

Waldemar Chrostowski

"Niewidzialne światło : z abp.
Józefem Życińskim rozmawiają
Dorota Zańko i Jarosław Gowin",
wyd. III, Kraków 2011 : [recenzja]

Collectanea Theologica 81/1, 227-236

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

la bez problemów odnaleźć interesujące czytelnika dzieła i publikacje. Należy zauważyć jeszcze jeden bardzo istotny jej walor, a mianowicie to, że publikacja daje możliwość, szczególnie teologom duchowości, wydobyć interesujące tematy czy też poszczególne zagadnienia z niezwykle szerokiego wachlarza twórczości Księdza Profesora.

Bez wątpienia należy uznać, że jest ona wydarzeniem, które, mamy nadzieję, będzie owocowało rozwojem duchowości wielu pokoleń wierzących w Polsce, a także na świecie. Jest także doskonale zebrany materiał dla tego „odważnego” teologa, który w przyszłości podejmie się opracowania teologii duchowości ks. prof. Stanisława Urbańskiego.

ks. Marek Tatar, Radom

Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, wyd. III, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, ss. 312.

Wkrótce po nagłej śmierci abp. Józefa Życińskiego (10 II 2011) ukazało się trzecie wydanie zapisu rozmów, jakie kilka lat wcześniej przeprowadziło z nim dwoje krakowskich dziennikarzy ze środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Pierwsze wydanie ujrzało światło dzienne w 1998 r., a drugie, „zmienione i uzupełnione”, w 2003 r. Obecne, trzecie, pozostało niezmienione, mimo że w ostatnich latach wydarzyło się bardzo wiele, zarówno w Kościele katolickim w Polsce, jak i w życiu metropolity lubelskiego. Dlatego nie sposób usprawiedliwić braku wprowadzenia wyjaśniającego przebieg i okoliczności dawnych rozmów, a jeszcze bardziej brak aktualizacji ostatniego okresu życia metropolity.

Trzy aspekty są tu szczególnie ważne. Po pierwsze, jednoznaczne zaangażowanie się abp. J. Życińskiego po stronie ugrupowania politycznego, które w ostatnim dwudziestolecu przeszło liczne metamorfozy, by aktualnie istnieć i działać jako Platforma Obywatelska. Na przeciwnym biegunie znalazła się surowa krytyka jej politycznego adwersarza, czyli Prawa i Sprawiedliwości, a także Radia Maryja i Telewizji Trwam. Na ironię zakrawają słowa, jakie w radio TOK FM wypowiedział ks. Andrzej Luter: „Nikt nie znajdzie w tekstach abp. Życińskiego jakiegokolwiek słowa, w którym opowiedziałyby się za jakąś opcją polityczną”. Tymczasem żaden katolicki hierarcha polski, nawet bp Tadeusz Pieronek, nie był w popieranie konkretnej opcji politycznej bardziej zaangażowany, a tym samym bardziej kontrowersyjny, niż zmarły metropolita lubelski. Po drugie, abp Życiński został publicznie oskarżony o współpra-

cę z PRL-owską Służbą Bezpieczeństwa. Powiedziano i napisano na ten temat niemało, a obraz, jaki się wyłania, daleki jest od jednoznaczności, a więc byłoby lepiej, gdybyśmy otrzymali rzetelne wyjaśnienia. Po trzecie, metropolita wdawał się w polemiki, w których używał ciętego języka. Zdarzało się, że jego opinie i sądy były, mówiąc ogólnie, mało wyważone oraz mocno jednostronne i krzywdzące. Często wypowiadał się na łamach „Gazety Wyborczej”, służąc red. Katarzynie Wiśniewskiej jako wygodny komentator bieżących wydarzeń religijnych i społecznych oraz zapatrywań teologicznych i moralnych. Doświadczyłem stronniczości jego spojrzenia, gdy w marcu 2009 r. bezceremonialnie skrytykował książkę *Kościół, Żydzi, Polska*, otwierając nagonkę, w której uczestniczyło kilka innych osób z jego środowiska intelektualnego. Wyrwywając z kontekstu fragmenty zdań, ilustrował nimi własne tezy, czyniąc to bez oglądania się na rzeczywistą treść moich wspomnień i przemyśleń oraz bez należytego rozeznania i wsparcia teologicznego.

