

## Katolicyzm jako los? Autor tekstu: Stanisław Obirek

### Pamięci Bogdana Wojdowskiego i Stanisława Musiała SJ

Religia od zawsze była przedmiotem budzącym zaniepokojenie. Religijność człowieka podlega opisowi, choć jej istota wymyka się kategoriom naukowego opisu. Prawdopodobnie najbezpieczniej poprzestać na indywidualnym świadectwie człowieka wierzącego, próbując zrozumieć powody, dla których wierzy. Równie pouczające są narracje tych ludzi, którzy z powodów im wiadomych zrezygnowali z religijnych odniesień. Wydaje się nawet, iż uważna lektura tych narracji (ludzi wierzących i niewierzących) daje pełny obraz ludzkiego życia. Katolicyzm podlega tym samym prawidłowościom. Również katolicyzm polski. Być może, dziś bardziej niż kiedykolwiek dotąd, polski katolicyzm odświeża paradoksalne oblicze. Z jednej strony, w dużym stopniu dzięki długiemu pontyfikatowi polskiego papieża Jana Pawła II (1978-2005), stał się przedmiotem uwagi na całym świecie, z drugiej — w samej Polsce (i na świecie, gdzie są polscy katolicy) nie przestaje budzić gorących sporów na temat jego miejsca i kształtu w dzisiejszym społeczeństwie. Nie są to spory dotyczące tylko katolików, ich temperatura i jakość dotyczy również „innych”. Nawet jeśli można się spotkać i dzisiaj z opiniami utożsamiającymi Polaków i społeczeństwo polskie głównie z katolicyzmem [1], to jednak uwzględnienie innych perspektyw wydaje się konieczne dla zrozumienia specyfiki polskiego katolicyzmu. Zresztą wiele już napisano na ten temat i bibliografia jest doprawdy trudna do ogarnięcia. Być może jednak namysł kolejny w ramach tomu *Polacy o sobie* nie jest pozbawiony sensu.

O przekonaniach religijnych można pisać na różne sposoby. Również o katolicyzmie. Dwa podstawowe można określić jako, po pierwsze, z wnętrza religii (opis przez człowieka wierzącego) i po drugie, traktując religię jako zjawisko czysto zewnętrzne. Nie muszą to być spojrzenia wzajemnie się wykluczające. W moim przekonaniu można je opisywać jako swoje własne, nie tracąc przy tym zbawionego dystansu umożliwiającego obiektywizację. Przykładem pierwszego ujęcia może być książka abpa Józefa Życińskiego *Wiara wątpliwych* (Kraków 2003), a drugiego — Jana Woleńskiego *Granice niewiary* (Kraków 2004) będąca rodzajem odpowiedzi na pierwszą. Wydaje mi się, że oba ujęcia są komplementarne i owocnie twórcze. Bliski jest mi osąd Leszka Kołakowskiego, który we wstępie do wydanej przeze mnie książki, zbierającej głosy dyskusji opublikowanej wcześniej na łamach kwartalnika „Życie Duchowe”, *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* (Kraków 2002) napisał: „Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze”. I dodawał: „Pochlebiam sobie, że znane mi są wszystkie argumenty wspierające wiarę i wszystkie argumenty przeciwne, przy czym ani jedno, ani drugie nie są niezbite. Nie o to mi jednak chodzi, ale o sprawę żywotności kultury, która, by żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji, racji absolutnie pewnych bowiem nie ma” [2].

Sądzę, że najdogodniejszych narzędzi dostarcza socjologia [3] i psychologia [4] religii, obie te dziedziny w ostatnich latach rozwijają się w sposób imponujący. Konieczne jest uzupełnienie socjologicznej siatki pojęć i psychologicznych analiz konkretem historycznych



Poniższy esej stanowi fragment zbioru: P. Kowalski (red.), *Polacy o sobie. Współczesna autorefleksja: jednostka, społeczeństwo, historia*, ze wstępem Janusza Tazbira, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2005 — będącego zapisem sesji naukowej o tym samym tytule.

Publikacja w Racjonalistcie za zgodą S. Obirka i Wydawcy. [Zob. więcej...](#)

faktów, zaś teologia i filozofia mogą stanowić niezbędne teoretyczne uściślenia. Uwzględnienie wiedzy o mechanizmach międzyludzkiego porozumiewania się i sposobach powstawania pojęć i idei pozwala na uniknięcie nieporozumień [5]. Wydaje się, że w chwili obecnej przedstawiciele wymienionych dyscyplin naukowych korzystają ze wzajemnych ustaleń. Szczególnie jest mi bliski sposób pisania o religii Waltera Onga, który z rzadko spotykaną konsekwencją korzystał w swej refleksji filozoficznej i teologicznej z wszystkich dostępnych mu nauk szczegółowych [6]. Bliskie mu było podejście dialogiczne, o którym napisał, że „nie wiedział, gdzie go zaprowadzi”. Dodawał: „Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie”. A to oznacza, że i katolik może być zmieniony przez partnera „niekatolika”. Nie dziwi więc, iż sam Ong wielokrotnie wyrażał swój dystans wobec tradycyjnego języka katechizmów, więcej nawet, wręcz uważał, że należy z tradycją katechizmovą zerwać i w większym stopniu wsłuchiwać się w to, co inni mają do powiedzenia na temat Kościoła. Przekazywanie bowiem tylko prawd do wierzenia wyklucza możliwość uwzględnienia zmieniającego się kontekstu, w którym ma miejsce dialog. Trzeba również pamiętać, iż sposób opisu religii więcej mówi o opisującym niż o samej rzeczywistości religii. Tak więc również moje uwagi podlegają tej regule [7].

Pomysł na tekst zatytułowany *Katolicyzm jako los?* powstał pod wpływem lektury przejmującego tekstu Bogdana Wojdowskiego *Judaizm jako los*. Jest to tekst zasługujący na baczniejszą uwagę, nie tylko ze względu na uczciwość i powagę w sposobie opisu kondycji współczesnego Żyda polskiego, ale również ze względu na krytyczne uwagi pod adresem polskiego Kościoła katolickiego. Tożsamość żydowska wyłania się niejako w sporze z katolicyzmem polskim. Jeśli wybitny teolog niemiecki Johann Baptist Metz powiada, że cała jego teologia (a raczej krytyka teologii) wyrosła z przerażenia tym, co się stało w Auschwitz [8], to sądzę, że i dla katolika polskiego to wydarzenie powinno wpłynąć na myślenie o Bogu. To prawda, że Metz jest Niemcem i zapewne ma szczególnie powody do takiego postrzegania teologii. Ale zasadne jest chyba pytanie, czy tylko teolog niemiecki powinien odczuwać potrzebę odczytania na nowo całej tradycji chrześcijańskiej „po tym, co się stało”? Czytając tekst Wojdowskiego, zadawałem sobie pytanie, czy judaizm postrzegany jako los przez polskiego Żyda, nie domaga się również nowego namysłu nad polskim katolicyzmem przez wielu przecież postrzeganym jako los właśnie, a więc jako rzeczywistość dana raz na zawsze i niepodlegająca zmianie. Nie wydaje się, by tak żywo odczuwana przez Wojdowskiego (ale chyba nie tylko przez niego) wszechobecność presji katolicyzmu, zwłaszcza jego antysemitycznego charakteru, była uświadamiana przez samych katolików. Być może ma to związek ze słabą znajomością tego, „jak nas widzą inni” [9].



Oto początek tekstu Wojdowskiego pisanego przez cały rok od 10 lutego 1990 roku do 24 lutego roku następnego [10]: „Ludzi dzieli różnica biografii i jedno pokolenie drugiemu daremnie próbuje przekazać swoje doświadczenie. Ocalony Żyd wbrew pozorom odnajduje siebie na pozycji dalej posuniętego wyobcowania niż kiedykolwiek w historii. O ile przedtem chroniła go grupa — gmina wyznaniowa, stan zawodowy, wspólnota chasydzka — i razem z nimi podlegał atakom, obecnie wyabstrahowany stał się celem agresji i jako jednostka uosabia wysoce niewygodnego świadka wartości unicastwionych, obciążających po czasie winnych opresji. Inaczej mówiąc: muszę zostać poddany karze symbolicznej i jako Żyd, i jako ocalony, ponieważ tylko na jednostce skupić się może wysublimowana

nienawiść, nienawiść w stanie czystym, która dawniej ukryta była w gąszczu przypadkowych powikłań i socjalnych sytuacji. Ten abstrakt nienawiści daje pojęcie o sile obcości, która działa w kategoriach fatum: dopiero kiedy jednostkę po usunięciu środowiska - w gigantycznym i monstrialnym eksperymencie — poddano presji antysemityzmu, judaizm w kulturze zaczyna być postrzegany jako los". Niezwykle to wyznanie! Powtórzmy: „Dopiero kiedy jednostkę po

