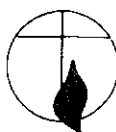


przegląd powszechny

2/870/94

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za rok 1994 220 000zł
za 1 półrocze 120 000 zł
cena egzemplarza 20 000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego“.*

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 24 I 1994 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Nowy rozdział 137

Nowy, pogłębiony sens rozdziału państwa i Kościoła może zapoczątkować proces, który stałby się prawdziwie nowym rozdziałem w kształtowaniu naszej państwowości.

ks. Helmut Juros

Spór wokół „invocatio Dei” w konstytucji RP 139

Konstytucja stoi najwyżej w porządku prawnym państwa, jednak musi być czymś więcej niż najwyższa norma prawna. Dzięki niej społeczność narodowa ma możliwość ustalenia swej tożsamości. Między innymi inwokacja nadaje konstytucji taką rangę. Inwokacja w konstytucji nie jest wszystkim, ale bez niej konstytucja może się stać laicką ślepą uliczką, nie uwzględniającą historii narodu i nie odpowiadającą wymogom przyszłości.

Michael Novak

Co to jest sprawiedliwość społeczna? 155

Pojęcie sprawiedliwości społecznej jest ostatnio wiązane z programami ubezpieczeń społecznych. Tymczasem sprawiedliwość społeczna w wolnych społeczeństwach winna być rozumiana jako praktyka samorządności – zrzeszania się i wspólnego działania dla dobra społeczności lokalnej. Jest to cnota społeczna w dwojakim znaczeniu: zdolności do współpracy z innymi i dobrego działania dla dobra społeczeństwa jako całości.

Kazimierz Rogoziński

Konsumpcja – konsumpcjonizm – konsumeryzm 171

Błąd komunizmu polegał na tym, że budował on podstawowy model konsumpcji pozbawiony możliwości znaczącego posiadania. Człowiek wpisany w taki model był skazany na używanie. Co robić, aby się ustrzec przed popełnianiem podobnych błędów w realizacji nowego modelu konsumpcji?

Luis Archer SJ

Terapia genowa w myśli katolickiej 183

Terapia genowa uzmysławia nam, że plan Boga wobec człowieka obejmuje nie tylko panowanie nad ziemią i innymi stworzeniami, lecz również nad pewnymi mechanizmami ewolucyjnymi, które doprowadziły do zaistnienia człowieka. Jednakże wszelkie ingerencje biologiczne muszą uwzględniać nieinstrumentalną wartość każdego człowieka.

Dwie nogi: amerykańska i polska 196

Rozmowa Aleksandry Ziółkowskiej Boehm z Aliną Surmacką Szczesiak, naukowcem amerykańskim, technologiem żywności. Rozmówczyni A. Ziółkowskiej jest też członkiem zarządu Polskiego Instytutu Naukowego w Nowym Jorku i działa w polskim ruchu hospicyjnym. Opowiada o zmiennych kolejach swego losu, poczynając od II wojny światowej, o swej karierze naukowej i działalności PIN. Mam dwie nogi: amerykańską i polską – mówi. – Obie się dopełniają i tworzą moją osobowość. Nie byłabym sobą, gdybym straciła jedną z nich.

Kronika pamięci 206

Michał Jagiełło

Wileńszczyzna była miejscem niezwykłego zawężenia sprzecznych interesów narodowych, politycznych i zwyczajnych ludzkich spraw, zdominowanych z jednej strony przez konflikt zbrojny niemiecko-radziecki, z drugiej zaś przez terror, jaki stosowali obydwa najeźdźcy.

Wolność liberałów i wolność konserwatystów 217

Wojciech Roszkowski

Polski układ polityczny zbliża się do amerykańskiego: liberałowie akcentują wolność „bez zobowiązań”, zaś konserwatyści wypełniają ją treścią moralną. Wolność czysto liberalna, bez celów pozytywnych, bez odpowiedzialności – jest zagrożeniem, wolność świadoma wartości – szansą.

Recepcja „Katechizmu Kościoła katolickiego“ 224

ks. Ignacy Bokwa

Pojawienie się krytyki nowego katechizmu zarówno z „lewej” jak i „prawej” strony świadczy o tym, że nie został on zredagowany ani w duchu odłamu „postępowego”, ani według zasad „prawicowo-ultrakonserwatywnych”. Jego celem jest pomoc w przekonującym i skutecznym przepowiadaniu wiary w dzisiejszym świecie.

Sesje – Sympozja

Z. Kubacki SJ: Spór o konstytucję 234

(Symposium polsko-niemieckie nt. „Konstytucyjny porządek państwa”, Warszawa, 12–13 XII 1993 r.)

S. Sowiński: Państwo i gospodarka 236

(Symposium nt. „Drogi do gospodarki rynkowej i odpowiedzialności społecznej”, ISGR ATK, Fundacja Konrada Adenauera, Warszawa, 28–29 V 1993 r.)

J. Bolewski SJ: Jezuita wobec nauk przyrodniczych 238

(III Spotkanie Europejskich Jezuitów-Przyrodników /MEJS/, Gdynia 8–12 IX 1993 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Zbawianie widzialnego świata 241

(Jerzy Nowosielski – wystawa retrospektywna, Poznań – Wrocław – Warszawa, 28 III – I IX 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Param, param 244

(Operetka Warszawska, „Piaf” Pam Gems, reżyseria – Jan Szurmiej)

Film

A. Pietrzak: Muzyka w kinie 246

(„Wszystkie poranki świata” Alaina Corneau; „Fortepian” Jane Campion)

Książki

J. Kurowska-Młynarczyk: Przewroczysta twarz Boga 248

(Adriana Szymańska, „Kamień przydrożny”)

K. Tarka: Polacy na Łotwie 251

(Janusz Albin, „Polski ruch narodowy na Łotwie w latach 1991–1940”)

Informacje o nowościach wydawniczych 254

Z życia Kościoła 258

Michał Jagiełło

Trwałość i zmiana.

Szkice o „Przeglądzie Powszechnym” (1884–1918)

ss. 312, cena 40 000 zł

Aktualność książki zawiera się w próbie odpowiedzi na dwójako sformułowane pytanie, jakie autor zadał twórcom „Przeglądu Powszechnego”:

- Jak postępować, aby zachowując TRWAŁOŚĆ – religii i tradycji narodowej – nie popaść w skostnienie?
- Jak postępować, aby konieczna ZMIANA w dotychczasowym odczytywaniu swojej religii i dziedzictwa narodowego nie zagroziła tym wartościom?

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.

Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Sommaire

Un chapitre nouveau 137

Un sens nouveau, plus profond, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat peut amorcer un processus propre à inaugurer un chapitre nouveau dans l'évolution de notre Etat.

abbé Helmut Juros

Dispute sur l'„invocatio Dei“ dans la Constitution de la République de Pologne 139

Etant donné la prééminence de la Constitution dans l'ordre juridique de l'Etat polonais, celle-ci doit être quelque chose de plus qu'une norme juridique majeure. C'est par référence à la Constitution que la collectivité nationale peut établir son identité, et c'est par le fait de l'invocation que la Constitution prend un tel rang. L'invocation n'est, certes, pas tout, mais sans elle, la Constitution risque de devenir une impasse laïque sans référence aucune au passé national et sans l'espoir de se montrer à la hauteur des défis de l'avenir.

Michael Novak

Qu'est-ce que la justice sociale? 155

La notion de justice sociale fait récemment référence aux programmes de sécurité sociale. Or, justice sociale dans une société libre doit s'entendre comme pratique de l'autogestion, soit le fait de s'associer et d'agir en commun pour le bien d'une collectivité locale. C'est une vertu sociale dans un double sens: aptitude à coopérer avec les autres et activité pour le bien collectif.

Kazimierz Rogoziński

Consommation – boulimie de consommation – consumérisme 171

L'erreur du communisme tenait au fait qu'il cherchait à promouvoir un modèle de consommation dépourvu de la chance de posséder et par conséquent, d'investir. Inscrit dans un tel modèle de consommation, l'homme était condamné à consommer. Que faire pour se prémunir contre de pareilles erreurs dans la mise en oeuvre d'un modèle de consommation?

Luis Archer SJ

La thérapie génétique dans la pensée catholique 183

La thérapie génétique nous fait prendre conscience du fait que le dessein de Dieu relatif à l'homme comprend non seulement la domination de la terre et des autres créatures, mais encore la maîtrise de mécanismes d'évolution qui ont abouti

à l'apparition de la vie humaine. Cependant toute ingérence biologique doit tenir compte de la qualité non instrumentale de chaque être humain.

Les deux jambes: l'une – américaine, l'autre – polonaise 196

Entretien d'Aleksandra Ziółkowska Bochm avec Alina Surmacka Szczesiak, spécialiste américaine de la technologie alimentaire. L'interlocutrice d'A. Ziółkowska est aussi membre du Comité directeur de l'Institut Polonais des Sciences à New York et est active dans le mouvement polonais des hospices. Elle évoque les vicissitudes de sa destinée à partir de la seconde guerre mondiale, sa carrière de chercheur, et parle de l'activité de l'Institut new-yorkais. Je suis portée par „deux jambes” – dit-elle, l'une – américaine, l'autre – polonaise. Les deux se complètent et concourent à ma personnalité. Je ne serais pas moi-même si je venais à perdre l'une d'elles.

Pro memoria 206

par Michał Jagiełło

Le région de Vilno fut le lieu d'un enchevêtrement d'intérêts contradictoires – nationaux, politiques et humains, déterminés d'une part par le conflit armé et d'autre part par la terreur pratiquée par les deux envahisseurs: nazi et soviétique.

La liberté des libéraux et celle des conservateurs 217

par Wojciech Roszkowski

La configuration politique polonaise se rapproche de l'américaine, les libéraux insistant sur une „liberté sans obligations”, les conservateurs cherchant à la remplir d'un contenu moral. La liberté à la libérale – sans finalité positive ni responsabilité – est une menace, une liberté consciente des valeurs – une chance.

La perception du „Catéchisme de l'Eglise catholique” 224

par l'abbé Ignacy Bokwa

La critique du nouveau catéchisme tant par la „gauche” que par la „droite” témoigne qu'il ne fut rédigé ni dans un esprit de faction „progressiste” ni selon des options „conservatrices”. Ce catéchisme a pour fin d'aider à annoncer la foi dans le monde d'aujourd'hui d'une manière efficace et convaincante.

Comptes rendus 234



KATOLICKA AGENCJA INFORMACYJNA

Już jesteśmy!

**Proponujemy Państwu prenumeratę materiałów
Katolickiej Agencji Informacyjnej:**

**BIULETYN KAI – dwa razy w tygodniu,
w objętości 20 stron, a w nim:**

- ☐ Fakty – aktualne informacje z życia Kościoła w Polsce i na świecie
- ☐ Problemy – stanowisko Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata
- ☐ Dokumenty i dossier na temat różnych aspektów życia Kościoła
- ☐ Kultura – zapowiedzi i recenzje najważniejszych imprez i wydarzeń
- ☐ Rozmowa KAI – wywiady z ważnymi osobistościami

To wszystko w nowoczesnej szacie graficznej.

CODZIENNY SERWIS – informacje dnia o życiu Kościoła w kraju i na świecie, wydarzenia ekumeniczne, informacje z Watykanu.

Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o.
Skwer Kard. S. Wyszyńskiego 9
01-015 Warszawa
tel. 388533, tel./fax 380056

Jesteśmy dla tych, którzy chcą wiedzieć

Nowy rozdział

W odchodzeniu od peerelowskiego układu naszej historii trudno jest dostrzec konkretny moment otwierający nowy rozdział. Trudność wiąże się z tym, że przejście obejmuje wiele wymiarów. Najłatwiej je zauważyć w dziedzinie ekonomicznej, choć i tutaj wielu uważa, iż przemiany obejmują zbyt małą liczbę ludzi. Jeszcze trudniej dostrzec nowe elementy w polityce. Z jednej strony budzi się rozczarowanie, gdy partie polityczne wyrosłe z dawnej opozycji antykomunistycznej nie potrafią się zjednoczyć w ustaleniu i realizacji istotnych celów społecznych. Z drugiej strony owoc tego rozczarowania i dojście do władzy ludzi, którzy ciągle się kojarzą z dawnym systemem, rodzi obawę, czy nie oznacza to nawrotu starych problemów. Nawrotu? A może tylko wyraźniejszego dostrzeżenia tych samych problemów, które najgłębiej utrudniają nam obecne przejście, gdyż mają charakter nie tyle ekonomiczno-polityczny, ile społeczno-moralny?

Jednym z takich problemów jest nasze pojmowanie relacji między państwem a Kościołem. Nieporozumienia występują zarówno po stronie wierzących jak i niewierzących. Chodzi o niewłaściwe spojrzenie na autonomię, której bronią dla siebie i Kościół, i państwo. Czy autonomia w obu dziedzinach oznacza ich rozdzielenie? Rozdziału można i należy dokonać w sferze prawa i struktur instytucjonalnych. Jednak dla ludzi, których życie upływa na przecięciu się czy w przenikaniu różnych sfer, istotne jest nie tyle ich rozdzielenie, ile rozróżnienie. Wszyscy musimy się tego uczyć. Wierzący nie mogą rozdzielać swych zobowiązań wobec państwa i Kościoła tak, jak gdyby wiara ograniczała się jedynie do obowiązków kościelno-religijnych i nie dotyczyła sfery obywatelskiej. Tego rodzaju schizofrenia była dodatkowo wspierana przez dawny system polityczny, który głosił rozdział obu dziedzin, spychając Kościół i religię do sfery prywatnej. Czy uparte trzymanie się tak pojmowanego rozdziału nie utrudnia wejścia na prawdziwie nowy etap przemiany? Wierzący jako pierwsi winni zaświadczyć swoim życiem

i działaniem, jaki jest głębszy, nowy sens rozdziału – bez mieszania obu dziedzin, ale i bez takiego ich rozdzielania, które byłoby zaprzeczeniem głębszej jedności wielu wymiarów ludzkiego życia. A wtedy również niewierzący nie będą musieli się obawiać, że autonomia Kościoła będzie dla nich zagrożeniem.

Ten nowy, pełniejszy sens rozdziału znalazł wyraz w podpisanym przez (poprzedni) rząd konkordacie ze Stolicą Apostolską. Wydaje się, że mimo ciągle pojawiających się nieporozumień w jego interpretacji przeważa także w obecnej koalicji rządowej zrozumienie i wola ratyfikacji. Komu zresztą miałoby służyć opóźnianie tego kroku, skoro na dalszej drodze potrzebna jest zgoda (*con-cordia!*) co do najważniejszych celów społecznych? Duch współpracy może być właśnie pierwszym znakiem, że wzajemna autonomia państwa i Kościoła służy nie pogłębianiu podziałów, lecz budowaniu jedności.

Kolejnym przejawem dzieła integracji naszego społeczeństwa, uwzględniającej istniejący pluralizm, winna być nowa konstytucja. Fakt, że wciąż jej nie ma, można pojąć jedynie w ten sposób, że dokument wyrażający najpełniej i całościowo wizję naszego państwa winien być poprzedzony procesem, w którym ta wizja mogłaby dojrzeć i znaleźć możliwie powszechne zrozumienie. Nie wystarczy czekanie na „korzystną” większość w parlamencie. Ci, którzy nie byli z niej zadowoleni poprzednio, mogliby wykorzystać obecną sytuację; inni mogą dalej opóźniać proces w oczekiwaniu jeszcze innego układu sił. Jednak nowa konstytucja nie może być tylko wynikiem określonego układu politycznego, lecz winna stanowić trwały fundament jako przejaw stabilnego systemu wartości. Potrzebna jest nam wiara w możliwość i realność takiego fundamentu. Nie chodzi o wiarę w sensie religijnym. Jasne jest jednak, że wiara w Boga może być dodatkowym uzasadnieniem postawy, której potrzebujemy wszyscy – wierzący i niewierzący – w budowaniu naszego państwa na trwałych podstawach. Czy wyrażenie tej wiary z odwołaniem się do Boga w samej konstytucji nie mogłoby oznaczać nowego rozdziału w naszej państwowości?

J.B.

ks. Helmut Juros

Spór wokół „*invocatio Dei*“ w konstytucji RP*

W 1939 r. Stefan Wyszyński, bacznie obserwujący polską i międzynarodową scenę polityczną pod kątem zagrożeń człowieka ze strony ówczesnego państwa prawa, zapisał następujące słowa: *Przyczyn jest niemało w układzie stosunków politycznych wielu państw, tworzących nowe konstytucje ad usum Delphini, przesiąknięte nieufnością do człowieka jako obywatela Państwa; w szeregu nieustannych zmian zakres uprawnień własnych i naturalnych człowieka jest ciągle zawężany, co grozi całkowitym zamknięciem indywidualności w zbiorowości*¹. To ostrzeżenie wypowiedział w przeddzień wojny i ludobójstwa, którego dopuszczały się totalitarne państwa w imię ideologii narodowego i sowieckiego socjalizmu. Postawione wtedy pytanie i doraźna odpowiedź: *Jakie szkody kulturalne stąd wynikną – przyszłość pokaże*, otrzymały wkrótce brutalne potwierdzenie. Wyszyńskiego interesowały wówczas natychmiastowe wnioski duszpasterskie dla Kościoła. Wnioski polityczne Kościół w Polsce wyciągnął zaraz po wojnie (1947), a więc „po szkodzie“, w dokumencie pt. „Katolickie postulaty konstytucyjne“². Zdziwiająca jest aktualność tego dokumentu.

* Skrócona wersja referatu wygłoszonego podczas sympozjum nt. Konstytucyjny porządek państwa (Warszawa, 12–13 XI 1993).

¹ *Co duszpasterz może robić dla urzeczywistnienia ustroju korporacyjnego*, w: *Korporacjonizm*, Lublin 1939, s. 253.

² Dokument ten przypomniano i przesłano jako załącznik nr 2 *Stanowiska Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji* w piśmie do Senackiej Komisji Konstytucyjnej 16 VI 1990 (*Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu. Ankieta konstytucyjna*, Poznań – Warszawa 1990, z. 2, s. 14–18).

Tragiczne doświadczenia Niemców kazały im w trybie pilnym, zaraz po upadku dyktatury hitlerowskiej, po przegranej wojnie i rozpoznaniu rozmiarów zbrodni, przystąpić do odbudowy państwa konstytucyjnego. Nowa konstytucja (1949) celowo obejmuje także wstęp, preambułę ideową, która zawiera uroczystą inwokację Boga.

W którym zaś miejscu stoi Polska? „Stoi“ w sensie dosłownym, bo trzeba mówić o zastoju w tej dziedzinie. Ci, którzy dziś stwierdzają, że *nowa konstytucja powinna być uchwalona już dawno*³, nie zastanawiają się już, dlaczego tak się stało. Koncentrują się raczej na tym, aby krytycznie śledzić jakość i tempo dalszych prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Owszem, podnoszą postulat: *Najważniejsze jest to, by odpowiadała ona polskim realiom i tradycji oraz była dobrze napisana z prawniczego punktu widzenia*. Stawiam pytania: Czy wezwanie Boże, zamieszczone w preambule konstytucji, byłoby wyrazem polskich realiów i tradycji? Czy formuła wezwania Bożego zamieszczona w preambule konstytucji, byłaby dobrze napisana z prawniczego punktu widzenia, to znaczy zapis taki nie kłóciłby się z jurydycznym charakterem konstytucji?

Przedmiot sporu

Powyższe pytania sygnalizują problem, wokół którego toczy się spór. Kontrowersje mają charakter teoretyczny, przy równoczesnym ich zabarwieniu ideologicznym i politycznym. Inne są motywy sporu w krajach „postchrześcijańskich“, a inne w krajach „postkomunistycznych“. Przytaczane są w nim racje obce kulturowo, niejako wzięte z fachowej literatury obcej, oderwane od rodzimej rzeczywistości społecznej. Zderzają się one z własną tradycją konstytucyjną, od której

³ K. Burnetko, „Tygodnik Powszechny“, nr 43/1993.

odchodzi się w imię nowoczesności państwa prawa, konieczności jego modernizacji.

Przedmiotem sporu jest zamieszczenie lub niezamieszczenie w tekście konstytucji takiego wyrażenia, w którym występuje słowo „Bóg” (w formie rzeczownikowej lub przymiotnikowej). Przy rozstrzygnięciu alternatywy na korzyść pierwszego jej członu spór może dotyczyć treści formuły i jej miejsca w konstytucji. Co do treści formuły można się spierać – i faktycznie toczy się spór – o to, czy to ma być uroczysta inwokacja religijna, otwierająca tekst konstytucji (np.: W imię Boga Wszechmogącego!), czy rota przysięgi (Tak mi dopomóż Bóg!), czy może orzekanie i stwierdzenie (typu: W poczuciu swojej odpowiedzialności wobec Boga i człowieka...). Gdy zaś chodzi o miejsce w tekście konstytucji, istnieje rozbieżność poglądów, czy tym miejscem ma być preambuła, czy też, w przypadku rezygnacji ze wstępu – sam korpus konstytucji.

Jest historycznym faktem, że demokratyczne państwa europejskie dzielą się na te, których konstytucje mają zapis wezwania Bożego, oraz te, które go nie mają. Konstytucje Niemiec, Szwajcarii czy Irlandii mają inwokację do Boga. W konstytucjach Wielkiej Brytanii, Szwecji, Norwegii, Danii są zapisy o Kościele państwowym, zaś konstytucje Holandii i Luksemburga przewidują religijne rotę przysięgi.

Z historycznych polskich konstytucji preambułę zaczynającą się od inwokacji do Boga miały: konstytucja 3 maja 1791 r. i konstytucja marcowa z 1921 r. *kontynuując w tym względzie wielowiekową polską tradycję, że zbiory ustaw uchwalane przez dany Sejm (ustawy nazywano wówczas konstytucjami) ogłaszane były zawsze z inwokacją „W imię Pańskie. Amen”*⁴. Konstytucja kwietniowa z 1935 r. nie miała preambuły, a więc także inwokacji. W senackim projekcie konstytucji III Rze-

⁴ J. Pietrzak, *Spór o inwokację*, w: Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu, Warszawa 1991, z. 5, s. 132–133.

czypospolitej Polskiej powtórzono inwokację z konstytucji marcowej: *W imię Boga Wszechmogącego!*

Szczególnie interesująca jest sprawa w odniesieniu do konstytucji Republiki Federalnej Niemiec oraz konstytucji jej krajów związkowych. Konstytucja RFN ma preambułę, rozpoczynającą się od słów: *W poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi (...) niemiecki lud mocą swej konstruktywnej władzy nadał sobie to podstawowe prawo.* Nie jest to wykrzyknikowa inwokacja, lecz zdanie orzekające o narodzie niemieckim w relacji do Boga. Taka była świadomość tego narodu przed blisko półwieczem. Jaka jest obecnie, po pół wieku podziału kraju i dyktatury komunistycznej w tzw. NRD? Otóż okazało się, że w nowych landach po dawnej NRD zostały uchwalone konstytucje z inwokacją do Boga. I tak np. parlament Saksonii-Anhalt przegłosował formułę kompromisową do wstępu konstytucji z następującą inwokacją: *W powadze odpowiedzialności wobec Boga i w poczuciu odpowiedzialności przed człowiekiem.* Trzeba przy tym zauważyć, że blisko 60% ludności nowych landów deklaruje swoją areligijność i ateizm, zdradza silne deformacje postkomunistyczne, na czym też kryptokomunistyczna partia PDS zbija swój kapitał polityczny. Umieszczenie religijnej inwokacji w konstytucji nowych landów jest tym bardziej zastanawiające, że ludność w niektórych starych landach, zeświecczona, ideowo znudzona i tolerancyjno-indyferentna, o innym układzie sił politycznych, przy nadarzającej okazji, skłonna jest odrzucić inwokację. Tak też konstytucja Dolnej Saksonii, uchwalona w maju 1993 r., została pozbawiona na mocy kompromisu samej preambuły (wraz inwokacją), ponieważ rządzące partie SPD i Zielonych nie chciały się zgodzić na inwokację, a opozycyjna CDU w końcu pogodziła się z jej wyrzuceniem, pocieszając się myślą, że konstytucja federalna ze swą preambułą i inwokacją zachowuje i tak nadrzędną ważność.

Kontekst sporu

Jaka filozofia i strategia argumentacyjna kryje się za debatami parlamentarnymi i podjęciem decyzji uchwalenia konstytucji z inwokacją lub bez niej? Nie można jej deprecjonować, włączając w kontekst wyszydzania hasel „bogo-ojczyźnianych” lub zaliczając ją do kategorii upomnień o koronę i krzyżyk na godle państwowym. Takiej poważnej refleksji przeszkadzają zarówno fobie antyklerykalne, jak i agresja przeciw lewicy laickiej. Inwokacji w konstytucji nie wolno porównywać ze sztandarowymi hasłami pewnych ugrupowań politycznych ani z zabobonnymi praktykami i pseudoreligijnymi obrzędami niektórych duchownych. Wszystko to prawdopodobnie obrzydziło chęć poważnego potraktowania problemu inwokacji. Cała sprawa została też zdominowana przez dyskusję i szum informacyjny na temat stosunku między Kościołem i państwem. Konstytucji (z inwokacją lub bez niej) nie uchwała się dla aktualnego układu politycznego w państwie, dla słabego lub mocnego prezydenta, dla monopartyjnego lub rozdrobnionego parlamentu, dla pro- lub antyreformistycznego rządu. Ojcowie (i matki) przyszłej konstytucji nie mogą kierować się jakimiś aktualnymi powiewami ideologicznymi i upodobaniami opinii publicznej (zwłaszcza tej opublikowanej), nastrojami roszczeniowymi ludzi. Nie mogą ulegać tzw. duchowi czasu. Zapewnią konstytucji długowieczność i ciągłość władzy państwowej, zwłaszcza w orzecznictwie sądowym wówczas, gdy będą mieli na uwadze zastany, przedpaństwowy porządek aksjologiczny, oparty na godności osobowej i pochodnych od niej praw człowieka. Aksjologiczne warunki ramowe uczynią konstytucję zrozumiałą, nadadzą jej autorytet i siłę przekonującą. Nie zostanie ona wtedy potraktowana jako dzieło prawników, lecz stanie się dobrem wszystkich, źródłem swego patriotyzmu konstytucyjnego. Tym bardziej owe „warunki ramowe” nie dopuszczają do zasadniczych kontro-

wersji przy stanowieniu prawa z tytułu zróżnicowanych systemów wartości, akceptowanych przez różne elity polityczne. Konstytucja zatem, zdaniem Adama Strzembosza, jak i cały system prawny musi z *jednej strony uwzględniać pluralizm światopoglądowy obywateli w zakresie niezbędnym dla poszanowania godności ludzkiej, rozumnej i wolnej, z drugiej strony opierać się na wartościach zinternalizowanych przez większość społeczeństwa, związanych z kulturą danego kraju, ukształtowanych w długim procesie historycznym*⁵. Tymczasem dla Strzembosza *nie jest oczywiste, jaki system wartości przyjął polski ustawodawca, tworzący prawo III Rzeczypospolitej*. Tę uwagę można odnieść także do znanych projektów nowej konstytucji, które nie wskazują na stabilizowanie się hierarchii wartości w prawie. Sprawa inwokacji nie jest dopuszczona do publicznej dyskusji, skoro – zdaniem Strzembosza – *wbrew twierdzeniom o niebezpieczeństwie państwa wyznaniowego dotąd jeszcze w prawie dominuje świecki (czytaj: ateistyczny) sposób uregulowania stosunków międzyludzkich. Bez alternatywy dla inaczej myślących*.

Neutralność światopoglądowa państwa

Obecność inwokacji jest do pogodzenia z tezą o neutralności światopoglądowej państwa, pod warunkiem jednak, że sama teza nie będzie ideologicznie uwikłana, jak w przypadku jej laickiej i ateistycznej wykładni. Wydaje się, że przeciwnicy inwokacji relegują ją z konstytucji na gruncie takiego właśnie ideologicznego założenia, iż światopogląd chrześcijański jest ideologią, zatem należy odideologizować państwo prawa, opowiedzieć się za konstytucją „czystą”, urzeczowioną i pragmatyczną. Jej regulacje należy potraktować rzeczowo, tzn. racjonalnie w sensie funkcjonalistycznym, gdyż

⁵ A. Strzembosz, *Gdzie jesteśmy, dokąd zmierzamy? O prawie III Rzeczypospolitej Polskiej*, „Życie Warszawy”, 21 V 1993.

tylko w ten sposób można uszanować odmienność przekonani i postaw wartościujących ludzi w pluralistycznym społeczeństwie. Tę pustą od „ideologii chrześcijańskiej” przestrzeń konstytucyjną nazywa się potem świeckością. Ideologiczny liberalizm postuluje w tym miejscu zasadę оголошеного forum publicznego (the naked public square), przestrzeń konstytucyjną państwa prawa, która jest potem nie tylko zagospodarowana według „zimnego projektu” (cold project), o którym mówi Dahrendorf, lecz najczęściej okazuje się postkomunistyczną próżnią ideologiczną, vacuum po socjalistycznym prawie, które wypełniają inne ideologie. Należy się obawiać, że państwu prawa i jego konstytucji grozi reideologizacja.

Wobec tego zagrożenia ponownej ideologizacji trafne było ostrzeżenie papieża, wypowiedziane w Lubaczowie w 1991 r. Stwierdził on, że mamy do czynienia z pozorną neutralnością światopoglądową państwa konstytucyjnego wtedy, kiedy ono pod pozorem neutralności światopoglądowej ateizuje życie społeczne, neutralizuje je pod względem religijno-moralnym i w imię tego politycznie releguje religię i katolicyzm z liberalistycznego projektu budowania państwa konstytucyjnego. W rezultacie ukrytym celem i skutkiem takiej ideologii byłby znowu totalitaryzm. W obawie przed takim zagrożeniem należy także ponownie podkreślić, że państwo konstytucyjne jest światopoglądowo neutralne, ponieważ nie jest i nie może (nie wolno mu) być neutralnym w sensie aksjologicznym w odniesieniu do wspólnych podstawowych wartości. Nie może ono ustanawiać najwyższych wartości ani dekretować naczelnych zasad etycznych, jeśli nie chce naruszyć swojej neutralności światopoglądowej.

Fundament kulturowy

Teza o neutralności światopoglądowej państwa konstytucyjnego i jego nieneutralności aksjologicznej może

być dodatkowym argumentem za umieszczeniem inwokacji w preambule konstytucji. Teza ta bowiem otrzymuje w kontekście światopoglądu chrześcijańskiego i w historii kultury chrześcijaństwa lepsze rozpoznanie (czasami w kontrastowym doświadczeniu), bardziej adekwatne określenie i głębsze uzasadnienie. Autonomia wartości wypracowana przez tradycję humanistyczną Oświecenia nie odcina się od korzeni żywego chrześcijaństwa ani nie zamyka się przed jej treściowym dopełnieniem lub motywacyjnym zdynamizowaniem przez wiarę religijną. Porządek wartości pozostaje otwarty na transcendencję. Tę otwartość na transcendencję ze strony systemu prawnego sygnalizuje konstytucyjna inwokacja. Praktycznie otwartość ta jest warunkiem pozostawiania państwa prawa w polu tych podstawowych wartości, które je wiążą i wobec których nie może być neutralne.

Państwo konstytucyjne, bazujące na państwie kultury, zdaje sobie sprawę (albo lekceważy fakt), że godność ludzka, prawa człowieka i wolności obywatelskie, będące podstawą jego ustroju, nie dają się usprawiedliwić do końca ani skutecznie chronić w kategorii immanencji świata. Dlatego jest ono zainteresowane ich kulturową legitymizacją przez wiarę religijną. Wprowadzona do preambuły konstytucji inwokacja celnie różniająca, ale nie oddzielająca porządku religijno-swiatopoglądowego od porządku politycznego i prawnego, jest sensowna i uprawomocniona tym, że sygnalizuje określony obraz człowieka i związane z nim ramy zobowiązań etycznych. Nie przekreśla tego fakt, że wprost nie wnoszą one do ustawy zasadniczej konkretnych treści, jakkolwiek niewątpliwie wpływają na interpretację i uzasadnienie jej zapisów normatywnych. Zakładana w nich autonomia człowieka i stanowiony charakter tych zapisów nie są podważane przez przedpozytywną i niedecyzjonistyczną ideę, którą zawiera preambuła i jaka kryje się za inwokacją. Ukrytą w niej koncepcję człowieka, nie tyle filozoficzno-teologiczną,

ile kulturową, można by nazwać autonomią teonomiczną. Bynajmniej nie narusza ona tezy o neutralności światopoglądowej państwa konstytucyjnego. Natomiast można mieć poważne obawy, czy konstytucja „bez Boga“ nie będzie wyrazem ignorowania państwa kultury (chrześcijańskiej) i samoświadomości chrześcijańskiej społeczeństwa oraz dowodem na zideologizowanie tezy o neutralności światopoglądowej przez państwo prawa.

Brak tolerancji?

Wydaje się zatem, że w świetle powyższych ustaleń na temat państwa konstytucyjnego jako państwa kultury, jego właściwie rozumianej neutralności światopoglądowej, która nie jest równoznaczna z neutralnością aksjologiczną, trzeba bardzo krytycznie ustosunkować się do wypowiedzi przeciwników inwokacji. Oto niektóre wypowiedzi ankietowe oraz stwierdzenia członków Komisji Konstytucyjnej Senatu RP⁶.

A. Wielowieyski uważa, że religijna inwokacja *może budzić zastrzeżenia zarówno niewierzących, ale także wierzących, którzy szanując pluralizm i różnorodność światopoglądową mogą mieć obawy, że będzie to jakieś naruszenie przekonań*. Jednocześnie jednak przekonywał, że *to wstępne wezwanie wyraża najpełniej narodową i kulturową tożsamość* (z. 5, s. 132). Sprzeciw zgłosił T. Zieliński, który – jak pisze J. Pietrzak – nie był zachwycony duchem projektu konstytucji jako nawiązującym do tradycji katolickiej i pytał, czy religijna inwokacja jest zgodna z wymogiem pełnej, całkowitej tolerancji. *Senator Karol Modzelewski w wypowiedziach dla prasy i radia poszedł jeszcze dalej i twierdził, że projekt konstytucji dyskryminuje niewierzących i czyni z nich obywateli drugiej klasy* (tamże, s. 132). Z kolei

⁶ Zob. *Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu*, z. 1–5, Warszawa 1990–1992. Dalej w tekście: nr zeszytu, nr strony.

Z. Ziemiński stwierdził: *Jakkolwiek treść projektowanej konstytucji, zgodnie ze światopoglądem większości społeczeństwa, opierać się będzie na ideach chrześcijańskich, wprowadzenie do preambuły elementów religijnych, przy zasadzie neutralności światopoglądowej, wydaje się niewłaściwe* (z. 3, s. 132). W innym miejscu dodaje, że *należałoby poprzestać na krótkiej preambule odwołującej się od wartości niepodległościowych oraz moralności społecznej, jednakże bez rozległych rozwiązań historycznych i bez nadania wartościom moralnym chrześcijaństwa (...) wyraźnego charakteru wyznaniowego, jako że powodowałoby to tylko zbędne napięcia* (z. 3, s. 103, 130). Nicco inaczej stawia akcent W. Zabłocki: *Inwokacja w konstytucji marcowej na pewno „nie razi uczuć”, ale jej obecność w konstytucji nie wydaje się najzręczniejsza. Konstytucja jak każdy akt prawa państwowego jest aktem świeckim. Dlatego też inwokację można odczytać jako osłabienie treści artykułów 8 i 13, a więc osłabienie deklarowanej tolerancji religijnej* (z. 5, s. 125). W. Wasiutyński zaś wyciąga taki wniosek: *Jeżeli konstytucja powoła się na wartości religijne, to uczyni arbitrem konstytucji Kościół. To nie jest dobre ani potrzebne* (z. 2, s. 153).

Autorzy tych wypowiedzi sugerują, może nawet twierdzą, że konstytucja jest nie tylko dla chrześcijan, jakkolwiek także dla chrześcijan. Na taką argumentację odpowiada J. Pietrzak: *Przecież przez analogię byłoby absurdem domagać się pod hasłem równości praw wykreślenia z konstytucji nazwy – Rzeczpospolita Polska z tego powodu, że nie wszyscy obywatele polscy są Polakami* (z. 5, s. 133). Pośrednio zaś zarzut nietolerancji musiałby się odnieść do innych europejskich konstytucji, takich jak Szwajcarii czy Niemiec. Tymczasem obywatele tych krajów są ze swych konstytucji dumni i nie pozwalają na bałamutne rewizje i zmiany w nich. Ostatecznie jednak debata nad konstytucją musiałaby się dokładniej rozprawić z zarzutem nietolerancji. W moim przekonaniu spór w tym punkcie, powtarzam: w świetle

dokonanych ustaleń, jest po prostu nieporozumieniem. Na tym stanowisku, jak się wydaje, stoi L. Kołakowski, który dystynkcyjnie sprzeciwia się temu, aby rota przysięgi zaczynała się od słów: Przysięgam Bogu, natomiast sądzi, że *wolno chyba zostawić tradycyjną polską formułę „tak mi dopomóż Bóg“ na końcu przysięgi; jest też naturalne, że w preambule muszą się znaleźć odniesienia historyczne (...) chrześcijańskie korzenie naszej cywilizacji powinny być podkreślone (...) natomiast musi być w konstytucji zawarta (...) zasada, iż nikt nie jest dyskryminowany negatywnie ani uprzywilejowany z racji swoich religijnych wierzeń* (z. 2, s. 90).

Tradycja historyczna bez religii?

Niedostrzeżenie tego, że zupełnym nieporozumieniem jest zarzut, jakoby inwokacja była wyrazem nietolerancji w konstytucji jako akcie świeckim, zastanawia tym bardziej, że autorzy-oponenci w tej samej wypowiedzi argumentują historycznie i kulturowo na rzecz preambuły. Postulują, aby w niej *wyrazić szacunek dla narodowych tradycji* (Z. Ziemiński, z. 3, s. 91, 130), zadbać o ugruntowanie aksjologiczne nowej konstytucji w kulturze polskiej, mówią o wartościach niepodległościowych, narodowej i kulturowej tożsamości (A. Wielowieyski). Nie wiedzą przy tym, jak się wydaje, że gdy omijają dokładniejszą identyfikację tej kultury, tak pod względem genetycznym jak i merytorycznym, jako kultury chrześcijańskiej lub katolickiej, znajdują się dokładnie na tej samej płaszczyźnie rozważań, której prawomocność kwestionują. Ich wstydlivość i prze(d)sąd w materii religijności przybiera formę groteskową, gdy tę kulturę historycznie ukształtowaną przez chrześcijaństwo przywołują za pomocą archaizacji języka (por. preambułę z projektu konstytucji Komisji Konstytucyjnej Sejmu RP X kadencji), lub gdy stylistycznie nawiązują do konstytucji 1791 r., dobierając z niej nawet odpowiednie wyrażenia. Opuszczają jedynie elementy

inwokacji religijnej (por. projekt Z. Ziemińskiego, z. 3, s. 91). Nie biorą przy tym pod uwagę repliki, że preambuła rozbudowana treściami historyczno-politycznymi szybko się deaktualizuje, stając się – jak twierdzi L. Garlicki, kłopotliwym świadectwem niezrozumienia procesów historycznych przez jej twórców. Adwersarz ten ma oczywiście na myśli los preambuły stalinowskiej konstytucji z 1952 r. (z. 2, s. 50). Z. Ziemiński, opowiadając się za *historyczną* preambułą i przeciw inwokacji, twierdzi, że obecna *sytuacja jest bardziej podobna do 1791 roku* (z. 3, s. 132). Nie przecząc konieczności poważniejszego nawiązywania do polskiej tradycji konstytucyjnej, której nie wolno dziś przemilczeć⁷, należałoby się spodziewać, że w tej historycznej argumentacji zostanie bardziej wnikliwie potraktowana „obecna sytuacja” po 1989 r. Wtedy być może znalazłyby się racje przemawiające za wprowadzeniem inwokacji do preambuły.

