

KS. PIOTR ROSZAK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń
Universidad de Navarra
Pamplona

Chrześcijaństwo i jego *ethos* z perspektywy dialogu ks. J. Sadzika i Cz. Miłosza

Streszczenie: Refleksja nad miejscem chrześcijaństwa we współczesnym świecie jest jednym z wiodącym tematów obecnych filozoficznych debat. Skupia niczym w soczewce kluczowe dla teologii kwestie i rozwija w szczególny sposób eklezjologiczne terminy. W niniejszym artykule zostały poddane analizie teologiczno-filozoficzne wątki rozmowy ks. Józefa Sadzika SAC, założyciela Centrum Dialogu w Paryżu – instytucji zasłużonej dla polskiego życia intelektualnego na emigracji, w tym również dla teologii katolickiej – z Czesławem Miłoszem. W ten sposób zostaną przybliżone poglądy zwłaszcza ks. Józefa Sadzika i jego wizja teologii kultury, którą wyraził w swoich publikacjach, od doktoratu poświęconego estetyce Heideggera (jednej z pierwszych na świecie na ten temat) po eseje filozoficzno-teologiczne, które zamieścił w tłumaczeniach Cz. Miłosza ksiąg biblijnych, będąc ich inspiratorem.

Słowa kluczowe: Katolickość, dialog, teologia biblijna, Akwinata, teologia kultury, Heidegger

„ja zawsze miałem takie do tomizmu ciągoty”

/Czesław Miłosz w rozmowie z ks. Józefem Sadzikim/

Średniowiecze wykształciło jedno z ciekawych i pożytecznych narzędzi interpretacyjnych – krótki komentarz do ważnych kulturowo tekstów, zwany po łacinie *glossa*. Były to uwagi do odczytywanego tekstu, zapisywane na marginesie (*glossa marginalia*) lub między liniami (*glossa interlinearia*), które stanowiły jeden z istotnych postulatów hermeneutyki średniowiecznej¹. Chciałbym w taki właśnie sposób, *per modum glossae*, podjąć się lektury rozmowy ks. Józefa Sadzika z Czesławem Miłoszem, starając się wydobyć najważniejsze myśli dotyczące obecności chrześcijaństwa i jego intelektualnej roli, jaką odegrało w historii kultury. Nie zamierzam wtrącać się w rozmowę tych znamienitych osób, a jedynie niczym w zwolnionym tempie (na zasadzie „stop-klatki”) zwrócić uwagę na inspirujące wątki, które nie straciły nic ze swej aktualności, choć rozmowa była prowadzona ponad 35 lat temu

¹ Por. U. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, Washington 2010, s. 45.

w Paryżu, w siedzibie „Centre du Dialogue” przy rue Surcouf².

Mam wrażenie, że była to rozmowa, która metodą odkrywkową cierpliwie próbowała pokazać pokłady sensu drżące w chrześcijaństwie, unikając przy tym dwóch skrajności: ideologicznego zacietrzewienia i jednowymiarowości, która banalizuje i upraszcza to, co wymaga pogłębienia. Nie toczyli jej oponenci, którzy chcieli odnieść zwycięstwo w potyczce intelektualnej, raczej można mówić o dwóch odmiennych perspektywach, które w konwersacji spotykają się w ważnych punktach refleksji. Dostrajają się wzajemnie, niczym wzrok do dalekich obiektów, aby z całą wyrazistością objąć ważny przedmiot dociekań.

Dla paryskich rozmówców, reprezentujących dwa odmienne środowiska: literackie i filozoficzno-teologiczne, wielowiekowe trwanie chrześcijaństwa nie jest jedynie fenomenem socjologicznym, ale siły jego trwałości doszukują się *ad intra*. Są to pytania, w które obfituje cały wiek XX, a wyrażały je całkowicie odmienne środowiska intelektualne (od F. Nietzschego po K. Adama): jaka siła tkwi w chrześcijaństwie, czy ma coś do zaproponowania czasom, w których dokonuje się prze-wartościowanie dotychczas traktowanych za niewzruszone wartości; czy chrześcijaństwo pozostanie na obrzeżach, czy też jednak w centrum toczących się w świecie debat³; czy jak chcieli niektórzy (np. G. Overbeck) jego istotą jest ucieczka i negacja świata, czy też afirmacja rzeczywistości ziemskich. Rozważania o „istocie” chrześcijaństwa pomagają odkryć jego zadanie, specyficzny *ethos* pracy intelektualnej. Miłosz i Sadzik wpisują się swoim dialogiem właśnie w ten obszar namysłu, który z różnym natężeniem trwa do dziś⁴.