usunięciu środowiska poddano presji antysemityzmu, judaizm w kulturze zaczyna być postrzegany jako los". Jakież poczucie osamotnienia, a nawet osaczenia z niego przemawia! Oto polski Żyd czuje się postawiony przed sądem społeczeństwa chrześcijańskiego, które jest niezdolne do akceptacji jego istnienia. Czytając je, myślałem o innym samotniku — jezuitcie Stanisławie Musiała, oddanym bez reszty sprawie pojednania polsko-żydowskiego. Być może, czytając jego tekst *Czarne jest czarne*, napisany w trzy lata po samobójczej śmierci Wojdowskiego, autor *Chleba rzuconego umarłym* poczułby się bardziej u siebie? Może w tekstach Musiała odnalazłby pokrewną żarliwość szukania prawdy o kondycji współczesnego Polaka? Może. Prawdą jest bowiem, iż w publicystyczny i teologiczny głos ks. Musiała wsłuchiwały się z uwagą i wdzięcznością środowiska żydowskie, i to nie tylko w Polsce. Pozostaje sprawą zagadkową (być może, nie jest to aż tak enigmatyczne, Musiał po prostu burzył jednowymiarowy i wygodny obraz własny katolików), dlaczego przez wielu katolików, w tym przez niektórych hierarchów (prymasa Polski kardynała Józefa Glempa i przez przełożonych zakonnych) był oskarżany o brak lojalności wobec Kościoła. Tymczasem to właśnie Stanisław Musiał wskazywał na konieczność uwzględnienia wrażliwości żydowskiej, co zresztą potwierdził Jan Paweł II, polecając przeniesienie klasztoru karmelitanek poza teren obozu Auschwitz. Podobnie zupełnie niepotrzebnie doszło do międzynarodowej i gorszącej dyskusji na temat tzw. krzyża papieskiego, również na terenie obozu oświęcimskiego, której można było uniknąć, gdyby głos Musiała był uważniej słuchany. Jego przedwczesna śmierć w 2004 roku nie pozwala na rozwikłanie tej zagadki. Stanisław Musiał opowiedział dwu dziennikarzom o swojej sytuacji niezrozumienia, osamotnienia i osaczenia przez swoich. Jak dotychczas czekamy na druk wywiadu rzeki zatrzymanego przez zakonną cenzurę. W rozmowie ze mną w lipcu 2001 roku na pytanie, kim dla niego są Żydzi, Musiał odpowiedział: „Żydom Pan Bóg powierzył tajemnicę swej obecności i nieobecności w historii: obecność Boga 'obfita' w historii objętej czasowo Starym Przymierzem i jakby Jego nieobecność później, teraz. O tej 'obfitości' obecności Bożej w historii Żydów w pierwszym okresie świadczy niemal każda karta Starego Testamentu, o 'nieobecności' zaś Bożej — dalsze dzieje Żydów w czasach chrześcijańskich, naznaczone rozproszeniem i prześladowaniami. (...) Żydzi są dla mnie świadkami Pana Boga płacącymi za Jego obecność i nieobecność w historii. Niejako — zakładnicy Pana Boga w świecie" [11]. Myśl niezbyt jasna i z całą pewnością domagająca się rozwinięcia. Zwłaszcza pojęcie „zakładnicy Pana Boga” jest niepokojące. Niemniej jednak łączenie rozproszenia i prześladowania Żydów w czasach chrześcijańskich z „nieobecnością Boga” jest stwierdzeniem śmiałym, wręcz zuchwałym. Równie zagadkowo mówił Musiał o modlitwie, a więc tym najgłębszym wymiarze swego życia: "Modlitwa moja, choć nie mojego autorstwa, do Ducha Świętego dotyczy zaakceptowania tego, czego nie można zmienić, i prośby o odwagę, by zmienić to, co można, i o mądrość, by potrafić odróżnić jedno od drugiego. Modlitwa moja i mojego autorstwa to prośba, by się kiedyś poddać i nie budować wiatrochronów, za którymi chcę się schronić przed Duchem, 'qui flat' (który wieje). Sądzę, że większość życia upływa nam na uciekaniu przed Bogiem" [12]. Mówiąc o ucieczce przed Bogiem, być może miał na myśli polski katolicyzm i brak odwagi w nazywaniu jego przejawów, które odczuwał jako sprzeczne z duchem Ewangelii? Trudno dociec. Oczywiście jako chrześcijanin Musiał podkreśla „wyższość” swojej religii, ale jego oddanie sprawie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego każe uznać niezbywalność judaizmu dla samego chrześcijaństwa. Czyni to w sposób niezbyt przekonujący: „I jakkolwiek chrześcijanie 'lepiej' radzą sobie z 'nieobecnością' Bożą obecnie w historii (...), to jednak i oni potrzebują ustawicznego odniesienia do Boga poza czasem i przestrzenią, Pana wszechświata. Bez 'korektury' żydowskiej chrześcijaństwu groziłoby rozplątanie się w antropomorfizmach" [13]. Wojdowski postrzega chrześcijaństwo jako presję zagrażającą jego istnieniu żydowskiemu. Inscenizując niejako ten pośmiertny dialog pomiędzy Wojdowskim i Musiałem, nie znajduję rozwiązania widocznych w nim sprzeczności. Być może takiego rozwiązania w ogóle nie ma. A może to spotkanie, do którego nigdy nie doszło, można określić słowami Witolda Gombrowicza, który tak oto opisał swoją złożoną relację z Brunonem Schulzem: „Wszak o wiele zgodniejszy z nami był właśnie obrót rzeczy spartaczony, w którym jego wyciągnięta ręka nie napotykała mojej — ta sytuacja typowo schulzowska, a i mnie nieobca, pozwalała nam przynajmniej zachować dziwną wolność istot jeszcze nieurodzonych, szczególną niewinność embrionów — to zaś czyniło nas lekkimi wobec Formy" [14]. Do Gombrowicza jeszcze nawiążę w dalszej części rozważań.

Ciekaw jestem, czy Musiał znał wyznanie Wojdowskiego: „Dlatego, że mimo spolszczenia



nie zostałem wzorowym Polakiem i nikt mi na to nie pozwolił, wina leży po stronie Polski, nie mojej. Zwrot 'Polak pochodzenia żydowskiego' używany od marca 1968 roku nabrał dla mnie nieodwołalnie humorystycznej treści - jestem Żydem polskiego pochodzenia, to znaczy urodzonym w Polsce, i tak już pozostanie, a na czym polega mój związek ze stereotypem Żyda, trudno mi samemu dociec, bo to już jest skrywanym historycznie sekretem świata mnie otaczającego". Jeśli tak, to pewnie by się w nim odnalazł - jezuita broniący uczciwości i rzetelności w rozmowie z Żydami byłby doskonałym rozmówcą Bogdana Wojdowskiego - polskiego Żyda osaczonego polskim antysemityzmem.

Poniższe uwagi są próbą docieczenia, dlaczego w katolickiej Polsce niekatolik może się czuć tak wyobcowanym i dlaczego katolik wyłamujący się obowiązującej wersji katolicyzmu (wskazując na jego braki i wynaturzenia) przestaje być za katolika uważany.

## Trzy proste pytania

Dzięki socjologom i psychologom religii wiemy, że żyjemy w czasach, gdy religia nie tylko przestała być czymś niezmiennym i automatycznie dziedzicznym, ale stała się kwestią wolnego wyboru i świadomej decyzji. Jest to wynikiem ogólnej zasady przejścia od przedmiotu do podmiotu, od wpisywania się w zastaną rolę i miejsce w społeczeństwie do autonomicznego określania, kim się chce być, również w sensie religijnym. Zgodzić się wypada z Kazimierzem Obuchowskim, który w tym przejściu upatruje wyznacznik nowej epoki: „Są podstawy do tego, aby sądzić, że historia ludzkości weszła w okres, w którym człowiek nie tylko nie powinien, ale i nie może już poprzestać na osiągnięciu pozycji jednostki ludzkiej usytuowanej w określonej roli społecznej. Musi podjąć ryzyko uzyskania statusu osoby lub zejść na margines historyczny, do czyśćca ludzi niedoczwieczonych. Stało się to w wyniku 'rewolucji podmiotów', która upowszechniła przekonanie, że swoje podstawowe odniesienia do siebie i do świata, człowiek powinien tworzyć sam, a współuczestniczą w tym procesie jego pragnienia i osobiście wypracowana koncepcja świata" [15]. Czy katolicyzm stał się również towarem, czy przestał być losem? Nie jest to takie pewne.

Zacznijmy od pytania wprost banalnego. Czy katolicyzm jest wyznaniem chrześcijańskim, które można wybrać jak każde inne (prawosławie, protestantyzm itd.) bez niebezpieczeństwa utraty zbawienia wiecznego (oczywiście niebezpieczeństwa czyhającego na kogoś, kto w owo zbawienie czy potępienie wierzy)? Albo zapytajmy jeszcze śmieiej. Czy chrześcijaństwo jest religią, którą można wybrać jak każdą inną religię (judaizm, islam, buddyzm, hinduizm itd.), znowu nie tracąc przyjaźni Boga, do którego przecież wszystkie religie prowadzą? Skoro już postawiliśmy te dwa pytania, to może postawmy kropkę nad "i" i zapytajmy, czy wiara w Boga, która jest niezasłużonym darem, jak zgodnie przekonują teologowie, z chwilą utraty oznacza wiekuiste i nieodwołalne pogrążenie w ciemnościach piekielnych. Otóż na te pytania teologia katolicka odpowiada zdecydowanie - człowiek dokonujący wyborów zgodnie z własnym sumieniem zasługuje na pochwałę i zbawienie wieczne! Tak więc wybór czy to wyznania, czy religii, a nawet opowiedzenie się za światopoglądem materialistycznym nie przekreśla możliwości zbawienia, wręcz przeciwnie jest jego warunkiem! Inaczej mówiąc, tylko człowiek postępujący zgodnie z nakazem sumienia (nawet gdyby to było sumienie źle czy błędnie ukształtowane) zasługuje na zbawienie.