Przykład Niemiec

Czym dla Polski był rok 1989, tym – pod pewnym względem – był dla Niemiec rok 1945. Niemcy wpisali inwokację do preambuły konstytucji po historycznych doświadczeniach związanych z klęską narodowego socjalizmu i upadkiem dyktatury hitlerowskiej. Warte rozważenia są motywy i racje, dla których Niemcy wprowadzili inwokację do konstytucji. Oczywiście nie chodziło im o państwo konfesyjne ani o uprzywilejowanie Kościołów, lecz o swoistą legitymizację państwa i nadanie mu nowej orientacji. Panowała wśród nich zgoda co do tego, że nowa republika ma być państwem neutralnym pod względem religijnym i światopoglądowym. Nie wszyscy ojcowie (i matki) konstytucji byli chrześcijanami, ale wszyscy chcieli zdecydowanie zareagować na bezprawie legalnej władzy III Rzeszy.

⁷ J. Pietrzak, dz. cyt.

Byli przekonani, że inwokacja, czyli powołanie się na odpowiedzialność narodu niemieckiego przed Bogiem, określoną systemem chrześcijańskiego Zachodu, jaki właśnie został pogwałcony przez zbrodnie hitlerowskie, jest z gruntu sensowna i dlatego też jest przesłaniem możliwym do zaakceptowania przez ogół obywateli, także przez niechrześcijan. Odpowiedzialność przed Bogiem i człowiekiem, podkreślona w inwokacji, stanowi związanie i ograniczenie władzy suwerena, tj. narodu, przy nadaniu sobie konstytucji i władzy państwa konstytucyjnego. Nie oznacza to, że inwokacja jest teonomiczną legitymizacją konstytucji. Nie sankcjonuje jakiegos superkonstytucyjnego prawa. Jej ostrze nie jest wymierzone przeciw wolności wiary religijnej, sumienia, przekonań światopoglądowych. Wskazuje jedynie na granice prawdziwej wolności człowieka w ogóle, na granice władzy państwowej. Przypomina o wyższej odpowiedzialności niż immanentny dla świata porządek polityczny. Władza państwowa nie może wszystkim politycznie rozporządzać, nie może dowolnie dysponować człowiekiem, naruszać jego godności. Inwokacja była zatem potraktowana jako skondensowany projekt koncepcji człowieka. Stanowi dyrektywę dla następnych zapisów konstytucyjnych. Przepisy konstytucji, ani te już w niej zamieszczone, ani ewentualnie później wprowadzane, nie mogą naruszyć praw człowieka. Formuła inwokacji nie zobowiązuje tych, którzy jej nie akceptują, do stosowania się do niej. Ostrzega jednak nie tylko przed nieposzanowaniem godności ludzkiej i naruszaniem praw człowieka, lecz także przed wszelakim wyjąłowieniem praw z implikowanych wartości.

Nie ulega wątpliwości, że do czasu, kiedy konstytucja niemiecka z inwokacją została uchwalona, zmienił się częściowo kontekst kulturowy. Zatarła się pamięć historyczna i stępiła wrażliwość moralna. Ewolucja świata wartości polegała także na erozji pierwotnych wartości. Godność człowieka jest coraz bardziej wypierana przez prawo do samorealizacji. W świadomości obywateli

wyblakła pierwotna rzeczywistość konstytucyjna. Inwokacja straciła wiele na swej oryginalnej wymowie w opinii publicznej. Dlatego w ostatnim czasie odzywały się sporadycznie głosy, pochodzące z obozu laickiego liberalizmu, czyli silnie zabarwione określoną ideologią, które domagały się wykreślenia słowa „Bóg“ z preambuły konstytucji. Liczono na korzystny rezonans w Komisji Konstytucyjnej Bundestagu, która miała inne powody do podjęcia prac nad zmianami w konstytucji. Ale przeliczono się, gdyż zdecydowana większość polityków i fachowców stanęła w obronie inwokacji. R. Scholz, przewodniczący Komisji, przypomniał, że inwokacja wyraża „tylko“ to, że człowiek – podmiot praw i obowiązków konstytucyjnych – jest kimś przygodnym, o skończonej i ułomnej egzystencji, wszakże podstawowe wartości, na których jest zbudowane państwo prawa, są zakorzenione w tradycji chrześcijańskiego Zachodu. Dla byłego przewodniczącego SPD, H.-J. Vogla, sam zapis inwokacji nie mówi, że *konstytucja została ogłoszona w imieniu Pana Boga, ani to, że jej uchwała jest aktem liturgicznym. Dla mnie – mówi Vogel – chodzi w każdym razie o przypomnienie, że człowiek nie jest wszechwładny, że nie jest ostatnią instancją. Inwokacja jest czymś w rodzaju samoprzypomnienia sobie o tej szczególnej odpowiedzialności, którą naród ma w momencie, kiedy nadaje sobie konstytucję. Takie samoprzypomnienie uprzytamnia ludziom wyrażenie: Bądźcie świadomi, że wasze poczynania mają swoje granice i że nie jesteście ostateczną instancją.*

Wyzwanie dla Polski

Spółeczeństwo polskie także ma za sobą tragiczne doświadczenia, a przed sobą trudne zadania. Przez nadanie sobie nowej konstytucji naród musi sobie nakreślić mocne podstawy i jasną orientację państwową na długie lata. Tymczasem powszechnie uważa się, że świadomość społeczna jest skażona i obolała. Społę-

czeństwo zatraciło swoją dynamikę z lat 1980 i 1989. Ani żywa pamięć przeszłości, ani entuzjazm budowania przyszłego demokratycznego państwa nie jest motorem prac polskiej konstytuanty. Na jakim stanie etosu i religijności kulturowej społeczeństwa chce się ona opierać w projektowaniu i uchwalaniu nowej konstytucji? Oto istotne pytanie w sprawie opowiadania się za lub przeciw inwokacji. Argumentacja Niemców za jej wprowadzeniem w 1949 r. i w jej obronie w 1993 r. ma swoje analogie polskie i mogłaby być pouczająca w naszych krajowych sporach wokół inwokacji.

Wydaje się, że w polskiej debacie nad projektami nowej konstytucji nie dochodzą do głosu argumenty proinwokacyjne, stosowne do przełomowej sytuacji państwa i podkreślające ciągłość polskiej tradycji konstytucyjnej. Nie dostrzega się możliwości zagrożeń dla demokratycznego państwa prawa, wobec których potrzebny byłby rygiel konstytucyjny także w postaci inwokacji. Konstytucjonaliści są raczej skoncentrowani na jurydycznym, prawniczym charakterze konstytucji. Dlatego też ich wypowiedzi na temat preambuły jako tekstu pozaprawnego: dopuszczalnego, potrzebnego lub zbytecznego w konstytucji, rzutują odpowiednio – choć w sposób pośredni – także na ich ocenę inwokacji.

Trzeba się zgodzić ze stanowczą tezą, że skoro konstytucja jest podstawą wszelkiego prawodawstwa państwa, to wynika z tego jasny postulat wobec ustawy zasadniczej, by była ona jurydyczna. Konstytucja jest normą-matką, z której wynikają wszystkie inne normy prawne. Dlatego jej terminy i pojęcia muszą mieć możliwie jednoznaczny sens. Nie jest jej zadaniem wygłaszanie pouczających apelatywnych sentencji, które wystawiałyby system prawny państwa na działanie zmieniających mód ideologicznych. Utraciłaby ona przez to cechę stabilności⁸.

⁸ Por. S. Michałkiewicz, *Państwo prawa – natura i wynaturzenie*, debata nr 1/93, s. 49–52.

Należy zatem podzielać starania prawników o jednoznaczność języka norm prawnych konstytucji, zwłaszcza że i tak nieostrość znaczeniowa terminów jest charakterystyczna dla całej niemal leksyki dotyczącej sfery normatywnej, moralnej i prawnej. Ale trudno zgodzić się z ich pozytywistyczną zarożumiałością, z jaką terminy i pojęcia juretycznie wątpliwe wyrzucają poza burtę korpusu konstytucji do zbiornika mniej cenionej preambuły. Preambuła nie jest przecież jakimś nic nie znaczącym przedśłowiem do konstytucji. Nie jest ona explicite tekstem prawniczym, a jednak zawiera pewne juretycznie relewantne treści. Zawiera idee, które towarzyszą całości regulacji prawnych, wpływają na ich interpretację. Są to idee, na których opiera się państwo prawa i które decydują, że nie jest ono aksjologicznie neutralne.

Konstytucja wprawdzie stoi najwyżej w porządku prawnym państwa, jednak musi ona być czymś więcej niż najwyższa norma prawna. Dzięki niej społeczność narodowa, zintegrowana wokół niej, ma możliwość ustalenia swej tożsamości (J. Isensee). Między innymi inwokacja nada jej taką rangę. Inwokacja w konstytucji nie jest wszystkim, ale konstytucja bez inwokacji może stać się niczym: laicką ślepą uliczką, która wychodzi znikąd, nie niesie ze sobą sił historycznego pochodzenia narodu ani nie prowadzi ku wymogom przyszłości.



Michael Novak

Co to jest sprawiedliwość społeczna?*

Skoro wróciliście na uniwersytet, wyjmijcie wasze książki. Definiujcie „sprawiedliwość społeczną“.

„Sprawiedliwość społeczna“ to jeden z tych terminów, których używa się najczęściej w rozprawach etycznych i politycznych bez najmniejszej ostrożności. Daremnie szukałem jego definicji. Jest nieostry, ale budzi sympatię i dlatego wielu się nim posługuje, nie określając go jednak jasno. Zatem pożyteczna może być próba zdefiniowania tego terminu, zwłaszcza wobec poważnych zarzutów, stawianych przez śp. Friedricha Hayeka, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, człowieka, który traktował sprawę poważnie. Hayek był człowiekiem wybitnym, wielkim praktykiem w podejściu do sprawiedliwości społecznej, nawet jeśli zaprzeczał, że to pojęcie ma istotny sens. Przyda się również – przynajmniej skrótowy – przegląd historii tego terminu, a następnie propozycja nowej definicji, która może mieć duże znaczenie dla ogólnej polityki i prawodawstwa w Stanach Zjednoczonych. W istocie nowa interpretacja pojęcia sprawiedliwości społecznej będzie zależała od naszych prawników i od tych, którzy zajmują się definiowaniem terminów prawniczych.

Zacznijmy od locus classicus określenia „sprawiedliwość społeczna“. Weszło ono do terminologii kościelnej w 1931 r. dzięki encyklice Piusa XI „Quadragesimo

* *What is social justice?* w: „Capital University Law Review“, vol. 21, nr 3, lato 1992, ss. 877–887.

anno“, w szczytowym momencie wielkiej recesji, w czasie kryzysu świata kapitalistycznego. Różni autorzy europejscy i amerykańscy pisali raczej złowieszczo o *końcu ery* i *upadku Zachodu*. Na scenie niemieckiej pojawił się Hitler. We Włoszech rządził Mussolini. Stalin organizował systematyczne zagłodzenie 9 mln Ukraińców. Okazją wydania tej encykliki była 40. rocznica opublikowania „*Rerum novarum*“, pierwszego dokumentu papieskiego na temat *społecznych warunków pracy*, wydanego przez Leona XIII w 1891 r. W czasie następnych obchodów rocznicowych przeanalizowano to, co się zdarzyło w latach 1891–1931¹.

Przyjmuje się, że papieże zajmują się życiem duchowym i wiecznością. Jeśli nie działa się w perspektywie wieczności, życie traci ważny wymiar. To miał na myśli Tocqueville, gdy mówił, że religia jest pierwszą instytucją demokracji. Dopóki nie zrozumie się transcendentnego charakteru każdej istoty ludzkiej w odniesieniu do jej pragmatycznych i utylitarnych funkcji, dopóty nie można pojąć znaczenia praw człowieka. Jest to krytyczny układ odniesienia, jakiego religia dostarcza demokracji. Z tego powodu – sądził Tocqueville – w USA w odróżnieniu od Europy, religia i wolność pozostają w przyjaźni. Z tego też powodu doktryna praw człowieka właśnie tutaj została po raz pierwszy faktycznie urzeczywistniona.

Leon XIII wyszedł od tradycyjnego znaczenia spraw wiecznych, aby rozważyć, co zaszło w społecznej ekonomii Europy. Zrobił to, ponieważ ludzie migrowali ze wsi do miast. Wzrastająca średnia wieku ludzkiego sprawiła, że gospodarstwa rolne nie mogły dłużej utrzymać rosnących liczebnie rodzin. Gdy umierał ojciec,

¹ Por. Michael Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions* (1989²), po raz pierwszy publikowane jako *Freedom with Justice* (1984). Dla pełniejszego potraktowania koncepcji sprawiedliwości społecznej i jej zastosowania w polityce ogólnej por. moją książkę *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993), zwłaszcza rozdz. 3 i 8.

gospodarstwo dziedziczył najstarszy syn; młodszy synowie musieli wyjechać. Emigrowali do Ameryki Północnej i Południowej oraz do uprzemysławianych miast Europy. Te ogromne migracje do miast niszczyły tradycyjne życie rodzinne, a zatem i wiarę chrześcijańską. Rodzina jest normalnym miejscem przekazu tak chrześcijaństwa jak i judaizmu i odpowiednich dla nich zwyczajów. Tak więc w kryzysie społecznym lat dziewięćdziesiątych XIX w. Leon XII zdecydował się przemówić w imieniu rodziny. W szczególności stanął w obronie robotników. W latach wcześniejszych skierowałby swoją encyklikę przede wszystkim do rolników, ponieważ praca na roli była przez wieki zajęciem 80% ludzi. W 1891 r., gdy wielu czołowych filozofów i największych umysłów świata sądziło, że socjalizm z powodzeniem może być drogą przyszłości, Leon XIII wymienił tuzin powodów, dla których socjalizm okaże się nie tylko diabelski, ale bezskuteczny. (W 1991 r. nagły upadek „realnego socjalizmu” potwierdził te przewidywania.)

W 40 lat później Pius XI wymieniał wiele reform podjętych w gospodarce kapitalistycznej od 1891 r., ale dość zaniepokojony zbliżającą się burzą przekonywał narody, by zajęły się kryzysem społecznym niezauważalnie niszczącym Europę. Aby określić swój ideał, w encyklice „*Quadragesimo anno*” dziesięciokrotnie w różnym kontekście posłużył się stosunkowo nowym określeniem „sprawiedliwość społeczna”. Innymi słowy, świadomość kryzysu i konieczności zmiany była wpisana w istotę tego pojęcia, a co najmniej stanowiła jego kontekst. Okres od 1891 do 1931 r. to mniej niż połowa drogi do współczesności. Nastąpiło po nim 60 burzliwych lat, naznaczonych dojściem do władzy Hitlera i Stalina, II wojną światową, obozami śmierci, zimną wojną, zagrożeniem nuklearnym, zbudowaniem w Europie rakiet SS-20 i upadkiem muru berlińskiego w 1989 r. Tych wszystkich zdarzeń nie mógł oczywiście przewidzieć Pius XI, gdy po raz pierwszy w tak oficjal-

nym dokumencie używał określenia „sprawiedliwość społeczna“.

Wyrażenie „sprawiedliwość społeczna“ i jego podstawowa idea ma swoje korzenie u Arystotelesa i w myśli średniowiecznej. Sedno idei starożytnej – wówczas nazywanej *powszechną sprawiedliwością* – można określić następująco: w czasach wojny, okupacji i wygnania (zjawiska dość powszechne w erze miast-twierdz) jednostce trudno było żyć zdrowym życiem moralnym. Porządek upadał; triumfowała zasada człowiek człowiekowi wilkiem. Etyka jednostek, stopień realizacji jej zasad były pod silnym wpływem ctosu miasta, w którym ludzie żyli. Ofiary ponoszone dla dobra i siły miasta – postrzegane jako działanie dobre i prawe – musiały zyskać zatem specjalną nazwę, odróżniającą je od sprawiedliwości, która polegała na oddawaniu jednostce tego, co się jej należy. Ta powszechna sprawiedliwość, jak ją wówczas nazywano, wskazywała na tę formę sprawiedliwości, której podmiotem była wspólnota, a nie tylko inne jednostki. Nigdy potem, aż do czasów współczesnych, nie poświęcono jej tyle uwagi i nie próbowano jej precyzować. Od Piusa XI zwykło się ją określać jako sprawiedliwość społeczną.

Dzisiaj wiele partii politycznych mówi żarliwie o sprawiedliwości społecznej. Mówią o niej postępowcy na całym świecie. Komuniści uwielbiali to określenie. Wszyscy go używają, ale nikt nie definiuje. Co zatem oznacza sprawiedliwość społeczna? Nawet w 1931 r. pytanie to wprowadzało w zakłopotanie poważnych komentatorów Piusa XI. Pozwólcie, że zacytuję o. Oswalda von Nell-Breuninga, jezuitę zmarłego niedawno w wieku 102 lat, który prawdopodobnie przygotował projekt encykliki. Ojciec Nell-Breuning pisał: *Encyklika „Quadragesimo anno“ ostatecznie i wyraźnie uznała, można by powiedzieć, teologicznie kanonizowała, sprawiedliwość społeczną. Teraz jest naszym obowiązkiem zbadać jej zgodność ze ścisłymi wymogami teologii naukowej i nadanie jej właściwego miejsca z jednej strony w struktu-*

rze chrześcijańskiej doktryny CNOTY, z drugiej zaś doktryny PRAW i SPRAWIEDLIWOŚĆ².

Zwróćmy uwagę na fatalną niejasność. Czy sprawiedliwość społeczna jest cnotą? Jeśli tak, to znaczyłoby, że jest sprawnością nabywaną przez jednostki. Czy jest ona ideałem nakreślającym w ogólnym zarysie rodzaj społeczeństwa, ku któremu powinniśmy zmierzać? Czy dążąc do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej, dążymy do pewnej wizji społeczeństwa, którego pragniemy, do pewnego rodzaju utopii? Czy sprawiedliwość społeczna ponad wszystko ma coś wspólnego z ideałem względnej równości dochodów? Przykładowo, mówi się, że w USA wzrasta zróżnicowanie dochodów i że taka nierówność jest grzechem przeciwko sprawiedliwości społecznej. Czy jest to właściwe rozumienie tego pojęcia? Czy sprawiedliwość społeczna jest utopijnym ideałem, którym mierzy się sprawiedliwość bądź niesprawiedliwość modelu społecznego? Stajemy zatem wobec podwójnej alternatywy: sprawiedliwość społeczna jako abstrakcyjny ideał lub jako cnota praktykowana przez jednostki; pojęcie odwołujące się do czegoś właściwego dla społeczności lub też dla jednostek. W dziewiątym rozdziale swej krótkiej, klasycznej już pracy „The Mirage of Social Justice”³ Hayek podejmuje dyskusję nad tym problemem. Zauważa, że w tradycji klasycznej sprawiedliwość jest drugą z czterech cnot kardynalnych; to znaczy, jedną z czterech cnot, na których opiera się życie moralne. (Po łacinie „cardo” oznacza zawias, oś. Roztropność, męstwo i umiarkowanie to pozostałe trzy cnoty kardynalne.)

Tu musimy zrobić małą wycieczkę na teren cnoty. Ateny miały 30 tys. mieszkańców, w większości niewolników, w konsekwencji czego każdy wolny Grek musiał się uczyć sztuki wojennej. Musiał wiedzieć, jak

² O. von Nell-Breuning, *Reorganization of social economy*, 1939, s. 5.

³ F.A. Hayek, *Law legislation and liberty: the mirage of social Justice*, 1976, s. 62–96.

się posługiwać sztyletem, mieczem, włócznią i utrzymać konia w rydwanie. Były to umiejętności decydujące przy obronie miasta stale zagrożonego najazdem wrogów bliskich i dalekich. Ponadto młodzi ludzie musieli posiadać umiejętności niezbędne w czasie pokoju. Musieli umieć przekonywać, tworzyć prawa i zarządzać mieniem. Przyswajali więc sobie wiele różnych sprawności czy umiejętności. W razie potrzeby musieli być w stanie iść na wojnę i rządzić w czasie pokoju, uczestniczyć w zawodach sportowych i w widowiskach dramatycznych, a także opanować umiejętności, jakich wymagała sztuka architektury. Młody Grek przed ukończeniem 18 lat musiał się wykazać sprawnością w tych i innych dziedzinach.

Tak właśnie rozumiano cnotę – jako rodzaj sprawności, nie zawsze wykorzystywanej, ale którą można rozwijać, gdy zachodzi potrzeba. Cnota oznacza w szczególności te sprawności, które pozwalają człowiekowi panować nad namiętnościami i uczuciami, aby mógł działać refleksyjnie, wybierając pewną drogę. Cnoty (i wady) oznaczają zbiór sprawności, który charakteryzuje człowieka jako osobę. Określony zestaw sprawności definiuje charakter człowieka.

Do lat trzydziestych XX w. znaczna część programu edukacyjnego w USA, zwłaszcza w szkołach niedzielnych, szkołach YMCA i McGuffey Readers (szkoły publiczne nie istniały do 1837 r.), koncentrowała się na pracy nad charakterem, na przyswajaniu Amerykanom pozytywnych sprawności. Dlaczego? Ponieważ jeśli przy podejmowaniu decyzji ludzie nie potrafią panować nad swoimi namiętnościami i uczuciami, nie mogą rządzić sobą. A jeśli nie potrafią kierować własnym życiem, jak mogą rządzić republiką? *Utwierdzaj twego ducha w samokontroli, mówią słowa starego hymnu; Twoja wolność w prawie*⁴. Obywatele, którzy tego nie potrafią, nie odniosą sukcesu w republikańskim samo-

⁴ K.L. Bates, *America the Beautiful*.

rzędzie. W tym przypadku amerykański eksperyment dozna niepowodzenia.

Wracając do głównego tematu: cnota jest czymś, czego musimy się uczyć, do czego się wdramy i co, podobnie jak ruch w golfie, doskonalimy (jakkolwiek istnieją ludzie „naturalni“, którzy prawie nie muszą „uczyć się“ określonego nawyku; jest on ich „darem“). Cnota oznacza ułożenie jednostki. Jest jej cechą.

A jednak, jak wskazuje Hayek, większość z tych, którzy używają określenia „sprawiedliwość społeczna“, nie ma na myśli tego, co może zrobić jednostka, lecz co może zrobić rząd. Nie mówią oni o sprawiedliwości społecznej jako cnocie praktykowanej przez jednostki, ale charakteryzują w ten sposób społeczeństwa. Używają tego terminu do określenia stanu rzeczy. Rozumieją pod tym pojęciem w szczególności te sytuacje nierówności, którym państwo może przeciwdziałać przez redystrybucję. W bardziej nowoczesnym, postępowym rozumieniu krzyk o sprawiedliwość społeczną nie jest krzykiem o większą cnotę części obywateli. Przeciwnie, obywateli poczytuje się za pozbawionych cnoty, z czego wynika, że państwo musi interweniować, aby drogą przymusu dokonać redystrybucji, której same jednostki, z braku cnoty, nie dokonują. Krótko mówiąc, wyzwanie stawiane przez Hayeka jest następujące: albo współczesne określenie „sprawiedliwość społeczna“ odnosi się do cnoty praktykowanej przez jednostki – w tym przypadku zachowuje prawo do tradycyjnego języka cnoty, albo odnosi się do stanu rzeczy w społeczeństwie, w którym to przypadku w żadnym razie nie dotyczy jednostek i ich sprawności. Na dokładkę współcześni autorzy przez sprawiedliwość społeczną rozumieją program, który ma zrealizować rząd; nie mówią więc o cnocie sprawiedliwości i nie używają klasycznego języka cnoty. Jeśli zaś sprawiedliwość społeczna nie jest cnotą, jej aspiracje do znaczenia moralnego upadają całkowicie. Słyszac określenie „sprawiedliwość społeczna“ można być pewnym, że ci, którzy go

używają, mają zamiar wykorzystać władzę państwa, aby wymusić redystrybucję dochodów.

Nie spotkałem, niestety, satysfakcjonującej odpowiedzi na krytykę Hayeka. A wymaga ona odpowiedzi i myślę, że taka odpowiedź może być dana, ponieważ Hayek żył tak, aby na nią odpowiedzieć. Większość swego życia spędził tworząc stowarzyszenia na rzecz polepszenia porządku społecznego – w celu, jak to nazywał, *fizycznego budowania wolności*. Nie można określić jego życia jako wąsko rozumianej interesowności. Hayek wyczerpująco pisał o sprawiedliwości, prawie, porządku, społeczeństwie i wolności, pracując nad tym, aby wcielać te idee.

Dobro wspólne i wolność osób

Aby przygotować odpowiedź na zarzuty Hayeka i budować koncepcję sprawiedliwości społecznej na solidnych podstawach, trzeba teraz przywołać dwa pojęcia z przeszłości. Arystoteles pierwszy zauważył – 350 lat przed Chrystusem – że dobro miasta jest dla istoty ludzkiej dobrem podstawowym. Miał doświadczenie zamieszkiwania w trzech różnych miastach greckich i zauważył, że kształtują one różne typy ludzi. Struktura ustroju tworzy jakby płynący strumień tak, że ludzie płyną z prądem w sposób, jaki wskazuje ta struktura. Ci zaś, którzy chcą żyć inaczej, muszą płynąć pod prąd. Najlepsze więc dla człowieka jest życie w takim ustroju, który wyzwala w nim największe dobro, bo nawet płynięcie z prądem wyzwala wówczas dobro. Dużo trudniej jest być człowiekiem dobrym, reflektującym i dokonującym wyborów, wiernym swoim zobowiązaniom, gdy żyje się w ustroju, który wyzwala i wzmacnia nieobliczalne namiętności. Arystoteles wnioskuje z tego, że etyka zaczyna się w polityce. Zauważa, że cnota sprawiedliwości polega normalnie na oddaniu każdemu tego, co mu się należy, wyrażając relacje międzypersonalne. Zdarzają się jednak sytuacje, w których

realizacja sprawiedliwości oznacza spłacanie długu wobec swojego miasta. Na tej zasadzie młodzi mężczyźni z Termopil oddali swe życie w obronie Aten przed najazdem. Jest to najwyższa możliwa ofiara. Jest to również najwyższe możliwe do osiągnięcia dobro, gdy człowiek składa swoje życie za miasto, dla dobra wszystkich. Jest to działanie bezinteresowne, które umożliwia innym praktykowanie cnoty.

W tym rozumowaniu jest oczywiście luka. Bez przekonującej teorii osoby taka koncepcja może uczynić każdą jednostkę narzędziem w ręku państwa. Bez ochrony praw jednostki, państwo, w imię cnoty, może od każdego żądać poświęceń dla dobra wspólnego. Na tym polegała słabość greckiej i rzymskiej myśli i praktyki społecznej.

Judaizm i chrześcijaństwo zmieniły punkt widzenia. Bóg stworzył każdego człowieka na swój obraz. Każdy uczestniczy w życiu Boga. Każda osoba jest niepowtarzalna, odzwierciedla jakiś aspekt rzeczywistości Bożej nieskończoności. Imię każdego jest zapisane w księdze życia. Pod tym względem ludzie nie są jak zwierzęta. Osoba jest zdolna do nawrócenia, całkowitej zmiany kierunku swego życia, stworzenia nowego projektu życia. Popatrzmy na domowego kota. Zachowanie kotów jest niezmiennie od wieków. Freski w piramidach ukazują koty siedzące z taką samą miną, jaką mają nasze koty. Człowiekowi przypisujemy tymczasem nie tylko określone zachowania; człowiek tworzy. Stwórca obdarzył go udziałem w swoich własnych zdolnościach, uczynił go na swój obraz, dając mu wolność i odpowiedzialność, słowem – wyposażył go w niezwykłe prawa. To nowe spojrzenie, wywodzące się z judaizmu i chrześcijaństwa, przyznaje osobie siłę równoważącą siłę państwa. Państwo nie może używać ludzi po prostu jako narzędzi. Są sytuacje, w których dobro państwa musi ustąpić wobec dobra jednostki, i nie ma innej drogi.

Aby zrozumieć pojęcie sprawiedliwości społecznej,

trzeba objąć myślą pojęcie dobra wspólnego, dobra miasta, w pewnym sensie mającego pierwszeństwo przed dobrem jednostki. Ale konieczne jest też drugie pojęcie – nienaruszalności praw jednostki przez państwo, a nawet przez społeczeństwo. Za połączenie tych dwóch koncepcji św. Tomasz z Akwinu jest czasami nazywany pierwszym wigiem; nazywając go tak Hayek naśladuje Lorda Actona⁵. Koncepcję dobra wspólnego, wspólnoty, św. Tomasz uzupełnia poglądem, że część tego wspólnego dobra polega na umożliwianiu istotom ludzkim stawania się w pełni osobami.

Pamiętając o tych dwóch podejściach powróćmy teraz do naszego poszukiwania znaczenia sprawiedliwości społecznej. Obywatel jest wezwany do czynienia sprawiedliwości, do wywiązywania się ze swoich zobowiązań wobec miasta, do czynienia tego, co podnosi jego ogólny dobrobyt; wypełnianie tego wezwania jest praktyką cnoty określoną prawem. Ale ten aspekt cnoty sprawiedliwości różni się od zwyczajnej praktyki sprawiedliwości, odnoszącej się do relacji pomiędzy dwiema lub więcej osobami. Starożytni chcieli odróżniać zwyczajną sprawiedliwość (pomiędzy poszczególnymi osobami) od tego rodzaju sprawiedliwości, której celem było dobro wspólne lub dobro państwa jako całości. Do tego drugiego rozumienia sprawiedliwości odwołuje się pojęcie sprawiedliwości społecznej.

Aż do czasów współczesnych jednak nie istniały instytucje broniące praw jednostki ani też funkcjonujące demokracje nie bazowały na poszanowaniu tych praw. Demokracja oznacza rządy ludu, a rządy ludu na ogół zawodzą. Arystoteles twierdził, że demokracja prowadzi do tyranii. Dla naszych autorów było to wielkie niebezpieczeństwo. Filozofowie i ludzie mądrzy doszli do przekonania, że rząd republikański nie może funkcjonować. Jego idea wymagała wsparcia⁶. Trzeba było

⁵ F.A. Hayek, *The constitution of liberty*, 1960, s. 457.

⁶ Por. J. Madison, „The Federalist” nr 10, s. 125 (wyd. I, Kramick, 1987).

znaleźć taki sposób ustanawiania rządu demokratycznego, który leczyłby choroby właściwe demokracji. James Madison był głównym architektem tego, co uważał za oryginalną koncepcję (i chciał, aby przyszłe pokolenia były przekonane o jej oryginalności). Amerykański system rządów miał oznaczać nowy porządek i gwarantować utworzenie republiki, jaka nigdy wcześniej nie została osiągnięta, odmiennej od innych⁷. Miała to być republika chroniąca prawa jednostki i równocześnie zapewniająca wyższy poziom dobra wspólnego w porównaniu z osiągnięciami innych narodów. Jej cel stanowiło osiągnięcie *dobra publicznego i szczęścia prywatnego*⁸.

Pierwsi przybysze z Lejdy w Holandii zbliżając się do wybrzeża Ameryki wiedzieli, że nie czekają tu na nich zajazdy z płonącym ogniem. Nie spodziewali się też uprawnych pól, z których mogliby zebrać produkty na kolację. Mieli sami stworzyć cywilizację dla siebie. Ich głównym zadaniem na tym nowym lądzie było zbudowanie miast. Najważniejszym celem pierwszych Amerykanów było zbudowanie społeczności. Czyż nie oznaczało to pracy nad sprawiedliwością społeczną, czyli podstawowego zadania ludzkiej etyki? Przypuszczalnie społeczności te miały zamiar bardziej niż jakiegokolwiek wcześniejsze wspólnoty zająć się ochroną praw jednostki. Zakładanie nowej cywilizacji wymagało obywateli zdolnych do przedsiębiorczości i inicjatywy. Po raz pierwszy w historii – jak zauważył to potem Tocqueville – gdy ludzie chcieli, aby coś było zrobione, nie mogli się zwrócić do państwa; musieli się zwrócić jeden do drugiego. W latach siedemdziesiątych XIX w. w stanie Ohio było więcej uniwersytetów i uczelni niż we Włoszech, Niemczech, Francji i W. Brytanii razem wziętych; jest zadziwiające, że większość z tych uniwersytetów założyli prywatnie obywatele. Tocqueville ko-

⁷ J. Madison, „The Federalist” nr 15, s. 144–145.

⁸ J. Madison, „The Federalist” nr 10, s. 125.

mentował, że we Francji Francuzi zwracają się do państwa, w W. Brytanii ludzie zwracają się do arystokracji, a w USA – do powoływanych przez siebie organizacji⁹.

Zauważmy, że w ten sposób ukazuje się nam nowa koncepcja sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwość społeczna w jej nowoczesnym znaczeniu faktycznie pojawia się w Ameryce. Po raz pierwszy w historii zwykli ludzie nie są poddanymi, lecz stają się obywatelami, którzy powinni wykazać przedsiębiorczość i inicjatywę. Nie mogą liczyć na to, że inni coś za nich zrobią. Tak rozumiana sprawiedliwość społeczna jest pojęciem nowoczesnym i oznacza po prostu samorządność. Zwracając się o coś do państwa w pewnym sensie podważa się samorządność. Przekazując nową odpowiedzialność państwu, pozbawia się tym samym odpowiedzialności jednostkę i lokalną społeczność.

W czasach pionierskich obywatele służyli dobru wspólnemu łącząc się dobrowolnie w grupy. Jednoczyli się w celu budowy kościoła. Łączyli się, aby społecznie zbudować gmach użyteczności publicznej. Dzisiaj chelpimy się amerykańskim indywidualizmem, ale nie zauważamy, że nasi przodkowie większość swojego czasu spędzili na budowaniu społeczności. Realizowali praktycznie sprawiedliwość społeczną, zanim przybrała ona swe współczesne imię. Sprawiedliwość społeczna w kontekście wolnych społeczeństw to właśnie praktyka tych sprawności, dzięki którym pojedyncze osoby łączą się z innymi, zrzeszają się, by współpracować, i działają dla dobra miasta, w którym żyją. Jest to cnota społeczna w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, jest to zdolność współpracy z innymi; sprawność konieczna, bo w pojedynkę niewiele się robi. Po drugie, jest to dobre działanie dla dobra społeczeństwa jako całości. Mogą to być rzeczy wielkie, jak napisanie nowej konstytucji, albo małe, jak założenie ogrodu kwiatowego na błoniach. Ta nowa cnota rodzi się dzięki osobistej inicjatywie, ale jej celem

⁹ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, wyd. J.P. Mayes, 1969, s. 513.

jest dobro społeczeństwa. W USA cnota ta jest źródłem aktywności społecznej.

Pojęcie sprawiedliwości społecznej bywa jednak ostatnio wiązane najczęściej z biednymi, a w szczególności z programami ubezpieczeń społecznych jako schematami redystrybucji.

Nowe podejście do państwa z rozbudowanym systemem ubezpieczeń społecznych

Jak zauważył Jan Paweł II w swojej encyklice „*Centesimus annus*“, rozwijane z dobrą intencją państwo opieki socjalnej zaowocowało trzema konsekwencjami nie do przewidzenia¹⁰. Po pierwsze, programy opieki społecznej okazały się nadmiernie kosztowne, dużo droższe, niż szacowali to wnioskodawcy. Po drugie, stają się one coraz bardziej zbiurokratyzowane i coraz bardziej odsuwają podejmujących decyzje od tych, którym powinny one pomagać. Po trzecie, są często bezproduktywne, stwarzają większe problemy od tych, które miały rozwiązywać. W świetle słów papieża możemy rozważyć nasze własne doświadczenia. Walka z ubóstwem zaczęła się w latach sześćdziesiątych. W imię sprawiedliwości społecznej obywatele USA dali w tym okresie więcej pieniędzy dla biednych niż kiedykolwiek w historii kraju. Zrobiliśmy to, aby – jak wyraził się John F. Kennedy w swym posłaniu do Kongresu 1 II 1962 r. – *położyć nacisk na jedność i ochronę rodziny*¹¹. Tak

¹⁰ „Interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności, państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których – przy ogromnych kosztach – raczej dominuje logika biurokratyczna, aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom“ (nr 48).

¹¹ J.F. Kennedy, *Special Message to the Congress on Public Welfare Programs* (1 II 1962), w *Public Papers of the Presidents of the United States*, s. 98, 103. Kennedy dodał, że programy opieki społecznej „muszą wesprzeć walkę z uzależnieniami, przestępczością nieletnich, niepowodzeniami rodzinnymi, nieślubnym pochodzeniem, chorobą i inwalidztwem. Muszą redukować zasięg tych problemów, zapobiegać ich pojawianiu się i nawrotom oraz umacniać i ochraniać słabych w świecie wysokiej konkurencji“.

właśnie motywowaliśmy walkę z ubóstwem. Oceńmy teraz nasze osiągnięcia w tej dziedzinie. Spójrzmy, co się stało z amerykańską rodziną pomiędzy 1962 r. a 1992 r. Wydaliliśmy wiele pieniędzy. Czy było to skuteczne? Tak i nie. Było to dość skuteczne w odniesieniu do starszych. Warunki życia ludzi starszych w USA w 1992 r. są dużo lepsze niż w 1962. Dziś ludzie w wieku ponad 65 lat wyglądają na zdrowych i dobrze sytuowanych; niepokoiśmy się teraz o tych najstarszych, w wieku ponad 85 lat, których liczba (podobnie jak i 65-latków) znacznie wzrosła. Dziś tylko nieliczni ludzie starsi są biedni. Mają ubezpieczalnię, która pokrywa ich wydatki zdrowotne. Jest to program kosztowny, ale skuteczny.

Tak więc walka z ubóstwem przyniosła bardzo dobre rezultaty dla starszych, ale dla ludzi młodych, tych mocnych, w wieku 18–25 lat, stworzyła nowy (i bez precedensu) zestaw problemów. W moim mieście, Waszyngtonie, 80% dzieci rodzi się jako nieślubne. Prognozy dotyczące ich zdrowia, nauki, zatrudnienia i obyczajów są poniżej średniej. Będą wiele cierpieć. Rząd nie nakazywał wzrostu liczby dzieci nieślubnych. Nie wymuszał tego system ekonomiczny. Wspomniana sytuacja jest konsekwencją określonych wyborów moralnych. Takiego modelu – dziś bardzo popularnego – ludzie dużo bardziej ubodzy nigdy nie wybierali. Nowa etyka ma niszczycielskie następstwa. Jednym z nich jest fakt, że – jak nigdy do tej pory – 42% młodych mężczyzn w Waszyngtonie ma do czynienia z kryminalnym wymiarem sprawiedliwości. 45% życia spędzają oni w więzieniu lub na rozprawie sądowej albo też oczekując w śledztwie na proces lub będąc warunkowo zwolnieni z aresztu¹². Nie zdarzało się to, gdy ludzie byli znacznie ubożsi niż dzisiaj. Sądzę więc, że gdy istniejący system opieki społecznej podaje się jako przykład sprawiedli-

¹² J. de Parle, *Young Black Men in Capital: Study Finds 42% in Courts*, „N.Y. Times”, 18 IV 1992.

wości społecznej, trzeba koniecznie zdać sobie sprawę, iż nie jest to jedyne słuszne zastosowanie tego pojęcia. Próba udoskonalenia systemu opieki społecznej wyłącznie przez biurokratyczny aparat państwa jest kosztowną, bezosobową i bezproduktywną metodą pomocy biednym. Może być nawet formą niesprawiedliwości. A jest przecież lepsza droga – praktykowanie cnoty sprawiedliwości społecznej przez odbudowę społeczeństwa obywatelskiego. Bunt przeciw państwu totalitarnemu w Europie Środkowej i Wschodniej uwidocznił nowe znaczenie koncepcji społeczeństwa obywatelskiego jako przeciwwagi dla państwa. Społeczeństwo obywatelskie to spory obszar życia społecznego – pomiędzy samotną jednostką a biurokratycznym nowoczesnym państwem – który ludzie tworzą dobrowolnie i na zasadzie współpracy, niezależnie od bezpośredniej zależności od państwa. Społeczeństwo obywatelskie tworzą osoby współpracujące ze sobą, aby osiągnąć wiele rozmaitych celów. Funkcjonuje ono dzięki stowarzyszeniom, zrzeszeniom, spółdzielniom i komitetom, powoływanym jako owoc cnot inicjatywy i kreatywności w dziedzinie spraw społecznych. Cnoty te są potrzebne np. przy podejmowaniu działań na rzecz zrzeszania się prawników, lekarzy, pośredników w sprawach kupna i sprzedaży nieruchomości, duchowieństwa i innych prywatnych obywateli z danego rejonu, aby mogli zająć się problemami biednych w swojej okolicy. Ponieważ poszczególne rejony różnią się między sobą, jedynie lokalne stowarzyszenia społeczeństwa obywatelskiego jako będące najbliższe faktów zapewniają w miarę dokładne rozeznanie sytuacji.

