizolowanego zwrotu do wewnątrz.

2. PRZEOBRAŻENIA RELIGII

Nie można jednak powiedzieć, jakoby religia częściowo wsiąknęła w ogólną atmosferę nowożytnego ducha, częściowo zaś uległa zakonserwowaniu w jakiejś niedostępnej twierdzy, w getcie, z dala od przemian epoki. Nie tylko dla religii, lecz również dla wiary chrześcijańskiej jest stale na nowo aktualne pytanie: Jak religia i wiara zachowują swoją tożsamość między przystosowaniem a czystym sprzeciwem? Jak należy przekazywać słowo jako to samo, otrzymane drogą tradycji, aby w zmienionych horyzontach pojmowania wyrażało ono to, co w sobie zawiera? I można stwierdzić bez przesady: Ponieważ w ciągu ostatnich dziesięcioleci w wielu rejonach tego świata dojrzewające od wieków przeobrażenia myśli i życia stały się faktem, nigdy jeszcze problem stosunku między tradycją a hermeneutyką nie był tak palący jak od zakończenia drugiej wojny światowej.

Ostatnia wojna przyniosła w wielu krajach przebiegające w różnych kierunkach zasadnicze przemiany społeczeństwa, ale także sposobu myślenia i życia. Trwałe dotychczas systemy ładu stały się nagle kruche, załamały się straszliwe reżimy, ale także bezpieczne oczywistości. Można mówić — przynajmniej w Europie Zachodniej — o wycofaniu się właśnie religii ze świata obiektywnego w sferę zjawisk egzystencjalnych, niepowtarzalnych, sytuacyjnych. Decyzja indywidualnego sumienia, całkowicie osobiste świadectwo jednostki, nie dający się wywieść z zewnętrznej motywacji inny sposób rozstrzygania i reagowania — oto punkt wyjścia dla usiłowań zmierzających do tego, by religię w ogóle uczynić zrozumiałą. Niekiedy wypadało dość drogo płacić za to zredukowanie religii do czegoś, co się nie daje zinstytucjonalizować, do czegoś ulotnego, chwilowego.

Ale czy to jest wszystko? Czy religia i czy wiara chrześcijańska nie rezygnują w ten sposób ze swej wizji świata i ze swego oddzia-

ływania na świat? Czy w chrześcijaństwie, ale tak samo w wielu innych religiach z płaszczyzną transcendentalną nie wiąże się ściśle płaszczyzna społeczna? Kto ma wyciskać piętno na nowych systemach ładu, wspólnie budowanych? Jaki duch ma przenikać jednoczący się świat? Jak mamy rozwijać ethos, który by sprostał spotkaniu ze wszystkimi ludźmi w niepodzielnej wspólnocie losu z całą ludzkością? Czy rozwój technokratyczny nie zmierza ku jakimś niespodziewanym punktom kulminacyjnym — ale gdzie w nim jest miejsce dla człowieka i sprawiedliwości dla wszystkich? Te narzucające się uporczywie pytania prowadziły do dobitnego podkreślenia — zwłaszcza w chrześcijaństwie — elementu ludzkiej wspólnoty, wymiaru horyzontalnego, aspektu „socjologicznego". Właśnie lata sześćdziesiąte są pod względem teologicznym naznaczone w Europie Zachodniej tą tendencją.

Czyjej uwadze mogłyby ujść zrozumiałe czy wręcz bijące w oczy przyczyny tego? Ale kto mógłby też przeoczyć mielizny, jakimi to grozi: jeśli wiara jest już tylko środkiem do kształtowania świata i społeczeństwa, jeśli zbawienie oznacza już tylko sprawiedliwość socjalną, jeśli spełnienie eschatologiczne jest osiągalne za pomocą ludzkiego postępu, to całe słownictwo chrześcijańskie staje się — może ładnym i przez jakiś czas atrakcyjnym — płaszczem osłaniającym jakąś ideologię i jest rzeczą nieuniknioną, że wcześniej czy później płaszcz ten zostanie odrzucony, zacznie bowiem hamować dynamikę takiej ideologii. Podobnie jak o „egzystencjalnej", tak i o „socjologicznej" fali hermeneutyki chrześcijaństwa i religii można powiedzieć: wyzwanie do odzyskania tożsamości, do wejścia we właściwą sobie i własną sferę dzieli krok zaledwie od pokusy samozatraty.

Ta fala czysto społecznej interpretacji religii została w latach siedemdziesiątych zastąpiona przez inną: przez nowy zwrot do wewnątrz. Człowiek nie wytrzymuje długo przeciążenia wynikającego ze świadomości, że bierze sam na siebie obowiązek spełnienia swego zbawienia i swej historii jako historii zbawienia. Człowiek to „my", „my we wspólnocie", to społeczeństwo i ludzkość. Ale także: ja sam, ja tutaj i teraz, ja niepowtarzalny, ja imię i nazwisko — żeby nawiązać do słów żydowskiego filozofa religii Franza Rosenzweiga, którego prace *Stern der Erlösung* i *Neues Denken* już przed niemal 60 laty otwarły horyzonty, w których do dzisiaj pozostajemy.

„Nowy zwrot do wewnątrz" jako reakcja na społeczne otwarcie i przeciążenie religii — nawet tam, gdzie występował pod znakiem ucieczki w tradycje i praktyki rodem z Dalekiego Wschodu — pozostawał w znacznym stopniu związany z typowo nowożytną tendencją, na której zbliżający się kres wskazywał Rosenzweig. Od-

kryte ponownie „ja" skupiało się na sobie samym, szukało siebie samego — samoodnajdywanie się i samorealizacja stały się nowymi hasłami. Również i one mają swoje uzasadnienie, a nawet są konieczne. Ale doświadczenie samego siebie i ewentualnie grupowe jako doświadczenie zbawienia, transcendencja skierowana jedynie we własne wnętrze, stanowi — o ile ruchowi temu nie uda się skok jakościowy — powrót do konstruktywistycznego, wyizolowanego i izolującego punktu wyjścia myśli nowożytnej, która zrodziła sen o świecie, jaki człowiek może zbudować własnymi siłami, i która przeżywa teraz rozwianie tego snu. Zwrot od sfery czysto społecznej do sfery wewnętrznej, prywatnej — indywidualnej czy grupowej — ukazał wyraźnie, że wchłonięcie „ja" przez społeczeństwo i ludzkość jest zarazem stłumieniem tego jednostkowego „ja". Czego jednak nie osiągnięto, to owej żywej polaryzacji między konkretną jednostką a zagarniającym „my", w których to dwóch biegunach jest przeżywane i kształtowane człowieczeństwo jako relacja. Religia służąca tylko do prywatnego użytku daje człowiekowi w równej mierze poczucie niedosytu, jak poczucie nadmiaru przynosi mu religia, dla której jest on tylko materiałem do wytwarzania kolektywnej szczęśliwości. Bóg, który napełnia i prowadzi tylko mnie samego, Bóg, który daje mi wewnętrzne napięcie, ale nie wyznacza misji, nie jest Bogiem żywym, nie jest Bogiem całego człowieka i całego świata.

Refleksja taka mogłaby się zrodzić już przed, powiedzmy, pięciu laty — teraz jednak wydarzyło się coś, co wykracza poza jej ramy, a może też poza całą przemienność „fal" w ostatnich dziesięcioleciach. Jest to wspomniana już we wstępie nowa „aktualność" religii.

3. NAWRÓT RELIGII?

Znamienna jest rzecz następująca: przy „fali" egzystencjalnej, socjalnej i fali nowego zwrotu do wewnątrz religia i chrześcijaństwo odgrywały wprowadzie rolę, ale fale te nie wypływały z żadnych religii ani też z wiary chrześcijańskiej. Ruch był raczej odwrotny: to, co nurtowało społeczeństwo i myśl danego czasu, oddziaływało również na sferę religii i teologii, było tam poddawane refleksji, przyswajane, potęgowane. Dzisiaj natomiast odnosi się wrażenie, jak gdyby sam pierwiastek religijny stawał się znowu atrakcyjny, interesujący, aktualny. Oczywiście nie w znaczeniu ruchu masowego, nie w tym sensie, by wszyscy stawali się nagle pobożni czy zgoła garnęli się na powrót do kościołów. Pobłażliwy uśmiech nad zacofaniem człowieka wierzącego, pełne niezrozumienia wzruszenie ramion na słowa o Bogu, żałosna bezradność wobec

prawd wiary i religijnie motywowanych wymagań — wszystko to w Europie Zachodniej i w sferze bezpośrednich wpływów jej kultury pozostaje jeszcze zjawiskiem powszechnym. Ale u szczytu i na dnie rozwoju zaznacza się już ów inny nurt, o którym mówiliśmy na wstępie. Rzecz szczególnie zastanawiająca: nie jest on tylko reakcją na nieobecność religii w tych rejonach, w których została ona właśnie racjonalistycznie wyeliminowana. Jest on niemal zjawiskiem ogólnoludzkim. Ale nie jest też czymś, co by nas mogło uspokajać, co by nam mogło dawać pewność, że jesteśmy na właściwej drodze. Zapewne, istota człowieka jest czymś większym niż racjonalność. I religii, która chce się dostosować do względów racjonalności, grozi to, że przestanie ona zaspokajać elementarne potrzeby religijne człowieka, że ustąpi miejsca innym, nieodgadnionym mocom. Ta krytyczna uwaga nie ma się kończyć jakimś wezwaniem w rodzaju: Zwróćcie się znowu bardziej ku temu, co wyparliście ze swojego pola widzenia i o czym zapomnieliście w swej chęci przystosowania się do racjonalności naszej kultury i epoki! Do nadrobienia jest niewątpliwie sporo; prace na temat filozoficznej fenomenologii religii (por. cały dorobek Bernharda Welte) na tle inaczej nastrojonego duchowego kontekstu ukazują dostatecznie wyraźnie specyfikę pierwiastka religijnego. Zarazem jednak wskazują one na to, że decydującej odnowy nie osiągnie się drogą żadnych zabiegów: musi ona mieć głębszy punkt wyjścia.

Kto jako wierzący znajduje się w obrębie chrześcijaństwa, ten nie może właściwie nie dostrzegać owych żywych ruchów, które nie ważą może tak ilościowo, ale które uświadamiają wszystkim wyraźnie, jakie żywiołowe siły zawiera w sobie Ewangelia. Stwierdzi też z radością, że w wielkich religiach świata występuje powszechne zainteresowanie ich źródłami i tym, co w nich istotne.

Co prawda tam, gdzie się coś nowego dzieje, trzeba umieć bardzo wyraźnie rozróżniać. Obrotna zapobiegliwość, co węszy rynkowe zapotrzebowanie na wartości religijne i chciałaby sama zapełnić tę lukę, nie jest jedynym powodem do zmartwienia; zastrzeżenie budzą również, a nawet przede wszystkim owe fale fanatyzmu, ślepej i przepastnej namiętności, które pod hasłami religijnymi pogrążają w sobie życie jednostek, ale także całych grup i społeczeństw.

Wszystko to należy starannie segregować. Pomimo to wszakże w owych sprzecznych wzajemnie zjawiskach występują struktury pokrewne. Ujawniają one co najmniej jedną rzecz: W człowieku ukryte są pewne tęsknoty i skłonności, które domagają się spełnienia. I oto natrafiają one na propozycje „spełnienia" prawdziwego i pozornego, spełniającego i niszczącego. Czy potrafimy odkryć

w fakcie człowieczeństwa któreś z tych momentów, które były zatarte w nowożytno-racjonalnej wizji całości, a które tłumaczą nową wrażliwość na pierwiastek religijny w najszerszym tego słowa znaczeniu?

Otóż trzeba tu wymienić cztery dziwnie może brzmiące hasła: inaczej — nie — postać — wspólnota.

Co te słowa oznaczają?

I n a c z e j: Racjonalizm oznacza, że człowiek czyni wszystko zrozumiałym dla siebie, przejrzystym, że wszystko jest w jego zasięgu. Racjonalizm oznacza całkowitą asymilację wszystkiego, włączenie wszystkiego we własną sferę człowieka. Rzeczywistość ulega spłaszczeniu, ujednostajnieniu — zgodnie z tym, co Blaise Pascal na początku epoki nowożytnej opisał jako esprit de géometrie. Wprawdzie wymiar inności i dziwności zachował swoje prawo obywatelstwa w dziejach nowożytnego ducha, ale tendencja podstawowa była właśnie taka: wytłumaczenie i przystosowanie, uniwersalna integracja. Oczywiście taka integracja, która — aby integrować — musi skracać i upraszczać, redukować. Pod tym względem słuszność ma Franz Rosenzweig w swoich pracach *Stern der Erlösung* i *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*: Podstawowa ewolucja zachodniego — przynajmniej nowożytnego — ducha polegała na redukcji; pojęcia Boga, świata i człowieka zostały wyzute ze swej odmienności i wszystkie razem sprowadzone eksplikatywnie do każdego z tych trzech biegunów tak, że specyfika każdego z nich rozpłynęła się w nierozróżnialnej całości. Ja przestaję być „ja" tam, gdzie wszystko staje się „ja", gdzie wszystko przynależy do mnie tak, że staje się tylko kształtem mojej samotnej uniwersalności, a tym samym uniwersalnej samotności. Poszukiwanie jakiegoś „inaczej" jest poszukiwaniem czegoś, co nie daje się rozpuścić w swojej przejrzystości, czegoś, co wbrew wszelkiemu wytłumaczeniu pozostaje tym innym, stanowiącym jedyne źródło specyfiki. Choćby wszystko zmierzało do samorealizacji i samoodnalezienia, choćby bardzo głęboka była tęsknota za prawdziwie integrującą jednością całości, to przecież sama ta jedność, to odnalezienie siebie samego może się udać tylko wówczas, jeśli ofiaruje siebie i otworzy się to coś większego, co jest inne niż tylko ja.

„N i e": Dziwne może się wydawać przypisywanie nowożytnemu duchowi niechęci do „nie", do negacji. Ale taka wątpliwość nasuwa pytanie wzajemne: Czy „nie" jest rzeczywiście rozpoznane i uznane jako takie tam, gdzie stanowi tylko przedmiot dialektycznych operacji? Nowożytność zmusza Boga, aby w obliczu ciemności i zagadkowości weryfikował siebie; żąda gładkiej i doskonałej teodycei. A druga strona tego: lęk przed cierpieniem, niezdolność do cierpienia, wyperswadowanie winy, protest przeciwko wszystkie-

mu, co się nie daje gładko wkomponować we własny plan i własną koncepcję. Tam, gdzie cierpienie jako takie nie ma już prawa bytu, gdzie nie wiem, co począć z własną winą i własnym ograniczeniem, tam nie jestem już w pełni sobą, a rzeczywistość nie jest całą rzeczywistością — i człowiek wyrywa się z takiego skonstruowanego, podającego się za gotowy, świata. Gdzie nie ma miejsca dla winy i cierpienia, tam nie ma już owej rzeczywistości, która przynależy do człowieka — istoty doczesnej, ograniczonej. Przezwyciężenie winy i cierpienia, nadzieja wybawienia od winy i cierpienia — tak; zaprzeczenie, dialektyczne wyeliminowanie, wyparcie i resekcja winy i cierpienia — nie.

P o s t a ć: Hasło to trafia chyba w samo sedno problematyki religii, która po okresie odwrotu znajduje się znowu w ofensywie. Religia to nie tylko stosunek do czegoś dominującego nad nami, odległego, osiągalnego tylko w szczytowych momentach naszej myśli, naszego wytężenia i skupienia; religia to stosunek, który — odwrotnie — wychodzi z tego czegoś dominującego, odległego, i odnosi się do nas. Religia jest nie tylko przełamaniem wszystkich określających postaci, jakimi otaczamy nasze życie, ale także — i przede wszystkim — wydarzeniem, w którym niedostępna jakiemukolwiek pojęciu tajemnica ofiarowuje nam siebie, przyjmuje postać, wkracza w nasz świat postaci.

Przyjrzawszy się dokładniej, można stwierdzić, że w naszym nowożytnym myśleniu sama postać znajduje się w sytuacji szczególnego napięcia. Wprawdzie racjonalizm czyni wszystko uchwytnym, wszystko przyrządza, wszystko sprowadza do jednego mianownika — ale towarzyszy temu kryzys postaci. Postać bowiem to coś więcej niż owa uchwytność, która czyni wszystko równomiernym, ale przez to policzalnym i dyspozycyjnym. Postać jest uchwytnością nieuchwytnego jako takiego. Jeśli na przykład jakiemuś artyście uda się nadać postać swojej idei, to idea ta, ujęta w postać, staje się dla niego samego czymś zdumiewającym, zaskakującym. Jest to coś takiego, jak przestraszenie się samego siebie ujrzanego w lustrze. Jest to coś nie dającego się skonstruować, coś, co po prostu siebie daje, co się po prostu wydarza: jest to ta wielkość, o którą postać przerasta czystą racjonalność. I właściwie tylko poprzez taką postać możliwa jest komunikacja. Komunikacja bez wydarzenia przyjęcia postaci jest jedynie ekspansją nudy oczywistości. Tylko w postaci człowiek żyje z tego, co nie jest jedynie nim samym. Postać uzyskuje zatem w religii centralną pozycję.

W s p ó l n o t a: Przy objaśnianiu tego, co znaczy postać, wyłonił się już zasadniczo następny wymiar: wymiar wspólnoty. Otóż wrośnięcie pojedynczego i samotnego ego w kolektyw to jeszcze nie wspólnota. Podobnie jak czysta suma izolowanych monad trwają-

cych w sobie, zewnętrznie tylko zetkniętych ze sobą „ja". Człowiek szuka takiej postaci, w której by znalazł to coś innego, większego, a w tym zarazem siebie samego i drugiego człowieka. A możliwe jest to tylko wówczas, jeśli owa postać zachowuje w swojej specyfice to, co w sobie łączy: to coś nieskończenie większego, ciebie i mnie. Człowiek dąży w zasadzie do zbieżności pojęcia Deus meus z pojęciem Deus noster i odwrotnie. Dąży do wspólnoty i do tego, co przewyższając samą tylko ludzką wspólnotę, ją przede wszystkim zapewnia. Wspólnota taka gubi się jednak między dwoma biegunami: wyłącznie indywidualnego i wyłącznie kolektywnego „ja".

Zreasumujmy: Poza obrębem i w obrębie społeczeństw naznaczonych duchem nowożytno-zachodnim przyciągają człowieka sfery zdecydowanie przekraczające wymiar racjonalności i konstrukcji. Zawierają się one w kategoriach: nie, inaczej, postać, wspólnota. Przyciąga w nich człowieka to, co go nieskończenie przewyższa, a zarazem daje mu siebie i staje się dla niego postacią. To, co zespalającej się coraz bardziej ludzkości daje od wewnątrz jedność, która nie niszczy.

Stąd wyrasta nowe otwarcie na religię. Religia bowiem te właśnie momenty łączy i udostępnia. Oczywiście takie przyciąganie nie działa mechanicznie. Trzeba mu się świadomie poddać. Zachodzi też przy tym wzmożone niebezpieczeństwo uciekania się do „bożków" — czy to sfabrykowanych przez siebie samego, czy też zaoferowanych po niskiej cenie. Bywa niedobre wyłamanie się ze sfery racjonalności, przekorna czy marzycielska ucieczka w zachłanną inność, bywa samoupojenie bólem i negacją, aż do lekceważenia własnego czy cudzego życia. Bywają takie postacie, które fascynują, ale zarazem fanatyzują, nie obejmują bowiem całości i tego, co nieskończenie wysokie, lecz oferują tylko siebie same. I bywa też wspólnota, która nie jest wspólnotą, która stacza się w kolektyw — czy to grupy, czy społeczności.

Tak więc stoimy na dramatycznym, krytycznym zakręcie w dziejach religii. Czy my, chrześcijanie, dajemy odpowiedź? Czy w ogóle odkrywamy odpowiedź chrześcijaństwa?

4. ZAPYTANIE DO CHRZEŚCIJAN

Bóg, który nie wynika tylko z rachunku naszych potrzeb, który może nie tylko to i któremu wolno żądać nie tylko tego, na co mu pozwala człowiecza chęć samoodnalezienia się i samorealizacji. Wina i cierpienie, uznane jako takie, cierpliwie znoszone i oddawane w ręce leczącej i wybawicielskiej mocy, a przy tym przyjęcie Bożego posłania i Bożej propozycji, których się pochopnie nie przelicza na to, co akceptujemy jako dopuszczalne i zrozumiałe.

Postać, w której widzimy prawdziwie samego Boga i samych siebie i wszechobejmującą całość — postać, w której Bóg daje siebie, a człowiek jest przyjęty i przejęty, a my jesteśmy zjednoczeni i związani ze sobą przez jedną miłość, która nas utrzymuje i wszystko przemienia: wcielony, ukrzyżowany, wyniesiony do chwały Syn Boży Jezus Chrystus. Wspólnota w Duchu Świętym, nad którym nie my mamy władzę i który nie wyczerpuje siebie w porywie entuzjazmu, lecz ukazuje się w swoich owocach jako Duch miłości, radości i pokoju. Inaczej mówiąc: Wiara w Boga Ojca, wszechmocnego Stworzyciela nieba i ziemi. Wiara w Jego jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, który dla nas stał się Człowiekiem. Wiara w to, że nas odkupił przez krzyż i zmartwychwstanie i że Jego droga jest drogą naśladowania przez krzyż i zmartwychwstanie. Wiara w Ducha Świętego i w Kościół, i w świętych obcowanie. Taka jest chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka i na jego pęd do „nowej religii".

Wszelako: My chrześcijanie nie mamy żadnej podstawy, aby mówić to w sposób triumfalistyczny. Zbyt często konserwowaliśmy to wszystko na sposób posiadaczy, lub odwrotnie — pozbawiali treści przez przystosowanie i spłycenie. Musimy na nowo znaleźć odwagę, aby uczynić z tego postać dającą świadectwo. A wymaga to równie wiele trudnego zachowywania, jak trudnego przekształcania. Jedno zaś jest przede wszystkim konieczne: ż y c i e z żywym Bogiem, ż y c i e w naśladowaniu Tego, który niesie nasz krzyż, ż y c i e z Jezusem Chrystusem jako żywym Panem wśród nas, ż y c i e w Duchu i z Ducha we wspólnocie Kościoła. To musi się stać postacią drogi. Postacią, która zaprasza innych na tę samą drogę, która ich ze sobą na tę drogę zabiera.

A więc jednak znów tylko postulat? Nie, są bowiem nurty życia i nurty myśli, które nieznacznie, ale wyraźnie wskazują ten kierunek (por. także *Lebenswege des Glaubens*, wyd. przez J. Sauera, Freiburg, Herder 1978). Na te nurty powinniśmy dawać baczenie.

Bp Klaus Hemmerle
tłum. J. Zychowicz

MICHAŁ STRZEMSKI

O ZACHOWANIE I DALSZY ROZWÓJ KULTURY EUROPEJSKIEJ

Aktualne pytania *Znaku* dotyczą zasadniczo obecnego etapu chaotycznego biegu naszej kultury w nieznane. Udzielanie odpowiedzi na te pytania wymaga jednak nieustannego oglądania się

za siebie i obserwowania wszelkich zjawisk na szerokim, konkretnym tle (czy raczej „tłach").

I. Tło społeczno-gospodarcze. W drugiej połowie XIX w. radykalne dążenia do sprawiedliwości społecznej zostały a teoretycznie i organizacyjnie zmonopolizowane przez inteligenckie teistyczne idee. W pierwszym ćwierćwieczu obecnego stulecia uzupełniono te idee zasadą jedynego wodzostwa, sakralizowanego na tle tetrady substytucyjnej.

Egoistyczne ruchy nacjonalistyczne stworzyły zmodyfikowaną wersję powyższego założenia, zredukowaną do własnych narodów. Anulowały jednocześnie równość ras i ludów, wysuwając zasadę uprzywilejowania i dominacji własnych narodów oraz wstawiając w rozmaite nawiasy sprawę religii. Wodzostwo sakralizowano poza zasadą substytucji.

Antyteologia ruchów wyzwolenia społecznego została przezwyciężona otwarcie poza Europą, w krajach Islamu, gdzie elementy socjalizmu zostały oficjalnie włączone w ramy państwowości teokratycznej.

Wielką tradycję Europy stanowi konfrontacja upartych sił wstecznictwa z konserwatyzmem radykalizmu społecznego. Zmieniło się oblicze świata, ale ośrodek dialogu pomiędzy tymi siłami tkwi nadal w pryncypializmie pojęciowym ubiegłego wieku, utrudniając rzeczywisty postęp myśli politycznej.

II. Tło przyrodnicze. Nadmiernemu odpływowi wód z obszarów puszczańskich do morza przeciwdziałały niegdyś bobry. Później bobry zostały zastąpione przez drobnych młynarzy.[1] Po likwidacji tysięcy małych zapór wodnych weszliśmy raptownie w nową epokę hydrogeologiczną, której znamieniem jest niedobór wody w krajach zaopatrywanych szczodrze w wodę przez samą naturę. Człowiek dokonał w dziesiątkach lat tego, na co przyroda potrzebowałaby tysiącleci.

Budzące nastroje katastroficzne zagadnienie totalnego skażenia i ogólnej degradacji środowiska przyrodniczego jest powszechnie znane dzięki wielkiej ilości publikacji poświęconych temu tematowi.

III. Stosunki demograficzne. Człowiek jest przerażony gwałtownym wzrostem ludności świata. Wzmaga to nastroje katastroficzne i rodzi najdziksze pomysły. Robi się nam za ciasno. Do tej sprawy autor nie potrafi się jednak ustosunkować.

[1] To wcale nie dowcip.

IV. Nauka a światopogląd. Do dziewięćdziesiątych lat ubiegłego wieku mogło się wydawać, że materia jest w pełni namacalna. Nauka dziewiętnastego stulecia sprzyjała rozwojowi fideizmu materialistycznego, naiwnej wierze w mit rzeczy poklepalnych, w tzw. mit konkretu mięsa, kamienia i żelaza.