Oto, co na ten temat powiada soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane*: „Ten Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia - prywatnie czy publicznie". Tekst powyższy został przyjęty przez ojców soborowych nie bez oporów i jego praktyczna realizacja w życiu samego Kościoła to oddzielny problem. Również stosunek do innych religii został na nowo określony w specjalnej deklaracji - *Nostra aetate*. Szczególne miejsce zostało w niej poświęcone judaizmowi: „Chociaż bowiem Kościół jest nowym Ludem Bożym, to jednak Żydzi nie mogą być przedstawiani ani jako odrzuceni przez Boga, ani jako przeklęci, co jakoby wynika z Pisma świętego". I dodaje: „Kościół, który potępia każde prześladowanie jakichkolwiek ludzi, pamiętając o wspólnym dziedzictwie z Żydami, ubolewa nad wszelkimi aktami nienawiści, prześladowań, wszelkimi manifestacjami antysemityzmu, jakie miały miejsce w jakimkolwiek czasie i ze strony jakichkolwiek ludzi". Ta deklaracja została (również nie bez oporów i długich debat) przyjęta 28.10.1965 r. Oto jak jej recepcję w Kościele polskim oceniał Wojdowski w „Liście otwartym do

pisarzy pokolenia Shoah" zamieszczonym w pierwszym (i jedynym) numerze wydawanego przez siebie pisma „Masada” [16] w 1991 roku: "Wydawało się ćwierć wieku temu po Soborze Watykańskim II, że przełom został dokonany i drogę dialogu otwarto, a ludzki czyn Jana XXIII, zdjęcie odpowiedzialności zbiorowej z Judaizmu za *Deicidium*, za Bogobójstwo (kiedy? po dwudziestu wiekach!), który nie ma sobie równych w dziejach kościoła rzymskokatolickiego, dokądś prowadzi. Wkrótce okazało się, że rzucenie przyszłości do potwierdzenia idei ekumenicznej łatwiejsze było niż poruszenie masywnej doktryny kościelnej, która z tradycji nie myśli rezygnować, co potwierdzają fakty znane ogółowi, jak i katecheza najmłodszych pokoleń przebiegająca według z dawien dawna praktykowanych wzorów".

Chciałbym polemizować z Bogdanem Wojdowskim, boć przecie naprawdę wiele się stało. Polski papież Jan Paweł II odwiedził w 1986 roku synagogę rzymską i razem ze „starszymi braćmi w wierze” (to jego określenie) modlił się do tego samego Boga, w 1993 roku dzięki staraniom papieża Watykan nawiązał stosunki dyplomatyczne z państwem Izrael. Wreszcie w jubileuszowym roku 2000 nie tylko wyznał winy Kościoła wobec Żydów, ale w symbolicznym geście umieścił tę modlitwę w najświętszym dla Żydów miejscu - jerozolimskim Murze Płachu. Jego przyjaźń z polskim Żydem Jerzym Klugerem była wręcz przysłowiowa. A i w Polsce nie brak wielu wspaniałych inicjatyw przypominających o wspólnym dziedzictwie duchowym i kulturowym. A jednak... trudno nie przyznać mu racji. Katolicyzm polski bowiem, i to zarówno w formie, jak i z ducha, bardziej przypomina Sobór Trydencki niż Watykański II. Wróć jeszcze do tego, tu wystarczy zasygnalizować rozpowszechnioną niechęć do jakichkolwiek zmian, a nawet dyskusji na ich temat połączonej z poczuciem wyjątkowości, wręcz misji wobec Europy Zachodniej, a nawet świata. Wspomniany Jan XXIII, papież, który zwołał wspomniany Sobór, słusznie przeszedł do historii jako człowiek dialogu i szczerego otwarcia na współczesny świat, zapewne nie bez znaczenia było jego doświadczenie świadka - pomagał i czynnie ratował wielu Żydów od Zagłady, która dokonała się w sercu chrześcijańskiej Europy. Zapewne to doświadczenie uświadomiło Janowi XXIII konieczność radykalnych zmian zarówno w nauczaniu, jak i w postawie Kościoła wobec świata. Jego następcom przyszło konfrontować się z konsekwencjami tego otwarcia. Jak to czynili, to już inna sprawa i nie jest przedmiotem naszych uwag. To, co nas interesuje, to polska wersja katolicyzmu postrzeganego przez wielu, i to nie tylko „teologów”, jako los, jako odwieczne i szczęśliwe przeznaczenie. Autor poniższych uwag ma wiele wątpliwości, czy tak naprawdę jest. Ale zacznijmy od początku.

## Trzy okresy w historii chrześcijaństwa

Karl Rahner (1904-1984), słusznie uchodzący za jednego z najznacześniejszych teologów katolickich XX wieku [17], w 1979 roku w tekście poświęconym recepcji nauki Soboru Watykańskiego II [18], sformułował interesującą tezę o trzech okresach w historii chrześcijaństwa: pierwszy - czasy Jezusa i Jego uczniów, zamknięte powstaniem pism Nowego Testamentu, i stopniowe przenikanie Jego nauki do świata Cesarstwa Rzymskiego; drugi - od uznania przez cesarza Konstantyna chrześcijaństwa najpierw za religię tolerowaną (rok 314), a później obowiązującą dla obywateli cesarstwa, trwający aż do Soboru Watykańskiego II (1962-1965), i trzeci — po Soborze Watykańskim II (zwłaszcza od ogłoszenia deklaracji o wolności religijnej - *Dignitatis humanae* — i o stosunku chrześcijaństwa do innych religii - *Nostra aetate*). Zdaniem Rahnera, konsekwencje trzeciego okresu są trudne do przewidzenia, ale ich elementem konstytutywnym jest dialog z judaizmem (i to nie tylko rozumianym jako religia, z której wyrósł Jezus i Jego uczniowie, ale również dzisiejsza synagoga [19]). Osobiście dodałbym jeszcze, iż okres ten naznaczony jest intensywnym dialogiem z innymi religiami i ze światem ponowoczesnym, charakteryzującym się pluralizmem nie tylko religijnym, ale i cywilizacyjnym. Ten dialog tak naprawdę stał się częścią samoświadomości chrześcijan po raz pierwszy, jest więc rzeczą zrozumiałą, iż jego konsekwencje muszą w sposób radykalny wpłynąć na samo chrześcijaństwo. Zastanawia słaby oddźwięk tezy niemieckiego jezuita w oficjalnej katolickiej teologii [20]. Natomiast jego diagnoza znajduje potwierdzenie w żywiołowo rozwijających się nowych i nierzadko radykalnie zrywających z przeszłością teoriach, uwzględniających równie radykalnie zmienione realia współczesności [21]. Natomiast enuncjacje płynące z Rzymu wskazują wyraźnie na przywiązanie do teologii powstałej i rozwijanej w drugim okresie wspomnianego trójpodziału, w którym duch dialogu był po prostu nieobecny, a jedyną formą „dialogu” było apologetyczne przekonywanie do własnej prawdy, niestroniące zresztą od argumentów siły. Trudno się takiemu stanowi rzeczy dziwić, skoro podstawowe sformułowania dogmatyczne Kościoła katolickiego powstały właśnie

w okresie pokonstantyńskim.

Sądę, iż warto zastanowić się, dlaczego tak się dzieje przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze wyjątkowość koncepcji Karla Rahnera w dużym stopniu związana jest z jego gruntownym przemyśleniem tradycji teologicznej i sformułowaniem jej w nowych, wyrosłych z filozofii Martina Heideggera kategoriach (był jego uczniem). Nie jest to język najłatwiejszy, ale próba pogodzenia tradycji ze współczesnością wydaje się zasługującą na szacunek. To właśnie owo zakorzenie w tradycji sprawiło, iż należał do najuważniej słuchanych teologów podczas obrad Soboru Watykańskiego II. Z tego wynika, że zaproponowany przez niego podział historii chrześcijaństwa oparty był na wewnętrznej niejako znajomości wagi jego doktrynalnych sformułowań i ich... względności. Krótko mówiąc, tysiąc sześćset pięćdziesiąt lat jego historii (314-1962) jest porównywalne z pierwszymi trzema wiekami życia pierwotnych wspólnot chrześcijańskich i z mijającym czterdziestolecie. Skoro tak, to należy się im porównywalna uwaga i porównywalna względność. Z tego wynika drugi powód - wyraźny chłód wokół teologii niemieckiego jezuita (on sam zresztą ochłodzenie stosunków z Watykanem odczuwał i zapewne nie bez powodu książka wydana dwa lata po jego śmierci, w 1986 r., będąca zbiorem jego wywiadów, nosiła znamieny tytuł *Glaube in winterlicher Zeit*, Duesseldorf 1986) wiązać należy z postrzeganiem jej jako rodzaj zagrożenia dla tradycyjnej teologii. Do głównych oponentów Rahnera należał Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, i Urs von Balthasar. Nie mamy miejsca na szczegółowe przywoływanie tego sporu, choć zapewne chodziło głównie o stosunek do tradycji z jednej strony i o spojrzenie na ponowoczesną teraźniejszość z drugiej.