Czy zaczynając 30 lat temu walkę z ubóstwem nie mogliśmy działać z większą roztropnością i osiągnąć lepszych rezultatów w zakresie opieki nad młodymi rodzinami z ubogich środowisk przez ochronę integralności i siły rodziny? Czy nie lepsze byłoby realizowanie sprawiedliwości społecznej takiej, jaką właśnie zdefiniowaliśmy?

Przerzucanie naszych problemów na biurokrację nie jest cnotą. Cnotę ćwiczy się przez własną aktywność. Sprawiedliwość społeczna jest cnotą potrzebną wolnym obywatelom; dzięki niej zrzeszają się oni z osobistej inicjatywy, aby współpracując czynić nasze społeczności lepszymi, niż są. Jest to cecha społeczna zarówno w odniesieniu do metody jak i do celu.

* *

W świetle powyższej koncepcji sprawiedliwości społecznej trzeba zatem przyjrzeć się państwu rozbudowanej opieki socjalnej. Słuchając o sprawiedliwości społecznej, powinno się nalegać, aby ten, kto używa tego pojęcia, przynajmniej je zdefiniował.

Po drugie, trzeba zwrócić uwagę, czy definicja ta nie przekazuje po prostu państwu dodatkowych obszarów odpowiedzialności i nowej władzy. Nie powinno się bowiem dopuścić do tego, by pojęcie to zostało zawłaszczone przez tych, którzy posługują się nim, mając na myśli nie cnotę, a jedynie czystą władzę państwa.

Po trzecie, trzeba zacząć badać szanse rozszerzenia roli społeczeństwa obywatelskiego i umniejszania roli państwa. W tym celu należy postawić pytanie o możliwości systematycznego wspierania nawyków jednostkowej inicjatywy i zorganizowanej współpracy, które są znakiem wyróżniającym ludzi wolnych.

Na zakończenie zwróćmy uwagę, że wiek inwencji w dziedzinie społecznej nie skończył się. Nasze pokolenie jest zdolne znaleźć nowe i lepsze formy troski o ubogich niż te z lat sześćdziesiątych. Jeśli mają one być realizacją sprawiedliwości społecznej, muszą się odwoływać do inicjatywy i współpracy milionów naszych obywateli. To dzięki nim można będzie przywrócić narodowi pełnię życia od samych korzeni.

tłum. Ewa Okuljar

Kazimierz Rogoziński

Konsumpcja – konsumpcjonizm – konsumeryzm

Józefowi Tischnerowi

Trzy tytułowe pojęcia są warte uwagi choćby dlatego, że powtarzane po wielokroć i przy różnych okazjach – bywają używane nie zawsze zgodnie ze swym znaczeniem. Tak więc uporządkowanie zakresu znaczeniowego każdego z nich tudzież ustalenie związków międzyzakresowych byłoby wystarczającym uzasadnieniem i impulsem do napisania artykułu, skoro pojęcia należą do podstawowych... Ale ten lingwistyczno-semantyczny zabieg porządkujący to zaledwie wstęp otwierający znacznie poważniejszy problem. Okazuje się bowiem, że owe trzy terminy zarysowują obszar zagadnień, o którym zwykło się mówić – zwłaszcza z ambon – raczej z dezaprobatą i nie ukrywaną obawą. Ich jednostronna (tendencyjna) interpretacja wywołuje nieporozumienia. Ludzie słuchają, czytają, przyglądają się... i nie mogą zrozumieć, o co właściwie w tych uczonych dysputach chodzi. Dlaczego – pytają – mamy się obawiać konsumpcji właśnie teraz, kiedy wreszcie mamy możliwość posmakowania jej owoców? Dlaczego straszy się nas jakimś konsumizmem, skoro dopiero co zaczęliśmy nadrabiać wieloletnie zaniedbania i opóźnienia? W imię czego mamy się pozbawiać tej niewątpliwiej przyjemności, która przydaje światu urody i odrobiny komfortu? Pytań wiele, a wyczerpujących odpowiedzi brak.

Dlatego powinniśmy być wdzięczni Józefowi Tischnerowi za to, że wziął na swój „filozoficzny warsztat“

temat KONSUMPCJI¹. Przeprowadzoną przez filozofa pogłębioną interpretację tego wieloznacznego pojęcia uzupełniam kilkoma uwagami ekonomisty.

Konsumpcjonizm jako postkomunistyczna patologia

W żadnym ze wzmiankowanych tekstów autor nie zajmuje się konsumpcją wprost (wszak każdy jest świadom co to takiego), ale jej wynaturzeniem w postaci konsumpcjonizmu, i to w jego postkomunistycznej wersji. Konsumpcjonizm liberalny (bo taki też istnieje) zapewne niesie ze sobą również jakieś zagrożenia; ale nasz rodzimy konsumpcjonizm – tyleż specyficzny, ile różny od tamtego – wymaga, by się nim zająć z należytą uwagą.

Zniesione przez socjalistyczną rewolucję prawo własności prywatnej i zanegowanie posiadania przez budowniczych komunizmu doprowadziły w końcu do tego, że UŻYWANIE stało się podstawowym rodzajem relacji człowieka do otaczającego go świata. Jakie było (jest?) to nasze komunistyczne używanie? Było:

nieograniczone – bo wszystko mogło być jego przedmiotem, z władzą włącznie;

niekontrolowane – bo realizowało się kosztem degradacji nie tylko środowiska przyrodniczego, ale i człowieka;

nieodpowiedzialne – bo po wyczerpaniu się własnych (rodzimych) zasobów dokonywało się na koszt innych, czyli na kredyt.

Z tak pojętego używania, a ściślej mówiąc: totalnego nadużywania, wyłonił się KONSUMPCJONIZM. Opisując go J. Tischner zwraca uwagę na kilka możliwych sposobów jego interpretacji. Konsumpcjonizm dający się

¹ Tak fundamentalny dla zrozumienia człowieka temat pojawiał się w piśarstwie Księdza Profesora wiele razy. Tutaj wykorzystuję dwa jego artykuły: *Własność prywatna i jej wrogowie*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 35, oraz *Władza konsumpcji i konsumpcja władzy*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 6.

sprowadzić do relacji człowiek – rzecz jest jednak spowodowany wynaturzeniem występującym wcześniej w relacji dialogicznej, bardziej podstawowej, bo ujawniającej się w stosunku do drugiego człowieka. Gdyby ktoś chciał jeszcze bardziej zgłębiać problem, to wraz z cytowanym autorem może zejść na poziom konsumpcjonizmu ontologicznego (gdzie jesteśmy już tylko tym, do czego nas użyto).

Relacjonowany tu wywód jest przekonujący i poparty stosowną argumentacją. Nie budzi także zastrzeżeń konkluzja mówiąca o tym, że odziedziczony po komunizmie konsumpcjonizm jest karykaturą konsumpcji i dlatego jest nie do przyjęcia. Dodatkowe wyjaśnienie, że przekształcenie – naturalnej skądinąd – konsumpcji w wynaturzony konsumpcjonizm stało się przede wszystkim za sprawą używania, budzi jednak pewne wątpliwości.

Samo używanie nie jest bowiem czymś złym. Co więcej, w nauce społecznej Kościoła było stawiane nawet PRZED prywatnym posiadaniem. Powołując się na Piusa XII Jan XXIII pisał: *Poprzednik Nasz podkreśla prawo każdego człowieka do używania dóbr materialnych dla swego utrzymania i rozwoju; prawo to należy uznać za niewątpliwie ważniejsze od wszystkich innych praw gospodarczych i dlatego za wyższe także od prawa prywatnego posiadania. Choć prawo prywatnego posiadania dóbr – jak przypomina Nasz Poprzednik – zawarte jest na pewno w samym prawie natury, to jednak z woli Boga Stwórcy prawo to nie może w żaden sposób przeszkadzać, aby te dobra materialne, stworzone przez Boga dla pożytku wszystkich ludzi, mogły w równej mierze należeć do wszystkich, zgodnie z wymogami zarówno sprawiedliwości, jak i miłości². Wygląda na to, że to właśnie komuniści starali się de iure et de facto potwierdzić wyższość używania nad posiadaniem.*

² *Mater et Magistra*, 4.

Po tej zakrawającej na herezję konstatacji wróćmy do głównego toku prowadzonego tu wywodu. Otóż nie ulega wątpliwości, że prymat używania nad prywatnym posiadaniem był JEDNĄ z przyczyn powodujących, że z konsumpcji wyłoniła się zdegenerowana jej mutacja w postaci konsumpcjonizmu. Ale była to zaledwie jedna z przyczyn, obawiam się, że wcale nie ta najważniejsza. Samo używanie nie jest bowiem „z natury” czymś złym, staje się niebezpieczne dopiero wówczas, kiedy zostaje uznane za JEDYNĄ, powszechnie obowiązującą normę regulującą stosunki człowieka z innymi ludźmi i otaczającym światem, ograniczonym niemal wyłącznie do używania. Błąd komunizmu polegał na tym, że budował on podstawowy model konsumpcji, który był pozbawiony możliwości ZNACZĄCEGO posiadania (bo jednak w socjalistycznym PRL-u można było to i owo mieć na własność). Wpisany w taki model konsumpcji człowiek po prostu był skazany na używanie. Co zrobić, aby się ustrzec przed popełnianiem podobnych błędów interpretacji, a co gorsza – w realizacji modelu konsumpcji? Nie pozostaje nic innego, jak nieco dokładniej przyjrzeć się temu złożonemu zjawisku. Spośród wielu możliwych interpretacji konsumpcji (np. makroekonomiczna, wąskobranżowa, socjologiczna itp.) wybieram takie jej ujęcie, które sprawdziło się w analizach J. Tischnera.

Konsumpcyjny imperatyw

Nie tu miejsce, by się wdawać w wyjaśnienie zawiłości terminologicznych, jednakże pewne ustalenia trzeba poczynić. Przyjmijmy więc – ułatwiając sobie zadanie – jako aksjomat, następujące stwierdzenie: człowiek, aby (prze)żyć, musi konsumować. Konsumpcja – w tym znaczeniu – jest więc AKTEM PRZYSWAJANIA dóbr i usług podejmowanym po to, by zaspokoić potrzeby. Pomijam tutaj złożony problem motywowania

konsumpcji przez potrzeby i pragnienia³, chcąc jedynie zwrócić uwagę na to, że jest to akt OSOBISTY, co oznacza, że nikt nie może w tym akcie zastąpić podmiotu konsumującego (nie ma czegoś takiego jak konsumpcja per procura); ponadto akt ten wyraźnie znamionuje EGOISTYCZNE SKAŻENIE, czyli wyraźna orientacja „ku sobie”. Dobrze, kiedy aktem konsumpcji są zaspokajane rzeczywiste, a nie urojone potrzeby; dobrze, jeśli przyswaja się swoje własne rzeczy; znakomicie, kiedy konsumujący podmiot ma świadomość tego, co dzięki aktom konsumpcji realizuje i osiąga. Realizujemy wtedy model konsumpcji bliski ideału.

Ze względu na rodzaj zaspokajanych potrzeb, charakter dóbr podlegających przyswajaniu czy wreszcie ze względu na sposób ich wykorzystywania konsumpcja może przybierać dwojakiego rodzaju formę, wypełniającą dwa odrębne, acz uzupełniające się, poziomy aktywności.

1. Poziom wegetatywny. Realizowane na tym poziomie akty konsumpcji żywności, odzieży, lekarstw itp. przekształcają się w PROCES warunkujący utrzymanie ciągłości życia. Przez zaspokajanie swych witalnych potrzeb człowiek włącza się – jako jeden z elementów świata przyrody – w ów wielki cykl narodzin – wzrostu – obumierania – zaniku i ponownego kiełkowania życia, któremu podlega cała natura. Człowiek konsumując ZUŻYWA dobra, które i tak ze swej natury byłyby skazane na zniszczenie i rozkład. Konsumpcja takich dóbr natury nie przynosi im uszczerbku, chociaż ich wytwarzanie (uprawianie) może się odbywać ze szkodą dla środowiska (np. przez zachwianie odpowiednich proporcji między użytkami rolnymi a lasami).

2. Poziom egzystencjalny (uzasadnieniem takiego właśnie określenia niech będzie etymologiczna interpretacja egzystencji – *sistit ex*, czyli umieścić coś poza). Realizowana na tym poziomie konsumpcja ma na celu uczy-

³ Por. K. Rogoziński, *Potrzeby i pragnienia*, „PP” 7–8/1986.

nić życie człowieka bardziej ludzkim, obudować jego egzystencjalną niszę dobrami mniej podatnymi na zniszczenie i rozkład. Różne dobra i usługi (te ostatnie nabierają teraz specjalnego znaczenia) spełniając ten warunek czynią życie łatwiejszym (dobra trwałego użytku) lub bezpieczniejszym (wyposażenie domu i zagrody); jeszcze inne, jak dobra kultury, powodują „usen-sowanie” życia. Wszystkie je łączy jedna wspólna cecha. Jest nią sposób wykorzystywania polegający na UŻYWANIU trwającym przez długi (niekiedy liczący setki lat) czas, a ponadto takim używaniu, które dopuszcza zbiorowe formy używania (spożycie zbiorowe).

Jak się starano wykazać, przymusu konsumpcyjnego nie da się wyeliminować, co najwyżej można osłabić jego działanie (vide H. Elzenberga etyka wyrzeczenia), ale można i trzeba rozpoznać niebezpieczeństwo grożące konsumpcji, by próbować uprzedzać i – ograniczać ich pojawienie się. Badacze poświęcili wiele wysiłku, by te zagrożenia zidentyfikować i określić. Ich prezentacja mogłaby się złożyć na osobny tekst. W tym miejscu nie pozostaje nic innego, jak tylko ograniczyć się do hasłowego ich potraktowania, sygnalizując zaledwie najważniejsze problemy: konsumpcja jako forma kompensacji; wpływ mody i naśladownictwa; radykalne skrócenie „czasu życia” przedmiotów (dóbr); nowe i własne prawa rynku kultury masowej; wysoka skuteczność strategii marketingowych. Natężenie i zakres tych negatywnych dla konsumpcji zjawisk sprawia, że przybiera ona postać KONSUMPCJI WYALIENOWANEJ. Zewnętrznie i pozornie nic się nie zmienia: konsumpcja nadal pozostaje jednostkowym, choć już nie osobowym aktem; co więcej, wysuwa się na pierwsze miejsce wśród innych wyborów i zachowań człowieka. Konsumuję właśnie TO, więc chyba widać, kim jestem. Żyję, by konsumować. Konsumuję, więc jestem. Ale im bardziej otwieram się na dobrodziejstwa i przyjemności konsumpcji, w tym większą popadam zależność od różnego autoramentu sterników świadomości i potrzeb, ukry-

tych wmawiaczy, sprawnych marketingowców itp. Potrzeba mocnej i wyraźnie zarysowanej osobowości, by się tym rozmiękcającym i kuszącym zabiegom nie poddać. Niestety słaba i skarłała osobowość tworzy w sferze konsumpcji nowy azyl dla „tezy o Feuerbachu”.

Człowiek, jeśli chce przeżyć, musi konsumować. Ale co się dzieje z konsumpcją, kiedy przymus realizacji konsumpcji wegetatywnej przestał być „ciężarem”, a stał się przyjemnością? Uwolniony od krępujących go pór roku i cykli natury współczesny człowiek zostaje wprowadzony do lunaparku gdzie:

płoną pomarańczowe tyny

jarzą się sanktuaria

MAGNAE MATRIS

Wielkiej Konsumpcji

(J.S. Pasierb, Miasto niemieckie /Stuttgart/)

Konsumizm i konsumpcjonizm

Siła i zwodniczy urok konsumpcji są iście zdumiewające. Jest coś zastanawiającego w tym, że najczęściej zastrzeżenia pod jej adresem są formułowane w społecznościach, które jeszcze nie znalazły się w magicznym kręgu należącym do Magnae Matris. Dlatego zanim konsumpcyjna *dolce vita* przysłoni nam ostrość widzenia, warto wsłuchać się w ostrzegawcze sygnały, tym bardziej uważnie, że są nadawane przez dwa uznane autorytety. Jan Paweł II w encyklice „*Centesimus annus*” (36) ostrzega nas przed KONSUMIZMEM. Wtórzuje mu J. Tischner zwracając uwagę na zagrożenia, jakie niesie ze sobą, wspomniany wcześniej, KONSUMPCJONIZM. Wypowiedzi obu autorów można interpretować łącznie i „synkretycznie”, co sugeruje zresztą wyraźna zbieżność etymologiczna, jak również podobne znaczeniowo i zakresowo desygnaty obu nazw. Nie będzie – jak sądzę – sprzeniewierzeniem się intencjom obu autorów, jeśli podejmimy próbę rozłącznej interpretacji obu pojęć.

KONSUMIZM. Czym jest konsumizm? W encyklice brak jego definicji, ale dzięki zawartemu w dokumencie ciągowi dookreśleń można się pokusić o jej sformułowanie. Opatrzony przez Papieża niewątpliwie znakiem ujemnym, jest konsumizm jednym z tych megatrendów, które znamionują współczesną cywilizację atlantycką; jest orientacją przenikającą kulturę i gospodarkę wysokorozwiniętych społeczeństw, wyrażającą się w stwierdzeniu: COKOLWIEK WYPRODUKOWANO, BĘDZIE SKONSUMOWANE albo: NALEŻY SKONSUMOWAĆ, PONIEWAŻ DAŁO SIĘ WYPRODUKOWAĆ. Wyrażająca się w tych sformułowaniach orientacja przenika i kształtuje wybory i decyzje obu stron uczestniczących w nowym cyklu wymiany: produkujących i konsumujących. Co się dotyczy tych pierwszych, to w celu utrzymania swej dominującej pozycji zostali zmuszeni do zmiany taktyki działania. Skoro w wyniku rewolucji naukowo-technicznej zostały zniesione bariery technologiczno-organizacyjne, to cały problem sprowadza się jedynie do wyszukiwania nowych potrzeb bądź nowych sposobów zaspokajania potrzeb starych. Kreowanie nowych potrzeb jest poniekąd ułatwione, bowiem: *W swym systemie gospodarczym nie ma kryteriów pozwalających na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie stworzonych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości („Centesius annus“)*. Tak więc wewnątrz systemu produkcji i dystrybucji dóbr raczej nie pojawi się mechanizm samoograniczający; może on pochodzić jedynie z zewnątrz, spoza układu, np. ze sfery kultury czy etyki. U konsumującego człowieka naturalne pragnienie, by żyć lepiej, przeradza się w dążenie *do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności* (tamże). Stałą gotowość konsumpcyjną można utrzymywać przez nabywanie różnego rodzaju ekscytantów (używek), narkotyków, przez śledzenie reklam i podążanie za nimi. Równie skuteczne okazuje się od-

wołanie bezpośrednio do instynktów i wykorzystywanie „hydrauliki gruczołów” w motywowaniu zachowań konsumpcyjnych.

Tak oto *twórcze możliwości wolnej gospodarki* przyczyniają się do upowszechnienia postaw destrukcyjnych i stymulują rozrzutność po obu stronach układu, a sztucznie rozbudzone potrzeby sprzężone z funkcjonującym niezawodnie systemem gospodarowania generują zjawisko, któremu na imię konsumizm.

KONSUMPCJONIZM. J. Tischner pisze: *Gdy człowiek popada w konsumpcjonizm, to znaczy, że coś niedobrego stało się z jego stosunkiem do drugiego człowieka.* Przyczyn zagrożeń, jakie niesie ze sobą konsumpcjonizm, cytowany autor proponuje doszukiwać się w samym człowieku. Ale na takie antropo-filozoficzne ujęcie mogą sobie pozwolić tylko nieliczni, nam pozostaje jedynie ograniczyć się do zwrócenia uwagi na bardziej zewnętrzne uwarunkowania konsumpcjonizmu. Pojawia się on tam, gdzie – jak zauważa cytowany autor – sposób wzajemnego komunikowania się ludzi jest *chory*, gdzie relacja dialogiczna przekształca się nie w monolog, ale w wydawanie poleceń. Dochodzi do tego jednostronnie eksploatorski stosunek do otaczającego świata. Obie postawy wyrastają z instrumentalnego traktowania wszystkiego i wszystkich. Dla człowieka zaślepionego taką *użytkarną kataraktą* używanie zawsze musi się przekształcić w nadużywanie, a posiadanie – w pazerne przywłaszczanie. I tylko odmiennność warunków życia sprawia, że w komunizmie *wszystko, co jest, jest MATERIAŁ do UŻYCIA i ZUŻYCIA*, natomiast w liberalnym kapitalizmie, skoro wszystko jest na sprzedaż, jest więc do nabycia, przywłaszczenia i skonsurowania. Nie trzeba chyba dodawać, że są to ujęcia „czyste” i idealne, że w rzeczywistości należy uwzględnić – w pierwszej sytuacji – zróżnicowaną dostępność do „progów władzy” rozdzielającej (według siebie tylko znanych kryteriów) dobra; w drugiej natomiast należy brać pod uwagę ograniczenia spowodowane nierów-

nomiernym rozkładem dochodów, a więc niejednakową siłą nabywczą.

Tworząc zjawisko konsumpcjonizmu rutynowy akt konsumpcyjny⁴ jest wyrazem niepohamowanego zawłaszczania, którego samoograniczenie może zaproponować jedynie refleksja etyczna.

Samoograniczająca się konsumpcja

Należy być świadomym tego, że przynajmniej dwa zespoły czynników wpływają na to, iż konsumpcja jest postrzegana jako swoiste perpetuum mobile, które raz puszczone w ruch już nigdy się nie zatrzyma.

Po pierwsze, zwykło się przyjmować za pewnik, że różnorodne i stale rosnące potrzeby człowieka POWINNY być zaspokajane. Ich ograniczanie, a tym bardziej przewyciężanie, nie mieści się w żadnym teoremacie konsumpcji, zostało także wyparte ze świadomości zbiorowej współczesnych społeczeństw dobrobytu, skądinąd o chrześcijańskim rodowodzie. Obligatoryjności zaspokajania potrzeb występującej w społeczeństwach (systemach) liberalnych (*Keeping up with the Joneses*) odpowiadała konstytucyjna deklaratywność składana przez władzę komunistyczną, dla której podstawowym – i nigdy nie zrealizowanym celem – było: *Maksymalne zaspokojenie stale rosnących potrzeb społeczeństwa*.

Po drugie, każda próba ograniczenia konsumpcji bywa odbierana – zresztą słusznie – jako zamach na podstawowe swobody obywatelskie i (ogólnoludzkie). Nie ulega przecież wątpliwości, że konsumpcja jest jednym z najintensywniej i najczęściej doznawanych aktów – wyborów – decyzji BYCIA WOLNYM. Skroś wszelkie reżimy technologiczne, rygory organizacyjne czy normy współżycia społecznego, sfera osobistej konsumpcji jest

⁴ Wywołuje on mimowolne skojarzenie z aktem KONSUMACYJNYM, cechującym się całkowicie stereotypowym wzorcem motywacyjnym. Por. N. Tinberger, *Badania nad instynktami*, Warszawa 1976, s. 165.

obszarem pilnie strzeżonej prywatności i po swojemu wypełnianym. Obie grupy czynników nakręcających spiralę konsumpcji można określić jako ŚWIADOMOŚCIOWE, co oznacza, że ich zmiana czy osłabienie oddziaływania wymaga przede wszystkim zmiany mentalności. To tyleż trudne, ile ambitne zadanie będzie można osiągnąć dopiero przez gruntowną weryfikację powszechnie obowiązującego „modelu człowieka“, a więc zastąpienie typu reaktywnego osobnika, kierującego się w życiu maksymalizacją przyjemności, przez człowieka o rozwiniętej osobowości, otwartego (wrażliwego) na przyciągające działanie rzeczywistych wartości. Równie trudne może się okazać ugruntowanie w świadomości społecznej przekonania, że paradoks wolności odnosi się także do konsumpcji, że zdecydowanie „k-sobne“ nastawienie wyrażające się w akcie konsumpcji, powinno być kompensowane postawą „odśrodkową“, skierowaną ku drugiemu człowiekowi, również odczuwającemu (jakieś) potrzeby.

Nie ulega wątpliwości, że świadomość konieczności samoograniczania w konsumpcji będzie sobie torowała drogę z trudem, ale może czynnikiem przyspieszającym jej dojrzewanie będzie konstatacja mówiąca o tym, że zdecydowana większość (blisko 90%) mieszkańców planety zwanej Ziemią, nigdy nie osiągnie poziomu życia i konsumpcji, jaki udało się zdobyć uprzywilejowanej mniejszości. Może warto przy tej okazji – w celu pobudzenia wyobraźni i poruszenia sumień – wypracować i posługiwać się wskaźnikami DYSKOMFORTU PSYCHICZNEGO. Jednym z nich mógłby być np. wskaźnik KONKURENCYJNOŚCI SPOŻYCIA obliczony jako relacja głodujących i niedożywionych do realizujących zawyżone normy żywieniowe, a obrazujący, ilu odczuwających głód wyciąga rękę po wyrzucany przez sytego symboliczny kawałek chleba. Albo wskaźnik WYŁĄCZNOŚCI KONSUMPCJI, mówiący o tym, jaka liczba bądź procent ludności nigdy nie będzie mógł nabyć i użytkować danego dobra (łazienki, samochodu, kuchenki mikrofa-

lowej itd.). Jak już wspomniano, pogłębiona refleksja (namysł) nad konsumpcją, chociaż trudna do upowszechnienia, staje się wyzwaniem czasu. Na szczęście może być podbudowana i wzmocniona znanymi ekonomistom, a wbudowanymi w konsumpcję mechanizmami samoczynnie ją ograniczającymi.

Konsumeryzm

Nawiązując do POJĘCIOWEGO schematu konstruującego ten artykuł warto jeszcze na koniec wspomnieć o konsumeryzmie, uzupełniającym omawiane wcześniej kategorie. W węższym rozumieniu konsumeryzm oznacza zorganizowany ruch samoobrony konsumentów; w szerszym natomiast ujęciu obejmuje także wspomagające działania rządu i jego specjalistycznych agend (np. urzędu ochrony konsumentów). Skuteczność tej zorganizowanej samoobrony konsumentów jest różna w różnych krajach (np. w Polsce nawet ewidentnie krzywdzące konsumentów wprowadzenie opłat wyrównawczych na importowane artykuły żywnościowe pozostało bez reakcji ze strony reprezentantów tego ruchu). I chociaż niekiedy spotyka się przejawy radykalnych reakcji (a organ prasowy przybiera złowrogi tytuł „Veto“), to wszystko zwykle kończy się na deklaracjach i współpracy z producentami na ogół układu się nieźle. Dlatego zapewne nigdy nie dojdzie do zapowiadanej przez E. Fromma⁵ rewolucji konsumentów, którzy mieliby powstać przeciw dyktaturze producentów, by skłonić ich do wytwarzania tego, co konsumentowi jest rzeczywiście potrzebne. Niestety, sprawy zaszły za daleko i besserwysserzy znaleźli się po stronie producentów.

⁵ E. Fromm, *Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*, Frankfurt/M 1982, s. 115.

Luís Archer SJ

Terapia genowa w myśli katolickiej*

Terapia genowa

Inżynieria genetyczna stosowana u ludzi może być podzielona na 4 kategorie: terapię genową komórek somatycznych; terapię genową komórek rozrodczych; inżynierię genetyczną podnoszącą jakość; inżynierię genetyczną poprawiającą rasę ludzką (eugeniczna inżynieria genetyczna). Chociaż dwie ostatnie kategorie, ściśle biorąc, nie mają charakteru terapeutycznego, to jednak są one zwykle omawiane łącznie z terapią genową, ze względu na ich ścisły związek, gdy chodzi o stosowane metody i obiekty badań.

Terapia genowa komórek somatycznych koryguje defekt genetyczny przez przenoszenie prawidłowych kopii genu do komórek somatycznych pacjenta, u którego gen podlegający wymianie jest uszkodzony. Terapię tę zastosowano po raz pierwszy 14 IX 1990 r., kiedy to 4-letnia dziewczynka z niedoborem dezaminazy adenykowej (ADA) otrzymała infuzję własnych limfocytów T, które po izolacji z jej ciała były hodowane *in vitro* i zmodyfikowane przez wbudowanie nieuszkodzonego genu ADA. Obecnie wykorzystanie tej techniki gwałtownie wzrasta. Zaakceptowano ponad 30 protokołów omawiających technikę przenoszenia ludzkich genów stosowaną na trzech różnych kontynentach. Wiele cho-

* *Gene Therapy in Catholic Thought*, tekst wystąpienia na III Europejskim Spotkaniu Jezuitów-Przyrodników w Gdyni (8-12 IX 1993, por. sprawozdanie w niniejszym zeszycie „PP”, s. 238 nn.).

rób jest rozpatrywanych pod względem możliwości zastosowania tej techniki w celach terapeutycznych lub profilaktycznych¹.

Terapia genowa komórek rozrodczych ma na celu naprawę wady genetycznej w komórkach rozrodczych pacjenta, co spowoduje, że jego potomstwo urodzi się zdrowe. Doświadczenia przeprowadzane w laboratoriach zmierzają w kierunku poszukiwania różnych możliwych technik, takich jak przenoszenie genu do komórek prekursorowych spermy za pośrednictwem pseudowirusów, przenoszenie genów do oocytów żabich, mikroiniekcja genów do przedjądra męskiego w świeżo in vitro zapłodnionym jajku, przenoszenie genu do komórek zdolnych do wielokierunkowego różnicowania się występujących we wczesnym, przedimplantacyjnym embrionie itd. Dotychczas nie dokonywano eksperymentów na ludziach.

Inżynieria genetyczna podnosząca jakość wykracza poza terapię sensu stricto i podejmuje próby wbudowania genu w celu ewentualnego zwiększenia lub polepszenia specyficznych cech organizmu. Chodzi tu np. o transfer dodatkowej kopii genu hormonu wzrostu lub wbudowanie genu polepszającego pamięć.

Eugeniczna inżynieria genetyczna przez transfer genowy dąży do zmiany lub poprawy złożonych cech ludzkich, takich jak inteligencja, charakter lub osobowość, które przypuszczalnie zależą od dużej liczby genów, ale jednocześnie od złożonych oddziaływań ze środowiskiem kulturowym. Możliwość wykonania tego typu eksperymentów jest, jak dotychczas, bardzo odległa.

Dla każdej z przedstawionych kategorii oddzielnie omówię publiczne oświadczenia Kościoła katolickiego i ich podstawowe zasady.

¹ W. French Anderson, *Terapia genu ludzkiego*, „Science” nr 256/1992, s. 808–813.

Publiczne oświadczenia Kościoła katolickiego

TERAPIA GENOWA KOMÓREK SOMATYCZNYCH. Jan Paweł II wyraźnie zaaprobował tego typu terapię genową już w 1982 r. mówiąc: *Z satysfakcją dowiedziałem się, że wśród tematów diskutowanych podczas Tygodnia Nauki skoncentrowaliście swą uwagę na doświadczeniach in vitro, których wyniki będą miały tak istotne znaczenie w leczeniu chorób związanych z wadą chromosomową. Wiążę też nadzieję z waszą działalnością dotyczącą nowych technik modyfikacji kodu genetycznego, w szczególności dotyczących chorób genetycznych lub chromosomalnych, iż będzie to źródłem nadziei dla wielkiej liczby ludzi dotkniętych tymi chorobami. Można też pomyśleć, że dzięki przenoszeniu genów określone, specyficzne choroby można będzie wyleczyć. Ojciec Święty dobitnie wyraża aprobatę i poparcie dla tych badań zakładając, że są one podporządkowane zasadom moralnym i wartościom, które w całej pełni szanują i urzeczywistniają godność człowieka. Rzeczywiście nie ma wskazań przeciwko temu założeniu. Podobną akceptację papież wyraził w następnym przemówieniu, w 1983 r.*

TERAPIA GENOWA KOMÓREK ROZRODCZYCH. Podczas gdy większość organizacji na świecie domaga się obłożenia tej terapii klątwą, Jan Paweł II we wspomnianych wyżej akceptacjach nie robi różnic pomiędzy terapią genową komórek somatycznych i rozrodczych. Zakładając, że rozumowanie kryjące się za cytowanymi oświadczeniami stosuje się do terapii genowej komórek rozrodczych, milczenie można interpretować jako reakcję pozytywną, przynajmniej jeśli chodzi o główne zasady i zanim uwzględni się specyficzne metody, które były stosowane. Rozpatrując terapię genową komórek rozrodczych Jan Paweł II mówi przede wszystkim o terapii genowej płodu lub embrionu: *Badania nowoczesnej biologii budzą nadzieję, że przenoszenie i mutacje genów mogą polepszyć warunki życia ludzi dotkniętych*

chorobami chromosomowymi; w ten sposób najmniejsze i najsłabsze spośród istot ludzkich mogą być leczone podczas życia płodowego lub w okresie tuż po urodzeniu². Należy jednak zwrócić uwagę, że we wspomnianym przemówieniu z 1983 r. papież oświadcza, iż jakiegokolwiek interwencje *nie mogą być zamachem na ludzkie życie u samego jego początku*³. W związku z tym pojawiają się poważne zastrzeżenia co do stosowania u ludzi takich technik, jak np. mikroiniekcja do świeżo zapłodnionego jaja, co prowadzi do znacznego uszkodzenia jaj i zniszczenia większości z nich. Dodatkowym problemem przy stosowaniu tych technik jest zapłodnienie in vitro, które samo w sobie jest niezgodne z ustaleniami Kongregacji ds. Doktryny Wiary⁴. W przeciwieństwie do zapłodnienia in vitro transfer genu do komórek prekursorowych spermy nie podlega tym zastrzeżeniom.

UDOSKONALONA LUB EUGENICZNA INŻYNIERIA GENETYCZNA. Cofnijmy się do 1953 r. W kontekście negatywnych eugenik tamtych czasów Pius XII już wówczas wyraził stanowisko w odniesieniu do podstawowych zasad udoskonalania genetycznego. Papież powiedział: *Podstawowym celem genetyki i eugeniki jest wpływanie na przekazywanie czynników dziedziczenia w taki sposób, aby promować to, co jest pożyteczne, a eliminować to co szkodliwe. Ten podstawowy cel z moralnego punktu widzenia nie zasługuje na potępienie. Jednakże niektóre metody stosowane, aby osiągnąć ten cel, i pewne pomiary prowadzone z zachowaniem środków ostrożności są moralnie sporne*⁵. Następnie papież potępił rasizm, sterylizację

² Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*, z 23 X 1982, w: „Acta Apostolicae Sedis” nr 75/1983, s. 37–38.

³ Jan Paweł II, *Przemówienia do Zjazdu Światowego Stowarzyszenia Medycznego*, z 29 X 1983, w: „Acta Apostolicae Sedis” nr 76/1984, s. 391.

⁴ Kongregacja ds. Doktryny Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania*, w: „Vatican Polyglot Press” 1987.

⁵ Pius XII, *Przemówienie do Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Genetyki Medycznej*, 7 IX 1953, „L'Osservatore Romano”, 9 IX 1953.

zając, zakazywanie małżeństwa, więzienie nosicieli anomalii genetycznych, aborcję i zapobieganie ciąży.

Nieco później, w 1983 r., Jan Paweł II w sposób szczególnie dyskutował te *interwencje w genetyczną spuściznę, które wykraczają poza ścisłą terapię (...) zmierzającą w kierunku poprawy stanu biologicznego człowieka*. Zamiast po prostu potępić je (podobnie jak czyni to większość organizacji światowych), papież oświadcza, że omawiane interwencje mogą być zaakceptowane ze względów moralnych, jednak z zastrzeżeniem spełnienia kilku warunków i zastosowania określonych założeń. Wymienia niektóre z nich. Przede wszystkim powinna być zachowana niepowtarzalna odrębność i tożsamość każdego indywiduum. Człowiek winien być rozpatrywany jako wolny podmiot, a nie jako obiekt naszego kaprysu; to ostatnie mogłoby naruszyć godność autonomii człowieka. Zatem interwencje prowadzące do zmiany płci lub innych cech są uważane za *przeciwnie godności osobistej człowieka, jego integralności i tożsamości*. *W żaden sposób nie mogą one być oceniane z perspektywy ewentualnych dobroczynnych konsekwencji dla przyszłości rodzaju ludzkiego*. W dodatku modyfikacje genomu ludzkiego nie mogą zmierzać w kierunku *kreowania grup różnorodnych ludzi, gdyż stwarza to ryzyko dalszej marginalizacji w społeczeństwie*. Podobnie nie do przyjęcia jest rasizm i postawa materialistyczna, sprowadzająca integralne dobro życia ludzkiego do jego stanu biologicznego. Papież nazywa awanturnictwem każdą próbę stworzenia swego rodzaju nade człowieka, pochwała natomiast interwencje stosowane nie w celu modyfikacji przyrody, lecz aby pomóc jej rozwinąć się i dalej rozkwiatać zgodnie z zasadami stworzenia. Zamiast odnoszenia się do tego jak do igrania z Bogiem (jak czynią niektórzy autorzy), papież mówi o współpracy z Bogiem w dziele stworzenia: *Bóg dał wam, chirurdzy, naukowcy i lekarze zaszczyt współpracy, z całą energią waszej inteligencji,*

*w dziele stworzenia zapoczątkowanego w pierwszym dniu istnienia świata*⁶.

Podstawowe zasady

Pragnę przybliżyć te zasady w świetle mojego osobistego doświadczenia.

Byłem już profesorem biologii, gdy zdecydowałem się zostać jezuitą. Po przestudiowaniu filozofii i teologii byłem tak zafascynowany życiem duchowym, że powrót do nauki był ostatnią rzeczą, jakiej pragnąłem w życiu. Jednakże mój prowincjał nalegał – ze względu na doniosłość obecności Kościoła za pośrednictwem Towarzystwa Jezusowego również w świecie nauki – abym pozostał w tym środowisku i to właśnie określił jako moje zadanie. Zastosowałem się do tego zalecenia. Jeśli dzisiaj jestem naukowcem, to z powodów religijnych. Jednakże moja kariera zawodowa rozwinęła się poza instytucjami katolickimi i bez związków z wpływami katolickimi. Jestem profesorem państwowego uniwersytetu. Moi studenci i współpracownicy nigdy nie byli dobierani ze względów religijnych, co było oczywiste, jako że nauka, podobnie jak religia, musi zachować własną odrębność i autonomię. Każda z nich powinna mieć swoje własne miejsce, metody i zasługi.

Lecz można mówić o wzajemnych, dopełniających się wpływach. Moja wiedza genetyczna ustrzegła mnie przed zabobonnym podejściem do religii, podobnie jak perspektywa religijna uchroniła mnie przed wąskimi ograniczeniami techniki, jak również postrzeganiem genetyki jako idola czy absolutu. Otworzyło to przede mną zamknięte dotychczas okna i pozwoliło dostrzec nieznane obrazy świata. Wierzę, że to połączenie niezależności i komplementarności odnosi się także do związ-

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zjazdu Światowego Stowarzyszenia Medycznego* z 29 X 1983, dz. cyt.

ków pomiędzy zasadami naukowymi genetyki i katolickimi zasadami etyki.