Mijały lata. Świat „przestał być" taki twardy i mięsisty. Okazało się, że strukturalne, prawie puste cząstki elementarne rozpadają się na strukturalne, prawie puste cząstki elementarne. Czy nie prowadzi to do zupełnej pustki w tzw. materii?

Biorąc pod uwagę, że cząstki elementarne nie są „kulkami" o zwartej konsystencji, musimy przyjąć zasadę zmienności pojęcia materii, albo przestać wierzyć w jej istnienie, co nie z każdego punktu widzenia jest absurdalne.

W ubiegłym stuleciu mogło się wydawać, że nauka wypiera nie tylko religię, ale i filozofię. Ktoś kiedyś powiedział, że zdolność poznawcza człowieka umożliwi mu wydarcie światu przynajmniej 9/10 jego tajemnic. Dzisiaj wiemy, że droga do wiedzy absolutnej jest nieskończona (ile to jest więc 90% nieskończoności?). W tej sytuacji nauka nic nie udowodniła teologii, a niezbędności filozofii nikt poważny już nie kwestionuje.

W obecnym okresie nic nie stoi na przeszkodzie harmonijnemu współżyciu religii, filozofii i nauki. Bezpowrotnie minęły czasy, kiedy to sądzono, że nauka musi wpływać ujemnie na religijność.

A światopogląd naukowy to jest coś takiego, co nigdy nie istniało, nie istnieje i istnieć nie będzie. To tylko złudzenie. Na światopogląd człowieka składają się zawsze elementy wiary, przemyśleń filozoficznych (choćby najprymitywniejszych) i wiedzy o świecie.

V. Rewolucja romantyczna. Czym był romantyzm w dziejach Europy? Był po prostu bardzo emocjonalnie zaangażowaną walką o wyzwolenie myśli ludzkiej z pęt racjonalistycznie aprobowanej klasycznej „parabiurokracji" pojęciowej i estetyczno-literackiej. Epoka romantyzmu wcale się nie skończyła i skończyć się nie może. Romantyzm nie jest bowiem zjawiskiem przemijającym. Za każdą biurokracją podąża następna biurokracja. Jedne racjonalistyczne sztywne przepisy rodzą (drogą naśladownictwa lub przeciwstawienia) drugie racjonalistyczne sztywne przepisy. Tym samym usztywniają się ciągle pewne formy kultury, przez co jej rozwój ulega zahamowaniu. A walka z recepturalnym sztywnieniem kultury, to właśnie wiecznie antyrecepturalny i antyracjonalistyczny romantyzm.

VI. Przemiany religijności i ateizmu. Czy Europa była kiedyś w pełni schrystianizowana? Ktoś kiedyś powiedział, że była chyba tylko zafascynowana chrystianizmem. Jednak to za-

fascynowanie odgrywało przez stulecia taką rolę, że mówienie dziś o rechrystianizacji naszej części świata jest w dużym stopniu uzasadnione.

Religijność chrześcijańska sfer wykształconych Europy ulegała osłabieniu przez cały wiek dziewiętnasty i w pierwszych dziesięcioleciach wieku dwudziestego. Nie zapobiegł temu nawet raptowny renesans tomizmu i rozwój całości literatury chrześcijańsko-filozoficznej (zwłaszcza francuskiej).

W okresie międzywojennym, wśród zorganizowanej chrześcijańskiej młodzieży akademickiej Polski, Francji, Włoch i niektórych innych krajów szerzyła się bardzo naiwna pobożność, która nie pozwalała na podjęcie poważnego dialogu z młodymi przedstawicielami ruchów nacjonalistycznej i młodzieżowej lewicy radykalnej. Zwłaszcza lewica odznaczała się wysokim poziomem przygotowania filozoficznego i znajomością zagadnień socjologicznych.

Sytuacja uległa dziś odwróceniu. Młodzi niewierzący operują na ogół skrajnie uproszczonymi i prymitywnymi pojęciami. Młodzież wierząca wielu krajów roznamiętnia się natomiast w studiowaniu literatury filozoficznej i zdumiewa swym autentycznym wykształceniem.

A duchowieństwo europejskie wszystkich wyznań chrześcijańskich osiąga coraz wyższy poziom. Wzrasta jego znaczenie w kształtowaniu się elity intelektualnej świata, m.in. przez bezpośredni udział w pracach badawczych z zakresu fizyki teoretycznej, biologii itd.

Religijność chrześcijan europejskich nie poszerza się może dziś we wszystkich krajach naszego kontynentu, ale na pewno ulega wyraźnemu pogłębieniu.

Z najbardziej nawet obiektywnego punktu widzenia sprawa chrystianizmu w Europie jest sprawą kultury europejskiej, jej tradycji, jej zachowania i jej kontynuacji. Kultura Europy zdechrystianizowanej nie byłaby tą kulturą, która od setek lat nosi zaszczytne miano kultury europejskiej.

VII. Racjonalizm, empiryzm, realizm. Te trzy słowa mogą mieć w rozmaitym zastosowaniu nie całkiem jednakowe znaczenie. Tutaj słów tych użyjemy w uproszczonym znaczeniu, przyjętym przez smarkate jeszcze otoczenie młodzieżowe autora przed pół wiekiem. A więc (dziecinnie i naiwnie rzecz ujmując): racjonalizm — to, co wymyślone; empiryzm — to, co doświadczone lub zaobserwowane; realizm — to, co skonfrontowane w relacji racjonalizm/empiryzm z uwzględnieniem rozmaitych możliwości,

które nie zawsze muszą podlegać jakiemuś dosłownemu konfrontowaniu w formie prostej relacji.

Samoistny racjonalizm podlega ciągłej galwanizacji przez potężne aparaty reakcyjne. Większość świata wybiera realizm, tylko nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę.

W obliczu uporu samoistnego racjonalizmu, realizm poszukuje rozmaitych środków i form oporu i protestu. Pewien młody człowiek powiedział niedawno: „tylko cynizm może nas uratować".

Wprawdzie to Europa zrodziła samoistny racjonalizm, ale spełnił on już swoje zadanie i w obliczu rozwijającego się realizmu, stał się tylko nieznośnym bachorem.

VIII. Religia, filozofia, nauka. Filozofia zawsze obniżała swoje loty, gdy rozpoczynała jałowe spory z teologią pozytywną. Mówiąc krótko a dosłownie — „wychodziła na głupiego". Nie zapominajmy jednak, że teologia spekulatywna zlewa się w pewnym punkcie z teodyceą i wpływa szeroką deltą do oceanu filozofii, łączącego się z oceanem nauki.

Wprawdzie nauka — jako zespół dyscyplin formalnych i szczegółowych — nie ma nic do zaofiarowania religii, ale w miarę swego rozwoju może odgrywać coraz większą rolę w dydaktyce teologii.

Fakt wspomnianego już udziału duchownych chrześcijańskich w badaniach naukowych stanowi kontynuację starych tradycji kultury europejskiej. W nasze rzymskie tradycje wplotła się bowiem w średniowieczu klery(kali)zacja nauki, importowana niejako bezpośrednio ze starożytnego Egiptu. To wcale nie było takie katastrofalne, jak się w nowożytności okazało. Wprawdzie Giordano Bruno spłonął na stosie, ale raczej za euhemeryzm, niż za to, co się kręci. A wrogowie księdza Mikołaja Kopernika wywodzili się ze sfer antypapieskich. Galileusz natomiast, uratowanie przed stosem za to, co się kręci (eppur si muove), zawdzięcza papieżowi.

IX. Czy jednojęzyczność Europy stanowiłaby jej awans kulturalny? Jednojęzyczność to wielka wygoda w kontaktach międzyludzkich. Ale czy blaski tej wygody nie byłyby przez coś przyćmione? Owszem! Byłyby przyćmione. Każdy rozwinięty język zawiera w sobie rozmaite skarby „semantyczne", którymi nie mogą się poszczycić inne języki, obfitujące w inne skarby. Świadczy o tym konieczność przeplatania dzieł teologicznych, filozoficznych i naukowych nieprzetłumaczalnymi cytatami obcojęzycznymi.

Ta uwaga dotyczy całego naszego świata, ale rekordowa żonglerka językami to jedna z najbardziej charakterystycznych cech kultury i myśli europejskiej.

X. Podkultura młodzieżowa. Pozycja woźnego magistratu lub tzw. tercjana szkoły była niegdyś grubiej i trwalej opatulona szacunkiem, niż aktualna pozycja funkcjonariuszy znacznie wyższego stopnia. O pozycji decydowała bowiem nie tylko granica władzy, ale i jej stabilizacja oraz zabarwiona określoną dozą szacunku powaga hierarchiczna, obejmująca wszystkie szczeble drabiny administracyjnej.

Z biegiem czasu zrelatywizowały się zasięgi władzy (poza mgłą otulonymi, niebosiężnymi szczytami), a czasy płynnej rehierarchizacji wymiotły stałość i powagę większości szczebli poza olimpami.

Czasy pogardy uprzytomniły ludziom łatwość absolutnego lekceważenia każdego człowieka. Totalitaryzm zrównał najwyższe autorytety z dennymi mętami marginesu społecznego.

Ktoś powie, że w oczach całych społeczeństw bohaterowie ginęli w aureoli świętości. Tak! Ale dzisiaj człowiek zmizerniały z przepicia to „ofiara Oświęcimia", a starsza nauczycielka stawiająca dwóję to „ta cholerna łączniczka AK".

Czasy pogardy nie przemijają łatwo bez śladu. Pogarda pogłębia się jeszcze nawet długo po ustaniu działań, które ją uwarunkowały.

Autorytet starszych pokoleń został zresztą poderwany przez rzeczywiste winy wszystkich ojców. Okazało się bowiem, że nie potrafili oni urządzić świata obijającego się dziś po rozdrożach i bezdrożach. W XIX w. Europa budowała imperia. W XX w. nastąpił rozkład imperiów, czemu towarzyszyło narastanie spraw niezałatwionych. Nawet kraje zakonserwowanego dobrobytu nie ustrzegły się od ujemnej oceny ze strony młodzieży, bo jest w nich po prostu nudno, duszno i bezcelowo.

A do tego wszystkiego doszła jeszcze u młodzieży świadomość tego, jak starsze pokolenia potrafią straszliwie i głupio kłamać (żeby to chociaż mądrze). I jeszcze uczą kłamać swoje własne dzieci (tak samo głupio).

W tych warunkach zaczęła się kształtować zewnętrznie wielokształtna, wewnętrznie amorficzna podkultura młodzieżowa.

Wyodrębnianie się tej podkultury nie może być zjawiskiem pożądanym. Po prostu dlatego, że z natury rzeczy musi ono rodzić niedojrzałe owoce.

Gdyby w czasie słynnych młodzieżowych kontestacji paryskich z lat sześćdziesiątych rząd francuski wpadł na niedorzeczny pomysł przekazania władzy młodzieży, nic by z tego nie wyszło. Prawdziwych pretendentów do czerwonych tronów nie było nawet wśród tamtejszych Czerwonych Gitar. Kontestacje wyczerpywały się same w sobie. Zresztą z dynamitu nie robi się kielni i młotka.

Wiele niedorzecznych elementów podkultury młodzieżowej powstaje po prostu „dla draki".

O ile tzw. konflikt pokoleń (polegający na odmienności poglądów) jest zjawiskiem normalnym, o tyle podkulturę młodzieżową trzeba zaliczyć do zjawisk patologicznych. Patologia ta sprowadza się zwykle do destrukcyjnej negacji zastanej rzeczywistości i zastanych kierunków rozwoju wszelkich możliwych układów. Zwraca się ona zawsze przeciw dorosłej władzy, ale może się również zwracać jednocześnie przeciw całej dorosłej opozycji.

Pojęcia dorosłości i niedorosłości czy „młodzieżowości" są w omawianym zakresie bardzo płynne. Wyrostki „uskuteczniają" tylko „rozróby", a przywódcami ruchów i ruchawek młodzieżowych bywają tacy zinfantylizowani młodzi ludzie, których wiek mieści się czasem nawet w klasie fizjologicznej określanej jako „starość młodości".

W skrajnych przypadkach patologia podkultury młodzieżowej prowadzi do różnie ukierunkowanego terroryzmu. Częstym jej wyrazem jest dążność do izolacji w stosunku do codzienności świata realnego. Izolacja ta osiągana bywa np. przez efekty dźwiękowe (b. głośne dyskoteki) lub przez zażywanie środków odurzających. Powszednia demonstracja znajduje wyraz w strojach, których malejąca ekscentryczność wskazywałaby dziś na dyskusyjne przemiany podkultury, zapoczątkowujące jej zanik.

Histeryczny charakter podkultury skłania do przypuszczeń, że ujęcie jej w racjonalne (nie racjonalistyczne) łożysko mogłoby przetworzyć bezładne drgawki w uporządkowany ruch twórczy. Nie trzeba wykluczać nawet ewentualności włączenia nerwowych wyładowań w dorosły nurt rechrystianizacji. Tylko autentyczne zaangażowanie mogłoby skutecznie wyleczyć nerwice dysocjacyjne i rozkojarzenia związane pośrednio z podkulturą młodzieżową.

Co się tyczy przestępczego marginesu podskakiwań młodzieży, to doświadczenie światowe wskazuje, że wychowanie religijne potrafi ten margines zwęzić. Musimy sobie jednak szczerze powiedzieć, że w tym zakresie większe efekty osiągane są przez islam i judaizm (oczywiście tylko w tych krajach, gdzie skutki deklaracji wyznaniowej nie ograniczają się do formalnego zapisu w aktach personalnych).

Ciekawe, że nawet wynaturzona młodzież interesuje się prawdą o świecie.

XI. Co dawać ludziom do czytania? Według jednych ludzi powieść się już przeżyła, według innych jest odwrotnie. Nie ulega natomiast wątpliwości, że obok relatywnych autentyków

(biografie i opowieści biograficzne) największym powodzeniem cieszy się literatura faktu (wspomnienia, pamiętniki).

Miliony czytelników z całej Europy chciałyby uzyskać względnie popularny podręcznik filozofii i historii filozofii z aneksem obejmującym słownictwo filozoficzne. Analogiczna uwaga dotyczyłaby teologii.

Dotychczas publikowane, pseudopopularne podręczniki filozofii i teologii (te dla niespecjalistów) pozostawiają nie tyle wiele, co wszystko do życzenia. Chyba miewają bardzo złych autorów i jeszcze gorszych recenzentów, takich zbyt dużo wiedzących i nie rozumiejących, jak powinna być opracowywana taka literatura „dla ludzi".[2]

Co się tyczy teologii, to dość pospolite zainteresowania przekraczają zagadnienia chrystianizmu. Tak np. młodzież polska marzy o koranie i talmudzie.

Bardzo potrzebna jest literatura z zakresu nauki o nauce. Tu nie chodzi o teorię poznania, tylko o taką naukę o naukach szczegółowych, która rysowałaby przed czytelnikiem obraz ciągłych przemian, jakim podlegają poszczególne dyscypliny. Szerząc głęboki szacunek dla nauki, trzeba zapobiegać jej permanentnej dogmatyzacji, związanej ze szkodliwymi próbami utrwalania pojęciowego poszczególnych stadiów wiedzy i prowadzącej do odradzania się mitu złotego uczonego cielca. Integralną częścią nauki o nauce powinna być także wiedza o niewiedzy.

Młodzież interesuje się dziś więcej niż kiedykolwiek genealogią teraźniejszości i poszukuje prawdomównych dzieł z zakresu historii nowożytnej i najnowszej.

Ogromne zadania ma przed sobą literatura o ochronie przyrody przed działalnością człowieka.

Aktualna i przyszła rola poezji w rozwoju kultury jest dla autora niniejszych wypowiedzi trudna do sprecyzowania. W każdym razie nie wydaje się, żeby trwałą pozycję w historii literatury mogły sobie zapewnić hermetyczne udziwnienia.

XII. Co podziwiać? Szanujące się wydawnictwa Zachodu odrywają się od zwyczaju publikowania fotokopii. Fotografia jest zbyt obiektywna i rzadko uwypukla to, co autor ilustrowanego dzieła chciałby pokazać. Zadania ilustracyjne spełniają lepiej tzw. ryciny. Fakt ten decyduje także o sensie malarstwa realistycznego i zapowiada mu dobrą przyszłość. Fotografia nie zastąpi realizmu

[2] Dzieła popularno-naukowe recenzowane są wyłącznie przez autorytety i „kolegów", a przecież korecenzentami dzieł przeznaczonych dla „ludzi" powinni być „ludzie", „użytkownicy". Autor dawał często swe prace, nawet naukowe, po prostu „ludziom" i dobrze na tym wychodził.

malarskiego, bo subiektywizm ma tradycyjne prawo obywatelstwa w europejskim malarstwie realistycznym. I to właśnie subiektywizm zawiera w sobie istotę i sens istnienia realistycznych szkół plastycznych.

Jest rzeczą oczywistą, że wierne naśladowanie kolorowej fotografii nie będzie należeć do sztuki.

Sztuka europejska wypowiedziała się jednak najpełniej nie w realizmie, lecz w impresjonizmie i ekspresjonizmie, tj. w kierunkach, od których jawnie lub niejawnie wywodzą się najrozmaitsze inne, niezliczone -izmy.

Impresjonizm jest nieśmiertelny, ale przejściowo wyjałowił się już przed dziesiątkami lat. Ekspresjonizm jeszcze się dostatecznie nie wypowiedział.

Wprawdzie historycy sztuki myślą inaczej, ale zdaniem autora zarówno metaforyczne zjawy Marka Chagalla znad żydowskich miasteczek Białorusi, jak rozpływające się wymownie surrealistyczne zegary Salvadora Dali, łączy jakaś mocna nić z *Krzykiem* Edwarda Muncha.

Abstrakcja sztalugowa powstała w Europie, ale nie wiadomo czy może być uważana za zjawisko specyficznie europejskie, ze względu na uniwersalne znaczenie zdobnicze jej treści.

Błazenada plastyczna, która swój szczytowy wyraz uzyskała w genialnej twórczości smutnawego klowna Picassa, stanowi chyba tylko epizod w dziejach sztuki. Artystyczna zamiana oka na odbyt i odwrotnie nie ma szans utrwalenia się w formie często powtarzalnych manipulacji obrazotwórczych.

Jeśli wolno wróżyć, to powiedzmy, że przyszłość plastyki europejskiej należy do kontynuacji ekspresjonizmu, który w dalszym swoim rozwoju może przybierać najrozmaitsze nazwy, maskujące jego ekspresjonistyczną treść. Już brakuje bowiem słów, a tyle jeszcze dramatycznych wątków i sytuacji czeka na swój zewnętrzny wyraz.

XIII. Co robić w teatrze? Najlepszymi doradcami ogółu ludzi teatru byliby chyba cyrkowcy. Po prostu dlatego, że to właśnie oni znają najlepiej strukturalne granice swoich inscenizacji i repertuarów. A teatr dramatyczny, oscylujący dziś pomiędzy przedszkolem a zakładem psychiatrycznym, chciałby złapać się za kark i podnieść sam siebie do góry.

We współczesnym, infantylizującym się psychopatycznie teatrze, wiele jest „wydziwów". Trochę przykro jest patrzeć, jak dorośli ludzie w swych głośnodźwiękowych przedstawieniach naśladują przedszkolaków z przedszkolackich spektakli mimicznych. Bardziej

przykre jest oglądanie tychże dorosłych aktorów w inscenizacjach ataków furii.

Jeden z przedwojennych recenzentów teatralnych pisywał czasami: „...aktorzy grali zbyt serio". Zawsze trafne zalecenie umiaru.

Całkowicie obcy kulturze europejskiej jest happening, będący naśladownictwiem łobuzerskich wybryków dzieci z dzielnic nędzy amerykańskich miast.

Teatr musi mieć chyba jakieś granice.

Z wielką przykrością trzeba odnotować upadek kabaretu. Kabaret powstawał jako uteatralniająca się kuźnia śmiałej myśli. Jego osią stała się z biegiem czasu ostra, nieskrępowana satyra polityczna. Aktualny nibykabaret charakteryzuje się zamieraniem myśli i satyry politycznej. A może kabaret da się jeszcze odbudować w całej swej dowcipnej okazałości?

XIV. Czego słuchać? Spadanie z konia księżniczki Anny będzie długo urągać Europie dźwiękami czarnego jazzu. Wyciszają się jednak chrapliwe krzykanki i najprzeraźliwsze mocne uderzenia. Postęp techniczny wyciszy z biegiem czasu kanalizacyjne źródła natchnienia kompozytorów. Co będzie trwać? Chyba: chorał gregoriański, styl palestrinowski, barok bachowski, klasycyzm Mozarta i Beethovena, romantyzm Chopina, neoklasycyzm Hindemitha czy Strawińskiego, ludowość Bartóka i Szymanowskiego, religijne ekspresje Pendereckiego...

Ciekawe, czy muzyka europejska pozbędzie się kiedykolwiek nowotworów pospolitego pochodzenia hałasowego. Jakie hałasy muszą być uznane za muzykę?

Czy da się kiedykolwiek zakreślić granice muzyki, przyjmując dla niej elastyczną zasadę, że dźwięki w muzyce powinny być uporządkowane według jakichś systemów?

XV. Wskazania. Bez względu na to, czy Europa była kiedykolwiek naprawdę chrześcijańska, czy tylko zafascynowana chrześcijaństwem, trzeba przyjąć chrześcijaństwo jako jądro i oś kultury europejskiej.

Wokół tej osi rozbudowały się osnowy muzyki, sztuk plastycznych i sztuki teatralnej Europy.

Filozofia europejska ma wiele do zawdzięczenia św. Augustynowi i św. Tomaszowi z Akwinu. Nawet antyteocentryzm i antydogmatyzm rozbitej wielokierunkowo filozofii nowożytnej Europy nie rozwinąłby się tak bujnie i tak szybko, gdyby nie teocentryzm i dogmatyzm filozofii chrześcijańskiej, która rozbudowała starożytne podstawy strukturalne i semantyczne samego filozofowania, stwarzając ponadto liczne nowe punkty zaczepienia dla myśli ludzkiej.

Właściwości „osi" dowolnej formacji społecznej są jednocześnie jej cechą zasadniczą, warunkującą cechy pochodne. Główną cechą pochodną nowożytności europejskiej jest chyba ogromna wielostronność i wielokierunkowość w filozofii i w sztuce.

Rozwojowi myśli filozoficznej i artystycznej towarzyszył w Europie wszechstronny rozwój nauki, który wyraził się nie tylko w pogłębianiu i rozszerzaniu wiedzy, ale i w rozmaitości szkół naukowych.

Wielkie zróżnicowanie w sztuce, nauce i filozofii europejskiej miało swe źródło w demokracji chrześcijańskiej. Oczywiście, nie w partiach tzw. chadeckich, w większości niebardzo udanych. Mowa tu o duchu demokracji w samej religii oraz w warunkowanej przez nią kulturze.

Demokracja ta pozostawała wprawdzie przez wieki w stanie utajonym i wielokrotnie ulegała skrajnemu wypaczeniu. Ale jej utajenia i wypaczenia nie mogły nigdy zniszczyć jej istoty, zawartej w samej naturze i w samych praźródłach chrystianizmu.

Za główne cechy kultury europejskiej można chyba uważać: chrystianizm, demokrację oraz liberalną wielostronność i wielokierunkowość w sztuce, nauce i filozofii.

Co mogłoby zagrozić kulturze europejskiej? Chyba wodzostwo. O ile wielcy ludzie religii, filozofii, nauki i sztuki wzbogacali zawsze chwałę Europy, o tyle wielcy wodzowie byli dla niej zwykle niebezpieczni.

Wielkie wodzostwo łączy się najczęściej z psychopatią, polegającą przede wszystkim na bardzo nierównomiernym rozwoju osobowości wodza, w której cechy genialności splatają się z cechami głębokiego upośledzenia psychicznego. Przerostowi ambicji oraz pewnych talentów towarzyszy skrajny niedorozwój rozumienia świata w niektórych jego aspektach. Myślenie wielkich wodzów obarczone jest z reguły wielkimi uproszczeniami, a już samo daleko idące uproszczenie stanowi cechę nieprawidłowości widzenia ze strony podmiotu i nieprawidłowości obrazu widzianego przezeń przedmiotu.

Wielcy wodzowie bywają do siebie nawzajem podobni, bez względu na to, w jakiej kulturze rodzą się i wychowują. Nie stanowią oni zjawiska typowego dla Europy, chociaż Europa wielu z nich zrodziła.

Sytuacja wielkich wodzów jest w Europie — w większości przypadków — niełatwa. Normalny Europejczyk chce być członkiem jakichś społeczności, ale wcale nie chce być tylko komórką jakiejś tkanki, jakiegoś sztucznego organizmu społecznego, tworzonego przez wodzów.

Wśród wielkich wodzów zdarzają się wprawdzie korzystne wy-

jątki, ale stosunkowo rzadko. Ich wielkość bywa z reguły — wcześniej czy później — miażdżona przez pychę. Jakoś nie przychodzi im do głowy refleksja pospolita u wielkich ludzi religii, filozofii i nauki. To mianowicie, że prawdziwą wielkość osiąga się najłatwiej przez świadomość małości.

Ale z demokracją trzeba się ostrożnie obchodzić. Trzeba ją szanować i nie dopuszczać do jej nadużywania przez małych wodzów, których wielkie ambicje bywają często zabójcze dla demokracji i prowadzą do anarchii. Anarchia zaś może stawać się złem najgorszym, wobec którego dyktatura wielkich wodzów staje się jakąś fatalną koniecznością.

Wydaje się, że kategorycznym warunkiem zachowania i dalszego rozwoju kultury europejskiej jest przepojenie jej duchem chrześcijańskiej demokracji.

Michał Strzemski

WITOLD LEITGEBER

MASS-MEDIA A OBRAZ ŚWIATA

I. — Jednym z przejawów kryzysu duchowego na Zachodzie, który budzi mój szczególny niepokój, zwłaszcza jako dziennikarza, jest tendencja, jaką przejawiają środki społecznego przekazu w kierunku coraz większej trywializacji informacji. Prowadzi ona z kolei do zniekształcenia ogólnego obrazu świata, który mass-media przedstawiają szerokiemu ogółowi, zdanemu niemal wyłącznie na prasę, radio i telewizję jako źródła informacji. Książki są już dzisiaj rzadko czytane.