## Chrześcijaństwo polskie

Pokolenie Polaków urodzonych i wychowanych po wojnie poddane zostało dość szczególnemu procesowi, który określiłbym jako schizofrenię światopoglądową. Z jednej bowiem strony propaganda komunistyczna próbowała przekonać społeczeństwo, że porządek pojałtański w Europie jest nie tylko „najlepszy z możliwych”, ale odpowiadający również żywotnym interesom Polski, z drugiej zaś przekazy rodzinne i w miarę niezależne nauczanie Kościoła przypominało o historii „sprzed”, jako ważnej, a może najważniejszej dla tożsamości narodowej. Kłopot polegał na tym, że te przekazy wcale nie były odizolowane, ale jakoś przedziwnie splecione. W każdym razie takie było moje doświadczenie. Być może, dlatego tak ogromne wrażenie wywarł na mnie Witold Gombrowicz ze swoją propozycją przewrotną, ale na swój sposób spójną i przekonującą. To właśnie [Dzienniki Gombrowicza](#) dostarczyły mojemu pokoleniu zbawiennego dystansu do skłóconych wersji przeszłości, pozwalając wierzyć, iż możliwe jest wypracowanie własnej, spójnej wizji rzeczywistości. To on właśnie uzmysłowił mi, jak bardzo i jak głęboko historia katolicyzmu i komunizmu była ze sobą spleciona. Pisał już w 1953 roku przenikliwie: "Myśl nasza tak bardzo jest przykuta do naszej sytuacji i tak zafascynowana komunizmem, iż możemy myśleć jedynie przeciw niemu lub z nim i *avant la lettre* jesteśmy przytwierdzeni do jego rydwanu, pokonał nas, wiążąc nas z sobą, choć cieszymy się pozorami wolności. Więc i o katolicyzmie wolno dziś myśleć jedynie jako o sile zdolnej do oporu, a Bóg stał się pistoletem, z którego pragniemy zastrzelić Marksa" [22]. Takim językiem w Polsce nie mówiono, to był język heretycki i bezbożny. W latach siedemdziesiątych brzmiał jednak jako trafny komentarz do PRL-u. Podobnie zaciekała ocena samego katolicyzmu formułowana na łamach *Dziennika* kilka lat później: „Polski katolicyzm. Katolicyzm taki, jak urobił się historycznie w Polsce, rozumiem jako przerwienie na kogoś innego - Boga — ciężarów nad siły. Jest to zupełnie stosunek dzieci do ojca. Dziecko jest pod opieką ojca. Ma go słuchać, szanować i kochać. Wypełniać jego przykazania. Więc dziecko może pozostać dzieckiem, ponieważ wszystka 'ostateczność' przekazana jest Bogu-Ojcu i jego ziemskiej ambasadzie, Kościołowi" [23]. Takich cytatów można przywołać więcej. Dla Gombrowicza to właśnie katolicyzm polski okazał się zabójczy dla kultury: „Mnie, który jestem okropnie polski i okropnie przeciw Polsce zbuntowany, zawsze drażnił polski światek dziecienny, wtórny, uładowany i pobożny. Polską nieuchronność w historii temu przypisywałem. Polską impotencję w kulturze — gdyż nas Bóg prowadził za rączkę. To grzeczne polskie dzieciństwo przeciwstawiałem dorosłej samodzielności innych kultur. Ten naród bez filozofii, bez świadomej historii, intelektualnie miękki, duchowo nieśmiały, naród, który zdobył się tylko na sztukę 'pocziwą' i 'zacną', rozlaży naród lirycznych wierszopisów, folkloru, pianistów, aktorów, w którym nawet Żydzi się rozpuszczali i tracili jad..." [24]. Taka odtrutka musiała działać, zwłaszcza gdy wzmocniona groteską Sławomira Mrożka (głównie zresztą PRL ośmieszającą), coraz szerszym strumieniem dochodziła twórczość innych pisarzy emigracyjnych i „rewizjonistycznych” filozofów. Przekaz oficjalnej propagandy, ale i Kościoła

bladł, stawał się coraz mniej przekonujący...

Jeśli chodzi o sam katolicyzm, to jego życie wyznaczone było z jednej strony przez ideologiczne spory w samej Polsce w okresie powojennym 1945-1989 [25] i dramatyczną próbę przeżycia, a z drugiej - to już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, przez specyficzną polską recepcję dokumentów Soboru Watykańskiego II, wpisywanych w sposób niekiedy dość zaskakujący (np. rozbudowana polska teologia mariologiczna, zredukowana na soborze do symbolicznego minimum) w duszpasterskie potrzeby polskiego Episkopatu, w gruncie rzeczy niezainteresowanego prawdziwą odnową katolicyzmu bądź postrzegającego „soborowe nowinkarstwo” jako zagrożenie dla integralności życia Kościoła.

Wracając do ideologicznych różnic w samej Polsce po II wojnie światowej, trzeba jeszcze przypomnieć radykalną zmianę struktury społeczeństwa polskiego, które wyszło z tej wojny nie tylko straszliwie okaleczone (podwójny walec dwóch totalitaryzmów niszczący zarówno elity, jak i burzący tradycyjną wieloetniczność, wieloreligijność tutaj znacząca i niezwykle ważna obecność największej, sięgającej 10% mniejszości żydowskiej, i wielokulturowość społeczeństwa polskiego), ale i przesunięte w sensie geograficznym o 30% w kierunku zachodnim, co naturalnie miało swoje konsekwencje w sposobie postrzegania siebie i historii. Z jednej strony obserwować można było próby pomniejszania bądź wręcz zaprzeczania walorów chrześcijaństwa dla rozwoju cywilizacyjnego Polski, a z drugiej — na zasadzie sprzeciwu — bezkrytyczne gloryfikowanie jego kulturotwórczej obecności w historii naszego kraju.

Zacząć wypada od decyzji przyjęcia chrześcijaństwa przez księcia Polan Mieszka I w 966 roku *via* Czechy od Rzymu. Była to decyzja tyleż polityczna (obrona przed germańską ekspansją), co kulturowa (wejście w orbitę wpływów Rzymu raczej, a nie Konstantynopola) i religijna (wejście we wspólnotę narodów chrześcijańskich i odżegnanie się od pogańskich wierzeń plemion słowiańskich). Wszystkie te trzy wymiary ściśle ze sobą splecione nie ułatwiają łatwych rozróżnień. Ten splot prawdopodobnie jest cechą nieusuwalną, jego problematyczność zaczyna się wówczas, gdy zaczyna być przedstawiany jako rodzaj przeznaczenia i historycznej konieczności [26]. Ujrzany natomiast w swej przypadkowości ułatwia nie tylko rozumienie własnej historii, ale umożliwia otwarty i szczery dialog z kulturami odmiennymi, w których poszczególne elementy ukształtowały się odmiennie. Nie chodzi przy tym o pomniejszanie czy kwestionowanie znaczenia tej jedynej w swoim rodzaju historycznej formy chrześcijaństwa polskiego, ile raczej o uświadomienie sobie, iż inne kraje, wskutek splotu innych okoliczności, odziedziczyły inne, równie dla nich niepowtarzalne formy religijności. Świadomość owej „sytuacyjności” jest warunkiem nieodzownym do otwartego i szczerego dialogu pozwalającego przezwyciężyć wzajemne, historycznie narosłe uprzedzenia.

Dłgie i wcale nie ciemne wieki średnie ugruntowały na ziemiach Polski obecność i wpływy chrześcijaństwa zachodniego. Szczególną rolę odegrały w tym procesie zakony z benedyktynami, franciszkanami i dominikanami na czele, jak i założona w 1364 roku Akademia Krakowska. Wkład niepowtarzalny w skali europejskiej wniosła dynastia Jagiellonów (a więc z Litwy się wywodząca), która aktywnie wpisała się w cywilizacyjne przekształcanie kontynentu europejskiego w duchu *christianitas*. Niewątpliwie Królestwo Polskie było „odbiorcą” kulturowych i religijnych inspiracji płynących z Zachodu, wszak dość szybko zaznaczyło swą odrębność. Można ją zamknąć w znanych formułach *paradisum Judeorum* i *refugium hereticorum*, ale rozwinąć trzeba owe syntetyczne pojęcia mówiące o gościnności i tolerancji. Pytanie, czy należy je łączyć z katolicyzmem, czy też pojawiły się mimo katolicyzmu, niewątpliwie zasługuje na osobne i wnikliwe potraktowanie. Zwłaszcza *paradisum Judeorum* zdumiewa, jeśli pamiętamy o „nauczaniu pogardy” wobec Żydów charakterystycznym dla doktryny chrześcijańskiej. Niemniej jednak realia historyczne uzmysławiają, iż nie brakowało we wzajemnych stosunkach autentycznego zainteresowania i podziwu. Tyczyło to zresztą dziedzin dalekich od teologii, a związanych bardziej z praktycznymi rozwiązaniami wzajemnego współżycia. Kolejne fale przybywających do Polski Żydów, wypędzanych i uciekających przed prześladowaniami z krajów zachodniej Europy, zadomowiły się na rozległych ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wpisując się coraz wyraźniej w kulturowy i gospodarczy pejzaż naszego kraju [27]. Statut kaliski z 1264 roku Bolesława Pobożnego rozpoczyna serię w samej rzeczy tolerancyjnych regulacji prawnych (przy uwzględnieniu panujących w chrześcijańskiej Europie standardów), umożliwiających Żydom autonomiczny i pomyślny rozwój, którego symbolem może być wyjątkowa instytucja Sejmu Czterech Ziem, pozostawiająca w ich ręku sądownictwo i szereg instytucji obywatelskich. Słusznie więc uważa się historię Żydów polskich za równie ważną, jak historię biblijną czy utworzenie w 1948 roku



państwa Izrael.

