

# Klara Jędrzejczak

---

## "Religia instrumentem wolności" : teza prezentowana w dominikańskim miesięczniku "W drodze"

---

Folia Philosophica 2, 90-108

---

1985

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

#### Ideowe założenia „W drodze”



**KLARA JĘDRZEJCZAK**

**„Religia  
instrumentem wolności”.**

**Teza prezentowana**

**w**

**dominikańskim miesięczniku**

**„W drodze”**



Miesięcznik dominikański „W drodze” ukazuje się w Polsce — za zezwoleniem Władzy Zakonnej i Kurii Metropolitalnej w Poznaniu — od 1973 roku. Jakkolwiek jego narodzinom towarzyszył niepokój założycieli o społeczną akceptację, jednak okazało się, że nakład pisma wzrastał — od początkowych 2000 do 10 000 egzemplarzy na dzień dzisiejszy.

Cele i zadania pisma omawiano na jego łamach w zasadzie dwukrotnie: w numerze pierwszym i w numerze setnym. O randze celów stawianych sobie przez pismo świadczą wypowiedzi najwyższych dostojników Kościoła publikowane na jego łamach. Jakże są zatem najważniejsze cele i zadania pisma, przede wszystkim z punktu widzenia założeń artykułu ujętych w tytule? Warto je niekiedy przytaczać w brzmieniu dosłownym, aby uniknąć niejasności.

Redakcja miesięcznika stwierdziła: „Pragniemy, aby nasze pismo miało swój skromny udział w formowaniu człowieka wierzącego na miarę naszych czasów — katolika prawi-

dłowo wkomponowanego w układ Bóg — człowiek — świat.” Redaktorzy pierwszego numeru zastrzegali się przy tym przed traktowaniem swego pisma jako dostawcy gotowych diagnoz czy formuł w pracy podjętej nad kształtowaniem w Polsce jedności ludzi w wierze i nad dawaniem jej świadectwa w dzisiejszym świecie. Program — jak zakładano — miał być oparty na własnych tradycjach dominikańskich i na wartościach wniesionych przez II Sobór Watykański. Kardynał Stefan Wyszyński pisał: „To nie Wy macie się przystosowywać do świata, ale świat ma być przez

Was porwany do nieogarnionej Miłości Boga.” Przestrzegał przed zaniżaniem podjętego przez dominikanów programu <sup>1</sup>.

W ramach różnych form pisarstwa szczególnie akcent położyli redaktorzy na nawiązanie do polskiej tradycji dominikańskiej, do tych spośród własnych szeregów, „którzy w różny sposób okazywali swą miłość do Ojczyzny nie tylko w czasach jej chwały, ale i w dniach klęsk narodowych”. W każdej zmieniającej się sytuacji działalność pisarska „W drodze” miała być stosowana do potrzeb ludzi, warunków czasu i miejsca. Sprawy Polski miały się stać dla dominikanów-wydawców sprawami pierwszoplanowymi w pełnieniu „funkcji prorockich” — ich właściwego obowiązku <sup>2</sup>. Nie bez bardzo zasadniczego wpływu na charakter pisma miały coraz częściej — w miarę upływu czasu — wypowiedzi Jana Pawła II publikowane na jego łamach. „Wy macie — czytamy — przenieść ku przyszłości to całe olbrzymie doświadczenie dziejów, któremu na imię »Polska«.” A dlaczego? Dlatego, że: „Z tego trudnego doświadczenia, które nosi nazwę »Polska«, można wydobyć lepszą przyszłość, ale tylko pod warunkiem uczciwości, trzeźwości, wiary, wolności ducha i siły przekonań” — przyszłość — jak się miało też okazać — nie tylko zresztą polską <sup>3</sup>.

Przedstawiona na łamach pisma ocena okresu między wydaniem pierwszego i setnego numeru wypadła bardzo pozytywnie. Z dokonanego przez M. A. Babraj, naczelnego redaktora „W drodze”, podsumowania osiągnięć wynika, że miesięcznik stał się dziełem duszpasterskiego doświadczenia redakcji, składającej się z dominikanów pracujących w duszpasterstwie akademickim, stykających się z problemami studentów i młodej inteligencji — głównych rzeczywistych i potencjalnych odbiorców dominikańskiego nauczania. W opinii naczelnego redaktora poznańskie duszpasterstwo torowało drogę nowym formom pracy z młodzieżą w skali ogólnopolskiej. Główną uwagę przywiązywali redaktorzy „W drodze” do udzielania pomocy — jak pisze M. A. Babraj — „dzisiejszym ludziom” w formowaniu i pogłębianiu ich wiary, do propagowania w swym piśmie „polskich wartości humanistycznych”, a to z uwagi na konkretne społeczne zapotrzebowanie. Wynika to z ich przeświadczenia, „że tego typu formacji [jaką oferują dominikanie — K. J.] intelektualnej i religijnej potrzebują nowe pokolenia inteligencji, szczególnie technicznej, odzwierciedlające w swojej postawie światopoglądowej blaski i cienie masowej kultury i po-

<sup>1</sup> Od Redakcji. „W drodze” 1973, nr 1, s. 3; R. Koperski: *750 lat działalności dominikanów w Polsce*. „W drodze” 1973, nr 1, s. 9; A. Baraniak: *Pielgrzymującym do domu Ojca*. „W drodze” 1973, nr 1, s. 6; S. Wyszynski: *W drodze*. „W drodze” 1973, nr 1, s. 5.

<sup>2</sup> R. Koperski: *750 lat działalności dominikanów w Polsce*., s. 10.

<sup>3</sup> „W drodze” 1979, nr 7, s. 73.

wojennego systemu wykształcenia". Nie ma danych co do skuteczności tej działalności. Silny akcent został na nowo położony na cel, by „doświadczanie historyczne i współczesne”, stanowiące własność polską, ukazywało polską tradycję i polską kulturę jako wartości „ściśle zespolone z religijnym doświadczeniem Polaków”. Po sierpniu 1980 roku pojawiła się potrzeba współdziałania miesięcznika w odrodzeniu „całokształtu [...] życia indywidualnego i społecznego”, refleksji „nad kształtem powinności wobec narodu i społeczeństwa” wraz z odpowiedzialnością czerpaną „ze źródeł Ewangelii”<sup>4</sup>.

Prymas Józef Glemp w swej wypowiedzi dla setnego numeru „W drodze” położył duży nacisk na cele bardziej dalekosiężne, między innymi na „promieniowanie polskiej kultury”, oddziaływanie „kultury kościelnej” na inne kraje, implikacje „obecności dzisiejszego Kościoła polskiego i Polaków w świecie”. Taki cel i postulat ma swoje uzasadnienie — w przeświadczeniu autora wypowiedzi — w istnieniu wielkiego zapotrzebowania na „świadczenie wiary z Polski”. Nie chodzi przy tym o niezaprzeczalne wartości płynące z tego, że papieżem jest Polak. Ważne jest „świadczenie” chrześcijańskich doświadczeń na kanwie wydarzeń posierpniowych i działalności „Solidarności”. W opinii Prymasa „świadczenie” życia religijnego i polskiej duchowości dawane przez Polaków poza krajem tej siły oddziaływania, o którą chodzi, nie posiada. Prymas sądzi, że powody tego stanu rzeczy są znane. Przypisuje je „cechom charakterologicznym” Polaków, które nie pozwalają im być „wybitnymi przekazicielami swoich duchowych osiągnięć”. Te cechy charakterologiczne to brak wytrwałości, uleganie „czarowi” Zachodu, nadmierny indywidualizm. Ponieważ kryzys w Polsce objął także sferę moralności — w tym i miłości ojczyzny — najnowsza emigracja Polaków może dać światu przede wszystkim swą pracę, mniej interesuje się natomiast przekazywaniem „bogactwa polskiego ducha” i „historycznych doświadczeń”<sup>5</sup>.