Książkę tworzy pięć części, a na każdą składa się po kilka niezbyt długich rozmów. Część pierwsza (s. 5-87) nosi tytuł *Człowiek i Bóg*. Arcybiskup wspomina swoją rodzinę i środowisko. Deklaruje, że jako pięcioletek zapamiętał dzień, w którym „Ojciec wrócił do domu z wiadomością o śmierci Stalina” (s. 8). W wieku ośmiu lat dowiedział się o zdławieniu powstania węgierskiego: „Napisałem wtedy moje pierwsze w życiu opowiadanie: o młodych chłopcach z Budapesztu, których za udział w powstaniu skazano na karę śmierci. Mama znalazła je i przeczytała. Potem wytłumaczyła mi, żebym takich rzeczy jednak nie pisał” (s. 11). Rozmówcy nie zapytali, czy ów tekst się zachował, a szkoda. W nawiązaniu do nauki w liceum w Piotrkowie Trybunalskim: „Gdy Prymasowi odmówiono paszportu, a jedna z nauczycielek chciała uzasadnić nam decyzję władz, tłumacząc, że Wyszyński jest zdrajcą, poparli ją tylko ci uczniowie, którym groziło pozostanie na drugi rok” (s. 14). Widać zatem, że jego polityczne zaangażowanie w dorosłym życiu ma rodowód znacznie dawniejszy, sięgający wczesnego dzieciństwa. Czasami chronologia została zachwiana, co umknęło uwadze rozmówców i recenzentów poprzednich wydań. Skoro Józef Życiński naukę w liceum rozpoczął w 1962 r. (s. 13), to w milenijnym roku 1966 uzyskał maturę, a więc uczestnicząc w Sosnowcu w uroczystościach milenijnych nie mógł być na drugim roku seminarium (s. 19). Rozmówcy arcybiskupa dają wyraz własnej, „krakowskiej” wizji historii lat 60. XX w., gdy mówią: „Jednak bardzo duża część społeczeństwa – zwłaszcza inteligencji, a także młodzieży – kontestowała wówczas Kościół i wizję duszpasterską kardynała Wyszyńskiego” (s. 19-20). Te słowa odzwierciedlają stereotypowo nieprzychylnie patrzenie na Prymasa Tysiąclecia, przypisując całej polskiej inteligencji i młodzieży konte-

stację jego osoby i poczynań, której dopuszczało się środowisko „Tygodnika Powszechnego”.

Ciekawe i dające sporo do myślenia są wspomnienia z seminarium duchownego. W różnych miejscach rozmowy (np. s. 39, 40, 42) pojawiają się wątki infiltracji kleryków i duchownych przez PRL-owską Służbę Bezpieczeństwa. Lakonicznie przedstawiony został obraz początków kapłaństwa w parafii w Wieluniu (s. 33-34), skąd ks. Józef Życiński jako młody wikary został przeniesiony do parafii w Gidlach koło Radomska, o której wspomnienia (s. 37) są cieplejsze niż o Wieluniu. Właśnie tam nastąpił gwałtowny zwrot, którego metropolita jednak nie wyjaśnia: „Po przejściu do Gidli pojechałem do Warszawy spędzić tam wakacje i zastąpić księdza Jana Twardowskiego w kościele Sióstr Wizytek” (s. 36). Pierwsza wzmianka o Warszawie pojawia się tak nagle, że chciałoby się wiedzieć, dlaczego doszło do tej podróży. Dalej dowiadujemy się o poszukiwaniach filozoficznych podjętych po dwóch latach pracy parafialnej, gdy w 1974 r. ks. Życiński objął stanowisko prefekta w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Częstochowskiej w Krakowie i rozpoczął studia doktoranckie. Nie dowiadujemy się, na jakiej uczelni w 1976 r. przedstawił „pierwszą pracę doktorską” na temat osobliwości w modelach kosmologicznych, o której skądinąd wiemy, że stanowiła podstawę do uzyskania doktoratu z teologii, ani w jakich okolicznościach dwa lata później, w 1978 r., obronił „w ATK drugą pracę doktorską” (s. 45), tym razem z filozofii. Na pewno zbyt lakoniczna jest informacja: „Zaraz potem wyjechałem do Stanów Zjednoczonych na urlop naukowy, podczas którego przygotowywałem habilitację w cieniu Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, utrzymując kontakty z pobliskim uniwersytetem w Maryland oraz z jezuickim Georgetown” (s. 45--46). Nie dowiadujemy się, kiedy dokładnie wyjechał do USA; nie przed początkiem roku akademickiego, skoro 16 października 1978 r. ks. Życiński nadal przebywał w Krakowie (s. 136). Z kolei w innym miejscu (s. 254) metropolita deklaruje, że „w maju 1979 roku dobiegał końca mój pierwszy pobyt naukowy w Stanach Zjednoczonych”. Konfuzja staje się tym większa, gdy gdzie indziej czytamy: „Potem, kiedy w PWT [Papieski Wydział Teologiczny – uw. moja] byłem odpowiedzialny za kontakty międzynarodowe, kardynał Wojtyła podpisał umowę z ojcem McLeanem, dzięki której ponad dwudziestu pracowników naukowych mogło wyjechać na stypendia do Stanów” (s. 137). Stosowna umowa musiałaby zostać podpisana przed jesienią 1978 r., a przecież w latach 1976-1978 ks. Życiński przygotowywał doktorat w warszawskiej ATK. Rzetelni biografowie metropolity mieliby tutaj sporo pytań i nie powinno się im tego mieć za złe. Dziwne, że oboju rozmówcom zabrakło należytej spostrzegawczości i docieklowości.