Trywializacja ta wynika z doboru informacji. Na skutek praktyki stosowanej coraz częściej przez goniących za sensacją dziennikarzy, dokonuje się selekcji pod kątem widzenia zainteresowań bardziej tym, co niezwykłe, niecodzienne lub wyjątkowe, a zazwyczaj błahe, niż tym, co istotne, wartościowe lub znaczące. Wprawdzie te środki społecznego przekazu nie pomijają zupełnie wydarzeń innego rodzaju, przestrzegając przy tym bezstronności, zwłaszcza jeśli idzie o fakty życia wewnętrznopolitycznego, to jednak przejawiają stałą tendencję do przechylania równowagi na rzecz sensacyjności (możliwie krew mrożącej i zabarwionej seksem), bo to dostarcza odbiorcom rozrywki.

Człowiek inteligentyny i zaradny potrafi temu przeciwdziałać. Szuka sobie innych źródeł informacji, których nie brak czy to w postaci prasy poważnej czy to periodyków specjalistycznych. Wymaga to jednak inicjatywy i zachodu. Nie każdego na to stać. Mnie w tym wypadku chodzi o szeroki ogół, który zachowuje bierność i przyjmuje wszystko, co czyta w prasie lub widzi w telewizji, tak jak „idzie". Poddawany takiemu procesowi stale i długo, zwłaszcza przez tak popularną telewizję, nabiera z czasem przeświadczenia, że tak właśnie świat wygląda. Nie odróżnia już tego, co ważne, od tego, co nieważne. Zatraca poczucie hierarchii wartości przyjętych i sprawdzonych doświadczeniem naszej cywilizacji. Trywialność i wyjątkowość stają się normą. Wzrasta pokolenie, które już nie spostrzega w tym nic dziwnego i akceptuje świat spaczonych o nim pojęć, ze wszystkimi tego konsekwencjami dla przyszłości kultury.

Dla zilustrowania problemu podam jeden przykład. Gdy kard. Wojtyła wybrany został papieżem, wszystkie środki społecznego przekazu, prasa, radio, telewizja okazały z początku ogromne za-

---

Witold Leitgeber — publicysta, Londyn.

interesowanie tym faktem. Była to przecież „sensacja": pierwszy od tylu lat papież nie-Włoch, mało tego — Polak. „Sensacyjne" były jego pierwsze wystąpienia: jedzie niezapowiedzianie do chorego, leżącego w szpitalu miejskim, wchodzi w tłum wiernych, ściska chłopca z kwiatami, rozmawia z przygodnymi ludźmi i dziennikarzami. Ale tego, co Ojciec św. tym dziennikarzom powiedział, prasa już nie podaje. Uznała, że to „nieważne", a papież mówił dziennikarzom właśnie na temat nas interesujący: „Zależy wam bardzo na wolności informacji i wypowiedzi — macie rację... Używajcie dobrze tej wolności, by z bliska osaczyć prawdę i wprowadzić waszych czytelników, słuchaczy czy telewidzów do tego, co jest prawdziwe, co czyste, co sprawiedliwe, co święte, co miłe, co chlubne, co dotyczy cnoty lub chwalebnych obyczajów... do tego, co pomaga im żyć w sprawiedliwości i braterstwie, odkryć najwyższy sens życia, otworzyć ich na tajemnice Boga".

Podobny los przemilczenia spotkał dalsze wypowiedzi Jana Pawła II na tematy, tak by się wydawało, ważne i dotyczące każdego z nas, bez względu na wyznanie religijne lub jego brak, jak kwestia pokoju, spraw międzynarodowych i praw człowieka w świecie. Widocznie uznano to już za nie-sensacyjne.

Szkicuję tylko ogólny problem. Jest on oczywiście i szerszy i głębszy. Z jego powagi ludzie na Zachodzie zdają sobie niejednokrotnie sprawę. Jedni fatalistycznie uważają, że są to w pewnym sensie „znaki czasu". Cała atmosfera panująca we współczesnym świecie, wywołana postępem technologicznym i nastawieniem konsumpcyjnym, prowadzi niejako czy konspiruje w kierunku takiej właśnie sytuacji. Jak ktoś się pesymistycznie wyraził, próby zaradzenia temu równałyby się chęci zmienienia klimatu, jaki mamy w naszym kraju. Inni jednak podejmują pewne kroki praktyczne dla złagodzenia przynajmniej zła. I tak np. w Anglii istnieje niezależna, nie-rządowa „Press Council" (Rada Prasowa), której można przedstawiać różne konkretne wypadki naruszenia etyki dziennikarskiej. Ale dotyczy to głównie zbytniej sensacyjności lub wkroczenia w nieistotne sprawy prywatne. Ponadto minusem jest to, że orzeczenia „Press Council" mają charakter tylko opiniodawczy. Niemniej przyczynić się one mogą stopniowo do ustalenia jakiegoś kodeksu postępowania etycznego dla dziennikarzy, którego jest brak, w przeciwieństwie do zawodu lekarskiego lub prawniczego.

Drugą inicjatywą o charakterze prywatnym jest powołanie przez p. Mary Whitehouse „National Viewers' and Listeners' Association" (Stowarzyszenie Widzów i Słuchaczy). Stowarzyszenie to zajmuje się specjalnie programami telewizyjnymi i radiowymi pod kątem widzenia naruszenia przez nie dobrych obyczajów i moralności

oraz zbytniego eksponowania przemocy i okrucieństw. Chociaż stowarzyszenie ma, jak wspomniałem, charakter prywatny, to jednak potrafiło wyrobić sobie znaczną pozycję w opinii publicznej. Producenci liczą się w pewnej mierze z jego ewentualną reakcją na ich poczynania, a w parlamencie przeprowadzono, pod wpływem p. Whitehouse, ustawę (druga jest w trakcie uchwalania) wymierzoną przeciw pornografii.

Obydwie wymienione organizacje posiadają jednak charakter raczej negatywny, to znaczy pilnują pewnych przekroczeń ze strony środków masowego przekazu. Co jednak zrobić, ażeby te środki skłonić do pozytywnego działania, do przywrócenia równowagi na rzecz tego, co czyste, miłe, chwalebne, co pomaga żyć w sprawiedliwości i braterstwie oraz odkryć najwyższy sens życia?

Wbrew temu, co powiedział przytoczony przeze mnie „pesymista", nie osiągnie się tego bez zmiany klimatu — klimatu moralnego.

*

II. — Redakcja *Znaku* pyta, jakie dzieła sztuki powinny być szerzej znane w Polsce? Jako ten, który od lat kruszy kopię o znajomość twórczości Paul Claudela wśród rodaków, korzystam z okazji, ażeby zaapelować o wydanie jego dzieł. Nie jestem maksymalistą a więc nie apeluję o wydanie dzieł wszystkich. W edycji francuskiej jest aż 28 pokaźnych tomów. Chciałbym jednak w edycji polskiej zobaczyć choćby niektóre dramaty oraz wybór poezji, prozy i egzegezy biblijnej. Nie zawadziłby też wybór listów, w których Claudel z takim uporem stara się o zbawienie duszy, nie ogólnie ale konkretnych ludzi, czasem mu osobiście nieznanych, a zwracających się do poety o pomoc. Propozycja moja — tak mi się wydaje — nie będzie trudna do zrealizowania. Są w Polsce doskonali znawcy dzieła Claudela: tłumacz Julian Rogoziński, profesor Irena Sławińska i inni.

Brak Claudela w języku polskim, poza niewielkimi wyjątkami, jest dla mnie czymś niezrozumiałym. Pomijam już samą kwestię, że w twórczości jego znaleźć można wiele poloników. Chodzi przede wszystkim o to, że jest to pisarz wielki (choć może trudny), znany i grany nie tylko we Francji, tłumaczony i wydawany (w książkach, a nie tylko w specjalistycznych periodykach) w językach całego świata — niemieckim, włoskim, „amerykańskim", japońskim, hiszpańskim, czeskim, rumuńskim itd.

Jest to też pisarz, który traktuje o sprawach zawsze nas interesujących, jak walka o sens życia i świata, lub rola miłości w układzie „mężczyzna"—„kobieta". Jest to również autor mówiący nam o sprawach dziś szczególnie aktualnych, jak zagadnienie wzajemnego od-

działywania na siebie tradycji i postępu, dawnego i nowego, tego, co trwa i tego, co się zmienia na tle przewrotów historycznych, zarówno politycznych oraz społecznych, jak i moralnych.

Egzegeza Claudelowska ma także wiele nam do powiedzenia zwłaszcza przy obecnym odnowieniu zainteresowania się Biblią. Pod leksykalnym znaczeniem słów i zdań Claudel szuka innego, głębszego sensu; sensu, który można wyrazić jedynie z pomocą symbolów. Nazwijmy tę metodę egzegezą duchową; Kościół później oficjalnie ją zaakceptował. Poeta był przekonany, że w natchnionym tekście wyrażenia symboliczne kryją w sobie zasadnicze przesłanie. Claudel szukał go i starał się patrzeć na sens dziejów ludzkich oraz na chwilę obecną poprzez pryzmat obrazów biblijnych.

Jednym słowem: proponuję i proszę o Claudela w edycji polskiej.

Witold Leitgeber

RADOMIR MALÝ

NAJWAŻNIEJSZE WYDARZENIA

Jakie wydarzenia kuturalne w Europie w ostatnich latach uważam za najdonioślejsze?

Wymieniłbym takich trzy. Jakkolwiek pozornie nie są one ze sobą związane, to jednak ich związek wewnętrzny jest bardzo ścisły. Są to:

1) ratyfikacja międzynarodowych deklaracji praw człowieka przez znaczną część krajów europejskich;

2) wybór kardynała Wojtyły na papieża;

3) ogłoszenie roku 1979 Międzynarodowym Rokiem Dziecka.

A teraz na temat poszczególnych punktów:

1. Problem praw człowieka nie jest niczym nowym. Wysuwało go już ubiegłe stulecie, wycisnął on też swoje piętno na pierwszej połowie XX wieku. Cechą pozytywną lat 70-tych jest wszakże moim zdaniem zwiększona wrażliwość ludzkości na poszanowanie praw człowieka wszędzie na świecie. Dotychczas byliśmy świadkami tego, jak hasło praw człowieka służyło jedynie jako broń wobec ideologicznego, państwowego czy narodowego przeciwnika. To, że liczne państwa europejskie przyjęły międzynarodową deklarację jako swoją ustawę, wskazuje na świadomość, iż nie wystarcza piętnować naruszanie praw człowieka gdzie indziej, lecz że trzeba szacunek dla godności człowieka realizować przede wszystkim u siebie. Przyjmuję ze szczerym zadowoleniem fakt, że również moja ojczyzna ratyfikowała tę deklarację. O ile wiem, uczyniły to również Polska

Radomír Malý — historyk, Brno.

Rzeczpospolita Ludowa, wszystkie niemal państwa skandynawskie, a także inne kraje — bez względu na to, do jakiego bloku politycznego należą. Jest to dla mnie znakiem, że ludzie w większej mierze niż dotąd zamierzają brać poważnie sprawę praw człowieka jako problem etyczny, w mniejszym zaś już stopniu jako argument polityczny. Dlatego to uważam ten fakt za jedno z najważniejszych wydarzeń kulturalnych ostatnich lat, a jednocześnie za pozytywny wkład myśli europejskiej dla świata.

2. Wybór Jana Pawła II należy do najdonioślejszych wydarzeń kulturalnych również w kontekście praw człowieka. Jest on mianowicie sygnałem, że Kościół pragnie i zamierza realizować szczerze prawa człowieka w całym zakresie swego działania. Uczył on już wprawdzie przez wiele stuleci słowami Pawła, że „już nie ma obrzezanego czy nieobrzezanego, Żyda czy Greka, pana czy niewolnika, barbarzyńcy czy poganina, lecz wszyscy jesteście jedno w Chrystusie", niemniej wszakże strefa kultury łacińskiej była w nim uprzywilejowana. Wybór Pasterza należącego do innej strefy kulturalnej, to znaczy słowiańskiej, jest dla mnie urzeczywistnieniem Pawłowej wizji jedności w Chrystusie wszystkich — bez względu na narodowość, rasę, kolor skóry czy pochodzenie społeczne. W przypadku kardynała Wojtyły zadecydowały walory duchowe, nie zaś włoska czy niewłoska krew. Jako czeski katolik uważam ten fakt za szczególnie doniosły dla mojego narodu, który dotychczas miał uczucie, że uchodzi w Kościele za peryferię, z której niczego dobrego nie można się spodziewać. Historyczny kompleks husytyzmu i katolickiej kontrreformacji za panowania Habsburgów sprawił, że wiara katolicka była w podświadomości Czechów zdyskwalifikowana jako obca, romańsko-łacińska sfera kulturowa, którą ciemiężcy narzucili ludowi przemocą. Może właśnie wybór Jana Pawła II pomoże Czechom uznać fakt, że Kościół nie jest ograniczony do jednej określonej strefy kulturowej, lecz że mają w nim prawo obywatelstwa wszystkie, a więc również słowiańska, a w węższym kontekście czeska.

3. Prawa człowieka są rzeczywiste tylko wtedy, kiedy obejmują również najsłabszych. Należą do nich oczywiście także dzieci. Dlatego przyjmuję z radością fakt, że bieżący rok im właśnie został symbolicznie poświęcony. Za osiągnięcie myśli europejskiej należy niewątpliwie uznać to, że prawo do materialnego zabezpieczenia dziecka jest na tym kontynencie w znacznej mierze zapewnione i respektowane. Nie można tego jednak powiedzieć o innych częściach świata. Nie chcąc się bynajmniej pysznić swoim europejskim pochodzeniem i wychowaniem, muszę obiektywnie uznać za wielki plus europejskiej cywilizacji to, że na ulicach Pragi, Warszawy, Berlina, Paryża czy Sztokholmu nie można spotkać żebrzącego

wygłodzonego drobiazgu, jaki się spotyka na ulicach Delhi czy Rio de Janeiro. Nie byłoby obecnie gorszego grzechu niż triumfalizm, poczucie wyższości i kulturalnego uprzywilejowania, które jest zdolne od razu zdewaluować tę zdobycz europejskiej cywilizacji. Cywilizacja ta musi się jeszcze okazać zdolna do udzielania pomocy. W przeciwnym razie jej wkład w światowe wartości pozostanie równy zeru. To, że dotychczas tej pomocy nie okazała, a przeciwnie, w erze kolonializmu ciągnęła jeszcze z tej sytuacji korzyści, pozostawia na jej sumieniu wielką plamę.

Zresztą nawet w Europie prawa dzieci nie są realizowane w pełni konsekwentnie. Zabezpieczenie materialne nie kończy sprawy, lecz jest dopiero jej początkiem. A jak wygląda zapewnienie dzieciom prawa do wychowania w rodzinie, do tego, by rodzice mieli decydujące słowo w formowaniu ich myśli i poglądów? Sądzę, że w tej dziedzinie jest wiele do nadrobienia.

Na koniec jestem przekonany, że podmiotem praw dzieci powinny być również istoty najbardziej bezbronne, to znaczy jeszcze nie narodzone. Jakże samowolnie matka i społeczeństwo mogą sobie dzisiaj poczynać z ich życiem! Ustawy zezwalające kobiecie pod określonymi warunkami pozbyć się dziecka, które obowiązują dzisiaj praktycznie już we wszystkich państwach europejskich, uważam za dowód czegoś nieludzkiego w naszej europejskiej cywilizacji, wbrew wszystkim jej sukcesom na innym polu. Myślę, że jeśli historyk za kilkaset lat dotrze do źródeł z naszych czasów, które mu ukażą liczby dzieci, jakim odmówiono prawa urodzenia się, będzie równie wstrząśnięty jak badacz nam współczesny, ustalający na podstawie pisemnych źródeł liczby osób spalonych za czary w XVI czy XVII wieku.

Nie chcę być jednak przedwczesnym pesymistą. Ogłoszenie bieżącego roku Międzynarodowym Rokiem Dziecka wskazuje na to, że człowiek XX wieku uświadamia sobie również prawa dzieci. Oby go to pobudziło także do uznania praw wszystkich dzieci, a więc i tych nie narodzonych, a przynajmniej tego ich prawa fundamentalnego: prawa do życia. Jeśli to potrafi, to kulturowo-etyczna waga tego faktu będzie nieoceniona.

Radomir Malý
tłum. J. Zychowicz

KRZYSZTOF DAWIDOWICZ

EWAKUACJA

pamięci Janusza Korczaka

książęta z wysp bezludnych, w za dużych bucikach
z pustymi tornistrami, ogryzkiem w kieszeniach
zamiast tarcz do ramion przykute brzemię
gwiazdy niebieskiej wczesnego zbawienia

godzin nie rozpisał na zbyteczne ruchy
nie sięga po Talmud ani życia goni
martwi się — znalazł, podaje jak berło
ostatnią kostkę cukru płaczącemu królowi.

NASZ DOM

Kiedy zamykamy dłonie
poznając kształt ich ciepła
w nas dom chwilami trwa
wyrzeźbiony z powietrza.

nie ma w nim ognia
nie ma stołu
przed bramą brak wiernego psa

i tylko w naszych dobrych słowach
ten dom chwilami jeszcze trwa.

Krzysztof Dawidowicz

STEFAN SWIEŻAWSKI

OPOKA MĄDROŚCI

PAMIĘCI ETIENNE GILSONA — JAKO WYRAZ CZCI I MIŁOŚCI [1]

Człowiek jest „zwierzęciem filozofującym"; najczęściej uprawia refleksję filozoficzną nie zdając sobie z tego sprawy, jak pan Jourdain w sztuce *Mieszczanin szlachcicem* Moliera, który nagle ze zdumieniem stwierdza, że normalnie mówi prozą. Czasem tylko filozofowanie to przybiera kształty naukowe, a rzadziej jeszcze kształty takie otrzymują rozważania metafizyczne dotyczące tego, co rzeczywiste i ujęte od strony rzeczywistego istnienia. Wiele różnych bodźców wpływa na ożywienie i ukierunkowanie problematyki filozoficznej. Doświadczenie historyczne poucza nas, że te wpływy ożywcze pochodzą najczęściej ze strony religii i nauk przyrodniczych. Tej swoistej, dwojakiej inspiracji, pobudzającej do filozofowania, doświadczyłem bardzo wyraźnie w mojej młodości. Z jednej strony zainteresowania religijne i teologiczne prowadzące do coraz żywszego zaangażowania się w odnowie liturgicznej, a z drugiej strony zamiłowanie do wiedzy astronomicznej (w szkole średniej byłem inicjatorem założenia kółka astronomicznego, a sam myślałem poważnie o podjęciu uniwersyteckich studiów w zakresie astronomii) — wpłynęły decydująco na charakter pasjonującej mnie coraz bardziej problematyki filozoficznej. Zetknięcie się, poprzez nawrót do głębokiego sensu liturgii, z zakonem benedyktyńskim i jego odnową (głównie we Francji i w Belgii) zbliżało mnie do średniowiecza i już bardzo wcześnie, bo w szkole średniej, kazało mi stawiać poważny znak zapytania przy rozpowszechnionej, negatywnej ocenie spuścizny duchowej i umysłowej wieków średnich.

Z takim nastawieniem rozpocząłem moje studia filozoficzne i historyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Środowisko tamtejsze rozwijało filozofię na wysokim poziomie naukowym i metodycznym ale w innym zupełnie kierunku niż moje ówczesne zainteresowania. Jeżeli jednak presja myśli po-kantowskiej była bardzo widoczna w środowisku filozoficznym lwowsko-warszawskim, to zarazem, przez osobę Kazimierza Twardowskiego, ujawnia-

[1] Etienne Gilson ur. się 13.XI.1884 w Paryżu. Kolejno był profesorem Uniwersytetu w Strasburgu, Sorbony, Collège de France. Jest twórcą Institute of Mediaeval Studies w Toronto. Został członkiem Akademii Francuskiej. Zmarł 19.IX.1978 w Cravant (depart. Yonne). Pochowany w katedrze w Auxerre.

ła się we Lwowie jedna z ważniejszych we współczesnej myśli europejskiej tendencji dążących do przełamania wyłączności orientacji kantowskiej, a nawet szerzej, tej, która wydawała się wyłączna w filozofii, a nawiązywała do założeń kartezjańskich. Mam tu na myśli filiację wywodzącą się od Franciszka Brentany, byłego dominikanina, dobrze obznajomionego ze scholastycznym dziedzictwem filozoficznym, którego uczniami byli — między innymi — Twardowski i Husserl. Poprzez twórczość Brentany, wysoko cenionego i czytanego na seminarium Twardowskiego, sączyła się jednak wąska struga uznania dla myśli średniowiecznej i bezosobowy szacunek dla scholastyki, której jednak w rzeczywistości nie znano i jej prawie zupełnie nie studiowano. Pamiętam z jakim wzruszeniem i niemalże entuzjazmem wyrażał się Twardowski o Francji jako o głównym ognisku myśli średniowiecznej, gdy — mając już skrystalizowane plany własnych studiów filozoficzno-mediewistycznych — żegnałem się z nim przed moim pierwszym wyjazdem naukowym do Paryża. Tam, w roku akademickim 1929/1930 zetknąłem się po raz pierwszy bezpośrednio z tym, który później stał się dla mnie prawdziwym mistrzem, z Etienne Gilsonem.

W ciągu moich studiów lwowskich nie miałem wśród moich profesorów żadnego filozofa-mediewisty. Na ćwiczeniach historycznych u prof. Jana Ptaśnika otrzymałem odpowiadający mi i kształcący temat pracy seminaryjnej: *Opracowanie krytyczne prac ks. Konstantego Michalskiego z zakresu historii filozofii średniowiecznej.* Mogłem się więc zapoznać bliżej z twórczością pisarską tego znakomitego uczonego, a równocześnie też czytałem wielu autorów zajmujących się historycznie i systematycznie filozofią typu scholastycznego. Wśród tych licznych lektur znajdowały się dwa tomiki wydanej w Collection Payot w r. 1922 *La philosophie au moyen âge* Gilsona. Było to chyba moje pierwsze zetknięcie się ze spuścizną naukowo-pisarską tego uczonego, wschodzącego wówczas jako gwiazda pierwszej wielkości. Ale promieniowanie jego działalności pisarskiej i dydaktycznej musiało być już wówczas znaczne, bo — uzgodniwszy z prof. Ajdukiewiczem temat rozprawy doktorskiej (*Pojęcie intencji w filozofii scholastycznej*) — nie mieliśmy obaj wątpliwości, że powinienem spędzić jakiś czas w Paryżu, aby korzystając przede wszystkim z rad i wskazówek Gilsona, zabrać się do ostatecznego zaplanowania i redagowania rozpoczętej dysertacji. Byłem jeszcze bardzo „zielony" i od strony technicznej nie przygotowany do sprawnego pisania tak trudnego studium. We Lwowie zrozumiałem dobrze, że średniowieczne pojęcie intencji jest wieloznaczne, że wykracza ono daleko poza sferę etyczną (dobra lub zła intencja naszych czynów) i że jednym z głównych znaczeń ówczesnego terminu „intentio" jest właściwość przysługująca wszystkim

naszym świadomym aktom psychicznym, dzięki której każdy z tych aktów zawsze do czegoś zmierza (zmierzam do — in-tendo, stąd intentio). Od tego scholastycznego rozumienia wyrazu „intentio" miałby brać początek rodowód tak ważnej, zdaniem wielu myślicieli współczesnych (zwłaszcza Brentany, Husserla i ich następców) intencjonalności, charakteryzującej wszystkie przejawy naszej świadomości. Przed wyjazdem do Francji miałem okazję otrzymania cennych wskazówek od ks. K. Michalskiego, będąc już uzbrojony w liczne rady i dyrektywy ze strony moich lwowskich profesorów. Tak wyposażony i mając już sporo opracowanego materiału dotyczącego poglądów Dunsa Szkota na interesujące mnie zagadnienie, udałem się na moją pierwszą zagraniczną wyprawę naukową.

Przybywszy do Paryża, starałem się oczywiście o kontakt z Gilsonem. Zacząłem uczęszczać na jego wykłady w Collège de France i na rodzaj ćwiczeń prowadzonych w niedużym gronie. Wykładał on wówczas historię filozofii średniowiecznej. Treść tego wielkiego cyklu ukazała się później jako dobrze znany obszerny tom *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV siècle* (1 wyd. 1922, 2 wyd. 1944), którego nową redakcją, gruntownie zmienioną i uzupełnioną ogromnym aparatem erudycyjnym jest angielska, wydana w r. 1955 *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. W r. 1930 interesowała mnie specjalnie — z uwagi na rozpoczęte przeze mnie badania pism Dunsa Szkota — myśl franciszkańska w wieku XIII i pamiętam z jaką uwagą i zachwytem studiowałem rozprawkę Gilsona *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. — Na jego prelekcje w Collège de France przychodziły tłumy słuchaczy, tak jak niegdyś na wykłady Bergsona w tymże Collège zjawiało się takie mnóstwo jego wielbicieli i wielbicielek, że wiele pań przychodziło z różnymi robótkami ręcznymi na poprzednie nudne wykłady w tej samej sali, aby zawczasu zdobyć siedzące miejsce. Mam jeszcze zachowane moje notatki z trzech wykładów Gilsona poświęconych Aleksandrowi z Hales (29.I.1930), Awicennie (19.II.) i św. Bonawenturze (5.III.). Silnie utkwiły mi też w pamięci ćwiczenia, podczas których Mistrz, na podstawie odpowiednio dobranych tekstów średniowiecznych pokazywał, jak były w obiegu u ówczesnych autorów dwa różne pojęcia duszy ludzkiej: augustyńskie — jako rozumnej substancji i arystotelesowskie — jako formy substancjalnej.