Pokojowe współbywanie różnych wyznań chrześcijańskich łączyć można zarówno z rozległością Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jak i szczególnym „kresowym”. Janusz Tazbir wymienia trzy czynniki kształtujące oblicze wieloetnicznego państwa: Pierwszy z nich to połączenie się pod jednym berłem, drogą w znacznym stopniu unii i inkorporacji, czy - jak w przypadku Prus Królewskich — dobrowolnej opcji ludności, terytoriów zamieszkałych przez wiele grup narodowościowych. (...) Drugim czynnikiem stanowiącym z dawnej Rzeczypospolitej konglomerat różnych narodów były masowe migracje ludności (...). Trzecim czynnikiem charakterystycznym dla państwa polsko-litewskiego, był - przynajmniej do połowy XVII w. — brak barier ustanowionych w innych krajach przez władze kościelne oraz świeckie [28]. To właśnie zadomowiona od wieków różnorodność wyznań i religii pozwoliła Polsce uniknąć gorszących wojen religijnych [29].

Czy przyczyn takiego stanu rzeczy szukać należy w przysłowiowej łagodnej duszy słowiańskiej, nieskorej do sporów doktrynalnych i raczej przy biesiadnym stole gotowej różnicy doktrynalne zapijać, i równie przysłowiowej polskiej gościnności, przyjmującej z wdzięcznością różnorodność religii i wyznań - niełatwo odgadnąć. Rozsądniej mimo wszystko widzieć w takim rozwoju wydarzeń szczęśliwą kombinację oddalenia od centrów decyzyjnych (papiestwo i cesarstwo) czystości religijnej i wyznaniowej strzegących. Wszak prawdą jest, iż w chwili gdy arcykatolicycy królowie Hiszpanii pozbywali się zarówno wyznawców islamu, jak i siłą wyrzucali Żydów ze swych ziem, a pozostałych do konwersji przymuszali, królowie Polscy, podobnie jak i szlachta, chętnie z usług zarówno Tatarów, jak i Żydów korzystali. Natomiast papieskie dekrety nakazujące tworzenie gett i palenie świętych tekstów żydowskich rzadko w Polsce posłuch zyskiwały. Natomiast za symboliczny uznać trzeba głos polskiego męża stanu i uczonego Pawła Włodkowica na soborze w Konstancji w 1415 r., który wbrew dominującemu wówczas przekonaniu domagał się poszanowania woli ludów w przyjmowaniu religii chrześcijańskiej. Podobny walor przypisać wypada uchwałom konfederacji warszawskiej z 1573 roku głoszącej potrzebę tolerancji i respektu dla wolności sumienia, w chwili gdy Europa chrześcijańska wojnom religijnym się oddawała. To właśnie ten czas gorączkowego wprowadzania uchwał Soboru Trydenckiego (1546-1563) w krajach katolickich i równie gwałtownego odrzucania autorytetu papieża (Anglia, kraje skandynawskie, znaczna część Rzeszy Niemieckiej, Prusy Wschodnie) przyniósł Polsce prymasa Uchańskiego, który nie bez nadziei myślał o powołaniu narodowego Kościoła, myśli której również i król Zygmunt August wcale niechętny nie był.

Wspominam o tym wszystkim, by uprzytomnić, iż tzw. tradycyjna katolicyzm polski tak naprawdę nie jest rządzeniem Opatrzności, ale dość szczególnym splotem okoliczności, które doprowadziły do dominującej roli Kościoła katolickiego, zresztą będącej bardziej owocem życzeniowego myślenia niektórych katolickich historyków Kościoła niż realiów historycznych, które raczej o mozaice wyznań i religii mówią. Wystarczy wspomnieć działalność Mikołaja Reja - ojca literatury w ojczystym języku pisanej, zwolennika nauki Jana Kalwina, Andrzeja Frycza Modrzewskiego, wielkiego reformatora głównych instytucji państwowych i kościelnych (bardziej za granicą niż w kraju słuchanego) czy działalność [Braci Polskich](#), by zdać sobie sprawę z ogromu wkładu innowierców w intelektualny i religijny rozwój Polski. Podobnie należy spojrzeć na wkład Żydów do kultury religijnej Polski, by wspomnieć tylko niezwykły rozkwit chasydyzmu i studiów talmudycznych. Jak to się stało, iż kraj nasz uchodzi za twierdzę katolicyzmu? Czyżby zawdzięczać to należało jezuitom, którzy jakoby „Polskę zgubili”, jak retorycznie zapytywał w swojej apologetycznej historii zakonu Stanisław Załęski? Niewątpliwie rola synów duchowych św. Ignacego Loyoli, sprowadzonych w 1564 roku do Polski przez wojowniczego i sprawie papiestwa bez reszty oddanego kardynała Stanisława Hozjusza, zasługuje na szczegółowe poznanie. Może tak jak Janusz Tazbir należy powiedzieć, iż pisanie przez przyzmat pamfletów czy laurów należy odłożyć do lamusa i zacząć spokojnie analizować fakty [30]. Wszak i same fakty niełatwo z ich interpretacyjnych nawarstwień wyłuskać.

Może więc królowie, zwłaszcza elekcyjni, odegrali decydującą rolę, poszukując w potężnym papiestwie sojusznika dla swej, niekoniecznie zgodnej z polską racją stanu, polityki? Tak na pewno było w przypadku Stefana Batorego i Zygmunta III. Panowanie synów tego ostatniego, Władysława IV i Jana Kazimierza, zbyt krótkie było, by można je osobno oceniać. W każdym razie jedno wydarzenie należy uznać za wyjątkowo fatalne dla późniejszych dziejów Rzeczypospolitej i jej stosunków z pobratymczymi narodami - [unię brzeską z 1596 roku](#), która miast zjednoczenia podzielonych schizmą z 1054 roku Kościołów Wschodu i Zachodu przyniosła dalsze podziały i wzrost wzajemnych pretensji i rosnącą nienawiść. Akt ten, choć ze szlachetnych pobudek zrodzony, przyniósł gorzkie owoce, każąc łączyć wyznanie (czy nawet



jego odmiany) z narodowością (Polak to nieodmiennie łacinnik, Ukrainiec to grekokatolik a Rosjanin to prawosławny). Nie trzeba przypominać, że ofiary największe w tych „braterskich sporach” ponosili starsi bracia w wierze, których każda ze stron sporu chętnie przykładowie karała przy nadarzających się ku temu sposobnościach.

Obfitujący w katastrofalne wojny wiek XVII przyniósł ugruntowanie wpływów Kościoła katolickiego, gdyż prowadzone były głównie bądź to z innowiercami bądź z muzułmanami w imię ratowania polskość i wiary katolickiej. Punktem kulminacyjnym owego zespolenia racji narodowych i religijnych była niewątpliwie zwycięska rozprawa z Turkami pod Wiedniem w 1683 roku króla Jana III Sobieskiego, która utrwalała obraz Polski jako *antemurale Christianitatis*.

Również wiek XVIII, tradycyjnie w Europie kojarzony z ideami niechętnymi Kościołowi katolickiemu (zwłaszcza w katolickiej Francji i równie katolickiej Hiszpanii, a o krajach protestanckich nie wspominając), w Polsce zajaśniał światłem nie tylko rozumu, ale i wiary tenże rozum wspomagającej. Wszakże nie tylko król Stanisław Poniatowski mu patronował, ale wielu hierarchów, by tylko braci Załuskich wspomnieć — biskupów i mecenasów nauki, bpa Ignacego Krasickiego czy szeregowych księży i zakonników, którzy stali się skutecznymi szermierzami nowych idei i z powodzeniem głosili i pisali o możliwości koncyliacji światła rozumu z blaskiem wiary. Członkowie rozwiązanego podówczas przez papieża Klemensa XIV zakonu jezuitów (1773) z entuzjazmem włączyli się w prace Komisji Edukacji Narodowej.

Jednym z największych paradoksów historii Polski jest wzmocnienie wpływów katolicyzmu w okresie największej smuty narodowej, trwającej od 1795 roku do 1918, a więc w okresie rozbiorów i niebytu politycznego. Znowu trudno o jednoznaczną ocenę długiego wieku XIX, ale z całą pewnością wpisał się w mentalność Polaków zarówno tekstami, jak i wydarzeniami najbardziej sugestywnymi. Wystarczy przywołać przeświadczenie romantyków o wyjątkowej roli narodu polskiego, tak chętnie do Chrystusa narodów porównywanego, i w jego cierpieniach upatrujących załążki przyszłego zmartwychwstania na kształt Chrystusowej Męki i Zmartwychwstania. Naturalnie w tej roli występowali tylko polscy katolicy. W sukurs tej osobliwej historiografii przychodzili również święci polscy, których żywoty skreślone jeszcze w XVI wieku przez znakomitego stylistę Piotra Skargę przez stulecia kształtowały wyobraźnię religijną polskich katolików. Sam zresztą autor *Żywotów świętych* polecał lekturę raczej swoich kazań i wspomnianych żywotów niż Pisma świętego, którego znajomość mogła na manowce prowadzić, jak to się innym przydarzyło. Trzeba przyznać, iż akurat to wezwanie królewskiego kaznodziei zostało dość ochoczo podchwyczone (zresztą nie tylko w Polsce), iż niekiedy katolik bywa utożsamiany z człowiekiem Biblii nieczytającym.