Dalej czytamy: „Po powrocie w 1980 roku przedstawiłem habilitację na temat roli dyskomfortowości i prostoty jako kryteriów heurystycznych w kosmologii relatywistycznej” (s. 46). W tym miejscu nasuwają się trzy wątpliwości. Po pierwsze, w tych wspomnieniach nie ma żadnej wzmianki o pobycie na Uniwersytecie Katolickim w Louvain w Belgii, o czym mowa w nocy biograficznej abp. J. Życińskiego zamieszczonej w: G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 1999, s. 441. Po drugie, z porównania narracji arcybiskupa z informacjami z powyższej noty biograficznej wynika, że w latach 1979-1983 był prefektem studiów w seminarium duchownym, a od 1979 r. asystentem w Katedrze Logiki i Metodologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z czego wniosek, że pobyt w USA trwał najdłużej dwa semestry albo że zatrudnienie w Krakowie odbywało się na odległość. Po trzecie, do uzyskania stopnia doktora habilitowanego była i jest wymagana nie tylko tzw. książka habilitacyjna, lecz również dorobek naukowo-dydaktyczny w postaci odpowiednio dużej liczby publikacji i wykładów. Rozmówcy powinni zapytać, co sprawiło, że mimo młodego wieku (32 lata) oraz braku akademickiego doświadczenia dydaktycznego i publikacji naukowych, w zaledwie dwa lata po uzyskaniu doktoratu z filozofii ks. Życiński sfinalizował habilitację z zakresu filozofii nauki. Nie są to pytania błahe ani nieważne, ponieważ ten etap biografii metropolity jaskrawo odróżnia ją od drogi, jaką przebyli inni naukowcy, w tym także duchowni katolicycy.

W latach 80. ks. dr hab. Józef Życiński zajmował się przede wszystkim pracą naukową, ale mówi o niej niewiele. Kolejny rozdział, opatrzony tytułem *Powołanie biskupie*, przedstawia kontekst, w jakim otrzymał telefon z nuncjatury. „Wiedziałem, co oznaczają takie telefony. W tym przypadku w grę jednoznacznie wchodziła diecezja tarnowska, bo już wcześniej łączono z nią moje nazwisko” (s. 49). Czytelnik zaznajomiony z problematyką kościelną znowu miałby więcej pytań. Jeśli już metropolita zdecydował się na zwierzenia, należałoby pogłębić ten wątek. W nawiązaniu do Biblii wyznaje, że jak Abraham wyjechał ze swej „małej ojczyzny”, jednak odległość z Krakowa do Tarnowa i różnice, jakie dzielą te miasta, mają się nijak do zestawienia Ur chaldejskiego z Hebronem. Nominacja biskupia miała miejsce 29 września 1990 r., zaś przyjęcie sakry nastąpiło 4 listopada tegoż roku. Arcybiskup opowiada o posłudze biskupiej i inicjatywach podejmowanych w diecezji tarnowskiej, wśród nich o zarządzeniu w 1992 r. wyborów do rad duszpasterskich. Wyjaśnia, na czym polega odpowiedzialność biskupa i z bólem wspomina, jak został zaatakowany kamieniem przed katedrą w Tarnowie. Jego przeciwnicy, jak to ujmuje, rekrutowali się z dwóch przeciwległych obozów: „Był to okres mocnych nastrojów antyklerykalnych w kraju. Poczta codziennie przynosiła wtedy stopy ociekających