Z jednej strony zasady nowej jak i starej genetyki nie są przesłankami moralnych zasad Kościoła katolickiego, który ma swoje własne źródła. Jednak z drugiej strony dane naukowe są niezbędne dla opcji antropologicznej przyjętej przez Kościół katolicki odnośnie do ludzkiej moralności. Wobec powyższego i ponieważ wyniki naukowe w sposób ciągły ewoluują, nasze rozumienie etyki katolickiej jest również procesem ewolucyjnym, który jest poddawany nieustannie rewizji i dlatego nieuchronnie niepełny. Jak to za chwilę wykażę, terapia genowa daje nowy wkład w ten ewolucyjny proces.

Katolicka nauka moralna opiera się na opcji antropologicznej, pochodzącej z nauki o stworzeniu i z wydarzenia Chrystusa – Jego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania. Ze zrozumienia stworzenia wynika pojęcie Bożego planu wobec człowieka, godność osoby, istotna jedność ciała i ducha. Zasada radykalnej równości pomiędzy ludźmi oraz nowe znaczenie życia, zdrowia i śmierci mogą być zakorzenione w wydarzeniu Chrystusa.

W PLANIE BOŻYM, zgodnie z Księgą Rodzaju, ludzie są obrazem Boga o tyle, o ile otrzymują pełnomocnictwo do panowania nad ziemią i żyjącymi na niej stworzeniami. Bożego planu wobec człowieka nie można pojąć jedynie wiarą. Jego rozumienie wymaga połączenia refleksji teologicznej, antropologicznej i filozoficznej, jak również danych naukowych. Stąd właśnie wywodzą się dopełniające się związki pomiędzy nauką a teologią. Terapia genowa pozwalając na wprowadzenie nowych genów do organizmu człowieka pokazuje nam, że plan Boga wobec człowieka obejmuje ludzkie panowanie nie tylko nad ziemią i innymi stworzeniami, lecz również nad pewnymi złożonymi mechanizmami ewolucyjnymi, które doprowadziły do zaistnienia człowieka. W ten sam sposób jak nowoczesna wiedza na

temat falstartów i ślepych uliczek ewolucji pokazuje nam, że Boże stworzenie w pełni szanuje nie przewidziane wypadki praw fizyko-chemicznych i prawdopodobieństwa, terapia genowa wskazuje, że plan Boży wobec ludzi również liczy na owoce ich własnej inteligencji i kreatywności.

Ten plan Boga dla ludzi (stworzonych na Jego obraz) daje podstawę godności człowieka, która jest wyrażona w NIEINSTRUMENTALNEJ WARTOŚCI KAŻDEJ ISTOTY LUDZKIEJ. Taka wartość wymaga, aby żadna osoba nie mogła być wykorzystywana jako środek dla kogokolwiek lub czegokolwiek. Każdy poszczególny człowiek musi być traktowany jako cel sam w sobie; nie jako przedmiot, lecz jako podmiot wyposażony w wolność wypełniania planu życia. Wewnętrzną nieinstrumentalną wartość każdej osoby nasza cywilizacja preferuje w różny sposób: przez zniesienie wszelkiego rodzaju niewolnictwa (nawet dzieci), przez światową Deklarację Praw Człowieka, przez medyczną deontologię itd. Nawet w bardzo kontrowersyjnych pytaniach o sztuczne zapłodnienie człowieka istnieje zgodność, że wszelką komercjalizację materiałów biologicznych powinno się potępiać, podobnie jak użycie tych technik bez pełnej zgody osób zainteresowanych, które muszą być poinformowane na ten temat.

Nieinstrumentalna wartość każdego człowieka odnosi się nie tylko do działań duchowych, ale również do wszelkich biologicznych interwencji, jako konsekwencja tezy o ISTOTNEJ JEDNOŚCI POMIĘDZY CIAŁEM I DUCHEM, pomiędzy biologiczną naturą i osobą. Można wnioskować, że duch jest osiągalny jedynie przez ciało i wobec tego każda interwencja biologiczna w człowieku powinna gwarantować autonomię i pełne dobro całej osoby. W dodatku zasada ta jest często przywoływana jako usprawiedliwienie zainteresowania Kościoła medycyną i jej popierania. *Od początku istnienia Kościół zawsze uważał medycynę za ważne uzupełnienie swej własnej misji zbawienia człowieka (...) jako że służenie*

duszy ludzkiej może się dokonać w pełni jedynie wówczas, gdy jest nastawione na służenie jedności psychosomatycznej osoby ludzkiej⁷.

Myślenie katolickie koncentruje się na wydarzeniu Chrystusa. Przez akceptację faktu, iż przez Chrystusa Bóg stał się równy człowiekowi, a więc człowiek staje się, w pewnym sensie, równy Bogu, została ustanowiona silna podstawa religijna głoszenia RADYKALNEJ RÓWNOŚCI LUDZI, łącznie z odrzuceniem wszelkich form dyskryminacji. Ponieważ jednak równość społeczna nie jest możliwa do osiągnięcia, w ślad za Chrystusem i Jego nauką trzeba dać pierwszeństwo biednym, upośledzonym i słabym. Jest to jeden z powodów, dla których Kościół katolicki zdecydowanie wypowiada się za odnową początków i końca życia. Od poczęcia do śmierci pełna godność jest przypisana każdej istocie ludzkiej.

Życie, cierpienie i śmierć Chrystusa (kończące się Jego zmartwychwstaniem) nadają NOWE ZNACZENIE ŻYCIU, CIERPIENIU I ŚMIERCI tych, dla których On przyszedł. Nie oznacza to jednak postawy biernej rezygnacji wobec cierpienia i śmierci. Przeciwnie, osoba Chrystusa i Jego nauka zachęcają do walki z chorobą i śmiercią. *Ewangelia jest zaprzeczeniem biernej postawy wobec śmierci* – powiedział Jan Paweł II⁸.

Zastosowanie zasad do terapii genowej

TERAPIA GENOWA KOMÓREK SOMATYCZNYCH. Wspomniana właśnie aktywna postawa Kościoła wobec cierpienia daje terapii genowej silną motywację religijną, znacznie wykraczającą poza zwykłą zasadę czynienia dobra. Podobnie zasada wpływu warunków bio-

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Światowego Kongresu Lekarzy Katolickich*, 3 X 1982, w: „La Documentation Catholique” nr 1840/1982, s. 1030.

⁸ Jan Paweł II, *List Apostolski o chrześcijańskim rozumieniu ludzkiego cierpienia*, w: „La Documentation Catholique” nr 1869/1984, s. 248.

logicznych na duchowe dobro duszy również prowadzi do religijnego zainteresowania terapią genową.

Te dwie zasady rozpatrywane wraz z faktem, iż nie ma żadnych oznak naruszenia pozostałych zasad, wyjaśniają natychmiastową reakcję i entuzjastyczne stanowisko Jana Pawła II wobec somatycznej terapii genowej. Podobnie szybko i entuzjastycznie papież odniósł się do przeszczepów, mających wiele analogii z terapią genową komórek somatycznych. Są to dwa przykłady sytuacji, w których Kościół katolicki przedstawia swoją własną, specyficzną motywację popierając postęp nauki, a religia dąży do wywarcia pozytywnego wpływu na nowe technologie.

Prawdą jest, że wspomniane zasady mogą być jednocześnie zastosowane do dowolnej terapii. Jednakże pozostaje faktem, że terapia genowa zasługuje, ze względu na jej uznaną ważność, aby ją omówić.

TERAPIA GENOWA KOMÓREK ROZRODCZYCH. Z jednej strony zasady odnoszące się do terapii genowej w komórkach somatycznych zachęcają, i to a fortiori, do zastosowania tych samych technik w komórkach rozrodczych. Rzeczywiście, interwencja mająca na celu zlikwidowanie choroby w nieokreślonej liczbie pokoleń jest znacznie większym dobrem niż leczenie pojedynczej osoby. Z drugiej strony jednakże zastosowanie innych zasad staje się trudniejsze z punktu widzenia niepewności co do podejmowanego ryzyka i stosowanych metod. Zasada zapewnienia autonomii i pełnego dobra całej osoby wobec wszelkich interwencji biologicznych w człowieku musi być rozciągnięta od jednej do nieokreślonej liczby osób z kolejnych pokoleń. Stawką w grze jest genetyczna dziedziczność i dobro ludzkości. Rozpoczęcie stosowania tej terapii będzie etyczne tylko wówczas, gdy zostaną poznane i wykluczone ewentualne szkodliwe skutki uboczne.

Inne wątpliwości mogą dotyczyć stosowanych metod. Jeśli metody te zakładają zniszczenie embrionu ludzkiego lub zapłodnionego jaja, wówczas zasada godności ludzkiego życia i jednoczesnego poszanowania jego ewolucyjnych etapów byłaby przekroczona.

PODNOŻENIE JAKOŚCI I EUGENICZNA INŻYNIERIA GENETYCZNA. Kiedy przechodzimy od terapii do poprawiania, stosowanie zasad prowadzi nas do bardziej kompleksowej analizy.

Zasada istotnej jedności ciała i duszy wymaga, a dotyczy to całej osoby, żeby korzyści ze zmiany genowej przewyższały podejmowane ryzyko. Tak właśnie jest w wielu przypadkach zastosowania terapii genowej, lecz nie jest zupełnie jasne, czy odnosi się to do podnoszącej jakość inżynierii na obecnym etapie naszej wiedzy, a nawet w dającej się przewidzieć przyszłości. Zastąpienie wadliwego genu prawidłowym oznacza odbudowę normalności. Lecz nowy gen wprowadzony do organizmu zdrowego człowieka może zachwiać całą równowagę i doprowadzić do nie przewidzianych wtórnych konsekwencji. Za mało wiemy o mechanizmach naszego zespołu ciało-umysł, aby móc zagwarantować w takich przypadkach zachowanie integralnego dobra całej osoby.

Ale przypuśćmy, że nadejdzie dzień, w którym wprowadzenie nowych genów do komórek somatycznych, a nawet rozrodczych, będzie bezpieczne i że będzie można rozważnie ingerować w ludzką ewolucję. Nawet wówczas zasada nieinstrumentalnej wartości człowieka musi być szanowana. Prawo nauki do genetycznego ulepszania przyszłych pokoleń jest tylko zastępcze, a zatem powinno być ograniczone do tych fundamentalnych wartości, które, jak można przypuszczać, są powszechnie upragnione. Może to być np. zapobieganie degeneracji biologicznej naszego gatunku, promocja

zdrowia, zdolności intelektualnych i siły decyzyjnej przy założeniu, że przyczyniają się one do całościowego dobra osoby ludzkiej. Natomiast narzucając przyszłym pokoleniom nasze własne, kapryśne preferencje, które mogą nie być ich preferencjami, można zawinąć przeciw nieinstrumentalnej wartości ludzkiego życia. Używalibyśmy wówczas przyszłych pokoleń jako obiektów naszego planowania.

Nawet przy ograniczeniu do właśnie wspomnianych fundamentalnych wartości genetyczna poprawka powinna być przedyskutowana w świetle zasady radykalnej równości ludzi, przeciwnej wszelkiego rodzaju dyskryminacji. Po pierwsze, jak ktoś może decydować, nie dyskryminując, kto będzie uprawniony do otrzymania genu wyższej jakości? W przypadku terapii nietrudno podjąć decyzję. W przypadku każdej choroby ludzie dotknięci nią stanowią mniejszość populacji, jak również z medycznego punktu widzenia wykazują różny stopień zapotrzebowania na gen. Ale komu dać, na przykład, gen polepszający pamięć, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że wszyscy przedstawiciele ludzkiej populacji byłiby równoprawnymi kandydatami? Komu? *Tym, którzy w najwyższym stopniu są zdolni przynosić korzyść społeczeństwu (tj. tym, którzy już są najzdolniejsi)? Czy tym, którzy są w największej potrzebie (tj. tym z niską inteligencją? Lecz jak niską? Czy polepszona pamięć pomoże dzieciom opóźnionym w rozwoju umysłowym)? Tym, którzy zostali wylosowani? Czy tym, którzy są w stanie zapłacić?*⁹ Społeczeństwo nie zna odpowiedzi na te pytania. Genetyczne poprawianie nie może się rozpocząć, przynajmniej teraz, bez naruszenia zasady niedyskryminacji.

Jeszcze gorsze dla zasady równości ludzi byłoby ustanowienie klasy lub rasy skonstruowanego człowieka.

⁹ W. French Anderson, *Terapia genu ludzkiego: dlaczego kreślić linię?* w: „The Journal of Medicine and Philosophy” nr 14/1989, s. 681–693.

To mogłoby prowadzić do nowej formy rasizmu. A historia uczy nas, że siła polityczna, w pogoni za celami eugenicznymi, może popełnić najgorsze okrucieństwo. Ekstremalną formą dyskryminacji byłoby stworzenie nowego gatunku ludzkiego, który z definicji byłby marginalny ze względu na utratę zdolności do krzyżowego zapłodnienia z naszym gatunkiem.

Pomimo tych wszystkich ogromnych przeciwności ciągle wierzę, że jest miejsce na nadzieję, iż w przyszłości powstaną uczciwe możliwości genetycznej poprawy naszego gatunku. Jeśli pewnego dnia stanie się to możliwe, myśl katolicka poprze takie działania. Optymistyczny ideał nowego człowieka, odnowione człowieczeństwo i lepszy świat jest z pewnością wpisany na różne sposoby w katolickie posłannictwo i w nim rozwijany.

thum. Elżbieta Grzesiuk



Dwie nogi: amerykańska i polska

Z Aliną Surmacką Szczęśniak
rozmawia Aleksandra Ziółkowska Boehm

– Od wielu lat jest Pani związana z Polskim Instytutem Naukowym w Nowym Jorku, zasiada Pani w jego zarządzie. Jak się rozwija współpraca PIN z uczonymi i placówkami naukowymi w kraju?

– Członkiem PIN jestem od lat pięćdziesiątych, ale dopiero od 1986 r., od przejścia na emeryturę, biorę aktywny udział w jego pracach.

Kiedy zostałam wybrana do zarządu, Instytut przeżywał wyjątkowo trudny okres. Musiał opuścić wieloletnią siedzibę w bardzo prestiżowej dzielnicy Manhattanu, przy Wschodniej 63 Ulicy, należącej do Fundacji Jurzykowskiego, i przenieść się do własnego skromnego domu przy Wschodniej 30 Ulicy. Milion dolarów otrzymany od Fundacji nie wystarczył na kupno domu i zaciągnięto dług 300 tys. dol., który musiał być spłacony w ciągu 10 lat. Po raz pierwszy w swojej historii PIN musiał się stać samowystarczalny finansowo. W tej sytuacji trzy osoby z zarządu: Wanda Wolińska (cytolog specjalizujący się w nowotworach), Witold Sulimirski (bankier-ekonomista) i ja zawiązaliśmy Fund Raising Committee, na czele którego stanął Sulimirski i ja. Musieliśmy znaleźć sposób, by zebrać potrzebne fundusze. W Ameryce jest to cała dziedzina wiedzy i powoli ją opanowywaliśmy. Urządziliśmy m.in. dochodowy bankiet na cześć prof. Feliksa Grossa, cocktail party ze Zbigniewem Brzezińskim, recytację wierszy przez Czesława Miłosza, sprzedaż obrazów i rzeźb ofiarowanych przez zaprzyjaźnionych artystów. Później dopomogły nam ofiarowane spadki, przede wszystkim zapis znanego wynalazcy i filantropa, inż. Tadeusza Sendzimira. W tym roku powinniśmy spłacić resztę długu hipotecznego.

Ważnym zadaniem Instytutu jest ożywienie aktywności kulturalnej, naukowej i publicystycznej na terenie Stanów.

W ubiegłym roku Instytut obchodził 50-lecie swego istnienia. Międzynarodowy kongres upamiętniający tę rocznicę odbył się w czerwcu 1992 r. na uniwersytecie Yale w New Haven (Connecticut). Wzięli w nim udział przedstawiciele PAU, rektorzy trzech polskich uniwersytetów (Jagiellońskiego, Poznańskiego i Warszawskiego), ambasador i konsul polski w Stanach.

Instytut został założony w 1942 r. przez grupę członków PAU, którzy znaleźli się w Stanach podczas II wojny światowej. Był pomyślany jako przedłużenie PAU, kiedy Polska była pod okupacją niemiecką i sowiecką i okupanci dążyli do zniszczenia polskiej nauki i inteligencji. Od 1945 r. do niedawna jednym z najważniejszych zadań Instytutu było utrzymanie niezależnej polskiej placówki naukowej. Oficjalnych kontaktów z rządem PRL nie było.

Obecnie sytuacja jest zupełnie inna. W Polsce odrodziła się PAU. Instytut musi przemyśleć i sprecyzować swoją obecną rolę. Nawiązaliśmy oficjalne stosunki z PAU i PAN w Polsce i z przedstawicielami polskiego rządu w Stanach: z konsulem w Nowym Jorku i ambasadą w Waszyngtonie. Są plany utworzenia stacji PAU w Instytucie.

Moim zdaniem Instytut powinien koncentrować się na rozpowszechnianiu w Stanach osiągnięć polskich naukowców – w Polsce i w Ameryce. Jedną z moich funkcji w zarządzie Instytutu jest przewodniczenie komitetowi członkostwa. Kilka lat temu z mojej inicjatywy PIN ustanowił nową kategorię członkostwa – Fellows; jest to elitarna grupa najbardziej zasłużonych naukowo i kulturowo członków. W tym roku weszli do tego zaszczytnego grona: prof. Feliks Gross (za dorobek naukowy i spopularyzowanie pojęć socjopolitologicznych), inż. Franciszek Piasecki (za wybitne osiągnięcia w konstrukcji helikopterów) i dr Józef Zwiśłocki (za badania nad fizyką i psychologią zmysłu słuchu).

– *Pani osiągnięcia naukowe w dziedzinie badania żywności przyniosły w 1985 r. najwyższą w tej dziedzinie nagrodę – Nicholas Appert Award. Otrzymała ją Pani za badania nad teksturą żywności. Zainicjonowała Pani nową dziedzinę badań i jest wielce cenioną uczoną. Wymieniana jest Pani w „World Who’s Who of Women” itp.*

– Medal Nicholas Apperta jest najbardziej prestiżową nagrodą przyznaną przez Instytut Technologów Żywności w USA. Zainicjonowana w 1942 r., jest przyznawana za osiągnięcia całego życia. Ja otrzymałam ją w 1985 r. za pionierskie prace nad teksturą produktów spożywczych, które doprowadziły do jej uznania za ważny czynnik jakości, wpływający na akceptację przez konsumenta. Wśród 51 medalistów jestem dotąd jedyną kobietą, którą wyróżniono tą nagrodą. Medal Apperta to w dziedzinie nauki o żywności odpowiednik Nagrody Nobla.

– *Co to jest tekstura żywności?*

– Tekstura odnosi się do fizycznego odczucia jedzenia w ustach – czy dany produkt jest chrupki czy ciągliwy, łatwy do żucia czy trudny, soczysty, suchy, miękki, twardy, łykowaty. Jest ważnym elementem decydującym o wyborze produktów, szczególnie w tych społeczeństwach, gdzie rynek jest nasycony na tyle, że konsument może sobie pozwolić na zmanifestowanie swej preferencji. Soczyte jabłko będzie lepsze od suchego, chrupkie frytki od zwiózłych itd. Moje prace przeprowadzane w Stanach były później powtórzone w innych krajach (Japonia, Austria, Kuba) z identycznymi rezultatami. Oznacza to, że pewne aspekty odczuwania tekstury są fizjologicznie podstawowe i niezależne od przyzwyczajęń i kultury danego społeczeństwa.

– *Przez 10 lat prowadziła Pani kwartalnik naukowy „Journal Of Texture Studies”. W 1979 r. przekazała Pani jego prowadzenie swoim następcom. Kolejny numer został wówczas w całości poświęcony Pani osiągnięciom. Jest Pani autorką kilku rozdziałów w specjalistycznych naukowych książkach poświęconych badaniu żywności, autorką kilkudziesięciu prac naukowych, otrzymała Pani wiele nagród (m.in. G. W. Scott Blair Award), wyróżnień. W 1981 r. została Pani mianowana Fellow of the Institute of Food Technologists. Bierze Pani udział w sympozjach naukowych, niektóre z nich sama Pani prowadziła. Bardzo czynne życie.*

– W życiu dużo zawdzięczam przypadkom i ciężkiej pracy

tudzież logicznemu myśleniu. Moje prace naukowe spotkały się z dużym zainteresowaniem na całym świecie. Opracowana przeze mnie i moich współpracowników metoda profilowa określania tekstury jest dzisiaj stosowana na całym świecie i wykładana na wielu uczelniach. Po opublikowaniu w 1963 r. pierwszych publikacji naukowych dostałam ponad 800 próśb o przedruki, byłam zapraszana do uczestnictwa w konferencjach na całym świecie.

– *Czy kobietom-naukowcom w USA jest trudniej się przebić w świecie zawodowym niż mężczyznom? W Stanach wiele mówi się o ruchu feministycznym, o dyskryminacji kobiet. Jak Pani patrzy na te sprawy?*

– Stworzyłam sobie dział specjalizacji, w którym nie miałam konkurencji. Z biegiem lat wyrobiłam sobie uznanie na świecie, o którym wiedzieli moi szefowie.

Są na świecie kobiety, które zajmują wysokie stanowiska w poważnych firmach czy nawet w polityce. Z moich obserwacji wynika, że w wielu przypadkach tzw. dyskryminacja i brak awansu kobiet jest odzwierciedleniem ich niższych kwalifikacji i zdolności. Nie podoba mi się obecne zachowanie wielu kobiet w życiu zawodowym. W Ameryce w stosunkach zawodowych wymagana jest fair play i team work. Większość kobiet niestety nie jest team players. Niektórzy psycholodzy mówią, że to dlatego, iż w dzieciństwie nie brały udziału w sportach grupowych, jak baseball czy football. Mężczyźni uczą się team play przez wojsko i sporty. Nie każdy mężczyzna może dojść do wysokiego stanowiska, jest ograniczona liczba miejsc na górze i nie każdy ma odpowiednie kwalifikacje. Mężczyźni to rozumieją. Nie każda kobieta też może dojść do wysokiego stanowiska i osiągnąć sukces w swoim zawodzie. Problem tkwi w tym, że większość kobiet tego nie rozumie i tłumaczy swe niepowodzenia dyskryminacją.

W życiu często powodzenie zależy od znajomości. Mężczyźni dobrze o tym wiedzą i mają swoje rozmaite networks. Utrzymują kontakty z kolegami uniwersyteckimi, mają liczne przyjaźnie. Kobiety dopiero się tego uczą. Wedle powiedzenia

„w jedności siła“, powinny sobie nawzajem pomagać, a nie zwalczać się, jak to często bywa.

– *We wrześniu 1992 r. była Pani zaproszona z wykładami do Polski. Jakie są Pani wrażenia z tych wyjazdów? Czy nauka o żywności jest w Polsce rozwinięta?*

– W dawnych latach byłam zapraszana na wykłady do Meksyku, Brazylii, Anglii, Finlandii, Szwecji, ale dopiero w 1992 r. zaproszono mnie do Polski. Akademia Rolnicza w Poznaniu zaprosiła mnie na doroczny krajowy zjazd technologów żywności.

W dziedzinie technologii żywności Polska ma dobrze wykształconą kadrę naukowców, brak im jednak znajomości marketingu i zasad opracowywania nowych produktów (product development). Pod względem wyposażenia technicznego duże wrażenie zrobiło na mnie laboratorium prof. W. Grajka w poznańskiej AR, zajmującego się biotechnologią i jej zastosowaniem do problemów polskiego rolnictwa i przemysłu spożywczego.

W maju 1993 r. ponownie odwiedziłam AR w Poznaniu, byłam w Centralnym Laboratorium Przemysłu Ziemniaczanego, gdzie stosują metody pomiaru tekstury. Dyrektor, dr Marian Mączyński, zafascynował mnie opisem badań Laboratorium nad uzyskaniem biodegradacyjnego polietylenu przez dodanie do niego 50% skrobii ziemniaczanej. Przemysł spożywczy w Polsce oraz uniwersytety, instytuty i laboratoria badawcze przechodzą kryzys w związku z prywatyzacją i zmniejszeniem (lub cofnięciem) dotacji państwowych. Uczelnie i placówki naukowe muszą się wykazać rezultatami swych prac i ich praktycznym zastosowaniem.

– *Ojciec Pani, oficer wojska polskiego, ppłk inż. Władysław Surmacki, był niezwykle postacią. Za publikacje naukowe o zasadach rachunku wyrównania drukowane we Francji otrzymał od rządu francuskiego (jako pierwszy cudzoziemiec) odznaczenie Prix du Président de la République. Ma bardzo dramatyczną kartę w okresie II wojny światowej. Kilka miesięcy po jej wybuchu został szefem sztabu przy Komendzie Głównej Tajnej Armii Polskiej, organizacji wojskowej o narodowym i chrześcijańskim*

kierunku. Aresztowany na początku lipca 1940 r., po przetrzymaniu na Pawlaku został wywieziony pierwszym warszawskim transportem do Oświęcimia. W obozie został przydzielony do pracy jako kierownik grupy mierniczych, co pozwoliło mu na tajne kontakty z ludźmi spoza obozu. Tutaj spotkał znanego mu z lat wcześniejszych Witolda Pileckiego. Pilecki dostał się do Oświęcimia dobrowolnie, chcąc naocznie sprawdzić dochodzące stamtąd wieści o okrucieństwach hitlerowskich i rozpocząć akcję zorganizowania wojskowego ruchu podziemnego. Do swojej organizacji wojskowej w obozie oświęcimskim jako pierwszego zaprzysiął właśnie Pani ojca. Ojciec Pani stał na czele pierwszej „górnjej piątki” Związku Organizacji Wojskowej (ZOW). W kwietniu 1989 r. na wniosek Zarządu Głównego Towarzystwa Opieki nad Oświęcimiem Rada Państwa odznaczyła Pani ojca pośmiertnie Krzyżem Oświęcimskim. W maju 1993 r. w warszawskiej katedrze garnizonowej została odsłonięta tablica poświęcona pamięci ojca. Była Pani obecna na tej uroczystości.

– W maju 1992 r. będąc w Warszawie zaszałam przypadkowo do kościoła garnizonowego przy Długiej i ku swojemu zdumieniu i radości zobaczyłam w przedsionku tablicę pamiątkową Witolda Pileckiego. Przez wiele lat po straceniu Pileckiego w 1946 r. nie można było o nim mówić ani pisać. A teraz tablica z brązu z płaskorzeźbą! Postanowiłam sobie wtedy, że w tym samym miejscu powinna być wmurowana tablica pamiątkowa mego ojca. W 1974 r. została wmurowana tablica pamiątkowa w kościele Św. Marcina w Warszawie; niestety jest mała i znajduje się w podziemiach kościoła, dostępnych tylko w specjalnych okolicznościach.

Złożyłam prośbę do biskupa polowego, popartą odpowiednimi dokumentami, i w lutym 1993 r. otrzymałam pozytywną decyzję. Wykonaniem tablicy zajęli się moi warszawscy przyjaciele, głównie Stanisław Zaleski, były więzień Oświęcimia i mąż mojej koleżanki gimnazjalnej. Tablica ojca znajduje się tuż pod tablicą Pileckiego.

– *Jak wyglądały losy Pani i Pani matki w latach wojny?*

– Podczas powstania warszawskiego okolica nasza została już w pierwszym tygodniu zajęta przez Niemców i własowców.

Nas wyrzucono, a dom spalono. Szliśmy piechotą na tzw. Zieleniak, między dwoma szeregami zdolnych do wszystkiego wlasowców. Moja babcia, 86-letnia staruszka, zasłabła i upadła. Własowiec nie pozwolił mamie się zatrzymać, strzelił jej nad głowę. Babcia zmarła na ulicy, byli przy niej sąsiedzi. Z Zieleniaka zostaliśmy przetransportowani do Pruszkowa, a stamtąd pociągiem do Niemiec. Pociąg początkowo dowiózł nas pod Oświęcim, ale tam rampy były przeładowane, więc skierowano nas do Berlina. W nocy, na torach kolejowych w Berlinie, przeżyliśmy nalot alianckich bombowców. Potem zawieziono nas do obozu przejściowego pod Stuttgartem, skąd dostaliśmy przydział do małego obozu pracy w Ohringen w Wirtembergii. Pracowaliśmy w prywatnej firmie robiącej przed wojną meble, a w czasie wojny skrzynki na amunicję, szafki dla wojska i metalowe części do gasienic czołgów. Praca była ciężka, 12 godzin na dwie zmiany, dzienną i nocną, wyżywienie tylko wystarczające do przeżycia. Dużo nam pomogli Francuzi, jeńcy wojenni pracujący w tej samej fabryce i mieszkający obok nas w barakach. W tym okresie mego życia, jak zresztą i później, doznałam dużo dobrego od obcych mi ludzi i dużo rozczarowań od znajomych. Pod koniec marca 1945 r. zaczął się zbliżać front aliancki. Właściciel fabryki był przyzwoitym człowiekiem, otrzymał dla nas pozwolenie z komendy miasta na pozostanie w naszych barakach, gwarantując, że nie będziemy robić dywersji. 13 IV 1945 r. zostaliśmy wyzwoleni przez armię amerykańską. Rok później, 13 IV 1946 r., dostałam się z matką, na zaproszenie jej brata, do Stanów Zjednoczonych. Inżynier chemii Wacław Szukiewicz był wynalazcą polskiego kauczuku i został sprowadzony wcześniej przez rząd amerykański.

– *Ukończyła Pani Bryn Mawr College, otrzymując dyplom (magna cum laude with honors) z chemii w 1948 r. i kolejno doktorat w Massachusetts Institute of Technology z zakresu technologii żywności. Otrzymała Pani pracę w General Foods i tak zaczęła się Pani amerykańska kariera naukowa. Poznała też Pani swojego przyszłego męża, Władysława Szcześniaka.*

– Pozналиśmy się we wrześniu 1947 r. w Nowym Jorku. Ślub

wzięliśmy w czerwcu 1949 r. Doktorat obroniłam w maju 1952 r., po czym przenieśliśmy się do Nowego Jorku, gdzie mąż zaczął pracę w Radiu Wolna Europa. Dyplom z prawa międzynarodowego otrzymał w 1955 r. na Uniwersytecie Columbia. Założył własne biuro podróży w Hempstead na Long Island i prowadził je aż do śmierci.

– *W Polsce jest Pani od 1986 r. związana z działalnością Hospicjum, ruchem powstałym w obronie godności ludzkiej. Proszę przybliżyć cele i zadania tego ruchu.*

– Ruch hospicyjny zajmuje się otaczaniem opieką (lekarską, pielęgniarską, prawną, duchową, społeczną itd.) ludzi umierających, ludzi nieuleczalnie chorych. Jego zasadą jest, że człowiek powinien umierać z godnością, pogodzony ze światem i swoim Stwórcą, bez bólu, wśród rodziny i życzliwych mu ludzi. Lekarze są szkoleni, aby życie ratować i przedłużać; wielu z nich nie wie, jak się zachować w stosunku do pacjenta i jego rodziny w obliczu zbliżającej się śmierci. W latach czterdziestych ruch hospicyjny rozwinął się w Anglii, następnie w Ameryce i innych krajach. W Polsce pierwsza taka grupa powstała w Krakowie w 1981 r. Obecnie rozprzestrzeniła się on po całym kraju. W Krakowie buduje się szpital hospicyjny pw. Św. Łazarza; on też będzie służył jako ośrodek informacyjny i badawczy. W 1986 r., kiedy przeszłam na emeryturę, założyłam w Stanach organizację charytatywną pomagającą ruchowi hospicyjnemu w Polsce, a szczególnie budowie szpitala w Krakowie.

– *Jak Pani patrzy na swoje życie z perspektywy czasu? Co uważa Pani w swoim życiu za najważniejsze?*

– Nie było ono łatwe, ale przeciwności mnie wzmocniły. Myślę, że gdybym miała mocne i stabilne zaplecze domu rodzinnego (które tak wcześniej straciłam), lub gdybym miała dobrze zarabiającego męża, osiągnęłabym mniej. Najważniejsza jest dla mnie religia i przeświadczenie, że każdy człowiek ma na tym świecie pewną rolę do spełnienia. Bardzo pomocne w życiu były moje zdolności analitycznego i ścisłego myślenia (polotu, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nigdy nie miałam), jak też ciepły stosunek do ludzi. Z tą pierwszą cechą się urodzi-

łam, tę drugą musiałam sobie wyrobić. Przede wszystkim musiałam pokonać wielką nieśmiałość, z którą do dzisiaj się zmagam.

– *Czym jest dla Pani pojęcie narodowości?*

– W Ameryce w kwestionariuszach często rozróżnia się *nationality* (na co teraz odpowiadam „US”) i *ethnic nationality* (na co odpowiadam „Polish”). Narodowość to jest przynależność do specyficznego narodu – prawna lub uczuciowa. Przynależność prawna jest łatwa do określenia, zależy od obywatelstwa i posiadanego paszportu. Nam, emigrantom, władze kazały zrzekać się obywatelstwa polskiego lub same nam je odbierały. Ja nie byłam tym objęta, gdyż opuściłam Polskę w 1944 r., czyli przed powstaniem PRL. Większość z nas też nie chciała prawnie być identyfikowana z PRL. Przyjęcie obcego obywatelstwa było praktyczne, a emocjonalne przeżycia z tym związane czas uleczył.

Przynależność uczuciową trudniej zdefiniować. Trzeba wprowadzić pojęcie narodu i jego charakteru. Czy ten naród ma teraz to samo oblicze co w 1944 r.? Nie. Czy naród to są tylko ludzie mieszkający w obrębie danego kraju i mówiący danym językiem, czy też i jego kultura, historia, tradycja, itp.? Ja się identyfikuję z kulturą, historią, tradycjami narodowymi polskimi. Te elementy można znaleźć za granicą, nie tylko w kraju. Ale za granicą nie mamy narodu polskiego jako takiego, tylko grupy etniczne polskie – uczuciowo i kulturowo tradycyjnie związane z narodem polskim w kraju.

Po 46 latach mieszkania w Stanach i po ukończeniu tutaj studiów wyższych i pracy w przemyśle muszę przyznać, że identyfikuję się bardziej ze Stanami Zjednoczonymi niż z Polską. Prawie 50 lat pobytu poza krajem robi swoje. Czy czuję się w Polsce dobrze? Tak. Czy czuję się swojsko? Tak. Czy czuję, że tu przynależę? Nie. Mentalność ludzi jest inna. Powstały nowe formy kultury (muzyka, pewne formy poezji czy sztuk plastycznych), których nie rozumiem. Podczas moich ostatnich trzech pobytów w Polsce dużo myślałam na ten temat. Doszłam do wniosku, że mam „dwie nogi”: amerykańską i polską. Tak jak człowiekowi jest trudno żyć tylko z jedną

nogą, tak i ja nie byłabym sobą, gdybym straciła jedną z tych „nóg”. Obie! się dopełniają i tworzą moją osobowość, mój „Gestalt”.

Z drugiej strony... jest w sercu sentyment do „kraju ojców naszych”, za który pokolenia moich przodków przelewały krew, umierały na Syberii i ginęły w Oświęcimiu. Od lat wysyłam paczki do koleżanek i krewnych w Polsce, popieram jak mogę pieniądze cele charytatywne i aspiracje polityczne w Polsce.

Podsumowując tę odpowiedź, muszę powiedzieć, że zawsze identyfikuję się bardziej ze Stanami Zjednoczonymi, ale dużym elementem tego nastawienia jest też to, że w ten sposób mogę pomóc więcej Polsce. Przez głosowanie na odpowiednie osoby i przez wywieranie odpowiednich wpływów na szczeblu osobistym i politycznym. Jestem człowiekiem czynu, który uważa, że ważna jest pomoc Polsce przez wpływ na środowisko amerykańskie.

– *Czy ważne jest, gdzie się mieszka, czy bardziej, co się robi, jak człowiek się sprawdza zawodowo?*

– Kim się jest i co się robi, jest ważniejsze od tego, gdzie się jest, z tym że pierwsze i drugie zależą od siebie. Pewne rzeczy można tylko zrobić w Polsce. Inne – tylko poza Polską. Jeszcze inne można zrobić zarówno w kraju jak i poza jego granicami. Mój ojciec miał na początku wybuchu wojny doskonałą okazję wyjazdu z Polski razem z rodziną. Powiedział jednak, że jego miejsce jest w kraju, że na emigrację nie pojedzie. Zginął rozstrzelany w Magdalence, wcześniej przeszedłszy przez Oświęcim i dwukrotnie przez Pawiak. Czy ta decyzja była słuszna? Czy więcej mógłby zrobić dla Polski będąc w Anglii (jako były wojskowy z dobrymi kontaktami zagranicznymi), czy lepiej przyczynił się do wysiłku wojennego będąc jednym z pierwszych organizatorów wojskowego ruchu oporu w kraju i organizując ruch oporu w Oświęcimiu? Trudno na to pytanie dzisiaj odpowiedzieć.

Wydaje mi się, że najważniejsze jest być tam, gdzie człowiek czuje się potrzebny i gdzie może dokonać czegoś pożytecznego dla dobra świata, dla Boga i swego narodu.

Kronika pamięci

Jerzy Surwiło, *Rachunki nie zamknięte. Wileńskie ślady na drogach cierpień*, „Magazyn Wileński”, Wilno 1992, ss. 326 + 40 s. ilustr.

W grudniu 1988 r. w wileńskim „Czerwonym Sztandarze” (dziś „Kurier Wileński”) opublikowano list byłego zesłańca pochodzącego z Wileńszczyzny, a obecnie mieszkającego w Szczecinie. W ten sposób Jerzy Surwiło zapoczątkował rubrykę nazwaną „Kronika pamięci: wileńskie ślady na drogach cierpień”.

I oto mamy książkę będącą hołdem oddanym Polakom wywiezionym z Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny hen, w głąb imperium, książkę o żołnierzach Września i Armii Krajowej. Autor proponuje przyjęcie punktu widzenia *zwykłego człowieka, szeregowego żołnierza, partyzanta dalekiego od politycznych rozgrywek, który zetknął się z brutalnością i bezwzględnością zaborcy, niesprawiedliwością i krzywdą*. Nic wątpliwą wartością „Rachunków nie zamkniętych” jest właśnie ów punkt widzenia, dopuszczenie do głosu bezpośrednich uczestników, czasem świadków opisywanych wydarzeń. Listy z obozów i spisywane po dziesięcioleciach wspomnienia są podstawowym tworzywem, z którego J. Surwiło zbudował plebejską opowieść o losach ludzimiotanych przez wichry wojny i poddanych zbrodniczej woli tyranów. Rzadko kiedy autor wykazuje tyle szacunku i pokory wobec swych rozmówców czyniąc z nich rzeczywistych bohaterów opowiadanych dziejów. Jeszcze rzadziej odzywają się przedstawiciele najliczniejszych warstw społecznych: chłopci, pracownicy najemni w przemyśle, urzędnicza brat. Warstwy te dają zawsze największą daninę potu, łez i krwi i niemal zawsze mówią w ich imieniu inni – jeśli w ogóle mówią. W naszej historiografii oraz w towarzyszącym jej pamiętnikarstwie i piśmiennictwie odwołującym się do osobistego przeżywania dramatycznych wydarzeń królują ci, którzy byli sprawni w piśmie i mowie. Nie chodzi o to, aby ich dziś usuwać z kart historii, czas jednak na włączenie w społeczną świadomość doświadczeń milczącej większości.

Polacy na Litwie

Zanim przejdziemy, tropem J. Surwiły, do syntetycznego przedstawienia losów polskich mieszkańców Wileńszczyzny zsyłanych

w głąb imperium tuż po przejściu frontu II wojny światowej, zróbmy małą powtórkę z historii.