Zarówno na tych spotkaniach ćwiczebnych, jak i na wykładach magistralnych, uderzała mnie niezwykle wysoka ranga umiejętności dydaktycznych tego uczonego. Wykorzystywanie i wyjaśnianie czytanych tekstów średniowiecznych odsłaniało wielkość tego człowieka, który dlatego przede wszystkim odkrył na nowo — jak powiedziano — całe zagubione i zapomniane światy średniowiecznego

życia umysłowego, że zaczął na nowo i na świeżo czytać dzieła z tej epoki, do których od dawna nikt już nie zaglądał. Przecież Hegel nie wahał się nawoływać, aby nie tracić czasu na niepotrzebne czytanie niezliczonych i zbyt obszernych średniowiecznych kompendiów![2] Trzeba było przełamać taką zgubną dla poważnej i źródłowej historii tradycję. To świeże i nieuprzedzone podejście do autorów z tych czasów i do ich twórczości pozwoliło Gilsonowi uważać z całym przekonaniem, że wieki średnie nie są martwe, lecz stanowią wciąż żywy i życiodajny okres, a stąd są także w pełni aktualne osiągnięcia filozoficzno-teologiczne powstałe w tej epoce. Nie zdawałem sobie jeszcze w pełni sprawy z wagi i wszystkich implikacji tych postaw Gilsona, przełomowych dla uprawiania nauk humanistycznych i filozofii w ogóle. Miałem jednak — jak i w wypadku spotkań z Maritainem — nieodparte wrażenie kontaktu z najautentyczniejszą wielkością umysłu i ducha, z nauką uprawianą w pełnym, nieomal że absolutnym wymiarze.

Już we Lwowie miałem sposobność być słuchaczem znakomitych, olśniewających jasnością wykładów Twardowskiego lub świetnie pod względem treści i formy opracowanych partii dziejów filozofii nowożytnej głoszonych przez Wartenberga. Nauczanie Gilsona było czymś jeszcze innym; przebijała z niego cała jego osobowość. Umiał łączyć niebywałą klarowność i wnikliwość myśli z kwintesencją polotu i łagodnie złośliwego dowcipu francuskiego. Suche teksty scholastyczne nabierały w jego ujęciu blasku życia i głębi treści. Niezwykła tajemnica osobowości tego potomka chłopów burgundzkich streszczała się w zdumiewającej harmonii radykalnego realizmu i mądrości wkraczającej już w sferę najwyższych dostępnych człowiekowi aktów duchowych. Patrząc na jego krępą i mocno osadzoną w posadach budowę i spotykając się z jego przenikliwym spojrzeniem, miało się wrażenie zetknięcia z dobrze ociosaną bryłą potężnej a zarazem nagrzanej słońcem skały. Przypominało się obiegowe w estetyce z epoki karolińskiej określenie: homo quadratus — człowiek (dobrze) wyciosany! Stopione w jedno, zdumiewająca rozległością wiedza, mądrość, niewzruszony chłopski zdrowy rozsądek i urzekające błyskotliwością poczucie humoru — sprawiały, że stał się Mistrz Gilson jak gdyby uosobieniem owego esprit gaulois, o którym powiedział kiedyś, że jest rezultatem tysiąca lat kultury logicznej i dwóch tysiącleci uprawy wina. Nie trzeba przy tym zapominać, że ten wielki historyk filozofii i filozof uchodził też za jednego z najlepszych znawców win francuskich!

[2] Poruszałem ten temat w mojej rozprawce *Hegel und die mittelalterliche Philosophie*, Archiv für Philosophie X (1960), zesz. 1—2, s. 25—26, zwłaszcza przypis 3.

Podchodząc do filozoficzno-teologicznej spuścizny średniowiecza nie tylko jako filozof i historyk, ale jako humanista szczególnie predysponowany do czytania i interpretacji tekstów, mógł Gilson dokonać dzieła o niebywałym zasięgu dla kultury współczesnej: wprowadził raz na zawsze dorobek filozoficzny i teologiczny wieków średnich do rozwijającej się nieprzerwanie od zarania starożytności po dzień dzisiejszy myśli europejskiej. Przeprowadził nie tylko fundementalną rehabilitację tego dorobku, ale wykazał też niezbicie jego trwały i klasyczny walor, a także jego obecność w filozofii nowożytnej, która w niejednym punkcie jest wobec osiągnięć średniowiecznych cofnięciem się, nie zaś krokiem naprzód.

Ten wielki program zarysował się już w zarodku w rozprawach doktorskich ukończonych w r. 1913, w których ujawnił Gilson całe bogactwo treści scholastycznych, tkwiących w twórczości Descartes'a (*Index scolastico-cartésien* i *La liberté chez Descartes et la théologie*), a przejawił się w postaci dojrzałej a zwięzłej w sławnej jego mowie inauguracyjnej w dniu przyjęcia do Akademii Francuskiej (29.V.1947).[3] Tekstom badania musiał Gilson stawiać odpowiednio sformułowane pytania, aby mogły odpowiedzieć i nabrać prawdziwych rumieńców życia. Wśród wielu warunków kształtujących ten zespół pytań dwa wydają mi się szczególnie godne podkreślenia. Jedno odnosi się do sfery teoretyczno-poznawczej, a drugie do problemu następstwa czasowego pojawiania się filozofii. Pamiętam, jak prawdziwymi wyzwolinami była dla mnie lektura wydanej w r. 1935 małej książeczki *Le réalisme méthodique*. W stosunku do różnych postaci realizmu poznawczego, uzależnionych zasadniczo od subiektywistycznej postawy, tak wszechwładnej w myśli po-kantowskiej (np. tzw. realizm krytyczny), postawa Gilsona opowiadającego się ze realizmem radykalnym wydała mi się jedyną i najwłaściwszą, dzięki której możemy się oddawać refleksji filozoficznej nad rzeczywistością, nie czekając dopiero na wynik praktycznie beznadziejnego sporu o prawomocność naszego poznania. — Spojrzenie Gilsona na związek między historycznym następstwem różnych filozofii a walorem czysto filozoficznym tych kolejnych przejawów ludzkiego filozofowania było dla mnie również wyzwalające. Gilson, podobnie jak Maritain, walczył z coraz bardziej rozprzestrzeniającą się „chronolatrią", czyli — zgodnie z sensem nadanym temu terminowi przez Maritaina — z przesadnym kultem nowoczesności i postępu. Zgodnie z założeniami tej błędnej, zdaniem obu myślicieli francuskich, postawy, postęp i doskonalenie się myśli ludzkiej są tak niezawodne i regularne, że poglądy późniejsze

[3] Mowa ta była częściowo drukowana w przekładzie polskim w *Znaku* Nr 10 (1948) s. 232 i nst. pt.: *Ulubionym tworem Boga jest rozum.*

w czasie muszę być doskonalsze od wcześniejszych. Gilson replikuje na ten pogląd prosto i wyraźnie: „Hegel w historii myśli jest późniejszy od Arystotelesa i Tomasza, nie wynika stąd jednak, by był od nich prawdziwszy i lepszy".[4]

Nie zdawałem sobie jeszcze w pełni sprawy z wagi tych dyrektyw, którymi kierował się Gilson w swej pracy naukowej, gdy pierwszy raz zetknąłem się z nim bezpośrednio podczas rozmowy dotyczącej skonkretyzowania tematu mojej pracy doktorskiej. Przenikliwość i zwięzłość odpowiedzi i niechęć do wszelkiego gadulstwa, połączone z ciętą ironią i humorem, stwarzały klimat pewnego dystansu, respektu i onieśmielenia ze strony początkujących mediewistów filozoficznych, do jakich należałem w roku 1930. Rozmowa nasza była krótka. Aprobując zasadniczo temat rozprawy, zwrócił jednak Mistrz od razu uwagę na zabójczą jego obszerność i — podkreślając, że tak zakreślonego tematu nie opracowałbym poświęcając mu całe moje życie — zachęcił mnie, abym się ograniczył do przestudiowania pojęcia intencji u samego Dunsa Szkota, nad którego poglądami już dość długo pracowałem. Ograniczenie to zostało zaakceptowane przez mego promotora (prof. Ajdukiewicza) i stało się dla mnie źródłem dużej ulgi. Spośród kilku rozdziałów poświęconych w mojej dysertacji różnym znaczeniom nadawanym w szkotyzmie wyrazowi „intencja", Gilson zainteresował się wówczas partią dotyczącą ważnych w logice i ontologii pojęć intencji pierwszej i wtórnej i zaproponował mi publikację tej części jako osobnego artykułu w wydawanych przez niego *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*. Zredagowany po francusku przy pomocy wybijającego się wówczas młodego „normalien" (stypendysty Ecole Normale supérieure), późniejszego profesora filozofii średniowiecznej na Sorbonie, Maurice de Gandillaca, ten właśnie rozdział ukazał się istotnie w r. 1934 w tomie IX tychże *Archives*.

Po uzyskaniu doktoratu i po chwilowym opuszczeniu Lwowa, jako rozpoczynające swe wspólne życie małżeństwo przebywaliśmy w roku akadem. 1933/1934 w Paryżu. Moje plany naukowo-badawcze i pisarskie nie były skrystalizowane. Studiowałem dalej pisma Szkota, coraz bardziej interesowałem się św. Tomaszem; myślałem też o habilitacji, którą proponował mi, kierujący jeszcze wówczas katedrą filozofii w Poznaniu, prof. Adam Żółtowski. Gdy nawiązałem znowu kontakt z Gilsonem, ten pytał mnie o mój program naukowy i życiowy, a gdy wspomniałem mu o zaproszeniu Żółtowskiego i poinformowałem Gilsona, że jest on autorem studiów o Heglu, Kancie i Descartesie, ze zniecierpliwieniem zareplikował:

[4] J. de Fabrègues, *Un regard sur la terre, le ciel et le temps*, art. w Le Monde z 22.IX.1978.

„il n'en sortira jamais" (nigdy już nie wyzwoli się z tej tematyki)! Choć prof. Żółtowski przed swoją śmiercią po wojnie w Londynie zainteresował się Arystotelesem, to jednak kręgu kantowsko-hegeliańskiego nie porzucił; „przepowiednia" Gilsona okazała się trafna. Obok studiów tekstowych prowadziłem oczywiście systematyczne lektury, wśród których na naczelnym miejscu znajdowały się prace Gilsona: *Duch filozofii średniowiecznej, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, Tomizm.* Moim właściwym mistrzem stawał się Etienne Gilson. Jego inspiracja zarysowywała się coraz wyraźniej w miarę krystalizowania się moich dalszych zamierzeń badawczych i pisarskich. Powróciwszy do Lwowa i związawszy się — jako asystent — z prof. Ajdukiewiczem, za jego radą odłożyłem zebrane bogate materiały do pracy o poznaniu według Dunsa Szkota (nigdy już do nich nie powróciłem) i zabrałem się najpierw do studium Arystotelesowej nauki o duszy, a następnie do antropologii filozoficznej u św. Tomasza.

Im bardziej zbliżałem się do tekstów Tomasza, tym żywiej odczuwałem słuszność podejścia do tych tekstów, typowego dla Maritaina, a bardziej jeszcze dla Gilsona. Jakże wyraźne było tu zerwanie z całym balastem tomizmu ideologicznego i podręcznikowego. Jak zdecydowane przeciwstawienie się apologetycznym kompromisom i różnym intelektualnym „umizgom", typowym dla pewnych nurtów neoscholastyki. Pozwalało to odkryć na nowo samego św. Tomasza i odciąć się od tomizmów takiej czy innej maści. Hasło nawrotu do czystego tekstu Tomasza było wspólne wielkim Francuzom tej epoki. Gilson i Maritain postąpili podobnie jak Claudel, który pisze w liście do księdza Ernesta Friche (z 5.II.1928): „...(pierwszy mój spowiednik po moim nawróceniu w r. 1892) odradzał mi przede wszystkim czytanie podręczników i wstępów, a radził zabrać się bezpośrednio do czytania tekstów (samego Tomasza). Nigdy nie otrzymałem lepszej rady i uważałem ją zawsze za natchnioną. Podręczniki byłyby mi prawdopodobnie obrzydziły św. Tomasza... (a pochodzące od niego blaski) przeobraziły mnie wewnętrznie i znalazły swoje ucieleśnienie w całej mojej działalności twórczej. Ma więc Ksiądz w pełni rację, nazywając mnie poetą tomistycznym..." — Gilsonowi chodziło o to, aby ustrzec studia nad św. Tomaszem przed wszelkimi zniekształceniami, jakie mogą im grozić, gdy studiami nie władają cele czysto prawdziwościowe. Tak zaś bywało (i bywa jeszcze niestety) na niektórych uczelniach katolickich i dlatego Gilson — choć głęboko wierzący i gorliwy katolik — nigdy nie chciał być zatrudniony na wyznaniowych wydziałach francuskich. Widział swoje powołanie życiowe jako nauczającego na uczelniach państwowych, na Sorbonie i w Collège de France.

Dziwnie zgodne były ze sobą wytyczne, którym hołdował wielki historyk filozofii Gilson z tymi, które uważał za niezbędne przy pracy interpretacyjnej logik i filozof tej miary co Ajdukiewicz. Obu zależało na tym, by dotrzeć do sensu kryjącego się za słownymi sformułowaniami, aby nie zatrzymywać się na werbalistycznej tylko transpozycji zgromadzonych w badanym tekście wypowiedzi. Przed samą drugą wojną światową udało mi się dokończyć rozprawę, która stała się później podstawą przewodu habilitacyjnego. Dotyczyła ona centralnego w antropologii Tomasza problemu przystosowania się duszy do ciała, którego jest duszą (commensuratio animae ad hoc corpus). Z tą pracą i otaczającą ją problematyką wkroczyłem w lata okupacji. W ciągu tych lat, pełnych tragicznych i ponurych napięć, dane mi było jednak mieć wiele kontaktu z tekstem *Summy teologii* św. Tomasza i z problematyką metafizyczną i antropologiczną zawartą głównie w pierwszej jej części. Owocem tego okresu był zasadniczy zrąb polskiego przekładu pewnych partii *Summy*, który ukazał się potem jako *Traktat o człowieku*, a także szereg przemyśleń, które pozwoliły mi w pierwszych latach po skończeniu wojny zabrać się do opracowania wykładu głównych zagadnień metafizyki, stanowiących zrazu treść wykładów wygłoszonych w Krakowie zaraz po otwarciu Uniwersytetu Jagiellońskiego i stanowiących potem treść niewielkiej książki (*Byt*, Lublin 1948).

W roku akademickim 1945/1946 jako młody, „niedohabilitowany" jeszcze docent, stanąłem wobec bardzo odpowiedzialnego zadania; chodziło o prowadzenie wykładów i ćwiczeń zleconych z historii filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, a od jesieni 1946, już po ostatecznie przeprowadzonej habilitacji, o objęcie stanowiska kierownika katedry historii filozofii starożytnej i średniowiecznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Odtąd przez wiele lat prowadziłem kursoryczne i monograficzne wykłady i seminaria z historii filozofii na KUL-u. Każdy historyk filozofii, wykonując funkcję nauczyciela akademickiego, bywa zazwyczaj twórczy i nowatorski w jakimś jednym aspekcie i na jednym lub kilku co najwyżej odcinkach badawczych. Przekazując jednak niezmierne bogactwo problematyki filozoficznej, stanowiące przedmiot historiografii filozofii, zmuszony jest do powtarzania tego, co powiedzieli już i zinterpretowali inni. Sprawą kluczową, zwłaszcza dla początkującego historyka filozofii, staje się znalezienie właściwego przewodnika wśród tych, którzy przebrnęli już badawczo przez tereny dziejów myśli ludzkiej, mające się stać dziedziną jego własnych przemyśleń i jego nauczania. Oczywiście, że ścieżki wytyczone przez tego przewodnika naświetlą, a może i skorygują badania innych uczonych, które należy znać i w miarę możliwości oceniać i wykorzystywać. W moim nauczaniu uniwersyteckim od samego początku uznałem

za takiego przewodnika Gilsona jako historyka filozofii średniowiecznej i patrystycznej. Pozwalało mi to coraz lepiej poznawać jego dzieła, wykorzystywać ogromną ilość tekstów, które przytacza i przemyśleć interpretację, jaką im daje. Wydawało mi się o wiele właściwsze rezygnować z silenia się na własne pomysły i przekazywać słuchaczom to, co w moim sumieniu naukowym uznałem za najlepsze. W tej sytuacji „nowe" zjawiło się od zupełnie innej strony; w gronie prowadzonego przeze mnie seminarium kształtowały się powoli cenne wytyczne metodyczne i przemyślenia metodologiczne w zakresie filozoficznej historiografii.

W miarę zapoznawania się z poszczególnymi dziełami Gilsona zdawałem sobie sprawę nie tylko z ogromu i wyjątkowej wartości jego twórczości pisarskiej, lecz zaczęły też oddziaływać na mnie zwłaszcza niektóre z podjętych przez niego i rozwijanych wątków. Oto niektóre z nich. Fundamentalne dla każdej filozofii jest występujące w niej, explicite lub implicite, pojęcie bytu. Ono decyduje o typie związanej z daną filozofią metafizyki. Pojęcie bytu, w którym istnienie stanowi najważniejszy element konstytutywny tego, co jest, charakteryzuje metafizykę Tomasza — i dlatego właśnie ta filozofia bytu zyskuje prymat wobec innych w aspekcie realizmu metafizycznego. Już po opublikowaniu *Bytu* uświadomiłem sobie w sposób pełniejszy całą wagę tej tematyki i doszedłem do wniosku, że nie będę mógł — jak w pierwszych latach mego nauczania — wykładać historii filozofii łącznie z metafizyką. Wtedy to udało mi się namówić rozpoczynającego swój twórczy okres naukowo-badawczy, O. Alberta Krąpca, aby objął wykłady metafizyki na młodym KULowskim Wydziale filozofii. Zdawałem sobie sprawę, że Krąpiec znakomicie zrozumiał wkład Gilsona w rozwój metafizyki i będzie umiał wzbogacić i pogłębić jego osiągnięcia.

Drugim wątkiem pobudzającym do krytycznej refleksji był pogląd Gilsona na stosunek filozofii do teologii i wiary. Niezmiernie płodnym okazał się na nowo ujawniony motyw „metafizyki Księgi Wyjścia"; pokazuje on, jak objawienie właściwego imienia Boga, „jestem, który jestem", otwarło najgłębsze perspektywy dla refleksji filozoficznej. Niemniej wniosek Gilsona, który opowiada się za prawomocnością filozofii chrześcijańskiej, wydawał mi się z biegiem lat coraz bardziej kontrowersyjny. Myślę, że bezpośrednia dyskusja na ten temat mogła wiele wyjaśnić, gdyby było do niej doszło. Myślę też, że jedną z racji skłaniających Mistrza do takiego wniosku była troska o ożywienie zapomnianej prawdy o godności i wielkości teologii i wiary, oraz o życiodajności zacieśnionych ich związków z filozofią. W tym sensie chrześcijańską byłaby taka filozofia, która nie tylko nie zrywa tych związków, lecz widzi w nich potencjalne, ale potężne impulsy, zdolne do pobudzenia refleksji filozoficznej

w takich dziedzinach, które w braku tych impulsów leżałyby — być może — odłogiem i były skazane na zapomnienie. Na takie rozumienie filozofii chrześcijańskiej mogłem i mogę się oczywiście zgodzić. Nie wydaje mi się jednak możliwe do pogodzenia z autonomicznością filozofii takie jej pojmowanie, zgodnie z którym pewne założenia i dyrektywy filozofii byłyby z istoty swojej tezami teologicznymi lub prawdami wiary. Tak rozumiana filozofia chrześcijańska przestałaby być filozofią. Utrzymanie zaś niezależnego od wszelkiej konfesji charakteru i statusu filozofii wydaje mi się w ogóle — a także dla dobra religii i chrześcijaństwa — rzeczą o podstawowym wprost znaczeniu.

Trzecią sprawą, której waga uświadomiła mi się jaśniej dopiero znacznie później, gdy zająłem się poważnie filozofią europejską XV wieku, to podtrzymywana przez Gilsona teza o nieostrych granicach między powszechnie (ale konwencjonalnie) przyjmowanymi okresami dziejów, a zwłaszcza dziejów kultury, w szczególności filozofii. Temu poglądowi dał Gilson wyraz w jednej w najpowszechnej znanych, a jakże pięknej, niedużej książce *Héloise et Abélard* (1938). Pokazał w niej znakomity historyk nie tylko przejawy najautentyczniejszego humanizmu w pełnym średniowieczu łacińskim, ale w mistrzowski sposób poddał przekonującej krytyce hiperkrytycyzm pozytywizującej nauki historycznej XIX wieku, wykazując długo i przez najpoważniejszych uczonych kwestionowaną autentyczność zachowanej korespondencji tej niezwykłej kobiety, jaką była Heloiza. W innej, ożywionej podobnym duchem rozprawce (*Notes sur une frontière contestée* — 1958), ujawnił złudność będących w powszechnym obiegu antytez między średniowieczem i renesansem, stwierdzając np., że tak zwany „contemptus mundi" (pogarda świata) bywał u niektórych autorów typowo-renesansowych znacznie radykalniejszy niż u przedstawicieli najautentyczniejszej scholastyki średniowiecznej.

Przez pierwszych dziesięć lat mojej działalności dydaktycznej (1945—1955) nauczyłem się z książek i artykułów Gilsona więcej niż od kogokolwiek innego. Oceniałem tę twórczość bardzo wysoko i kiedy osoby decydujące o programie wydawniczym w Wydawnictwie „Pax" zwróciły się do mnie w latach pięćdziesiątych prywatnie (nie miałem bowiem nigdy żadnych oficjalnych kontaktów z tym wydawnictwem) z zapytaniem, jakie dzieła filozoficzne radziłbym wydawać, bez wahania wskazałem w pierwszym rzędzie na pisma Gilsona. Wiadomo, jak poważne zasługi położyło na tym właśnie odcinku Wydawnictwo „Pax". Sytuacja była dziwna i specyficzna, bo w ciągu tych lat — tak trudnych i surowych — nie mogłem mieć żadnego bezpośredniego lub korespondencyjnego kontaktu z tym, kogo zaczęliśmy w gronie najbliższych moich współ-

pracowników i uczniów nazywać arcymistrzem, a jednak był to ktoś, z kim najbliżej duchowo obcowałem. Było to doświadczalne przeżywanie realnego oddziaływania człowieka poprzez jego twórczość pisarską. Zaraz po zakończeniu wojny zostałem zaproszony przez Mistrza do Francji — ale wyjazd ten nie mógł dojść do skutku. Praktycznie odcięcie było wówczas całkowite. W latach tych praca naukowa na KUL-u rozwijała się jednak intensywnie, z entuzjazmem i gruntownie. Zupełny brak dostępu do bieżącej literatury naukowej, a zwłaszcza do czasopism, zmuszał do skoncentrowania się na studiach tekstowych. Miało to swoje dobre strony i niebawem okazało się, że mamy już za sobą poważne osiągnięcia naukowe w zakresie badań historyczno-filozoficznych. Narastała gwałtowna potrzeba skonfrontowania tych wyników z ogólno-światowym dorobkiem w tej dziedzinie.

Na początku roku 1955 opanował mnie całkowicie szaleńczo wyglądający wówczas pomysł wybrania kilkudziesięciu powstałych pod moim (a częściowo i O. Krąpca) kierunkiem prac doktorskich, magisterskich i seminaryjnych, dokonania ich streszczeń, przełożenia tych streszczeń na język francuski i przesłania ich do wglądu i oceny Gilsonowi. Urzeczywistnienie tego pomysłu wydawało się wówczas tak nieprawdopodobne, że razem z wytrwale i ofiarnie pomocnym mi ówczesnym moim asystentem, a obecnie profesorem M. Gogaczem, musieliśmy używać całej mocy perswazji, aby nakłonić autorów około czterdziestu wybranych rozpraw do dostarczenia streszczeń. Trzeba więc było dużego nakładu energii i siły przekonania, aby ten plan urzeczywistnić. Całość się jednak udała i dzięki pomocy materialnej Wydawnictwa Pallottinum i poparciu ze strony ówczesnego rektora Instytutu Nauk Społecznych przy KC PZPR prof. A. Schaffa, oraz przy niezmiernie ofiarnej współpracy wielu osób w lutym 1956 mógł zostać wysłany do przebywającego wówczas w Toronto Gilsona liczący kilkaset stron maszynopisu tom streszczeń francuskich tych wytypowanych prac.[5]

Kiedy plan ten został przyjęty w gronie najbliższych mi osób i projekt zaczął się realizować, napisałem o tym do Gilsona, zapowiadając mu przysłanie wspomnianego tomu streszczeń. Otrzymałem wówczas pierwszy po wieloletniej przerwie list od mego Mistrza, datowany 27.XI.1955, w którym pisał m. in.: „Nie potrzebuję Panu pisać z jakim wzruszeniem otrzymałem Pana list. Niech Pan będzie pewny, że o Panu nie zapomniałem, tak jak i Pan nie zapomniał o mnie — ale stałem się starym, ciężkim człowiekiem, różniącym się bardzo — za wyjątkiem serca — od tego, którego Pan znał. Byłbym bardzo szczęśliwy, gdybyśmy się mogli znów zoba-

[5] Tom ten ukazał się drukiem po polsku jako *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych na KUL.... w wyborze*, Poznań 1956, 223 s.

czyć i gdybym mógł spędzić z Panem dobrych kilka godzin". — Sprawy potoczyły się dalej i oto na zaproszenie Mistrza, pokonawszy wiele trudności i przeszkód, zjawiliśmy się oboje z moją Żoną w drugiej połowie lipca 1956 r. w Poitiers. Przywiozłem ze sobą całą walizkę materiałów naukowych, ilustrujących tematykę i metodę naszych prac naukowych; materiały te mieliśmy wspólnie omówić, poddając je ocenie Mistrza.