agresją listów, pisanych stylem budowniczych PRL. Razem z nimi przychodziły odrobinę mniej agresywne listy, w których najbardziej radykalni sympatycy Radia Maryja wyrażali swoją irytację, że duszpasterstwo w diecezji nie stosuje się do ich prostej wizji” (s. 54). Nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopniu analogiczne doświadczenia w pierwszej połowie lat 90. XX w., czyli podczas pontyfikatu Jana Pawła II, były także udziałem innych biskupów polskich. W 1997 r. rozpoczęły się w Lublinie „nowe zadania” (s. 57-65). Sporo miejsca zajmuje refleksja na temat profilu i roli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Kongresu Kultury Chrześcijańskiej. W wydanej w 2011 r. książce znalazło się zdanie: „Zaproponowano mi zorganizowanie następnych kongresów. Najbliższy zamierzam przygotować w roku 2005, w którym diecezja obchodzić będzie swoje dwusetlecie” (s. 59). Bliskość Majdanka jest traktowana jako przyczyna utworzenia Centrum Dialogu ze Wschodem i Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego.

Dwa ostatnie rozdziały części pierwszej dotyczą „trudnych spraw” i „sensu kapłaństwa”. Można z nich wnosić (s. 68), że rozmowa odbyła się na początku pierwszej dekady nowego wieku i tysiąclecia. Już wtedy metropolita miał utrwalone poglądy na wiele tematów. Przykładowo, mówiąc o współpracy z księżmi swojej diecezji, powiedział: „Nie muszę specjalnie księżom tłumaczyć, iż język «Naszego Dziennika» jest językiem odległym od Ewangelii” (s. 69). Skądinąd wiadomo, że promując pluralizm, stanowczo zabronił prenumeraty tej gazety w lubelskim seminarium duchownym. Radio Maryja spędza sen z powiek rozmówcom arcybiskupa, którzy pytają: „Co sprawia, że tak wielu pobożnych i dobrych ludzi czuje dziś związek z programem Radia Maryja, również tym programem politycznym?” (s. 71). Metropolita odpowiada, że starał się rozwiązać ten problem, inicjując „duszpasterstwo samotnych”. Wśród innych jego pomysłów znalazło się zorganizowanie w diecezji lubelskiej – jako jedynej w Polsce – duszpasterstwa homoseksualistów. Zapytany, jaka powinna być postawa Kościoła wobec homoseksualistów, deklaruje sprzeciw wobec adopcji dzieci przez pary homoseksualne. W rozmowie na temat sensu kapłaństwa metropolita twierdzi, że przeszedł znamiennej ewolucję duchową: od fascynacji Chrystusem z Taboru przez podziw dla Chrystusa z Kazania na Górze po fascynację sceną Ogrójca (s. 78). Rozmówcy podejmują także sztandarowe tematy swego środowiska, czyli kapłaństwo powszechne oraz rolę świeckich w Kościele, postrzegając zresztą świeckich jako „ludzi przeciętnych i bardzo zabieganych” (s. 84).

Część druga (s. 89-154) nosi tytuł *PRL*. Arcybiskup nazywa PRL „totalitaryzmem z ludzką twarzą” i obrazuje to na wybranych przykładach. Wygłaszane opinie i oceny polityczne bywają kontrowersyjne, np.: „Podczas gdy na

