

JOEL BURNELL

## MESJANIZM POLSKI A DIETRICH BONHOEFFER

[Referat wygłoszony podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego we Wrocławiu w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera, 7 lutego 2006]

Chciałbym umiejscowić niniejszy referat w kontekście dyskusji rozpoczętej niedawno przez Tomasza Węclawskiego. W artykule pod tytułem *Trzy procesy*<sup>1</sup> opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego” Węclawski zaprasza do debaty teologicznej dotyczącej „spraw fundamentalnych”, z którymi musi zmierzyć się Kościół w Polsce i polskie społeczeństwo. Autor przedstawia także analizę czynników, które utrudniają lub uniemożliwiają przeprowadzenie tego rodzaju dyskusji. W zarysie intelektualnej historii świata zachodniego — do pewnego stopnia pokrywającym się z diagnozą Bonhoeffera przedstawiającą „świat, który staje się dorosły”<sup>2</sup> — Węclawski opisuje, w jaki sposób wielu współczesnych spadkobierców tradycji chrześcijańskiej nadal kultywuje religijne *residuum*, które już dawno straciło swoją aktualność dla głównych nurtów nowoczesnego społeczeństwa informacyjnego<sup>3</sup>. Autor omawia trzy podejścia stosowane w teologii chrześcijańskiej do opisu treści i zdefiniowania źródeł jej własnego pojęcia o człowieku i o Bogu, które podsumowuje w następujący sposób:

---

<sup>1</sup> T. Węclawski, *Trzy procesy*. „Tygodnik Powszechny” nr 51 z dnia 18.12.2005, s. 1, 19.

<sup>2</sup> D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 30 czerwca 1944 r.* Listy Bonhoeffera cytowane w tej pracy oznaczono datami tak, aby można je było łatwo znaleźć w dowolnym wydaniu *Pism więziennych*. Wybrane listy i notatki z więzienia zostały opublikowane po polsku przez wydawnictwo „Więź” w książce pod red. A. Morawskiej (D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Warszawa 1970).

<sup>3</sup> T. Węclawski, *Trzy procesy...*, s. 19.

- (1) „Doszliśmy do prawdy — wystarczy ją znać”;
- (2) „Osądzamy przeszłość — wybieramy drogę”;
- (3) „Możemy [postrzegać] inaczej”.

O ile pierwszy proces jest charakterystyczny dla kompleksowego światopoglądu leżącego u podstaw teologii tomistycznej, a drugi proces wiąże się z oświeceniową/modernistyczną krytyką religii i tradycji, trzeci opisuje autor jako „pewną intuicję”, która wyrasta ze spotkania z „innym”. Jak wyjaśnia Węclawski, intuicja, którą ma na myśli, to „taki sposób widzenia świata, w którym cokolwiek się pojawia, pojawia się w rozmowie, której zasadą jest otwarcie na obecność, głos i wyzwanie przychodzące od kogoś, kogo sami sobie nie wymyśliśmy ani nie sprowadziliśmy”<sup>4</sup>.

W opisie „intuicji” przedstawionym przez Węclawskiego badacze myśli Bonhoeffera rozpoznają ogólny zarys międzyosobowego spotkania etycznego, które leży w samym sercu Bonhoefferowskiej „teologii społecznej”<sup>5</sup>. Jednak w tej pracy chcę zająć się inną kwestią poruszoną przez Halinę Bortnowską oraz Tadeusza Bartośa w artykułach stanowiących odpowiedź na zaproszenie do dyskusji wystosowane przez Węclawskiego. Bortnowska twierdzi, że debata teologiczna na temat spraw fundamentalnych w Polsce wymaga przeprowadzenia zaległej analizy modernizmu i ustosunkowania się do niego, ale zastanawia się zarazem, czy taka analiza nie spowoduje, że w powietrze wzniesie się „czarny obłok, przez który trudno będzie przejść”<sup>6</sup>. Bartoś powołuje się z kolei na opinię Schillebeeckxa, że polski katolicyzm nie przeszedł konfrontacji z tradycją oświeceniową. Bartoś rozwija tę myśl: „Zajęty innymi sprawami, takimi jak XIX- i XX-wieczna walka o niepodległość, pozbawiony przez dziesiątki lat własnych instytucji religijnych, naukowych, teologicznych, raczej mesjanistyczny niż racjonalistyczny, [polski katolicyzm] nie miał okazji, ochoty i możliwości konfrontacji z ideami nowożytności”<sup>7</sup>.

Słusznie umiejscawiając uwagę Schillebeeckxa w kontekście wieloletniej walki Polski o odzyskanie niepodległości, Bartoś opisuje charakter polskiego katolicyzmu jako „raczej mesjanistyczny niż racjonalistyczny”. Ta pozornie enigmatyczna aluzja do mesjanizmu staje się bardziej czytelna, gdy uświadomimy sobie, że Bartoś mówi o dziedzictwie i trwałym wpływie mesjanizmu polskiego. Me-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 1.

<sup>5</sup> Ang. *theology of sociality* — teologia, która zakłada społeczny charakter egzystencji człowieka jako istoty stworzonej na obraz Boga. Por. C. Green, *A Theology of Sociality*. Eerdmans 1999.

<sup>6</sup> H. Bortnowska, *Wigilia z teologiem (dziennik): trzy procesy: dyskusja*. „Tygodnik Powszechny” nr 4 z dnia 22.01.2006, s. 17.

<sup>7</sup> T. Bartoś, *O możliwości debaty teologicznej dzisiaj: trzy procesy: dyskusja*. „Tygodnik Powszechny” nr 5 z dnia 09.01.2006, s. 8.

sjanizm polski stał się punktem odniesienia dla XIX- i (w nieco mniejszym stopniu) XX-wiecznej debaty dotyczącej polskiej tożsamości narodowej, a ponadto dostarczył wzorców używanych przez polski Kościół i naród w celu ustosunkowania się do „kryzysu modernistycznego”. Zanim przejdziemy do omówienia tej reakcji na modernizm w świetle teologii Bonhoeffera, musimy przedstawić zwięzły zarys mesjanizmu polskiego<sup>8</sup>.