Zaczęła się wówczas urzeczywistniać jedna z najbardziej pasjonujących przygód w moim życiu. Trudno wyrazić natężenie przeżyć, gdy po tylu latach koszmarnej wojny i kompletnej izolacji mogliśmy wyjechać i znaleźć się nagle w tak ważnej „misji" w uroczym, romańskim i kartezjańskim Poitiers. Gilson przyjął nas jak prawdziwy ojciec, poświęcając dużo czasu na gruntowne omówienie spraw, do których przywiozłem ze sobą bogate materiały. Odbywał się wówczas letni kurs organizowany przez Centre d'études supérieures de civilisation médiévale w Poitiers, na którym Gilson miał kilka wykładów o gramatyce średniowiecznej. W ciągu tygodnia prawie codziennie odbywaliśmy kilkugodzinne rozmowy z Mistrzem, poruszając kolejno, punkt po punkcie, najbardziej palące zagadnienia dotyczące przedmiotu i metody podejmowanych w naszym gronie prac historyczno-filozoficznych. Moja Żona prowadziła cały czas dokładny protokół każdej z tych dyskusji. Materiału było bardzo wiele, a toczący się planowo punkt po punkcie dialog pozwolił mi po raz pierwszy zetknąć się bezpośrednio i na długo z osobowością tego wielkiego uczonego i niezwykłego człowieka.

Dokładna relacja z przebiegu tych rozmów urosłaby łatwo do rozmiarów osobnej rozprawy. Na dwa punkty chciałbym tylko zwrócić uwagę. Gilson bardzo wyraźnie zaaprobował wykrystalizowaną na naszym historyczno-filozoficznym seminarium metodę pracy, skoncentrowanej na gruntownym badaniu tekstów i ich interpretacji, zarówno od strony zawartej w nich problematyki filozoficznej, jak i specyfikujących tę problematykę uwarunkowań historycznych. Odpowiadała mu też bardzo główna wytyczna tych studiów, koncentrująca je na możliwie najdokładniejszym odtworzeniu wyznawanej i głoszonej przez badanego autora filozofii bytu czyli metafizyki. — Drugą sprawą była wyraźna zachęta do „zaatakowania" dziejów filozoficznych XV wieku w Polsce i w Europie. W tym punkcie dziwna była zgodność opinii Schaffa i Gilsona. Prof. Schaff dlatego przede wszystkim ułatwił skontaktowanie się z arcymistrzem, a później walnie przyczynił się do stworzenia placówki badawczej nad filozofią średniowieczną w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, bo uważał, że tylko Polacy powołani są do tego, by wreszcie odczytać nieznane polskie rękopisy XV-wieczne i na ich podstawie zobaczyć we właściwym świetle życie filozoficz-

ne w późnym średniowieczu, jednym ze szczytowych okresów w dziejach naszej kultury. Podobnie i Gilson — orientując się zdumiewająco szybko w przedstawionych mu materiałach i projektach — bez wahania sformułował swój wniosek praktyczny mniej więcej w takich słowach: „Wasz rodak Konstanty Michalski pierwszy znalazł klucz otwierający dostęp do złożonego europejskiego życia filozoficznego w wieku XIV — waszym zadaniem niech będzie próba podobnego przetarcia szlaków pozwalających poznać filozofię wieku XV w Polsce i w Europie".

Bardzo dziwne są nieraz koleje ludzkich decyzji, od których zależą całe długie okresy życia i działalności. Interesując się od bardzo wczesnych lat średniowieczem, byłem jednak pod wpływem rozpowszechnionej nawet wśród najznakomitszych mediewistów opinii, negatywnie oceniającej „jesień średniowiecza" od strony filozoficznej. Podczas gdy znawcy filozofii średniowiecznej zazwyczaj wysoko oceniali wiek XII i XIII, na XIV patrzyli już tylko jako na załamywanie się wielkiego gmachu myśli zbudowanego w poprzednich stuleciach, a na XV spoglądali wyłącznie jako na etap dekadencji scholastyki i na okres, w którym rodzi się nowy duch, rozkwita renesens i humanizm. Podobnie myślałem też w okresie moich pierwszych dziesięciu lat pracy naukowo-dydaktycznej w Krakowie i w Lublinie. Nie uwierzyłbym, gdyby mi wówczas powiedziano, że za lat dwadzieścia poświęcę się całkowicie studiom właśnie nad tym wiekiem, który mediewiści filozoficzni powszechnie uznali za epokę upadku i załamywania się średniowiecznych „katedr myśli". A jednak wiele czynników — a wśród nich niepoślednią rolę grała zachęta ze strony Gilsona — złożyło się na to, że wraz z gronem najbliższych mi w działalności naukowej osób zajęliśmy się tym właśnie okresem i że sam zabrałem się do opracowywania wielotomowego studium o filozofii europejskiej wieku XV — opublikowawszy przedtem tom metodologiczny, uzasadniający stosowaną w tym studium metodę (*Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966).

Kontakt z Gilsonem w Poitiers był w perspektywie tych decyzji przełomowy. Niezwykła to była osobowość; jak gdyby kondensacja mądrości. Oszczędny w słowach, formułujący swe myśli z olśniewającą finezją, precyzją i dowcipem, z łatwością trafiający w sedno sprawy, robił wrażenie człowieka, który żyjąc w warunkach tak odmiennych od naszych, rozumiał jednak doskonale problemy i trudności, w jakich toczyło się wówczas nasze życie i krystalizowała praca naukowa. Zawdzięczam wiele jego sugestiom i inspiracjom. Między innymi on właśnie zachęcił mnie do przestudiowania i przemyślenia kluczowego dla nowożytnej kultury europejskiej problemu genezy nurtu doktrynalno-ideologicznego, określanego

jako arystotelizm chrześcijański.[6] Wielkość intelektualna Gilsona, wyrażająca się w świetnej syntezie wyjątkowej erudycji, ogromnej kultury ogólnej, gruntownej znajomości kilku języków, przenikliwości sądu i mądrości, objawiała się nieodparcie w bezpośrednim z nim zetknięciu, w kameralnej rozmowie i w wykładzie magistralnym, pisanym lub mówionym. Kiedy w r. 1958 spotkaliśmy się znowu na międzynarodowym kongresie filozoficznym w Wenecji, byłem świadkiem powszechnego uznania dla tego wielkiego uczonego, bo podczas zakończenia kongresu, które odbywało się w Padwie, właśnie Gilsonowi przypadło w udziale wygłoszenie „pochwały" Uniwersytetu Padewskiego w imieniu wszystkich wszechnic i akademii świata. Mam też w pamięci znamienne zetknięcie się Gilsona z Ingardenem na zebraniu poświęconym estetyce a zorganizowanym podczas tego kongresu — i sporadyczne rozmowy, które mogliśmy wtenczas odbyć.

Głęboko mylilibyśmy się jednak, gdybyśmy sądzili, że był to typowy teoretyk, oderwany od życia i nie rozumiejący żywotnych spraw ludzkich. Pięknie mówi o nim Jean Lacroix, że łączyła się w nim „la solidité de l'historien et la finesse de l'artiste" (gruntowność historyka z subtelnością artysty) — i że „ten historyk-erudyta, którego chętnie wyobrażamy sobie jako ‚mola książkowego', był w rzeczywistości w najmocniejszym znaczeniu tego wyrazu „un grand existant" — co można oddać po polsku jako „człowiek mocno związany z realnym istnieniem".[7] Jeżeli Gilson umiał być nieraz surowy, a może i przykry w swoich bez obsłonek podawanych sądach, to równocześnie cechowała go głęboka dobroć i tkliwa wrażliwość na autentyczne wartości. Ten sam uczony, który w sposób tak cięty umiał replikować i ostro oceniać, był zarazem człowiekiem, który — jak stwierdza Jean de Fabrègues — rzewnymi łzami płakał czytając *Traktat o miłości Boga* (*De diligendo Deo*) św. Bernarda z Clairvaux.[8]

Moją osobą, moimi uczniami, prowadzonym przeze mnie zakładem naukowym interesował się prawdziwie po ojcowsku. Zawdzięczam jego poparciu stanowisko maître de recherche w paryskim Centre National de la Recherche Scientifique w roku akadem. 1960/1961, jego życzliwość pozwoliła uzyskać kilku moim uczniom roczne stypendia w Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto, którego twórcą był właśnie Gilson, on też parokrotnie przy-

[6] Zob.: mój artykuł *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, Organon VII (Warszawa) (1970). Ukazał się on ostatnio pod tym samym tytułem ale w nieco zmienionej postaci w Nova et Vetera LIII (1978) 4, a po polsku pod tytułem *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, w: Roczniki Filozoficzne (Lublin KUL) XIX (1971) zesz. 1.

[7] J. Lacroix, *Un grand existant*, art. w Le Monde z 22.IX.1978.

[8] J. de Fabrègues, art. przytoczony.

czynił się hojną ręką do wzbogacenia księgozbioru Zakładu historii filozofii na KUL-u. Zresztą jego stosunek do książek i wydawnictw był szczególny. Był znakomitym mistrzem pióra i wysoko cenił utrwalanie myśli w druku. Nieraz jednak mi mówił, że nie przywiązuje wagi do polemik i że nie jest zbyt entuzjastycznym zwolennikiem „hiperkrytycznych", trwających dziesiątki lat edycji rękopiśmiennych tekstów. Uważał za najważniejsze zadanie wydawnicze udostępnianie tekstów i ich solidnych opracowań; trzeba więc, aby się ukazywały i to możliwie szybko i one powinny być główną troską uczonych. Bardziej nawet dbał o pisanie fundamentalnych dzieł jak o uczniów. Jego właściwą uczoną siedzibą w Paryżu nie był żaden gabinet na Sorbonie lub w Collège de France, lecz założona wspólnie z wielkim przyjacielem, dawno już zmarłym Józefem Vrin, księgarnia filozoficzna Joseph Vrin na Place de la Sorbonne.

Jednym z ostatnich, jeśli nie ostatnim spotkaniem z Arcymistrzem była krótka, przelotna rozmowa pod kopułą św. Piotra w Rzymie. Byłem wówczas audytorem na II Soborze Watykańskim. W przerwie podczas jednego z wielkich publicznych posiedzeń, przechadzając się po olbrzymich przestrzeniach bazyliki watykańskiej, gdzie można się było wtedy zetknąć z ludźmi zjeżdżającymi się z wszystkich stron świata, zupełnie niespodziewanie spotkałem się twarzą w twarz z Mistrzem. Cieszyłem się wówczas bardzo, że papież Paweł VI tak wyraźnie nawiązywał do przemyśleń Maritaina, wyrażając mu swoje uznanie i korzystając z jego rad, ale martwiłem się, że nie został podobnie wykorzystany dla dzieła odnowy soborowej wielki umysł i serce Gilsona. Ucieszyłem się więc szczerze, gdy go ujrzałem w auli soborowej i zapytałem, czy jest tylko przygodnym gościem, czy też został zaproszony do udziału w pracach Soboru. Odpowiedział mi wówczas ze swoim przenikliwym i ciętym uśmiechem: „Je ne suis pas protestant pour être invité au Concile" (nie jestem protestantem, aby mnie zapraszano na Sobór).

Martwiłem się też, że wspaniałe dzieło soborowe w niedostatecznym stopniu uwzględnia rolę filozoficznej i teologicznej mądrości. Zachęcony przez mego przyjaciela, prof. J. Kalinowskiego, zgodziłem się na wspólne z nim napisanie małej książeczki o sytuacji filozofii na Soborze (*La philosophie à l'heure du Concile* Paris 1959 [9]). Napisaliśmy ją bardzo szybko, ostateczną formę językową

[9] J. Kalinowski — S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris (Société d'Editions Internationales) 1965. Na temat tej książeczki pisze G. Cottier (*Philosopher sous le ciel de la foi*, Nova et Vetera LIII (1978) 4, s. 260): „...*La philosophie à l'heure du Concile*, (ouvrage) paru en 1965... n'a rien perdu de son actualité en 1978."

nadała jej pani Kalinowska i uczestnicy ostatniej (IV) sesji soborowej mogli się już zapoznać z jej treścią. Książeczkę tę dedykowaliśmy łącznie Gilsonowi i Maritainowi. Sowitą zapłatą za nasz trud, jako autorów pracujących w pośpiechu i w trudnych warunkach, a dla mnie za niełatwe momenty walki o św. Tomasza, a zwłaszcza o filozofię bytu na Soborze, były piękne i pełne głębokiej treści listy, jakie otrzymaliśmy od tych dwóch nieodżałowanych świateł, którym Kościół współczesny i cała ludzkość tak bardzo wiele zawdzięczają. List Maritaina ukazał się drukiem w *Nova et Vetera*, piśmie założonym i redagowanym przez kard. Journeta, a list Gilsona, datowany 14.VIII.1965, podaję w przekładzie:

Drogi mój przyjacielu

Książka Panów była dla mnie najzupełniejszą niespodzianką. Nie mówię nawet o jej dedykacji. Wielki to dla mnie zaszczyt, że widzę moje nazwisko związane z imieniem Jacques Maritaina, mego przyjaciela i wyrażam Wam za to obu, Panu Kalinowskiemu i Panu, moją serdeczną wdzięczność. Co mnie naprawdę zdumiewa, to sama książka i fakt, że znaleźli się dwaj katolicy, aby ją napisać. Być może, że mamy tu do czynienia z jakimś „polskim zjawiskiem", gdyż nie widzę dwóch Francuzów, którzy by czegoś takiego dokonali. Tylko coś w rodzaju cudu mogło przyczynić się do powstania tej książki, której autorzy są kwalifikowani do tego, by zająć stanowisko wobec wszystkich spraw, które poruszają. Zabieracie obaj głos z całą swobodą, ale zachowujecie się jak domownicy. To jest zachwycające. Czytałem (Waszą książkę) z najwyższym zaciekawieniem i z przyjemnością do niej powrócę, ale już teraz pragnę Panom wyrazić pełną solidarność z Waszą postawą ogólną i z poszczególnymi wnioskami. Czułem się zawsze bardzo osamotniony, jakby na marginesie, i to nawet w stosunku do katolików. Dzięki Wam jednak doznaję radości, że odchodzę wiedząc, iż młodsi nie tyle zgadzają się ze mną, co nie jest ważne w całej tej sprawie, ile że są w zgodzie z tą samą prawdą, która — jedyna — dla mnie znaczy. To Ona nie jest już osamotniona. Nie mogę o tym myśleć bez pełnej wzruszenia wdzięczności, która odzywa się w moim sercu. Należy się Wam obu za to serdeczne podziękowanie!

Nie zdajecie sobie — Panowie — prawdopodobnie sprawy, że od Was dowiaduję się wszystkiego na temat problemu Tomasz — Sobór. O niczym nie jestem poinformowany. Dzięki Wam zaczynam nawet podejrzewać, że nie wiedząc o tym dolewam oliwy do ognia „konserwatystów". Czasopismo *Seminarium* (kard. Pizzardo) prosiło mnie o prawo opublikowania trzech prelekcji, jakie wygłosiłem we Włoszech na temat Tomizmu i jego obecnej sytuacji. Po-

słałem je. Proszono mnie, abym wyraził, co myślę o Ojcu Teilhard de Chardin. Napisałem i posłałem czwarty wykład. Prawdopodobnie zostanę okrzyczany integrystą. Obaj wykazujecie w sposób doskonały, że problem jest zupełnie inny. To, co S. mówi na temat tego, co znaczy „być tomistą", wydaje mi się doskonałe. Chętnie podpisałbym się pod s. 167, a gdy chodzi o wypowiedzi K., uczyniłbym to pod stronami 162—164. Podpisałbym się zresztą pod całą książką, ale nie jestem pewny, czy do jej napisania miałbym odwagę obu autorów, ich wnikliwość i jasność sądu.

Do czego (ta książka) doprowadzi? Powiedziałem to już, Panowie: sprawiliście mi radość, której nigdy nie śmiałbym się spodziewać. Ale to sprawa uboczna. Nie wiedziałem, że Sobór miał się zająć św. Tomaszem z Akwinu. Zdziwiły mnie niepojęte pomysły [...] (udaję naiwnego) skarży się, że się naucza za wiele tomizmu! Otóż już od pięćdziesięciu lat wypluwam płuca głosząc w Uniwersytecie w N., za który jest on osobiście odpowiedzialny, że wykładany tam od pół wieku tomizm niewiele ma wspólnego ze św. Tomaszem z Akwinu. A więc nie wie nawet, o czym mówi. Uczyli swoich tomizmów zamiast nauczać św. Tomasza z Akwinu, a teraz chcą wykluczyć z nauczania prawdziwy tomizm, aby uwolnić się od fałszywych, które tam zamiast niego wprowadzili na siłę. Z całą świadomością mówię: „na siłę", gdyż w diecezji montrealskiej działają kolegia, gdzie wychowankowie obowiązani są do recytowania na pamięć odpowiedzi z ich podręczników. Cóż można by tu zrobić? Obawiam się, że nic. I to prowadzi mnie do jedynego braku, jaki znajduję w Waszej wspaniałej książce.

Nie mówicie, Panowie, a może też nie myślicie, że 99% studiujących filozofię, a jeszcze trochę więcej spośród jej wykładowców, należałoby skierować do zajęć bardziej społecznie użytecznych. Niebywała współczesna inflacja filozoficzna jest wprost bez sensu. Wśród antytomistów na Soborze znajdzie się wielu antyfilozofów, których siłą zmuszano do połykania doktryny św. Tomasza. To Tacjanowe potomstwo. Doszukując się ukrytego sensu faktów historycznych, zobaczyłoby się może, że duchowieństwo składa się „normalnie" z przygniatającej większości „duszpasterzy". Prawdziwi teologowie muszą na własne konto ponosić ryzyko w samotności i nie dziwić się temu. Iluż braci z Zakonu kaznodziejskiego brało udział w pogrzebie św. Tomasza z Akwinu? Napisaliście małe arcydzieło dla publiczności, która nie będzie wiedziała, o czym mówicie. — Zresztą, Blondel, Maritain, Marcel i ja sam (ja, tylko w zakresie wykształcenia wyższego) wywodzimy się z nauczania państwowego.

Raz jeszcze dziękuję. Zechce Pan podzielić się moimi podzięko-

waniami ze swoim przyjacielem. Czy spotkam Pana na Kongresie Tomistycznym we wrześniu? Dałem się namówić...

Łącząc moje pełne szacunku i przyjaźni wspomnienie dla Pani Swieżawskiej, proszę, by Pan wierzył w moją serdeczną przyjaźń.[10]

Etienne Gilson

Gilson szedł swoją własną, wytyczoną przez mądrość i sumienie drogą. W posoborowym zamieszaniu stanął odważnie w obronie zagrożonych treści teologicznych, między innymi wskutek lekkomyślnych przekładów tekstów liturgicznych (chodziło mu specjalnie o wierne tłumaczenie tak ważnego terminu jak „consubstantialis"); ratował zachwianą wartość celibatu duchownych i walczył o konieczność znajomości i uprawy łaciny. Nie obawiał się, że spotka go zarzut integryzmu. W cytowanym liście pisał przecież: „Będę zapewne uważany za integrystę".

Za przykładem innych „wielkich" kroczył Etienne Gilson do końca drogą samotnych. Jest co prawda zdumiewające, że dwa naj-

[10] Tekst tego listu Gilsona podaję również w oryginalnym brzmieniu francuskim, gdyż każde tłumaczenie zniekształca wspaniały język, tak charakterystyczny dla twórczości Gilsona, który był jednym z najznakomitszych przedstawicieli naukowej prozy francuskiej.

„Mon cher ami — Votre livre a été pour moi la plus complète des surprises. Je ne parle même pas de sa dédicace! C'est pour moi un grand honneur que de voir mon nom accollé à celui de mon ami Jacques Maritain, et je vous en dis à tous deux, mr Kalinowski et vous même, ma très sincère reconnaissance. Ce qui m'étonne vraiment, c'est le livre, et qu'il se soit trouvé deux catholiques pour l'écrire. C'est peut-être une „histoire polonaise", car je ne vois pas deux français faisant cela. Seul un quasi miracle a pu produire ce livre dont les auteurs sont qualifiés pour juger de toutes les matières dont ils traitent. Vous parlez en toute liberté, mais v o u s ê t e s d e l a m a i s o n. C'est merveilleux. Je l'ai lu avec un interêt passionné, et je vais le reprendre à loisir, mais je désire vous dire tout de suite mon parfait accord avec votre attitude génèrale aussi bien qu'avec vos conclusions particulières. Je me suis toujours senti très seul et comme en marge, même du côté des catholiques, mais vous m'aurez donné la joie de ne pas partir sans savoir que de plus jeunes, non pas du tout sont d'accord avec moi, qui ne compte pas dans cette affaire, mais sont d'accord avec la même vérité qui pour moi seule compte. C'est Elle qui n'est plus seule, et je ne puis y songer sans qu'une gratitude émue ne sourde en mon coeur. Soyez en l'un et l'autre cordialement remerciés!

Ce que vous n'imaginerez sans doute pas, c'est que vous m'apprenez tout sur le problème Thomas-Concile. Je ne suis au courant de rien. Je vous dois même de soupçonner que je viens, sans le savoir, de porter de l'eau au moulin des „conservateurs". La revue *Seminarium* (card. Pizzardo) m'a demandé à publier trois conférences que j'avais faites en Italie sur le Thomisme et sa situation présente. Je les ai envoyées. On m'a demandé de préciser ma pensée sur le P. Teilhard de Chardin: j'ai écrit et envoyé une quatrième conférence. Je serai sans doute considéré comme un intégriste. Vous montrez l'un et l'autre en termes parfaits que la question est toute différente. Ce que dit S. sur ce qu'est „être thomiste" me semble parfait. Je contresignerais volontiers la page 167, et, pour K. les pages 162—164. Je signerais d'ailleurs tout le livre, mais je ne suis aucu-

silniejsze chyba światła należące do sfery mądrości w epoce, która jeszcze trwa, Gilson i Maritain — zgasły jak gdyby w zapomnieniu i odsunięciu; bez blasku, reklamy i poszumu pochwał. Jest to też jedno ze znamion prawdziwej wielkości — zwłaszcza w filozofii. Słusznie napisał Jean-Luc Marion, nazywając Gilsona „odkrywcą całego zapomnianego kontynentu": „Zacząć przemawiać po śmierci jest przywilejem samych tylko autentycznych filozofów".[11] Trzeba więc odczekać i przetrwać może jeszcze niejedną zawieruchę, aby głos tego wielkiego filozofa dotarł do uszu tych, którzy powinni go usłyszeć. — Przejmujące są słowa Etienne Borne'a w zakończeniu jego artykułu o umarłym co dopiero Gilsonie[12]: „Gilson — ostatni z wielkich, których mieliśmy możność znać, po Sangnierze i Blondelu, Mauriacu i Maritainie, ma już również swe oblicze zwrócone ku wieczności. Ale ich cienie na horyzoncie są

nement certain que j'aurais eu pour l'écrire le courage des deux auteurs, leur perspicacité et leur lucidité.

Quel sera le résultat? Je viens de vous le dire: vous m'aurez donné une joie que je n'aurais jamais osé espérer. Mais ce n'est là qu'un résultat particulier. Je ne savais pas que le Concile dût s'occuper de Saint Thomas d'Aquin. Les propos inconcevables du [...] m'avaient étonné (je fais le naïf) car il se plaint qu'on enseigne trop de thomisme, or voilà cinquante ans que je m'époumonne à dire à l'Université N., dont il est personnellement responsable, que le thomisme qu'on y enseigne depuis un demi siècle n'a pas grand chose à voir avec saint Thomas d'Aquin. Il ne sait donc même pas de quoi il parle. Après avoir enseigné leurs thomismes à la place de saint Thomas d'Aquin, ils veulent à présent exclure de l'enseignement le vrai thomisme pour se délivrer des faux qu'ils y ont installés de force à sa place. Je dis bien: de force, car dans le diocèse de Montréal, il y a des collèges où les élèves doivent réciter par coeur les réponses de leurs manuels. Qu'y faire? Rien, je le crains. Et ceci m'amène à la seule lacune que je trouve dans votre admirable livre.

Vous ne dites pas, et peut-être ne le pensez pas, que 99% de ceux qui étudient la philosophie, et un peu plus de ceux qui l'enseignent, devraient être dirigés vers des activités plus profitables au commun. La formidable inflation philosophique actuelle est littéralement insensée. Parmi les antithomistes du Concile, vous trouverez beaucoup d'antiphilosophes à qui on a voulu faire avaler de force la doctrine de saint Thomas. C'est la lignée de Tatien. Si on pouvait déchiffrer les faits de l'histoire, on verrait peut-être que le clergé se compose normalement d'une immense majorité de „pastoraux". Les vrais théologiens doivent courir leurs propres risques dans la solitude et ne pas s'en étonner. Combien y eut-il de Frères Prêcheurs aux obsèques de saint Thomas d'Aquin? Vous avez écrit un petit chef-d'oeuvre pour un public qui ne saura pas de quoi vous parlez. — Incidemment, Blondel, Maritain, Marcel et moi-ême (moi, seulement pour l'enseignement supérieur) sommes des produits de l'enseignement de l'Etat. — Merci encore; veuillez partager mes remerciements avec votre ami. Vous rencontrerai-je au Congrès Thomiste de Septembre? Je me suis laissé persuader... — Avec mon respectueux et amical souvenir à Mme Swieżawska, je vous prie de croire à ma cordiale amitié Et. Gilson".

[11] J. L. Marion, *Le découvreur d'un continent*, art. w Le Monde z 8—9.X.1978.

[12] E. Borne, *Stature d'Etienne Gilson*. art. w La Croix z 22.IX.1978.

tym większe, że wraz ze ścięciem starych dębów zaczyna kipieć życiem podszycie. Tak toczy się kolejność epok świata. Po erze olbrzymów zjawia się cała chmara owych gnomów i elfów nadmiernie wyposażonych w przemyślność, spryt i chytrość, owych migających błyskotliwością talentów schlebiających modzie i światowemu sukcesowi; tych przymiotów — musimy to uznać — był Etienne Gilson pozbawiony, co wywoływało zgorszenie a zarazem stanowiło jego wspaniałość."