Polacy zaczęli osiadać na Litwie począwszy od końca XIV w. i potomkowie tych niezliczonych fal osadniczych mają prawo mówić, że są „u siebie”. Nie ma też wątpliwości, że wyższe warstwy litewskie dość wcześnie zaczęły rutenizować się, a następnie polonizować, i to czasem tak dalece, że z dawnej litewskości nie pozostały nawet ślady w nazwiskach. Litewski i żmudzki, traktowane ongiś niemal jak odrębne języki, przechowały się wśród chłopstwa, choć i ono podlegało procesom polonizacyjnym aż po przełom XIX i XX w. Doszło do tego, że starożytna stolica książąt litewskich rozbrzmiewała różnymi językami: polskim, ruskim, niemieckim, hebrajskim oraz jidisz, podczas gdy litewski chował się po opłotkach i okolicznych lasach. Wilno i Wileńszczyzna zostały uznane faktycznie za polskie wchodząc na długie wieki do narodowego kanonu kształtującego świadomość społeczną Polaków. To są fakty bezsporne.

Faktem też jest, że świadomi swej odrębności etnicznej i dumni ze swej zamierzchłej historii Litwini tworzyli swą nowoczesną tożsamość narodową w opozycji do wszechobejmującej ich polskości. Nic dziwnego, że Wilno stało się *jabłkiem niezgody*, jak to ktoś trafnie i pięknie określił. Polacy nie wyobrażali sobie wolnej Rzeczypospolitej bez Wilna, Litwini śnili po nocach o prawdziwie litewskim mieście Vilnius.

Przypomnijmy najważniejsze wydarzenia¹ obrazujące litewskie i polskie zabiegi o to piękne miasto:

- 1 I 1919 r. po wycofaniu się Niemców i Litwinów władzę przejęli Polacy;

- 5 I 1919 r. Armia Czerwona wkroczyła do Wilna. Rychło komuniści litewscy i białoruscy ogłosili powstanie Radzieckiej Socjalistycznej Republiki Litwy i Białorusi;

- 19–21 IV 1919 r. oddziały polskie opanowały Wilno i inne tereny obalając władzę radziecką na Litwie i Białorusi;

- 14 VII 1920 r. w mieście ponownie rządzi Armia Czerwona idąca ku Warszawie. Litwini nie zachowali neutralności faktycznie wspierając wojska radzieckie: zezwalając na przemarsz przez swe terytorium Armii Czerwonej, internując wziętych do niewoli polskich wojskowych, a w końcu zbrojnie atakując cofające się pod naporem bolszewików nasze oddziały;

¹ Por. Grzegorz Błaszczyk, *Litwa współczesna*, Warszawa-Poznań 1992.

– 26 VIII 1920 r. Litwini stają się panami Wilna na podstawie traktatu pokojowego litewsko-radzieckiego z 12 VII tego roku;

– 9 X 1920 r. w wyniku tzw. buntu gen. Lucjana Żeligowskiego Wilno przechodzi w polskie ręce. Powstaje dziwny twór zwany Litwą Środkową, w odróżnieniu od Litwy Kowieńskiej, do której nikt w Polsce nie rościł pretensji. Józef Piłsudski, na którego zlecenie działał L. Żeligowski, chciał wymusić na Litwinach jakąś formę federacji z Polską, ale – jak wiadomo – nic z tego zamysłu nie wyszło; nie udało się stworzyć związku państw obejmującego Polskę, Litwę Środkową, Litwę Kowieńską, Białoruś i Ukrainę.

Dla Litwinów „bunt” Żeligowskiego urasta do roli symboli traktowania Litwy przez Polaków jako kraju, po którym można hasać bez pytania gospodarza o zgodę. Faktem jest, że zajęcie Wilna było aktem przemocy Polaków wobec Litwinów. Faktem jest, że mocarstwa zachodnie na konferencji w Spa 10 VII 1920 r. wymusiły na Polsce rezygnację z Wilna na rzecz Litwy, pozostawiając ostateczne decyzje w tej sprawie do decyzji państw Ententy. Faktem jest, że strona polska zgodziła się na ten brutalny dyktat w sytuacji śmiertelnego zagrożenia swego bytu nawałą ze Wschodu. Faktem jest, że 7 X 1920 r. w umowie suwalskiej, dotyczącej zawieszenia broni między Polską i Litwą, wyznaczono linię demarkacyjną urywającą się na Wileńszczyźnie, na południe od Wilna. Faktem jest jednak, że o Wilnie w owej umowie nie było w ogóle mowy, że miała ona charakter wojenny i że miała wejść w życie 10 października. Jak wiemy 9 października nasi znów byli w Wilnie. Litwini wciąż traktują ich jak podstępnych okupantów. A przecież ów akt użycia siły został potwierdzony wolą miejscowej ludności, która w wyborach 8 I 1922 r. niemal jednogłośnie opowiedziała się za przynależnością do Polski. Wybory zostały zbojkotowane przez Litwinów i Żydów, ale i tak uczestniczyło w nich około 65% ogółu społeczeństwa. Warto dodać, że wojsko opuściło obszar objęty wyborami, będącymi właściwie plebiscytem, nie chcąc samą swą obecnością wywierać presji na mieszkańców Wilna i Wileńszczyzny.

Wyłoniony wtedy sejm wileński uchwałą z 20 II 1922 r. złączył Wileńszczyznę z Polską, co zatwierdził sejm polski 24 III tego roku. Rada Ambasadorów uznając 15 III 1923 r. granicę polsko-litewską przypieczętowała złączenie Wileńszczyzny z Rzeczpospolitą Polską. Litwini nigdy się z tym nie pogodzili, gotowi byli natomiast sprzymierzyć się z każdym, kto dawał nadzieję na litewskie panowanie nad górą Giedymina.

Cel ten Litwini osiągnęli podczas II wojny światowej, po rozpadzie

państwa polskiego i po zajęciu Wileńszczyzny przez ZSRR. W wyniku układów niemiecko-radzieckich Litwini dostali Wilno i zaczęli je silnie lituanizować. Pamięć o tym okresie po dziś dzień jest żywa w Polsce.

W czerwcu 1940 r. Moskwa postawiła Litwie ultimatum i sprawy potoczyły się szybko: zmiana rządu na powolny wszelkim żądaniom ZSRR, wejście dodatkowych oddziałów Armii Czerwonej, rozwiązanie partii uznanych za „reakcyjne”, zerwanie konkordatu z Watykanem i pierwsze zesłania w głąb imperium. Potem były niby-wybory do sejmu i 21 VII 1940 r. ogłoszono ustanowienie na Litwie władzy radzieckiej. Na początku sierpnia tego roku Litewska SRR została przyjęta, oczywiście na jej prośbę, do ZSRR. Dla naszego wywodu ważne jest stwierdzenie, że właśnie w okresie władzy radzieckiej doszło do masowych aresztowań mieszkańców Wileńszczyzny i wywózek do łagrów. O ironio, wielu Polaków, Litwinów, Żydów, Estończyków i Łotyszy uratował od deportacji wybuch wojny niemiecko-radzieckiej.

Część litewskich polityków opowiedziała się za niemieckim faszyzmem przeciwko moskiewskiemu komunizmowi. Niemcy pozostawili Litwie namiastki samorządności zezwalając na istnienie niższych ogniw administracji z językiem litewskim oraz litewskiego szkolnictwa, sądownictwa i policji. W 1944 r. utworzono na Litwie ochotnicze formacje wojskowe pod dowództwem gen. Povilasa Plechavičiusa. Ten ostatni fakt jest istotny dla naszej opowieści. Oddziały te były przygotowywane do walki u boku armii niemieckiej z radziecką i polską partyzantką. Nic zatem dziwnego, że doszło do bezpośredniego starcia między Litwinami na służbie niemieckiej i blisko współpracującymi z hitlerowcami a polskim ruchem oporu reprezentowanym głównie przez Armię Krajową. Polacy walcząc z Niemcami byli także zmuszeni do atakowania każdego, kto wspomagał wroga – w tym przypadku dotyczyło to Litwinów czynnie wspierających Niemców. Walka z Niemcami była tłem politycznej rywalizacji Polaków z Litwinami. Żołnierze Armii Krajowej byli zobowiązani do utrzymywania polskich wpływów na całym terenie państwa polskiego w jego granicach sprzed wrześniowej agresji. Nie mogli więc patrzeć beczynn timer na budowanie przez Litwinów administracji terenowej, i to jeszcze pod osłoną Niemców.

Sytuacja polityczna wepchnęła Polaków i Litwinów w ślepią uliczkę: Litwini chcąc panować w przyszłości niepodzielnie nad Wileńszczyzną związali się najpierw z Moskwą, później z Berlinem – każdorazowo wymierzone to było przeciwko polskim interesom na spor-

nym terenie. Polacy zaś nie chcieli zrezygnować z ukochanej Wileńszczyzny ze wszystkimi skutkami wypływającymi z tego faktu. Połała się krew – polska i litewska. Nocą z 13 na 14 V 1944 r. oddziały litewskie zostały rozbite przez Polaków pod Murowaną Oszmianką. Sąd Polski Podziemnej na Wileńszczyźnie wydawał wyroki śmierci na niektórych funkcjonariuszy policji politycznej (Sauguma) i paramilitarnej organizacji „Šaulisa”. Ginęli także niewinni ludzie przypadkowo zamieszani w zbrojną rywalizację oddziałów polskich z Litwinami, sprzymierzeńcami Niemców. W czerwcu 1944 r. w potyczce z AK nie opodał folwarku Gliniszki zastrzelono 4 policjantów. W odwecie policjanci litewscy zamordowali 39 niewinnych Polaków, robotników rolnych z owego folwarku. Mszcząc tę zbrodnię jeden z oddziałów AK najechał litewskie wsie, głównie Dubinki, zabijając kilku policjantów i kilkudziesięciu chłopów.

Był to czas masowych morderstw dokonywanych na narodzie żydowskim, wywózek na przymusowe roboty do Niemiec, planowej germanizacji tych ziem i – niestety – walk litewsko-polskich sporadycznych, ale wciąż tkwiących niczym drzazga w świadomości obu narodów. Polacy na Wileńszczyźnie mieli przeciwko sobie niemiecką machinę i znaczną część litewskiego aparatu przymusu współpracującego z Niemcami.

Tragizm sytuacji polegał na tym, że tradycyjna w pewnym sensie walka polsko-litewska o panowanie nad Wilnem i Wileńszczyzną nałożyła się na polityczne wybory czasu wojny lokujące Polaków i Litwinów po dwu stronach barykady: z Niemcami lub przeciwko Niemcom. Uznanie Niemców za głównego wroga prowadziło w konsekwencji do ograniczonej współpracy z ZSRR, uznanym przez Litwę za największego nieprzyjaciela. A zatem Armia Krajowa walcząca z Niemcami i z litewską policją była dla części Litwinów niejako w dwójkasób podejrzana.

Polacy wywołali powstanie w północnej części Wileńszczyzny, współdziałali od czasu do czasu z Armią Czerwoną i w akcji „Ostra Brama” próbowali wyzwolić Wilno płacąc za to cenę krwi. Litwini byli przede wszystkim po stronie niemieckiej przeciwko ZSRR, choć działał także Najwyższy Komitet Wyzwolenia Litwy (VLIK) występujący przeciwko Niemcom i ZSRR. Nie brakło oczywiście i oddziałów wojskowych powstałych w ZSRR z inicjatywy litewskich komunistów.

Litwini byli gotowi na wiele – byle tylko mieć Wilno. I mieli w ręku stolicę z łaski Moskwy. Jedni poszli na współpracę z komunistami, inni nie złożyli broni. Partyzantka litewska, składająca się

głównie z chłopów, walczyła do 1952 r. Była to zacięta wojna domowa angażująca dziesiątki tysięcy osób i pochłaniająca mnóstwo ofiar.

Moskwa nie próżnowała. Od końca 1944 r. przez blisko 10 lat trwały aresztowania i masowe deportacje. Objęły one uczestników zbrojnego podziemia antykomunistycznego, żołnierzy Armii Krajowej, przedstawicieli inteligencji, burżuazji i bogatszego chłopstwa. Zresztą – nikt nie był pewien dnia ani godziny.

Więzienia i łagry

W pierwszej części swej książki J. Surwiło odtwarza „Kronikę pamięci. Wileńskie ślady na drogach cierpień”. Są to krótsze lub dłuższe opowieści o losach kilkudziesięciu Polaków wyrwanych z kolein normującego się po latach wojny i okupacji życia i wrzuconych do więzień będących przedścionkiem łagrów i przymusowego zesłania. Nie brak też relacji o wywózkach rozpoczętych w październiku 1939 r., które objęły Polaków, Rosjan, Białorusinów, Żydów oraz Litwinów. Wymierzone to było głównie w inteligencję i wszystkich uznanych przez władzę radziecką za element niepożądany w danym momencie na Wileńszczyźnie i Grodzieńszczyźnie. Zdecydowana jednak większość relacji pochodzi od aresztowanych lub deportowanych na przełomie 1944/45 r., w 1945 i dalszych – z tendencją malejącą. Aż do wczesnych lat pięćdziesiątych trwały wywózki; powroty zaczęły się na większą skalę w 1948 r. Rok 1956 zakończył ten obłędny nieustanny ruch między Wileńszczyzną a odległymi rejonami imperium.

Aresztowani, a właściwie pochwyceni na ulicy czy wyrwani ze swych domów, trafiali zwykle do więzienia w Wilnie, rzadziej w Grodnie i Orszy, gdzie byli przetrzymywani w nieludzkiej ciasnocie. Potem następował załadunek do prymitywnych wagonów i jazda w nieznane w warunkach, których wielu nie wytrzymało. Ich martwe ciała znaczyły szlaki katorgi. Po miesiącach stłoczenia w więziennych celach, po tygodniach koszmarniej jazdy pociągami zapędzano ich do obozów katorżniczej pracy. We wspomnieniach pojawiają się wielkie rzeki – Angara, Ob, Jenisej, Kraj Krasnojarski i Kraj Altajski, Kazachstan i Komi. Mamy tu Borowicze koło Leningradu i Stalin-grad, Jelszankę koło Saratowa i Kutaisi na Kaukazie, Bodajbo w Jakucji i Suche Bator w Mongolii, Dzierżyńsk w Donbasie i Workutę, Kiachtę i Usolje koło Irkucka, kołchozy nad Angarą i Gorłówkę koło Doniecka, Norylsk i Magadan – miejsca niewolniczej pracy, miejsca

przymusowego pobytu i jakże często miejsca ostatniego spoczynku udreżonych ciał.

Książka Surwiły nie jest monografią, nie jest też socjologiczną rozprawą, ale na jej podstawie można się pokusić o częściowe chociaż przybliżenie uogólnionych losów Polaków z Wileńszczyzny wciągniętych w wir obłądnych wydarzeń jakby reżyserowanych przez szatana. Historia wtargnęła w zwyczajne życie ludzi wystawiając ich na próbę charakterów, zmuszając do heroicznej walki o przeżycie. Świat stawał dęba i tratował domy i ludzi – dosłownie i w sensie metaforycznym. Już samo przejście Wileńszczyzny spod polskiego panowania w ręce litewskie było szokiem dla większości tamtejszych Polaków. A przecież pamiętajmy o nerwowej lituanizacji i zarazem o zagrożeniu deportacjami. Była już mowa o tym, że wywózki przerwał atak Hitlera na ZSRR. Ślad tych wydarzeń jest widoczny w jednym z przywoływanych wspomnień.

Polak, Wilnianin, został pojmany podczas fali aresztowań i wywózek na przełomie wiosny i lata 1941 r. *Najliczniejszą grupę wywiezionych wówczas z Wilna i Wileńszczyzny stanowili Polacy. Jak opowiadają świadkowie, ciężarówki marki GAZ podjeżdżały pod poszczególne domy w mieście, na wsi. Ludzi, a były to całe rodziny, ładowano według zawczasu sporządzonych spisów* – komentuje Surwiło. Pojmanych grupowano na stacji w Nowej Wilejce i wysyłano do Rosji. Wspomniany Polak czekał na odjazd pociągu w zamkniętym i pilnowanym przez enkawudzystów wagonie. Nagle rozpętały się wybuchy. Słychać było warkot samolotów. A potem cisza. Nad ranem kolejarze poinformowali uwięzionych w wagonach, że przed wywózką uratował ich wybuch wojny. *Ale jakież to było dziwne: nam, więźniom, Niemcy przynieśli wolność* – jeszcze dziś nad pokrętnością dróg, jakimi chadza często Pani Historia, zastanawia się uczestnik tamtych wydarzeń.

Świat, ten oswojony prywatny świat, rozpadał się na kawałki. Mozolnie składany jakże często ulegał powtórnemu zburzeniu. Ilu udało się przeżyć więzienia, łagry, zesłanie i wrócić do siebie, na Wileńszczyznę, do swego domu i rodziny? Ilu wróciwszy nie zastało swoich i podążyło ich śladem do Polski? Ilu wróciło i świadomie pozostało na ziemi swych przodków? Ilu wrosło na stałe w narzuconą im krainę, którą udało im się na tyle oswoić, że potrafią w niej żyć? Ilu zapomniało o swej polskości? Ilu padło z wyczerpania, zgryzoty i tęsknoty? Tysiące i tysiące.

Garstka z tych, którzy przetrwali mimo wszystkich przeciwności i okrutnych igraszek losu, w surowych prostych słowach opowiada Surwile fragmenty swych życiorysów, mówiąc w swoim imieniu

i w imieniu gromady milczących. W ich zgrzebnych wspomnieniach odbijają się zawężone dzieje Wileńszczyzny i szerzej – wzajemnych polsko-litewskich odniesień.

Oto młodzieniec pochodzący z okolic Wilkomierza na własnej skórze ma spisane zmienne koleje Polaków. Szkół polskich nie było na Litwie wiele i naukę początkową pobierał ów młodzieniaszek w domu, później na cichych kompletach, by nie drażnić Litwinów polskością. Tuż przed wybuchem wojny trafia do polskiego gimnazjum w Wilkomierzu. Tylko na chwilę, bo przecież Litwini zakazali prowadzenia polskich szkół, gdy tylko nasza ambasada opuściła Kowno. W tzw. Litwie Radzieckiej nasz młody Polak stał się uczniem litewskiej szkoły. Pozostała ona litewska także po wkroczeniu Niemców. Zdarzyło się i tak, że w narodowym uniesieniu młodzież postanowiła pokazać Polakowi jego miejsce: *postawiono jednoosobową ławkę przy drzwiach i cała klasa, wskazując palcami, mówiła „getto dla Polaka”*. Hardy Polak przeniósł się do innej szkoły łącząc naukę z działaniem konspiracyjnym w ZHP podporządkowanym Armii Krajowej. Wiosną 1944 r. uczniom klas maturalnych proponowano wstąpienie do szkoły oficerskiej tworzonej właśnie tzw. Armii Plechavičiusa w zamian za zdawanie matury. *Zostałem w klasie sam z dziewczętami* – wspomina bohater opowieści dodając, że nacjonałiści litewscy grozili mu śmiercią. Wolał nie sprawdzać, ile w tym było chęci przestraszenia go, ile zaś rzeczywistego zagrożenia życia tylko dlatego, że manifestował swą polskość. Za radą dyrektora, Litwina, zmienił szkołę. Inny nauczyciel, też Litwin, wystawiając świadectwo maturalne zmienił młodemu Polakowi datę urodzenia, dzięki czemu uniknął on poboru do Armii Czerwonej. Nie umknął natomiast przed NKWD. Aresztowany na początku 1948 r. przeszedł przez więzienia w Wilnie, Orszy i Swierdłowsku, zaznał niewolniczej pracy w łagrach rejonu Karagandy i okolic Bracka, aż wreszcie w 1956 r. wyszedł poza obozowe druty – skazany początkowo na dożywotnie zesłanie. W Irkucku, gdzie starał się o zmianę wyroku, pomogła mu Litwinka, do której zagadał na ulicy po litewsku. W końcu dotarł do Polski rozpoczynając tu nowy rozdział życia.

Inny, też pochodzący z Wileńszczyzny, trafia do łagru w rejonie Doniecka. Uduje mu się ucieczka i powrót do swoich. Ale domu rodzinnego nie zastaje: ojciec zesłany do Uchty nad Peczorą, matka szczęśliwie wyjechała do Polski. Obawiając się ponownego aresztowania decyduje się na nielegalne przekroczenie polskiej granicy i budowanie od nowa rodzinnego gniazda.

Chłopski syn z Wileńszczyzny zostaje pojmany pod koniec 1944 r.

Przebywa typowy szlak: więzienie w Wilnie – Saratów – Kutaisi – Krasnoarmiejsk. Ucieka. Wpada. Poznaje więzienie w Woroneżu i ponownie trafia do łagru, z którego umknął. Na początku 1948 r. wraca do swej wsi. Okazuje się, że jego rodzina podlega „raskułaczaniu” i traci dobytek pokoleń. Część rodziny ukrywa się na tyle sprytnie, że unika wywózek. Ojciec chcąc przeczekać najgorsze zgłasza się do pracy w Gruzji. Za nim podąża żona, córki i syn ze świeżo poślubioną żoną. *Po śmierci Stalina poczuliśmy się pewniej* – wspomina bohater tej części opowieści o losach Polaków z Wileńszczyzny. Powoli cała rodzina wróciła z Gruzji na Litwę. Pozostał w nich jednak lęk. *Nie było żadnej pewności, że nie będzie następnych wywózek na Syberię*. Skorzystali więc z okazji wyjazdu do Polski i w 1957 r. zapuścili korzenie w Łodzi.

We wrześniu 1951 r. jedną z tysięcy polskich rodzin uznanych za kułaków spotkała następująca przygoda: *Brat pojechał rowerem wyjaśnić, że jesteśmy rozkułaczeni nieprawnie, bo mamy opłacone podatki* – wspomina uczestnik tamtych wydarzeń. Wyjaśnień brata nikt nie chciał wysłuchać. *Kwity sprawdzono, rower zabrano, a brata uwięziono*. Inna ekipa zajmowała się pozostałymi członkami rodziny, a także innymi rodzinami. Po upchaniu wszystkich w wagonach ruszyli pociąg do Krasnojarska. Dalej samochodami przewieziono zesłańców nad Jenisej, do kolchozu. Dopiero w 1956 r. wspomniana rodzina mogła opuścić miejsce zesłania. Nie mając do czego wracać wybrali możliwość życia w Polsce – przyjęła ich Suwalszczyzna.

Wspomnijmy także oficera internowanego po kampanii wrześniowej w Połędze, skąd uciekł do rodzinnego Wilna. Aresztowany w 1941 r. znalazł się w łagrach na Północy. Trafiał szczęśliwie do armii Andersa. W końcowej fazie wycofywania się armii ze Związku Radzieckiego wpada w łapy prześladowców i na długie lata pogrąża się w obozach Aktiubińska i Karagandy. Byli i tacy, którzy przeżyli dzięki wstąpieniu do wojska organizowanego przez gen. Zygmunta Berlinga, i tacy, których zagarnięto na ulicy w drodze na punkt zborny do owej armii – ci zamiast do wojskowych obozów szkoleniowych trafiali do obozów pracy przymusowej.

Podaję tak wiele przykładów chcąc przez skrótowo przedstawione jednostkowe losy oddać wyjątkowe, nawet jak na czas wojny, zagęszczenie nie przewidywanych zdarzeń wywierających bezpośredni i przemożny wpływ na ludzi uwikłanych w machinę wojny i polityki już przez sam fakt przebywania na danym terenie. Wileńszczyzna była właśnie takim miejscem niezwykle zawężenia sprzecznych interesów narodowych, politycznych i zwyczajnych ludzkich spraw

zdominowanych z jednej strony przez konflikt zbrojny niemiecko-radziecki, z drugiej zaś przez terror stosowany przez obu najeźdźców. Skala owego terroru była wręcz apokaliptyczna i przytłumiła zadawnione i świeżo podgrzewane urazy, których świadkiem była od wieków ta piękna ziemia osławiana najpierw przez Litwinów i żywiół ruski (białoruski – rzecz można), potem zaś głównie przez Polaków i Żydów.

Wrogość i wspólnota losów

W drugiej części swej książki, nazwanej „Dopisać żołnierskie, ludzkie losy“, oraz w trzeciej: „Pod tym krzyżem, pod drzewem zwalonym“ – J. Surwiło oddaje sprawiedliwość rodakom zaangażowanym w obronę Polski i polskości na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. Mamy tu sędziwych uczestników wojny polsko-radzieckiej i walk o Wilno, żołnierzy kampanii wrześniowej, szczególnie bohaterów Westerplatte, obrońców Wilna przed Armią Czerwoną i żołnierzy Armii Krajowej. Śledząc losy wilnian autor znajduje ich pod Monte Cassino i we Francji, w Anglii i w potyczkach pod Grodnem i Lwowem. Nie brak i tych, którzy wracając do domów pod koniec kampanii wrześniowej wpadali w sidła drugiego najeźdźcy: szeregowców zazwyczaj puszczano wolno, oficerów pędzono na wschód. Mamy tu także opowieści o żołnierzach Września internowanych na Litwie i o harcerzach włączonych w ruch konspiracyjny. Przewijają się przez karty wspomnień ponure nazwy: Ostaszków, Gruzowice, Katyń. Są Ponary upamiętnione ludobójstwem dokonany na Żydach i tysiącami polskich ofiar.

Książka Surwiły poza kapitalną rolę informacyjną ma i ten dodatkowy walor, że nie unikając spraw trudnych, a nawet drażliwych, ukazuje zarazem swoistą wspólnotę losów synów tej ziemi zmuszanych przez sytuację do stawiania przeciwko sobie. Mamy tu zatem mało znane epizody z dziejów polsko-litewskich, jak obozy internowania naszych żołnierzy i obóz w Olicie. Mamy informacje o „oczyszczaniu“ Kowna z Polaków i o podsuwaniu internowanym polskim oficerom możliwości powrotu do rodzin za cenę oświadczenia, że jest się faktycznie Litwinem, któremu władze polskie narzuciły obywatelstwo. Wiemy, kto mordował masowo Żydów w Ponarach i kto strzelał do oddziałów Armii Krajowej. Za każdym jednak razem autor dokłada starań, by nie obciążać za te czyny wszystkich Litwinów. Rozmówcy Surwiły zdumiewająco często dostrzegają przejawy współczucia dla pokrzywdzonych przez zły los i złych ludzi. Te szlachetne

odruchy zdarzały się wielu Litwinom właśnie wtedy, kiedy wydawało się, że są wreszcie panami sytuacji i górują nad Polakami.

Różnice narodowych punktów widzenia schodziły na daleki plan w łagrach i na zesłaniu. Rozmówcy Surwiły zachowali we wdzięcznej pamięci rosyjskich lekarzy i pielęgniarki z więziennych szpitali, Rosjan pracujących na Północy czy Wschodzie jako robotnicy najemni. Nie było też większych nieporozumień Polaków z Litwinami, Ukraińcami, Białorusinami, Łotyszami i Estończykami w miejscach przymusowego osiedlenia. Surowe warunki życia sprzyjały współ-życiu i współ-odczuwaniu.

Za mało wiemy o współpracy Polaków z przedstawicielami innych narodów, Rosjan nie wyłączając: *Żyliśmy i pracowaliśmy wszyscy w zgodzie, niezależnie od narodowości. A byli tu również Niemcy, Grecy, Estończycy, Buriaci, Kałmucy... Przedstawiciele 17 narodowości. Pomagaliśmy sobie nawzajem* – wspomina jeden z zesłańców. Przypomina on sobie – po kilkudziesięciu latach! – jak Polaków i Litwinów umieszczono w stodole gdzieś koło Krasnojarska: *Tuliliśmy się jeden do drugiego jak krewni.*

Za mało wiemy o Litwinach, Białorusinach i Ukraińcach broniących Rzeczypospolitej w kampanii wrześniowej i walczących później w polskich szeregach. Jednym z nich był Juozas Kekštas, poeta pochodzący z Wilna, obywatel polski, który przeszedł przez łagry, a później z Andersem walczył odważnie pod Monte Cassino.

Najwyższy czas, by wspólnie modlić się na grobach na pożytek żywym.

Michał Jagiełło



Wolność liberałów i wolność konserwatystów

Liberalizm nigdy nie miał w Polsce szerokiego zaplecza społecznego. Pod koniec XIX w. i w Polsce międzywojennej kojarzył się na ogół katolikom z libertyńskimi zagrożeniami tradycji chrześcijańskiej i narodowej, zaś socjalistom – z wolnością rynkową, ze swobodą wyzysku pracowników najemnych. Po dziesięcioleciach komunizmu, po jego upadku i po ustąpieniu „oblężenia” Kościoła przez materialistyczny monizm, społeczeństwo polskie obudziło się w zupełnie nowej atmosferze duchowej. Świat zachodni jest dziś światem liberalnych demokracji, zbudowanym na zasadach, które są w Polsce mało znane, toteż podlegają albo idealizacji, albo pochopnemu odrzuceniu.

Liberalizm, jak nigdy przedtem, kojarzy się dziś w Polsce z wolnością. Niektórzy pojmują wolność jako cel absolutny, jako wartość w sobie i dla siebie, jako miarę postępu. Katolicycy optymiści traktują uzyskaną wolność jako szansę realizacji celów wyższych, a więc postępu moralnego. Katolicycy pesymiści obawiają się, że wolność wyprowadzi nas wszystkich na manowce, wobec czego są skłonni ją racjonować. Jeszcze inni machają ręką mówiąc: „Jaka tam wolność, i tak wszystko pozostało po staremu”.

Jest zaiste paradoksem, że wokół stosunku do liberalizmu jako ideologii wolności narasta w wolnej Polsce konflikt, w którym strony używają chętniej epitetów niż argumentów, kierują się raczej emocjami niż obywatelską troską. Ileż to razy słyszymy określenia: „zgniły liberał” lub „fundamentalista”, a nawet „mordercy dzieci” lub „mordercy kobiet”, wypowiedziane bez najmniejszej nawet próby zrozumienia racji drugiej strony. Różne interpretacje wolności znajdują się w samym centrum burzy. Dojrzał czas do pogłębionej refleksji nad istotą wolności, zarówno ze strony wielbicieli wolności jako celu, jak i tych, którzy ją przeciwstawiają wartościom.

Okazją do takiej refleksji stała się ostatnio książka Michaela Novaka „Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła”¹. Faktem jest, jak zauważa autor, że katolicy mają dość ambiwalentny stosunek do liberalizmu. Z jednej strony cenią na ogół instytucje liberal-

¹ „W drodze”, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1993, ss. 404.

ných państw zachodnich, z drugiej zaś – w ślad za niektórymi dokumentami watykańskimi krytykują liberalną filozofię i są skłonni używać słowa „liberalny“ w sensie pejoratywnym. Novak dostrzega trzy typy katolickiej krytyki kapitalistycznego liberalizmu. Po pierwsze, ma ona wynikać z niechęci do „wrzawy“, jaką kapitalizm wprowadził do wcześniejszego, tradycyjnego porządku duchowego świata. Po drugie, dla części katolików kultura kapitalistycznej wolności ma cele miałkie i materialistyczne (można by rzec „drobnomieszczańskie“), być może bliskie protestantom, ale nie „bardziej uduchowionym“ katolikom. Po trzecie, kapitalistyczną wolność krytykuje się za jej międzynarodowe skutki, za to, iż w ramach tej wolności bogaci stają się jeszcze bogatsi, a biedni – jeszcze biedniejsi (s. 13–14).

Novak krytykuje twierdzenie, iż mechanizmy podejmowania decyzji Kościoła i społeczeństwa muszą być takie same, oraz formuluje tezę, iż i dla Kościoła i dla społeczeństwa jest lepiej, kiedy ich koncepcje władzy są odmienne. *Nie chciałbym Kościoła, który korzystałby w dziedzinie wiary i etyki z takiej samej koncepcji władzy, jaką posługuje się świeckie społeczeństwo (...) Ludzie mają prawo do własnych opinii. Nie mają prawa do własnych faktów* – pisze Novak. Zauważa bowiem, iż społeczeństwu liberalnemu zagrażają nie tylko tyrani, ale także tymczasowe większości, które *mogą podeptać rozum, cnotę i prawa mniejszości. Godność osoby ludzkiej musi być uznawana za niezbywalną świętość, która nie służy ludzkim celom i nie ugina się pod ciosami aroganckich większości* (s. 18). W sumie staje więc w obronie liberalnych instytucji, ale krytykuje liberalną ideologię. Z trzech postaw wobec świata – charyzmatycznej (dążenie do tego, by wszyscy nawrócili się na pokój i sprawiedliwość), naukowej (priorytet „obiektywnych“ środków poznania) i rozsądkowej Novak zdecydowanie wybiera tę ostatnią. *Rozsądkowa postawa umysłu* – pisze – *jest nabytą umiejętnością rozpoznawania i czynienia właściwych rzeczy we właściwym czasie i we właściwy sposób* (s. 32). Myślę, iż jest to bardzo słuszne rozróżnienie i równie słuszny wybór.

W odniesieniu do ekonomicznego wymiaru liberalizmu Novak podkreśla szczególnie silnie różnicę między bogactwem i kapitałem, a więc dobrami gromadzonymi w celach konsumpcji, bezproduktywnie oraz przeznaczanymi na rozwój gospodarczy. Zauważa więc wyzwanie moralne kapitalizmu. W tym miejscu mógłby wręcz zacytować ewangeliczną przypowieść o talentach. Nawiązuje do niej pośrednio, mówiąc o reakcjach na owo wyzwanie moralne kapitalizmu. Krytycy liberalnego kapitalizmu zajęli się wyłącznie „sprawiedliwością roz-

dzielczą". Tymczasem należy się również zastanowić nad „sprawiedliwością wytwórczą”, a więc nad myślą, że *rozwój gospodarczy jest moralnym obowiązkiem* (s. 43) lub, innymi słowami, że oczekiwanie z założonymi rękami na pomoc państwa lub społeczeństwa jest moralnie naganne. Myśl ta nie była obca wczesnemu chrześcijaństwu czy zakonom średniowiecza (*ora et labora!*), później jednak w Kościele katolickim została jakby zapomniana. Nawet kiedy narodziła się współczesna katolicka nauka społeczna, w centrum jej zainteresowania znalazła się raczej „sprawiedliwość rozdzielczą”.

Jeszcze bardziej nieufnie traktował Kościół ostatnich wieków liberalizm w sensie politycznym. Według tradycji katolickiej ideologia liberalna nadmiernie polegała na sumieniu jednostki, które wszak poddaje się zmianom „ducha epoki” i często jest ofiarą różnych sprzeczności. Katolicka krytyka liberalizmu dotyczyła także jego indywidualistycznych podstaw, w których zauważano niechęć do ponoszenia odpowiedzialności za losy bliźnich. Tymczasem moralność judeochrześcijańska akcentuje odpowiedzialność człowieka za kształt „królestwa ziemskiego”. Nie należy przy tym mylić tak rozumianego posłannictwa Kościoła i wiernych z próbami realizacji raju na ziemi. *Sam Kościół nigdy nie jest doskonały, jak nie są doskonali jego duszpasterze i wierni, przeto zdaje on sobie sprawę, że żaden porządek społeczny w historii nie będzie przedstawiał sobą pełni Królestwa Bożego* (s. 62). Bóg stworzył świat niedoskonały, bo zgodził się na wolną wolę człowieka, a zatem i jego nieposłuszeństwo. Największą doskonałością, jaką może osiągnąć człowiek, jest co najwyżej prowadzenie do rozwoju zadatków dobra w stworzeniu. Może to czynić kierując się *mądrością praktyczną*.

Jak wskazuje Novak, w walce przeciw głównym wrogom rodzaju ludzkiego – tyranii i nędzy – Kościół katolicki i liberalizm nie były skazane na konkurencję i wrogość. Stało się tak z przyczyn drugorzędnych. Liberalizm potrzebował katolickiego poczucia wspólnoty, realizmu i transcendencji, Kościół zaś potrzebował liberalnych instytucji umożliwiających realizację godności osoby. Niestety, większość najwybitniejszych pisarzy liberalnych – jak Adam Smith, Thomas Jefferson, James Madison czy liberałowie francuscy – nastawiona była wrogo wobec katolicyzmu, a nawet religii. Z drugiej strony Kościół, czego Novak nie wspomina, był uwikłany w tradycyjny układ społeczny w Europie oświecenia i początków XIX w. i nie potrafił dostrzec w myśli liberalnej, zwłaszcza anglosaskiej, pierwiastków moralnych.

Z klasyków katolickiej myśli społecznej czołowe miejsce przyznaje

Novak bp. Wilhemowi von Kettelerowi oraz ks. Heinrichowi Peschowi SJ. Nic miejsce tu oczywiście, by prezentować ich poglądy i działalność. Jednak warto zauważyć za Novakiem ich próby tworzenia wizji pozytywnej ekonomii politycznej przez przezwyciężenie antagonizmu jednostki i społeczeństwa. Do swoistej *więzi organicznej* odwoływał się i Ketteler, i zwłaszcza Pesch. W XX w. rozwinęto tę myśl w formie opisu *cechy społecznej* człowieka jako elementu czyniącego z jednostki osobę². Krytyka liberalizmu ze strony Pescha i dziś zasługuje na uwagę. Według niego liberałowie zbyt wiele uwagi poświęcili jednostce, zaniedbując problematykę rodziny, stowarzyszeń i wspólnoty narodowej, przesadnie akcentowali wymiery i materialne cele działań kosztem celów i motywów moralnych, a także pochopnie uwierzyli w regulującą rolę wolności indywidualnej, zaniedbując perspektywę dobra wspólnego. Taką perspektywę daje istotnie dopiero rozwój *więzi organicznej* lub *cechy społecznej*, które, zdaniem Novaka, występują w większej mierze w społeczeństwach anglosaskich niż w Europie kontynentalnej (s. 103). Jeśli tak, to gdzie jej szukać u dzisiejszych Polaków?

Novak dokonuje w swojej książce interesującej interpretacji nauki społecznej Jana Pawła II. Stwierdza na przykład, iż papieska definicja kapitału jest niepełna. Gdy w swojej *teologii tworzenia* papież pisze o kapitale jako o *zespole rzeczy*, Novak dodaje, że taka definicja abstrahuje od aktywnej woli osób, które przeznaczyły swoje bogactwo na cele rozwoju (s. 208). Jego zdaniem więc również kapitał ma swój „ludzki wymiar”. Podkreśla, iż ostatnie 200 lat przyniosło eksplozję twórczości, która zmieniła całe życie ludzkie oraz że eksplozja ta nastąpiła dzięki rozwojowi kapitalizmu. Kapitalizmu, dodajmy jednak, zhumanizowanego dzięki powstaniu instytucji, które uratowały ten system, a więc związków zawodowych, organizacji społecznych, pomocniczej roli państwa itd. Novak akceptująco przedstawia 4 główne zasady, na których opiera się encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” z 1987 r.: 1 – ponieważ grzeszni ludzie nie są w stanie stworzyć bezgrzesznych struktur, realizm wyklucza sny o utopii; 2 – godność człowieka wynika z wolności, ale może ona rodzić i dobro, i zło; 3 – ponieważ człowiek jest istotą społeczną, jego powołaniem jest realizacja dobra wspólnego; 4 – państwo jest zarówno czynnikiem realizacji wspólnego dobra, jak i jego zagrożeniem, toteż jest to środek pomocniczy, a nie cel sam w sobie (s. 225). Krytykuje jednak paragrafy 20–23 encykliki, w których papież potraktował Wschód

² Por. np. Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny*, TN KUL, Lublin 1983, s. 89.

i Zachód jako bieguny równie odpowiedzialne za nędzę i zacofanie w Trzecim Świecie (s. 232). Krytykuje także Jana Pawła II za zignorowanie przyczyn sukcesu ekonomicznego wschodnioazjatyckich „tygrysów” (s. 247).