Nie ma wątpliwości, że przez „bogactwo polskiego ducha” należy rozumieć głównie wartości religijne bądź wierne zasadom chrystianizmu. Poszukując jednak przyczyn tego niewystarczającego przekazywania „bogactw polskiego ducha”, należy się zastanowić nad obrazem polskiej religijności, choćby przedstawionym na łamach „W drodze” przez Andrzeja Kijowskiego. Tej niezmiernie krytycznej wypowiedzi (wygłoszonej na ogólnopolskim sympozjum duszpasterzy akademickich na Świętej Górze w Gostyniu w czerwcu 1981 roku) nie można chyba lekceważyć, skoro redakcja miesięcznika „W drodze” zdecydowała się wydrukować ją w tym samym numerze, w którym pomieściła wypowiedź Prymasa J. Glempa.

<sup>4</sup> M. A. Babraj: 100 numerów „W drodze”. „W drodze” 1981, nr 11—12, s. 95—97.

<sup>5</sup> J. Glemp: W drodze... ku światu. „W drodze” 1981, nr 11—12, s. 89—93.

Otóż według A. Kijowskiego wiarę Polaków cechuje charakter instrumentalny. Pisze on, że ta wiara instrumentalna jest hasłem mobilizującym „do oporu lub walki [...] ma siłę i słabość zbiorowej emocji”. Jest to „zarazem siła chwilowa, której w dniu powszednim grozi rozładowanie, bo jej brak przekładni na jego problemy”. W ocenie autora jest to wiara ignorantów, „którzy nie troszczą się o to, w co wierzą, bo znak wiary jest dla nich ważniejszy od wiary samej”, a zrealizować ją „potrąfiają tylko w kupie, od święta”<sup>6</sup>.

Prymasowski postulat odnowy kraju dotyczy na pierwszym miejscu problemów moralnych. Odnowa moralna mogłaby się stać drogą „ku światu”, gdyż — w jego rozumieniu — w kraju ma miejsce bezkrwawa rewolucja, tkwiąca swymi korzeniami w chrześcijaństwie. Problemem jest więc budowa wspólnego „Domu Ojczyzny” w rozumieniu autentycznej jedności społeczeństwa w erze posierpniowej. Sprawa dotyczy problemu kultury, która powinna zawierać istotny dla człowieka sens. W kategorii „kultura” zasadniczy trzon stanowi sprawa wolności. „W drodze” porusza rozmaite jej aspekty, między innymi definicji, katolickiego charakteru kultury, roli symboli religijnych, cech oryginalnych dla kultury polskiej, jej religijnych wartości i ich znaczenia, kultury kościelnej. Redakcja sięgnęła do różnych autorytetów naukowych, które pomogłyby odpowiedzieć na nurtujące dominikanów pytania — zawsze w trosce o udział chrześcijan w tworzeniu kultury, w trosce o to, by wchodzące w życie młode pokolenia uniknęły niebezpieczeństwa oddzielania spraw wiary od istoty kultury, traktowania spraw wiary w izolacji od szerokiego kontekstu życia ludzkiego.

Karol Górski podaje definicję kultury. Według niego kulturą jest to wszystko, co człowieka zmienia w naturze przez uprawę — tak w świecie przyrody, jak i w samym sobie. Autor nie widzi możliwości znalezienia wspólnego mianownika dla niezliczonych dziedzin kultury, ale ponieważ problemem jest pytanie o charakterystykę kultury chrześcijańskiej, wskazuje na związki chrześcijaństwa z filozofią, moralnością, naukami humanistycznymi, sztukami pięknymi, działalnością polityczną w najszerszym zakresie. Na gruncie założeń teologicznych czy filozoficznych nie udało się jednak stworzyć nurtu kultury chrześcijańskiej, ani nawet wspólnych reguł metodologicznych czy ogólnie przyjętej terminologii. Kultura katolicka — twierdzi K. Górski — „nie może być utożsamiana z samą tylko kulturą religijno-moralną. Trudno byłoby na przykład określić, czym jest „katolicka literatura czy sztuka”. A. Kijowski pisze natomiast, że „kul-

<sup>6</sup> A. K i j o w s k i: *Wiara i niewiara w życiu Polaków* (tekst wygłoszony podczas ogólnopolskiego sympozjum duszpasterzy akademickich na Świętej Górze w Gostyniu w czerwcu 1981 roku). „W drodze” 1981, nr 11—12, s. 124—125; I. S ł a w i ń s k a: *Religijny horyzont twórczości Miłosza*. „W drodze” 1981, nr 10, s. 70—75.

tura jest wiara, wypowiada całego człowieka, w całej historii jego związków z Bogiem: ufającego i wątpiącego, pokornego i pysznego, świętego i nikczemnego”<sup>7</sup>. Czy trzeba tu pytać, jakie w obszarze objętym tą definicją jest miejsce dla niewierzących twórców kultury?

Na łamach „W drodze” wypowiada się też w tej materii L. Kołakowski. Nie wnikając w analizę prawdy czy fałszu symboli religijnych, opowiada się za ich bezwarunkową obecnością w kulturze. W jego mniemaniu brak symboli religijnych w kulturze pozbawiłby ją sensu niezbędnego ludzkiemu życiu<sup>8</sup>.

Czesław Miłosz przepowiada laickiemu humanizmowi całkowitą klęskę, mimo że przyczynił się on do „wydziedziczenia” kultury z tych wartości, „które przechowuje tradycja i organiczne związki ludzi”. Ma tu na myśli związki rodzinne, sąsiedzkie, parafialne. Nie prowadzi sporu z metodami katolickiego wychowania. Jest głęboko przekonany, że katolicyzm „będzie w Polsce gruntem albo przynajmniej tłem wszelkich umysłowych przedsięwzięć” i że „w nim zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności”, której sens daje wiara<sup>9</sup>.

Na temat sensu wypowiada się najwyższy autorytet kościelny — Jan Paweł II. W swym przemówieniu do naukowców i studentów wygłoszonym w katedrze kolońskiej w dniu 15 listopada 1980 roku, publikowanym także „W drodze”, papież stwierdził autorytatywnie, że nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o sens, „a nawet go postawić”. W „kryzysie orientacji całej naszej ukształtowanej przez naukę kultury” pytania o sens nie można ciągle odkładać „na później”. Oczekiwania ludzi na odpowiedź o sens — mówił Jan Paweł II — rodzą rozmaite ideologie, które zdobywają siłę przekonywania dzięki temu, że przybierają „maskę naukowości” przy jednoczesnym udzielaniu odpowiedzi w postaci programów przemian społecznych lub politycznych oczekiwanych przez ludzi. To rozum, który został zredukowany do roli narzędzia, a tym samym zagrożony został „utrata wolności”, wniósł kryzys w kulturę. Zadaniem wierzącego naukowca — czytamy — jest nieustanny wysiłek „weryfikowania uprawiania i celowości nauki ze względu na jej sens”. Nauka nie może być wyłącznie czy głównie podporządkowana osiągnięciu korzyści społecznych czy gospodarczych. Dokona natomiast przeobrażenia świata, gdy będzie otwarta na „Słowo Przedwieczne”. Wtedy rozum dozna prawdziwego poznania<sup>10</sup>. Nasuwa się tu jednak czytelnikowi pytanie, kto ma

<sup>7</sup> K. Gó r s k i: *Tworzenie kultury*. „W drodze” 1979, nr 12, s. 61—66; A. K i j o w s k i: *Kultura jest wiara*. „W drodze” 1980, nr 8, s. 7.