Przechodząc do wieku XX, można powiedzieć, że szczęśliwe okoliczności i zdrowy zmysł polityczny marszałka Józefa Piłsudskiego przyniósł wreszcie upragnioną niepodległość w 1918 roku, wzmocnioną znacznie „cudem nad Wisłą” z 1920 roku, który po raz kolejny pozwolił Polsce na odegranie roli *antemurale* już nie tylko *Christianitatis*, ale w ogóle przed nawałnicą bolszewickiego barbarzyństwa. Niestety, już niespełna dwadzieścia lat później Stalin sprzymierzył się z Niemcami Hitlera, po raz kolejny zmiatając z politycznej mapy Europy niewygodnego „bękart” (to określenie Mołotowa podpisującego umowę o podziale Polski w Ribbentropem w sierpniu 1939 roku). Dwudziestolecie międzywojenne przyniosło dalsze utrwalenie pojęcia Polak-katolik, skutecznie usuwającego ze świadomości katolików polskich (stanowiących zaledwie 64,8% całości społeczeństwa) obecność „innych” wyznawców — Żydów (9,8%), grekokatolików (10,4%), prawosławnych (11,8%), ewangelików (2,6%) [31], i znaczną ilość inteligencji nieprzyznającej się do żadnej afiliacji religijnej, a wręcz dość otwarcie od Kościoła się dystansującej. To wszystko nie przeszkadzało oficjalnej retoryce kościelnej widzieć jedyny zdrowy rdzeń narodu w Polakach katolikach, a wszystkich innych zwalczać bądź tolerować jako dopust Boży.

Lata II wojny światowej przyniosły nie tylko straszliwe spustoszenia we wszystkich grupach społecznych, szczególnie jednak prawie całkowitą zagładę polskich Żydów, ale również — wskutek porozumień zwycięskich mocarstw - znaczne przemieszczenie terytorialne i ludnościowe. Sam fakt, iż Polska znalazła się w strefie wpływów komunistycznej Rosji, sprowadził na katolicki kraj systematyczną ateizację i walkę z Kościołem [32]. Jednocześnie wielu Polaków, zarówno katolików, jak i Żydów, z pełnym przekonaniem włączyło się w budowanie nowej, socjalistycznej ojczyzny.

Odzyskując w 1989 roku niepodległość, Polska była krajem głęboko naznaczonym minionymi doświadczeniami. Z ideologicznej konfrontacji zwycięsko wyszedł znowu katolicki

Kościół, jako obrońca polskości i niezawisłości narodowej, wzmocniony doznanymi cierpieniami i krzywdami. Postaciami symbolicznymi tej zwycięskiej konfrontacji byli Kardynał Tysiąclecia Stefan Wyszyński i polski papież Jan Paweł II. Przy całym szacunku dla ofiar poniesionych przez Kościół katolicki wydaje się, że koncentracja na własnym tylko cierpieniu nie ułatwia obiektywizacji oceny rzeczywistości tzw. minionej epoki. Wystarczy wspomnieć 10% kleru mniej czy bardziej otwarcie współpracującego z władzą komunistyczną [33], jak i przejęcie całego szeregu zachowań społeczeństwa daleko odbiegającego od wskazań dekalogu, o przykazaniu miłości bliźniego nie wspominając. Upodobanie w masowym katolicyzmie, tak typowym dla pobożności polskiej i dla pontyfikatu Jana Pawła II, również w dużym stopniu było wynikiem konfrontacyjnego charakteru religijności ostatnich dziesięcioleci [34]. Można powiedzieć, iż wiara i jej publiczny wyraz stały się ważniejsze niż wewnętrzne przekonanie. Zewnętrznym wyrazem takiego spojrzenia na problemy religijne jest dążenie do utrzymania jednolitości i daleko posunięte dyscyplinowanie kleru. Szereg problemów dyscyplinarnych jest załatwianych „przy drzwiach zamkniętych”, a więc bez uzdrawiającej debaty publicznej.

Ubocznym niejako skutkiem podejmowanych prób zachowania jednomyślności w szeregach katolików jest całkowita niemal utrata poczucia krytycyzmu wobec poczynań hierarchii z jednej strony i pojawienie się zaskakujących koncepcji „teologicznych” niektórych polskich „teologów”. Można powiedzieć, że przeświadczenie o szczególnym powołaniu narodu polskiego w historii chrześcijaństwa, w tym polskiego papieża, zastąpiło elementarne poczucie rzeczywistości i jej pluralistycznego, również w Polsce, charakteru [35]. Dużą rolę w osobliwych konstrukcjach teologicznych odgrywa wspomniany już kult świętych polskich przedstawianych w sposób ahistoryczny i bezkrytyczny. Wystarczy przywołać niektórych z nich, jak głównego patrona Polski [św. Stanisława](#), przedstawianego jako obrońca wartości moralnych przed roszczeniami władzy bez uwzględniania politycznych uwarunkowań jego sporu z królem Bolesławem Śmiałym [36], o których wspominał w swej historii Gal Anonim, czy [św. Andrzej Bobola](#) i św. Jozafat Kuzowicz, przedstawiani głównie jako męczennicy Kościoła katolickiego z pominięciem złożonych implikacji kulturowych, etnicznych i religijnych unii brzeskiej, o których wspominałem wcześniej [37]. Taki rodzaj historiografii nie ułatwia zbliżenia do innych wyznań, wprost przeciwnie potęguje przeświadczenie o metafizycznej wręcz niemożności porozumienia między wyznaniem i religiami, zaludniając rzeczywistość religijną tylko „swoimi mieszkańcami” [38], co naturalnie ma swój wpływ również na postrzeganie „innych” mieszkańców już tu na ziemi.

## Problematyczność polskiego chrześcijaństwa

Wyprawa w historyczną przeszłość pokazała, jak bardzo polski katolicyzm jest uwarunkowany historycznie, politycznie, etnicznie i kulturowo. Jak dalece element religijny był zabarwiony ideologicznym kształtem chrześcijaństwa przyjętego przez Mieszka I w 966 r. i poddanego równie ideologicznemu rozwojowi zachodniego papieżstwa w II tysiącleciu jego dziejów w Europie. Jego polski koloryt spotęgowany został taktycznymi wyborami monarchów i przedstawicieli możliwych rodów. Poza tym geopolityczna konstelacja Rzeczypospolitej Obojga Narodów i jej zmieniających się granic aż po utratę niepodległości politycznej doprowadziła do utożsamienia polskości z katolicyzmem, pojmowanego jako wyznanie utwierdzające polskość i przeciwstawiające się obcym wpływom zarówno ze Wschodu, jak i Zachodu, a nawet z Południa i Północy. Krótko mówiąc, dość przypadkowe doświadczenia historyczne uzyskały w wykładni rodzimej historiografii sankcję sakralną, której najbardziej wyrazistym przykładem jest historiografia Feliksa Konecznego. Jeśli przyjrzeć się dokładnie polskiemu katolicyzmowi w jego dzisiejszym kształcie, to okaże się, iż jest to chrześcijaństwo w dużym stopniu „nieskażone” ani protestanckim radykalizmem religijnym (reformacja zapoczątkowana przez Marcina Lutera i Jana Kalwina została dość wcześnie zaniechana na ziemiach Rzeczypospolitej), ani oświeceniowym krytycyzmem (zaledwie kilka lat trwający zryw elit skupionych wokół dworu króla Stanisława Poniatowskiego trudno uznać za trwały owoc polskiego Oświecenia). W gruncie rzeczy chrześcijaństwo polskie w jego katolickiej wersji zostało uwikłane w dość przypadkowy kostium kulturowy, który tym trudniej poddaje się krytycznej ocenie, iż wzmocniony został historiozoficzną interpretacją, przydającą mu status wyjątkowości i niezmienności niemal metafizycznej.

Rozpowszechnione szeroko przekonania o cywilizacyjnej roli Polski w globalizującym się świecie sprzyjają zawężeniu sfery *sacrum* do tego, co „nasze”. Wskazuje na to chociażby stosunek do obiektów sakralnych czy cmentarzy innych wyznań, o innych religiach nie

wspominając [39]. Troska o katolickie dziedzictwo na utraconych Kresach nie znalazła odbicia w szacunku dla zastanych czy ocalonych śladów dziedzictwa innych wyznań czy religii. To samo można powiedzieć o sakralizacji pamięci, przechowującej z pietyzmem martyrologię Kościoła katolickiego, a zapominającej o cierpieniach i bohaterstwie „innych”. Mam pełną świadomość kryjących się za powyższymi stwierdzeniami krzywdzących uproszczeń, niemniej jednak wydaje mi się, że tak właśnie jest, a próby zmiany podejmowane przez jednostki nie spotykają się z należyтым poparciem i zrozumieniem ze strony hierarchii.