Niektóre wątki tego nurtu były obecne w Polsce już znacznie wcześniej, ale skryształizowały się w postaci rozwiniętego systemu mesjanistycznego po ostatecznym rozbiore Polski przeprowadzonym w 1795 roku przez Prusy i Rosję. Utrata niepodległości zmusiła Polaków do refleksji nad cierpieniem, które stało się udziałem ich narodu, a także do ponownej oceny tożsamości narodowej i sformułowania na nowo oczekiwań kierowanych pod adresem obywateli Polski. Polska została ochrzczona mianem „Chrystusa Narodów” przez jej poetów, którzy utrzymywali, że „zmartwychwstanie” niepodległej, demokratycznej ojczyzny będzie przejawem zwycięstwa wolności i sprawiedliwości nad tyranią i uciskiem, zapoczątkowując nową erę pokoju, sprawiedliwości oraz międzynarodowego braterstwa między narodami Europy. Choć otwarta i włączająca wizja mesjanizmu, czasem określana jako „Polska Jagiellonów”<sup>9</sup>, była zawsze bardziej ideałem niż rzeczywistością, udostępniła przestrzeń intelektualną i interpersonalną umożliwiającą spotkanie w ramach autentycznego dialogu z „innymi” — zarówno w obrębie narodu, jak i poza nim — spotkanie z osobami, które myślą, mówią, wyglądają i wierzą inaczej. W odróżnieniu od konkurencyjnego, wykluczającego mitu „Polski Piastów”<sup>10</sup>, definiowanego w kategoriach ściśle etnicznych i religijnych przez hasło *Polak-katolik*<sup>11</sup>, ideałem mesjanizmu był naród charakteryzujący się pluralizmem etnicznym, językowym i religijnym.

<sup>8</sup> Ten krótki wstęp do mesjanizmu polskiego był potrzebny w referacie głównie ze względu na gości zagranicznych obecnych na Kongresie we Wrocławiu.

<sup>9</sup> Rzeczpospolita Polska w swym złotym okresie obejmowała terytorium dzisiejszej Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy, a charakteryzowała się znacznym zróżnicowaniem religijnym — jej mieszkańcami byli katolicy, wyznawcy prawosławia, protestanci i Żydzi, społeczność muzułmańskich Tatarów, którzy złożyli przysięgę na wierność Koronie Polskiej, a także Karaimi i Ormianie. Natomiast pojęcia „Polska Jagiellonów” i „Polska Piastów” są późniejszymi konstrukcjami mitycznymi. Określały różne wizje tego, czym Polska ma się stać, by odzyskać niepodległość. W tej pracy stanowią skróty reprezentujące dwie alternatywne wizje Polski — Polski otwartej i pluralistycznej oraz Polski definiowanej według ścisłego etniczno-religijnego klucza.

<sup>10</sup> Dynastia Piastów była pierwszą polską dynastią królewską. Udało się jej zjednoczyć kilka plebion słowiańskich w państwo polskie na obszarze geograficznym z grubsza zbliżonym do obszaru dzisiejszej Polski.

<sup>11</sup> Na poziomie mitu nacjonalistycznego zwrot ten przestaje być jedynie opisowy, a staje się normatywny — oprócz stwierdzenia, że większość obywateli Polski przynależy do określonej grupy etnicznej i identyfikuje się z religią katolicką, dodatkowo wyklucza ze wspólnoty narodowej każdego, kto nie spełnia tych kryteriów lub ich nie uznaje.

Dwaj kluczowi architekci mesjanizmu polskiego, Jan Paweł Woronicz (1757-1829) i Adam Mickiewicz (1798-1855), ukuli wizję czy też mit Polski jako narodu wolności, równości i sprawiedliwości społecznej. W zgodnej ocenie tak klasyków, jak i sentymentalistów oraz romantyków, to właśnie Woronicz rozwinął mesjanizm polski w formie spójnej filozofii historii<sup>12</sup>. Mickiewicz był z kolei najbardziej wpływowym i wyrazistym spośród polskich poetów romantycznych. Budując na dziele Woronicza, Mickiewicz opracował system mesjanistyczny, który inni próbowali później naśladować, modyfikować lub zastąpić. Jego twórczość ucieleśnia biblijne i humanistyczne ideały mesjanizmu polskiego, stanowiąc zarazem klasyczny przykład epistemologii i historiozofii romantycznej.

W innym miejscu opisałem<sup>13</sup>, jak wartości i, w nieco mniejszym stopniu, *praxis* mesjanizmu polskiego zostały krytycznie zaadaptowane przez polski ruch opozycyjny w okresie między 1968 a 1989 rokiem. Wykazałem również, w jaki sposób dzieło Bonhoeffera stało się elementem tego procesu, ułatwiając dialog i zbliżenie między laickim i katolickim skrzydłem polskiej inteligencji. To, czego w dużym stopniu zabrakło podczas tych pamiętnych lat, to krytyczna analiza światopoglądu i założeń leżących u podstaw mesjanizmu, a zwłaszcza analiza odpowiedzi (lub braku takowej) mesjanizmu w swoich różnych odmianach, najpierw na oświecenie, potem na modernizm<sup>14</sup>, co, jak twierdzą zgodnie Bortnowska, Bartoś i Węclawski, pozostaje jednym z ważniejszych czynników utrudniających teologiczną dyskusję dotyczącą spraw zasadniczych w dzisiejszej Polsce. Moim celem w niniejszym eseju jest naszkicowanie trzech historycznych odpowiedzi polskiej tradycji mesjanistycznej na „kryzys modernistyczny<sup>15</sup>”. Następnie chciałbym zasugerować, w jaki sposób Bonhoeffer może pomóc polskim Kościołom — i, szerzej, polskiemu społeczeństwu — w odnalezieniu ścieżki przez „czarny obłok”, tzn. w krytycznym ustosunkowaniu się do modernizmu, a nawet w wyjściu poza jego ograniczenia i uwarunkowania. Celowo używam określenia *Kościół*, bowiem analogiczny brak dyskusji teologicznej poświęconej sprawom fundamentalnym charakteryzuje również środowisko polskich protestantów<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Mesjanizm Woronicza miał wiele źródeł. Wśród nich warto wymienić chociażby legendy o Polsce zawarte w dawnych kronikach, kazania Piotra Skargi, wpływ polskiego baroku oraz mit o Polsce jako „przedmurzu chrześcijaństwa”.

<sup>13</sup> Por. J. Burnell, *The Polish Reception of Bonhoeffer*. W: J. Burnell, *Poetry, Providence, and Patriotism: Polish Messianism in Dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. Oregon 2009, s. 122–174.

<sup>14</sup> Modernizm nie jest tu terminem technicznym; opisuje ogólnie nurt filozoficzny i kulturalny w XIX i XX wieku. W Polsce zarówno świecki modernizm, jak i modernizm katolicki były zwalczane przez hierarchię Kościoła.

<sup>15</sup> Objawami „kryzysu” były między innymi: systemowa postawa podejrzliwości wobec autorytetów (w tym Magisterium Kościoła), utrata wiary w Boga, nihilizm.

<sup>16</sup> T. Bartoś w tekście *O możliwości...* napisał, że „Katolicyzm polski w swym głównym nurcie jest

### Jan Paweł Woronicz: „konserwatywna odnowa”

Początkową odpowiedź mesjanizmu na oświeceniowy racjonalizm reprezentuje dzieło Jana Pawła Woronicza, poety, księdza, biskupa Krakowa i prymasa Polski. Woronicz uważał, że podstawowym problemem Polski jest zanik wierzeń i praktyk religijnych związany z postępującą sekularyzacją społeczeństwa. Choć jako katecheta Woronicz zdawał sobie sprawę z wyzwania, które oświecenie stanowiło dla Kościoła, jako poeta i polityk skupił się przede wszystkim na kryzysie narodowym. W jego ocenie przyczyny upadku Polski były zasadniczo duchowe, natomiast oczywiste problemy polityczne, ekonomiczne i społeczne, które przyczyniły się do osłabienia Rzeczypospolitej, a w dalszej kolejności do utraty niepodległości, miały charakter drugorzędny. Taka redukcjonistyczna diagnoza doprowadziła Woronicza do przyjęcia redukcjonistycznego programu narodowej pokuty i kształtowania charakteru, który miał być rozwiązaniem problemów narodu, lecz pozostawiał bez odpowiedzi wiele istotnych pytań natury społecznej, ekonomicznej i politycznej.

Apel Woronicza o nawrót do ortodoksyjnego nauczania, przywrócenie tradycyjnych wartości i odnowę życia religijnego stanowi najbardziej typową reakcję Kościoła katolickiego w Polsce zarówno na myśl oświecenia, jak i modernizmu. To samo można powiedzieć o polskim protestantyzmie. Co więcej, niektóre dawne i obecne próby odnowy przerodziły się w postawy reakcyjne, sprzyjające ksenofobii i nacjonalizmowi<sup>17</sup>. Porter zauważa, że niejedynym polskim katolikiem „czuje się obłożony przez amorficzne zagrożenia współczesnej kultury lub wręcz określony spisem antychrześcijański”<sup>18</sup>. Autor stwierdza, że dla osób o tego rodzaju mentalności „właściwym kontekstem dla »narodu katolickiego« jest zarówno idealizowana przeszłość, jak i wymarzona przyszłość, ale nie współczesny, świecki, liberalny i dekadentcki świat, ku ubolewaniu kleru”<sup>19</sup>.

Wiele osób opowiadających się za projektami odnowy konserwatywnej to odpowiedzialni obywatele, pobożni chrześcijanie i autentyczni przywódcy religijni. Często jednak nie zauważa się, że wysiłki podejmowane w celu przeprowadzenia odnowy moralnej, które lekceważą bądź ignorują wyzwanie modernizmu

---

antyintelektualny, antyteologiczny, oparty na tradycji, uczuciach, zwyczajach, patriotyzmie itp.”. To samo można powiedzieć o polskim protestantyzmie — z dodatkowym zastrzeżeniem, że większość protestantów definiuje swoją tożsamość negatywnie, odwołując się do tego, co różni ich od katolików, a nie pozytywnie, w odniesieniu do tego, co łączy wszystkich chrześcijan i w co sami wierzą i co reprezentują.

<sup>17</sup> Wbrew ich własnym zapewnieniom wspomniane grupy nie reprezentują jednak głównego nurtu katolicyzmu w Polsce ani stanowiska hierarchii kościelnej.

<sup>18</sup> B. Porter, *The Catholic Nation: Religion and Identity and the Narratives of Catholic History*. „Slavic and East European Journal” 2001, vol. 45, nr 2, s. 290.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

(w tym modernizmu w jego końcowej fazie czy też postmodernizmu) przynajmniej w dwóch aspektach odzwierciedlają nihilizm, którego się obawiają oraz z którym walczą. Po pierwsze, Bonhoeffer charakteryzuje nihilizm jako zanegowanie historycznego dziedzictwa cywilizacyjnego: „Nie ma żadnej przyszłości ani przeszłości. Pozostaje jedynie chwila obecna ocalona przed nicością oraz pragnienie uchwycenia się kolejnej chwili (...). Gloryfikacja dawnych czasów pozwala zrzucić z siebie brzemie dnia wczorajszego, a rozmowa o nadchodzącym milenium zastępuje konfrontację z wyzwaniem jutra”<sup>20</sup>. Konserwatywne programy odnowy, tak samo jak nihilizm, mitologizują zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Różnica sprowadza się do postawy przyjmowanej względem teraźniejszości — nihilizmowi pozostaje jedynie możliwość cieszenia się chwilą obecną, natomiast ruchy reformatorskie negocjują teraźniejszość, chwytając się kurczowo mitycznych lepszych czasów, które starają się narzucić teraźniejszej rzeczywistości. W przeciwieństwie do obu tych postaw Bonhoeffer wskazuje na konieczność odpowiedzialnego życia w teraźniejszości w celu przekazania dziedzictwa historycznego przyszłym pokoleniom. Po drugie, wiele prób odnowy przyjmuje postać określaną przez Bonhoeffera mianem „pozytywizmu objawienia”, który w dużym uproszczeniu redukuje się do hasła „Bóg!” w opozycji do hasła „Nichts” czy też „Übermensch!”<sup>21</sup>. Pozostaje jedynie wybór między postawą wiary albo niewiary. Jeśli proklamacja słowa Bożego zostanie odrzucona, człowiek staje bezbronny w obliczu otchłani.

Program odnowy narodowej zaproponowany przez Woronicza mieści się w kategorii „odnowy konserwatywnej”, która zdaniem Bonhoeffera „niesie w sobie wielkie pojęcia teologii chrześcijańskiej”, ale bez ich interpretacji<sup>22</sup>. Mówiąc o interpretacji, Bonhoeffer odwołuje się do własnej — „świeckiej” czy też „niereligijnej” — interpretacji pojęć biblijnych<sup>23</sup> dla świata, który stał się dorosły. Bonhoefferowski projekt „interpretacji niereligijnej” jest między innymi konstruktywną alternatywą dla odnowy konserwatywnej, tak w postaci „pozytywizmu objawienia”, nawrotu do tradycyjnej ortodoksji czy zwykłej „odnowy religijnej”<sup>24</sup>.

### Adam Mickiewicz: *Don Kichot* i *Salto Mortale*

Drugą odpowiedź mesjanizmu polskiego na oświecenie reprezentuje poeta romantyczny Adam Mickiewicz. W programowym wierszu Mickiewicza zaty-

<sup>20</sup> DBWE 6, s. 128–129.

<sup>21</sup> Jak wyjaśnia Bonhoeffer, są to tylko dwa sposoby powiedzenia tego samego.

<sup>22</sup> D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 8 czerwca 1944 r.*

<sup>23</sup> D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 16 lipca 1944 r.*

<sup>24</sup> D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 8 czerwca 1944 r.*

tułowanym *Romantyczność* to właśnie „wiara i czucie”<sup>25</sup>, a nie nauka czy filozofia, są narzędziami epistemologicznymi umożliwiającymi odkrywanie „prawd żywych” świata duchowego. „Wiara” oznacza tutaj wiarę w rzeczywistość duchową, która wpływa na świat materialny i której mogą doświadczać osoby o odpowiedniej postawie i wrażliwości. „Czucie” natomiast odnosi się do duchowej intuicji, wglądu i natchnienia, do „oczu duszy”, którymi można bezpośrednio doświadczać duchowej rzeczywistości i prawdy. Mickiewiczowskie użycie słowa „czucie” na określenie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości duchowej, które poprzedza, a zarazem przewyższa wszelką refleksję, dogmat czy dowód, znajduje bliską paralelę w myśli Schleiermachera, który uczynił z subiektywnego odczucia absolutnej zależności (*Gefühl*) fundament poznania Boga. Oba podejścia są typowe dla romantyzmu, będącego ruchem duchowej odnowy skierowanym tak przeciw materialistycznej, jak i deistycznej formie Oświecenia. „Czucie” u Mickiewicza łączy jeszcze bliższe pokrewieństwo z terminem *Ahndung* użytym później przez Rudolfa Otto do opisanego pozaracjonalnej intuicji religijnej, która umożliwia jednostce uzyskanie dostępu do doświadczenia *numinosum* i która, choć ma charakter pozapojęciowy, jest mimo wszystko środkiem poznania<sup>26</sup>. W utworze *Romantyczność* Mickiewicz radzi starcowi, przedstawicielowi oświeceniowego racjonalizmu, aby „miał serce i patrzył w serce”. To wezwanie wyraża językiem poetyckim postawę opisywaną przez Otto jako „numinotyczne usposobienie”<sup>27</sup>. W trzeciej części dramatu Mickiewicza *Dziady* znajdujemy z kolei typowy przykład doświadczenia, które Otto określa mianem „uczucia zależności stworzenia”<sup>28</sup> — to doświadczenie księdza Piotra, który czuje się, by użyć jego własnych słów, „prochem i niczym”.

Podejście Mickiewicza stanowi nie tyle ustosunkowanie się do oświeceniowego racjonalizmu, ile jego negację. W wierszu *Romantyczność* poeta nie podejmuje dialogu czy nawet dysputy z racjonalizmem, ale podważa wiarygodność rzecznika tego światopoglądu przy użyciu ironii<sup>29</sup>. Niezujący już Czesław Miłosz pomaga nam przejść od Mickiewiczowskiego zastosowania chwytów li-

<sup>25</sup> A. Mickiewicz, *Romantyczność*, wers 64.

<sup>26</sup> Por. J. Burnell, *Polish Messianism and Rudolf Otto*. W: *Sources of the Philosophy and Phenomenology of Religion: Considerations on Rudolf Otto's The Holy*. Frankfurt 2010, s. 107–123.

<sup>27</sup> Por. R. Otto, *Świętość*. Wrocław 1993, s. 34. Otto pisze: „nasze [numinotyczne usposobienie] nie jest w sensie ścisłym czymś, czego można się nauczyć, lecz jest czymś, co może jedynie podniecić, pobudzić, jak wszystko, co z ducha pochodzi”.

<sup>28</sup> Należy zauważyć, że Mickiewicz parafrazuje tutaj fragment z *Księgi Rodzaju* 18,27, cytowany przez Otto jako doskonały przykład „uczucia zależności stworzenia”. Por. R. Otto, *Świętość...*, s. 36.

<sup>29</sup> Ryszard Przybylski odnotowuje użycie przez Mickiewicza parodii w celu zdyskredytowania oświeceniowej wiary w naukę i rozum. Zob. R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*. Gdańsk 1996, s. 409–415.

terackich do kryjącego się za nimi światopoglądu<sup>30</sup>. W *Ziemi Ulro* Miłosz definiuje „romantyczne przesilenie kultury europejskiej” jako „rozdwojenie na świat praw naukowych (zimny, zupełnie obojętny na nasze wartości) i świat wewnętrzny człowieka”<sup>31</sup>. Doceniając próby uniknięcia tej dychotomii i zachowania spójności między nauką a światem ludzkiej duszy podejmowane przez Goethego, Blake’a i innych pisarzy, Miłosz dowodzi, że Mickiewicz nie atakował przeciwnika w otwartej walce, ale „od »mędrców« (...) odgradzał się »czuciem i wiarą«”<sup>32</sup>. Miłosz cytuje Niemojewskiego, który przedstawia Mickiewicza, człowieka wierzącego, jako wroga oświeconej ludzkości, podejmującego odważną, choć z góry skazaną na porażkę potyczkę z nacierającymi siłami modernizmu<sup>33</sup>. Mickiewicz dołącza tym samym do grona „ostatnich rycerzy” krytykowanych przez Bonhoeffera, staje się Don Kichotem, który wykonuje romantyczną wersję *salto mortale*, śmiertelnego skoku z powrotem do epistemologii i heteronomii wieków średnich<sup>34</sup>. W dorosłym świecie, jak pisze Bonhoeffer do Eberharda Bethgego, nie ma jednak „drogi z powrotem do krainy dzieciństwa”<sup>35</sup>.

Miłosz to współczesny, choć krytyczny, romantyk, który współuczestniczy w buncie przeciw bezdusznemu racjonalizmowi, dlatego warto zbadać, jakie założenia i cele kryją się za przedstawioną przez niego interpretacją Mickiewicza w kategoriach mistyka religijnego. Ewa Wiegandt wyjaśnia, że „Mickiewicz religijny człowiek i poeta (...) stanowi argument głównej myśli eseju<sup>36</sup>, jaką jest Miłosza wersja zakładu Pascala: trzeba wierzyć w chrześcijańskiego Boga-człowieka, jeśli się chce uratować sens ludzkiej egzystencji”<sup>37</sup>. Z kolei Dorosz w recenzji *Ziemi Ulro* pokazuje, jak Miłosz przytacza Mickiewiczowski zwrot „wiara i czucie” w zestawieniu z „wyobraźnią” Blake’a i Swedenborga, aby je wyzwolić „spod władzy »obiektywnych praw nauki«”<sup>38</sup>, a tym samym uciec z ziemi Ulro. Jednak, jak twierdzi Dorosz, ten manewr oddziela od siebie ro-

<sup>30</sup> W *Księgach Prorockich* William Blake opisuje poetycko-mityczną ziemię Ulro, w której upadły i wyobcowany *Urizen* („Rozum”) rządzi światem ludzi-warzyw. Blake twierdzi, że tylko „Wyobraźnia”, negowana przez naukowców, artystów czy księży kłaniających się bożkowi *Urizen*, może zaprowadzić nas z powrotem do pełni człowieczeństwa, w której Ciało, Wyobraźnia, Uczuciowość i Rozum są na nowo zjednoczone. Por. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*. Paryż 1977, s. 131–137.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>33</sup> Uderzająca jest zbieżność oceny miejsca i roli religii przedstawionej przez Niemojewskiego z poglądem Bonhoeffera. Jak pisze Miłosz, „Według Niemojewskiego w dziewiętnastym wieku nastąpił koniec wszystkich, trwających tysiąclecia, cywilizacji opartych na religii” (*ibidem*, s. 88).

<sup>34</sup> D. Bonhoeffer, *List do E. Bethgego z 16 lipca 1944 r.*

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Tzn. *Ziemi Ulro*.

<sup>37</sup> E. Wiegandt, *Gombrowicz i Miłosz o Mickiewiczu*. W: *Księga Mickiewiczowska*. Red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak. Poznań 1998, s. 410.

<sup>38</sup> K. Dorosz, *Wędrowki Ziemią Ulro*. „Aneks” 1979, nr 20, s. 147.



zum i wyobraźnię w ramach nierozwiązywalnego dualizmu, który inspirowany „manichejską nienawiścią do natury — skazuje wyobraźnię na bujanie w przestworzach pozbawionych punktów styczności z ziemią, a co za tym idzie, z rozumem”<sup>39</sup>. Chodzi o to, przekonuje Dorosz, by z jednej strony nie potępiać badań naukowych, a z drugiej strony nie przyjmować roszczeń nauki do wszystkich sfer życia, ale zwalczać „totalitaryzm, jaki światopogląd naukowy zaprowadza w sferze ludzkiego doświadczenia”<sup>40</sup>. Bonhoeffer zgodziłby się z takim stanowiskiem. Odrzucał dualizm rozumu i wiary, świata naturalnego i duchowego, wraz ze wszelkimi formami myślenia w kategoriach „dwóch sfer”. Co więcej, choć podkreślał autonomię współczesnej nauki i filozofii względem religii, wyolbrzymione roszczenia przedstawiane w ich imieniu poddawał krytyce teologicznej wyrastającej z samoobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie. W Chrystusie ludzie, natura i dorosły świat są wyswobodzeni z Ziemi Ulro — wszystkie stworzenia i rzeczy mogą być sobą bez nieznosnego, autodestrukcyjnego dążenia, by „być jak bóg”. Choć może jeszcze tego nie rozpoznają, ich znaczenie i cel są zabezpieczone w Chrystusie — ich Stwórcy, Odkupicielu i Pojednawcy.

Bonhoefferowska krytyka zaprezentowanej przez Mickiewicza odpowiedzi na oświecenie jest całkiem oczywista. Bonhoeffer z pewnością zgodziłby się z Barthem, który zaatakował Otto za jego podejście „religijne”, twierdząc że czymkolwiek było doświadczenie *numinosum*, nie było ani doświadczeniem Boga, ani prawdziwej transcendencji. Bonhoeffer nie dostrzegał potrzeby bezpośredniego skomentowania pracy Otto, choć w referacie wygłoszonym w 1931 roku w Union Seminary odnotował krytyczny stosunek Bartha do neokantystów marburskich. Niemniej Bonhoeffer skrytykował Seeburga za dołączenie religijnego *a priori* zapożyczonego od Troeltscha do systemu filozofii Kanta<sup>41</sup>. Gdyby zapoznał się z Mickiewiczem, powtórzyłby zapewne krytykę Otto, którą przedstawił Barth — Mickiewiczowskie „czucie” przynależą do romantycznego doświadczenia religijnego, a nie do sfery samoobjawienia Boga. Bonhoeffer skrytykowałby również „religijne” zapatrywania Mickiewicza na związek łączący dwa wzajemnie na siebie wpływające i przenikające się światy — świat materialny i świat duchowy. Choć na pierwszy rzut oka takie spojrzenie wydaje się pokrywać z apelem Bonhoeffera, by nie dzielić rzeczywistości na „dwie sfery”, zarazem zbliża się niebezpiecznie do punktu, w którym granica między rzeczywistością ostateczną i „przedostateczną” ulega zatarciu. Nie przyznaje autentycznej, choć ograniczonej, autonomii rzeczywistości przedostatecznej, zakorzenionej i ukie-

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>41</sup> R. Wustenberg, *Dietrich Bonhoeffer on Theology and Philosophy*. „Anvil” 1995, vol. 12, nr 1, s. 48.

runkowanej na rzeczywistość ostateczną w Jezusie Chrystusie. Błędem Mickiewicza jest również to, że przedkłada ducha ponad materię, zamiast afirmować konkretność życia doczesnego. Mickiewiczowska odpowiedź na racjonalizm, ze swoją bronią w postaci „wiary i czucia” plasuje się zatem obok „zardzewiałych orężów”, by użyć określenia Bonhoeffera<sup>42</sup>, jako kolejna nieudana próba powstrzymania otchłani.

### **Szowinizm narodowy: od Darwina do hasła „Bóg jest po naszej stronie!”**

Trzecia odpowiedź mesjanizmu na racjonalizm, już w okresie modernizmu, to szowinizm narodowy. Choć, jak dowodzę w swojej pracy doktorskiej, ta odpowiedź jest sprzeczna z opisaną wyżej pierwotną wizją mesjanizmu polskiego, szowinizm narodowy w Polsce powstał przez połączenie wybranych elementów mesjanizmu, etosu darwinizmu społecznego oraz programu XX-wiecznego faszyzmu — a wszystko to pod płaszczykiem chrześcijaństwa ograniczonego do sfery prywatnej i religijnej. Aby zarysować kontekst umożliwiający analizę tej odpowiedzi Polaków na modernizm, przypomnijmy sobie esej Bonhoeffera z 1944 roku pod tytułem *Pierwsza tablica dekalogu*<sup>43</sup>, w którym autor ostrzega przed wzywaniem imienia ogólnego, amorficznego i niestawiającego żadnych wymagań „Wszchemocnego” w celu legitymizacji doczesnych ambicji narodowych związanych z władzą i podbojem. Bonhoeffer twierdzi, że opatrność musi być powiązana z samoobjawieniem Boga w Chrystusie. Jak komentuje de Gruchy, „Idea »opatrności« bez poczucia zobowiązania względem Boga historii objawionego w Jezusie Chrystusie (...) może z niezwykłą łatwością posłużyć do legitymizacji skorumpowanych rządów i nieposkromionego nacjonalizmu przez zawołanie »Bóg jest po NASZEJ stronie!«. Wydarzenia składające się na historię narodu, takie jak zwycięstwa militarne, są przybierane w szaty mityczne i stają się kryterium służącym do oceny teraźniejszości i przewidywania przyszłości”<sup>44</sup>.

Polacy od wieków mitologizują historię swojego narodu, odwołując się do opatrności w celu legitymizowania programów i aspiracji politycznych. Zacytowana powyżej przestroga, by nie oddzielać opatrności od samoobjawienia Boga w Chrystusie, domaga się uważnego zbadania mitów mesjanizmu polskiego leżących u podstaw przekonania, że „Bóg jest po NASZEJ stronie”. Jeszcze poważniejszym nadużyciem idei opatrności jest mezalians prawicowego

<sup>42</sup> D. Bonhoeffer, *Wybór pism*. Oprac. A. Morawska. Warszawa 1970, s. 157.

<sup>43</sup> Cytowany w: J. de Gruchy, *Providence and the Shapers of History*. W: *Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*, *Bonhoeffer and South Africa: Theology in Dialogue*. Grand Rapids 1984, s. 54.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

lub integrystycznego katolicyzmu<sup>45</sup> z szowinizmem i antysemityzmem Narodowych Demokratów (*endecji* — ruchu politycznego, którego początki sięgają roku 1880), a nawet bardziej radykalnych ugrupowań. Początkowo *endecja* miała charakter antyklerykalny, ponieważ, jak zauważa Porter, „spencerowska wizja *bellum omnium contra omnes* (wojny wszystkich ze wszystkimi) nie dopuszczała żadnych transcendentnych norm lub standardów etycznych, które stałyby ponad »narodowym credo«<sup>46</sup>. Jednak kryzys modernizmu szybko zbliżył do siebie *endecję* i niektóre środowiska w Kościele. Jak pisze Porter, „Podejmując próbę wkroczenia na arenę spraw publicznych w nowym rozdaniu na początku dwudziestego wieku, księża, urzędnicy kościelni i pisarze katolicy za punkt wyjścia obrali ideą narodu. Ostatecznie przesunęli granice swojej wiary w taki sposób, by na łonie Kościoła mógł znaleźć się dynamiczny, choć zarazem niebezpieczny sojusznik polityczny — skrajna prawica”<sup>47</sup>.

Ten sojusz wymagał dostosowania stanowiska zarówno ze strony Kościoła, jak i skrajnej prawicy. Kler widział w *endecji* ruch modernistyczny, który traktował Kościół „jako instytucję społeczną, a nie święte ucieleśnienie Królestwa Bożego na ziemi”<sup>48</sup>. Również antysemityzm nie był otwarcie promowany przez Kościół w Polsce na przestrzeni XIX wieku. Jednak w Polsce międzywojennej, zagrożonej przez własną różnorodność oraz rosnącą potęgę militarną Niemiec i Związku Radzieckiego, dla osób skłaniających się ku spiskowym teoriom dziejów „wróg” zaczął przybierać formę szerokiego socjalistyczno-masońsko-żydowskiego spisku wymierzonego przeciw Kościołowi<sup>49</sup>. W latach dwudziestych poglądy antysemityczne pojawiały się regularnie w niektórych publikacjach katolickich. Tymczasem, twierdzi Porter, *endecja* odrzuciła religijną różnorodność na rzecz społecznej spójności gwarantowanej przez mit *Polaka-katolika* i awansowała Kościół z roli „instytucji narodowej” do rangi wspólnoty „w samym sercu życia narodu”<sup>50</sup>. Ten traktat pokojowy między chrześcijaństwem i szowinizmem przyczynił się do utworzenia polskiej wersji myślenia w kategoriach dwóch sfer, które redukowało chrześcijaństwo do sfery prywatnej i rodzinnej, wyłączając je z dziedziny gospodarki i polityki. Jak zauważa Porter, „moderniści usiłowali sprowadzić Kościół na ziemię, natomiast Dmowski i jego kole-

<sup>45</sup> Jak zauważa Brian Porter, Kościół rzymskokatolicki w Polsce nie jest ani monolityczny, ani zdominowany przez tego rodzaju elementy. Por. B. Porter, *Marking the Boundary of the Faith. W: Studies in Language, Literature, and Cultural Mythology in Poland: Investigating 'The Other'*. Red. E. Grossman. New York 2002, s. 261–285.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 275.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 273.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 276.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 278.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 280–281.

dzy pozwalali, aby pozostał w niebie”<sup>51</sup>. Niektórzy pisarze katolicy „zblizali się w coraz większym stopniu do kręgów endeckich”<sup>52</sup>. Porter parafrazuje uładzony opis Narodowej Demokracji przedstawiony przez Ujejskiego<sup>53</sup>: ponieważ naród jest dziełem Boga, „poświęcenie dobra osobistego dla dobra narodu było czymś chwalebny, a jeśli podejmowaliśmy tę ofiarę w kontekście walki o przetrwanie na arenie międzynarodowej, kierowaliśmy się po prostu (zbiorowym) instynktem samozachowawczym”<sup>54</sup>. Taki darwinizm społeczny z cienką warstwą chrześcijańskiej dekoracji utorował drogę do zbliżenia i współpracy. Porter podsumowuje: „Nacjonalizm — teraz odpowiednio „ukatolicyzowany” — zaferował Kościołowi możliwość zabrania głosu w sprawach dotyczących polityki, zmian społecznych i urbanizacji oraz miejsca Polski w nowej Europie (...). W ten sposób narodziła się całkiem nowa postać katolicyzmu (...), w której było wiele miejsca dla Dmowskiego i jego licznych naśladowców”<sup>55</sup>.

Zgubny sojusz między katolicyzmem i Narodową Demokracją połączył nacjonalistyczną ideologię wykluczającą chrześcijańską moralność z polityki, narodowe sentymenty wywiedzione z romantyzmu oraz mit *Polaka-katolika* w formie hasła „Bóg jest po NASZEJ stronie!”. Choć skala tego sojuszu była znacznie mniejsza niż w Niemczech, podobieństwa do ideologii faszystowskiej i nazi-stowskiej oraz ruchu Chrzęścjan Niemieckich są zupełnie oczywiste dla zewnętrznych obserwatorów, choć pozostają tematem tabu dla większości polskich historyków. Dzisiaj w niektórych kręgach katolickich nadal występuje antysemityzm, ksenofobia i szowinizm narodowy odziedziczony po *endecji*. Choć niewielu współczesnych zwolenników szowinizmu w Polsce zdaje sobie w ogóle sprawę z ideologicznego fundamentu *endecji*, społeczny darwinizm, retoryka nienawiści i wykluczenia, wiara w teorie spiskowe i spencerowska walka wszystkich ze wszystkimi — przemianowana na walkę z laicką, pluralistyczną i „liberalną” Unią Europejską — żyją i mają się dobrze. Próba okiełznania „dynamizmu” radykalnych ugrupowań po prawej i lewej stronie sceny politycznej, przedstawiających „projekty radykalne, projekty bardziej zdecydowanych, niekiedy brutalnie prezentowanych postulatów”<sup>56</sup>, która została niedawno podjęta przez polityków prawicowych, wymaga uważnego zbadania tego, co Porter

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 281.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 282.

<sup>53</sup> Por. J. Ujejski, *Nationalism as an Ethical Problem*, za: B. Porter *Marking the Boundary...*, s. 282.

<sup>54</sup> B. Porter, *Marking the Boundary...*, s. 280.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 282.

<sup>56</sup> Wypowiedź J. Kaczyńskiego. Por. *Stenogram posiedzenia Sejmu w dniu 10 listopada 2005 r.*, [http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/\\$file/02-bksiazka.pdf](http://parl.sejm.gov.pl/StenoInter5.nsf/0/D9015DC1EFCA07CDC12570BB003483D0/$file/02-bksiazka.pdf) [dostęp 09.03.2011].

określa mianem „polskiej odmiany katolicyzmu”, wraz z jej historycznym bagażem. Najwyższy czas, aby rozpakować ten bagaż, publicznie się go wyrzec i porzucić. Być może tylko w ten sposób można ocalić patriotyzm i mądrość polityczną Narodowych Demokratów z wraku wyznawanej przez nich ideologii post-spencerowskiej. Najlepiej byłoby oczywiście, gdyby ci, którzy utożsamiają się z *endecją*, sami krytycznie ustosunkowali się do jej historii, wartości, ideałów i założeń. Jednak na razie nie wydaje się, żeby tego rodzaju autoanaliza miała niebawem ujrzeć światło dzienne. W tej sytuacji przesłanie Bonhoeffera stanowi wyraźne wyzwanie dla Kościoła, aby osoby z jego własnych szeregów przeprowadziły dogłębną inwentaryzację dawnych i obecnych flirtów z nacjonalizmem.

### Wniosek: wizja mesjanizmu polskiego dzisiaj

Pluralistyczna wizja Polski Jagiellonów, realizowana w różnym stopniu na przestrzeni dziejów, obejmowała wolność wyznania i równe prawa dla szlachty niezależnie od pochodzenia etnicznego. Konstytucja 3 Maja z 1791 roku, która nadawała prawa obywatelskie mieszczanom, przewidywała również stopniowe objęcie nimi chłopów. Postępująca integracja społeczeństwa, obejmująca także mniejszość żydowską, trwała do upadku Powstania Styczniowego w 1863 roku<sup>57</sup>. Jednak według dzisiejszych standardów proces ten pozostawiał wiele do życzenia. Świat kobiet ograniczano zwykle do spraw domu i rodziny. Chłopi byli w istocie pracownikami przymusowymi. Nadmierne uzależnienie od rolnictwa i zaniedbanie rozwoju przemysłowego w połączeniu z nawracającymi napięciami i wojną domową na Ukrainie spowodowały, że Rzeczpospolita była narażona na ataki z strony swoich sąsiadów. Po erze względnej tolerancji w XVI wieku mniejszości religijne i etniczne były w coraz większym stopniu izolowane i poddawane ostracyzmowi. W jaki sposób mesjanizm kształtował postawy względem pluralizmu kulturowego, etnicznego i religijnego w tym złożonym i zmieniającym się społeczeństwie? Czy promował dialog, czy raczej narzucał ideologię? Sprzyjał komunikacji, czy prowokował konfrontację? Szukał sprawiedliwości społecznej, czy może wspierał bogatych i mających władzę?

Jeśli chodzi o stosunek chrześcijaństwa do współczesnego świata, mesjanizm pozostawia wiele do życzenia. W świetle Bonhoefferowskiej odpowiedzi na modernizm i przedstawionej przez niego krytyki religii widać wyraźnie, że „konserwatywna odnowa” Woronicza pozostawia świat poza Kościołem, zdany na samego siebie, natomiast Mickiewiczowskie *salto mortale* z powrotem do światopoglądu poprzedniej epoki jest tak barwne, a zarazem tak daremne, jak walka

<sup>57</sup> Po 1863 roku sytuacja niezasymilowanych Żydów stawała się coraz trudniejsza.

Don Kichota z wiatrakami. Alternatywą dla tych „zardzewiałych mieczy” jest pozytywny, a zarazem krytyczny dialog Bonhoeffera ze światem, który „stał się dorosły” — światem rozumianym jednak nie na jego własnych warunkach, ale postrzeganym przez pryzmat Bożego samoobjawienia w Chrystusie.

Woronicz i Mickiewicz wierzyli w odnowę Polski i Europy pod wpływem zrewitalizowanego Kościoła katolickiego. Jak stwierdziliśmy wcześniej, Woronicz promował konserwatywny program odnowy, natomiast Mickiewicz optował za chrześcijaństwem radykalnie zreformowanym. W odróżnieniu od obu tych podejść Bonhoeffer nie oparł swojej wizji społeczeństwa powojennego na odnowie chrześcijaństwa instytucjonalnego, ale na Kościele, który jest świadkiem Chrystusa i żyje „dla innych” przez swoje słowa i czyny. W ramach owej wizji chrześcijanie — zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym — podążają za Chrystusem w świat, w którym służą innym przez modlitwę i dobre uczynki, gorliwie poszukując właściwych słów do głoszenia przeobrażającej Ewangelii Chrystusa. Humanistyczne i chrześcijańskie ideały mesjanizmu polskiego — włączone w tę wizję odnowionego Kościoła, wyartykułowane na nowo przez architektów i budowniczych polskiego społeczeństwa obywatelskiego oraz pogłębione i skorygowane w krytycznym zetknięciu z teologią Bonhoeffera — stanowią nieocenioną skarbnicę, z której mogą czerpać osoby starające się naśladować Chrystusa we współczesnym świecie. Niedawna sugestia Wüstenberga dotycząca Bonhoefferowskiego projektu interpretacji niereligijnej może służyć za drogowskaz dla polskich chrześcijan ze wszystkich tradycji, którzy chcieliby dopomóc swoim Kościołom i społeczeństwu opuścić świat dzieciństwa i odnaleźć drogę przez „czarny obłok” wzniesiony w konfrontacji z modernizmem i postmodernizmem<sup>58</sup>.

W kwestii coraz bardziej pluralistycznego społeczeństwa zarówno Woronicz, jak i Mickiewicz spełniają Bonhoefferowski postulat otwartości na etnicznych i religijnych „innych”. Wizja Polski przedstawiona przez Woronicza obejmowała Polaków, Litwinów oraz inne grupy etniczne i narodowościowe. W wymiarze religijnym obok katolików uwzględniała także protestantów, wyznawców pra-

<sup>58</sup> Por. R. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer Religionless Christianity*. Grand Rapids 1998, s. 160. Autor pisze: „Niereligijna interpretacja pojęć biblijnych oznacza pytanie o aktualność Jezusa Chrystusa dla współczesnego, dorosłego świata. Interpretacja niereligijna to także odkrywanie znaczenia pojęć biblijnych dla życia doczesnego, tu i teraz. Bonhoeffer rozszyfrował filozoficzną „zagadkę życia” w sposób chrystologiczny. W jego teologii z okresu uwięzienia w Tegel pojęcie życia staje się motywem przewodnim w służbie poznania, całkowicie zastępując pojęcie religii. Postulat *niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych* skrywa w sobie żądanie, by *żyć wyznawaną przez siebie wiarą* — *żyć tak, jak się wierzy* znaczy *wierzyć* przez uczestnictwo w istnieniu Jezusa jako „życie dla innych”.

wosławia i Żydów<sup>59</sup>. Woronicz chętnie podkreślał wkład niekatolików i obywateli Polski wywodzących się z innych grup etnicznych w dziedzictwo kulturowe narodu. Wizja polskości przedstawiona przez Mickiewicza była jeszcze bardziej włączająca, niemal całkowicie wolna od wszelkich śladów nacjonalizmu, rasizmu, konfliktów religijnych, szowinizmu i antysemityzmu. Walkę o niepodległość Polski rozumiał Mickiewicz jako próbę wyzwolenia wszystkich narodów europejskich spod panowania ciemnących ich władców. Jeśli pamiętamy o włączającym, pluralistycznym charakterze spuścizny mesjanizmu oraz o słowach Bonhoeffera, który stwierdził, że wypędzenie Żydów z Europy było wypędzeniem Chrystusa, na ironię zakrawa fakt, że wielu współczesnych samozwańców polskich „patriotów” próbuje ponownie ustanowić wokół narodu granice rasowe i religijne wykluczające tych, którzy nie przynależą do odpowiedniej grupy.

W porównaniu z alternatywnymi formami polskiego patriotyzmu otwarty, włączający model promowany przez Mickiewicza, Michnika i Mazowieckiego, może poszczycić się wielowiekowym i niewątpliwie polskim rodowodem. Braćterstwo narodów to wizja wyrastająca na rodzimej glebie, spopularyzowana w kraju i poza jego granicami przez mesjanizm polski, a nie idea zaimportowana z zewnątrz czy też przemycona do polskiego życia politycznego przez „spisek” Żydów, masonów, liberałów lub komunistów, na który próbują się dzisiaj powoływać samozwańcy „prawdziwi Polacy”. W rzeczywistości to raczej ich własna agresywna i nacjonalistyczna wizja zawdzięcza swój obcy etos spencerowskiemu darwinizmowi społecznemu i szczytowym „osiągnięciom” europejskiego faszyzmu. Dzisiaj potrzebujemy na nowo odtworzyć i promować otwartą, włączającą wizję Polski Jagiellonów — alternatywę dla nietolerancyjnej, wykluczającej Polski Piastów, która narzuca schemat *Polak-katolik* pluralistycznemu narodowi składającemu się z prawdziwych ludzi. Ci, którzy przerabiają narodowe mity Polski na własną modłę, wykluczając innych z kręgu polskości, w nieuprawniony sposób powołują się na spuściznę Woronicza i Mickiewicza, a w bliższych nam czasach także na błogosławieństwo ostatniego wielkiego polskiego romantyka — Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II. Jak napisał Mazowiecki o Janie Pawle II po jego pogrzebie, „wielkie wartości kultury polskiej, zwłaszcza jagiellońską tradycję tolerancji oraz myślenie w kategoriach otwartości i szacunku dla innych, potrafił uczynić elementem swej misji, która miała wymiar ogólnoswiatowy”<sup>60</sup>. Arcybiskup Józef Życiński dodaje, że „czymś fundamentalnym w nauczaniu

<sup>59</sup> Gdyby go o to zapytać, prawdopodobnie uwzględniłby też kilka tysięcy Tatarów muzułmańskich, potomków zwiadowców i żołnierzy wiernych Koronie Polskiej.

<sup>60</sup> T. Mazowiecki, *Głosy po śmierci Papieża*. „Tygodnik Powszechny” nr 15 z dnia 10.04.2005, s. 1.

Jana Pawła II był szacunek dla osoby ludzkiej odkupionej przez Chrystusa (...). Sympatykom populistycznego sloganu trzeba więc przypominać nauczanie papieskie, podkreślając, że cywilizacji miłości nie sposób zbudować na nowej formie walki klas ani też na programie jakiegokolwiek partii<sup>61</sup>. Mesjanizm polski próbował na swój własny sposób budować tego rodzaju cywilizację miłości. Bonhoeffer pomaga nam zobaczyć, jak należy właściwie ją pojmować, co może być pierwszym krokiem na drodze do realizacji tej wizji.

Wracając raz jeszcze do polskiego kontekstu, od którego na chwilę odeszliśmy, chciałbym na zakończenie podzielić się refleksją Węclawskiego. Węclawski opisuje wielu ludzi w Polsce utożsamiających wiarę z organizacją religijną, z Kościołem instytucjonalnym, z większymi lub mniejszymi wspólnotami, z wyznaniem „Jezus jest Panem” lub z Maryją „Królową Polski”. Mimo to, jak twierdzi autor, „ci sami ludzie zapytani o to, czy utożsamiają się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa jako początkiem ich chrześcijańskiego powołania, stają bezradni<sup>62</sup>. Ze swojej strony mogę zapewnić, że osoby pragnące pokonać własną „bezradność”, a także ci, którzy chcieliby zaprosić innych, aby dołączyli do nich w refleksji nad wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, znajdą wspaniałego przyjaciela i inspirującego rozmówcę w osobie Dietricha Bonhoeffera.

### Polish Messianism and Dietrich Bonhoeffer

#### Abstract

This article employs Bonhoeffer's critique of religion and his discussion of a 'world-come-of-age' to analyze three inadequate responses of the Church in Poland to the challenge of the Enlightenment and modernism. 1) 'Conservative Restoration' (Jan Paweł Woronicz), which 'carries on the great concepts of Christian theology', yet fails to interpret them for the world today; 2) Don Quixote and the *Salto Mortale* back to the middle ages (Adam Mickiewicz), which leads to a Manichean dualism between reason and faith; 3) National chauvinism (a *mésalliance* between right-wing, integrist Catholicism and the social Darwinism of the National Democrats), in which business and politics are governed by the survival of the fittest, while Christianity is confined to the private and 'religious' spheres.

<sup>61</sup> J. Życiński, *Bądźmy wierni papieskiemu stylowi*. „Gazeta Wyborcza” z dnia 14.04.2005, s. 19.

<sup>62</sup> T. Węclawski, *Trzy procesy...*, s. 1.



Woronicz's 'conservative restoration' and Mickiewicz's '*salto mortale*' may be replaced with Bonhoeffer's positive yet critical engagement with a world come of age, and by his vision of a Church that witnesses to Christ and lives 'for-others' through its words and deeds. And in the face of revived religio-political attempts to define Poland in strict ethnic and religious terms, Bonhoeffer aids in retrieving the inclusive, pluralistic vision of Polish society shared by Poles from Woronicz and Mickiewicz to the late John Paul II.