<sup>8</sup> L. K o ł a k o w s k i: *Potrzeba religii*. „W drodze” 1981, nr 9, s. 17.

<sup>9</sup> I. S ł a w i Ń s k a: *Religijny horyzont...*, s. 70—75.

<sup>10</sup> *Nauczanie Jana Pawła II: Nauka, wiara i Kościół*. „W drodze” 1981, nr 11—12, s. 6—9.

zdecydować, że nauka jest „otwarta na sens”? Tyle autorytetów w ciągu dziejów nauki — włączając w to także przedstawicieli Kościoła powołujących się na naukę — pomyliło się! A ludzie za te pomyłki często okrutnie płacili.

Kilka słów należy poświęcić J. Salijowi, który propaguje ideę kultury związanej wyłącznie z zasadami chrześcijańskimi. Gdy twierdzi, że żadna kultura nie przetrwa, „gdy się odetnie ją od jej głównych korzeni”, można przyznać mu rację. Nie można się jednak z autorem tego poglądu zgodzić, gdy chce te korzenie ograniczyć do chrześcijaństwa. W obronie chrześcijańskich „korzeni” kultury głosi, że „w Europie walka z chrześcijaństwem jest nie tylko działalnością antyreligijną, ale również działaniem skierowanym przeciwko jednemu z najistotniejszych zjawisk kultury”. Utratę przez „całe społeczeństwa instynktu samozachowawczego” oraz „uleganie tendencjom samobójczym” traktuje J. Salij za skutek „utrąty fundamentalnej nadziei oraz zakłóceń w rozumieniu sensu swego istnienia”<sup>11</sup>.

W sumie ideowe założenia miesięcznika „W drodze” to walka o rechrystianizację całokształtu życia ludzkiego i wskazanie odbiorcy tego działania: młodzieży, głównie akademickiej, i młodej inteligencji polskiej. Walka ta miałaby polegać na pracy w kierunku przepajania kultury treściami chrześcijańskimi. Odrzucona zostaje myśl o możliwości tworzenia „kultury chrześcijańskiej” jako tworu, który miałby istnieć obok innej kultury, tworu odizolowanego. Miałaby więc ta kultura być „wiarą” w rozumieniu jakiego używa A. Kijowski.

**Prawda — godność — wolność: triada określająca „politykę” Kościoła wobec ludzkich spraw**

„W drodze” jest pismem o określonych zasadach uczestnictwa w katechizacji. Opierając się na danych zaczerpniętych z wywiadu przeprowadzonego z księdzem arcybiskupem J. Stroba, należy uwzględnić trzy działy katechizacji: głoszenie słowa bożego, udział w liturgii i życiu Kościoła oraz świadectwo chrześcijaństwa w życiu codziennym<sup>12</sup>.

Udzielając właściwego miejsca na swych łamach wszystkim trzem aspektom, szczególną uwagę redakcja wydaje się przywiązywać do działu trzeciego. Niedociągnięcia w tym zakresie katechizacji mają szczególnie niekorzystne konsekwencje; chodzi tu bowiem o brak właściwej relacji

<sup>11</sup> J. Salij: *Chrystus wyzwoliciel z sytuacji beznadziejnych*. „W drodze” 1980, nr 12, s. 20—21.

<sup>12</sup> *Katechizacja w naszych czasach*. Wywiad z arcybiskupem J. Stroba, przewodniczącym Episkopatu Polski ds. Katechizacji. „W drodze” 1979, nr 2, s. 5—6.

między głoszonymi zasadami a praktyką, a więc ewidentny werbalizm głoszonych zasad moralnych. Z tezy, że „nie da się duchowo zabić ani człowieka, ani narodu, jeśli zainteresowany czynnie przy tym nie współpracuje”<sup>13</sup>, wynika potrzeba nauczania „prawdy o człowieku”, implikująca respektowanie zmieniających się warunków i potrzeb epoki. „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli” — naucza Jan Paweł II<sup>14</sup>. Prawda, która zdolna jest uczynić człowieka wolnym, to chrześcijańskie nauczanie o człowieku i o świecie. Z triady: prawda — godność — wolność papież wyprowadza — jak się to „W drodze” określa — szczególną „politykę” wobec spraw ludzkich.

Pismo podejmuje się przekładania tego problemu na język potrzeb ludzi w Polsce, udzielając priorytetu pojęciu wolności. Po sierpniu idea wolności coraz ściślej sprzęga się z kategorią religijności.

Miesięcznik „W drodze” sięga do nauk II Soboru Watykańskiego, by przypomnieć, że rozważano na nim sprawy związane z wzrastającą liczbą postulatów, by ludzie kierowali się w swym działaniu nieprzymuszoną wolą i świadomością obowiązków. O warunkach realizacji tych postulatów mówił Jan Paweł II. Kwestionował możliwość istnienia wolności w sytuacji, gdy ludzi dręczą obawy, gdy brak między ludźmi wzajemnego zaufania, gdy w stosunkach międzyludzkich brak poszanowania godności człowieka, a działa prawo silniejszego — indywidualnego człowieka czy też grupy. Są to postulaty filozofii marksistowskiej, tyle że w niej ich realizacja ma konkretne podstawy. Ideę wolności naruszają — naucza papież — małe narody wówczas, gdy dla zapewnienia sobie własnego istnienia muszą podporządkowywać się wielkim narodom. Przed danym narodem nie ma realnych perspektyw, jeśli w płaszczyźnie politycznej nie został mu „zagwarantowany swobodny udział w zbiorowych decyzjach ani też możliwość cieszenia się wolnością osobistą”. Nie ma zaś prawdziwej wolności, która jest fundamentem pokoju, tam, „gdzie cała władza jest skupiona w rękach jednej klasy społecznej, jednej rasy, jednej grupy lub gdy dobro wspólne zostanie utożsamione z interesami jednej partii, która identyfikuje się z państwem”<sup>15</sup>. I z tymi postulatami można się zgodzić. Trudno jednak uznać zasadność następnych postulatów czy poglądów, jakoby nie było „prawdziwej wolności” tam, gdzie odmawia się „jakiegokolwiek transcendencji człowiekowi, jego historii indywidualnej czy zbiorowej”<sup>16</sup>. W przedstawionym ujęciu historia wolności funkcjonuje ukrycie jako historia zbawienia człowieka, oczywiście w religijnym znaczeniu tego słowa.

<sup>13</sup> J. Salij: *Chrystus wyzwoliciel...*, s. 21.

<sup>14</sup> Fragment wypowiedzi Jana Pawła II. „W drodze” 1979, nr 6, s. 22.

<sup>15</sup> A. Kijowski: *Jak młodość orłów*. „W drodze” 1979, nr 7, s. 10.

<sup>16</sup> Fragmenty wypowiedzi Jana Pawła II. „W drodze” 1981, nr 2, s. 26, 46, 90.



Cenne na łamach „W drodze” jest podejmowanie problematyki walki o pokój. Jednoznacznie ważne są wypowiedzi papieża potępiającego przygotowania do wojny, wzywającego ludzkość do opamiętania się, uwrażliwiającego świat na grożące mu niebezpieczeństwa, na to, „co ludzie mogą uczynić ludziom” za pomocą środków techniki militarnej. Ale przynajmniej równorzędnie oceniane są w jego wypowiedziach „cywilizacji materialistycznej”, stawiającej „na prymat rzeczy w stosunku do osoby”. Chodzi przecież o to, by pokój był oparty na prawdzie o człowieku według kościelnego rozumienia<sup>17</sup>.

Kiedy mamy do czynienia z prawdziwą wolnością w świetle przedstawionych powyżej założeń?

Dla chrześcijanina wolność nie wywodzi się od człowieka. Człowiek musi wpięrować i przeżyć transcendencję swego istnienia w stosunku do świata i do swojej łączności z Bogiem. Wolność objawia się w posłuszeństwie woli bożej, w wierności dla bożej miłości, zapewniającej mu siły do walki o tę prawdziwą wolność. Istota prawdziwej wolności należy do natury osoby ludzkiej. Wolność osoby ludzkiej, znajdująca swój fundament w transcendentnej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, nie dopuszcza możliwości — nawet przy użyciu przymusu — pozbawienia jej człowieka. Zapewnia mu też zdolność opowiadania się po stronie prawdy i dobra, gdyż człowiek od wewnątrz jest na nią naprowadzany. Być wolnym to — według nauki Kościoła — móc i chcieć wybierać, żyć zgodnie ze swym sumieniem<sup>18</sup>.

Co to znaczy, że człowiek jest „naprowadzany” na właściwy wybór? R. Kostecki tłumaczy to następująco: „Bóg może [...] wpływać na wolę od wewnątrz, i to skutecznie, by dobrowolnie chciała lub nie chciała. Ten wewnętrzny i skuteczny wpływ Boga na wolę jest Jemu zastrzeżony.” Każdy człowiek „ma szansę wygrania wiecznego szczęścia, ale nigdy tylko o własnych siłach, przyrodzonych siłach i dzięki przyrodzonej wolności, lecz jedynie w oparciu o nadprzyrodzoną pomoc Bożą”<sup>19</sup>.

Tak pojmowana wolność — mimo nieustannych zapewnień, że wybór należy do ludzkiego sumienia czy zależy od ludzkiego sumienia — zakłada potrzebę kierownictwa w dokonywaniu wyborów. Wyboru właściwego człowiek dokonuje wyłącznie z pomocą boską. A jeżeli wybór jego jest niewłaściwy? Na kogo spada wówczas odpowiedzialność? Oczywiście na człowieka, chociaż naucza się przecież, że bez pomocy boskiej człowiek żadnego dobrego wyboru w sprawach liczących się dokonać nie jest w sta-

<sup>17</sup> Fragment wypowiedzi Jana Pawła II. „W drodze” 1981, nr 1, s. 73.

<sup>18</sup> Jan Paweł II: *Człowiek nie może być prawdziwie wolnym*. „W drodze” 1981, nr 2, s. 46 i 90.

<sup>19</sup> R. Kostecki: *Śmierć jako tajemnica dwóch miłości*. „W drodze” 1979, nr 11, s. 15—16.

nie. Uzasadnione staje się w tej sytuacji istnienie Kościoła, w którym człowiek może szukać i znaleźć pomoc.

Autorowi prowadzącemu rubrykę miesięcznika zatytułowaną *Szukającym drogi* postawiono zarzut, że przykazania nakazujące człowiekowi określony sposób postępowania w istocie „okradają” go „z prawdziwie ludzkiego, twórczego, wolnego poszukiwania tego, co dobre”. Odpowiadający na zarzut twierdzi, że wszystko zależy od tego, kogo się słucha i „czemu posłuszeństwo służy”<sup>20</sup>. Udzielone wyjaśnienie nie wnosi nic poza znanym już żądaniem bezwzględnego posłuszeństwa Kościołowi.

Wolność człowieka jako bytu „otwartego na dopełnienie” nie jest — i to nigdy — wolnością absolutną. Jest przecież organicznie z prawdą i dobrem. W tym też duchu powinien być człowiek wychowywany<sup>21</sup>.

E. Kaczyński rozwija ten problem szerzej. Rozważając treści nauczania Kościoła zawarte w encyklice *Redemptor hominis*, wyjaśnia, w jaki sposób Kościół staje na straży godności człowieka, gdy postuluje wolność „opartą na prawdzie”. Nie można — tłumaczy — pojmować wolności jako niezależności i jako prawa do nieograniczonego działania. Nie można też pojmować wolności jako celu samego w sobie, tzn. sądzić, jakoby stała ponad dobrem i złem. Wolność jest — wprawdzie wielkim — ale zawsze tylko darem. Używać jej można do tego wszystkiego, co stanowi prawdziwe dobro człowieka. Gdy jest wypełniona „miłością”, wówczas „urzędywstnia się w oddaniu i służbie”. W rezultacie, jeśli człowiek nie akceptuje tego wszystkiego, czego naucza Kościół, staje się „niewolnikiem zła”, co zawsze ma swoje konsekwencje społeczne<sup>22</sup>. Zbędna wydaje się interpretacja społecznych konsekwencji, których autorami są na przykład „niewolnicy zła”.

Koncepcja wolności osoby ludzkiej wiąże się z koncepcją życia człowieka jako członka społeczności ludzkiej, narodu, obywatela państwa.

Wyzwolenia nie można rozumieć — jak pisze na łamach „W drodze” W. Szymona — w sensie gospodarczo-społecznym, ale nie wolno też redukować „zbawienia” do sfery czysto duchowej i religijnej. „Pojedyncze ludzkie grzechy prowadzą bowiem do powstawania złych, grzesznych struktur” — stwierdza autor, dodając, że przykładów tego związku „dzisiaj w Polsce nie ma chyba potrzeby przytaczać”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> js: *Czy etyka religijna jest heteronomiczna?* „W drodze” 1979, nr 7, s. 108—109; W. Szymona: *Bóg—Stwórca a twórczy człowiek*. „W drodze” 1979, nr 12, s. 19—32.

<sup>21</sup> E. Gawęł: *Człowiek między dopełnieniem a porażką*. „W drodze” 1979, nr 4, s. 77.

<sup>22</sup> E. Kaczyński: *Chrystus i człowiek drogą Kościoła*. „W drodze” 1980, nr 1, s. 88.

<sup>23</sup> W. Szymona: *Eucharystia sakramentem ludu bożego*. „W drodze” 1981, nr 8, s. 58.

Wydarzenia w Polsce znalazły się w kręgu problematyki wolności miesięcznika „W drodze”. W zamysłach piszących występuje chęć sprzężenia religii ze sprawą wolności. Idea sprzężenia wolności z religią w Polsce — czytamy — stała się przedmiotem zainteresowania przybyszów z Zachodu. Przy daleko posuniętej dechrystianizacji na Zachodzie zdumienie wywołuje religijność w Polsce i autorytet Kościoła u wierzących, a także — na czym piszącym w „W drodze” szczególnie wydaje się załżeć — zjawisko sprzężenia religii z ruchami wolnościowymi na ziemiach polskich w przeszłości i udzielanie ruchom wolnościowym sankcji religijnych<sup>24</sup>.

Jakkolwiek — w zasadzie — wolność „duchową” można rozwijać w każdych warunkach, to niekiedy nie należy pomijać decydującego wpływu tychże warunków. Na przykład tzw. niewola zewnętrzna utrudnia rozwój wolności duchowej. Nie można także lekceważyć roli swobód obywatelskich. „Bycie człowiekiem” to proces własnej autokreacji, pod warunkiem, że jest ona uwikłana w prawdę i wolność. Właściwie pojęta samorealizacja „obejmuje wolność, ale wyklucza dowolność, zakłada prawdę, ale wyklucza arbitralne ustanawianie w subiektywnej pewności rozumu” — tłumaczy Siemianowski. Człowiek potrzebuje świata, gdyż w nim zakorzenia się jego byt, człowiek staje się sobą w świecie przez pracę i walkę, przez przetrwanie i twórcze działanie, przez akceptację i uznanie, przez troskliwą opiekę, miłość, ufność, oddanie i poświęcenie — wylicza autor wszystkie warunki niezbędne do samorealizacji. Błędnie, a nawet obłądnie myślałby ten, kto pojmowałby samorealizację jako samowolne panowanie — lub co gorsze — jako wyrażanie za wszelką cenę własnej osobowości<sup>25</sup>.

Rozpatrując problem samodzielnej, twórczej aktywności człowieka w świecie, W. Szymona — odrzucając pogląd, że przyjęcie istnienia Boga równa się ograniczeniu wolności człowieka — broni określonej wizji świata, w której jest miejsce na ludzkie działania i dążenia. *Biblia* — według tegoż autora — nakazuje człowiekowi pracę w świecie jako pośrednią drogę do Boga, drogę przebiegającą poprzez codzienne życie człowieka. Na pierwszym więc miejscu nie chodzi o kult, lecz o pracę, skoro człowiek został przeznaczony przez Boga do panowania nad światem. Sprawdzić się wobec powyższego może tylko przez pracę. Nieustanna walka o własne wyzwolenie (poczynając od wyzwolenia od grzechu) to podstawowy

<sup>24</sup> E. Jabłońska-Deptuła: *Religia instrumentem wolności* (tekst zaprezentowany 8 grudnia 1980 roku na sesji z okazji 150 rocznicy powstania listopadowego, zorganizowanej przez Towarzystwo Historyczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). „W drodze” 1981, nr 7, s. 22.

<sup>25</sup> A. Siemianowski: *Nie ma dziecka — jest człowiek*. „W drodze” 1979, nr 7, s. 71.

kontekst wszelkiego działania, czyli rozwijania wolności — zawsze jednak zależnej od bożej łaski. Wolność nie stanowiąca wartości wywalczonej samodzielnie przez człowieka implikuje ograniczoność człowieka i z kolei akceptację postawy pokory, chroniącej go przed niekontrolowanym rozwojem cywilizacji. Partnerem w procesie samowyzwalania jest dla człowieka drugi, solidarny z nim człowiek.

W. Szymona przyznaje, że to nowe przemyślenie teologii objawienia spowodowało — i nadal „w miarę potrzeb” powoduje — korektę dotychczas na ten temat prezentowanych w Kościele poglądów. Korekta dotyczy zwiększenia zainteresowania dla „ziemskich rzeczywistości”, by dojść ostatecznie do wniosku, że człowiek ma realizować swe ziemskie powołanie przez wykonywanie swego zawodu. Marks na przykład mówił o pracy jako o wolnym i rozwijającym człowieka działaniu i na czoło swego humanistycznego programu wyzwolenia ludzkości wysunął właśnie pracę. Okazuje się, że teologia chrześcijańska doszła do tego samego wniosku i musiała się przyznać, że „aż do najnowszych czasów” traktowała ten problem „po macoszemu”. Obecnie — pisze W. Szymona — chrześcijanie są przekonani, że „zwycięstwa rodzaju ludzkiego są oznaką wielkości”. Wraz z nią wiąże się wzrost odpowiedzialności tak ze strony jednostek, jak i społeczeństwa za skutki działań<sup>26</sup>.

Na zakończenie należy zwrócić uwagę na rozważania E. Kaczyńskiego poświęcone fragmentom nauczania Jana Pawła II w czasie jego podróży do Meksyku. Papież poświęcił mianowicie dużo uwagi problemowi „wyzwolenia”, odnosząc go z jednej strony do wyzwolenia „od wszelkiego zła, ucisku, wyzysku”, z drugiej — „do rozwoju całego człowieka”, wszystkich jego wartości, poczynając od religijnych poprzez moralne, a na społeczno-ekonomicznych kończąc. Wypowiadając się na temat własności prywatnej, nie użył już dawnego — bo dzisiaj dla ludzi niezrozumiałego — pojęcia „wspólne użycie” własności prywatnej. Zastosował nowe określenie, że na własności prywatnej ciąży „hipoteka społeczna”. Zmiana nazewnictwa niczego jednak nie zmienia w sprawie charakteru i funkcji prywatnej własności środków produkcji. Ma ona tylko oznaczać, że człowiek jako osoba „powinien panować nad stosunkami ekonomicznymi, społeczno-politycznymi, a nie być niewolnikiem czy tylko przedmiotem manipulacji”<sup>27</sup>. W rezultacie zajęcia takiego stanowiska żaden prywatny właściciel nie ma podstaw do niepokoju o swój stan posiadania.

<sup>26</sup> W. Szymona: *Bóg—Stwórca...*, s. 19—32.

<sup>27</sup> E. Kaczyński: *Kontynent nadziei*. „W drodze” 1979, nr 8, s. 81—89.

**Wolność elementem samorealizacji współczesnego Polaka**

Można powiedzieć, że po sierpniu 1980 roku w Polsce powstały idealne wprost warunki do „rewaloryzowania” postulatywnej doktryny społecznej Kościoła. Zainteresowanie dla polskich „rzeczywistości ziemskich” uwidoczniają się w dyrektywach postępowania ruchu „Solidarności”, któremu na łamach „W drodze” nie szczędzi się gorących słów uznania i poparcia, jakkolwiek w wypowiedziach przedstawicieli hierarchii nie brak upomnień czy apeli o rozsądek.

Nauczanie Kościoła, które redakcja prezentuje na swych łamach, jest nie tylko w wielu przypadkach — przełożone na język polskiej rzeczywistości — potrzebne społeczeństwu ludzi wierzących, ale trzeba także podkreślić, że zawiera prawdy, z którymi nie sposób się nie zgodzić i które stwarzają jakąś platformę współpracy całego społeczeństwa, władzy i Kościoła.

„W drodze” uprawia niejako dwojaką pedagogikę wolności. Mistyczna droga wolności — uważana wprawdzie za najdoskonalszą, bo jako wolność „zadana” jest drogą prowadzącą „ku mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem” — to jeden aspekt problematyki wolności<sup>28</sup>. „W drodze” jest też przekąźnikiem idei posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie, nauczania wolności ziemskich. Współczesne wydarzenia w Polsce stwarzały po temu niebywałą okazję. Nauczanie obejmuje rządzących i rządzonych. Redakcja przypominała, że Kościół w Polsce miał niemało do powiedzenia na temat relacji rządzący — rządzeni nie tylko od czasów wyłonienia się „Solidarności”. Otóż w 1980 roku przypomniano stanowisko Episkopatu w sprawie wydarzeń marcowych 1968 roku, domagające się „dopuszczenia wszystkich członków narodu i obywateli państwa do kształtowania wspólnego dobra wedle uzasadnionych przekonań” i własnego sumienia. Państwu przypomniano o obowiązku respektowania wolności przekonań; posiada ona bowiem „szczególne” znaczenie dla tworzenia kultury narodowej, na „którą składają się różne dziedziny twórczości naukowej i artystycznej”<sup>29</sup>.

Upominanie się o dopuszczenie do „kształtowania wspólnego dobra wedle uzasadnionych przekonań” budzi wątpliwości co do jednoznaczności rozumienia tego postulatu. Przecież Kościół — o czym była mowa poprzednio — wcale nie akceptuje różnorodności kryteriów dla świata nauki czy kultury artystycznej, będących rezultatem „własnych przekonań” czy własnego sumienia.

<sup>28</sup> K. Tarnowski: *Edith Stein i mistyka*. „W drodze” 1979, nr 9, s. 33.

<sup>29</sup> *Słowo Episkopatu Polski o wydarzeniach marcowych*. Jasna Góra 3 maja 1968 roku. „W drodze” 1980, nr 12, s. 28.

Problemem jest „nadużywanie wolności”. Przytacza się zatem przede wszystkim nauczanie papieskie — w okresie pontyfikatu Jana Pawła II — w sprawie „niekontrolowanej etycznie postawy konsumpcyjnej ludzi i narodów bogatych przy równoczesnym ograniczaniu wolności biednych. Wolność bogatych jest niezgodna z zasadą sprawiedliwości społecznej. Papież stwierdza, że nastąpiło tu pomylenie „wolności z instynktem indywidualnego bądź zbiorowego interesu, z instynktem panowania, walki”. Rodzaj „zabarwienia ideologicznego” nic tu nie zmienia. Wolność powinna występować z równoczesnym i sprawiedliwym podziałem dóbr i władzy w każdej skali. Człowiek panuje nad światem, ale panowanie to jest „służbą”. Panowanie dotyczy także jego własnej osoby, a polega na ograniczaniu swej wolności poprzez „panowanie nad rzeczami”, podporządkowywanie świata materialnego, organizacji społeczno-politycznych, ekonomicznych, mass-mediów wartościom „istotnie ludzkim”<sup>30</sup>.

„Wychowujące nauczanie” Kościoła wiąże człowieka ze społeczeństwem obowiązkiem wypełniania zadań społecznych. „W drodze” mocno podkreśla przestarzałość poglądów dziewiętnastowiecznych katolików — nadal jeszcze aktualnych w niektórych środowiskach — jakoby sprawy społeczne można było rozwiązać w ramach tradycyjnych struktur społeczno-politycznych poprzez rozwijanie w nich „coraz pełniej ducha chrześcijańskiej miłości” przy jednoczesnej rezygnacji z modyfikowania instytucjonalnych warunków życia. Teraz trzeba rozumieć, że odpowiedzialność za chrześcijański ruch społeczny należy — odrzuciwszy zasadę „paternalizmu” — powierzyć samym robotnikom<sup>31</sup>.

W najkrytyczniejszych dla Polski posierpniowej momentach pismo „W drodze” zapoznało czytelników ze stanowiskiem najwyższych dostojników kościelnych wobec sytuacji w kraju. Można by tu użyć określenia, że Episkopat Polski włączył się energicznie do „nauczania wolności” w obliczu poszerzającej się, groźnej anarchii, w rozpętaniu której miał swój udział, bez względu na to, czy przewidywał, czy nie skutki swych nieprzemyślanych do końca ocen wydarzeń i grożących niebezpieczeństw czy braku dojrzałości względnie poczucia odpowiedzialności tych, do których się zwracał. Niemniej należy stwierdzić jednoznacznie — przepełnione troską o losy kraju — apele, kierowane i pod adresem „Solidarności” o odpowiedzialność za podejmowane kroki. Trzeba stwierdzić, że bez skutku — gdy chodzi o kierownictwo tego ruchu — a także bez skutku w odniesieniu zapewne do sporej rzeszy wiernych. Dowodzą tego wypadki rozgrywane się w Polsce do dziś.

<sup>30</sup> E. Kaczyński: *Chrystus i człowiek...*, s. 93–94.

<sup>31</sup> D. Olszewski: *Wokół kryzysu modernistycznego*. „W drodze” 1979, nr 4, s. 87.

Kardynał Stefan Wyszyński, który miłość do ojczyzny stawiał — jak pisał — na drugim po miłości do Boga miejscu, wygłosił 26 sierpnia 1980 roku homilię, wyrażając swe obawy o kierunek rozwoju wydarzeń w Polsce. Wiele z prezentowanych przez kardynała poglądów „Solidarność” miała jednak wykorzystać ze szkodą dla własnego kraju (redakcja „W drodze” opublikowała zresztą tekst tej homilii dopiero w sierpniu następnego roku, a więc po śmierci kardynała). Kardynał głosił w tejże homilii ważne ostrzeżenia i dawał wskazówki: „Jakże wielka jest więc odpowiedzialność — czytamy — za nasze miejsce tutaj i za wypełnienie wszystkich obowiązków, które ciążyą dziś na narodzie polskim.” Za niezbędne do wypełnienia tego zadania uznał suwerenność narodową, moralną, społeczną, kulturalną i ekonomiczną. „Każdy naród pracuje przede wszystkim dla siebie.” Kardynał przyznawał, że „dzisiaj jest tak, że pełnej suwerenności między narodami i blokami nie ma, to jednak są granice dla tych układów, granice odpowiedzialności za własny naród, a więc i za prawo do suwerenności”<sup>32</sup>.

Do odpowiedzialności za losy narodu wzywał w swej homilii Prymas J. Glemp. Uprzytamniał tym, do których swe słowa kierował, że „społeczeństwo wtedy jest odpowiedzialne, gdy ceni sobie własną godność, narodową dumę i wolność”, że od tej „odpowiedzialności wobec współbraci i wobec historii nikt nas nie uwolni”. Dla Prymasa odpowiedzialność oznacza też „uznanie własnych błędów i win”<sup>33</sup>. Zarzut ten nie dotyczył wyłącznie władzy.

Redakcja w ostatnich kilku latach, głównie od 1980 roku, pilnie prezentuje ideał, jakoby właśnie w tych latach możliwy do urzeczywistnienia: sprzęgania losów narodu z religią i Kościołem jako gwarancji wolności narodu i jego suwerenności. Główną pomocą — w postaci argumentacji — jest odwoływanie się do tradycji, do romantyzmu, do powstań narodowych.

Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Cyprian Kamil Norwid to czołowe postacie, których twórczość ma zaświadczyć o nierozzerwalności Polaka z katolicką religią. Przytacza się na przykład słowa Krasińskiego: „Koniecznie pierś tego narodu dwa główne musi zawierać żywioły: świecką miłość religii niebieskiej i również wielką miłość do ziemskiej wolności [...] połączone razem i owym połączeniem już niejako wskazujące przyszłość całej historii.”<sup>34</sup> Ale nie wielkim romantykiem redakcja „W drodze” przypisuje narodziny kategorii „Polak-katolik”.

<sup>32</sup> Homilia kardynała S. Wyszyńskiego, wygłoszona na Jasnej Górze 26 sierpnia 1980 roku. „W drodze” 1981, nr 8, s. 65.

<sup>33</sup> J. Glemp: *Spójrzmy na siebie w prawdzie*. „W drodze” 1981, nr 9, s. 8.

<sup>34</sup> Z. Krasiński: *O stanowisku Polski z bożych i ludzkich względów*. „W drodze” 1980, nr 11, s. 84.

A.J. Kłoczowski przypisuje J.P. Woroniczowi, biskupowi krakowskiemu, poszukiwanie „sensu historycznego doświadczenia narodu [...] w kierunku interpretacji w kategoriach biblijnych”. Polska miała być uważana — po rozbiorach — za Hioba narodów, a Hiob — jak wiadomo — cierpiał niewinnie<sup>35</sup>. Mesjanizm stać się miał próbą ujrzenia sensu doświadczeń doznanych przez naród polski.

Listopad 1980 roku stał się dla miesięcznika „W drodze” okazją do podjęcia tematu rocznicy powstania narodu, zrywającego się „do obrony swej wolności i godności”. Teksty w tym numerze poświęcono wybijaniu się Polaków na wolność. Podkreślały one idee polskiej świadomości prawa do wolności jako „żywe doświadczenie religijne”.

Idea sprzężenia religii katolickiej z ruchem wolnościowym znalazła niezwykle obszerne uzasadnienie w artykule E. Jabłońskiej-Deptuły. Zasadnicza teza autorki jest następująca: sprzężenie religii z ruchem wolnościowym na ziemiach polskich, udzielenie sankcji religijnej ruchowi narodowemu sprawiło, iż miesiące powstania były niejako praktycznie ziszczeniem się poglądu, że Kościół katolicki powinien być obrońcą wolności. Jak autorka argumentuje tę tezę?

Według koncepcji autorki okres przed powstaniem listopadowym i samo powstanie wykrystalizowały zbitkę pojęciową „Polak-katolik”. Miało to istotne znaczenie dla całokształtu ideologii religijnej: suwerenności narodowej. Szczególnie nadzwyczajne obchody o charakterze konfesyjnym uważa E. Jabłońska-Deptuła za barometr nastrojów patriotycznych. Reprezentuje przy tym stanowisko, że to nie wielka literatura romantyczna okresu emigracji była głównym źródłem inspiracji. Uważa, że całokształt programu emigracji mieścił się już w realiach powstania i w ideologii religijnej ukształtowanej w miesiącach trwania powstania.

Niektóre z wniosków zaprezentowanych w artykule budzą i zdziwienie, i zastrzeżenia. Nie wydaje się, by poszukiwanie sankcji religijnych dla walk wolnościowych było specjalnym wyróżnikiem dla Polaków. Pisząc o udzielanych powstaniu listopadowemu sankcjach religijnych, autorka nie informuje, ilu księży jej nie udzielało czy nie aprobowało. Nie dowiadujemy się też niczego o odbiorze potępienia powstania przez ówczesnego papieża. Wyjaśnienie postępowania papieża — tak jak to czyri E. Jabłońska-Deptuła — nie tylko niczego nie tłumaczy, ale nadto kompromituje autorytet moralny papieża. Twierdzenie, że przy 80% analfabetyzmie ówczesnej ludności w Polsce „motywacja religijna oraz wspólnie przeżywany obrzęd służyły powszechnemu rozbudzeniu i umacnianiu poczucia narodowego w społeczeństwie ludzi wierzących”, nie wyjaśnia,

<sup>35</sup> J. A. Kłoczowski: *Tajemnica paschalna w doświadczeniu Polaków*, „W drodze” 1979, nr 4, s. 40–41.



ilu spośród tych 80% niepiśmiennych a partycypujących w obrzędach wzięło udział w powstaniu. Powszechnie przecież wiadomo, jaka klasa była powstaniem zainteresowana i jakie były tego konsekwencje. Mocno naciągana jest też teza, jakoby wzorzec Polaka-katolika był nieledwie jedynym czynnikiem historiotwórczym w porozbiorowych dziejach Polski.

E. Jabłońska-Deptuła przedstawia swe poglądy na temat sprawowania władzy w Polsce i nie wydaje się, aby te rozważania należało odnieść wyłącznie do przeszłości. Mają one swego współczesnego adresata. Otóż rozważa się „żywotne” w narodzie tradycje na temat prawomocności władzy. Żywotne przeświadczenia Polaków doby powstania listopadowego sięgały tomistycznej tezy „o prawie do obalenia tyranii”. Z tej tezy naród wyciągnął wnioski o posiadaniu prawa do wypowiedziania posłuszeństwa królowi w „przypadku przekroczenia kompetencji przynależnych jego władzy”. Znana była w Polsce dowolność interpretacji tzw. przekroczenia „kompetencji władzy” i jej nieokiełznane skutki w postaci anarchii szlachty. Została też jasno sformułowana teza o kompetencji teologii do wypowiedziania się na temat spraw politycznych.

Powstanie listopadowe — jeżeli dalej interpretować zamysły zawarte w omawianym artykule — uzyskało sankcję religijną z tej racji, że było zgodne z duchem chrześcijańskim i doktryną Kościoła, pochodziło — wbrew papieżowi — z inspiracji samego Boga. Tak więc oto narodził się związek religii i wolności. Religia jako „instrument wolności” i „wielkie symbole religijne” miały być wykorzystywane do celów walk o wolność. Bóg został uznany za „Boga wolności”, nie mógł być nadal traktowany — jak dotąd bywało — jako „źródło osłony władzy despotycznej”. Od niego wywodzono teraz ideę pochodzenia władzy „z mandatu narodu”. Miłość ojczyzny stała się rodzajem „religii ziemskiej”<sup>36</sup>.

Adresata w postaci „Solidarności” miały także dwa artykuły, na które warto — z uwagi na ich treść — zwrócić uwagę. Autorem jednego z nich, którego adresatem była z pewnością nie tylko „Solidarność”, jest J. Tischner, autorem drugiego — P. Fenrych.

Pierwszy z wymienionych, w artykule pod tytułem *Perspektywy ethosu solidarności*, zastanawia się nad genezą ruchu „Solidarności”, uznając ten ethos za wartość wywodzącą się z tego ruchu. Powstanie ethosu solidarności autor przypisuje określonej sytuacji: ruchowi samoobrony zrodzonemu na gruncie kryzysu zaufania nie tylko obywateli do władzy, ale także kryzysu zaufania jednego obywatela do drugiego, człowieka pracy do innego człowieka pracy. Jakkolwiek autor stwierdza, że wszystkie wartości, jakie są objęte terminem „ethos solidarności”, zawiera także podjęcie „socjalizm”, to genezę ethosu przypisuje nauczaniu Jana

<sup>36</sup> E. Jabłońska-Deptuła: *Religia instrumentem wolności...*, s. 76—84.

Pawła II. Nauczanie to dotyczy trzech wartości: godności człowieka, prawa każdego człowieka do pracy, obowiązku wierności dla podstawowych wartości polskiej kultury.