Odejście z tego świata ostatniego z moich, żyjących jeszcze profesorów — i to tego, którego uważałem za Mistrza w najpełniejszym słowa tego znaczeniu — było dla mnie wydarzeniem, które mnie poruszyło. Na ręce najbliższej współpracownicy Mistrza, znakomitej uczonej Marie Thérèse d'Alverny wysłałem telegram tej treści: „Głęboko przejęci śmiercią Etienne Gilsona niezrównanego i umiłowanego mistrza — Stefan Swieżawski i jego uczniowie". Otrzymałem piękną odpowiedź od pani d'Alverny, a jeden z moich młodych przyjaciół francuskich napisał do mnie zaraz po śmierci Gilsona słowa, które są wymownym świadectwem owej samotności i niezrozumienia duchowego, które musiały stanowić, zwłaszcza w ostatnich latach, swoisty krzyż tego wspaniałego krzewiciela mądrości. Ów młody Francuz pisze m. in.: „Wiem jak ta śmierć musiała Pana dotknąć. Mam zresztą tego dowód przechodząc koło księgarni Vrina, gdzie przez szereg tygodni widniał pański telegram na wystawie, świadcząc o europejskim zasięgu promieniowania Mistrza. Szczęśliwie znaleźli się tacy ludzie jak Pan, jak Fabrègues, albo jak Borne, aby o tym świadczyć." Ubolewając nad milczeniem, znamiennym dla pewnych środowisk francuskich, kończy on swoją wypowiedź okrzykiem: „szczęśliwie, że jest jeszcze Polska!" Miał on o tyle słuszność, że w Polsce jest wielu, którzy dobrze wiedzą, kim był Etienne Gilson i którzy mają jasną opinię na temat wielkości dokonanego przez niego dzieła i rangi duchowej jego osobowości. Jeden z wybitnych naszych filozofów powiedział mi niedawno, że uważa go za największego ze współczesnych filozofów, dlatego zwłaszcza, że służbę prawdzie postawił zdecydowanie wyżej ponad oryginalność swej własnej twórczości. Ufajmy, że niebawem nadejdzie czas, w którym dzieła Gilsona nie tylko będą czytane, ale staną się również podstawą formacji intelektualnej człowieka tej epoki, u której progu stajemy.

Stefan Swieżawski

KS. STEFAN E. DOBRZANOWSKI

BIBLIOGRAFIA NIEPUBLIKOWANYCH BADAŃ KATOLICKICH NAD RELIGIJNOŚCIĄ WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY KATOLICKIEJ

Zainicjowane przed niespełna dwudziestu laty badania empiryczne religijności polskiego społeczeństwa upowszechniły się w ostatnich latach, obejmując szczególnie młodą generację. Badania te prowadzone są przez instytucje laickie (Ośrodek Badań Opinii Publicznej przy Polskim Radio i TV, Towarzystwo Szkoły Świeckiej, Towarzystwo Religioznawcze oraz zakłady socjologii niektórych uniwersytetów, zwłaszcza warszawskiego i łódzkiego), jak również przez placówki naukowe katolickie, szczególnie zaś ośrodek lubelski, warszawski, krakowski i wrocławski. Dominują tu badania o charakterze socjologicznym i psycho-socjologicznym.

Słabą stroną tych studiów jest ciągły jeszcze brak doskonałych metod badawczych przy szczególnym preferowaniu metod ankietowych. Tym bardziej więc należy cenić niektóre z prac, które stosują wielość technik badawczych.

W badaniach katolickich, które nie doczekały się dotychczas publikacji, a które prezentuje poniższy zestaw bibliograficzny, dominują analizy z zakresu postaw religijnych i moralnych oraz pojęć religijnych. Obejmują one najczęściej młodzież uczęszczającą na katechizację, a jedynie niektóre z nich przeprowadzono na próbach losowych dobranych z ogółu młodzieży katolickiej w danym środowisku, a więc także niekatechizowanej.

W skład prezentowanej bibliografii, wchodzą z reguły prace dyplomowe opracowane pod kierunkiem ks. prof. Józefa Majki (Lublin, Kraków, Wrocław), prof. Andrzeja Święcickiego (Warszawa), ks. prof. Władysława Piwowarskiego (Lublin) oraz kilku innych profesorów.

Mimo, że zbiór ten * nie jest kompletny, to jednak prezentuje większość rozpraw mających charakter ściśle naukowy. Spełni on intencję autora, jeśli okaże się przydatny czytelnikom zainteresowanym problematyką religijności młodzieży.

1. Adamski Franciszek, *Postawy światopoglądowo-religijne studentów świeckich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* — w trakcie opracowywania.

* Opracowany w roku 1977.

Autor przeprowadził w r. 197? badania studentów KUL-u dotyczące ich drogi na katolicką uczelnię (motywacji wyboru uczelni i kierunku studiów) oraz postaw w zakresie życia kulturalnego, światopoglądowego i religijnego. W tym celu przebadano wszystkich studentów świeckich I-go i V-go roku (studiujących na wszystkich wydziałach i wszystkich kierunkach). Badano metodą ankiety audytoryjnej zawierającej 46 pytań, uzyskując 460 kwestionariuszy nadających się do analiz. Przedmiotem analiz jest obok stosunku do uczelni problem przemian systemu wartości i stosunku do wiary oraz praktyk religijnych. Autorowi chodzi głównie o wykazanie, o ile postępują przemiany tych postaw w ramach pięciu lat pobytu na uczelni oraz czy kierunek ich jest zgodny z oczekiwaniami uczelni katolickiej.

2. Ambroziak Radzisław ks. *Wpływ religijności rodziców na postawy religijne ich dzieci*, Warszawa 1969, praca magisterska, Arch. ATK.

Badaniem objęto rodziców 68 dzieci, to jest wszystkich, które w 1961 roku przystąpiły do I Komunii św. w parafii Lubotyń koło Ostrowa Mazowieckiego. W wywiadzie uczestniczyli z reguły obydwoje rodzice. Analizy dotyczą religijności rodziców oraz religijności dzieci w 6 lat po ich I Komunii św. Autor przeprowadził konfrontację typów religijności rodziców i ich dzieci.

3. Bielawska Marianna s. *Treść pojęcia Boga u dzieci ze szkół podstawowych uczęszczających na katechizację*, Warszawa 1972, praca magisterska, Arch. ATK.

Badania przeprowadzono w punktach katechetycznych czterech parafii warszawskich położonych w dzielnicach: Śródmieście, Mokotów, Wola i Praga Północna. Stosując ankietę audytoryjną przebadano 320 dzieci z klas II, IV, VI i VIII (w badaniu klas II zastosowano wywiad). Analizy dotyczą pojęcia Trójcy św. i poszczególnych Osób Boskich oraz stosunku respondentów do rzeczywistości transcendentnej.

4. Biernat Jan ks. *Ksiądz katecheta w opinii młodzieży*, Lublin 1970, praca magisterska, Arch. KUL.

Ankieta objęła 351 osób młodzieży katolickiej szkół średnich i klas VIII szkół podstawowych (kwestionariusz zawierał 38 pytań). Analizowano opinie młodzieży o osobowości katechety i jego roli w stosunku do katechizowanej młodzieży.

5. Bobrowska Józefina Aniela s. *Stosunek do Boga licealnej młodzieży katechizowanej*, Lublin 1967, praca magisterska, Arch. KUL.

Badania metodą ankietowaną przeprowadzono na Śląsku wśród młodzieży uczęszczającej na katechizację. Objęto próbą 300 osób (200 dz. i 100 chł.) z klas X i XI. Kwestionariusz zawierał 21 pytań dotyczących stosunku badanych do Boga.

6. Borowski Eugeniusz ks. *Ideały religijne młodzieży licealnej jako problem pedagogiczny*, Lublin 1965, praca magisterska, Arch. KUL.

Badania zrealizowano wśród warszawskiej młodzieży katechizowanej dobranej z 16 klas liceów ogólnokształcących kilku dzielnic stolicy (Stare Miasto, Żoliborz, Mokotów i Praga). Opracowano 300 kwestionariuszy pod kątem ideałów życiowych młodzieży z uwzględnieniem ich religijnego charakteru.

7. Chrapek Jan ks. *Wpływ filmu i telewizji na kształtowanie się postaw religijnych młodzieży szkół średnich uczęszczającej na katechizację*, Lublin 1976, praca magisterska, Arch. KUL.

Ankietą zawierającą 50 pytań przebadał autor próbę losową młodzieży dobraną spośród licealistów krakowskich, uczęszczających na katechizację. Przedmiotem analiz jest wpływ kultury audiowizualnej na wiarę, moralność i zachowania religijne młodych.

8. Czubek Zbigniew ks. *Problem modlitwy indywidualnej u młodzieży licealnej*, Lublin 1966, praca magisterska, Arch. KUL.

Badania ankietowe przeprowadził autor w ośrodku katechetycznym w Kartuzach. Objął nimi młodzież z klas VIII — XI, a więc wiek 13—18 lat. Próba badawcza liczyła 370 jednostek (150 chł. i 220 dz.). Opracowano tylko 300 kwestionariuszy zachowując proporcję płci respondentów. Głównym problemem analiz jest modlitwa indywidualna w życiu młodzieży.

9. Dobrzanowski Stefan Eugeniusz ks. *Światopogląd religijny młodzieży w środowisku przemysłowym. Studium socjologiczne na przykładzie Skawiny*, Kraków 1975, rozprawa doktorska, Arch. Seminarium Metropolitalnego (dalej SM).

Posługując się metodą ankiety (98 pytań) roznoszonej przez ankieterów do domu oraz metodą obserwacji socjologicznej przebadał autor próbę losową 300 osób (150 chł. i 150 dz.) dobraną z ogółu młodzieży w wieku 14—24 lat zamieszkującej Skawinę i przyległe wioski należące do parafii skawińskiej. W opracowaniu zastosowano socjologiczną teorię grup odniesienia. Głównym przedmiotem dociekań jest proces internalizacji ideologii Kościoła w światopoglądzie młodzieży. W analizach poszczególnych składników światopoglądu religijnego (aktywność poznawcza, wiara i ideał religijno-moralny)

zastosowano typologię, ostatecznie zaś w typologii kompleksowej wyodrębniono 6 typów wskazując na postępujący proces laicyzacji przekonań młodzieży. Uwzględniono również kilkanaście korelatów warunkujących stan religijności światopolgądu badanych. Problematyka rozważana jest na tle ogółu dotychczasowych badań religijności polskiej młodzieży. Fragment pracy ogłoszono drukiem w roczniku *Analecta Cracoviensia* i miesięczniku *Chrześcijanin w świecie*.

10. Dronszczyk Piotr ks. *Postawy religijne młodzieży kształcącej się. Studium socjologiczne na podstawie badań ankietowych wśród młodzieży kształcącej się w parafii Popielów w diecezji katowickiej*, Kraków, 1973, praca licencjacka, Arch. S.M.

Ankieta (49 pytań) objęła 62 osoby spośród 574 młodzieży kształcącej się i zamieszkującej na terenie parafii Popielów na Górnym Śląsku. Była to młodzież w wieku 15—25 lat. Przedmiotem analiz są przekonania religijne, akceptacja norm moralnych, praktyki religijne oraz stosunek do autorytetów i społeczności religijnych. W analizach wszystkich parametrów religijności stosuje autor metodę typologii.

11. Dubaniewicz Wiktor, *Wychowanie niewidomych chłopców w domu rodzinnym i w internacie, Problem wtórnej adaptacji*, Warszawa 1975, praca magisterska, Arch. ATK.

Badania przeprowadzono w zakładzie dla niewidomych w miejscowości N. obejmując nimi 40 chłopców, którzy co najmniej 3 lata przebywali w miejscowym internacie. Były to dzieci z klas II—VIII szkoły podstawowej. Połowa chłopców rekrutowała się ze środowiska miejskiego, a druga połowa z wiejskiego. Wszyscy na okres tygodniowych ferii wielkanocnych wyjeżdżali do domu rodzinnego a bezpośrednio po powrocie pisali wypracowanie n.t. „Jak spędziłem ferie wielkanocne w domu rodzinnym". Następnego dnia przeprowadzono badania metodą testu projekcyjnego (zestaw zdań niedokończonych). Autor analizuje wychowanie rodzinne w konfrontacji z wychowaniem w internacie ze szczególnym uwzględnieniem praktyk religijnych respondentów.

12. Dziedzic Krystyna, *Kryzys religijny młodzieży. Studium na podstawie badań przeprowadzonych w 12 lat po I Komunii św. w parafii Matki Bożej z Lourdes w Warszawie*, Warszawa 1973, praca magisterska, Arch. ATK.

Ze spisu 257 adresów dzieci, które w 1959 r. przystąpiły do I Komunii św. we wspomnianej parafii wylosowano 50 adresów (25 mężczyzn i 25 kobiet) a następnie przeprowadzono z nimi wywiady. Analizowano wpływ rodziny, kolegów, katechizacji na postawy reli-

gijne badanych. Szczególnie zaś zajmuje się autorka kryzysem religijnym młodych w zakresie wiary i moralności katolickiej.

13. Fortuniak Zdzisław ks. *Postawy religijne chłopców i dziewcząt w sześć lat po pierwszej Komunii św.*, Warszawa 1968, praca magisterska, Arch. ATK.
Spośród 338 dzieci, które w 1961 r. przystąpiły do I Komunii św. w parafii Śrem (woj. poznańskie) wylosowano 67 osób, a następnie przeprowadzono wywiady z ich rodzicami, uzyskując ostatecznie wywiady 61 rodziców. Autor analizuje środowisko religijne parafii, katechizację parafialną i wychowanie religijne w rodzinie pod kątem wpływu na religijność młodzieży, ze szczególnym uwzględnieniem płci.

14. Fortuniak Zdzisław ks. *Zespoły ministranckie a więź z Kościołem. Studium socjologiczne na przykładzie archidiecezji poznańskiej*, Warszawa 1972, rozprawa doktorska, Arch. ATK.
Z ogółu parafii archidiecezji poznańskiej wylosowano 25 różniących się wielkością oraz położeniem na terenie archidiecezji a także 5 parafii miasta Poznania. W ten sposób ustalono 30 parafii, w których prowadzono badania służby liturgicznej. W każdej z nich ankietowano 5—30 ministrantów uzyskując łącznie 519 wypowiedzi. Chłopcy w wieku 11—15 lat stanowili 90% próby. Ponadto w dwu wylosowanych parafiach przebadano chłopców nie będących ministrantami a uczestniczących w katechizacji — próba ta miała charakter kontrolny. Trzecią ankietę skierowano do księży opiekunów grup ministranckich. Badania chłopców miały charakter ankiety audytoryjnej. Opracowanie zawiera problematykę dotyczącą przede wszystkim środowiska rodzinnego ministrantów i ich kręgu rówieśniczego, decyzji zostania ministrantem, motywacji służby ministranckiej oraz liczebności i pracy zespołów.

15. Fułek Adam ks. *Pojęcie modlitwy u dzieci w wieku szkolnym*, Warszawa 1972, Arch. ATK.
Badania przeprowadzono w punktach katechetycznych czterech parafii warszawskich w dzielnicach: Śródmieście, Ochota, Wola i Praga Południe. Ankietą audytoryjną objęto 320 dzieci (160 chł. i tyleż dziewcząt) w wieku 8—15 lat (kl. II, IV, VI i VIII). Analizy dotyczą stosunku badanych i ich rodzin do modlitwy, problemu rozumienia modlitwy oraz jej miejsca i sposobu.

16. Giluń Janusz. *Niektóre praktyki religijne młodzieży szkół średnich miasta wojewódzkiego i wpływ rodziców na wykonywanie tych praktyk przez młodzież w świetle przeobrażeń współ-*

czesnej rodziny, Wrocław 1971, praca absolutoryjna, Arch. SM. Badania ankietowe przeprowadzone na lekcji religii objęły 230 respondentów (134 chł. i 96 dz.) w wieku 16—22 lat, byli to uczniowie szkół średnich. Ankieta (7 pytań) dotyczyła wyłącznie praktyk religijnych: częstości spełniania, motywacji, stopnia wpływu rodziców oraz wpływu innych czynników na spełnianie praktyk. Zagadnienia te są przedmiotem analiz autora.

17. Głąba Andrzej, *Stosunek młodzieży do nikotynizmu na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych w Technikum Przemysłu Drzewnego*, Wrocław 1976, praca magisterska, Arch. SM.

Ankieta audytoryjna przeprowadzona przez wychowawcę objęła małą grupę młodzieży odpowiadającej na 25 pytań w większości skategoryzowanych. Analizy dotyczą oceny nikotynizmu przez młodzież oraz jej faktycznego postępowania oraz wpływu środowiska rodzinnego i rówieśniczego na ten proces. Wnioski dotyczą zadań wychowawców i duszpasterzy w tym zakresie.

18. Gołda Ryszard ks. *Religijność młodzieży szkół technicznych stopnia licealnego*, Lublin 1970, praca magisterska, Arch. KUL.

Badania ankietowe (98 pytań) objęły próbę losową 314 osób młodzieży z parafii św. Michała w Lublinie. Była to młodzież w wieku 15—21 lat uczęszczająca i nie uczęszczająca na katechizację. Autor analizuje postawy religijne młodzieży stosując metodę socjograficzno-opisową.

19. Grygotowicz Zofia s. *Pojęcie Mszy św. i Komunii św. u dzieci ze szkół podstawowych uczęszczających na katechizację*, Warszawa 1972, praca magisterska, Arch. KUL.

Badania zrealizowano w punktach katechetycznych czterech parafii warszawskich położonych w dzielnicach: Śródmieście, Ochota, Praga Północ. Ankieta audytoryjna objęła 416 dzieci z klas III, V i VII. Z ogółu zebranych ankiet do analizy wylosowano 240. Przedmiotem studium jest rozumienie Mszy św., jej ważność w porównaniu z innymi praktykami religijnymi a także pojęcie Komunii św.

20. Jackiewicz Bolesław ks. *Postawy religijne młodzieży w wieku 16 lat w zależności od zagospodarowania czasu wolnego*, Warszawa 1968, praca magisterska, Arch. ATK.

Studium oparte na badaniach metodą wywiadu rodziców 16-letniej młodzieży, która w 1961 r. przystąpiła do I Komunii św. w parafii OO. Cystersów w Nowej Hucie — Mogile. Spośród 1056 wylosowa-

no do badań 127. Wywiady z rodzicami przeprowadzono w domach (w 47 przypadkach uczestniczyli oboje rodzice). Problem dotyczył młodzieży, jej religijności i sposobu spędzania wolnego czasu. Autor analizuje religijność młodzieży i jej zależność od spędzania czasu wolnego.

21. Jędraszek Jan ks. *Pojęcia religijne uczniów szkół podstawowych uczęszczających na katechizację*, Warszawa 1971, praca migisterska, Arch. ATK.
Badania przeprowadzono w Radomiu, Chełmnie n/Wisłą, Wałbrzychu i Ożarowie Mazowieckim, obejmując nimi 160 dzieci z klas I, III, V i VII. Gromadzeniu materiału służył sformalizowany, indywidualny wywiad trwający 30—90 minut, przeprowadzony w sali katechetycznej lub kancelarii parafialnej. Analizy autora dotyczą pojęcia Boga, modlitwy, Kościoła, Mszy św. i łaski uświęcającej u badanych dzieci.

22. Kankiewicz Janusz, *Stosunek młodzieży do alkoholizmu na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych w Technikum Rolniczym*, Wrocław 1974, praca magisterska, Arch. SM.
Ankietą nadzorowaną, obejmującą 20 pytań, przebadano 180 młodzieży (67 chł. i 113 dz.). Problematyka dotyczyła oceny alkoholizmu przez badanych. Autor analizuje problem czy młodzież jest świadoma szkodliwości alkoholizmu i jego destruktywnej funkcji w porządku społecznym i rodzinnym. Zestawia oceny młodzieży i jej faktyczne zachowania w tej dziedzinie.

23. Karsznia Niward Stanisław ks. *Środowisko społeczne a religijność dzieci*, Lublin 1962, praca licencjacka 1962, Arch. KUL.
Badania metodą ankietową przeprowadził autor wśród dzieci szkół podstawowych uczęszczających na katechizację w parafii Nowa Huta — Mogiła. Próba losowa objęła 350 respondentów. Drugą ankietę o charakterze kontrolnym skierowano również do ich rodziców, a także analizowano dzienniki lekcji religii i inne dokumenty parafialne. Przedmiotem analiz są głównie praktyki religijne dzieci oraz ich zależność od elementów środowiska wychowawczego (rodzina, szkoła, grupa rówieśnicza).

24. Kisiel Stanisław ks. *Duszpasterstwo rekolekcyjne a potrzeby duchowe młodzieży szkół średnich w świetle pedagogiki pastoralnej*, Lublin 1971, rozprawa doktorska, Arch. KUL.
Autor przebadał metodą ankietową 1000 osób młodzieży katechizowanej w czterech wielkomiejskich ośrodkach katechetycznych Pol-

ski — w Warszawie, Krakowie, Katowicach i Poznaniu, po 250 osób obojga płci z każdego ośrodka. Była to młodzież w wieku 15—20 lat ankietowana podczas lekcji religii. Przedmiotem studium obok praktyk religijnych są zainteresowania światopoglądowo-etyczne badanych oraz ich ideał moralny. Całość problematyki ujęta jest w aspekcie potrzeb duszpasterstwa rekolekcyjnego. Małe fragmenty pracy publikowane były w periodykach *Katecheta* i *Homo Dei*.

25. Konior Czesław ks. *Ocena kłamstwa przez młodzież dorastającą*, Lublin 1965, praca magisterska, Arch. KUL.
Badania przeprowadzono metodą ankietową przy przewadze pytań otwartych. Badano młodzież z klas VI—XI z dwu liceów ogólnokształcących oraz jednej szkoły podstawowej. Próba badawcza objęła 510 respondentów (291 licealistów i 119 uczniów szkoły podstawowej). Przedmiotem analiz są postawy moralne młodzieży w zakresie ósmego przykazania.

26. Krawiec Elżbieta, *Więź z parafią młodzieży szkolnej uczęszczającej na katechizację. Studium socjologiczne na podstawie badań ankietowych w jednej parafii Wrocławia*, Wrocław 1975, Arch. SM.
Autorka przebadała 345 osób młodzieży (209 dz. i 136 chł.) w wieku 14—19 lat, posługując się ankietą (50 pytań). Badania miały charakter ankiety nadzorowanej. Analizy zmierzają do określenia więzi młodzieży z parafią, wewnętrznej jej struktury oraz związku z ogólną religijnością we wszystkich jej komponentach. Opracowano typologię religijności młodzieży (wiara, praktyki i moralność) oraz typologię więzi z parafią, następnie zaś obie typologie skorelowano.

27. Krynicki Andrzej ks. *Uczestnictwo młodzieży w pielgrzymce warszawskiej*, Lublin 1970, praca magisterska, Arch. KUL.
Ankietę zawierającą 62 pytania rozdano w trzecim i czwartym dniu trwania pielgrzymki młodzieży akademickiej idącej w grupach z Warszawy do Sanktuarium Maryjnego na Jasnej Górze w Częstochowie. Z rozdanych 400 kwestionariuszy zwrócono 142. Dla pozostałych uczestników pielgrzymki zastosowano uzupełniająco małą ankietę zawierającą 6 pytań (uzyskano 136 zwrotów). Jako materiał empiryczny posłużyły także autorowi intencje pisane przez młodzież przy wspólnej modlitwie. Przedmiotem studium są głównie motywy uczestnictwa młodzieży w pielgrzymce.

28. Kusek Teresa s. *Stosunek młodzieży do wartości naczelnych na podstawie badań ankietowych wybranych grup mło-*

dzieży licealnej, Lublin 1972, praca magisterska, Arch. KUL.
Badaniami ankietowymi objęto młodzież IV klasy liceum ogólnokształcącego, dobraną z dwu liceów państwowych (Gdańsk-Wrzeszcz i Gdynia) oraz trzech liceów prywatnych katolickich (Warszawa, Wrocław, Kraków).

29. Lipka Wiesław ks. *Religijność wiejskiej młodzieży pozaszkolnej*, Lublin 1969, praca magisterska, Arch. KUL.
Autor przeprowadził badania religijności młodzieży w dwudziestu wioskach na terenie parafii Łęg położonej w rejonie Puław. Badania objęły wyłącznie młodzież nie uczęszczającą do szkół, a więc już przeważnie pracującą (najczęściej w przemyśle). Na 285 osób zaliczających się do tej kategorii 237 objęto ankietą, zaś 50 wywiadem niekontrolowanym. Religijność analizowana jest według klasycznych jej parametrów, a także rozważane są jej uwarunkowania społeczne.

30. Metryka Kazimierz ks. *Udział w katechizacji a praktyki religijne młodzieży katechizowanej na przykładzie parafii św. Jakuba w Szczecinie*, Lublin 1973, praca magisterska, Arch. KUL.
Autor posługując się ankietą oraz metodą obserwacji socjologicznej przebadał 200 osób młodzieży szkół średnich we wspomnianej parafii. Przedmiotem analiz jest zależność między katechizacją a spełnianiem praktyk religijnych.

31. Pabisz Władysław ks. *Postawy i praktyki religijne młodzieży szkół technicznych. Socjo-religijne studium na podstawie badań w parafii św. Jana Chrzciciela w Będzinie*, Wrocław 1973, praca licencjacka, Arch. SM.
Badania ankietowe (98 pytań) objęły młodzież w liczbie 160 osób (90 dz. i 70 chł.) w wieku 16—21 lat. Autor przeanalizował opinie młodzieży o potrzebie religii i jej miejscu w życiu ludzkim, oraz ustalił typologię badanych w zakresie wiary i praktyk religijnych, z kolei zaś na ich podstawie uzyskał kompleksową typologię religijności młodzieży.

32. Panońko Mieczysław ks. *Motywy uczęszczania mołdzieży szkół średnich na katechizację parafialną*, Wrocław 1973, praca magisterska, Arch. SM.
Ankieta przeprowadzana wśród uczniów różnego typu szkół średnich we Wrocławiu, z klas I—IV. Podstawą analiz jest 120 kwestionariuszy (65 dz. i 55 chł.). Są to odpowiedzi na 15 pytań otwartych. Autor analizuje rodzaje motywów skłaniających młodzież do uczestnictwa w katechizacji oraz czynniki wpływające na rozwój tej motywacji (rodzina, środowisko rówieśnicze, katecheta, życie parafialne).