Tymczasem obserwowane dziś zjawisko detradycjonalizacji doprowadzić musi wcześniej czy później również w Polsce do zmiany takiego sposobu myślenia i większego otwarcia na pluralizm kulturowy i religijny. Takie otwarcie wcale nie musi oznaczać odrzucania własnej tradycji [40]. Stoimy tu wobec zasadniczych pytań na temat wartości i trwałości tradycji dla przyszłości. Można za Marianem Kempnym powiedzieć, iż (...) „badacz narodu staje przed nowego rodzaju wyzwaniami poznawczymi. Oznacza to na przykład pytania o to, w jaki sposób ‘przeszłość’ może służyć teraźniejszości i przyszłości (zwłaszcza w sferze wartości i politycznej legitymizacji ładu społecznego) i jak ‘przeszkadzać’. Są to pytania warte odpowiedzi w kontekście zjawisk opisywanych we współczesnych społeczeństwach zachodnich jako ‘detradycjonalizacja’, ale również w kontekście obserwowanych przeobrażeń (transformacji) społeczeństwa polskiego” [41].

Nie trzeba dodawać, iż trójczłonowy schemat podziału historii chrześcijaństwa zaproponowany przez Karla Rahnera jest zupełnie nieprzydatny wobec „polskiej drogi”. Tak więc również łączący się z nim wymóg dialogu międzyreligijnego (szczególnie z judaizmem i islamem jako religiami Księgi) i ekumenicznego (zakładającego równorzędność partnerów przynależących do różnych wyznań chrześcijańskich) nie znajduje chętnych partnerów. Jest to tym bardziej zdumiewające, iż wyrosły z tego katolicyzmu polski papież tak wiele miejsca w swym długim pontyfikacie poświęcał właśnie problemom dialogu międzyreligijnego (w tym zwłaszcza z judaizmem) i ekumenicznego. Czy entuzjastyczna recepcja zarówno za życia, jak i po śmierci (może zwłaszcza po śmierci) nauczania Jana Pawła II w jego ojczyźnie nie obejmuje tego wymiaru jego nauczania?

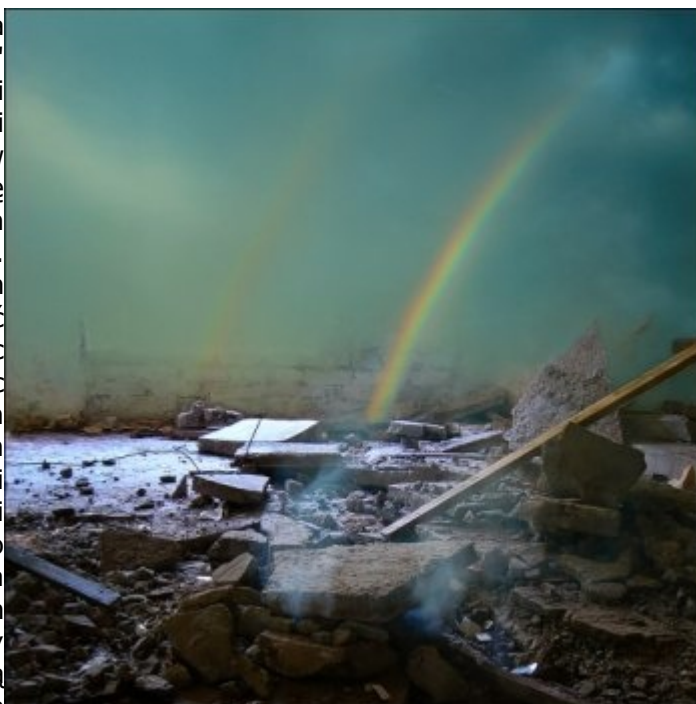
## Kilka uwag końcowych

Powyższe refleksje skłaniać mogą do niewesołych myśli na temat możliwości przezwyciężenia osobliwości polskiego katolicyzmu. W samej rzeczy czytając czy słuchając tzw. katolickich mediów, a nawet próbując zrozumieć (nie jest to zadanie z wielu względów łatwe) enuncjacje polskich biskupów (por. nie tylko hermetyczne listy pasterskie, ale również nierzadko się wykluczające oceny trudnych problemów współczesności, jak stosunek do lustracji, partii politycznych, do Unii Europejskiej itd.) nie jest rzeczą prostą nie tylko określenie dzisiejszej sytuacji, ale również przewidzenie jej rozwoju w najbliższej i dalszej przyszłości. Być może wraz z Gombrowiczem trzeba odrzucić zmitologizowaną formę historii, by wziąć zastaną rzeczywistość we własne ręce: „Trzeba, abyśmy się stali burzycielami własnej historii, opierając się tylko na naszej teraźniejszości - gdyż właśnie historia stanowi nasze dziedziczne obciążenie, narzuca nam sztuczne wyobrażenie o sobie, zmusza, abyśmy upodobniali się do historycznej dedukcji, zamiast żyć własną rzeczywistością” [42]. W moim przeświadczeniu najbliższe lata przyniosą odejście od tej zmitologizowanej i masowej wersji katolicyzmu na rzecz religii prywatnej i „rynkowej” (w rozumieniu socjologii religii — „konsument” wybiera zgodnie z prywatnymi upodobaniami). Pytany przeze mnie przed dziesięciu laty kardynał Mediolanu Carlo Maria Martini o związki religii z polityką odpowiedział: „Przysługą, którą należy wyświadczyć, przynajmniej u nas we Włoszech, jest zmniejszenie zbytnej polaryzacji, również odideologizowanie ideologii. Partie polityczne powinny być mniej zideologizowane i powinny znajdować sposoby do zastosowania w praktycznym zarządzaniu społeczeństwem” [43]. Wtedy nie do końca rozumiałem, co kardynał Martini miał na myśli, mówiąc o odideologizowaniu ideologii. Dziś wydaje mi się, że miał na myśli również katolicyzm i konieczność odejścia od ideologii w życiu Kościoła. W polskich realiach dodałbym jeszcze konieczność odejścia od zmitologizowanej wersji rzeczywistości. Dotyczy to zresztą nie tylko katolików.

Za Witoldem Gombrowiczem powiedziałbym, iż „dziś już bynajmniej nie idzie o to, aby wytrwać w spuściznie, którą nam przekazały pokolenia, idzie o to, aby ją w sobie przezwyciężyć”. Autor *Dzienników* dodaje: „Marna jest ta kultura polska, która tylko wiąże i



przykuwa, godna uznania i twórcza, i żywa ta, która wiąże i wyzwala jednocześnie" [44]. Podobnie z katolicyzmem - jeśli rozumiany jako los, transcendentne i obowiązujące przeznaczenie przekazane w mistyczno-mesjańskiej formie, staje się czymś „dziwnym” i dla postronnych obserwatorów wręcz egzotycznym. Jednocześnie staje się wdzięcznym obiektem łatwych manipulacji i nadużyć nacjonalistycznych, prowokując zachowania ksenofobiczne i wrogie wobec „innych”. Mówiąc krótko, taki katolicyzm jest chory. Natomiast katolicyzm oczyszczony z powyższych ingrediencji staje się wyznaniem pełnym nadziei i poszukiwanym partnerem dialogu. Jest to katolicyzm spod znaku ks. Wacława Hryniewicza i Stanisława Musiała. Jestem przekonany, że taki katolicyzm byłby również interesującą propozycją intelektualną i duchową dla Bogdana Wojdowskiego.



\*

Zob. też dział [Antysemityzm](#)

Podobna tematyka na: [Kamień węgielny wiary](#)

---

Zobacz także te strony:

[Obirek: Ojciec nieświęty](#)

[Ojciec Obirek nie lubi kremówek](#)

[Opowieść niepokornego kapłana](#)

[W co wierzą, ci którzy wierzą?](#)

---

Przypisy:

[1] Por. "Społeczeństwo polskie, jak wszystkie istniejące dzisiaj społeczeństwa europejskie, ukształtowało się na bazie jednego narodu i jednej religii: narodu polskiego i wyznaniu katolickim religii chrześcijańskiej". L. Dyczewski, *Naród podmiotem kultury*, w: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, Lublin 1996, s. 26.

[2] *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, Kraków 2002, s. 13.

[3] Za klasyczne uznać należy koncepcje rozwijane na początku XX wieku we Francji przez E. Durkheima i w Niemczech przez M. Webera.

[4] Pierwsze poważne próby zawdzięczamy Z. Freudowi i jego zbuntowanemu uczniowi C.G. Jungowi.

[5] Bardzo interesujące i interdyscyplinarne ujęcie mechanizmów komunikacji powstało ostatnio w Uniwersytecie Jagiellońskim: *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, red. R. Garpiel i K. Leszczyńska, Kraków 2004.

[6] Por. jedyną dostępną w języku polskim książkę Onga, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992, J. Japoła, *Tekst czy głos?*, Waltera J. Onga *antropologia literatury*, Lublin 1998 i moje *Strategie dialogiczne według Waltera Onga*, w: "Horyzonty Wychowania" 3(2004), s. 167-181.

[7] Chciałbym zwrócić uwagę na dwie książki Zbigniewa Bokszańskiego: [Stereotypy i](#)

*kultura*, Wrocław 2001, i *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, w których została uchwycona wspomniana dwuznaczność - stereotypy mówią o tym, jak widzimy rzeczywistość, a budowanie tożsamości uświadamia, jak złożony to proces.