Współczesny liberalizm ma dwa oblicza. Jedno to akceptacja wolności, także tej, która opiera się na żądzy zysku i pragnieniu władzy za wszelką cenę³. Takiej wolności, takiego liberalizmu Novak nie przyjmuje, jak nie powinien przyjmować żaden katolik. Wolność jest jedynie środkiem, jest warunkiem czynienia dobra. Nie ma wolności bez solidarności – hasło to (pisane przez duże „S”) wydawało się w Polsce jeszcze parę lat temu pozornie oczywiste ze względów „organizacyjnych”. Ale Novak słusznie podkreśla, że są one w ogóle nierozłączne, a więc nie ma również prawdziwej solidarności bez wolności (s. 237). To bardzo istotna myśl, szczególnie dziś w Polsce. Czym innym bowiem jest solidarność uciśnionych w obronie przed złem, a czym innym, chyba znacznie trudniejszym, stabilne więzi społeczne, które warunkują korzystanie z wolności.

W całym długim rozdziale Novak kreśli perspektywę rozwoju gospodarczego umożliwionego przez wolność. *Podstawowa zasada wolnego rynku ma na uwadze dobro wspólne: wolny rynek osiąga dobro społeczne sprawniej niż gospodarka kierowana przez państwo* – konkluduje nieco przesadnie (s. 269). Z tak daleko idącym uogólnieniem trudno się zgodzić, nawet z perspektywy amerykańskiej. Nawet w Stanach Zjednoczonych indywidualne powodzenie w działalności gospodarczej nie zawsze jest związane z zasługą i nawet tam indywidualny sukces często oznacza pogwałcenie zasad dobra wspólnego. W ogóle zalecana przez autora *mądrość praktyczna* każe pamiętać, iż sukces, zasługa i dobre imię to trzy elementy rzadko współwystępujące ze sobą.

Sam Novak zresztą zauważa, iż z trzech wymiarów systemu amerykańskiego – gospodarki, polityki i moralności – ten trzeci jest najślabszy i wywołuje często zgorszenie wśród innych narodów, które szokuje niemoralność lansowana zwłaszcza w amerykańskich mass mediach (s. 298). W obserwacji tej nie jest jednak konsekwentny. „Wroga kulturę” utożsamia z „antyburżuazyjną” kontestacją kapitalizmu i zapytuje, czy Kościół winien się do tej kontestacji przyłączyć. To grube nieporozumienie. „Wroga kultura” może być na wskroś kapitalistyczna, kiedy np. lansuje żądzę zysku, władzy i użycie za wszelką cenę, a także gloryfikuje przemoc i seks jako wzorce oso-

³ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 37.

bowe. Papieską krytykę moralną współczesnego systemu amerykańskiego Novak częściowo podziela, kreśląc dwa sposoby jego naprawy: moralny i instytucjonalny. Z punktu widzenia skuteczności żaden z nich nie jest jednak przekonujący. Rodzi się bowiem pytanie: Skąd będą pochodzić środki na tę naprawę, skoro bogaci tak często żyją z lansowania użycia za wszelką cenę i tak często tworzą fikcyjne potrzeby, a biedni coraz częściej znajdują w pogoni za nimi jedyną pociechę w swej biedzie? Zaiste, czeka nas jeszcze *straszliwa walka o kulturę wolności* (s. 313).

Jest bowiem tak, jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice „*Centisimus annus*”, odpowiadając na pytanie, czy kapitalizm jest systemem przyszłości: *Jeśli mianem „kapitalizm” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco (...) Ale jeśli przez „kapitalizm” rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca*⁴.

Jak dążyć do poprawiania królestwa ziemskiego? Kapitalizm czy socjalizm? Jaka wolność? Oto zasadnicze dylematy, przed którymi stoją dziś katolicy, także, a może szczególnie, w Polsce. Z jednej strony instytucje liberalne stwarzają wolność działania i nie zakazują nikomu czynienia dobra, choć dają równe szanse krzewieniu zła. Z drugiej strony, instytucje nieliberalne mogą ograniczyć pole działania zła (choć wcale nie muszą, a w nieodpowiednich rękach nawet mu sprzyjają), ale nie mogą nikogo zmusić do dobrego, bowiem zasługa moralna jest uwarunkowana aktem wolnej woli.

Spuścizna komunizmu w Polsce zawiera dość szczególny stosunek Polaków do wolności i liberalizmu. Wynika on głównie z reakcji na zniewolenie, toteż Polacy są dziś gotowi raczej akcentować prawa, a nie obowiązki wynikające z wolności. Nakłanianie do przyjęcia wizji życia według wartości kojarzy się, nieraz wręcz karykaturalnie, z powrotem przymusu. Charakterystyczna jest tu popularność hasła rzuconego przez zdecydowanych przeciwników Kościoła, że zamiast „czerwonych” Polską rządzi teraz „czarni”. Wydaje się, iż trudno

⁴ Jan Paweł II, *Centisimus annus*, 42.

będzie odbudować wartości moralne w społeczeństwie polskim poprzez tradycyjny katolicyzm lub przez modernizację religijnego fundamentalizmu. Więcej szans dawałbym „ochrzczeniu” liberalizmu. Szansę taką stwarza dziś w Polsce rodzący się ruch konserwatywny, który – wydaje się – dobrze rozumie dylematy wolności. Interesujące, że to raczej nowi konserwatyści podjęli się tego zadania, a nie liberałowie. W konsekwencji polski układ polityczny zbliża się do amerykańskiego – liberałowie akcentują wolność „bez zobowiązań”, podczas gdy konserwatyści wypełniają ją treścią moralną. W tej sytuacji w ogóle trochę trudno zrozumieć szanse Michaela Novaka – czy można być w Ameryce katolickim liberałem?

Jest więc wolność szansą czy zagrożeniem? Zależy to do interpretacji wolności. *Nowy okres historii wolności otwiera się przed nami. Wyzwalające możliwości nauki, techniki, pracy, ekonomii i działalności politycznej nie przyniosą swych owoców, jeśli nie znajdą swego natchnienia i swej miary w prawdzie i miłości, silniejszych niż cierpienie, objawionych ludziom przez Chrystusa*⁵. Wolność czysto liberalna, bez celów pozytywnych, bez odpowiedzialności – jest zagrożeniem, wolność świadoma wartości – jest szansą.

Wojciech Roszkowski

⁵ Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, 24.



Recepcja „Katechizmu Kościoła katolickiego“

Katechizm w zamierzeniu Jana Pawła II

Przedstawienie głównych myśli konstytucji apostolskiej „Fidei depositum“, promulgowanej 11 X 1992 r., a promującej nowy katechizm¹, pozwoli dostrzec podstawy napięć zaistniałych pomiędzy zamiarem papieża i nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. a realizacją i recepcją tego dzieła, zarówno w fazie jego przygotowania, jak i w odniesieniu do jego formy ostatecznej.

Opracowanie nowego katechizmu papież pojmuje jako formę wypełnienia jednego z podstawowych zadań Kościoła, jakim jest przechowywanie i przekazywanie depozytu wiary. Zadania tego podjął się Jan XXIII i II Sobór Watykański. Jan Paweł II umieszcza opracowanie i ogłoszenie katechizmu wśród najważniejszych etapów realizacji soborowych postulatów odnowy Kościoła. Pierwszym z nich była reforma liturgii, drugim – aktualizacja prawa kościelnego (nowy, „Kodeks prawa kanonicznego“ z 1983 r.). Nowy katechizm stanowi istotny wkład w odnowę całości życia Kościoła (n. 1).

Choć w dokumentach nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. trudno dopatrzeć się postulatu szczególnej konieczności opracowania nowego katechizmu, papież w konstytucji „Fidei depositum“ odwołuje się do prośby pewnej grupy biskupów, uczestniczących w tamtym Synodzie, którzy wystąpili z inicjatywą rozpoczęcia prac nad tym *kompedium całości katolickiej doktryny wiary i obyczajów*. Nieodzownymi cechami tego dokumentu miał się stać biblijny i liturgiczny charakter w podawaniu prawidłowej nauki, której wykład ma uwzględniać aktualne warunki życia katolików.

Papież podkreśla zespołowy charakter prac przygotowawczych, prowadzących do powstania nowego katechizmu. Zaangażowanie biskupów całego świata przez nadsyłanie poprawek i propozycji stanowi świadectwo katolicyzmu Kościoła. Nowy katechizm określa papież mianem *symfonii wiary* (n. 2).

Zaprobowany 25 VI 1992 r. tekst katechizmu stanowi, zdaniem Jana Pawła II, ważne i miarodajne narzędzie w służbie na rzecz wspólnoty kościelnej, będąc pewną normą nauki wiary. Jest jedno-

¹ Por. S. Moysa SJ, *Nowy katechizm Kościoła katolickiego*, „PP“ 3/1993, s. 453 nn.

częśnie przejawem służby następcy świętego Piotra na rzecz Kościołów lokalnych.

Papież z całą ostrością dostrzega ewentualność niebezpieczeństwa zahamowania prac nad katechizmami lokalnymi przez tekst nowego katechizmu rzymskiego. Ma on jednak służyć jedynie jako pewna, autentyczna norma ortodoksji w opracowaniu tekstów uwzględniających lokalne warunki i potrzeby wierzących. Tekst katechizmu powinien też odegrać istotną rolę w pracach i kontaktach ekumenicznych, podając w skrócie całość wiary katolickiej. Różnorodność form wyrazu wiary nie może przesłonić istotowej i ostatecznej jedności nauki katolickiej.

Krytyczna recepcja katechizmu

ZARZUTY W STOSUNKU DO PROJEKTU. W niedługim czasie po ukonstytuowaniu przez Jana Pawła II komisji odpowiedzialnej za przygotowanie projektu nowego katechizmu (10 VIII 1986 r.) rozpoczęła się burzliwa dyskusja nad sensem i możliwością zrehabilitowania katechizmu powszechnego. Racje były podzielone. Można wyróżnić argumenty typu teologicznego i pedagogiczno-praktycznego. W zasadzie atakowano ideę katechizmu „mniejszego“, zgadzając się na konieczność opracowania katechizmu „większego“.

Katechizmowi „mniejszemu“ zarzucano niemożność uzgodnienia podstawowych treści wiary chrześcijańskiej ze zróżnicowanymi warunkami kulturowymi i sytuacją edukacyjną poszczególnych Kościołów narodowych oraz wiekiem adresatów. Jako przykłady takich nieudanych prób opracowywania katechizmów mniejszych podano tego typu dzieła powstałe przed II Soborem Watykańskim. Katechizmy te cechował brak równowagi pomiędzy elementem teologicznym a pedagogicznym (znaczną przewagę elementu teologicznego), abstrakcyjny, hermetyczny język, ubóstwo biblijno-liturgiczne, stosowanie metody dedukcyjnej, typowe dla pedagogii „magisterialnej“, zatroskanej o wymiar „depozytalny“ wiary katolickiej². J.B. Metz i E. Schillebeeckx w monograficznym numerze „Concilium“ (nr 224/1989), poświęconym w całości krytyce projektu katechizmu Kościoła powszechnego, zauważają na wstępie, że synodalna propozycja opracowania katechizmu „większego“, obowiązującego w całym Kościele katolickim, zakłada istnienie prawdy teologicznej i moralnej,

² E. Alberich, *La catequesis en la Iglesia. Elementos de catequética fundamental*, Madrid 1991, s. 10.

które w swej istocie nie zależą od historii i różnicowań kulturowych. Ponieważ istnienie takiej abstrakcyjnej, wyalienowanej prawdy jest niemożliwe, oznacza to w praktyce niemożność sformułowania ujednoliconego wyznania wiary i wskazań moralnych obowiązujących wszystkich katolików.

Drugim elementem ich krytyki jest niedocenianie przez autorów projektu katechizmu Kościoła powszechnego istnienia „hierarchii prawd”, trzecim zaś – sprzeczność takiego projektu z uznanymi przez Kościół zasadami inkulturacji wiary. Opracowany centralnie katechizm wiary musi zdecydować o swojej tożsamości: albo będzie instrumentem nauczania, albo dokumentem wiary. Połączenie obu funkcji przez jeden i ten sam katechizm dla wszystkich wierzących nie zda egzaminu w dziele komunikacji i przekazu wiary.

Po przesłaniu w 1990 r. projektu przejrzanego (projekt revise) do wszystkich biskupów świata i konferencji episkopatów ukazały się kolejne prace o charakterze krytycznym, które odnosiły się w sposób bardziej konkretny do zaproponowanej wersji katechizmu. Zawarte w nich zarzuty można streścić w formie następujących punktów: tekst nie pozostaje w ramach celowości katechetycznej, lecz wykracza poza nią, stając się dokumentem teologiczno-doktrynalnym; nie jest sformułowany w języku biblijno-liturgicznym, lecz teologiczno-scholastycznym; nie stanowi compendium, jak było to założone, lecz sumę; tekst nie uwzględnia perspektywy historycznej, lecz głosi abstrakcyjne prawdy, nie adaptując ich do wymogów współczesności i aktualnych uwarunkowań życia chrześcijan; brak przez to konfrontacji historycznego kontekstu źródeł z sytuacją aktualną; brak aspektu ekumenicznego; projekt nie rozróżnia istoty i formy wyrażenia doktryny, pomijając hierarchię prawd wiary, nadaje tym samym taką samą rangę tekstom biblijnym, dokumentom soborów ekumenicznych i synodów lokalnych, encyklikom papieskim, jak też okazjonalnym wystąpieniom papieża. Ogólny zarzut dotyczy przemożnego wpływu mentalności scholastycznej, przez co projekt nie może stanowić normy wykładu wiary dla współczesnych wierzących³.

ZARZUTY W STOSUNKU DO TEKSTU OSTATECZNEGO. Norbert Greinacher, profesor teologii pastoralnej na uniwersytecie w Tybindze, usiłuje podważyć sensowność katechizmu, argumentując, że jest to owoc rzymskiego centralizmu (...) który pozbawia chrześcijan prawa do

³ Por. Associazione Teologica Italiana (red.), *Forum ATI, Note sul testo provvisorio del „catechismo per la Chiesa Universale” – XIV Congresso ATI, „Rassegna di Teologia”* 31/1990, s. 3, 303–309.

samosztanowienia i jest nie do pogodzenia ze współczesną historią wolności. Jego zdaniem katechizm zupełnie pominał dyskusję pomiędzy urzędem nauczycielskim Kościoła urzędowego a urzędem nauczycielskim teologii naukowej. Swoją przemowę, utrzymaną w bardzo wojowniczym tonie kończy stwierdzeniem: Pewien kairos, pewien historyczny moment został zaprzepaszczone⁴.

W podobnym duchu wypowiada się Matthias Pusch, który sądzi, że katechizm światowy oznacza *cofnięcie się do średniowiecza*. Wskazując na Eugena Drewermanna, Karlheinz Deschnera i Utę Ranke-Heinemann pisze: *W sposób oczywisty papież Jan Paweł II i jego „wielki inkwizytor“ kardynał Ratzinger podjęli decyzję o powrocie do pozornie szczęśliwego świata średniowiecza⁵.*

Ze strony konserwatywnej wspólnoty założonej przez arcybiskupa Lefebvre'a pochodzi również ostra krytyka. Zdaniem tej wspólnoty katolicki katechizm powszechny *podtrzymuje główne błędy II Soboru Watykańskiego, bazując na niszczyielskim duchu tegoż Soboru⁶*. Autor podziwia *sprawność redaktorów, którzy dają się poznać jako specjaliści metody modernistycznej⁷*. Wniosek końcowy przedstawicieli tego kierunku brzmi: *Ten katechizm jest ukoronowaniem, zakończeniem i syntezą trzydziestu lat soborowego upadku⁸.*

ZAGADNIENIA KONTROWERSYJNE. Czasopisma katolickie od samego początku pilnie śledziły najważniejsze tematy nowego katechizmu, prowadząc do dyskusji nad problemami dotyczącymi całości życia społecznego, takimi jak: kara śmierci, wojna, prostytutka czy homoseksualizm. Nie został też pominięty temat klasyczny, jakim jest bez wątpienia już od wielu lat problem dziecięcego poczęcia Jezusa Chrystusa. Przy okazji wskazywano na zróżnicowanie akcentów czy wewnętrzne sprzeczności w przygotowywanym katechizmie.

⁴ Zacytowane fragmenty pochodzą z: N. Greinacher, *Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ist ein Desaster*, w: Dodatek felietonowy „Süddeutsche Zeitung“ z 9–10 I 1993, nr 6. Autor nie jest w stanie ukryć swego „afektu antyrzymskiego“, gdy w słowach obraźliwych mówi o papieżu i nowym katechizmie: „W dzisiejszym kontekście zakrawa to na przykry żart, że nowy katechizm zostaje wprowadzony »per decretum muli«“.

⁵ M. Pusch, *Zurück ins Mittelalter?* „Traunsteiner Zeitung“ z 24 XII 1992, s. 5.

⁶ M. Simoulin, *Der Katechismus des neuen Menschenzeitalters*, w: *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum*, 170 (luty 1993), s. 25–28 (cytat ze s. 25).

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ Tamże, s. 28.

W odróżnieniu od dwu zasygnalizowanych wyżej typów krytyki, wyrażnie emocjonalnej i przez to stroniącej od argumentów racjonalnych, a więc przydatnych w rzeczowej dyskusji, trzeci rodzaj krytyki, ujawniający się wewnątrz Kościoła i przyczyny troski o jego kształt i losy w przyszłości, zasługuje na szczególną uwagę i wnikliwszą analizę. Każde bowiem dzieło ludzkie jest obciążone niedoskonałością. Krytyka zaś nie powinna być odbierana jako wyrafinowana forma agresji, lecz wkład w udoskonalenie poddanego ocenie przedsięwzięcia.

Na szczególną uwagę zasługuje w tej mierze artykuł pt. „Ein hoher Anspruch stösst an seine Grenzen”⁹, którego autorem jest Ulrich Ruh, redaktor naczelny „Herder Korrespondenz”. Analizuje on aspekty formalno-treściowe nowego katechizmu.

Książka z wielu cytatów. Ruh twierdzi, iż pomimo zgłoszenia kard. Ratzingerowi około 24 000 poprawek w stosunku do wersji katechizmu zaproponowanej w 1989 r., zatwierdzonej przez Jana Pawła II tekst odwołuje się do klasycznego schematu „Catechismus Romanus” z 1566 r., kopiując go bardzo wiernie: po przedstawieniu głównych prawd wiary na podstawie symbolu apostolskiego następuje wykład sakramentów i dziesięciu przykazań, zaś zakończenie stanowi wyjaśnienie prośb Modlitwy Pańskiej. Ten tradycyjny schemat daje się też odnaleźć w obu katechizmach Marcina Lutra. Nowe opracowanie wyróżnia się wprowadzeniem refleksji historiozbowczej do działu o sakramentach, zaś komentarz do Dekalogu jest poprzedzony częścią o powołaniu człowieka. Nowy katechizm różni się zarówno od katechizmu rzymskiego jak i od katechizmów opracowanych i zatwierdzonych przez konferencje episkopatów po II Soborze Watykańskim sposobem wykładu. Podczas gdy katechizm rzymski operował schematem pytanie – odpowiedź, który przetrwał prawie 400 lat, obecny katechizm jest tekstem ciągłym, podzielonym na 2863 krótsze fragmenty, od początku do końca ponumerowane, przez co formalnie przypomina „Kodeks prawa kanonicznego” z jego kanonami.

Ruh zauważa słusznie, że w tekście przeważają cytaty bądź montaż cytatów. Ich źródłem są teksty biblijne, wypowiedzi soborów – od najdawniejszych aż po ostatni. Wiele miejsca zajmują też teksty teologów i autorów dzieł pobożnych. Punkt ciężkości spoczywa przy

⁹ HK 47/1993, z. 1, 25–30. W tekście głównym zostaną podane w nawiasach liczby oznaczające odpowiednie strony, na których został wydrukowany artykuł. W wolnym tłumaczeniu na język polski tytuł ten znaczy: „Wysokie zamierzenie doświadcza własnych granic”.

tym na Ojcach Kościoła oraz na pisarzach scholastycznych, spośród których miejsce uprzywilejowane zajmuje św. Tomasz z Akwinu. XIX w. reprezentują św. Teresa z Lisieux, św. Jan Maria Vianney z Ars oraz John Henry Newman.

Problematyczna mieszanka. Pomimo usiłowań nadania katechizmowi jednolitej struktury, każda z jego czterech części ma swoje cechy. Przedstawienie poszczególnych twierdzeń wiary nie jest wolne od problematycznego przemieszania różnych poziomów i sposobów uprawiania teologii. Bezpośrednio obok siebie występują bowiem: terminologia biblijno-historiozbawcza, pojęcia typowe dla klasycznej teologii szkolnej, jak i usiłowania wyjaśnienia tych problemów w związku z aktualną sytuacją wiary. Dla pełności obrazu należy dostrzec sporo udanych wypowiedzi katechizmu (np. stworzenie a zło, zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie „transcendentne“ czy kwestia paruzji). Wielokrotnie jednak wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego, formuły teologiczne czy terminy fachowe, wraz z ich uzasadnieniem biblijnym, zostają wprowadzone celem umocnienia ich pozycji. O wiele bardziej przydatne byłoby w tym przypadku (jest to przecież katechizm) wyjaśnienie bądź wskazanie dróg do omawianych tajemnic wiary.

Akcentowanie prawa moralnego. Autorzy katechizmu podkreślają istnienie niezmiennego, ustanowionego przez Boga naturalnego prawa moralnego, obowiązującego wszystkich ludzi bez wyjątku. Ani razu nie pojawia się wzmianka o problemie autonomii w teologii moralnej. Katechizm powtarza klasyczne sformułowania chrześcijańskiej nauki moralnej, czego można się było spodziewać. Zdaniem Ruha koncepcja moralności w wydaniu katechizmowym została zdominowana przez pojęte ahistorycznie, zadane struktury porządku. Ze szczególną ostrością pojawia się ten problem w przypadku wypowiedzi dotyczących państwa i społeczności ludzkiej. W praktyce oznacza to, że trzecia część katechizmu na nowo potwierdza znane przykazania i zakazy, usiłując dostosować je do aktualnych warunków życia, co jednak nie znaczy, że podnosi faktyczną sytuację egzystencjalną. Może to prowadzić do utrwalenia zawieszenia przepowiadania moralnego w próżni.

Wypowiedzi magisterialne nie są wyważone. Ruh zwraca uwagę, że pomimo zamiaru ukazania najistotniejszych zrębów doktryny katolickiej istnieją fragmenty mniej ważne, których pominięcie nie wyrządziłoby szkody całości (np. drogi do poznania Boga zostały potraktowane marginalnie i sumarycznie). O wiele istotniejszym brakiem okazuje się jednak potraktowanie wszystkich wypowiedzi magiste-

rialnych na jednym poziomie. Przyjęta metoda cytatów może z powodzeniem prowadzić czytelnika do przekonania, że wypowiedzi soborów ekumenicznych mają tę samą rangę co encykliki czy przemówienia poszczególnych papieży bądź też orzeczenia Kongregacji ds. Doktryny Wiary. Ruh ocenia krytycznie praktyczną przydatność nowego katechizmu: skoro jest on przeznaczony dla biskupów jako odpowiedzialnych za nauczanie wiary, to może być wykorzystany jedynie w niewielkim stopniu. Użyte do sporządzenia go teksty są i tak ogólnie dostępne. Język i pojęcia katechizmu sprawiają trudności nie tylko stojącym poza Kościołem, lecz także samym wierzącym.

Nie wystarczy jedynie adaptacja. Pozostaje więc odpowiedź na dwa pytania: czy w 30 lat po Vaticanum II przedsięwzięcie, któremu na imię katechizm Kościoła powszechnego, jest czymś sensownym i jaką rolę odegra ono w Kościele. Ruh stwierdza, że katechizm wyrasta z podstawowej troski papieża Jana Pawła II o tożsamość Kościoła katolickiego i jego wiary, wiara jest w nim ukazana w sposób oderwany od aktualnej sytuacji, co ujemnie rzutuje na możliwość przekonującej motywacji na rzecz moralności chrześcijańskiej. Nadchodzące lata uką, w jakim stopniu nowy katechizm zostanie przyjęty w praktyce Kościoła. Ruh nie wróży katechizmowi zbyt szczęśliwej przyszłości i nie przewiduje, aby został on z pożytkiem zaadaptowany do stworzenia nowych katechizmów lokalnych. Jedność wiary chrześcijańskiej musi być w dalszym ciągu zdobywana na drodze żmudnego dialogu, bez pośpiesznych rozwiązań o niewielkim wpływie i takiej trwałości.

W wielu punktach trudno nie zgodzić się z krytyką przeprowadzoną przez Ruha, który odkrywa sporo słabości tego nowego, zespołowego dzieła. Jego ocena wydaje się jednak zbyt jednostronna. Należy dostrzec również pewne zalety nowego katechizmu.

Niektóre ustalenia i wyjaśnienia

Pojawienie się krytyki nowego katechizmu zarówno z „lewej” jak i „prawej” strony świadczy o tym, że nie został on zredagowany ani w duchu odłamu „postępowego”, ani też według zasad „prawicowo-ultrakonserwatywnych” środowisk kościelnych. Reprezentuje więc poglądy „środka”. Zarzuty, iż katechizm powtarza jedynie wcześniejsze, dziś już zdezaktualizowane poglądy, nie jest do końca uzasadniony. Lektura jego trzeciej części nie daje wrażenia, jakoby katechizm pozostawał w oderwaniu od aktualnych problemów życia (por. nr 1052–2557).

Podczas prezentacji nowego katechizmu w Rzymie, 9 XII 1992 r., kard. Joseph Ratzinger opatrzył każdą z czterech części tego dzieła komentarzem, wyjaśniającym jego układ i celowość. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Boga. Wszystko inne jest rozwinięciem tej podstawowej prawdy. Wiara ta nie jest teorią, lecz osobowym spotkaniem z trójjedynym Bogiem. Powiązanie I części katechizmu z wiarą chrzcielną wskazuje wyraźnie, że katecheza nie jest przekazaniem teorii, lecz ma za zadanie ożywienie istotnego procesu, jakim jest zaangażowanie w wydarzenie chrztu i przyjęcie jego konsekwencji. W ostatecznym wymiarze chodzi tu o wspólnotę z Bogiem.

W części II, poświęconej sakramentom, podkreśla się, że człowiek, ze swej natury, dochodzi do poznania Boga i kontaktu z Nim głównie przez rzeczywistość świata stworzonego. Sakramenty stanowią urzeczywistnienie Kościoła, konkretyzują Bożą wolę zbawienia. Celebracja sakramentów jest wyrazem i możliwością rozwoju wiary.

W stosunku do części III kard. Ratzinger daje prosty, ale odświeżający komentarz: moralność, w swoim ostatecznym wymiarze, jest nauką o szczęściu i sposobach jego szukania i odnajdywania. Szczęściem człowieka jest miłość, a więc w ostatecznym rozrachunku sam Bóg. Katolicka nauka o naturalnym prawie moralnym nie hołduje jakimś naturalizmowi, lecz mówi o postępowaniu człowieka zgodnie z tym, co Bóg złożył uprzednio w jego naturze.

Modlitwa i moralność stanowią nierozdzielalną całość. Modlitwa jest wyrazem nadziei człowieka wierzącego. Modląc się za świat współczesny człowiek modli się jednocześnie o życie wieczne.

Tekst nowego katechizmu należy odczytywać i interpretować w kluczu chrystocentrycznym (a przez to i teocentrycznym), eklezjocentrycznym i katechetycznym. Głównym zadaniem katechizmu jest jego służba na rzecz wspólnoty Kościoła¹⁰. Katechizm stanowi organiczną i syntetyczną ekspozycję fundamentalnych i istotnych treści doktryny katolickiej zarówno w dziedzinie wiary jak i moralności. Jego autorzy są świadomi ograniczeń swego dzieła: katechizm jest i pozostanie jedynie narzędziem, środkiem katechezy, chociaż środkiem szczególnym i uprzywilejowanym. Wskazuje on praktyczny sposób uzyskania delikatnej równowagi pomiędzy wiarygodnością, organicznością i syntezą objawionej Dobrej Nowiny.

Jednakże zredagowanie katechizmu światowego, który ustosunko-

¹⁰ Por. A. Aranda, *El catecismo de la Iglesia católica: algunas claves de lectura teológica*, w: „Scripta Theologica. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra”, vol. XXV/2, maj-sierpień 1993, s. 415–427.

wywałby się do wszystkich sytuacji i problemów współczesnych katolików, jest niemożliwe. Z tej racji opracowanie i ogłoszenie nowego katechizmu znajduje uzasadnienie w zamiarze dostarczenia punktu odniesienia i orientacji dla katechizmów lokalnych. Żaden z opracowywanych katechizmów Kościołów lokalnych, żaden model katechetyczny opracowany dla danego regionu i wypróbowany w praktyce szkolnej nie zostaje zawieszony przez nowy katechizm. Nie chodzi tu również o jakąkolwiek uniformizację dydaktyki czy metody katechizacji. Wprost przeciwnie, wszystkie koncepcje katechetyczne, wszystkie programy mają włączyć swoje doświadczenia w proces rozwoju i pogłębienia katechizmu.

Poza tym nowy katechizm jest koniecznym, długo oczekiwanym sygnałem, aby zamiast wywołujących wiele emocji dyskusji nad aktualnymi problemami Kościoła i społeczności (np. celibat, kapłaństwo kobiet czy interkomunia), które nierzadko są problemami ubocznymi, zając się głównymi problemami wiary, stosując zasadę *hierarchia veritatum*¹¹.

Ponieważ nie istnieje człowiek jako taki, lecz konkretny człowiek w swojej historycznej egzystencji, ponieważ nie ma „chemicznie” czystej wiary dogmatycznej, lecz biografia wiary konkretnego człowieka, konieczne jest swoiste uzupełnienie pewnego (być może rozmyślnego) braku elementu historycznego w nowym katechizmie. Podręcznik „Arbeitsbuch zum Katechismus der Katholischen Kirche”, wydany w Niemczech wraz z katechizmem, stara się ten brak uzupełnić, podając w swojej piątej, ostatniej części, podstawowe informacje z zakresu historii Kościoła, splecione z tradycją podstawowych prawd wiary¹².

O wiele bardziej chodzi tu jednak o konieczność uświadomienia sobie współczesnego kontekstu kulturowego, w którym sam katechizm powstał i w którym stanowi punkt odniesienia dla przepowiadania wiary. Ta sama uwaga odnosi się do wydanego po Soborze Trydenckim „Katechizmu rzymskiego”, stanowiącego odpowiedź Kościoła katolickiego na spowodowane Reformacją błędne pojmowanie wiary chrześcijańskiej.

Cztery wieki później, w 1962 r., Kościół katolicki gromadzi się, aby celebrować II Sobór Watykański w dogłębnie odmienionym kontekś-

¹¹ Por. U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München 1968; H. Mühlén, *Die Lehre des Vaticanums II über die „hierarchia veritatum“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, „Theologie und Glaube“ 56/1966, s. 303–335.

¹² A. Läpple, *Arbeitsbuch zum Katechismus der katholischen Kirche*, Pattloch Verlag, Augsburg 1993, s. 609–649.

cie kulturowym. Odkrycia geograficzne XV w. i następnych, fala emigracji, akcja misyjna spowodowały rozprzestrzenienie chrześcijaństwa na pozostałych kontynentach. W XX w. Kościół nie jest w przeważającej mierze europejski, jak to miało miejsce w XVI w., lecz w sensie nie tylko istotowym, ale i geograficznym jest Kościołem powszechnym. Wielkie rewolucje polityczne, technologiczne i przemysłowe, które wstrząsnęły ostatnimi stuleciami, przyniosły również przekształcenia społeczne, zmieniły mentalność, sposób życia, styl bycia.

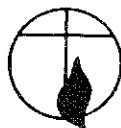
Taka sytuacja kulturowa stanowi punkt wyjścia inicjatywy nowego katechizmu, którego celem jest pomoc w przekonującym i skutecznym przepowiadaniu wiary dzisiaj. W czasie jednej ze swoich konferencji promujących nowy katechizm kard. Ratzinger odwołał się do jednego ze spotkań z Hansem Ursem von Balthasarem, który w połowie lat sześćdziesiątych postulował: *Nie zakładać wiary, lecz ją proponować*¹³. Przedłożony Kościołowi powszechnemu katechizm powinien odegrać rolę integrującą wysiłki, których celem jest ustawiczna aktualizacja wiary chrześcijańskiej. Jest to istotny element właściwie pojętego procesu inkulturacji wiary¹⁴.

Recepcja nowego katechizmu w Kościele powszechnym dopiero się rozpoczęła. W Polsce nastąpi ona dopiero po wydaniu katechizmu w polskiej wersji językowej, być może już wkrótce, co byłoby ewenementem, biorąc pod uwagę wieloletnie opóźnienia w wydawaniu posoborowych ksiąg liturgicznych czy „Kodeksu prawa kanonicznego“ (1983). Pozostaje więc kwestią zupełnie otwartą, jaką rolę w życiu Kościoła polskiego i powszechnego odegra ten dokument, który w zamiarze twórców ma służyć animacji życia kościelnego ludzi wierzących.

ks. Ignacy Bokwa

¹³ Por. J.L. Illanes, *El Catecismo de la Iglesia catolica en el contexto cultural contemporaneo*, „Scripta Theologica“, XXV/2/1993, s. 429–443.

¹⁴ Por. J.L. Illanes, *El Catecismo de la Iglesia catolica en el contexto cultural contemporaneo*, „Scripta Theologica“, XXV/2/1993, s. 429–443.



sesje · sympozja**SPÓR O KONSTYTUCJĘ*****Konstytucyjny
porządek państwa*****Warszawa, 12-13 XI 1993 r.**

Celem IV polsko-niemieckiego sympozjum nt. nowego porządku gospodarczego i społecznego w Polsce zorganizowanego przez Wydział Politologii i Nauk Społecznych ATK, Fundację Konrada Adenauera i Fundację ATK, była pogłębiona refleksja nad fundamentalnymi zagadnieniami dotyczącymi konstytucji.

WARTOŚCI PODSTAWOWE. Ks. Johannes Grüdel z uniwersytetu monachijskiego mówił o znaczeniu wartości podstawowych w życiu społecznym, definiując je jako wartości uznawane przez wszystkich obywateli demokratycznego państwa, wartości, w których pluralistyczne społeczeństwo powinno odnaleźć swoją jedność. Oznacza to, że wartości te mogą się zmieniać wraz z ewolucją świadomości społeczeństwa. Inaczej mówiąc, nie mają one wymiaru ontologicznego, lecz kulturowy. Prelegent argumentował zasadność mówienia o wartościach podstawowych tym, że są one fundamentem praw podstawowych, te zaś są już bardziej konkretne – są to prawa człowieka.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA I NIENEUTRALNOŚĆ AKSJOLOGICZNA. Kolejny wykład o wymiarze

fundamentalnym dotyczył tzw. *invocatio Dei* w konstytucji. Referat wygłoszony przez ks. Helmuta Jurosa z ATK (zob. s. 139) wzbudził duże zainteresowanie i żywą dyskusję. Starając się rzetelnie przedstawić argumenty przeciwników wpisu „*invocatio Dei*” do konstytucji oraz argumenty zwolenników takiego wpisu jak i te, dla których Niemcy wpisali je w 1949 r., referent – przynajmniej pośrednio – opowiedział się za wpisaniem „*invocatio Dei*” do preambuły konstytucji RP. W dyskusji mówił, że nie chodzi mu o naruszenie neutralności światopoglądowej państwa. Zwracał uwagę na rozróżnienie między neutralnością światopoglądową państwa konstytucyjnego a jego nieneutralnością aksjologiczną. Przy tej okazji należy wspomnieć dwa głosy specjalistów w dziedzinie prawa konstytucyjnego. Anna M. Jabłońska z UJ i Tomasz Dybowski z UW opowiedzieli się za konstytucją jurydyczną w całej pełni. Ks. Juros zgodził się z ich opinią co do konieczności jurydycznego charakteru przyszłej konstytucji RP, ale zwrócił uwagę, że jurydyczność również nie jest neutralna aksjologicznie.

W referacie wygłoszonym drugiego dnia sympozjum, Hanna Suchocka zwróciła uwagę na 4 istotne problemy związane z kształtowaniem przyszłej konstytucji RP: problem legitymacji parlamentu do uchwalenia konstytucji, problem referendum, rolę prezydenta i stosunki państwo-Kościół. O tym, że są to najistotniejsze kwestie związane z pracami nad konstytucją, świadczy chociażby fakt, że wszystkie te problemy były poruszane w innych referatach.

PROBLEM LEGITYMACJI. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, kto może uchwalić konstytucję demokratycznego państwa. Parlament PRL nie miał legitymacji społeczeństwa do tworzenia konstytucji. Zdaniem H. Suchockiej sytuacja zmieniła się po rozmowach „okrągłego stołu”. Wyłoniony w czerwcu 1989 r. tzw. Sejm kontraktowy miał legitymację społeczeństwa do uchwalenia nowej konstytucji. Tylko on mógł tego dokonać. Na skutek „wojny na górze” i rozdrobnienia partii politycznych późniejsze parlamenty takiej możliwości już nie miały. A obecny parlament, wyłoniony w wyborach z dnia 19 IX 1993 r.? Zdaniem prelegentki na pewno ma on legitymację formalną (prawną). Czy jednak w sytuacji, w której znaczna część społeczeństwa nie ma swoich przedstawicieli w Sejmie, obecny parlament ma legitymację moralną do uchwalenia nowej konstytucji? *Konstytucja to nie tylko akt normatywny, ale również akt, który reprezentuje pewną aksjologię. Czy ten parlament reprezentuje wartości całego społeczeństwa?* – pytała prelegentka.

PROBLEM REFERENDUM. Zarówno H. Suchocka jak i Martin Kriele z uniwersytetu w Kolonii przejawiali sceptycyzm co do rozwiązań plebiscytowych w opracowywaniu nowej konstytucji. Również referendum, jako jedna z form plebiscytu, nie jest najlepszym rozwiązaniem. Jednak dla H. Suchockiej w obecnej sytuacji Polski droga referendum wydaje się odpowiednia do uchwalania nowej konstytucji. Prelegentka zaznaczyła, że referendum nie dotyczyłoby poszczególnych punktów konstytucji, lecz jej całości.

ROLA PREZYDENTA. W Polsce o roli prezydenta w dużej mierze przesądziła osoba Lecha Wałęsy. W grudniu 1990 r. został on wybrany w wyborach powszechnych. Zdaniem H. Suchockiej im powszechniejszy charakter mają wybory prezydenckie, tym większe powinny być uprawnienia prezydenta.

STOSUNEK KOŚCIOŁ-PAŃSTWO. Poza H. Suchocką wypowiadali się na ten temat ks. Lothar Roos z uniwersytetu w Bonn i ks. Remigiusz Sobański z ATK. Prelegentka oświadczyła, że w polskiej dyskusji kluczowe będzie zrozumienie i interpretacja słowa „rozdział”. Ks. Roos wskazał na 3 możliwe modele rozdziału Kościoła od państwa: amerykański, w którym pomimo bardzo wyraźnego rozdziału Kościoła od państwa państwo nie jest ani antyreligijne, ani antykościelne; francuski, w którym działalność Kościoła jest znacznie ograniczona; niemiecki, gdzie jest mowa o autonomiczności i współpracy. W modelu niemieckim państwo nie traktuje swobód religijnych jedynie negatywnie – tolerując je – ale także pozytywnie – stwarza warunki działalności religijnej. Prelegent poruszył również kwestie szczegółowe: sprawę podatków kościelnych, nauczania religii w szkole, stopnia z religii, fakultetów teologicznych na uniwersytetach państwowych, działalności charytatywnej Kościołów itp. W kontekście polskiej dyskusji nt. nauczania religii w szkole i oceny z religii na świadectwie szkolnym warto się odwołać do doświadczenia niemieckiego. W Niemczech – mówił ks. Roos – religia jest przedmiotem szkolnym. Jest to zagwarantowane konstytucyjnie. Stop-

nie, jakie uczniowie otrzymują z tego przedmiotu, nie są oceną ich wiary, lecz wiedzy.

