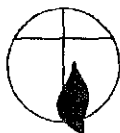


przegląd powszechny

9/877/94

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 Oszajca 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. 214
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za II półrocze 125 000 zł
cena egzemplarza 25 000 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 25 VIII 1994 r.

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

Spis treści

Symboliczna wojna? 153

Spór wokół konkordatu jest symbolem walki o kształt przyszłej konstytucji i duchowego porządku nowej Rzeczypospolitej.

Hanna Suchocka

Konkordat polski z 1993 r. 155

Wraz z powstawaniem demokratycznego ładu w Polsce zmienia się rola Kościoła. Nowa sytuacja wymaga nowego określenia. Stabilizacja stosunków między państwem a Kościołem leży zarówno w interesie państwa jako całości, jak i w interesie jego poszczególnych obywateli. Podpisanie konkordatu stanowi w tej sytuacji dowód realizmu politycznego, jest uznaniem pozycji, ale i współodpowiedzialności Kościoła uczestniczącego w kształtowaniu polskiego bytu państwowego.

ks. Remigiusz Sobański

Autonomiczność i niezależność państwa i Kościoła 177

Autonomia państwa i Kościoła leży w interesie obydwu tych instytucji. Wymaga wzajemnego uznania. Ze strony Kościoła fundamentalny jest postulat wolności religijnej, państwo zaś oczekuje działań wzmacniających podstawy aksjologiczne, na których się opiera. Uświadomienie sobie przez każdą ze stron własnej roli w społeczeństwie wyklucza wzajemne postrzeganie się jako zagrożenie czy konkurencję oraz wyklucza przekraczanie kompetencji w sensie upolitycznienia działań Kościoła względnie ideologizacji państwa.

Hans Waldenfels SJ

Impuls wolności czasów nowożytnych w Kościele 189

Istnieje zgoda co do tego, że na takich płaszczyznach problemowych, jak: wolność nauki i teologii, teologia wyzwolenia, etyka wolności – dochodzi do kolizji nie tyle między nowożytnym myśleniem a nauczaniem Kościoła, ile raczej między nowożytnymi odkryciami i postępem technicznym a nauką Kościoła w dziedzinie dogmatycznej i – szczególnie – moralnej.

*Jakub Gorczyca SJ***Wartości potrzebują świadectwa**

202

Państwo może i powinno wymuszać takie zachowania obywateli, jakie służą ochronie i realizacji podstawowych dóbr i praw człowieka. Jednakże państwo nie ma i nie może mieć żadnej kontroli nad tym, aby zachowania te były jednocześnie realizacją tych wartości. Świadectwo życia natomiast – rozumiane jako twórcza wierność wyznawanym wartościom – samo stanowi wartość i dopomaga innym w poszanowaniu wartości.

*Wojciech Szombka***Etyka wrażliwości moralnej**

214

Rozpoznać, zrozumieć i docenić walory moralne obcych nam w istocie koncepcji etycznych to uczyć się zarazem rozumienia drugiego człowieka. Rozumienie takie napotyka barierę osobowości własnej. Jednakże ten sposób myślenia pozwala przyjąć postawę racjonalnego dystansu wobec własnych i cudzych przekonań. Dystans taki oddala, po to jednak, by nas zarazem zbliżyć do siebie. Ma to ogromne znaczenie w czasie, gdy poszukujemy nadrzędnych wartości, które odpowiadałyby standardom porządku demokratycznego i jednocześnie polskiej tożsamości kulturowej.

Wybrane problemy funkcjonowania i reformy oświaty 224*Elżbieta Drogosz-Zabłocka*

Edukacja jako element życia społecznego jest bardzo skomplikowanym procesem i nie można jej realizować ani reformować za pomocą tylko jednej metody bądź zmieniając np. jedynie treści kształcenia.

Jeśli się nie staniecie jako dzieci...

233

Ewa Nartowska

Obecnie przeciętna szkoła koncentruje się niemal wyłącznie na sferze intelektualnej ucznia, zaniedbując jego emocje, zmysły, wyobraźnię.

Sesje – sympozja*ks. W. Góralski: Kanoniści o przemianach* 239

(VIII Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego nt. „Kościół – państwo we współczesnych systemach prawnych”, Lublin, 14–19 IX 1993 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Orzeł w herbie 241

(70-lecie Muzeum Śląskiego w Katowicach – wystawa jubileuszowa, kwiecień – maj 1994 r.)

R. Rogozińska: Broń symboliczna Zofii Kulik 244

(Wystawa „Broń symboliczna III”, Poznań, Galeria u Jezuitów, luty 1994 r.)

Teatr

J. Godlewska: O złej dziewczynie Balladynie 247

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Balladyna” Juliusza Słowackiego, reżyseria – Jarosław Kilian)

Film

A. Pietrzak: Pułapka kolorów 250

(„Trzy kolory. Białe. Czerwone” Krzysztofa Kieślowskiego)

Książki

A. Szymańska: Poezja niemożliwa 251

(Władysław Zawistowski, „Ciemna niedziela. Wiersze i poematy wybrane”)

M. Orski: Po prostu dobra powieść 256

(Jan Paweł Krasnodębski, „Wielkie nic”)

S. Obirek SJ: Pierwsi jezuici 258

(John W. O'Malley, „The First Jesuits”)

P. Urbański: Reformacji obraz polityczny 261

(Janusz Tazbir, „Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie”)

Informacje o nowościach wydawniczych 264

Z życia Kościoła 265

List do redakcji (Stanisław Głąbiński) 270

Sommaire

S'agit-il d'une guerre à valeur de symbole?

153

La querelle du concordat, dont son refus par l'actuelle majorité parlementaire postcommuniste (sous le couvert de ce qui ne serait rien qu'un sursis à la ratification ou non-ratification de ce document signé par le gouvernement de Mme Hanna Suchocka d'avant les élections du 19 septembre 1993), est révélatrice de la lutte en cours qui a en fait pour enjeux la nature de la future Constitution (ce sursis ayant pour délai proclamé l'adoption d'une loi fondamentale à mettre au point), et l'ordre moral de la nouvelle République de Pologne.

Hanna Suchocka

Le concordat polonais du 1993

155

L'idée développée par celle qui a présidé le gouvernement signataire du concordat, est qu'au gré du devenir de l'ordre démocratique en Pologne, change le rôle de l'Église. La situation nouvelle demande à celle-ci une prise de responsabilités à l'avenant. Une stabilité dans les rapports entre l'État et l'Église est dans l'intérêt aussi bien de l'État dans son ensemble que des citoyens considérés individuellement. Ceci étant admis, la signature du concordat était une preuve de réalisme politique et une reconnaissance de la fonction et des responsabilités sociales d'une Église qui a sa part dans l'oeuvre consistant à forger l'existence nationale de la Pologne.

abbé Remigiusz Sobański

L'autonomie et l'indépendance de l'État et de l'Église

177

L'autonomie de l'État et de l'Église est dans l'intérêt des deux institutions. Elle requiert la reconnaissance de l'une par l'autre. Ce que l'Église attend fondamentalement de l'État, c'est la liberté de religion; quant à l'État, il attend des actions propres à conforter les attitudes axiologiques qui le fondent. La prise de conscience par chacune des deux parties de son rôle respectif dans la société exclut la perception de l'une par l'autre et vice-versa comme d'un facteur de péril ou de concurrence, et l'outrepassement de leurs compétences spécifiques, dans le sens d'une politisation de l'action de l'Église et d'une idéologisation de l'État.

*Hans Waldenfels SJ***L'impulsion libératrice des Temps Modernes dans l'Église**

189

Tous sont d'accord que sur le plan de problèmes tels que la liberté de la recherche et de la théologie, la théologie de la libération et l'éthique de la liberté, se produit un heurt non pas tellement entre la pensée moderne et l'enseignement de l'Église, mais bien plutôt entre les découvertes modernes et le progrès technologique d'une part, et, d'autre part, l'enseignement de l'Église dans le domaine dogmatique et – plus particulièrement – moral.

*Jakub Gorczyca SJ***Les valeurs ont besoin d'un témoignage**

202

L'État peut et doit contraindre les citoyens à des comportements qui favorisent la protection et la promotion des biens et des droits fondamentaux de l'homme. Toutefois l'État ne saurait faire en sorte que ces comportements soient la matérialisation des valeurs à promouvoir. Par contre, le témoignage de la vie, compris comme fidélité créatrice aux valeurs qu'on respecte, constitue à lui seul une valeur qui aide les autres à respecter les valeurs.

*Wojciech Szymbka***L'éthique de la sensibilité morale**

214

Identifier, comprendre et apprécier à leur juste valeur les qualités morales de conceptions éthiques qui nous sont, dans le fond, étrangères, c'est apprendre en même temps à comprendre autrui, processus qui se heurte à la barrière du quant-à-soi individuel de chacun. Pourtant, c'est cette manière de penser qui nous permet d'adopter l'attitude d'une distance rationnelle vis-à-vis de nos propres convictions et de celles des autres. Cette distance, si elle éloigne, c'est pour nous rapprocher en fin de compte les uns des autres. Ceci est d'une grande importance à l'heure où nous sommes en quête de valeurs suprêmes propres à correspondre aux standards à la fois de l'ordre démocratique et de l'identité culturelle polonaise.

Problèmes choisis du fonctionnement de l'école et de sa réforme

224

par Elżbieta Drogosz-Zabłocka

L'éducation comme élément de la vie collective est un processus des plus complexes à ne mettre en oeuvre ni réformer en recourant à une méthode unique ou en se bornant à n'en changer qu'un seul élément, par exemple le contenu de l'enseignement.

Si vous n'êtes pas comme ces enfants... 233*par Ewa Nartowska*

A l'heure présente, l'école se concentre presque exclusivement sur les connaissances de l'élève, en négligeant son émotivité, ses facultés sensorielles, son imagination.

Comptes rendus 239

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:

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

Symboliczna wojna?

Symbol jest znakiem łączenia, jednania (od greckiego „sym-ballein” – łączyć). Dlatego wojna, w której dochodzą do głosu podziały między ludźmi, nie zasługuje na miano symbolu, ale raczej ma charakter diaboliczny (od „dia-ballein” – rozłączać). Tym bardziej że poza powierzchnią wojennych wydarzeń kryją się istotnie ciemne moce zła, którego metafizyczną postacią jest właśnie diabeł. A może wobec tego wolno powiedzieć, że wojna jest paradoksalnym symbolem – znakiem działania diabelskiego? Zaiste, każda wojna symbolizuje zło, mniej lub bardziej ukryte. Odsłanianie się złego w toczonej walce przebiega stopniowo. Określona postać wojennej walki może być znakiem głębszego, nie do końca odsłoniętego zmagania. Dlatego wojna bywa symboliczna również w tym sensie, że jej bezpośredni przedmiot jest tylko pre-tekstem, pod którym ukrywa się zasadniczy „tekst” prowokujący do walki, trudny czy niewygodny do wyraźnego sformułowania „czarno na białym”.

Odwwołanie się do wojennej symboliki powraca co jakiś czas w naszym życiu społeczno-politycznym. W peerelowskiej nomenklaturze było to częstsze, skoro cały system opierał się na „walce klas”, a jego preferowaną formą działania były „kampanie”... Później mogło się wydawać, że upadek komunizmu – bez walki? – otworzył drogę pokojowego współdziałania. Jednak dawni kombatanCI jakby nie umieli żyć bez walki. Pod hasłem „wojny na górze” ujawniły się i pogłębiły podziały w obozie „Solidarności”. Skorzystała na tym przede wszystkim druga strona. Nie potrzebowała włączać się do walki – wystarczyło spoglądanie z wyższością na zwalczających się między sobą przeciwników. Powrót do władzy byłych „towarzyszy” ożywił jednak ich dawne nawyki. Jednym z nich, może najsilniejszym, była walka z Kościołem. Mogłoby się wydawać, że jej irracjonalny charakter, a jeszcze bardziej zewnętrzna przegrana w 1989 r., przemówią za tym, aby dalej skupić się na pozytywnym działaniu. Ale brak rozsądku okazał się silniejszy.

Trudno doprawdy określić inaczej przedwakacyjną decyzję sejmu o przełożeniu ratyfikacji konkordatu aż do uchwalenia nowej konstytucji. Padły z tej okazji jeszcze mocniejsze określenia. Adam Michnik, którego zdumiała *chęć upokorzenia biskupów katolickich przez większość parlamentarną*, pytał: *Komu potrzebna była taka demonstracja? I kto jaki będzie miał z niej pożytek* („GW”, 2-3 VII 1994). Reakcja biskupów była jeszcze ostrzejsza. Prymas kard. J. Glemp stwierdził: *Kościół chce pokoju, ale Kościół nie boi się również wojny*. A sekretarz Episkopatu bp T. Pieronek: *Odłożenie ratyfikacji konkordatu to przejaw niespotykanej dotąd w polskim życiu publicznym nienawiści do Kościoła*.

Sprawa domaga się nazwania jej po imieniu. Konkordat ma przede wszystkim znaczenie symboliczne. Ma być wyrazem nowego rozdziału w relacji między państwem polskim a Kościołem – nowego nie w sensie przywilejów dla Kościoła, lecz przez wyraźniejsze odcięcie się od niechlubnej peerelowskiej przeszłości, kiedy Kościół był zwalczany jako zagrożenie dla życia społeczno-politycznego narodu. Owszem, był zagrożeniem dla tych, którzy chcieli budować przyszłość na jego gruzach. Rzeczywistość pokazała, że ich obawy były uzasadnione, bo właśnie Kościół przeszkodził w realizacji ich zamierzeń. Kiedy dzisiaj odzywają się podobne obawy, świadczą one o tym, że ich wyraziciele niewiele się nauczyli, niewiele się zmienili... Nie chodzi tylko o konkordat. Walka toczy się głębiej, o kształt przyszłej konstytucji, o duchowe podstawy budowanego z mozołem porządku nowej Rzeczypospolitej. Co znaczy bowiem argument, iż konkordat winien być ratyfikowany dopiero po uchwaleniu nowej konstytucji? Czy uznanie autonomii Kościoła, który aż dotąd stanowił faktyczne oparcie dla większości narodu w największych zagrożeniach naszej przeszłości, może nam zaszkodzić w przyszłości? Trzeba mieć nadzieję, że w końcu zwycięży spokojne, rozsądne spojrzenie – na konkordat, na konstytucję nowej Rzeczypospolitej. Otwórzmy się na słowa, które są najpotrzebniejszym świadectwem – nie tylko mocy, ale i pokoju.

J.B.

Hanna Suchocka

Konkordat polski z 1993 r.

Rozmowy na temat podpisania umowy międzynarodowej pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską toczyły się od początku lat osiemdziesiątych. Władze poprzedniego systemu zdawały sobie bowiem sprawę z tego, że roli Kościoła i jego znaczenia w społeczeństwie nie da się lekceważyć. Stało się to jeszcze bardziej oczywiste, kiedy na Stolicy Piotrowej zasiadł papież-Polak. Dostrzegano już wówczas potrzebę prawnej regulacji wzajemnych stosunków pomiędzy tymi wspólnotami. Niejasne jednak było do końca, w jakiej właściwie formie ta regulacja powinna się dokonać. Zdecydowanie jednak przeważało wówczas stanowisko, że właściwsza jest w tym przypadku ustawa aniżeli umowa międzynarodowa. Niechęć do zawarcia umowy międzynarodowej pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską wynikała z oficjalnej, głoszonej przez kilkadziesiąt lat doktryny o „przestarzałości” instytucji konkordatu i jej niecelowości we współczesnym państwie. Wszak poprzedni konkordat z 1925 r. został przez władze powojenne odrzucony.

Czy konkordat jest potrzebny?*

Warto zaznaczyć, że już po podpisaniu obecnego konkordatu różni autorzy wysuwali argumenty przeciwko potrzebie tej umowy. Jednym z zasadniczych punktów takiej argumentacji było, że konkordat jest umową międzynarodową, która dotyczy stosunków wewnątrz-

* Śródtytuły pochodzą od redakcji.

nych państwa, z którym jest zawierany, i w tym sensie nie jest potrzebny, albowiem wystarczy tu ustawa¹. Argumentacja zawarta w takich wypowiedziach neguje w ogóle wypracowaną przez wieki instytucję konkordatu jako szczególnej umowy międzynarodowej zawieranej przez dwa podmioty prawa międzynarodowego: Stolicę Apostolską i inne państwo. Głosy te jednak nie są powszechne. W pełni zgodzić się należy z ks. J. Krukowskim, który pisze, że źródłem takich kontrowersji wokół konkordatu jest często brak zrozumienia jego natury. Instytucja ta wypracowana jeszcze w Średniowieczu przeszła znaczną ewolucję, zarówno co do formy jak i przedmiotu umowy i weszła na stałe do kultury prawnej państw europejskich². Negowanie konkordatu jako umowy międzynarodowej musiałoby oznaczać także zanegowanie podmiotowości w prawie międzynarodowym Stolicy Apostolskiej. Trudno bowiem zakładać, że są podmioty prawa międzynarodowego, które mogą zawierać umowy międzynarodowe i takie, które tego czynić nie mogą. Takie rozumowanie prowadzić musi do absurdu. O tym zaś, że taka właśnie forma regulacji stosunków między jakimś państwem a Stolicą Apostolską nie jest przestarzała, a wręcz przeciwnie jest potrzebna, świadczy praktyka, tj. zawieranie konkordatów również i we współczesnym świecie, już po II Soborze Watykańskim.

W Polsce w zmienionej po 1980 r. sytuacji politycznej zaczęto ponownie zastanawiać się nad celowością podpisania tego typu umowy. Mogłaby ona przecież być w rozumieniu ówczesnych władz, zwłaszcza po wprowadzeniu stanu wojennego, swego rodzaju aktem legitymi-

¹F. Siemiński, *Czy konkordat jest potrzebny*, w: „Dziś”, grudzień 1993, s. 50-57.

²Ks. J. Krukowski, *Natura umowy konkordatowej*, w: „Słowo, dziennik katolicki”, 1994, nr 18, s. 6-8.

zacji dla tej władzy. Prowadzone jednak w latach 1982-84 rozmowy zakończyły się fiaskiem.

Powrócono do nich w 1987 r. Wówczas to podczas posiedzenia Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski strony przedyskutowały propozycję wznowienia prac nad unormowaniem stosunków między Polską a Stolicą Apostolską. Prace przebiegały bardzo powoli. Wkrótce rozpoczęły się obrady Okrągłego Stołu. Sytuacja na polskiej scenie politycznej znowu zaczęła się dość gwałtownie zmieniać. W nowych warunkach zaistniała sprzyjająca atmosfera do wewnętrznej regulacji wzajemnych stosunków. W związku z tym 17 V 1989 r. uchwalono ustawy: o stosunku państwa do Kościoła katolickiego; o gwarancjach sumienia i wyznania; o ubezpieczeniu społecznym duchownych.

Zakończyły się obrady Okrągłego Stołu i zapowiedziano wybory do parlamentu. Wydawało się, że wyłoniony wówczas parlament uchwali konstytucję, która stanowić będzie generalne zasady stosunku państwo – Kościół i na tej podstawie zostanie podpisany konkordat. Prace nad konstytucją jednak się przeciągały. Niebawem było już oczywiste, że ten parlament konstytucji nie uchwali. Powrócił zatem stary problem, tj. podpisania nowej umowy międzynarodowej między Polską a Stolicą Apostolską. Od początku zaciążył jednak nad nią spór: czy najpierw powinna być konstytucja, a potem dopiero umowa międzynarodowa, czy też może być odwrotnie. Głosy jak zwykle były podzielone. Zwolennicy podpisania konkordatu bez czekania na nową konstytucję argumentowali, że nie ma przecież nigdzie, nawet w prawie zwyczajowym, takiego bezwzględnego wymogu, aby najpierw uchwalać konstytucję, a potem dopiero podpisywać umowy międzynarodowe. Wskazywano, że tymczasem Polska podpisała wiele nowych umów z innymi państwami, nie czekając na nową konstytucję. Przeciwnicy z kolei wskazywali, że konkordat to jednak szczególna umowa międzynarodowa, która przesądza

zarazem pewne zasady w stosunkach wewnętrznych i z tego względu należy czekać na konstytucję³.

W wyniku ścierania się różnych poglądów zwyciężyło stanowisko zwolenników rozpoczęcia rozmów w sprawie zawarcia konkordatu. Wskazywano, że utrzymane są w mocy art. 81 i 82 konstytucji, dotyczące wolności sumienia i wyznania i że stanowią one zasadniczą normę konstytucyjną. Innej bowiem normy generalnej nie było. Trudno natomiast było przewidywać, czy nowa konstytucja będzie zawierać jakieś generalne zasady w tym zakresie. Postanowiono zatem rozpocząć dość szybko bardziej szczegółowe negocjacje. Stało się to w końcu 1992 r. Reprezentantem rządu w tych rozmowach był minister spraw zagranicznych, a ze strony Stolicy Apostolskiej nuncjusz papieski w Polsce. Powołano zespół roboczy składający się z przedstawicieli rządu i reprezentantów Stolicy Apostolskiej. Przedłożono dwa teksty konkordatu, jeden przygotowany przez Stolicę Apostolską, drugi przez polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Negocjacje toczyły się na podstawie dokumentu przedłożonego przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Stan negocjacji i gotowości do podpisania tej umowy międzynarodowej był taki, że znalazła się ona w porządku obrad Rady Ministrów w maju 1993 r. Wyjaśnienie jeszcze kilku problemów ważnych ze względu na interes państwa spowodowało przesunięcie i w efekcie podpisanie tej umowy nastąpiło w lipcu 1993 r.

Podpisanie konkordatu miało miejsce już po rozwiązaniu parlamentu przez prezydenta. Była to zatem dosko-

³ Najdobitniej już w ostatnim czasie wyrazicielem takiego poglądu byli parlamentarzyści, którzy większością głosów, głównie klubów SLD i Unii Pracy, zadecydowali o odsunięciu ratyfikacji na czas po uchwaleniu konstytucji. Jest to bardzo zły precedens, albowiem projekt ustawy znajdujący się w Sejmie i nad którym przeprowadzono pierwsze czytanie winien być oceniany jedynie z punktu widzenia zgodności z obowiązującą konstytucją, a nie z konstytucją przyszłą, która nie wiadomo kiedy i przez jaki parlament zostanie uchwalona. Szczegółową dyskusję por.: *Sprawozdanie stenograficzne z posiedzenia Sejmu w dniu 30 czerwca 1994 r.*

nała okazja do wykorzystania tego faktu w kampanii wyborczej. To w zasadniczy sposób wpłynęło na charakter argumentacji i krytyki tego aktu⁴. Przede wszystkim podważano uprawnienia rządu do podpisania takiego dokumentu, a po drugie domagano się konsultacji społecznej. Oczywiście w toku kampanii wyborczej trudno było przebić się z argumentami rzeczowymi. Dominowały argumenty populistyczne. Jest bowiem oczywiste, że w świetle konstytucji jedynie rząd jest uprawniony do negocjacji i nie przekroczył tu żadnych swoich uprawnień. Argumentacja odmawiająca rządowi prawa do podpisania tej umowy po rzekomym odwołaniu rządu wykazywała zupełną nieznajomość przepisów Małej Konstytucji i relacji wzajemnych między parlamentem, prezydentem i rządem w systemie podziału władz. Art. 66 ust. 5 Ustawy konstytucyjnej z 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym wyraźnie stwierdza, że *jeżeli Sejm uchwalił wniosek o votum nieufności nie dokonując jednocześnie wyboru Prezesa Rady Ministrów, Prezydent przyjmuje dymisję Rządu albo rozwiązuje Sejm*. I w tym konkretnym przypadku prezydent zdecydował rozwiązać Sejm, a nie przyjmując dymisji rządu. To oznaczało, że rząd działał „normalnie” w pełni swoich kompetencji na podstawie Małej Konstytucji, a nie na podstawie decyzji prezydenta o pełnieniu obowiązków, do czasu powołania nowego rządu, która to sytuacja miałaby miejsce, gdyby prezydent dymisję rządu przyjął. Gdy idzie o drugi zarzut dotyczący braku konsultacji społecznej, to nie ma takiego zwyczaju, aby

⁴Por. M. Pietrzak, *Nowy konkordat polski*, „Państwo i Prawo” 1994, nr 1, s. 16-17.

nad negocjowanymi umowami międzynarodowymi tego typu konsultacje prowadzić⁵.

Niezależnie od głosów krytykujących tę decyzję rządu, uważam, że podpisanie konkordatu było potrzebne. Oceniam go bardzo wysoko z punktu widzenia prawnego jako umowę międzynarodową. Jest to umowa rzetelnie i dokładnie wynegocjowana, a tak jak to z tego typu układami międzynarodowymi bywa, konieczne jest oczywiście dokonanie potem zmian w ustawodawstwie wewnętrznym, zgodnie z – tak jak to zostało zapisane w konkordacie – zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych. Ta wymieniona *explicite* w konkordacie zasada tolerancji stanowi o jego nowoczesnym charakterze.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego omówienia postanowień konkordatu, przytoczę kilka argumentów, dlaczego w ogóle uznano za celowe podpisanie umowy między państwem polskim a Stolicą Apostolską.

Polska jest krajem, w którym ponad 90% obywateli stanowią członkowie Kościoła rzymskokatolickiego. Kościół zaś w Polsce w swym wymiarze instytucjonalnym stanowi bardzo rozbudowaną, obecną w całym kraju strukturę organizacyjną. Z tego względu jestem głęboko przekonana, że dla dobra państwa ważne jest, aby Kościół miał trwałą, ustabilizowaną i jasno określoną sytuację prawną, by nie był narażony na zmienne koniunktury i nie stał się przedmiotem przetargów politycznych.

Kościół katolicki odgrywał, odgrywa i będzie odgrywał istotną rolę w Polsce. Warto tu przypomnieć, jak zasadniczy wkład wniósł właśnie Kościół katolicki

⁵Warto zapoznać się z tekstem wywiadu, jakiego udzielił K. Skubiszewski: *Jak się pisze konkordat*, „Polityka” 1994, nr 26, s. 3.

w kompromitację ideologii komunizmu i podtrzymywanie oporu społecznego przeciwko narzuconemu Polsce systemowi.

Wraz z powstaniem państwa demokratycznego rola Kościoła zmienia się. Zagwarantowane zostały podstawowe wolności jednostki. Kościół przestał być jedyną instytucją, w której dopuszczone było korzystanie z wolności słowa. Ta inna sytuacja wymaga nowego określenia. Ze względu na interesy państwa jako całości jak i poszczególnych obywateli niezwykle ważna jest stabilizacja stosunków państwa i Kościoła. Z tego też względu podpisanie konkordatu jest dowodem realizmu politycznego, uznaniem pozycji, ale i współodpowiedzialności Kościoła uczestniczącego w kształtowaniu polskiego bytu państwowego. Niezwykle ważnym argumentem na rzecz podpisania konkordatu była potrzeba wyraźnego zakreslenia granic kompetencji państwa i Kościoła. Leży w interesie państwa, aby działalność Kościoła wykraczająca poza sprawowanie kultu została oparta na uzgodnionych i utrwalonych zasadach, które będą zarazem stanowić rozgraniczenie sfer działalności Kościoła w życiu publicznym. Konkordat może położyć kres wszelkim kontrowersjom dotyczącym miejsca i roli Kościoła w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Skoro Kościół jako całość kieruje się własnym prawem kanonicznym, bardzo ważne z punktu widzenia interesów państwa jest określenie zobowiązań Kościoła dotyczących postępowania zgodnie z prawem polskim. Wyrazem tego w treści konkordatu jest jednoznaczne określenie zakresu obowiązywania prawa państwowego i prawa kanonicznego.

Zasada autonomii i równoważności podmiotów

Podstawową zasadą, na jakiej oparte są wzajemne stosunki tych wspólnot, jest zasada niezależności i autonomii, ale zarazem współdziałania wszędzie tam, gdzie jest to niezbędne dla dobra państwa i jednostki będącej

członkiem obu tych wspólnoty jednocześnie. Celowo w treści dokumentu nie używa się słowa „rozdział”, albowiem wywołuje ono negatywne skojarzenia z czasem, kiedy właśnie zasada rozdziału Kościoła od państwa zamiast gwarantować niezależność i autonomię Kościoła, służyła do ograniczania roli Kościoła oraz wolności sumienia i wyznania. Uznano, że podkreślenie zasady niezależności i autonomii znacznie bardziej odpowiada istocie stosunków wzajemnych pomiędzy tymi wspólnotami. Odwołano się tutaj do jednego z podstawowych dokumentów II Soboru Watykańskiego – konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*”, gdzie się stwierdza wyraźnie, że *Obie wspólnoty [państwo i Kościół], choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skutecznej będą wykorzystywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę.* Jak pisze ks. R. Sobański: *Niezależność nie oznacza jednak, by Kościół i państwo miały się wzajemnie ignorować. Połączenie tych dwóch przymiotników ma wyrazić, że Kościół i państwo niezależnie od siebie regulują swoje własne sprawy, rządzą się własnym prawem i jedno drugiemu nie podlega. Są to byty społeczne suwerenne, od siebie oddzielone*⁶.

Podpisany konkordat w pełni respektuje zasadę autonomii i równoważności obu struktur. Wielką wagę – co jest zupełnie pomijane we wszystkich ostatnich dyskusjach, niezwykle emocjonalnych – przypisuję faktowi, iż konkordat potwierdza właściwość prawa polskiego we wszystkich kwestiach istotnych dla funkcjonowania demokratycznego państwa. Niezwykle ważny jest tu fakt, że tak często ostatnio przytaczany artykuł dotyczący kwestii małżeństwa będzie mógł wejść w życie do-

⁶ Ks. J. Sobański, *O czym dyskutujemy?*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 14, s. 5-6.

piero wtedy, gdy parlament wprowadzi do prawa państwowego stosowne zmiany.

Zawarty konkordat jest nowoczesny. Uwzględnia całą ewolucję, jaką przeszedł Kościół katolicki od czasu podpisania konkordatu z Polską w 1925 r. Jest to dokument, jak się go określa w polskim piśmiennictwie, soborowy, a więc rezygnujący z przywilejów dla Kościoła⁷. Uwzględnia on także – co jest niezwykle istotne dla interesów państwa i obywateli – zasady międzynarodowe, na których jest oparte funkcjonowanie nowoczesnego państwa. Konkordat odzwierciedla także w swej treści rozwiązanie szczegółowe, jakie dokonywały się w porządku wewnętrznym państwa polskiego od 1989 r.

Wielką wagę przywiązuję do zasad ogólnych konkordatu. Już tu bowiem starano się bardzo dokładnie wyważyć wszelkie elementy autonomii i wzajemnej równowagi obu wspólnot: państwa i Kościoła, co zresztą podkreśla pierwsze zdanie mówiące o dążeniu do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków. Zasady te stanowić winny bardzo istotny element wykładni treści postanowień konkordatu. Podkreślić tu należy w szczególności takie zasady wyrażone wprost w konkordacie, jak:

- kierowanie się powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego;
- kierowanie się normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód;
- wyeliminowanie wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych;
- uznanie, że poszanowanie godności osoby i jej praw jest fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa.

⁷ Z tego też względu zupełnie nieprawdziwe jest nazywanie konkordatu dokumentem kościelnych przywilejów, tak jak to czyni J. Wiślocki, „Wprost” 1993, nr 32, s. 22-25.

Dla podkreślenia roli konkordatu jako dokumentu nowoczesnego i soborowego niezwykle ważne jest wyrażenie *explicite* zasady tolerancji i zakazu dyskryminacji. Zasada ta musi stanowić podstawę interpretacyjną w kwestii rozstrzygania wszelkich wątpliwości rodzących się na tle postanowień szczegółowych konkordatu.

Intencją twórców konkordatu było unikanie wszelkich sformułowań, które mogłyby sugerować, że Polska ma się stać czymś w rodzaju państwa wyznaniowego. Tylko zatem albo wobec nieznajomości przepisów konkordatu, albo ze złą wolą można w obecnym dokumencie dopatrywać się takich przepisów, które czynią z Polski kraj wyznaniowy.

Jakie sprawy wymagały regulacji w konkordacie?

1. Z uwagi na polską rację stanu leży w interesie państwa uzgodnienie zobowiązań Kościoła dotyczących niektórych spraw wewnątrzkościelnych (organizacja terytorialna Kościoła w Polsce, mianowanie biskupów, tworzenie kościelnych osób prawnych).

2. Określenie wzajemnych zobowiązań państwa i Kościoła w sferach, które mają istotne znaczenie dla państwa.

3. Z uwagi na skalę zawierania małżeństw kanonicznych w Polsce niezwykle ważne było, aby w konkordacie uregulować kwestie związane z zawieraniem związku małżeńskiego. Takie były założenia i *ratio legis* art. 10 konkordatu dotyczącego zawierania małżeństw. Równocześnie ten właśnie artykuł stał się przedmiotem największej krytyki i podejrzeń, że tu właśnie znajduje swój wyraz zasada państwa wyznaniowego. Jestem przekonana, że nad taką argumentacją w poważnym stopniu zaciążyły rozwiązania z konkordatu z 1925 r. Były one jednak zupełnie odmienne. Niektórzy krytycy już przez sam fakt, że przepisy dotyczące małżeństwa znalazły się w konkordacie, dokonują bardzo uproszczonych analogii, nie zadając sobie trudu dokładnego przeanalizowania tego artykułu i dokonania rzetelnej wykładni prawnej jego treści.

Przepisy konkordatu dotyczące zawierania małżeństw

Warto w moim mniemaniu poświęcić temu artykułowi więcej uwagi, albowiem on właśnie w dużej mierze przesądza NIE o wyznaniowym charakterze państwa, ale właśnie o nowoczesnym charakterze tego konkordatu. Pierwsze wyjaśnienie, które należy poczynić na samym początku, to zaznaczenie, że przepisy konkordatu dotyczą tylko zawierania małżeństw, a nie ich rozwiązywania. W tej ostatniej sprawie konkordat nie mógł wprowadzać żadnych regulacji, albowiem Kościół stoi na gruncie nierozzerwalności małżeństwa, a wszystkie przepisy dotyczące unieważnienia małżeństwa zawarte są w kodeksie kanonicznym. Państwo polskie stoi zaś na gruncie zasady cywilnych rozwodów i w tym sensie konkordat także niczego nie zmienia, zwłaszcza po wyraźnym uznaniu zasady istnienia dwóch odrębnych porządków prawnych. Wszystkie nowe regulacje dotyczą zatem momentu zawarcia związku małżeńskiego.

Art. 10 wprowadza bowiem do polskiego ustawodawstwa nową formę zawarcia małżeństwa, polegającą na złożeniu przez przyszłych małżonków przy zawieraniu związku kanonicznego zgodnego oświadczenia woli o skutkach cywilno-prawnych tak zawartego związku. Jak bowiem wiadomo, już od maja 1989 r. nie ma potrzeby przedstawiania aktu ślubu cywilnego przed zawarciem związku kanonicznego. Rodziło to wiele niepokojących symptomów. Władze państwowe często odnotowywały fakty udzielania przez kapłanów ślubu osobom, które z punktu widzenia PRAWA POLSKIEGO nie pozostają w stanie wolnym. Narusza to zarówno interes innych zainteresowanych, jak i godzi w autorytet prawa państwowego. Konkordat stara się to doprecyzować przez jasne określenie warunków przyznania małżeństwu kanonicznemu skutków cywilnych. Zwiększa tym samym gwarancje zachowania przepisów prawa państwowego polskiego.