[8] Por. "Auschwitz oznaczało dla mnie przez lata przerażenie we wszystkich znanych nam odmianach teologii, strach, który okazał się nagle tak wyraźny, że mówienie o Bogu bez określonego kontekstu jest mową pustą i ślepą. Stawiałem sobie więc pytanie, czy istnieje Bóg, do którego można się jeszcze modlić po takiej katastrofie? I czy teologia, która zasługuje na to miano, może po takiej katastrofie niewzruszenie dalej mówić, mówić i o Bogu, i o ludziach, jakby istniejący mimo tej tragedii brak poczucia winy nie korygował naszych ludzkich słów?", *Pomiędzy pamięcią a zapomnieniem: Shoah w epoce amnezji kulturowej*, w: *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 235-236.

[9] Interesującym przykładem takiego namysłu jest książka amerykańskiego teologa R. Modrasa, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933-1939*, Kraków 2004, w której zrekonstruował, w oparciu o prasę katolicką, obraz judaizmu i Żyda tuż przed Zagładą.

[10] Cytuję za: "Midrasz", maj 2004, nr 5 (85), s. 26-32.

[11] *Święta rozrzutność*. Rozmowa z ojcem Stanisławem Musiałem SJ, w: *Sezon dialogu*, Kraków 2002, s. 194.

[12] Tamże, s. 193.

[13] Tamże, s. 194-195.

[14] W. Gombrowicz, *Dziennik 1961-1969*, Kraków 2004, t. 3, s. 16-17.

[15] K. Obuchowski, *Od przedmiotu do podmiotu*, Bydgoszcz 2000, s. 11.

[16] "Masada", jesień 1991, s. 14.

[17] Por. Wstęp G. Bubla do K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005.

[18] *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, w: "Theological Studies 40" nr 4 (1979), 719-727, por. s. 721 "Theologically speaking, there are three great epochs in Church history, of which the third has only just begun and made itself observable officially at Vatican II. First, the short period of Jewish Christianity. Second, the period of the Church in a distinct cultural region, namely, that of Hellenism and of European culture and civilization. Third, the period in which the sphere of the Church's life is in fact the entire world".

[19] "Today, as a matter of fact, perhaps even in contrast to patristic and medieval theology, we do not have a clear, reflective theology of this break, this new beginning of Christianity with Paul as its inaugurator; perhaps that will only gradually be worked out in a dialogue with the Synagogue of today", Rahner, *Towards...*, dz. cyt. 721.

[20] Powiedziałbym nawet, iż jest ona po prostu przemilczana, a niektóre pojęcia, jak na przykład "chrześcijanie anonimowi", uważa się za niebezpieczne, gdyż jakoby mogą prowadzić do relatywizmu i synkretyzmu.

[21] Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, R. Haight, *Jesus as Symbol of God*, New York 1999.

[22] W. Gombrowicz, *Dzienniki 1953-1956*, Kraków 1997, t. 1, s. 46.

[23] Tamże, 280.

[24] Tamże.

[25] Warto może przywołać dowcipną uwagę P. Bergera, który mówiąc o skutkach propagandy antyreligijnej w reżimach markszystowskich i wpływie proreligijnych rządów stwierdza: "Są one podobne do tego stopnia, iż ma się ochotę skwitować ten stan rzeczy stwierdzeniem, że obie te grupy mogłyby się zebrać i wzajemnie się pocieszać", *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 154.

[26] Por. "Istotną z historycznego punktu widzenia rolę religii w procesie legitymizacji można ująć w kategoriach wyjątkowej zdolności religii do umieszczania ludzkich zjawisk w kosmicznym układzie odniesienia. Każda legitymizacja służy podtrzymaniu rzeczywistości - takiej, jak jest ona zdefiniowana w określonej ludzkiej zbiorowości.

Religijna legitymizacja ma odnosić zdefiniowaną przez człowieka rzeczywistość do ostatecznej, uniwersalnej i świętej rzeczywistości". P. Berger, dz. cyt. s. 69.

[27] Warto odnotować znakomitą książkę A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003 i *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Tomaszewski i A. Żbikowski, Warszawa 2001. Cenną jest również książka napisana z perspektywy amerykańskiego rabina Byrona L. Sherwina, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995.

[28] J. Tazbir, *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, w: *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Warszawa 2000, s. 37-38.

[29] "Zaistniałe już u schyłku Średniowiecza sąsiedowanie w jednym państwie z kimś wyznaniowo obcym przyczyniło się do tego, że walka katolików z protestantami nie naruszyła, przynajmniej w XVI stuleciu, zgody wyznaniowej wśród szlachty. Różnowiercy potrafili się doskonale porozumiewać z papistami tam, gdzie szło o wspólne interesy polityczne czy rodzinne". Tamże, s. 50.

[30] "Przez długi czas jedni patrzyli na jego dzieje wyłącznie przez panegiryczne okulary, inni tylko przez pryzmat pamfletów. Obecnie staramy się iść środkiem drogi, pamiętając przy tym, iż zabija tylko obojętność. Bo przecież jedynie o ruchach i ludziach, którzy zostawili trwałe ślady w dziejach polityki oraz kultury, pisze się pamflety". J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 333.

[31] Dane podają za: *Historia Polski w liczbach. Państwo i społeczeństwo*, t. I, Warszawa 2003.

[32] A. Dudek, R. Gryz, *Kościół i komuniści w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003.

[33] A. Grajewski, *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chrześcijananie w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem a kolaboracją*, Poznań 1999.

[34] Mój stosunek do roli odegranej przez pontyfikat Jana Pawła II w Polsce określiłbym słowami Gombrowicza, który tak napisał o cenionym przez siebie wielkim pisarzu argentyńskim: "Och, ale nie Borges mnie irytuje, ja z nim i z jego dziełem dogadałbym się jakoś w cztery oczy... złością mnie borgiści, ta armia estety, cyzelatorów, koneserów, wtajemniczonych, zegarmistrzów, metafizyków, mądrali smakoszu... Ten czysty artysta ma niemiłą zdolność mobilizowania wokół siebie tego, co najlichsze i najbardziej eunuchowate!". *Dziennik 1961-1969*, Kraków 2004, t. 3, s. 83.

[35] Por. Cz. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.

[36] Por. "Wiele mu to bowiem zaszkodziło, gdy przeciw grzechowi grzech zastosował i za zdradę wydał biskupa na obcięcie członków". Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, Wrocław 1982, s. 51.

[37] Por. ciągle wznawianą książkę F. Konecznego, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Warszawa 1988.

[38] Jest to zresztą problem szerszy, o którym pisze w wielu miejscach przywoływany już Berger w *Świętym baldachimie*. Por. s. 168: "Dokładny tego sens jest taki, iż katolickie uniwersum jest uniwersum bezpiecznym dla jego mieszkańców - i z tego powodu zachowuje ono dużą atrakcyjność do dnia dzisiejszego. Ma to i taki sens, że katolicyzm można zrozumieć jako trwającą w nowoczesnym świecie obecność niektórych najbardziej starożytnych religijnych pragnień człowieka".

[39] Por. "Trzeba ze smutkiem przyznać, iż niszczenie naszego dorobku cywilizacyjnego na utraconych po 1945 r. ziemiach wschodnich odpowiadał sposób, w jaki bywały w Polsce traktowane cmentarze protestanckie i prawosławne, kościoły tychże wyznań, pomniki wybitnych Niemców zasłużonych dla rozwoju nie tylko własnej cywilizacji". J. Tazbir, art. cyt., s. 54.

[40] Por. M. Kempny, *Kultura narodowa wobec zmienności tradycji*, w: *Kultura narodowa i polityka*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2000, s. 77: "(...) 'ponowoczesna' wizja narodu jest zbieżna z rozwijaną między innymi przez Anthony'ego Giddensa koncepcją detradycjonalizacji. Jak twierdzi Giddens, możemy zasadnie dziś mówić o wyłanianiu się posttradycyjnego ładu społecznego, który wszelako jest czymś dalekim



od zaniku tradycji".

[41] M. Kempny, tamże, s. 79.

[42] Gombrowicz, *Dziennik*, dz. cyt. t. 1, s. 173.

[43] *Odkryć życie duchowe*, Z kardynałem Carlo Maria Martinim rozmawia Stanisław Obirek SJ, w: "Życie Duchowe" 5(3) 1996, s. 92.

[44] Tamże.

### **Stanisław Obirek**

Ur. 1956 r. Jeden z najbardziej znanych jezuitów polskich, znany m.in. ze swego zaangażowania w dialog międzyreligijny i z niewierzącymi. Studiował filologię polską, filozofię i teologię na uczelniach Krakowa, Neapolu i Rzymu. W 1997 roku habilitował się na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1976 roku wstąpił do zakonu jezuitów; w 1983 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Był profesorem w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Pełnił tam także funkcje kierownika Katedry Historii i Filozofii Kultury oraz prorektora. Przez cztery lata był rektorem Kolegium Jezuitów w Krakowie. Był także wieloletnim redaktorem naczelnym "Życia Duchowego" oraz twórcą oraz dyrektorem Centrum Kultury i Dialogu. Jest autorem książki "Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi" (2002). Interesuje się miejscem religii we współczesnej kulturze, dialogiem międzyreligijnym i możliwościami przezwyciężenia konfliktów cywilizacyjnych i kulturowych. We wrześniu 2005 roku opuścił zakon jezuitów. Obecnie jest wykładowcą Uniwersytetu Łódzkiego. [Więcej informacji o autorze](#)



[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 12-11-2005 Ostatnia zmiana: 08-12-2005)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4460) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4460>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane

w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów

serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)