Kim są ludzie kierujący się „ethosem solidarności”? Są to ludzie wypróbowani „w sytuacjach granicznych życia”, co oznacza, że istnieją między ludźmi więzi bardziej pierwotne niż „więź interesu klasowego, uznawania tej samej utopii społecznej, czy wiara w tego samego Boga”. Człowiek szuka w drugim kogoś „wiarygodnego”, gdyż w bycie wiarygodnym przejawia się „rdzeń ludzkiej egzystencji”. „Ethos solidarności” to istotny sposób porozumiewania się człowieka z człowiekiem, ethos ten jest bowiem tworem nie kaznodziei, lecz człowieka pracy i wówczas nie rodzi się szansa wzajemnego okłamywania się ludzi pracy. Ma to miejsce jednak tylko wówczas, gdy pracujący nie oszukują się wzajemnie wytworem swej pracy. Ustępuje też wtedy zjawisko patologii pracy. Patologia pracy może bowiem mieć szeroki zakres; gdy jeden człowiek złym wytworem swego działania, pracy oszukuje drugiego, powstaje w sytuacji niesprawiedliwej płacy za pracę, gdy się udaje, że podjęto się zobowiązanie — bez względu na dziedzinę tego zobowiązania — a się go nie wypełnia.

pozytywną stroną koncepcji „ethosu solidarności” autora jest bez wątpienia propozycja porozumienia się ludzi na poziomie wspólnej pracy, uznanie wartości pracy jako klucza do wzajemnego zrozumienia oraz prawdy jako podstawy wzajemnego zaufania. Prawda jest dla tej koncepcji wartością bardziej podstawową niż społeczna sprawiedliwość. Perspektywa kształtowania się prawdy we wzajemnych stosunkach między ludźmi to jednocześnie perspektywa wyzwalań się — według J. Tischnera — społeczeństwa od rozmaitego stopnia lęków społecznych. „Ethos solidarności” może być uznany za „wcielenie w życie ideału braterstwa ludzi pracy walczących o wyzwolenie społeczne”, posiadających przy tym w swych własnych rękach potrzebne do zmiany środki<sup>37</sup>. W istocie koncepcja J. Tischnera nawiązuje do marksistowskiej koncepcji wyzwolenia człowieka przez pracę, zawiera myśl o narodzinach klasy robotniczej jako klasy „dla siebie”.

Drugi z wymienionych artykułów zajmuje się związkiem „Solidarność”. Nie jest to zresztą jedyna na łamach pisma wypowiedź na temat „Solidarności”. Wydaje się, że autor zamierzał niejako pomóc działaczom swą analizą terminologii przez ten ruch używanej: niezależność, samorządność, solidarność. Po pierwszym, minionym już okresie, pełnym „entuzjazmu i euforii”, nadszedł czas „tworzenia”, w którym „Solidarność” mia-

<sup>37</sup> J. Tischner: *Perspektywy ethosu sprawiedliwości*. „W drodze” 1981, nr 10, s. 87—92.

ła się stać instytucją trwałą, wewnętrznym prężną, skuteczną w działaniu, a jednocześnie zabezpieczoną przed skostnieniem i zbiurokratyzowaniem.

Czym jest „niezależność”? Jest postawieniem na wolność, odpowiedzialność i wolę uczestnictwa w tworzeniu tego nowego okresu. Stanowi ona fundament samorządności i jej realizację. Wyraża się w działaniu oddolnym, bez oczekiwania na dyrektywy „z góry”, implikuje zasadę, że dozwolone jest wszystko, czego prawo nie zabrania. Postuluje własny program działania, dyskusję „równych z równymi i wolnych z wolnymi”. „Samorządność” z kolei implikuje odpowiedzialność i odwagę. Jest to — inaczej — wolność zakładająca samodzielne poszukiwanie rozwiązań, podejmowanie decyzji i ponoszenie za to wszystko odpowiedzialności. Prawdziwa wolność, ale nie dowolność, zastrzega się P. Fenrych, świadczy o godności człowieka, stwarza gwarancje zgodności z chrześcijańskim pojęciem moralności, świadczy o tym, że wyznaczony cel może być zaakceptowany jako zgodny z nauczaniem Kościoła. Samorządność nie istnieje bez solidarności między ludźmi.

Jakkolwiek P. Fenrych — jak i wielu innych piszących — zastrzega się, że samorządność nie może być anarchią, to ani nie precyzuje jej, ani też nie określa, kto miałby rozstrzygać, że ma ona miejsce. Jak wiadomo z dziejów ruchu „Solidarność”, nikt z przywódców w stosunku do siebie tego określenia nie stosował. Nie pomogły nawet ostrzeżenia i przestrogi kierowane pod adresem „Solidarności” przez Kościół. Zlekceważono apel Prymasa J. Glempa o spokojny miesiąc — wrzesień 1981 roku.

Pojęcia „solidarność” używa się tu w dwojakim znaczeniu. W pierwszym chodzi o solidarność przeciw czemuś lub komuś, a więc w jakimś celu. W drugim znaczeniu jest to „wola jedności”, ale równocześnie sprzeciw wobec tendencji do ujednoczenia. Wyraża się więc tu chęć akceptowania różnorodności ludzi i struktur. Solidarność oznacza wreszcie otwarcie się na ludzi, na słuchanie ich, uwrażliwienie się na ludzkie problemy, na dialog<sup>38</sup>.

Spośród bogatych materiałów publikowanych „W drodze” zwróciłam tu uwagę na te, które mogą być uznane za reprezentatywne dla pewnego okresu działalności dominikańskich redaktorów miesięcznika, pełniących swe powołanie w postaci ukazywania dróg samorealizacji współczesnego Polaka w świetle zasad i wartości głoszonych przez Kościół. Jest to jedna z możliwych propozycji.

<sup>38</sup> P. Fenrych: *Niezależność, samorządność, solidarność*. „W drodze” 1981, nr 5, s. 95—101.

Клара Енджейчак

„РЕЛИГИЯ ИНСТРУМЕНТОМ СВОБОДЫ”  
ТЕЗИС, ПРЕДСТАВЛЕННЫЙ В ДОМИНИКАНСКОМ ЖУРНАЛЕ  
„В ДРОДЗЕ”

Резюме

В статье представлены в синтетической форме основные тезисы, посвященные этому вопросу в познанском ежемесячном журнале отцов-доминиканцев „В дродзе”. В противоположность „Знак” этот журнал известен только узкой группе читателей и еще не дождался более широкого обсуждения вне этого круга. Связанный с академическим пастырством и обращающийся к интеллигенции, этот журнал представляет собой высокий интеллектуальный уровень. Поэтому желательным было бы представление его основных положений и интенций. Автор статьи не ограничивается только сухим представлением мнения редакторов этого журнала, а проводит ценный и всесторонний сравнительный анализ взглядов на эту тему Костела и христианской этики с одной стороны и марксизмом — с другой. Автор показала, что несмотря на их неидентичность, особенно исходных предпосылок, такой анализ позволяет обнаружить совпадение многочисленных постулатов и моральных рекомендаций, относящихся к принципам общественной жизни.

Klara Jędrzejczak

„RELIGION AS AN INSTRUMENT OF FREEDOM” A THESIS PRESENTED  
IN THE DOMINICAN FRIARS’ MONTHLY „W DRODZE”

Summary

The paper relates in a synthetic form the principal theses pertinent to the problem presented in the Poznań monthly „W drodze” edited by the Dominican Friars. Unlike „Znak”, it is a journal known only within a narrow group of people, and has not been discussed outside this circle. Being connected with the priests engaged in the religious work at the academical level, and addressed to the intelligentsia the journal represents a high intellectual level. It is advisable to present its fundamental statements and designs. The author does not restrict herself to the mere presentation of the editors’ views. She made a thorough analysis comparing the standpoint of the Church and the Christian ethics, and that of the Marxists. The author shows that although these standpoints are not the same, in particular as far the initial premises are concerned, still, such an analysis allows to expose the agreement of many ideas and moral norms involving social intercourse.