Forma zatem zawierania tylko małżeństwa kanonicznego nie poprzedzonego zawarciem tzw. ślubu cywilnego nie jest niczym nowym w konkordacie. Nowość polega na tym, że małżeństwo takie może mieć skutki cywilne bez potrzeby zawierania odrębnego związku cywilnego. O tym, czy małżeństwo kanoniczne ma być źródłem powstania także związku cywilnego, decydują wyłącznie małżonkowie. Mogą oni mieć wolę zawarcia dwóch odrębnych związków: kanonicznego i cywilnego, bądź tylko jednego o podwójnym skutku. W tym ostatnim przypadku muszą spełnić kilka warunków: zgłosić przy zawieraniu małżeństwa kanonicznego zgodne oświadczenie woli dotyczące skutków cywilnych tego małżeństwa; skierować wniosek do odpowiedniego urzędu stanu cywilnego w terminie 5 dni od zawarcia małżeństwa; nie mogą występować przeszkody do zawarcia małżeństwa wynikające z prawa cywilnego polskiego; konieczne jest wpisanie takiego małżeństwa w aktach stanu cywilnego.

Aby zapewnić całkowitą równowagę obu związków konkordat stwierdza wyraźnie, że małżonkowie muszą być pouczeni o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego, ale także o przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa. Zadbano również bardzo o to, aby ksiądz katolicki nie spełniał roli urzędnika państwowego. Z tego właśnie względu on tylko odbiera zgodne oświadczenie woli małżonków, natomiast całą procedurę polegającą na wpisaniu tego związku do aktów stanu cywilnego wypełnia urzędnik państwowy. Niektórzy autorzy co prawda stwierdzają, że istotnym momentem jest właśnie złożenie oświadczenia woli. Skoro wyraża się ją przed kapłanem także w kwestii skutków cywilnych małżeństwa, to siłą rzeczy kapłan pełni rolę urzędnika państwowego wykonującego te zadania na zlecenie państwa. Sądzę, że jest to wniosek zbyt daleko idący, i to z kilku względów. Po pierwsze – rzeczywiście w momencie zawierania związku kanonicznego małżonkowie taką wolę mogą przed kapłanem

wyrazić, jednakże skutek prawny wywołuje ona dopiero od momentu wpisania jej do aktów stanu cywilnego, a tę powinność czyni już urzędnik stanu cywilnego, a nie kapłan. Po drugie – małżonkowie, mimo wyrażenia takiej woli, muszą w ciągu pięciu dni skierować wniosek do urzędu stanu cywilnego. Jeśli w tym terminie wniosek nie zostanie skierowany, małżeństwo kanoniczne nie ma skutków prawnych w prawie państwowym. Złożenie zatem oświadczenia woli przed kapłanem nie rodzi automatycznie konieczności wpisania tego związku do aktów stanu cywilnego. Nie wyklucza to zawarcia w przyszłości – po upływie tych pięciu dni – odrębnego związku małżeńskiego cywilnego, ale to już jest inna kwestia. W tym zatem przepisie w sposób bardzo konkretny i konsekwentny została ujęta zasada niezależności obu wspólnot, państwa i Kościoła, a zarazem współdziałania, gdy to jest niezbędne dla dobra jednostki. Chciano bowiem uniknąć sytuacji znanej w Polsce okresu międzywojennego, kiedy to zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi oznaczało nierozzerwalność takiego małżeństwa również w świetle prawa cywilnego.

Obecny konkordat w sposób wyraźny podtrzymuje zasadę, że orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego należy do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej. Orzekanie zaś w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych. Trudno zaiste o silniejsze podkreślenie zasady niezależności obu porządków prawnych.

Również skutki małżeństwa kanonicznego, wpisanego do aktów stanu cywilnego, są takie same jak skutki małżeństwa cywilnego zawartego przed urzędnikiem stanu cywilnego. Dotyczy to zwłaszcza stosunków majątkowych między małżonkami czy praw dzieci⁸.

⁸ Szerzej na temat instytucji małżeństwa w konkordacie patrz: J. Ignatowicz, *Nowa forma zawierania małżeństw (art. 10 konkordatu)*, maszynopis oraz P. Kuglarz, F. Zoll, *Małżeństwo konkordatowe*, Kraków 1994.

Istotne natomiast niezrozumienie instytucji małżeństwa kanonicznego wykazują ci krytycy konkordatu (i to profesorowie prawa), którzy jeden z najważniejszych argumentów przeciwko konkordatowi widzą w tym, że jeśli małżonkowie po zawarciu związku kanonicznego bez wpisania do aktów stanu cywilnego zechcą się rozwieść, nie będą mogli tego uczynić. Jest przecież oczywiste, że do małżeństwa nie wywołującego skutków w prawie cywilnym nie można stosować instytucji wynikających z tego prawa, a taką jest instytucja rozwodu. W świetle prawa cywilnego małżonkowie są wolni. Inne rozwiązanie mogłoby polegać tylko na przyjęciu zasady całkowitego przenikania się porządku kanonicznego i cywilnego, a nie o to chyba tym krytykom chodzi.

I dlatego też – jeszcze raz to podkreślam – sprawą rozwiązania małżeństwa konkordat się nie zajmuje, odsyłając w odpowiednim zakresie odrębnie do obydwu oddzielnych porządków prawnych.

Podstawową przesłanką takiego właśnie rozwiązania było pełne uszanowanie woli małżonków i niestwarzanie żadnych takich rozwiązań, które z jednej strony czyniłyby z kapłana urzędnika cywilnego, a z drugiej mogłyby prowadzić do interpretacji, że tak zawarte małżeństwo jest nierozzerwalne również w świetle prawa cywilnego. Wadą takiego rozwiązania jest niewątpliwie możliwość swego rodzaju bigamii. Ta sama bowiem osoba może z kim innym zawrzeć tylko małżeństwo kanoniczne – bez skutków cywilnych, a z kim innym tylko małżeństwo świeckie. Tego typu możliwość istniała jednak – jak to zaznaczyłam – już od 1989 r., tj. od wydania ustawy o stosunku państwa do Kościoła. Sądzę jednak, że zalety rozwiązania przewidzianego w art. 10 konkordatu przeważają nad tą wadą. Jak wykazują dane – zawieranie tego rodzaju podwójnych małżeństw jest niezwykle rzadkim zjawiskiem w skali społecznej. Uważam, że na pewno byłoby gorzej, gdybyśmy zdecydowali się na przełamanie o charakterze systemowym odrębności porządku kanonicznego i świeckiego.

Poświęciłam tyle uwagi sprawie zawierania małżeństw, albowiem jest to jeden z najbardziej krytykowanych artykułów konkordatu w publicystyce polskiej. Sądzę, że jego krytyka wynika z pewnej powierzchowności analizy, bez wnikania, jakie rzeczywiście normy prawne można z tego artykułu wyinterpretować. Zrozumieć tu w jakimś stopniu można pewnych polityków, którzy z takiej właśnie, nie do końca rzetelnej analizy czynią argument dla realizacji swoich celów politycznych. Takie są prawidła gry politycznej, choć oczywiście można mieć do nich zastrzeżenia. Gorzej, gdy czynią tak profesorowie prawnicy uznawani za autorytety w sprawach stosunków państwo – Kościół. Ich argumentacja wzmacnia demagogiczną argumentację polityków⁹.

Kwestia nauczania religii

Innym elementem bardzo często krytykowanym w tekście konkordatu jest art. 12 dotyczący prawa do nauczania religii. Sądzę, że wokół tego artykułu powstało także wiele nieporozumień. W tym miejscu chciałam podkreślić, że jedną z zasadniczych przesłanek, jakimi kierowali się negocjatorzy było utrzymanie status quo, tam gdzie to jest możliwe. I tak to właśnie się stało w odniesieniu do regulacji dotyczących nauczania religii. Nauczanie religii w szkołach powszechnych zostało wprowadzone do polskiego prawa w 1990 r. Następnie zostało wyraźnie zapisane w ustawie o systemie edukacji w 1991 r. Przewidziane tu zasady odpowiadają w pełni standardom międzynarodowym dotyczącym wolności sumienia i wyznania, a także prawa do nauczania religii. Konkordat podtrzymuje rozwiązania już istniejące w pra-

⁹ Do takich należy praca: J. Wiślocki, *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, Poznań 1993. Por. też krytyczną ocenę tej pracy: ks. W. Góralski, *Jerzego Wiślockiego Konkordat polski 1993. Analiza skrupulatna?*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 2, s. 13.

wie polskim, stwarzając pełne gwarancje dla osób innych wyznań. W pełni jest uszanowana wola zainteresowanych. Udział w lekcjach religii odbywa się bowiem fakultatywnie. Osoby nie uczestniczące w lekcjach religii w tym samym czasie uczestniczą w innych zajęciach. Są to zatem rozwiązania dobrze znane i stosowane od dawna w państwach demokratycznych. Nie można w nich upatrywać żadnego zagrożenia dla wolności sumienia czy wyznania, jak i też naruszenia zasady tolerancji. Konkordat wprowadza tu tylko jedną zmianę, a mianowicie przewiduje wprowadzenie także nauki religii do przedszkoli, na tych samych zasadach co w szkołach. Jest to także rozwiązanie dobrze znane z innych państw. I nigdzie nie jest traktowane jako naruszenie zasady wolności religijnej.

Konkordat a inne wyznania

Po podpisaniu konkordatu pojawiły się też oceny, że samo jego podpisanie narusza zasadę równouprawnienia innych Kościołów istniejących w Polsce. Jestem przekonana, że nie ma takiej obawy ani takiego zagrożenia¹⁰. Konkordat jako umowa międzynarodowa mógł być podpisany tylko ze Stolicą Apostolską jako odrębnym podmiotem prawa międzynarodowego. Inne Kościoły takiej struktury nie mają, co oczywiście wyklucza zawieranie z nimi umów międzynarodowych. Nie przekreśla jednak potrzeby i możliwości regulacji ustawowych w taki sposób, aby rozwiązania gwarantowane w konkordacie w sposób odpowiedni były także gwarantowane innym Kościołom.

Sprawy innych wyznań nie mogą też stanowić przedmiotu umowy międzynarodowej zawieranej ze Stolicą

¹⁰ Wyraźnie powiedział to biskup-senior Kościoła ewangelicko-augsburskiego, J. Narzyński; patrz: *Wyjątkowa szansa i dla innych Kościołów*, „Słowo, dziennik katolicki” z 22.02.1994.

Apostolską. Zawarte jednak w konkordacie rozwiązania przecierają drogę dla podobnych rozwiązań w odniesieniu do innych Kościołów.

Stopniowo zresztą takie regulacje ustawowe są przygotowywane. Mamy już odrębną ustawę o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 4 VII 1991 r. W trakcie debaty parlamentarnej są ustawy o Kościele Ewangelicko-Augsburskim i Ewangelicko-Reformowanym.

W samym tekście konkordatu zresztą też bardzo mocno przestrzega się zasady równości wobec prawa wszystkich wyznań. Konkordat ten w odróżnieniu od konkordatów przedsoborowych nie zawiera przywilejów dla Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to zrozumiałe, albowiem Kościół posoborowy, bardziej ekumeniczny, nie może się zgadzać na to, aby konkordat był, tak jak dawniej, sumą gwarancji przywilejów kościelnych. Zaznaczyłam na początku, że w treści konkordatu zawarta jest cała ewolucja, jaką Kościół przeszedł od czasu ostatniego konkordatu podpisanego z państwem polskim w 1925 r. O ekumeniczności konkordatu świadczą przede wszystkim jego zasady ogólne, przytoczone przeze mnie na początku, a zwłaszcza zasada tolerancji i niedyskryminacji.

Inne regulacje konkordatowe

Obecny konkordat jest dość lakoniczny. Zawiera jedynie 29 artykułów. Zagwarantowano w nim także możliwość wykonywania praktyk religijnych dzieciom i młodzieży katolickiej przebywającym na koloniach i obozach (art. 13), a także opiekę duszpasterską nad żołnierzami wyznania katolickiego w czynnej służbie wojskowej, w tym również zawodowej, przez ordynariata polowy. Tu warto wtrącić, że taką opiekę w ustawach szczegółowych gwarantuje się także żołnierzom innych wyznań.

Z opieki duszpasterskiej mają prawo korzystać także wszystkie osoby pozbawione wolności oraz chorzy i pensjonariusze przebywający w szpitalach, domach opieki i innych tego typu placówkach. Rozwiązania te są zgodne z powszechnymi standardami praw człowieka. Konkordat natomiast nigdzie nie mówi, że umowy zawierane z kapelanami będą umowami o formalnym zatrudnieniu i związanym z tym wynagrodzeniem. W tym względzie również szczegółowe regulacje muszą być zapewnione przez prawo polskie.

Kościółowi katolickiemu zagwarantowano natomiast zakładanie i prowadzenie placówek oświatowych i wychowawczych zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy. Zaznaczono jednakże, że w realizowaniu minimum programowego przedmiotów obowiązkowych i w wystawianiu druków urzędowych szkoły te podlegają prawu polskiemu. Zagwarantowano także prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół wyższych przez Kościół katolicki. Podtrzymano prawo instytucji kościelnych do prowadzenia działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym. Wyłączono stosowanie przepisów prawa polskiego o zbiorcach publicznych, jeśli zbiórka taka odbywa się na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz na utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeśli zbiórki odbywają się na terenie kościelnym, w kaplicach oraz miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony. Jeśli zatem w ogóle mówić o przywilejach kościelnych, to być może ta od lat ukształtowana praktyka zbiorów na potrzeby Kościoła i w konkordacie podtrzymana może za taki przywilej uchodzić. Trzeba jednak zarazem zaznaczyć, że jest to przywilej, z którego korzystają również inne Kościoły, co regulują ustawy dotyczące tych Kościołów. Cała natomiast działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-

-wychowawczym podejmowana przez kościelne osoby prawne jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe.

Ważniejsze jednak aniżeli podtrzymanie dotychczasowych uprawnień Kościoła jest w nowym konkordacie wyraźne określenie granic, w jakich Kościół może działać. Konkordat wyraźnie nakłada obowiązek dostosowania działalności Kościoła do granic administracyjnych i struktur wewnętrznych państwa. Stwierdza się bowiem wprost, że żadna część terytorium polskiego nie będzie włączona do diecezji lub prowincji kościelnej mającej swą stolicę poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej, jak również że żadna diecezja mająca swą siedzibę w Polsce nie będzie się rozciągała poza granice państwa polskiego. Jest to też podkreślenie status quo, albowiem dwa lata temu zostały dokonane zmiany granic administracyjnych diecezji. Ważne jest jednak, że fakt ten został potwierdzony w umowie pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską.

Jednym z bardziej dyskusyjnych punktów w trakcie negocjacji była kwestia relacji między władzą państwową a kościelną w kwestii obsady stanowisk biskupich. Zasada niezależności i autonomii wymagała, aby nie włączać państwa polskiego bezpośrednio w kwestie podejmowania decyzji w sprawie obsady stanowisk biskupich. Ważne było jednak to, aby władza państwowa jednak знаła zamiar strony kościelnej i mogła się w sprawie kandydatury wypowiedzieć. W efekcie przyjęto rozwiązanie, które nakłada na Stolicę Apostolską obowiązek podania nazwiska kandydata na biskupa do poufnej wiadomości rządu polskiego odpowiednio wcześniej przed ogłoszeniem nominacji biskupa diecezjalnego. Nie przewiduje się zatem zgłoszenia formalnej opinii przed rząd, ale stwarza się możliwość przedstawienia Stolicy Apostolskiej stanowiska rządu.

Konkordat dopuszcza także możliwość wyłączenia obiektów sakralnych Kościoła rzymskokatolickiego, co

zrównuje go pod tym względem z innymi instytucjami w kraju.

Kościół został ponadto zobowiązany do powiadamiania władz o utworzeniu osób prawnych, do udzielania informacji o programach nauki religii i podręcznikach.

Również przy regulacji kwestii finansowych bardzo ściśle przestrzegana jest zasada równowagi między państwem a Kościołem. Przyjmując za punkt wyjścia w sprawach finansowych instytucji i dobór kościelnych oraz duchowieństwa obowiązujące ustawodawstwo polskie i przepisy kościelne, obie strony stworzą specjalną komisję, która zajmie się koniecznymi zmianami. Nowa regulacja uwzględni potrzeby Kościoła, biorąc pod uwagę jego misję oraz dotychczasową praktykę życia kościelnego w Polsce¹¹.

Konkordat a polskie ustawodawstwo wewnętrzne

Nowy konkordat, o ile będzie ratyfikowany i wejdzie w życie, będzie wymagać zmian wielu ustaw. Najważniejsze są zmiany w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym oraz w ustawie o aktach stanu cywilnego w związku ze zmianą trybu zawierania małżeństw. Propozycje tych zmian są już przygotowane.

Zarzuty, że konkordat wymaga zmian ustawodawstwa wewnętrznego, są zupełnie chybione. Zmiany ustaw w związku z umową międzynarodową są normalną kolejną rzeczą. Z tego też m.in. względu polska konstytucja rozróżnia sytuacje, kiedy zawarcie umowy międzynarodowej pociąga za sobą zmianę ustaw, a kiedy nie. Zgoda taka w postaci ustawy parlamentu jest potrzebna tylko wówczas, gdy umowa międzynarodowa dotyczy granic

¹¹ Bardzo ważny w kwestii rozwiania pewnych „mitów” tworzonych wokół konkordatu jest art.: M. Pernal, *Nie taki konkordat straszny*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 6, s. 6, jak również praca: ks. W. Góralski, ks. W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994.

państwa, sojuszów obronnych, umów pociągających za sobą obciążenia finansowe państwa lub konieczność zmian w ustawodawstwie (art. 33 ust. 2).

Trzeba jednak zaznaczyć, że wejście w życie konkordatu oznacza zmianę tylko kilkunastu ustaw, podczas gdy na przykład podpisanie umowy stowarzyszeniowej z Unią Europejską wymaga zmiany kilkuset ustaw. Przeciwnicy ratyfikacji konkordatu i dopatrujący się jego słabości właśnie w tym, że trzeba zmieniać ustawodawstwo wewnętrzne, jakby o tym zapomnieli.

Ostatnio zresztą w rzeczywistości polskiej dość modne stało się kontestowanie umów międzynarodowych podpisanych przez rząd (a dokładniej przez różne rządy ostatnich czterech lat). Ten los spotkał układ z Niemcami, Rosją i USA, choć w rezultacie wszystkie zostały zaprobowane i weszły w życie.

Konkordat z chwilą ratyfikowania i opublikowania stanie się częścią polskiego porządku prawnego. Z chwilą kiedy zgoda na ratyfikację zostaje wyrażona przez parlament w drodze ustawy, problem obowiązywania prawa międzynarodowego w prawie wewnętrznym został określony dość precyzyjnie. Konstytucja jest tu co prawda bardzo lakoniczna i nie określa miejsca umów międzynarodowych w porządku wewnętrznym. Wyrażanie jednak zgody przez parlament właśnie w formie ustawy, nawiązujące do przedwojennych rozwiązań polskich, otworło drogę dla sądów do bezpośredniego stosowania prawa międzynarodowego w porządku wewnętrznym.

Sąd Najwyższy rozpatrując kwestię stosunku postanowień traktatów międzynarodowych do prawa wewnętrznego uznał w czerwcu 1992 r., że uchwalenie ustawy o wyrażeniu zgody na ratyfikację umowy międzynarodowej oznacza transformację traktatu w prawo krajowe o randze ustawowej. Umowa taka zostaje zatem zrównana z ustawą i może być stosowana przez sądy jako ustawa, z wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami. Przepisy konkordatu, po jego ratyfikacji, będą mogły być natychmiast i bezpośrednio wprowadzone w porzą-

dek prawa polskiego. Jest jednak w pełni zrozumiałe, że dotyczyć to może tylko tych przepisów, które stosowane być mogą *ex proprio vigore*. Jeśli zaś przepis sformułowany jest w taki sposób, że nie może być stosowany z mocy własnej, konieczne jest wydanie ustawy zwykłej.

Warto, by społeczeństwo i posłowie, którzy ostatecznie zadecydują czy konkordat będzie ratyfikowany czy nie, zdawali sobie sprawę z rzeczywistych, a nie wyimaginowanych skutków, jakie przyniesie wejście w życie układu ze Stolicą Apostolską. Jak to słusznie podkreślił dyrektor rządowego Biura ds. Wyznań, aktywnie uczestniczący w negocjacjach nad konkordatem: *Nie taki konkordat straszny, jak go malują*. Straszanie konkordatem, posługiwanie się półprawdami i demagogią nie jest najlepszą metodą wyjaśniania wszelkich możliwych wątpliwości. A wszak troską nas wszystkich powinno być, aby stosunki między państwem a Kościołem układały się jak najlepiej. I aby konfliktów nie mnożyć i sztucznie ich nie stwarzać, ale aby je rozwiązywać.

Niezależnie od odmienności czasu i warunków, podobna dyskusja nad konkordatem toczyła się także w okresie międzywojennym. Również i wtedy lewica tendencyjnie oskarżała gabinet Grabskiego o uprzywilejowanie Watykanu w zawartym konkordacie. Mimo że, jak to osobiście stwierdził premier W. Grabski, *sprawy natury ogólnopolitycznej zostały w konkordacie ułożone ze znacznymi korzyściami dla Polski, a stosunek władzy kościelnej do rządowej również czyni zadość wszystkim postulatom nowoczesnej państwowości*¹².

Mimo tej krytyki ówczesny konkordat został ratyfikowany. Sądzić należy, że stanie się tak i tym razem.

¹² M.M. Drozdowski, *Sukces czy porażka? Reformy Władysława Grabskiego 1924–1925 i reformy Leszka Balcerowicza 1989–1991*, Warszawa 1994, s. 105.

ks. Remigiusz Sobański

Autonomiczność i niezależność państwa i Kościoła

Pojęcie autonomii

Cesarz Galeriusz, wydając w 311 r. dekret, w którym tłumaczył, dlaczego prześladowano chrześcijan, wskazał na fakt, że oni według własnej woli tworzą sobie prawa, których przestrzegają żyjąc rozproszeni wśród narodów¹. Tak więc Rzymianie, obdarzeni zmysłem prawa, dostrzegli, że z nastaniem chrześcijaństwa zaczęły istnieć dwa autonomiczne systemy prawne. Jeśli autonomia dwóch systemów prawnych, to i dwu władz stawiących prawa, co dobitnie wyraża formuła gelazjańska, jeden z wyznaczników historii Europy². Jeśli zaś autonomia systemów prawnych, to i instytucji, których strukturą są te prawa³. O autonomii instytucji łatwo jest mówić dopóty, dopóki ma się na myśli jej cechy obiektywne, wyprzedzające obejmowanych przez nią ludzi.

¹ Tekst u Laktancjusza, *De mortibus persecutorum*, 34 (PL 7,249).

² „Duae quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas” – list papieża Gelazego z 494 r. do cesarza Symmachusa (Denzinger-Schönmetzer 362).

³ Pierwotnie Grecy i Rzymianie zwali autonomicznymi te państwa, które rządziły się własnym prawem i nie podlegały prawu zewnętrznemu. Istotne elementy autonomii to nienaruszalność terytorium, prawo decydowania o sprawach wewnętrznych, zwłaszcza w zakresie sądownictwa, podejmowanie decyzji w sprawach wojny i pokoju. Autonomię taką zwano później suwerennością, zaś autonomię pojmowano jako przywilej niezależnego regulowania własnych spraw przez miasta, prowincje, osoby prawne. Z reformą protestancką termin „autonomia” przybrał jeszcze inne znaczenie, mianowicie swobodnego przyjmowania czegoś lub wierzenia zgodnie z sumieniem, bez czyjegokolwiek nakazu lub przeszkody (P. Bastien, *Autonomie*, DDC I, 1480-1491).

Struktura instytucji, wyznaczona określonymi czynnikami, cieszy się stałością i w tę strukturę włączają się w określony sposób ludzie, zajmując w niej określoną pozycję i znajdując określone formy czy warunki działania. Właśnie to formalne ujęcie poszczególnych pozycji społecznych i związanych z nimi funkcji nadaje grupie społecznej charakter instytucji. Aczkolwiek istotny dla instytucji jest jej obiektywny charakter oraz cecha samodzielności i uprzedniości w stosunku do jednostek tworzących daną grupę społeczną, to jednak nie bez znaczenia pozostaje pewna interioryzacja ze strony jednostek, od których instytucja oczekuje identyfikacji.

Wśród instytucji zwykło się wyróżniać tzw. instytucje podstawowe, które nie są sobie hierarchicznie podporządkowane ani też nie pozostają we wzajemnej izolacji – one uzupełniają się, a zarazem określają swoje granice. Są to takie instytucje, w których realizuje się egzystencja ludzka, wśród nich państwo i Kościół.

Dualizm porządków

Tworzenie przez chrześcijan własnego prawa nie wykluczało ich lojalności obywatelskiej i stosowania się do praw obowiązujących tam, gdzie żyją⁴. W pismach apologetów z II w. mocno podkreśla się lojalność chrześcijan oraz ich wkład w *salus publica*. Ale te apologie świadczą też o nasilających się trudnościach znamionujących dzieje chrześcijaństwa już od czasów apostoelskich.

Jeden z problemów wyrosłych ze styku dwu praw pojawił się w gminie korynckiej: wobec jakiego sędziego winni chrześcijanie rozstrzygać swoje spory? Odpowiedź św. Pawła jest zdecydowana: chrześcijanie winni rozstrzygać je w świetle zasad wynikających z wiary

⁴Por. Rz 13,1-7; 1P 2,13-17; 1Tm 2,1-2.

sami wśród siebie!⁵ Ta trudność i wiele innych znalazły rozwiązanie wraz ze zmianą sytuacji politycznej, ale nie wyszło ich źródło i trwa problem podstawowy wynikły z wprowadzonego przez chrześcijaństwo rozróżnienia porządku religijnego i społeczno-politycznego, odzwierciedlający jedno z napięć związanych z ewangelizacją, czyli budowaniem na tym świecie – przy zachowaniu całego dla niego respektu – królestwa, które nie jest z tego świata. Autonomia Kościoła nie wynika z roszczeń politycznych, gdyż chrześcijaństwo nie jest konkurencją dla królestwa tego świata. Autonomia Kościoła nie wynika też z natury zjawiska religii, lecz z samoświadomości chrześcijaństwa, ludu wywodzącego się od Jezusa, a rozśianego po całym świecie, mającego własny styl życia, ale żyjącego wraz z innymi jakby w jednym domu, czyli religii uniwersalnej dla wszystkich ludzi, wykraczającej poza granice państw i niezależnej od nich. Pismo Święte, podstawowe źródło zasad i reguł życia chrześcijan, nie zastępuje kodeksów praw narodów: chrześcijanie chcą żyć wedle zasad wiary i przestrzegać praw swojego kraju. Są objęci dwoma autonomicznymi systemami prawnymi, a to może rodzić – i faktycznie rodziło – napięcia. Nie do ominięcia okazało się pytanie: kogo bardziej słuchać? Zwłaszcza że również prawodawcy – duchowny i świecki – nie uniknęli sporu o kompetencję przedmiotową posuniętego aż do kwestii, kto na świecie jest kompetentny określać kompetencje.

Wspomniane napięcia – rozumiane jako dwubiegowość, a nie jako konflikt – tkwią w naturze rzeczy, tzn. w autonomii Kościoła i państwa, ostatecznie w dualizmie porządków. Chodzi więc o rozładowanie napięć tak, by nie prowadziły do konfliktów czy to instytucjonalnych, czy to w sferze sumienia jednostek, przy czym jednak nie da się zlikwidować samego napięcia, gdyż równałoby się to zakwestionowaniu autonomii drugiej

⁵ 1Kor 6,1-11.

strony. Historia dowodzi fiaska takich prób pozbycia się tego napięcia. Tam, gdzie istnieje Kościół, usiłowania takie mijają się po prostu z rzeczywistością, a podejmowane eksperymenty godzą ostatecznie w ich inicjatorów, niezależnie od tego, z której strony i pod jakimi hasłami się je wszczyna. Nie znaczy to, by jedna czy druga strona miała rezygnować ze swoich racji, tak jak je w świetle aktualnej samoświadomości rozumie, znaczy natomiast, że autonomia Kościoła i państwa wymaga wzajemnego uznania. To uznanie różni się jednak od wzajemnego uznania niepodległości dwóch sąsiadujących ze sobą państw, jest to uznanie się dwóch podstawowych instytucji działających na tym samym terytorium i obejmujących tych samych – o ile należą do Kościoła – ludzi. Chociaż w erze chrześcijańskiej nie było poważnych wątpliwości co do odrębności porządku religijnego i tym samym autonomii Kościoła, to jednak podnoszono kwestię zasięgu tej autonomii i jej źródeł. Teorie ceszaropapistyczne i jurysdykcjonalistyczne, stojące na stanowisku monopolu władzy państwowej, mogły tylko widzieć źródło autonomii Kościoła we władzy państwowej, a samą autonomię pojmować jako przywilej nadany Kościołowi. Klóci się to z samoświadomością Kościoła dostrzegającego źródło autonomii obydwu porządków u Pana *dziejów ludzkich i dziejów zbawienia* („Gaudium et spes” 41,2; dalej: GS), co w języku prawa kościelnego wyraża się zwrotem z *ustanowienia Bożego*. Autonomia ta jest równoznaczna z suwerennością, uznawaną dziś w nauce prawa międzynarodowego publicznego i stanowiącą założenie umów zawieranych z państwami przez Stolicę Apostolską.

Ponieważ jako autonomiczne w sensie suwerenności ani Kościół, ani państwo nie podlegają instytucji nadzórnej, trzeba dla konkretyzacji wzajemnego uznania znaleźć punkt odniesienia wspólny dla obu i akceptowany przez obydwie strony. Tym punktem odniesienia jest człowiek. Wedle nauki Kościoła *obydwie wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu*

i społecznemu tych samych ludzi (GS 76). Tę rolę Kościoła uznają politycy i oczekują jej⁶, a współczesne dyskusje o państwie, obdarzanym przydawkami: „prawa”, „socjalne”, „kulturowe”, dowodzą, że w jego optyce na pierwszy plan ostatecznie wysuwa się człowiek.

„Na swój sposób” i zawsze w historycznych okolicznościach. To wymaga refleksji, dyskusji i uzgodnień tu i teraz. Ze strony Kościoła fundamentalny jest postulat wolności religijnej, gdyż ona stwarza mu warunki służenia człowiekowi zgodnie z własną misją. Państwo z kolei oczekuje działań wzmacniających podstawy aksjologiczne, na których się opiera. Państwo pozostaje skazane na funkcjonowanie tego, co zwie się etosem demokracji. Spełnianie tych wzajemnych oczekiwań nie powinno żadnej ze stron nastroczać trudności: wolność religijna należy do praw podstawowych, składających się na założenie demokratycznego państwa; z przepowiadaniem wiary nieodłącznie wiąże się kształtowanie etyczne społeczeństwa. W ten sposób, przez uświadomienie sobie przez każdą ze stron roli własnej i drugiej strony w społeczeństwie i uzasadnionych nią wzajemnych oczekiwań, z góry wyklucza się postrzeganie wzajemne jako zagrożenie czy konkurencję. Unika się też przekroczenia kompetencji w sensie upolitycznienia działań Kościoła względnie ideologizacji państwa.

„Na swój sposób” dotyczy instytucji – Kościoła i państwa – autonomicznych, tzn. prawnie niezależnych, tworzących własne prawo, pojmowanych w nauce prawa jako tzw. podstawowy porządek prawny.

Specyfika prawna obydwu porządków

Gdy mowa o autonomii, trzeba mieć na względzie specyfikę obydwu praw i to w zakresach obejmowanych

⁶ Por. referaty w: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (25), wyd. H. Marré, II. Stütting, Münster 1991.

przez jedno i drugie. Przy uznaniu autonomii nie wchodzi bowiem wprost w zakres uzgodnień wewnętrzne sprawy organizacyjne Kościoła i państwa (np. obsada stanowisk – co nie znaczy, że te sprawy pozostają zupełnie obojętne dla drugiej strony), lecz obszary przenikane porządkiem normatywnym zarówno Kościoła jak i państwa. Te obszary to wartości chronione i protegowane przez prawo, w szczególności wartości etyczne.

Zdaję sobie sprawę, że wspominając wartości użyłem nazwy wieloznacznej i często nadużywanej. Myślę, że mogę tu założyć odniesienie prawa do wartości oraz odniesienie tychże do rzeczywistości, rozumiane w ten sposób, że znajdują one w niej swoje zakotwiczenie i zarazem zostają w niej urzeczywistnione. W pojęciu wartości zawiera się przeto i element obiektywny, i subiektywny, a ich wynikiem jest pewna ocena. W miarę tego, w jakiej ocenie uwydatnia się sprawdzalny element obiektywny, jest ona komunikatywna, dzięki czemu może się stać oceną społeczną i prowadzić do ustalenia systemu wartości ponadindywidualnych, uznawanych w całej grupie społecznej. Ich urzeczywistnienie wymaga od podmiotów pewnej identyfikacji z grupą i akceptowanymi w niej wartościami.

Właśnie w tym miejscu pojawia się problem „prawo a moralność” oraz „prawo kościelne a świeckie”. W pierwszym z tych problemów chodzi o stopień i głębię identyfikacji, w drugim – o znaczenie wiary dla oceny wartości. Wiara wyznacza „tablicę wartości”, której odrzucenie – przynajmniej w zasadniczym, dogmatycznym trzonie – uchodzi za równoznaczne z odrzuceniem wiary. W innych grupach społecznych istnieje wprawdzie również blok wartości niekwestionowanych, ale ten dochodzi do skutku dzięki osiągniętej zgodzie społecznej.

W tej sferze prawo kościelne buduje nie na konwencjonalnej, lecz na wyprzedzającej je bazie wyznaczonej przepowiadaną wiarą: prawodawca kościelny jest zarazem nauczycielem wiary i stanowiąc prawo nie może

tracić z oczu tego, co głosi jako nauczyciel wiary. Z tego powodu prawo kościelne sięga znacznie głębiej i szerzej w egzystencję ludzką. Wprawdzie zasięg normatywności kanonicznej zależy od pastoralnego uznania prawodawcy-nauczyciela wiary, ale w konfrontacji z prawem świeckim prawo kościelne staje wraz z całą, materialnie od niego nieodłączną, bazą etyczną determinowaną przepowiadaniem, a nie zgodą wiernych, co nie znaczy, by akceptacja ze strony wiernych była bez znaczenia.

Natomiast prawo demokratycznego państwa nie może nie liczyć się z uznawaną hierarchią wartości i z dominującymi przekonaniem etycznymi, w tym także z przyjętą interpretacją wartości powszechnie uznawanych. Musi przeto budować na kompromisie umożliwiającym objęcie całego spektrum tych przekonań etycznych, które ostały się w wolnej konfrontacji społecznej. Jest ono zdane na osiągniętą drogą kompromisu zgodę co do podstawowych wartości, warunkujących istnienie i funkcjonowanie państwa, a więc na zasadniczą akceptację państwa i zrozumienie zasad dobra wspólnego, na uznanie takich podstawowych wartości, jak godność, wolność i równość osób, na elementarne poczucie odpowiedzialności obywatelskiej. Dlatego w interesie państwa leży aktywność tych sił społecznych, które – może w starciu z tendencjami wywrotowymi czy totalistycznymi – reprezentują to, co nazywa się etosem społecznym.

Z tego wynikają oczekiwania państwa względem Kościoła. Nie oczekuje ono działań państwowotwórczych, zaadresowanych do instytucji państwowych, lecz liczy na kształtowanie postaw społecznych. Z tego powodu współczesne państwo demokratyczne jest pozytywnie nastawione wobec religii. Nie ma to nic wspólnego z żadną odmianą cesaropapizmu ani z utylitarystycznym podejściem do religii charakteryzującym władców oświecenia, ale spowodowało nową interpretację świeckości państwa, odmienną od tej, jaką propagowano w reakcji na ancien régime. W wyniku tej ewolucji

świeckość państwa pojmuje się jako poszanowanie autonomii i rozgraniczenie kompetencji, a nie jako zatarcie horyzontów religijnych aktywności ludzkiej czy negację miejsca religii w życiu publicznym⁷.

Wzajemne uznanie prawne

Autonomia państwa i Kościoła leży przeto w interesie zarówno państwa jak i Kościoła. Historia dowodzi, że zatarcie wyrazistości sacrum i profanum, mówiąc inaczej: wchodzenie państwa w sferę religijną czy upolitycznianie Kościoła, przygasa blask i promieniowanie sacrum. Dlatego Kościół tak mocno podkreśla tę autonomię. Czyni to także dlatego, że pogodzenie się z autonomią religii i Kościoła od starożytności sprawiało państwom trudności, co więcej, właśnie przez odwołanie się do rozróżnienia między sacrum i profanum usiłowano – również w czasach najnowszych – ograniczyć publiczne oddziaływanie Kościoła i zgasić blask sacrum, aby mogły zajaśnieć inne gwiazdy. Te jednak okazały się fatamorgana. Wyparowanie gwiazd świeckich, „świeckiego sacrum” uświadomiło znaczenie autentycznego sacrum. Kiedy przeto demokratycznemu państwu zależy na tym, aby Kościół był rzeczywiście i autentycznie Kościołem, nie jest to już próba wypchnięcia go z życia publicznego i zamknięcia w zakrystii, lecz chodzi wtedy o maksymalne spożytkowanie społecznej wartości religii, łącznie z jej radykalizmem ewangelicznym (mówimy o demokratycznym państwie, co nie wyklucza istnienia grup nacisku usiłujących instrumentalizować państwo, także w interesie jakiejś ideologii, w tym również antyreligijnej czy religijnej). Ten radykalizm ewangeliczny, nie instrumentalizowany ani ideologizowany, ma znaczenie dlatego, że demokracja stawia obywatelom szczegól-

⁷ „L'etat laïque”, nie: „l'etat laïcise”. Por. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*, Freiburg i.B. 1965.

ne wymagania, a jej funkcjonowanie zależy od formacji elit: radykalizm Kazania na Górze to nie bezwzględne forsowanie własnego stanowiska, lecz gotowość do kompromisu, istotnego dla podstawowej zgody społecznej. W demokracji Kościół musi sprostać większym i dalej idącym wymaganiom niż samo państwo. Ta nierówność zadań wynika z natury Kościoła i państwa, z różnych pokładów egzystencji, do których jest skierowane ich oddziaływanie. Ponadto prawo kościelne i państwowe znajdują się w odmiennej sytuacji. Kościelne bazuje na wspólnej wierze wyznawców, państwowe – na zgodzie osiągniętej drogą kompromisu. Dlatego to, co osiągnięto i co zostało w państwie uznane za wspólne – podstawowe wartości, wymaga ujęcia i utrwalenia w ustawodawstwie. Szczególną rolę odgrywa tu ustawa konstytucyjna, wyrażająca podstawowy konsens etyczny społeczeństwa. Prawo państwowe nie przejmuje żadnego „systemu etycznego”, nie zmierza wprost do umoralniania ludzi, w swoich założeniach różni legalność i moralność. Jego niezbywalnym celem jest ochrona formy politycznej państwa. Ale właśnie dlatego (ponieważ państwo to nie abstrakcyjna forma, lecz żywa rzeczywistość) forma ta pozostaje otwarta na wszystko, co jest w stanie wypełnić ją duchem odpowiedzialności i solidarności.

Otwartość ta nie oznacza, by państwo miało prawem artykułować swoje oczekiwania wobec Kościoła; równałoby się to instrumentalizacji religii i ograniczeniu wolności. Oznacza ona natomiast zagwarantowanie możliwości działania w ramach strzeżonego przez państwo porządku wolności. Jest to zadanie elementarne: współczesne państwo prawa to pewna forma, a w niej gwarantuje się przestrzeń, w której mogą rozwijać swoją działalność wszystkie siły funkcjonujące w ramach konstytucyjnego porządku państwa. Jednak dostrzeżenie publicznej użyteczności religii skłania państwo do okazania w swoim prawie Kościołom życzliwości idącej dalej niż tylko ochrona samej przestrzeni działania. Życzliwość

taka (np. w sferze podatków) nie kłóci się ze świeckością państwa, lecz jest z jego punktu widzenia uzasadniona takimi przydawkami pojęcia państwa jak państwo socjalne, kulturowe. Wyraża się ona w prawnym sankcjonowaniu wyższej użyteczności publicznej, co odciąża od starć z tymi siłami, które aktywizują się jedynie we własnym interesie grupowym. Tym samym ułatwia się i proteguje działanie sił społecznie użytecznych zgodnie z ich własnymi założeniami i celami.

Dlatego nie stoją w sprzeczności ze świeckością państwa dyspozycje prawne wychodzące z założenia społecznej nieobojętności religii i zapewniające jej odpowiednią ochronę, jak też będące prawnym refleksem doceniania znaczenia dla dobra wspólnego postulowanych przez religie postaw etycznych, np. trwałości małżeństwa. Jeśli zostają zachowane demokratyczne procedury stanowienia prawa oraz jeśli uwzględnia się zależność prawa od bazy społecznej, nie zagraża wtedy identyfikacja państwa z jedną opcją etyczną ani też monopolizowanie jej. Nie kłóci się też ze świeckością państwa prawne udostępnienie współdziałania Kościoła w instytucjach życia publicznego (nie państwowego), jak np. dopuszczenie do głosu w radiu czy telewizji, umożliwienie współdziałania w procesach edukacyjnych czy fiskalne ułatwienia dla działalności charytatywnej.

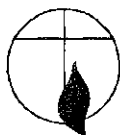
Taki stan rzeczy, tzn. uznanie użyteczności społecznej Kościoła oraz spełnienie przez niego uzasadnionych oczekiwań państwa, prowadzi do postrzegania wzajemnych relacji jako *zdrowej współpracy* autonomicznych podmiotów⁶. Trudno sobie wyobrazić, by nie znalazło to refleksu prawnego. Wprawdzie autonomia jednego podmiotu nie wywołuje wprost reperkusji w drugim, jednak obejmując tych samych ludzi żaden z podmiotów nie może udawać, że drugiego nie ma, a dostrzeżenie zasadności czy wręcz konieczności współpracy zmusza

⁶ Por. *Gaudium et spes* 76,3.

do ustaleń prawnych. Mogą się one znaleźć w systemie prawnym każdego z podmiotów – i to zarówno na płaszczyźnie prawa konstytucyjnego, jak i w opierających się na nim ustawach, mogą też wynikać z zawartych umów, zwłaszcza konkordatów.

Kościół znajduje się tym samym w odmiennej sytuacji prawnej niż inne – również „użyteczne” – grupy społeczne, czego jednak nie trzeba interpretować jako ich uprzywilejowania. Co więcej, jest w interesie Kościoła – a także państwa – by regulacje prawne nie wywierały wrażenia czy to jakiegoś uprzywilejowania Kościoła, czy to jego przyłgnięcia do państwa. Również w zakresie relacji Kościół – państwo trzeba pamiętać, że stanowienie prawa jest sztuką! Słuszne prawo nie powstaje drogą prostej dedukcji z zasad, lecz zostaje konstruowane przy uwzględnieniu wielu kryteriów, wśród nich celowości i przewidywanej skuteczności, by uniknąć niespodziewanych reperkusji ubocznych. Nie tylko ze względu na pluralizm współczesnego społeczeństwa ma tu szczególne znaczenie podstawowy konsensus społeczny. Zwłaszcza zaś Kościół musi mieć na uwadze, że skuteczność jego oddziaływania oraz jego faktyczna rola społeczna zależy bardziej od efektywności jego oddziaływania na ludzi niż od życzliwości państwa. Adresatem tego oddziaływania jest społeczeństwo: chodzi o cnotliwych obywateli, a nie o „cnotliwe” państwo. Wśród obywateli są też politycy. Oni kierując się własnym sumieniem działają na własny rachunek, wsłuchując się w naukę Kościoła, ale też respektując profesjonalizm działalności politycznej. Nawet wtedy, gdy głos Kościoła – np. konferencji biskupów – kieruje się do państwa, jego adresatem jest sumienie polityków. Racją takiego zabrania głosu przez Kościół nie jest jego pozycja prawna, lecz poczucie współodpowiedzialności za dobro wspólne, przy czym trzeba też uwzględnić faktyczne cele i możliwości demokratycznego państwa. Przede wszystkim Kościół winien baczyć, by prawne uznanie nie osłabiło jego gorliwości oraz by nie zatart się religij-

ny sens jego misji i aktywności. Jest troską Kościoła, by zajmowana przez niego społecznie uzasadniona pozycja prawna i zawierane umowy nie podważały „szczerości świadectwa” – i to nawet gdyby to podważanie nastąpiło w wyniku błędnego odbioru czy dezinformacji. Wymaga to klarowania przesłanek prawa i racji umów, tak by one były przejrzyste. Jesliby to okazało się nieosiągalne, nie pozostaje nic innego jak zastosowanie się do wskazania II Soboru Watykańskiego o wyrzeczeniu się nawet *pewnych praw legalnie nabytych* albo ustalenia *innego układu stosunków*. Nigdy i nigdzie nie może jednak Kościół zrezygnować ze *swobody w głoszeniu wiary, w nauczaniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swojego zadania* (GS 76,5).



Hans Waldenfels SJ

Impuls wolności czasów nowożytnych w Kościele*

Kryzys liberalizmu

Wraz z załamaniem się systemów totalitarnych socjalistycznego Wschodu zdecydowaną porażkę poniosły także wolnościowe koncepcje ustrojowe w wydaniu demokracji zachodnich. Frankfurcki felietonista, Joachim Fest, nawiązując do europejskiej historii myśli stwierdza, że liberalne społeczeństwa funkcjonują tak długo, jak długo mają jakiegoś przeciwnika¹. Według niego dzieje się tak dlatego, że systemy liberalne nie tworzą żadnej spójnej wizji życia, a poszczególnego człowieka odsyłają do tego, co on sam uważa za osobiste spełnienie życia. W rezultacie dla tzw. postmodernizmu świat to tylko obszar, *w którym wszystko się może zdarzyć i nic nie jest naprawdę ważne, i gdzie każdy może robić, co chce*. Ale co się dzieje z ideałem liberalnego społeczeństwa, gdy społeczeństwo nie ma już żadnego przeciwnika? Patoś amerykańskich ojców konstytucji odbił się jakby spóźnionym echem w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych naszego stulecia, gdy swoje apogeum osiągnęła tzw. zimna wojna i gdy w ciągu lat siedemdziesiątych państwo sowieckie postradało całą swoją energię zdobywcy świata. Wynika z tego, że znajdujemy się nie tylko w kryzysie socjalistycznych systemów, ale że krytycznej analizie powinien być poddany także ów

* *Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit*. Tekst polski jest wersją skróconą.

¹ „Frankfurter Allgemeine Zeitung” (FAZ), 21 X 1992.

wolnościowy patos – zwłaszcza w tej postaci, jaką przybrał na Zachodzie w okresie Oświecenia.

Impuls wolnościowy zachodniego Oświecenia ma swoje historyczne usytuowanie. Nie da się go omawiać bez analizy chrześcijaństwa, najpierw przyjmowanego jako punkt wyjścia, a następnie krytykowanego. Bo patos wolnościowy w świecie współczesnym z jednej strony wywodzi się głównie z zachodniej, przepojonej duchem chrześcijaństwa prehistorii, a z drugiej strony patos ten odcina się od impulsu wolnościowego zadołowanego w samym chrześcijaństwie. Ta nieodłączna od nowożytnego myślenia ambiwalencja ma dla samego chrześcijaństwa dwa niezbywalne skutki. Ponieważ era nowożytna na swój sposób dziedziczy chrześcijaństwo, wobec tego pociąga się je do odpowiedzialności także za wszystkie błędy rozwojowe czasów najnowszych. A ponieważ sama nowożytność już w założeniu mieści w sobie wyraźny antagonizm chrześcijaństwa i społeczeństwa, wobec tego obecnie jeszcze bardziej zaostrza się konflikt między nimi, a tym samym, jak wskazują na to najnowsze trendy rozwojowe, rośnie krytyka chrześcijaństwa.

Kryzys liberalizmu jako ruchu politycznego świadczy o tym, że nie wystarczy zajmować się wolnością jako ideą lub pojęciem, ale że w rozważaniach konieczne trzeba uwzględnić powstałe pod wpływem wolnościowego impulsu ruchy społeczne. Impuls wolnościowy nie wyczerpuje się bowiem w oddziaływaniu na indywidualne, prywatne życie człowieka, lecz musi być postrzegany w korelacji do społecznych obszarów działania. Tu jednak te wstępnie poczynione obserwacje zapowiadają wyraźnie kryzysową sytuację, która – ze względu na ścisły związek chrześcijaństwa z zachodnią kulturą i społeczeństwem – również w jakimś sensie zakaża chrześcijaństwo. Bo pole napięcia między ludzką indywidualnością a społeczeństwem, co tu sygnalizujemy, znajduje swój odpowiednik w relacji, jaka w znaczeniu wewnętrznokościelnym i teologicznym zachodzi między

„religią jako sprawą prywatną” a przeciwną jej „teologią polityczną”. To napięcie uwidacznia się potem w całej gamie odmian tzw. teologii wyzwolenia.

I choć nie należy pomijać szerokiego pola wpływów zachodniej idei wolności, co nabrało znaczenia wskutek coraz większego wzajemnego przenikania się religii światowych, to w tle naszych przemyśleń tkwi kryzys spowodowany załamaniem się wschodnioeuropejskich ideologii, zwłaszcza że kryzys ten tak dobitnie uwydatnia zarówno siłę jak i słabość impulsu wolnościowego.

Miedzy autonomią a emancypacją

Jeżeli impuls wolności będziemy rozpatrywać w ramach nowożytnej historii wraz z całym bogactwem historycznych wydarzeń, to zasadniczego rozumienia wolności dopatrzymy się także w kategoriach autonomii i emancypacji. „Autonomia” nadaje wolności wyraźnie polityczny akcent, a „emancypacja” jeszcze ponadto akcent „samowyzwolenia”. W obu przypadkach chodzi o procesy społecznie skuteczne – co do tego istnieje zgoda.

„Autonomia” rozumiana różnie – jako „samookreślenie”, „samodzielne stanowienie prawa”, „samodzielne stanowienie ustaw” – w czasach nowożytnych po raz pierwszy pojawia się tam, gdzie toczy się spór z postulowaną przez protestantyzm wolnością wyboru wyznania. Po pokoju westfalskim autonomię rozumiano pozytywnie, jako wolność religii i sumienia, ale także – zwłaszcza w jurysprudencji – jako wolność człowieka do życia według własnych praw. Ta myśl w sensie filozoficznym jest kontynuowana tam, gdzie jest mowa o autonomii rozumu, a następnie o autonomiach instytucjonalnych nauki, uniwersytetu i innych.

Podkreślanie autonomii rozumu spotyka się z krytyczną oceną wtedy, gdy pojawia się pojęcie „emancypacja”. Emancypacja bowiem odwołując się do autonomii domaga się samowyzwolenia lub wyswobodzenia grup społe-

cznych z duchowego, prawnego, socjalnego lub politycznego krępowania ich woli, doznanej krzywdy lub uwolnienia od niesprawiedliwej władzy. Tu pojawiają się żądania zarówno liberalizmu jak i socjalizmu, apele o emancypację Żydów, robotników i chłopów, kobiet, kolonii, o emancypację tak polityczną jak i etnicznie-kulturalną, wreszcie o redukcję wszelkich przywilejów i dyskryminacji w ramach demokratycznego „wyemancypowanego społeczeństwa”.

W końcu w nowożytnym rozumieniu „emancypacja” stawała się coraz bardziej kategorią zasadniczą w historyczno-filozoficznym znaczeniu, znajdując zastosowanie totalne i bezkompromisowe. Karol Marks formułuje to tak: *Wszelka emancypacja jest sprowadzeniem świata ludzkiego, stosunków ludzkich do samego człowieka*².

Same procesy emancypacji też nie są wolne od sprzeczności, co jakby przekreślało emancypację totalną. A jednak – jak zauważa Johann B. Metz – próba znoszenia tych sprzeczności w swoistej dialektyce emancypacji, jak to uczyniono zwłaszcza w środowisku szkoły frankfurckiej, jest próbą ratowania tej totalnej emancypacji; nie wolno dać się zmylić zastosowanej tam terminologii teologicznej. Dlatego kto dziś chce prowadzić dyskurs z zasadniczymi cechami współczesnych relacji wolnościowych, musi wziąć pod uwagę także ich rys totalitarny. Ma to tym większe znaczenie, że tymczasem coraz bardziej widoczne się stają destruktywne rysy niczym nieograniczonego, pozbawionego wszelkich norm i dlatego prowadzącego do rozkładu liberalizmu.

Jeden z wydawców „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, Johann Georg Reissmüller, w artykule wstępnym swego pisma przytoczył całą litanię rozmaitych sposobów „samorealizacji”, o których – jak stwierdza – czynniki miarodajne jego kraju w swoich przemówieniach nie wspominają. Według niego są to sprawy, z którymi

² K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1976, s. 448.

policja z powodu przeciążenia nie może sobie poradzić: obsmarowywanie ścian i przedziałów kolejowych, bezpieczeństwo mieszkańców w domach i na traktach spacerowych, gwałty dokonywane przez młodzieżowe bandy, lekceważenie przepisów ruchu, niechęć do pracy i wiele innych³. Swoje obserwacje autor podsumowuje następująco: *Kto nad takimi zjawiskami się zastanawia i potrafi je ze sobą kojarzyć, ten się dziwi, że politycy wciąż mówią jedynie o „dojrzałości obywatelskiej” i o „jakości życia”. Ten stawia sobie pytanie, co też politycy mają na myśli, gdy głoszą, że sprawą najważniejszą jest poszerzać wolność jednostki. Ten łatwo sobie wyobrazi, co naprawdę się dzieje podczas owej samo-realizacji, którą politycy wielbią jako najwyższą i podstawową wartość w naszym państwie. Ten zacznie się zastanawiać, czy tej ludności i temu państwu nie przydałyby się pewne korektury kursu i żeby na wielu stanowiskach znaleźli się inni politycy.*

Przed II Soborem Watykańskim

Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że impuls wolności odgrywa istotną rolę kulturową i chrześcijaństwo jest jednym z twórczych czynników zachodniej kultury, to w koncepcjach wolnościowych Kościoła i społeczeństwa zauważymy wiele cech zbieżnych i analogicznych. Widać to, gdy strukturalnie porównamy Kościół z formami społecznymi rozmaitych epok. Jednak z biegiem czasu w trakcie ewolucji zarówno treść jak i forma społecznego urzeczywistniania się chrześcijańskiego impulsu wolnościowego przyczyniły się do tego, że między wolnością, jak ją rozumie chrześcijaństwo, a wolnością, jak ją prezentuje nowoczesne społeczeństwo, powstał poważny antagonizm. Dziś nad tym istotnym konfliktem, do którego dochodzi między obu wy-

³ FAZ, 29 III 1993.

obrażeniami wolności, nie sposób przejść do porządku dziennego.

Jeżeli dla niektórych postaci nowoczesnego liberalizmu chrześcijaństwo i Kościół są obrazami wroga, to liberalizm jest tą orientacją, którą Kościół w swoich dokumentach przez długi czas oceniał krytycznie. Wymieńmy najpierw niektóre ważne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego z pierwszej połowy XIX wieku⁴:

– Grzegorz XVI, encyklika „*Mirari vos arbitramur*” z 18 VIII 1832 (2730-2732): wraz z indyferentyzmem zostaje odrzucona wolność sumienia dla każdego oraz *pełna i nieskrępowana wolność myśli*;

– „*Syllabus*” Piusa IX z 8 XII 1864 (2901-2908, por. też 2977-2980): w par. X mówi się o *błędach odnoszących się do dzisiejszego liberalizmu*. Wyraźnie odrzuca się swobodę kultu jak również tezę: *Biskup rzymski może i powinien się pogodzić i oswoić z postępem, z liberalizmem i nowoczesną kulturą*;

– Leon XIII, encyklika „*Libertas praestantissimum*” z 20 VI 1888 (3245-3255, przedtem także encyklika „*Immortale Dei*” z 1 XI 1885, por. też 3173-3179: Wolność obywateli): ta encyklika jest pierwszym wielkim traktatem na temat rozumienia wolności. Papież zleca Kościołowi opiekę nad wolnością, tym *najwspanialszym dobrem natury*. Według niego ludzka wolność jest zakotwiczona w prawie naturalnym, które jest zapisane w sercu każdego człowieka. Analogicznie pozytywne prawo nie wywodzi się z ludzkiego kontraktu, lecz z prawa naturalnego. To znaczy: *W ludzkiej społeczności wolność w prawdziwym znaczeniu tego słowa nie polega na tym, że czynisz, co chcesz (...) lecz na tym, że dzięki prawom obywatelskim jeszcze swobodniej żyć możesz według przepisów prawa wiecznego*. Tu z kolei są usytuowane również wolność sumienia i tolerancja. Mowa

⁴Cytowane dalej numery (w nawiasach) – według nowego wydania Denzinger (wyd. P. Hünermann, Freiburg 1991).

jest o tym, że w żadnym wypadku wolność nie może być uważana, opisywana, nauczana i traktowana jak jedna z wielu wolności religijnych, że na taką wolność nie można się ani zgadzać, ani jej bronić w taki sposób, jakby to wszystko były prawa, którymi natura obdarzyła człowieka. Bo gdyby rzeczywiście były darem natury, to słusznie należałoby zerwać z królestwem Bożym, a ludzkiej wolności nie byłoby w stanie utrzymać na wodzy żadne prawo. Z tego płynie jedynie wniosek że tego rodzaju wolności można tolerować, jeżeli są ku temu słuszne powody, jednak pod warunkiem że nie przerodzą się w samowolę i pychę. Kościół wyraźnie odrzuca systemy politycznie zniewalające ludzi. Ale natychmiast dodaje: Kościół nie odrzuca żadnej formy ustroju państwowego, jeżeli tylko sama z siebie potrafi troszczyć się o dobro obywateli. Odnosi się to także do wspólnoty demokratycznej;

– dekret Św. Oficjum „Lamentabili” z 3 VII 1907 (3465) odrzuca modernistyczną tezę: *Dzisiejszego katolicyzmu nie da się pogodzić z prawdziwą nauką, jeśli nie przemieni się [katolicyzmu] w niedogmatyczne chrześcijaństwo, to znaczy w szeroki i liberalny protestantyzm.*

W tym miejscu warto jednak zauważyć, że bardziej wnikliwe studium odnośnych deklaracji nauczycielskich nie może się ograniczać do tekstów, które mówią wprost o liberalizmie. Raczej powinno się poddać dokładnej analizie te wypowiedzi, które wytyczają lub kreślą na konkretnych polach przestrzeni wolności. To właśnie tego rodzaju teksty bardziej niż wypowiedzi zawarte w encyklikach społecznych i listach apostolskich przyczyniły się do powstania obrazu Kościoła jako instytucji wrogiej wolności lub przynajmniej takiej, która wolność hamuje.

Warto wymienić dwa pola konfliktu: teologię i pedagogikę.

Teologia. Wolności teologii po raz pierwszy rzucono wyzwanie, gdy badania egzegetyczne zostały ograniczone przez liczne odpowiedzi Komisji Biblijnej. W póź-

niejszym okresie odpowiedzi te często okazywały się niezgodne z faktycznym stanem rzeczy (por. 3372 n., 3394-3400, 3505-3528, 35643593, a także ponowne podjęcie kwestii za Piusa XII). Pierwsza seria modernistycznych błędów, zestawionych w dekrete „Lamentabili” z 3 VII 1907 nosi tytuł „Emancypacja egzegezy z Urzędu Nauczycielskiego Kościoła”. Benedykt XV w swej encyklice „Ad beatissimi Apostolorum” z 1 XI 1914 (3625 n.) określa tematycznie *obszar wolnej teologicznej dyskusji*. Problem ten pojawia się ponownie w aspekcie badań biblijnych w encyklice Piusa XII „Divino afflante Spiritu” z 30 IX 1943 (por. też 3831), a w odniesieniu do teologii systematycznej przede wszystkim w encyklice „Humani generis” z 12 VIII 1950 (por. też 3881-3889, 3892-3899).

Wychowanie. W swojej encyklice „Divini illius magistri” z 31 XII 1929 (3685-3698) Pius XI traktuje dziedzinę wychowania jako płaszczyznę, na której spotykają się prawa Kościoła z prawami społeczności obywatelskiej. Kładzie się w niej akcent głównie na funkcję ochronną, którą państwo powinno pełnić wobec prawa rodzinnego. Szczególną uwagę zwraca się też na wychowanie seksualne oraz na problemy związane z upowszechniającą się wówczas koedukacją; tę ostatnią uważa się za *zwodniczą i niebezpieczną*.

Z pozytywnym oddźwiękiem spotyka się Kościół na ogół wtedy, gdy w swoich deklaracjach społecznych wypowiada się na temat ładu społecznego i gospodarczego i gdy – w końcu – sam się utożsamia z międzynarodowymi konwencjami praw człowieka.

Chrześcijańska wolność na II Soborze Watykańskim

Koncepcję wolności na II Soborze Watykańskim szeroko przedstawiono przede wszystkim w dwóch dokumentach: po raz pierwszy w konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”, a po wtóre w deklaracji „Dignitatis humanae”. Deklaracja o wolności religijnej należy

do tych dokumentów, które jak wiadomo spotkały się ze sprzeciwem pewnych skrajnych i zachowawczych kręgów kościelnych, ponieważ jednoznacznie w konkretnych punktach negatywnie ocenia urzędowo-kościelne deklaracje z początku XIX w. i ponieważ cechuje ją dotychczas nie znane zróżnicowanie.

„Gaudium et spes”. W pierwszej części konstytucji duszpasterskiej poświęconej godności osoby jeden z rozdziałów (nr 17) mówi wprost o wolności człowieka. Zaakceptowana zostaje teza, że człowiek współczesny wysoko sobie ceni wolność i żarliwie jej pragnie. To obowiązuje nawet wtedy, gdy często jest ona pojmowana błędnie i tylko tam jest prawdziwą wolnością, gdzie jest postrzegana jako znak boskiego obrazu w człowieku. Wypowiedzi o wolności usytuowano między spostrzeżeniami na temat godności rozumu i prawego sumienia (por. nr 15 n.), a wielką zagadką ludzkiego życia, śmiercią (por. nr 18). Poza tym wolność jest również tematem tam, gdzie mówi się o upowszechnianiu wiary (nr 21), o dobru wspólnym ludzi (nr 23-32), o *autonomii rzeczy ziemskich* (nr 36) oraz o wzajemnym oddziaływaniu na siebie Kościoła i świata (nr 41-44). Wolność jako wątek przewodni powraca w drugiej części konstytucji, gdzie omawiane są rozmaite sprawy z życia społeczno-gospodarczego i życia wspólnoty politycznej.

„Dignitatis humanae”. Ponieważ dekret o wolności religijnej był ostatnim dokumentem uchwalonym przez Sobór, wobec tego można powiedzieć, że i wolność była ostatnim słowem Soboru. Dekret ten jest w gruncie rzeczy pełną mocy mową obrończą na rzecz *prawa osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych* – jak głosi jego podtytuł. To sformułowanie wyraźnie ogranicza przestrzeń wolności do sfery obywatelskiej. Aktualne dzisiaj pytania o sferę wolności w obrębie samego Kościoła nie zostały jeszcze podjęte na Soborze. Nie można się dziwić, że miernikiem kościelnej nauki o wolności w okresie posoboro-

wym w coraz większym stopniu staje się praktyczne urzeczynianie wolności w Kościele.

Próbowanie wolności

Z rozmaitych konfliktowych pól wyodrębnijmy trzy; na nich bowiem – dziś bardziej niż kiedykolwiek – sprawdzać się powinien kościelny impuls wolności.

Wolność nauki i teologii. W okresie zakładania uniwersytetów teologia znajdowała się na czele nauk i toczyła zasadniczy dyskurs z wszystkimi innymi naukami. Kiedy jednak z czasem nauki te wyzwały się spod wpływów teologicznych, również sama teologia coraz bardziej wkraczała w sferę napięć, do jakich dochodziło między naukami autonomicznymi, czyli kierującymi się własnymi prawami i metodami, a autorytetem kościelnym. Problem zaostriął się jeszcze bardziej, gdy wyniki badań naukowych, zarówno z dziedziny nauk przyrodniczych jak i zakresu historii, w tym także historii religii, starano się zharmonizować z podstawowymi naukami teologicznymi w dziedzinie egzegezy i systematyki. O wielu zastrzeżeniach Urzędu Nauczycielskiego z pierwszej połowy naszego stulecia już mówiliśmy. Wiele z nich – jak choćby rozstrzygniętą 31 X 1992 r. sprawę Galileusza – uznano za załatwione, aczkolwiek na ogół bez rozgłosu.

Mimo to dość powszechnie się sądzi, że sytuacja naukowca-teologa nadal nie jest najlepsza. Opinia publiczna może się tu powołać zarówno na różnorodne stanowiska w tej kwestii samych teologów, jak i wskazywać na wielce dyskusyjne kary dyscyplinarne nakładane na teologów, a także na mało przejrzyste dla szerszego ogółu procedury stosowane przy powoływaniu na stanowiska profesorów teologii. Ten stan ograniczania wolności podkreśla fakt, że w wielu stronach świata upowszechnia się życzenie Rzymu, aby wykształcenie teologiczne wyjąć z ram uniwersyteckich. Nowego rozmachu konflikt ten nabrał w końcu i z tego powodu, że wypo-

wiedzi Jana Pawła II na temat wolności nauk i teologii, które papież wygłosił podczas swojej pierwszej wizyty w Niemczech, konkretnie w Kolonii i Altötting, zostały zakwestionowane przez późniejsze dokumenty, a zwłaszcza przez wspomniane praktyczne doświadczenia w sferze obchodzenia się z konfliktami.

Teologia wyzwolenia. Również urzędowo-kościelna dyskusja wokół tzw. teologii wyzwolenia sprzyja ogólnemu odczuciu, że kościelne rozumienie wolności raczej się oddala od nowożytnego, zwłaszcza prezentowanego na płaszczyźnie politycznej, impulsu wolnościowego aniżeli się z nim korygująco łączy. Kościół zbyt rzadko opowiadał się oficjalnie po stronie swoich męczenników. W dodatku Urząd Nauczycielski coraz silniej ograniczał i rozważniał impulsy z Ameryki Łacińskiej od czasu wielkiego zgromadzenia biskupów w 1968 r. w Medellin. Coś, co zadośćczyni ortodoksji, wcale nie musi być bardziej ożywcze, przeciwnie, w końcu może się wyniszczyć.

Etyka wolności. Bernhard Häring swoje drugie kompendium moralno-teologiczne zatytułował „Wolny w Chrystusie”⁵. Ale w dzisiejszych czasach Kościół tylko w nieznacznym stopniu potrafi upowszechnić wolność w taki sposób, żeby ludzie dzięki wolnemu spotkaniu z Bogiem odczuwali jako wolne również swoje konkretne decyzje życiowe. Sprzeczność między wolnością a karnością w nauce o metodach wywiązywania się z odpowiedzialnego rodzicielstwa – jak to proponuje encyklika „*Humanae vitae*” z 27 VII 1968 r. – to tylko jeden z przykładów. Sam problem w teoretycznych dyskusjach tak naprawdę do dziś nie został rozwiązany. Zaproponowana droga często nie tylko jest bezużyteczna w jednostkowej praktyce, lecz – jak w szerszym kontekście wskazują na to np. dyskusje na tematy demograficzne – otwarcie uważa się ją za nie do przyjęcia.

⁵ *Frei in Christus*, t. I-III, Freiburg 1980.

Na ogół istnieje zgoda co do tego, że na trzech wyżej wymienionych płaszczyznach problemowych dochodzi do kolizji nie tyle między nowożytnym myśleniem a nauczaniem Kościoła, ile raczej między nowożytnymi odkryciami i postępem technicznym z jednej strony, a z drugiej nauką głoszoną przez Kościół w dziedzinie dogmatycznej i szczególnie moralnej. Dalej powstaje pytanie: Czy prawda jest dobrem, którym można dysponować autorytarnie, tak że poszukiwanie większej prawdy i właściwszego postępowania w danym czasie można przerwać nie tylko autorytatywnie, ale i autorytarnie? A może właśnie autorytet powinien poczuwać się do ukazywania coraz większej prawdy opartej na argumentach?

Szansa głoszenia wolności

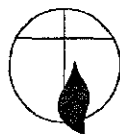
Prawdziwa i chrześcijańska wolność zawsze jest wolnością „dla” i jako taka na trwałe należy do głównych obietnic chrześcijańskiej Nowiny. Istotą chrześcijańskiej wolności jest to, że zespala prawdę i wolność: *I poznać prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,32).

Prawdziwa ludzka wolność w sposób istotny urzeczywistnia się w relacji. Jest związana nie tylko jako wolność skończona, lecz dlatego, że ma związek z wszystkimi innymi podmiotami, których wolność winna być uznana przez „moją wolność”. A mówiąc ściślej jest nawet tak, że dopiero obcy podmiot tworzy moją własną wolność i gwarantuje mi moją przestrzeń wolności. Dokładnie dałoby się to uzasadnić zarówno antropologicznie jak i teologicznie. Przez to prawdziwa wolność jawi się jako wolność realizowana odpowiedzialnie. Taka wolność żyje pośród praw i obowiązków i sprawdza się w polu napięcia między wymaganiem i dokonaniem, między daniem i braniem.

Kościół w swoim przepowiadaniu wolności – przy całym podkreślaniu wolności i związania, wolności i sprawiedliwości, wolności i bezinteresownie solidarnej

miłości – chyba jednak bardziej zdecydowanie musi wskazywać na to, że i jak ludzie mają czuć się wolni w ramach dobrowolnie wziętej na siebie odpowiedzialności, że w tej wolności ludzie rosną i nikt ich tej wolności nie pozbawia. Tylko tam, gdzie pojęto znaczenie wolności „dla”, zaproszenie do prawdziwej wolności, tak jak według rozumienia chrześcijan rozbliżyła ona w postaci Jezusa Chrystusa, ma szansę zostać zaakceptowane i stać się podstawą życia – także dzisiaj.

tłum. Bernard Bialecki



Jakub Gorczyca SJ

Wartości potrzebują świadectwa*

*Cała tajemnica POSTĘPU LUDZKOŚCI
zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo,
przez wcielanie dobra i rozjaśnianie prawd,
broń największa, jedyna, ostateczna,
to jest MĘCZEŃSTWO,
uniepotrzebniało się na ziemi...*

C.K. Norwid

Diagnoza Gabriela Marcela

Pod koniec 1993 r. Marcel napisał esej filozoficzny zatytułowany: „Niebezpieczna sytuacja wartości etycznych”¹. Zaraz na wstępie zaznaczył, iż *jeśli wartości utożsamia się z ideami, nie ma żadnego sensu powiedzenie, że znajdują się one w jakiejś sytuacji* (s. 160). Mówienie o niebezpiecznej sytuacji wartości staje się sensowne jedynie wówczas, gdy przyjmiemy, że mają one znaczenie jako *wcielone*. Bytującym w sobie, niezależnie od dramatów ludzkiego życia, ideom nic przecież nie może zagrażać w naszym świecie. Jednakże zapytajmy, czy w ogóle coś lub ktoś może zagrażać wartościom?

Wiemy, co się działo w Europie na początku lat czterdziestych naszego wieku. Marcel był przekonany, że podstawowej wierze w człowieczeństwo zagraża śmier-

* Poniższy tekst został wygłoszony 14 X 1993 r. jako wykład inauguracyjny na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

¹ Zob. G. Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 160–170. Numery stron podane w nawiasach w dalszym ciągu tekstu odnoszą się do powyższego wydania.

telny kryzys. Diagnozował: *...siły zniszczenia, które rozpętały się wszędzie wokół nas i zmierzają do unicestwienia wszelkich wcielonych wartości, urzeczywistnianych zarówno w rodzinie, jak i szkole, zarówno w szpitalu, jak i w muzeum czy kościele, mogły się tak bezgranicznie rozpanoszyć tylko dlatego, że znalazły oparcie w myśli, która – jeśli tak się można wyrazić – zaprzeczyła rzeczywistości, odmawiając jej świętości* (s. 167).

Francuski myśliciel, określający chętnie swą rolę w filozofii jako jej strażnika, dostrzegał też inne zagrożenie dla wartości aniżeli otwarta walka, zmierzająca do wykorzenienia ich z życia; polegało ono na niedocenianiu autonomii wartości etycznych oraz doniosłości całej sfery moralności naturalnej. Marcelowi chodziło w tym przypadku o pewnych chrześcijan, *przesadnie – jak mówił – przejętych nadprzyrodzonością, którzy zatracili zmysł nie tyle natury, ile raczej łaski rodzącej się i tętniącej w sercu natury* (s. 167). Wzywał zatem, aby w obliczu klęski pewnego typu humanizmu i zagrożenia wartości etycznych przez nihilizm chrześcijanie nie wycofywali się ze świata, uciekając w swoistą mistykę wiary. Takie wycofanie się byłoby równoznaczne ze zgodą na rozdarcie w łonie ludzkości. Jednakże, *dopowiadał, chrześcijanin nie może się ograniczyć do stwierdzenia tego rozdarcia i pogodzenia się z nim, nie przecząc sobie jako chrześcijaninowi i nie pozbawiając samego pojęcia zbawienia jego istotnej treści* (s. 164). Zbawiać to przecież szukać i ocalać to, co zginęło z domu Ojca. A jak można szukać bez wychodzenia na zewnątrz, i jak ocalać bez nawiązywania więzi?

Wzajemność w niedocenianiu wartości?

Jakkolwiek w powyższej ocenie poglądów i postaw, a także w udzielanych przez Marcela radach nie chodziło jedynie o katolików, jakkolwiek też od tamtego czasu upłynęło pół wieku, naznaczonego głębokimi przemianami w świecie i Kościele, to jednak zapytajmy,

czy uwagi Marcela nie są w jakiejś mierze trafne również dzisiaj, w odniesieniu do polskich katolików. Czy nie możemy bowiem odnaleźć pośród nas postaw niedoceniań moralności naturalnej i braku zaufania do wartości etycznych, urzeczywistnianych poza widzialnymi ramami Kościoła? Nie ryzykując twierdzenia, że źródłem tego rodzaju postaw jest przesadne przejęcie się nadprzyrodzonością, dodam jednak, iż mają one niewiele wspólnego z autentycznym katolicyzmem. Czyż katolicyzm nie jest właśnie otwarciem – bez paraliżujących myślenie i działanie apostolskie lęków – na wszelką prawdę, dobro i piękno, gdziekolwiek się one rodzą? Czy wartości te, chociaż nie „chrześcijańskie” z nazwy, nie należą najpierw do Boga-Stwórcy, ogarniającego swą ocalającą miłością wszystkich ludzi?

Sygnalizując możliwość tego rodzaju swoistego zagrożenia (przez niedoceniań) wartości etycznych, jestem równocześnie świadom niebezpieczeństw, jakie istnieją w obecnych zmaganiach o duchowe oblicze naszego społeczeństwa i jego przyszłość. Ponieważ analiza relatywizmu i nihilizmu moralnego wykracza poza ramy niniejszych rozważań, chciałbym jedynie zwrócić uwagę na jeszcze inne zjawisko. Pojawiło się ono wyraziście w postkomunistycznym krajobrazie z dominującą sylwetką tzw. potężnego Kościoła pośrodku. Mówiąc w skrócie, chodzi o to, czy przynajmniej niektórym wartościom etycznym nie grozi dziś niedoceniań ze strony osób – trawestując Marcela – przesadnie przejętych świeckością, które nie tyle zatraciły zmysł łaski, ile raczej natury obecnej i tętniącej w sercu chrześcijaństwa. Można bowiem odnieść czasem wrażenie, że jakaś naturalna wartość etyczna staje się dla niektórych niechrześcijan co najmniej podejrzana, jeśli tylko po jej stronie staje również Kościół. Dołączony przymiotnik „chrześcijańska” nie tylko zamyka ją wówczas w sferze rzekomo obcych światu spraw życia wiecznego, ale – zdaje się – również zwalnia od refleksji nad jej istotą i sposobem zakorzenienia w ludzkim bycie.

Wartości uniwersalne i prawo państwowe

Istnieją rozmaite przyczyny niewłaściwej percepcji wartości etycznych lub jej braku; nie wszystkie z nich sprowadzają się do ukrywania wartości przez chrześcijan pod korcem grzechów czy pod kopułą konfesji. Kilkadziesiąt lat temu, w krytycznym nawiązaniu do filozofii Nietzschego, Scheler wskazywał na resentyment jako jedno z głównych źródeł zniekształceń w poznawaniu wartości. Kontynuator jego myśli, D. von Hildebrand, mówiąc o „ślepotcie na wartości” szukał jej przyczyn w bezrefleksyjnym, nieuporządkowanym życiu według złych skłonności. Wiemy też, jak doniosłą rolę w kształtowaniu świadomości moralnej odgrywają warunki psychologiczno-społeczne i metody wychowania.

Nie wchodząc w tym miejscu w problematykę teorii poznania etycznego czy socjologii wiedzy moralnej, możemy jednak przyjąć, odwołując się do doświadczenia potocznego, że wartości, które wyrażają dobro zachowań dotyczących podstawowych dóbr i praw człowieka, są z reguły uniwersalnie dostępne poznawczo. Przykładowo: prawdopodobnie większości osób żyjących w naszym społeczeństwie łatwiej jest dostrzec wartość sprawiedliwości aniżeli wartość znoszenia cierpień dla sprawiedliwości. Wartości, jak: sprawiedliwość, uczciwość, prawdomówność, poszanowanie życia, zwane są często wartościami podstawowymi i uniwersalnymi zarazem. Prawdą jest, że istnieją nieraz daleko idące różnice zdań co do rozumienia i interpretacji szczegółowej treści tych wartości w konkretnych warunkach czasu i miejsca. Ponieważ jednak bez respektowania wymagań wartości rozpoznanych jako podstawowe niemożliwe byłoby zachowanie ładu społecznego, państwo zazwyczaj obwarowuje te wymagania przepisami prawa. Prawo stanowione znajduje zresztą w wartościach podstawowych – czy konkretniej: w ochronie praw przysługujących każdej osobie na mocy jej godności – swoje metafizyczne uzasadnienie (tak jest przynajmniej w tej tradycji filozo-

ficznej, którą dzielam). W sytuacji porządku obywatelskiego respektowanie wartości etycznych może wszakże przybierać postać poszanowania jedynie przepisów prawa, a nawet respektu przed siłą państwa stojącego na straży prawa. Nie tylko z moralnego punktu widzenia taki stan rzeczy jest daleki od ideału. Dlatego dla mądrych mężów stanu nigdy nie będą obojętne moralne czy religijne motywy postępowania obywateli, co z kolei nie znaczy, że państwo powinno – per absurdum – przymuszać kogoś do realizacji wartości etycznych lub religijnych albo też opatrywać sankcją karną wszelkie wykroczenia przeciw normom moralnym. Jeśli państwo może i powinno wymuszać takie zachowania obywateli, jakie służą ochronie i realizacji podstawowych dóbr i praw człowieka, to jest też sprawą oczywistą, że państwo nie ma i nie może mieć żadnej kontroli nad tym, aby zachowania te – jakkolwiek formalnie zgodne z pewnymi wymaganiami wartości etycznych – były równocześnie realizacją tychże wartości. Kto z obawy przed grzywną płaci wysoki podatek przeznaczany na potrzeby ubogich, ten postępuje zgodnie z obowiązkami dobrego obywatela, ale nie jest przez to samo człowiekiem świątobliwym, przejętym potrzebami innymi i udzielającym hojnie jałmużny. Jeśli więc prawo państwowe domaga się pod sankcją poszanowania pewnych wartości etycznych, to granice jego kontroli sięgają jedynie do zewnętrznych zachowań.

Ku metafizycznemu źródłu wartości

Przy okazji i w świetle powyższych rozważań warto chyba zauważyć, że w sporach o respektowanie wartości w życiu publicznym, jakkolwiek rozmaicie artykułowanych, chodzi ostatecznie – a na pewno powinno chodzić – o poszanowanie dla dóbr i uprawnień drugiego człowieka. Dlatego, żeby nie były to spory bezpłodne, ich uczestnicy winni kierować się po światło w rozstrzygnięciach ku temu metafizycznemu źródłu wartości, jakim

jest osoba. Jeśli bowiem język aksjologiczny oderwie się od metafizycznych korzeni, to najszczerzy nawet dialog o respektowaniu wartości – zwłaszcza gdy towarzyszą mu emocje polityczne i gdy zostaną do niego wprowadzone tak abstrakcyjne terminy, jak „system”, „hierarchia” czy nawet „świat wartości” – łatwo może się przerodzić w sytuację przypominającą wydarzenie spod wieży Babel. Nie ma powodów, aby się obawiać, że przez wprowadzenie do dialogu o wartościach wymiaru metafizycznego jedynie spotęgujemy zamieszanie językowe. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o spotkanie z metafizyką wcielaną w świadectwo osób żyjących według wartości, czyli o możliwość i umożliwianie dotarcia do tego doświadczenia, z którego każdy język mówiący o wartościach etycznych i religijnych czerpie swoją sensowność i które wskazuje zarazem, że wszelkie respektowanie wartości polega przede wszystkim na poszanowaniu wartości osób.

Postulat odwołania się do świadectwa osób żyjących według wartości nie jest równoznaczny z rezygnacją z zabezpieczeń płynących z regulacji prawnych. Jeśli bowiem osobiście mogę przyjąć np. cierpienie związane z fałszywymi oskarżeniami lub niszczeniem drogich mi symboli religijnych, to troska o drugiego, a zwłaszcza ubogiego i słabego (w najszerszym tego słowa znaczeniu), powinna mnie skłaniać do zabiegów o instytucjonalne gwarancje poszanowania jego praw oraz ochronę przed złem. Otwarta pozostaje kwestia – niebagatelna z moralnego i politycznego punktu widzenia – metody tych zabiegów.

Pod koniec eseju, który przywołaliśmy w naszych rozważaniach, Marcel, ukazując drogi wyjścia z kryzysowej sytuacji załamania się idei moralności naturalnej, pisał: *Nie można być dość sceptycznym, jeśli chodzi o skuteczność pouczeń filozoficznych w tej dziedzinie (...) chodzi przede wszystkim o naprawę obyczajów. Wolno sądzić, że z małych, rozproszonych wspólnot kolejno trzeba będzie tworzyć to, co można by nazwać*

ośrodkami przykładu, czyli załączkami życia, dzięki którym zostałaby przywrócona do pierwotnego stanu uszkodzona tkanka autentycznego istnienia moralnego. Nie chodzi tu o odwieczne mrzonki! Najbardziej aktualne i najbardziej bezpośrednie doświadczenie wykazuje, że ludzie mogą nauczyć się na nowo żyć, gdy znajdą realne warunki po temu i gdy światło z wysoka oświeci zgrupowanie, jakie utworzą wzajemnie między sobą i jednocześnie wspólnie z rzeczami dostarczającymi im środków do utrzymania. Wszystko wskazuje na to, że gwarancja powodzenia tego rodzaju poczynień związana jest ze skromnością ich początków i pierwotnych celów (s. 169–170).

Odradzanie się życia moralnego, naturalnej tkanki zdrowych społeczeństw, to – w wizji Marcela – sprawa istnienia *ośrodków przykładu*, czyli dawania świadectwa.

Mówiłem już o znaczeniu świadectwa życia według wartości dla sensowności i owocności dialogu o respektowaniu wartości. Spróbujmy teraz doprecyzować charakter świadectwa, o które tutaj idzie.

„Prawda Galileusza” i „prawda Sokratesa”

Świadek odnosi się zawsze do jakiejś prawdy. Wiemy, że tzw. świadek procesowy jest powołany przez sąd, aby zdać sprawę z faktycznego stanu rzeczy, zaświadczyć o prawdzie wydarzeń, która dla innych pozostaje niedostępna. Podstawowe wymaganie dotyczące świadka procesowego to prawdomówność w relacjonowaniu stanu rzeczy, przy którym był obecny. Wiemy też jednak, iż świadek może nie potrafić lub nie chcieć przekazać prawdy, może zeznawać błędnie lub fałszywie. Przy sięganiu składana przez świadka przed trybunałem mówi nie tylko o powadze chwili, ale także o tym, że świadek może kłamać, że jest jakby z góry podejrzany w swym świadczeniu, że ze świadka może się stać... oskarżonym. Dlatego sąd domaga się zazwyczaj składanych niezależnie od siebie zeznań kilku świadków; sąd też

trafność tradycyjnej formuły prawnej: *testis unus, testis nullus*.

Ukazane tutaj cechy świadczenia w procesie sądowym wskazują zarazem na rodzaj prawdy, o który chodzi przed trybunałem. Jest to prawda „faktyczna” (w mocnym sensie tego słowa), która równie dobrze, a często lepiej, może zostać przekazana przez aparaturę rejestrującą obraz i dźwięk; prawda z sali sądowej może się obyć bez świadka ludzkiego.

Wyobraźmy sobie jednak następującą sytuację. Wskutek fałszywych zeznań kilku świadków pewien człowiek został skazany na karę śmierci. Jedyne prawdomówny świadek staje wówczas w jego obronie i ze świadka przemienia się w adwokata skazanego. Demaskując fałsz zeznań i niesprawiedliwość wyroku gotów jest ponieść osobiste konsekwencje swojej postawy, łącznie nawet z ofiarą życia. Jego obecne postępowanie jest nie tylko odniesieniem się do prawdy pewnych faktów, które legły u początku procesu, ale staje się obroną sprawiedliwości, więcej, obroną pokrzywdzonego człowieka. Dotychczasowy świadek procesowy staje się więc świadkiem innego rodzaju, albowiem innego rodzaju jest też prawda, do której się teraz odnosi. Prawda ta nie leży w sferze faktów, które może uchwycić obiektyw kamery filmowej czy taśma magnetofonowa. Jakiego rodzaju jest ta prawda?

W myśli filozoficznej niejednokrotnie wskazywano na różnicę pomiędzy „prawdą Galileusza” a „prawdą Sokratesa”. Pierwsza z nich nie wymaga świadectwa wierności ludzkiego życia, dlatego też prawdopodobnie nikt nie miałby pretensji do uczonego, jeśli ten nie byłby gotów zapłacić głową za prawdę jakiegoś twierdzenia geometrycznego. Inaczej jest z prawdą etyczną lub prawdą wiary. Ta prawda żyje życiem – i śmiercią! – świadków. Dlatego śmierć Sokratesa jest przypieczętowaniem etycznej prawdy jego nauczania i życia, dlatego zmartwychwstanie Chrystusa potrzebuje świadectwa gotowych nawet na śmierć uczniów (a nie zaświadczeń z laborato-

riów naukowych). Czyż zresztą „martyr”, czyli „świadek”, nie znaczy w słowniku chrześcijaństwa „męczennik”?

Świadectwo i jego atrapa

Szczególny charakter prawdy religijnej i etycznej sprawia, że człowiek może pozostać na nią zamknięty, bardziej i inaczej aniżeli na prawdę faktów z życia codziennego czy na prawdę naukową. Męczennicy nie tylko odbierają cześć, ale są też wyśmiewani (nie mówiąc o tym, że ich oprawcy zazwyczaj nie przejmują się prawdami ich wiary). Uczciwość może być poczytana za pożałowania godną naiwność, wiara za przesąd, a pokorne znoszenie obelg za słabość charakteru. Jakaż więc rola świadectwa w respektowaniu wartości? Właśnie taka – wierność prawdzie respektowanych wartości. Sięgnijmy po raz ostatni do Marcela. Pisał on: *Wydaje się, że wszystko, co można sobie założyć, sprowadza się w ostatecznym rozrachunku do obudzenia w kimś innym świadomości tego, kim jest – powiedzmy ściślej – świadomości jego boskiego synostwa, doprowadzenia go do uznania, że jest dzieckiem Boga, dzięki miłości, której doznaje* (s. 165). Świadomość tę może obudzić prawda ofiarująca się w świadectwie chrześcijan, prawda budząca i wyzwalająca mocą swej dobroci, prawda miłości, i to miłości aż do końca. Nie bez racji Kościół może przez wieki z ufnością powtarzać myśl Tertuliana, że krew chrześcijańskich męczenników jest posiewem nowych chrześcijan.

Analogicznie, świadectwo życia według wartości etycznych ma moc budzenia i otwierania na prawdę o godności człowieka, na metafizyczną prawdę o człowieku jako takim, a nawet więcej, na prawdę o całej ludzkiej rzeczywistości. Czy to bowiem nie wartości etyczne wyrażają właśnie to, co w człowieczeństwie jest najistotniejsze? Czyż o człowieku sprawiedliwym, prawdomównym, miłosiernym, hojnym nie mówimy po pro-

stu „ludzki” albo „prawdziwy”? I czy to właśnie nie w doświadczeniu miłości ludzka rzeczywistość jawi się jako sensowna, a życie warte życia?

Świadectwo ze swej istoty jest skierowane ku drugiemu człowiekowi; jest bowiem darem dla drugiego, ofiarowanym nawet ponad możliwościami samego dającego. Dlatego jeśli autentyczne świadectwo obraca się czasami przeciwko komuś, to jedynie za sprawą tego, kto pozostaje zamknięty na dar.

Jeżeli z jednej strony świadectwo może się spotkać z odrzuceniem, to z drugiej może się zdarzyć, że świadek świadczy w sposób nieczytelny albo daje świadectwo czemuś, co jest tylko pozorem prawdy. Istnieją nie tylko fałszywi świadkowie, ale i świadkowie oszukani, nie tylko ofiary prześladowań, ale i ofiary własnych złudzeń. Dlatego świadectwo nie powinno się obywać bez wspólnego dochodzenia do prawdy, bez dialogu. Jeśli więc w pewnych sytuacjach skrajnych jedynym możliwym świadectwem jest milczenie, heroiczne trwanie przy prawdzie, to nie jest ono bynajmniej jedynym wzorem dla wszelkiego świadectwa. Przykładowo, świadectwo apostoła to nie tylko dyskretna prawda miłości, wcielająca się w uczynki miłosierdzia i ewentualnie śmierć męczeńska, ale również rozbrzmiewające słowo Dobrej Nowiny, prorocko głoszonej wszelkiemu stworzeniu. Dlatego właśnie takie świadectwo jest kształtowane nie tylko przez przekaz i wychowanie w łonie własnej wspólnoty wiary, lecz jest zarazem formowane przez wchodzenie w dialog ze wszystkimi żyjącymi na zewnątrz niej. Jest wysiłkiem rozumienia ich prawdy, ich racji i tradycji; bez takiego wysiłku świadectwo jest skazane na wyrodzenie się w fanatyczne doktrynerstwo.

Odmienna od autentycznego świadectwa jest postawa, którą nazwałbym jego atrapą. Powstaje ona wówczas, gdy np. obrona atakowanych przez kogoś wartości nie jest konsekwencją uprzedniego przyłgnięcia do nich, lecz wynika z faktu, iż atakującym jest znany skądinąd wróg. Atrapa zasadza się na manifestacyjnym trwaniu

przy zagrożonych wartościach, a rozpada się – gdy tylko zabraknie wroga. Jest manifestowaniem wierności wartościom, ale bez podejmowania trudu rozumienia ich wymagań i przyswajania ich sobie. Jeżeli świadectwo cechuje twórcza wierność wartościom, to w przypadku atrapy wierność ma charakter zachowawczy; co więcej, może się okazać, że jest ona tylko sposobem na instrumentalne wykorzystanie wartości w walce z wrogiem, a więc że i ona sama jest elementem atrapy. Biada tym, którzy za świadectwo biorą jego atrapę; bardziej poszkodowani od nich są tylko ci, których istnienie etyczne stało się iluzją.

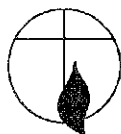
Świadectwo autentyczne, twórcza wierność respektowanym wartościom, samo jest wartością dopomagającą innym w poszanowaniu wartości. Uwrażliwiając na prawdę o świętości międzysobowej rzeczywistości, wychowuje ono sumienia do zgłębiania tej prawdy i życia według jej wymagań.

Jaki pokój? Czyje bezpieczeństwo?

Zdaję sobie sprawę, że dla wielu współczesnych mówienie o prawdzie w dziedzinie moralności, zwłaszcza w sferze życia publicznego, zakrawa na anachronizm. Ostatecznie poszukiwanie prawdy może pozostać czyjąś sprawą prywatną; ostatecznie może ktoś wierzyć w prawdę jakiejś miłości. Ale chceć urządzać życie społeczne według prawdy obiektywnej – czyż nie jest to uzurpacja, załazek przemocy i wszelkich totalitaryzmów? Wobec pluralizmu poglądów i niemożliwości – nieprzezwycięzalnej, jak się niektórym wydaje – komunikacji pomiędzy odmiennymi tradycjami, czy nie lepiej skapitulować w dążeniach do odkrywania wiążącej wszystkich prawdy, a życie w państwie regulować pragmatycznie według którejś z dzisiejszych wersji umowy społecznej? Zapytajmy jednak, czy konsens pomiędzy indywidualnymi wolnościami, utrwalany przez państwo z pominięciem pytań o obiektywne dobro i prawdę,

o wspólne wartości, ma szansę na stanie się trwałym fundamentem pokoju? Na jakiej podstawie i w imię czego obywatele mieliby uznawać tę jedną jedyną, niepodważalną wartość umowy, mającej gwarantować wzajemne respektowanie wolności? Czy tylko z troski o własne bezpieczeństwo, czyli ze strachu przed przemocą innych? Czy pokój oparty na kalkulacji strachu lub indywidualnych interesów może być bardziej stabilny aniżeli pokój oparty na sprawiedliwości, która rozpoczyna swe dzieło od troskliwego poszanowania niepowtarzalnej wartości bliźniego? Czy bezpieczeństwo wartościom etycznym może zapewnić niebezpieczny etycznie człowiek? Czy to nie właśnie wartości etyczne, obecne w życiu świadków prawdy, chronią człowieka przed samozagładą?

Oczywiście, dopóki będą w nas tkwiły moce zła i zniszczenia, wartości etyczne zawsze będą się znajdowały w niebezpiecznej sytuacji, a ubodzy i krzywdzeni będą pośród nas. Dlatego też chrześcijanin, dążąc do coraz doskonalszej sprawiedliwości, powinien równocześnie wiedzieć, że jak długo trwa postać tego świata, nie wolno mu wypowiadać definitywnego: *pokój i bezpieczeństwo* (por. 1Tes 5,3); chyba że ma na myśli pokój i bezpieczeństwo jako dary Tego, który został nazwany *Świadkiem Wiernym* (Ap 1,5) i *Księciem Pokoju* (Iz 9,5).



Wojciech Szombka

Etyka wrażliwości moralnej

W nowej polskiej rzeczywistości wiele dyskusji, także politycznych i ekonomicznych, ma wymiar ściśle moralny, jednocześnie zaś niektóre rozwiązania problemów etycznych stają się swoistym probierzem orientacji politycznej. Poszukujemy nadrzędnych wartości, które należałoby respektować, kształtując ład prawny Rzeczypospolitej tak, by z jednej strony odpowiadał on standardom porządku demokratycznego, a z drugiej – polskiej tożsamości kulturowej.

Problematyka prawdy

W jakim stopniu etyka może nam pomóc w tych poszukiwaniach? Nie jest ona dziedziną jednorodną. Scierają się w niej konkurujące ze sobą orientacje światopoglądowe i filozoficzne. Trudno zatem uznać tezę o istnieniu w jakiejkolwiek istotnej kwestii prawdy moralnej, akceptowanej przez wszystkich. I choć wielu etyków i nie tylko etyków o istnieniu takiej prawdy jest głęboko przekonanych, to w praktyce życia społeczno-politycznego powoływanie się na nią nie prowadzi z reguły do pozytywnych uzgodnień. Czasem nawet w wysokim stopniu utrudnia porozumienie, dzieląc ludzi na tych, którzy utrzymują, iż prawdę moralną znają, i tych, którzy rzekomo dotrzeć do niej nie chcą bądź nie potrafią, a to zamiast zbliżyć, oddala.

Posługiwanie się w refleksji etycznej pojęciem prawdy ma, w moim przekonaniu, moralne walory, jeśli otwiera człowieka na pewne wartości. Przywołanie owego pojęcia może jednak oddziaływać wręcz przeciwnie, jeśli abstrahuje od tego sposobu postrzegania relacji międzyludzkich, który zakłada, iż każda osoba zasługuje na

szacunek niezależnie od swych przekonań. Słuszne odróżnienie szacunku wobec osoby i szacunku wobec jej zapatrywań moralnych jakże często stanowi jedynie teoretyczny postulat, sankcjonujący manifestowanie własnych uprzedzeń wobec ludzi inaczej myślących.

Pojęciem prawdy moralnej często posługują się zwolennicy pryncypializmu. Relatywizacja nadrzędnych zasad obowiązujących istotę ludzką budzi ich zdecydowany sprzeciw. Spór pomiędzy relatywizmem i pryncypializmem sytuuje się niewątpliwie w centrum rozważań etycznych. Jest przy tym konsekwencją założeń teoretycznych, przyjmowanych przez strony uczestniczące w tym sporze. Nie kwestionuję znaczenia, jakie powinniśmy przypisać obowiązywaniu bezwyjątkowych reguł moralnych. Uznając prawomocność oraz bezwarunkowość określonych norm postępowania, możemy jednak zarazem budować w sobie zdolność rozumienia tych, którzy owych norm nie są skłonni zaakceptować. Zdolność ta nie musi osłabiać zaangażowania, z jakim opowiadamy się po stronie wartości, doniosłych z moralnego punktu widzenia. Nie jest tak, iż prowadzi nas ona wprost ku relatywizmowi. W artykule tym chciałbym wskazać sferę rozważań etycznych, w której mogłaby dojść do głosu umiejętność rozumienia człowieka o odmiennych aniżeli nasze przekonaniach. Już sama specyfika doświadczenia moralnego wyznacza, jak sądzę, granice tej sfery. Można je również wytyczyć poddając analizie status oraz swoisty charakter refleksji etycznej.

Racjonalność w etyce

Etyka jest domeną racjonalnego myślenia, choć racjonalność etyczna różni się zdecydowanie od tej, z którą mamy do czynienia w naukach dedukcyjnych i empirycznych. Pragniemy uzasadnić nasze poglądy moralne, to zaś jest możliwe, jeśli przez przywołanie określonego języka argumentacji uczynimy je zrozumiałymi dla innych, jeśli – ujmując rzecz inaczej – potrafimy o nich

rozmawiać. Dążymy również do tego, by za zrozumieniem przytaczanych przez nas racji moralnych i rozmową prowadzoną z innymi postępowało uznanie słuszności sądów moralnych, jakie formułujemy. Akceptacja owych sądów sięgać ma pewnego specyficznego wymiaru ludzkiej rozumności.

Sfera racjonalności etycznej – jak każda zresztą sfera tego, co w nas racjonalne – pozostaje z natury emocjonalnie chłodna. Etyka, stosując określone procedury racjonalnego myślenia, dotyka jednak również bezpośrednio wrażliwości człowieka. Wartości moralne domagają się od nas zaangażowania. Czujemy się z nimi związani, jeśli poruszają te struny życia wewnętrznego, dzięki którym ze współczuciem reagujemy na ludzką radość, cierpienie i krzywdę. W istocie odpowiadać za coś w sensie moralnym to nie tylko prowadzić spór z oponentem, spór, w którym opowiadamy się za pewnymi rozstrzygnięciami normatywnymi – przekonując innych, używamy określonych argumentów, posługujemy się zrationalizowanym językiem filozoficznym. Ponosić odpowiedzialność w znaczeniu moralnym, to prowadzić swoisty, angażujący całą naszą osobowość dialog z samym sobą i ze światem. Można stwierdzić, iż formą tego dialogu jest już nie tyle (a przynajmniej nie tylko) język filozofii czy etyki, ile raczej nasze czyny i postawy, płynące z głębi indywidualnego doświadczenia. Albert Schweitzer wypowiedział kiedyś znamienne zdanie: *Prawdziwa etyka zaczyna się tam, gdzie kończą się słowa*. Wrażliwość moralna jednostki, po części przynajmniej wymykająca się jakiemukolwiek filozoficznemu czy psychologicznemu opisowi, ze względu na otaczającą ją aurę emocjonalną, oddaje, w moim przekonaniu, bardzo istotny wymiar ludzkiej podmiotowości. Wydaje się rozpięta między zdolnością akceptacji otaczającej nas rzeczywistości a przekonaniem o konieczności wciąż ponawianego wysiłku dokonywania zmian w złożonym układzie stosunków międzyludzkich. Ściera ją się w niej miłość jako uczucie afirmujące – otwierają-

ce nas na wiele ważnych wartości – oraz bunt wobec zła, z którym nie chcemy się pogodzić.

Etyka i jej koncepcje

Warto zwrócić uwagę na to, iż pojęcie ETYKI ma w istocie dwa różniące się co do zakresu znaczenia. Pierwsze z nich – szerokie – określa całą sferę ludzkiej refleksji, w której od wieków poszukiwano odpowiedzi na fundamentalne pytania o dobro i zło oraz próbowano orzekać o słuszności i dopuszczalności bądź niesłuszności i niedopuszczalności ludzkich czynów. Na etykę, rozumianą jako pewna całość, składają się jednak różne koncepcje etyczne, często znajdujące się w opozycji. Mają one ukazywać właściwą – w przekonaniu ich zwolenników – drogę poszukiwania trafnych rozstrzygnięć moralnych. Każda z owych koncepcji zakłada inny model etycznej racjonalności, inaczej definiuje pojęcia moralnego dobra, słuszności, odpowiedzialności czy obowiązku. Istnieje zatem etyka szeroko rozumiana, jako dziedzina zwracająca się ku wartości dobra moralnego, ale i zarazem wiele etycznych koncepcji, postępujących ku owemu dobru całkiem różnymi drogami. W węższym znaczeniu mówimy o etyce personalizmu neotomistycznego (stanowi ona fundament moralności katolickiej), etyce kantowskiej, fenomenologicznej czy utylitarystycznej.

Podobnie i pojęcie wrażliwości daje się ująć w dwójaki sposób. Możemy ową wrażliwość przedstawić ogólnie, jako zdolność empatii wiążącej nas z drugim człowiekiem, możemy również dookreślić ją, uznając, iż wyraża się jedynie przez jakąś szczególną postać naszej moralnie zaangażowanej obecności w świecie, postać właściwą z etycznego punktu widzenia. W pierwszym przypadku wrażliwość moralną uznamy za formę elementarnego współczucia bliźniemu, poprzedzającą jakikolwiek namysł filozoficzno-etyczny, w drugim nato-

miast będziemy ją utożsamiać z postawą, która zakłada uprzednią akceptację pewnych standardów moralnych.

Oczywiście etyka pojmowana jako konkretny, przyjęty przez jednostkę, zracjonalizowany system przekonań oraz indywidualna wrażliwość moralna wzajemnie się uzupełniają i warunkują. Bywa, iż elementarna wrażliwość cechująca naszą osobowość, kształtowana pełniej w toku wychowania rodzinnego i nie tylko rodzinnego, oraz wynikające z niej postawy moralne znajdują swój wyraz w języku określonej etyki (etyki wąsko pojmowanej). Bywa, iż język etyki, który przyswajamy sobie w pewnym okresie życia, modyfikuje w istotnym stopniu naszą wrażliwość.

Tło sporów etycznych

Człowiek odkrywa dobro moralne zarówno przez dostępną mu „poznawczą” analizę wartości pewnych czynów i zachowań, jak i poprzez cechującą niektórych ludzi zdolność złożenia ofiary, poświęcenia się innym. Próbuje dobro „poznać” i zarazem dać mu świadectwo. Cechą naszej zracjonalizowanej kultury jest łączenie – w duchu sokratejskim – obu porządków w myśl zasady, iż poznanie dobra stanowi warunek konieczny godziwego postępowania. Wokół tej właśnie zasady ukonstytuowała się etyka europejska z całym składającym się na nią bogactwem koncepcji, interpretujących zależność między poznaniem i działaniem, prawdą i dobrem. Niewątpliwie stanowiła ona i nadal stanowi źródło sublimacji przekonań moralnych. Jednocześnie jednak dochodzą w niej do głosu różnice między ludźmi, które z moralnego punktu widzenia trudno czasem uznać za budujące i pożądane. Ucząc innych „prawdy” o tym, co dobre bądź słuszne, możemy tracić z oczu istotny walor dobroci, ujawniający się bezpośrednio wtedy, gdy oddziałuje ona nie tyle mocą stojących za nią argumentów zaczerpniętych z filozofii, teologii lub religii, ile mocą świadectwa płynącego z głębi ludzkiego serca.

Spory etyczne toczą się z reguły na poziomie refleksji zracjonalizowanej. Polegają na konfrontacji opozycyjnych stanowisk filozoficznych. Rysuje się, w moim przekonaniu, swoiste napięcie czy nawet pewna niewspółmierność między tym, co wyrażają określone, odmienne języki moralnej argumentacji, a tym, co może płynąć z doświadczenia moralnego sytuującego się głębiej aniżeli jakakolwiek etyka, poddana filozoficznym uprawomocnieniom. Dobro, stając się przedmiotem sporu o prawdę moralną, jawi się nam w pewnych sytuacjach nie tyle jako wartość godna urzeczywistnienia, przez którą odkrywamy istotę swego indywidualnego powołania, ile jako coś obcego, coś, co nie płynie z wewnątrz osobowego doświadczenia. Treści, które mają się na dobro składać, wydają się nam wtedy narzucone z zewnątrz, środkami nie zawsze odpowiadającymi jego naturze. Etyka apodyktycznie formułująca pewne prawdy moralne może antagonizować jednostki. To smutny paradoks. Dobro, płynące bezpośrednio z wrażliwości niektórych ludzi, zawsze sprzyja pojednaniu, przemawia samo za siebie, trudno nim manipulować. Wymiar uniwersalny dobra, które przywołuje nas wprost, niejako mocą swej czysto moralnej wartościowości, odkrywamy niezależnie od światopoglądu filozoficznego czy religijnego tych, którzy potrafią dawać mu świadectwo. W takim właśnie świadectwie spotykają się o. Maksymilian Kolbe, Janusz Korczak, Mahatma Gandhi, Albert Schweitzer i Matka Teresa. Spotykają się i przemawiają do nas poza porządkiem zracjonalizowanego uzasadnienia rozstrzygnięć etycznych.

Uczyć myślenia moralnego

Czego zatem etyka uczyć powinna? Pytanie to wydaje się dziś istotne wobec wprowadzenia jej jako przedmiotu do szkół powszechnych. Odpowiedź wydaje się z pozoru prosta: powinna uczyć myślenia moralnego i wrażliwości zarazem. Cóż znaczy jednak myśleć moralnie i co stano-

wi istotę naszej wrażliwości? I tu elementarna intuicja sugerować może łatwą odpowiedź. Myśleć moralnie to poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek jako podmiot własnych decyzji i do czego jest zobowiązany? Być wrażliwym, to współczuć z drugą istotą ludzką.

Myśląc moralnie możemy się poruszać w granicach jednej z konkretnych koncepcji etycznych. Formułując normatywne rozwiązania nurtujących nas dylematów, będziemy wówczas sięgać do jej określonych założeń antropologicznych i aksjologicznych. Ujmują one w pewien szczególnie sposób relacje międzyludzkie, proponują określone rozumienie dobra moralnego, definiują pojęcie słuszności czy godziwości czynu. Czy jednak takie myślenie zawsze w pełni zbliża nas do drugiego człowieka, do jego świata wewnętrznego? Powoduje ono, iż postrzegając istotę ludzką przez pryzmat teoretycznych (filozoficznych) założeń, które uprzednio przyjęliśmy, nie zawsze docieramy do jej rzeczywistych problemów, krzywd i radości. Myślenie moralne, zakładające wierność określonej teorii etycznej, jest niezbędne. Budujemy dzięki niemu własną tożsamość. Odpowiada mu zawsze pewien specyficzny rodzaj wrażliwości. Może nas ono jednak czynić zarazem niewrażliwymi na bezpośredniość przeżyć osoby, która oczekuje od nas współczucia. Zawdzięczając mu przekonanie o własnej słuszności, oddalamy się czasem od zrozumienia bliźniego, bądź – ujmując rzecz w sposób mniej radykalny – ulegamy tej idei rozumienia drugiego człowieka, którą z góry założyła akceptowana przez nas koncepcja etyczna. Utwierdzamy w sobie wyłącznie ten rodzaj wrażliwości, który odpowiada przyjętej formie myślenia moralnego.

Sądzę, iż żadna z antropologii filozoficznych, próbujących oddać w sposób ogólny, niejako definicyjny, moralny wymiar człowieczeństwa, nie może uchodzić za w pełni zadowalającą. Klasyczne stanowiska antropologiczne abstrahują z reguły od niepowtarzalności, jaką

w sobie nosimy, nie zawsze są adekwatne wobec złożoności stosunków międzyludzkich oraz dramatyzmu sytuacji, w których musimy podejmować decyzje. Z kolei rezygnacja z jakiegokolwiek ogólnego określenia podmiotowości moralnej istoty ludzkiej pozbawia nas poczucia wspólnoty. Wydaje się ono nadzwyczaj istotne wtedy, gdy poszukujemy rozstrzygnięć mających znaczenie ponadindywidualne. Myślenie moralne, przebiegające w ramach pewnej konkretnej tradycji filozoficznej czy teologicznej, zawsze dopuszcza się pewnego redukcjonizmu. Wyrzeczenie się takiego myślenia jest jednak również niemożliwe.

W naszej kulturze ścierają się i przenikają wzajemnie różne idee moralne, różne języki etycznej argumentacji. Oddziałują one na losy jednostek i społeczności. Wiele konkurujących ze sobą koncepcji etycznych jest bardzo głęboko zakorzenionych w tradycji naszej kultury. Skazani jesteśmy zatem, także w sferze refleksji moralnej, na pluralizm. Nie godząc się na niego pragniemy uciec przed tym, co inne, zamykamy się w swoistym getcie własnych przekonań i własnej wrażliwości. Dialog jednostek, z których żadna nie chce, choćby hipotetycznie, opuścić własnego świata wartości podejmując próbę zrozumienia odmiennych przekonań, nie prowadzi z reguły do pozytywnych rezultatów. Na poziomie dysput uniwersyteckich dialog taki wydaje się jałowy, na poziomie życia społecznego kończy się jakże często wyłącznie inwektywami. Jedynym rozwiązaniem wydają się wówczas procedury demokratyczne.

Ale i pluralizm bywa paraliżujący. Jego bezrefleksyjna akceptacja grozi skrajnym sceptycyzmem, ten zaś bliski jest w sferze doświadczenia moralnego indyferentyzmowi lub nawet nihilizmowi.

Czy zatem pozostaje swoiste albo-albo: albo dogmatyzm intelektualny wraz z postawą emocjonalnej niechęci wobec odmiennych przekonań drugiego człowieka, albo sceptycyzm, wynikający z niemożliwości odnalezienia jakiegokolwiek prawdy moralnej akceptowanej przez

wszystkich? Negatywne konsekwencje wyboru jednej spośród dwóch wskazanych skrajności można, w moim przekonaniu, eliminować zadając pytanie o etykę w jej pierwszym – szerokim rozumieniu, etykę, jako obecną w naszej kulturze tradycję swoistej rozmowy pomiędzy wieloma koncepcjami etycznymi. Wymaga to, jak sędzę, zwrócenia się ku temu ogólnemu pojęciu wrażliwości, które choćby hipotetycznie uznać możemy za filozoficznie nieuwarunkowane.

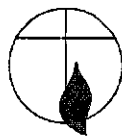
Pytanie o status etyki *en bloc* zakładać winno refleksję moralną o charakterze odmiennym aniżeli ta, która dokonuje się w ramach poszczególnych teorii etycznych. Oba rodzaje myślenia moralnego – to, które pozostaje wierne określonej tradycji, i to, które porusza się ponad tradycjami wobec siebie opozycyjnymi, nie muszą się wzajemnie wykluczać. Wręcz przeciwnie – mogą i powinny się uzupełniać, prowadząc nas zarazem ku rozpoznaniu własnych, swoistych ograniczeń.

Uczyć myślenia etycznego w tym drugim jego rozumieniu oznacza, wobec wielości konkurujących ze sobą opcji etycznych, ukazywać istotny, moralny sens przesłanek czy założeń, od których owe odmienne opcje myślenia etycznego wychodzą. Celem tak pojmowanego procesu myślenia powinna być nie tyle prawda moralna, zawarta w proponowanych rozstrzygnięciach normatywnych, ile zrozumienie wrażliwości, która odpowiada poszczególnym zracjonalizowanym językom argumentacji etycznej. U źródeł refleksji moralnej, przyjmującej taką alternatywną formę, umieściłbym przekonanie, iż za wieloma spośród opozycyjnych koncepcji etycznych skrywa się wspólne nastawienie, wartościowe z moralnego punktu widzenia. Można założyć, iż mają one niejako wspólny korzeń, a jest nim owa przedfilozoficzna czy ponadfilozoficzna wrażliwość, pozwalająca doświadczać bliskości drugiego człowieka. Owa pierwotna wrażliwość pojawia się wtedy, gdy zaczynamy odczuwać i myśleć moralnie. Przyjmuje jednak wiele odmiennych postaci, wlewa się bowiem zawsze w formę jakiegś

racjonalności dyskursywnej. Musimy ową wrażliwość wyrażać w formie językowej, posługując się określonymi figurami pojęciowymi podpowiadanymi przez umysł, ten zaś ma do wyboru wiele schematów osadzonych głęboko w tradycji intelektualnej i religijnej naszej kultury.

Warto niewątpliwie wskazywać zalety i wady odmiennych koncepcji etycznych – tak jednak, by ich ostateczną ocenę poprzedzało odkrycie i ujawnienie wrażliwości, jaką pragną upowszechnić. Możemy przyjąć, iż wrażliwość skorelowana z określoną formą myślenia etycznego, jest jednocześnie wyrazem owej wrażliwości elementarnej, leżącej u źródeł naszej podmiotowości.

Rozpoznać, zrozumieć i docenić walory moralne obcych nam w istocie koncepcji etycznych to uczyć się zarazem rozumienia drugiego człowieka. Rozumieć drugiego człowieka to dotrzeć do istoty jego formacji duchowej, to uświadomić sobie uwarunkowania, jakim podlegał – i te dające się zobiektywizować, i te, których źródłem jest tajemnica jego osobowości, jego do niczego nieredukowalna niepowtarzalność. Rozumienie takie jest trudne, napotyka bowiem barierę w postaci osobowości własnej. Często trudno ową barierę przekroczyć. Ale właśnie myślenie moralne, o którym mowa, wydaje się ku temu najlepszą drogą, ze względu na cechującą je dialektykę bliskości i oddalenia. Dokonuje się ono niejako przez przyjęcie postawy racjonalnego dystansu wobec własnych i cudzych przekonań. Dystans taki oddala nas, po to jednak, by nas zarazem zbliżyć do siebie.



Wybrane problemy funkcjonowania i reformy oświaty

Celem przedstawionych rozważań jest prezentacja poglądu, że edukacja jako element życia społecznego jest procesem bardzo skomplikowanym i nie można jej realizować i reformować za pomocą tylko jednej metody czy też zmieniając jeden składnik systemu, np. treści kształcenia. Problemy związane z oświatą i jej reformą nie mogą być izolowane od kontekstu polityki społecznej, związków z gospodarką narodową (co dotyczy w sposób szczególny kształcenia zawodowego), nauką, kulturą itp. Uzasadniając swoje stanowisko posłużę się przykładem wychowania przedszkolnego, szkoły podstawowej i kształcenia zawodowego¹. Skoncentrowanie się na trzech szczeblach systemu kształcenia i omówienie tylko niektórych problemów tam występujących określają zakres artykułu.

Wychowanie przedszkolne

Przedszkole jest pierwszym szczeblem systemu edukacji. Wychowanie przedszkolne jest organizowane dla dzieci 3-6 letnich w dwóch zasadniczych formach: przedszkolach jako odrębnych placówkach; w oddziałach przedszkolnych organizowanych przy szkołach podstawowych (dla dzieci 6-letnich) – tzw. klasach zerowych.

Badania naukowe (Bruner, Weicart, Wilgocka-Okoń) wskazują, że wychowanie przedszkolne wywiera korzystny wpływ na rozwój psy-

¹ Literatura: *Aktywność ekonomiczna ludności Polski – luty 1994*, GUS, Warszawa 1994; B. Bieleń, M. Karwowska-Struczyk, *Strategie rozwoju wychowania przedszkolnego*, referat wygłoszony na seminarium w Instytucie Badań Edukacyjnych, Warszawa, 10 V 1994; E. Drogosz-Zabłocka, *Kształcenie zawodowe w warunkach transformacji gospodarczej w latach 1990-1992*, IBF, Warszawa 1993; MEN, *Główne kierunki doskonalenia systemu edukacji w Polsce. Materiały na debatę sejmową*, Warszawa, maj 1994; M. Sawicki, *Generalne założenia polityki oświatowej państwa w okresie przejściowym*, referat wygłoszony podczas konferencji *Polityka społeczna – efekt czy siła sprawcza rozwoju kraju*, Urząd Wojewódzki, Warszawa, 18 V 1994; S. Stawiński, *Raport o reformie szkolnej 1991-1993*, WSiP, Warszawa 1994, „Rynek Pracy”, nr 3-4/1994.

chofizyczny dziecka, ale także na jego drogę szkolną. Z danych statystycznych dotyczących lat 1986-89 wynika, że wskaźnik dzieci objętych wychowaniem przedszkolnym wynosił 49,5%, w tym na wsi zaledwie 37,5%. W Polsce liczba dzieci objętych opieką przedszkolną jest niższa niż w wielu krajach europejskich. Warto dla przykładu podać, iż we Francji 100% dzieci 4- i 5-letnich jest objętych wychowaniem przedszkolnym. W Belgii z różnych form wychowania przedszkolnego korzysta 98% dzieci w wieku od dwóch i pół do pięciu i pół lat („Główne kierunki...”, s. 12).

Od 1990 r., kiedy zadania organizacji i prowadzenia wychowania przedszkolnego przejęły gminy, zmniejszyła się gwałtownie liczba placówek przedszkolnych i liczba uczęszczających do nich dzieci. W latach 1989-93 liczba przedszkoli i oddziałów przedszkolnych tzw. zerówek zmalała o 5180, tj. o blisko 20% w stosunku do 1989 r. Zmniejszyła się także liczba 6-latków objętych wychowaniem przedszkolnym. W roku szkolnym 1993/94 do „zerówek” uczęszczało 94,4% 6-latków, w tym na wsi 86,7%. To niekorzystne zjawisko likwidowania placówek przedszkolnych wynika przede wszystkim z braku środków finansowych na organizowanie i utrzymywanie przedszkoli. Zaproponowane rozwiązanie oznacza w praktyce ustalenie przez ministra podstawy programowej wychowania przedszkolnego i ramowego statutu przedszkola publicznego oraz sprawowanie nadzoru pedagogicznego przez kuratora oświaty. Zapewnienie warunków materialnych, lokalowych i organizacyjnych funkcjonowania przedszkola publicznego spoczywa na gminie.

Podstawą decyzji o przekazaniu przedszkoli władzom gmin było przekonanie, że decentralizacja finansowania i zarządzania przyczyni się do lepszego ich funkcjonowania. W praktyce po raz kolejny dokonano oszczędności na oświacie, w wyniku czego część dzieci została pozbawiona opieki przedszkolnej. Problem ten dotyczy w sposób szczególny dzieci z rodzin biednych, z ubogim dziedzictwem kulturowym, zagrożonych różnego rodzaju patologiami. Jest to także niekorzystne zjawisko dla środowisk wiejskich, których mieszkańcy, jak wykazują badania („Aktywność ekonomiczna...”, 1994) i tak charakteryzują się niższym przeciętnym poziomem wykształcenia niż mieszkańcy miast.

Przykład przedszkoli wskazuje, jak w warunkach budowania gospodarki rynkowej słuszną skądinąd decyzję i skutki jej wprowadzenia ograniczono do kwestii ekonomicznych, pomijając lub ograniczając jej wartości społeczne. Jest to dziś dość często obserwowane zjawisko, które charakteryzuje się koncentracją np. przy podziale

środków finansowych na działaniach przynoszących zysk, a nie na rzeczywistych potrzebach człowieka. Decyzja o decentralizacji zmierzająca do polepszenia efektywności pracy przedszkoli doprowadziła w praktyce do likwidacji około 20% przedszkoli, a w konsekwencji do pogorszenia szans rozwojowych dla wielu dzieci w wieku przedszkolnym.

Wydaje się, że niezbędne jest przygotowanie dobrze przemyślanych działań nie tylko o charakterze prawnym i administracyjnym (lepszą polityką informacyjną, kontakty władz gminy z przedstawicielami oświaty, podejmowanie wspólnych działań), zachęcających władze gminy do organizowania i utrzymywania sieci przedszkoli w zakresie i formach odpowiadających potrzebom środowisk lokalnych.

Z wychowaniem przedszkolnym związany jest także wiek dzieci rozpoczynających naukę szkolną. W poszczególnych krajach jest on zróżnicowany. W Polsce, podobnie jak w Szwecji, naukę rozpoczynają 7-latkowie, w Belgii, Francji, Hiszpanii i Niemczech są to dzieci 6-latkowie, w Wielkiej Brytanii szkoła przeznaczona jest już dla 5-latków. Istnieje tendencja do obniżania wieku szkolnego. Wynika to nie tylko z przekonania rodziców, że wcześniejsza edukacja dziecka będzie dla niego korzystniejsza, ale chyba w równym stopniu z przyczyn finansowych. Wychowanie przedszkolne jest kosztowniejszą formą edukacji niż nauka szkolna, poza tym wcześniejsze rozpoczęcie nauki gwarantuje również, dla znacznej części populacji, wcześniejsze jej zakończenie i wejście na rynek pracy. W Polsce zmierza się do obniżenia wieku obowiązku szkolnego do lat 6 przez wprowadzenie obowiązkowego przygotowania przedszkolnego w zakresie tzw. podstaw programowych (minimum programowe). W tej sytuacji niezbędna wydaje się nie tylko wnikliwa analiza kosztów takiej decyzji, ale również oczekiwań społecznych i uwarunkowań kulturowych wynikających z wieloletniej tradycji rozpoczynania nauki szkolnej w wieku lat 7. Z badań prowadzonych w Instytucie Badań Edukacyjnych (Bieleń, Karwowska-Struczyk) wynika, że oczekiwania edukacyjne kierowane pod adresem przedszkola przez rodziców dzieci 4-latków są nieistotne. Umiejętności szkolne są dla nich najmniej ważną kategorią spośród ośmiu (samodzielność, rozwój motoryczny, aktywność twórcza, kontakty społeczne z rówieśnikami i dorosłymi, rozwój języka, samoocena, dojrzałość szkolna), jakie należałoby rozwijać w przedszkolu. Być może oczekiwania edukacyjne rodziców dzieci 6-latków byłyby znaczące. Warto zbadać tę hipotezę. Interesujący jest także fakt, że umiejętności edukacyjne są również najmniej ważne dla nauczycieli, którzy uznają jednocześnie za mało ważne takie umiejętności

podstawowe, jak niezależność działania, samoocenę i aktywność twórczą.

Przedszkole jest placówką opiekuńczą, wychowawczą i dydaktyczną. Wszystkie funkcje przedszkola są jednakowo ważne i powinny się harmonijnie uzupełniać. Zbyt duża dydaktyzacja przedszkola to jeden z najczęściej spotykanych błędów wychowania przedszkolnego, prowadzi bowiem do zaniebywania innych ważnych dla rozwoju dzieci funkcji. Dziecko w wieku przedszkolnym jest aktywne i potrzebuje wielu różnorodnych okazji do prezentowania swoich doświadczeń zarówno na materiale konkretnym jak i symbolicznym, dąży do ruchu i kontaktu z rówieśnikami. Nasuwa się tu także pytanie czy polska szkoła będzie w stanie zapewnić dziecku 6-letniemu takie warunki rozwoju. Czy kontakty nauczyciela z uczniami nie będą formalne, a zbyt ni dydaktyzm nie stanie się negatywnym doświadczeniem dziecka? Czy obecni nauczyciele przedszkoli utracą pracę i powiększą szereg bezrobotnych?

Problemów jest wiele. Przedstawiłam tylko niektóre pytania i wątpliwości, sądząc, że skłonią one do refleksji nad tą problematyką.

Szkola podstawowa

Zgodnie z ustawą o systemie oświaty z dnia 7 IX 1991 r. nauka w szkole podstawowej jest obowiązkowa oraz bezpłatna w zakresie ustalonym w ramowym planie nauczania. Do szkół podstawowych uczęszcza 5,2 mln uczniów. Od 1992 r. obserwuje się spadek liczby dzieci w wieku szkoły podstawowej. Według prognoz demograficznych w latach 1995–2000 spadek ten będzie znaczący i spowoduje w konsekwencji zmniejszenie liczby nauczycieli zatrudnionych w tego typu szkołach.

W latach dziewięćdziesiątych (uwagi te dotycząc szkół podstawowych i średnich) wprowadzono nowe akty prawne, które nie miały już charakteru „instrukcji”, ale były raczej zbiorem zadań, praw i obowiązków poszczególnych podmiotów. Wprowadzono możliwość oddzielenia organu prowadzącego szkołę od sprawującego nad nią nadzór pedagogiczny (kuratoria, gminy). Zlikwidowano monopol państwa na zakładanie i prowadzenie szkół. Wydając zarządzenie o innowacjach i eksperymentach pedagogicznych stworzono możliwość odchodzenia od jednolitych programów nauczania. Tym korzystnym przemianom towarzyszyły jednak zjawiska negatywne. Sytuacja gospodarcza kraju spowodowała relatywne zmniejszenie nakładów na oświatę i zwiększenie w budżecie oświaty udziału plac.

Wprowadzono „programy oszczędnościowe”, likwidując tym samym prowadzenie zajęć pozalekcyjnych. Szkoły zaczęły poszukiwać dodatkowych źródeł dochodów, pochodzących często wprost od rodziców uczniów. Poszerzona oferta edukacyjna jest realizowana tylko w tych szkołach, które znajdują na ten cel dodatkowe środki.

W roku szkolnym 1993/94 funkcjonowało 19212 szkół podstawowych, z tego 26% w miastach i 74% na wsi (są to przeważnie małe, kilkuoddziałowe szkoły i szkoły filialne, w których często prowadzi się naukę w klasach łączonych). Warunki pracy szkół miejskich i wiejskich różnią się zasadniczo. Na jedną szkołę miejską przypada 665 uczniów, natomiast w szkole wiejskiej uczy się średnio 133 uczniów, tj. pięciokrotnie mniej niż w miastach. Różna jest też liczba uczniów przypadających na oddział (klasę). W mieście klasy liczą średnio 26 uczniów, podczas gdy na wsi 18. Z przytoczonych danych wynika, że szkoły miejskie są duże, często przeładowane. Warunki pracy są tam trudne, bo w jaki sposób oddziaływać na uczniów, jeżeli klasy liczą 30–40 uczniów, liczba uczniów w szkole przekracza 2000 i szkoła pracuje na 3 zmiany. Wprowadzony z przyczyn ekonomicznych tzw. program oszczędnościowy spowodował jeszcze pogorszenie tych warunków, ograniczając m.in. możliwości stosowania podziału klasy na grupy. Obowiązujące bariery sprawiają, że podział na grupy jest możliwy w oddziałach liczących powyżej 30 uczniów, co w praktyce oznacza prowadzenie lekcji chemii, fizyki, biologii czy wychowania fizycznego dla 30 osób jednocześnie. Jak w takiej sytuacji wykonywać doświadczenia, prowadzić sensownie lekcje wf-u? W dużych szkołach miejskich dzieci nie znają nauczycieli, a dla większości nauczycieli uczniowie są równie anonimowi. Wszystkie działania zmierzające do poprawy istniejącego stanu wymagają nakładów finansowych. Słuszna wydaje się propozycja twórców reformy w zakresie redukcji liczebności uczniów w oddziałach szkolnych. Trzeba zauważyć, że powstające szkoły niepubliczne za swój atut uznają właśnie małą liczebność klas – 12–15 uczniów. Taka organizacja zmienia zasadniczo sposób pracy w szkole oraz sposób wypełniania przez nią funkcji wychowawczych.

Kolejnym problemem, któremu warto przyjrzeć się z bliska, jest przekazywanie szkół podstawowych władzom gmin. We wspomnianej już ustawie o systemie oświaty z 1991 r. znalazł się zapis, że do 1994 r. wszystkie szkoły podstawowe zostaną przekazane samorządowi terytorialnym. Do maja 1994 r., tj. 5 miesięcy po przekroczeniu zakładanego terminu realizacji, tylko 25% gmin prowadziło szkoły podstawowe i szkoły filialne. Wobec niezadowolającego przebiegu

tego procesu przesunięto termin jego realizacji na 1 I 1996 r., sądząc, że tym razem wszystkie szkoły podstawowe zostaną przekazane w ręce gmin. Należy żywić nadzieję, że proces ten powiedzie się i szkoły podstawowe nie podzielią losu przedszkoli.

Najwięcej emocji budzi jednak przygotowywana reforma oświaty. Napisano o niej wiele (m.in. „PP” 6/1992) i były to zarówno słowa zachwytu i ogromnej aprobaty, jak i uwagi krytyczne, wskazujące liczne słabości przyjętej koncepcji zmian.

Chcę pokazać stopień zaawansowania tych prac oraz problemy, które mogą się pojawiać w konfrontacji z rzeczywistością szkolną.

Zmiana koncepcji kształcenia ogólnego zmierza do tego, żeby wiedza była widziana jako wartość w tym wymiarze, w jakim ona rzeczywistość jest wartością. Krótko mówiąc – istotą zmiany, którą pragniemy wprowadzić, jest przyjęcie założenia, że przedmiotem troski szkoły jest człowiek w procesie rozwoju; natomiast wiedzy trzeba temu człowiekowi dać tyle, ile może on z pożytkiem dla swego rozwoju przyjąć (Sławiński, s. 14). Zgadzam się w pełni z tymi założeniami, ale niepokój mój budzi przeciętna polska szkoła, w której od początku lat dziewięćdziesiątych obserwuje się niepokojące zjawisko przedkładania funkcji dydaktycznych nad wychowawczą i opiekuńczą. Czy samo wprowadzenie nowej koncepcji kształcenia ogólnego zmieni te dysproporcje? Czy w każdej szkole bez względu na jej położenie, wielkość, typ i warunki funkcjonowania możliwe jest dostosowywanie ilości przekazywanej wiedzy do możliwości ucznia?

Reforma kształcenia ogólnego jest opóźniona. Prawdopodobnie nowe podstawy programowe zaczną obowiązywać w roku szkolnym 1995/96. Na marginesie warto dodać, że decyzją ministra edukacji od dnia 1 IV 1994 r. nie istnieje już Biuro ds. Reformy Szkolnej, a zadania te przejęła Pracownia Programów Kształcenia Ogólnego usytuowana przy Instytucie Badań Edukacyjnych. Trzeba jednak zaznaczyć, iż zdecydowana większość pracowników Biura kontynuuje swoje prace w tej Pracowni, której kierownikiem pozostał były dyrektor Biura.

W przygotowanym przez MEN na debatę sejmową materiale „Główne kierunki doskonalenia systemu edukacji w Polsce” zawarta jest sugestia, aby odejść od określenia „reforma” na rzecz „doskonalenia systemu”. Reforma jest aktem przemiany zamkniętym w określonym czasie, musi być realizowana według pewnego teoretycznego modelu za pomocą specjalnych środków budżetowych. W argumentacji do takiego podejścia podaje się m.in., że nawet najbogatsze kraje

świata mają trudności z realizacją reformy systemu oświatowego, ponieważ koszty jej są na ogół wysokie.

Kształcenie zawodowe

Szkolnictwo zawodowe dla młodzieży jest tym elementem systemu kształcenia, który najdotkliwiej odczuwa swoje niedostosowanie do nowych warunków społeczno-gospodarczych i można zaryzykować twierdzenie, że zmiana tego stanu będzie najtrudniejsza i najbardziej kosztowna.

W roku szkolnym 1993/94 funkcjonowało 7456 szkół zawodowych dla młodzieży, w tym najliczniej były reprezentowane technika i szkoły równorzędne – 3437. W stosunku do 1989 r. zmieniła się struktura szkół zawodowych. Liczba policealnych szkół wzrosła o 53%, liceów zawodowych o 52,8%, techników i szkół równorzędnych o 37,6%, natomiast zmniejszyła się liczba szkół zasadniczych o 9,5%. W ogólnej liczbie szkół zawodowych blisko 4% stanowią szkoły zawodowe niepubliczne. W szkołach zawodowych niepublicznych uczy się blisko 17 tys. młodzieży, natomiast w szkołach niepublicznych bez uprawnień szkół publicznych uczy się ponad 8 tys. uczniów.

W zasadniczych i średnich publicznych szkołach zawodowych (bez policealnych) dominującym profilem kształcenia jest profil techniczny. Blisko 61% absolwentów kończy szkoły zawodowe o tym profilu. Od danych tych odbiegają szkoły niepubliczne, które przygotowują młodzież do pracy w szeroko pojętych usługach. Z badań (Drogosz-Zabłocka, 1993) wynika, że szkoły niepubliczne najszybciej i najbardziej efektywnie przystosowują się do zmian zachodzących na rynku pracy.

Najpilniejszych zmian w systemie kształcenia zawodowego wymagają: sposób finansowania szkolnictwa zawodowego oraz treści kształcenia. Wprowadzono nową klasyfikację zawodów szkolnictwa zawodowego, poszerzającą znacznie profile kształcenia, m.in. w wyniku rezygnacji z kształcenia w specjalnościach na korzyść nowych modeli zawodów szerokoprofilowych. Klasyfikacja ta stanowi podstawę do opracowywania nowych programów nauczania w poszczególnych zawodach. W lipcu 1993 r. powołano w Instytucie Badań Edukacyjnych Pracownię Programów Kształcenia Zawodowego, która jest organizatorem prac programowych dla zawodów szerokoprofilowych. Dla przykładu podam, że w nowej klasyfikacji zrezygnowano z kilkunastu specjalności w zawodzie technik mechanik i w systemie szkol-

nym będzie się przygotowywać do pracy tylko techników mechaników bez żadnej specjalności. Zwolennicy takiego rozwiązania uważają, że tak przygotowany technik będzie bardziej mobilny na rynku pracy i łatwiej się przystosuje do zmieniających się warunków rynkowych. Przeciwnicy mówią z kolei, że tak przygotowany technik mechanik będzie w praktyce dobrze przygotowany ogólnie, ale żadnej konkretnej pracy mechanika nie będzie w stanie wykonać, zatem trudno go będzie nazwać mechanikiem. Warto tu zaznaczyć, że kształcenie w zawodach szerokoprofilowych zakłada, iż kształcenie specjalistyczne wezmą na siebie pracodawcy. Założenie to jest słuszne, ale realia pokazują, że pracodawcy nie są zainteresowani edukacją pracowników.

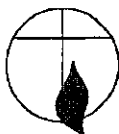
W systemie kształcenia zawodowego pojawia się nowy typ szkoły zawodowej, która otrzymała roboczą nazwę – liceum techniczne. W szkole tej, która będzie kształciła w cyklu 4-letnim, będzie realizowany znacznie większy zakres kształcenia ogólnego, co zapewni absolwentom możliwość kontynuowania nauki w szkole wyższej. Zakłada się, że liceum techniczne będzie kształcić w 14 profilach, np. administracyjno-biurowym, społeczno-socjalnym, usługowo-gospodarczym, ale bez nadawania tytułów kwalifikacyjnych. MEN uważa, że pierwsze licea techniczne rozpoczną działalność w roku szkolnym 1995/96. Wydaje się jednak, że termin ten jest bardzo optymistyczny, ponieważ do prawidłowego funkcjonowania takich szkół niezbędne jest przygotowanie kadry oraz programów nauczania, podręczników, środków dydaktycznych. Być może rozwiązanie to będzie wprowadzone jako eksperymentalne, ale eksperyment, szczególnie pedagogiczny, wymaga tym bardziej dobrego przygotowania, choć jego zasięg jest ograniczony.

Kolejnym problemem szkolnictwa zawodowego jest organizacja i finansowanie praktycznej nauki zawodu. Rozporządzenie RM z 1992 r. wyszło naprzeciw oczekiwaniom społecznym, ale jego realizacja już napotkała liczne trudności wynikające z problemów finansowych podmiotów gospodarczych i braku zainteresowania z ich strony zagadnieniami kształcenia zawodowego. Ten akt prawny umożliwia prowadzenie praktycznej nauki zawodu u różnych pracodawców, co miało się przyczynić do lepszego przygotowania zawodowego młodzieży. W praktyce okazało się, że są szkoły, gdzie praktyczna nauka zawodu musi się odbywać w warsztatach szkolnych, ponieważ pracodawcy nie chcą przyjmować uczniów. Istnieje też drugie rozwiązanie, kiedy nauka zawodu realizowana jest u kilkunastu lub kilkudziesięciu

pracodawców, a wówczas sprawowanie nadzoru pedagogicznego nad tym kształceniem staje się po prostu fikcją.

Wszystkie pokazane w artykule problemy potwierdzają tezę o złożoności problematyki oświatowej i procesów związanych z jej reformowaniem. Choć teoretycznie rozwiązanie wielu kwestii wydaje się proste, w praktyce pojawiają się często nieoczekiwane skutki negatywne, np. likwidacja przedszkoli. Przedstawione przeze mnie zagadnienia mogą się stać początkiem interesującej wymiany poglądów na temat zmian zachodzących w oświacie.

Elżbieta Drogosz-Zabłocka



Jeśli się nie staniecie jako dzieci...

Napomknęłam kiedyś pół żartem, pół serio znajomemu księdzu michalicie, że szukam sposobu na to, by znaleźć wspólny mianownik dla idei ks. Bronisława Markiewicza i spuścizny po o. Anthonym de Mello. Znajomy ów zaśmiał się z absurdalności mojego pomysłu, ale ta sprawa nie dawała mi spokoju przez następnych kilka miesięcy. Rzeczywiście, wydaje się, że poza faktem, iż obaj byli kapłanami Kościoła katolickiego, nic ich nie łączy. Założyciel Zgromadzenia Księża Michalitów był człowiekiem oddanym sprawie wychowania młodzieży opuszczonej na terenie Polski, a ściślej Galicji, na przełomie XIX i XX w., natomiast jezuita hinduski był rekolekcjonistą nieomal światowym w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych naszego stulecia. Można by zaryzykować stwierdzenie, że charyzmat o. de Mello był „szerszy” od charyzmatu ks. Markiewicza, zarówno pod względem geograficznym, jak i pod względem zakresu działania. Ale nie tylko. Ojciec de Mello przyjął święcenia kapłańskie w 1961 r., prawie dokładnie w 50 lat po śmierci polskiego kapłana i wychowawcy. Tu znalazłam brakujący element. W swojej pracy duszpasterskiej o. de Mello jest wyposażony w dodatkowe narzędzie – psychologię. W moim przekonaniu, jeśli dodać do idei księdza-wychowawcy z poprzedniej epoki obecną znajomość psychologii, można znaleźć wspólną płaszczyznę z przesłaniem współczesnego Hindusa, księdza i psychologa w jednej osobie.

Ten żart na temat dwóch bliskich mi postaci: jednego – ponieważ był wychowawcą młodzieży, a drugiego – dlatego, że był mistrzem w prowadzeniu człowieka poprzez meandry psychologiczno-duchowe, ma głębokie znaczenie dla zrozumienia sytuacji dzisiejszego nauczyciela, wychowawcy czy katechety w szkole.

O tym, jaki był i jest model polskiej szkoły oraz jak powinien on wyglądać, bardzo pięknie powiedział w wywiadzie udzielonym „Powszechności i Pracy” dyrektor Biura ds. Reformy w Ministerstwie Edukacji Narodowej S. Sławiński: *Obecnie, choć nie jest to wprost powiedziane, głównym punktem odniesienia jest wiedza traktowana jako wartość sama w sobie. Milcząco zakłada się, że im więcej wiedzy człowiek przyswoi, tym bardziej jest człowiekiem. Z tego m.in. wynika osobliwy stereotyp DOBREGO UCZNIA – tego, który radzi sobie z problemami stawianymi przez szkołę, a który wcale nie musi być dobrym*

człowiekiem (...) Główny podział przebiega między tymi, których warto uczyć: którzy awansują na człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli inteligenta, po studiach, oraz tymi, którzy nie dostaną się na studia – odpadami przy produkcji. Tymczasem nie jest tak, że trzy czwarte młodzieży polskiej jest wybrakowane. Ogromna ilość dzieci, które pragną zmieścić się w tej kategorii wybrańców, traci z tego powodu zdrowie. Pobyt w szkole zamiast służyć dziecku zaczyna mu zagrażać (...) szkoła nie będzie w przyszłości świątynią wiedzy, tylko miejscem rozwoju człowieka¹. Myślę, że to ostatnie zdanie jest kluczowe. Albowiem innymi środkami przekazujemy dziecku (od lat 7 do 18) wiedzę, a inaczej musimy pracować, by pomóc mu w jego rozwoju. Obecnie przeciętna szkoła koncentruje się nieomal wyłącznie na sferze intelektualnej ucznia, trochę czasu poświęcając jego rozwojowi fizycznemu, a całkowicie zaniedbując całą sferę emocjonalną, zmysły, wyobraźnię, umiejętność koncentracji młodego człowieka. Szkoła tego typu mogła funkcjonować w kulturze europejskiej do końca lat sześćdziesiątych, a w Polsce do końca poprzedniej dekady, ale nie jest w stanie zdać egzaminu w sytuacji, w jakiej Europa Zachodnia znalazła się około 30 lat temu, a Polska kilka czy nawet 10 lat temu. Chodzi o pojawienie się w tym czasie nowego zjawiska – kultury młodzieżowej – które wspierane przez środki masowego przekazu i cały przemysł rozrywkowy wywiera nieodwracalny wpływ na młode pokolenie. Trafnie ujął tę kwestię irlandzki jezuita M.P. Gallagher w swojej książce „Zarządź memu niedowiarstwu”², określając kulturę ludzi urodzonych przed 1950 r. jako kulturę autorytetu i posłuszeństwa, a kulturę ludzi urodzonych później – jako kulturę doświadczenia, doznania, przeżycia. To jasne rozgraniczenie było autorowi potrzebne w przeprowadzonej przez niego analizie przyczyn tendencji do zanikania wiary wśród młodego pokolenia. Ale świadomość tej zasadniczej różnicy między pokoleniami jest bardzo potrzebna także wówczas, gdy przyglądamy się z bliska problemom, przed jakimi stoi dzisiaj w szkole nauczyciel czy jeszcze bardziej wychowawca.

Sytuacja nie do pomyślenia jeszcze 20 lat temu, chyba że wśród tzw. marginesu społecznego, jest w tej chwili prawie powszechna:

¹ *Kościół i okolice: Oświecenie się skończyło, „Powściągliwość i Praca”, nr 12/1992.*

² M.P. Gallagher SJ, *Help my Unbelief*, Gujarat 1987; wersja polska w przygotowaniu do druku w wydawnictwie WAM w Krakowie.

uczeń nie traktuje nauczyciela jako autorytetu. Pogłębia to fakt, że młodzież dysponuje dużą liczbą informacji czerpanych z telewizji, często ma opanowaną wiedzę dotyczącą komputerów, niejednokrotnie wie więcej na wiele tematów niż nauczyciel. Dlatego klasyczny model funkcjonowania nauczyciela jako mistrza przemawiającego do uczniów *ex cathedra* staje się nieadekwatny. Zachodzi potrzeba stosowania innej formy komunikacji w klasie – nauczyciel powinien raczej stawiać się jednym z uczestników grupy. Nie chodzi już tylko o to, by tylko przekazywał informacje i opinie, ale także by zachęcał do zadawania pytań, wyrażania własnego zdania i dochodzenia do rozwiązywania problemów przez grupę. Wówczas proces nauczania trwa dłużej, ale jest dokładniejszy i trwalszy, ponieważ zaangażowana jest w znacznie większym stopniu cała osoba ucznia, a nie tylko jego intelekt. Bardziej partnerska postawa nauczyciela wobec uczniów w naturalny sposób powoduje stopniowe zanikanie tendencji ucznia do automatycznego, nawet nieuświadomionego przeciwstawiania się nauczycielowi tylko dlatego, że zajmuje on pozycję autorytetu.

Oczywiście postulat, by pomagać uczniowi w jego wszechstronnym rozwoju, a nie jedynie poprzestawać na wtłaczaniu mu do głowy suchej wiedzy, stanowi ogromne wyzwanie dla nauczyciela, a tym bardziej dla wychowawcy. *Wychowanie w optyce funkcjonowania* – pisze ks. Tadeusz Gadacz – *przyjmuje obiektywny, przedmiotowy sposób traktowania człowieka. Polega ono na formowaniu wychowanka zgodnie z obowiązującymi modelami życia charakterystycznymi dla danej ideologii czy społecznego systemu (...)*

Dla wychowawcy, który wychowuje „skutecznie” do działań funkcjonalnych, każda chwila i sytuacja jest taka sama. Myśli on schematycznie i porusza się pośród schematów. Z góry ma wszystko określone. Nie daje się zaskoczyć. Wie, czego i od kogo należy się spodziewać. W jego życiu nie ma miejsca na wydarzenie. Dla wychowawcy, który jest osobą i wychowuje osoby, KAŻDA CHWILA JEST INNA, ODMIENNA, JAK ODMIENNA JEST KAŻDA OSOBA I KAŻDA CHWILA ORAZ SYTUACJA JEJ ŻYCIA (podkreślenie moje – E.N.) (...) Wychowawca wychowujący osoby kieruje swój apel do całej osoby, szczególnie do jej uczuć, a jego celem jest uzdolnienie wychowanka do samodzielnego formułowania sądów o rzeczywistości³.

³Ks. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, red. Fr. Adamski, WAM, Kraków 1993.

Obecna sytuacja w Polsce stwarza duże możliwości poszukiwań nowych modeli edukacyjnych z równoczesnym powracaniem do starych, wypróbowanych, dobrych wzorów. Przykładowo, w materiałach z międzynarodowej konferencji na temat „Edukacja alternatywna – dylematy teorii i praktyki”⁴, zorganizowanej przez środowisko łódzkie, obok referatów dotyczących najnowszych kierunków poszukiwań pedagogicznych czy to europejskich, czy amerykańskich, można znaleźć także wypowiedzi nawiązujące do idei Janusza Korczaka czy artykuł o pedagogice dialogu ks. Janusza Tarnowskiego, pracującego od wielu lat z dziećmi i młodzieżą.

Bardzo ważną inicjatywą w tej dziedzinie jest utworzenie w październiku 1991 r. w Lublinie Klubu Alternatywnych Pedagogów (KAP) z inspiracji Zofii Zaorskiej – adiunkta w Zakładzie Androgogiki, Instytutu Pedagogiki UMCS w Lublinie. KAP powstał na bazie utworzonego rok wcześniej Klubu Animatora Zabawy (KLANZA), którego celem jest propagowanie na terenie Polski pedagogiki zabawy sprowadzonej z Austrii. Nazwa jest nieco myląca, gdyż sugeruje, że dotyczy ona tylko zabaw, a szczególnie małych dzieci. Tymczasem chyba najważniejszą jej cechą jest wytwarzanie w grupie takiej atmosfery, w której można twórczo pracować w różnych kierunkach. Pedagogika zabawy jest niezwykle wyczulona na emocje uczestnika, a więc na ten element, którego tak bardzo brakuje w dotychczasowym sformalizowanym modelu kształcenia i wychowania. Jej mottem jest: „Powiedz a zapomnę, pokaż a zapamiętam, pozwól brać udział a zrozumieć”. Czytelnicy „Kropki” – pisma wydawanego przez KAP, o nazwie przypominającej łacińską sentencję: „Kropla draży skatę nie siłą lecz ciągłym spadaniem” – mogą się dowiedzieć, że pedagogika zabawy z powodzeniem jest wprowadzana zarówno w szkole podstawowej jak i średniej na lekcjach biologii, muzyki, wychowania estetycznego i katechez. Można ją stosować w pracy z młodzieżą upośledzoną, a także podczas zajęć uniwersyteckich z gerontologii (sic!), co czyni sama Z. Zaorska. Pedagogika zabawy wystrzega się rywalizacji, uznaje inność i odrębność każdego dziecka i bez lęku pozwala na indywidualne przeżywanie przez każdego uczestnika tego, co się dzieje w grupie.

Klub Alternatywnych Pedagogów zaprasza do Lublina osoby prezentujące różne teorie i doświadczenia, autorów aktualnie wydawa-

⁴Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki. Materiały międzynarodowej konferencji w Dobieszowie k. Łodzi, red. dr B. Śliwerski, wyd. Impuls, Kraków 1992.

nych książek, osoby pracujące za pomocą niekonwencjonalnych metod. Na spotkaniu KAP w styczniu 1994 r. nastąpiło *bliskie spotkanie 3 stopnia* – jak czytamy w numerze „Kropli”⁵ – z dyrektorem ogólnokształcącego Liceum Programów Indywidualnych w Gdańsku, Piotrem Bogdanowiczem, oraz wicedyrektorką tegoż Liceum, Ewą Łuszczyńską. Goście przeczytali zebranym bajkę, którą chciałabym zakończyć moje refleksje na tematy szkolno-pedagogiczne.

Bajka dla nauczycieli

Pewnego razu zwierzęta postanowiły zrobić coś dla rozwiązania problemów współczesnego świata. Podjęły decyzję o założeniu Nowej Szkoły. Powołano Komitet Szkolny złożony z niedźwiedzia, sarny i bobra. Dyrektorem mianowano jeża. W programie szkolnym umieszczono następujące przedmioty: bieganie, wspinanie się, latanie i pływanie. W celu lepszej organizacji postanowiono, że wszystkie zwierzęta będą się uczyły wszystkich przedmiotów w taki sam sposób.

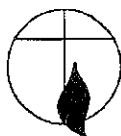
Kaczka osiągnęła najlepsze wyniki w pływaniu, okazała się nawet lepsza od nauczyciela. Niestety, z latania otrzymała tylko 3+, a z bieganiem zupełnie nie dawała sobie rady. Z tego powodu została skierowana na dodatkowe zajęcia wyrównawcze. Podczas gdy inni trenowali pływanie, kaczka uczyła się biegać. Po pewnym czasie jej powykrzywiane nóżki były tak zmęczone, że osiągała tylko przeciętne wyniki w pływaniu. Wiewiórka otrzymała 6 z wspinania się, ale bardzo frustrowały ją lekcje latania, ponieważ nauczyciel wymagał startu z czubka drzewa. Długie ćwiczenia spowodowały znaczne obniżenie ocen z wspinania się i biegania. Orzeł był dzieckiem problemowym, często strofowanym. Na lekcjach wspinania potrafił znaleźć się na szczycie drzewa szybciej niż inni uczniowie, tyle że chciał robić to na własny sposób. Królik rozpoczął zajęcia z biegania jako najlepszy w klasie, ale dodatkowe lekcje pływania były powodem jego załamania nerwowego. Został skierowany do szkoły specjalnej na obserwację psychologiczną. W tej szkole jedynym przedmiotem było pływanie. W końcu roku szkolnego nienormalny łosoś okazał się najlepszy w pływaniu, a także w bieganiu, wspinaniu się i lataniu. W nagrodę poproszono go o wygłoszenie mowy na zakończenie roku szkolnego.

⁵ Nasi goście, „Kropla”, nr 7/1994.

Pies preriowy trzymał się z daleka od szkoły, ponieważ Komitet Szkolny nie zaakceptował kopania jako przedmiotu. Zaprzyjaźnił się z borsukiem i został jego pomocnikiem. Później dogadali się z dzikimi świniami i założyli szkołę prywatną, która wkrótce okazała się sukcesem.

Szkoła, która pragnęła zająć się rozwiązywaniem problemów współczesnego świata, została zamknięta. Zwierzęta odzyskały wolność.

Ewa Nartowska



sesje - sympozja

**KANONIŚCI
O PRZEMIANACH**

*Kościół – państwo
we współczesnych
systemach prawnych*

**KUL, Lublin, 14 – 19 IX
1993 r.**

Światowe kongresy kanonistów są organizowane od 1968 r. – z reguły co 3 lata – z inicjatywy Międzynarodowego Stowarzyszenia dla Rozwoju Prawa Kanonicznego z siedzibą w Rzymie. Poprzedni kongres obradował w Paryżu (nt. zjawiska synodalności) i tam właśnie, podczas debaty końcowej nad miejscem i tematyką kolejnego kongresu, polski kanonista ks. Tadeusz Pierniek zaproponował jako przedmiot przyszłych obrad kongresowych temat „Kościół – państwo”, a dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL ks. Marian Stasiak wyraził gotowość podjęcia się roli gospodarza spotkania kanonistów w 1993 r. przez KUL.

Uczestnikami kongresu lubelskiego byli uczeni z 37 krajów w liczbie około 400. Pokazną grupę stanowili Polacy oraz przedstawiciele innych krajów dawnego bloku wschodniego: Rosji, Litwy, Estonii, Ukrainy, Białorusi, Słowacji, Czech i Węgier.

Oprócz kanonistów w obradach uczestniczyli także reprezentanci innych dyscyplin prawnych, m.in. prawa wyznaniowego. Co najmniej jedną trzecią uczestników stanowiły osoby świeckie, w wielu bowiem krajach, zwłaszcza we Włoszech, Hiszpanii i Niemczech, prawo kanoniczne uprawia również laikat, mając w swym gronie wielu wybitnych profesorów.

W homilii wygłoszonej podczas mszy św. 14 września abp Józef Kowalczyk mówił o tym, iż kongres poświęcony tak doniosłej tematyce odbywa się w kraju, w którym został zapoczątkowany proces przemian demokratycznych w Europie Środkowo-Wschodniej i który – jako pierwszy w tym regionie – uregulował stosunki Kościół – państwo w drodze podpisanego niedawno konkordatu. Zebranych powitał ks. Stanisław Wielgus, rektor KUL. *Wybór Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na miejsce tego kongresu – stwierdził – nie był sprawą przypadku. Zdecydowała o tym zarówno międzynarodowa ranga naszej uczelni, jak również szczególna rola, jaką ona odgrywała przez 45 lat po II wojnie światowej, stanowiąc największe centrum nauki niezależnej w całym Bloku Wschodnim.* Z kolei głos zabrał abp Bolesław Pylak, wielki kanclerz KUL, odczytując okolicznościowy list papieża Jana Pawła II skierowany do uczestników kongresu. W słowie tym papież podkreślił wymowę podpisanej przez RP ze Stolicą Apostolską umowy konkordatowej. Kard. Józef Glemp zwracając się do zebranych podkreślił m.in. rolę konferencji plenarnych Episkopatu

Polski od 1950 r. w kształtowaniu teologii polityki, zawartej w komunikatach kierowanych z tychże konferencji do duchowieństwa i wiernych.

Właściwe obrady kongresu toczyły się w pięciu sesjach, poświęconych różnym wymiarom i aspektom głównego tematu. Sesja „Relacje między Kościołem i państwem w epoce współczesnej: historia i zasady” obejmowała 3 wystąpienia. Roland C. Minnerath (Strasbourg) ukazując zarys historyczny wspomnianych relacji wskazał na główne kierunki przemian, jakie dokonały się w epoce nowożytnej zarówno po stronie państwa jak i Kościoła oraz na inspiracje filozoficzne, teologiczne i ideologiczne tych przemian. Mówca interesująco ukazał konflikt, jaki w epoce nowożytnej zarysował się pomiędzy koncepcją państwa wyznaniowego, ukształtowanego w następstwie reformacji, a koncepcją państwa świeckiego, opartą na ideologii liberalnej. Zwrócił także uwagę na doktrynę II Soboru Watykańskiego, w której akcentuje się wolność religijną jako jedno z fundamentalnych praw człowieka.

Przedmiotem sesji II była kwestia wolności religijnej i relacji pomiędzy Kościołem i państwem. Axel von Campenhausen (Getynga) przedstawił – na przykładzie Niemiec – stosunki międzywyznaniowe i relacje z państwem. Jedną z tez prelegenta było stwierdzenie, że zasada neutralności państwa wobec religii prowadzi do konieczności rozszerzenia współpracy z różnymi korporacjami religijnymi, gdyż należą do nich obywatele państwa.

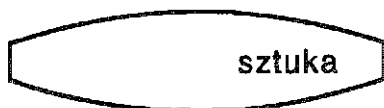
Następna sesja miała za temat „Czynnik religijny i transformacja instytucji politycznych: zestawienie doświadczeń”. Duże zainteresowanie wzbudziło wystąpienie bpa T. Pieronka, ukazujące proces transformacji politycznych w Polsce i w pozostałych krajach byłego bloku wschodniego. Inni prelegenci przedstawiali doświadczenia z własnych krajów: systemu konkordatowego (Hiszpania), systemu separatystycznego (USA), systemu prawnego Kościoła państwowego (Grecja).

Sesja IV miała za przedmiot kwestie wolności religijnej w odniesieniach Kościoła i państwa.

Podczas V Sesji toczyła się dyskusja prowadzona przez Francesco Mariotta Broglio (Florencja) na temat „Kościół wobec organizacji ponadpaństwowych w Europie”.

Obrady zakończyły wystąpienia ks. Mariana Stasiaka, a następnie bpa Eugenio Corecco, podsumowujące kongres, który niewątpliwie dostarczył szczególnej okazji do pogłębionej refleksji nad wzajemnymi odniesieniami Kościoła i państwa.

ks. Wojciech Góralski



ORZEŁ W HERBIE**70-lecie Muzeum
Śląskiego
w Katowicach
Wystawa jubileuszowa****kwiecień – maj 1994 r.**

Wojna wisiła już na włosku, gdy 22 VIII 1939 r. wyeksponowano pierwsze skrzynie z eksponatami Muzeum Śląskiego w Katowicach z ich tymczasowej siedziby w gmachu Urzędu Wojewódzkiego. Nie wywieziono ich jednak, jak z początku planowano, do ukończonego już własnego budynku, ale do Lublina, aby je tam ukryć przed nadciągającą inwazją. W następnych dniach wysłano następne partie cennej kolekcji polskiego malarstwa i rzemiosła artystycznego, śląskiej sztuki sakralnej i dokumentacji historii najnowszej – powstań śląskich i plebiscytu, które, jak się spodziewano, pierwsze zostaną zniszczone.

To, co udało się ukryć w podziemiach lubelskiego muzeum, rychło okupant odnalazł i sprowadził z powrotem. I tym razem nie do nowego budynku, ale do magazynów Landesmuseum w Bytomiu. Gmach Muzeum Śląskiego został zburzony. Samych Niemców poniewczasie

zdumiało takie marnotrawstwo. Zwyciężyło pragnienie starcia z powierzchnią ziemi tego symbolu powrotu Górnego Śląska do Polski.

Dzieje katowickiego muzeum przypomniła w kwietniu tego roku wystawa jego zbiorów w obecnej, zastępczej siedzibie przy Alei Korfantego i dwie towarzyszące jej publikacje Lecha Szafrāńca poświęcone historii Muzeum Śląskiego oraz sylwetce jego pierwszego dyrektora – Tadeusza Dobrowolskiego.

Katowice czekały ponad 40 lat na ponowne otwarcie swego muzeum. Jego eksponaty, w czasie wojny przechowywane w złych warunkach, rozproszone i przetrzebione w ostatnich miesiącach jej trwania, jeszcze przez kilka lat ściągano do Bytomia, gdzie znalazły azyl i były wystawiane. Dopiero w marcu 1981 r., na fali rewolty społecznej i pod presją tutejszego środowiska kulturalnego, władze wreszcie zgodziły się przywrócić tę placówkę. Na początek oddano na jej rzecz jeden pokój w podniszczonej, stylowej kamienicy z początku stulecia. Dopiero w 1987 r. wyprowadzono stąd ostatnich lokatorów. W maju następnego roku udostępniono do zwiedzania pierwsze sale. Do dziś trwają prace renowacyjne i adaptacyjne, trwa przejmowanie zbiorów z Bytomia. Prowadzi się przy tym intensywną pracę merytoryczną, badania terenowe, czynności konserwatorskie, przygotowuje wystawy czasowe i działalność wydawniczą. Ciasnota daje się jednak we znaki.

Zdumienie może budzić fakt, że w centrum bogatego okręgu przemysłowego przez tyle lat po wojnie nie mogło dojść do wznowienia działal-

ności tak ważnego dla tej części kraju muzeum oraz do odbudowy przedwojennego gmachu – udanego przykładu europejskiej architektury lat 30., gdy tyle innych budowli, a nawet całych miast podniesiono z gruzów. Chyba jednak nie mógł na to liczyć ten porannik powrotu Górnego Śląska do tamtej Polski. Przypominał zaledwie zanadto okres, którego dokonania z premedytacją dyskredytowano. Doskonale natomiast, jako obiekt kultury zburzony przez Niemców, nadawał się na przedmiot manipulacji – jątrzył pamięć. Na jego miejscu pod koniec PRL-u wzniesiono obelisk „Śląskie Orły”. W Warszawie ofiarą takiej samej logiki postępowania padł zburzony w czasie powstania nowoczesny gmach zasłużonego dla polskiej kultury w okresie międzywojennym Instytutu Propagandy Sztuki. Na jego miejscu postawiono luksusowy hotel Victoria.

Muzeum Śląskie, jak wiele imponujących realizacji dwudziestolecia, zawdzięcza swoje powstanie entuzjastom. Już w 1924 r. zawiązało się w Katowicach Towarzystwo Ziemi Śląskiej (z prezesem Ernestem Farnikiem), które miało na celu powołanie centralnej dla tego regionu placówki kulturalnej. Drogą apelów w prasie, szkolenia nauczycieli i odwołania się do patriotyzmu kleru rozpoczęto gromadzenie wszelkich ruchomych dóbr kultury i pamiątek przeszłości oraz funduszy na budowę siedziby. Ten amatorski okres zakończył się po powołaniu we wrześniu 1926 r. na urząd wojewody śląskiego doktora prawa UJ – Michała Grażyńskiego. Rozejrzawszy się w ogromie zaniedbań i potrzeb

w dziedzinie kultury podległego mu terenu, w połowie następnego roku ściągnął do Katowic na stanowisko konserwatora wojewódzkiego Tadeusza Dobrowolskiego. Jeszcze w tym samym roku zlecił mu kierowanie Oddziałem Sztuki przy Urzędzie Wojewódzkim oraz założenie muzeum z prawdziwego zdarzenia.

Obydwa ci Małopolanie stali się założycielami Muzeum Śląskiego. W nie ukończonym gmachu Urzędu Wojewódzkiego Dobrowolski otrzymał na początek 4 pokoje na biuro i zbiory. Po roku organizująca się placówka otrzymała następne 36 sal, obszerne pomieszczenia magazynowe oraz własny budżet, z którego można było dokonać pierwszych zakupów dzieł sztuki. Dzięki życzliwemu nastawieniu kurii biskupiej do muzeum zaczęły napływać z terenu całej diecezji dzieła sztuki sakralnej zalegające kościelne strychy. Były wśród nich znakomite przykłady śląskiej rzeźby i malarstwa od czasów średniowiecza.

W 10. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości, na uroczystym posiedzeniu Rady Wojewódzkiej, Grażyński przedstawił cele muzeum: *Ma się ono stać placówką regionalnej pracy naukowej, o którą zaczęłoby się ogólne zainteresowanie świata naukowego dla problemów śląskich oraz która ułatwiłaby prześiąkanie regionalnych wartości kulturalnych do ogólnej skarbnicy kultury polskiej.* Zamiast ciasnej formuły regionalnej monografię kultury śląskiej muzeum miało ukazać na tle syntezy kultury polskiej. Idąc tę zaprezentował wojewoda na otwarciu pierwszych sal wystawowych w maju 1929 r.

Wyrazem osobistych preferencji Dobrowolskiego była założona przez niego galeria malarstwa polskiego XIX i XX w. Od pierwszego zakupu – „Portretu Ostafiego Daszkiewicza” Jana Matejki – znalazło się w niej tak wiele świetnych dzieł, że nie do pomyślenia jest obecnie żadna wystawa monograficzna wybitnych malarzy ani syntetyczne opracowanie tego okresu bez cytatów katowickich.

Wielodziałowe muzeum w stadium organizacji, o widocznych osiągnięciach, nie miało jednak własnej siedziby, jego zwiędanie zaś utrudniała zależność od godzin pracy portierów Urzędu Wojewódzkiego. W tej sytuacji wojewoda zdecydował się przedstawić 23 VIII 1929 r. w Sejmie Śląskim ustawę o utworzeniu Muzeum Śląskiego oraz wzniesieniu jego budynku jako *trwałego pomnika walki polskiego ludu o utrzymanie narodowego bytu*. Ustawę uchwalono. Rozpisano ogólnopolski konkurs na budowlę. Jego rezultat nie zachwycił gospodarzy. Pierwszej nagrody nie przyznano. Nie wybrano także do realizacji żadnego z wyróżnionych projektów. Na przeszkodzie stanęła recesja. Dopiero kiedy po pięciu latach koniunktura się poprawiła, powrócono do myśli o budowie. W 1934 r. zwrócono się o sporządzenie nowego projektu do katowickiego architekta, Karola Schayera. Jesienią tego roku odbył on wraz z dyrektorem Dobrowolskim podróż po Niemczech, Holandii i Belgii, aby zapoznać się ze sprawdzonymi i najnowszymi rozwiązaniami technicznymi tamtejszych muzeów. Szczególną uwagę obu przyciągnęło nowo

wznoszone muzeum w Hadze. Wiele z podpatrzonych rozwiązań znalazło zastosowanie w projekcie Schayera. W styczniu 1936 r. projekt był gotowy i przystąpiono do jego realizacji.

Tempo prac było duże. Termin oddania budynku planowano na jesień 1939 r. Gmach był imponujący: 7-kondygnacyjny korpus główny długości 65 m przecinały 4-kondygnacyjne skrzydła. Oglądany z lotu ptaka – przypominał sylwetkę samolotu. Piętra korpusu, o dwu ciągach sal, były przeznaczone na przegląd zbiorów od przyrodniczych, archeologicznych i etnograficznych po galerię sztuki na najwyższym. Skrzydła boczne mieściły biura, pracownic, salę odczytową, kawiarnię, bibliotekę oraz wystawę najnowszej historii Śląska. Fasady budynku miały zdobić płaskorzeźby Stanisława Szukalskiego. Ściągnięty do Katowic przez odważnego wojewodę ten wybitny choć kontrowersyjny artysta otrzymał tu pracownię i fundusze. Wszystkie jego katowickie prace zostały w czasie wojny zniszczone.

Do współpracy w organizacji poszczególnych działów udało się Dobrowolskiemu nakłonić wybitnych ekspertów z głębi kraju. Byli to m.in.: Seweryn. Udziela – dyrektor Muzeum Etnograficznego w Krakowie oraz jego kustosz Tadeusz Seweryn, doc. Aniela Kozłowska z UJ, organizatorka działu przyrody, sławny archeolog Józef Kostrzewski z Uniwersytetu w Poznaniu. Działem sztuki zajmował się dyrektor osobiście.

Tadeusz Dobrowolski (1899–1984) swoje wszechstronne przygotowanie zawdzięczał ukończeniu

wydziału malarstwa krakowskiej ASP u Józefa Mehoffera oraz studiom historii sztuki na UJ u Juliana Pagaczewskiego i Jerzego Mycielskiego. Był świetnym portrecistą, ale talent malarski zdominowała z czasem pasja poznawcza i działalność organizacyjna. Jego dorobek naukowy to ponad 300 publikacji, w tym kilkanaście książkowych. Dziełem jego życia stała się praca o malarstwie polskim ostatnich dwustu lat. Napisał ją w czasie wojny, a poprawiał i uzupełniał do końca życia. Dzięki kilku wydaniom i mutacjom, także obcojęzycznym, ten bogato ilustrowany podręcznik napisany przystępnym językiem stał się obowiązkową lekturą kolejnego już pokolenia polskiej inteligencji. Kanon dzieł ułożony przez Dobrowolskiego tworzą obrazy w dużej mierze przez niego nabyte do Muzeum Śląskiego w Katowicach oraz do Muzeum Narodowego w Krakowie, którego dyrektorem był w latach 1950-56. A były to czasy, kiedy pod Wawelem osiedliła się duża grupa wybitnych artystów.

Etap krakowski życia Dobrowolskiego to jednak przede wszystkim praca pedagogiczna. Jako profesor historii sztuki na UJ wykształcił wielu uczniów. Podejmując pracę w różnych instytucjach kulturalnych w województwie katowickim należeli oni do grupy nacisku, która doprowadziła w końcu do restytucji Muzeum Śląskiego, a w istniejącej placówce do kontynuacji działalności profesora. Dawny zbiór sztuki został powiększony o nowe dzieła sztuki współczesnej, utworzono kolekcję plakatu oraz scenografii.

W 1986 r. ogłoszono konkurs na nowy budynek muzeum. Jego laureat – warszawski architekt Jan Fiszer, po uwzględnieniu zaleceń sądu konkursowego złożył w 1989 r. gotowy projekt. W następnym roku został on zatwierdzony. I na tym, w relacji Lecha Szafranca we wspomnianej publikacji rocznicowej, sprawa utknęła.

Przychodzi mi do głowy myśl szalona – o odbudowie gmachu Muzeum Śląskiego w Katowicach w jego pierwotnym kształcie. Byłby on dziś, gdyby ocalał, wciągnięty na listę zabytków podlegających specjalnej ochronie. Tak się nie stało. Ofiara grzechu nienawiści i grzechu zaniechania czeka na sprawiedliwych.

Krystyna Paluch Staszkiel

BRONŃ SYMBOLICZNA ZOFII KULIK

Broń symboliczna III

**Poznań, Galeria u Jezuitów
luty 1994 r.**

Kolejna wystawa w Galerii u Jezuitów stała się okazją do zaprezentowania w Poznaniu twórczości Zofii Kulik, która od pewnego czasu budzi coraz większe zainteresowanie krytyki i publiczności. Wcześniej prace artystki można było oglądać w Państwowej Galerii Sztuki w Sopocie oraz w warszawskiej Zachęcie. Absolwentka Wydziału Rzeźby ASP w Warszawie od kilku lat posługuje

się fotografią, wykorzystując to medium do analizy artystycznej doświadczeń totalitaryzmu. Nie chodzi przy tym o penetrację poszczególnych aspektów tej ideologii i jej praktycznych odniesień, lecz o wizję całościową, stanowiącą kwintesencję kierujących nią mechanizmów i dokonanych spustoszeń. Uniwersalny, a więc także czytelny charakter tego przekazu łączy się z osobistym i bardzo emocjonalnym zaangażowaniem, sprzyjając powstaniu jedynego w swoim rodzaju „zapisu”, którego nie sposób pomylić z żadnym innym. W poszukiwaniu alfabetu plastycznego, za pomocą którego dałoby się zbudować obraz analogiczny totalitarnego świata, który byłby adekwatny do tej ponurej apokalipsy, artystka zwróciła się do pradawnych symboli o proveniencji sakralnej, dając dowód ich zadziwiającej aktualności i powszechności. Zabieg ten można interpretować nie tylko w kategoriach indywidualnego wyboru artystycznego, jego trafności czy sugestywności. Na płaszczyźnie symbolicznej stanowi on – jak się zdaje – pełną sarkazmu i goryczy analogię do powszechnie znanych działań ideologów komunizmu. Nowa religia ludzkości Wieku Rozumu sięgała przecież często i chętnie, choć nie zawsze świadomie do przebogatego arsenału akcesoriów o charakterze kultowym. Wiadomo, znaczenie symbolu nie zamyka się w nim samym. Fotograficzne obrazy Zofii Kulik stają się więc miejscem spotkania dwóch rodzajów rzeczywistości: powszechnie dostępnych zjawisk oraz idei istniejących już na planie dalszym. Wszechobecne tu militaria,

sztandary, wojskowe epolety, dokumentalne fotografie tworzą przerażający obraz zniewolenia i krańcowej depersonalizacji.

Totalitarne uniwersum bywa budowane w kształcie wieloskrzydłowych ołtarzy bądź, tradycyjnie równie bogatych w przedstawienia figuratywne i ornamentalne, tympanonów średniowiecznych świątyń. Nicktóre z tych prawdziwie monumentalnych kompozycji przywodzą na myśl dramatyczne wizje końca świata, jakie stworzono w epoce romańskiej. Tu rolę sędziego, ferującego wyroki z równą bezwzględnością, pełni sama artystka usytuowana w centrum apokaliptycznych zdarzeń. Jej bronią, a zarazem atrybutem władzy, jest nie miecz obosieczny, lecz sztuka. *Nie łagodność mnie wypełnia, ale tłumiona chęć ataku (...) pełna strachu, a jednocześnie pełna nienawiści wobec sytuacji, w której występuje przymus podporządkowania się, mszczę się artystycznie* – pisze Zofia Kulik o swej wystawie. W innych pracach bogata w znaczenia figura koła, niegdyś związana z symboliką boskości, doskonałości, nieprzemijalnego porządku, wyznacza granice tego świata na opak, gdzie jak w krzywym zwierciadle odbijają się ludzkie występki, konterfekty uzurpatorów i atrybuty ich władzy. W hierarchicznie uporządkowanym mikrokosmosie, poddanym sztywnym i bezwzględnie egzekwowanym regułom, człowiek paradoksalnie zajmuje centralną pozycję. Podobnie jak w znanym rysunku Leonarda da Vinci, z tą tylko różnicą, że wyznaczona linią okręgu granica zaciska się niczym pętla na jego ramionach.

Model ładu kosmicznego, jaki został skonstruowany przez totalitarną ideologię, nie wyzwala w człowieku energii prawdziwie kreatywnej. Jego dumna postawa, pełna gotowości bojowej bądź wiernopoddanego oddania, wyraża jedynie ten rodzaj aktywności, który musi w efekcie prowadzić do destrukcji i (samo)zagłady.

Ustanowiony mocą reguł geometrii porządek, jest w pracach Z. Kulik równocześnie porządkiem ornamentальnym. Zgromadzone przez nią symbole i atrybuty, w szczególności naga, męska postać, zostały poddane dekoracyjnej rytmizacji. W odległej przeszłości zarówno ornament jak i geometria niewolne były od głębokich odniesień symbolicznych do transcendencji. Tym razem jednak artystka odwołuje się do współczesnych, jakże odmiennych wyobrażeń na temat roli dekoracji ornamentальной. Jest dziś ona na ogół wykluczana z obszaru „sztuki wysokiej” i sprowadzana jedynie do funkcji ozdobnika, pozbawionego indywidualności i mechanicznie dodanego do przedmiotu. Porządek ornamentálny staje się więc PORZĄDKIEM DEGRADUJĄCYM. Każdy z tworzących go detali, podobny bliźniaczo do pozostałych, jest jedynie częścią całości, bezwolną i podporządkowaną ogólnym zasadom. Także człowiek, zmultiplikowany i natrętnie obecny w niemal każdym fragmencie obrazu, odarty z wszelkich znamion indywidualności, staje się nagi, więc tym bardziej bezbronny i uległy. Dramatyczna to i poruszająca wizja ludzkiego zniewolenia! Ekspozowana w większości prezentowanych prac nagość, traktowana

jest przez Zofię Kulik wyłącznie w kategoriach symbolicznych i jako taka odegrała w dziejach sztuki ogromną rolę. (R. Grubiński, „O pocieszeniu, jakie daje sztuka”, /w:/ „Dziedzic strusich samiec. Kilka uwag o życiu umysłowym w Polsce, „Obserwator” 1992, s. 159). Z wielu przypisywanych jej odniesień, wśród których niejedno ma pozytywną, często wręcz sakralną wymowę, szczególnie ongiś popularna była jednak nuditas criminalis – symbol ludzkiej marności i występku, zresztą nie tylko erotycznego. Podobnie w omawianych obrazach owa nagość nie jest atrybutem bogów, lecz współtworzy obraz totalitarnego koszmarnu, degradacji i deprawacji nieskończenie wielu istnień ludzkich.

Wizja totalitarnego świata wykreowana przez artystkę z Warszawy, pełna niezwykle sugestywności i mocy, zróżnicowana i bogata w swej wyrafinowanej tkance artystycznej i oszalałającej pomysłowości, jest równocześnie prosta i czytelna w przesłaniach. To także wielki atut tej wspaniałej sztuki, dzięki której wystawa w Galerii u Jezuitów mogła się stać prawdziwym wydarzeniem. Warte podkreślenia jest zwłaszcza konsekwentne operowanie jedynie dwoma kolorami: czernią i bielą, za pomocą których osiąga artystka pełne gwałtownej ekspresji efekty luministyczne. Relacja światła i cienia, jakże znów bogatych w warstwie znaczeniowej, staje się tu naczelnym problemem struktury wizualnej i najbardziej charakterystycznym środkiem wyrazu. Aktywna rola ciemności, ogarniającej znaczną część powierzchni

obrazu, przypomina XVIII-wieczną manierę tenebrosą. Tradycyjne lumen divinum – światło metafizyczne – pojawiające się zawsze jako światło skupione, otoczone mrokiem, wydobywa tutaj z intensywnej ciemności rekwizyty systemu totalitarnego, uprzytamniając całą grozę ich istnienia i funkcjonowania. Niewiele tu miejsca na subtelne gradacje walerów i pełne tajemnic sfumata. Mowa tej sztuki jest twarda, podobnie jak słowa tych, których powołano do głoszenia Dobrej Nowiny. Dobrej Nowiny? Tak, bo w gruncie rzeczy: *Sztuka nie jest do przestrzegania przed złem. Sztuka jest do utwierdzania w dobrym, do zbawiania zła, do przerabiania zła na dobro* (J. Nowosielski /w:/ Z. Podgórzec, „Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim”, Warszawa 1985, s. 113). Jest BRONIĄ SYMBOLICZNĄ, a więc zdolną uchwycić właściwą światu ambiwalencję. Ciemność i blask, wina i przebaczenie, zło i dobro – to dwie strony tej samej rzeczy. Drażąc jedną, zdejmujemy się zarazem zaskonę z drugiej, tylko chwilowo pozostającej w ukryciu.

Renata Rogozińska



teatr

O ZŁEJ DZIEWCZYNIE BALLADYNIE

Teatr Powszechny
w Warszawie

Balladyna Juliusza Słowackiego

inscenizacja i reżyseria
– Jarosław Kilian
scenografia – Adam Kilian
premiera w maju 1994 r.

Tak się złożyło, że „Balladyna”, szczególnie od czasu pamiętnej premiery Hanuszkiewicza w 1974 r., pełniła często funkcję symbolu i sztandarowego argumentu w ostrym sporze zwolenników dramatycznego przeinaczania klasyki, zwanego też uwspółcześnianiem, z przeciwnikami podobnych zabiegów. W istocie była to, rzecz jasna, walka nie tylko o sprawy dotyczące teatru, nawet Narodowego, czy kultury. Obóz oponentów, „konserwatystów”, upominał się w ten sposób o pamięć i kształt polskiej tradycji, protestował przeciwko relatywizacji problemów zasadniczych, przeciwko spłycaaniu, unieważnianiu – przez efekciarstwo interpretacyjne i formalne (osławione hondy!) – wagi bagażu myśli romantycznej. Ogromne powodzenie u publiczności, szczególnie tej naj-

młodszej, którym cieszyła się Hanuszkiewiczowska inscenizacja, stawalo się dodatkowym dowodem obciążającym; obnażając bowiem, jak to ktoś wówczas nazwał, demoralizację edukacyjno-intelektualną młodzieży, jednocześnie potwierdzało podejrzenia, że schlebienie takim właśnie gustom było założeniem przedstawienia.

Temperatura tamtych dyskusji wydaje się dzisiaj anachroniczna, choć budzi zarazem lekką nostalgię. Kultura była oczywiście często przymusowym terenem zastępczym starć o podkładzie politycznym, była jedynie pretekstem, mimo wszystko jednak to fakty artystyczne pełniły rolę punktu wyjścia nader ważnych nieraz polemik, w które z pasją włączała się duża część polskiej inteligencji. Trudno sobie natomiast wyobrazić, by teraz jakkolwiek wersja inscenizacyjna sztuki klasycznej wywołała burzę mózgów w największych mass mediach. Tak jest oczywiście normalniej, choć może peryferie, na które zostały zepchnięte sprawy sztuki, wydają się nazbyt już odległe; z tej banicji kultura powraca dziś jedynie wtedy, gdy znajdzie się w polu rażenia spraw politycznych lub stanie się areną jakiegos skandalu towarzyskiego.

Takie to myśli przelatywały mi prze głowę, gdy oglądałam najnowszą „Balladynę”, w Powszechnym. Jest to bowiem inscenizacja, o którą warto byłoby się pokłócić. Przedstawienie ogląda się świetnie, kształt teatralny został konsekwentnie i wynalazczo obmyślony. Wydaje się, jakby dla twórców, czyli obu panów Kilianów, natchnieniem stała się niedgdyjsza myśl Jana Kosińskiego-

go, który proponował ulokowanie „Balladyny” w teatralnym świecie *„nawnie ludowej wyobraźni*. Słowackiego w Powszechnym oprawiono właśnie w formę jarmarcznego przedstawienia-zabawy. Nie jest to jednak żadna cepeliada ani próba zbudowania określonego stylu „ludowego”, a raczej rodzaj swobodnej fantazji dotyczącej jarmarcznej stylizacji, skomponowanej ze składników pochodzących z różnych czasów i folklorów – zarówno wiejskich, jak i lumpenproletariackich.

Nudzić się na tym przedstawieniu nie można ani przez chwilę, próba dokładniejszego opisu spektaklu zajęłaby pewnie dobre ćwierć numeru „Przeglądu”. Niemal każda sekwencja niesie coś nowego, przekształca przestrzeń. Wewnątrz zielonej ramy prosceniowej, inkrustowanej kolorowymi żarówkami i ozdobionej „nawnymi” malowidłami, cały czas, jak w kalejdoskopie, zmieniają się horyzonty, wyrastają i znikają kolejne elementy dekoracji, mnożą się rekwizyty, światło to słabnie, to nabiera mocy, odmienia kolor. Wszystko jest urzekająco urodziwe, pomysłowe, zabawne. Równy podziw budzą kostiumy pełne przeważnie ironicznego wdzięku – najbardziej chyba ujął mnie strój Goplany, odzianej jak hurysa i obdarzonej prześmiesznym ruchliwym ogonem.

Najrozmaitsze, zaskakujące z pozoru pomysły teatralne i interpretacyjne – jak upozowany w komicznie melancholijnego Słowackiego Filon (Piotr Kozłowski), przypominający jako żywo bezdomnego z Dworca Centralnego Pustelnik (Franciszek Pieczka), ucztą w zamku

przyrządzona na dancing w przedwojennej „Adrii”, domowe zwierzątka Grabca (znakomity Sylwester Maciejewski), przemienione tu w butelki z gorzałką, i wiele, wiele innych – nie budzą oporu ani irytacji. Nie zostały bowiem zaplanowane jako wygłup dla wygłupu, mieszczą się w założonych ramach pastiszu opowieści traktowanego hasłowo „ludu”; sam Słowacki w końcu pisał, że to sztuka *podobna do starej ballady, złożona tak, jak ją gmin układał*. Rozmaitość chwytów scenicznych nie razi także dlatego, że odpowiada rozmaitości konwencji składających się na „Balladynę” – o której na pewno nie da się powiedzieć, że jest dramatem jednorodnym gatunkowo.

O co można by się więc tu kłócić? Ano, jest o co – o pewien dość zasadniczy mankament: mianowicie to przedstawienie zachowuje treść i konflikty materiału literackiego, ale dokumentnie unieczestwia język Słowackiego, jego magiczny wiersz. Tekst dramatu traktuje się tu właściwie wyłącznie instrumentalnie, służy on do komunikowania widowni zdarzeń, przebiegu akcji. Wszystkie inne funkcje zostały przejęte przez obrazy: gest, układy aktorskie, plastykę. Aktorzy, zdaje się, odczuwają to i sztukę słowa zastępują innymi środkami, jakby mimowolnie nadają też wierszowi intonację, rytm prozy; może jedynie Ewa Dałkowska (Matka) umiała chwilami znaleźć złoty środek, godząc wymagania inscenizacji z prawami autora. Generalnie jednak język Słowackiego sprawia tu wrażenie niekoniecznego dodatku do zajmująco i efektownie opowiadanej historii. Ma to bolesne konsekwen-

cje przede wszystkim dla Balladyny – Doroty Landowskiej, aktorki bardzo zdolnej i wiele obiecującej; w tak ukształtowanej strukturze zmieniają się rysy głównej bohaterki. Jej wspaniałe monologi, w dużej mierze budujące patetyczną wyjątkowość postaci, nie mają szansy, by w pełni zabłysnąć. Balladyna z figury tragicznej przemienia się w złą dziewczynę, którą spotkała zasłużona kara. Skutki tego sięgają daleko – cała sztuka z tragedii przeistacza się w opowieść z morałem.

Nic uważam tego za grzech śmiertelny, konstatuję jedynie fakt, ale przecież stwierdzenie to brzmi dość bulwersująco. Przedstawienie w Powszechnym, przyjmowane z entuzjazmem przez młodą widownię, powinno – na zdrowy rozum – sprowokować jakieś gorętsze reakcje krytyki, przeciwników i zwolenników takiej propozycji interpretacyjnej. A tu cisza – o czym dyskutować, skoro o politykę spektakl nie zatracą i żaden skandal innego rodzaju mu nie towarzyszy... Marta Fik pisała po „Balladynie” Hanuszkiewiczza, że przedstawienie to *mówi więcej smutnych prawd o dzisiejszym teatrze i jego widowni niż o utworze Słowackiego*. Spektakl Kilianów równie ponure nasuwa myśli – na temat stanu polskiej publicystyki kulturalnej. Widać już nieszczęsnej „Balladynie” przeznaczenie taką to przypisało rolę – papierka lakmusowego od kultury.

Joanna Godlewska



PUŁAPKA KOLORÓW

Trzy kolory Biały. Czerwony

Krzysztofa Kieślowskiego

Nie ma równości – mówi Krzysztof Kieślowski w filmie „Biały”. Powątpiewa w istnienie braterstwa w „Czerwonym”. Czy można opowiadać w kinie o czymś, czego nie ma? Tryptyk „Trzy kolory” jest rodzajem busoli, za jej pomocą reżyser próbuje poprowadzić widzów przez świat zagubionych wartości.

Każda anegdota jest iluzoryczna, nieprawdopodobna: ociera się o życie i zarazem jest bardzo od niego odległa. Karol (Zbigniew Zamachowski), fryzjer z „Białego”, porzucony przez żonę Francuzkę wraca do Polski, aby się odegrać, pokazać, że jest „równiejszy”, sprytniejszy, bardziej zaradny. Pecunia non olet, Karol nie przebiera w środkach, handlując walutą pod kantorem, nie waha się wykonać wyroku na zlecenie, w końcu wchodzi w większe hurtowe interesy. Podobno robi to wszystko, aby przekonać Dominique, że ją kocha. Doprawdy w tym frymarczeniu uczuciami podzwaniają fałszywe nuty. Całkowicie nihilistyczna postać przyjaciela z paryskiego metra, Mikołaja, (bardzo dobra rola Janusza Gajosa) jako człowieka,

który zgodnie z formułą Sartre’a jest bytem zmierzającym ku śmierci, dowodzi, że nawet osiągnięcie równości (a przynajmniej pewnego pułapu finansowego) nie łagodzi „ból istnienia”. Znaczący filmu doszukują się w „Białym” podobieństw do twórczości Chaplina. Interpretują chłód, jaki wieje z ekranu, jako symbol nieokreślonego „braku”. Biel welonu panny młodej, biel śniegu na zamrożonej Wiśle, biel więziennej szyby, za którą grzęzną słowa... biel nie jest kolorem, jest tylko punktem odniesienia dla malarza, jego zerem na skali palety. *Czysty kolor! Wszystko musi być jemu poświęcone* – wyznawał Gauguin. Bez koloru można namalować tylko zły obraz. Tak jak posługując się wyłącznie negacją można nakręcić tylko słaby film. „Biały” nie wzbudził mojego entuzjazmu.

Zdecydowanie bardziej pełnokrwisty jest „Czerwony”. Osadzona w realiach zamożnego szwajcarskiego miasta opowieść o młodości wrażliwej modelki Valentine i starości emerytowanego sędziego, którego jedyną pasją jest podsłuchiwanie rozmów telefonicznych sąsiadów, tchnie znacznie większą wyrazistością. Może dzieje się to za sprawą czerwieni – falującej na reklamowym plakacie, migającej karoserią samochodu, drżącej w odpryskach codzienności, choćby w światłach na skrzyżowaniach ulic. Anegdota fabularna jest, jak poprzednio, pozorną, enigmatyczną, ma jedynie pełnić rolę pretekstu do postawienia głębszych pytań, wykraczających poza ramy samej opowieści. Co łączy delikatną, świeżą Irène Jacob i zgorzkniałego, samotnego

Jeana Louisa Trintignanta? Wspólna chęć przeniknięcia tajemnicy życia, w którym muszą połączyć się ci, którzy są sobie przeznaczeni? A może pokora i wiara w ślepy los, który przez potrącenie psa prowadzi ku sobie ludzi, spotykających się zbyt późno? Kim jest sędzia i kto go uprawnili do wydawania wyroków? Z tych pytań wypływają następne: o odpowiedzialność w świecie rządzonego przez przypadek, o kwalifikacje moralne działań, które nie przeistoczyły się z intencji w czyn, wreszcie o braterstwo: czy jest ono wspólnotą tonących i uratowanych w katastrofie promu, czy tylko przywilejem ocalałych? Czy na drogach życia tak krętych i zagmatwanych można odnaleźć ślad Boga? Wszystkie te rozterki etyczne postawiono przed publicznością. Kieślowski pozwolił sobie jednak na znamienny gest – podał pomocną dłoń wszystkim bohaterom tryptyku. Film „Czerwony” jest misterną kłamrą spinającą trzy osobne dzieła. Dopelnia je formalnie i stylistycznie, pozwala widzowi iść po znanych tropach, szukać ścieżek w labiryncie, wreszcie zgadywać symbolikę koloru. Czerwień to...

O Kieślowskim i jego filmach napisano już strony uczonych rozpraw. Jednak jako twórca nie pozwolił się dotąd zdefiniować ani zasufladkować. *Sam w autobiografii opublikowanej w Anglii* (por. T. Sobolewski „Mit Kieślowskiego”, „Gazeta Wyborcza”, nr 124, 30 V 1994) przedstawia się jako człowiek, który „nie wie”. Najczęściej powtarzającym się w tej książce słowem jest „pułapka”. Ona określa sytuację życiową bohaterów Kieślowskie-

go, zamkniętych w siatce zależności. (...) *Samo życie tworzy pułapkę, człowiek jest igraszką sił, na które nie ma wpływu.* Ostatnie trzy filmy (czy naprawdę ostatnie? reżyser twierdzi, że żegna się ze swoją profesją) można by nazwać pułapką kolorów.

Z twórczością polskiego reżysera związał się na stałe Marin Karmitz, producent tryptyku. Na łamach książki Stanisława Zawislińskiego „Kieślowski – bez końca” zamieszczono jego piękną, poetycką wypowiedź: *W „Trzech kolorach” postawiliśmy wiele drogowskazów. Można ich szukać lub nie. W listach św. Jana czytamy: „Wiatr wieje kędy chce”. Dla mnie filmy Kieślowskiego to wiatr wiejący gdzie chce.*

Anna Pietrzak

książki

POEZJA NIEMOŻLIWA

Władysław Zawistowski

Ciemna niedziela Wiersze i poematy wybrane

Oficyna Literacka, Kraków
1993, ss. 146

Zawistowski jest duchowym synem Różewicza, późnym wnukiem Peipera i młodszym bratem tych

spośród Nowej Fali, którzy eksperyment lingwistyczny uznali za warunek bycia poetą. Będąc spadkobiercą najbardziej nowatorskich tradycji współczesnej poezji polskiej ma on przecież, jak każdy autentyczny twórca, swój własny język, własny ton emocjonalny, własną obsesyjną wizję rzeczywistości. 40-letni dziś poeta wydał wybór wierszy utrwalających jego 20-letni dorobek – dokument zmudnej wędrówki drogami poznania. W każdej twórczości jawi się na pewnym etapie to, co nazwalibyśmy wyznaniem wiary czy świadectwem prawdy artystycznej; Zawistowski w „Ciemnej niedzieli” z przewrotnością bluźniercy demaskuje postępujący proces autodestrukcji jako odbicie rozpadu świata tradycyjnych wartości. Heroizm ostatniego Mohikanina kryje się w postawie poety, który wątpiąc w sens tworzenia tworzy tym bardziej żarliwie, zapisuje papier z zachłannością skazańca, nie licząc nawet na odbiór. Poza? Kokieteria? Nonszalancja? Znamy podobną postawę z poezji Różewicza. Jeśli jednak Różewicza nazwiemy antypoetą, czy Zawistowskiego nazwać można arcypoetą?

Akt twórczy jest czynnością integrującą psychikę, a więc czynnością terapeutyczną, i kiedy Zawistowski pisze w przypisie do poematu „Ptak w sieci dalekopisu”: *książki nie są po to, by je czytać, lecz po to, by je pisać* – taką właśnie funkcję twórczości wyraża. „Ptak w sieci dalekopisu” (1977/78), młodzieńczy utwór Zawistowskiego, zawiera już spory arsenał środków, którymi poeta mierzy się z atakującą go wizją świata. To tutaj pyta i odpo-

wiada sobie: *czy można jeszcze pisać wiersze? nie można już pisać wierszy*. Po czy pisze przez następnych 10 lat coraz dłuższe, coraz ciemniejsze w tonacji poematy metodą Peiperowskich zdań rozkwitających, z pasją szaleńca wierzącego w realność własnych urojeń. Dla zadośćuczynienia swoim przekonaniom katastrofisty, wieszczącego pomieszczenie kategorii w dotychczasowej harmonijnej strukturze współistnienia świata i ludzkich o nim wyobrażeń, Zawistowski stosuje formę palimpsestu. Taką formę ma właśnie „Ptak w sieci dalekopisu”, trzecia „edycja” poematu zamieszczona w wyborze. Poeta szuka w ten sposób *miejsca, kształtu, granic poezji*, której byt jest – jego zdaniem – coraz bardziej zagrożony we współczesnym, skażonym efektami nadmiernej produkcji, odduchowionym świecie. Nie tylko ten wiersz jest palimpsestem, także inne mają formę jakby podwójnego albo niekompletnego zapisu. Taką formę ma wiersz pt. „Będziesz biegł krzycząc hej / krzycząc hej hej albo może nie” – są to właściwie dwa osobne wiersze połączone wspólnym tytułem i wspólną – dwuznaczną – pointą. „Traktat o sztuce poetyckiej” mówiąc o rozpadzie słów świeci wewnątrz pustym miejscem, a „Głosa do nie zapisanej kartki” jest wierszem-komunikatem o zmęczeniu słów, afazji liter, jest wierszem-domniemaniem tego, *co winno być: ja, ale mnie nie ma/i / powinno nie być a jest; / jakby ktoś kałamarz wylał albo wypił*. Więc nieustająca huśtawka myśli między bytami rzeczywistymi a urojonymi, między tym, co domysłne, a tym, co pewne,

między *być albo nie być*, gdzie egzystują Szekspirowskie *słowa słowa* cytowane przez Zawistowskiego z wyraźnie parodystyczną intencją.

A przecież to ciągle przewartościowywanie i wątpienie: burzenie i budowanie na ruinach, te ucieczki i powroty na stare śmieci wyobraźni, to moszczenie się w słowach i porzucanie ich dla równie jałowego milczenia, ten zatem nie kończący się ciąg zdań pozornie bezużytecznych i bezradnych nie jest tu tylko sztuką dla sztuki, czczym eksperymentem formalnym. Kto wie, czy nie Zawistowski właśnie znalazł najbardziej precyzyjny klucz do tajemnicy poezji, która nie może być dziś tylko zbiorem zaklęć, kasandryczną przestrogą czy testamentem epoki, jeśli ma się stać świadectwem, znakiem uczestnictwa poety w prawdzie jego czasu, wyznaniem jego własnego kłopotu z istnieniem. Czytałam ten trudny, chwilami zniechęcający zamierzoną nieklarownością przestania zbiór wierszy z uporem wariata, któremu zdarzył się cud spotkania partnera niedoli. A więc istnieje to, co nie istnieje, myślałam po każdym przeczytanym z udręką fragmencie. Istnieje poezja niemożliwa, coś, co w formie wiersza mówi o jego kryzysie, o kryzysie świadomości współczesnego człowieka, o kryzysie idei w świecie, w którym przyszło nam żyć? od czasu fascynacji kolejnymi zbiorami wierszy Waldemara Żelaznego i Zbigniewa Machaja – rówieśników autora „Ciemnej niedzieli” – nie zdarzyło mi się uczestniczyć w podobnej przygodzie czytelniczej. Żelazny i Machaj także wyważali

drzwi pozornie zamknięte, a przecież obraz świata, jaki ukazywał się dzięki wysiłkom ich wyobraźni, miał wszelkie znamiona objawienia. Epifaniczny charakter poezji Zawistowskiego jest dla mnie oczywisty. A tylko epifania ma szansę najpełniej odkryć to, co zakryte – twierdząc po ćwierćwieczu „zawodowego” czytania wierszy.

Świat jako zbiór rzeczy jasnych i prostych jawi się jedynie w widzeniu dziecka. Prostota i klarowność bywają także – przy sporej dawce szczęścia – atrybutami percepcji człowieka dojrzałego. Pomędzy tymi stanami trwa mózół adepta wszech nauk, próbującego rozszyfrować ontologiczną zagadkę wszechczasów. Jest to proces tym bardziej męczący, im większą liczbą danych dysponuje adept. Ten właśnie możliwy proces dochodzenia sensu istnienia odzwierciedla poezja Zawistowskiego. Poeta każdym kolejnym utworem sugeruje ów poznawczy NADMIAR utrudniający dotarcie do sedna. Nawet forma poszczególnych części wyboru określa stopień trudności w odśłanianiu coraz to nowych zasłon tajemnicy. Wiersze z cyklu „Ciemna niedziela” są stosunkowo krótkie, chociaż autor zgromadził tu utwory z różnych lat. W krótkim wierszu „Ars poetica” Zawistowski mówi: *Jest mnie tyle ile siebie powiem. (...) Jestem wielkim niedomówieniem*. I jakby replikując sam sobie w drugiej części książki zamieszcza utwór „Ptak w sieci dalekopisu”, wieloczęściowy (68!) meta-poemat o możliwościach sztuki poetyckiej. Poeta podkreśla, że pisze raczej list niż wiersz, zakładając odbiór jednostkowy, indywidualny,

prywatny i usprawiedliwiają się wręcz z tej potrzeby intymności. Bo kogo można z pełnym zaufaniem obdarzyć takim na przykład zwierzeniem: *nie mam celu / mieć cel to znać koniec / dążyć do bezruchu / do zatrzymania ruchu / w sobie // nie mogę znać końca / poezja jest szukaniem końca / znakowaniem granic (...) przechodzi przeze mnie / długi szereg ludzi / są we mnie ja w nich / i za granicą światła / nie mogę im i sobie/ pochodu / ułatwić / nie mogę ich / nie budzić*. Poezja Zawistowskiego tę przede wszystkim funkcję pełnić zamierza: budzić, potrząsać świadomością własną i cudzą, aby każdy, kto trwa w uśpieniu, budząc się – zaistniał, *aby w papierze zrobił się człowiekiem*, jak dosadnie określa to poeta, podkreślając tym samym sakralny wymiar sztuki.

Część trzecia – „Dwanaście wierszy o kobiecie dwumetrowej” – to, być może, zakamuflowana w surrealistycznym obrazie definicja każdego, kto ma poczucie nieprzystosowania do dzisiejszego świata, a więc definicja poety (?), bo to on ma dziś największy problem z adaptacją w świecie zdominowanym przez imperatyw powszechnego utilitaryzmu. Czyż nie istoty duszy poety dotyczyć bowiem ten oto opis: *tak dużo ma pragnień / tak dużo marzeń / tyle myśli i zdolności talentów uczyć / tak wiele potrafi tyle chce / tak dużo mogłaby / jest jej tak dużo (...) że nie potrafi niczego zrobić ze swym bogactwem*. Ta definicja potencjalności i nadmiaru jest jednocześnie ironicznym przytykiem, sarkastycznym wizerunkiem ideału,

który nie umie się skutecznie ucieleśnić.

Część czwartą wyboru stanowi „Pięć poematów”. Tu już poeta nazywa po imieniu kształt swoich wydłużających się utworów. W „Liście otwartym” powraca motyw niemożności pisania: *nie mogę pisać wierszy muszę pisać list dopisywać do niego / tramwaj*. Urzeczowiony świat domaga się urzeczowionej mowy, poeta mnoży więc słowne byty na wzór mnożących się rzeczy świata, przywołuje też *byty snu*, aby te *pomieszczone kategorie rzeczy* świadczyły o uczciwości jego zamiarów, o lojalności wobec komplikującej się maszyny świata. Dramat uczestnictwa pogłębia się w wizji poety a czytelnik staje się zarazem aktorem, wędrując poprzez jego samopiszącą się wewnętrzną biografię. W „Samotnym wierszu” pada takie zdanie: *lecz cóż mi po wiedzy świata gdy sam staję się światem*. Od tego miejsca proces autopoznania intensywniej tracąc jednocześnie swoją autonomię, jak gdyby ów *długi szereg ludzi z „Plaka w sieci dalekopisu”* stopniowo wypełniał „ja” poety dezintegrując jego tożsamość. Poeta pisze poemat, który sam się pisze będąc pisany przez wszystkich, którzy są (w) nim. Oto logiczne równanie nowej świadomości. Oto wzór CAŁOŚCI, ku której zmierza wszelkie poszczególne doświadczenie. *Każda twarz zawiera w sobie wszystko* – konkluduje poeta w poemacie „Tableau prowincjonalne”, uzupełniając tę konkluzję w zakończeniu utworu: *Nie ma wzroku który ściga nas, / to patrzymy my sami*. Kwintesencją kolejnego poematu – „Geografia”

jest odkrycie: *poza granicą którą sam jestem / nie ma niczego*. Ale to nie jest jeszcze punkt ostateczny w procesie poznawczym dokonującym się na kartach tej poezji. Zawistowski z wytrwałością perypatetyka tropi majaczący ciągle na horyzoncie świadomości dowód własnej racji istnienia. Poemat „Miasto hermeneutyczne” kończy się bowiem następującą interpretacją ludzkich możliwości poznania: *Możemy tylko jedno: / umierać i czytać, / czytać i umierać, / aż przyjdą szczęśliwi od nas. / I ci będą żyli. / Ale czyż nie jest szczęśliwym ten, / który może czytać? / Wielka księga otwarta jest na dowolnej ulicy*. Pochwała samodoskonalenia poprzez słowo? A więc pochwała poezji? Żywego doświadczenia? Zawistowski-empiryk i Zawistowski-idealista spotykają się na chwilę, by wymienić spojrzenia ponad wielkim teatrem świata.

I wreszcie „Powitanie jesieni” – ponad 30-stronicowy poemat-gigant pisany bez wielkich liter i akapitów, a więc bez oddechu dla znękanego nadmiarem słów wzroku i zmysłu koncentracji. Przeczytałam ten poemat nie tylko z recenzenckiej przyzwyczajenia, nie tylko z szacunku dla poezji Zawistowskiego, nie tylko wreszcie dla satysfakcji pokonania niezwyklej przeszkody. Przeczytałam „Powitanie jesieni” z ciekawości. Z nadzieją znalezienia w tym poemacie odpowiedzi na pytanie, które jest pytaniem wszystkich wędrowców wszechczasów: PO CO? Pomyślałam bowiem, że ktoś, kto pisze poemat na ponad 30 stron zwartego druku, musiał doznać absolutnego wtajemniczenia. I nie

zawiodłam się. Ten poemat jest właśnie o TYM. Chociaż ma on swoją fabułę, czas i miejsce akcji, chociaż jego bohater opowiada banalną poniekąd historię, dziejącą się pewnego sierpniowego, upalnego popołudnia w miejscowości Chałupy, opowiada przebieg własnego porażenia słonecznego, którego skutkiem jest symultaniczny przepływ obrazów jak w stanie maligny, kiedy jawa miesza się ze snem, wspomnienia z teraźniejszością, realne z nierealnym, ten poemat DZIEJĄC SIĘ staje się ODPOWIEDZIĄ NIEMOŻLIWĄ; tak jak niemożliwa jest, w przekonaniu poety, sama poezja. I nie chodzi tu o zwyczajny paradoks. Istota tkwi w wysiłku, w samym podjęciu wyzwania. Nikt nie zna odpowiedzi na pytanie, po co się jest. A jednak tylko pytając, tylko pisząc, tylko czytając, tylko żyjąc zbliżamy się do prawdy, mówi poeta. Bo prawdą są *słowa, moje słowa z tego / wiersza, które unoszone wciąż wyżej i wyżej, / wolne być może wreszcie i wciąż się / wyzwalać krążą nad domem, nad miastem / i nad wiatrem z góry patrząc na naszą / samotność*. Prawdą jestem ja *uczepiony papieru, który jeszcze żyję i prawdą jest papier / który jeszcze jest, a dopóki jest / niechaj bieleje w czerni*. Czyż w podtekście tych słów nie jaśnieje to najbardziej prawdziwe: JESTEM KTÓRY JESTEM – przecież najmniej możliwe do pojęcia?

Adriana Szymańska

PO PROSTU DOBRA POWIEŚĆ

Jan Paweł Krasnodębski

*Wielkie nic***Towarzystwo Zachęty Kultury
Katowice 1994, ss. 228**

Współczesna proza polska, przeżywająca kryzys, nadrabiająca opóźnienia w stosunku do literatury światowej – która po otwarciu żelaznej kurtyny napłynęła do kraju szerokim strumieniem – i poświęcająca dziś najwięcej uwagi problemom swego laboratorium artystycznego, jak gdyby zaniedbuje cele użytkowe, czyli po prostu za mało myśli o czytelniku. W dziedzinie anektowania uwagi i wyobraźni współczesnego odbiorcy nadto lekko oddaje pole wszelakim, coraz bardziej się mnożącym, na ogół tandetnym gatunkom sztuki masowej.

Pięć lat naszej egzystencji w nowych warunkach ustrojowych z dominującym wyzwaniem wolnego rynku nie spowodowało – co warto podkreślić – żadnego spektakularnego załamania się twórczości literackiej (nowa poezja kwitnie jak rzadko kiedy przedtem), ale właśnie przyniosło rażące ubóstwo w dziale książek służących do wypełniania wolnego czasu ambitniejszych amatorów prozy – tych pozycji poszukiwanych w bibliotekach. Brakuje więc na rynku po prostu rodzimej dobrej współczesnej literatury do czytania, nie takiej do kontemplowania, wglębiania się, rozgryzania, delektowania wartościami estetycznymi; jeśli czytelnik polski – bar-

dziej wymagający, omijający z pogardą wystawę z *Harlequinami* – próbuje dziś poświęcić wolne popołudnie jakiejś lekturze, z reguły sięga po tomy autorów obcych, niekoniecznie zresztą zaraz Le Carrego czy Forsytha, ale i Whartona, Nabokova, Vonneguta, Kundery itp. Nie doszło jeszcze na obszarze naszej świadomości literackiej do takiego przełomu, jaki w dziedzinie filmu spowodowały pierwsze i drugie „Psy” Pasikowskiego; dzięki temu obrazowi ludzi zaczął interesować obraz Polski współczesnej widziany oczyma współczesnego polskiego reżysera (co się przerzuciło i na inne filmy krajowe) – a jeszcze nie tak dawno omijali oni z daleka kina z polskimi seansami. Jeśli zaś nawet te nieliczne nasze najbardziej poczytne w ostatnim okresie powieści – jak „Czytało” Konwickiego czy nowe tytuły Szczypiorskiego – próbują podjąć problematykę teraźniejszą, to czynią to z punktu widzenia mniej lub bardziej historycznego, upoważniającego nas do refleksji, że i przedmiot, i sposób potraktowania tematu książek jest już nam znany z przeszłości. I tu może leży pies (tym razem literacki) pogrzebany...

Uwagi te spisuję na marginesie lektury najnowszej książki niezbyt szeroko znanego pisarza średniej generacji, Jana Pawła Krasnodębskiego, autora pięciu tomików wierszy i ośmiu tomów prozy – na ogół dość wysublimowanej, kierowanej do wyrobionego odbiorcy. Z satysfakcją przeczytałem najnowszą jego powieść „Wielkie nic”, która miała by wszelkie dane spełnić wyżej stawiane wymagania, czyli stać się

exemplum przyzwoitej i kierowanej do szerszego audytorium – a nie tylko do specjalistów i krytyków – prozy, gdyby nie fakt, że nasi czytelnicy zdążyli już się prawie odzwyczaić od współczesnej, czyli aktualnej polskiej prozy psychologiczno-obyczajowej i że jeszcze szybciej odwykli od niej wydawcy i księgarze, widzący w poczynaniach naszych twórców często już tylko zagrożenie swojego bytu. Znam przypadek pisarza polskiego średniej generacji, który długo nie mógł znaleźć nabywcy na wyprodukowany przez siebie „towa” i w końcu wpadł na pomysł: zmienić nazwisko na okładce na właściwe, czyli brzmiące po harwardzku, sam siebie skromnie wpisał niżej w roli tłumacza, i od razu znalazł na książkę chętnego edytora. Sądzę, że gdyby powieść Krasnodębskiego została opatrzona nieswojskim nazwiskiem autora, mogłaby nie tylko ukazać się u bardziej renomowanego wydawcy niż Towarzystwo Zachęty Kultury w Katowicach, ale i znaleźć potem chętnych pośredników w sprzedaży. Bo jest to po prostu dobra, zajmująca powieść, pewnie i lepsza od niektórych tytułów średniej czy wręcz podrzędnej klasy „chodliwych” cudzoziemców; a na dodatek jeszcze nie porusza ona egzotycznej na ogół problematyki, np. nowego dzikiego zachodu amerykańskiego, tylko wnika w doczesne, bieżące dylematy i kłopoty Polaków „tu i teraz”, co powinno też mieć dla nas znaczenie, bo zawsze miało, za czasów Prusa, Wyspiańskiego, Andrzejewskiego, Hłaski itd., tylko teraz jakoś nie ma.

„Wielkie nic” to zatem, jak już zaznaczyłem, zajmująca, o wartkiej akcji i sprawnym warsztacie narratorskim, współczesna powieść psychologiczno-obyczajowa, zawierająca też niebanalne przesłanie ideowe. Trzy kolejne segmenty fabularne prezentują trzech bohaterów książki, których losy są powiązane z sobą: po pierwsze – przez czas i miejsce akcji (są to jakby trzy różne punkty widzenia na ten sam okres wydarzeń), po drugie – przez powiązania rodzinne – bo podmiotami kolejnych segmentów są ojciec, syn i dziadek (czyli ojciec ojca), i po trzecie i najważniejsze – przez sytuację ontyczną bohaterów, ich rolę w „tu i teraz”. Mianowicie, jak się szybko orientujemy, wszyscy trzej znajdują się w trudnym i być może przełomowym momencie swej egzystencji, zostają postawieni wobec wyzwań życia, którym nie potrafią sprostać, co pociąga za sobą ich kryzys duchowy i różne, jak to się mówi, „odbicia”. Ojciec – postać numer jeden całej fabuły – dzięki pracy na kierowniczym stanowisku w prywatnej spółce znajduje się w dobrej sytuacji materialnej, ma dom, rodzinę, kochanki zapatrzone w jego męską urodę; otoczenie widzi w nim człowieka sukcesu – podczas kiedy jemu samemu coraz bardziej doskwiera kac moralny po zaprzepaszczonej idealach i nie wykorzystanych studiach, a także brak poczucia oparcia w jakichś gruntownych wartościach, a także dojmująca samotność, prawdziwie egzystencjalna trwoga w obliczu wyłaniającego się zewsząd „wielkiego nic”. Psychiczne rozchwianie i bliska nerwicy histeria ojca rzutuje na zagubienie

syna, który ma wszelkie szanse, by zostać narkomanem; z kolei dziadek, dawno już nie umiejący znaleźć wspólnego języka nawet z najbliższymi, miota się udręczony i spętany rutyną regulaminu domu „spokojnej” starości. Śledzone przez narratora zmagania z bytem całej trójki są walką o odzyskanie tożsamości w świecie – który wydoskonalił się w procederze redukcji tej tożsamości, jak i wszelkiej indywidualności – stają się coraz bardziej rozpaczliwą, beznadziejną ucieczką przed coraz bardziej napastliwym „wielkim nic”. Na plus Krasnodębskiemu policzyłbym uniwersalny wydzźwięk jego analiz psychologicznych, czyli to, że nie postawił na notorycznie obecne w naszej prozie elementy rozliczeniowe. Jeśli jego bohaterowie znajdując się w oplakanyim stanie wewnętrznym, gubią się, tracą cel w życiu, poddając się impulsowi panicznej ucieczki od prześladowającej ich rzeczywistości, to nie dlatego, że mają za sobą doświadczenia Peerelu i że załagał się w nich tak dziś modny jako konstrukcja ideowa prozaików i eseistów homo postsovieticus; a raczej dlatego że współczesny świat niesie podobne problemy ludziom pod różnymi szerokościami geograficznymi. Człowiek jest w nim od dzieciństwa poddawany regulaminowi pozbawionej ducha cywilizacji, prasowany przez systemy uniformizacji, masowej informacji itp. – i jak główny bohater powieści Krasnodębskiego reflektuje się po przekroczeniu „smugi cienia”, że zatracił gdzieś wszystkie najcenniejsze pierwiastki swej osobowości.