Próbując przedstawić rozmówców trzeba podkreślić, że ks. Sadzik przygotował rozprawę doktorską na temat estetyki Martina Heideggera, która wycisnęła ślad na jego widzeniu sztuki, a zwłaszcza poezji. Pozostawał więc w orbicie tych spraw, które polaryzowały uwagę intelektualną jego czasów i dynamika rozmowy z Miłoszem pokazuje go od strony myśliciela otwartego, który nie lęka się szukać prawdy w najmniej spodziewanym miejscu. W jakimś sensie jego projekt nadal pozostaje „otwartym”, nie tylko w znaczeniu niedokończonego dzieła, zatrzymanego w połowie drogi (a właściwie u jej początku), ale przede wszystkim w sensie – nazwijmy go – formalnym. Chodzi o otwarcie pod najszerszym z możliwych kątów, wspólne pełnym pasji poszukiwaczom prawdy, wyraz katolickości myślenia tak charakterystycznego dla wielkich scholastyków, a przekładające się w praktyce na przekonanie, że nie warto żałować czasu na myślenie i że wszystkie wielkie filozofie żyją w specyficznej ‘osmozie’, a więc w permanentnym przenikaniu się. Przypomina to może

² W rozważaniach opieram się na zapisie tej rozmowy dokonanej przez ks. Marka Wittbrota SAC, a zamieszczonej pod tytułem „Obecność chrześcijaństwa” w internetowym czasopiśmie „Recogito”, wrzesień-październik 2004 (http://www.recogito.pologne.net/recogito_30/znaki1.htm) [10.02.2015].

³ R. Woźniak, *Zapomniane chrześcijaństwo: o zadaniu teologii fundamentalnej w kontekście „wieku świeckiego”*, w *U źródeł pamięci. O zapominaniu w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013, s. 39-53.

⁴ A. Kelly, *Refreshing Experience: The Christ-event as Fact, Classic and Phenomenon*, „Irish Theological Quarterly” 4 (2012), s. 335-348.

‘palimpsest’, dobrze znany biblistom i badaczom dawnych zwojów czy papirusów, który jest rękopisem zapisanym na zastosowanym wcześniej materiale. Przebijają dawne litery i całe zdania, na których wybrzmiewa już nowa treść.

1. Katolickość jako kryterium i zadanie

Nie ulega wątpliwości, że w rozmowie Miłosza i Sadzika istotnym wątkiem jest diagnoza sytuacji Kościoła. Miłosz prowadzi ją z perspektywy biograficznej, opowiadając o swoich relacjach z Kościołem, zwłaszcza w osobie prefektów uczących go przed wojną katechezy w szkole. Wątek ten podejmuje ks. Sadzik i przenosi na szerszy horyzont filozoficzny: przedstawia go w perspektywie odpowiedzi na pytanie, dlaczego jest w Kościele, co w nim odnalazł, co nie pozwala mu od niego odejść. To katolickość, która jest otwarciem (myślenia) programowym na wszystko, nie redukowaniem i zamykaniem, gnostyckim przekonaniem, że szczęśliwie należę do grona nielicznych zbawionych. Katolickość to taki mianownik, który obejmie całość i nie zadowoli się fragmentem. To formuła, która przekonuje, że zmieścimy się wszyscy, że istotą misji Kościoła jest włączanie kolejnych ludów i epok w dynamikę zbawienia. Nie na darmo Ewangelia rozbrzmiewa obrazami, w których królestwo Boże jest porównywane do rzeczy niepozornych, ale pełnych dynamiki wzrastania, jak choćby drożdże czy ziarno gorczycy.

Myśl ks. Sadzika wpisuje się w recepcję idei Soboru Watykańskiego II, które dokonywało się na świecie i rozsadzało dotychczasowe myślenie o Kościele w pryzmacie oblężonej twierdzy, zamkniętego wieczernika (szczególnie akcentował tę zmianę perspektywy H. Urs von Balthasar⁵). Soborowe „principium” katolickości, które stanowi oś myślenia Vaticanum II to umiejętność integracji tego, co prawdziwe ludzkie w Kościele⁶. To zyskanie spojrzenia pod najlepszym kątem na sprawy świata, postawa otwartości na to, co przychodzi od innych i w Kościele zyskuje przyjazne echo. Katolickość tak rozumiana przez Sadzika nie jest imperialnym przekonaniem, że nas jest najwięcej, nie jest wiarą w magię socjologicznych wyników, lecz pokornym przeświadczeniem o szerokości myślenia, nowych jego torach, o wartości poświęcenia czasu na to, co nierozstrzygalne, a co nieustannie zapytuje człowieka.

Znamienne, że gdy w pewnym momencie rozmowy ks. Sadzik stara się sformułować definicję Kościoła, to dla niego najważniejszym jej elementem jest właśnie katolickość, czyli powszechność. Wyraźnie irytuje go takie postrzeganie Kościoła, które chciałoby go opisywać w kategoriach stronnictwa politycznego czy ideologii grupy: uniwersalizm stanowi *conditio sine qua non* Kościoła. To dlatego każdy autentyczny przejaw sztuki i tworzenia znajduje w Kościele swoją ojczyznę, a jeśli przyznawanie się do Kościoła wśród ludzi wielkich nie ma miejsca współcześnie, to być może – diagnozuje Sadzik – jest to efekt postrzegania go jako getta czy zamkniętego bastionu lub po prostu „jednej z wielu propozycji”. O tym świadczyło-

⁵ H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, Kraków 1998.

⁶ J.R. Villar, *Dimensión ecuménica del Vaticano II*, „Scripta Teológica” 1 (2014), s. 91-102.

by posiadanie przez Watykan, jak wspomina paryski pallotyn, własnego pawilonu na targach Expo (co szczególnie go zabolalo, bo zdradzało eklezjologię, pod którą by się nie podpisał): prawdziwa świadomość eklezjalności nie może się zgodzić na taką „konkurencję”. Niestety, jak uczy historia teologii, takie myślenie konkurencyjne (tak widoczne w micie prometejskim) często jak wirus zatruwało prawdziwą refleksję o Bogu, który jak świadczy o tym samo Wcielenie (i dogmat chalcedoński!) nie musi wybierać jednego kosztem drugiego (być człowiekiem i nie być Bogiem). Dlatego Kościół musi ogarniać wszystko, co prawdziwie ludzkie i dotknięte łaską: do tego ma aspirować, nawet wówczas, gdy tworzy struktury pozornie zamknięte, zawężone do terytorium (np. parafia). Prawdziwe eklezjologiczne *credo* Sadzika wyraża się w słowach wartych szerszego przytoczenia:

„nie jest możliwa uniwersalność większa niż uniwersalność Kościoła. Nawet do tego stopnia, że jeżeli bym się przekonał, że istnieje inna uniwersalność, głębsza, bardziej podstawowa, na przykład uniwersalność kultury czy uniwersalność doświadczenia ludzkiego, to wtedy nie wierzę w Kościół (...) Po prostu w żaden sposób nie mogę wyobrazić sobie Kościoła (...) jako czegoś, co nie ogarnia absolutnie wszystkiego, co jest ludzkie, co jest podniesione przez łaskę do stanu świętości”⁷.

Z pełnych emocji słów ks. Sadzika wyłania się przekonanie, że uniwersalność Kościoła to nie totalitaryzm (choć pokusy tej maści, niczym fale, nieraz starały się zachwiać łodzią Kościoła), bo wiara z samej swej definicji jest antyideologiczna⁸, ale pragnienie, aby wpisać Kościół – jak tego chciał Sobór – w centrum tego, co bliskie człowiekowi, radości i nadzieje jego bytu⁹. Kościół nie może stać z boku, widzieć siebie w izolacji czy oddzieleniu, jeśli jego naturą jest tak pojmowana katolickość. Kościół nie może porzucić człowieka, rozczarować się nim – choć zapewne taka pokusa nie raz musiała się pojawić po zakończeniu krwawej II wojny światowej, lecz sobór potwierdził, że bycie przy człowieku i ludzkości jest powołaniem Kościoła. Nie chodzi jednak o budowanie wizji abstrakcyjnej, ale przełożenie katolickości na postawę, używając Sadzikowego określenia, „napięcia ku największej sprawie”¹⁰. Nie chodziło mu przy tym o skupienie tylko na jednym kierunku, ale ciążenie ku temu, co najistotniejsze, bez czego wszystko inne błędnie. Chodzi o pewną „gonitwę”, w którą zaangażowane są wszystkie wymiary egzystencji. Skala katolickości nie oznacza więc rozwodnienia wszystkiego i wrzucania do jednego worka, ale wysiłek oceny wartości i odczucia sensu. Jednocześnie chodzi o umiejętności posługiwania się takim językiem (bez względu na to, czy to będzie muzyka, kolor, rzeźba, farba etc.), który dotrze do człowieka.

A Bóg mówi wieloma językami, Pięćdziesiątnica to pokazuje i dla ks. Sadzika to ona przekłada się na prawdziwie rozumianą katolickość myślenia. To nie jest

⁷ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 620.

⁸ J. Salij, *Wiara jako początek życia wiecznego*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 67-76.

⁹ J. Perszon, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* – nowa „stara” eklezjologia, w: *Studia soborowe. Historia i nauczania Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 371-384.

¹⁰ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 623.

przywiązanie do jednej metafizyki, ale umiejętność myślenia na tych współrzędnych kulturowych, które przychodzą. To dynamika inkarnacyjna, która wyraża się również w stawianiu wielkich pytań, które burzą spokój zastygłej pewności i otwierają na nowe. Przecież zadaniem chrześcijan jest przede wszystkim czynienie widzialnym Chrystusa, w kontekście konkretnego miejsca i czasu¹¹.

Refleksja o tym, co to znaczy „katolicki”, jak interpretować tę *nota Ecclesiae*, zdominowała teologię XX-wieczną, zwłaszcza w kontekście soboru. Rozprawiali o niej de Lubac, K. Adam, wpisują się w nią również rozmówcy paryscy. Istotę kwestii doskonale streszcza w pewnym momencie dialogu ks. Sadzik, gdy zauważa, że kluczowe jest zagadnienie „miejsca dla chrześcijaństwa” we współczesnym świecie i jego fundamentalnej aspiracji do uniwersalizmu. Czy da się go pogodzić z byciem mniejszością we współczesnym świecie? Pytanie dotyczy tego jak przeżywać tę uniwersalność, bez której nie ma Kościoła („jeżeli Kościół zrezygnuje z uniwersalizmu, przestaje być Kościołem, nie ma sensu”, s.592) w sytuacji radykalnie nowej. Nie chodzi o walkę o utracone pozycje, ale próbę diagnozy tego, co się dzieje, czy Kościół w obliczu przewrotów czy rewolucji technicznych skazany jest na bycie od teraz „diasporą”, choćby nawet twórczą, ale zawsze mniejszością? Kościół nie chce być taką ezoteryczną społecznością, która prowadzi dialog jedynie w swoim kręgu, gdyż inaczej sprzeniewierza się misji powszechnego głoszenia Dobrej Nowiny. Apologetyka, która mówi do swoich, posługuje się zużytymi metaforami, przekonuje swoich – to nie jest droga ks. Sadzika. Dla niego teologia ciągle hartuje się w ogniu katolicyzmu, starając się ożywić, odrodzić symbole, metafory, obrazy, aby były zdolne poruszyć duchowy nerw czasów.

Przekonanie Miłosza, że „tylko prawda ma trwałe życie” bez wątpienia uruchamia wyobraźnię historyczną, ale i metafizyczną, bo przecież rozkład kłamstwa, jego wewnętrzne gnicie może trwać czasem nawet wiekami. Miałość wielu doktryn, które pociągały masy i w swym czasie uchodziły za kulturowe wyżyny, często nie jest dostrzegalna w życiu jednego pokolenia, ale ujawnia swe prawdziwe oblicze w szerszej perspektywie dziejowej. To wręcz pewien paradygmat zakorzeniania religijności w człowieku, który nie jest prostą krzywą wznoszącą się, ale „długotrwałym procesem”, jak powie Miłosz, polegającym na intelektualnym oczyszczeniu. Dlatego szybkie przechodzenie z analfabetyzmu (kulturowego) do obywatelstwa w świecie kultury w pierwszym etapie jest porzucaniem religijności (jak prognozuje Miłosz religijność dzieci żarliwych katolików meksykańskich pochodzących z pracy na roli właśnie taka może być), bo ta wymaga nieodczytywania wszystkiego na podstawowym poziomie wtajemniczenia w kulturę. Potrzebny jest kolejny krok, który trwa czasem bardzo długo. Dopiero w szerszej perspektywie następuje takie intelektualne pogłębienie, które staje się „materią” dla chrześcijaństwa i ukazuje pustkę doktryn, które panowały – czasem i wieki – nad umysłami. Rodząca się w ten sposób religijność intelektualistów, zauważa Miłosz, jest jednak „bezdomna”, niezakorzeniona

¹¹ S. Th., I-II, q.5, a.1, ad 1.: “Videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperatores (...). Homines autem per tempus ad ipsam perveniunt”.

w instytucjonalnych formach i realizuje się w postaci kultury namiastek, takich jak telewizja. Tu wydaje się, że ks. Sadzik odczytuje wielkie *signum temporis* Kościoła XX wieku, które nie dla wszystkich było tak czytelne.

Na czym więc polega katolickość dla Sadzika? Można zaryzykować stwierdzenie, że katolickość to dla niego specyficzna odpowiedzialność za kulturę. Z takim myśleniem współgra znana metafora José Ortegi y Gasset, słynnego hiszpańskiego filozofa, który porównywał życie ludzkie do tonięcia (hiszp. *naufragio*), ale nie u-tonięcia. Człowiek tonący macha rękami, aby się utrzymać na powierzchni i właśnie owe machanie, aby się ocalić od grożącego popadnięcia w odmęty, jest jego zdaniem istotą kultury. To dynamika wznoszenia się ponad nicosć: „człowiek musi nie posiadać nic wokół siebie, aby niczego nie mógł się złapać – wówczas ramiona zaczną się ruszać w zbawiennym geście”¹². Może dlatego trudno niektórym dostrzec w kulturze „coś więcej”, bo chcieliby wszystko przyporządkować do bezpośrednich skutków. Tymczasem kultura to właśnie szczelina, przez którą pada światło na zaułki egzystencji¹³.

2. Biblijne dramaty i wyobraźnia religijna

Myślę, że dobrze oddaje istotę pracy intelektualnej ks. Sadzika termin hermeneutyka, który stał się w XX wieku synonimem filozofii jako takiej¹⁴. To było wyzwanie i wspólny mianownik wielu przedsięwzięć, które rozwijał w pallotyńskim Centrum Dialogu przy rue de Sourcuf. A szukanie wspólnych mianowników to zadanie nie tylko matematyczne, lecz głęboko teologiczne. Chodzi bowiem o umiejętność wyjaśnienia chrześcijańskich aspiracji tak, aby stały się zrozumiałe dla człowieka współczesnego, o próbę przebicia się przez utarte schematy i przekonanie, że wszystko zostało już powiedziane. Dlatego pojawia się kwestia tłumaczeń i tych niezwykle oryginalnych, Sadzikowych wprowadzeń do Psalmów i Księgi Hioba. Przyjmuje w nich rolę hermeneuty, który jakby stawia sobie za cel przebudzenie uspionej chrześcijańskiej wyobraźni, tak przyzwyczajonej – jak ostrzegał Jean Guittou – do tematów będących prawdziwym intelektualnym wyzwaniem, że niedostrzegającej już żadnego zdziwienia czy niezwykłości. Sadzik dotyka podstaw chrześcijańskiego bycia w świecie, które definiuje pojęcie „wiary”, tak trudne – paradoksalnie – do oddania właściwym słowem¹⁵. Być może są to dalekie echa doktorskiego namysłu nad Heideggerem, którego ostrzeżenia przed zapomnieniem o byciu nie pozostały u Sadzika bez odzewu („To Ty jesteś heideggerystą”, w pewnym momencie rozmowy tak powie o nim Cz. Miłosz). W myśli tego filozofa dostrzegał nową apologię sztuki

¹² J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. V, 122.

¹³ J.M. Cabiedas, *Julían Marías. El cristianismo como circunstancia del pensamiento*, „Revista Española de Teología” 1 (2014), s. 91-120.

¹⁴ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.

¹⁵ J. Sadzik, *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1980, s. 12: „Doprawdy, sytuacja paradoksalna: nie móc znaleźć słownego odpowiednika na oddanie tego, co jest kośćcem całej Biblii”.

jako ujawnienia prawdy, czyli otwartości bytu. A przy tym nowość polega na nowej harmonizacji i skupieniu na tym „prześwicie bytu”, który Heidegger rozumiał jako egzystencję człowieka i który tak znamionuje historie bohaterów biblijnych.

Jak wiadomo to właśnie ks. Józef Sadek był inspiracją dla przekładów kilku ksiąg biblijnych, których podjął się Miłosz. Ks. Sadek był świadomy wielkiego wysiłku, jaki podejmowali benedyktyni tynieccy w tamtym czasie, prowadząc szerokie prace nad nowym tłumaczeniem Biblii. Jednak w jego uznaniu potrzebny był ktoś na miarę Cz. Miłosza, kto odda uniwersalne prawdy Pisma Świętego językiem na wskroś nowoczesnym, pięknym, a przy tym nie roniącym niczego ze znaczenia. Tak właśnie zrodził się pomysł tłumaczeń wybranych ksiąg biblijnych – od Ewangelii św. Marka, przez Hioba, Psalmi – który realizował z wielkim zapałem Cz. Miłosz. To zaproszenie Sadekowe trafiło w szczególnym, dramatycznym momencie jego życia: choroby jego żony i syna. Jak wiadomo z przekazów, obaj wytrwale nad nimi pracowali, zwłaszcza gdy precyzyjnie zgłębiano znaczenie oryginalnych hebrajskich i greckich znaczeń słów. Sadek był nie tylko zaznajomiony z najnowszymi osiągnięciami egzegezy swego czasu (a pamiętajmy, że to niezwykle rozkwit biblistyki, zwłaszcza w obszarze francuskojęzycznej teologii), ale potrafił przede wszystkim ‘myśleć biblijnie’: o kulturze, człowieku, historii¹⁶. Sadek jest przekonany o centralnej roli Biblii i zapisanych w niej doświadczeń dla rozumienia człowieka i w konsekwencji jego samoświadomości w kulturze. Dlatego sam Miłosz wyraźnie podkreślał, że bardzo polegał na zdaniu ks. Sadeka, z którym spędził wiele czasu na poszukiwaniu właściwych słów czy całych zdań, trudno przekładalnych na język polski. Ale może na tym polegało jego zadanie, na tym trudzie przekładania, rozbijania hermetyczności języka (wszelkiego rodzaju), aby stało się udziałem wielu osób – znów katolickość myślenia! – to, co najistotniejsze.

Miłoszowe przekłady Biblii świadczą o wyjątkowym statusie tej księgi, nieporównywalnej z żadnym innym dziełem. Tłumaczenia tej księgi to jednak doświadczenie pewnego „zbliżenia”, również na poziomie wyobraźni. Biblia opowiadając historię pozwala doświadczyć paradoksalnego przemijania pokoleń i dzięki temu szczególnie przeżywania czasu. Historia staje się „tkaniną metafizyczną”, by przywołać określenie Miłosza, która nie ma charakteru jedynie parenetycznego, lecz jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu ukazaniem, manifestacją. Czego? Prawdy i to w silnym znaczeniu, gdyż historia to dla Sadeka zanurzonego w przesłanie Księgi Hioba, okazja do poznania Boga, który „odmienia” życie.

3. Odwaga myślenia i teologia (w) dialogu

Jednym z ciekawych akordów rozmowy Sadeka z Miłoszem jest próba skupienia uwagi na zadaniach, które stoją przed chrześcijaństwem. Jest to motyw, który najpierw nieśmiało przebija we wspomnieniach dotyczących religijnego wycho-

¹⁶ P. Kłoczowski, Z. Benedyktowicz, *Dokąd mnie wznosisz, rózo złota? O ks. Sadeku, Miłoszu, Lebensteinie i Biblii – zapis rozmowy*, „Konteksty” 295/4 (2011), s.81-87.

wania Cz. Miłosza, zarówno w okresie wileńskim, jak również podczas okupacji w Warszawie. Noblista przyznaje, że zwłaszcza tomizm był dla niego źródłem inspiracji, choć poznawał go przez osoby, delikatnie mówiąc, kontrowersyjne, traktujące tomizm jako maczugę intelektualną do nawracania na chrześcijaństwo¹⁷. Miłosz jednak potrafił odróżnić myśl Akwinaty, jej moc od użytku, który z dorobku świętego czyniono.

Gdy rozmowa Miłosza i Sadzika schodzi na wątki religijne, można ciekawie dostrzec, jak splecione zostają ze sobą ówczesne wydarzenia dotyczące świat artystów z szerszą refleksją nad funkcjonowaniem w obrębie polskiego katolicyzmu czy też relacją religia – sztuka. Wątpliwościom ks. Sadzika, czy można mówić o kimś, że jest poetą katolickim, wtóruje Miłosz i pojawia się temat obecności na łamach „Tygodnika Powszechnego” osób, które nie mają z nim wiele wspólnego. „To się dzieją rzeczy bardzo dziwne”, obserwuje Sadzik, ale ta dziwność nie ma charakteru dziwactwa, a wręcz przeciwnie pewnej naturalności, bo Kościół poza swoją misją był ostoją myśli niezależnej. Chodzi o umiejętność wsłuchiwania się w głosy pod innym kątem spoglądających na tę samą rzeczywistość. Widać wyraźnie, jak bardzo trzeba uwzględnić różne formy przeżywania religijności, bo etykiety proste mogą tu wiele fałszować. Przykłady Iwaszkiewicza czy Marii Dąbrowskiej są dla rozmówców przyczynkiem do refleksji o „życiu w obrębie obrzędowym katolicyzmu ze sceptycyzmem i indyferentyzmem, albo wręcz poganizmem w środku”. Zresztą często do tego ukrytego poganizmu nawiązywał w innych swoich tekstach Sadzik, zwłaszcza komentując Księgę Psalmów i podkreślając wielką różnicę dzielącą wiarę biblijną od nowoczesnej „wierzę, ponieważ nie wiem”¹⁸. Ks. Sadzika interesuje „kórędy to szło” w życiu tych ludzi, bo na różnych etapach dokonywały się zasadnicze przemiany ich sposobu myślenia. Diagnoza religijności stawiana przez rozmówców dotyczy charakteru wiary współczesnego człowieka, który jest podgryzany wewnętrznie przez pytanie o uczciwość¹⁹.

Teologia musi nieść z sobą otwartość na nowe modalności doświadczenia antropologicznego, na odzyskiwanie ludzkiej wspólnoty – tu otwiera się wielkie zadanie eklezjologii, która jest przeciwieństwem szkoły komunii, myślenia w kategoriach jedności, budowanej nie na zasadzie uniformizacji, lecz twórczej *coincidentia*, a więc zbieżności (nie zawsze przeciwieństw). Kościół pokonuje ogromną izolację, w którą popadł współczesny człowiek i pokazuje mu kanały odzyskiwania pamięci i relacji z drugim człowiekiem. Z tego spotkania rodzi się więź i to tak silna, jak zauważa Sadzik, że dla św. Pawła niemożliwym było postrzeganie Kościoła jako zbioru indywidualności, ale „doprowadził do pewnego *absolutum* – to jest ciałem. To jest Ciało Mistyczne. Kościół to eklezja. Z definicji to jest zgromadzenie, [...] ale] jest niejako spersonifikowane. Ci wszyscy razem stanowią jedną osobę”²⁰ (s. 600). Dlatego nie

¹⁷ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 582.

¹⁸ J. Sadzik, *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1979, s.13.

¹⁹ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 591.

²⁰ Tamże, s. 600.

tyle należy się do Kościoła, co się go tworzy, zauważa paryski pallotyn, a to już całkowicie inna kwestia niż spotkania polityczne, pikniki, które paradoksalnie starają się w tym nieudolnie naśladować Kościół. Ta *mimesis* Kościoła w wydaniu polityczno-społecznym jest jednak jego parodią, redukcjonizmem, który daje o sobie znak w nieprzystawalności wielkich określeń, szytych na wyrost, którymi próbuje się określić *meetingi* polityczne. Na początku XXI wieku ten temat wrócił z nową siłą choćby w refleksji RO, zwłaszcza C. Pickstock. Ta zdolność i misja Kościoła do gromadzenia ludzi w jedno przekracza istotowo próby dokonywania czegoś podobnego przez takie formy zastępcze, jak to określa Miłosz, jak rozrywka: „nie widzę żadnych innych form gromadzenia się ludzi poza formą sakralną”²¹. W czasach grzęźnięcia ludzi w samotności potrzebny jest ten biegun wspólnotowy, który staje się możliwy do przeżycia w czystej formie w doświadczeniu *zgromadzenia* (termin, który w kontekście liturgicznym jest odwołaniem do hebr. *kahal*). To ono umożliwia dostrzeżenie słabości i jednoczesnej wielkości, radykalne zrównanie wszystkich. Widać, że samotność człowieka jest naczelnym problemem antropologicznym, który dostrzegał Sadzik również w Księdze Psalmów.

4. W poszukiwaniu zgubionej metafizyki: zręby świata

W paryskiej rozmowie przebija także troska o to, aby nauczyć się rozumieć siebie wychodząc od korzeni. Wkład chrześcijaństwa to umiejętność podarowania znużonemu światu iskry nadziei, aby swe życie nie postrzegał jako nieudany projekt. To poszukiwanie fundamentu, który pojawia się pod stopami, nawet w czasach, określanych jako chodzenie po ruchomych piaskach (Z. Baumann). To właśnie jedno z ważnych wyzwań stojących przed współczesnym chrześcijaństwem, które pozwala człowiekowi odczuć, że jest jakiś grunt. Po dziś dzień toczy się na gruncie filozofii i teologii (zwłaszcza fundamentalnej) debata na temat postrzegania chrześcijaństwa i jego aspiracji w dobie tzw. słabej racjonalności, w czasach postmetafizycznych (J.-L. Marion), gdy zmienia się paradygmat apologetyki chrześcijańskiego Objawienia. Wraz z G. Vattimo zmienia się on na postsekularystyczne przekonanie, że „nie można się obyć bez” (chrześcijaństwa)²². Ale sama diagnoza nie wystarcza, potrzebne jest pokazanie kierunku, przebijanie się ku odpowiedzi. A gdy ona się pojawia, to nie może abstrahować od refleksji nad powiązaniem chrześcijaństwa z cywilizacją zachodnią, która w oczach paryskich rozmówców przeżywa swój ‘rozpad’ lub w delikatnej wersji ‘kryzys’. Chrześcijaństwo, które zrodziło cywilizację zachodnią – dla Miłosza właściwie jedynie ono ma zdolności cywilizacyjnotwórcze, których nie ma np. islam – począwszy od renesansu jest z niego destylowane. Dokonuje się powolny „proces rozpadu cywilizacji religijnej”²³ i ostrego technicyzo-

²¹ Tamże, s. 601.

²² Szeroką diagnozę sytuacji przedstawia R.J. Woźniak, *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 11-26.

²³ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 595.

wania życia, przed którym nie ma lekarstwa. Po tej ogólnej diagnozie i filozoficznej debacie nad tym, co oznacza 'cywilizacja', ks. Sadzik stawia tytułowe pytanie: czy chrześcijaństwo jest stale aktualne dla ludzkości, a więc czy jest dla niego miejsce w każdej godzinie historii?

Kiedy się zgubi drogę (choćby podczas górskiej wędrowki), to trzeba wrócić do miejsca, w którym pamiętamy o ostatnim, dobrym oznakowaniu trasy²⁴. Metafizyka to poszukiwanie tego, co „pierwsze” i osadzenia na nim, jak na zawiasach, wytworów ludzkiego ducha. Choć nie pada to określenie w ustach żadnego z rozmówców, to trudno nie zauważyć, że ich poszukiwania dotyczą tego, co podstawowe i niezmaływalne w kulturze²⁵. Są poszukiwaniem utraconej metafizyki, która ufunduje egzystencję człowieka, a głos tego poszukiwania daje się wyczuć – raz słabo, innym razem mocniej, trochę jak badany puls – w kulturze. W niej właśnie tkwi ukryte dążenie, aby przekroczyć samą kulturę. Kluczowe staje się tu doświadczenie nie tyle dążenia do bytu (jak sugerował Miłosz), co do szczególnej dialektyki manifestacji i zakrycia, którą Sadzik zapewne przejmując od Heideggera. Zarysowany na kilku stronach rys filozofii Heideggera zasługuje na uwagę, bo wydobywa z myśli tego niemieckiego filozofa to, co dla Sadzika było jego ważnym przesłaniem: prze-myślenie tego, co u korzenia. Nietrudno zauważyć – zarówno w rozmowie, ale najbardziej w dialogu z myślą Heideggera w doktoracie – że narracja Sadzikowa opiera się na heideggeriańskiej koncepcji prawdy, która przełamuje tomistyczną *adequatio* na rzecz kategorii 'olśnienia'. Owo przełamanie jest twórczym impulsem, który dla Sadzika ma szansę przełożyć się na odświeżenie chrześcijańskiego projektu. To nie odrzucenie klasycznych rozwiązań, lecz ich przekroczenie, które jest pogłębieniem.

Rozmowa Sadzika i Miłosza kończy się w połowie akordu. Nie wybrzmiały jeszcze wszystkie dźwięki. Czytelnik ma wrażenie przejściowego zatrzymania, które obiecuje kontynuację. A zwięźceniem pozostają słowa Miłosza, które nic nie utraciły na swej aktualności, choć od rozmowy minęło już ponad 30 lat: „podchodzimy od innej strony niejako [...] i czy to może nie jest jakiś znak czasu?”²⁶. Owe „z innej strony” pozostaje *ratio* dialogu, która ciągle zachęca do nowych wysiłków, aby, choć nie zawsze jest to możliwe, iść razem (również intelektualnie), to jednak iść w tym samym kierunku. A to istotnie, *signum temporis*.

Literatura

Balthasar, H., *Burzenie bastionów*, Kraków 1998.

Cabiedas, J.M., *Julián Marías. El cristianismo como circunstancia del pensamiento*, „Revista Española de Teología” 1 (2014), s. 91-120.

Kelly, A., *Refreshing Experience: The Christ-event as Fact, Classic and Phenomenon*, „Irish Theological Quarterly” 4 (2012), s. 335-348.

²⁴ Metaforę przytaczam za E. Mendyk, „*Pielgrzymem jestem i ochotnym po górach wędrownikiem*”. *Camino jako odpowiedź na kryzys kultury*, w: *Camino Polaco. Teologia-Sztuka-Historia-Terazniejszość*, red. P. Roszak – W. Rozynkowski, Toruń 2014, s. 255-274.

²⁵ M. Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń 2012.

²⁶ *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 605.

- Kłoczowski, P. – Benedyktowicz, Z., *Dokąd mnie wznosisz, róžo złota? O ks. Sadziku, Miłoszu, Lebensteinie i Biblii – zapis rozmowy*, „Konteksty” 295/4 (2011), s.81-87.
- Leinsle, U., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington 2010.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, V, Taurus, Madrid 2006.
- Perszon, J., Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* – nowa „stara” eklezjologia, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 371-384
- Sadzik, J., *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, tłum. Cz. Miłosz, Paris 1979, s. 3-27.
- Sadzik, J., *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1980, s.5-15.
- Salij, J., *Wiara jako początek życia wiecznego*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 67-76.
- Szulakiewicz, M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Villar, J.R., *Dimensión ecuménica del Vaticano II*, „Scripta Teológica” 1 (2014), s. 91-102.
- Woźniak, R., *Zapomniane chrześcijaństwo: o zadaniu teologii fundamentalnej w kontekście „wieku świeckiego”*, w: *U źródeł pamięci. O zapominaniu w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013, s. 39-53.
- Woźniak, R.J., *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 11-26.

Christianity and Its *Ethos* in the Perspective of the Dialogue Between J. Sadzik and Cz. Miłosz

Summary: Reflection on the place of Christianity in the modern world is one of the leading topics of current philosophical debate. It focuses the key issues of theology and develops in a particular way many interesting ecclesiological topics. This article analyzes the theological-philosophical message of the dialogue between Joseph Sadzik SAC, founder of the Centre for Dialogue in Paris - an institution that had enormous importance for Polish intellectual life in exile, including Catholic theology - with Czesław Miłosz, the Nobel Prizewinner. The article examines the contribution of Joseph Sadzik in the field of ‘theology of culture’, based on his publications from his doctorate on the aesthetics of Heidegger (one of the first in the world) to his philosophical and theological essays published in Miłosz’s translations of the Bible.

Keywords: Catholicity, dialogue, biblical theology, Aquinas, theology of culture, Heidegger