Zachodzie mieliśmy socjalistów, a nawet komunistów, którzy domagali się «socjalizmu z ludzką twarzą» i porzucenia doktryny dyktatury proletariatu, to w polskiej partii komunistycznej tego typu postulaty znikły wraz z czystką 1968 roku» (s. 92). A zatem PZPR była bardziej wartościowa wtedy, gdy jej kształt określali działacze i członkowie pochodzenia żydowskiego niż później? Arcybiskup Życiński kontynuuje: „Do roku 1968 w partii znaleźć można było ludzi, którzy rzeczywiście wierzyli w to, co głosili oficjalnie. Późniejsza generacja to oportuniści, którzy cynicznie podchodzili do ideologii, co jednak nie przeszkadzało narzucać im reszcie społeczeństwa jako bezwzględne dogmaty” (s. 92-93). To wyekspozowanie przepaści między rodowodem i treścią ideologii i praktyki jest znamienne. Czyżby metropolita miał za złe reformatorom partii w 1968 r., że nie nadawali się do urzeczywistniania komunistycznych ideałów? Słyszałem taki pogląd wielokrotnie, a gdy na początku lat 90., podczas jednej z konferencji w Holandii, pojawił się głos, że komunizm jest dobry, tylko Polacy go zepsuli, odpowiedziałem, że nie chcemy być laboratorium komunizmu i powinno się go wprowadzać tam, gdzie ludzie rzekomo lepiej się do tego nadają. Metropolita opowiadał się za pociąganiem osób, które łamały życiorysy innych, przynajmniej do odpowiedzialności moralnej (s. 94), ale później zmienił zdanie w sprawach lustracji, do czego w książce się już nie odnosi. Wśród zapisanych wypowiedzi znajdujemy też inne godne odnotowania, jak np: „Kiedy więc słucham wypowiedzi inteligentnych i sympatycznych osób, które w latach pięćdziesiątych pisały peany ku czci Generalissimusa, to jest to dla mnie niepojęte. Nie potrafię uwierzyć, że szczerze zafascynowali się Stalinem, bo pamiętam, jak mając pięć lat, poszedłem z Mamą do lekarki i jej synek biegał po przedpokoj, drąc na strzępy fotografię z podobiznami Engelsa, Marksa, Lenina i Stalina – ku wielkiej ucieście czekających na badanie pacjentów” (s. 95-96). Ten epizod musiał się wydarzyć po śmierci Stalina, bo wcześniej entuzjaści i ideolodzy komunizmu, gdzie indziej chwaleni za konsekwencję swoich poglądów i działań, sprawiliby, że po takim incydencie mama przyszłego metropolity musiałaby poszukać innego lekarza.

Mówiąc o „zdradzie klas średnich”, arcybiskup wspomina „wylęknione na mój widok twarze nauczycieli spotkanych na ulicy po tym, jak wstąpiłem do seminarium” (s. 96). Ale „najbardziej bolesnym przykładem zdrady było wstępowanie do partii w roku 1968, kiedy ta partia miała oblicze niedwuznacznie antysemickie i kiedy odczucia narodu w najbardziej drastyczny sposób rozmięły się z wystąpieniami Gomułki” (s. 97). Po takiej deklaracji tytuł następnego rozdziału nie mógł być inny: *Marzec '68 – Jedwabne*. Zamiast streszczenia powinno się przeczytać rozmowę wprowadzoną pytaniem „z kluczem”, nawiązującym do epizodu z reakcją kleryków częstochowskiego seminarium du-

chownego na telewizyjne wystąpienie Władysława Gomułki: „Oznacza to, że wydarzeń marcowych nie odbieraliście jako walki frakcji partyjnych, ale jako zderzenie autentycznych aspiracji społecznych z opresyjną postawą władz?” (s. 99). Arcybiskup odpowiada: „Nigdy wcześniej ani nigdy później nie widziałem tylu przejawów sympatii ze strony kręgów kościelnych wobec osób pochodzenia żydowskiego” (*tamże*). Tym razem rozmówcy nie kryją zaskoczenia: „Zastanawiam się, czy pamięć Księdza Arcybiskupa nie idealizuje trochę tej sprawy” (s. 100). Na długie pytanie o antypolonizm wśród Żydów i stereotyp polskiego antysemityzmu metropolita odpowiada krótko: „A jeśli trafi się ktoś inteligentniejszy, to z definicji musi być Żydem” (s. 104). Co się tyczy Jedwabnego: „Myśląc o drugiej wojnie światowej, myśleliśmy jednak o sobie w kategoriach ofiary. Jedwabne w szokujący sposób zmienia tę perspektywę” (s. 105). Za pointę tego fragmentu należy uznać słowa: „Jeśli oczekujemy od Rosjan, żeby nie stosowali tłumaczeń, iż osobiście nie mieli nikogo w NKWD i potrafili uznać Katyń za swoją zbrodnię, powinniśmy umieć zdobyć się na taką samą postawę w odniesieniu do siebie” (s. 106). Ale Katyń był zbrodnią sowiecką, komunistyczną, odwetem na Polakach za klęskę bolszewików w 1920 r. Zmuszenie Rosjan, by uznali Katyń za swoją zbrodnię, może być sposobem na wybielanie komunizmu, gdyż zbyteczna staje się refleksja, jaka była jego prawdziwa geneza i natura, której okropności doświadczyli również Rosjanie. Skoro nie istnieje odpowiedzialność zbiorowa, nikt nie ma prawa zmuszać Polaków – i to żyjących dwa pokolenia później – by uznali Jedwabne za swoją zbrodnię. W tej części rozmowy mamy zresztą wyraźne zachwianie chronologii. Odpowiadając na pytanie o brak biskupa katolickiego na obchodach 60. rocznicy zbrodni w Jedwabnem (2001), arcybiskup odpowiada: „Konferencja Episkopatu (...) postanowiła, że modlitwa biskupów w maju 2000 roku będzie [podkr. moje] wyrazem oczyszczającej pamięci Kościoła w Polsce oraz duchowej więzi z ofiarami zbrodni” (s. 107). Wygląda na to, że rozmowa odbyła się wiosną w Wielkim Jubileuszu Roku 2000, ale wtedy sprawy Jedwabnego jeszcze nie nagłośniono. Mamy więc tutaj pomieszanie dwóch wątków, raczej niemożliwe, gdyby był to wierny zapis żywej rozmowy.

Warto przeczytać rozdział *Zdrada klerków* z oceną intelektualistów, których marksizm urzekł prostą wizją rzeczywistości: „Nie było w niej miejsca na kolory inne niż czarny i biały, siły postępu walczyły z obskurantyzmem, wszystko było jednoznaczne i proste; uwalniało intelektualistów od hamletowskich dylematów towarzyszących rozszczepianiu włosa na czworo” (s. 110). Jeżeli na tym polega bycie intelektualistą, to lepiej być człowiekiem prostym, który wynajmuje ręce, ale nie rozum! Pytania brzmią groteskowo i naiwnie: „A czy zgadza się Ksiądz Arcybiskup z poglądem, że zaangażowanie intelektualistów po

stronie komunizmu było prostą konsekwencją wywiedzioną przez nich z ideałów oświecenia?” (s. 111). Arcybiskup przytomnie odpowiedział: „W państwie komunistycznym nie rozum, lecz partia decydowała, co jest prawdą” (*tamże*). Pozostałe rozdziały tej części to: *Po Marcu, Prymas Wyszyński i jego dziedzictwo, Kościół i liberalna inteligencja*, „Tygodnik Powszechny” i „Znak”, *Świat niezależnej myśli, Opozycja demokratyczna, Jan Paweł II, „Solidarność”, Stan wojenny, Kościół, podziemie, ksiądz Popiełuszko oraz Zmierzch komunizmu*. W drugim z nich znalazły się słowa: „Ja sam bardzo ciepło wspominam kontakty z Klemensem Szaniawskim, kiedy był szykanowany przez władze. Przypomnę, że kiedy nie mógł prowadzić zajęć na uczelniach państwowych, zaangażowano go jako wykładowcę w seminarium ojców dominikanów... Z dzisiejszej perspektywy musi to szokować, bo wiadomo już, że Klemens był masonem. Mason uczący przyszłych dominikanów... – to wygląda na groteskę, ale pamiętam, jak spacerowałem z Klemensem tuż przed moją nominacją biskupią i rozmawialiśmy, oceniając zarówno pewnych luminary życia intelektualnego, jak i próby wprowadzenia postmodernizmu do polskich dyskusji filozoficznych, i dokładnie we wszystkim zgadzaliśmy się” (s. 125-126). Wygląda jednak na to, że metropolita zawiodła pamięć. Gdy pod koniec września 1990 r. otrzymał nominację na biskupa tarnowskiego, prof. K. Szaniawski już od ponad pół roku nie żył. Zmarł 5 marca 1990 r., kilka miesięcy po powrocie z USA. Internowany w Białogłęce podczas ogłoszenia stanu wojennego, nazajutrz został zwolniony i w latach 80. działał w strukturach „Solidarności”. W 1987 r. Jerzy Urban oskarżył go publicznie o współpracę z wywiadem USA. W 1989 r. prof. Szaniawski wyjechał do waszyngtońskiego The Wilson Centre, a gdy niedługo wrócił, był mocno schorowany. Nie wiadomo zatem, kiedy opisywana rozmowa naprawdę się odbyła.