PRAWO A PAŃSTWO. Josef Isensee z Bonn mówił, że zależność między tymi dwiema rzeczywistościami jest zasadnicza. Państwo znajduje swój porządek w prawie, a prawo w państwie. Prelegent wyraźnie podkreślił, że chodzi tu o prawo pozytywne. Przy tym założeniu państwo jest państwem prawa. W swoim wykładzie Isensee poruszył również kwestię dotyczącą interpretacji konstytucji. Kto ma ostatnie słowo: parlament (jak w W. Brytanii), prezydent (jak we Francji) czy sąd (jak to jest w większości państw konstytucyjnych)? Mówca wskazał na paradoks ostatniego z możliwych rozwiązań. Polega on na tym, że najłabsza władza w systemie podziału władz ma największą władzę w orzekaniu interpretacji konstytucji. Jako przykład podał dwukrotne zniesienie przez Trybunał Konstytucyjny Niemiec ustawy parlamentu liberalizującej prawo do przerywania ciąży. Dwa razy parlament uchwalił taką ustawę i dwa razy Trybunał Konstytucyjny orzekł, że ustawa jest sprzeczna z konstytucją.

PRAWO A WARTOŚCI. Z wypowiedzi polskich i niemieckich specjalistów w dziedzinie prawa konstytucyjnego jasno wynikało, że państwo konstytucyjne jest państwem świeckim. Może ono zagwarantować jedynie wolność sumienia, a nie jedność sumienia i moralności. Konstytucja jest urzeczywistnieniem pewnych wartości podstawowych, te jednak nie mają charakteru ontologicznego, lecz kulturowy, tzn. uwarunkowany świadomością społeczną danego kra-

ju i danej epoki. Inaczej mówiąc konstytucyjne państwo prawa nie wypowiada się w kwestiach prawdy. Jest to domena religii i filozofii. Jak zauważył J. Isensee, tu właśnie jest miejsce na komplementarność Kościoła. Kościół nie tylko wypełnia jakąś lukę w społeczeństwie, ale przede wszystkim jest powołany do nauczania i ugruntowania swoich wiarynych w prawdzie. Katolicy winni przenieść te wartości na płaszczyznę życia społecznego, którego jednym z istotnych czynników jest prawo. Otwarte pozostaje pytanie, jak to zrobić. Ks. Sobański przestrzegał przed pokusą sakralizacji prawa świeckiego.

Zbigniew Kubacki SJ

PAŃSTWO I GOSPODARKA

Drogi do gospodarki rynkowej i odpowie- dzialności społecznej

**ISGR ATK, Fundacja K. Adenauera
Warszawa, 28–29 V 1993 r.**

Transformacja systemu społecznego nie polega na samym ogłoszeniu zwycięstwa kapitalizmu nad socjalizmem. Nie oznacza automatycznego przejścia od gospodarki centralnej sterowanej i administrowanej do sprawnego dobrze funkcjonującego wolnego rynku, gwarantującego natychmiastowy dobrobyt. Transformacja ustrojowa jest procesem, drogą... Cytat ten

(z referatu Anieli Dylus) dobrze oddaje charakter i przebieg symposium.

Czwarty rok przemian politycznych, ekonomicznych i społeczno-mentalnych w naszym kraju dobitnie uświadamia, że droga do oczekiwanej normalności jest dużo dłuższa i bardziej skomplikowana niż ktokolwiek mógł przypuszczać. Wprawdzie istnieje dziś w Polsce ogólna zgoda co do samej potrzeby reform, jednak ciągle trwa dyskusja zarówno na temat pożądanego modelu porządku społeczno-gospodarczego jak i tempa i metod jego realizacji. Spośród różnych gdzie indziej praktycznie sprawdzonych odmian gospodarki wolnorynkowej jako najadekwatniejszy w polskich warunkach wielu wskazuje wprowadzony w powojennych Niemczech ordoliberalny model społecznej gospodarki rynkowej (SGR). Właśnie w celu badania możliwości realizowania na polskim gruncie gospodarczych koncepcji niemieckich ordoliberalistów, blisko dwa lata temu przy warszawskiej ATK powołano do życia Instytut Społecznej Gospodarki Rynkowej. Instytut ten wraz z Fundacją Konrada Adenauera organizuje m.in. sympozja naukowe, których celem jest popularyzacja SGR. Trzecie robocze spotkanie praktyków i przedstawicieli nauki z Polski i Niemiec zajmujących się problematyką polityki społecznej koncentrowało się nie tyle na podstawowych założeniach modelu SGR, ile na jego aktualności w obecnej sytuacji naszego kraju.

Sytuację w dwu ważnych punktach polskich przemian, tzn. w bankowości i na rynku pracy, przedstawił prezes Narodowego Banku Polskiego Hanna Gronkiewicz-Waltz

i reprezentujący ministra pracy i polityki socjalnej Bartłomiej Piotrowski. Bardzo ciekawy okazał się zwłaszcza referat o reformie systemu bankowego. Autonomizacja banków, ściślejsza kontrola pozwoleń na ich prowadzenie, pojawienie się instytucji nadzoru bankowego, wreszcie odciążenie banku centralnego przez Krajową Izbę Rozliczeniową, oto główne – zdaniem pani prezes – symptomy obecnego etapu transformacji polskiej bankowości. Za główne zadanie banku centralnego w obecnych warunkach prelegentka uznała obronę stabilnego pieniądza przed presją rewindykacyjną. Warto w tym miejscu dodać, że postulat silnego pieniądza zaliczany jest do podstawowych warunków funkcjonowania modelu SGR.

Z kolei sytuację na niemieckim rynku pracy przedstawił przewodniczący Federalnego Urzędu ds. Zatrudnienia Berthard Jagoda. Jak wiadomo, dobrze funkcjonujący i w praktyce sprawdzony system polityki społecznej byłej RFN został poddany po zjednoczeniu Niemiec poważnej próbie. Jednym z podstawowych wyzwań, jakie stanęły przed organizmem gospodarczym nowej Republiki Federalnej, jest bezrobocie w nowych, gospodarczo zacofanych landach. Z jednej bowiem strony trudno skłonić przedsiębiorców do inwestycji na terenie byłej NRD, z drugiej zaś nowi obywatele Niemiec oczekują standardów opieki socjalnej identycznych jak te, które z trudem wypracowano w landach zachodnich. W tak skomplikowanej sytuacji, oprócz znanych już metod tworzenia miejsc pracy, próbuje się stosować model 4-dniowego tygod-

nia pracy, który w zasadzie bez inwestycji pozwala zatrudnić dodatkowe osoby.

W omawianym symposium, jak już wspomniano, obok praktyków udział wzięli także przedstawiciele świata nauki. Stronę polską reprezentowała cytowanym już referatem „Zasada pomocniczości a transformacja systemu gospodarczego” Anieła Dylus z ATK. Na zasadę pomocniczości powołują się dziś prawie wszyscy. Jednak, jak zauważyła prelegentka, dla jednych oznacza ona postulat pomocniczego (subsydiarnego) towarzyszenia państwa przy rozwiązywaniu rozmaitych problemów społecznych, dla innych zaś jest wołaniem o ograniczenie jego ingerencji. Wszystko zależy ostatecznie od koncepcji osoby.

Tradycyjnie już przedstawiciele strony niemieckiej koncentrowali się na poszczególnych elementach teoretycznego modelu SGR. Tym razem mówili o ramowych warunkach politycznych i społecznych, które muszą towarzyszyć ekonomicznym i prawnym rozwiązaniom SGR. Bernhard Sutor z katolickiego uniwersytetu w Eichstätt podkreślał, że sam rynek jest ślepy na problemy społeczne i dlatego społeczna gospodarka rynkowa wymaga politycznych i społecznych jego korekt. Korekty takie, a także „duchowe inwestycje” w budowę społecznej odpowiedzialności pozwalają zachować bezcenny w każdym systemie wolnego rynku pokój społeczny. Do znaczenia pokoju społecznego nawiązywał też inny przedstawiciel uniwersytetu w Eichstätt – Joachim Genosko. W swoim referacie dotyczącym problemu ciągłej budowy partnerstwa społecznego stre-

ścił długoletnie doświadczenia z budowy całego systemu przełamania napięć społecznych w Niemczech. O potrzebie aktywnej polityki konkurencji ze strony państwa zarówno w dziedzinie produkcji jak i dystrybucji, konsumpcji i usług mówił Ronald Clapham. Prowadzący i podsumowujący całość ks. Helmut Juros wyraził przekonanie o potrzebie organizowania podobnych spotkań zwłaszcza w dobie poszukiwania najlepszych modeli gospodarczych i społecznych.

Sławomir Sowiński

**JEZUICI
WOBEC NAUK
PRZYRODNICZYCH**

III Spotkanie Europejskich Jezuitów- Przyrodników (MEJS)

Gdynia, 8–12 IX 1993 r.

Mówi się o końcu czasów nowożytnych. Nauka natrafiła na granice, a jej rozwój staje się coraz bardziej problematyczny. Rodzące się pytania stanowią wyzwanie, na które próbują odpowiedzieć również duchowi synowie Loyoli. Służą temu spotkania zwoływane co 2 lata i skupiające europejskich jezuitów o głębszym doświadczeniu naukowo-przyrodniczym. Są wśród nich tacy, którzy nadal uprawiają naukę w instytutach

badawczych. U innych formacja typu przyrodniczego należy już do przeszłości, a obecnie zajmują się oni kwestiami filozoficzno-teologicznymi związanymi z nauką. Ostatecznie spotkanie w Gdyni nie miało jednego, wyróżnionego tematu. Uczestnicy referowali to, co aktualnie najbardziej ich interesowało. Niektóre wypowiedzi dotyczyły szczegółowych dokonań w nauce. Przykładem mogą być osiągnięcia współczesnej genetyki, przedstawione m.in. w wystąpieniu, które przedrukujemy w niniejszym numerze. Autor jest pracownikiem placówki badawczej, choć w swych referatach nie przedstawia wyników własnych badań, lecz rozważa ich implikacje etyczno-teologiczne. Podobny charakter miały inne wystąpienia. Dominowały w nich ogólne problemy związane dzisiaj z uprawianiem nauki – także w kontekście Towarzystwa Jezusowego. Oto najważniejsze wątki spotkania.

Najbardziej charakterystyczna dla aktualnego rozwoju nauk przyrodniczych jest ambiwalencja. Z jednej strony ciągły rozwój nauki oznacza nie tylko przybliżanie się do prawdy o rzeczywistości, lecz służy także poprawie warunków ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony widać coraz wyraźniej, jak wielkie są koszty tego rozwoju. Najbardziej znanym i głośnym przykładem jest wykorzystanie nowych odkryć w technice zbrojeniowej obliczonej na destrukcję. Ubocznym skutkiem postępu technicznego staje się degradacja naturalnego środowiska człowieka. Współczesna genetyka ingeruje w podstawy ludzkiego życia, stając wobec możliwości, które wymagają uważnego roze-

znania. Nie wszystko, co z punktu widzenia nauki jest możliwe, staje się tym samym dozwolone. Także finansowe koszty badań nie pozwalają uniknąć pytania, jak daleko wolno się posuwać w eksperymentach. Czy eksploracja makro- i mikroświata, wymagająca coraz bardziej wyrafinowanych (i kosztownych) technik, jest usprawiedliwiona w sytuacji, kiedy rośnie liczba ludzi pozbawionych środków do życia?

Ambiwalencja związana z rozwojem nauk przejawia się nie tylko w ich technicznym zastosowaniu. Sama nauka i uprawiający ją ludzie stają dzisiaj wobec problemów, domagających się opcji egzystencjalnej. Granice racjonalności, odkrywane coraz wyraźniej we współczesnych naukach przyrodniczych, zasadniczo nie powinny dziwić. Są one przecież związane z granicami metody naukowej. Szokiem może to być jedynie dla tych, których zaufanie do nauki było bezgraniczne. Reakcją na skrajny scjentyzm czasów nowożytnych jest dzisiaj postawa równie skrajna – irracjonalizm. Może on prowadzić albo do nieokreślenia, rozmytej religijności „kosmicznej” (w ruchach obejmowanych etykietką New Age), albo do religijnego fundamentalizmu. W tym ostatnim dochodzi do głosu słuszna potrzeba duchowego fundamentu; problematyczne są natomiast próby „zafiksowania” go w różnych elementach zewnętrznych, przyjmowanych w sposób całkowicie bezkrytyczny – aracionalny. Znamienne jest przy tym, że postawy ucieczki od racjonalności są nieobecne także naukowcom. Mają oni poczucie, że wraz ze wzrostem ogólnej wiedzy wzrasta ich indywidualna

niewiedza. To sprawia, że poza obszarem swej specjalności są gotowi przyjąć najbardziej niezwykle rozwiązania. Jeden z niemieckich uczestników gdyńskiego spotkania opowiadał o swoim koledze z uniwersyteckiego laboratorium, który przed ważnymi doświadczeniami wykonywał z całą powagą kultyczne czynności (z okadzaniem!) skierowane do... Saturna.

Pomieszanie rozmaitych elementów w nauce i naukowcach wymaga rozeznania – roztropności w ich rozróżnianiu, aby umożliwić właściwą opcję. Jezuicka duchowość daje pod tym względem nieocenioną pomoc w słynnych regułach św. Ignacego o rozeznawaniu duchów. Nic dziwnego zatem, że ostatnie spotkanie jezuitów-przyrodników było zarazem próbą sformułowania wyważonego, wolnego od emocji stanowiska wobec współczesnej nauki. Przede wszystkim podkreślano potrzebę dalszego zaangażowania Towarzystwa Jezusowego w tej dziedzinie. Przemawia za tym najpierw tradycja zakonu. Także dzisiaj droga nauk przyrodniczych może przybliżać ludzi do Boga, który objawia się nie tylko w ludzkich dziejach, ale też w przyrodzie i jej prawach. Jeden z uczestników gdyńskiego spotkania, Hiszpan L. Leach, (wcześniej był duszpasterzem – kościelnym asystentem hiszpańskich Wspólnot Życia Chrześcijańskiego, obecnie jest profesorem informatyki na państwowym uniwersytecie w Madrycie), bronił tezy, że język nauk przyrodniczych winien być szczególnie bliski chrześcijaństwu. Wiąże się to z właściwością języka naukowego, mianowicie z jego powszechną komunikowalno-

ścią. Mimo swej złożoności, lecz dzięki swej formalnej naturze język naukowy jest zasadniczo demokratyczny i potencjalnie otwarty dla każdego. Dlatego dla Kościoła, w którym przekaz Bożego objawienia ma być komunikowany w sposób dostępny dla wszystkich ludzi, nauka ze swym jasnym językiem może być uprzywilejowanym narzędziem misji.

To optymistyczne spojrzenie na rolę nauki zostało dalej pogłębione w kontekście jej problemów. Zauważono, że w samym Towarzystwie Jezusowym kwestionuje się dzisiaj sens czynnego uprawiania nauk przyrodniczych przez jezuitów. Małeje zainteresowanie tą dziedziną – nie tylko u młodych, ale też u zakonnych decydentów. Przejawem tej postawy może być fakt, że w dokumentach przygotowujących kolejną, 34. Kongregację Generalną wśród dzieł misyjnych zakonu uznanych za ważne nie wspomina się o naukach przyrodniczych... Dlatego na gdyńskim spotkaniu została wyłoniona grupa, która ma sformułować stosowne postulaty. Chodzi o wskazanie znaczenia tych nauk w realizacji zadań uważanych obecnie w zakonie za priorytetowe. Na pierwszym miejscu wymieniono w powyższych dokumentach *ewangelizację i kulturę*. Należy dodać, że inkulturacja, której wymaga dzisiaj głoszenie Ewangelii, winna być pojmowana także w relacji do nauki jako uniwersalnego wymiaru ludzkiej kultury. Innym ważnym zadaniem Towarzystwa jest *szerzenie sprawiedliwości*. Pod tym względem nauki przyrodnicze mogą służyć ochronie środowiska oraz poprawie warunków życia najuboższych, zwłaszcza z wykorzystaniem

naturalnych możliwości, jakie oferuje sama przyroda.

Interesującą ilustrację realizowania tych możliwości przedstawił na spotkaniu młody jezuita belgijski. Opowiadał on o swojej pracy w Andach, w północnej części Peru, gdzie spędził 2 lata zakonnej formacji. Wspomniany obszar jest jednym z kilku uprzywilejowanych centrów kuli ziemskiej (tzw. centrów domestykacji), z których pochodzi większość roślin jadalnych służących człowiekowi. Centra te nadal zawierają olbrzymie zapasy genetyczne. Kiedy zdano sobie z tego sprawę, zaczęto zbierać tutaj próbki nasion, celem poprawy wydajności rolnictwa przez genetyczną inżynierię roślin. Efekt był znowu ambiwalentny. Światowe rolnictwo czerpało niewątpliwie korzyści, jednak istniejące w owych centrach ekosystemy i rozległe zapasy genetyczne uległy biologicznej degradacji. Pomocą w tej sytuacji miał stać się instytut założony w północnym Peru przez latinoamerykańskich jezuitów. Jego celem był „bank nasion” dla zachowania naturalnych zapasów genetycznych w tym rejonie i wskazywanie miejscowej ludności odpowiednich działań. Młody Belg mógł wykorzystać swoje wcześniejsze studium biologii, przeprowadzając badania nad szczególnym rodzajem miejscowej fasoli. Próbował także przekonać peruwiańskich wieśniaków do postawy ekologicznej. Kiedy w pewnej wiosce tłumaczył, że nie wolno wycinać lasu na górze, ponieważ ma on znaczenie dla nawodnienia okolicy, nie znajdował posłuchu. Pomógł dopiero argument, że w razie wycięcia lasu odejdą z okolicy duchy gór,

które tam mieszkają i opiekują się wioską...

Spotkanie w Gdyni obejmowało nadto wiele innych tematów. Ważniejsze od ich wyliczania może być na koniec zwrócenie uwagi na ogólne wrażenie. Dla większości uczestników istotne było poczucie, że nie są w swej pracy osamotnieni. Na co dzień bowiem, kiedy wykonują swój zawód w środowisku całkiem „świeckim”, potrzebują silnej wiary w sens tego rodzaju zaangażowania. Tym bardziej że owoce nie zawsze są widoczne. Spotkanie pozwoliło doświadczyć wspólnoty z innymi towarzyszami tej samej drogi – w Towarzystwie Jezusa. Dlatego już z góry można się cieszyć na kolejne spotkanie za 2 lata w Padwie.

Jacek Bolewski SJ



sztuka

**ZBAWIANIE
WIDZIALNEGO ŚWIATA**

Jerzy Nowosielski
Wystawa retrospektywna

**Muzeum Narodowe, Poznań 28 III –
30 V 1993**

**Muzeum Narodowe, Wrocław 25 VI –
19 IX 1993**

**Galeria „Zachęta”, Warszawa, 4 X –
1 XI 1993**

*...jako artysta jestem posłany do
piekła i mam wydrzeć tyle, ile się da
z tego piekła, aby było zbawione.*

W malarstwie Nowosielskiego rozpatrywanym z perspektywy półwiecza twórczości wyznaczyły sobie spotkanie inspiracje uchodzące za antagonistyczne: płynąca ze starej tradycji ikony oraz ze sztuki współczesnej. Początkowo najczęściej czerpał z ekstremalnych doświadczeń awangardy, głównie abstrakcji. Potem także z surrealizmu i z „ubogich“ w środki wyrazu, nobilitowanych w XX w. sztuki prymitywów i sztuki ludowej.

W tych pierwszych wyborach dużą rolę odegrała jego przynależność do grona młodych twórców poszukujących, skupionych wokół Tadeusza Kantora, u którego studiował i którego asystentem został w 1947 r. To wyjaśnia marginalną rolę, jaką w twórczości Nowosielskiego odegrał akademicki realizm, ale również koloryzm, uprawiany wówczas przez większość profesorów krakowskiej ASP. Kiedy w 1949 r. władze wydały nakaz realizacji zasad realizmu socjalistycznego w sztuce, koloryzm awansował do rangi kierunku oficjalnego.

W sztywnych ramach socrealizmu twórczość nowatorów nie mieściła się i po nieudanych próbach dostosowania się do nowej sytuacji Nowosielski czuł się zmuszony opuścić Kraków. Przeniósł się do Łodzi. Przez kilka lat nie wystawiał wcale. Dopiero w wyniku złagodzenia restrykcyjnej polityki kulturalnej jego obrazy powróciły na wystawy, a w 1957 r. artysta współuczestniczył wraz z Kantorem w reaktywowaniu Grupy Krakowskiej.

Okres pobytu w Łodzi, który przeciągnął się aż do 1962 r., przesądził o dużych zmianach w jego

malarstwie. Doszły w nim do głosu inspiracje sztuką Wschodu, malarstwem ikony. Od połowy lat 50. wysuwają się one na pierwszy plan.

Zazwyczaj zapomina się o tym, że wpływy wschodnie w ciągu całych stuleci były w kulturze polskiej wszechobecne. W ubiorze, w uzbrojeniu, w malarstwie. Na dobrą sprawę dopiero od końca XVIII w. rozpowszechniła się u nas moda na Zachód. W ciągu następnego stulecia odmieniła ona w Polsce wszystkie dziedziny życia. Odtąd elementy wpływów wschodnich odnajdujemy głównie w sztuce ludowej na terenach południowo-wschodnich, o ludności etnicznie zróżnicowanej wyznania katolickiego, grekokatolickiego i prawosławnego. Tak pozostało do dziś, mimo wielu zmian i skurczenia się tego obszaru w granicach Polski po 1945 r.

Najczęściej kopiowanym tu do dziś obrazem pozostała ikona Matki Boskiej Częstochowskiej, czczona w wielu replikach w kapliczkach domowych i przydrożnych, w kościołach i sanktuariach odwiedzanych przez ludność niezależnie od wyznania. Krajobraz tych ziem, gdzie mimo spustoszeń zachowały się jeszcze cerkwie, stał się jednym z ulubionych motywów malarstwa Nowosielskiego.

Przygotowanie do emocjonalnego odbioru ikony malarz otrzymał w domu rodzinnym w Krakowie. Syn katolicki i unity, sam został członkiem Kościoła prawosławnego. Do tajników warsztatu malarstwa religijnego w jego wschodniej formie i treści zbliżył się, kiedy jako niespełna 20-latek terminował we Lwowie u tamtejszych malarzy ikon.

Wyjazdy do Lwowa w latach 1939-42 umożliwiły mu też zetknięcie się z olbrzymim zbiorem świętych obrazów zgromadzonych w tamtejszym Muzeum Ukraińskim. Po latach poszukiwań tamte przeżycia i doświadczenia miały przesądzić o wyklarowaniu się jego oryginalnego widzenia świata obrazu jako świata ikony.

Wielka wystawa retrospektywna twórczości Nowosielskiego zainaugurowana przez Muzeum Narodowe w Poznaniu w 70-lecie urodzin artysty miała na celu przedstawienie złożonego procesu dochodzenia do własnego wyrazu, krystalizacji jego idei w obrębie poszczególnych grup tematycznych i rodzajowych. Na przykładzie 280 obrazów i 90 rysunków została ukazana artystyczna biografia malarza, który uchodzi za czołowego w Polsce twórcę odnowionej, współczesnej wersji malarstwa religijnego w postaci wielkich realizacji ściennych w kościołach i cerkwiach, m.in. w Krakowie, Warszawie, Wesołej, Nowych Tychach.

W katalogu wystawy autorstwa Andrzeja Kostołowskiego ta istotna część jego działalności jest tylko wzmiankowana. Wystawa bowiem jest poświęcona twórczości świeckiej malarza, stanowiącej, od strony warsztatowej patrząc, zaplecze dla tych publicznych zamówień na polichromie. Oddał w nich artysta, jeśli można tak się wyrazić, to, co zabrał malarstwo religijne: jego klimat metafizyczny, nasycony emocją koloryt, rozwiązania kompozycyjne, a nawet charakterystyczne typy postaci.

Począwszy od lat 50. postacie na jego płótnach, o ascetycznych, wydłużonych proporcjach i wysuszonej

słońcem karnacji, odziane modnie, skąpo lub wcale, są przedstawiane w sytuacjach z codziennego życia. Pozują do portretów lub scen rodzajowych, na tle uproszczonych w rysunku wnętrza, cyrków, plaż, stadionów, jako siedzące nieruchomo w kolorowych tramwajach lub autobusach. Z dawnym malarstwem religijnym łączy je intensywność bezruchu postaci, umowność ich gestu i jakby w kadrze zatrzymana akcja, która czasem przenosi się ze sceny głównej pośrodku obrazu na scenki obrzeża, jak na ikonach, gdzie na występującym przed lico deski kowczegu umieszcza się epizody z życia świętego.

Dążenie do prostoty przez eliminację szczegółów, do sylwetowej płaskości figur, przedmiotów w martwych naturach czy elementów krajobrazu ujętych w wyraźne kontury i ożywionych schematycznymi bliskami rodem z Teofana Greka lub bardziej malarskimi – z Nazara Istomina, do granicy ubóstwa doprowadzone jest w rysunkach tego artysty. Cienkie, wrażliwe kreski konturu postaci – z reguły są to akty – są dopowiedziane w szczegółach anatomicznych drobną siecią kressek zagęszczonych w miejscu żreń, ust. Nieodmienna młodość smukłych modelek, wyrafinowane piękno skromnej kreski, która je utrwała, przypomina finezyjną sztukę Dalekiego Wschodu.

Odrębną grupę stanowi seria aktów „czarnych“, powstała w latach 70. Zmysłowe piękno ciała jest tu przedstawione jakby w mroku ciemni fotograficznej. Miejsce ciemnego konturu aktów wcześniejszych zajęła linia w kolorze ostrej żółci. Zarówno

światła jak i cienie są malowane intensywną czerwienią. Te „infernalne” akty sugerujące odbicie maski szatana na ciele kobiety artysta zestawia czasami z niewinnym sztafżem w postaci jasnoblękitnej martwej natury. Obrazy z tej serii to skrajny wyraz podróży artysty do „piekła”, której się podjął, z której zwierzył się Mieczysławowi Porębskiemu.

W latach 1990 i 1991 pojawiła się w twórczości Nowosielskiego seria małych pejzaży z cerkiewkami, w której zadziwił zwrotem w kierunku unikanego dotąd koloryzmu. Olśniewające zielenie ożywione plamami czystych cynobrow, błękitów i bicli nazywają nowym językiem plastycznym sakralną urodę prowincji. Wyzbyte poprzednich stylizacji, urzekające naiwnym wdziękiem, korespondują z przemysleniami Nowosielskiego – teoretyka sztuki i wnikliwego pisarza religijnego. W jednym z ostatnich wywiadów mówi on: *...w sztuce tkwi siła, która jest w stanie uszczęśliwić człowieka, w jakiś sposób go przemienić – ale to działa bardzo cichutko, bardzo częstkowo, delikatnie i tylko czasem wybucha jakimś olśnieniem, uszczęśliwieniem.* Twórczość tego artysty jest wyrazem tej pięknej wiary.

Krystyna Paluch Staszkiel

teatr

PARAM, PARAM

Operetka Warszawska

Piaf
Pam Gems

przekład – Jerzy Zagórski
teksty piosenek – Andrzej Ozga
scenografia – Wojciech Jankowiak
kostiumy – Marta Hubka
reżyseria, inscenizacja i choreografia
– Jan Szurmiej
premiera w listopadzie 1993 r.

W powojennych dziesięcioleciach przedstawienia w Operetce Warszawskiej sły zazwyczaj komplectami, a równocześnie elita grzmiąco oskarżała scenę na Nowogrodzkiej o deprawację gustów. Naród podzielił się na dwa nierówne obozy, przy czym raz nareszcie poglądy polityczne nie miały żadnego znaczenia. Masowa publiczność solidarnie kochała Operetkę, natomiast cała elita Operetką głęboko pogardzała i szydziła z niej. W tej kwestii opozycja intelektualna zgadzała się całkowicie ze swoimi proreżimowymi kolegami. Wszelkiej maści – jak to się kiedyś mówiło – inteligenci chórem obrzucali obelgami różne „Miłości szejka” i zwali je symbolem kiczu.

Przyznam szczerze, że cały ten długotrwały spór obserwowałam z dystansu – dziwnym trafem bowiem w Operetce nie widziałam nigdy żadnego spektaklu i moja wie-

dza na temat tego gatunku była czy-
sto teoretyczna. Gdy jednak dyrekcję
warszawskiej sceny operetkowej ob-
jął ceniony reżyser Jan Szurmiej,
zdecydowałam, że pora wypełnić tę
żenującą lukę w teatralnym wykształ-
ceniu. Akurat pojawiła się tam
kusząca propozycja: „Piaf” Pam
Gems. Tej samej Pam Gems, której
sztuka „Dusia, Ryba, Wal i Leta”
zrobiła w Polsce karierę równie
wielką, jak w Zachodniej Europie.
„Piaf” także cieszyła się ogromnym
powodzeniem; została wystawiona
przez Royal Shakespeare Company,
potem podbiła Broadway. W angielskim
przewodniku teatralnym okreś-
lono ten dramat z muzyką jako bru-
talną próbę odbrażowania mitu ota-
czającego wielką pieśniarkę. Rekom-
endacja, trzeba przyznać, zachęca-
jąca, wszyscy lubią podglądać wiel-
kie postaci w negliżu. Rekomendacja
także intrygująca – w końcu życie
Piaf było właściwie jednym pasmem
głośnych skandali, ciekawe więc, cóż
można tu jeszcze „odbrażować”?

Okazało się właśnie, że nic. Sztuka
Pam Gems jest sztaampową skła-
danką scenek przedstawiających ogólnie
znane fakty z życia Piaf. W dodatku
składanką źle skonstruowaną, jakby
pospieszną, zadyszaną z chęci
opowiedzenia WSZYSTKIEGO. Efekty
bywają chwilami komiczne, co zresztą
trafnie, acz w sposób niezamie-
rzony, oddaje streszczenie wydruko-
wane w programie do przedstawienia.
Oto fragmenciki: początek kariery –
*Edith nie jest zachwycona... pseudonimem. Wychodzi jednak przed
publiczność, śpiewa Param, Param
i odnosi sukces. Podczas toastu po
występie Edith daje się poznać jako
osoba nieobyta i nieokrzesana; mo-*

ment kryzysowy: *W luksusowym ho-
teli (...) dochodzi do kłótni pomiędzy
Piaf a jej agentem Pierrem. Pada
wiele gorzkich słów. W rezultacie Piaf
przyrzeka poprawę.*

Przedstawienie jest źle zbudowane,
tak samo jak sztuka, po prostu roz-
łazi się w szwach. Inscenizacja nie
tuszuje poszarpanej struktury utwo-
ru, wręcz ją podkreśla, nie umiejac
jednak uczynić z tego wartości. Na
scenie panuje ruch jak przy prze-
prowadzce, bez przerwy wnosi się
albo wynosi stosowne rekwizyty.
Światła włącz! – akcja; światła wy-
łącz! – zmiana; światło punktowe! –
Piaf śpićwa. Pomysły reżyserskie
w ogóle porażają banalnością. Choć
tu być może odzywa się też moja
osobista idiosynkrazja, którą żywie
wobec odkrywczej artystycznej i inte-
lektualnie metafory „życie jako cyrk,
człowiek jako clown”. Ta zaś re-
fleksja stanowi inscenizacyjny leit-
motiv przedstawienia.

Zjawisko, które trzeba nazwać
bezzadnością reżysera, uderza ze
zwiększoną mocą w scenach, gdy
obok Piaf pojawiają się inni sławni
artyści. Rozmowa z Marleną (Die-
trich) jest obrazą pamięci tej wyjąt-
kowej aktorki, czego dopuszczają się
pospołu Pam Gems i twórcy przed-
stawienia. Na scenie zasiada blond
lalka z wystawy świątecznej u Har-
rodsa i mechanicznym głosem wy-
plata jakiś głupstwa. Nie inaczej ma
się sprawa z nieszczęsnym Montan-
dem i biednym Aznavourem, którzy
są tu parą bliźniaczo podobnych
mdłych amantów – chociaż skądinąd,
w rzeczywistości, różnili się od
siebie zdecydowanie.

Jako Piaf obejrzałam Agnieszkę
Matysiak (gra na zmianę z Bożeną

Krzyżanowską). Jest to nierówna rola, złożona z porażek i sukcesów. W wielu scenach pierwszej części razita zbytnia szarża i „numerki”, często stosowane przez młode aktorki, które chcą wyrazić spontaniczność postaci. Niewątpliwie lepsze są fragmenty z Piaf starą i schorowaną – zostały chwilami zagrane ze szlachetną prostotą. Największym jednak zwycięstwem A. Matysiak jest to, że widzowie zaakceptowali jej własną interpretację piosenek Piaf. Aktorka rozsądnie nie próbowała kopiować wielkiej piosenkarki, śpiewała po swojemu, luźno tylko nawiązując do jej stylu. Tym dotkliwszym ciosem – poniżej pasa – stał się dla A. Matysiak finał wymyślony przez reżysera. Kiedy już zgodziliśmy się na jej wersję, z taśmy puszczono zniecka autentyczne nagranie Piaf, i to w jednej z najwspanialszych piosenek: „Non, je ne regrette rien”. Oczywiście cały efekt pracy wykonawczyni roli tytułowej przepadł w mgnieniu oka. Z rywalizacji z cieniem Piaf można unieść głowę i honor; bezpośredniej konfrontacji z nią samą i jej sztuką nikt nie jest w stanie wygrać.

Ten iście morderczy pomysł, niweczący jedyną zaletę przedstawienia, do reszty przywrócił tradycyjny w Operetce stan rzeczy – większość widowni bawiła się doskonale, a tylko gdzieś tam dostrzec można było zdegrustowane twarze okularników. Są bolesne podziały, których żadna rewolucja nie zlikwiduje.

Joanna Godlewska



MUZYKA W KINIE

*Wszystkie
poranki świata*
Alaina Corneau

Fortepian
Jane Campion

Utarło się przekonanie, że film jest sztuką dla oczu. Tym razem spróbuję przekonać państwa do dość karkołomnej tezy, że są także filmy stworzone dla uszu. Filmy, w których dominującą rolę pełni muzyka i w których wątek fabularny uzupełnia jedynie doznania, jakie wynosimy z kinowego koncertu. Do tej kategorii zaliczyłabym „Wszystkie poranki świata”, a nawet – troszkę na wyrost – „Fortepian”.

Przyznaję, że film Corneau w oprawie muzycznej Jordi Savalla całkowicie mnie oczarował. Przedstawia on niecodzienną historię XVIII-wiecznego wirtuoza gry na violi, który po śmierci żony odciął się od zewnętrznego świata i poświęcił sztuce oraz wychowaniu dwóch córek. Uparty, despotyczny ojciec, aby uzyskać skupienie, kazał zbudować altanę w ogrodzie i spędza w niej długie godziny na ćwiczeniach. Pracuje nad precyzją i maestrią każdej nuty. Dziewczynki dorastają powoli do wspólnego muzykowania i tak powstaje rodzinne

trio. Tę idyllę narusza przybycie do posiadłości młodzieńca, który pragnie pobierać lekcje u mistrza, a przy okazji zaczyna się zalecać do Madelaine. Mistrza i ucznia cechuje skrajnie różne podejście do uprawiania sztuki: pierwszy stawia muzykę ponad wszystko w życiu, odrzucając dworskie honory i zaszczyty, drugiemu gra na violi otwiera drogę do sławy i kariery.

Wzajemna relacja obu muzyków, dyskretnie zarysowany problem subtelnej granicy między sztuką a rzemiosłem oraz miłością a flirtem jest osią konstrukcyjną filmu. Nic mniej ważna wydaje się jednak atmosfera, w której – jako widzowie – jesteśmy zanurzeni: oto samotne wieczory przy winie i violi, gorące, parne lata w zakolach rzeki Bievre i nie zapisana muzyczna spuścizna mistrza, której jedynym spadkobiercą jest niepokorny, podsłuchujący pod drzwiami uczeń (Gerard Depardieu). Perypetie bohaterów ilustrują na przemian słodkie i przejmujące tony violi da gamba, starego instrumentu będącego prekursorem współczesnej wiolonczeli. Wszystkie poranki świata przemijają – mówi zadumany violista. Na szczęście nie przemija czar muzyki.

Z podobnym uporem i już bez żadnych zahamowań postawiła instrument muzyczny w centrum swego filmu Australijka J. Campion. Tytułowy fortepian jest własnością niemej Ady, Szkotki, która korespondencyjnie wyszła po raz drugi za mąż za nowozelandzkiego farmera. Po długiej podróży morskiej dwie damy, wdowa i jej córeczka, ubrane w długie czarne suknie i XIX-wieczne czepek przybijają do obcej

plaży z mnóstwem kufrów i wielką skrzynią, która mieści grający skarb. Stewart, mąż Ady, nie wyraża zgody na zabranie fortepianu w głąb buszu i uważa przedzieranie się Ady nad morze za zupełnie dziwactwo. Gentleman hołdujący wiktoriańskim konwenansom nie potrafi zrozumieć zachowania żony. Pomoc okazuje jej zaprzyjaźniony z tubylcami sąsiad, Baines. Z pozoru nieokrzesany prostak, okazuje się jej bliższy duchowo, obiecując oddanie instrumentu w zamian za spełnienie crotycznych żądań. Ada ulega jego prośbom.

Muzyka skomponowana przez Michaela Nymana została dostosowana do predyspozycji Holly Hunter, aktorki i pianistki, znakomitej odtwórczyni roli Ady. Strona emocjonalna interpretacji wzięła górę nad elementami techniki i rytmu wydobywanego na klawiaturze. Ada jest bowiem kimś niezwykłym, istotą nadwrażliwą, która poprzez pełną namiętnych uczuć grę „rozmawia” ze światem, ujawnia swoje tęsknoty, kobiece kaprysy, zwierza się i marzy. W grze uzewnętrznia się dusza milczącej pianistki.

O filmach Campin (wcześniejszy „Anioł przy moim stole”) pisano, że dotyczą problemu odmienności artysty. Krytyka zachwycała się plastycznością jej wyobraźni, której dowody znajdujemy i tutaj (choćby w scenach etnograficznych). Jednak o ile w „Aniele” upośledzona, ruda, zamknięta w sobie pisarka twórczością rekompensuje sobie brak miłości, o tyle wyzwolona przez muzykę Ada gotowa jest – dla miłości – swą twórczość porzucić. Reżyserka nie bez racji sugeruje nam, że kobiety intuicyjnie wybierają swój los. Trzeba

wszakże siły charakteru i woli Ady, aby posunąć się do takich wyrzeczeń. Fortepian tonic, a ona czuje się szczęśliwa. Czy może być szczęśliwa bez muzyki?

Viola da gamba i fortepian, miłość (do zmarłej żony albo do romantycznego kochanka) jako nieodzowna inspiracja dla sztuki, wreszcie nieogarniony świat muzyki – wszystkie te wątki obu filmów nie dają się przełożyć na suchy, rzeczowy język opisu. I chyba sam opis jest zbędny. Obydwa filmy zapadną w pamięć tylko tym, u których poruszają jakąś liryczno-poetycką strunę. Inni zasną w kinowych fotelach.

Motywy muzyczne przejmują częściowo funkcje narracyjne. Czy z tego faktu płyną jakieś wnioski praktyczne? Zanim odpowiem na to pytanie, pozwolę sobie wtrącić małą dygresję. Na stworzenie dobrego filmu składa się praca całej ekipy, przy czym są w niej ludzie notorycznie niedoceniani. O tym, że czują się oni współtwórcami, świadczy I Międzynarodowy Festiwal Operatorów Filmowych „Camerimage“, który odbył się w listopadzie 1993 r. w Toruniu. Autorzy zdjęć tej miary co Sven Nykvist (prawa ręka Bergmana), czy Vittorio Storaro (stałe u boku Bertolucciego) opowiadali o roli światła czy filtrów fotograficznych, które mają niebagatelny wpływ na obraz w filmie. Myślę, że nie mniej do powiedzenia mieliby kompozytorzy, tacy jak Jordi Savall, Michael Nyman, czy Zbigniew Preisner (autor oryginalnej muzyki do filmów Kieślowskiego), którzy scenariuszowo-zdjęciową strukturę filmu wzbogacają o warstwę znaczeń muzycznych. A dopiero te trzy połą-

czone elementy (słowo, obraz i dźwięk) składają się na „kawałek dobrego kina“. Reżyser i plejada aktorów przesłaniają najczęściej pracujących poza planem autorów muzyki. A za to kasety, płyty i compact-diski z muzyką filmową (ostatnio np. z filmu „Tajemniczy ogród“ A. Holland, muzyka znów autorstwa Z. Preisnera) cieszą się popularnością wśród klientów księgarni muzycznych. Może zatem nadeszła już pora, aby kompozytor wyszedł z cienia?