33. Pełka Florian ks. *Religijność młodzieży szkół średnich w świetle badań socjologicznych w Polsce,* Lublin 1969, praca magisterska, Arch. KUL.

Praca przedstawia stan religijności młodzieży szkół średnich w Polsce w oparciu o ogół badań socjologicznych przeprowadzonych w latach 1956—1968. Omawia ona badania ośrodków i autorów katolickich i laickich, tak publikowane, jak i nie ogłoszone dotychczas drukiem. Przedmiotem studium jest zakres problematyki badań nad religijnością młodzieży oraz wyniki tych badań. Autor zestawia wyniki badań odnośnie światopoglądu religijnego, praktyk religijnych oraz opinii o zachowaniach moralnych. Praca zawiera ponadto bardzo cenny aneks, zestawiający chronologicznie badania nad młodzieżą szkolną w Polsce.

34. Piosek Franciszek ks. *Wpływ środowiska społecznego na praktyki religijne młodzieży licealnej,* Kraków 1975, praca magisterska, Arch. SM.

Metodą ankiety rozdawanej i zwracanej w ośrodku katechetycznym przebadano 125 osób (80 dz. i 45 chł.) młodzieży z Liceum Ogólnokształcącego w Nowym Targu. Badania objęły młodzież klas II. Ankieta zawierała 98 pytań odnośnie wszystkich parametrów religijności i jej uwarunkowań, lecz opracowano jedynie stan praktyk religijnych. Autor sporządził typologię praktykujących.

35. Piróg Stefania s. *Pojęcia religijne i oceny moralne dzieci upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim,* Warszawa 1972, praca magisterska, Arch. KUL.

Z ogółu dzieci przebywających w zakładach wychowawczych „Caritas" w Domaszkowie i Otwocku a upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim, wylosowano 80 z klas II, III, IV i V szkoły specjalnej (po 20 z każdej klasy). Następnie przeprowadzono z nimi wywiady indywidualne. Analizy dotyczą pojęcia Boga, Mszy św. i modlitwy a także wybranych ocen moralnych.

36. Piszkalski Henryk ks. *Rola uwarunkowań wewnętrznych w kształtowaniu się przekonań religijnych u młodzieży w okresie dorastania,* Kraków 1973, rozprawa doktorska, Arch. SM.

Metodą ankietową przebadano próbę 640 osób młodzieży szkół średnich dobranej w ośrodkach katechetycznych na terenie kilku diecezji południowej Polski (krakowska, tarnowska, katowicka). Opracowanie ma charakter studium psychologicznego. Analizowana jest treść przekonań religijnych młodzieży w okresie dorastania, jej mo-

tywacja oraz oddziaływanie uwarunkowań wewnętrznych na przekonania.

37. Pyzel Stanisław ks. *Postawy religijne młodzieży w okresie 5—6 lat po I Komunii św. w małym mieście podwarszawskim*, Warszawa 1969, praca magisterska, Arch. ATK.

Ze spisu adresów 254 dzieci, które w 1962 r. przystąpiły do I Komunii św. w parafii św. Anny w Piasecznie, wylosowano 86 osób (47 dziewcząt i 39 chłopców) docierając następnie do ich rodziców. Wywiady zrealizowano w stosunku do 66 wylosowanych jednostek, badając na podstawie wypowiedzi rodziców stosunek młodzieży do obowiązków religijnych w 5—6 lat po I Komunii św.

38. Raba Stanisław ks. *Stosunek do Kościoła w wypowiedziach katechizowanej młodzieży szkół średnich*, Lublin 1969, praca magisterska, Arch. KUL.

Ankietą otwartą objęto 300 osób spośród młodzieży szkół średnich w wieku 15—18 lat. Była to młodzież uczęszczająca na katechizację w kilku miastach Ziemi Lubuskiej. Przedmiotem analiz są oceny Kościoła, jego rola i znaczenie społeczne i religijne w oczach młodzieży oraz osobisty stosunek badanych do Kościoła.

39. Reguła Władysław ks. *Rola Mszy św. w życiu młodzieży parafii Stronie Śląskie. Studium socjologiczno-religijne na podstawie badań ankietowych wśród grupy młodzieży katechizowanej*, Wrocław 1974, praca licencjacka, Arch. SM.

Badaniami ankietowymi objęto 150 osób młodzieży w wieku 15—22 lat (112 dz. i 38 chł.). Byli to uczniowie kilku szkół średnich różnego typu (licea, technika i zawodowe) na Ziemi Kłodzkiej. Ankieta zawierała 34 pytania odnośnie Mszy św. Analizowana jest wiedza młodzieży o Mszy św., jej miejsce w życiu badanych oraz sposób uczestnictwa. Autor sporządził typologię młodzieży uczęszczającej na Mszę św.

40. Rzepecki Mirosław ks. *Posoborowe zadania katechezy i ich realizacja w wypowiedziach młodzieży warszawskich szkół średnich*, Lublin 1972, praca magisterska, Arch. KUL.

Studium o charakterze psychologiczno-pastoralnym oparł autor na próbie badawczej 300 osób dobranych z młodzieży szkół średnich uczęszczających na katechizację w Warszawie, Piastowie i Radzyniu. Jako narzędziem badawczym posłużono się ankietą o przewadze pytań otwartych.

41. Słomińska Janina, *Układy pojęć religijnych starszej młodzieży z warszawskich szkół średnich i wyższych biorących udział w katechizacji*, Warszawa 1973, rozprawa doktorska, Arch. ATK.
Badania ankietowe dotyczyły 365 osób młodzieży uczestniczących w 19 grupach katechetycznych dziesięciu parafii w różnych dzielnicach Warszawy. Z uzyskanych ankiet wylosowano próbę 280 osób (145 chł. i 135 dz.) uczęszczających do liceów, techników, szkół pomaturalnych i wyższych. Badano metodą ankiety audytoryjnej trwającej około 70 minut, przeprowadzonej osobiście przez autorkę. Przedmiotem studium są pojęcia religijne badanych: pojęcie Boga, społeczności religijnych, praktyk religijnych, wiary i jej związku z życiem. Autorka analizuje układy tych pojęć w zależności od płci, wykształcenia i stopnia zaangażowania w praktyki religijne. Jest to studium pionierskie ze względu na swój charakter metodologiczny.

42. Smolarz Maria s. *Opinie młodzieży laickiej o życiu zakonnym a jej postawy religijne*. Lublin 1966, praca magisterska, Arch. KUL.
Badania ankietowe objęły grupę 152 osób młodzieży katechizowanej uczęszczającej do szkół licealnych w Warszawie, Krakowie, Lublinie i Wrocławiu. Praca ma charakter psychologiczny i analizuje zróżnicowanie opinii o życiu zakonnym w zależności od postaw religijno-moralnych młodzieży.

43. Stopa Stanisław *Koledzy i sympatia, a religijność*, Warszawa 1974, praca magisterska, Arch. ATK.
Ze spisu nazwisk dzieci, które w 1959 r. przystąpiły do I Komunii św. w parafii Międzyrzecze wyeliminowano te, które mieszkały poza miastem. Z pozostałych wylosowano 65 osób, chociaż ostatecznie udało się zrealizować wywiad tylko w stosunku do 49 (28 kobiet i 21 mężczyzn). W 12 lat po I Komunii św. przeprowadzono z nimi wywiad sformalizowany obejmujący 47 pytań. Analizy dotyczą przede wszystkim religijności ich rodzin oraz wpływu kolegów i sympatii na ich postawę religijną.

44. Wałaszek Bolesław ks. *Światopogląd a praktyki religijne młodzieży kończącej szkołę średnią*. Warszawa 1970, praca magisterska, Arch. ATK.
Praca oparta na badaniach ankietowych młodzieży klas maturalnych uczęszczającej na katechizację do punktów katechetycznych w Warszawie (parafie: Katedralna, Podwyższenia św. Krzyża i św. Stanisława Kostki) i Tarnobrzegu. Próba badawcza objęła 146 ankietowanych. Analizowane są praktyki religijne oraz podstawowe

kwestie światopoglądowe badanych a następnie ich wzajemna korelacja.

45. Warakomska Halina *Poglądy na życie zakonne a uznawane wartości młodzieży żeńskiej I-szych i IV-tych klas szkół podstawowych w czterech parafiach warszawskich*, Warszawa 1976, praca magisterska, Arch. ATK.

Opracowanie zawiera analizy oparte na badaniach socjologicznych dziewcząt z czterech parafii warszawskich (dzielnice: Praga, Bródno, Saska Kępa, Żoliborz). W każdej z parafii przeprowadzono w czasie przeznaczonym na lekcje religii badania dwu grup katechetycznych szkół średnich. Próba objęła 239 respondentów. Autorka analizuje hierarchię wartości tej młodzieży i na jej tle poglądy na życie zakonne.

46. Wołoszyn Tadeusz ks. *Kształtowanie się ocen moralnych u młodzieży*, Warszawa 1970, praca magisterska, Arch. ATK.

Badania przeprowadzono w punktach katechetycznych czterech parafii warszawskich położonych w dzielnicach: Śródmieście, Ochota i Mokotów. W ankiecie audytoryjnej uzyskano 240 wypowiedzi młodzieży z klas VII, IX i XI uczęszczającej na katechizację (po 80 z każdego poziomu nauczania). W próbie znalazło się po 120 chłopców i dziewcząt. Przedmiotem badań był stosunek młodzieży do obowiązków moralnych, do kradzieży, do własności społecznej, do przepisów drogowych oraz do osób starszych i znajdujących się w niebezpieczeństwie. Autor analizuje ponadto wartości uznawane przez młodzież: ważne decyzje, ideały życiowe, znaczenie autorytetu oraz wartość więzi rodzinnej i koleżeńskiej.

47. Wróblewska Barbara *Kształtowanie się ocen moralnych u młodzieży*, Warszawa 1974, praca magisterska, Arch. ATK.

Badania metodą ankiety audytoryjnej przeprowadzono na próbie 172 osób dzieci i młodzieży (97 chł. i 72 dz.) uczęszczających na katechizację w czterech parafiach warszawskich (dzielnice: Nowe Miasto, Młociny, Okęcie, Powiśle). Respondenci rekrutowali się z klas: V, VII i IX. Przedmiotem dociekań autorki jest środowisko rodzinne i szkolne a na ich tle ideał moralny młodzieży: preferowane oceny, preferowane i uznawane wartości.

48. Zawadzka Stanisława *Młodzież o wpływie katechezy na jej religijność*, Warszawa 1973, praca magisterska, Arch. ATK.

Studium dotyczy religijności młodzieży w 12 lat po I Komunii św. Jest kolejnym z serii prac tego typu podjętych przez ośrodek War-

szawski. Tym razem obejmuje 50 osób (26 mężczyzn i 24 kobiety), z parafii św. Szczepana w Warszawie. Metodą wywiadu badała autorka wpływ rodziny, środowiska szkolnego, zwłaszcza zaś katechizacji na religijność młodych ludzi. Dokonała charakterystyki praktyk oraz przekonań religijnych respondentów, a także przeanalizowała wpływ katechety na ich postawę religijną.

49. Ziomek Tadeusz Antoni ks. *Warunki materialne a postawy religijne młodzieży w 6 lat po I Komunii św.*, Warszawa 1976, praca magisterska, Arch. ATK.

Próba losowa objęła 60 (spośród 117) osób młodzieży, która w 1961 r. pierwszy raz przyjęła Komunię św. w parafii św. Floriana w Wąchocku. Przeprowadzono wywiad z ich rodzicami połączony z obserwacją mieszkania oraz stanu budynków mieszkalnych i gospodarczych. Na tle opisu warunków materialnych badanych rodzin autor przeprowadził typologię religijności rodziców i typologię religijności ich dzieci, następnie zaś podjął próbę ich konfrontacji.

Ks. Stefan Eugeniusz Dobrzanowski

KS. STEFAN E. DOBRZANOWSKI

PRÓBA TYPOLOGII PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH MŁODZIEŻY KATOLICKIEJ

Pytanie o religijność współczesnej młodzieży jest ciągle aktualne a odpowiedź niełatwa i z wielu powodów niepełna. Niepełność odpowiedzi na to pytanie wynika już z faktu, że problem dotyczy głównie sfery życia nadprzyrodzonego, to zaś wymyka się zarówno potocznym obserwacjom, jak również tylko w zewnętrznych przejawach uchwytne jest na płaszczyźnie nauk empirycznych, jak socjologia czy psychologia religii [1].

Trudność określenia religijności naszej młodzieży potęguje fakt, że chodzi tu o religijność polską, ta natomiast uważana jest przez socjologów za fenomen niezwykły (trudny do wyjaśnienia) w skali światowej oraz że chodzi o młodą generację, a więc tę kategorię społeczną, której postawy duchowe często są maskowane, a ponadto pozostają *in statu fieri* [2].

Wreszcie od strony psycho-socjologicznej nie ulega wątpliwości fakt wielorakich uwarunkowań wszelkiej religijności, zatem i religijności młodzieży — jej uzależnienie od korelatów psycho- socjo- i bio-gennych. Wśród tych determinant zasadniczą rangę w religijności młodzieży posiadają uwarunkowania społeczne. Splatają się tu ze sobą lub pozostają w kolizji wpływy Kościoła, rodziny, szkoły, mass-mediów, grupy rówieśniczej oraz wielu instytucji, grup i prądów społecznych [3].

Jest natomiast rzeczą bezsprzeczną, że niezależnie od trudności w odczytaniu aktualnego obrazu religijności młodych docenić należy każdą próbę określenia tego stanu, jeśli oparta jest na rzetelnie zrealizowanych badaniach empirycznych. Wartość tę posiadają badania,

[1] Ks. J. Majka, *„Teologia praktyczna a socjologia"*, „Ateneum Kapłańskie", 82 (1974), s. 259.

[2] Por. M. Kozakiewicz, *Paradoksy młodzieżowe*, Warszawa 1970, S. Szuman, J. Pieter, Ks. H. Weryński, *Psychologia światopoglądu młodzieży*, Warszawa 1933, passim.

[3] H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, w: F. Houtart (red.) *Socjologia religii*, Kraków 1967, ss. 123—144.

które prowadzone są na próbach reprezentatywnych, gdyż mogą być uogólniane nie tylko na całość populacji reprezentowanej, ale w znacznej mierze także na młodzież o analogicznych parametrach społeczno-demograficznych w analogicznych środowiskach, która wzrasta przecież w tej samej sytuacji społeczno-kulturowej w naszej ojczyźnie [4].

Przedmiotem niniejszego studium będą postawy młodzieży w zakresie przekonań religijnych, uogólnione do tego stopnia, że podane w formie typologii przekonań. Będzie to próba typologii światopoglądu religijnego młodzieży katolickiej, przebadanej przez autora w roku 1970 w Skawinie, a więc w środowisku dość typowym dla współczesnej Polski, pozostającym na styku tradycyjnej wsi i wielkiego przemysłu [5].

Badania metodą ankiet i obserwacji dokonane były na próbie losowej obejmującej 300 osób w wieku 14—24 lat wylosowanych z ogółu młodzieży zamieszkującej w rejonie Skawiny [6].

Głównym celem studium jest ukazanie procesów internalizacji religii katolickiej w przekonaniach tej młodzieży oraz integracji jej elementów i funkcjonowania w światopoglądzie [7].

Przedstawiona typologia jest zwieńczeniem dokonanych przez autora analiz typologicznych w zakresie podstawowych składników światopoglądu religijnego młodzieży. Jest to więc typologia kompleksowa uwzględniająca zainteresowania religijne badanych, ich stosunek do religii i podstawowych prawd wiary, akceptację wartości religijnych i norm moralno-religijnych oraz motywację postępowania.

Pomijamy tu szczegółową prezentację typologii partykularnych, w których uwzględniono następujące wskaźniki: w zakresie zainteresowań — czytelnictwo, rozmowy z rówieśnikami, aktywność poznawczą odnośnie kazań i katechez: w zakresie przekonań — autodeklarację religijną, ocenę chrześcijaństwa, akceptację ośmiu podstawowych dogmatów (istnienie Boga, Opatrzność, bóstwo Chrystusa, boskie posłannictwo Kościoła, nieśmiertelność duszy, powszechne zmartwychwstanie, niebo i piekło), w zakresie

[4] L. Kisch, *Zasady doboru losowego próby reprezentatywnej* (w:) S. Nowak (red.) *Metody badań socjologicznych*, Warszawa 1965, s. 535 nn.

[5] K. Dobrowolski, A. Stojak, (red.) *Studia nad załogą Huty Aluminium w Skawinie*, Wrocław 1969.

[6] Charakterystykę metod nadawczych oraz badanej zbiorowości podałem w artykule *Chrześcijaństwo w oczach młodzieży*, „Chrześcijanin w świecie", 47/9 (1976) s. 83/84.

[7] S. Mika, *Uwagi o internalizacji postaw* (w:) S. Nowak (red.) *Teoria postaw*, Warszawa 1973, ss. 213—234.

ideału moralnego — miejsce wartości religijnych wśród dążeń życiowych, preferencja norm i obowiązków religijnych, akceptacja czystości przedmałżeńskiej i motywacja postępowania. W wyniku szczegółowych analiz typologicznych w dziedzinie wskazanych składników uzyskaliśmy przybliżony obraz religijności młodzieży ujętej globalnie, który prezentuje tabela 1.

Tabela 1. Badana młodzież według stopnia zaangażowania religijnego w poszczególnych dziedzinach (w %, N-300)

Typ światopoglądu	Zainteresowania	Przekonania	Ideał
I konsekwentnie religijny	24.0	51.0	27.7
II niekonsekwentnie religijny	43.7	29.3	49.0
III ulegający laicyzacji	22.3	10.7	14.7
IV całkowicie laicki	10.0	9.0	8.6
	100.0	100.0	100.0

Wskazuje ona, że badana młodzież najbardziej wierna jest religii w dziedzinie wyznawania prawd wiary, gdyż przeszło połowa zachowuje tu postawę ortodoksyjną. Słabiej przedstawia się moralna strona światopoglądu religijnego, a najsłabiej zainteresowania problematyką religijną. Wiadomo jednak, że przekonania religijne wyrażone w akceptacji dogmatów wiary o tyle są głęboko uwewnętrznione, o ile z jednej strony łączą się z żywym zainteresowaniem religijnym, zaś z drugiej strony, o ile mają wpływ na życie, czyli kształtują ideał moralny. Stąd też konieczna była typologia kompleksowa, która uwzględnia współzależność tych trzech elementów.

Wracając do materiałów empirycznych: stosując analizę typologiczną zmierzano do wyodrębnienia kilku ostatecznych typów światopoglądu młodzieży, różniących się poziomem religijności w zakresie zainteresowań, przekonań i ideału moralnego.

Typem idealnym czyli całkowicie konsekwentnym byłby ten, który by posiadał równy poziom wszystkich trzech mierników. W praktyce jednak typy takie nie weryfikują się, gdyż wyodrębnienie ich wymagałoby zbyt wielkiego rozczłonkowania. Analiza danych ankietowych przy zastosowaniu niewielkich uogólnień pozwoliła ostatecznie na wyodrębnienie pięciu typów światopoglądu badanej młodzieży, które przedstawia tabela 2.

Tabela 2. Młodzież według przynależności do typów światopoglądu (w %, N = 300)

Lp.	Nazwa typu	%
I	chrześcijański konsekwentny	20.0
II	chrześcijański niezupełnie konsekwentny	50.0
III	chrześcijański niekonsekwentny	15.0
IV	zlaicyzowany	6.3
V	laicki	8.7
	Ogółem	100.0

I. Typ chrześcijański w pełni świadomy i konsekwentny — cechuje go maksymalna akceptacja prawd wiary oraz pełna internalizacja modelu moralności chrześcijańskiej a także wystarczająca aktywność w dziedzinie zainteresowań religijnych.

II. Typ chrześcijański niezupełnie konsekwentny — cechuje go niepełna internalizacja doktryny wiary i moralności chrześcijańskiej oraz średnie lub niewielkie zainteresowanie religią.

III. Typ chrześcijański niekonsekwentny — charakteryzuje się wysokim wskaźnikiem pewnych składników światopoglądu, przy braku równowagi innych. Jest to brak integracji światopoglądu chrześcijańskiego, gdyż zachwiane są proporcje między wiarą, moralnością religijną oraz zainteresowaniami religijnymi.

IV. Typ zlaicyzowany — cechuje go minimalna akceptacja prawd wiary i modelu moralności chrześcijańskiej oraz brak zainteresowań religijnych lub zainteresowania krytyczne.

V. Typ laicki — charakteryzuje go całkowity brak akceptacji doktryny chrześcijańskiej oraz chrześcijańskiego ideału moralnego, a w zainteresowaniach krytyczny stosunek do ideologii religijnej lub całkowita obojętność.

Zdajemy sobie sprawę, że wprowadzona typologia, jak każda inna zresztą, jest w dużej mierze schematyczna i zawiera znaczne uogólnienia, podczas gdy postawy światopoglądowe młodzieży są bardziej zróżnicowane. Wydaje się zatem wskazane przeprowadzenie bardziej szczegółowej charakterystyki młodzieży reprezentującej wyodrębnione typy światopoglądu.

Typ I skupia młodzież ortodoksyjną tak w sprawach wiary jak i moralności chrześcijańskiej. Należy postawić pytanie, czy ortodoksja ta jest już dojrzałą postawą religijną, czy też mało przemyślanym konformizmem w stosunku do prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej.

Mając na uwadze, że przeprowadzone analizy typologiczne opierały się na wygórowanych rygorach konsekwencji dotyczącej nie tyle zewnętrznej deklaracji, ile przekonań, wartościowania i motywacji, możemy na postawione pytanie odpowiedzieć pozytywnie. Należy sądzić, że zakwalifikowani do tego typu stanowią grupę młodzieży o światopoglądzie głęboko religijnym, zawierającym zinternalizowaną doktrynę chrześcijańską. Jest to wyznawanie wiary świadome i refleksyjne, połączone z nastawieniem apostolskim, implikujące doskonałą motywację postępowania moralnego, gdzie pierwszeństwo mają motywy religijne, mistyczne, oraz całkowitą konsekwencję w przyznawaniu pierwszeństwa wartościom religijnym i religijnym normom moralnym.

W oparciu o bogaty materiał empiryczny jesteśmy w stanie przytoczyć wiele dodatkowych wskaźników stanowiących sprawdziany tej dojrzałej postawy religijnej. I tak np. sprawdzianem refleksyjnego podejścia do spraw wiary jest przewaga w tym typie młodzieży, która pod pojęciem „człowiek wierzący" rozumie człowieka zachowującego konsekwencję wiary wyznawanej rozumnie, postępowania moralnego płynącego z wiary oraz pozostającego w kontakcie z Bogiem przez spełnianie praktyk religijnych. Wypowiedzi dotyczące tego problemu szczególnie akcentują wiarę, czyli przekonanie religijne, podczas gdy globalnie w całej zbiorowości przeważają wypowiedzi akcentujące spełnianie praktyk religijnych i zachowywanie przykazań. „Człowiek wierzący — pisze 15-letni ośmioklasista — to ten, kto przyjmuje i rozumie zasady wiary oraz przynajmniej stara się żyć według nich". „Wierzącym jest ten — stwierdza 20-letni student polonistyki — kto posiada przekonania religijne, prowadzi życie etyczne, spełnia praktyki religijne". „Człowiek jest wierzącym, kiedy wie i zna, w co wierzy i systematycznie praktykuje" — wypowiedź 18-letniego pracownika umysłowego z wykształceniem średnim.

Sprawdzianem dojrzałej postawy religijnej tego typu jest zrozumienie dla idei powołania kapłańskiego oraz przewaga wypowiedzi dotyczących modelu kapłana, ujmowanego przede wszystkim w kategoriach religijnych. W grupie tej 66.7% posiada zrozumienie dla potrzeby powołań kapłańskich, podczas gdy globalnie w całej populacji tylko 37.3% rozumie ideę powołania kapłańskiego. Obok zalet moralnych i intelektualnych wymagają przede wszystkim od kapłana zaangażowania w wartości religijne. Typowym przykładem jest wy-

powiedź: „Dobry kapłan według mnie to: sprawiedliwy, nie materialista, wierzy w Boga, zna dokładnie prawdy wiary. Jedyną jego miłością to miłość Boga — uczciwy wobec Boga i ludzi" (dz. 1. 18, szk. lic. kl. III. poch. rob.).

Mimo, że do grupy tej należy także młodzież roczników najmłodszych, która nie przeszła jeszcze rozwojowego kryzysu wiary, to jednak można uważać, że młodzież tego typu — bez względu na wiek — reprezentuje postawę doskonałej internalizacji ideologii religijnej i jest w znacznym stopniu uodporniona na wpływy laicyzacji. Typ ten obejmuje 20%, czyli piątą część zbiorowości.

Typ II — skupia młodzież o światopoglądzie chrześcijańskim niezupełnie zinternalizowanym, i obejmuje 50.0% zbiorowości. Cechą wspólną wszystkich przynależnych jest znaczny stopień religijności światopoglądu, przy braku pełnej akceptacji prawd wiary lub nie w pełni doskonałym pod względem religijnym systemie etycznym. W dziedzinie wiary są to najczęściej wątpliwości dotyczące niektórych tylko prawd lub nieznajomość treści tych prawd. W dziedzinie moralności jest to nie zawsze doskonała motywacja religijna lub niedoskonała hierarchia wartości, polegająca najczęściej na preferencji pewnych wartości czy norm chociażby religijnych, ponad najwyższą normę i chrześcijańską, jaką jest miłość Boga. Są to więc motywacje i wartościowania mało zintegrowane wokół naczelnej idei religijnej.