Polska po komunizmie – brzmi tytuł części trzeciej (s. 155-208). Rozpoczynają ją rozdziały *Czas nadziei i rozczarowań* oraz „*Gruba kreska*” i „*wojna na górze*”. Metropolita przedstawia się jako zwolennik dekomunizacji, uznając za najlepsze „rozwiązanie przyjęte w Czechach, gdzie parlament uznał komunizm za system ludobójczy”, oraz „wyważonej lustracji”. Opowiada się, „chyba mimo wszystko” (s. 163), za religią w szkołach. Ze swadą zajmuje się „przywilejami kościelnymi” i aborcją, nastawieniem Kościoła wobec integracji europejskiej i relacjami między religią a polityką. Czytamy np.: „Skoro mówimy o dwóch totalitaryzmach i skoro powołujemy się na słowa Ojca Świętego, który wyraźnie wymienia obok siebie totalitaryzm hitlerowski i totalitaryzm marksistowski, to nie poprawiamy sobie samopoczucia sentencjami, że jeden totalitaryzm był barbarzyński, a drugi humanistyczny” (s. 178). Prawda, ale jak to pogodzić z wyrozumiałością wobec ideałów partii komunistycznej zatraconych jakoby w Polsce

w roku 1968? Następują rozważania na temat Kościoła, demokracji i wolnego rynku, relacji Kościoła do państwa, antyklerykalizmu i antyinteligencckości, powrotu ludzi *ancien régime'u*, bilansu III Rzeczypospolitej, „nieszczęsnego daru wolności” i tożsamości „Kościoła otwartego”. Rozpoznajemy w nich echa gazetowych debat i sporów z przełomu ostatniej dekady XX i pierwszej dekady XXI w., lecz kto je pamięta, oczekiwaliby bardziej pogłębionej diagnozy.

Część czwarta (s. 209-254) została opatrzona tytułem *Filozofia i kultura*. Podejmuje zagadnienia najbliższe metropolicie lubelskiemu, który był członkiem Papieskiej Rady Kultury i watykańskiej Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego. Arcybiskup opowiada o swych filozoficznych fascynacjach, podkreślając koncepcję „pola racjonalności” (s. 217). Podejmuje wątek relacji między Kościołem a nauką oraz ukazuje pozytywne płynące z zajmowania się przez duchownych fizyką. Odpowiadając na pytanie o łączenie refleksji ontologicznej z analizą języka, twierdzi, że nie ma uniwersalnego języka mówienia o Bogu. Kolejny rozdział zajmuje się *Sztuką mądrości*, a następny nosi tytuł *Genetyczna cywilizacja narcyzów*. Chodzi o ewentualność, „gdzie wszystko zostanie zaprogramowane i wobec prostych życiowych przypadków, nie przewidzianych programem, będziemy zupełnie nieprzygotowani i bezradni” (s. 239). Pod koniec tej części metropolita opowiada o fascynacji sztuką i muzyką oraz o kryzysie prawdy i kultury, który tak ilustruje: „Krytyczne sumienie to także odwaga wypowiadania sądów niepopularnych. Dla mnie takim gestem był pełen bólu list księdza Prymasa w sprawie Radia Maryja z 1997 roku. Niestety, nie wszystkim środowiskom opiniotwórczym prasy katolickiej starczyło odwagi, by go przedrukować” (s. 247). W książce nie ma więcej przykładów równie głośnej zgody obydwu hierarchów w innych kwestiach. Trochę uwagi poświęcono problematyce chrześcijaństwa i liberalizmu, a tę część zamyka rozdział zatytułowany tak samo jak książka: *Niewidzialne światło*.

Ostatnia, piąta część (s. 255-310), otrzymała tytuł *Pytania na nowy wiek*. Punktem wyjścia jest II Sobór Watykański i posoborowa odnowa Kościoła katolickiego. Za jeden z jej filarów metropolita uznaje zmianę nastawienia wobec judaizmu. Rozmówcy poświęcają sporo uwagi problematyce rachunku sumienia i zła w Kościele, wśród których znowu nie zabrakło krytyki Radia Maryja, któremu arcybiskup zarzuca (czy sprawiedliwie?) mentalność sekciarską (s. 273). W nawiązaniu do „sprawy poznańskiej”, czyli wymuszenia ustąpienia z urzędu abp. Juliusza Paetza, metropolita lubelski zaleca stosowanie triady prawda – roztropność – miłość, nie wypowiadając się jednak, czy w trakcie wdrażania procedur odwoławczych uszanowano wszystkie jej człony. Zagadnienie władzy w Kościele zostało zilustrowane przykładami, natomiast co się tyczy świeckich to „przykładem dojrzałego pojmowania odpowiedzialności za Kościół jest pra-

ca takich środowisk jak redakcje «Więzi», «Znaku» czy «W drodze» (s. 286). Zabrakło „Tygodnika Powszechnego” i „Arki Noego”, w których zazwyczaj publikują ci sami autorzy. Arcybiskup pochwała ich za to, że „mogą wypowiadać osobiste opinie i nie mają obowiązku «mówić cytatami»” (*tamże*). Skoro tak, nasuwa się pytania, kto i dlaczego gdzie indziej narzuca ów obowiązek. Nie brakuje pochwał pluralizmu, a jego ilustracją ma być przypadek córki duchownego prezbiteriańskiego, która wyszła za mąż za Żyda, po czym przeszła na katolicyzm. „11 września” jest postrzegany jako punkt zwrotny, także dla wiary chrześcijańskiej, brakuje jednak perspektywy szerszej i głębszej niż medialna. Arcybiskup deklaruje: „11 września był objawieniem zła w skali globalnej, ale to zło jest równie szokujące, gdy rozważa się je w kontekście pojedynczego człowieka” (s. 299). Na koniec metropolita wspomina napad, jaki w 1992 r. przeżył w Pradze (czeskiej) i dodaje: „Głupio jest umierać w Złotej Pradze, do której pięć minut wcześniej przyjechałem po raz pierwszy w życiu” (s. 305).

Po śmierci abp. J. Życińskiego zapis rozmów z nim czyta się inaczej. Panuje przekonanie, że był postacią mocno kontrowersyjną. Decydując się na kolejne wznowienie wywiadu, rozmówcy arcybiskupa powinni wyjaśnić, czy próbowali podjąć trudne tematy i uzyskać odpowiedzi, bez których jego autobiografia pozostaje zamazana i mniej wiarygodna. Na okładce czytamy: „Trafność spostrzeżeń oraz styl myślenia Józefa Życińskiego stały się inspiracją wielu katolickich intelektualistów”. Skoro tak, należałoby wyjść naprzeciw potrzebom tych, którzy wyrażają sceptycyzm i zachowują dystans wobec niemałej części poglądów i opinii metropolity, a przede wszystkim zaktualizować i pogłębić dawniejsze rozmowy. Ponieważ tak się nie stało, pozostają wątpliwości oraz wyraźny niedosyt i to one dominują, gdy kończymy lekturę tej książki.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Ks. Daniel DZIKIEWICZ, ks. Jerzy WITKOWSKI (red.), Józef Obrebski *Kapłan według Serca Bożego. Księga pamiątkowa dedykowana w Roku Kapłańskim Księdzu Prałatowi Józefowi Obrebskiemu*, Wielcy Ludzie Wileńszczyzny 1, Wilno 2010, ss. 174.

Pamięć o Kresach nareszcie znowu odżywa. Intensywniejsze stają się też kontakty z rodakami, którzy, mimo wieloletnich komunistycznych represji oraz lokalnych nacjonalizmów, strzegli katolicyzmu i polskości. Stało się tak dzięki wielkim mocarzom ducha, do których na pewno należy ks. prałat Józef Obrebski (Obrębski), proboszcz parafii Mejszagola na Litwie, zasłużenie na-