Mieczysław Orski

PIERWSI JEZUICI

John W. O'Malley

The First Jesuits

Harvard University Press 1993,
ss. 457

Nie jest wykluczone, że książka amerykańskiego jezuitę udokumentowana bardzo starannie dobranymi źródłami i najnowszą literaturą przedmiotu otworzy nowy rozdział w badaniach nad historią założonego przez Ignacego Loyolę zakonu, a zwłaszcza przyczyni się do usunięcia licznych stereotypów i zbyt jednostronnych ocen Towarzystwa. Głównym jej celem jest *ukazanie pierwszych jezuitów przez ich własne rozumienie samych siebie. Został on osiągnięty dzięki pokazaniu tego, co o sobie między sobą i do innych mówili, a przede wszystkim dzięki spojrzeniu na sposób, w jaki przełożyli rozumienie siebie na konkretne działania, na różne formy zaangażowań duszpasterskich i na przyjęty przez nich sposób życia* (s. 3).

Autor jest przekonany, że Towarzystwo w 1565 r. było odmienne niż to, które zostało założone w 1540 r. Chodzi przede wszystkim o przekształcenie się grupy charyzmatycznej w instytucję (por. ss. 14-15). W tym przekształceniu zasadniczą rolę odegrały szkoły jezuickie.

Omawiając szkolnictwo jezuickie O'Malley zwraca uwagę, że *ideaty społeczne jezuitów były konserwatywne. Nigdy nie zależało im na zniszczeniu tradycyjnych struktur czy klas społecznych. Uposażenie swoich*

szkół powierzali ludziom bogatym i wpływowym. Jednak otwierali je dla wszystkich zdolnych sprostać ich wymaganiom. Chcieli być dla „każdego, biednego i bogatego” (s. 211). Zadziwia zasięg jezuickich szkół: W ciągu następnych dwóch stuleci Towarzystwo założyło znaczącą sieć ośmiuset instytucji wychowawczych, głównie w Europie i Ameryce Łacińskiej, choć nie zabrakło ich i w innych częściach świata (s. 239). Nie dziwi więc, że szkoły były instytucjami o takim znaczeniu społecznym, że umożliwiły jezuitom dostęp do życia społecznego w takim stopniu, w jakim nigdy nie byłoby w stanie im zapewnić ich kościoły (s. 242). Liczne studia dostatecznie naświetliły rolę i znaczenie teatru jezuickiego. Autor „Pierwszych jezuitów” opatruje je trzeźwą uwagą: *Jezuici nie wynaleźli „dramatu szkolnego” lecz nadali mu wysoki poziom i utrzymywali go przez długi czas w gęstej sieci szkół prawie na całym globie* (s. 223).

O oryginalności ujęcia O'Malleya świadczą rozdziały „Posługa Słowa Bożego”, „Sakramenty, liturgia modlitwa” i „Dzieła miłosierdzia”. Udało się w nich autorowi uchwycić, niejako in statu nascendi, trzy komplementarne w stosunku do siebie wymiary działalności jezuitów: posługa Słowa Bożego znalazła swoje dopełnienie w sakramentach świętych, zaś autentyczność słuchania tego Słowa oraz życie sakramentalne znalazły uwiarygodnienie w konkretnych czynach – w dziełach miłosierdzia. W posłudze Słowa nie chodziło tylko o głoszenie kazań czy wykłady Pisma Świętego (których zresztą jezuici nie wynaleźli, tylko

na niespotykaną dotąd skalę spopularyzowali, por. s. 105), ale również o elementarne kształtowanie postaw chrześcijańskich. Jeśli chodzi o tę formę katechizacji, sam Ignacy był dla jezuitów mistrzem.

W badaniach historycznych wiele miejsca poświęcono problemowi adaptacji przez jezuitów starożytnych traktatów retorycznych, upatrując w tym źródła różnorodnych nadużyć. O'Malley tak przedstawia przenikanie retoryki do kultury jezuickiej: *Celem klasycznych traktatów retorycznych było wykształcenie skutecznie przemawiającego mówcy. Nieodłączną cechą zapewniającą retorowi sukces była jego zdolność wychodzenia naprzeciw uczuciom i potrzebom słuchaczy i dostosowanie do nich swego wystąpienia. Poczynając od „Ćwiczeń”, jezuici w tym, co mówili, i w tym, co robili, zwracali uwagę na okoliczności, czas i osoby. W tym sensie „retoryczny” wymiar posługi jezuitów wychodził poza ich kaznodziejstwo i nauczanie, a nawet określał praktykowaną przez nich kazuistykę. Jednym słowem był on podstawowym założeniem wszystkich ich poczyną, nawet jeśli oni sami nie określali tego mianem retoryki* (s. 255).

Wiele atramentu wylano, by wykazać różnice, a nawet sprzeczności istniejące pomiędzy jezuitami a księciem humanistów, Erazmem z Rotterdamu. Autor „Pierwszych jezuitów” wskazuje na istnienie głębszych, choć nie zawsze przez samych jezuitów uświadamianych powinowactw: *Żaden z pierwszych jezuitów nie rozumiał, o co właściwie Erazmowi chodziło w jego lic-*

nych dziełach. Gdyby tak było, znalazłoby w nim znacznie więcej elementów wspólnych z ich własną *pietas* i pomocnych do wyrażenia „teologii mistycznej”, którą uważali za swoją. Tymczasem ich własne wychowanie i atmosfera nienawiści otaczająca Erazma uniemożliwiły im docenienie jego religijnego i teologicznego przesłania (s. 263).

O'Malley wielokrotnie stara się rozbić mit o antyprotestanckim charakterze Towarzystwa. Powstało ono jako wysiłek odnowy wewnątrz Kościoła katolickiego, a znajomość pism pisarzy reformowanych była wśród pierwszego pokolenia jezuitów raczej znikoma: *Cokolwiek czytali z dzieł Lutra (...) czytali z polemicznym, a nawet wrogim nastawieniem. Wydaje się, że Ignacy nigdy Lutra ani innych protestantów nie czytał. Pomijając jezuitów pracujących w północnych krajach Europy, stanowił on zjawisko typowe* (s. 280). To Nadal jako pierwszy z jezuitów zetknął się z reformacją i ustalił niejako oficjalną interpretację tego zjawiska (m.in. jemu zawdzięczamy przeciwstawienie Ignacego Lutrowi). Ale również jego znajomość protestantyzmu była raczej powierzchowna (por. s. 281).

Jeśli chodzi o stosunek jezuitów do kościoła hierarchicznego, wiele emocji wzbudzał i nadal wzbudza czwarty ślub szczególnego posłuszeństwa papieżowi w sprawach misji. Nie wchodząc w szczegóły, warto przytoczyć ogólną uwagę O'Malleya na ten temat. Jak ślub stałości miejsca czynił mnicha mnichem, tak czwarty ślub był w swej istocie ślubem ruchliwości, inaczej mówiąc, zobowiązaniem do wyrusze-

nia wszędzie tam, gdzie można było lepiej „pomagać duszom”. Istotnie „Konstytucje” (nr 615) mówią o tym, że owe „misje” nie powinny z reguły trwać dłużej niż trzy miesiące. Czwarty ślub był z tego względu najlepszą wskazówką, w jaki sposób nowy zakon chciał zerwać z tradycją monastyczną (s. 299).

O'Malley starał się uchwycić szczególnie cechy nowo powstałego zakonu. Warto tu wspomnieć o dwóch sprawach. Oślawione „ślepe posłuszeństwo jezuickie” tak wyglądało w praktyce już za czasów samego Ignacego: *Chociaż Ignacy w swoich listach mówi niekiedy drobniutko o konieczności posłuszeństwa, to praktycznie nigdy nie narzucał swojego zdania w sprawach większej wagi. Ci, do których pisał, mieli się kierować własnym osądem. Niekiedy wysyłał tylko białą kartkę z własnym podpisem, pozostawiając konkretne rozwiązanie danej osobie, w zależności od okoliczności* (s. 354). Druga sprawa to modlitwa ignacjańska, która wielu ludziom, nawet duchownym katolickim, kojarzy się z bezlitosnym treningiem, którego celem miałyby być swoiste pranie mózgu. Zdaniem amerykańskiego jezuity *sprawą podstawową w jezuickim rozumieniu modlitwy była „Kontemplacja o otrzymanie miłości Bożej” w „Ćwiczeniach” i odpowiadające jej wezwanie w „Konstytucjach” do „szukania Boga we wszystkich rzeczach”. Boża miłość wyraża się w całym stworzeniu, we wszystkich wydarzeniach. Modlitwa jezuity powinna doprowadzić do harmonii z tak pojętą rzeczywistością i, zgodnie z tym ideałem, uczynić każdą chwilę życia*

i każdy czyn aktem kontemplacji dobroci Bożej (s. 360).

ks. Stanisław Obirek SJ

REFORMACJI OBRAZ POLITYCZNY

Janusz Tazbir

Reformacja w Polsce Szkice o ludziach i doktrynie

Warszawa 1994, ss. 264

„Reformacja w Polsce” Janusza Tazbira wpisuje się w serię prac tegoż autora, poświęconych sprawom wyznaniowym w Polsce XVI i XVII w. Jest ona zbiorem 14 studiów, których znakomita większość (11) została już ogłoszona w różnych czasopiśmie i pracach zbiorowych w latach 1968-89. Dzieli je więc spory dystans czasowy, a także adresat. Najważniejszą różnicą jest jednak ważność omawianych w poszczególnych rozdziałach zjawisk. Obok tak bardzo syntetycznych i przekrojowych, jak np. rozdz. „Społeczeństwo wobec reformacji”, „Tolerancja religijna na Litwie XVII w.” czy „Protestantyzm w Polsce XVII w.”, znajdujemy opis zjawisk niewątpliwie interesujących, jednakże marginalnych, a nawet nieco sensacyjnych, jak np. rozdz. „Mieszczkański pitaval polskiej reformacji” oraz „Męczennik za wiarę – Franco de Franco”.

Omawianą książkę przeczytałem, zgodnie z zaleceniem autora, w kontekście jego wcześniejszej pracy „Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji” (Warszawa 1987), a więc pozycji równie przekrojowej, choć poświęconej drugiej stronie sporu wyznaniowego. Lektura taka pozwala wskazać główne kierunki charakterystycznego dla Tazbira myślenia o reformacji.

Otóż reformacja nie była ruchem o charakterze przede wszystkim religijnym. Spory dogmatyczne, choć niewątpliwie istniały, nie stanowiły (w Polsce) istoty zjawiska. W książce odnajdujemy następującą definicję: *Przez reformację należy bowiem rozumieć walkę o przebudowę religijną państwa, a więc odebranie katolicyzmowi pozycji wyznania panującego oraz związanych z tym przywilejów* (s. 6). Katolicyzm należy tu rozumieć raczej w sensie socjologicznym. Bowiem obraz reformacji, jaki przynosi książka Tazbira, to wytwór homo politicus, który przed kilkanaście laty tak pisał: *Polityka przenikała (wówczas – P.U.) wszystko: były nią podszyte nawet te spory religijne, które pozornie dotyczyły tylko spraw dogmatycznych* („Szlachta i teologowie”, s. 35). Teza książki brzmi: *Principium Rzeczypospolitej XVI i XVII w. było dążenie do zachowania i umacniania jedności narodu szlacheckiego. Jej zostały podporządkowane sprawy mniej ważne, jak np. różnice wyznaniowe.*

Zjawiskiem, które chyba najsilniej argumentuje wypracowaną z omawianej pozycji tezę, są dzieje polskiego socynianizmu. Widzimy

więc, jak ten nurt o pierwotnie radykalnym obliczu dogmatycznym i społecznym (przypomnijmy choćby istniejący początkowo zakaz udziału w wojnach, za którym stała rozbudowana argumentacja teologiczna), coraz bardziej sarnatyzuje się, jak możliwa staje się bliska współpraca między ludźmi z zupełnie przeciwnego obozu wyznaniowego. Wręcz fenomenem polskim była służba arianńskiej szlachty na rzecz magnaterii obcego wyznania (głównie kalwińskiej). Liczyły się więc zdolności i umiejętności, które dały się spożytkować dla własnych interesów politycznych, a nie (niekiedy przecież fundamentalne) różnice dogmatyczne. Co więcej, przywołane zjawisko funkcjonuje u Tazbira jako jeden z dowodów na panującą w Rzeczypospolitej tolerancję religijną. Np. słowo „tolerancja” jest od lat jednym z ważniejszych w naukowej terminologii autora, wartością niemal najwyższą w życiu społecznym, niebezpiecznie jednak – dodajmy – zbliżającą się swym znaczeniem do indyferentyzmu. Tolerancja owa wynikała nie tyle z jakiegoś preekumenizmu, ale z podporządkowania kwestii wyznaniowych politycznym, a niekiedy nawet ekonomicznym. W społeczności znalazło się miejsce dla anabaptystów, gdyż z racji swej kondycji społecznej i obcości narodowej nie stanowili zagrożenia jednoci narodu szlacheckiego. Natomiast korzyści ekonomiczne ich pobytu były nie do przecenienia.

Omawiana książka nosi podtytuł „Szkice o ludziach i doktrynie”. O ludziach dowiadujemy się z niej rzeczywiście sporo, natomiast o do-

ktrynie niestety niewiele. Jedyne nieco szerzej przywołana jest doktryna anabaptyzmu i antytrynitaryzmu, ale jest to wiedza traktowana bardzo funkcjonalnie. Przedstawiona ewolucja doktryny ma na celu pokazanie, w jaki sposób przystosowuje się ona do warunków i reguł społeczności sarmackiej, jak zaczyna ją współtworzyć. *Interes stanowy* – czytamy – *wziął górę nad plebejskim radykalizmem* (s. 169). Pozostać mogło jedynie to, co dzieliło w subtelnych kwestiach natury dogmatycznej, ale nie społecznej. *W każdym razie wyganiając arian z ojczyzny (1658), wytknięto im TYLKO* (podkr. P.U.) *herezję dogmatyczną a nie przejawy radykalizmu społecznego* (s. 169).

Jedność narodu szlacheckiego podkreślana jest również przez fakt, że antyreformacyjne akty prawne bywały wydawane przez królów, nigdy zaś przez parlament. Dzieje i upadek arianizmu to najlepsze potwierdzenie owej tezy o jednoci polityczno-społecznej, a zarazem o drugorzędności spraw wyznaniowych. Wielokrotnie podkreśla się polski, rodzimy charakter zboru mniejszego, pomimo jego włoskich i częściowo niemieckich korzeni. Odnosi się to zresztą do całości naszego protestantyzmu, który odwoływał się wprost do słowiańskich, rodzimych źródeł oraz bezpośrednio do Biblii, z pominięciem tworzącej się nowej zbiorowej tradycji niemieckich reformatorów. Sytuacja ta sprawiała, że dla braci szlacheckiej nie do przyjęcia okazało się współżycie z ludźmi, którzy stanowią integralną część społeczności, wyraźnie się jednak od niej odróżniają

swoimi poglądami religijnymi i idącymi niekiedy za nimi sojuszymi politycznymi z obcymi. Tak więc po potopie arianie jako najslabsi odegrali rolę kozła ofiarnego, zapłacili za niedostatki i błędy całej szlachty. Gdyby byli obcokrajowcami i plebejuszami, twierdzi Tazbir, z pewnością przetrwaliby znacznie dłużej.

Warto się zastanowić, czy taki redukcjonizm w przedstawianiu reformacji jest uzasadniony? W każdym razie, jest on w pracy Tazbira konsekwentny i usprawiedliwiony powoływaniem się na słabość teologiczną polskich protestantów, na nikłość polemiki dogmatycznej, na brak teologów z prawdziwego zdarzenia, a także na nieobecność czy wytłumienie najbardziej podstawowych elementów doktryny, jak np. kwestia predestynacji.

Książka Tazbira prezentuje wiele spraw przekonujących i ważnych. Tak jest np. z oceną Rakowa i jego relacji do innych nieriańskich ośrodków reformacyjnych. Przekonuje podważanie stereotypów, jak np. myślenie o tym zborze jako o centrum tolerancji i braterskiej zgody. Próby ujęcia tego, co stanowiło zbiorową świadomość, są chyba jednym z głównych walorów książki. Fascynuje przeto rozdział poświęcony białej i czarnej legendzie Doktora Marcina, pokazujący, jak jednostkowy fakt kulturowy – biografia ojca reformacji – staje się początkiem żywego do dziś stereotypu narodowo-religijnego.

Pomimo dużej dyskusyjności niektórych tez i twierdzeń, nie sposób odmówić „Reformacji w Polsce” wartości syntezy. Syntezy z całą pewnością nie dotyczącej (i chyba

także nie rozumiejącej) spraw stricte teologicznych, nie dającej obrazu życia duchowego i wewnętrznego polskich protestantów. Próżno chciałem się z niej dowiedzieć, czy wydali oni pisarzy na miarę Drużbickiego, Mortęskiej czy Marchockiej, a więc elity XVII-wiecznego katolicyzmu, która jednak bezsprzecznie silnie oddziaływała na zewnątrz i nie da się jej traktować jako wąskiego marginesu sarmackiego katolicyzmu. „Postylla” Kraińskiego jako przykład literatury kalwińskiej wystarczyć tu nie może.

Trudno zapewne mówić o jakiejś prostej transformacji myśli teologicznej na polityczną. Książka ukazuje jednak to, co wydaje się bardziej uchwytne i namacalne w obrazie życia społeczeństwa polskiego XVI i XVII w. Analizuje więc reakcje na przybyły z Zachodu prąd umysłowy, kształtowanie się opozycji polskie – obce (nie do końca przecież jednoznacznej, skoro dawało się zacierać obcy charakter reformacji przez ukazywanie jego słowiańskich korzeni), geografii i demografię reformacji, przenikanie się i oddzielanie różnych jej odłamów oraz stosunki międzywyznaniowe. Reformacja w końcu musiała ulec temu samemu zjawisku, jakie stanowiło o swości polskiego katolicyzmu, a więc sarmatyzacji. Czy sarmatyzacja reformacji nie stanowiła w jakiejś mierze początku jej upadku?

Piotr Urbański

Józef Augustyn SJ, *Życie i Eucharystia*

„M”, Kraków 1993, ss. 96

Autor pomaga odkryć Eucharystię jako sakrament miłości, który przeżywany prawdziwie i głęboko może się stać źródłem miłości w każdej ludzkiej relacji.

Antoni Bednarek, *Most z akasmitu. Szkice o problematyce modlitewnej w literaturze polskiej XIX i XX wieku*

Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1993, ss. 135

Szkice zawarte w książce poruszają m.in. takie tematy, jak: pisarze polscy o modlitwie, przegląd modlitewników, modlitwa w przestrzeni i czasie, suplikacje zbiorowe.

Tadeusz Chabrowski *Nowy drewniany rower*

rys. Zofia Kopel-Szulc
Norbertinum, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 1000 egz., ss. 57

Pierwsze krajowe wydane zbioru wierszy z 1989 r. poety ur. w 1934 r., żyjącego na emigracji.

Martha Doggett, *Death Foretold: The Jesuit Murders in El Salvador*

Lawyers Committee for Human Rights, Georgetown University Press, Washington, D.C., ss. 358

W listopadzie 1989 r. w Salwadorze zamordowano sześciu jezuitów i dwóch ich współpracowników.

Prowadzone dochodzenie wskazuje, że mord został dokonany z inspiracji oficerów wysokiej rangi w tamtejszych siłach zbrojnych.

Krzysztof Gąsiorowski, *Gemmy w kości policzkowej*

Prac. Lit. Atut, Piła 1993, wyd. I, ss. 32

Pięknie wydany tomik poetycki warszawskiego poety, autora scenariuszy i widowisk.

Jan Paweł II, *Dominium et vivificantem. Tekst i komentarze*

RW KUL, Lublin 1993, nakł. 1500 + 25 egz., ss. 370

Książka zawiera tekst encykliki oraz komentarze teologiczne i studia (m.in. z dziedziny literatury, ikonografii) łączące się z zagadnieniami poruszonymi w encyklice.

Małgorzata Kasprzyk, *Święty Franciszek w literaturze polskiej*

Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1993, ss. 103

Autorka prezentuje fascynację wielu artystów i pisarzy postacią Biedaczyny w okresie od średniowiecza do dziś, szczególnie wiele uwagi poświęcając okresowi Młodej Polski.

Piotr Kostyło, *Krytyka Bergsonowskiej teorii moralności*

PAT, Kraków 1994, ss. 186

Praca dotyczy ontologicznych i społecznych odniesień teorii moralności Bergsona.

Z życia Kościoła

1. BISKUPI POLSCY KRYTYKUJĄ RZĄDZĄCĄ KOALICJĘ. W wystosowanym Komunikacie z 270 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski biskupi bardzo krytycznie ocenili działania rządzącej koalicji: *Zdaniem biskupów wysiłek rządzącej koalicji nie jest skierowany w sposób dostateczny na przezwycięzenie niedostatku, a koncentruje się w dużym stopniu na szkodliwej dla młodej demokracji walce z wartościami chrześcijańskimi. Legalizację przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej zabójstwa nie narodzonych z odwołaniem się do tzw. względów społecznych oraz atak na wartości chrześcijańskie, na obecność religii w szkole, a także tendencyjne odwlekanie ratyfikacji konkordatu biskupi uważają za przejawy nowego, nieformalnego sojuszu sił postkomunistycznych z różnymi ugrupowaniami laickimi. Widzimy w tym sojusz przeciwko podstawowym wartościom moralnym i zagrożenie dla życia narodu.*

2. KATOLICKIE POSTULATY KONSTITUCYJNE. Przedstawił je bp Tadeusz Pieronek w 71 nr. biuletynu KAI (26 lipca). Najważniejszym jest postulat wolności religijnej wszystkich obywateli. Państwo nie może być ani konfesyjne, ani laickie. Konfesyjność bp Pieronek rozumie jako konstytucyjne nadanie Kościołowi katolickiemu takich przywilejów, które stawiałyby inne wyznania lub ludzi niewierzących w gorszej sytuacji prawnej. Laickość natomiast, nie jako neutralność wyznaniową państwa, lecz jako popieranie ateizmu. Kościół katolicki nie może zaakceptować konstytucji, która *utrudniałaby wiarę religijną albo eliminowała sacrum z życia publicznego*. Jako fundament przyszłej konstytucji sekretarz Episkopatu Polski proponuje *prawo przyrodzone*, na które powołuje się Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ. *Nie każdy będzie się zgadzał co do ostatecznych źródeł takiego prawa, co do jego natury lub zasięgu, ale to nie przeszkadza, by z jednej strony stało się ono realną podstawą urzędzenia państwa, z drugiej zaś, by pozwalało każdemu na takie jego rozumienie, które będzie zgodne z wyznawaną religią czy poglądem.* Ponadto bp Pieronek stwierdza, że przyszła konstytucja powinna gwarantować i promować więź człowieka z Bogiem oraz różne rodza-

je więzi między ludźmi. Winna też konsekwentnie zabraniać tego wszystkiego, co rozbija lub niszczy więź człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą, w różnych, zwłaszcza ich naturalnych związkach. W tej perspektywie można widzieć nie tylko zakaz zabójstwa człowieka poczętego, który powinien znaleźć się w konstytucji, ale także zakaz działań zmierzających do destrukcji więzi rodzinnej, społecznej i innych. Pozostałe katolickie postulaty konstytucyjne wymienione przez bpa Pieronka to: przywołanie w tekście konstytucji wartości najcenniejszych dla narodu polskiego, wartości współtworzących jego historię i los, wartości ściśle związanych z dziejami ewangelizacji społeczeństwa oraz uznanie autonomiczności Kościoła i państwa.

3. ŚWIĘCENIA KOBIEC – REAKCJE. W wielu krajach Europy Zachodniej i w USA list Jana Pawła II nt. święceń kapłańskich zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn wzbudził silne reakcje i konstrowersje. W USA, Belgii, Szwajcarii, Francji i Niemczech niektórzy teologowie i organizacje katolickie domagają się od swoich biskupów interwencji w Watykanie, aby debata nt. święceń kapłańskich kobiet była ponownie otwarta w Kościele katolickim. Z takimi propozycjami do biskupów belgijskich zwrócili się m.in. międzydiecezjalna rada parafialna Flamandii i rada generalna apostołstwa świeckich Belgii francuskojęzycznej. Odpowiadając na zarzuty stawiane biskupom kard. Godfried Danneels powiedział m.in.: *Biskupi nie mogą wybierać między papieżem a częścią wiernych. Prowadziłoby to do zakwestionowania istoty posługi Piotrowej oraz do powstania biskupów typu Lefebvre, w sensie odwrotnym. Bp Lefebvre był przeciw papieżowi, ponieważ papież dokonał zmian, których on nie chciał dokonać. My natomiast, czy będziemy przeciwko papieżowi, ponieważ nie chce on zmienić tego, co my chcemy zmienić? Jest to droga bez wyjścia. Jest ona przeciwna naszej misji biskupów i przeciwna mojemu osobistemu sumieniu.* Kilka dni wcześniej, 7 czerwca, biskupi belgijscy opublikowali deklarację dotyczącą listu papieża. Z jednej strony podkreślają lojalność doktrynalną wobec nauczania papieża, która zobowiązuje ich do przekazania papieskiego nauczania wśród wiernych. Z drugiej zaś strony sygnatariusze deklaracji piszą o odpowiedzialności pastoralnej, która z kolei zobowiązuje ich do tego, by uczciwie przedstawić wobec instancji centralnych Kościoła zaniepokojenie wyrażane przez pewną część wiernych. Pośród biskupów katolickich byli i tacy (bardzo nieliczni), którzy publicznie uznali list „*Ordinatio Sacerdotalis*” za sprzeczny z ich poglądami. W reakcji na decyzję papieża arcbp Milwaukee (USA) Rembert G. Weakland stwierdził, że kwestia udzie-

lenia święceń kapłańskich kobietom nadal powinna być kwestią otwartą na dyskusję. Jako uzasadnienie podaje nierozwiązane jeszcze zagadnienia teologiczne oraz wynikające z tej decyzji problemy duszpasterskie i ekumeniczne. Po wyrażeniu odmienności swoich poglądów w tej kwestii arcybiskup pisze: *Z pewnością będę posłuszny tej decyzji.*

Na temat listu papieża wypowiedziało się jeszcze kilka innych episkopatów i wielu biskupów. W dwóch odrębnych wypowiedziach włoski kard. Carlo Maria Martini i szwajcarski bp Pierre Mamie stwierdzili, że debata nt. święcenia kobiet może być dalej kontynuowana odnośnie do diakonatu kobiet. Jeśli w swoim liście papież nie mówi o takiej możliwości, to, zdaniem obu biskupów, wcale nie oznacza, że ją wyklucza.

4. BISKUPI KATOLICY O KONFERENCJI W KAIRZE. W maju, czerwcu, lipcu i sierpniu br. w oficjalnych dokumentach biskupi Afryki, Europy i obu Ameryk krytycznie wypowiedzieli się nt. dokumentu roboczego przygotowanego przez ONZ na Konferencję nt. ludności i rozwoju, mającą się odbyć we wrześniu w Kairze. Tym, co w projekcie dokumentu budzi poważne wątpliwości biskupów katolickich jest liberalizacja aborcji (propagowanej jako środek ograniczania poczęć), promocja stylu życia bez żadnych odniesień moralnych, marginalne potraktowanie praw i interesów rodziny, oraz leżące u podstaw całego projektu dokumentu indywidualistyczny obraz człowieka i permissywna koncepcja kultury.

Od kilku miesięcy na problemy te zwraca uwagę Jan Paweł II w licznie podejmowanych inicjatywach o charakterze międzynarodowym. Obok rozmowy z dyrektorką Funduszu ONZ do Spraw Polityki Zaludnienia, dr Nafis Sadik (18 marca), osobistego listu wystosowanego do przywódców państw i przewodniczących Konferencji Biskupów (19 marca), 2 czerwca, w Watykanie, papież rozmawiał na temat projektu dokumentu konferencji kairskiej z prezydentem USA Billem Clintonem. W wywiadzie udzielonym po spotkaniu z papieżem prezydent USA stwierdził, że *Stany Zjednoczone nie popierają i nie poprą uznania aborcji za środek kontroli urodzeń.* Przyznał zarazem, że istnieje zdecydowana różnica stanowisk między jego administracją a Stolicą Apostolską w sprawie antykoncepcji i polityki natalnej, zwłaszcza w krajach rozwijających się. Rząd USA opowiada się za aborcją *legalną, rzadką i pewną.*

5. PAPIESKA AKADEMIA NAUK: ŚWIATU GROZI EKSPLOZJA DEMOGRAFICZNA. Papieska Akademia Nauk (PAN) podziela niepokój eks-

pertów ONZ w sprawie groźby *eksplozji demograficznej*. Mówi o tym ogłoszony w czerwcu raport nt. zaludnienia i rozwoju, przygotowany przez tę placówkę. Zdaniem ekspertów Akademii, utrzymanie się dotychczasowej stopy przyrostu naturalnego sprawi, że w roku 2025 liczba mieszkańców naszej planety podwoi się i wyniesie 11 miliardów, a przy przyroście „umiarkowanym” – 8,5 miliarda. PAN wyraża szczególne zaniepokojenie *eksplozją megalopolii na półkuli południowej*. W 2000 roku 21 z 208 megalopolii liczących ponad 8 milionów mieszkańców znajdować się będzie w krajach Trzeciego Świata. W roku 1950 w tej części świata nie było ani jednego tak wielkiego miasta – stwierdza raport. Autorzy dokumentu wyrażają przekonanie o potrzebie powstrzymania przyrostu naturalnego z 3,4 dziecka na kobietę, jak obecnie, na 2,3. Podkreślają zarazem, że zalecany spadek przyrostu naturalnego *nie zawsze i niekoniecznie powinien być rezultatem uciekania się do najpowszechniej stosowanych dziś metod, gdyż – pomijając ocenę moralną – należy się spodziewać zarówno innowacji technologicznych, jak i postępu wiedzy na temat fizjologii rozrodczości*. Ponadto raport wyraźnie stwierdza, że *aborcja nie jest metodą ograniczania poczęć*. Pół roku przed jego opublikowaniem raport został przedstawiony Ojcu świętemu.

Wyniki badań PAN-u przyjęto z dużym zaskoczeniem, gdyż Stolica Apostolska, za pośrednictwem swych różnych instytucji, z Radą ds. Rodziny na czele, zapewniała, że obawy z tego powodu są bezpodstawne. Komentując przesłanie raportu i reakcje prasowe na jego temat, bp Elio Sgreccia, sekretarz Papieskiej Rady ds. Rodziny, stwierdził m.in., że autorzy raportu nie zamierzali wywrzeć wpływu na stanowisko etyczne i duszpasterskie Kościoła, lecz jedynie pomóc tym, na których spoczywa obowiązek jego wypracowania. Przypominał też, że Kościół opowiada się za świadomym i odpowiedzialnym rodzicielstwem.

6. HANDEL BRONIĄ JEST NIEMORALNY. 21 czerwca br. został opublikowany nowy dokument Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” nt. międzynarodowego handlu bronią. Dokument podkreśla, że jedynie prawo do samoobrony *usprawiedliwia prawo do posiadania i handlu bronią*. Nie jest to jednak prawo absolutne, towarzyszy mu obowiązek zmniejszania do minimum konieczności użycia broni. Obowiązek ten jest zadaniem każdego państwa. Ponieważ istnieje ścisły i nierozdzielny związek pomiędzy bronią a przemocą, autorzy dokumentu podkreślają, że nie można traktować broni na równi z innymi dobrami. Nie wolno tłumaczyć interesem ekonomicznym ani produkcji broni, ani jej sprzedawania. Szczególnie niebezpieczny jest arbitralny

handel bronią, zwłaszcza do krajów ubogich. Dokument wskazuje na odpowiedzialność eksporterów i importerów broni. Państwa eksportujące broń nigdy nie powinny uważać handlu bronią za rzecz oczywistą. *Żaden kraj eksportujący broń nie może zrezygnować ze swej moralnej odpowiedzialności za ewentualne negatywne skutki handlu bronią.* Nie mniejsza jest odpowiedzialność państw importujących broń. *Dobrobyt państwa bardziej zależy od integralnego rozwoju danego społeczeństwa niż od ilości nagromadzonej broni.* W końcu, dokument zachęca do ogólnonarodowej dyskusji nad przemysłem zbrojeniowym w każdym kraju oraz opowiada się za uruchomieniem, na płaszczyźnie międzynarodowej, odpowiednich środków, które prowadziłyby do reglamentacji i redukcji handlu bronią.

oprac. Z.K.

Dla Rwandy

Rwanda umiera. Kraj pogrążony jest w tragedii systematycznego i zorganizowanego ludobójstwa. Ponad dwa miliony ludzi pozbawionych jest dachu nad głową. Szerzą się epidemie i głód. Przestały istnieć szpitale i ośrodki zdrowia. Kościoły stały się grobowcami. Polscy misjonarze przebywający w Rwandzie i w sąsiednich krajach organizują pomoc. Potrzebują środków na zakup rzeczy pierwszej potrzeby, na odbudowę szpitali, ośrodków zdrowia, szkół i kościołów. **Nie przechodź obojętnie!**

Ofiary z dopiskiem „DLA RWANDY” można kierować pod adresem:

Sekretariat Misyjny SAC

ul. Skaryszewska 12

03-802 Warszawa

skr. poczt. 255

Konto: PKO IV O/M W-wa 1544-35318-136

List do redakcji

Z wielkim zaniepokojeniem obserwuję w Kościele tendencję do coraz silniejszego angażowania się w sprawy polityczne i administracyjne. Sama z siebie dążność do włączania się w działalność świecką oczywiście nie jest złem, pod warunkiem jednak, że nie odbywa się to kosztem odstępstw od wymagań Chrystusa. Otóż zarówno doświadczenia z historii Kościoła wskazują, że angażowanie się w sprawy ziemskie stanowi pod tym właśnie względem ogromne zagrożenie, jak i obserwacje bieżące nasuwają jak najgorsze obawy. Np. w ubiegłym tygodniu oglądając dziennik telewizyjny miałem możliwość wysłuchać kilku wypowiedzi biskupów zebranych na wspólnej konferencji. Dotyczyły one sejmowej dyskusji nad zatwierdzeniem konkordatu. Biskupi wyrażali pogląd, że konkordat jest pożyteczny i dla Kościoła, i dla państwa. Niestety, w ślad za tym nastąpiły stwierdzenia, że przeciwnicy podpisania dokumentu nie kierują się dobrem kraju, lecz chodzi im o to, by szkodzić Kościołowi, oraz że są oni tak samo złymi ludźmi jak rządzący uprzednio komuniści. Są te stwierdzenia wyraźnym zaprzeczeniem wskazań Chrystusa: *Nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni* (Mt 7,1), a przede wszystkim: *Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali (...)* *Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi* (J 13,34-35). Jeżeli więc ktoś twierdzi, że krytykuje konkordat w dobrej wierze, nie można na podstawie własnego przekonania zarzucać mu kłamstwa i złej woli. Kościół żyje i trwa nie w oparciu o prawa ludzkie, lecz Chrystusowe i najważniejsze jest zachowanie Jego przykazań. (...) Gdy kard. Wyszyński ogłosił swoje „non possumus”, nie przyozdobił tego dywagacjami na temat prawdomówności i uczciwości ówczesnych władców. I tak powinno być w Kościele: należy z całą otwartością głosić to, co uważamy za prawdę i sprawiedliwość, ale do tych, którzy mają odmienne zdanie, należy odnosić się z miłością i szacunkiem. I to w pierwszym rzędzie nie dla doraźnych korzyści (a ten взгляд również przemawia za umiarkowaniem: *więcej much złapie się na kroplę miodu niż na beczkę octu* – o ile pamiętam cytuję ze św. Wincentego), ale przede wszystkim ze względu na Chrystusa, który tego od swojego Kościoła wymaga.

Stanisław Głabiński, Gdańsk 28.06.1994 r.

Od redakcji: Drukujemy ten głos, uważając go za godny uwagi naszych Czytelników.