Jak widać, o zróżnicowaniu postaw w ramach tego typu decyduje nie tyle stosunek do wiary, gdyż w tym zakresie odchylenia są niewielkie, ale przede wszystkim różny typ motywacji lub hierarchii wartości. Na skutek tej dyferencji postaw w zakresie chrześcijańskiego ideału moralnego jesteśmy w stanie wyróżnić — w ramach tego typu — trzy podtypy. Skupiają one młodzież religijną, gdyż w zasadzie, mimo wątpliwości, ortodoksyjną wobec magisterium Kościoła, posiadającą zdecydowanie religijny ideał moralny, ale różniącą się odrębną orientacją religijno-moralną.

a) Religijni. Grupa ta skupia 50 respondentów, czyli 33.3% typu II, co w stosunku do całej zbiorowości stanowi 16.7%. Jest to młodzież najbardziej zbliżona do typu I. Wspólną cechą całej grupy jest motywacja religijna konsekwentnie mistyczna, przy pomniejszonej akceptacji prawd wiary (21 resp. — 42.0%) lub pomniejszonej akceptacji chrześcijańskich norm moralnych, co znajduje głównie wyraz w odmiennych poglądach w dziedzinie etyki przedmałżeńskiej (27 resp. — 54.0%). Hierarchia wartości ma charakter religijny konsekwentny (20 resp. — 40.0%) lub niekonsekwentny (30 resp. — 60.0%).

b) Formaliści. Stanowią grupę 59 reprezentantów, czyli 39.3% typu II, a zatem najliczniejszą w tym typie. Religijność ich ma cha-

rakter tradycyjny, rytualno-legalistyczny, gdyż największy nacisk kładą na praktyki religijne i przykazania. Te formy religijności eksponują ponad obowiązki miłości Boga i bliźniego. Z ogólną postawą wierności dla norm i rytów koresponduje u części młodzieży wierność dla obowiązku czystości przedmałżeńskiej. Akceptacja prawd wiary jest najczęściej pomniejszona (32 resp. — 54.2%) przez wątpliwości. Hierarchia wartości ma charakter konsekwentnie religijny (25 resp. — 42.2%) lub niekonsekwentnie religijny (34 resp. — 57.6%). Przeważa tu motywacja lęku (soteriologiczna i psychologiczno-społeczna, np. lęk przed spowiedzią).

c) Humaniści. Jest to grupa najmniejsza w tym typie (27.4%). Wspólną cechą tej młodzieży jest preferencja obowiązków naturalnych, zwłaszcza dotyczących dobra bliźniego, przed obowiązkami i motywami religijnymi. Jest to orientacja antropocentryczna, a w pewnym stopniu także socjocentryczna, gdyż z wrażliwością na dobro człowieka łączy wrażliwość na dobro społeczne (częściej podkreśla obowiązek poszanowania własności społecznej, walki o sprawiedliwość, wartość pracy społecznej, itp.).

Akceptacja wiary jest u większości pomniejszona (61%). Zatem największa część typu II to młodzież o religijności raczej tradycyjnej, opartej na autorytecie i mało pogłębionej.

Typ III — obejmuje młodzież chrześcijańską najbardziej przeciętną, gdyż w światopoglądzie jej współistnieją duże niekonsekwencje i nieścisłości. Stanowi on 15.0% zbiorowości.

Wysokie wskaźniki religijności w dziedzinie wiary u znacznej części tej grupy (27 resp. — 60.0%) nie korespondują z religijną moralnością i odwrotnie, a nawet istnieje duże zróżnicowanie wskaźników religijnych w ramach samego systemu etycznego (współistnienie typów I i III w zakresie czterech wyznaczników ma miejsce u 10 resp.).

Jeśli idzie o wiarę — 11 respondentów posiada wiarę integralną, 16 respondentów wiarę minimalnie uszczuploną przez wątpliwości współistniejące przeważnie z brakiem wiedzy religijnej, 18 respondentów wiarę pomniejszoną przez wątpliwości i negacje dogmatów. Podobnemu zróżnicowaniu podlega składnik moralności, gdzie stwierdza się brak równych poziomów we wszystkich przyjętych miernikach. Zwracamy więc uwagę na wskaźniki najczęściej występujące: wartościowanie jest tu najczęściej religijne niekonsekwentne (II) — 27 resp.); preferencja obowiązków moralnych wskazuje także najczęściej na typ (II) chrześcijański niedoskonały (22 resp.). W motywacji dominuje typ religijny niedoskonały (32 resp.): w kodeksie seksualnym przeważa typ dewiacyjny poza dwoma respondentami uznającymi czystość przedmałżeńską.

Widać zatem, że mimo dużego rozczłonkowania postaw, dominują postawy reprezentujące typy przeciętne tak w zakresie wiary, jak i moralności. Podobnie w zakresie zainteresowań religijnych występują tu wszystkie cztery poziomy zainteresowań, chociaż dominuje typ średnich zainteresowań oraz typ bierny.

Wydaje się, że młodzież omówionego II typu światopoglądu, ze względu na dużą mobilność postaw i brak ich integracji w ramach światopoglądu jest w dużym stopniu narażona na wpływy laicyzacji.

Typ IV — obejmuje młodzież, której światopogląd w bardzo dużym stopniu uległ już laicyzacji. Jest to 8.7% badanej zbiorowości. W zakresie wiary stwierdza się u tej młodzieży kwestionowanie większości dogmatów. U siedmiu respondentów jest to poddawanie dogmatów wiary w wątpliwość, natomiast u pozostałych jest to odrzucenie większości dogmatów w formie zaprzeczenia.

Stan ten można określić jako głęboki kryzys wiary. Na pytania o trudności w wierze, trzynastu odpowiada zaprzeczeniem, natomiast z pozostałej trzynastki przyznających się do trudności, dziesięciu respondentów próbuje wskazać na powody swego kryzysu wiary. W kilku wypadkach jest to wynik zaniedbań w nauce religii i w praktykach religijnych, w dwu innych próba refleksji nad życiem i prawdami wiary. „Moje trudności — pisze 18-letnia licealistka — zrodziły się pod wpływem dotychczasowych cierpień, na skutek czego nie bardzo wierzę w Pana Boga". Inny siedemnastolatek pisze: „Nie mam dowodów wyjaśniających mi istotę samego Boga".

U większości jest to jednak postawa bierna wobec narastających trudności i wątpliwości w wierze. Typowym przykładem braku refleksji nad prawdami wiary jest wypowiedź 23-letniego studenta Wyższej Szkoły Muzycznej: „Nigdy nie zastanawiałem się nad tymi sprawami, dlatego nie wiem jak odpowiedzieć". Kryzys wiary u tej młodzieży polega więc raczej na daleko posuniętym zobojętnieniu. Wiara posiada więc tu postać szczątkową i poza zewnętrzną deklaracją skazana jest na stopniowy zanik.

W składniku moralności tego typu światopoglądu istnieją również szczątkowe formy religijności. Pięć osób opowiada się jeszcze za dążeniem do wartości religijnych (np. zbawienia), trzy inne osoby uznają pewne obowiązki religijne (należy tu Msza św. i szóste przykazanie), natomiast aż dziewiętnastu respondentów odwołuje się do religijnych motywów postępowania, z czego dziesięciu wymienia motywy niedoskonałe, głównie o charakterze społecznym, a dziesięciu motywy mistyczne (mimo, że nie praktykują oraz kwestionują niemal wszystkie dogmaty). Widzimy zatem, że młodzież odchodząc od

Kościoła szybciej porzuca prawdy wiary, następnie praktyki religijne, natomiast najdłużej zachowuje pewne elementy moralności religijnej. Jest to problem wymagający jednak specjalnych badań, nie wiadomo bowiem, jaką rolę odgrywają tu nawyki wyrobione w religijnym wychowaniu, a także czy abstrakcyjne motywy, jak np. miłość Boga, nie są dla nich formą psychologicznej racjonalizacji. Trudno bowiem motyw miłości Boga przyjąć za dobrą monetę u tych, którzy wątpią w Jego istnienie.

Nie brak więc postaw pełnych sprzeczności. Tak np. 20-letni respondent, pracujący, z wykształceniem zawodowym, twierdzi, że zachowuje post z miłości do Boga, mimo że zdeklarował się jako niewierzący, przywiązany do religijnych tradycji i nieregularnie praktykujący. Mimo że odrzuca wszystkie dogmaty, odmawia jeszcze pacierz i uczęszcza na nabożeństwa w wielkie święta, gotów jest także radzić się księdza w sprawach wiary. Inny krańcowy przykład to 21-letni chłopiec pracujący, z wykształceniem średnim. Uważa się za wierzącego i akceptuje istnienie Boga, bóstwo Chrystusa, nieśmiertelność duszy i dogmat o niebie. Odrzuca natomiast wszelkie zasady religijne w dziedzinie moralności. „Współżycie seksualne młodych — jak twierdzi — zawsze jest dozwolone, gdyż w chwili stosunku kocha się każdą partnerkę". Jest także przekonany, że głównie brak uświadomienia seksualnego powstrzymuje młodych od praktyk seksualnych. W dziedzinie etycznej nie deklaruje on żadnego z motywów religijnych, ani nie podkreśla żadnej wartości, ani też obowiązku religijnego. Stwierdza się więc w tym wypadku całkowity rozdział wiary i moralności. Religia nie funkcjonuje już zupełnie w jego systemie moralnym.

Przytoczone dwa przykłady światopoglądu młodzieży zlaicyzowanej wskazują, że wizja świata i życia jest u niej pełna sprzeczności. Nie jest to jeszcze postawa całkowitej niewiary, choć bardzo bliska ateizmu.

Można by się pokusić także o badania, w jakiej mierze na odejście młodzieży od wiary ma wpływ demoralizacja seksualna. Omawiany typ na odcinku etyki seksualnej w całości odrzuca normę religijną, ponadto zaś sześciu respondentów płci męskiej odrzuca w tej dziedzinie wszelkie normy moralne, twierdząc, że współżycie jest zawsze dozwolone, zwłaszcza dla przyjemności. We wszystkich tych wypadkach stwierdzić można daleko posunięte zaabsorbowanie życiem seksualnym, które zdaje się stwarzać śmiertelny klimat dla życia religijnego. Zważywszy, że jest to 23.0% młodzieży tego typu, można wysuwać przypuszczenie, iż brak motywacji religijnej w tej dziedzinie przy niedoborze głębokich motywów naturalnych prowadzi do demoralizacji.

Typ V skupia niewielką grupę młodzieży (6,3%), która definitywnie zerwała z wiarą i moralnością chrześcijańską. Więcej niż połowa tej kategorii zachowuje jednak jeszcze konformizm w stosunku do Kościoła, wyrażający się w praktykach religijnych, które spełnia ze względów społecznych lub z osobistego przywiązania do tradycji. Zakres praktyk ogranicza się wyłącznie do uczestnictwa w niedzielnej lub świątecznej Mszy świętej. Pięciu praktykuje sezonowo, czterech nieregularnie, zaś jeden praktykuje w każdą niedzielę ze względu na rodziców (z którymi razem uczęszcza). Z praktyką sakramentalną oraz z modlitwą prywatną zerwali wszyscy w wieku 13—16 lat życia.

Jest teraz rzeczą interesującą, jaki światopogląd wyznaje ta młodzież, która całkowicie odrzuca ideologię chrześcijańską. Otóż utrata wiary i zerwanie duchowych więzów z Kościołem nie wiąże się tu z przyjęciem jakiejkolwiek ideologii niereligijnej. Sześć osób określa swój ideał życiowy w formie ogólnej, bez akcentów ideologicznych; reszta zaś zaprzecza istnieniu ideałów życiowych.

Zasadniczym rysem niemal całej tej grupy jest postawa aideologiczna, która odrzucając wszelką ideologię uznaje „własny światopogląd" i „własną moralność".

Tylko połowa młodzieży z tej grupy twierdzi, że dąży do uformowania własnego niereligijnego światopoglądu, niektórzy nawet twierdzą, że go posiadają, lecz w gruncie rzeczy jest to sytuacja zagubienia ideologicznego. Wskazują na to wypowiedzi odważne, ale nie pozbawione logicznych sprzeczności: „Uważam siebie — pisze 21-letni student szkoły pomaturalnej — za swoistego deistę, z szacunkiem dla wiary, ale bez boga". Podobnie twierdzi 19-letni maturzysta — „mam własne poglądy, nie uznaję żadnej religii, lecz jestem idealistą, a nie materialistą".

Również przekonania w dziedzinie moralności polegają u tej młodzieży na tzw. własnej moralności lub inaczej — na „kierowaniu się swoim zdaniem". Moralność ta polega głównie na niechęci do przyjęcia norm jakiegokolwiek systemu moralnego. Niektóre wypowiedzi wskazują niedwuznacznie, że zadecydował tu wybór łatwiejszej drogi życia: „Przykazań nie staram się zachowywać" (chł. l. 16 poch. int. szk. techn. kl. I), „Pacierza nie odmawiam od 12 roku życia z powodu lenistwa" (chł. l. 16 poch. int. szk. techn. kl. I), „Ideału życiowego nie posiadam. Gdybym go miał, byłbym bardziej zdecydowany, a tak to robię co mi się podoba". (chł. l. 19 poch. int. wyksz. śr. nieprac.).

Niełatwo wykryć, jakie są główne przyczyny utraty wiary przez te jednostki. Kilku z nich powołuje się na nieścisłości doktrynalne chrześcijaństwa, ale żaden nie przytacza konkretnych zarzutów.

W krytyce religii najdalej posuwa się dwu respondentów, z których

jeden twierdzi, że człowiek stworzył sobie bogów, a drugi podobnie, że religia chrześcijańska jest zbiorem mitów. Z porównania z innymi ich wypowiedziami odnosi się jednak wrażenie, że przytoczone argumenty są racjonalizacją wcześniejszego odejścia od wiary, które dokonało się w 13 i 14 roku życia na skutek zerwania z katechizacją i sakramentem pokuty.

Wśród zasadniczych powodów przyjęcia postawy niewiary przez omawianą grupę młodzieży można dostrzec trzy. Będzie to w pierwszym rzędzie nieznajomość ideologii chrześcijańskiej. Przemawia za tym fakt, że u piętnastu osób z tej grupy stwierdzono skrajną ignorancję religijną, co najjaskrawiej występuje w twierdzeniu, że Chrystus jest postacią mitologiczną. Inny powód, to wczesne zerwanie z katechizacją i zaniechanie praktyk religijnych i sakramentalnych, co doprowadziło z czasem do zaniku poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Większość tłumaczy się tu brakiem potrzeb religijnych, podając uzusadnienie w formie: „nie pociąga mnie to", „nigdy nie sprawiało mi to przyjemności", „wyrosłem z tego", „to mnie nie interesuje". Są to jednak uzasadnienia płytkie, usiłujące usprawiedliwić lenistwo duchowe.

Omawiane tu zjawisko wśród pewnej części młodzieży jest zatem dość interesujące w wielu aspektach i wymaga bardziej wnikliwych badań od strony psychologicznej.

W aspekcie socjologicznym na uwagę zasługuje brak zaangażowania w ideologię areligijną oraz pozytywna ocena chrześcijaństwa od strony społecznej. Większość z nich podkreśla duże znaczenie chrześcijaństwa dla ludzkości. Młodzież ta mimo skłonności do pochopnego krytycyzmu nie zdradza uraz, ani uprzedzeń wobec Kościoła, a w stosunku do duchownych wysuwa wysokie wymagania pod względem walorów naturalnych, a zwłaszcza moralnych; docenia także rolę społeczną kapłanów i nie przejawia braku szacunku dla nich. Wskazuje to, że mimo utraty wiary pozostaje u tej młodzieży pozytywne odniesienie do Kościoła, jako grupy społecznej.

W poszukiwaniu korelatów społecznych i demograficznych tego rodzaju postaw młodzieży przeanalizowaliśmy następnie możliwość wpływu wielu czynników. Wyniki wskazują, że stan uwewnętrznienia religii katolickiej w przekonaniu młodzieży uzależniony jest pozytywnie od religijności rodziców i atmosfery w rodzinie.

Z podstawowych wniosków, jakie nasuwają się na kanwie powyższych rozważań, na uwagę zasługuje fakt niespójności przekonań religijnych u większości młodzieży katolickiej, oraz dominujące zjawisko postępującej z wiekiem obojętności religijnej. Należy także podkreślić, że pogłębienie życia religijnego u mniejszej grupy młodzieży ma swoje fundamenty w religijności rodziny i w kontakcie

z życiem społeczności parafialnej. Zatem praca duszpasterzy nad młodzieżą katolicką może być owocna głównie wtedy, gdy jest poparta długodystansowym duszpasterstwem rodziny.

ks. Stefan Eugeniusz Dobrzanowski

YVES RAGUIN SJ

CAŁA LUDZKOŚĆ W CHRYSTUSIE

Jednym z naszych zastrzeżeń wobec poszukiwania zjednoczenia z Chrystusem w osobistej modlitwie jest to, że ten sposób szukania Boga jakby odwraca naszą uwagę od ludzi, naszych braci. To jest egoistyczne poszukiwanie, które nie prowadzi do niczego, a tylko odcina nas od świata i od tych, którzy szamocą się wśród niezliczonych problemów.

Jest prawdą, że pewien typ poszukiwania życia wewnętrznego rzeczywiście czasem rodzi egoizm, podobnie jak dziecko zwraca się ku samemu sobie, odkrywając czym jest. Jest natomiast rzeczą pewną, że chrześcijaństwo nigdy nie wysuwało ideału „świętego dla samego siebie", który rozwinął się w buddyzmie, a raczej w jego odmianie zwanej „Małym wozem", który popycha arhatów do poszukiwania nirwany nie troszcząc się o innych. W swojej drodze do nirwany, ten spragniony wolności człowiek nie spotyka nikogo poza sobą samym. Aby dojść do celu, musi opróżnić się ze wszystkiego. Jest zawsze samotny w swojej drodze, a im dalej się posuwa, tym bardziej jest samotny.

W swojej drodze wewnętrznej chrześcijanin nigdy nie jest samotny, może opuścić świat, zamknąć się w samotności, ale nigdy nie jest sam. Jeżeli udaje się na samotność, to właśnie w celu spotkania Kogoś — Chrystusa, a w Nim całej ludzkości.

Jeżeli chrześcijanin usuwa się z przyczyn egoistycznych, będzie mógł prowadzić swoją modlitwę dla tego spotkania, ale uda mu się to jedynie, gdy przywłaszczy Chrystusa dla siebie i odmówi wstąpienia do Jego szkoły. Przeciwnie, normalną postawą człowieka, który odchodzi, aby modlić się, jest wejście w dialog z Chrystusem. Już przy pierwszych krokach w samotności zostaje skonfrontowany z Chrystusem, z tym Chrystusem, który nie chce, by człowiek zwracał się ku samemu sobie. Nauka ewangeliczna jest nieprzejednanym wrogiem egoizmu. Człowiek modlący się przyjmuje postawę otwarcia się na drugiego człowieka. Jeżeli zwróci się ku samemu sobie, słowa Chrystusa będą ścigać bezustannie to jego pragnienie poszukiwania osobistej doskonałości.

Chrystus nie jest nauczycielem stojącym przy nas, aby nas uczyć skupiania się na sobie samym. On jest drogą, która prowadzi nas do głębi naszej istoty. On jest zawsze we wnętrzu mego modlitewnego aktu. On mnie zmusza, abym kroczył z otwartym sercem i nie pozwala mi zamykać się w sobie. Jeżeli to uczynię, znajdę na dnie mego zwrotu ku sobie tego Chrystusa, który mnie zmusi, abym siebie opuścił.

Wiem, że mogę jednak przywłaszczyć sobie Chrystusa, uczynić Go moją osobistą własnością i w ten sposób zadowolić swój egoizm. Ale jeszcze wtedy, jeżeli jestem choć trochę posłuszny Jego nauce, On mnie zmusi do patrzenia Jego oczami, do kochania tym samym sercem. I daje mi do kochania cały świat. W Chrystusie odkrywam właśnie cały świat... Nie tylko święci zostają zaproszeni, przy końcu swej mistycznej wędrówki, do tej uniwersalnej miłości. Stawiając pierwszy krok w samotności, człowiek odnajduje jednocześnie całą ludzkość. Ta ludzkość zaś to nie ludzkość idealna, widzialna w złocistej dali, ale to ten człowiek potrzebujący pomocy, to ten, którego nie mogę znieść i na którego unoszę się gniewem.

Nie powinna istnieć w chrześcijaństwie modlitwa zamknięta w sobie samej, gdyż Bóg jest miłością — w nas i poprzez nas wszystkich do tej miłości zaprasza. W Kościele istnieją jednak rozmaite powołania i istotnie niektórzy ludzie są powołani do opuszczenia świata, aby oddać się kontemplacji Bożych tajemnic. Jest także rzeczą pewną, że to wśród nich właśnie spotyka się najliczniej tych „uniwersalnych braci" z rasy Ojca de Foucauld czy Teresy od Dzieciątka Jezus, tych, którzy odkryli, że ich misją w Kościele jest stać się jego sercem i miłością.

Jeżeli ktoś nie wierzy w wartość tego poznania, które kontemplatycy nabywają w bliskości z Bogiem, to nie zrozumiał ducha chrześcijańskiego. Każdy chrześcijanin ma być takim kontemplatykiem, bo od niego wymaga się nie tylko miłości tych, których z nim łączą więzy sympatii, ale miłości wszystkich ludzi. Wątpię zaś, aby do tego wystarczyła sama cnota humanitarności. Sądzę także, że trzeba zaczerpnąć w kontakcie z Chrystusem tego ducha, który pozwala nam kochać wszystkich ludzi, jak On sam ich kocha.

W tym spotkaniu z Chrystusem — bo tym jest moja modlitwa — uczę się, że kulawi, zniekształceni, źle kochani, są także kochani przez Boga i że to dzięki kontaktowi z Chrystusem ja również wreszcie nauczę się ich kochać.

Yves Raguin SJ

tłum. Anna Żelechowska

Fragment z *Modlić się w godzinie, która jest*, Suplément à Vie Chrétienne, 137, maj 1971.

DANS CE NUMÉRO

p. 831 ● La société polonaise devant l'imminence de la guerre: choix d'articles et des documents publiés dans la presse polonaise en 1939.

p. 861 ● Mgr Edmund Ilewicz, évêque auxiliaire de Lublin, dresse le martyre des prêtres polonais tombés dans la région de Lublin pendant la dernière guerre („Nos prêtres").

p. 875 ● Abbé Antoni Dunajski présente les reflexions sur la paix de trois chrétiens: Bonhoeffer, Maximilian Kolbe et Reinhold Schneider („Le nom chrétien de la paix").

p. 890 ● Joseph Buchkremer raconte la vie de trois mille prêtres de vingt pays européens ramassés au camp de concentration à Dachau („Les pretres prisoniers à Dachau et l'Europe chrétienne").

p. ● Réponses à l'enquete sur la culture.

893 ○ Mgr Klaus Hemmerle (Aix-la-Chapelle): Remarques sur l'avenir de la religion.

903 ○ Michał Strzemski (Puławy): Pour la continuation et le développement de la culture européenne.

915 ○ Witold Leitgeber (Londres): Les mass-media et l'image du monde.

918 ○ Radomir Malý (Brno): Les évènements les plus importants

p. 921 ● Krzysztof Dawidowicz: Poèmes.

p. 924 ● Stefan Swieżawski, professeur à l'Université catholique de Lublin, rend hommage à Etienne Gilson en évoquant ses contacts avec l'éminent philosophe, et en soulignant son influence sur la formation du milieu philosophique de l'Université catholique de Lublin („A Etienne Gilson, en témoignage d'estime et d'amour").

p. 942 ● Abbé Stefan Dobrzanowski: Les attitudes religieuses des jeunes.

p. 956 ● Abbé Stefan Dobrzanowski: Bibliographie des recherches socioreligieuses sur la jeunesse en Pologne (réalisées par les institutions catholiques et non publiées).

p. 968 ● Yves Raguin SJ: Méditations sur la prière.

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

REDAKCJA ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI

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

adres administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 245-48

prenumerata ● **krajowa:** kwartalna zł 75.—, półroczna 150.—, roczna 300.—. 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: półroczna zł 225.—, roczna 450.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch", Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1531-71

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.

Maszynopis otrzymano w lipcu.
Druk ukończono w grudniu 1979 r.
Zam. 1662/79. Nakład 7000 + 350 + 100. I-6
Drukarnia Wydawnicza, Kraków

cena zeszytu zł 25.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Leon Halban: Problem kultury niemieckiej 1 ● J. A. Kamiński: Biała róża 5 ● Adam Krzyżanowski: Wiek XX. I Wierzenia technokratów 40, II Upadek sztuki rządzenia 41, Rozpad koalicji antyniemieckiej 49, Hitler odracza najazd na Polskę 63 ● Stanisław Stomma: Trzy rocznice 63 ● Jacek Woźniakowski: Zapiski z kampanii wrześniowej 63 ● Stefan Wilkanowicz: Notatki o strategii pokoju 102 ● Anna Morawska: Dietrich Bonhoeffer 172 ● „Inne Niemcy" w Trzeciej Reszy 183 ● Mieczysław Pszon: „Kwestia niemiecka" dziś 183 ● Krystyna Wituska: Listy więzienne 183 ● Guenter Soerchen: Problemy sąsiedztwa 183 ● Victor Klemperer: Mowa to więcej niż krew 183 ● „Rekolekcje Oświęcimskie" 195 ● Stanisław Grygiel: Ethos pokoju 266—267

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Stanisław Andrzej Gruda: Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi ■ Barbara Stawiczak: Trzy złudzenia i trzy rozczarowania polskiego futuryzmu ■ Ryszard Przybylski: Bezbożny poszukiwacz Boga. „Ojciec Sergiusz" Lwa Tołstoja ■ Jan Grosfeld: Czy ekonomia się skończyła? ■ Józef Życiński: Z waszyngtońskiego notesu ■ S. Zofia J. Zdybicka: Osoba ludzka a filozofia jako problem współczesności ■ Wacław Hryniewicz OMI: „Obcować z głębią Odkupienia" — z rozważań nad soteriologią encykliki „Redemptor hominis"

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Cena zł 25.—