Anna Pietrzak

książki

PRZEZROCZYSTA TWARZ BOGA

Adriana Szymańska

Kamień przydrożny

Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1993,
ss. 72

Najnowszy zbiór wierszy A. Szymańskiej składa się z trzech części. Pierwsza, bez tytułu, zawiera jeden tylko wiersz – „Piękne nieistnienie“; dwie pozostałe, obejmujące kolejno 25 i 26 utworów, noszą tytuły „Kamień przydrożny“ i „W drodze

do Rzymu". Takie formalne wyodrębnienie wiersza otwierającego tomik zwraca szczególną uwagę. Centralnym wydarzeniem tego utworu jest doświadczenie mistyczne: *Tylko ten jeden raz, / kiedy promienna twarz Jahwe, surowa i łagodna zarazem, / wychyliła się ku mnie z mżystej smugi blasku, / zrozumiałam, / kim naprawdę jestem*. Owo mistyczne doznanie stanowi w wierszu cezurę czasu, który dzieli się teraz na okres „sprzed” dotknięcia Jahwe, naznaczony poszukiwaniem, przemijalnością pozornych spełnień oraz samotnością – i czas „po” spotkaniu z Jahwe, w którym to liryczna bohaterka wiersza wciąż na nowo stara się odnaleźć ów bezpośredni kontakt: *Od tamtej pory / na wszystkich ścieżkach tropię / świetliste ślady Jego stóp*.

Pomimo że samo spotkanie z Jahwe jest opisane w kategoriach fizycznego kontaktu (*Koniuszkami palców dotykał mego sirwożonego serca*), dalszy ciąg wiersza przeczy dosłowności takiego materialnego obrazowania: *Jahwe jest i / nie ma Go jednocześnie. Po prostu trwa w tym pięknym / nieistnieniu*. Nieprzypadkowo w celu określenia Absolutu Szymańska posługuje się starotestamentowym imieniem Jahwe, które nie przydaje Bogu żadnych atrybutów (w odróżnieniu np. od wyrazu „Chrystus” – „namaszczone”), ale jest prostą manifestacją istnienia: Jahwe oznacza „Jestem który Jestem” (por. Wj 3,14). Zatem spotykamy się z paradoksem: Ten, który „Jest”, trwa w *pięknym nieistnieniu*.

Czytelnik, wprowadzony już na początku lektury tomiku w przestrzeń mistycznych olśnień, gotów

jest wraz z poetką szukać kontaktu z Jahwe, czyli *iść śladami Jego stóp*. Tymczasem w następujących bezpośrednio wierszach Szymańska zaskakuje skupieniem się na sprawach doczesnych: tęsknocie za zmarłym ojcem („Wyrok”), małych i z pozoru nieważnych zdarzeniach, takich jak śmiech niemowlęcia, spojrzenie umierającego psa czy wstyd jakiegoś chłopca z powodu urwanego guzika („Nieważne zdarzenia”). Poetka stwierdza przekornie, że tym właśnie *chwilom świetlnym, drgnięciom (...) zawdzięcza najwięcej*. One, te *ciągle żywe trzepoty na drzewie pamięci*, są tropem wiodącym do odnalezienia własnej tożsamości, zakorzenionej nie tylko w chwili obecnej, ale również – a może przede wszystkim – w przeszłości, przy czym przeszłość w poezji Szymańskiej jest nie tylko ciągiem doświadczeń i doznań utrwalo- nym w pamięci ludzkiego indywiduum, ale sięga głębiej, do prapoczątków – w rzeczywistość mitu, kiedy *spojrzenia wszystkich istot tliły się niewinne jak zorza / wschodu* („Barbarzyńca”). Nicważne zdarzenia oraz związane z nimi uczucia: doznanie erotyczne, przeżycie estetyczne, zachwyt, tęsknota, ból rozstania, współczucie – są kluczami otwierającymi drogę do „niepojętości”:

już wtulona w wilgotną sierść ziemi
[uciszam siebie
w sobie aż po najgłębszy płacz. Ażehy
[świat
mógł od nowa pędzić przeze mnie w to
[swoje na zawsze
niepojęte.

(„Niepojęte”)

W wierszu „Fuga” życie w wielości swych przejawów jest porównane do

tańca, który *szaleje we wszechświecie*. Jest to taniec sił i materii, żywiołów i instynktów, tylcz fascynujący, ile obłąkany, tylcz zyciodajny, ile morderczy. W wierszu jest on zainicjowany przez akt seksualny mężczyzny i kobiety, ale – ogarniając stopniowo wszystkie sfery rzeczywistości – wiedzie do spraw ostatecznych. Te jednak wymykają się już ludzkiemu poznaniu, stąd znaki zapytania: *Ato-mowa wieczność? / Bóg?*

Wieczność to już nie tylko przeszłość czy teraźniejszość. To pojęcie wykraczające w ogóle poza kategorie czasu. Doczesność, zdaje się, naprowadza na wieczność, ale nie jest to oczywiste. Wszak, przez swoją skończoność i przemijalność, świat jest zarazem zaprzeczeniem Absolutu i wieczności: *Cóż mi świat w wirujących iluminacjach gwiazd, w muzykowaniu ptasich fletów. Świat zanoszący się zielenią i kwieciami, przenikający mnie miękkim skrzydłem wiatru. (...) ten ogień we mnie jest nie z tej ziemi kołysanej wdzięcznymi pastoratkami wiosny. Ten ogień rozniecił Bóg, by owocował wiecznym głodem. (...) Wciąż zmartwychwstającą męką niespełnienia („Zza płotu“).*

Zarazem urzekając piękno świata nieustannie kieruje myśl człowieka ku Absolutowi: *Czemu stworzyłeś świat w takiej mnogości wszelkiego piękna? (...) Jak to jest, Panie, z nie-milknącą symfonią istnienia? („W pomieszaniu“). Spoglądam w niebo, ale widzę tylko arcydzieło Boskiego kreślactwa – atramentowe gałęzie na bładniebieskiej karcie („Na Staromiejskiej“). Ta dziewczyna – Evi – miała duszę opakowaną tak subtelnie, że ciepło dłoni, kiedy dotknęła mojej*

ręki, zdawało się być ciepłem samej Opatrzności („O pięknie“).

W rezultacie człowiek zanurzony w doczesność jest skazany na niepewność. Przyzwyczajenie do posługiwania się określonymi pojęciami i schematami aksjologicznymi (jak choćby niebo i piekło; sacrum i profanum) jedynie komplikuje sytuację: *A więc i tutaj toczy się bój o pryncypia? O władzę nad twoją duszą, Otcłań i światłość: wycelowane prosto w ciebie schizofreniczne oczy Wieczności. Nawykła do wygod pamięć płoszy się klucząc jak sarna pośród wieczystych śniegów („Nic pewnego“). (...) wstuchuję się w Wieczność. Ale kto ją tam wie, zwodnicę (...) Wątpię w serce Wieczności („Papużka“).*

Choć życie, z całym swoim bogactwem, jest w wierszach Szymańskiej przedmiotem afirmacji, nosi ono piętno niewystarczalności, niespełnienia: *Kim jesteś, nieobecny tutaj aż po nagły szloch? (...) Czemu tylko ta moja święta-niepojęta wiara ugania się za tobą po ścieżkach nieskończoności? („Kim jesteś, co robi świat?“).*

Jednocześnie życie jest wszystkim co człowiekowi dane hic et nunc; zatem właśnie w owej niewystarczalności i niespełnieniu liryczne „ja“ upatruje śladów Absolutu. Skoro Bóg nie może się „zawierać“ w żadnej skończonej rzeczy, musi On, paradoksalnie, „zawierać się“ w nieistnieniu. Ten Eckhartowski ascezyzm w ujmowaniu Boga widzieliśmy już w wierszu „Piękne nieistnienie“, ale Szymańska jest mu istotowo wierna w całym zbiorze. Mistrz Eckhart ów paradoks „istnienia w nieistnieniu“ wyjaśniłby prawdopodobnie w taki mniej więcej sposób: świat jest Boży, gdyż w przeciwnym przy-

padku nie istniałby, a zarazem jest nic-Boży skoro tylko zaczynamy go postrzegać w oderwaniu od Boga.

Bóg wydaje się w poczci Szymańskiej ostatecznym punktem odniesienia. Przeczuwając jednak Jego ontologiczną inność od wszystkiego, co nas otacza, poetka pozostawia Mu całkowitą wolność „bycia niepojętym”: nie przypawia Mu w swych wierszach ani długiej brody atrybutów, ani groźnych zmarszczek nakazów i zakazów, ani też nie usadawia Go na obłoczkach własnych pobożnych wzruszeń. Mistyczna wrażliwość lirycznego „ja” Szymańska jest adogmatyczna, wręcz areligijna, natomiast głęboko osobowa: *U św. Jakuba nie modłę się nawet, jak Pan Bóg przykazał. Rozglądam się gorączkowo. Nie ma („Na Staromiejskiej”).*

W wierszu „Nic” Szymańska, wydając się, bezpośrednio nawiązuje do myśli Mistrza Eckharta: *Idę teraz – uczepiona samych skrzydeł powietrza. Ze stopami tańczącymi na drabinie wiatru. Wpatrzona w to olśniewające NIC na szczycie: jego niewidzialną postać.* Dla porównania: w Kazaniu 9. Eckhart wyraża następującą myśl: *Mistrzowie niezbyt bystrego umysłu mówią, że Bóg jest czystym bytem, tymczasem On wznosi się ponad byt tak wysoko, jak anioł nad komara. Gdybym Go nazwał bytem, powiedziałbym coś równie fałszywego jak twierdzenie, że słońce jest blade lub czarne. Bóg nie jest ani tym ani tamtym.*

Jest coś zachwycającego w tej „wizji Boga bez wizji”. Być może dlatego, że chociaż – będąc członkami rozmaitych systemów religijnych – zgadzamy się na ogół, iż Bóg dał człowiekowi wolną wolę, w prak-

tyce często mamy trudności z „przyznaniem” wolnej woli Bogu. W rezultacie usiłujemy wpłatywać Go w dziwne związki przyczynowo-skutkowe, czego drastycznym przykładem jest taka na przykład sentencja: „Jak uderzysz mamusię, to Pan Bóg sprawi, że ci rączka uschnie”. Całe szczęście, że trafiają się niesforni mistycy (jak Eckhart) oraz niespokojni pocii (jak Szymańska), którzy w swym pokornym i bolesnym poszukiwaniu przywracają Bogu – Innemu pełnię Jego transcendencji.

Joanna Kurowska-Młynarczyk

POLACY NA ŁOTWIE

Janusz Albin

Polski ruch narodowy na Łotwie w latach 1919–1940

Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego
Wrocław 1993, ss. 215

Wspólne wątki z przeszłości, a z drugiej strony zmiany polityczne w Europie Środkowo-Wschodniej, jakie dokonały się w ostatnich latach, niewątpliwie przyczyniły się do znaczącego wzrostu zainteresowania w Polsce problematyką wschodnią. Ukazało się już kilka interesujących opracowań omawiających zagadnienie stosunków polsko-ukraińsko-białorusko-litewskich bądź dziejów społeczności polskich zamieszkających na historycznych kresach Rzeczypospo-

litej. Jednym z nich jest książka dotycząca mniejszości polskiej na Łotwie. Rzetelne opracowanie Albina przynosi wiele interesujących informacji z dziejów naszych rodaków na Łotwie.

Mimo wzajemnych nieporozumień i „zgrzytów” stosunki polsko-łotewskie w przeszłości (jak i obecnie) nie przybrały tak antagonistycznej postaci, jak np. relacje polsko-litewskie czy polsko-ukraińskie. Zadecydowało to zapewne o stosunkowo niezłym położeniu mniejszości polskiej na Łotwie.

Jak zaznaczył autor, jego studium ograniczają dwie cezury określające powstanie i upadek niepodległej Łotwy: *Otwierają one i zamykają okres samodzielnego kształtowania wzajemnych stosunków państw narodów łotewskim a zbiorowością polską współzamieszkującą jego terytorium.*

Przedwojenna Łotwa na niewielkim odcinku (106 km) graniczyła z II Rzeczpospolitą. Było to jedno z mniejszych państw europejskich, w którym mniejszości narodowe (Rosjanie, Żydzi, Niemcy, Polacy, Białorusini, Litwini i Estończycy) stanowiły 25% ogółu ludności. Polacy, których liczba sięgała 60 tys. (3% ludności kraju), zamieszkiwali przede wszystkim przygraniczną Łatgalię (tzw. Inflanty Polskie) i stolicę państwa, Rygę. W zdecydowanej większości była to już ludność pochodzenia rodzimego.

Autor podkreślił, iż polityka narodowościowa władz łotewskich przechodziła wyraźną ewolucję. Początkowo, pomimo pojawiających się konfliktów, mniejszości narodowe (w tym Polacy) miały stosunkowo duże możliwości działania. Wraz

z przejściem w połowie lat 30. do rządów autorytarnych wyraźnie zaznaczył się wzrost nastrojów nacjonalistycznych w społeczeństwie łotewskim. Mniejszości stały się wówczas obiektem asymilacji i łotwinizacji, co musiało oznaczać ograniczenie ich roli w życiu politycznym i społecznym kraju.

W początkach lat 20. zagadnieniem antagonizującym relacje polsko-łotewskie była reforma rolna. Rozparcelowanie rodowych majątków Plater-Zyberków, Broel-Platerów i innych spowodowało likwidację polskiej wielkiej własności ziemskiej (bezpośrednio przed I wojną światową polskie majątki w Łatgalii zajmowały blisko 50% ziemi). Wielu z byłych właścicieli ziemskich wyjechało wtedy do Polski. Na wzajemne stosunki negatywny wpływ wywierał także spór graniczny o 6 gmin położonych na lewym brzegu Dźwiny, zamieszkanych w większości przez Polaków. Ostatecznie sporny teren znalazł się w granicach Łotwy. Łotysze natomiast pozytywnie oceniali przekazanie przez Polskę Dyneburga, zdobytego na początku 1920 r. przez wojsko polskie. Mimo niepowodzenia planów polskiego MSZ zmierzającego do ściślejszej współpracy polityczno-wojskowej państw bałtyckich (Polski, Finlandii, Estonii, Łotwy oraz Litwy) stosunki polsko-łotewskie w połowie lat 20. znacznie się poprawiły. Władze polskie bardzo pozytywnie oceniały też warunki życia mniejszości polskiej na Łotwie. Z zadowoleniem podkreślano, iż miejscowi Polacy korzystali z pełni praw politycznych (mniejszość polską reprezentowało dwóch posłów w 100-osobowym sejmie,

a jeden z nich pełnił nawet funkcję wiceministra spraw wewnętrznych), wolności stowarzyszania się (działał Związek Polaków w Łotwie), swobody wyznania oraz życzliwej opieki i poparcia rządu łotewskiego w dziedzinie oświaty i kultury (państwo wspierało finansowo polskie szkolnictwo).

Zainteresowanie rządu polskiego niezbyt liczną mniejszością polską na Łotwie było stosunkowo niewielkie. Władze polskie wspierały jednak finansowo polskie organizacje społeczne, charytatywne, prasę. Konsekwentnie przestrzegano jednak zasady legalności.

Autor zaznaczył, iż niski poziom intelektualny, często słabe uświadomienie narodowe i brak doświadczonej kadry przywódczej sprawiały, że *ludność polska była w swej masie dość bierna i mało skłonna do czynnego uczestnictwa w polskim ruchu narodowym*. W konsekwencji *aktywność istniejących stowarzyszeń, pozabawionych szerszego poparcia społecznego, była niewystarczająca*.

W początkach lat 30. nasiliły się działania władz łotewskich skierowane przeciwko mniejszościom narodowym. W ich wyniku ucierpieli także Polacy, oskarżani o zamiary polonizacyjne i irredentystyczne. Władze zawiesiły działalność Związku Polaków w Łotwie oraz wydawanie jedynego polskiego pisma. Zamknięto kilka polskich szkół, wstrzymano dotację dla teatru polskiego, aresztowano wielu działaczy, zakazano odbywania wieców i zebrań. Po kilku miesiącach odstąpiono od tej restrykcyjnej polityki. Zezwolono wówczas m.in. na utworzenie Polskiego Zjednoczenia Narodowego

i Związku Polskiej Młodzieży Katolickiej w Łotwie (w miejsce Związku Polaków w Łotwie). Odręczenie było jednak krótkotrwałe. W 1934 r. ówczesny premier Łotwy Ulmanis dokonał przewrotu. Likwidacja systemu parlamentarnego i wprowadzenie stanu wojennego *radzykalnie zmieniły warunki życia i działalność mniejszości polskiej*. W polityce wewnętrznej coraz częściej podnoszono hasło „Łotwa dla Łotyszów”. Restrykcje dotknęły szczególnie polskie szkolnictwo. Ponownie pojawiły się zarzuty polonizowania dzieci białoruskich i łotewskich. Usuwano też polskich księży z parafii.

Bezpośrednio przed wybuchem II wojny światowej wyciszono antypolskie hasła. Władze ponownie zezwoliły wówczas na działalność Związku Polaków w Łotwie. Wybuch II wojny, upadek suwerennego państwa polskiego i likwidacja Łotwy, która na pół wieku stała się częścią Związku Sowieckiego, sprawiły, iż trudno mówić w tym okresie o relacjach polsko-łotewskich. Dziś sytuacja ta zmieniła się. Oba państwa utrzymują dobre wzajemne stosunki. Także na tle działalności 60-tysięcznej mniejszości polskiej mieszkającej obecnie na Łotwie nie dochodzi do większych konfliktów.

Krzysztof Tarka

Józef Augustyn SJ, *Praktyka kierownictwa duchowego*
„M”, Kraków 1993, ss. 109

Autor przedstawia kierownictwo duchowe jako szczególną pomoc, ułatwiającą głębokie życie chrześcijańskie. Zwraca uwagę przede wszystkim na wymiar psychologiczny i egzystencjalny w początkowej fazie dialogu duchowego.

ks. Pierre Descouvemont, *Czy cuda są dowodami prawdziwości wiary?*

WAM, Kraków 1993, ss. 60

Kto nie chce słyszeć o cudach, ten nie wierzy w realność zmartwychwstania Chrystusa i Jego obecność w Eucharystii – twierdzi autor książki.

ks. Pierre Descouvemont, *Czy wiara chrześcijańska zmienia nasze spojrzenie na innych?*

WAM, Kraków 1993, ss. 30

Chrześcijananie nie mają monopolu na miłość braterską – twierdzi autor książki – jednakże wiara pozwala im spoglądać na bliźnich w innym świetle.

John Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?*

przeł. Krystyna Stankiewicz
Signum, Kraków 1993, wyd. I, ss. 215

Autor – chrześcijanin, religioznawca, badacz gnozy – skłania w swej książce do namysłu nad New Age oraz nad własnym stosunkiem do religii i jej miejscem w sferze publicznej i w życiu jednostki.

Franciszek Drączkowski, *Gott ist die Liebe. Eine patristische Studie*
„Kerygma”, Lublin b.d.w., ss. 344

Książka jest niemieckim tłumaczeniem pracy *Miłość syntezą chrześcijaństwa* (TN KUL, Lublin 1991²).

Karol de Foucauld, *Kontemplacja*

przedmowa Jean Daniélou, przeł. Janina Dembska
Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 173

Po raz pierwszy publikowane osobiste zapiski o. de Foucaulda na temat modlitwy i wiary, pełne prostoty i pokory.

Bede Griffiths, *Złota nić*

Znak, Kraków 1993, wyd. II, ss. 178

Wznowienie słynnej książki hinduskiego zakonnika katolickiego, założyciela aśramu w Kerali.

ks. Krzysztof Gruczyński, *Biskup Michał Klepacz 1893–1967*

Archidiec. Wyd. Łódzkie, Łódź 1993, wyd. I, nakł. 500 egz., ss. 351

Monografia życia i działalności biskupa łódzkiego, oparta na materiałach źródłowych, zaopatrzona w bibliografię i indeks nazwisk.

Adam Hlebowicz, *Katolicyzm w państwie sowieckim 1944–1992*

Stella Maris, Gdańsk 1993, ss. 255

Autor pokazuje, że życie katolickie toczyło się także tam, gdzie – zdawałoby się – nie ma miejsca dla Boga. Książka zawiera indeks i wykaz kapłanów polskich więzionych w ZSRR w latach 1945–1988.

św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (Homilie katechetyczne dla tych, którzy mają być oświeceni oraz dla neofitów)*

wstęp i oprac. ks. Marek Starowieyski, przeł. ks. Wojciech Kania „Kerygma”, Lublin 1993, ss. 130

Edycja katechez z III/IV w. inicjując serię „U źródeł katechumenatu”, która ma przypomnieć tradycję i instytucję Kościoła pierwotnego zwaną katechumenatem.

Jan Kasper, *Śmierć wizjonerów*
Osservator, Poznań 1993, ss. 53

Książka Biblioteki Czasu Kultury. Utwory poetyckie, które J. Kornhauser określił jako „poemat »o czasie zastępnym«, o nie poddającym się zmianom poczuciu tożsamości”.

Stanisław Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*
WAM, Kraków 1993, wyd. II, ss. 397

Książka porusza m.in. takie kwestie, jak: psychologiczne źródła religijności, dojrzałość religijna, światopogląd, proces kształtowania się postawy ateistycznej, psychoanaliza ateizmu. Jest zaopatrzona w bogatą bibliografię przedmiotu.

o. Hugolin Langkamer, *Teologia świętego Pawła (Teologia Nowego Testamentu, t. II)*
pod red. ks. Feliksa Gryglewicz
RW KUL, Lublin 1992, nakł. 1500 + 25 egz., s. 107

Egzegeta i teolog zajmujący się teologią św. Pawła w II tomie swej

3-tomowej pracy ujmując myśli Świętego w schemacie: Ex Deo – per Christum – ad Deum.

Clive Staples Lewis, *Trylogia międzyplanetarna: t. 1 Z milczącej planety, t. 2 Perelandra, t. 3 Ta ohydna Siła*

przeł. Andrzej Polkowski
„M”, Kraków 1993, ss. 159 + 223 + 284

Książka zaliczana do światowej klasyki science-fiction stanowi analogię chrześcijańskiego dramatu dziejów rozszerzającego się na obszar całego Układu Słonecznego.

Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*
„M”, Kraków 1993, ss. 149

„Modlitwa Jezusowa” to termin z duchowości bizantyjskiej. Książka dotyczy jej historii i praktyki.

Leszek Aleksander Moczulski, *Wilk z Gubbio i święty Franciszek*
ilustr. Beata Nowakowska-Jargusz
„M”, Kraków 1993

Pięknie ilustrowana książeczka dla najmłodszych.

Maurice Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*
„M”, Kraków 1993, ss. 108

Autor, filozof nazywany metafizykiem miłości, w niej właśnie dostrzega klucz do odpowiedzi na pytania: Kim jest człowiek jako osoba? Co jest zdolne przetrwać cierpienie? Jakie są przykazania personalizmu dotyczące powstawania przyjaźni?

ks. Mieczysław Nowak, *Życie mszą świętą*

Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1993, wyd. II, ss. 170

Przystępne omówienie całej liturgii mszy św. i jej znaczenia.

ks. Józef Pyrek SDS, *Rozważania o życiu godziwym w Polsce współczesnej*

Wyd. Salwatoriańskie, Kraków 1993, ss. 88

Autor rozważa kwestie patriotyzmu, zaufania do polityków, poczucia dobra wspólnego.

Maciej Rembosz, *Nikomui nie znana bohema*

Obserwator, Poznań 1993, ss. 55

Wiersze poznańskiego poety wydane w serii Biblioteka Czasu Kultury.

Sergiusz Riabinin, *Pielgrzymi do własnych rajów*

rys. Zbigniew Józwick
„Kerygma”, Lublin 1993, ss. 34

Rozmyślenia o Dobrej Nowinie pióra przyrodnika, ilustrowane przez artystę-grafika i także przyrodnika.

Aleksander Rybczyński, *Zmiany czasu*

Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie, Toronto 1993, ss. 59

Tomik wierszy polskiego poety, krytyka sztuki i dziennikarza mieszkającego w Toronto.

Jerzy Sikora, *Zrywanie dekoracji*
Norbertinum, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 1000 egz., ss. 64

Tomik wierszy poety, krytyka literackiego, eseisty, księdza diecezji łomżyńskiej.

Marek Skwarnicki, *Intensywna terapia. Poezje*

Biblos, Tarnów 1993, ss. 59

Kolejny tomik wierszy znanego poety i publicysty krakowskiego.

Jan Twardowski, *Krzyżyk na drodze*

fotogr. Piotr Cieśla
Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. LXIII

Kolejny tomik wierszy znanego kapłana-poety.

Josef Weismayer, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*

przeł. Juliusz Zychowicz
WAM, Kraków 1993, ss. 228

Tytułową refleksję wspiera wskazanie biblijnej podstawy i historycznych form chrześcijańskiej duchowości.

Alfred Marek Wierzbicki, *Inaczej każdej wiosny*

Norbertinum, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 1000 egz., ss. 55

Tomik poetycki.

Ryszard Winiarski, *Zrywanie masek*

„Kerygma”, Lublin 1993, ss. 30

Tomik wierszy proboszcza z Krasnegostwawu. Począta koncentruje się na wydarzeniu, pod którego maską ukryty jest Bóg.

Kinga Wiśniewska-Roszkowska, *Feminizm zreformowany*

TUM, Wrocław 1993, wyd. I, ss. 133

Autorka przedstawia sytuację społeczną kobiet przed erą emancypacji, historię feminizmu i jego współczesny rozwój oraz analizuje program i społeczne skutki tego ruchu.

Zofia Zarębianka, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej*

„M”, Kraków 1993, ss. 231

Pierwsza w literaturze przedmiotu monografia twórczości A. Kamieńskiej. Autorka opisuje dzieło poetki przez pryzmat świadectwa, skupiając się na charakterystyce filozofii świata konstytuowanego przez tę twórczość.

Człowiek – wychowanie – kultura. *Wybór tekstów*

oprac. Franciszek Adamski
WAM, Kraków 1993, ss. 221

Wybór tekstów podejmujących tytułową tematykę z pozycji personalistycznych. Wśród autorów m.in.: A. Krapięć, R. Ingarden, J. Maritain, W. Stróżewski, Ph. Bagby.

Jezuici a kultura polska. Materiały symposium z okazji jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), Kraków 15–17 lutego 1991 r.

pod. red. Ks. Ludwik Grzebień SJ i ks. Stanisława Obirka SJ
WAM, Kraków 1993, nakł. 800 + 150 egz., ss. 369

Szeroka panorama działalności kulturalnej jezuitów w Polsce, obejmująca zagadnienia teatru, szkolnictwa, muzyki, poezji.

Modlimy się ze świętym Augustynem

Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 139

70 modlitw (wierszowanych) błagalnych i pochwalnych biskupa z Hippony.

Pierwsza Księga Starców. Geronikon

wstęp, oprac. i red. ks. Marek Starowiejski
„M”, Kraków 1992, ss. 334

Anonimowa „dokumentacja” wielkiego ruchu monastycznego w Egipcie w III/IV w., która w formie anegdot i przypowieści mówi o ludziach nazywanych pijanymi Bogiem.

Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVIII–XIX wieku

pod red. nauk. Ireny Stasiewicz-Jasiukowej
Zakład Historii Nauk Społecznych IHNOiP PAN, Polska Prowincja Pijarów, Warszawa – Kraków 1993, ss. 651 + fotogr.

W 1992 r. upłynęło 350 lat działalności pijarów w Polsce. Książka powstała jako pokłosie sesji naukowej zorganizowanej z tej okazji.

Z życia Kościoła

1. PRASA KATOLICKA NIE POWINNA PODEJMOWAĆ WALKI. 10 XII 1993 r. w Świdrze pod Warszawą zakończyła się doroczna konferencja diecezjalnych referentów ds. środków społecznego przekazu. Jej gościem był nuncjusz apostolski, abp Józef Kowalczyk, który w swoim wystąpieniu kilkakrotnie z naciskiem podkreślił, że środki społecznego przekazu służą Kościołowi przede wszystkim do ewangelizacji, nie zaś do skłócania człowieka z człowiekiem. *Prasa katolicka* – mówił – *nie służy do tego, żeby podejmować z kimkolwiek walkę. Byłoby absolutnie nie do przyjęcia, żeby środki masowego przekazu służyły Kościołowi do tego, aby uczestniczył w walce klas.* Nuncjusz apelował, aby prasa katolicka nie wdawała się w polemiki. *Ewangelizacja* – podkreślił abp Kowalczyk – *to nie mecz bokserski, gdzie na cios odpowiada się ciosem. To raczej – używając terminologii sportowej – mecz szachowy, gdzie wykonuje się ruch z rozmysłem* (KAI).

2. NOWE ZASADY PODATKOWE DLA KOŚCIOŁA. Zmiany w dotychczasowym systemie opodatkowania instytucji kościelnych wprowadza uchwalona przez Sejm 16 XII 1993 r. ustawa zmieniająca przepisy podatkowe dla osób fizycznych jak i przedsiębiorstw. Kościelne osoby prawne (parafie, diecezje, instytuty zakonne itp.) podlegają odąd opodatkowaniu na ogólnych zasadach zawartych w ustawie z 15 II 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych. Jednak zwolnione od opodatkowania są dochody kościelne osób prawnych: z niegospodarczej działalności statutowej (np. taca); z pozostałej działalności, ale tylko w tej części, która zostanie wydana w roku podatkowym lub następnym na cele kultu religijnego, oświatę i wychowanie, naukę, kulturę, działalność charytatywną i opiekuńczą, konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych oraz na budowę, rozbudowę i odbudowę kościołów i kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne; wolne od podatków są udziały w zyskach spółek, których udziałowcami czy akcjonariuszami są wyłącznie kościelne osoby prawne. Przyjęcie tej wersji ustawy oznacza, że Sejm odrzucił proponowane przez posła Manickiego z SLD opodatkowanie wszystkich dochodów – w tym tacy (KAI).

3. ROZWÓJ NAUKI POTRZEBUJE KRYTERIÓW ETYCZNYCH. Podczas sesji poświęconej problemowi manipulacji ludzkim życiem, zorganizowanej w Brukseli i w drugiej połowie listopada 1993 r., kard. Godfried Danneels mówił o konieczności określenia kryteriów etycznych w dziedzinie badań naukowych nad życiem ludzkim: *Trzeba, by Kościół i nauka podały sobie dłoń celem określenia kryteriów, które zapewnią szczęście człowieka. Zdaniem kardynała troski tej nie można pozostawić samemu prawodawcy. Ze strony Kościoła wymaga to, by na bieżąco śledził rozwój nauki, biorąc pod uwagę punkt widzenia naukowców oraz etyczne kryteria ich działania.*

Chociaż nauka i technika dominują nad przyrodą, to jednak one same nie mogą określić ani sensu tej dominacji, ani kryteriów postępu ludzkości. Dlatego, chcąc służyć człowiekowi, dyskusje naukowe wymagają pewnej moralności. Tutaj jest miejsce dla Kościoła i innych instytucji, które – zdaniem kard. Danneelsa – winny współpracować z nauką w etycznym pobudzaniu świadomości społecznej, tak by ta stanęła na wysokości postępu w nauce.

4. KU PEŁNEJ JEDNOŚCI KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH. W publicznym oświadczeniu z 19 XI 1993 r. w Genewie komisja teologiczna złożona z przedstawicieli Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola i Kościołów starowschodnich oświadczyła, że przyczyny podziałów istniejących od przeszło 1500 lat zostały przezwyciężone. Komisja – działająca od 1962 r. – stwierdziła, że wzajemne ekskomuniki i oskarżenia będą zniesione. Pojednanie to umożliwi całkowitą jedność wszystkich Kościołów prawosławnych.

Do Kościołów starowschodnich zaliczane są Kościoły pochodzenia nestoriańskiego (głoszą one, że w Chrystusie są dwie osoby: boska i ludzka, oraz że Maryja nie jest Matką Boga /Teotokos/, lecz matką ludzkiej osoby Jezusa) oraz Kościoły pochodzenia monofizyckiego (głoszą one, że Chrystus nie ma dwóch natur lecz jedną). Wszystkie te Kościoły odrzuciły Sobór Chalcedoński z 451 r., który ogłosił Jezusa Chrystusa *prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem* stwierdzając, że Jezus Chrystus jest jedną osobą o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej.

5. O IMIĘ BOŻE W PRZYSZŁEJ KONSTYTUCJI ARGENTYNY. Na początku listopada 1993 r. Konferencja Episkopatu Argentyny w publicznej deklaracji zwróciła się z postulatem, by przyszła konstytucja tego kraju zawierała w preambule „*invocatio Dei*”. Biskupi argumentują, że *Bóg, jako źródło wszelkiego dobra i sprawiedliwości, powi-*

nien być wyszczególniony w konstytucji. W kraju tym „*invocatio Dei*” w konstytucji ma długą tradycję prawną. Ponadto biskupi domagają się, by przyszła konstytucja zapewniała ochronę życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci.

6. WOLNOŚCI RELIGIJNEJ NIE DA SIĘ SPROWADZIĆ DO WOLNOŚCI KULTU. *Wolność religijna jest prawem, które leży u źródeł wszystkich pozostałych praw i swobód, albowiem ma swoje oparcie w godności istoty ludzkiej, która ze swej natury jest istotą społeczną* – powiedział 11 XII 1993 r. Jan Paweł II do uczestników międzynarodowego kolokwium nt. prawa partykularnego wspólnot chrześcijańskich wschodnich rejonów basenu Morza Śródziemnego. Papież przypomniał, że chrześcijaństwo od swego zarania uznawało zdrową świeckość struktur społecznych i sprzyjało rozróżnieniu pomiędzy porządkiem doczesnym a porządkiem duchowym. Ta postawa, poczynając od wychowania do tolerancji, przyniosła uznanie wolności religijnej, stwierdził Jan Paweł II. *Przynależność do danej religii nie może być przyczyną dyskryminacji, nikt nie może czuć się wyłącznie gospodarzem w swym kraju. Papież podkreślił, że wolność religijna nie da się sprowadzić do wolności kultu, gdyż pociąga za sobą także prawo do braku dyskryminacji w korzystaniu z innych praw oraz ze swobód właściwych każdej osobie ludzkiej, zarówno w jej wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Następnie zauważył, że w niektórych krajach korzystanie z wolności religijnej przyznawane jest członkom religii większości, podczas gdy dojrzałe pojęcie państwa i jego ustroju prawnego, dla którego inspiracją są reguły wspólnoty międzynarodowej, wymaga zapewnienia jednakowego traktowania wszystkich, niezależnie od pochodzenia etnicznego, języka, kultury i religii (KAT).*

7. POROZUMIENIE MIĘDZY IZRAELEM A WATYKANEM. 30 XII 1993 r. w Jerozolimie zostało podpisane porozumienie między Izraelem a Watykanem, ustalające zasady i normy regulacji między stronami oraz etapy normalizacji wzajemnych stosunków. W 15-punktowym dokumencie podkreśla się, że Watykan i Izrael wymienią specjalnych przedstawicieli, a po wejściu porozumienia w życie nawiążą pełne stosunki dyplomatyczne i otworzą swoje ambasady (ambasada Watykanu ma być w Tel-Awiwie, a nie w Jerozolimie). Izrael podkreśla swe przywiązanie do przestrzegania praw człowieka, a Watykan swój szacunek do innych religii. Oba kraje będą zwalczać wszelkie formy antysemityzmu, rasizmu, nietolerancji religijnej, oraz potępiać przemoc i terroryzm, opowiadając się za pokojowym rozwiązywaniem

wszelkich konfliktów. Izrael uznaje prawo Kościoła katolickiego do utrzymywania własnych szkół, szpitali i ośrodków opieki społecznej, posiadania stacji radiowych, telewizyjnych i gazet. Izrael gwarantuje także katolikom wolność modlitwy. Obie strony będą chronić święte miejsca katolicyzmu, takie jak kościoły, monastera, klasztory i cmentarze. Podpisane porozumienie jest owocem prac dwustronnej komisji powołanej 29 IX 1992 r. W komentarzach podkreśla się, że dla normalizacji stosunków między Izraelem a Watykanem istotne znaczenie miała wizyta Jana Pawła II w synagodze rzymskiej (13 IV 1987) oraz podpisanie zasad porozumienia między Izraelem a OWP 13 IX 1993 r. w Waszyngtonie.

8. ORĘDZIE PAPIEŻA NA XXVII ŚWIATOWY DZIEŃ POKOJU – 1 I 1994 r. Z okazji ogłoszenia przez ONZ i Watykan 1994 r. Rokiem Rodziny Jan Paweł II w swoim orędziu skupił się na zależności między rodziną a pokojem. *Rodzina – mówił – jest (...) prawdziwym fundamentem społeczeństwa i stanowi jego „naturalną i podstawową komórkę”, jak to głosi Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Rodzina jest środowiskiem stwarzającym najlepsze warunki do przekazywania wartości religijnych i kulturowych i najważniejszym czynnikiem przyszłego pokoju. Zdaniem Ojca Świętego cywilizacja pokoju jest niemożliwa, jeśli brak miłości, którą powinna żyć i przekazywać rodzina. Do negatywnych przyczyn zakłócających pokój w rodzinie Jan Paweł II zaliczył konflikty i problemy wewnątrzrodzinne, jak niechęć do wydania na świat potomstwa, znęcanie się nad nieletnimi i pozostawianie ich bez opieki, rozwody. Ponadto papież wspominał, że coraz więcej jest dzisiaj, niestety, chłopców i dziewcząt, a nawet dzieci, biorących czynny udział w konfliktach zbrojnych, czy też wchłoniętych przez swoistą kulturę przemocy, wedle której życie nie ma większej wartości, a zabijanie nie wydaje się niemoralne. Jan Paweł II mówił także o konfliktach zbrojnych, których pierwszą ofiarą są często rodziny. Mówiąc, że rodzina jest (...) powołana, by czynnie uczestniczyć w budowaniu pokoju poprzez wartości, które wyraża i przekazuje swojemu ognisku rodzinnemu, oraz przez udział każdego z jej członków w życiu społeczeństwa, papież wskazał na rolę państwa w działaniu na rzecz rodziny. Rodzina – mówił – ma prawo oczekiwać wszelkiej pomocy od państwa, aby móc wypełnić właściwą sobie misję.*

oprac. Z.K.

Ogłoszenie

We wspomnieniach obozowych i zesłańczych Polaków często pojawiają się INFORMACJE O POMOCY I RATOWANIU ŻYCIA polskiej ludności cywilnej przez Rosjan, Kazachów, Uzbeków i przedstawicieli innych narodów byłego ZSRR. OŚRODEK KARTA W BIAŁYMSTOKU podjął się opracowania wszelkich udokumentowanych przypadków takiej pomocy. Wszystkich, którzy mogą pomóc w tej akcji, prosimy o nadsyłanie wszelkich możliwych informacji pod następującym adresem:

Ośrodek Karta
Warszawa
ul. Narbutta 29

lub do koordynatora tych prac, pod adresem:

Daniel Boćkowski
15-071 Białystok
ul. Staszica 7

z dopiskiem Biała Księga.

Alfred Cholewiński SJ **Chrześcijaństwo ponownie odkrywane**

wyd. II poprawione, ss. 236, cena 40 000 zł

Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976-1985. Książka ta to owoc biblijnych studiów autora oraz refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa