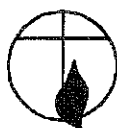


przegląd powszechny

4/980/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski, Aniela Dylus,
Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara
Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski, Sergiusz
Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ
Grzegorz Bubel SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczelny)
Jan Halbersztat
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE.

SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goślicka

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 849-02-39
(022) 54-28-726, 54-28-728
tel. administracji (022) 54-28-727
tel. fax (48) (022) 848-09-78
e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł
za I półrocze 48,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa
nr konta: 11101053-404180121869

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 34 10201068 123070142
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czeresniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 25 III 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Z Homilii paschalnej Pseudo-Atanazego 9

Jan Halbersztat

Autonomia funkcjonalna 11

Marek Blaza SJ

To czyńcie na moją pamiątkę. Ale jak? 15

W kontekście częstotliwości sprawowania Eucharystii, koncelebracji oraz sposobów przyjmowania Komunii św. przez duchownych w różnych tradycjach liturgicznych na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie najważniejsze jest, aby nie popadać w skrajności i nie osądzać chrześcijan innej tradycji liturgicznej.

Giuseppe de Rosa SJ

Eucharystia na Soborze Trydenckim (I)
Eucharystia jako sakrament i ofiara 31

Doktryna eucharystyczna przedstawiona na Soborze Trydenckim była dziełem niezwykłej wagi, nie znaczy to jednak, że nauka soborowa na temat Eucharystii była kompletna. Teologicznie niewłaściwa była odrębna refleksja nad mszą św. jako sakramentem i jako ofiarą, co utrudniło zrozumienie istotnego związku między ofiarą a sakramentem.

Gottfried Leder

Konstytucja dla Europy? 47

Konstytucja dla Europy musi podawać odpowiedzi, które w kwestiach podziału kompetencji w Unii zostały wypracowane i przyjęte przez Konwent Europejski. Język konstytucji winien być jasny i klarowny. Ważne jest też, by konstytucja przyznawała się do fundamentów tych wartości, z których Europa wyrosła.

Jan Halbersztat

Demokracja bezpośrednia – referenda akcesyjne w krajach Unii Europejskiej 65

Niebawem czeka nas referendum, w którym zadecydujemy o integracji z Unią Europejską. Warto przyjrzeć się doświadczeniu innych krajów, które są już członkami Unii lub były też członkami poprzedzających ją wspólnot, zwłaszcza tych, które do Unii dołączyły w 1995 r.

ks. Artur Jerzy Katolę

Spór o moment animacji embrionu na przestrzeni wieków 79

Dyskusja dotycząca statusu ontologicznego embrionu ludzkiego nie ustała do dnia dzisiejszego. Mimo przekonujących danych biologicznych, stwierdzających, że od momentu poczęcia mamy do czynienia z rozwijającym się życiem ludzkim, wiele osób nadal utrzymuje, że embrion, szczególnie w pierwszych fazach swego rozwoju, jest jedynie jakąś „masą komórkową”.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Wiersze 99

Renata Rogozińska

Miłosierne panowanie „Pięknego Boga” 102

Znaczenie tajemnicy wcielenia dla przemian w sztuce późnego średniowiecza

Harmonijna synteza elementów przyrodzonych i wyrazu transcendentnego dokonuje się także w wizjach Chrystusa na krzyżu. W grupach Ukrzyżowania w tęczy katedry w Halberstad czy w tęczy kościoła zamkowego w Wechselbergu harmonijnie ukształtowane, wolne od okaleczeń ciało Zbawiciela umiera w sposób pełen spokoju i wprost nie-ludzkiej godności.

Andrzej Ostromięcki

Idea zjednoczenia europejskiego na przestrzeni dziejów 111

Kiedy narodziła się idea zjednoczenia Europy? Nawet eurosceptyczni autorzy mówią, że ma ona 2500 lat, bo już starożytni Grecy mieli poczucie autonomii cywilizacji zachodniej. To oni wymyślili połączenie sąsiadujących jednostek politycznych, by uniknąć konfliktów o granice i stworzyć całość, która byłaby silniejsza od poszczególnych części.

Michał Rogalski

Katyn w audycji „Fala 49” z 2 marca 1952 r. 124

Prezentujemy oryginalny zapis audycji „Fala 49” z 2 marca 1952 r. Autorzy poruszyli w niej sprawę zbrodni katyńskiej, a dokładniej, wskazali jej „sprawców”. Podstawą emisji tego tekstu były audycje w „Głosie Ameryki” na ten temat oraz działania powołanej w 1951 r. przez Kongres Stanów Zjednoczonych specjalnej komisji w celu wyjaśnienia okoliczności mordu katyńskiego.

Sztuka

Katarzyna Czarnecka: Litewskie starożytności 134

(„Kernavė – litewska Troja”, wystawa w Państwowym Muzeum Archeologicznym, Warszawa 29 XI 2002 – 30 III 2003)

Teatr

- Joanna Godlewska: Zabawa doskonała* 138
(Teatr Współczesny w Warszawie, scena „19.15”, „Namięta kobieta” Kay Mellor, reżyseria – Maciej Englert)

Książki

- Adriana Szymańska: Wariacje na temat czasu i przestrzeni* 140
(Małgorzata Baranowska, „Powrót”)
- Mieczysław Orski: Wspomnienia z PRL-u* 144
(Ewa Grętkiewicz, „Już zamknięte drzwi”)
- Jarosław Duraj SJ: Kosmogram ludzkiej psyche* 146
(Giuseppe Tucci, „Mandala”)
- Mieczysława Demska: Wyśpiewany dowód polskiego trwania* 150
(Maria Wacholc, „Śpiewnik polski”)
- Krzysztof Tarka: Emigracyjne duszpasterstwo* 153
(Adam Romejko, „Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii”)
- Tadeusz P. Polanowski: Klucz do labiryntu* 156
(P. Nowaczyński (red.), „Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii”)
- Grażyna Szwat-Gyłybowa: Trzy diecezje – jeden Kościół* 159
(Swetozar Eldynow, „Katolicy w Bułgarii 1878-1989. Studium historyczne”)

Z życia Kościoła

- Dominik Ciołek SJ: Nota* 164



Sommaire

Rafał Zarzeczny SJ (traduction et arrangement)

De l'homélie pascale du Pseudo-Athanase 9

Jan Halbersztat

L'autonomie fonctionnelle 11

Marek Blaza SJ

Faites ceci en mémoire de moi. Mais comment? 15

Dans le contexte de la fréquence de l'exercice de l'Eucharistie, de la concélébration et des manières de réception de la Sainte Communion par les ecclésiastiques dans différentes traditions liturgiques dans l'Ouest et dans l'Est chrétien, il est essentiel de ne pas donner dans les extrêmes et de ne pas porter de jugement sur les chrétiens des autres traditions liturgiques.

Giuseppe de Rosa SJ

L'Eucharistie au Concile de Trente (I) 31

La doctrine eucharistique présentée au Concile de Trente était une oeuvre de grand poids, ce qui ne signifie pourtant pas qu'elle fût complète. Ce qu'elle avait de théologiquement impropre, c'est que la réflexion sur la sainte messe comme sacrement et comme sacrifice y était séparée, ce qui rendait difficile l'intelligence de la relation essentielle entre les deux.

Gottfried Leder

Une constitution pour l'Europe? 47

La constitution pour l'Europe doit fournir des réponses élaborées et adoptées par la Convention européenne pour les questions relatives à la répartition des compétences au sein de l'Union. L'énoncé de la Constitution doit être clair et limpide. Il importe que la Constitution fasse sien le fondement des valeurs dont procède l'Europe.

Jan Halbersztat

Démocratie directe – les référendums sur l'accession à l'Union Européenne 65

Nous aurons sous peu un référendum dans lequel nous aurons à nous prononcer sur l'intégration avec l'Union Européenne. Il vaut la peine de voir l'expérience des autres pays qui sont membres de l'Union ou qui étaient membres des communautés qui l'ont précédée, celles surtout qui ont rejoint l'Union en 1995.

Abbé Artur Jerzy Katolo

Querelle sur le moment de l'animation de l'embryon au fil des siècles

79

Le débat sur le statut ontologique de l'embryon humain n'en finit pas de se poursuivre jusqu'à nos jours. En dépit des données biologiques convaincantes affirmant que c'est depuis le moment de la conception qu'on est en présence d'une vie humaine en développement, nombreux sont toujours ceux qui estiment que l'embryon, en particulier dans les premières phases de son développement, n'est qu'une „masse cellulaire”.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Poésies

99

Renata Rogozińska

Règne miséricordieux d'un «Dieu de toute beauté»

102

Importance du mystère de l'Incarnation pour l'évolution de l'art du Moyen Âge tardif

Une synthèse harmonieuse des éléments naturels et de l'expression transcendante s'affirme aussi dans les manières de voir le Christ crucifié. Dans les groupes de la crucifixion, dans l'arc en ciel de la cathédrale d'Halberstedt ou dans celui de l'église du château de Wechselberg, le corps du Sauveur, harmonieusement moulé, libre de mutilations, meurt doucement et dans la dignité surhumaine.

Andrzej Ostromecki

L'idée d'intégration européenne au fil des siècles

111

De quand date l'idée d'intégration européenne? Même les auteurs eurosceptiques affirment qu'elle a 2500 ans, c'est que déjà les Grecs anciens avaient le sentiment d'autonomie de la civilisation occidentale. Ce sont eux qui ont inventé la fusion des entités politiques avoisinantes pour éviter les conflits ayant pour objet les frontières, et pour constituer un tout qui serait plus puissant que ses parties constitutives.

Michał Rogalski

Katyn dans l'émission «Onde 49» du 2 mars 1952

124

Voici la transcription de l'émission «Onde 49» du 2 mars 1952. Les auteurs y ont abordé la question du crime de Katyn, et plus précisément en ont indiqué les auteurs. La diffusion de ce texte tenait à des émissions de la „Voix de l'Amerique” à ce sujet et à l'activité d'une commission spéciale mise sur pied par le Congrès des USA pour élucider les circonstances du massacre par les Soviétiques, des prisonniers de guerre polonais à Katyn.

Comptes rendus

134

Rafał Zarzeczny SJ
(tłum. i oprac.)

Z Homilii paschalnej **Pseudo-Atanazego**

Oto teraz aniołowie śpiewają pieśni, teraz archaniołowie wesoło grają na trąbkach: wieńce noszą na swych głowach i pełni ducha oddają się świętowaniu, mając słuszny powód do niewysłowionej radości.

Usłyszałeś słowa: *Chrystus powstał z martwych*, i oto stoisz w podziwie. Spójrz na twoich krewnych: ci, którzy w jednej chwili umarli dla grzechu (por. Rz 6,2), teraz żyją dla Chrystusa. I ty zostaniesz zbawiony, choć teraz bardziej trwożysz się w obliczu cudu zmartwychwstania. Cud ten dokonał się dnia trzeciego, ci zaś [którzy przyjęli chrzest] powstałi z martwych na trzykrotne wezwanie.

Garncarz podniósł glinę, która upadła (por. Rz 9,21nn.). Nie pozwolił, aby potłuczone naczynie zostało całkowicie odrzucone. Nie wzgardził nim, jakby było raz na zawsze zniszczone. Chociaż było pęknięte, to jednak nie wydał go na pastwę ognia. Natomiast uczynił zeń inne naczynie, w ten sposób przygotowując dla siebie użyteczne narzędzie.

Tych wszystkich diabeł zagarnął w niewolę, ich też wyswobodził Chrystus (por. Ga 5,1). Tych wszystkich zdradziła lekkomyślność Ewy (por. Rdz 3,6), ich także ukazał wolnymi przez swoje zrodzenie z Maryi. Nie dotknęliśmy wraz z Adamem drzewa (por. Rdz 3,3), a mimo to wspólnie zgrzeszyliśmy (por. Rz 5,12). Nie zostaliśmy zmiążdżeni wraz z Chrystusem, a mimo to powstaaliśmy wraz z Nim. Tam ponieśliśmy śmierć, mając udział w życiu, tutaj, choć wspólnie z Nim pogrzebani, powstaaliśmy z martwych (por. Kol 2,12). Wówczas staliśmy się grzesznikami, nie uczestnicząc w grzechu, teraz zostaliśmy usprawiedliwieni (por. 1Kor 6,11), nie będąc sprawcami żadnych dobrych uczynków.

O życie na śmierć skazane (por. 1 Kor 4,9)! O śmierci rodząca życie! O rozkoszy wystawiona na udękę! O smutku doznający radości! Klaskajmy w dłonie, podnieśmy głos potężniejszy od dźwięku trąby, unieśmy ręce w geście dziękczynienia. Radujmy się teraz upadkiem diabła, wysławiajmy naszego Króla za Jego zwycięstwo.

Oto dziś zgnieciony został oścień grzechu (por. 1 Kor 15,55nn.), zdeptane knowania diabła i uleczony błąd Ewy. Pokonane zostały zaślępy demonów, unieważniony akt nieposłuszeństwa, bramy Raju stały szeroko otworem, a płonący miecz (por. Rdz 3,24) zmienił się w krzyż zbawienia. Dziś przez pieśni sławi się nagrodę zmartwychwstania (Flp 3,14), uroczyście świętuje się pomoc udzieloną narodom pogańskim a gwałtownicy oglądają królestwo niebieskie (por. Mt 11,12). Szczodrze rozdawane są dary Ducha Świętego, rozgłasza się łaskę Ojca i wspomina mękę Syna.

* * *

Jest to początkowy fragment „Homilii paschalnej”. pochodzącej prawdopodobnie z V w., błędnie przypisywanej św. Atanazemu, biskupowi Aleksandrii († 373). Homilia ta, przeznaczona na Wigilię Paschalną, głoszona była zwłaszcza do tych, którzy w noc zmartwychwstania Pańskiego przyjęli chrzest św. Autor komentuje zbawienne dla nas skutki wielkanocnego cudu, przez który człowiek pojednał się z Bogiem, i zachęca do wiary oraz prawdziwej radości z życia odzyskanego w Chrystusie.

Tłumaczenie tekstu greckiego na podstawie wydania M.Aubineau, *Une homélie pascale attribuée à S.Athanase d'Alexandrie, dans le Sinaiticus gr. 492*, w: *Zetesis. Album amicorum door vriende, en collega's aangeboden aan prof. dr. E. de Strycker*, Antwerpen-Uppsala 1973, ss. 668-678.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.

Autonomia funkcjonalna

Zjawisko autonomii funkcjonalnej znane jest w psychologii. Najprościej mówiąc polega ono na tym, że jakaś czynność – początkowo podejmowana w celu np. zaspokojenia pewnych potrzeb czy osiągnięcia celu – sama w sobie staje się celem działania. Klasycznym przykładem autonomii funkcjonalnej może być zachowanie współczesnych myśliwych. Dawniej, zanim człowiek zaczął prowadzić osiadły tryb życia, polowanie było sposobem zdobywania pożywienia. Przez wieki, w miarę jak ludzkość budowała cywilizację i uczyła się innych metod zdobywania żywności (uprawa roli, hodowla zwierząt na mięso), polowanie coraz częściej stawało się po prostu rozrywką. Dziś – przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjnym – myśliwy udający się z flintą do lasu nie robi tego w celu wyżywienia rodziny. Polowanie stało się dla niego celem samym w sobie. Nie poluje się dla mięsa – poluje się po to, aby polować.

Oczywiście to, co stało się z polowaniem w ciągu wielu wieków, zdarza się także na co dzień. W życiu każdego z nas są przecież czynności autonomiczne, które dawno utraciły swoje pierwotne znaczenie, a zaczęły być własnym życiem. Dla wielu ludzi czynnością autonomiczną jest praca zawodowa. Dla innych – różne formy rozrywki. Niedawno znana dziennikarka opisywała na łamach prasy, jak „odkryła”, że w gruncie rzeczy nudzi ją tzw. clubbing, czyli spędzanie weekendowych wieczorów (czy raczej nocy) na całonocnych imprezach w modnych klubach. Sęk w tym, że „odkrycie” nic nie zmieniło w jej zachowaniach – nadal w piątkowy wieczór ubierała się w modne ciuchy i szła z koleżanką kołysać się w rytm muzyki, która ją męczyła, i rozmawiać z ludźmi, którzy jej kompletnie nie interesowali. Clubbing – z rozrywki, sposobu spędzania wolnego czasu, odprężenia i zabawy – stał się dla niej celem samym w sobie. Jak powiedzieliby psychologowie – zautonomizował się.

Niestety – zjawisko autonomii funkcjonalnej dotyczy nie tylko czynności codziennych czy rozrywki. Bardzo często staje się ono także udziałem naszego życia religijnego. Czynnością autonomiczną łatwo może stać się modlitwa. Ojcze Nasz, Zdrowaś Mario, Wierzę w Boga,

Dziesięcioro Przykazań... Zmówieś, wnusiu, paciorek? Zmówilem, babciu. Babciu, a po co się mówi paciorek? Bo tak trzeba.

Jakże często czynnością autonomiczną staje się liturgia! Ta liturgia, która według Soboru ma być *źródłem i szczytem życia Kościoła*, przeradza się w teatr, w spektakl odgrywany przez „wykonawców” z prezbiterium dla całkowicie niezaangażowanej, kompletnie pasywnej „publiczności”.

Trzeba zauważyć, że ta autonomizacja liturgii składa się z dwu różnych zjawisk, które – choć pozornie będące wzajemnym przeciwieństwem – dają bardzo podobne efekty.

Pierwsze z nich polega na kompletnej ignorancji w dziedzinie liturgii. Przychodzi się do kościoła, „bo tak trzeba”, bo przychodzili do niego rodzice i dziadkowie, bo co sąsiedzi powiedzą, bo zwyczaj taki... Kiedyś, pracując w szkole jako katecheta, poprosiłem uczniów (szesnastolatków) o anonimową odpowiedź na pytanie, dlaczego chodzą (lub nie chodzą) do kościoła. Okazało się, że ci, którzy „nie chodzili”, umieli to uzasadnić (nawet, jeśli czasami w dosyć pokrętny sposób), natomiast „chodzący” kompletnie nie wiedzieli, co napisać. Nigdy się nad tym nie zastanawiali.

I nic dziwnego, zważywszy, że w większości przypadków katecheza liturgiczna kończy się na przygotowaniu do Pierwszej Komunii św. Później na katechezie mówi się z dziećmi – potem z młodzieżą – o wielu ważnych sprawach, ale o liturgii już nic albo bardzo niewiele. Efekt – szesnastolatki, których wiedza o *źródle i szczycie życia Kościoła* pozostała na poziomie odpowiednim dla dziecka ośmioletniego.

Gdyby uczeń liceum reprezentował poziom drugiej klasy podstawówki np. w dziedzinie wiedzy o literaturze – przerazilibyśmy się, powiedzielibyśmy, że jest wtórnym analfabetą, wysłalibyśmy go na kursy uzupełniające... A przecież wokół nas pełno kompletnych analfabetów liturgicznych, ludzi wierzących i praktykujących, nie mających pojęcia, o co w tym „spektaklu” chodzi, wiedzących, kiedy klęknąć a kiedy wstać tylko dzięki temu, że odpowiednio wytresowany ministrant we właściwej chwili uderzy w dzwonek.

Sami duszpasterze zresztą często walenie przyczyniają się do takiego stanu rzeczy, sprawując liturgię byle jak, po lebkach, często według

własnego „widzimisie”, nie zwracając uwagi na zalecenia Kościoła. Już za niecałe dwa tygodnie przeżywać będziemy Wielkanoc – i znowu w ogromnej liczbie polskich parafii usłyszymy w ogłoszeniach, że Triduum Paschalne to Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielka Sobota. I znowu w co drugim kościele Wigilia Paschalna sprawowana będzie w sobotę po południu (a przecież w „Liście Ogólnym o Przygotowaniu i Obchodzeniu Świąt Paschalnych” Kongregacji Kultu Bożego czytamy: *Wszystkie obrzędy Wigilii Paschalnej odbywają się w nocy: nie wolno ich rozpocząć, zanim nie zapadnie noc, a należy je zakończyć przed świtem niedzieli. Zasada ta musi być interpretowana ściśle. Przeciwnie jej nadużycia i tu i ówdzie praktykowane zwyczaje sprawowania Wigilii Paschalnej o godzinie, w której zwykło się antycypować Mszę niedzielną, zasługują na odrzucenie* – p. 78). W ubiegłym roku w jednym z warszawskich kościołów znany duszpasterz rozdawał swoim wiernym wydrukowane ogłoszenia, w których zapraszał ich na uroczystą Mszę św. z liturgią światła i wody w Wielką Sobotę o godz. 18. A że Kościół mówi wyraźnie, że w Wielką Sobotę Eucharystii się nie sprawuje, a Wigilia Paschalna to już Niedziela Zmartwychwstania (w tym samym liście, pp. 75 i 77-80)? Nie bądźmy drobiazgowi. *A potem księża się dziwią, że ich parafianie nie rozumieją liturgii* – powiedział kiedyś (publicznie...) ks. Grzegorz Krysztofik, proboszcz parafii z podwarszawskiego Nadarżyna. Autonomia funkcjonalna. Wszyscy w tym uczestniczą, ale mało kto jeszcze pamięta, po co...

Drugi problem – drugi kraniec kontinuum zaczynającego się od liturgicznego analfabetyzmu – można nazwać liturgicznym akademizmem.

Jakże często uczeni liturgiści latami spierają się o jakiś szczegół tak czy inaczej sprawowanej liturgii! Ostatnio problem ten najwyraźniej widać chyba w dyskusji i sporach toczonych przez tradycjonalistów na temat posoborowej reformy liturgii. Rozważania o źródle i szczycie życia Kościoła zamieniają się w akademickie dyskusje nad tym, czy II Sobór Watykański miał, czy nie miał prawa wprowadzić do liturgii języki narodowe i dlatego liturgia potrydencka jest „lepsz”. Bywają takie wielogodzinne dyskusje na temat liturgii, w której ani razu nie pada imię

Jezusa Chrystusa. W zamian dyskutanci – podpierając się autorytetem Pisma, Ojców Kościoła i nauki poszczególnych Soborów – toczą bardzo emocjonalną dyskusję na temat tego, jak szeroko kapłan powinien rozkładać ręce, o ile stopni może się obrócić, jak głęboki zrobić skłon, oraz czy udzielanie Komunii świętej na rękę zamiast do ust jest zgodne z ortodoksyjną nauką o transsubstancjacji. Nie chcę, broń Boże, powiedzieć, że są to sprawy nieistotne – kompletna dowolność, z jaką wielu kapłanów w imię „postępu” lub wygodnictwa traktuje liturgię świadczy o czymś wręcz przeciwnym. Wydaje się jednak, że w ferworze naukowych dyskusji bardzo łatwo zapomnieć o tym, o co naprawdę chodzi w liturgii. A chodzi przecież o Spotkanie wspólnoty zgromadzonej przy ołtarzu z Żywym Bogiem, którego *kościół nie ogarnie*, który jest obecny i widzialny tam, *gdzie dwaj lub trzech gromadzą się w Jego imię* – nawet, jeśli robią to nieudolnie i niedoskonale. Z Bogiem, który wysłuchuje modlących się nie tylko po łacinie.

Na szczęście pojawia się coraz więcej publikacji o duchowości liturgii, ukazujących jej bogactwo i piękno wynikające nie z bezbłędnego sprawowania, ale z faktu, że jest ona najdoskonalszym przejawem duchowości Kościoła. Kwietniowy numer „Przeglądu Powszechnego” stara się wpisać w ten nurt. Marek Blaza SJ pisze o różnych tradycjach liturgicznych – jak często nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, że nawet w obrębie Kościoła katolickiego sprawuje się liturgię w różnych rytach? Giuseppe de Rosa SJ analizuje pokrótce to, co o liturgii mówił Sobór Trydencki – a jak często osoby zafascynowane rytmem trydenckim nawet nie zastanawiają się (znowu!), dlaczego był on właśnie taki...

Starajmy się uniknąć obu skrajności. Nie bądźmy „analfabetami”, starajmy się coraz głębiej rozumieć to, w czym uczestniczymy. Nie bądźmy też tylko „akademikami” – nie pozwalajmy, aby czysto teoretyczne rozważania, jak być powinno, przesłaniały nam to, co najważniejsze. Jeśli liturgia nie będzie dla nas Spotkaniem, jeśli nie będziemy dbać o duchowość liturgiczną – prędzej czy później zjawisko autonomii funkcjonalnej pozbawi nas „źródła i szczytu” naszego życia duchowego. I co nam wtedy zostanie?...

Jan Halbersztat

Marek Blaza SJ

To czyńcie na moją pamiątkę. Ale jak?

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus, ustanawiając sakrament Eucharystii, nakazał uczniom: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19; 1 Kor 11, 24-25). Jednak nic nam nie wiadomo o tym, żeby udzielił jakichś konkretnych wskazań dotyczących sposobu celebracji Eucharystii. Nie pozostawił także żadnej konkretnej wskazówki co do tego, jak często należy sprawować Eucharystię. Nie wiadomo też, w jaki sposób uczniowie przyjmowali Ciało i Krew Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy: czy sami je brali i spożywali, czy też sam Chrystus im ich udzielał? Dlatego też niemożliwe jest sprecyzowanie sposobu uczestnictwa uczniów w Ostatniej Wieczerzy: czy można tu mówić o koncelebracji z Chrystusem, a jeżeli tak, to o jakiego rodzaju koncelebrację chodziło? Choć na te pytania niepodobna jednoznacznie odpowiedzieć, to jednak wydaje się, iż różne sposoby sprawowania Eucharystii, istniejące aż do dnia dzisiejszego w poszczególnych Kościołach tradycji tak wschodniej, jak i zachodniej, mogą stanowić swego rodzaju wielobarwny komentarz do słów Chrystusa: *To czyńcie na moją pamiątkę*. W tym kontekście zostanie przedstawiona refleksja nad częstotliwością sprawowania Eucharystii, nad rodzajami koncelebracji eucharystycznej, a także nad przyjmowaniem Komunii św. przez duchownych w różnych tradycjach liturgicznych na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie. Dzięki tej refleksji można będzie rzetelniej uchwycić znaczenie i sens Misterium Eucharystii, ustanowionego przez Chrystusa i uobecnianego przez Jego uczniów aż do dnia dzisiejszego.

Częstotliwość sprawowania Eucharystii¹

CZĘSTOTLIWOŚĆ SPRAWOWANIA EUCHARYSTII W I TYSIĄCLECIU CHRZEŚCIJAŃSTWA. Już na podstawie tekstów Nowego Testamentu można zakładać, iż w Kościele pierwotnym Eucharystię sprawowano w Dzień Pański, czyli w niedzielę (por. Dz 20, 7-12; 1 Kor 16,2; Ap 1,10). Wiadomo również, iż w połowie II w. chrześcijanie gromadzili się na Eucharystii jedynie w niedzielę, a na pozostałe dni tygodnia zabierali do domów konsekrowane dary z niedzielnej Eucharystii, aby z nich przyjmować Komunię św. w ciągu tygodnia. W tym też czasie sprawowano okazjonalnie Eucharystię dla specjalnych grup wiernych: przy grobach w czasie pogrzebów, w oratoriach ku czci męczenników, w celach więziennych i w domach prywatnych. W Afryce Północnej te Eucharystie dla grup specjalnych stały się na tyle powszechne, że Cyprian z Kartaginy (zm. 258) mówił kapłanom o codziennym sprawowaniu Eucharystii dla małych wspólnot, np. dla więźniów. Już jednak na początku II w. w tejże Afryce Północnej w ramach dni stacyjnych² i postnych, czyli w środy i piątki, sprawowano Eucharystię. Pod koniec II w. Eucharystię celebrowano na grobach męczenników z okazji rocznicy ich śmierci. Także sobota stopniowo zaczęła upodabniać się do niedzieli i od IV w. nie tylko w niedzielę, ale również w soboty sprawowano Eucharystię we wszystkich Kościołach lokalnych, oprócz Rzymu i Aleksandrii. W tym też czasie Eucharystia sprawowana w domach prywatnych była już bardzo powszechnym zjawiskiem³. W końcu IV w. we wspólnotach lub

¹ Por. R. Taft, *The Frequency of the Eucharist throughout History*, w: tenże, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 2001, s. 87-110; por. B. Naddolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 96-99.

² W ramach tych dni w dużych ośrodkach miejskich sprawowano tzw. liturgię stacyjną. Odbывало się to w określone dni, uroczystości, święta albo dni postne, zależnie od miejscowego zwyczaju. Liturgia stacyjna rozpoczynała się zwykle w jednej z świątyń miasta, skąd wierni udawali się w procesji do drugiej świątyni, w której zwykle sprawowano Eucharystię.

³ O tej praktyce wspominają Synody w Laodycei (II poł. IV w.) i Seleucji-Ktezyfonu (410). Z kolei II Synod Kartagiński (390), a później Sobór Trullański (691-692) wymagał od celebrującego kapłana zgody biskupa na tego rodzaju sprawowanie Eucharystii.

w katedrach Eucharystię sprawowano już codziennie w Mediolanie, Akwilei, Hiszpanii i Afryce Północnej. W tym kontekście św. Augustyn (zm. 430) zauważył, że praktyka codziennej Eucharystii na Zachodzie jest różna od częstotliwości sprawowania Eucharystii na Wschodzie. Jedne źródła (Atanazy, Sokrates) podają, że w IV w. w Aleksandrii Eucharystię sprawuje się jedynie w niedziele, a na podstawie innych („Responsa canonica” do patriarchy Tymoteusza z Aleksandrii) wiadomo, że w soboty i niedziele. Z kolei św. Cyryl Aleksandryjski (zm. 444) wzmiankował już o codziennym sprawowaniu Eucharystii. Natomiast w Jerozolimie w IV w. Eucharystię sprawowano w niedziele, środy i piątki poza Wielkim Postem, w soboty Wielkiego Postu oraz w niektóre znaczniejsze święta. Z kolei w syriackim dokumencie „Testamentum Domini” z V w. pisano o sprawowaniu Eucharystii w soboty, niedziele i dni postne. Również na Cyprze Epifaniusz z Salaminy (zm. 403) w II połowie IV w. pisał o sprawowaniu Eucharystii w niedziele, środy i piątki na wzór tradycji jerozolimskiej. Natomiast w tym samym czasie na podstawie dzieła „Constitutiones Apostolorum” wiadomo, że w Syrii zachodniej Eucharystię sprawowano jedynie w soboty i niedziele, a wg świadectwa św. Jana Chryzostoma (zm. 407) Eucharystię w Antiochii sprawowano poza Wielkim Postem zwykle w piątki, soboty i niedziele, a także we wspomnienia świętych męczenników, czyli niemal codziennie. Również na podstawie świadectw z IV-V w. widać, iż w Wielkim Poście w Konstantynopolu i Azji Mniejszej Eucharystię sprawowano jedynie w soboty i niedziele. W VI w. zalecano przyjmowanie Komunii św. w środy, piątki, soboty i niedziele. Nie musi tu chodzić o Komunię św. przyjmowaną podczas sprawowania Eucharystii, ponieważ w Kościele pierwotnym wierni uczestniczący w Eucharystii jedynie w niedziele, w ciągu tygodnia przyjmowali Komunię św. Podobna praktyka miała także miejsce w monasterach pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdzie Eucharystia była sprawowana jedynie w niedziele i święta, a w dni powszednie Komunii św. udzielał mnichom przełożony, który nie miał święceń kapłańskich. W IX w. w Bizancjum, w monasterach, zaczęła się jednak rozpowszechniać praktyka codziennej celebracji Eucharystii poza dniami powszednimi Wielkiego Postu, kiedy jedynie

udzielano Komunii św. A zatem na chrześcijańskim Wschodzie częstotliwość sprawowania Eucharystii była zróżnicowana. W soboty i niedziele Eucharystia sprawowana była w Aleksandrii, północnej Syrii, Azji Mniejszej i Konstantynopolu. W środy, piątki i niedziele w Jerozolimie i całej Palestynie, na Cyprze i w Mezopotamii. W środy, piątki, soboty i niedziele była sprawowana w Antiochii. I wreszcie w V w. pojawia się zwyczaj codziennej Eucharystii w Aleksandrii. Również w przypisywanym Atanazemu z Synaju (zm. ok. 700) dziele „*Oratio de sacra synaxi*” mowa jest o Eucharystii jako o codziennej czynności.

WZAJEMNY ZWIĄZEK EUCHARYSTII I POSTU. W Kościele rzymskim w czasie Wielkiego Postu w środy i piątki sprawowano w pierwszych wiekach uroczyste nabożeństwa, tzw. *synaxis*. Nie była to jednak Eucharystia. Od IV w. nabożeństwa te w Wielkim Poście zaczęto także sprawować w poniedziałki, wtorki i soboty. W VI w. przekształciły się one w celebrację Eucharystii tak, że jedynym wówczas dniem tygodnia w Wielkim Poście, kiedy nie sprawowano Eucharystii, był czwartek. W ten sposób Wielki Post w Kościele rzymskim stał się pierwszym i jedynym okresem liturgicznym, kiedy codziennie oprócz czwartków sprawowano Eucharystię. Również w Afryce, z Aleksandrią na czele, w Jerozolimie i Palestynie, na Cyprze i w Mezopotamii środy i piątki, czyli dni postne, były pierwszymi dniami powszednimi, w które sprawowano Eucharystię. Z kolei w Konstantynopolu i Azji Mniejszej uważano, że nie należy sprawować Eucharystii w dni postne, ponieważ jedno wyklucza drugie. Na podstawie przepisów liturgicznych z X w. w Konstantynopolu Eucharystię sprawowano w soboty i niedziele całego roku, codziennie od Wielkanocy do Pięćdziesiątnicy, w święta Pańskie, w niektóre święta ku czci Maryi i świętych. Trzeba jednak pamiętać, że dzień bez sprawowania Eucharystii nie oznaczał braku możliwości przyjęcia Komunii św. W Wielkim Poście od poniedziałku do piątku oraz w Wielki Poniedziałek, Wtorek i Środę sprawowano Liturgię Upřednio Poświęconych Darów (*Missa Praesantificationum*), w ramach której można było przystąpić do Komunii św. Z drugiej strony jednak, w IX w. bizantyjskie przepisy liturgiczne zakazywały kapłanowi celebrowania Eucharystii więcej niż raz dziennie, co oznacza, że do takich sytuacji musiało

dochodzić. Ponadto cesarz bizantyjski Konstantyn IX Monomach (1042-1055) przeznaczył pewną sumę pieniędzy na to, aby w Konstantynopolu w świątyni Mądrości Bożej (Hagia Sophia) codziennie sprawowano Eucharystię. A zatem częstsze sprawowanie Eucharystii, nawet więcej niż raz dziennie, stało się praktyką znaną nie tylko w zachodnim chrześcijaństwie. Natomiast już w VII w. w Kościele koptyjskim wzmiankowano o jakichś heretykach, którzy przystępowali do Komunii św. 20 razy dziennie.

KOŚCIOŁY PRAWOSŁAWNE I KATOLICKIE KOŚCIOŁY TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ. Według obecnie obowiązujących przepisów liturgicznych w Kościołach wywodzących się z bizantyjskiej tradycji liturgicznej, tak prawosławnych jak i katolickich, istnieje możliwość codziennego sprawowania Eucharystii poza Wielkim Postem, kiedy można ją sprawować jedynie w soboty i niedziele oraz w święto Zwiastowania Pańskiego (25 III). Nie wolno również sprawować Eucharystii w środę i piątek przed Wielkim Postem, a także w piątek przed świętem Bożego Narodzenia (25 XII) albo Objawienia Pańskiego (6 I), jeśli któreś z tych świąt wypadnie w niedzielę albo w poniedziałek⁴. Z kolei w środy i piątki Wielkiego Postu oraz w Wielki Poniedziałek, Wtorek i Środę przepisy zezwalają na sprawowanie Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów, w ramach której można przyjąć Komunię św. W pozostałe dni aliturgiczne przepisy nie przewidują możliwości przyjmowania Komunii św. W wielu jednak Kościołach katolickich tradycji bizantyjskiej zezwala się w praktyce na codzienne sprawowanie Eucharystii w Wielkim Poście (poza Wielkim Piątkiem)⁵. Co więcej, podobna praktyka jest również obserwowana w niektórych Kościołach prawosławnych⁶. Z kolei, poza Wielkim Postem, chociaż przepisy liturgiczne zezwalają na codzienne sprawowanie Eucharystii, to w Kościołach prawosławnych, w parafiach, zwykle odprawia się Eucharystię jedynie w niedziele i święta, a codziennie w katedrach, niektórych większych miastach i monasterach. Kapłan może

⁴ K. Nikolskij, *Posobije k izučeniju ustava bogosluženija Pravoslavnoj Cerkvi*, S. Petersburg 1900, s. 544, 552-553.

⁵ Por. I. Dolnyckij, *Typyk Ukrajinskoji Katolyckoji Cerkvy*, Rzym 1992, s. 333.

⁶ A. Schmemmann, *Wielki Post*, Białystok 1990, s. 28.

sprawować Eucharystię tylko raz dziennie, również na danym ołtarzu, antymensjonie (korporale), dyskosie (patenie) i kielichu można odprawić jedną Eucharystię dziennie. Zwykle w cerkwi Eucharystię sprawuje się w niedzielę tylko raz. W Kościołach prawosławnych sprawowanie Eucharystii przez samego kapłana, bez udziału choćby jednego wierzącego, jest niedopuszczalne⁷.

STAROŻYTNE KOŚCIOŁY WSCHODNIE⁸. Ponieważ w Aleksandrii, podobnie jak w Rzymie, dni postne stały się pierwszymi dniami powszednimi, w ramach których zaczęto sprawować Eucharystię, dlatego obecnie Kościół koptyjski jest jedynym Kościołem wschodnim, w którym w Wielkim Poście sprawuje się Eucharystię codziennie, w przeciwieństwie do bizantyjskiej tradycji liturgicznej. Poza Wielkim Postem w Kościele koptyjskim Eucharystię sprawuje się w środy, piątki, niedziele oraz w 19 świąt; w Kościele etiopskim natomiast jedynie w niedziele i święta, chociaż w niektórych monasterach czyni się to codziennie. Z kolei maronici, chociaż niegdyś sprawowali w Wielkim Poście Liturgię Upřednio Poświęconych Darów, obecnie pod wpływem Kościoła rzymskokatolickiego zrezygnowali ze swojej tradycji i praktykują codzienne sprawowanie Eucharystii w Wielkim Poście z wyjątkiem Wielkiego Piątku. Z kolei w ormiańskiej tradycji liturgicznej przez trzy tygodnie poprzedzające Wielki Post i w samym Wielkim Poście przepisy zezwalają na sprawowanie Eucharystii jedynie w soboty i niedziele. W Ormiańskim Kościele Apostolskim nawet w monasterach Eucharystia sprawowana jest jedynie w niedziele i święta.

Porównując ryt łaciński z rytami wschodnimi, okazuje się, że w praktyce jedynie w rycie łacińskim sprawuje się Eucharystię codzien-

⁷ Por. K. Bondaruk, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Białystok 1987, s. 84.

⁸ Chodzi tutaj o Kościoły wschodnie, które nie przyjęły uchwał Soboru Efeskiego z 431 r. (Asyryjski Kościół Wschodu, zwany inaczej Kościołem wschodniosyryjskim) oraz Soboru Chalcedońskiego z 451 r. (Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, Etiopski Kościół Ortodoksyjny, Syryjski Kościół Ortodoksyjny, zwany inaczej Kościołem syryjsko-jakobickim, Ormiański Kościół Apostolski), a także Kościoły wywodzące się z tych tradycji, będące w pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim (Chaldejski Kościół Katolicki, Syryjski Kościół Katolicki, Kościół Maronicki, Koptyjski Kościół Katolicki, Etiopski Kościół Katolicki, Ormiański Kościół Katolicki).

nie (oprócz Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty). W ciągu wieków to codzienne sprawowanie Eucharystii przez kapłana stało się nieodłączną formą jego osobistej pobożności (*devotio*). Dlatego w rycie łacińskim powstała m.in. praktyka odprawiania Eucharystii bez udziału wiernych (tzw. msza prywatna, *missa privata*), a także mnożenie liczby sprawowanych mszy w ciągu dnia. Reformacja w XVI w. wystąpiła przeciwko tym praktykom. W Kościołach protestanckich Eucharystię sprawuje się we wspólnocie jedynie w niedziele i niektóre ważniejsze święta, w tym w Wielki Piątek. O ile zatem w Kościele rzymskokatolickim praktykuje się codzienne sprawowanie Eucharystii, a w Kościele koptyjskim Eucharystię codziennie sprawuje się tylko w Wielkim Poście, o tyle w tradycji bizantyjskiej radość wypływająca z celebracji eucharystycznej jest nie do pogodzenia z duchem Wielkiego Postu. Zdaniem wybitnego liturgisty, Roberta Tafta SJ, twierdzenie, że tzw. dobrzy kapłani odprawiają Eucharystię codziennie albo że jedynie niedziela i święta są odpowiednimi dniami do sprawowania Eucharystii, jest komunalem⁹. A zatem na podstawie istnienia różnych praktyk częstotliwości sprawowania Eucharystii należy mieć na uwadze, iż wszelkiego rodzaju dogmatyzowanie czy to codziennego sprawowania Eucharystii, czy ograniczania jej sprawowania jedynie do niedziel i świąt, podważa dyscyplinę obowiązującą w innych tradycjach liturgicznych w ramach Kościołów prawosławnych, a także Kościoła rzymskokatolickiego i katolickich Kościołów wschodnich.

Dogmatyczno-praktyczny problem koncelebry eucharystycznej¹⁰

KONCELEBRA W I TYSIĄCLECIU CHRZEŚCJAŃSTWA. Do IV w. prezbiterzy samodzielnie nie celebrowali Eucharystii, ponieważ w gminach wiej-

⁹ R. Taft, *The Frequency of the Eucharist throughout History*, s. 110.

¹⁰ Tenże *Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration*, w: tenże, dz. cyt., s. 111-132; B. Nadolski, dz. cyt., s. 79-81.

skich czynili to chorepiskopi, czyli biskupi wiejscy. Znaczenie prezbytera w Kościele pierwotnym było niewielkie. W tym też czasie odczuwalna już była różnica między duchownymi a wiernymi świeckimi, choć nadal mówi się o jednym zgromadzeniu i o tym, że każdy ma w nim inną funkcję do spełnienia. Dopiero gdy zanikł urząd chorepiskopów, prezbyterzy otrzymali pozwolenie od biskupa na samodzielne celebrowanie Eucharystii w parafiach. A więc dopiero od IV w. można mówić o prezbyterach jako koncelebransach sakramentu Eucharystii, którego celebranscm jest jednak wyłącznie biskup¹¹. Od IV w. rozszerza się przekonanie, iż prezbyterzy koncelebrujący Eucharystię z biskupem czynią coś, czego nie mają prawa czynić wierni świeccy. Odtąd zaczęto też dowartościowywać kapłaństwo prezbyterów, podważając jednocześnie kapłaństwo wiernych¹². Koncelebrujący Eucharystię prezbyterzy ofiarują dary eucharystyczne wraz z biskupem i wykonują wszelkie czynności liturgiczne odpowiednie dla swojego stopnia. Jednak na podstawie tekstów źródłowych tego czasu wynika, że Modlitwę Eucharystyczną odmawiał jedynie biskup. Ten rodzaj koncelebracji biskupa z prezbyterami, nazywany koncelebrą ceremonialną lub zhierarchizowaną, był rozpowszechniony w całym Kościele aż do VI w. Dopiero w VII w. w Rzymie pojawia się nowa forma koncelebry, tzw. koncelebra sakramentalna lub synchronizowana, w czasie której koncelebrujący prezbyterzy odmawiali niektóre modlitwy wraz z biskupem, w tym także słowa konsekracji. W bizantyjskiej tradycji liturgicznej ten rodzaj koncelebry pojawia się pierwszy raz dopiero w X w. w Konstantynopolu. Co więcej, w tym też czasie w Bizancjum pojawia się kolejna innowacja: koncelebra samych prezbyterów, bez biskupa, zwana koncelebrą synaksalną.

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI. Na Zachodzie od pontyfikatu Innocentego III (zm. 1216) coraz rzadziej sprawowano koncelebrowane Eucharystie, w końcu koncelebra prawie w ogóle została zarzucona. Zachowała się ona jedynie przy okazji święceń biskupich, kapłańskich oraz benedykcji opata. Dopiero w wyniku reform liturgicznych II Soboru

¹¹ A. Schmemann, *Eucharystia*, Białystok 1997, 5, IV, s. 72-76.

¹² K. Staniecki, *Posługiwanie ludu Bożego. Studium z zakresu nowszej rosyjskiej teologii prawosławnej*, Opole 1996, s. 30-33, 47, 77, 84.

Watykańskiego w 1965 r. przywrócono koncelebrację Eucharystii, zarówno pod przewodnictwem biskupa, jak i prezbitera. Obecna koncelebra w Kościele rzymskokatolickim jest koncelebrą sakramentalną, synchronizowaną, podczas której wszyscy kapłani razem wypowiadają słowa konsekracji i na mocy tego samego kapłaństwa działają razem (*in persona Summi Sacerdotis*).

KOŚCIOŁY PRAWOSŁAWNE I KATOLICKIE KOŚCIOŁY TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ. W bizantyjskiej tradycji liturgicznej pierwotnie jedynie jeden celebrans odmawiał słowa Anafory¹³, w tym słowa konsekracji. Jednak później, podobnie jak na Zachodzie, zaczęto praktykować koncelebrę sakramentalną. W tym kontekście należy odróżnić tradycję Kościołów prawosławnych od praktyki istniejącej w Kościołach katolickich tradycji bizantyjskiej. Wielu bowiem katolickich kapłanów obrządku bizantyjskiego pod wpływem Zachodu odprawia codziennie Eucharystię z pobożności (*devotio*), nawet gdy nie ma duszpasterskiej potrzeby. W tym kontekście koncelebra jawi się jako sposób zaspokajania własnej pobożności i pragnienie odprawiania codziennie Eucharystii. Natomiast w Kościołach prawosławnych koncelebra zwykle ma miejsce wówczas, gdy sprawuje się uroczystą Eucharystię pod przewodnictwem biskupa, albo gdy sprawują ją sami prezbyterzy z okazji jakiejś uroczystości. W monasterach w dni powszednie tylko jeden kapłan¹⁴ odprawia Eucharystię, podczas gdy pozostali kapłani uczestniczą w niej jak wierni świeccy (*modo laico*), stojąc w nawie i nie ubierając nawet stule. W święta niektórzy kapłani dołączają się do koncelebry. Celebrujący biskup zwykle otoczony jest koncelebrującymi prezbiterami. Bywa jednak, że biskup tylko uczestniczy w Eucharystii i głosi podczas niej kazanie, a przewodnictwo zleca jednemu z prezbiterów. Katolicy tradycji bizantyjskiej oraz wszystkie Kościoły prawosławne sprawujące Eucharystię tak jak w Rosji i na Ukrainie praktykują koncelebrę sakramentalną na wzór tradycji

¹³ Anafora (z jęz. greckiego dosł. „wzniesienie”) to nazwa oznaczająca Modlitwę Eucharystyczną na chrześcijańskim Wschodzie.

¹⁴ W wielu monasterach prawosławnych w dni powszednie jeden kapłan, w ramach swojego dyżuru, sprawuje Eucharystię i inne nabożeństwa przez cały tydzień. W ten sposób co tydzień czyni to inny kapłan, nazywany czasem hebdomadariosem.

rzymskokatolickiej. Jest to przede wszystkim skutek wpływów teologii scholastycznej na teologię prawosławną w XVII w. Jednak koncelebra sakramentalna pojawiła się jeszcze wcześniej, bo w X w. w Konstantynopolu. W Hieratikonie¹⁵, wydanym w Atenach w 1951 r., jest mowa o tym, że w greckich Kościołach prawosławnych wszyscy kapłani mają odmawiać słowa Modlitwy Eucharystycznej. Z drugiej strony, na podstawie samego tekstu Anafory odnosi się wrażenie, że słowa konsekracji i epiklezy odmawia tylko główny celebrans. Natomiast w Hieratikonie z 1962 r. wyraźnie podkreślono, iż jedynie główny celebrans dokonuje konsekracji darów.

STAROŻYTNE KOŚCIOŁY WSCHODNIE. W Ormiańskim Kościele Apostolskim pod wpływem tradycji łacińskiej koncelebra zachowała się jedynie podczas święceń biskupich i kapłańskich. W Ormiańskim Kościele Katolickim po II Soborze Watykańskim rozpoczęto również na wzór tradycji łacińskiej wprowadzać częstszą koncelebrę. Również w Kościele Maronickim pod wpływem rytu łacińskiego wprowadzono koncelebrę sakramentalną, choć do VII w. praktykowano w tym Kościele koncelebrę ceremonialną. W Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym poszczególni prezbiterzy ubrani są podczas Eucharystii w szaty mszalne, ale tylko główny celebrans stoi przed ołtarzem, a modlitwy są dzielone tak, że słowa konsekracji wypowiada tylko jeden z kapłanów, niekoniecznie główny celebrans. Koptyjski Kościół Katolicki praktykuje jednak koncelebrę sakramentalną. Z kolei w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym istnieje zwyczaj, iż celebrującemu biskupowi, ubranemu w szaty mszalne, towarzyszy pewna liczba prezbiterów, którzy jednak wkładają na sutannę jedynie stuly. Jednak na początku Anafory, czyli Modlitwy Eucharystycznej, jeden z prezbiterów ubiera się w phaino (odpowiednik ornatu w rycie łacińskim) i staje razem z biskupem przy ołtarzu. Słowa konsekracji oraz modlitwę epiklezy¹⁶ wypowiada jedynie biskup. Do-

¹⁵ Hieratikon to księga liturgiczna zawierająca sakramenty, poświęcenia, błogosławieństwa i nabożeństwa sprawowane przez kapłana.

¹⁶ Słowo „epikleza” pochodzi od gr. epikaleo – „wzywać”, „przywoływać”. W modlitwie epiklezy celebrans prosi Boga Ojca, aby mocą Ducha Świętego przemienił dary chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. W Kościołach wschodnich modlitwę epiklezy odmawia się dopiero po słowach konsekracji.

piero po epiklezie biskup udaje się na tron, a prezbiter ubrany w phaino dopełnia modlitwę epiklezy i rozdziela pozostałe modlitwy Anafory między prezbiterów ubranych w stuły. Na końcu Anafory biskup ponownie staje przed ołtarzem, a asystujący prezbiter zdejmuje phaino. Natomiast podczas Komunii św. duchownych jedynie biskup zobowiązany jest do jej przyjęcia, chociaż prezbiterzy też mogą to uczynić, jeśli są dysponowani. Ponadto zarówno w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, jak również w Syryjskim Kościele Katolickim istnieje ryt tzw. synchronizowanych Eucharystii, który polega na tym, że zarówno główny celebrans, jak i każdy koncelebrujący kapłan ma swoją patenę z chlebem i swój kielich z winem. Podobny zwyczaj istnieje również w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym, w którym jednak za najbardziej idealny sposób sprawowania Eucharystii uchodzi koncelebra trzynastu kapłanów, którzy dzielą między siebie poszczególne modlitwy, tak że słowa konsekracji wypowiada tylko jeden z nich. Jednak wszyscy koncelebrujący są zobowiązani do przyjęcia Komunii św. Jeżeli natomiast nie jest możliwa koncelebracja trzynastu kapłanów, wówczas wystarczy, jeśli Eucharystię sprawuje co najmniej pięciu. Tak liczne koncelebry są możliwe dzięki temu, iż w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym prezbiterów i diakonów święci się właściwie bez ograniczeń, w niektórych wioskach mieszka nawet kilku prezbiterów i diakonów¹⁷. Natomiast w tradycji wschodniosyryjskiej zachowała się bardzo pierwotna forma koncelebry. Biskup otoczony prezbiterami przewodniczy podczas Eucharystii Liturgii Słowa. Jednak tuż przed rozpoczęciem Anafory archidiacon wybiera jednego spośród prezbiterów, aby odmówił on słowa Modlitwy Eucharystycznej. Jeżeli w danym kościele liczba prezbiterów jest duża, wówczas staje się zrozumiałe, iż takie wybranie poczytywane jest za wielki zaszczyt¹⁸.

W 1957 r. Święte Oficjum wydało dekret, w którym stwierdziło, iż tylko ten kapłan ważnie celebruje Eucharystię, który wypowiada słowa

¹⁷ Por. A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 108, 137-138.

¹⁸ R.Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites*, Roma 1978, s. 287.

konsekracji. Decyzja ta oznacza w praktyce, iż jedynie w ramach koncelebry sakramentalnej, czyli synchronizowanej, wszyscy koncelebranci ważnie sprawują Eucharystię. Natomiast w ramach koncelebry ceremonialnej, czyli zhierarchizowanej, gdzie tylko jeden z celebransów wypowiada słowa konsekracji, pozostali w rzeczywistości nie koncelebrują tej Eucharystii, ponieważ ten rodzaj koncelebracji w Kościele rzymskokatolickim uważany jest za nieważny. Z jednej strony, powyższa wypowiedź Świętego Oficjum jest uważana przez wielu teologów i liturgistów za prawną, jureddiczną i nie oceniającą praktyki poprzednich wieków. Z drugiej jednak strony, decyzja ta w dużej mierze zakwestionowała istniejące po dziś dzień praktyki koncelebry ceremonialnej w niektórych Kościołach wschodnich. Fakt ten winien przynaglać do podjęcia rzetelnej refleksji nad samą koncelebrą eucharystyczną, a zwłaszcza nad jej teologią i rodzajami koncelebracji, także poza Eucharystią, i wreszcie nad wzajemną relacją między biskupem, prezbiterami, diakonami i wiernymi świeckimi w celebracji eucharystycznej. W chwili obecnej można by jedynie stwierdzić, iż tym, co Kościoły wschodnie zachowały najcenniejszego w koncelebrze eucharystycznej z czasów starożytnych, nie są różne formy tej koncelebry, ale starożytny ideał jedności eucharystycznej: jedna wspólnota, jeden ołtarz, jedna Eucharystia. Tej zasadzie podporządkowana jest na Wschodzie koncelebra, która jednocześnie wyklucza mnożenie liczby sprawowania Eucharystii w jednym dniu, nawet w niedziele i święta. Z kolei na Zachodzie przywrócenie praktyki koncelebry na nowo objawiło jedność kapłaństwa służebnego biskupa i prezbiterów oraz dało możliwość jednoczenia się kapłanów w sprawowaniu najważniejszej czynności liturgicznej, poleconej przez samego Chrystusa.

Przyjmowanie Komunii św. przez duchownych¹⁹

KOMUNIA ŚW. DUCHOWNYCH NA PRZESTRZENI WIEKÓW. W ikonografii Kościołów wschodnich Ostatnia Wieczerza częstokroć jest przedstawiana w ten sposób, iż sam Chrystus udziela apostołom Komunii św., kładąc każdemu z nich na rękę część swego Ciała i dając do picia kielich ze swoją Krwią. Scena ta, przynajmniej pośrednio, odzwierciedla praktykę przyjmowania Komunii św. przez duchownych, a zwłaszcza przez prezbiterów, którzy aż do IV w. jedynie koncelebrują Eucharystię z biskupem. W Rzymie przynajmniej do VI w. istniał zwyczaj, iż w niedzielę jedynie papież sprawował Eucharystię z wiernymi w centrum miasta, a w innych kościołach prezbiterzy sprawowali jedynie Liturgię Słowa dla katechumenów, pokutników i nie przystępujących do Komunii św. Po Liturgii Słowa tymże prezbiterom diakoni przynosili Komunię św. z Eucharystii odprawianej przez papieża. Podobne zwyczaje istniały również w Aleksandrii i Kartaginie. W VIII w. w Rzymie diakon przynosił papieżowi Ciało Pańskie, a archidiakon lub subdiakon podawał mu kielich. Następnie biskupi i prezbiterzy otrzymywali z rąk papieża Komunię św. pod postacią chleba. Z kolei jeden z biskupów lub prezbiterów podawał kielich pozostałym biskupom, prezbiterom i diakonom. Z kolei diakon podawał kielich duchownym niższych stopni oraz wiernym, którym Komunii św. pod postacią chleba udzielał papież lub inny biskup czy prezbiter. W Konstantynopolu w V-VI w. Komunii św. duchownym, nawet arcybiskupowi Konstantynopola, prawdopodobnie udzielał prezbiter. Od XI w. podczas koncelebracji bez biskupa prezbiterzy udzielali sobie wzajemnie Komunii św. Jednak gdy prezbiter sam sprawował Eucharystię, bez koncelebransów, wówczas też sam sobie udzielał Komunii św. W XII w. patriarcha Konstantynopola Komunii św. pod postacią chleba udzielał najprawdopodobniej inny biskup, a pod postacią wina archidiakon. Następnie patriarcha udzielał Komunii św. pozostałym duchownym. Jednak od

¹⁹ R.Taft, *Receiving Communion – A Forgotten Symbol?*, w: tenże, dz. cyt., s. 133-142.

czasu reformy liturgicznej, dokonanej za czasów patriarchy moskiewskiego Nikona (1666), biskup sam sobie udziela Komunii św., potem udziela jej prezbiterom i diakonom. Z kolei w Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym w XII w. prezbiterzy udzielali sobie wzajemnie Komunii św. Natomiast na podstawie świadectw z XIII w. w tymże Kościele kapłan udzielał Komunii św. nawet celebrującemu biskupowi, z wyjątkiem biskupa danej diecezji, który sam sobie udzielał Komunii. W Asyryjskim Kościele Wschodu, gdzie Modlitwę Eucharystyczną po dziś dzień odmawia jedynie jeden z prezbiterów, o czym była już wyżej mowa w kontekście koncelebracji eucharystycznej, ten właśnie prezbiter już na podstawie świadectw z VI w. otrzymywał pierwszy Komunię św. nawet przed biskupem, który mu jej udzielał. Następnie ów prezbiter udzielał Komunii św. biskupowi oraz pozostałym duchownym. Natomiast w przypadku, gdy Eucharystię sprawował tylko jeden kapłan, ale z diakonem, przepisy liturgiczne Asyryjskiego Kościoła Wschodu z końca IX w. zalecały bardzo osobliwy sposób przyjmowania przez kapłana Komunii św. Przepisy te podkreślały, iż diakon nie może udzielić Komunii św. kapłanowi, bo kapłan stoi wyżej od niego w hierarchii. Jednak w takiej sytuacji kapłan powinien wziąć cząsteczkę Ciała Pańskiego z pateny i położyć na rękę diakonowi, następnie pokłonić się, wziąć tę cząsteczkę z ręki diakona i spożyć ją. Diakon w tym czasie ma wypowiedzieć słowa: *Ciało naszego Pana*. Następnie kapłan ma wziąć kielich i włożyć go w ręce diakona, skłonić się, samemu chwycić kielich dwiema rękami tak, by diakon trzymał jedną ręką podstawę kielicha. W ten sposób kapłan ma pić z kielicha, a diakon w tym czasie ma wypowiedzieć słowa: *Krew naszego Pana*. Potem diakon ma postawić kielich na ołtarzu. Na podstawie powyższych świadectw można wyciągnąć wniosek, iż tak na Wschodzie jak i na Zachodzie Komunia św. była raczej DAWANA, UDZIELANA aniżeli BRANA, i to nie tylko świeckim wiernym, ale także duchownym wszystkich stopni, łącznie z prezbiterami i biskupami.

KOMUNIA ŚW. DUCHOWNYCH DZIŚ. Obecnie w bizantyjskiej tradycji liturgicznej prezbiterzy sami sobie udzielają Komunii św., jeżeli jednak

głównym celebransem jest biskup, to on udziela im Komunii. W Ormiańskim Kościele Apostolskim, gdzie niemal zupełnie zanikła koncelebra, celebrujący biskup bądź prezbiter sam sobie udziela Komunii św., potem udziela jej pozostałym duchownym, także biskupom. W Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym przewodniczący Eucharystii prezbiter udziela Komunii św. sam sobie, następnie udziela jej pozostałym koncelebrującym prezbiterom. W Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym przewodniczący Eucharystii prezbiter udziela Komunii św. pod postacią chleba najpierw sobie, a potem drugiemu prezbiterowi, który z kolei udziela Komunii św. pod postacią wina najpierw głównemu celebransowi, a potem sobie. W Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym główny celebrans sam sobie udziela Komunii św., natomiast pozostali prezbiterzy mogą, ale nie muszą, przystąpić do Komunii św. Jeżeli jednak chcą przystąpić do niej, to mogą jej sobie sami udzielić albo poprosić o to któregoś z prezbiterów. W Asyryjskim Kościele Wschodu zachowała się starożytna praktyka udzielania Komunii św. duchownym: główny celebrans przyjmuje Komunię św. pod postacią chleba z rąk innego kapłana, natomiast kielich podaje mu diakon. Warto również zaznaczyć, iż w wielu Kościołach protestanckich podczas Eucharystii przestrzega się zasady udzielania Komunii św. duchownym, także głównemu celebransowi. Natomiast w Kościele rzymskokatolickim biskupi i prezbiterzy celebrujący bądź koncelebrujący Eucharystię zawsze sami sobie udzielają Komunii św. Jednak w kontekście owej wielości istniejących obecnie praktyk udzielania Komunii św. duchownym nawet ta praktyka daleka jest od rozumienia obrzędu Komunii św. duchownych jako „samoobsługiwania się”. Skoro bowiem według teologii katolickiej biskup lub prezbiter sprawuje Eucharystię w osobie Chrystusa (in persona Christi), to i w ten sposób należałoby rozumieć obrzęd Komunii św. duchownych: to Chrystus ręką kapłana udziela temuż kapłanowi siebie samego w Komunii św. W tym kontekście postulat dotyczący pozwolenia, aby wierni świeccy na wzór kapłanów sami sobie udzielali Komunii św. w dużej mierze mógłby wypaczyć obrzęd Komunii św. i zredukować go do czynności rodem z baru samoobsługowego. A zatem na podstawie obecnie istniejących praktyk w chrześcijaństwie, tak wschodnim

jak i zachodnim, szybciej można byłoby zgodzić się na rozpowszechnienie praktyki udzielania Komunii św. biskupom i prezbiterom niż na udzielanie Komunii św. samym sobie przez wiernych świeckich. Ta bowiem praktyka nie ma uzasadnienia w żadnej tradycji liturgicznej.

Chrystus polecił swoim uczniom sprawować Misterium Eucharystii. Ale jak? W kontekście częstotliwości sprawowania Eucharystii, koncelebracji oraz sposobów przyjmowania Komunii św. przez duchownych w różnych tradycjach liturgicznych na chrześcijańskim Zachodzie i Wschodzie, najważniejsze jest, aby nie popadać w skrajności i nie osądzać chrześcijan innej tradycji liturgicznej. Trzeba w pokorze przyznać, że żadna zewnętrzna oprawa ani gesty liturgiczne wykonywane podczas Eucharystii nigdy nie będą w stanie do końca wyśłowić i zgłębić tego Misterium, które Chrystus polecił sprawować swoim uczniom.

MAREK BLAZA SJ, ur. 1970, doktorant Instytutu Ekumenicznego KUL, wykładowca teologii ekumenicznej na greckokatolickiej Lwowskiej Akademii Teologicznej na Ukrainie i w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.



Giuseppe de Rosa SJ

Eucharystia na Soborze Trydenckim (I)

Eucharystia jako sakrament i jako ofiara*

Istotnym momentem w procesie kształtowania się nauki katolickiej na temat Eucharystii są rozstrzygnięcia doktrynalne Soboru Trydenckiego (1545-1563). Mimo upływu wieków również dzisiaj ważne jest poznanie tego, co ów Sobór postanowił na temat doktryny eucharystycznej i celebracji Eucharystii, ponieważ aż do II Soboru Watykańskiego – czyli przez cztery wieki – Kościół katolicki pozostał w swym nauczaniu wierny decyzjom trydenckim. Dlatego też, aby lepiej pojąć reformę liturgiczną przeprowadzoną na II Soborze Watykańskim, niezbędne jest odniesienie się do tego, co wydarzyło się na Soborze Trydenckim.

By właściwie zrozumieć i ocenić postanowienia Soboru Trydenckiego, trzeba przenieść się w czas, w którym Sobór obradował. Charakterystyczne, że Sobór został zwołany nie tylko po wybuchu Reformacji protestanckiej, ale głównie *PRZECIW* niej. Oznacza to, że miał on charakter obronny i polemiczny. W odpowiedzi na gwałtowne ataki Reformatorów Sobór przedstawia tradycyjną naukę Kościoła o Eucharystii, wyjaśniając i określając ją jedynie w tych punktach, w których ich poglądy były całkowicie sprzeczne z tym, w co Kościół wierzył i praktykował w odniesieniu do Eucharystii. W swych sformułowaniach Sobór używa języka teologii scholastycznej tamtego okresu. Trudno więc się dziwić, że niektóre wyrażenia używane przez uczestników Soboru Trydenckiego są obecnie trudne do zrozumienia i dlatego uważane za mało znaczące, zaś nacisk na utrzymanie niektórych średniowiecznych praktyk li-

* G. de Rosa, *L'eucaristia al concilio di Trento*, „La Civiltà Cattolica” 15 VI 2002, s. 534-546.

turgicznych wydaje się nam dzisiaj przesadny. Jeśli Sobór Trydencki obradowałby w czasie spokojniejszym, wolnym od poglądów tak radykalnie przeciwnych sobie, prawdopodobnie byłoby łatwiej znieść niektóre ówczesne praktyki liturgiczne, jak celebrowanie Eucharystii w języku łacińskim czy też zwyczaj odprawiania przez kapłanów mszy „po cichu”. W tamtym czasie, pełnym głębokich kontrowersji, każda zmiana była jednak postrzegana jako ustępstwo na rzecz Reformatorów, oskarżających Kościół z niebywałą ostrością o bezbożność, zaboron, a nade wszystko o brak wierności Jezusowi Chrystusowi.

Poprzednicy Reformacji: John Wyclif i Jan Hus

W roku 1215 r. IV Sobór Laterański ustanowił, że w Eucharystii jest rzeczywiście obecny Chrystus ze swoim Ciałem i Krwią. Po potępieniu poglądów Berengariusza z Tours w 1059 i 1079 r., obecność rzeczywista Chrystusa w Eucharystii była przedmiotem wiary w całym Kościele. Nowość definicji laterańskiej polegała na powiązaniu powszechnej wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii z nauką o transsubstancjacji (przeistoczeniu). Naukę tę Sobór wyrażał następująco: *Ciało i Krew Chrystusa prawdziwie są zawarte w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi Boską mocą: chleb w Ciało, wino w Krew (transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina)*¹. Używając terminu „transsubstancjacja”, Sobór stwierdzał, że w momencie konsekracji następuje rzeczywista przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała i całej substancji wina w substancję Krwi Chrystusa. W wyniku tej substancjalnej przemiany, która dokonana jedynie mocą Boga nie jest podobna do żadnej przemiany naturalnej, w Eucharystii nie ma już substancji chleba i wina, lecz jedynie substancja Ciała i Krwi Chrystusa. Jednocześnie, zgodnie z nauką Soboru, pozostają „przypadłości” chleba i wina, już bez ich sub-

¹ Breviarium Fidei IX, 31.

stancji, czyli jakość, ilość, smak, zdolność odżywiania, w wyniku czego również po przeistoczeniu wydaje się, że nic nie zmieniło się w konsekrowanym chlebie i winie.

Angielski kapłan John Wyclif był pierwszym, który w 1379 r. zakwestionował tę naukę soborową. Uważał za niemożliwe, tak zamianę jednej substancji w drugą (negując tym samym zamianę substancji chleba i wina w substancję Ciała i Krwi Chrystusa), jak i pozostawanie „przy-padłości” chleba i wina w oderwaniu od ich substancji. W wyniku tego nauczał, że także po konsekracji *materialna substancja chleba i podobnie materialna substancja wina pozostają w sakramencie ołtarza*, zaś w jednocześnieści z nimi jest obecna substancja Ciała i Krwi Chrystusa. Jednocześnie ta nie następuje jednak według niego *identycznie i rzeczywiście (identice et realiter)*, ale tylko *figuracywnie (figuraliter)*, czyli symbolicznie i tym samym *nie osobiście (non personaliter)*. W ten sposób Wyclif zaprzeczał nauce o transsubstancjacji, uznając w Eucharystii pewnego rodzaju obecność Chrystusa w jednocześnieści z chlebem i winem, i tym samym akcentując nie jej rzeczywisty, a jedynie figuralny i symboliczny charakter. W nauczaniu Wyclifa nauka o transsubstancjacji została zastąpiona nauką o impanacji, czyli współobecności w Eucharystii chleba i wina oraz Ciała i Krwi Chrystusa. W 1415 r. Sobór w Konstancji potępił jego poglądy, uznając je za heretyckie².

Doktryna katolicka na temat Eucharystii została potwierdzona na Soborze Florenckim w 1439 r. W „Dekrecie dla Ormian” Sobór ustanowił, że *formą tego sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi dokonał On tego sakramentu. Kapłan bowiem sprawuje ten sakrament wypowiadając słowa konsekracji in persona Christi*, czyli w imię Chrystusa i na Jego polecenie, które Chrystus zlecił swym uczniom w Wieczerniku, wypowiadając słowa: *To czyńcie na moją pamiątkę*. Oznacza to, że kapłan działa uosabiając Chrystusa i stając się instrumentem w Jego dłoniach, zaś spełniana przez niego czynność sakramentalna jest działaniem samego Chrystusa. *Albowiem mocą tych samych słów wypowie-*

² Por. J. Wyclif, *De Eucaristia*, c. 2-5.9; *Trialogus IV*, c. 7; *Breviarium Fidei VII*, 281b.

*dzianych przez Jezusa substancja chleba w Ciało Chrystusowe a substancja wina w Krew [Jego] się przemieniają, tak wszakże, że cały Chrystus przebywa pod postacią chleba i cały pod postacią wina. Pod każdą też częstką konsekrowanej hostii i konsekrowanego wina jest – po jej oddzieleniu – cały Chrystus*³. Sformułowania Soboru Florenckiego nie były jednak skierowane przeciw Wyclifowi, czy też czeskiemu kapłanowi Janowi Husowi oraz jego zwolennikom, którzy utrzymywali, że w Eucharystii pozostaje chleb (*remanentia panis*), oraz że powinna być ona udzielana wszystkim wiernym pod obiema postaciami chleba i wina (*sub utraque specie*). Odnoszą się one nade wszystko do nauki Ormian, oraz wielu innych Kościołów wschodnich, według której to epikleza (wezwanie Ducha Świętego) dokonuje przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Mając przed oczyma naukę Kościołów wschodnich Sobór pragnął przedstawić nauczanie tradycji łacińskiej, według której przeistoczenie dokonuje się na mocy słów konsekracji Jezusa (*To jest Ciało moje; To jest kielich Krwi mojej*), wypowiedzianych przez kapłana in persona Christi, z intencją czynienia tego, co nakazuje Kościół podczas celebracji Eucharystii.

Doktryna eucharystyczna Reformatorów: Luter, Zwingli, Kalwin

Sprzeczne z oficjalnym nauczaniem Kościoła poglądy Wyclifa i Husa na temat Eucharystii były wstępem do o wiele szerszej i radykalnej krytyki, podjętej ze strony Reformacji protestanckiej w XVI w. Dochodzące do głosu w poglądach Reformatorów odrzucenie tradycyjnej doktryny eucharystycznej Kościoła było jedynie częścią radykalnego przewrotu, który objął swym zasięgiem całość ówczesnie wyznawanej wiary chrześcijańskiej. Poza kontrowersją pozostawały wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolitańskie oraz sakrament chrztu, odrzucono jed-

³ Breviarium Fidei VII, 285.

nak jako sprzeczne z Ewangelią wszystkie instytucje kościelne (papieństwo, sukcesję apostołską, kapłaństwo urzędowe), całą Tradycję katolicką, a zwłaszcza katolicką teologię grzechu i łaski, oraz wszystkie rytury i praktyki pobożnościowe ludu chrześcijańskiego, zarzucając im pogaństwo, zabobon i magię. W ujęciu Reformatorów chrześcijaństwo zostało zredukowane jedynie do sola scriptura, sola fide i sola grazia.

Wspólną cechą poglądów wszystkich Reformatorów na temat Eucharystii było odrzucenie katolickiej mszy pojmowanej jako ofiara, czyli jako powtórzenie ofiary Chrystusa na Kalwarii, tak jakby ta ofiara wypełniona raz na zawsze nie wystarczała do zbawienia wszystkich ludzi. Odrzucając mszę jako akt przebłagalny i wstawieniczy dla dostąpienia przebaczenia grzechów, Reformatorzy odrzucili również jej rozumienie jako dobrego dzieła, prowadzącego do pozyskania zasług. Na miejsce katolickiej mszy Reformatorzy wprowadzili tzw. wieczerzę, pojmowaną odmiennie w jej istotnym elemencie. I tak, dla Lutra istotnym elementem owej wieczerzy jest Słowo, ponieważ to właśnie na mocy Słowa chleb i wino nie pozostają jedynie chlebem i winem, lecz są rzeczywiście Ciałem i Krwią Chrystusa, które wierzący przyjmuje, aby uzyskać przebaczenie swych grzechów. Według Zwingliego elementem istotnym wieczerzy jest wiara, która pozwala dostrzec w chlebie i winie symbole obecności Chrystusa Zbawiciela. Z kolei dla Kalwina znaczenie wieczerzy wyraża się w fakcie, że znaki sakramentalne są dla wierzącego zwiastowaniem obietnicy, że Ciało Jezusa Chrystusa jest prawdziwym pokarmem naszej duszy a Jego Krew prawdziwym napojem duchowym. Chleb i wino są znakami ustanowionymi przez Boga, poświadczającymi Boską obietnicę; są instrumentami, którymi posługuje się Bóg, aby ofiarować nam obiecane dobra. Chleb jednak pozostaje chlebem a wino pozostaje winem. Nie można więc mówić ani o transsubstancjacji, jak twierdzą katolicy, ani o konsubstancjacji, jak utrzymywał Luter, według którego Chrystus jest obecny w Eucharystii RAZEM z chlebem i winem. Według Kalwina czasownik „jest” w formule *To jest Ciało moje* nie oznacza, że chleb jest Ciałem Chrystusa, ale że jest symbolem Ciała Chrystusa. Dlatego też wierny, który spożywa chleb, w wierze i przez dzieło Ducha Świętego spożywa ciało Chrystusa.

W odróżnieniu od Kalwina, Luter uznawał rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, odrzucając jednocześnie naukę o transsubstancjacji. Uważał, że po konsekracji w chlebie i winie jest obecna substancja Ciała i Krwi Chrystusa, przy równoczesnej obecności substancji chleba i wina. Oznaczało to, że wraz z konsekracją nie zachodzi przemiana substancjalna (transsubstancjacja), lecz ma miejsce jednoczesność dwóch substancji, substancji chleba i wina oraz substancji Ciała i Krwi Jezusa (konsubstancjacja). Luter bronił rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii przeciwko poglądom szwajcarskich Reformatorów Zwingliego z Zurychu i Ecolampadiusa z Bazylei, według których obecność Chrystusa w chlebie i winie była jedynie symboliczna: łamany chleb oznaczał i reprezentował Ciało wydane na ofiarę Pana, zaś wino Jego przelaną Krew. Za pośrednictwem tego rodzaju symboli chrześcijanin wspominał zbawienie, które było dziełem Chrystusa. Podobnie Kalwin odrzucał rzeczywistą obecność Chrystusa pod postacią znaków chleba i wina, twierdząc jednocześnie, że podczas wieczerzy ciało Chrystusa jest nam ofiarowane rzeczywiście i prawdziwie, aby być pokarmem zbawienia dla naszych dusz.

Należy jeszcze stwierdzić, że atak Reformatorów przeciwko rozumieniu i celebracji Eucharystii w Kościele katolickim był nie tylko radykalny, ale również niesłychanie gwałtowny. Luter zaprzeczał nauce o transsubstancjacji, odrzucał charakter ofiarny mszy św. i kapłaństwo urzędowe; żądał zakazu prywatnych mszy, podczas których przyjmował Komunię tylko celebrujący kapłan; określał jako *największą i najstraszniejszą ohydę* mszę pojmowaną jako dobre dzieło, ofiarowane Bogu przez człowieka w celu odpuszczenia grzechów; odrzucał odprawienie mszy za zmarłych oraz domagał się dla wszystkich wiernych Komunii pod dwoma postaciami chleba i wina. Kalwin uważał transsubstancjację za wymysł *diabelski*, a mszę papieską za zwykły *spektakl mały i sztukmistrzów*; nazywał konsekrację czarami, ponieważ księża *zachowują się niczym czarownicy, myśląc, że zmuszą Chrystusa do zejścia w ich dłonie przez gesty i wypowiedziane po cichu słowa*; potępiał jako *zabobonne zwyczaje* adorację konsekrowanej hostii, niesienie jej w uroczysty sposób raz do roku przez ulice oraz umieszczanie jej w tabernakulum i prze-

chowywanie tam przez cały rok, wmawiając przy tym ludowi jakby chodziło o Boga samego; potępiał wyłączenie osób świeckich z uczestnictwa w Komunii pod postacią wina, ale nade wszystko odrzucał charakter ofiarny mszy św., pojmowanej jako powtórzenie ofiary Chrystusa i odprowadzanej w celu dostąpienia odpuszczenia grzechów⁴.

Eucharystia jako sakrament

Odpowiedź Kościoła na radykalny atak na jego doktrynę eucharystyczną nastąpiła na Soborze Trydenckim, na którym trzy sesje soborowe zostały poświęcone problemom eucharystycznym: sesja XIII (11 X 1551), XXI (16 VII 1562) oraz XXII (7 IX 1562). Sesje XIII i XXII były natury doktrynalnej, ściśle dogmatycznej, sesja XXI miała natomiast charakter zarówno dogmatyczny, jak i dyscyplinarny. Problemów przedłożonych do dyskusji na Soborze było wiele, jednocześnie były one niezmiernie wagi. Obszerność decyzji soborowych na temat misterium Eucharystii wynikała z pragnienia ojców soborowych, aby odpowiedzieć na wszystkie zarzuty Reformatorów. *Jeśli upadnie msza, zawali się papieństwo* – miał zwyczaj mawiać Luter. Zaslugą Soboru Trydenckiego było położenie solidnych fundamentów pod katolicką doktrynę eucharystyczną.

Idąc śladem typowych dla ówczesnej teologii katolickiej rozróżnień między rozumieniem Eucharystii jako sakramentu oraz jako ofiary, Sobór Trydencki podczas sesji XIII rozważał misterium eucharystyczne jako sakrament, zaś podczas sesji XXII w centrum znajdowało się rozumienie Eucharystii jako ofiary. Postrzegając Eucharystię jako sakrament Sobór ustanawia, że w Eucharystii *zawarte są prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus*. Chodzi więc o PRAWDZIwą i RZECZYWIŚTĄ obecność Chrystusa w Eucharystii, a nie jedynie

⁴ G. Kalwin, *Il piccolo Trattato sulla S. Cena*, Torino 1987, s. 72-73, 88-96.

symboliczną (in signo vel in figura), o obecność SUBSTANCJALNĄ, a nie jedynie skuteczną (virtute), jak pojmował ją Kalwin. Sobór stwierdza także, że *Chrystus jest obecny pod obu postaciami rzeczy postrzegalnych (sub specie rerum sensibilium)*, którymi są chleb i wino. Chrystus, który jest zawsze obecny po prawicy Ojca *naturalnym sposobem obecności*, jest równocześnie w sposób substancjalny obecny sakramentalnie (sacramentaliter) w innych miejscach. Jak wyjaśnia Sobór, tego sposobu istnienia nie potrafimy wyrazić w słowach, jest on jednak możliwy dla Boga, my zaś winniśmy wierzyć mocno w misterium rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, którą możemy dostrzec jedynie przez wiarę. Sobór potępia następnie tych, którzy – podobnie jak Luter – twierdzą, że w Eucharystii *pozostaje substancja chleba i wina razem z Ciałem i Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Równocześnie odrzuca jako błędne poglądy tych, którzy *przeczą tej przedziwnej i jedynej w swym rodzaju przemianie całej substancji chleba w Ciałło [Chrystusa] i całej substancji wina w Krew [Chrystusa]*, tak że *pozostają jedynie przypadłości (przejawy) chleba i wina*. *Tę przemianę katolicki Kościół w sposób nadzwyczaj właściwy [aptissime] nazywa przeistoczeniem (transsubstancjacją)*⁵.

W tym samym dekrete Sobór potępił również tych, którzy *przeczą, że w sakramencie Eucharystii pod każdą postacią i w każdej jej odłączonej cząstce zawiera się cały Chrystus*. Mając na uwadze na-

⁵ Jako że filozofia chrześcijańska wysiłkiem inteligencji wiary wypracowała naukę o transsubstancjacji, Sobór dostrzegł w tym terminie filozoficznym sposób nadzwyczaj właściwy (aptissime), aby bronić i wyjaśnić w pojęciach filozofii owego okresu dogmat przez siebie ustanowiony. Sobór nie zdefiniował jednak samego pojęcia transsubstancjacji, co oznacza, że Kościół nie jest na zawsze związany pojęciem transsubstancjacji w swym nauczaniu eucharystycznym. Zasadniczo na poziomie racjonalnej refleksji nad misterium Eucharystii istnieje więc możliwość wyrażenia przez inny termin filozoficzny wyjątkowości przemiany chleba i wina podczas sprawowania Eucharystii. Dotychczasowe próby nie przyniosły jednak rezultatów.

uczanie Kalwina uznał za heretycki pogląd, że w Eucharystii Ciało i Krew Chrystusa jest obecne *tylko w chwili jego spożywania [tantum in usu, dum sumitur], a nie przedtem i potem*, jak również twierdzenie, że w *hostiach lub częstkach konsekrowanych, które po Komunii przechowuje się lub które pozostały, nie ma prawdziwego ciała Pańskiego*. Za niewłaściwe z nauczaniem Kościoła uznano przekonanie Reformatorów, że w Eucharystii *nie należy najwyższym kultem adoracji także zewnętrznie wielbić Chrystusa*, że nie powinien być uroczyscie obnoszony w procesji ani wystawiony publicznie przed ludem *w celu odbierania czci*, oraz że ci, którzy oddają cześć Najświętszemu Sakramentowi są winni bałwochwalstwa. Potępiono wreszcie pogląd, że nie wolno przechowywać Eucharystii w sacrarium (nisza w murze, niewidoczna dla oczu, w której przechowywano Najświętszy Sakrament, poprzednik tabernaculum), lecz należy ją koniecznie rozdać obecnym na Eucharystii zaraz po konsekracji, oraz że nie wolno zanosić jej uroczyscie osobom chorym⁶.

Eucharystia jako ofiara

Podczas XXII sesji Sobór zajął stanowisko wobec problemu rozumienia Eucharystii jako ofiary, poddając pod dyskusję trzynaście artykułów, wybranych z dzieł Reformatorów, poświęconych mszy św. Celem było znalezienie odpowiedzi na następujące pytania:

– Msza jest prawdziwą ofiarą, czy też jedynie zwykłym wspomnieniem (nuda commemoratio) ofiary złożonej podczas Ostatniej Wieczerzy?

– Czy nie uwłacza ofierze Krzyża?

⁶ Breviarium Fidei VII, 298-308.

– Czy słowami ustanowienia (*To czyńcie na moją pamiątkę*) Chrystus nakazał swoim apostołom składać ofiarę Jego Ciała i Jego Krwi, i tym samym ustanowił ich kapłanami?

– Czy mistyczna ofiara Chrystusa polega na tym, że ofiarowuje się On nam jako pokarm?

– Msza św. jest jedynie ofiarą chwały i dziękczynienia za ofiarę Krzyża (Melanchton), czy także ofiarą przebiegalną za żywych i umarłych?

– Czy należy zakazać odprawiania prywatnych mszy?

– Czy zmieszanie wody z winem różni się od Chrystusowego ustanowienia?

– Czy kanon mszy św. zawiera błędy?

– Czy należy zaakceptować fakt, że słowa konsekracji są wypowiadane po cichu?

– Czy msza św. nie powinna być celebrowana w językach narodowych, aby mogła być zrozumiała dla wszystkich?

– Czy nie powinny zostać zakazane ceremonie drugorzędne podczas mszy św.?

Pytania te niosły ze sobą nietatwy do rozwiązania problem teologiczny: Jak określić relację między ofiarą mszy św. a ofiarą Krzyża, między charakterem ofiarnym Ostatniej Wieczerzy a charakterem pamiątki mszy św.? Należało wyjaśnić, że ofiara Krzyża i ofiara mszy są jedyną ofiarą, i że ofiara eucharystyczna nie uwłacza ofierze złożonej na Krzyżu, tak jakby była ona niewystarczająca do zbawienia i dlatego musiałaby być nieustannie odnawiana. Wreszcie niezbędne było wyjaśnienie charakteru wstawienniczego mszy św., rozumianej jako ofiara Kościoła. Po długich dyskusjach, 17 września 1562 r. zatwierdzono „*Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*”⁷. Dziewięć kanonów tego dekretu zostało ujętych w krótkich formułach. *Kanony te zostały objaśnione i w sposób szczególny ugruntowane przez nauczanie dwóch pierwszych rozdziałów doktrynalnych, dlatego też ich autorytet*

⁷ Breviarium Fidei VII, 318-337.

winien być oceniony wyżej niż autorytet doktrynalnych rozdziałów na temat Eucharystii i sakramentu Pokuty⁸.

Kanon 1 określa, że *we mszy św. składa się Bogu prawdziwą i właściwą ofiarę*. W sformułowaniu tym jednoznacznie stwierdza się, że ofiara ta nie ma charakteru metaforycznego czy symbolicznego, ale rzeczywisty. Tego rodzaju ofiara nie oznacza jednak, że jedynym jej celem jest *podawanie nam Chrystusa do spożycia*. W kanonie 2 zostają potępione poglądy tych Reformatorów, którzy uważali, że *słowami „To czyńcie na moją pamiątkę” Chrystus nie ustanowił apostołów kapłanami albo nie nakazał, by oni i inni kapłani ofiarowywali Jego Ciało i Krew*. W kanonie 3 odrzucono jako niezgodne z nauczaniem Kościoła twierdzenie, że ofiara mszy św. jest jedynie ofiarą pochwalną i dziękczynną albo też zwykłym wspomnieniem ofiary Chrystusa złożonej na Krzyżu, nie zaś ofiarą przebłagalną. Równocześnie potępiono tych, którzy głosili, że nie należy odprawiać mszy św. za żywych i umarłych, oraz nazywali oszustwem celebrowanie jej ku czci świętych oraz za ich wstawienictwem.

W tych trzech kanonach zostało zawarte nauczanie dogmatyczne Soboru Trydenckiego na temat Eucharystii jako ofiary, które można sprowadzić do trzech twierdzeń: msza święta jest prawdziwą i właściwą ofiarą, składaną Bogu; w słowach: *To czyńcie na moją pamiątkę* Chrystus ustanowił kapłanami apostołów i nakazał im oraz ich następcom celebrować ofiarę eucharystyczną; ofiara eucharystyczna ma charakter przebłagalny i może zostać ofiarowana za żywych i umarłych.

Doktryna soborowa na temat ofiary mszy św.

Dogmaty wiary podane w kanonach zostały szerzej wyjaśnione w dwóch rozdziałach nauczania soborowego zawartych w Dekrecie o ofierze mszy św. Rozdziały te można określić mianem komentarza

⁸ H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, t. IV/1, Brescia 1979, s. 323.

do sformułowanych w kanonach definicji wiary. Dlatego też, nawet jeśli w tym tekście nie znajdujemy definicji dogmatycznych w ścisłym sensie, to jednak rozdziały te są wyrazem nauczania magisterskiego Soboru, pragnącego pozytywnie przedstawić nauczanie Kościoła na temat mszy św., w sposób, w jaki winno być ono przekazywane wiernym jako nauka zgodna z Ewangelią oraz Tradycją apostolską i Ojców Kościoła.

W rozdziałach tych naucza się, że msza św. została ustanowiona przez Jezusa jako nowa Pascha, podczas której Chrystus ofiaruje samego siebie Ojcu za pośrednictwem kapłanów pod znakami chleba i wina. Podkreśla się również jedność ofiary Krzyża z ofiarą mszy św. Jedyna różnica polega na tym, że na Krzyżu Chrystus został złożony w ofierze w sposób krwawy (*cruente*), natomiast we mszy św. w sposób bezkrwawy (*incruente*). Chodzi jednak o JEDYNĄ ofiarę, w której Jezus ofiarował się Ojcu na Krzyżu raz na zawsze (*semel seipsum obtulit*). Dlatego też msza św. nie jest nową ofiarą ani odnowieniem ofiary Kalwarii, jak uważali Reformatorzy, i tym samym ofiara mszy św. nie uwłacza ofierze Krzyża złożonej raz na zawsze (*semel*), tak jakby nie była ona skuteczna i wymagała ciągłego odnawiania w Kościele. Sobór ostatecznie naucza: *Jedna przecież i ta sama jest ofiara (hostia), jeden i ten sam teraz (nunc) przez posługę kapłanów składający ofiarę, który wówczas (tunc) ofiarował samego siebie na krzyżu, tylko sposób ofiarowania jest inny; wtedy przez przelanie krwi na Krzyżu, obecnie w sposób bezkrwawy na ołtarzu.*

Jedność ofiary Krzyża i ofiary mszy św. uwidacznia się w przekonaniu, że msza nie odnawia, lecz uobecnia (*repraesentat*), aktualizując pod znakami chleba i wina ofiarę Krzyża. Msza św. jest tym samym sakramentalną pamiątką (*memoria*) ofiary złożonej na Kalwarii, podczas której owoce zbawienia, dokonane przez Jezusa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, stają się udziałem jej uczestników. Msza św. jest więc prawdziwą i wstawienniczą ofiarą, na wzór ofiary Krzyża, która pojednała nas z Bogiem Ojcem. Tym samym msza św. nie jest jedynie ucztą, *wieczerną*, ani też zwykłym wspomnieniem śmierci Jezusa, jak

utrzymywali Reformatorzy, lecz *sakramentem zbawczej ofiary Krzyża*, która uobecnia się w swej skuteczności zbawczej w momencie, gdy znaki chleba i wina na mocy konsekracji stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. Nie wolno jednak zapomnieć, że ofiara eucharystyczna jest zawsze podporządkowana ofierze Krzyża, nie odnawiając jej, lecz aktualizując przez wieki, tak by Kościół mógł złożyć ją Ojcu, otrzymując udział w jej zbawczych owocach, i aby wraz z ofiarą Chrystusa mógł ofiarować Bogu Ojcu samego siebie. Oznacza to, że nowość ofiary mszy św. nie dotyczy osoby Chrystusa, który podczas Eucharystii nie odnawia swej ofiary złożonej Ojcu na Krzyżu, lecz dotyczy Kościoła, który zanurzony w czasie potrzebuje ofiarować ciągle jedyną ofiarę Chrystusa, aby przynosiła ona owoce zbawcze nowym pokoleniom chrześcijan. Dlatego też, chociaż celebruje się wiele mszy św., ofiara jest zawsze jedyna i ta sama.

Prywatne msze i Komunia pod dwiema postaciami

Jeszcze trzy inne problemy niepokoiły Reformatorów. Pierwszym była kwestia prywatnych mszy. Luter żądał ich zakazu. Według niego były one *skandalem, idolatrią, bezbożnością*, zaś ich powstanie było dziełem szatana. W odpowiedzi na ten zarzut Sobór wyraził pragnienie, aby wierni, którzy uczestniczą we mszy św., przystępowali do Komunii nie tylko duchowo, ale także sakramentalnie. Jeśli jednak nie ma to miejsca, nie oznacza to, że msze, podczas których jedynie kapłan przyjmuje Komunię sakramentalnie, są mszami prywatnymi i niedozwolonymi. Msze nie są bowiem nigdy prywatne, ale zawsze *prawdziwie wspólne* (*vere comunes*). Wynika to z faktu, że podczas ich celebracji lud przystępuje do Komunii w sposób duchowy, jak również z tego, że są one celebrowane przez kapłana nie tylko we własnej intencji, ale w intencji wszystkich wiernych. Innym problemem były różnorakie zwyczaje praktykowane w Kościele katolickim, jak np. zwyczaj mieszania wina z odro-

biną wody, co Bucer uważał za niezgodne z Chrystusowym ustanowieniem; zwyczaj odmawiania modlitw mszy św. przez kapłana w odosobnieniu lub po cichu; wreszcie zwyczaj celebrowania mszy w języku łacińskim, zamiast w językach narodowych, aby była ona dla wszystkich zrozumiała. Trzeci problem dotyczył Komunii pod dwiema postaciami. Kwestia ta została poruszona już na Soborze w Konstancji, który po ustanowieniu, że *całość Ciała i Krwi Chrystusowej prawdziwie przebywa tak pod postacią chleba jak i pod postacią wina*, ogłosił, że zwyczaj udzielania Komunii ludziom świeckim jedynie pod postacią chleba został wprowadzony w Kościele w celu uniknięcia niektórych niebezpieczeństw i zgorszeń⁹. Sobór Trydencki powołał się na tę naukę, odrzucając zdanie tych, którzy twierdzą, że *wszyscy i poszczególni wierni Chrystusa są obowiązani przykazaniem Bożym lub koniecznością [osiągnięcia] zbawienia do przyjmowania Najświętszego Sakramentu Eucharystii pod dwiema postaciami*. Jednocześnie zostali potępieni ci, którzy zaprzeczają, że *całego i integralnego Chrystusa (...) przyjmuje się pod jedną postacią*¹⁰. Na zakończenie refleksji na temat ofiarnego charakteru Eucharystii, Sobór wydał „Dekret o rzeczach, które należy zachowywać podczas celebracji mszy św.”. Celem tego dekretu było położenie kresu różnego rodzaju nadużyciom, jakie miały wówczas miejsce podczas celebracji Eucharystii.

Vaticanum II jako dopełnienie Soboru Trydenckiego

Doktryna eucharystyczna przedstawiona na Soborze Trydenckim była dziełem niezwyklej wagi z kilku zasadniczych powodów. Po pierwsze, z uwagi na zdecydowaną obronę obecności rzeczywistej Chrystusa w Eucharystii. Po drugie, przez wyjaśnienie i określenie charakteru prawdziwie ofiarnego i wstawienniczego mszy św., pojmowanej jako uobec-

⁹ Breviarium Fidei VII, 282.

¹⁰ Tamże, 314-316.

nienie i pamiątka ofiary Krzyża. Wreszcie po trzecie, dzięki stwierdzeniu, że Eucharystia może być ważnie sprawowana wyłącznie przez wyświęconego kapłana, który nie działa w swoim imieniu jako osoba prywatna, ale *in persona Christi*, jako przedstawiciel urzędu kościelnego na mocy wyboru Chrystusowego. Tym samym kapłan ma za zadanie bycie pośrednikiem między ludem Bożym nie tyle jako reprezentant Chrystusa, ale jako sakramentalne uobecnienie Jego osoby i Jego instrument, którym posługuje się Chrystus, składając Ojcu przez wieki jedyną ofiarę, w celu udostępnienia nowym wiernym owoców zbawienia, dostępnych dla wszystkich raz na zawsze w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Wszystko to czyni z Trydentu najbardziej eucharystyczny Sobór w historii chrześcijaństwa. Nie oznacza to jednak, że nauka soborowa na temat Eucharystii była kompletna. Teologicznie niewłaściwa była odrębna refleksja (na dwóch sesjach) nad mszą św. jako sakramentem i jako ofiarą, co niewątpliwie utrudniło zrozumienie istotnego związku między ofiarą i sakramentem, i tym samym postrzeganie mszy św. jako *sakramentu ofiary Krzyża*. Brakiem odwagi było niewprowadzenie do liturgii eucharystycznej języków narodowych. Decyzja ta była możliwa, jako że już w pierwszych wiekach w Rzymie nastąpiło w liturgii przejście z języka greckiego na łaciński. Podobnie utrzymanie odmawiania Kanonu w milczeniu lub po cichu, utrudniając wiernym aktywny udział, doprowadziło do tego, że wierni podczas celebracji eucharystycznej raczej asystowali niż uczestniczyli, odmawiając co najwyżej osobiste modlitwy. Największym jednak zaniedbaniem był brak silniejszego nacisku na wewnętrzny związek, jaki istnieje podczas sprawowania Eucharystii między ofiarą, jaką Jezus składa z siebie Ojcu przez dzieło Kościoła, który aktualizuje ją i czyni jej pamiątkę, a uczestnictwem w tej ofierze przez Komunię eucharystyczną, nie tylko duchową, ale nade wszystko sakramentalną. Sobór zadowolił się jedynie wyrażeniem *pragnienia (optaret)*, aby uczestnicy mszy św. przyjmowali Komunię sakramentalnie, dostępując w ten sposób pełniejszego udziału w owocach ofiary eucharystycznej. Msza św. jest bowiem jednocześnie *ofiara Jezusa składaną Ojcu i wieczerzą Pana*, podczas której wszyscy biorą-

cy udział w ofierze Chrystusa są zaproszeni do spożywania Ciała i Krwi Pańskiej, aby dostąpić życia wiecznego (J 6,54). Te i inne braki w decyzjach soborowych zostały wyeliminowane dopiero wraz z reformą liturgiczną II Soboru Watykańskiego, który w wymiarze eucharystycznym i liturgicznym był dopełnieniem Soboru Trydenckiego.

cdn.

tlum. Grzegorz Bubel SJ

GIUSEPPE DE ROSA SJ, ur. 1921, ukończył historię i filozofię na uniwersytecie w Neapolu, uzyskał licencjat z teologii na jezuickim fakultecie w Louvain-Eegenhoven w Belgii. Członek redakcji i były wicedyrektor „La Civiltà cattolica”, autor m.in. książek: „Il volto segreto della Chiesa” (1963); „Perché sono cristiano” (1965); „Una Chiesa nuova per i tempi nuovi” (1973); „La vita umana ha un senso?” (1987). Mieszka w Rzymie.



Gottfried Leder

Konstytucja dla Europy?*

Proces integracji Europy wszedł w nową fazę, którą charakteryzuje wysoce złożone i wielostronne nagromadzenie problemów. Unia Europejska stoi przed nieznanymi do tej pory ilościowymi i jakościowymi wyzwaniami. Wspólnota europejska przygotowuje się, aby już w 2004 r. poszerzyć krąg członków o dziesięć, a w nadchodzącym dziesięcioleciu przynajmniej o dwa kolejne państwa. Jednocześnie musi ona wreszcie podjąć niezbędne, a już zbyt długo odsuwane na bok, reformy własnej instytucjonalnej wewnętrznej struktury. Pytanie, czy Unia Europejska jest w stanie wziąć na swe barki ten podwójny ciężar, jest więc usprawiedliwione.

W „Deklaracji z Laeken” z 15 grudnia 2001 r. zgromadzeni w Radzie Europejskiej szefowie państw i rządów powołali do życia Konwent Europejski. Konwent ma za zadanie do połowy 2003 r. wypracować odpowiedzi na zasadnicze problemy reformy Unii oraz przygotować odpowiednie decyzje na kolejną, przewidzianą na 2004 r. konferencję rządów. Panuje powszechne przekonanie, że tego rodzaju reforma nie może być dłużej odwlekana i że zdolność funkcjonowania Unii Europejskiej w przyszłości będzie zależeć w dużej mierze od tego, czy zalecenia Konwentu okażą się spójną, całościową koncepcją przewidzianej reformy, która otworzy drogę do stworzenia nowego fundamentu konstytucyjnego Unii.

Treść zadania, które postawiono przed Konwentem, nie jest łatwa do opisanía. Tekst „Deklaracji z Laeken” wymienia bardzo szczegółowo rozliczne problemy, braki i cele. Specjaliści doliczyli się w tekście ponad 70 konkretnych pytań, na które Konwent powinien szukać odpowiedzi.

* G.Leder, *Eine Verfassung für Europa?* „Stimmen der Zeit” I/2003, s. 26-38.

Zasadnicza istota problemu wyraża się jednak w pytaniu – sformułowanym w „Deklaracji z Laeken” raczej jeszcze w sposób ostrożny – jakie miałyby być podstawowe normy konstytucji Unii Europejskiej oraz na jakich wartościach taka konstytucja mogłaby się opierać. Konwent powinien więc zadać sobie pytanie, czy Unia Europejska znajduje się w dobrej kondycji i w jaki sposób mogłaby zostać wzmocniona, a także wychodząc poza to zagadnienie, poddać wnikliwemu badaniu kwestię, czy obecnie Unia nie potrzebuje także nowej konstytucji. Dlatego też jest nad wyraz zasadne, aby zajmujący się problemem reformy Konwent nazywać i jednocześnie pojmować jako Konwent KONSTYTUCYJNY. Jest to właściwa perspektywa, nawet jeśli zadanie Konwentu ograniczone zostało do wypracowania zaleceń, mogących liczyć na społeczny konsens pośród jego zleceńodawców (sam Konwent nie może podejmować działań jako zgromadzenie konstytucyjne w sensie ścisłym).

Podjęte w tym artykule rozważania koncentrują się na tym zasadniczym projekcie i na pytaniu, czy i z jakich powodów Europa potrzebuje obecnie konstytucji. Szczegóły problematyki reformy Unii, które mogą zostać w całości ogarnięte jedynie przez specjalistów, poruszymy jedynie na marginesie naszych rozważań. Zamiast tego, spróbujemy zbliżyć się do centralnego aspektu całościowej tematyki raczej z perspektywy refleksji zasadniczej. Krótkie przypomnienie historycznego przebiegu europejskiej integracji doprowadzi do niektórych wniosków z dziedziny teorii polityki i działania, które również obecnie wydają się godne uwagi. Wskazówki z teorii państwowości i prawa konstytucyjnego doprowadzą do refleksji nad problemem demokratycznej legalności. Z tej perspektywy może zostać szerzej rozważany – wraz z wszystkimi „za” i „przeciw” – zasadniczy problem, czy już obecnie dla zjednoczonej w Unii Europy powinna zostać formalnie wypracowana konstytucja w pełnoprawnym znaczeniu tego pojęcia. Tego rodzaju ujęcie zawiera w sobie konieczność refleksji nad pytaniem, na jakich duchowo-ideowych podstawach społeczność Europy może w sposób godny zaufania umocnić swe istnienie na przyszłość. Prawomocna konstytucja Unii Europejskiej musiałaby określić takie podsta-

wy i zobowiązać do zastosowania ich, w miarę możliwości, w obowiązującym prawie. W ostatniej części artykułu zastanowimy się nad pytaniem, z jakimi oczekiwaniami europejscy chrześcijanie i ich Kościoły winny wziąć udział w publicznej dyskusji wokół problemu konstytucji europejskiej.

Złożoność tematu pozwoli jedynie na zaznaczenie i wskazanie wagi zagadnienia. Często trudna też będzie do uniknięcia pośpieszna zmiana perspektywy postrzegania problemu. W tego rodzaju refleksji możemy jednak najlepiej dojść do zrozumienia wagi tych dyskusji, które stoją przed nami.

Fundamentalne zaufanie wpływające z wiary oraz realistyczna polityka

Wraz z założeniem Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali z inicjatywy sześciu państw członkowskich powstał w 1951 r. polityczny twór o całkowicie nowej strukturze, naznaczonej szczególnie cechą *PONADNARODOWOŚCI*. Wydarzenie to, po upływie półwiecza, musi być ocenione jako akt prawdziwie rewolucyjny. Odpowiedzialni politycy podjęli wówczas wspólnie i przeciw wszelkim wątpliwościom decyzję, otwierającą nową epokę, i bez wahania rozpoczęli proces jej wcielenia w życie.

W ten sposób otworzył się nowy horyzont myślenia dla tego wszystkiego, co powszechnie określa się mianem *real politic*. Wtedy to ostatecznie ujawnione zostało, że typowy sposób mówienia, iż to czy tamto nie jest politycznie możliwe, jest w gruncie rzeczy tylko wykrętnym szukaniem usprawiedliwienia. Poddając refleksji warunki, pośród których dokonywał się wtedy początek europejskiej integracji, przypomina się mimowolnie opowiadanie, według którego David Ben Gurion, w okresie zakładania państwa Izrael, miał dodawać odwagi jego krytykom następującymi słowami: *Kto nie wierzy w cuda, ten nie jest żadnym realistą*. Wywierająca swoistą fascynację siła motywacyjna tego zdania oraz poświadczona w nim zasadnicza ufność,

przenikająca aż po jego religijny wymiar, dochodzą do głosu również pośród tych, którzy po katastrofie II wojny światowej nakreślili plan pokojowego zjednoczenia naszego kontynentu oraz odważyli się poczynić pierwsze kroki w tym kierunku. Robert Schuman, Jean Monnet, Konrad Adenauer i Alcide de Gasperi byli bez wątpienia prowadzeni przez tego ducha fundamentalnego zaufania wypływającego z wiary. Winniśmy uznać to za konieczny element przekonującego wyjaśnienia skuteczności ich działania.

Ludzie ci jednak byli również świadomi, że wewnętrzna logika tego zdania jest odwracalna. Ten, kto mocno wierzy w cuda, nie jest z tego powodu uważany już za realistę. Jest on nim tym mniej, im mocniejsze jest jego przekonanie, że z pewnością będą miały one miejsce. Dlatego też powinniśmy dołączyć do naszych rozważań powiedzenie Karla Krausa: *Prawdziwą awangardą jest jedynie odważny powrót do rozsądku*. Wypowiedź ta nie neguje korzyści, co więcej, nieodzowności wielkich wizji, które wykraczają daleko poza to, co aktualnie wydaje się osiągalne. *Odważny powrót do rozsądku* oznacza bowiem nade wszystko trzeźwą analizę rzeczywistego położenia oraz wytrwałe i kierujące się racjonalnymi argumentami dostrzeżenie przeciwności i uwagunkowań, które przeciwstawiają się tego rodzaju wielkiej idei, wymagając w konkretnej politycznej sytuacji *cierpliwego wiercenia w twardej deskach z precyzją i pasją*. Do prawdziwej awangardy nie sposób zaliczyć zwykłych koniunkturalistów, którzy jedynie wierzą w możliwość realizacji wszystkiego i w samych sobie, jak i tych, którzy najwinnie wierzą w cuda. Mówiąc o rozsądku jako celu powrotu do prawdziwego postępu, nie należy więc brać pod uwagę surowej racjonalności, której kresem jest rozważenie wszystkich korzyści i utrudnień. Z prawdziwą awangardą mamy do czynienia tam, gdzie decyzja do pójścia krok za krokiem naprzód oraz niedopuszczanie do utraty odwagi z powodu niepowodzeń i rozczarowań, podtrzymywane są siłą wielkiej wizji, niesionej wynikającą z wiary fundamentalną ufnością oraz przekonaniem, że dobra polityka jest rzeczywiście w stanie zrealizować to, co wcześniej wydaje się niemożliwe. Ten punkt widzenia jest dla naszych rozważań równie ważny jak odwoływanie się do zwykłych faktów.

Rozszerzenie i pogłębienie

Znajomość pewnych prawidłowości prawnych w procesie postępującego zjednoczenia Europy pozwala poznać punkty sprzeciwu wobec zjednoczenia, które ciągle stają na drodze w następnych fazach rozwoju.

W czasie gdy, po przekształceniu się Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali w Europejską Wspólnotę Gospodarczą (EWG), Wielka Brytania zgłosiła swój akces członkowski do Wspólnoty, jej wstąpienie dwukrotnie nie doszło do skutku w wyniku sprzeciwu Francji. Charles de Gaulle obawiał się bowiem, że wraz z przystąpieniem Wielkiej Brytanii, USA mogą uzyskać zbyt wielki wpływ na Wspólnotę z uwagi na szczególne relacje brytyjsko-amerykańskie. Jednocześnie lękał się, że francuskie aspiracje do przywództwa we Wspólnocie mogłyby zostać zakwestionowane ostrzej przez Wielką Brytanię, niż można było tego oczekiwać ze strony Niemiec.

Ostatecznie jednak w 1973 r. powitano Wielką Brytanię, Danię i Irlandię jako nowych członków we Wspólnocie. Ceną, jaką trzeba było zapłacić za to rozszerzenie, była konieczność ponownego ustalenia zasady jednomyślności, obowiązującej przy podejmowaniu wszystkich decyzji. Okazało się to istotną przeszkodą do dalszego pogłębienia integracji Wspólnoty. Gdy po przyjęciu Grecji (1981) oraz Hiszpanii i Portugalii (1986) liczba członków wzrosła do 12, podjęto w związku z tym, w podpisanym w 1987 r. traktacie, znanym powszechnie jako Jednolity Akt Europejski, pierwsze kroki wzmacniające znaczenie zasady większościowej przy podejmowaniu decyzji we Wspólnocie.

Nieodwołność dalszych kroków w celu zapewnienia zdolności działania Wspólnoty, stała się dla niej ostatecznie nie do uniknięcia, po kolejnym etapie rozszerzenia, kiedy to w 1995 r., wraz z przyjęciem Szwecji, Finlandii i Austrii, liczba państw członkowskich wzrosła do 15. Układy polityki światowej, które uległy daleko posuniętym zmianom, sprawiły, że wzmocnione wysiłki jakościowego pogłębienia, i tym samym instytucjonalnych reform, wydawały się spóźnione. Z tego też powodu już trak-

tat z 1987 r. zobowiązał w nowy sposób Wspólnotę do podjęcia działań zmierzających do utworzenia UNII EUROPEJSKIEJ. Cel ten został formalnie osiągnięty wraz z zawarciem w 1991 r. traktatu w Maastricht, który zaczął obowiązywać od 1 listopada 1993 r. Już sam traktat z Maastricht wymienił rok 1996 jako ostateczny czas nowego określenia treści traktatu. W 1997 r. nie do końca udaną próbę podjął Traktat Amsterdamski. Również przewidziana na koniec 2000 r. konferencja rządów państw członkowskich w Nicei nie była w stanie przewyciężyć coraz trwalszego zastoju procesu reformy w Unii Europejskiej. Od tego czasu podjęto prace wstępne, mające na celu przygotowanie kolejnej konferencji rządów państw członkowskich. Przygotowania te toczą się równolegle do rokowań z tymi państwami, które w tzw. nowej fali wstępowania pragną możliwie już w 2004 r. stać się członkami Unii. Przewidziana na ten sam rok konferencja rządowa ma za zadanie ustosunkować się do zaleceń obecnie obradującego Konwentu konstytucyjnego oraz podjąć uchwałę na temat konstytucji dla powiększonej i jednocześnie wymagającej gruntownej reformy Unii Europejskiej.

W historii europejskiego zjednoczenia prawie regularnie następowały po sobie okresy, w których nadrzędnym celem politycznych wysiłków było albo ilościowe rozszerzenie grupy państw członkowskich, albo jakościowe pogłębienie procesu integracji. Tym samym dochodzi ciągle do głosu wzajemna zależność między zadaniem intensyfikacji instytucjonalnych struktur a nowym ukierunkowaniem na narastające wyzwania. Patrząc w przeszłość można odnieść wrażenie, że to wzajemne oddziaływanie między rozszerzeniem a pogłębieniem prowadzi w praktyce do tego, że każdy, aktualnie znajdujący się na pierwszym planie cel jest tak dalece realizowany, aby podjęcie innej idei okazało się nadal możliwe. W tej ciągłej zmianie priorytetów wydaje się, że właściwszym działaniem pozostaje stopniowe udoskonalanie kolejnego kroku w stronę rozszerzenia i pogłębienia niż jednostronna koncentracja na jednym z nich. Nawet jeśli brzmi to paradoksalnie, to nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w przeszłości przede wszystkim dużo roztropnej cierpliwości było tą napędową siłą, która umożliwiała osiągnięcie kolejnego częściowego celu.

W obecnym czasie i w przewidywalnej przeszłości wszystko to jednak wydaje się nie mieć większej wartości. Tradycyjne pytanie: Pogłębienie czy rozszerzenie? oznacza bowiem obecnie prawie nierealistyczną alternatywę. Pogłębienie i rozszerzenie są dzisiaj postrzegane jako konieczne, co więcej, jako nieodzowne, i to nie tylko w równym stopniu, ale także w tym samym czasie. Wydaje się więc prawie niemożliwe, aby problemy związane z niedalekim, kolejnym rozszerzeniem dałoby się sprowadzić jedynie do zadania udoskonalania zasad funkcjonowania Unii. Liczba państw, zaakceptowanych już jako kandydaci do wejścia do Wspólnoty, oraz przewidziany czas ich wstąpienia sprawiają, że szybkie znalezienie optymalnych rozwiązań w kwestii zasad funkcjonowania Unii jest raczej mało prawdopodobne. Poza tym, w ostatnich latach dążenie Unii Europejskiej i rządów przynależących do niej państw do radykalnej i odpowiedniej dla przyszłych zadań reformy jej instytucjonalnej struktury i do skutecznego pogłębienia integracji okazało się mało przekonujące. Wydaje się, że narastające zmęczenie dyskusją o przyszłości Europy, które sygnalizują badania opinii publicznej, wpłynęło na postawę odpowiedzialnych za to zadanie rządów.

Problem konstytucji – złożona dyskusja

28 lutego 2002 r. Konwent Europejski zebrał się na konstytuujące jego działalność posiedzenie. W tym czasie minęła już ponad połowa okresu, który otrzymał do dyspozycji w celu wypełnienia zleconego mu zadania. W duchu „Deklaracji z Laeken”, która przewidywała podjęcie problemu konstytucji dopiero na końcu, po wymienieniu wszystkich konkretnych problemów związanych z reformą, w początkowej fazie na pierwszym planie znajdowały się zagadnienia instytucjonalnej struktury Unii. Robocze grupy obradują nad konsekwencjami wynikającymi z zasady pomocniczości i związanym z tym zagadnieniem efektywniejszego rozdziału kompetencji, oraz rozważają problemy wspólnej polityki zewnętrznej i obronnej, bezpieczeństwa wewnętrznego, wymiaru sprawiedliwości, polityki gospodarczej i socjalnej.

Valéry Giscard d'Estaing, przewodniczący Konwentu, po kilku miesiącach jego pracy jednak podał publicznie do wiadomości, że *członkowie Konwentu są również świadomi, że pod koniec ich mandatu musi zostać przedłożona przyszła konstytucja Europy albo też traktat konstytucyjny*¹. Pytanie, czy rzeczywiście dojdzie do powstania dokumentu, który należy rozumieć w jego istocie jako konstytucję, wydaje się więc już rozstrzygnięte. W ostatnim czasie mnożą się wiadomości dotyczące tej kwestii. Prezydium Konwentu zamierza jeszcze przed końcem roku przedłożyć projekt tekstu konstytucji. Czołowi przedstawiciele CDU, odpowiadając na inicjatywę centroprawicowych partii europejskich, opracowali już odpowiednią propozycję², a Jack Straw, minister spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii, jednoznacznie opowiedział się za konstytucją europejską³.

Nie należy raczej zakładać, że tego rodzaju dyskusja zasadnicza – pomijając wielokrotnie kwestionowane problemy wewnętrznego kształtu treści przyszłej konstytucji – rzeczywiście dobiegła końca. Z pewnością jest sprawą otwartą, czy ujmujący zalecenia Konwentu dokument zostanie uznany za projekt konstytucji, czy też przedłożony w formie traktatu konstytucyjnego, wymagającego ponownie od rządów jego ratyfikacji. Odpowiedź na to pytanie jest w ścisły sposób związana z centralnym problemem, czy Unia Europejska powinna aktualnie, na obecnym etapie integracji, pozostać związkiem państw czy też rozwijać się dalej w kierunku europejskiego państwa federalnego. Jednocześnie odpowiedź ta pozostaje w ścisłym związku z refleksją na temat, w jaki sposób byłoby możliwe uzyskanie przekonującej podstawy prawomocności dla zamysłu konstytucji. Nie bez powodu ubolewa się w Unii Europejskiej nad deficytem demokracji. W celu przezwyciężenia, albo przynajmniej zmniejszenia tego faktu, przekonująca prawomocność konstytucji jest zagadnieniem najwyższej wagi.

¹ V. Giscard d'Estaing, *Europas letzte Chance*, „Süddeutsche Zeitung”, 23 VII 2002, s. 64 nn.

² Por. „Welt am Sonntag”, 1 IX 2002, s. 2.

³ Por. „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 28 VIII 2002, s. 1.

Zagadnienia z dziedziny teorii państwowości i prawa konstytucyjnego

Przy tej okazji dochodzimy do niektórych, idących dalej, ustosunkowań do problemu, które również w Niemczech są podłożem do żywiołowej i wzbudzającej kontrowersje dyskusji. Po pierwsze jesteśmy przyzwyczajeni, aby tego rodzaju fenomeny jak konstytucja i państwo postrzegać w ścisłym, właściwie nierozzerwalnym związku. Nawet jeśli Konrad Hesse w swym nadal najbardziej znanym podręczniku niemieckiego prawa konstytucyjnego określa konstytucję jako *zasadniczą podstawę prawną społeczności*, to jednak nie ma żadnej wątpliwości co do ścisłej relacji między konstytucją a państwem. Konstytucja bowiem – jak pisze dalej Hesse – *określa zasady przewodnie, na podstawie których powinna tworzyć się polityczna jedność oraz powinny być postrzegane zadania państwa*⁴. Dlatego też konstytucja jest widziana jako *najwyższej rangi normatywna wypowiedź na temat fundamentalnych zasad porządku władzy i wartości w państwie*⁵ oraz określana jako prawny porządek procesu integracji, w którym *państwo znajduje rzeczywistość jego istnienia*⁶. Dopiero wraz z konstytucją tworzy się kompletna forma państwa, wyrażająca się w *określeniu sposobu rządów i zapewnieniu wolności działania, w strukturach organizacyjnych, celach i granicach władzy państwowej, oraz w podstawowych prawach obywateli*⁷. W nowożytnym państwie konstytucyjnym *państwo i konstytucja tworzą integralną i specyficzną jedność*⁸, co nie oznacza jednak, że są one iden-

⁴ K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg 1982, s. 10.

⁵ K. Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, München 1984, s. 78.

⁶ R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, w: *tcnize, Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin 1955, s. 189.

⁷ J. Isensee, *Staat und Verfassung*, w: *Handbuch des Staatsrechts*, t. I, Heidelberg 1987, s. 595.

⁸ Tamże, s. 593.

tyczne. Pojęcie i istota konstytucji mają stałe odniesienie do państwa, które w okresie nowożytnym ma charakter państwa narodowego. Również dzisiaj myślimy w pierwszej kolejności o tego rodzaju typie państwa, gdy zastanawiamy się nad tym zagadnieniem.

Konstytucja powinna więc, w sposób obowiązujący i otwierający perspektywy na przyszłość, dać odpowiedź na pytanie o naturę prawną Unii Europejskiej. Unia jest bowiem polityczną rzeczywistością, która z uwagi na jej ponadnarodowe struktury nie może być pojmowana jako państwo, ani postrzegana w kategoriach związku państw. Równocześnie jednak nie może ona w żadnym wypadku już być postrzegana jako państwo federalne, zwłaszcza że dla niej samej nie jest jeszcze jasne, czy pragnie stać się tego rodzaju państwem. Nie przypadkiem właśnie ci, którzy – nieważne z jakich powodów – są zdecydowanie przeciwni dalszemu rozwojowi Unii Europejskiej w kierunku państwa federalnego, w szczególnie gwałtowny sposób krytykują pomysł stworzenia konstytucji. Obawiają się bowiem, że właśnie konstytucja stanie się dla zwolenników państwa federalnego swego rodzaju automatycznie funkcjonującym pomostem do osiągnięcia tego celu.

Kolejny aspekt naszych tradycji w teorii państwowości i prawa konstytucyjnego komplikuje tę dyskusję w dodatkowy sposób. W naszym myśleniu na temat państwa znaczącą rolę odgrywa nauka o jego tzw. trzech elementach: narodzie, terytorium i władzy. Brakuje jednego z tych elementów, nie sposób jest mówić o instytucji państwa. Logiczną konsekwencją, na pierwszy rzut oka, wydaje się również, że temu ponadnarodowemu tworowi, jakim jest Unia Europejska, nie należy przyznać żadnej konstytucji w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia, jako że w duchu tej nauki brakuje mu niezbędnej państwowości, która cechuje tradycyjne państwa narodowe. Orędownicy tego rodzaju wątpliwości opierają się przede wszystkim na argumentie, że, nawet jeśli udałoby się powołać do życia poniekąd suwerenny jednolity autorytet władzy, mający w każdym jej wymiarze całościowe kompetencje dla całego obszaru Unii Europejskiej, to ostatecznie będzie brakować europejskiego narodu. Ich zdaniem, jedynie rzeczywiście *ZJEDNOCZONY* europejski naród mógłby bowiem ostatecznie udzielić konstytucji pełnej pra-

womocności. Z tego to powodu należy dać pierwszeństwo ponownemu zawarciu TRAKTATU, który nadal podlegałby konsensowi poszczególnych rządów i późniejszemu zatwierdzeniu ze strony parlamentu europejskiego i parlamentów narodowych. W tym ujęciu nie powinno i nie może więc być mowy o konstytucji.

Tego rodzaju zastrzeżenia mogą przestrzec zwolenników konstytucji i wszystkie inne strony przed tym, aby nie unikać napięcia między wizją idei a rzeczywistością, jakie charakteryzowało cały europejski proces integracji od jego początków. Jednocześnie należy przeanalizować nieodpartość tego rodzaju zastrzeżeń.

Analiza zastrzeżeń

Po pierwsze nie powinno się przeoczyć, że nauka o trzech elementach państwa w żadnym wypadku nie rozjaśnia wystarczająco problemu prawidłowego rozumienia nowoczesnej państwowości. Z powodu pozytywistycznej struktury zasadniczej była ona z różnych racji krytykowana już w czasie Republiki Weimarskiej, a przez Rudolfa Smenda została nawet określona jako *absurdalna i niemożliwa do przyjęcia*⁹. Struktura ta uniemożliwia bowiem rozumienie procesu zjednoczeniowego jako integracji, a stałe jego powtarzanie sprawia, że społeczność dopiero naprawdę żyje i urzeczywistnia się.

Przed zbyt jednostronnym odwołaniem się do nauki o trzech elementach w dyskusji na temat europejskiej konstytucji przestrzega również faktyczny stan rzeczy. W istocie bowiem, akcentowana w tej nauce jednolita władza państwowa, pod której rządami zjednoczony naród żyje na jednoznacznie określonym terytorium państwowym, w znacznym stopniu zmieniła w dzisiejszych czasach swą strukturę. W każdym razie, od dawna struktura ta nie jest już tak jednolita, jak miało to miejsce w przeszłości. Wraz z gotowością Republiki Federalnej Niemiec do prze-

⁹ R. Smend, dz. cyt., s. 119 nn., 170.

kazania najwyższych praw na rzecz Unii Europejskiej zmieniała się również co do charakteru i istoty jej własna państwowość, pomimo faktu, że nadal istnieje ona jako państwo narodowe. Nie podlega obecnie również dyskusji fakt, że pojęcie suwerenności – o ile nie jest już całkowicie przestarzałe – musi zostać zdefiniowane w nowy sposób. Również ściśle związanie refleksji na temat konstytucji z rzeczywistym stanem faktycznym państwa narodowego traci siłę przekonywania. Pojedyncze państwa europejskie, w widoczny sposób, coraz mniej mogą w pojedynkę wpływać na kształt polityki europejskiej czy też, tym bardziej skutecznie, działać na arenie polityki światowej. Nie zmienia tego również fakt, że nadal ciągle, co jakiś czas, daje o sobie znać fatalna skłonność do populistycznych działań w pojedynkę.

W dyskusji, czy obecnie wskazane i pożyteczne jest powstanie konstytucji dla Europy, nie wolno stracić z oczu elementu procesualności, która w tak dobitny sposób ukształtowała cały dotychczasowy przebieg europejskiej integracji. Szczególnie ten element pozwala dostrzec, jako problematyczne, statyczne koncentrowanie się na określonych momentach w historii. Jako problematyczny jawi się także każdy sposób widzenia, który ze szczególnie ahistorycznej, wąskiej perspektywy chciałby widzieć w konstytucji dla zjednoczonej Europy swego rodzaju ostatni kamień podczas budowy jej wspólnego domu.

Niektóre sposoby tego rodzaju statycznego widzenia rzeczywistości wspierają się ponadto argumentem brakującej EUROPEJSKIEJ TOŻSAMOŚCI. Jak długo tego rodzaju tożsamość nie istnieje, konstytucja dla Europy nie może uczynić tego, co jest zadaniem każdej konstytucji, a mianowicie ustanowić *polityczną jedność i prawny porządek*¹⁰. Z pewnością pytanie, co właściwie ostatecznie oznacza europejska tożsamość, ma znaczący głęboki wymiar, który nie jest łatwo określić. Niemniej jednak, rozwój ostatniego półwiecza oraz obecna polityczna rzeczywistość w Europie skłania raczej do odmiennego punktu widzenia. To, co w Unii Europejskiej stopniowo rozwinęło się na obszarze politycznych organizacji oraz odpowiadającym im prawnym strukturom, spowodowało także,

¹⁰ K. Hesse, dz. cyt., s. 5.

w wyniku ciągłego procesu, wzrost europejskiej tożsamości. Fakt, że ponad 300 mln ludzi rezygnuje z ich, z reguły mile widzianej, starej waluty i w efekcie akceptuje nową wspólną walutę, jest rzucającym się w oczy dowodem, który potwierdza tezę o wzroście europejskiej tożsamości. Nie należy zapominać, że europejska tożsamość na początku tego procesu była bliska punktu krytycznego, co więcej, praktycznie nie istniała. Później zaś, stopniowo wzrastając, zaowocowała stałym rozwojem instytucjonalnych struktur tej politycznej społeczności, przyczyniając się do ich rozbudowy. Wielość następujących po sobie znaczących europejskich traktatów potwierdza to stwierdzenie w dobitny sposób.

Powiedzenie, że Europa musiała ciągle na nowo uświadamiać sobie własne pochodzenie z korzeni antycznej kultury, ducha żydowsko-chrześcijańskiej tradycji i oświecenia stało się banałem. Już jednak to trojkie źródło jej kultury i historii wskazuje na fakt, że tożsamość Europy była zawsze tożsamością różnorodności i dlatego też myślenie dla przeszłości nie powinno być podejmowane z perspektywy fałszywego obrazu jednorodnej jedności. Rzeczywistość różnorodności kulturalnych tradycji, języków, a także religii i światopoglądów, była i pozostanie istotnym elementem europejskiej tożsamości. Do znaków, które w decydujący sposób określają europejską tożsamość, należą też godność człowieka, prawa człowieka, wolność i właściwie rozumiana tolerancja. Ta europejska tożsamość różnorodności i zapewnienie jej wzrostu pozwala uznać dalsze wzmocnienie politycznej jedności Europy oraz jeszcze skuteczniejsze zagwarantowanie jej prawnego porządku za konieczność. Dobra konstytucja jest bez wątpienia najskuteczniejszym instrumentem do realizacji tego celu.

Bruksela – potęga pozostająca poza kontrolą?

Obraz, jaki wyłania się z dotychczasowych rozważań, wykazuje, że wymienione zastrzeżenia wobec zamysłu europejskiej konstytucji nie przekonują. Uzupełniając całościowe spojrzenie na to zagadnienie, na-

leży wskazać na jeszcze jeden złożony problem, który nie bez racji rodzi krytykę z wielu stron, a zwłaszcza ze strony tzw. eurosceptyków. Jednocześnie problem ten jest prawdopodobnie najsilniejszym argumentem, przemawiającym za powstaniem pełnoprawnej konstytucji dla Unii Europejskiej.

Krytyka, kierowana wobec Brukseli, jest powszechnie obecna i kosztuje niewiele wysiłku. Słysząc ją w wypowiedziach tych, którzy podejmują polityczne decyzje w najwyższych kręgach, obecna jest w rozmowach, prowadzonych przy stolikach w restauracjach czy na ulicach, widoczna w dysputach specjalistów od prawa i nauk politycznych. W dyskusjach tych mieszają się argumenty, dostrzegające złożoność problemu, i niejasne wywody; mające swe podstawy argumentacja oraz prawie bezpodstawna krytyka. Część krytycznych uwag jest skierowana pod fałszywy adres, jako że nie jest łatwe przedrzeć się przez splót różnorodnych kompetencji i wynikających z nich zależności. Lista skarg i zarzutów jest długa. Mowa jest o deficycie demokracji i braku przejrzystości, o przesadnej biurokracji i niejasnościach w podziale kompetencji, o bezsilności europejskiego parlamentu i superwładzy oraz samowoli unijnych komisji. Krytykuje się również nierówny rozdział subwencji dla rolnictwa oraz wysokość pensji brukselskich urzędników, lekceważenie zasady pomocniczości i mieszanie się w kwestie o charakterze narodowym. Dochodzą do głosu również ogólne zarzuty marnotrawstwa, korupcji i wiele innych.

Niemożliwe jest w naszej refleksji szczegółowe podjęcie problemu słuszności tego rodzaju krytyki. Nie podlega dyskusji, że w kwestii instytucjonalnych struktur w Unii Europejskiej istnieje olbrzymia potrzeba reformy. Wykaz problemów, oczekujących na odpowiedź ze strony Konwentu Europejskiego, został przedstawiony w „Deklaracji z Laeken” w sposób o wiele bardziej szczegółowy, niż moglibyśmy uczynić to w tym artykule. Nikt nie kwestionuje też, że władza bez wystarczającej kontroli kusi, a instytucjonalne struktury w wielkich polityczno-społecznych systemach nie są uodpornione na różnorodne wynaturzenia. Tego, że korzyści płynące ze sprawowanego urzędu, łapówki i oszustwa nigdy nie zostaną całkowicie wyeliminowane, doświadcza się już

w sposób wystarczająco bolesny na poziomie państwa narodowego. Wiadomo też wszystkim, że mają miejsce tzw. ciemne interesy i że czasem potrzeba długiego czasu, aby obowiązujący porządek prawny zdobył się na reakcję.

To wszystko jednak uświadamia nam ponownie, że KAŻDE społeczeństwo w KAŻDYM czasie znajduje się w lepszym lub gorszym *politycznym i kulturalnym stanie*¹¹. W tym przypadku istotne znaczenie mają nie tylko instytucjonalne regulacje prawne, ale także zasadnicze postawy obywateli wobec politycznego systemu, jego osiągnięć, oraz własnej roli w systemie¹². Ten polityczny i kulturalny stan, który faktycznie konstituuje społeczeństwo, określono jako jego *praktyczną, empirycznie namacalną konstytucję*¹³. Jeśli jednak ten stan społeczeństwa z tak wielu rzeczywistych i rzekomych powodów jest odbierany jako niewystarczający, niezadowolający i wymagający krytyki, to nie tylko nasuwa się myśl, ale jest konieczne, nadanie temu społeczeństwu także *NORMATYWNEJ* konstytucji. Z pewnością tego rodzaju normatywna konstytucja sama z siebie nie gwarantuje jeszcze oczekiwanego rezultatu. Niemniej jednak, może ona przyczynić się w znacznym stopniu do jego osiągnięcia. Należy jeszcze zauważyć, że to właśnie obywatele, żyjący w tym społeczeństwie, zasłużyli na tego rodzaju konstytucję.

Co musi przynieść ze sobą ta konstytucja?

Konstytucja dla Europy musi naturalnie odzwierciedlać odpowiedzi, które w kwestiach podziału kompetencji w Unii zostały wypracowane i przyjęte przez Konwent Europejski. Do istoty konstytucji należy, aby przez jasne określenie kompetencji uzdolnić instytucje współuczestniczące w kierowaniu społecznością, do odpowiedzialnego dzia-

¹¹ P. Badura, *Staatsrecht*, b.m.w. 1986, s. 7.

¹² J. Falter, *Ein Staat, zwei Politikulturen?* „German Studies Review”, t. XIX, nr 2/1996, s. 279-281.

¹³ Por. D. Grimm, *Art. Verfassung*, w: StL, t. 5, s. 633nn.

lania, oraz zapewnić w wystarczającym stopniu ich wzajemną współpracę. Jednocześnie chodzi o tego rodzaju powiązanie ich działań, by rozdział kompetencji, gwarancja skutecznego działania instytucji oraz kontrola władzy znajdowały się w wyważonej i możliwie stabilnej równowadze. Nie wchodząc w szczegółową analizę wysuwanych na ten temat koncepcji, nie podlega dyskusji fakt, że wobec wymienionych braków równowagi w funkcjonowaniu instytucji unijnych, niezbędna jest poprawa tego stanu rzeczy. Niemniej jednak, powinna, w sposób obowiązujący, zostać zamknięta droga powrotna do widzenia w Unii Europejskiej zwykłego związku państw. Droga rozwoju musi pozostać otwarta na przyszłość i należy pójść nią z cierpliwością i odwagą. Wielką rolę na tej drodze może odegrać konstytucja, jako że wyjątkowa, najwyższa ranga tej normy prawnej w szczególny sposób uprawomocnia władzę, która się jej podporządkowuje.

Przekonuje także opinia, że język konstytucji winien być prosty i klarowny. Faktyczny stan rzeczy nie ułatwi spełnienia tego zadania, biorąc pod uwagę złożoność wymagających ujednolicenia struktur oraz europejska różnorodność języków. W każdym razie, jako duża zaleta powinien być postrzegany fakt, że wszystkie istotne regulacje prawne, które do tej pory muszą być odnajdywane w oddzielnych dokumentach traktatowych, mogłyby zostać zebrane w jednym dokumencie, mającym charakter konstytucji.

Jest jednak jeszcze bardziej istotne, aby konstytucja Unii Europejskiej nie zatrzymała się na poziomie zwykłego statutu organizacji, lecz przyznała się w zdecydowany sposób do fundamentów tych wartości, z których z historycznego punktu widzenia, Europa wyrosła. Te fundamenty są ukazane w katalogach podstawowych praw człowieka, wymienionych w praworządno-demokratycznych konstytucjach, które obecnie obowiązują w państwach członkowskich Unii. Nie będziemy tu brali pod uwagę szczególnego przypadku sytuacji prawa konstytucyjnego w Wielkiej Brytanii. Wraz z przyjęciem w 2000 r. Europejskiej Karty Podstawowych Praw Człowieka została dokonana istotna część wspólnej, ukierunkowanej na powstanie konstytucji, pracy. Obecnie ta Karta musi zostać włączona do przyszłej konstytucji, aby jej prawa podstawowe

we stały się z całą obowiązującą mocą prawną podstawowymi prawami obywateli Unii. Nawet jeśli Karta w porównaniu z naszą ustawą zasadniczą wykazuje jeszcze w niektórych punktach pewne braki, to jednak już jej powstanie jest wzbudzającym nadzieję znakiem, że w kwestii wspólnego ustalenia wartości i priorytetów można dokonać więcej niż dojść jedynie do zadowalającego wszystkich kompromisu. Wraz z centralnym odniesieniem do godności człowieka i opierających się na niej prawach osoby ludzkiej została określona ideowa podstawa, na której musi się opierać społeczność Unii Europejskiej.

Postulat i wkład chrześcijan

To, co zostało powiedziane do tej pory, nie zwalnia nas z obowiązku podkreślenia kilku pytań, na które z perspektywy europejskich chrześcijan i ich Kościołów nie udzielono w Karcie wystarczającej odpowiedzi. Już w Traktacie Amsterdamskim utrzymuje się w jednym z uzupełniających punktów, że *Unia Europejska nie ogranicza i odnosi się z szacunkiem do statusu, którym cieszą się Kościoły i religijne związki albo wspólnoty w państwach członkowskich na podstawie obowiązujących w nich przepisów prawnych*¹⁴. Wraz z włączeniem treści tej deklaracji do konstytucji, dosłowne brzmienie Karty Podstawowych Praw Człowieka nie musiałoby stać się przedmiotem ponownej dyskusji, podobnie byłoby w przypadku mocniejszego zagwarantowania prawa do samostanowienia ze strony Kościołów i wspólnot religijnych na poziomie europejskim. W obu przypadkach zostałyby wyraźniej uznane religijne korzenie Europy, które w szczególnie sposób są owocem chrześcijaństwa. Jednocześnie uznano by nierozdzielny związek, jaki – niezależnie od błędów i komplikacji w historii – istnieje między ogólnym uznaniem prawa do wolności a prawem wolnego wyboru religijnych czy światopoglądowych przekonań, oraz wyrażenia ich w konkretnym działaniu we wspólnocie z podobnie myślącymi ludźmi w ramach obowiązujących praw.

¹⁴ Nr 11 Deklaracji do Traktatu Amsterdamskiego z 1997 r.

Rozumie się samo przez się, że w preambule konstytucji już przez jednoznaczne przyznanie się do podstawowej wartości, jaką jest godność ludzka, winno wyrazić się jasne odrzucenie każdego rodzaju absolutyzacji społeczności i jej politycznego porządku. Oba te aspekty zostałyby jednak trwale wzmocnione, gdyby przez jednoznaczne odniesienie do Boga przypomniano o wspólnym duchowo-religijnym i moralnym dziedzictwie Europy oraz uznano to, co *Otwarte i nieporównywalnie Inne, a co pozostaje w związku ze Słowem Bożym*¹⁵. Nie jest trudno rozpoznać, że tego rodzaju oczekiwania, inaczej niż byłoby to w przypadku założycieli Wspólnoty, na początku nowego stulecia napotkają opór wielu stron. Być może jednak pełna szacunku wrażliwość i dobrze rozumiana tolerancja pozwolą znaleźć drogę do znalezienia formuły, która w tym samym stopniu zaprosi wierzących i niewierzących do pokojowego współdziałania dla dobra całej społeczności.

Preambuła polskiej konstytucji, uchwalonej 2 kwietnia 1997 r., zwraca się do *wszystkich obywateli Rzeczypospolitej*, zarówno do *wierzących w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna*, jak i do *niepodzielających tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzących z innych źródeł*. Stwierdza ona również, że wszyscy wspólnie ustanowili tę konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej *w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem*¹⁶. Gdyby Konwent Europejski podjął starania wyciągnięcia właściwych wniosków z tego dobrego, polskiego rozwiązania, byłoby to dodającym otuchy dowodem moralnej siły Europejczyków.

thum. Grzegorz Bubel SJ

GOTTFRIED LEDER, profesor nauk politycznych, pracownik akademicki na Uniwersytecie Hildesheim w Niemczech.

¹⁵ Por. *Die Zukunft Europas. Politische Verantwortung, Werte und Religion. Stellungnahme der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft* z 22 V 2002.

¹⁶ Preambuła do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej.

Jan Halbersztat

Demokracja bezpośrednia – referenda akcesyjne w krajach Unii Europejskiej

Za dwa miesiące czeka nas referendum, w którym zadecydujemy o integracji z Unią Europejską. Warto przyrzeć się doświadczeniu innych krajów, członków Unii lub poprzedzających ją Wspólnot Europejskich, zwłaszcza tych, które dołączyły do niej w 1995 r.

Idea referendum

Większość państw demokratycznych tworzy demokrację parlamentarną. Obywatele wybierają Zgromadzenie Narodowe – parlament. Parlamentarzyści – wybrani na określoną kadencję – decydują o kształcie państwa, zmianach prawa, podatkach, sojuszach wojskowych itp.

W praktyce zdarza się, że ta podstawowa demokratyczna procedura zawodzi. Może się np. okazać, że w czasie kadencji parlamentu nastroje społeczne znacząco się zmieniły (jak miało to miejsce w Polsce pod koniec poprzedniej kadencji sejmu). Możliwa jest także sytuacja, w której wyborca, który wybrał określonych ludzi, dzieląc np. ich poglądy ekonomiczno-gospodarcze, nie ma pewności, że będą oni głosować zgodnie z jego wolą w sprawach dotyczących innych kwestii (zwłaszcza kontrowersyjnych). Zdarzają się wreszcie w życiu każdego państwa takie problemy czy wybory, których większość obywateli nie chce pozostawić jedynie swoim deputowanym. Czasem zresztą oni sami – mimo mandatu społecznego – nie czują się na siłach wziąć na siebie

odpowiedzialność za decyzje mogące decydować o przyszłości państwa, o losie przyszłych pokoleń.

Bywa, że w takich sytuacjach decyzja podejmowana jest na drodze demokracji bezpośredniej – właśnie w referendum.

Referendum może mieć charakter OPINIODAWCZY (kiedy jego wyniki nie mają dla władzy państwowej charakteru wiążącego, a są jedynie metodą poznania opinii większości obywateli), albo STANOWIĄCY – i tu właśnie mamy do czynienia z demokracją bezpośrednią, kiedy każdy uprawniony do głosowania wyraża swoją opinię, a władza ma obowiązek zaakceptować decyzję większości.

W Polsce taka praktyka nie ma długiej historii. W dwudziestolecie międzywojennym nie organizowano referendum. Po II wojnie światowej odbyło się tylko jedno – w 1946 r. Komuniści zorganizowali tzw. głosowanie ludowe dotyczące przemian społeczno-gospodarczych, wprowadzenia jednoizbowego parlamentu oraz sprawy granic na Odrze i Nysie Łużyckiej. Oczywiście – odnieśli „zwycięstwo”. Dziś historycy są zgodni, że wyniki referendum zostały sfalszowane, a władzę komunistyczną poparło w rzeczywistości zaledwie 27% uprawnionych do głosowania. Następne referendum przeprowadził dopiero w 1987 r. gen. Wojciech Jaruzelski. Pytania dotyczyły reform podjętych przez rząd po stanie wojennym. Referendum, mające legitymizować poczynania ekipy rządzącej, okazało się niewypałem – frekwencja nie osiągnęła wymaganych 50%. Po 1989 r. kilkakrotnie padały propozycje referendum, m.in. w kwestii delegalizacji aborcji. Ostatecznie odbyło się tylko jedno – w maju 1997 r. Polacy zadecydowali o przyjęciu nowej konstytucji.

Za dwa miesiące czeka nas kolejne referendum – w sprawie integracji z Unią Europejską.

Wspólnoty Europejskie – pierwsze rozszerzenie

W 1967 r. trzy instytucje – Europejska Wspólnota Węgla i Stali, Europejska Wspólnota Energii Atomowej oraz Europejska Wspólnota

Gospodarcza – ustanowiły wspólną Komisję i Radę, dając początek tzw. Wspólnocie Europejskiej, a de facto – także późniejszej Unii. Tę pierwszą wspólnotę stworzyło zaledwie sześć państw: Belgia, Francja, Holandia, Luksemburg, Niemcy (RFN) i Włochy. Dopiero w sześć lat później dołączyły do nich Dania, Irlandia i Wielka Brytania, w 1981 r. – Grecja, a w 1986 r. – Hiszpania i Portugalia. Dwa lata po wejściu w życie traktatu z Maastricht, w 1995 r., do Wspólnoty dołączyły kolejne trzy państwa – Austria, Finlandia i Szwecja.

IRLANDIA po II wojnie światowej była w bardzo trudnej sytuacji ekonomicznej. Ominął ją dynamiczny rozwój, który stał się udziałem innych państw Europy; pozostała stosunkowo biednym krajem rolniczym, o niskim poziomie wzrostu gospodarczego. Na początku lat sześćdziesiątych rządzący podjęli decyzję, że jedyną drogą wyjścia z impasu jest rezygnacja z polityki protekcjonizmu państwowego, otwarcie rynku i gospodarki na świat, a przez to – przyciągnięcie zagranicznych inwestorów. Włączenie się do EWG było naturalną metodą realizacji tych celów. Referendum przeprowadzono w 1972 r. Do kampanii informacyjnej włączyły się – obok rządu – niemal wszystkie grupy interesów, nie wyłączając stowarzyszeń rolniczych, które docierały z wiedzą na temat Wspólnot do drobnych farmerów. Jedynym środowiskiem sceptycznym wobec integracji były związki zawodowe i reprezentująca je Partia Pracy. W referendum ponad 80% Irlandczyków opowiedziało się za integracją.

DANIA przeprowadziła referendum po podpisaniu traktatu, a przed jego ratyfikacją. Społeczeństwo duńskie podzieliło się. Wszędzie – począwszy od partii politycznych, a skończywszy na organizacjach społecznych i związkach zawodowych – obecni byli i zwolennicy, i przeciwnicy integracji. Ciekawe, że wśród przeciwników był także ówczesny premier Danii, Jens Otto Krag, który zapowiedział, że jeśli Duńczycy opowiedzą się za przystąpieniem do Wspólnoty – poda się do dymisji. I tak też zrobił, gdyż w przeprowadzonym w 1972 r. referendum 63,5% uprawnionych powiedziało „tak”.

W WIELKIEJ BRYTANII sytuacja była bardziej skomplikowana. Wniosek o członkostwo we Wspólnotach złożył w 1967 r. premier Harold

Wilson, labourzysta. Akcesja nastąpiła dopiero w 1973 r. (przedtem sprzeciwiała się jej Francja). Ówczesny rząd brytyjski (konserwatyści) ratyfikował traktat akcesyjny, mimo że, w sondażach, przeciwnicy integracji mieli przewagę nad zwolennikami. Harold Wilson zapowiedział, że jeśli ponownie dojdzie do władzy, renegotjuje traktat akcesyjny (chodziło m.in. o wysokość wpłat do wspólnej kasy, cła i dopłaty do rolnictwa). Ewidentne było, że – jak w wielu innych przypadkach – tematyka integracji posłużyła za argument w sporach wewnętrznych. Kiedy w 1974 r. Wilson ponownie został premierem, zorganizował referendum (1975 r.) pytając Brytyjczyków, czy chcą pozostać w strukturach europejskich. Przeliczył się – ku ogólnemu zaskoczeniu ponad 64% obywateli opowiedziało się za EWG. Temat renegotjacji zniknął.

Drugie i trzecie rozszerzenie – bez referendum

W 1981 r. do Wspólnoty dołączyła GRECJA – tu referendum się nie odbyło, decyzję podjął parlament. Podobnie było pięć lat później w przypadku Hiszpanii i Portugalii.

Czwarte rozszerzenie – o kraje EFTA

Najbardziej interesujące z polskiego punktu widzenia są referenda akcesyjne przeprowadzane w państwach, które dołączyły do Unii Europejskiej po traktacie z Maastricht (1992 r.). Nastąpiło wtedy rozszerzenie o kolejne trzy kraje należące do EFTA (Europejskie Stowarzyszenie Wolnego Handlu, powstałe w 1960 r.; należały do niego Szwajcaria, Austria, Portugalia, Szwecja, Dania, Finlandia jako członek stowarzyszony, Islandia, a także, do 1973 r., Wielka Brytania). Chęć akcesji zgłosiły Austria, Finlandia, Norwegia i Szwecja.

Austria – federalizm i neutralność

Początkowo Austria wykluczała pełne członkostwo we Wspólnotach, dążyła jedynie do jak najpełniejszego udziału w procesie integracji gospodarczej (zwłaszcza w kontekście stopniowo malejącego znaczenia krajów EFTA w wymianie handlowej). Przemiany w Europie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wpłynęły na zmianę polityki zagranicznej Austrii i zaowocowały dążeniem do pełnego członkostwa w UE.

Na specyfikę austriackiej drogi do Wspólnot Europejskich i UE wpłynęły przede wszystkim federalna struktura państwa oraz neutralność (ogłoszona w 1995 r.).

Jeśli chodzi o USTRÓJ FEDERALNY – członkostwo w Unii Europejskiej ograniczyło nie tylko kompetencje federacji, lecz także krajów związkowych (m.in. w sprawie prawa budowlanego, rolnego, ochrony środowiska). Mimo to austriackie landy popierały członkostwo we Wspólnotach – ich premierzy już w listopadzie 1987 r. wezwali rząd federalny do podjęcia kroków w tym kierunku. Członkostwo w UE wymagało modyfikacji formuły federalizmu i wprowadzenia wielu nowych rozwiązań, zwłaszcza instytucjonalnych (np. sposobu uzgadniania wspólnego stanowiska landów).

Podstawę polityki międzynarodowej Austrii po II wojnie światowej stanowiła NEUTRALNOŚĆ. Przystępując do UE politycy i społeczeństwo austriackie wyrazili pośrednio zgodę na stopniową zmianę tego statusu, mając na względzie kształtowanie się wspólnej polityki bezpieczeństwa.

Z uwagi na fakt, iż wstąpienie Austrii do UE wymagało zmian w konstytucji, po zakończeniu negocjacji konieczne było przeprowadzenie ogólnokrajowego referendum. Odbyło się ono 2 czerwca 1994 r. Głosowało 82,35% uprawnionych, za integracją opowiedziało się 66,58%.

Prace nad przygotowaniem referendum prowadzono w Austrii od początku lat dziewięćdziesiątych. Kampania informacyjna rozpoczęła się już w 1992 r. Integrację popierały największe partie polityczne two-

rzące ówczesną koalicję rządzącą (Austriacka Partia Socjaldemokratyczna – SPÖ i Austriacka Partia Ludowa – ÖVP, a także austriaccy liberałowie). Wejściu Austrii do Unii sprzeciwiała się skrajnie prawicowa Austriacka Partia Wolnościowa (FPÖ, która jednak nie cieszyła się wówczas dużym poparciem) oraz Zieloni.

Badania socjologiczne potwierdziły, że Austriacy w niewielkim stopniu identyfikują się z Europą. Głównym założeniem kampanii było zatem promowanie pozytywnego wizerunku Unii oraz przedstawianie integracji jako szansy na dalszy rozwój i bezpieczną przyszłość kraju oraz podniesienie stopnia identyfikacji społeczeństwa z Europą. Służyło temu hasło kampanii: „Wir sind Europa” („Jesteśmy Europą”).

Organizatorzy kampanii podkreślali, że ich celem jest zachęcenie społeczeństwa do większej aktywności oraz stworzenie jak najlepszych warunków do zdobycia wiedzy na temat integracji i jej skutków. Kampania miała uporządkować informacje, przedstawić fakty, a przez to przekonać niezdecydowanych i podnieść świadomość europejską. Z badań wynikało, że 80% Austriaków oczekiwało osobistych korzyści w związku z akcesją, dlatego w kampanii skoncentrowano się na podkreślaniu praktycznych zysków, płynących z integracji. Główną grupę docelową kampanii stanowiły osoby niezdecydowane. Na podstawie badań opinii publicznej wyodrębniono grupy najbardziej obawiające się integracji (nauczyciele, mali przedsiębiorcy, rolnicy, ludzie starsi). Z myślą o nich dokonano analizy argumentów przeciwników oraz opracowano materiały informacyjne. W kampanii wykorzystywano plakaty, bezpłatnie rozdawane broszury, telewizyjne spoty reklamowe oraz tzw. Euro-telefon.

Kampania była finansowana wyłącznie z budżetu państwa, Austria nie otrzymała na ten cel pomocy ze Wspólnot. Budżet był opracowywany na zasadzie wydatków rosnących (1992 r. 50 mln szylingów, w 1993 r. – 70 mln, a w 1994 r. – 30 mln).

Kampanię prowadzono na zlecenie Federalnego Urzędu Kanclerskiego, który współpracował z wyłonionymi w przetargach komercyjnymi agencjami reklamowymi. Powołana została również stała międzyresortowa grupa robocza, która w czasie trwania kampanii spotykała się co tydzień. Tworzyli ją przedstawiciele wszystkich resortów, eksperci

zewnątrzni oraz reprezentanci podmiotów komercyjnych, realizujących poszczególne działania w ramach kampanii.

W kampanii i przygotowaniach uczestniczyły również związki zawodowe i organizacje pracodawców, które od początku miały możliwość prezentowania stanowisk oraz otrzymywały bieżące informacje o negocjacjach. Organizacje te opracowały również wspólny raport poświęcony skutkom integracji. Przed referendum ci tzw. partnerzy społeczni organizowali akcje informacyjne wśród pracodawców, pracowników i grup branżowych, wskazując zarówno na korzyści jak i potencjalne negatywy akcesji. Organizacje pozarządowe współpracowały aktywnie z europejskimi grupami interesu z państw członkowskich.

Finlandia – nie drażnić niedźwiedzia!

Finlandia od 1809 r. była częścią Rosji, stanowiąc autonomiczne księstwo. W 1917 r. odzyskała niepodległość, jednak już w 1939 r. padła ofiarą radzieckiej agresji, w której utraciła m.in. Karelię. W 1941 r. Finlandia opowiedziała się po stronie Niemiec, które zaatakowały ZSRR. W 1944 r. zerwała stosunki z Niemcami i podpisała zawieszenie broni z ZSRR. Kraj pozostał suwerenny w zamian za prawo do dzierżawy bazy morskiej Porkkala. Finlandia musiała przestrzegać zasady neutralności, zredukować siły zbrojne oraz prowadzić politykę zagraniczną niesprzeczną z interesami ZSRR. Starano się utrzymywać zrównoważone stosunki z Zachodem i Wschodem i unikać udziału w konfliktach między mocarstwami, dlatego też kraj ten początkowo nie włączył się do Wspólnot Europejskich.

W celu zabezpieczenia swoich interesów gospodarczych i zapewnienia konkurencyjności na rynku międzynarodowym, Finlandia w 1961 r. przystąpiła do EFTA jako członek stowarzyszony. Po przystąpieniu Wielkiej Brytanii, Irlandii i Danii do Wspólnot, Finlandia podpisała dwustronną umowę o wolnym handlu z EWG, zaś w 1986 r. stała się pełnoprawnym członkiem EFTA. W 1994 r. została członkiem Euro-

pejskiego Obszaru Gospodarczego. Niezależnie podpisała także umowy o wolnym handlu z ZSRR i państwami RWPG.

Pomimo silnego poparcia dla procesu pogłębiania współpracy EWG - EFTA, Finlandia konsekwentnie wykluczała członkostwo we Wspólnotach, jako niezgodne z polityką neutralności. W kolejnych dokumentach z 1988, 1989 i 1990 r. rząd fiński wykluczał jeszcze przystąpienie do Wspólnot. Jednak zmiany polityczne i gospodarcze w Europie na początku lat dziewięćdziesiątych (zwłaszcza rozpad ZSRR) zlikwidowały podstawy polityki neutralności. Wymagało to ponownego określenia priorytetów polityki zagranicznej Finlandii. Na zmianę stanowiska w sprawie UE wpłynęło także złożenie wniosków o członkostwo przez Austrię i Szwecję i starania Norwegii. Podejmując decyzję o przystąpieniu do UE brano pod uwagę obawy, że przystąpienie Szwecji i Norwegii do Wspólnot, przy jednoczesnym pozostaniu Finlandii poza nimi, może osłabić współpracę państw nordyckich. Ostatecznie 18 marca 1992 r. rząd fiński złożył wniosek o członkostwo we Wspólnotach.

Już przedtem zapowiedziano referendum w tej sprawie. Miało ono charakter opiniodawczy, lecz panowało powszechne przekonanie, że parlament, podejmując decyzję, będzie się kierował wolą społeczeństwa.

Referendum odbyło się 6 października 1994 r. Wzięło w nim udział 70,4% uprawnionych do głosowania, z czego 56,9% opowiedziało się za przystąpieniem Finlandii do UE.

Finlandia nie miała tradycji przeprowadzania referendum ogólnokrajowego, rząd nie miał w tym względzie doświadczenia, brakowało uregulowań prawnych. Większość społeczeństwa fińskiego wykazywała małe zainteresowanie problematyką integracji. Jak wynikało z badań, liczba przeciwników przystąpienia Finlandii do UE nigdy nie przewyższyła liczby zwolenników członkostwa. Większość partii politycznych opowiadała się za członkostwem w Unii. Przeciwnie były jedynie Liga Chrześcijańska i Związek Lewicowy. Wśród członków Partii Centrum (największej partii ówczesnej koalicji rządowej) oraz Ligi Zielonych zdania były podzielone. Za członkostwem w UE zdecydowanie opowiadali się pracodawcy i w znacznej części związki zawodowe. Przeciwnikami byli rolnicy, którzy obawiali się zwiększonej konkurencji, oraz osoby starsze, niepewne przyszłości systemu emerytalnego.

Rząd fiński przeprowadził przed referendum szeroką kampanię informacyjną. Przyjęto zasadę pełnej bezstronności. Rząd założył, że obywatele sami powinni wyrobić sobie zdanie nt. członkostwa w Unii i jego konsekwencji. Kampania rządowa miała jedynie uzupełnić działania informacyjne organizacji pozarządowych i mediów. Dzielila się ona na trzy etapy: najpierw przekazywano informacje o przebiegu negocjacji akcesyjnych, potem przygotowywano społeczeństwo do referendum, zaś trzeci etap – rozpoczęty po referendum i kontynuowany do dziś – to informowanie opinii publicznej o wszystkim, co jest związane z funkcjonowaniem Unii.

Za zorganizowanie kampanii informacyjnej odpowiadał Departament Prasy i Kultury MSZ, w którym utworzono Centrum Informacji Europejskiej zatrudniające 80 osób. Utworzono sieć 9 regionalnych biur informacji europejskiej w różnych częściach kraju. Materiały dotyczące problematyki integracji dostępne były w większości bibliotek i placówkach pocztowych.

Główne działania obejmowały przygotowanie i dystrybucję materiałów informacyjnych (także tych przygotowanych przez przeciwników integracji), uruchomienie informacyjnej linii telefonicznej i obecność pracowników Centrum Informacji Europejskiej na targach i imprezach publicznych. Cały kraj objechał specjalny Europe Bus. Wykorzystywano także spoty reklamowe z udziałem popularnych aktorów. Kampanię finansował rząd. W latach 1993-1994 z budżetu państwa przeznaczono na ten cel łącznie 30,6 mln marek fińskich (około 6 mln dolarów) z czego 14,7 mln uzyskały organizacje pozarządowe, prowadzące działalność informacyjną – zwolennicy i przeciwnicy integracji.

Szwecja – przez EFTA do EWG

Od zakończenia II wojny światowej do początku lat dziewięćdziesiątych polityka zagraniczna Szwecji i jej stopień zaangażowania w proces integracji europejskiej uzależnione były przede wszystkim od poli-

tyki neutralności. Szwecja nie starała się o członkostwo we Wspólnotach w momencie ich powstawania, gdyż uprawiana przez nią polityka neutralności kłóciła się z ich ponadnarodowymi ambicjami. Zarazem jednak, w obliczu potrzeby sprostania rosnącej konkurencji gospodarczej, Szwecja była jednym z krajów założycielskich EFTA. Dążyła także do nawiązania bliższych stosunków ze Wspólnotami, czego wyrazem w latach 1967-1969 były próby nawiązania współpracy, ale będącej w zgodzie z polityką neutralności. Nie wykluczano możliwości pełnego członkostwa. Po przedstawieniu Raportu Davignona i Planu Wernera, które przewidywały pogłębienie integracji europejskiej przez utworzenie Europejskiej Współpracy Politycznej i Unii Gospodarczej i Walutowej, szwedzkie elity polityczne powróciły na stanowisko, że członkostwo we Wspólnotach byłoby nie do pogodzenia z prowadzoną przez Szwecję polityką.

Po przystąpieniu do Wspólnot Wielkiej Brytanii i Danii, między EWG a pozostałymi krajami członkowskimi EFTA zostały podpisane dwustronne umowy o wolnym handlu. Zawierały one postanowienia dotyczące stopniowego znoszenia ciał, ograniczeń handlu itp., oraz określały reguły udzielania pomocy państwowej i przyznawały wzajemne koncesje w dziedzinie rolnictwa i rybołówstwa. W praktyce umowa stworzyła podstawy stosunków gospodarczych Szwecji ze Wspólnotami.

Rząd szwedzki był jednym z inicjatorów tzw. Deklaracji Luksemburskiej, dającej początek współpracy, która doprowadziła do utworzenia Europejskiego Obszaru Gospodarczego, początkowo traktowanego jako alternatywa dla członkostwa we Wspólnotach. Szybko okazało się jednak, że wraz z fundamentalnymi zmianami politycznymi i gospodarczymi w Europie na początku lat dziewięćdziesiątych koncepcja ta straciła aktualność. Rozpad układu dwubiegunowego spowodował – podobnie jak w przypadku Austrii i Finlandii – że członkostwo we Wspólnotach przestało kolidować z polityką neutralności. Przystąpienie do Wspólnot zaczęło być traktowane jako sposób przyspieszenia reform, niezbędnych do poprawy stanu gospodarki kraju stojącej w obliczu kryzysu.

W rezultacie 12 grudnia 1990 r. parlament szwedzki postanowił, że rząd powinien przygotować wniosek o członkostwo we Wspólnotach. Podczas wystąpienia na forum parlamentu w czerwcu 1991 r. ówczesny premier Carlsson podkreślił, że członkostwo we Wspólnotach stworzy Szwecji możliwość decydowania o kształcie Europy.

Zgodnie ze szwedzkim prawodawstwem, członkostwo w UE wymagało zatwierdzenia przez parlament po uprzednim przeprowadzeniu ogólnokrajowego referendum w tej sprawie. Referendum odbyło się 3 listopada 1994 r. Wzięło w nim udział 83,3% uprawnionych do głosowania, z których 52,7% głosowało za przystąpieniem Szwecji do UE.

Stosunek społeczeństwa szwedzkiego do kwestii członkostwa Szwecji we Wspólnotach z latami zmieniał się. Na wiosnę 1990 r. za przystąpieniem do Wspólnot opowiadało się 60% Szwedów, w 1992 r. – już jedynie 35%. We wrześniu 1993 r. 63% społeczeństwa sprzeciwiało się przystąpieniu Szwecji do Wspólnot. Rok później wśród badanych było 45% zwolenników i 52% przeciwników akcesji do UE.

Za członkostwem w UE opowiadały się Umiarkowana Partia Koalicyjna (konserwatyści), Partia Ludowa (liberałowie) oraz Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Społeczna. Partia Lewicy i Partia Zielonych były przeciwne. Wśród socjaldemokratów i Partii Centrum zdania były podzielone. Organizacje związkowe początkowo opowiadały się przeciw przystąpieniu do Wspólnot, później jednak zmieniły stanowisko. „Za” było także środowisko przedsiębiorców.

Rząd Szwecji prowadził szeroko zakrojoną kampanię informacyjną. W ramach budżetu przeznaczanego na kampanię finansowana była także działalność organizacji pozarządowych, opowiadających się zarówno za przystąpieniem do UE, jak i przeciwnych członkostwu. Pierwszy etap rządowej kampanii na rzecz integracji trwał prawie dwa lata. Przygotowano w tym czasie kadrę tzw. emisariuszy, których zadaniem miało być bezpośrednie informowanie społeczeństwa o Unii przez prelekcje, kursy i wykłady. W drugim etapie skoncentrowano się na opracowaniu materiałów informacyjnych, stymulowaniu debaty społecznej i aktywizowaniu społeczeństwa do poszerzania wiedzy o Unii.

Kampanię koordynował Sekretariat ds. Informacji Europejskiej utworzony w strukturze MSZ (początkowo zatrudniał 3 osoby; bezpośrednio przed referendum – 26). Sekretariat przeszkolił w całym kraju bibliotekarzy, zapewnił im dostęp do baz danych oraz materiały informacyjne. Uruchomiono specjalną informacyjną linię telefoniczną.

Norwegia, czyli nie wszyscy „za”

Norwegia jest jedynym – jak dotąd – krajem, którego obywatele w referendum dwukrotnie odrzucili propozycję członkostwa we Wspólnotach Europejskich i w UE.

Po raz pierwszy Norwegia przeprowadziła referendum na temat przystąpienia do Wspólnot Europejskich w 1972 r. – była w grupie państw, które aspirowały do uzyskania członkostwa w czasie pierwszego rozszerzenia w 1973 r. Frekwencja była wysoka – głosowało 79,2% uprawnionych. Przeciwnicy integracji przeważyli – było ich 53,5%.

W listopadzie 1992 r. Norwegia ponownie wystąpiła z wnioskiem o członkostwo we Wspólnotach. Ale i w drugim referendum europejskim Norwegowie ponownie odrzucili możliwość integracji. 28 listopada 1994 r. głosowało 89% uprawnionych. Ponownie przewagę mieli przeciwnicy integracji – 52,5%.

Z formalnego punktu widzenia referenda w Norwegii miały charakter jedynie doradczy, jednak parlamentarzyści zastosowali się do wyrażonej w nich woli społeczeństwa.

Za przystąpieniem do Wspólnot w Norwegii opowiadały się przede wszystkim osoby z wyższym wykształceniem, o stosunkowo wysokich dochodach, mieszkańcy miast. Po stronie zwolenników znalazła się Partia Pracy oraz konserwatyści, chociaż w obu partiach znajdowali się także przeciwnicy członkostwa.

MSZ zostało zobowiązane do przeprowadzenia obiektywnej kampanii informacyjnej nt. przewidywanych skutków akcesji. Na negatywny wynik referendum wpłynęło prawdopodobnie to, że kampania informacyjna rozpoczęła się za późno, bowiem dopiero po zakończeniu ne-

gocjacji, dwa miesiące przed referendum. Skupiała się ona głównie na odrzucaniu argumentów przeciwników integracji.

Parlament Norwegii zdecydował o udzieleniu wsparcia finansowego w równym stopniu zwolennikom, jak przeciwnikom przystąpienia do Unii.

...A zatem?

Kiedy przyjrzymy się uważnie, jak przebiegały przygotowania do referendum europejskich w Austrii, Finlandii i Szwecji, łatwo możemy zauważyć, że rządy tych państw znakomicie przygotowały opinię publiczną.

W Austrii kampanię prowadzono już ponad dwa lata (!) przed samym głosowaniem, zaś przygotowania do niego trwały jeszcze dłużej. Rząd przeprowadził szczegółowe badania opinii publicznej, aby zorientować się w nastrojach, poznać główne problemy i wątpliwości, i dostosować do nich sposób informowania o Unii.

W Finlandii – mimo braku doświadczenia i w gruncie rzeczy niewielkiego zainteresowania problematyką europejską – także przeprowadzono przemyślaną, profesjonalną kampanię informacyjną, opartą na badaniach socjologicznych.

Szwecja – w której stosunek zwolenników do przeciwników integracji zmieniał się kilkakrotnie w ciągu kilkunastu lat – na sam pierwszy, wstępny etap kampanii przeznaczyła ponad dwa lata, przeszkoliła armię emisariuszy, przygotowała fachowe materiały informacyjne.

Jak na tym tle wyglądają polskie przygotowania do referendum? Mizernie. Oczywiście, można się usprawiedliwiać, mówiąc, że Austria czy Szwecja dysponowały nieporównywalnie większymi środkami na prowadzenie kampanii, że Polski nie stać na działania na taką skalę. To prawda, warto jednak przyjrzeć się uważniej przypadkowi Norwegii, kraju równie bogatego, który – jak wszystko na to wskazuje – źle przygotował się do przeprowadzenia referendum. Początek kampanii dopiero na kilka miesięcy przed samym referendumb, działania informacyjne

nieskoordynowane i polegające głównie na zaprzeczaniu argumentom przeciwników... Czy to nam czegoś nie przypomina?

Warto także zastanowić się nad problemem frekwencji. Ponad 83% w Szwecji, prawie tyle samo w Austrii, ponad 70% w Finlandii. W Polsce w ostatnich wyborach samorządowych – mimo „wabika”, jakim wydawały się bezpośrednie wybory wójtów, burmistrzów i prezydentów miast – głosowało zaledwie ok. 40% uprawnionych!

Co nas zatem czeka? Może się zdarzyć, że powtórzymy historię Norwegii – „przegramy” źle przygotowane referendum, co będzie tym bardziej bolesne, że – w przeciwieństwie do Norwegii – nie mamy ropy naftowej i nie leżymy na spokojnych krańcach kontynentu, tylko między Rosją a... Unią Europejską. Jeszcze bardziej prawdopodobne wydaje się, że w referendum nie weźmie udziału wymagane 50% uprawnionych, a wtedy – najprawdopodobniej – decyzję podejmie parlament, zapewne zgodnie z wolą większości głosujących. I wtedy albo nie wejdziemy do Unii (czyli – patrz wyżej...), albo wejdziemy do niej – i wtedy wszyscy antyeuropejscy populiści będą mieli na długie lata argument do dyskusji, że odbyło się to wbrew woli narodu.

Niewesołe perspektywy. Jedyna nadzieja, że ostatnie tygodnie przyzwycię, profesjonalnie przygotowanej kampanii informacyjnej pozwolą większości Polaków mądrze i odpowiedzialnie zdecydować, przekonają niezdecydowanych (w jedną bądź drugą stronę), a niechętnych zdopingują do wzięcia udziału w referendum.

Co daj Boże, Amen.

P.S. Na początku marca referendum – jako pierwsza z krajów kandydujących – przeprowadziła Malta. Wynik – ponad 53% za integracją. Znaczące – „za” byli rządzący Maltą nacjonaliści, „przeciw” – Partia Pracy. Wyrzut sumienia – frekwencja wyniosła ponad 90%.

JAN HALBERSZTAT, ur. 1970, mgr teologii (ATK), absolwent wydziału psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, członek Ruchu Światło – Życie, dziennikarz, członek redakcji „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Grodzisku Mazowieckim.

ks. Artur Jerzy Katolo

Spór o moment animacji embrionu na przestrzeni wieków

Embriologia Ojców Kościoła

W wielu miejscach Pisma Świętego można znaleźć teksty odnoszące się do życia nienarodzonych. Autorzy natchnieni nie zajmowali się zagadnieniem animacji dziecka poczętego, ale przez konkretny opis wskazywali na fakt istnienia życia ludzkiego w stadium embrionalnym: *A gdy walczyły z sobą dzieci w jej łonie, pomyślała: „Jeśli tak bywa, to czemu mnie się to przytrafia?”* (...) *Kiedy nadszedł czas porodu, okazało się, że w łonie jej były bliźnięta. I wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty owłosieniem, jakby płaszczem; nazwano go więc Ezaw. Zaraz potem ukazał się brat jego, trzymający Ezawa za piętę; dano mu przeto imię Jakub* (Rdz 25, 24-26); *Głowy mojej nie dotknęła nigdy brzytwa, albowiem od łona matki jestem Bożym nazirejczykiem* (Sdz 16, 17); *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię* (Jr 1, 5); *Powolał Mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniiał moje imię* (Iz 49, 1); *Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mej matki* (Ps 21, 11); *Ty byłeś moją podporą od narodzin; od łona matki moim opiekunem* (Ps 70, 6); *Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie* (Łk 1, 44); *Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją* (Ga 1, 15). Z przywołanych tekstów wynika jednoznacznie, że dla autorów natchnionych życie ludzkie zaczynało się już w łonie matki, a nie dopiero w momencie narodzin.

Nakaz szacunku dla poczętego życia ludzkiego można znaleźć w pochodzącej z początków II w. „Nauce Dwunastu Apostołów”: *Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie uprawiaj pederastii, nie uprawiaj nierządu, nie kradnij, nie czaruj, nie truj, nie zabijaj płodu, nie odbieraj życia niemowlęciu*¹. Na ten fragment „Nauki Dwunastu Apostołów” powołuje się również „List Pseudo-Barnaby” z 74 r.²

Przejmujący opis kary dla kobiet, które dopuściły się zabójstwa dziecka poczętego, zawiera pochodząca z roku 137 r. „Apokalipsa Piotra”: *A w jeziorze tym siedziały niewiasty, a krew sięgała po gardła ich. A naprzeciwko nich siedziało wiele dzieci zrodzonych przed czasem i płakało. I padały od nich błyskawice ognia, i biły w oczy niewiast. To były te, co poza małżeństwem poczęwszy, spędziły płód swój*³.

Podobnie jak w „Nauce Dwunastu Apostołów” zakaz zabijania dzieci poczętych można znaleźć u św. Hipolita (170-235) w „Odparciu wszystkich herezji (Filozofumena)”, który zwalczał herezję Kaliksta: *Wiele tak zwanych chrześcijanek poczęło zaraz swobodnie używać środków antykoncepcyjnych i sznurować się, celem spędzenia płodu, jeśli tylko ze względu na honor rodziny, czy też z uwagi na wielki majątek nie chcą mieć dziecka z niewolnikiem, względnie z człowiekiem niższego stanu*⁴. Należy więc wnioskować, że ochrona dzieci poczętych wynikała z przeświadczenia, iż w ludzkim embrionie istnieje życie osobowe; embrion nie był uważany za „część” organizmu matki, czy też nagromadzenie nieokreślonej masy komórek, ale reprezentował ludzkie istnienie.

¹ *Nauka Dwunastu Apostołów*, nr II/2, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 17. W tekście włoskim zakaz zabijania dzieci przez aborcję sformułowany jest bardziej bezpośrednio: „Non uccidere il bambino con l'aborto” (*Didache*, nr II/2, w: *I Padri Apostolici*, Roma 1998, s. 30). Widać więc wyraźnie, że embrion uznawany był za dziecko, czyli człowieka.

² Por. *Lettera di Barnaba*, nr XIX/5, w: *I Padri Apostolici*, s. 212: „Non ucciderai il bambino con l'aborto e non lo farai morire appena nato”.

³ *Apokalipsa Piotra*, nr 8, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1., s. 71.

⁴ Św. Hipolit, *Odparcie wszystkich herezji (Filozofumena)*, księga IX, nr 12, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 195.

Pod wpływem kontaktów chrześcijaństwa z kulturą grecką i rzymską zaczęły się pojawiać dyskusje, dotyczące momentu animacji embrionu ludzkiego. Wczesna myśl chrześcijańska stanęła, jak to określa M. H. Congourdeau, wobec trzech pokus odpowiadających poszczególnym nurtom filozoficznym: platońskiej, stoickiej i arystotelesowskiej.

POKUSA PLATOŃSKA, mówiąca o upadku duszy w ciało, została przejęta przez Orygenes (zm. 253/254). Jego hipoteza, którą usystematyzowali jego uczniowie, stwierdza, że *Bóg podczas pierwszego stworzenia stworzył tylko duszę; na skutek upadku zostały stworzone ciała i odtąd dusze łączą się z ciałami uformowanymi w łonie matki*⁵. Orygenes powstrzymywał się jednak od udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na temat momentu animacji embrionu ludzkiego: *Czy zaś dusza bywa przekazywana wraz z nasieniem rodziców, zawarta w nim przyczynowo lub nawet substancjalnie, czy też ma inny jakiś początek, a jeśli inny, to kiedy i jak zaistniała, czy wreszcie zostaje wprowadzona w ciało z zewnątrz, czy nie – tego wszystkiego nie określa jasno nauka Kościoła*⁶.

Nauczanie Orygenes potępiono w 543 r. podczas Synodu Konstantynopolitańskiego: *Kan. 1. Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że dusze ludzkie istniały uprzednio jako duchy i święte moce, ale że sprzykrzywszy sobie oglądanie Boga, zwróciły się ku złemu i przez to oziębły (psychein) w miłości ku Bogu, w następstwie czego otrzymały nazwę dusz (psyche) i za karę zrzucone zostały w ciała – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*⁷.

Pokusa platońska jako niezgodna z Objawieniem, została potępiona przez Synod w Braga w 563 r.: *Kan. 6. Jeśli ktoś mówi, że dusze ludzkie najpierw mieszkaly w niebie i tam zgrzeszyły, za co stracone zostały na ziemię w ciała ludzkie, jak mówił Pryscylian –*

⁵ M. H. Congourdeau, *Czy embrion jest osobą?* Kolekcja Communio, „Kosmos i człowiek”, nr 4/1989, s. 309.

⁶ Orygenes, *O pierwszych zasadach. Przedmowa*, nr 5, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 361.

⁷ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 592.

(niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych)⁸. Animacja ciała pojmowana jako kara za grzechy prowadzi w konsekwencji do deprecjacji sensu ludzkiej cielesności. W takim ujęciu sama Inkarnacja Boskiego Logosu stanęłaby pod znakiem zapytania.

POKUSA STOICKA jednoznacznie sprzeciwiała się koncepcji animacji przy narodzinach. Zwolennikiem tej koncepcji był Tertulian (II/III w.), który na temat istnienia duszy duchowej w embrionie pisał: *Wyznawcom prawdy nie zależy na rodzaju przeciwników, zwłaszcza tak zuchwałych jak ci, co twierdzą, że dusza nie zostaje poczęta w łonie matki i nie kształtuje się tam wraz z organizmem cielesnym ani nie bywa wraz z nim zrodzona, lecz dopiero po wydaniu płodu na świat zostaje wprowadzona z zewnątrz w nieżyjące jeszcze dziecko. (...) Nawet wśród lekarzy znajdujemy w osobie niejakiego Hikezjusza przedstawiciela podobnej teorii, aczkolwiek sprawa wykracza poza zasięg nauk przyrodniczych, a więc i jego kompetencji. (...) Wreszcie zdarza się, że niekiedy przychodzą na świat dzieci martwe; czy byłoby to do pomyślenia, gdyby nie rodziły się dzieci żywe? Bo co znaczy „zmarłe”, jak nie to, że przedtem żyły?*⁹

Stwierdziwszy, że dziecko w łonie matki jest ludzką, żywą istotą, Tertulian tłumaczył, w jaki sposób dochodzi do poczęcia istoty żywej: *Czy równocześnie powstaje substancja jej ciała i substancja jej duszy, czy też jedna wcześniej, a druga później? Według nas obie substancje zostają równocześnie poczęte, utworzone i ukształtowane, tak samo jak później obie równocześnie bywają wydawane na świat: nie ma żadnej kolejności w czasie ich poczęcia. Wnioskujemy w tym wypadku po prostu z końca o początku. Jeśli śmierć pojmujemy jako odłączenie duszy od ciała, to i przeciwieństwo śmierci, czyli życie, musimy chyba nie inaczej pojmować, jak jako połączenie duszy z ciałem. Skoro zaś przy śmierci rozłączenie obu substancji następuje równocześnie, zatem i przy ożywianiu połączenie się ich musi się dokonywać według tej samej zasady, to jest równocześnie. Wła-*

⁸ Tamże, s. 175.

⁹ Tertulian, *O duszy*, nr 25, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 239-240.

śnie dlatego życie każdej istoty zwykliśmy liczyć od momentu jej poczęcia, ponieważ od tego momentu przyznajemy jej duszę; odtąd bowiem istnieje dusza, odkąd i życie. Rozłączenie powodujące śmierć następuje tak samo jak połączenie dające życie¹⁰.

Ciekawostką pozostaje fakt, że Tertulian zwraca uwagę na możliwość pojawienia się bliźniąt monozygotycznych oraz bliźniąt syjamskich (zrosłaków); wspomina również o chorobach przenoszonych w nasieniu mężczyzny: *Jeśli zaś ktoś wzorem Platona uważa za niemożliwe połączenie w jedną całość dwóch dusz, podobnie jak dwóch ciał, to ja mu zwrócę uwagę na wypadki zjednoczenia nie tylko dwóch dusz ludzkich i dwóch ludzkich ciał w czasie ciąży, lecz również duszy ludzkiej z wielu innymi duchami, na przykład z deminem, i to nie jednym (...). Skoro połączenie ludzkiej duszy ze złym duchem, posiadającym inną niż ona naturę, jest możliwe, to chyba tym bardziej możliwe jest połączenie dwóch dusz o jednakowej substancji. Tenże Platon w szóstej księdze „Praw” każe uważać, by przez nieodpowiednie spółkowanie nie uszkodzić nasienia, bo mogłoby się to odbić ujemnie zarówno na ciele, jak na duszy dziecka. Teraz już doprawdy nie wiem, któremu z dwóch poglądów Platona mam wierzyć, skoro przecież w tym ostatnim daje on wyraźnie do poznania, że dusza nie bywa wprowadzana w noworodka dopiero wraz z pierwszym jego oddechem, lecz zostaje mu przekazana już razem z nasieniem, na które dlatego właśnie trzeba uważać. I słusznie, bo jeśliby nasze dusze nie wywodziły się z nasienia duszy naszych rodziców, to skądże byśmy w takim razie byli do nich podobni pod względem dyspozycji psychicznych, jak to zauważył Kleantes?*¹¹ Pojawiające się bliźnięta są w czasie ciąży dla Tertuliana animowanymi istotami ludzkimi, a nie bliżej nieokreślonymi substancjami, z których dopiero powstaną ludzkie istnienia. Nakaz „uważania na nasienie” można uważać za wskazówkę do profilaktyki, która ma zapobiec powstawaniu chorób u dzieci rozwijających się w łonie matki.

¹⁰ Tamże, nr 27, s. 241.

¹¹ Tamże, nr 25, s. 241.

Broniąc momentu animacji równoczesnej embrionu ludzkiego, Tertulian przeciwstawiał się teorii animacji sukcesywnej. Argumentował na rzecz animacji równoczesnej: *Jeśli byśmy natomiast poczęcie ciała uważali za wcześniejsze od poczęcia duszy, to według tej samej kolejności musielibyśmy odróżniać i czas ich zapłodnienia. Ale w takim razie kiedy właściwie następuje zapłodnienie ciała, a kiedy zapłodnienie duszy? Nie dość na tym: odróżniając czas zapłodnienia, musielibyśmy przyjąć także dwie różne materie zapładniające. Bez wątplenia, przyjmujemy i my dwa rodzaje nasienia: cielesne i duchowe, ale zarazem podkreślamy, że są one od siebie nieoddzielne, wskutek czego współistnieją zawsze razem, w tym samym czasie*¹². Niestety, ale ta teoria Tertuliana – zwana traducjanizmem – zawiera w sobie trudność, którą Congourdeau formułuje w sposób następujący: *Dusza ludzka, pochodząca z materii, wytworzona jest przez rodziców; określenie „robić dzieci” okazuje się wtedy bardziej właściwe niż chrześcijański termin „prokreować”. Embrion, który nie powstaje z bezpośredniej interwencji Boga, traci coś z wolności; zależy wtedy całkowicie od rodziców, którzy „zrobili” mu ciało i duszę*¹³. Koncepcja traducjanizmu została potępiona w 498 r. przez papieża Anastazego II w „Liście do biskupów w Galii”: *[Niektórzy w Galii są zdania], że rodzice, jak przez materialne nasienie przekazują rodzajowi ludzkiemu ciało, tak samo udzielają mu duchowego tchnienia życia. (...) Jakżeż mogą oni tak po ziemsku myśleć wbrew Bożym słowom, że duszę na obraz Boży stworzoną można przekazać i dać ciału przez złączenie ciał, skoro działanie [Boga], który na początku stworzył [duszę], dotąd nie ustaje. (...) O ile zaś może sądzą, że głoszą pobożną i dobrą naukę, twierdząc, iż rodzice rzeczywiście przekazują dusze, bo są one obciążone grzechem, niech mądrze rozróżnią, co następuje: Rodzice niczego innego nie mogą przekazać potomstwu, jak tylko skutki swej grzesznej zuchwałości, tj. następstwa swoich grzechów i kar, jak to wykazuje potomstwo*

¹² Tamże, nr 27, s. 241.

¹³ M. H. Congourdeau, dz. cyt., s. 310.

przez nich zrodzone, gdyż ludzie przychodzą na świat źli i zniekształceni. Jest rzeczą nader jasną, że Bóg nie ma w tym żadnego udziału, gdyż On przez wrodzony u ludzi lęk śmierci tych nieszczęść zakazał i je przepowiedział. Oczywiście tedy jest rzeczą, co mogą przekazać rodzice, i jest również jasne, czego od początku aż do końca dokonywać będzie Bóg lub czego już dokonywał¹⁴.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję Tertuliana. Z jednej strony bronił on prawa dziecka poczętego do życia, z drugiej zaś – zgadzał się na zabicie go w skrajnych sytuacjach. Odnośnie do prawa do życia embrionu ludzkiego pisał: *Nam natomiast, którzy zabójstwo raz na zawsze wykluczamy, nie wolno niszczyć nawet płodu w łonie matki, kiedy to jeszcze krew formuje człowieka. (...) i nie ma różnicy, czy ktoś już zrodzone, czy też dopiero się rodzące życie niszczy. Człowiekiem jest nawet ten, kto dopiero ma być człowiekiem; przecież i owoc istnieje już w nasieniu*¹⁵.

Konieczność zabicia dziecka w łonie matki Tertulian uzasadniał względami medycznymi: *Niekiedy nawet sami zabijamy dziecko w łonie matki, rzecz niewątpliwie okrutna, ale konieczna, gdy poprzeczne położenie płodu uniemożliwia poród; jeśliby wówczas nie pozbawiono dziecka życia, stałoby się ono zabójcą swej rodzielki. (...) O konieczności takiego mordu nie wątpił nawet wzmiankowany wyżej Hikezjusz, mimo że uważał, iż dusza wstępuje w zrodzony płód dopiero przy zetknięciu się go z zimnym powietrzem*¹⁶. Na usprawiedliwienie Tertuliana oraz opisanej przez niego praktyki, można podać jedynie fakt stanu ówczesnej wiedzy oraz sztuki medycznej, która wobec takich sytuacji pozostawała bezradna.

Trzecia koncepcja spojrzenia na embrion ludzki – POKUSA ARYSTOTELESOWSKA – bazując na pojęciu duszy jako formie ciała, zakła-

¹⁴ *Breviarium Fidei*, s. 197-198.

¹⁵ Tertulian, *Apologetyk*, nr 9, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 217. Por także: G. Davanzo, *Interruzione della gravidanza*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, s. 610

¹⁶ Tertulian, *O duszy*, nr 25, w: M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 240.

dała, że *embrion może otrzymać duszę ludzką dopiero wtedy, gdy ma formę ludzką*¹⁷. Według starożytnej tradycji medyczno-filozoficznej, animacja embrionu następowała w czterdziestym dniu od poczęcia u chłopców i w osiemdziesiątym dniu u dziewcząt. W ten sposób starano się przeciwstawić traducjanizmowi, oddzielając stworzenie duszy od utworzenia ciała¹⁸. Koncepcja arystotelesowska wprowadziła pojęcie embrionu „preanimowanego” i embrionu „animowanego”. Należy podkreślić w tym miejscu, że zabójstwo embrionu („preanimowanego” i „animowanego”) uważane było za ciężkie wykroczenie moralne, i na początku IV w. w sposób oficjalny zostało potępione podczas Synodu w Elwirze, w Hiszpanii (305)¹⁹ oraz w Ancyrze w Galacji (314)²⁰. Uchwały Synodu w Elwirze przewidywały karę ekskomuniki, która mogła być zdjęta jedynie w niebezpieczeństwie śmierci (*in articulo mortis*). Jeżeli zaś aborcji dopuściła się katechumenka, wówczas chrzest takiej osoby przesuwany był na koniec życia²¹. Synod w Ancyrze zmniejszył okres ekskomuniki za dokonanie aborcji do dziesięciu lat²².

¹⁷ M. H. Congourdeau, dz. cyt., s. 310.

¹⁸ Por. tamże; por. także: G. Davanzo, dz. cyt., s. 611.

¹⁹ Por. tamże

²⁰ Por. <http://www.catholic.com/library/Abortion.asp> z dnia 5 VII 2002. Znaleźć tam można cytaty z kanonu 21 Synodu w Ancyrze: „Concerning women who commit fornication, and destroy that which they have conceived, or who are employed in making drugs for abortion, a former decree excluded them until the hour of death, and to this some have assented. Nevertheless, being desirous to use somewhat greater lenity, we have ordained that they fulfil ten years [of penance], according to the prescribed degrees”.

²¹ Por. I. Carrasco de Paula, *Il rispetto dovuto all'embrione umano: prospettiva storico-dottrinale*, w: Pontificia Academia Pro Vita, *Identita' e statuto dell'embrione umano*, Città del Vaticano 1998, s. 16. Autor w przypisach nr 25 i 26 cytuje uchwały Synodu w Elwirze: „Si qua mulier per adulterium, absente marito, conceperit, idque post facinus occiderit; placuit, neque in fine dandam esse communionem; eo quod genuerit scelus” (Concilio di Elvira, canone 63); „Catechumena, si per adulterium conceperit, praefocaverit, placuit, in fine baptizari” (Concilio di Elvira, canone 68).

²² Por. tamże wraz z przyp. nr 27. „De mulieribus, quae sunt fornicatae, et foetus in utero perimunt, et foetuum necatoriis medicamentis faciendis dant operam, prior quidem definitio usque ad vitae exitum prohibebat, et ei quidam assentiuntur. Sed humanitate tamen utentes, decrevimus, ut decennium per gradus praefinitos impleant” (Concilio di Ancira, canone 21).

Uchwały Synodu w Ancyrze zostały przyjęte również przez Synod w Lerida (524). Okres ekskomuniki za dokonanie aborcji został zmniejszony do lat siedmiu, przy równoczesnym nałożeniu obowiązku pokuty za ten czyn przez całe życie. Jedynie niebezpieczeństwo śmierci mogło być przyczyną całkowitego przebaczenia grzechu zabójstwa dziecka poczętego²³.

O ile chrześcijaństwo zachodnie, pod wpływem myśli Arystotelesa, opowiadało się za teorią późnej animacji embrionu ludzkiego, o tyle chrześcijaństwo wschodnie skłaniało się ku teorii animacji równoczesnej. Szczególny wkład w uzasadnieniu teorii animacji równoczesnej mieli Grzegorz z Nyssy (335-399) i Maksym Wyznawca (580-662).

Grzegorz z Nyssy (w dziele pod tytułem „Stworzenie człowieka”) wiązał swoją embriologię z wizją człowieka jako jedności ciała i duszy; człowiek złożony jest z jednej duszy i jednego ciała. Zarówno dusza jak i ciało muszą mieć tylko jeden, jedyny i wspólny początek, aby zaistniał byt ludzki. *Nie można przyjąć stworzenia jednego ze składników człowieka przed drugim: ani stworzenia duszy przed stworzeniem ciała, ani odwrotnie; ponieważ człowiek byłby w konflikcie sam ze sobą, jeśli byłby podzielony odstępstwem czasowym. Embrion otrzymuje więc duszę w momencie poczęcia*²⁴. Połączenie się gamet jest początkiem zaistnienia procesów życiowych nowego organizmu. Jeżeli łączą się gamety ludzkie, to z punktu widzenia biologii mamy do czynienia z pojawieniem się procesów życiowych nowego organizmu ludzkiego. Ujmując zagadnienie z punktu widzenia antropologii filozoficznej czy też teologicznej, jednoznaczny jest fakt, że nowe życie ludzkie musi być zarazem życiem osobowym, gdyż kategoria osoby odnosi się jedynie do człowieka. Wprowadzanie czasowego rozróżnienia na organizm „preanimowany” i organizm „animowany” oznaczałoby w prakty-

²³ Por. tamże, s. 16-17 wraz z przyp. 30.

²⁴ M. H. Congourdeau, dz. cyt., s. 311; por. także: S. Leone, *Le antiche radici di un recente dibattito*, w: Pontificia Academia Pro Vita, dz. cyt., s. 44.

ce zaprzeczenie prawdzie, że człowiek jest istotą osobową; wyglądałoby na to, że osobą się staje, a nie jest się nią zawsze. Pozostaje już tylko niewielki krok do tego, aby przyznawać lub odbierać status osoby w zależności od tego, do jakich działań jest się zdolnym, lub jaką ma się formę ciała. Tymczasem prawda wygląda zupełnie inaczej: to, że jestem osobą, pozwala mi na podejmowanie charakterystycznych dla osoby ludzkiej działań (*agere sequitur esse*).

Maksym Wyznawca w analizie teorii późnej animacji wykazał, że warunkiem niezbędnym formacji, organizacji ciała ludzkiego jest obecność od początku duszy ludzkiej. *Dusza i ciało nie mogą istnieć oddzielnie, ale tylko w człowieku, którego tworzą; i jak natura ludzka nie istnieje poza osobami (hypostasis) ludzkimi, tak nie tylko byt ludzki, ale osoba ludzka obecna jest od poczęcia: „ciało człowieka pochodzi z nasienia (...), dusza ludzka pochodzi z woli Stwórcy Boga” i te dwie pochodne zachodzą w bycie „w jednym czasie”²⁵*. Natura ludzka nigdy by nie zaistniała w embrionie, gdyby embrion od samego początku nie był człowiekiem (osobą).

Embriologia średniowiecza

W myśli chrześcijańskiej Zachodu w spojrzeniu na status embrionu ludzkiego zaważyła myśl Arystotelesa: moment pojawienia się duszy ludzkiej w embrionie musi być związany z dostateczną organizacją ciała. Oznaczało to opowiedzenie się po stronie teorii animacji sukcesywnej: chłopcy otrzymywali duszę w czterdziestym dniu od poczęcia, zaś dziewczęta – w osiemdziesiątym.

„Księgi pokutne” pochodzące z lat 690-740, tzw. grupy Teodora (arcybiskupa Canterbury), dokonują rozróżnienia rodzajów kar za spowodowanie aborcji w zależności od okresu rozwoju, w jakim znajduje się embrion ludzki. Do czterdziestego dnia od

²⁵ Tamże.

poczęcia uznawano, że embrion pozostaje bytem nieanimowanym, wobec powyższego kara za zabicie takiego dziecka była niższa; jeżeli zaś zabito dziecko w łonie matki po czterdziestym dniu od poczęcia – wówczas traktowano to jak zabicie człowieka. Rozróżnienie takie zapoczątkowało trwającą przez wiele wieków dyskusję teologiczno-filozoficzną odnośnie do momentu animacji embrionu ludzkiego²⁶.

W XI w., św. Iwo z Chartres (1040-1115) w „*Decretum*” oraz w „*Panormia*” zastanawiał się nad zagadnieniem, czy nienarodzony może być uznawany za człowieka w pełnym sensie. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie miało pomóc odpowiedzieć na kolejne: Czy świadome i dobrowolne przerwanie ciąży, bez względu na okoliczności, jest rzeczywistym zabójstwem osoby ludzkiej? Powołując się na ustalenia św. Augustyna oraz św. Hieronima, św. Iwo doszedł do następującego wniosku: ponieważ dobre myśli bez działania są niczym, podobnie też owoc poczęcia jest niczym, dopóki nie osiągnie ludzkiej formy²⁷. Zabicie więc płodu „nieanimowanego” nie było traktowane jako zabicie człowieka, gdyż embrion „preanimowany”, w świetle nauczania św. Iwona, nie był jeszcze człowiekiem.

Zagadnienie przedstawione przez św. Iwona podjął w XII w. zakonnik kamedulski Gracjan w swoim dziele „*Concordantia canonum discordantium*”, znanym szerzej jako „*Decretum Gratiani*”. Dzieło tegoż zakonnika wpłynęło bardzo mocno na prawodawstwo kanoniczne w odniesieniu do aborcji. Gracjan kontynuował zasadniczą myśl św. Iwona i utrzymał jako zobowiązujące rozróżnienie na płód „preanimowany” i „animowany”; zabicie płodu „preani-

²⁶ Por. S. Leone, *Le antiche radici*, s. 45.

²⁷ Por. I. Carrasco de Paula, s. 20-21. Św. Iwo pisał w *Decretum*: „Quod non formatum puerperium noluit ad homicidium pertinere, profecto nec homine deputavit, quod tale in utero gemitur. Hic de anima quaestio solet agitari, utrum quidquid formatum non est, nec animatum quidem possit intellegi, et ideo non sit homicidium, quia nec examinatum dici potest, si adhuc animam non habebat” (10, 56); por. także: S. Leone, *Le antiche radici*, s. 45.

owanego” nie było zabójstwem człowieka. To rozróżnienie prawne na embrion „animowany” i „preanimowany” pozostało obowiązujące aż do czasów promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r.²⁸

Teorię o dostatecznym uformowaniu ciała w celu zaistnienia w nim duszy podtrzymywał również Piotr Lombard w swojej „*Liber quattor Sententiarum*”. Czynił jednak pewien wyjątek: zasada późnej animacji ciała nie dotyczyła poczęcia Jezusa Chrystusa. Inkarnacja Boskiego Logosu nie mogła się dokonać w ciało nieanimowane, gdyż ciało Jezusa nie mogło być stworzone przed Jego duszą: *Caro fuit in conceptu assumpta et in assumptione concepta*²⁹.

Według św. Anzelma z Aosty na korzyść teorii animacji sukcesywnej przemawiał fakt, że wiele embrionów ludzkich ginie jeszcze przed narodzinami. Wobec powyższego absurdem by było stwierdzenie, że ginie tyle istotnień osobowych, które znajdują się w stanie grzechu pierworodnego. Dla św. Anzelma czymś nie do pomyślenia mógł być fakt, że tak wiele osobowych istnień ludzkich mogłoby być pozbawione łaski Chrystusa. Logiczne jest więc przyjęcie teorii pojawienia się duszy ludzkiej w momencie, gdy ciało nabędzie „cech” ludzkich³⁰.

Teologiem, który wyróżniał się w poglądach na temat statusu embrionu ludzkiego, był św. Albert Wielki, biskup Kolonii. Trudnością dla tego myśliciela było przyjęcie arystotelesowskiej koncepcji trzech dusz w rozwoju człowieka: dusza wegetatywna (roślinna), sensorywna (zwierzęca) i duchowa (ludzka). Jego zdaniem, nie może mieć miejsce przechodzenie od „gatunku do gatunku”, gdyż takie przejście ma miejsce wtedy, gdy przyjmie się koncepcję trzech dusz; to jednak pozostaje w sprzeczności z jednością i jed-

²⁸ Por. I. Carrasco de Paula, s. 22. Gracjan w swoim *Decretum Gratiani* stwierdził: „Non est homicidia qui abortum procurat antequam anima corpori sit infusa” (causa 32, quaestio 2, cap. 8); por. także: S. Leone, *Le antiche radici*, s. 47.

²⁹ Por. tamże, s. 45 wraz z przyp. 30.

³⁰ Por. tamże, s. 46.

nością ludzkiego istnienia. Embrion ludzki pod wpływem działania *virtus formativa* przechodzi przez różne formy: istnienie, życie, odczuwanie i pojmowanie. Każda z kolejnych form zawiera się w poprzedniej jako akt postępującej potencji. Św. Albert podkreśla, że człowiek ma swoją naturę, która go wyróżnia od innych istot żywych, od momentu poczęcia. Biskup Kolonii dokonuje w tym miejscu porównania z innymi istotami żywymi i dochodzi do wniosku, że natura każdego gatunku ma swój początek w momencie poczęcia³¹. Myśl św. Alberta Wielkiego, opierającą się na spekulacji filozoficznej, można porównać z dzisiejszym kryterium genetycznym w spojrzeniu na status ontologiczny embrionu ludzkiego.

Św. Tomasz z Akwinu pozostał wiernym doktrynie o trzech duszach. Jego zdaniem *virtus formativa* zawarta jest w nasieniu męskim, które łącząc się z materią żeńską (komórka jajowa) umożliwia przyjęcie duszy wegetatywnej. Następnie dusza wegetatywna zostaje zastąpiona przez duszę, która jest zarazem wegetatywna i sensorywna. Gdy nadejdzie odpowiedni moment, wówczas *virtus creativa* Boga wlewa w ciało embrionu duszę duchową, tak że nowe istnienie ludzkie ożywiane jest przez duszę wegetatywną, sensorywną i duchową. Zdaniem Akwinaty, zabicie embrionu ludzkiego w jakimkolwiek stadium rozwoju jest ciężkim grzechem, ale tylko wówczas gdy nowe istnienie ludzkie ma duszę duchową, czyn taki jest pojmowany jako zabicie człowieka³².

W myśli średniowiecznej rozróżnienie na embrion „preanimowany” i „animowany” dokonywane było na podstawie trzech kryteriów: morfologicznego, chronologicznego i ontologicznego. Kryterium morfologiczne przyznawało status osoby ludzkiej embrionowi, który miał już wygląd istoty ludzkiej. Kryterium chronologiczne zakładało, że z człowiekiem ma się do czynienia dopiero w czterdzięci (chłopcy) lub osiemdziesiąt (dziewczęta) dni od poczęcia. Przed upływem tego czasu embrion nie był dostatecznie uformowany, dla-

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

tego nie przysługiwał mu w pełni status osoby ludzkiej. Kryterium ontologiczne twierdziło, że embrionem uformowanym jest ten, który ożywiany jest przez duszę duchową. Embrion nieuformowany natomiast jest ożywiany przez duszę ontologicznie „niższą” (typu roślinnego lub zwierzęcego), która nie jest duszą ludzką³³. Wobec powyższego zabicie dziecka poczętego, które nie jest jeszcze animowane przez duszę duchową (lub inaczej: racjonalną), nie może być uznawane za zabicie człowieka. Wychodząc z tak różnych metodologicznie punktów wyjścia, nie należy się dziwić, że w średniowieczu nie było jednomyślności w moralnej kwalifikacji zabicia dziecka poczętego. Dziwić może natomiast fakt nieliczenia się z opiniami Ojców Kościoła oraz ze stanowiskiem św. Alberta Wielkiego.

Embriologia czasów nowożytnych³⁴

Antoni z Cordovy (1485-1578), utrzymując jako obowiązującą teorię animacji sukcesywnej, zastanawiał się nad moralną dopuszczalnością używania przez matkę specyfików farmakologicznych, które mogły spowodować śmierć dziecka poczętego. Dokonał rozróżnienia, za św. Tomaszem z Akwinu, że działanie poronne może być zamierzone i niezamierzone. Świadome spowodowanie śmierci rozwijającego się życia ludzkiego (specyfiki *de se mortifera*) uznał za niemoralne; niezamierzonego spowodowania aborcji na skutek zażycia leku (specyfiki *de se selutifera*) nie uważał za czyn moralnie naganny, gdyż porównał taki sposób postępowania do dopuszczalnej samoobrony przed agresorem. Agresorem nie jest w takim przypadku dziecko poczęte, ale choroba, z którą należy walczyć³⁵.

³³ Por. I. Carrasco de Paula, dz. cyt., s. 22-23.

³⁴ Przez „czasy nowożytne” rozumiem okres od XV w., aż do II Soboru Watykańskiego.

³⁵ Por. I. Carrasco de Paula, dz. cyt., s. 23-24

Jan z Neapolu uważał, że godziwe jest przerwanie animacji embrionu w celu uratowania życia matki. W tym miejscu mamy po raz pierwszy do czynienia z otwartym usprawiedliwieniem tzw. aborcji terapeutycznej, która mogła być przeprowadzona jedynie w pierwszych tygodniach ciąży³⁶. Pozycji Jana z Neapolu przeciwstawił się św. Antoni z Florencji (1389-1459) w swojej „Summa theologica”. Według niego, każda aborcja jest grzechem, a w związku z tym należy jej unikać³⁷. Inni teologowie tego okresu, jak np. Sylwester Prieras (zm. 1546), Martin de Azpilcueta (1493-1568) czy też Tomasz Sanchez (1550-1610), chociaż jednoznacznie nie potępili poglądów Jana z Neapolu, to jednak przypadek „aborcji terapeutycznej” uczynili przedmiotem swoich studiów³⁸.

Tomasz Sanchez w swoim dziele „Disputationum de sancto matrimonii sacramento” domaga się poszanowania życia embrionu, nawet „preanimowanego”. W przypadku wątpliwości co do okresu rozwojowego dziecka poczętego, zawsze należy stosować zasadę nienaruszalności jego życia. Zabicie niewinnej osoby lub też wystawienie jej na takie niebezpieczeństwo, zawsze stanowi czyn sam w sobie moralnie zły³⁹. Chociaż Sanchez zdaje się odchodzić od poglądów obowiązujących w jego epoce w odniesieniu do statusu i praw moralnych dziecka poczętego, szczególnie w pierwszych stadiach jego rozwoju, to w następnych częściach swojej „Disputationem” popada w pułapkę konsekwencji przyjęcia teorii animacji sukcesywnej za obowiązującą.

Zdaniem Sancheza, jeżeli nie istnieje pewność co do tego, że embrion jest już animowany przez duszę duchową, wobec powyż-

³⁶ Por. tamże, s. 24.

³⁷ Por. tamże; por. także: S. Leone, *Le antiche radici*, s. 47-48.

³⁸ Por. I. Carrasco de Palma, dz. cyt., s. 24-25.

³⁹ Por. tamże, s. 25. „Ubi foetum iam animatum esse constiterit, vel id dubium sit, ita ut medici, ac obstetrices in neutram partem deflectant, sed fluctuent, constat apud omnes auctores tota hac disputatione referendos, id minime liceret: quia est intrinsece malum innocentis necem procurare, illiusive periculo se exponere” (Tomasz Sanchez, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, 9, 20, 7).

szezo taki embrion nie ma żadnych praw moralnych. Embrion „preanimowany” jest tylko częścią organizmu matki, a nie samodzielnym istnieniem: *Mihi probabilius est licere in eo casu procurare abortum: quia cum illud vere non sit homicidium, et foetus ille sit pars viscerum, nondum anima rationali informatus, non est cur conservandus sit tanto vitae maternae discrimine imminente, eo vel maxime, quod matre pereunte, fetus minime animabitur* („Disputationum de sancto matrimonii sacramento”, 9, 20, 9)⁴⁰. W konsekwencji, gdy dochodzi do zagrożenia życia matki, stosuje zasadę całościowości: wyeliminowanie części organizmu (w tym przypadku embrionu „preanimowanego”), aby uratować życie całego organizmu: *Partem autem abscindere, vitaeque privare ob totius incolumitatem, culpa vacat* (tamże, 9, 20, 7)⁴¹.

Embrion „preanimowany” nie stanowił dla Sancheza nawet stadium *futurus homo*, ale jak już wspomniano wcześniej – część organizmu matki. Z tego też powodu jego poglądy spotkały się z ogromną krytyką współczesnych, wśród których prym wiódł Lessius (1554–1623). W końcu, dekretem Świętego Oficjum, potwierdzonym przez papieża Innocentego XI, w 1679 r. poglądy Sancheza zostały potępione⁴². W tymże samym roku Święte Oficjum potępiło również poglądy Jana Marka, lekarza króla Czech, według którego aborcja nie może być uważana za zabójstwo człowieka, gdyż embrion staje się istnieniem rozumnym (a więc człowiekiem) dopiero po narodzinach⁴³.

XVII w. rozpoczyna przełom w dyskusji na temat statusu embrionu ludzkiego: do głosu dochodzą nowe odkrycia w dziedzinie

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże, s. 26; por. także: Santo Uffizio, decr. 2-III-1679, prop. 34 (Denz. 2134): „Licet procurare abortum ante animatione foetus, ne puella deprehenda gravida occidatur aut infametur”.

⁴³ Tamże; por. także: Santo Uffizio, decr. 2-III-1679, prop. 35 (Denz. 2135): „Videtur probabile, omne foetum (quandiu in utero est) carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi”.

biologii. Argumenty teologiczne i filozoficzne zaczynają ustępować miejsca argumentom z zakresu nauk naturalnych (biologicznych).

Giuseppe z Aromatari (1569-1660), lekarz, wysuwa hipotezę, że embrion jest już „preformowany” w komórce jajowej, zanim dojdzie do jej zapłodnienia. Podobnie też twierdził Nicolo Stenone (1638-1686) – wszystkie zwierzęta, w tym człowiek, pochodzą z komórek jajowych⁴⁴.

Ogromny wkład w dyskusję dotyczącą statusu embrionu ludzkiego wniósł Tomasz Fyens (Fienus), lekarz z Louvein, który w 1620 r. stwierdził, że wlanie duszy następuje w trzecim dniu od poczęcia. Chociaż jego argumentacja opierała się na przesłankach filozoficznych, to wykazał się pewną intuicją biologiczną, twierdząc, że te trzy dni potrzebne są po to, aby gamety połączyły się, i by doszło do ich „aktualizacji” (to, co dzisiaj genetyka określa mianem fuzji dwóch przedjądrzy)⁴⁵.

W drugiej połowie XVII w. Reiner de Graaf (1641-1673) opisał pęcherzyk jajowy (nazwa współczesna: „pęchrzyki Graafa”). Wraz z innymi anatomami doszedł do wniosku, że to komórka jajowa pełni najbardziej aktywną rolę w akcie prokreacji, gdyż jest siedzibą kształtowania się istnienia ludzkiego. Dlatego coraz częściej pojawiają się stwierdzenia, że cały organizm ludzki znajduje się już w komórce jajowej, a w związku z powyższym, dusza rozumna musi już być w nim zawarta⁴⁶.

Anton von Leeuwenhoek (1632-1723) po zidentyfikowaniu plemników pod mikroskopem doszedł do wniosku, że w ich główkach musi znajdować się tzw. homunculus. Z tą teorią nie zgodził się jednak Francesco Emmanuele Cangiamila (1701-1763), który w swojej „Embryologia Sacra” stwierdził, że w komórce jajowej znajduje się istnienie ludzkie, ale nie „zminiaturyzowane” jak wcze-

⁴⁴ Por. S. Leone, *Le antiche radici*, s. 48.

⁴⁵ Por. tamże, s. 48-49; por. także: T. Fyens, *De formatione foetus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die*, Antverpiae 1620, s. 187.

⁴⁶ Por. tamże.

śniej powszechnie sądzono⁴⁷. Cangiamila pisał: *W tych komórkach jajowych, które są analogiczne z nasionami roślin, znajduje się zamknięty i skoncentrowany duch nasienny, płodny, który jednak sam z siebie nie może dać zapłodnienia i rozwoju wszystkich części embrionu. Części te istnieją już w komórce jajowej, ale nie są jeszcze, by tak powiedzieć, same z siebie zdolne do rozwoju. (...) Rzeczona komórka jajowa, nawet niezapłodniona, jest dojrzała, i ma w sobie części ludzkiego ciała, chociaż bardzo małe*⁴⁸. Opat z Palermo nie wypowiada się jednak z całą pewnością, w którym momencie dochodzi do animacji embrionu ludzkiego. Podkreśla jednak, że embrion od momentu poczęcia ma ludzką tożsamość⁴⁹.

Na poziomie spekulacji teologicznej pozostał Girolamo Fiorentini (zm. 1678). Zakładając możliwość obecności duszy duchowej w embrionie od momentu poczęcia, podkreślał konieczność chrztu dzieci, które zostały poddane aborcji. To stwierdzenie Fiorentiniego spotkało się z pozytywnym przyjęciem wśród lekarzy (zwłaszcza środowisko lekarskie Uniwersytetu Wiedeńskiego)⁵⁰.

W końcu Paolo Zacchia (1583-1658) uwzględniając głosy dyskusji dotyczące momentu animacji embrionu ludzkiego stwierdził: *Dusza duchowa jest obecna w embrionie od momentu poczęcia, wszystkie zaś czynności życiowe zachodzą dzięki niej, a nie dzięki duszy wegetatywnej i sensorywnej*⁵¹. Zacchia nawiązał w ten sposób do przesładczeń Tertuliana, Grzegorza z Nyssy oraz Maksyma Wyznawcy, znajdując zarazem, w rozwijającej się w jego czasach wiedzy medycznej, potwierdzenie ich tez z punktu widzenia biologii.

W końcu teoria komórkowa Virchowa (1821-1902) oraz rozwój technik mikroskopowych, pozwoliły na porzucenie teorii „preformowania” embrionu; zostało więc potwierdzone człowieczeń-

⁴⁷ Por. tamże, s. 49.

⁴⁸ Por. F. E. Cangiamila, *Embryologia Sacra*, Palermo 1745, I, IX, 2. (tłum. własne).

⁴⁹ Por. S. Leone, *Le antiche radici*, s. 50.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ P. Zacchia, *Questiones medico-legales*, II, Lugduni 1661, 1. 9, t. 1, q. 9, nr 101 (tłum. własne). Por. S. Leone, *Le antiche radici*, s. 50.

stwo embrionu od momentu zapłodnienia⁵². W ten sposób teoria animacji równoczesnej znalazła w naukach biologicznych ogromną pomoc w wyjaśnianiu statusu embrionu ludzkiego.

Antonio Rosmini (1797-1855) wprowadził do dyskusji nad statusem embrionu ludzkiego pojęcie „transnaturacji”, czyli przechodzenia duszy sensorywnej w duszę duchową; w ten sposób starał się ukazać zasadniczą różnicę między generacją (reprodukcją) a kreacją (stwarzaniem). Transnaturacja zdawała się sugerować, że embrion ludzki jest w tym samym czasie zarówno zwierzęciem, jak i człowiekiem⁵³. Należy wnioskować, że embrion stawał się w pełni człowiekiem dopiero na skutek jakiegoś „wyniesienia” do poziomu intelektualnego, a przez to osobowego.

Teologowie D. Palmieri i A. Breitung uważali, że teoria animacji równoczesnej jest teorią, która odpowiada dogmatowi o Niepokalanym Poczęciu oraz dziewiczym rodzicielstwie Najświętszej Maryi Panny⁵⁴. Jednak nie brakowało również w refleksji filozoficzno-teologicznej głosów, które nadal rozróżniały embrion „preanimowany” i „animowany”. P. Scavini (1790-1869), G. D’Annibale (1815-1892), kard. Mercier (1851-1926), A. Lanza (zm. 1932), utrzymując jako obowiązującą teorię animacji sukcesywnej, potępiali zabicie embrionu „preanimowanego”⁵⁵.

Dyskusja na temat statusu ontologicznego embrionu ludzkiego nie ustała do dnia dzisiejszego. Pomimo przekonujących danych biologicznych, stwierdzających, że od momentu poczęcia mamy do czynienia z rozwijającym się życiem ludzkim⁵⁶, wiele osób na-

⁵² Por. S. Leone, *Le antiche radici*, s. 50.

⁵³ Por. tamże, s. 51.

⁵⁴ Por. tamże; por. także: D. Palmieri, *Istitutiones philosophicae*, t. II, Roma 1875, s. 424; A. Breitung, *De conceptione Christi Domini, inquisitio physiologico-theologica*, „Gregorianum”, V(1924), s. 391-423.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Np. w podręczniku *Położnictwo* czytamy: „Zygota jest samodzielnym układem biologicznym, który dalej może istnieć i rozwijać się tylko w otoczeniu, jakim jest organizm matki. (...) o wiele więcej uwagi trzeba poświęcić zygocie właśnie w okresie jej bezjądrowego życia. kiedy jest już samodzielnym żywym organizmem, o makroskopowo

dal utrzymuje, że embrión, szczególnie w pierwszych dniach swego rozwoju, jest jedynie jakąś „masą komórkową”. Można wnioskować, że tego rodzaju twierdzenia służą obecnie do usprawiedliwienia licznych działań skierowanych przeciwko życiu ludzkiemu. Uznanie faktu, że od momentu poczęcia mamy do czynienia z istotą ludzką, zobowiązywałoby do zaprzestania nie tylko aborcji, ale również eksperymentów na embriónach, sztucznych zapłodnień „in vitro” oraz manipulacji o charakterze eksperymentalnym.

Przeciwnicy uznania statusu osobowego embriónu ludzkiego niejednokrotnie powołują się na przykłady z historii, gdy nie istniała całkowita pewność co do statusu biologicznego oraz ontologicznego zarodka. Dziwny jednak pozostaje fakt, że skrzętnie przemilcza się opinie tych, którzy bronili prawa do życia od momentu poczęcia. Owocem połączenia się gamet ludzkich jest nowe istnienie ludzkie, gdyż *rodzący się* (łac. nasciturus) musi mieć tę samą naturę, co *zradzający*⁵⁷. Nikt przy zdrowych zmysłach nie twierdzi, że owocem połączenia się gamet krowy i byka będzie koń.

Ks. ARTUR JERZY KATOŁO, ur. 1967, dr teologii, specjalista bioetyk. Absolwent KUL-u, Scuola di Medicina e Scienze Umane HSR Istituto Scientifico w Mediolanie (bioetyka) oraz Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie (teologia moralna). Wykładowca bioetyki i teologii moralnej w seminarium w San Miniato (Włochy), pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL i wykładowca bioetyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Salwatoriaków w Bagnie oraz w Istituto Superiore delle Scienze Religiose „Stenone” w Pizie. Autor m.in. książek: „ABC bioetyki” (1997), „Embrión ludzki – osoba czy rzecz?” (2000), oraz redaktor: „Bezdroża antykoncepcji” (2001).

jednorodnej plazmie odgraniczonej od otoczenia błoną przezroczystą. (...) W momencie zapłodnienia powstaje nowy organizm ze swą niepowtarzalną tożsamością”; R. Klimek (red.), *Położnictwo*, Warszawa 1988, s. 17. 19. 23. Szerszy opis biologiczny rozwoju embriónu ludzkiego zawarłem w artykule: A. J. Katolo, *Status embriónu ludzkiego*, w: A. Szostek, A. M. Wierzbicki (red.), *Codzienne pytania Antygony*, Lublin 2001, s. 317-326.

⁵⁷ Por. S. Leone, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1987, s. 115.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

składam ręce

iskro

proszę cię stwórz
szczelinę w którą
wciągnie mnie pęd
huczące skrzydło
beziemienne milczenie
w nigdzie więc tu

zaćmienie

światło
jest

ale tam po drugiej stronie księżyca

więc tu mroczno
tylko spod tarczy
ostre groty blasku
nic to

dla nas ciemna strona
starczy

zamiast czekania wiedzieć
że ono tam jest

a to
to tylko zaćmienie

nieobecność

co znaczy mieszkać w nieobecnym domu
i słyszeć jak trzeszcza podłogi a deszcz stuka w szyby
albo stać pod nieobecnym dębem
czekać na liść adresowany do mnie z daleka
(nieczytelnie bo rosa dziś obecna)
czy iść nieobecną aleją aż się rozchyli
na pejzaż który po prostu
tam jest i na mnie czeka
w końcu biec przez rzekę bez mostu
tylko wiedząc albo wierząc jak bardzo obecne
to co nie
aż
jak obecna jest nieobecność
Nieobecnego

bardzo stare pytania

dlaczego chmury na czole
dlaczego nie odbijam się w twoich źrenicach
tak jak stoję przed tobą w białej sukience
dlaczego nie nucisz ze mną Hymnu do Radości

*

dlaczego takie trudne są Twoje prawdy
dlaczego na zająca spada z nieba jastrząb
dlaczego pozwoliłeś odejść Matce Teresie
mogłaby się odradzać jak trawa na wiosnę
żadnej pewności skoro tyle pytań
pytania może literą miłości
i nie-porządek który mnie uwiera
dotknięciem mądrej szorstkiej Ręki

dym

jak bardzo mi bliski
ten z bizantyjskich fresków pusty tron
na nim tylko Księga – to jest Słowo –
ale milczące o tym czego oko nie widziało
świat domaga się chwały mówionej a przecież
w nim za nim nad nim inna chwała
żąda ciszy idącej tak prosto gdzie trzeba jak
pochwalny dym z ogniska w bezwietrzny dzień

na przykład

teraz już tylko to co najważniejsze
(bo czasu nie wiele)
żywi czy pamięć o tamtych?
a może nie wybierać
lipy na przykład pachną w skwar
i we mgle kiedy pszczoły mają urlop
czas za-przeszły przeszły i dziś
jutro żywi się trzema

ALEKSANDRA OLĘDZKA-FRYBESOWA, ur. 1923, tłumaczka, eseistka, poetka, redaktorka Działu Literatur Romańskich w „Literaturze na Świecie”, współpracownik „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi”. Tłumaczka m.in. dzieł Simone Weil i Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, autorka wielu tomików poezji – np. „Powień tak (1963-1998)” (1998), oraz zbioru esejów „Lustra, znaki, obrazy” (2000). Mieszka w Warszawie.

Renata Rogozińska

Miłosierne panowanie „Pięknego Boga”

Znaczenie tajemnicy wcielenia dla przemian w sztuce późnego średniowiecza*

Wpływ dogmatu o Bożym wcieleniu na sztukę rozpatruje się najczęściej w kontekście sporów ikonoklastycznych, tych zwłaszcza, które miały miejsce w Bizancjum w VIII i IX stuleciu. Jak wiadomo, w rezultacie zwycięstwa czcicieli ikon, wcielenie Słowa legło nie tylko u podstaw teologii ikony, lecz stało się też ostatecznym uzasadnieniem i usprawiedliwieniem dla całej sztuki chrześcijaństwa, tak na Wschodzie jak i w Kościele katolickim. Skoro *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1,14), to starotestamentowy zakaz czynienia wizerunków religijnych zostaje ostatecznie unieważniony. Chrześcijaństwo to objawienie Boskiego wizerunku, cielesnego kształtu Boga-Człowieka.

Mniej znana pozostaje rola tajemnicy wcielenia w przemianach, jakie zaszły w sztuce gotyku. A przecież podjęte w owym czasie na nowo przez Kościół rozważania nad sensem wcielenia, a w szczególności nad człowieczeństwem Syna Bożego – naszego Brata, *doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo z wyjątkiem grzechu* (Hbr 4,15), zdecydowały o znacznym nasileniu się antropomorfizmu w przedstawieniach obrazujących prawdy wiary chrześcijańskiej już na początku XII w. W rezultacie, w istotny sposób zaważyły na dalszej ewolucji sztuki figuratywnej, zwieńczonej dokonaniem renesansu i baroku. Rewolucyjny przełom w stosunku do człowieka nie jest – jak to się powszechnie przyjmuje – jedynie zasługą humanistów epoki odrodzenia.

* W tekście wykorzystano nast. publikacje: G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, Warszawa 1986; T. Toman (red.), *Sztuka gotyku. Architektura, rzeźba, malarstwo*, Kraków 2000.

Przyznanie człowiekowi wysokiej godności już nie tylko w sferze duchowej, ale także pod względem cielesnym, przynoszące w efekcie zwrot sztuki w stronę realności, jest w gruncie rzeczy dziełem teologów żyjących jeszcze w „głębokich mrokach” średniowiecza. Rewaloryzacja człowieczeństwa Jezusa miała dla tego przełomu znaczenie inicjujące i decydujące, co nie wyklucza wpływu jeszcze innych czynników.

* * *

W okresie kształtowania się sztuki chrześcijańskiej na Zachodzie, Kościół rzymski nie angażował się w tworzenie języka artystycznego adekwatnego do prawdy o Bogu-Człowieku. W zasadzie aż do XI w. ziemskie dzieje Zbawiciela, tak w teologii jak i sztuce kościelnej pozostają na marginesie zainteresowań. Odmienna sytuacja panuje jedynie w iluminacjach książkowych i drobnej plastyce, co ma szczególne uzasadnienie. Świadomość istnienia świata rozdwojonego, dominacja podejścia negatywnego, apofatycznego, a także teocentryzm chrystologiczny, a więc koncentracja na boskości Chrystusa – wszystko to sprawia, że losy Jezusa doczesnego wydają się we wczesnym średniowieczu czymś drugorzędnym. W rezultacie, Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie studiowane były mniej pilnie niż Stary Testament czy Apokalipsa. Sztuka świątyń romańskich dostarcza też niewielu scen z życia Jezusa. Przedstawienia, jakie spotkać można na obficie rzeźbionych fasadach kościołów, starają się skondensować naukę Ewangelii w kilkunastu znakach, w dodatku uzyskanych w rezultacie daleko posuniętej deformacji kształtów naturalnych.

Dopiero z początkiem XII w. podjęto na Zachodzie próbę podobną do tej, jaka kilka stuleci wcześniej stała się udziałem teologów bizantyjskich i licznych rzesz ikonopisów. Zadanie, jakie Kościół rzymski miał przed sobą, było bodaj jeszcze trudniejsze. Stanął on bowiem nie, jak niegdyś Kościół w Bizancjum, wobec „łagodnych” w swej ekspresji plastycznej symboli pierwszych wieków chrześcijaństwa, ukształtowanych często w oparciu o bliższe naturze wzory klasyczne, lecz w obliczu przerażających wizji Boga Abrahamowego, tronującego w majestacie wśród zaledwie człekokształtnych figur proroków i apostołów, wśród

orientalnych zwierząt i monstrów pożerających się wzajemnie w tłumie nie do opisanego. To nie miłosierny Zbawca władał tympanonami świątyń romańskich, lecz Chrystus – Bóg z Apokalipsy – pełen gniewu, nieubłagany karzący. Zwłaszcza w rzeźbie ok. 1000 r., także w przedstawieniach Chrystusa-Sędziego ujawnił się rys prawdziwej monstrualności.

Mało kto już dziś pamięta, że termin „monstrum” (archaiczne monstrum) należał pierwotnie do słownika pojęć religijnych. Oznaczał właściwości bogów sprzeczne z naturą, a w sensie przenośnym wszelkie zjawiska niespotykane, wyjątkowe (cuda) o pochodzeniu nadprzyrodzonym. W licznych rzeźbach epoki romańskiej prawa natury zdają się w ogóle tracić jakąkolwiek ważność. Na ich miejsce przychodzi jakaś „nielogiczna logika” wizji wewnętrznych, najbardziej fantastyczna i bujająca w obłokach. Wiele symboli spotykanych wówczas na tympanonach czy kapitelach świątyń – tajemniczych, hieroglificznych, hermetycznych – nie ma w sobie nic ludowego, nie schlebia masowemu gustowi. Estetyka, na której opierała się sztuka monastyczna, miała charakter zamknięty, była zwrócona do wewnątrz, skierowana do wtajemniczonych.

* * *

Znana jest dość powszechnie polemika św. Bernarda z ową „zabawną potwornością” figur romańskich. Prawdą jest, że brak zrozumienia dla iście karkołomnych deformacji ciał ludzkich i zwierzęcych brał się z zamyślenia opata z Clairvaux do klasycznej estetyki proporcji i szlachetnego piękna. Czyż jednak u podstaw myśli teologicznej św. Bernarda – wielkiego prawodawcy sztuki gotyku – nie leżą tajemnice ziemskiego życia wcielonego Słowa, kontemplacja których stanowić miała dla rzesz cystersów podstawę życia mistycznego? Z uwagi na szczególną cześć, okazywaną ludzkiej naturze Chrystusa, a także podkreślanie cierpień podjętych przez Boga z miłości do człowieka, Bernard jest wszakże uznawany za jednego z pierwszych propagatorów kultu Serca Jezusowego. W owej dziedzinie jest wielkim prekursorem.

W jego czasach, prześląkniętych manicheizmem, myśl teologiczna o inkarnacji dopiero zaczyna przybierać na sile. Jakkolwiek teksty

Ewangelii synoptycznych, a wraz z nimi problemy Trójcy Świętej i Eucharystii stanowiły kanwę rozważań Jana z Fécamp już ok. 1030 r., a jeszcze nieco wcześniej, u schyłku X stulecia, biskupi germańscy odważyli się ukazać wiernym Ofiarę Chrystusa z niespotykanym dotąd na Zachodzie dramatyzmem (chodzi o tzw. krucyfiksy ottońskie), to pytanie: *Cur Deus homo* wraz z pozwalającym na odpowiedź zarysem metody scholastycznej pojawia się z wielką siłą dopiero pod sam koniec XI w. Jak dowodzi J. Duby, stało się to nie bez wpływu wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej, gdzie rycerze mogli wreszcie przeżyć ziemskie dzieje Zbawiciela, przebywać w miejscach Jego męki i śmierci. Wyprawa krzyżowa była takim nieledwie dotykającym odkrywaniem w Betlejem, na Górze Oliwnej, przy studni Jakubowej Bożego człowieczeństwa. Dzieła powstałe po pierwszej wyprawie krzyżowej uznają więc badacze za ważny etap rozwoju sztuki chrześcijańskiej na Zachodzie.

* * *

W rezultacie dowartościowania tajemnicy człowieczeństwa Chrystusa zachodzą istotne zmiany w programach ikonograficznych przedstawień plastycznych oraz potęguje się znaczenie realistycznych środków obrazowania. Dzięki nim Chrystus, majestatyczny, ale zarazem już bardzo ludzki, pojawia się nie jako siejący postrach sędzia, ale jako Zbawiciel. Jest Chrystusem z Ewangelii synoptycznych, ma twarz człowieka. Coraz silniej dochodzi w sztuce do głosu prawda o pełnej okrucieństwa męce i śmierci krzyżowej. Także w wyobrażeniach Sądu Ostatecznego coraz częściej znakiem Syna Człowieczego staje się krzyż, a następnie pozostałe *arma Christi*. Są one symbolami cierpienia, ale równocześnie majestatu Zbawiciela, ponieważ przyczyną wywyższenia Chrystusa stało się Jego poniżenie. Wzrasta również liczba przedstawień eksponujących rolę Marii w dziele odkupienia. W ten sposób postać Matki Bożej wkracza tryumfalnie do pobożności XII w. W późniejszej sztuce katedr francuskich macierzyństwo Boże, słabo obecne w rzeźbie romańskiej, zajmuje już miejsce centralne i staje się przedmiotem szczególnej czci wiernych. Dokonało się to znów nie bez wpływu św. Bernarda, wielkiego czciciela Maryi jako pośredniczki i dawczyni łask.

Potrzebę pośrednictwa opat z Clairvaux uzasadniał stwierdzeniem, że skoro przez Maryję Chrystus przyszedł na świat, to również przez Nią człowiek może dojść do Chrystusa. Sprawiedliwości Chrystusa przeciwstawiał miłosierdzie Marii, zachęcając do nabożeństwa do Niej.

Realistyczny styl obrazowania, jakże pomocny w ilustrowaniu prawdy o Bogu-Człowieku, ujawnia się jednak nie tylko w kształtowaniu osób świętych. Także w przedstawieniach ludzi świeckich, coraz liczniej obecnych w sztuce gotyku, zmniejsza się i stopniowo zanika rola deformacji. Nie wynika to jedynie z dążenia do zachowania jednolitości stylistycznej, lecz ma również uzasadnienia teologiczne.

Przemiana stosunku do człowieczeństwa Syna Bożego musiała pociągnąć za sobą dowartościowanie czynnika cielesnego w samym człowieku. Przypomnieć w tym miejscu należy, że dotychczasowa myśl chrześcijańska przyjmowała za św. Augustynem jedynie czysto duchowe podobieństwo człowieka do Boga. Biskup z Hippony naszkicował filozofię człowieka posługując się neoplatońską aparaturą pojęciową. Od neoplatonizmu przyjął rozumienie ciała jako więzienia, a duszy jako duchowej substancji zakorzenionej w transcendencji. Dla św. Augustyna definicja duszy była wręcz identyczna z definicją człowieka. Pojęcie duszy zachowującej substancjalną niezależność wyrażało to, co natura ludzka ma w sobie najcenniejszego. Od początku XII w. ontologiczna prawda o człowieku zaczyna obejmować już ciało i duszę, integralnie ze sobą związane. Tylko człowiek jako całość jest osobą. Przewyciężenie spirytualistycznego charakteru chrześcijańskiej filozofii człowieka przez wyraźne dowartościowanie czynnika cielesnego, widoczne już w myśli św. Anzelma z Canterbury (zm. 1109) i w teologicznej szkole Anzelma z Laon (zm. 1117), dokonało się na szeroką skalę dzięki teologicznej szkole w Châtres, której osiągnięcia poprzedzają w tym względzie myśli św. Tomasza z Akwinu.

Powstanie najśłynniejszych gotyckich portali przypada – rzecz szczególna – na przełom XII i XIII w. Jest to czas wielkich herezji, ogarniających całą Europę masowych ruchów kacerskich. W owym czasie najbardziej rozprzestrzenili się katarzy, z greckiego katharos – „czysty”, od czego prawdopodobnie wywodzi się słowo „kacierz”.

Biskupi uważali katarów za manichejczyków. Istotnie, w swojej walce o ducha ubóstwa i czystości skłaniali się oni do rygorystycznego rozdziału pierwiastka duchowego i cielesnego i do przeciwstawienia jednego drugiemu, ukazując świat rozdarty między te dwie moce. Doktryna katarów odrzucała hierarchiczny ład Dionizego Areopagity; materia to zło, niemożliwe, by emanowała od dobrego Boga. Kataryzm kwestionował również wcielenie i w Jezusie widział, jak się wydaje, jedynie anioła zesłanego przez Boga światłości. Nie uznawał też idei odkupienia. Krzyż dla katarów był znakiem nie do przyjęcia, mistyfikacją.

Kościół rzymski zaczął teraz korzystać z różnej broni. Także ze sztuk pięknych, mających ilustrować prawdy przez katarów zakwestionowane i znieważone. Spowodowane herezją katarów zapotrzebowanie na wartości człowiecze i na obronę dogmatu wcielenia, stało się kolejnym bodźcem do zastosowania w sztuce bardziej realistycznych środków obrazowania i do przemian w zakresie tematyki, coraz silniej związanej z ziemskim życiem Chrystusa. Program rzeźbiarski posługiwał się mową obrazów na nowy sposób. Uwzględnić bowiem musiał gusty i oczekiwania ludzi prostych, niepiśmiennych, zwracających się masowo ku poglądom kacerskim. Wzrasta narracyjny, epicki sposób obrazowania, bardziej czytelny i zrozumiały dla masowego odbiorcy niż zawiłe romańskie symbole.

Kiedy mowa o gotyckim realizmie, o doskonalącym się zmyśle obserwacji, a także o walce z heretykami, nie sposób nie wspomnieć o św. Franciszku z Asyżu. Miłość do Chrystusa stanowiła, jak wiadomo, centralny rys jego osobowości. Franciszkowi bliskie były wszystkie tajemnice życia Chrystusa, zwłaszcza jednak wcielenie. Dlatego zwie się go mistykiem wcielenia. To właśnie miłość do Jezusa poczętego w łonie Maryi, który podjął los ludzi obciążonych dziedzictwem grzechu, leżała u podstaw niezwyklej wrażliwości Franciszka na piękno natury i miłości do każdego stworzenia na ziemi. Rehabilitacja materii, jaka dokonuje się w teologii katolickiej w XII i XIII stuleciu, zawdzięcza więc wiele osobowości i duchowości Biedaczyny z Asyżu, choć rzecz jasna, opiera się także na ostrożnej interpretacji pism Dionizego

Aeropagity, czerpiąc zarazem z uczonych i natchnionych rozważań św. Tomasza z Akwinu czy Thierry'ego z Châtres. Pozytywny stosunek do świata rzeczy widzialnych podcina pień kataryzmu i kto wie, czy to nie franciszkańska pieśń ku czci stworzenia odniosła decydujące zwycięstwo nad herezją.

* * *

Teologom, którzy stworzyli sztukę gotycką XII, a zwłaszcza XIII w., Zbawiciel nie jest jednak jeszcze bliski w całej kruchości swego człowieczeństwa. Jest wszakże Jezusem Chrystusem, człowiekiem, który nie przestał być Bogiem. Wiara każe widzieć w Jezusie prawdziwego Boga i doskonałego człowieka, ale równocześnie kogoś jednego, jedną osobę Syna Bożego. Analogicznie, Najświętszej Marii Panny, która pojawiła się obok Jezusa w centrum teologii i w centrum sztuki zdobniczej katedr, nie pojmowano jeszcze jako Matki serdecznej czy słaniającej się z bólu pod krzyżem. Wiara w Boskie synostwo Jezusa każe Ją nazywać Bożą Rodzicielką, widzieć w Niej tę, która uczestnicząc w chwale Zmartwychwstałego, *przez swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego* (KK 62). Ona jedna jest *cała piękna i bez zmazy*, nie dotknięta grzechem pierworodnym, ani żadnym innym. Wniebowzięta pozostaje z Chrystusem w chwale. Środkiem pozwalającym na wyrażenie owych wartości zmartwychwstałych, nadprzyrodzonych stała się w rzeźbie XIII w. idealizacja ciała ludzkiego. Dzięki niej zarówno cielesność Jezusa jak i Jego świętej Matki uległa w przedstawieniach gotyckich uwzniośleniu i przemienieniu. To właśnie niezwykła sublimacja form zaczerpniętych ze świata realnego rozjaśnia transcendentnym blaskiem ludzką naturę, przemieniając ją siłą szlachetnego piękna. Znakomitym przykładem owego uwznioślenia, przy równoczesnym zachowaniu walorów cielesności jest figura Chrystusa z nadproża portalu głównego w Amiens, nazwana już przez jej współczesnych Pięknym Bogiem.

Św. Augustyn najprawdopodobniej uznałby określenie „Beau Dieu” za szyderstwo albo świętokradztwo. Dla pierwszych Ojców Kościoła piękno Jezusa było wyłącznie nadprzyrodzonej natury. Teraz wyrazem dla piękna duchowego stała się cielesność idealna, pełna subtelności.

Harmonijna synteza elementów przyrodzonych i wyrazu transcendentnego, będąca obrazowym wyobrażeniem dogmatu chalcedońskiego, dokonuje się także w wizjach Chrystusa na krzyżu. W swoich rozważaniach pasyjnych chrześcijaństwo łacińskie spokrewniło się w owym czasie z duchem Wschodu, objawiając skłonności, które tam wystąpiły znacznie wcześniej. Podobnie jak w ikonie, chodzi o przedstawienie cierpień Chrystusa w sposób mniej niż dotąd abstrakcyjny, zdolny poruszyć ludzkie uczucia. Z drugiej jednak strony, śmierć Chrystusa ma być przede wszystkim śmiercią odkupieńczą i ożywiającą, początkiem zmartwychwstania i zwycięstwa. Zasadniczym środkiem wyrazu dla tych zbawczych, zwycięskich treści staje się idealizacja. Pełne harmonii piękno ludzkie zostaje podniesione do wymiaru ponadludzkiego. Udoskonalone, pomimo cierpienia, wskazuje na kierunek wiodący w nieskończoność. W grupach Ukrzyżowania w tęczy katedry w Halberstadt (ok. 1220) czy w tęczy kościoła zamkowego w Wechselbergu (ok. 1235) harmonijnie ukształtowane, wolne od okaleczeń ciało Zbawiciela umiera w sposób pełen spokoju i wprost nieludzkiej godności.

W podobnie idealistyczny sposób rzeźbiarze gotyccy XIII w. kształtują figury ludzi świeckich oraz postacie alegoryczne. Ten nowy rodzaj tzw. nadmysłowego piękna cielesnego nie jest jedynie sprawą konwencji. Dogmat o Bożym wcieleniu ma wszakże dwa zasadnicze aspekty zawarte w formule: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Celem i sensem wcielenia jest przebóstwienie człowieka, a przez to przebóstwienie – przeistoczenie całego stworzenia, ustanowienie królestwa Bożego. Figury ludzkie w gotyku XIII w. dzięki sublimacji kształtów cielesnych, są postaciami istot zbawionych, wezwanych do zmartwychwstania w chwale, obmytych z wszelkiego grzechu. Stanowią piękne świadectwo, że *świat jest odkupiony przez Chrystusa, odkupiony jest człowiek, odkupione jest ciało ludzkie, odkupione jest całe stworzenie* (Jan Paweł II, „List do artystów” z 4 kwietnia 1999 r.).

* * *

Tak oto za sprawą wczesnej rzeźby gotyckiej chrześcijańska prawda o Jezusie Chrystusie zdaje się ujawniać w swej osiągalnej tu na ziemi

pełni, w niezwykle harmonijnej symbiozie treści doczesnych i nadprzyrodzonych. Zawile dociekania i spory licznych rzesz teologów na temat unii hipostatycznej – zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie w akcie wcielenia, znalazły w nagłym rozbłysku inwencji twórczej swe spełnienie i możliwie doskonałą wizualizację, porównywalną chyba jedynie z ikoną. Wszakże na krótko. Sztuka XIV w. zajmuje się już przede wszystkim człowiekiem w Chrystusie. Coraz silniej zorientowana na doczesność powoli się desakralizuje i obniża swe loty. Podając się wpływom najniższych, ludowych form pobożności mnoży dobrotliwe figurki świętych, tkliwe Dzieciątka Jezus igrające na łące wśród kwiatów, mdlejące z rozpaczyny piety. Także śmierć Chrystusa na krzyżu, pozbawiona swej uwznioślającej transformacji, przedstawia coraz częściej już tylko wizję ciała zniekształconego przez katusze. Jednak i ten okres potrwa niedługo. Już w następnym stuleciu, na samym szczycie ołtarza z Gandawy (1432), olśniewającym mistyczną urodą dzieła Jana van Eycka, majestatycznie zasiądzie na tronie Chrystus-Bóg Wcielony, by na wzór „Pięknego Boga” z Amiens, sprawować swe światłe i zarazem miłosierne rządy.

RENATA ROGOZIŃSKA, ur. 1952, etnolog, dr nauk humanistycznych w zakresie historii sztuki, krytyk artystyczny, wykładowca w Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu. Publikowała m.in. w „Przeglądzie Powszechnym”, „W drodze”, „Kresach”, „Czasie Kultury”, „Art. & Business”, „Gazecie Malarzy i Poetów”; autorka książki „W stronę Golgoty. Inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999” (2001). Mieszka w Poznaniu.



Andrzej Ostromięcki

Idea zjednoczenia europejskiego na przestrzeni dziejów*

Istnieje kilka tematów, których bardzo nie lubią europejscy technokraci, specjaliści od redagowania dyrektyw i podliczania finansów. Spotkałem się nawet ze stwierdzeniem, że to takie europejskie zawracanie głowy. Do tych tematów należą właśnie idea europejska, tożsamość europejska, Europa Ducha. A tu trzeba się zastanowić, co jest Europą. To przecież mały półwysep Euroazji o nie bardzo określonych granicach. Są one czysto umowne. Herodot jako granicę Europy podawał rzekę Tanais (Don), potem uważano, że to Wołga. Gen. de Gaulle mówił o Europie od Atlantyku aż po Ural. Michel Mollat du Jourdin, historyk ze szkoły Ferdynanda Braudela, pisze: *Mieszkaniec Europy Zachodniej nigdy nie musi przejechać więcej niż 350 km, by wykąpać się w morzu; odległość ta jest dwukrotnie większa dla mieszkańca Europy Środkowej, dla wieśniaka z równin rosyjskich sięga 11 tys. km; zaś Nomadzi z centralnej Azji (...) nie docierają w swych wędrówkach do morza nigdy.*¹ Kiedy byłem w Brukseli, w Komisji Europejskiej w 1991 r. padło pytanie: *Czy Polska to jeszcze Europa Środkowa czy już Wschodnia?* Dziś już nikt tam nie wątpi, że Środkowa.

Kiedy się to wszystko zaczęło? W amerykańskim podręczniku „Wprowadzenie do polityki” Van Dyke’a rozdział o demokracji zaczyna się od Jeffersona. My dobrze wiemy, że ab ovo. Podkreślają to nawet bardzo eurosceptyczni autorzy, mówiąc, że idea europejska trwa od 2500 lat i ... nic z niej nie wychodzi. Można się zgodzić z pierwszą częścią tej myśli, druga jest nieco wątpliwa.

* Artykuł wpłynął do redakcji w styczniu 2003 r.

¹ M. Mollat du Jourdin, *Europa i morze*, Warszawa 1955.

Grecy

Powszechnie znana jest legenda, że Europa, córka króla Tyru, została porwana przez Zeusa na Krete i wiadomo, że właśnie od Greków zaczerpnęliśmy wszystko, co istotne w kulturze zachodniej. Naszą naukę i filozofię, literaturę i sztukę, myśl polityczną, ideę wolnych instytucji politycznych. U Greków właśnie pojawiło się po raz pierwszy poczucie różnicy między tym, co europejskie, a azjatyckie, poczucie autonomii cywilizacji zachodniej. Herodot w swych „Dziejach” wyraźnie ją podkreśla przy okazji opisu wojen grecko-perskich w V w. p.n.e. Z biegiem czasu pojęcie Europy w rozumieniu starożytnych autorów rozszerzało się. W II w. Pauzaniusz pisze: *Ci Galatowie zamieszkują najdalszą część Europy nad wielkim morzem, którego krańce są niedostępne dla żeglugi. (...) Przez ich kraj płynie rzeka Erydanos² (Rodan). Bez kultury greckiej cywilizacja europejska byłaby niezrozumiała. To właśnie Grecy wymyślili połączenie sąsiadujących jednostek politycznych, by uniknąć konfliktów o granice i stworzyć całość, która byłaby silniejsza od poszczególnych części.*

Mamy więc pierwszy konar z trójdzielnego pnia: starożytna Grecja – starożytny Rzym – tradycja judeochrześcijańska.

Rzym

Rzym rozprzestrzenił tę cywilizację na Zachód. Jego misją było pośredniczenie między cywilizowanym światem hellenistycznym, wschodniośródziemnomorskim, a barbarzyńskimi ludami Europy Zachodniej. Rzym zintegrował ówczesny świat, co prawda mieczem, co było integracją przymusową, ale także swoim geniuszem organizacyjnym. Początkowo to jeszcze nie była cywilizacja europejska. Jej brzask zaświtał w czasach Juliusza Cezara, który wprowadził barbarzyńską Europę Zachodnią w krąg kultury śródziemnomorskiej. Na terenach podbitych Rzym narzucił własną urbanizację, drogi i organizację rol-

² Pauzaniusz, *Wędrówka po Helladzie*, Wrocław 1973, s. 39, 40.

nictwa. Od delty Dunaju po Kraj Brytów osadzano weteranów i tworzone kwatery legionów, wprowadzając obywatelstwo rzymskie i majątki wiejskie wokół na wpół miejskich ośrodków. Trwało to setki lat. Za Flawiuszów i Antoninów Rzym realizował swoją Pax Romana. Nie zapominajmy jednak, że wszystko zostało zintegrowane mieczem. Narody podbite nigdy nie przyjęły dogłębnie tego systemu. Historia Rzymu starożytnego trwała jeszcze kilkaset lat, by skończyć się na Zachodzie umownie w 476 r., pod naporem ludów z północy. To jest więc drugi konar.

Tradycja judeochrześcijańska

Ale jeszcze za czasów świetności imperium, w jednej ze wschodnich prowincji, za panowania cesarza Tyberiusza narodził się Ktoś, kto miał zmienić bieg dziejów miasta, a potem Europy i świata. Wczesnochrześcijański poeta i pisarz Prudencjusz, czyli Aulus Prudentius Clemens, pisze, zastanawiając się nad teologią dziejów: *Jaka jest tajemnica historycznego przeznaczenia Rzymu? Jest nią to, że Bóg chce jedności ludzkości, ponieważ religia Chrystusa wymaga społecznych podstaw, pokoju i przyjaźni między narodami. I dalej: A oto znaczenie wszystkich zwycięstw i triumfów rzymskiego cesarstwa: rzymski pokój przygotował drogę na przyjście Chrystusa...*³

Trzeba więc przejść do trzeciego konara trójdzielnego pnia dzisiejszej cywilizacji europejskiej – do tradycji judeochrześcijańskiej, z której wyłonił się Kościół. Chrześcijaństwo rościło sobie prawo do dziedzictwa Izraelowego i oparło się nie na powszechnie panujących zasadach myśli hellenistycznej, lecz na czysto hebrajskiej tradycji reprezentowanej przez Zakon i Proroków. Kościół chrześcijański nie próbował zwalczać cesarstwa rzymskiego jako organizmu politycznego, czy też zająć jego miejsca. Był społecznością nadprzyrodzoną, państwem świata przyszłego – jednocześnie uznawał prawa i roszczenia państwa w porządku doczesnym. Do niego, do tego młodego Kościoła, należała przy-

³ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000, s. 36.

szłość po upadku Rzymu. Ale zanim odniósł zwycięstwo, przeszedł przez męczeństwo i zwalczanie odszczepieństw i schizm. Przetrwał dlatego, że uważał się, jak pisze św. Piotr za *plemię wybrane, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud Bogu na własność przeznaczony* (1P 2,9). Aż wreszcie Konstantyn uznał go oficjalnie i połączył z państwem rzymskim, co stało się czynnikiem decydującym w rozwoju nowych idei społecznych. Fakt ten przyczynił się także do ogromnego wzrostu intelektualnego Kościoła, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Ojcowie Wschodu, jak św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy łączyli tradycję chrześcijańską z tradycją filozofii greckiej. Wśród ojców łacińskich, jak św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży z Mediolanu, św. Hieronim, Rufin z Akwilei, szczególną uwagę należy poświęcić św. Augustynowi, biskupowi Hippony, który działał także w Rzymie i Mediolanie. Autor „*Confessioness*”, jednego z największych dzieł w dziejach ludzkości, z rozmyślań o zagrożeniu cywilizacji wysnuwa historiozofię, którą formułuje w „*De civitate Dei*” (413-426)⁴. Była to dualistyczna koncepcja rzeczywistości społecznej. Wszystkie stworzone przez ludzi systemy rządów (*civitas terrane*) dotknięte są piętnem grzechu pierworodnego, a zatem mają charakter nietrwały. Państwu ziemskiemu przeciwstawia idealne państwo Boże (*civitas Dei*), które tworzą ludzie obdarzeni łaską i zorganizowani w Kościele. W V i VI stuleciu wpływ św. Augustyna stał się dominujący w całym zachodnim chrześcijaństwie, w końcu zaś, za pośrednictwem papieża, św. Grzegorza Wielkiego, tradycja augustiańska stała się dziedzictwem intelektualnym Kościoła średniowiecznego.

Wiek średni

A więc jesteśmy w wiekach średnich – wiekach ciemnych, jak często mówią historycy. To ważny okres w dziejach Europy. Wtedy to powstała jedność europejska w dzisiejszym kształcie. Trzeba by głębo-

⁴ Wg Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1998.

kich studiów historycznych, by zrozumieć tę epokę. Christopher Dawson, brytyjski historyk, w swej książce „The Making of Europe – an Introduction to the History of European Unity” (pierwsze wydanie 1932 r., Londyn)⁵ wśród czynników tworzących średniowieczną jedność europejską omawia: starożytny Rzym, Kościół katolicki, barbarzyńców i wędrowni ludów, cesarstwo bizantyjskie, islam i jego ekspansję i wreszcie wikingów. W tym okresie wczesnego średniowiecza idea europejska przybrała postać uniwersalizmu cesarskiego i papieskiego. Myśl o idealnym, uniwersalnym państwie utrzymującym jedność chrześcijańską podaje np. Agobard, uczony biskup z Lyonu: *W Chrystusie nie ma Żyda ani poganina ani barbarzyńcy, ani Scyty, nie ma Akwitańczyków, ani Longobardów, ani Burgundów, ani Alemanów. I dalej: Jeśli Bóg cierpiał po to aby mur podziałów i wrogości przestał istnieć, i aby wszyscy pogodzili się w Jego Ciele, to czyż ta niewiarygodna różnorodność praw jaka panuje nie tylko w każdym zakątku i mieście, lecz nawet w tym samym domostwie i niemal przy jednym stole nie jest przeciwna temu Bożemu dziełu jedności?*⁶ Idee uniwersalnego, teokratycznego cesarstwa starali się zrealizować Karolingowie, frankońska dynastia, której najwybitniejszego przedstawiciela, Karola Wielkiego, tytułowano pater Europae – ojciec Europy.⁷ Uniwersalizm papieski, również wywodzący się z filozofii św. Augustyna, stanowił istotny czynnik integracyjny. Naturalny proces łączenia się w większe organizmy małych państw plemiennych zyskiwał w Kościele zasadniczego sprzymierzeńca. Instytucja uniwersalna – przez to, że jej struktury nakładały się na organizacje państwowe – stawała się siłą narodotwórczą i sama nabierała charakte-

⁵ N. Davies *Europa*, Kraków 1998, s. 63 pisze: „Jak dotąd, żaden z eksperymentów zmierzających do »napisania historii z europejskiego punktu widzenia« nie wywołał powszechnego aplauzu. Niektórzy historycy – na przykład Christopher Dawson – podejmowali taką próbę odwołując się do chrześcijańskich podwalin Europy”.

⁶ Ch. Dawson, dz. cyt., s. 255, 256.

⁷ Zob. A. Gieysztor, *Europejska Christiana respublica w średniowieczu*, w: A. Dylus (red.) *Europa. Fundamenty jedności*, Warszawa 1999, s. 43-48.

ru państwowego. To już wiek X. W 1000 r. „młodsza Europa” spotkała się z ideą cesarsko-papieskiego uniwersalizmu chrześcijańskiego,⁸ dołączając do christianitas, będącej jednością ponadnarodową i ponadetniczną. Tak zakończyła się przywoływana w wizjach wielkich papieży i cesarzy tego okresu respublica christiana jako kontynuacja starożytnej respublica romana.

W późniejszym średniowieczu genius loci przenosi się do Francji: w połowie XIII w. wykladał w Paryżu św. Tomasz z Akwinu. W 1274 r. napisał niedokończony traktat polityczny „O władzy monarchów”. Wykladał na powstałej jako jeden z pierwszych uniwersytetów Sorbonie. Nauka św. Tomasza to zdecydowane odejście od poglądów św. Augustyna. Odrzucił tezę o Boskim pochodzeniu władzy, głosząc, że od Boga pochodzi jedynie zasada władzy państwowej, natomiast konkretny ustrój tworzą ludzie. Zgodnie z tym założeniem uważał, że władza państwowa podlega duchowej jedynie w sprawach związanych bezpośrednio ze zbawieniem duszy. Do zadań państwa należy stworzenie warunków potrzebnych do zbawienia, takich jak pokój (pax) i porządek (ordo).

Uniwersytety, które od XI do XIV w. powstawały masowo na terenie Europy, stanowią nowe zjawisko. Do końca XIV w. tylko ważniejszych można naliczyć ok. trzydziestu. To kolejny czynnik spajający Europę. Wszędzie wykładano po łacinie, stała się ona językiem ludzi wykształconych. Uniwersytety pełniły rolę międzynarodowych centrów życia naukowego. Przemieszczanie się studentów stanowiło czynnik integrujący wykształcone elity Europy. W tych kręgach (Florencja) obracał się wielki poeta Dante Alighieri, autor „De monarchia”, gdzie postulował (zgodnie ze św. Tomaszem) rozróżnienie władzy świeckiej i duchowej.

By wrócić do znaczenia Paryża, tu właśnie Pierre Dubois, prawnik Filipa IV Pięknego, napisał traktat „De recuperatione Terrae Sanctae”,

⁸ J. Wyrozumski, *Europa i Polska w czasach św. Wojciecha*, w: J. Strzelczyk, Cz. Pest i W. Polak (red.), *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, Lublin 2001.

gdzie sugerował połączenie papieństwa, części Niemiec, Lombardii, Wenecji, Włoch i Hiszpanii. Pisał: *Wówczas Filip mógłby kierować z Francji polityką europejską...*⁹ Idea ta weszła do tradycji francuskiej polityki zagranicznej.

Humanizm i kontrreformacja

Niewyraźne próby integracji politycznej i bardzo wyraźny rozwój duchowy i kulturalny późnego średniowiecza wprowadziły Europę w okres zwany renesansem. Pojawiły się nowe czynniki spajające, które musiały zastąpić przeżywające kryzys papieństwo. Stały się nimi: powszechne zainteresowanie starożytnością, niebывały rozwój sztuki i literatury, nowe formy gospodarowania, wielkie odkrycia geograficzne, a z czynników zewnętrznych – zagrożenie muzułmańskie. Słowo „Europa” było powtarzane setki razy w utworach najwybitniejszych pisarzy – humanistów. Jednak myśl polityczną tego okresu reprezentuje makiawelizm. Otwarcie się na nowe światy i zetknięcie z zamorskimi ludami sprawiły, że pojawił się europocentryzm, zjawisko dziś uważane za negatywne, ale wtedy sprawiące, że Europejczycy poczuli się jakąś wyjątkową jednością i innością. Jednocześnie można zaobserwować silne tendencje dezintegracyjne – przede wszystkim religijne. W wyniku rewolucji luterkańskiej i kalwińskiej powstały Kościoły reformowane, co przyczyniło się do daleko idących podziałów w Europie.

Nadejście kontrreformacji – tak przynajmniej historycy często określają szesnasto- i siedemnastowieczny nawrót do katolickiego uniwersalizmu, który powrócił wraz z reformą nauczania Kościoła – to już prawie czasy całkiem nowożytne, gdy rozwój nauk, w tym i politycznych, sprawił, że pojawiło się wiele różnego typu projektów zespolenia części lub całej Europy, uważanej za pojęcie równoznaczne z pojęciem chrześcijaństwa. Elementem spajającym stała się np. praca Towarzystwa Jezusowego. W całej Europie jezuici prowadzili działalność edu-

⁹ M. Perkowski (red), *Integracja europejska*, Warszawa 2002, s. 27.

kacyjną, a z ich przeżywających świetny rozwój kolegów wychodziła świecka i duchowa elita ludzi wykształconych. Powołać się można na Giovanniego Botero, włoskiego historyka i pisarza politycznego z przełomu wieków, autora „Della Ragion di Stato” i „Le Relationi Universali”, sekretarza kardynałów Karola i Fryderyka Borromeusza, a potem księcia Sabaudii. Głównym tematem „Dalla Ragion...” jest refleksja nad problemami sprawowania władzy, nad funkcjonowaniem państwa w świecie. Dla Giovanniego Botero najważniejsza była idea monarchii uniwersalnej, zatem państwa, w którym poddani jednego tylko władcy mogliby używać tego samego języka i tej samej monety. Czynnikiem spajającym monarchię uniwersalną byłaby wspólna wszystkim wiara katolicka. Monarchia taka mogłaby przeciwstawić się śmiertelnemu wrogowi chrześcijaństwa, jakim był islam.¹⁰

Wiek filozofów

Wiek XVIII to tzw. wiek rozumu, wiek filozofów, wiek nauki, ale także wiek absolutyzmu i wiek gilotyny. Wielu polityków, filozofów, pisarzy i duchownych stało się autorami projektów integracyjnych, inspirowanych idealizmem, nie zawsze oparty na religii. Jeszcze w 1625 r. Niderlandczyk Hugo Grotius w dziele „De jura belli et pacis” dedykowanym królowi Francji, myślał o jakiejś instytucji, która rozstrzygałaby spory pomiędzy wojującymi stronami, zmuszając je do zawierania porozumień. Miały to być kongresy panujących. Rok potem, angielski kwakier William Penn, założyciel Pensylwanii, napisał „Essay towards the present and future peace of Europe”.¹¹ Inni idealisci tego okresu obmyślali próby stworzenia pokojowego ładu na kontynencie europejskim za pomocą integracji. Inny projekt, nieco późniejszy, bo

¹⁰ S. Bielański, *Giovanni Botero*, Kraków 1995, s. 132.

¹¹ K. Wilson, J. van der Dussen (red.), *The History of the Idea of Europe*, London and New York 1996.

z 1638 r., dotyczący utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy zaproponował Maksymilian de Benthue książę de Sully. Mąż stanu, doradca francuskiego króla Henryka IV myślał o utworzeniu conseil tres chretien, wspólnej armii i integracji religijnej.

Nowym zjawiskiem stał się osiemnastowieczny kosmopolityzm. Około roku 1700 r. Pierre Bayle, hugonocki autor pierwszej oświeceniowej encyklopedii napisał: *Jestem obywatelem świata, nie służę ani cesarzowi, ani królowi Francji, lecz prawdzie*.¹² Kosmopolityzm wywodził się ze stanowiących międzynarodową rodzinę domów monarszych. Język francuski wypierał łacinę uczonych. Dwory naśladowały francuski styl, francuszczyzna była w mowie i piśmie wyrazem kosmopolityzmu. Problemem pozostawała jednak pokojowa współpraca między państwami. W 1713 r. francuski publicysta Charles-Irenee Castel, opat de Saint-Pierre, zarysował w swym „Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe” wizję unii europejskiej z centralnym rządem, sprawowanym kolejno przez różnych władców, trybunałem pokojowym i wspólną armią. Publikacja spotkała się z żywą reakcją Jean-Jacques’a Rousseau, który w wielu wystąpieniach proponował utworzenie organizacji narodów europejskich opartej na fundamentalnych zasadach prawa międzynarodowego. Wreszcie w 1795 r. Immanuel Kant wystąpił z rozprawą „Zum Ewigen Frieden”, gdzie sprecyzował założenia Stanów Zjednoczonych Europy jako federacji republikańskich wolnych państw. Argumentował, że z punktu widzenia rozumu, nie ma innego wyjścia, by usprawnić stosunki między państwami, jak stworzenie wspólnoty ludów.

Napoleoński epizod w dziejach Europy, był oczywiście, w jakimś sensie, próbą militarnej, przymusowej integracji kontynentu.

Romantycy i utopiści

Okres trwający do 1914 r. to wiek rewolucji przemysłowej, romantyzmu i nacjonalizmów. W 1814 r. hr. Claude Henri de Rouvroy de

¹² U. im Hof, *Europa Oświecenia*, Warszawa 1995, s. 78, 79.

Sain-Simon, utopijny socjalista, oraz jego uczeń Jacques Nicolas Augustin Thierry przedstawili plan stworzenia zjednoczonej Europy – państwa ponadnarodowego. Dwuizbowy parlament sprawować miał najwyższą władzę ustawodawczą, rozstrzygać spory między narodami wchodzącymi w skład wspólnego państwa i wybierać króla. Koncepcja Stanów Zjednoczonych Europy pojawiła się ponownie w okresie Wiosny Ludów. W 1849 r. Victor Hugo jako przewodniczący Paryskiego Kongresu Pokoju, kongresu wykluwających się wtedy ruchów pacyfistycznych powiedział: *Przyjdzie dzień, kiedy Ty, Francjo, Ty, Rosjo, Ty, Italio, Ty, Anglio, Wy, Niemcy, kiedy Wy, wszystkie narody kontynentu zespolicie się ściśle w wyższą jednostkę i założycie europejskie braterstwo nie utraciwszy waszych swoistości i indywidualności...*¹³ W drugiej połowie XIX w. poglądy utopistów i romantyków dotyczące jedności europejskiej coraz bardziej ustępowały miejsca oficjalnym, nacjonalistycznym politykom mocarstwowym. W wilhelmińskich Niemczech pojawiła się w 1915 r. książka Friedricha Naumanna „Mitteleuropa”, dotycząca koncepcji Europy Środkowej zintegrowanej w ramach wpływów niemieckich. Nadeszła pierwsza wojna.

Między wojnami światowymi

Hekatomba na polach Verdun, nad Sommą i pod Ypres, broń masowego rażenia, wreszcie pojawienie się na europejskiej scenie nowych aktorów (Amerykanie, bolszewicy) zaś zniknięcie innych (Austro-Węgry), sprawiły, że Europa uległa całkowitej przebudowie. Duża część kontynentu otrzymała podstawy do nowego startu, ale już za kilkanaście lat te podstawy zostały nazwane dyktatem wersalskim, co niebawem doprowadziło do kolejnej wojny światowej.

W tyglu polityki międzywojennej nie brakło inicjatyw ogólnoeuropejskich. Powojenny program dla Europy zaproponował Tomas Garigue Masaryk, późniejszy prezydent Czechosłowacji, w książce „Nowa

¹³ M. Perkowski (red.), dz. cyt., s. 30.

Europa” wydanej w 1918 r. W 1920 r. utworzono Ligę Narodów. Jak pisze Norman Davies, *odegrała wielką rolę w rozwiązywaniu małych spraw i bardzo małą rolę w rozwiązywaniu spraw wielkich*.¹⁴ W jej działalności aktywnością wybijał się Aristide Briand, socjalista, dziesięciokrotny premier i wieloletni minister spraw zagranicznych Francji, który wysunął projekt Unii Europejskiej. W 1929 r. przemawiając w Genewie do Zgromadzenia Ogólnego, mówił: *Myślę, że między narodami, które są geograficznie zespolone, tak jak narody Europy, winien istnieć rodzaj związku federalnego. (...) Chciałbym podjąć wysiłek, aby zbudować taki właśnie związek*.¹⁵ Zdanie to przeszło do historii. Rok potem przedłożył szczegółowe memorandum, gdzie mówił już o *moralnej unii europejskiej*. O ile Briand był wybitnym politykiem i człowiekiem działania, to rozwój ideologii w sprawie integracji europejskiej zawdzięczamy hr. Richardowi Coudenhove-Kalergi, wiedeńskiemu arystokracie, autorowi książki zatytułowanej „Paneuropa” (1923) i twórcy ruchu społecznego o nazwie Unia Paneuropejska. Jeszcze w 1950 r., w uznaniu zasług dla jednoczenia Europy, nagrodzony został po raz pierwszy ustanowioną nagrodą Karola Wielkiego.¹⁶

Dzisiejszość

Dalszy ciąg zdarzeń w Europie pamiętają dziadkowie i rodzice pokolenia, które dziś tak zażarcie dyskutuje, czasem głosząc hasło: „Europa tak, Unia Europejska nie”. Po II wojnie światowej Europa rzeczywiście zaczęła się jednoczyć. Dobrowolnie i drobnymi krokami. Aby to nastąpiło, niezbędne było niespotykane w jej dziejach zniszczenie, oraz by w kilkuletnich zmaganiach wojny totalnej nie było zwycięzców i zwyciężonych. By do środka Europy dotarła armia sowiecka. Nastąpiło pęknięcie na Łabie. Na wschód od tej rzeki euroazjatyckie mocarstwo za-

¹⁴ N. Davies, dz. cyt., s. 1008.

¹⁵ J. Łukaszewski *Cel: Europa*, Warszawa 2002, s. 63.

¹⁶ Tamże, s. 19.

częło urządzać swój porządek, będący przymusową integracją socjalistyczną państw środkowoeuropejskich, której formalnym przejawem stała się Rada Wzajemnej Pomocy Gospodarczej. Zawsze jednak z Warszawy było bliżej do Moskwy niż do stolicy Czechosłowacji. Nigdy ta „integracja” nie zbliżyła sąsiadów ani nie doprowadziła do gospodarczego dobrobytu, który wkrótce stał się udziałem pozostałej części kontynentu.

Początkowo jednak Europa Zachodnia była morzem ruin, a Włosi poruszali się po swych miastach konnymi furami. Wyszli z tego nie bez amerykańskiej pomocy finansowej i Planu Marshalla, leżącego u podstaw integracji. Narody zachodnioeuropejskie potrafiły w tym czasie powiedzieć sobie: Dość, musimy być razem, aby nie kłócić się tak jak dotychczas. Tę powszechną ideę, odczuwaną przez wymęczonych wojną mieszkańców Europy Zachodniej, zrealizowali chrześcijańsko-demokratyczni przywódcy Francji, Włoch, Niemiec, Belgii i Holandii. Trzeba jednak powiedzieć wyraźnie, że w demokratycznych społeczeństwach, przywódcy, bez poparcia wyborców, samodzielnie nie odegraliby większej roli. Społeczeństwa powiedziały więc „tak” sektorowej integracji przemysłów strategicznych, która miała zapobiec dalszym wojnom, poddając te przemysły wspólnej kontroli. Ale rychło potem francuskie Zgromadzenie Narodowe odrzuciło pomysł, by utworzyć wspólnotę obronną i jedną armię. Zintegrowanie przemysłów strategicznych, w tym restrukturyzacja, lub wręcz likwidacja zagłębi węglowych, przyniosły tzw. zwykłemu obywatelowi tylko pot i łzy. Bezrobocie i bieda szalały. Społeczeństwa uznały jednak, że pojednanie francusko-niemieckie i likwidacja zapalnej granicy warte są tego. Konferencja w Messynie stała się pierwszym krokiem ku integracji przynoszącej codzienny dobrobyt w państwach Szóstki. Zintegrowanie całości gospodarek umożliwił poprzedni, wstępny, sektorowy krok. Tu już chodziło o Europejską Wspólnotę Gospodarczą, zapewniającą pełne swobody w dziedzinie ekonomii. Integracja oparła się na solidnych podstawach, dotyczących każdego obywatela. Taki pomysł przewijał się już kilkakrotnie w rozmyślaniach wizjonerów, ale po raz pierwszy doczekał się realizacji. Nie-

stety, dotyczył tylko kilku krajów europejskich. Wspólnota nie była jednak „klubem zamkniętym”, ani „projektem skończonym”. Każde państwo, które chciało, i spełniało choćby kilka warunków, mogło negocjować swój akces. Tak się też stało. Dziś mówimy o Piętnastce, która na dodatek zintegrowała nie tylko swoje gospodarki, ale poszła dalej, jednocząc sprawy podlegające dotychczas suwerenności poszczególnych państw. Integracja osiągnęła więc stadium Unii, a jej uczestnicy nie zrezygnowali ze swej tożsamości, część narodowych prerogatyw dobrowolnie oddając pod wspólny nadzór. Do takiej Unii mają dziś dołączyć nowi kandydaci z Europy Środkowej i Wschodniej, którzy w wyniku bezkrwawej Jesieni Ludów mogli wreszcie wyrazić swoją wolę. Europa stanie się Europą dwudziestu pięciu ściśle powiązanych krajów, zostając jednym z centrów gospodarczych i politycznych globalizującego się świata.

ANDRZEJ OSTROMĘCKI, ur. 1942, absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego, studiował także w Szkole Głównej Handlowej oraz odbył staże w Institut International d'Administration Publique i Ecole Nationale d'Administration w Paryżu. Był doradcą w Gabinecie Politycznym Sekretarza Komitetu Integracji Europejskiej. Autor wielu publikacji w Biuletynie OCIPE. Wykładowca europeistyki. Mieszka w Warszawie.



Michał Rogalski

Katyń w audycji „Fala 49” z 2 marca 1952 r.

Przeglądając stare teksty audycji w Archiwum Polskiego Radia natrafiłem na oryginalny maszynopis audycji „Fala 49” z 2 marca 1952 r. Autorzy audycji poruszyli w niej sprawę zbrodni katyńskiej, a dokładniej, na 11 kartkach papieru wskazali jej „sprawców”. Powodem emisji tego tekstu były audycje w „Głosie Ameryki” na ten temat oraz działania powołanej w 1951 r. przez Kongres Stanów Zjednoczonych specjalnej komisji w celu wyjaśnienia okoliczności mordu katyńskiego.

Historia kłamstwa

Informację o rozstrzelaniu w Katyniu polskich oficerów pierwsi podali 13 kwietnia 1943 r. Niemcy. Dwa dni później radio moskiewskie nadało komunikat, że zbrodnię popełnili hitlerowcy w 1941 r. podczas zajmowania okolic Smoleńska. 17 kwietnia 1943 r. Rząd Polski zwrócił się do Międzynarodowego Czerwonego Krzyża o zbadanie sprawy. Wszelkie działania w celu wyjaśnienia prawdy Kreml traktował jako zagrożenie polityczne, dlatego 26 kwietnia 1943 r. komisarz spraw zagranicznych Mołotow oskarżył Rząd RP o współpracę z Niemcami i zawiadomił o zerwaniu stosunków dyplomatycznych z Polską. Reakcja sowiecka wywołała zaniepokojenie rządu brytyjskiego. 4 maja 1943 r. minister Eden przemawiając w Izbie Gmin stwierdził, że doniesienia niemieckie to próba zakłócenia jedności w obozie sprzymierzonych. Brytyjczycy i Amerykanie, zachowując bierność, poparli działania Moskwy – Stalin dostał wolną rękę. Brnąc dalej w kłamstwie władze sowieckie za pomocą sfabrykowanych dowodów umieściły sprawę Katy-

nia na akcie oskarżenia procesu norymberskiego. Jednak mimo wysiłków sowieckich oskarżycieli w wyroku Trybunału Norymberskiego sprawa Katynia nie pojawiła się.

Radziecki monopol na „prawdę” o Katyniu złamało dopiero powołanie w 1951 r. przez Kongres USA specjalnej komisji. Wyciągnięcie sprawy Katynia było wygodne dla polityki Stanów Zjednoczonych. Chodziło bowiem o nagłośnienie trudnej sytuacji jeńców amerykańskich w Korei, których poddawano „praniu mózgu”. Katyń był tu dobrym „argumentem pomocniczym”. 22 grudnia 1952 r. Komisja – byli w niej również senatorowie polskiego pochodzenia – po drobiazgowym zbadaniu sprawy ogłosiła raport (w sumie 2363 strony tekstu), który nie pozostawił wątpliwości, co do sprawców zbrodni. Komisja zaleciła przedstawienie sprawy w ONZ i wniesienie skargi przeciwko ZSRR do Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze.

Mimo takiego wyniku raportu komisji Kongresu USA, radziecka wersja, że polskich oficerów w Katyniu zamordowali Niemcy, była dalej upowszechniana przez propagandę w ZSRR i PRL. Dopiero 13 kwietnia 1990 r. agencja informacyjna TASS ogłosiła lakonicznie, że zbrodni katyńskiej dopuściło się NKWD. W 1992 r. Borys Jelcyn ujawnił teczkę nr 1, zawierającą dokumenty obciążające zbrodnią katyńską Biuro Polityczne Związku Radzieckiego i Stalina, a rok później przekazał Polsce dokumentację katyńską.

„Propaganda faktów”

Prawda o Katyniu była ukrywana przez ponad pół wieku. Przez dziesięciolecia „dziennikarze”, „publicyści” i „historycy” pracujący dla systemu zmieniali prawdę historyczną. Radiowy cykl programów „Fala”, nadawany od 1949 r. przy użyciu tzw. faktów, kreślił światopogląd Polaków. O tym, jak była odbierana i jak wyglądała ta audycja, najtrafniej napisał Marek Hłasko w „Pięknych dwudziestoletnich”: *Bydłę to włączyło się przeważnie w czasie muzyki tanecznej mówiąc „Tu Fala 49, tu*

Fala 49 włączamy się". Po czym zaczynał opluwanie krajów imperialistycznych; przeważnie jednak wsadzał szpilki w pupę Amerykanom, mówiąc o ich kretynizmie, bestialstwie, idiotyzmie i tego rodzaju rzeczach – następnie kończył swą tyradę słowami „Wyłączamy się”. „Fala” widniała w ramówce Polskiego Radia do końca lat osiemdziesiątych, zmieniał się tylko numer końcowy tytułu. Zmieniali się również ludzie pracujący dla niej, zmieniała się też polityka informacyjna czy dezinformacyjna, ale mimo tych zmian polski słuchacz, pamiętając pierwsze lata funkcjonowania tych audycji, podchodził z rezerwą do przekazywanych w „Fali” treści.

Informacja na służbie

Audycja z 2 marca 1952 r. jest przykładem bardzo przemyślanej kombinacji propagandowej. Tekst, wygłoszony dzień później po oświadczeniu premiera rządu J. Cyrankiewicza przeciwko działaniom powołanej przez Kongres USA Komisji do zbadania zbrodni katyńskiej, powołując się na wydaną na emigracji książkę „Zbrodnia Katyńska w świetle dokumentów” (Londyn 1948) i wydane w 1948 r. w USA pamiątki Goebbelsa, utwierdza opinię publiczną w kłamstwie. Zabieg posłużenia się materiałem drukowanym zagranicą, a zarazem nielegalnym w Polsce, zmniejsza możliwość konfrontacji tekstu audycji z tymi publikacjami. Potencjalny odbiorca, słysząc, że nawet w emigracyjnych książkach można znaleźć dowody potwierdzające radziecką wersję o Katyniu, może zawierzyć audycji. W rzeczywistości jest to misterna mistyfikacja polegająca na niedomówieniu, zafałszowaniu i przekręceniu. Przykładowa interpretacja znalezienia niemieckich kul w ciałach polskich oficerów jako wskazanie winnego, a pominięcie faktu, że w 1939 r., przed zbrodnią, Związek Radziecki zakupił taką samą jak użyta w Katyniu niemiecką broń i amunicję, jest wyrafinowanym niedomówieniem. Po latach komendant NKWD Błochin, który uczestniczył w mordowaniu polskich oficerów, stwierdził, że użyto niemieckiej broni typu Walther, gdyż radzieckie pistolety TT zbyt szybko się psuły.

Cenzura, a może...

Mówiąc o informacjach w PRL zwraca się uwagę, że musiały być takie, bo w Polsce działała cenzura i nie można było inaczej, ale to, co nazywamy cenzurą, tak naprawdę nie miało z nią nic wspólnego. Instytucji, która z premedytacją zajmowała się kastrowaniem, przeinaczaniem faktów nie można nazywać cenzurą tylko fabryką fałszywych tekstów. Nie było to niedopuszczanie opinii publicznej do niektórych faktów, tylko celowe fałszowanie ich, by utwierdzić i wychować społeczeństwo w szkicowanym przez władzę postrzeganiu rzeczywistości – była to propaganda kłamstw i pomówień.

„Fala 49”

Przedstawiam teraz oryginalny tekst audycji „Fala 49”, wygłoszonej 2 marca 1952 r. o godzinie 9 na antenie programu I Polskiego Radia i powtórnego dzień później, o godzinie 17,05 w programie II Polskiego Radia.

Uwaga, Uwaga włączamy się.

Fala 49 odpowiada.

Przed kilkoma dniami otrzymaliśmy list obywatelki Zofii Nowak z Łodzi, ulica Szymonowicza, 12. Ob. Nowak pisała:

„Bardzo chciałabym otrzymać odpowiedź na mój list, bo bardzo mnie męczy sprawa tego Katynia, o którym mówią przez radio z Ameryki. Ja nie mam radia w domu, ale moja sąsiadka przyszła i mówi, że z Ameryki mówią, że w Katyniu to nie hitlerowcy zamordowali 11 tysięcy polskich oficerów, ale Ruscy. Ja w to nie wierzę, bo wiem, że to zrobili Niemcy, ale nie umiem mojej sąsiadce tego wytłumaczyć. Ja nie chcę słuchać tych podżegaczy wojennych, ale bardzo bym chciała, abyś ty »Falo« odpowiedziała i wytłumaczyła ludziom przez radio prawdę”.

Na pytanie to odpowiedziało już jasno i wyraźnie oświadczenie Rządu Polskiego. My chcielibyśmy zadać ob. Nowak i innym słuchaczom, którzy również tę sprawę w dobrej wierze poruszyli, jedno proste

pytanie: czy nie zastanowiło was, uczciwych i głęboko miłujących swój kraj Polaków, dlaczego właśnie dziś i właśnie w Stanach Zjednoczonych odgrzebano plugawą prowokację hitlerowską? Czy nie uderzyła Was od razu myśl, iż tą goebbelsowską prowokacją amerykańscy ludobójcy z Korei i amerykańscy wskrzesiciele hitlerowskiego Wehrmachtu usiłują odwrócić uwagę od swoich zbrodni, od swojej zbrodniczej polityki wybielania i wypuszczania na wolność hitlerowskich ludobójców z Oświęcimia, Majdanka, Treblinki, Buchenwaldu? Czy nie uderzyła was myśl, że tę prowokację hitlerowską odgrzebali amerykańscy protektorzy hitlerowca Guderiana i Adenauera. Wytrwale szczujący przeciw bezpieczeństwu i całości Polski?

Pomyślcie. A teraz pragniemy przypomnieć fakty historyczne.

Po klęsce pod Stalingradem w lutym 1943 roku, która przetrąciła stos pacierzowy Wehrmachtu, zbrodniarze hitlerowscy zaczęli rozpaczliwie szukać ratunku: czegoś, co by wywołało rozdzwinki między Związkiem Radzieckim a resztą państw walczących przeciw Hitlerowi, i czegoś, co by osłabiło nieprzejednaną do hitlerowców nienawiść narodu polskiego.

W ciągu kilku miesięcy Goebbels gorączkowo montuje swoją plugawą prowokację antyradziecką. W roku 1941 kiedy Wehrmacht w pierwszym rzucie ofensywy zagarnął ziemie białoruskie, hitlerowcy bestialsko wymordowali pod Katyniem 11 tysięcy polskich oficerów i żołnierzy. Teraz – po klęsce stalingradzkiej – hitlerowcy odgrzebują trupy pomordowanych przez nich Polaków i, nie szczędząc kosztów, rozpętują hłaśliwą kampanię propagandową, organizują – podobnie jak to robi dziś Kongres USA – różne „specjalne komisje”, przesłuchują rzekomych „świadków” i tak dalej i tak dalej. Mordercy z Oświęcimia i Treblinki „oskarżają” o zbrodnię, którą sami popełnili – Związek Radziecki. Prowokacja szyta jest tak grubymi nićmi, że nawet emigrancka, plugawa książka „Zbrodnia Katyńska” zmuszona jest przyznać, że Niemcy w ciągu kilku miesięcy robili „przygotowania” w Katyniu, zanim pokazali odpowiednio spreparowane mogiły sprowadzonym do Katynia „delegacjom” i „wycieczkom”. Oto, co przeczytać można nawet w tej emigranczkiej, wrogiej Związkowi Radzieckiemu książce, na str. 242 (cytujemy):

„W toku rozmów z Niemcami członkowie wycieczki zapytali, dlaczego dopiero teraz powiadamia się Polaków o znalezieniu masowych grobów, które Niemcom znane już były co najmniej od kilku miesięcy” (koniec cytaty). Ze strony niemieckiej dano wykrętną i kłamliwą odpowiedź, że (znowu cytujemy) „Jest to wina dowództwa wojskowego, które w toku żywych operacji frontowych zlekceważyło wartość i znaczenie tego odkrycia” (koniec cytaty).

Zauważmy, że w rejonie Smoleńska i Katynia nie toczyły się wówczas – i to od dwóch blisko lat – żadne operacje! Również od dwóch blisko lat wiedzieli hitlerowcy bardzo dokładnie o grobach Polaków pod Katyniem dla tej prostej przyczyny, że sami jesienią 1941 roku Polaków pod Katyniem pomordowali.

Posłuchajmy, co o tym pisze Goebbels w swoich pamiętnikach, wydanych w Stanach Zjednoczonych – powtarzamy, wydanych w Stanach Zjednoczonych, w roku 1948, nakładem Doubleday and Co Incorporated. Inscenizator Katynia, Goebbels usiłuje w swoich pamiętnikach utrzymać oficjalną, to jest hitlerowską, a dziś i amerykańską – wersję Katynia. Ale posłuchajmy, jakie wymykają mu się mimo woli wyznania. (cytujemy):

„Prowadzimy – pisze Goebbels – propagandę wokół sprawy katyńskiej według wszelkich zasad sztuki. Ponieważ 10 czy 12 tysięcy Polaków straciło życie – być może zasłużyli na to, bo przecież to Polacy wojnę WYWOŁALI – warto teraz POSŁUŻYĆ się nimi”...

„Hitler jest bardzo zadowolony ze sprawy katyńskiej. Sprawa ta przekonała go, jak wielkie możliwości kryje jeszcze dziś (to jest po klęsce stalingradzkiej) propaganda anty bolszewicka”.

Tak pisze Goebbels w swoich pamiętnikach wydanych w USA. Po czym sam wbija gwóźdź do trumny prowokacji hitlerowskiej i – amerykańskiej. Cytujemy:

„Niestety, znaleziono kule niemieckie w grobach Katynia.”

Tu Goebbels dodaje, że jest rzeczą absolutnie nieodzowną utrzymanie tego odkrycia w najściślejszej tajemnicy, gdyż (cytujemy):

„Gdyby to doszło do wiadomości naszych wrogów, cała sprawa Katynia spaliła by na panewce”.

Tak pisze Goebbels w swoich pamiętnikach, wydanych w Stanach Zjednoczonych w 1948. I to trzeba, obywatelko Nowak, powiedzieć pilnym słuchaczom „Głosu Ameryki”, czyli „Głosu Goebbelsa”!

Ale na wyznaniach Goebbelsa nie kończy się sprawa. [Nie kończy się, anonimowy sojuszniku hitlerowców amerykańskich i niemieckich, podpisujący się dla niepoznaki „Sabina M.” i podający się choć nim nie jest, za mieszkańca Szczecina. Szczecina, który przywróciła Polsce braterska przyjaźń Związku Radzieckiego.

Powtarzamy – na wyznaniach Goebbelsa nie kończy się sprawa. I! Mamy jeszcze inne świadectwa wrogów Związku Radzieckiego, którzy wbrew woli wskazują rękę hitlerowskiego kata w Katyniu.

W cytowanej już książce emigranckiej przytoczona jest na str. 208-209 relacja niejakiego Mariana Wodzińskiego, lekarza sądowego z Krakowa, członka komisji technicznej PCK, sprowadzonej przez hitlerowców do Katynia. Wodziński kilkakrotnie wspomina o hitlerowskim oficerze nazwiskiem Slowencyk, który w Katyniu (cytujemy):

„Dawał z siebie wszystko, aby sprawę katyńską wykorzystać możliwie najpełniej z punktu widzenia niemieckiej propagandy”.

Tak pisze i to przyznaje nawet plugawa, emigrancka książka. Otóż Herr Leutnant Gregor Slowencyk ODNAŁAZŁ SIĘ. W 1948 roku został aresztowany przez policję WIEDĘSKĄ. Wśród aktów przesłanych prokuraturze WIEDĘSKIEJ znajduje się między innymi autentyczny list, który Slowencyk wysłał z KATYNIA do swojej rodziny w dniu 23 kwietnia 1943 roku. Najistotniejszy fragment listu brzmi: (cytujemy):

„Katyń, którego wynalazcą ostatecznym jestem ja sam, przysparza mi niezmiernie dużo pracy. Na mojej głowie spoczywa wszystko, co się tutaj dzieje: prowadzenie ekshumacji w taki sposób, który ODPOWIADA TEZIE, JAKĄ PROPAGUJE, przyjmowanie wszystkich delegacji, które przybywają samolotami ...” I tak dalej i tak dalej.

Cytowaliśmy list aresztowanego przez policję wiedeńską hitlerowca Gregora Slowencyka, jednego z goebbelsiaków, który w terenie inscenizował potworną, antyradziecką prowokację Hitlera, Goebbelsa

¹ Tekst przekreślony, prawdopodobnie nie odczytany.

i Himmlera. A wiecie, co się stało ze Slowencykiem? Zniknął. „Zaopiekował się” Slowencykiem wywiad amerykański, zaopiekowali się nim amerykańscy spadochroniarze Goebbelsa – i Slowencyk zniknął. Ale panom z Waszyngtonu nie udało się zatrzeć śladów zbrodni swoich hitlerowskich sojuszników. List Slowencyka został ogłoszony w prasie austriackiej w 1948 roku.

Teraz już wiecie, obywatelko Nowak, co odpowiadać należy słuchaczom „Głosu Ameryki”, tego „Głosu Goebbelsa” i agentom amerykańskich wskrzesicieli Wehrmachtu? A przecież zacytowaliśmy jedynie garść faktów i wypowiedzi, zaczerpniętych – (podkreślamy) – ze źródeł WROGICH Związkowi Radzieckiemu.

Pisze pan podpisujący się Władysław Jagiełło z Warszawy:

„Dlaczego na procesie w Norymberdze naczelny prokurator radziecki domagał się skreślenia sprawy mordu katyńskiego, co mu się udało”.

Pan tze, panie Jagiełło. Pan tze tak, jak tgał Goebbels i tak, jak tzą dzisiaj amerykańscy naśladowcy Goebbelsa.

Prokurator radziecki nie tylko „nie domagał się skreślenia sprawy mordu katyńskiego”, ale tę sprawę WŁAŚNIE WNIÓŚŁ. Akt oskarżenia w procesie norymberdzkim stwierdza, że (cytujemy) „We wrześniu 1941 roku zostało zamordowanych 11000 jeńców – oficerów polskich w lesie katyńskim koło Smoleńska... mord został dokonany przez niemiecki urząd wojenny, ukrywający się pod umowną nazwą »sztab 537 batalionu roboczego« (koniec cytaty). Zeznania świadków profesora Rozotowskiego, profesora Bazylewskiego oraz profesora Markowa na procesie norymberskim zawarte są w protokołach norymberdzkiego procesu hitlerowskich ludobójców t. XVII str. 351-363 i 364-394.

Albowiem natychmiast po oswobodzeniu Smoleńska i okolic przez Armię Radziecką, to jest we wrześniu 1943 roku – do Katynia wysłana została specjalna komisja, która po dokonaniu ekspertyzy sądowo-lekarskiej, po zbadaniu dokumentów i dowodów rzeczowych oraz po przesłuchaniu przeszło 100 świadków stwierdziła w sposób niezbity, że Niemcy najeżdźcy hitlerowscy bestialsko i masowo wymordowali w okresie wrzesień-grudzień 1941 roku polskich jeńców wojennych, którzy zo-

stali pochowani w masowych mogiłach lasu katyńskiego, z łatwością „odnalezionych” w kwietniu 1943 roku przez hitlerowskich morderców. Wszystkie dane, ogłoszone przez komisję do badania zbrodni katyńskiej, zostały potwierdzone zarówno w czasie procesu norymberskiego, jak i w licznych dokumentach, których znikomą zaledwie część cytowaliśmy w tej audycji.

Anglosascy członkowie trybunału norymberskiego na zlecenie swoich rządów, które w roku 1946 już prowadziły politykę wrogą pogromcy hitleryzmu, to jest Związkowi Radzieckiemu – nie chcieli potępić sprawców Katynia podobnie, jak nie potępił zbrodniczego sztabu i dowództwa Wehrmachtu. Sędzia radziecki zgłosił w tej sprawie protest.

Oto jest prawda o potwornej zbrodni katyńskiej, popełnionej przez ludobójców z Oświęcimia, Majdanka i Treblinki. Oto jest prawda o nikczemnej prowokacji Goebbelsa, którą teraz odgrzebali amerykańscy wskrzesiciele Wehrmachtu, pchający Guderianów i Adenauerów do wojny przeciw Polsce i Związkowi Radzieckiemu.

Tę prowokację przygwoździło ostatecznie oświadczenie Rządu Rzeczypospolitej Polskiej.

Chcielibyśmy jeszcze podkreślić znamieny fakt. Większość piszących do „Fali 49” słuchaczy, natychmiast zwierzyła podły podstęp² skoro tylko amerykański „Głos Goebbelsa” zaczął szerzyć, plugawą prowokację katyńską i opowiadać o owym tajemniczym i bezimiennym odzianym w biały worek „ku-klux-klanowski”: „świadku”, co to wszystko „widział, widział, widział siedząc na drzewie, na drzewie, na drzewie” – [większość słuchaczy „Fali 49” natychmiast zwierzyła podły podstęp.]³

Oto na przykład, co pisze ob. Bolesław Sówka, zamieszkały w Karpaczu:

„Tak jeszcze dopisuję, bo słyszałem dziś przez radio, jak Amerykanie nadali oszczerstwa o Katyniu, że to niby Sowietci zrobili tę zbrodnię. Niech wierzy ten, kto głupi. Hitlerowce, to była ich robota. I aby szczer

² Tekst od przecinka dopisany ołówkiem.

³ Tekst skreślony.

przeciw naszemu przyjacielowi ZSRR – już w 1943 roku wypisywali to samo w szmatławcach, a teraz ci ohydni piraci z Korei chcą dać Polakom to samo oszczerstwo. Opiekuny psia ich mać, jak to usłyszałem nie mogłem się uspokoić. Odpowiedz Falo”.

Odpowiedzieliśmy.

*Przypominamy nasz adres – Warszawa Poczta Główna, Fala 49.
Wylączamy się!*

* * *

Mianem zbrodni katyńskiej określa się wymordowanie przez NKWD 25 tys. polskich jeńców wziętych do niewoli po agresji Związku Radzieckiego na Polskę. W tej liczbie ponad 15 tys. stanowili więźniowie obozów w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie. Wśród nich byli oficerowie Wojska Polskiego, policjanci, urzędnicy, funkcjonariusze Korpusu Ochrony Pogranicza i Straży Granicznej.

MICHAŁ ROGALSKI, ur. 1977, mgr historii Uniwersytetu Warszawskiego; wieloletni współpracownik Programu I, Informacyjnej Agencji Radiowej oraz Radia BIS. Współautor książki „Solidarność w ruchu 1980-1981”. Mieszka w Warszawie.



 sztuka

LITEWSKIE STAROŻYTNOSCI
***Kernavė – litewska
Troja***

**Wystawa w Państwowym Muzeum
Archeologicznym,
Warszawa
29 XI 2002 – 30 III 2003**

Zainteresowanie archeologią naszych północno-wschodnich sąsiadów – plemion bałtyjskich – jest jedną z domen Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie. Owocowało to, oprócz wielu prac i publikacji ściśle naukowych, również kilkoma wystawami. Przygotowana w latach 80. duża wystawa „Bałtowie – północni sąsiedzi Słowian” była prezentowana nie tylko w Polsce, ale w wielu krajach europejskich, w tym w Grecji i Włoszech, gdzie doprawdy niełatwo jest zaimponować znaleziskami archeologicznymi. Drugą z kolei była bardzo nowocześnie przygotowana, z bardzo ciekawą oprawą plastyczną, wystawa „Prusowie”. Współpraca PMA z archeologami i muzeami litewskimi zaowocowała w 1994 r. wystawą „Starożytności Litwy” ze zbiorów Muzeum Narodowego na Litwie.

Obecna wystawa przygotowana została przez Państwowe Muzeum – Rezerwat Archeologii i Historii w Kernavė przy merytorycznej współpracy (koncepcja i scenariusz) długoletniego badacza tego stanowiska prof. Aleksiego Luchtanasa z Uniwersytetu Wileńskiego. Jest to kolejna okazja zapoznania się z bardzo ciekawym fragmentem dziejów naszych sąsiadów.

Kernavė, po polsku Kiernów, to *miasteczko na prawym brzegu Wilii. Tu był najdawniejszy gród pogańskiej Litwy i najpierwsza stolica jej książąt najwyższych* – jak podaje „Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego” z 1883 r. Pięć grodzisk o malowniczych nazwach: Tron Mendoga, Góra Lizdejki, Góra Zamkowa, Góra Ofiar na i Góra Krywejkiszki, położonych obok siebie, na północny zachód od Wilna, wzmiankowanych w „Liwonńskiej Kronice Rymowanej” z 1279 r., budziło zainteresowanie starożytników już w XIX w. Badania w Kernavė prowadzili jedni z pierwszych polskich miłośników starożytności – hrabiowie Eustachy i Konstanty Tyszkiewiczowie, Adolf Plater i poeta Władysław Syrokomla (Ludwik Kondratowicz). Z badań tych pochodzi prezentowany na wystawie brązowy posążek tzw. Perkuna Kiernowskiego, będący w istocie fragmentem kandelabra wykonanego w pierwszej połowie XIII w. w Dolnej Saksonii. Regularne badania wykopaliskowe w Kernavė podjęli arche-

olodzy litewscy w XX w., od 1979 r. stałe badania prowadzi Uniwersytet Wileński; w 1989 r. powstało muzeum – rezerwat archeologiczny.

Wystawa w Państwowym Muzeum Archeologicznym prezentuje dzieje Kernavė i najbliższej okolicy od pierwszych śladów osadnictwa z okresu epoki kamienia, do średniowiecznego miasta, największy nacisk kładąc, co zrozumiałe, na okres świetności kompleksu osadniczego we wczesnym średniowieczu, czasach bezpośrednio poprzedzających chrzest Litwy, kiedy Kernavė było stolicą książąt litewskich. Wystawa prezentuje ok. 600 ciekawych eksponatów, ukazujących przekrojowo długą historię osadnictwa w tym miejscu. Najbogatsza część wystawy poświęcona jest, zapewne słusznie, średniowiecznemu miastu – stolicy książęcej.

Najstarsze ślady osadnictwa to narzędzia krzemienne z późnego paleolitu, mezolitu i neolitu. Bardzo ciekawe materiały pochodzą z nieco późniejszych epok – brązu i wczesnej epoki żelaza. Na Górze Ofiarnej (jednym z kompleksu 5 grodzisk) odkryto pozostałości osady obronnej, a poniżej, w dolinie Pojaty, cmentarzysko kultury ceramiki sztrychowanej z I tysiąclecia przed Chr. Znaleźiska te, choć ubogie w efektowne zabytki, mają jednak ogromną wartość naukową, ponieważ nie znano dotąd cmentarzysk tej kultury, co rodziło wiele hipotez na

temat odmienności zwyczajów pogrzebowych tej ludności.

Pierwsze wieki naszej ery to czas, kiedy ziemie bałtyjskie, głównie bursztynodajne wybrzeża Bałtyku, wchodziły w orbitę zainteresowań Rzymian, ceniących bardzo bursztyn – złoto północy. Długotrwałe istnienie szlaku bursztynowego, prowadzącego z prowincji naddunajskich aż po ujście Wisły i Sambie, potwierdzają liczne znaleziska. Również z osady w Kernavė i okolicznych miejsc pochodzą ślady tych kontaktów – importy prowincjonalno-rzymskie. Jest to denar Marka Aureliusza i fragmenty szklanych pucharów. Spośród lokalnych wyrobów na uwagę zasługuje przepiękne szydło z poroża losia z grodziska Góra Ofiarna.

Okres wędrówek ludów jest, dla sąsiednich terenów, w tym ziem Polski, czasem regresu i wyludnienia. Na ziemiach bałtyjskich trwa jednak nieprzerwany rozwój, potwierdzony licznymi znaleziskami z tego okresu pochodzącymi z okolic Kernavė: ozdoby (bransolety, spiralne ozdoby skroni), broń (groty włóczni i strzał), narzędzia (noże, przęśliki, szydła). Na szczególną uwagę zasługują nieco późniejsze, datowane na początek wczesnego średniowiecza, bogate cmentarzysko kurhanowe z Varliškes i Popai-Vingelai, rejon Trakai (Troki). Na wystawie prezentowane są znalezione tam fragmenty uzbrojenia – gro-

ty włóczni, topory, umba tarcz, części stroju (sprzączki i ozdoby), a także, charakterystyczne dla plemion bałtyjskich bogate ozdoby uprzęży konńskiej.

Najbogatszą część wystawy stanowi jednak prezentacja średniowiecznego grodu w Kernavė. Zwłaszcza XIII i XIV w. to okres największego rozkwitu i bogactwa miasta. Kontakty z sąsiednimi rejonami owocują sprowadzanymi towarami, których przykładem mogą być chociażby ozdoby z Rusi Kijowskiej czy przęśliki z łupku wołyńskiego. Liczna broń przypomina, że był to czas zmagania z Zakonem Krzyżackim, samo Kernavė też przeżywało niszczące najazdy wroga.

Na wystawie prezentowane są zabytki ukazujące niezwykle kunszt rzemieślników, bogactwo i różnorodność wytwarzanych przedmiotów codziennego użytku, ozdób i narzędzi. Pojawiają się dłuta, świdry, wiertła, noże, a także wykonywane nimi przedmioty, w tym nie tylko gotowe produkty, ale półwytwory okładzin czy oprawek z poroża. Duże wrażenie robią bogate ozdoby – srebrne i brązowe zapinki, bransolety, zausznice, a zwłaszcza wspinałe diademy z wytłaczanych płytek z połączanego srebra, zdobione motywami roślinnymi, kwiatowymi (wśród nich charakterystyczna lilia heraldyczna), ale też z motywami zwierzęcymi, geometrycznymi, a także motywem swastyki. Inne diademy zdobione były srebrnymi lub połączanymi

blaszkami inkrustowanymi kolorowymi szkielekami. Tylko nieliczne z nich, jak np. srebrne zausznice z trzema filigranowymi paciorkami czy importowana z Rusi Kijowskiej srebrna kolia z zawieszkami w kształcie stylizowanych lilii, są rzeczywiście mistrzowskim dziełem sztuki złotniczej, większość to rzetelne rzemiosło, ale w swojej pewnej „barbarzyńskiej” toporności pełne swoistego uroku. Są one niewątpliwym świadectwem bogactwa tego średniowiecznego miasta. Prezentowane są również rozmaite przedmioty codziennego użytku, jak noże, przęśliki, klucze, a także broń – groty, topory.

Najciekawsze są jednak niewątpliwie przedmioty z surowców organicznych. Drewno czy tkanina niezwykle rzadko zachowuje się w materiale wykopaliskowym, każdy fragment jest bardzo cenny. Znaleziska z Kernavė są wyjątkowo liczne i dobrze zachowane – to prawdziwe skarby tej wystawy. Drewniane wiosło długości ponad metra, grzebień, łopaty, łyżki i talerze, fragmenty skórzanych butów i sakiewek pozwalają zobaczyć świat zazwyczaj nieznany, bo najłatwiej ulegający zniszczeniu. Paradoksalnie, na podstawie badań archeologicznych więcej wiemy o broni, ozdobach, przedmiotach cennych czy luksusowych, wykonanych z surowców trwałych, niż o tych najpowszechniej używanych – codziennych – drewnianych, skórzanych. Wśród zabytków z Kernavė na szcze-

gólną uwagę zasługują unikatowe znaleziska płatów zdobionej kory brzozywej. Całe powierzchnie pokryte są wytłaczanymi dekoracyjnymi motywami roślinnymi, wśród których można zobaczyć te same co na srebrnych blaszkach diademów. Znalezione również stemple wykonane z poroża z negatywowym ornamentem, za pomocą których zdobiono pasma kory.

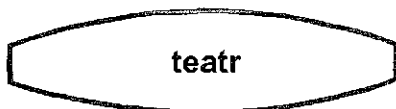
Wystawa ma przejrzysty układ, jest dobrze opisana, zaopatrzona w liczne kolorowe zdjęcia. Jednak ekspozycja przedmiotów ułożonych starannie w sterylnych jasnych i pustych gablotach pozostawia wrażenie pewnego chłodu. Tylko bardzo nieliczne choć efektowne rekonstrukcje, jak bardzo typowy dla obrzędowości ludów bałtyjskich pochówek konia, grób wojownika czy wyroby z poroża jeleni „wydobyte” z całej pryzmy półfabrykatów i odpadów, każą się zatrzymać, przyciągając uwagę, oddziałując na wyobraźnię. Same zabytki są wspaniałe, brakuje jednak, przynajmniej mnie, „ożywienia” ekspozycji, pewnego elementu dynamiki. Przydałoby się dodanie rekonstrukcji wyjaśniających funkcjonowanie różnych przedmiotów – jedyny zrekonstruowany przedmiot to wrzeczono. Jest to tym bardziej dziwne, że przy Muzeum-Rezerwacie w samym Kernavė prowadzone są liczne eksperymenty archeologiczne, odtwarzane starożytne techniki i wykonywane rekonstrukcje przedmiotów.

W zamierzeniu autorów jest to wystawa bardziej dla archeologów czy historyków, dla których najważniejszy jest „prawdziwy” zabytek, niż dla tzw. szerokiej publiczności, która zdążyła się już przyzwyczaić do zupełnie innych sposobów prezentacji materiału archeologicznego w PMA. Nie jest to jednak zarzut, po prostu jest to ekspozycja w innym stylu.

Wystawie towarzyszy bardzo pięknie wydany, dwujęzyczny (polsko-angielski) katalog, z licznymi kolorowymi zdjęciami i kilkoma tekstami wprowadzającymi w problematykę dziejów Kernavė, ale też omawiającymi specjalistyczne badania – analizy antropologiczne i problemy konserwacji zabytków. Warte szczególne podkreślenia, w dobie coraz niechlujniej wydawanych nawet pozycji naukowych czy albumów, jest bardzo staranne opracowanie redakcyjne katalogu, w tym oprawa plastyczna, które są dziełem strony polskiej.

Trudno powiedzieć, czy wymyślone na początku XX w. określenie „litewska Troja” dokładnie odpowiada rzeczywistości, ale skoro pozwalamy sobie nazywać Biskupin Pompejami Północy, to dlaczego nie. Wystawa znakomicie pokazuje bogactwo i pewną oryginalność kultury ludów bałtyjskich w czasach starożytnych, a społeczeństwa litewskiego we wczesnym średniowieczu.

Katarzyna Czarnecka



ZABAWA DOSKONAŁA

Teatr Współczesny
w Warszawie, scena „19.15”

Namiętna kobieta

Kay Mellor

przekład – Elżbieta Woźniak

scenografia – Marcin Stajewski

kostiumy – Anna Englert

reżyseria – Maciej Englert

prapremiera polska

16 stycznia 2003 r.

Podczas każdej premiery teatralnej pojawia się na widowni pewien specjalny rodzaj gości: są to osoby o umyśle głębokim, śmiejące się jedynie gorzko lub ironicznie, entuzjastycznie nastawione do każdej „awan-gardy”, zaś sztukę bardziej tradycyjną witające takim wyrazem twarzy, jakby (jak mawiał niegdyś jeden z moich nauczycieli) miały pod nosem bardzo brudną skarpetkę. Na premierze „Namiętnej kobiety” jeden taki gość przeżywał katusze – co chwila chichotał wyraźnie wbrew swojej woli, a potem rozglądał się nerwowo, czy ktoś go na tym nie przyłapał. Na wszelki wypadek ostrzegam więc inne egzem-

plarze tej rasy: przedstawienie we Współczesnym jest nieprzytomnie śmieszne i nie da się na nim zachować należytej powagi.

Komedia Kay Mellor to rzecz nader zręcznie zbudowana, dowcipna, złośliwa, wykpiwająca, bardzo po angielsku, rozmaite amerykańskie schematy i chwytty teatralno-filmowe (choćby w scenie, w której synek po trzydziestce skarży się, że życie ma zepsute, bo go tatuś w dzieciństwie po główce nie głaskał). Akcja rozgrywa się w domu Betty i Donalda. Jest dzień ślubu ukochanego jedynaka Betty, Marka, co mamusia jego czci ucieczką na strych i odmową zejścia na dół. Bohaterka starzeje się, czuje się nieatrakcyjna, z mężem już nic jej nie łączy, więc za nic nie chce stracić tej ostatniej ważnej osoby w swoim życiu. W takim to azylu snuje monolog, klóci się z synem, z mężem i przeżywa spotkanie z dawnym kochankiem, Crazem, który pojawia się w postaci ducha. Dalszego ciągu, ani tym bardziej pointy, nie zdradzę, bo wróżę temu spektaklowi co najmniej kilkuletni świetny żywot.

Przedstawienie jest znakomicie wyreżyserowane, z charakterystyczną dla Macieja Englerta dbałością o szczegóły, inkrustowane efektownymi teatralnie scenami – jak choćby oświetlone okno w finale, w którego ramie stoi Jo (Kinga Tabor), narzeczona Marka, czy prostokąt z kolorowych

światel, rozbłyskujących przy pierwszym wejściu ducha. Wątek ducha został zresztą bardzo pomysłowo rozwiązany scenicznie: Englert nie posłużył się żadnymi protezami mającymi podkreślić nadmysłowy charakter postaci, a mimo to widownia jest głęboko przekonana, że, jeśli można się tak wyrazić, jako żywo jest to duch, doskonale widoczny dla Betty, a niewidzialny dla innych.

Należy wspomnieć o pomysłowej, sprytniej (dlaczego sprytniej? trzeba zobaczyć!) scenografii Marcina Stajewskiego i udanych kostiumach Anny Englert (córką reżysera i protagonistki).

Spektakl został wystawiony na scenie „19.15”. Nie znaczy to wcale, że Współczesny nagle się rozrósł, scena ta bowiem gości na deskach tej samej co zawsze, dobrze znanej wszystkim sceny – tyle że przedstawienie zaczyna się o kwadrans później niż inne. Ta różnica kwadransa sygnalizuje widzom, że obejrzą rozrywkowe widowisko, w którym najważniejsi będą aktorzy. W tego zaś rodzaju spektaklach jakość reżyserii ocenia się głównie po grze. A „Kobieta namiętna” grana jest wyśmienicie.

Marta Lipińska jako Betty połączyła w swojej roli pierwszorzędny komizm z liryzmem, a nawet, chwilami, dramatyzmem. Bardzo zabawnie ograła swoje tzw. warunki (czyli pulchną sylwetkę), a zarazem teatralnie piękniała w wymagających tego

momentach. Okazało się także, że aktorka ta, kojarzona przede wszystkim z rolami kobiet pełnych słodyczy, umie przekonująco i prześmiesznie zagrać postać jędzowatą, złośliwą. Mimo komediowo-farsowego tonu sztuki Lipińska potrafiła przekazać także i prawdę o samotności, poczuciu zagubienia starzejącej się kobiety.

Andrzej Zieliński jako duch Craze stworzył kolejną świetną – po „Wniebowstąpieniu” – rolę. Jego Craze był wyrazistym, z lekką menelowatym, kiczowatym uwodzicielem, bardzo w stylu drugiej połowy zachodnioeuropejskich lat pięćdziesiątych. Zieliński poruszał się w sposób niebywale komiczny, jakby kocimi ruchami. A we wszystkim tym nie było nawet cienia szarży.

Piotr Adamczyk w roli Marka także stworzył figurę bardzo zabawną, i w dialogu, i w ruchach, podobnie Krzysztof Kowalewski w roli męża, który nic z fanaberii żony nie rozumie, ale ma dużo dobrej woli. W „Namiętnej kobiecie” jest ten aktor mniej „kowalewski” niż zazwyczaj, buduje figurę o rysach trochę odmiennych niż te, do których nas ostatnio przyzwyczail.

Krótko mówiąc, przedstawienie zapewnia doskonałą zabawę w najlepszym gatunku, a jak ktoś lubi, to może się w nim nawet doszukać podtekstów bardziej serio.

Joanna Godlewska

 książki

**WARIACJE NA TEMAT CZASU
I PRZESTRZENI**

Małgorzata Baranowska

Powrót

 Wydawnictwo Literackie,
Kraków 2002, ss. 61.

Trzeci zbiór wierszy Małgorzaty Baranowskiej łączy z poprzednimi i duch, i temat. Duch wiąże się przede wszystkim z Warszawą, obejmuje wszelkie ludzkie związki z tym miastem, a także z ideą miasta w ogóle, z czasem życia i śmierci, czasem trwania powiązań między duszą i ciałem ludzi i rzeczy. Dwa poprzednie zbiory wierszy Baranowskiej wydane dość dawno – „Miasto” (1975), „Zamek w Pirenejach” (1980) – już tytułami sugerują materialno-mistyczne upodobania poetki. Tuż po wierszach ukazały się jej książki prozą, penetrujące podobne tematy, w tym „Pamiętnik mistyczny” (1987), „Warszawa: miesiące, lata, wieki” (1996) i dziennik-esej „Prywatna historia poezji” (1999) – książka nominowana do Nagrody Nike 2000. Miasto, tkwiące w aurze poetyckiego olśnienia, i poezja, zakorzenio-

na w materii życia – to zatem dwa elementy, dwa żywioły emocjonalne wyróżniające twórczość Baranowskiej i decydujące o jej oryginalności.

Nowy zbiór wierszy, zatytułowany zwięźle „Powrót”, dotyczy nie tyle wracania w miejsce znane i opuszczone, ile stanu po globalnej czy metafizycznej katastrofie, jakby życia po życiu, w którym ludzkość i poszczególny człowiek na nowo odbudowują własną wizję siebie i swoich układów ze światem. A o tym, że nie jest to już całkiem możliwe, świadczy przede wszystkim tonacja uczuciowa tych wierszy. Ich bohater liryczny, zadając proste, niekiedy wręcz banalne pytania, potwierdza jedynie własną bezradność i nielogiczność czy nieadekwatność wszelkiej oczywistości wobec swoich wyobrażeń i oczekiwań. Zbiór podzielony został na cztery części – „Urodziny”, „Powrót”, „Zniknięcie”, „Pogłoski” – których tytuły określają w symbolicznym skrócie ludzkie dzieje wprzęgnięte w niepojęte tryby uniemożliwiające samodzielne decydowanie ludzi o własnym losie.

W tajemniczej ekspresji wierszy Baranowskiej jest coś z katastrofizmu Szymborskiej, z jej niewiary w człowieczą wolność i autonomię – Baranowska jest także autorką książki esejistycznej o naszej noblistce pt. „Tak lekko było nic o tym nie wiedzieć. Szymborska i świat” (1996) – i jed-

nocześnie coś ze zdroworozsądkowego na pozór, a jednak na wskroś dramatycznego zakorzenienia w rzeczywistości Mirona Białoszewskiego. Metafizyczne związki obu wspomnianych poetów z tzw. rzeczywistością znane są miłośnikom ich sztuki poetyckiej. Baranowska odkształca rzeczywistość po swojemu, traktując ją nie tylko jak odbicie własnych niepokojów i lęków, ale także jak projekcję nieznaną sobie sił i praktyk. Zaczyna się wizją skrzydlatej istoty – anioła? – odwiedzającej ziemię. Obraz jest niejasny, częściowy, bo taki tylko może powstać w doświadczeniu widzenia i świadomości ludzkiej. Ta istota ma natomiast *niezmierzoną świadomość*. Nie wiadomo, czy ktoś ten lata przed początkiem, czy po końcu świata. Podobnie niejasna jest sytuacja *imigrantów z wysokiej przestrzeni* i innych precyzyjnie nazywanych miejsc w wierszu „Rozglądają się”. Ciągłe, domyślamy się, chodzi o ludzkość jako gatunek, a może jako kształt bytu nie sprecyzowany dokładnie, lecz homopodobny. Baranowska tworzy potencjalną czy relatywną do prawdy biologiczno-historycznej o człowieku wersję wydarzeń zarówno w jej pozytywnym, jak i negatywnym wymiarze.

Poemacik „Niespodziewane” przynosi właśnie wizję końca świata, w której niedookreśleni „Oni” bory-

kają się z niekonkretnością przewidywań i przyszłych zdarzeń. Przypomina się tu wiersz Szymborskiej „Wersja wydarzeń”, z tym, że Baranowska dużo „czarniej” widzi ludzkie perspektywy na granicy innego świata:

Wosk na wodę lali. Prochy rozsypywali.

I nic.

Po znakach własnych chodzili.

Do siebie samych wracali.

Bo pojąć ich komu nie było.

Pozostawali we snach.

Koszmarna to dość wizja świata bez wyjścia, bez wiary, nadziei, bez możliwości duchowej ucieczki we wszechmoc i miłosierdzie Stwórcy. Takiej „wersji wydarzeń” Baranowska nie bierze pod uwagę. Poetka mówi co prawda: *Chcieli ujrzeć Niebo. Ale zaraz dopowiada dobitnie: A tu pod stopami drży. / Nad głowami wybuchają dni. / A z nimi w domach – ojciec rozpacz – strach. / W szczelinach ziemi – matka ucieczki – niepewność. Znikąd żadnego pocieszenia.* Tytułowe *niespodziewane* nie przynosi – wbrew oczekiwaniom czytelników – zdecydowanej odmiany. Wiadomo, że była katastrofa – może chodzi tu o konkretną wojnę, może o kosmiczny kataklizm – ale ta katastrofa nie uwolniła mieszkańców świata od świadomości beznadziei: wszystko wróciło do poprzednich rytmów – mnożących

się klęsk. Utwór kończy się dramatyczną konkluzją: *Trwał świat, a jak-by go nie było. / Nawet nie pomyślane – / wszystko się spełniło.*

Obraz Raju z kolejnego wiersza także nie przynosi ukojenia, nadziei na korzystną zmianę, krystalizuje się tu natomiast metafora beczasowości istnienia, stanowiąca apogeum poczucia beznadziejności. Przed czy po czasie? – oto pytanie dręczące obsesyjnie narratora tych wierszy. Czy wszystko już było, czy coś niespodziewanego może się jeszcze gdziekolwiek, kiedykolwiek wydarzyć? Czy znów otrzymamy ciało, a z nim *lekkość, byt*, czy raczej uda nam się: *Poczuć nieodczuwalne. / Wyrazić niewyraźne. / Odkryć do czego, kod od dawna zgubiony.*

Poetka najwyraźniej rozdarła jest między świadomość zagrożonej wciąż oczywistości doznań a niepojętość nieprzewidywalnej ich nieoczywistości. Druga część zbioru zawiera obok równie drastycznych pytań o realność świata i udręki wspomnień, obok intuicji ostatecznej katastrofy, postanowienie trwania raz na zawsze przy dokonanych wyborach, wbrew *podszepiom świata. Ja – krewna ruin i wnuczka niebytu* – tak określa siebie bohaterka wiersza „Wewnątrz”. To wiersz o Warszawie, z którą poetka dzieli od lat trudny los. Dekadencki nastrój końca, może ostatecznego,

może jednego z wielu, towarzyszy także trzeciej części książki. Tytułowy wiersz. „Zniknięcie”, mówi tu o duchu Rzymianina spotkanym przez bohaterkę wiersza wśród kamieni i niemożności porozumienia się z nim. Czy poetka wyraża tutaj żal nad niemożliwością przenikania się światów w ogóle, nad iluzorycznością wszelkich duchowych związków? Nad pozorem obcowania, które prowadzi donikąd? A może jest to raczej pochwała tego, co mimo wszystko jest widzialne i trwale w naszym życiu: brzeg, woda, kamienie, miasto stojące w tym samym miejscu, mimo zbrodni historii.

Poczucie absurdu istnienia przeważa jednak w przesłaniu tej książki. Ciągłe powracają dywagacje na temat czasu, następstw kolejnych zdarzeń. Tak samo prosto jak czas nocy przechodzi w czas dnia, formy bytu zamieniają się w niebyt. Mnożą się pytania o sens samotności, znaczenie sztuki i ciągle czas jest jak ekonom poganiający do czynienia podsumowań. Ktoś zauważył już, że tytuł czwartej części „Powrotu” – „Pogłoski” – to pojęcie paralelne do „powidoków” Strzebińskiego i Przybosa. Jest to więc to, co pozostaje po głoskach, po mowie, po śmierci języka. „Pogłoski”, tak jak i „powidoki”, pojawiają się jednak jako świadectwo istnienia, choć są tylko jego echem:

*Gdyby tego dźwięku nie było,
gdyby tamte listy nie doszły,
gdyby się trąbki uciszyły,
nikt by się nie dowiedział o końcu
[przeszłości?*

Takie jest inicjalne pytanie z wiersza „Pogłoski”. Bohater wierszy Baranowskiej do końca nie wie, na jakim świecie żyje i dokąd zmierza, co oznacza oczekiwana *dojmująca chwila* – poznanie, uspokojenie, śmierć? Tę uporczywą niewiedzę potwierdza najdobitniej wiersz „Idź”:

*Dokąd prowadzi droga?
Dokąd płynie woda?
Jaki to tutaj wicher?
I jakie są cisze?
Jakie słońce dziś wszędzie?
Jak się kładą cienie?*

*Nikt ze śmiertelnych nie wie.
Nieśmiertelni pogrążeni w milczeniu.*

Rozumiemy, że poetka prowadzi przede wszystkim grę z językiem, z sensem, z tajemnicą bytu, ale w grze tej ukryta jest głęboka prawda o ludzkiej kondycji: człowiek pyta – nikt nie odpowiada. Jedyna wiążąca odpowiedź poetki brzmi tak: *Wieczna odpowiedź. / Nie znana. / Odpowiada, jak umie, / na śmiertelne pytania.*

W gorączkowej, historycznej niekiedy ewokacji niepokoju spełnia się przekonanie poetki o braku możliwości ostatecznego poznania, o niepew-

ności zbawczych perspektyw człowieka. Na dwa sposoby próbuje wszakże Baranowska załagodzić katastroficzną wymowę swoich wizji. Zakłada, owszem, perspektywy przetrwania świata. Jedna z nich zawarta jest w końcowej zwrotce „Pogłoski”: *Nic nie zaginie. Nie pójdzie na marne. / Wszystko, co żywe / ruszy / podobno w nieznane pejzaże ze szkła.* To wizja z pogranicza groteski i science fiction. Inna, bardziej radosna perspektywa otwiera się w zakończeniu wiersza „Świt”, który mówi o wielorakości i zmienności wszystkiego, co wokół nas, *Co wabi nas oddechem, / poraża lekkością. / Co wiąże nas pajęczą drogą prób i błędów?* Znak zapytania, nie zamyka tu drogi do ostatecznej nadziei, która artykułuje się tak:

*W powietrzu ornamenty.
W wodzie labirynty.
W tchnieniu tchnienie.*

I to właśnie „tchnienie w tchnieniu” ujawnia w poszukiwaniach poetki przestrzeń duchową sekretnie obecną w całej tej szamotaninie z czasem i przestrzenią, z ludzkim znojem, niepokojem i grozą śmierci. Bo w tym „tchnieniu”, domyślamy się, mieszkać może Bóg, nie wymieniony tu, co prawda, wprost z imienia, ale ukryty właśnie w tytułowym słowie „Świt”.

Adriana Szymańska

WSPOMNIENIA Z PRL-U**Ewa Grętkiewicz*****Już zamknięte drzwi*****Wyd. „Twój Styl”,****Warszawa 2002, ss. 214.**

W pierwszej połowie lat 90. przed wieloma autorami, zwłaszcza średniego pokolenia, którzy w PRL-u ze względu na restrykcje cenzuralne i zjawisko „autocenzury” rezygnowali z poruszania najmocniej jęczących ich problemów i opisywania często najbardziej interesujących spraw, otworzył się prawdziwy szum tematów i wyzwań fabularnych. Szczególnie pisarze, którzy temperowali wcześniej swe apetyty na fabulę i przechodzili do zastępczych, nieraz kompensacyjnych zajęć jako naukowcy na wydziałach humanistycznych, publicyści w czasopiśmie, redaktorzy radia, twórcy literatury dla dzieci itp., dostrzegli po cenzurze 1989 r. zachęcające i pobudzające wyobraźnię „białe plamy” niedawnej historii; wielu spośród nich – jak Stefan Chwin, Paweł Huelle, Teresa Lubkiewicz-Urbano-wicz, Zyta Orszyn, Kazimierz Orłoś, Bogusława Łatawiec, Erwin Kruk i in. – postanowiło powrócić (z nowymi pytaniami) do czasów swego dzieciństwa, spędzanego w warunkach reżi-

mu totalitarnego, okresu nie zawsze przecież tylko złowrogiego, bo nasyczonego też ciepłymi barwami osobistych wspomnień.

Ewa Grętkiewicz, dziennikarka mieszkająca dziś w Koninie, wraca myślą i wyobraźnią do swoich lat „szczenięcych” spędzanych w Świeciu – jednakże wykraczają one już swymi ramami czasowymi poza ową epokę szczególnej dominacji monokultury politycznej z figurą „dobrego wujaszka” Stalina w tle, która usposobiła wyżej wymienionych poprzedników autorki do swoistej autolustracji; był to czas, który oni na ogół zachowali we wdzięcznej pamięci (bo jest to naturalny odruch w stosunku do okresu pierwszych zachłystnięć światem), a na który późniejsza wiedza i osobista świadomość nanosiła dość okrutne korekty. Narratorka ujętej w formę fabularnych segmentów powieści „Już zamknięte drzwi” nie ma podobnych odruchów autolustracyjnych i intencji odkrywania kiedyś nieujawnionej, niedostępnej albo zatajanej skrzętnie przez dorosłych rzeczywistości prawdy o świecie. Jej dzieciństwo upływa już po „odwilży” październikowej, w czasie piercełowskiej „małej stabilizacji”, kiedy Polska się cywilizuje i wydobywa z zapaści totalnego zniewolenia i zakłamania. Bohaterowie mogą sobie pozwolić np. na krytyczne opinie dotyczące nonsensów

administracji czy postępowania miejscowego establishmentu partyjnego, czy nawet na półzartobliwe uwagi pod adresem idących w pochodzie pierwszomajowym znajomych rzucane ze szpaleru obserwatorów, za co kilka lat wcześniej z pewnością zadenuncjowaniu poszliby do więzienia. Jest to już Polska bardzo odmienna od przedstawianej np. we wracającym do powojennych wspomnień autora pierwszym tomie trylogii więziennej Janusza Krasńskiego (któremu los zgotował za młodu szczególnie dramatyczne przeżycia) – aczkolwiek krajobraz społeczno-obyczajowy i atmosfera duchowa ma tu jeszcze wiele wspólnego z klimatem i nastrojami otaczającymi bohaterów wcześniejszych utworów Chwina („Krótka historia pewnego żaru”) czy Huellego („Opowiadania na czas przeprowadzki”); mała bohaterka „powieści w odsłonach” Ewy Grętkiewicz świadoma jest tego, że świat dorosłych jest w nienajlepszej kondycji, skoro tyle w nim tajemniczej niepojętości, zakłamania, sprzeczności między tym, co się mówi w domu, a tym, co w szkole, wychodzących na jaw np. w czasie obchodów świąt: *Choinka, na którą patrzyłam, stała w wielkiej sali. Na ścianach wisały portrety jakichś dwóch gości z brodami. Wyglądali jak bracia świętego Mikołaja. – To też święci? – spytałam, ale babka kazała mi być cicho. – Jacy*

święci? To Marks i Engels, komuniści (...) na Mikołaja patrz. Łaskę ma jak święty Józef. Świadoma jest ona i tego, że żyje w świecie, który podlegał niedawno obcym prawom i który nosi na sobie piętno tej cudzoziemskiej obecności. Podobnie jak wzrastającym w Gdańsku wśród śladów niemieckiej przeszłości protagonistom głównych wątków opowieści Chwina czy Huellego, w odróżnieniu od krwiożerczo przeciw autochtonom i całej ich „nieszyszy” usposobionych rówieśników, w małej bohaterce Grętkiewicz (także dzięki rozważnym wskazówkom jej babki) obecność w mieście samotnych i izolowanych w azylach swoich ponemieckich dobytów „hitlerówek” wyzwala niegasnące zaciekawienie i pobudza impulsy świadomości nieszowinistycznej – a narratorkę inspiruje do podanego w ciepłej tonacji, ujmującego trenu poświęconego trzem kobietom wykonującym rytuał swoich codziennych zajęć w odosobnieniu na „niemieckiej” ulicy, kobietom, które zachowywały się tak, jakby na nikogo nie czekały (...) Widocznie wystarczał im ten mały świat, wyznaczony kwadratami ogródków z kwiatami, marchwią i śliwkowym drzewem – którym prawie nikt z miasteczka poza babką bohaterki nie mówi podczas spotkań „Dzień dobry” i „Szczęść Boże”.

Czas na to, żeby podkreślić zasadniczą dla treści i wymowy książki rolę

głównej opiekunki i nauczycielki życia małej bohaterki, jej babki, której osobowość wywiera istotne piętno nie tylko na psychice dziewczynki (*uczyła właściwie nie ucząc, ale chyba dlatego tak wiele udało jej się przekazać*), ale i w ogóle na zachowanym w jej pamięci kształcie ówczesnego świata. Na ten kształt miała ona w przekonaniu małej obserwatorki niezwykle, magiczny wpływ. Cała niekoherencja, niekonsekwencja, niedorzeczność, doraźność życia w PRL-u tamtego czasu jest zakreślona grubą linią przez zachowanie i postępowanie babki, swoistą grę toczoną na co dzień z układaniami i postaciami „realnego socjalizmu” lat gomułkowskich (włączając w to nie tylko establishment urzędniczy czy nauczycielski, *zakute pały sąsiadki*, ale i np. przygodnych narkotyzujących się w półku makowym *fipisów*) przez tę starą kobietę, mądrą jakąś odwieczną mądrością, walczącą o porządek Boski na świecie swoimi tajnymi metodami, nabierającą w wyobraźni wnuczki cech wręcz nadnaturalnych, o czym zresztą mówi pierwsze zdanie powieści: *Moja babka była czarownicą*, i do czego narratorka stara się potem sugestywnie, obrazowo i dowcipnie nas przekonać. Można rzec: babka była postacią z tego, a nie innego świata, ale w tym przypadku świadczy to o podstawowej wiedzy i intuicji narratorki – że to cały świat

był „inny”, a ta kobieta potrafiła w nim przebiegle znaleźć miejsce dla siebie i swej wnuczki, będąc dziś dla narratorki swoistym symbolem i symptomem jego magicznej dla narratorki odmienności, szczególnej, choć jak dziś wiadomo osadzonej na wariackich papierach (subtelnie, czyli w stylu narracji książkowej rzecz ujmując) społecznych, urody.

Mieczysław Orski

KOSMOGRAM LUDZKIEJ PSYCHE

Giuseppe Tucci

Mandala

Wyd. Znak, Kraków 2002, ss. 172.

Wschód nauczył nas innego, szerszego, głębszego i wyższego rozumienia, tj. rozumienia poprzez życie – twierdził przed laty Carl Jung. Różnice między kulturą Zachodu i Wschodu wyraża się często za pomocą przeciwstawnych pojęć intelekt – duch. Zachód generalnie skupił się na wymiarze intelektualnym człowieka, Wschód zaś na duchowym. Niewątpliwie Zachód, tak jak i Wschód, zawsze stawiał sobie egzystencjalne pytania. Jednak kryzys, którego doświadcza zachodnia kultura, wynika z oderwania intelektu

od ducha, co prowadzi do duchowej śmierci człowieka, a tym samym i do „śmierci Boga”. Coraz częściej ludzie Zachodu interesują się filozofią wschodnią, poszukując w ten sposób drogi do osiągnięcia samoświadomości i przywrócenia równowagi intelektu i ducha. Praktykuje się różnego rodzaju techniki medytacyjne i podejmuje inne środki, pozwalające dojść do spójności i harmonii wewnętrznej. Do takich narzędzi zalicza się także mandalę, stanowiącą jedno z najciekawszych zagadnień kultury Wschodu. Mandala jest niejako ikoną całej problematyki religii i filozofii wschodniej, pozwala odkryć związki człowieka z kosmosem oraz strukturę ludzkiej jaźni.

Wydawnictwo „Znak” oddaje w ręce polskiego czytelnika tłumaczenie klasycznej już na Zachodzie pracy Giuseppe Tucciego zatytułowanej „Mandala”. G. Tucci (1894-1984) był wybitnym włoskim indologiem i tybetologiem, autorem wielu prac poświęconych religiom azjatyckim, a także założycielem Włoskiego Instytutu Środkowo- i Dalekowschodniego. Przebywał wiele lat w Indiach i Tybecie i pobierał nauki u mistrzów azjatyckich. Książka po raz pierwszy została wydana w 1949 r. i była wielokrotnie wznawiana i tłumaczona na wiele języków.

Mandala znaczy w sanskrycie koło magiczne, pewne centrum, ob-

wód itp. Może być odnajdywana w naturze, czyli tam, gdzie dostrzega się pewną regularność kolistą, gdzie są rytmy dobowe i roczne, ruchy gwiazd, słońca czy księżyca. Mandalą może być świątynia, tęczówka własnego oka czy też obraz człowieka wpisanego w koło. Również w chrześcijaństwie mianem mandali określa się obrazy i przedmioty pomagające w kontemplowaniu tajemnic wiary. W średniowieczu znana była mandala przedstawiająca w centrum osobę Chrystusa otoczoną symbolami czterech ewangelistów. Jako obraz, używany w medytacji, ma służyć za narzędzie duchowej przemiany i środek pozwalający poznawać swoją podświadomość i strukturę osobowości.

Jedne z najwybitniejszych badań nad mandalą z perspektywy psychoanalizy przeprowadził w ubiegłym wieku Carl Jung. W znacznej mierze dzięki niemu Zachód odkrył rolę mandali i zainteresował się nią na własny użytek. Jak wiadomo, Jung właśnie dzięki tej analizie stworzył pojęcie archetypu, na określenie zjawiska zbiorowej nieświadomości. Metoda Junga polegała na zachęcaniu pacjentów do stworzenia mandali jako jakiegoś dowolnego, okrągłego, spontanicznego rysunku. Kreslone przez pacjenta kolorowe figury odzwierciedlały jego stan psychiczny i duchowy. Dzięki analizom mandali Jung zauważył pew-

ne regularności, które pozwoliły mu wyciągnąć wnioski odnośnie do psychicznej struktury osobowościowej człowieka i stwierdzić, że *mandala zazwyczaj występuje w przypadkach psychicznego rozszczepiania osobowości czy dezintegracji, jak na przykład u dzieci w wieku od ośmiu do jedenastu lat, których rodzice rozwodzą się, lub w przypadku dorosłych, którzy w wyniku nerwicy i jej leczenia nатыkają się na problem istnienia przeciwieństw w ludzkiej naturze i w konsekwencji tracą orientację, albo u schizofreników, którzy widzą świat w zamieszaniu, dlatego że załamy ich niezrozumiałe treści nieświadomości* (C. G. Jung „Mandala. Symbolika człowieka doskonałego”). Choć badania Junga są niezwykle doniosłe dla nauki o człowieku, nie wyjaśniają tego, co leży u podłoża filozoficznych i kulturowych źródeł mandali. Najlepiej chyba ukazuje to G. Tucci w swojej książce. W celu zrozumienia, czym jest mandala dla ludzi Wschodu, potrzeba rzetelnego wczucia się w koncepcje buddyzmu i hinduizmu. Te dwa światopoglądy religijno-filozoficzne zakładają, że człowiek, aby dostąpić wyzwolenia (nirwany) z rzeczywistości samsarycznej (cykl narodzin i śmierci), w którą jest uwikłany, nie może oczekiwać jakiegos zbawiciela czy pośrednika, lecz musi to wyzwolenie zdobyć wysiłkiem osobistym.

Odkrycie tajemnicy wiodącej ku drodze wyzwolenia dokonuje się za pomocą mandali, przez najpierw jej osobiste przygotowanie, a następnie medytowanie. Stopień wniknięcia w tajemnicę uzależniony jest od czystości intencji i od osobistego zaangażowania, bowiem *prawda odsłania się niekiedy przed nami stosownie do naszej wewnętrznej żarliwości*. G. Tucci w ślad za mistrzami buddyjskimi twierdzi, że *postawę naszą cechować ma nie bierna receptywność, lecz twórcze, harmonijne współdziałanie, dzięki któremu prawda, jakkolwiek nas oświeca, staje się poniekąd naszą córką* (s. 91).

Praktyka mandali związana jest z długim procesem przygotowywczym, w którym adept musi podlegać oczyszczeniu. Samą mandalę tworzy się na powierzchni koła, usypując, np. z piasku, różne obrazy jako wyobrażenia bóstw i sił rządzących kosmosem wedle światopoglądu buddyjskiego, dlatego *przedstawienie bóstw w formie mandali nie jest wynikiem arbitralnej konstrukcji, lecz ujętym w stosowne schematy odbiciem osobistych intuicji. Duch ludzki, na mocy jakiejś wrodzonej sobie właściwości, przekłada na formy wizualne odwieczny kontrast między istotowym światłem swej świadomości a siłami, które je omraczają, i z tego procesu czerpie samowiedzę* (s. 49). Malarz przygotowują-

cy mandalę przenosi na jej formę to, co się kłębi w jego jaźni, i dzięki temu potrafi nazwać i rozpoznać owe fantazmaty oraz uwolnić się od nich. G. Tucci nazywa mandalę *psychokosmogramem*, który ma za zadanie ukazać w tajemniczonemu skomplikowaną grę sił działających we *Wszechświecie* i w *nas samych*, aby dokonała się reintegracja świadomości. Chodzi o wskazanie drogi od doczesności ku wieczności (s. 8).

Mandala jest także ściśle związana z tajemnicą ludzkiego ciała, gdyż wedle filozofii orientalnej dramat rzeczywistości kosmicznej skupia się jak w soczewce na jednostce ludzkiej, w jego ciele, w którym obecne są energie i siły duchowe i psychiczne. Wschód zwraca uwagę na ciało, gdyż nie jest ono *nędznym zlepkiem podległych rozkładowi substancji ani workiem pełnym bólu i nieczystości (...), lecz świętym narzędziem, za pomocą którego człowiek, umiejący się nim posłużyć, osiąga zbawienie* (s. 126). Tak jak mandala jest kosmogramem, umożliwiającym człowiekowi odkrycie tajemnicy wszechświata, tak i ciało jest kosmogramem, pozwalającym odkryć prawdę o sobie. Wszystko, co jest obecne w ciele i psyche człowieka, jest przydatne w tym procesie reintegracji osobowościowej. Dlatego właśnie buddyzm nie postuluje wyparcia namiętności, lecz ich przeobrażenie (przeniesienie). Próby ich wyko-

rzenia pociągałyby za sobą zintensyfikowanie tych sił. Dlatego nie jest istotne – jak twierdzi G. Tucci – że *obrazy, wizje, lęki i oczekiwania mogą nie całkiem zgadzać się z naszą własną wizją; tak czy owak są one dziełctwem, jakie człowiek nosi w sobie od narodzin, mają być konkretny i realny jako coś, co widzimy i czujemy, oraz stanowią niezbywalny element naszej osobowości (...). Lepiej więc od razu nad nimi zapanować, potem zaś przekształcać je stopniowo, tak jak od zewnętrznego pierścienia mandali posuwamy się powoli do punktu centralnego, w którym po doświadczeniu życia przywrócona zostaje i odzyskana pierwotna równowaga* (s. 97).

„Mandala” G. Tucciego napisana jest językiem zwięzłym i precyzyjnym, ukazującym wspaniały warsztat naukowy autora. Dzieło zostało przełożone przez Ireneusza Kanię – uznanego tłumacza literatury romańskiej i orientalnej. Praca zdobiona jest barwnymi fotografiami. Poza tym G. Tucci pokazuje na kilku przykładach sposób interpretacji mandali. Choć książka zawiera indeks terminologii przedmiotu, brakuje w niej słownika podstawowych pojęć z zakresu filozofii buddyjskiej, hinduistycznej i teorii mandali, dzięki któremu czytelnik mógłby z większym pożytkiem śledzić myśl autora. Choć niewielka objętościowo, praca ta nie jest łatwą lek-

turą, niemniej jednak po przebrnięciu rozważań przepełnionych fachową terminologią czytelnik może czerpać satysfakcję z poznania określonej wizji duchowej, która nie tylko posłuży zrozumieniu duchowego dziedzictwa Wschodu, ale i pozwoli spojrzeć na naszą, zachodnią tradycję kulturową z innej perspektywy. Cel książki najlepiej wyraża sam G. Tucci wyjaśniając, że jego intencją było *dostarczenie ludziom, zgłębiającym problemy duszy, nowego, przejrzystego i w miarę możliwości precyzyjnego dokumentu zawierającego zbiór twierdzeń, które, jakkolwiek ujęte nad wyraz oryginalnie, wychodzą przeciw od niezwykłych, najgłębszych tęsknot ducha ludzkiego* (s. 8).

Jarosław Duraj SJ

WYŚPIEWANY DOWÓD POLSKIEGO TRWANIA

Maria Wacholc

Śpiwnik polski

Officina Wydawnicza IMPULS,
Kraków 2002

Co stanowi muzykalną literaturę narodu? – Śpiew, bo łączy się z mową ojczystą i w niej nabiera rysów charakterystyczno-narodowych (Karol Kurpiński).

Ta sentencja autora słynnej „Warszawianki” wyraża pogląd nie tylko jego pokolenia. Stała się wszakże przekazem trwałym i od prawie 200 lat przypominanym w rozmaitych redakcjach poetyckich i prozatorskich. Wypracowany przez generację Kurpińskiego program sztuki narodowej, oparty na przekonaniu o nieśmiertelności wspólnoty, która śpiewa własne pieśni, zakładał konieczność zbierania *pieśnioksięgu narodowego*. Akcję gromadzenia owych *pioseneczek*, które pochodzą z *nagłych wstrząsnień, jakich doznaje cały naród* podjęli: Jan Paweł Woronicz, Józef Elsner i jego wychowankowie. Wszak to pieśń, odpowiadając na potrzeby chwili, na wyzwania, jakie historyczna godzina i miejsce stawiały przed autorem słów i muzyki, rejestrowała ważne dla życia narodu wydarzenia, budziła jednego ducha i kształtowała jeden gust. Gdy malce teraźniejszość, rośnie przeszłość, a w blasku jej świetności rzeczywistość prezentuje się korzystniej. Przez cały okres niebytu państwowego pieśń wciennie towarzyszyła podniosłym momentom życia zbiorowego Polaków, przypominała o chwilach chwały narodowej. Kulturowana w rodzinie polskiej była świadkiem ważnych dla niej wydarzeń. Przekazywana wnukom przez dziadków dokumentowała ciągłość dziejów i kultury naszego narodu. Nadzarpniętą czasem pamięć starszych

wspomagały śpiewniki, których w domach polskich zwykle nie brakowało. A gdy zniszczone nadmiernym użytkowaniem egzemplarze odkładane były na bok, pojawiały się nowe zbiory, uzupełniane o najnowsze śpiewy, opisujące aktualne wydarzenia, zawierające nowe treści i przesłania. Niektóre z tych śpiewów okazały się niezniszczalne, bo nucone przez kolejne generacje stały się zbiorową schedą, inne – jako notatki służące chwili tylko, odchodziły w niepamięć. Byli jednak muzycy, którzy podejmowali nieustanny trud spisywania i opracowywania śpiewników na nowo.

Do kręgu zbieraczy pieśni narodowych nie od dzisiaj wpisuje się Maria Wacholc. Z uporem poszerza swój narodowy *pieśnioksiąż*, przygotowując kolejne zbiory pieśni powszechnych dla młodych Polaków, ich rodziców i dziadków. Śpiewnik zawiera wybór 110 polskich pieśni powszechnych z różnych okresów historycznych – od wieków średnich do czasów najnowszych; śpiewów patriotycznych, żołnierskich, religijnych, w tym także kolęd, pieśni obozowych, ludowych i towarzyskich (w układzie chronologicznym). Są w nim również popularne utwory wokalne wybitnych kompozytorów (Chopina, Moniuszki, Niewiadomskiego i Noskowskiego).

Najnowsza antologia znanych polskich pieśni w układzie na śpiew

i fortepian rozbudowana została o nowe lub poszerzone komentarze, informujące o genezie i dziejach pieśni, o ich twórcach, autorach tekstu i melodii. Do zbioru wprowadzone zostały pieśni, których w wydaniu poprzednim zabrakło, a więc: „Wisło moja”, „Z dawna Polski Tyś Królową”, „Ty pójdziesz górą”. Znalazła się również pieśń oazowa – „Barka”, którą Maria Wacholc włączyła do śpiewnika w finalnej fazie edycji, w okolicznościach szczególnych: tuż po pamiętnej mszy św. na krakowskich Błoniach, celebrowanej przez Ojca Świętego.

Zbiory śpiewów budowane są zwykle w zgodzie nie tylko z osobistym kanonem autora. Kanon Marii Wacholc ukształtował się w jej dzieciństwie. Wyniesiona z rodzinnego domu znajomość pieśni patriotycznych i historycznych okazała się obszerna i trwała. Autorka „Śpiewnika polskiego” miała zatem co przekazywać rodakom. Pomogli jej w tym inni muzycy: Antoni Szaliński i Stanisław Moryto, którzy na prośbę prof. Wacholc opracowali piękne akompaniamenty. Zaletą partii fortepianowej jest to, że mogą je wykonać osoby o średnim poziomie zaawansowania w grze na fortepianie. Opracowania te mogą być też wykorzystywane w muzykowaniu domowym – do wykonywania jako samodzielne utwory fortepianowe.

Każdemu autorowi antologii znane są kłopoty, jakie wynikają z konieczności dokonania wyboru: co pominąć, a co zostawić. W przypadku pieśni są oczywiście pozycje niepodważalne, co do których autor może być pewien, że spotkają się ze zbiorową akceptacją. Są to powszechnie śpiewy, od pokoleń pielęgnowane jako narodowe dobro.

Już od czasów Jana Pawła Woronicza polski zbiór pieśni inauguruje niezwykle świadek historii i pomnik literatury polskiej – „Bogurodzica”. Jako pieśń-symbol patriotyzmu przewija się ona w twórczości niemal wszystkich wybitnych poetów i pisarzy, od Słowackiego po tragicznych poetów powstania warszawskiego, Bażyńskiego i Gajcego. Zaraz po niej pojawia się trzynastowieczna „Gaude Mater Polonia”. Ani łacińskiego, ani też polskiego jej tekstu nie udaje się polskiej szkole przyswoić dzisiejszym wychowankom na tyle, aby – gdy przyjdą na własną immatrykulację w uczelni – mogli bez trudu włączyć się do akademickiego chóru (najczęściej brakuje im właśnie słów). Do kodów identyfikowanych z narodem należy też pieśń „Boże coś Polskę” (tekst Alojzego Felińskiego, Antoniego Góreckiego i autorów nieznanych). Pełniła ona – obok „Pieśni legionów” i „Warszawianki 1831” – rolę hymnu patriotycznego.

Wśród śpiewów okolicznościowych, odzwierciedlających aktualne wydarzenia znalazły się pieśni z doby powstań: listopadowego (m.in. „Walcących tysięcy”), styczniowego („Hej strzelcy wraz...”) i czasów legionów. Spory jest zbiór śpiewów partyzantskich z okresu II wojny światowej.

Nie mogło oczywiście zabraknąć w śpiewniku pieśni z kręgu Sokolstwa polskiego – „Roty”. Do słów Marii Konopnickiej napisał ją Feliks Nowowiejski z okazji pięćsetnej rocznicy Grunwaldu (1910). „Rota” przyjęła się powszechnie wśród Polaków. Jej dźwięki brzmiały w podniosłych dla wspólnoty narodowej chwilach, m.in. w czasie powstań śląskich i plebiscytu na Warmii i Mazurach. Miała więc tytuł do tego, aby konkurować w 1926 r. z „Mazurkiem Dąbrowskiego” w momencie ustanawiania polskiego hymnu państwowego.

W pamięci zbiorowej utrwalac trzeba zwłaszcza te pieśni, które odchodzą w przeszłość. Trafna jest zatem decyzja Marii Wacholc, aby w jej antologii znalazł się „Hymn do miłości Ojczyzny”, napisany w 1772 r. (tekst I. Krasicki, muzyka Wojciech Sowiński). Hymn Szkoły Rycerskiej, odwołujący się do najwyższej cnoty obywatelskiej, jest dziś włączony do ceremoniału Wojska Polskiego i towarzyszy immatrykulacjom w uczelniach wojskowych. Ale obok tych podnio-

słych hymnów i śpiewów w pamięci zachowujemy piosenki zwyczajne, które przyswajamy sobie od najmłodszych lat. Piosenkę myśliwską „Siedzi sobie zając pod miedzą” śpiewają przedszkolaki bez świadomości, że jest ona najstarszą, znaną polską pieśnią myśliwską (do tekstu ks. Hiacynta Przetockiego). Łatwiej kojarzyć nam ją ze „Strasznym dworem Moniuszki”, bo właśnie została wpisana w drugi akt tej opery narodowej.

Ożywienia domaga się wiele utworów. Nabieramy tej świadomości, wertując nowy „Śpiewnik polski”. Bo dlaczego tak rzadko nuczimy pieśń *o żołnierzu tułaczu, który idzie borem lasem przymierając z głodu czasem?* Niknie ona w tle pieśni legionowych i z czasów II wojny. Czy jednak najstaranniej nawet zredagowany śpiewnik może zagwarantować trwałość społeczną pieśni powszechnej, aby nie pozostała tylko kategorią historyczną? Myślę, że zgromadzony przez przodków, wyśpiewany przez nich dowód polskiego trwania dla młodego pokolenia Polaków może stać się okazją do przejrzenia się w zwierciadło bogatej tradycji rodzimej pieśni. Trzeba im tylko w tym pomóc: po prostu śpiewać z nimi te piękne pieśni; bliskie, bo jakże często oparte na rytmach tańców narodowych. To zadanie nie tylko dla nauczycieli, ale także dla polskiego domu: rodziców i dziadków.

„Śpiewnik polski” Marii Wacholc może im to zadanie ułatwić.

Należy też wspomnieć o walorach edytorskich „Śpiewnika polskiego”. Wydany jest on w wygodnym formacie (pionowym, A4). Nuty i teksty słowne napisał znakomity grafik, Piotr Kwaśniewski. Ozdobą śpiewnika są ilustracje: rysunki Agaty Fuks. Autorką okładki jest Joanna Szybist.

Mieczysława Demska

EMIGRACYJNE DUSZPASTERSTWO

Adam Romejko

Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii

**Wyd. Adam Marszałek
Toruń 2002, ss. 324.**

Za początek polskiej emigracji na wyspach brytyjskich przyjmuje się rok 1831. Po klęsce powstania listopadowego w Anglii znalazło się ok. 1 tys. uchodźców z ziem polskich. Następne fale emigrantów przybyły po Wiosnie Ludów, powstaniu styczniowym oraz w końcu XIX w. W okresie międzywojennym kolonia polska liczyła

zaledwie 4-5 tys. osób. Zasadnicza zmiana nastąpiła podczas II wojny światowej. W 1940 r. Londyn stał się politycznym centrum polskiej emigracji. Tu miał swoją siedzibę prezydent, rząd oraz liczne organizacje polityczne, społeczne, kulturalne. Pod koniec lat 40. ubiegłego stulecia w Wielkiej Brytanii przebywało już ok. 160 tys. Polaków.

Przybywali tu również polscy księża. W 1894 r. w Londynie powstała Polska Misja Katolicka. W 1930 r. kolonia polska wzbogaciła się o własny kościół przy Devonian Road (istnieje do dziś). W grudniu 1938 r. ukazał się pierwszy numer miesięcznika „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej”. Kościół katolicki odgrywał (i odgrywa) znaczącą rolę w życiu polskiej społeczności w Wielkiej Brytanii. Polscy księża nieśli przecież nie tylko posługę duszpasterską, ale także wpływali na kondycję moralną, tożsamość kulturową wiernych. Oprócz funkcji religijnych polskie kościoły i parafie prowadziły działalność wychowawczą, opiekuńczą, oświatową czy wydawniczą. Uczestnictwo w życiu parafii przyczyniało się do integracji emigrantów, wzmacniało wspólnotowość grupy. Parafialne kawiarenki stawały się ośrodkami życia towarzyskiego. Zachowanie więzi z polskością przez żywy język, słowo pisane czy bogatą obrzędowość religijną hamo-

wało procesy asymilacyjne i wynaradawianie się polskiej grupy etnicznej. Na tym polu istotną rolę odegrały szkoły sobotnie, często lokowane przy parafiach. Nauka języka ojczystego oraz historii i geografii Polski wpływała na podtrzymanie więzi najmłodszego pokolenia z polskością.

O tych wszystkich formach aktywności wspomina ks. Romejko. Starał się on spożytkować istniejącą literaturę przedmiotu. Wykorzystał również kilka dokumentów z Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. W. Sikorskiego w Londynie (nie dotarł jednak do materiałów przechowywanych w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, zwłaszcza akt MSZ i Konsulatu Generalnego RP w Londynie). Uwagę zwraca również pominięcie zbiorów Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii oraz jej odpowiedniczki na terenie Szkocji. Trudno przecież uznać kilka dekretów wyznaczających nowych rektorów misji, na które ks. Romejko powołuje się w bibliografii, za równoznaczne z kwerendą archiwalną. Znacznie poważniejsze zastrzeżenia budzi jednak konstrukcja i zawartość książki. Niejednokrotnie miałem wrażenie, iż autor chce zamieścić wszystkie informacje, jakie zgromadził podczas zbierania materiałów, i to niezależnie od tego, czy wiążą się one z tytułowym zagadnieniem. Po cóż bowiem w pracy o emigracyjnym

duszpasterstwie w Wielkiej Brytanii potrzebne są dane o szerokości Kanału La Manche, produkcji brytyjskiego przemysłu samochodowego, portach rybackich, angielskich orkiestrach symfonicznych czy filmach. To prawda (by posłużyć się przykładowym cytatem), że *sukcesem komercyjnym ostatnich lat był film Mike'a Newella pt. „Cztery wesela i pogrzeb”*. Hugh Grant, odtwórca głównej roli, zyskał światową sławę (s. 67), ale ks. Romejko nie jest przecież autorem leksykonu brytyjskiej kinematografii. Czytelnik musi przebrnąć przez ponad 120 (!) stron, to blisko połowa zasadniczej objętości książki, zawierających rozmaite informacje o warunkach geograficzno-przyrodniczych, ludności, historii, gospodarce, kulturze czy kontaktach polsko-brytyjskich od średniowiecza począwszy. W efekcie to, co w zamierzeniu miało być tłem, przytłoczyło swym rozmiarem zasadniczy wątek pracy.

Autor niejednokrotnie ma również kłopoty z precyzyjnym wyrażaniem swoich myśli. Niezrozumiały wydaje się np. tytuł jednego z podrozdziałów: „Nurt aktywności w strukturach organizacyjnych” (chodzi o działalność duchownych w organizacjach świeckich, tworzonych pod patronatem Kościoła). Jeśli można zgodzić się z tezą, iż *efektem zaniedbań w polskich rodzinach była słabsza znajomość języ-*

ka polskiego. Problem ten nasilił się w latach 60. Brakowało zaangażowania, mającego na celu ukazanie dzieciom sensowności znajomości języka polskiego, to trudno z aprobatą przyjąć kolejne zdanie. *Kiedy była możliwość, aby wyjechać na urlop do Polski, wielu wybierało odpoczynek w Wielkiej Brytanii* (s. 165). Znaczna część Polaków, uważających się za emigrantów politycznych, nie widziała bowiem możliwości wyjazdu do rządzonej przez komunistów Polski nie tylko w latach 60., ale i w następnych dziesięcioleciach. Niezbyt fortunny wydaje się również termin „Polonia” użyty w tytule książki. W odniesieniu do okresu po II wojnie światowej należałoby raczej mówić o Polakach, polskiej emigracji czy polskiej społeczności w Wielkiej Brytanii. Sami zainteresowani określenie „Polonia” uważali wręcz za obraźliwe, kojarzące się nieomal z agenturalną współpracą z władzami PRL.

Autor nie potrafi też zapanować nad zgromadzonym materiałem. Zdarza się, że kilkakrotnie powraca do tego samego wątku. Przykładowo o początkach polskiego duszpasterstwa pisze na s. 159-160, 176-180 i po raz trzeci na s. 190.

Do ciekawszych fragmentów książki zaliczyłbym szkic poświęcony działalności oświatowo-wychowawczej (szkolnictwo katolickie).

Pożyteczne są również zamieszczone w aneksie biogramy 13 duszpasterzy, zasłużonych dla polskiej społeczności w Wielkiej Brytanii. Całość, niestety, rozczarowuje.

Krzysztof Tarka

KLUCZ DO LABIRYNTU

P. Nowaczyński (red.)

Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii

RW KUL, Lublin 2001, ss. 240.

Współczesna literatura i kultura jest swoistym labiryntem. Wejść do niego i, co najważniejsze, znaleźć wyjście można tylko wtedy, gdy prześledzi się dzieła i życie ich twórców. Niemiecki krytyk polsko-żydowskiego pochodzenia, M. Reich-Ranicki, napisał o polskiej literaturze: *Każdy piszący po polsku jest w posiadaniu klucza do labiryntu. Ten labirynt to piśmiennictwo polskie w jego zawiązkach z patriotycznymi, tragicznymi i żałosnymi dziejami kraju i dalej: Pośrednikiem między romantyzmem a nami może być Stanisław Brzozowski* („Najpierw żyć, a potem się bawić...”, Getynga 2002).

Przedemną leży książka, będąca pracą zbiorową, przygotowana przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL. Jest w niej mowa o dziewięciu polskich twórcach orientacji religijnej: Brzozowskim, Zdziechowskim, Konińskim, Elzenbergu, Vincencie, Czapskim, Miłoszu, Herlingu-Grudzińskim i Kołakowskim. Autorów opracowań jest z kolei czternastu, bo niektórym pisarzom poświęcono po dwie rozprawy.

Po przeczytaniu tych studiów – pisanych przez znanych krytyków i historyków literatury – siłą rzeczy znalazłem się w labiryncie. Stało się tak, bo jeżeli każdy z twórców, będąc w posiadaniu klucza do labiryntu (a z ich ujawnienia dobrze się wywiązały krytycy), to tych kluczy będzie dziewięć. Pojawia się pytanie, który z nich jest tym głównym, lub jaki inny, noszący znamiona wytrychu, odeklnie większość drzwi i pozwoli znaleźć główne wyjście?

W kolejności opracowywanych autorów pierwsza rozprawa dotyczy Stanisława Brzozowskiego. Z nim „spotkał się” P. Kłoczowski i w tym zetknięciu się wskazał na dynamiczną osobowość autora „Legendy Młodej Polski” (1910), który w dojrzałym okresie życia od pozytywistycznego kultu faktów bardziej zechciał cenić wartości, od modernistycznego estetyzmu – twórcze zaangażowanie

w budowę nowego narodowego ładu, a od własnej prawdy – rzeczywistość *zewnętrznego autorytetu*. Brzozowski – pisze Kłoczowski – *odbył długą drogę od indywidualizmu – buntu, do indywidualizmu – twórczości, a jego pragnienie wiary (tuż przed śmiercią) przemieniło się w pewność wiary*.

Rozprawę o Marianie Zdziechow-
skim napisał J. Skoczyński i wydobył
w niej ważny dla autora „Sporu o pięk-
no” (1898) dylemat pozytywistyczne-
go rodowodu między wiedzą a wiarą.
Zdziechowski usiłował rozstrzygnąć
go na korzyść wiary, przechodził jed-
nak trudną drogę, idąc razem z mo-
dernistami, którym *miął za złe* – zda-
niem J. Skoczyńskiego – *że prowadzą
flirt z antyreligijnym duchem epoki, że
wylamują się spod rygorów dyscypli-
ny, niszcząc w ten sposób autorytet
Kościoła*. Od modernistów przejmował
jednak światopogląd pesymistyczny,
dostrzegał *tragiczność ludzkiego
losu, tęsknotę do Boga i lęk przed złem*.

Karol L. Koniński, zdaniem inter-
pretatora J.A. Kłoczowskiego OP, ży-
jąc później, ale spotykając się z po-
dobnymi problemami, w swym rozwa-
żaniu sporo miejsca poświęcił sprawie
zła i grzechu w zestawieniu z *istnie-
niem wszechwładnego Twórcy Ładu*.
Autor opowiadania „Straszny czwar-
tek w domu pastora” (1939) wiąże ist-
nienie Boga z odczuciem *kawałka
Boga w nas*. Rozprawę o Konińskim

napisała także Z. Zarębianka i ona
również wyakcentowała ważny u tego
pisarza problem *zła jako zasadnicze-
go wątku refleksji, złączonego podob-
nie, jak u wielu jemu współczesnych,
z niechęcią do augustynizmu*.

Henrykowi Elzenbergowi poświę-
ciła z kolei rozprawę E. Wolicka i za-
uważała u tego twórcy-filozofa skłon-
ność do estetyzmu i moralizmu, dąż-
ność do przyjmowania *wartości per-
fekcyjnych*. Autor „Kłopotu z istnie-
niem”, według E. Wolickiej, stawiał
wymogi moralne przede wszystkim
jednostce wyjątkowej, a dostrzegając
*rozłam w obrębie etyki (...) przyjął jako
warunek zbawienia (...) radykalne na-
wrócenie*.

Z kolei o Stanisławie Vincenzie
pierwszą drukowaną rozprawę napisał
P. Nowaczyński i zaakcentował moc-
no ukryte u tego pisarza filozoficzne
implikacje w widzeniu świata. Do-
strzegł jego personalistyczne zorien-
towanie, które każe autorowi eposu
„Na wysokiej połoninie” widzieć kul-
turę w służbie osób a nie wartości, tak-
że – nie-Hegłowskiego człowieczeń-
stwa czy wiary w postęp. Vincenz *sta-
nowczo przeciwstawia się* – zdaniem
P. Nowaczyńskiego – *oświeceniowo-
pozytywistycznej wizji dziejów, mają-
cej w sobie coś z totalitaryzmu, bo wia-
ra w postęp (...) szerzy naiwny opty-
mizm, sprzyja postawom pasywnym
i bagatelizuje obecność zła w historii*.

Vincenz, pisarz i mędrzec, nie rozstrzyga, lecz każe człowiekowi trwać, będąc blisko drugiego i mieć nadzieję... Druga rozprawa o Vincenzie, autorstwa M. Ołdakowskiej-Kuflowej, wskazuje wprost na chrześcijański, zakonwiczony w Biblii światopogląd twórcy, u którego dochodzi do szczególnego *spotkania myśli żydowskiej i chrześcijańskiej w chasydyzmie*.

Polskiemu malarzowi tworzącemu we Francji, Józefowi Czapskiemu zostały poświęcone również dwie rozprawy: S. Rodzińskiego i ks. J. Sochoń. Rodziński podkreśla traktowanie przez Czapskiego *malarstwa jako pracy nad sobą*, zauważa także jego życiową postawę *nie sztydzenia, nie negowania* innych poglądów i innych postaw. Ks. Sochoń natomiast docieka jakość wiary twórcy, który w swych obrazach niemal nie podejmował tematyki religijnej, w swym widzeniu Absolutu odbierał Go w kategorii *kochającej Osoby*, Chrystusa – w Jego misji zbawczej, a chrześcijaństwo w perspektywie *religii nadziei*.

W książce „Od Brzozowskiego do Kołakowskiego” spuściźnie Czesława Miłosza też poświęcono dwie rozprawy. Pierwsza, ks. J. Szymika, mówi o *antropocentryzmie* Miłoszowej teologii krzyża, który będąc *podstawowym znakiem miłości Boga, miłości solidarnej w cierpieniu* ukazuje właśnie Boga *współcierpiącego* o ludzkich rysach.

W drugim studium P. Lisicki patrzy na twórczość tego poety bardziej krytycznie, usiłuje przeprowadzić tezę, że chrześcijaństwo Miłosza w późnym okresie jego twórczości zbliża się do gnostycyzmu i manicheizmu. Autor tomu wierszy „*Piesek przydrożny*”, nie zdobywając się na *rozumową rozprawę* – pisze P. Lisicki – *z racjonalizmem Oświecenia, licząc na moc imaginacji*, znów wrócił do *Ziemi Ulro, ziemi suchej, pustej i smutnej*.

Z omawianych pisarzy zostali jeszcze Herling-Grudziński i Kołakowski. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego esej napisał Z. Kudelski i w nim m.in. stwierdza, że *Grudziński jest pisarzem religijnym w najszerszym tego słowa znaczeniu, że opowiada się po stronie wartości elementarnych, pasjonuje go cierpienie i jest wrażliwy na tajemnicę...*

Końcowe dwie rozprawy poświęcone zostały Leszkowi Kołakowskiemu. W pierwszej, „Czy Kołakowski jest do zbawienia koniecznie potrzebny?” A. Sporniak najwięcej uwagi poświęca koncepcji ludzkiej wolności filozofa, autora „*Rozmów z diabłem*”. K. Tarnowski, autor drugiego studium, pisze o *teistycznych argumentacjach Kołakowskiego; potrzebie zaufania Bogu bez ograniczeń i bez żądania potwierdzeń*, odrzucenia racjonalizmu w światopoglądzie, a przyjęciu w wierze pewnika, że *świat, w którym żyje-*

my, jest mimo wszystko bardziej dobry niż zły, a ze zła wypłynąć może także dobro. Po przeglądzie głównych stanowisk pisarzy, twórców i filozofów prezentowanych w książce „Od Brzozowskiego do Kołakowskiego” można pokusić się o kilka uwag ogólnych, mogących przybliżyć nas do wyjścia ze wspomnianego labiryntu. Pierwszą niech będzie ta, że większość z interpretowanych autorów – wychodząc od pozytywistycznego scjentyzmu i idąc przez modernistyczny flirt z racjonalizmem i wiarą – ma spore trudności z religią i przede wszystkim z wiarą, która pozwoliłaby zobaczyć w Absolutie kochającego człowieka Boga w trzech Osobach.

Druga uwaga wiązałaby się ze stałym poszukiwaniem Boga przez tychże pisarzy i przemianie tego widzenia w ciągu całego ich życia i tworzenia. Innym spostrzeżeniem może być stwierdzenie, że u większości omawianych twórców, żyjących pod koniec XIX i XX w., istnieje wyczułone spojrzenie na otaczające ich zło. Ci twórcy buntują się przeciwko optymistycznej wizji świata, przeciwko zadomowionej w Kościele od czasu Augustyna metodzie opowiedzenia się za dobrem, rzucenia się w objęcia kochającego Boga i jakby niezauważania zła i szatana, który zagraża człowiekowi.

Praca zbiorowa „Od Brzozowskiego do Kołakowskiego”, zawiera-

jąc studia prezentowane na ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej na KUL w 1997 r. przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną, jest bardzo cenną pozycją. Ukazuje bogate powiązania między religią i wiarą oraz nauką i twórczością polskich pisarzy XX w., związanych z religijnym światopoglądem.

Tadeusz P. Polanowski

TRZY DIECEZJE – JEDEN KOŚCIÓŁ

Swetłozar Ełdyrow

Katolicy w Bułgarii 1878-1989. Studium historyczne

Sofia 2002, ss. 816.

Książka została wydana w roku pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Bułgarii. To długo oczekiwane opracowanie historyczne powstało w ramach szerszego programu badawczego, realizowanego przez utworzone po przełomie 1989 r. Międzynarodowe Centrum Badań nad Mniejszościami i Stosunkami Międzykulturowymi, które ma na swym koncie 36 pozycji książkowych o fundamentalnym znaczeniu dla studiów mniejszościowych w Bułgarii.

W latach komunizmu katolicy w Bułgarii stanowili temat zakazany dla bułgarskich historiografów. Katolicy i Kościół katolicki nie mógł być przedmiotem badań historycznych, natomiast pozostawał obiektem zainteresowania pseudonaukowych rozpraw, propagujących tzw. naukowy ateizm. Po upadku reżimu komunistycznego w 1989 r., problem katolików bułgarskich znów ujrzał światło dzienne, jednak początkowo przede wszystkim w artykułach przyczynkarskich w czasopismach kulturalnych. Poważne naukowe badania zostały podjęte niedawno.

Książka S. Ełdyrowa jest pierwszą tak obszerną i opartą na badaniach źródłowych historią bułgarskich katolików, których liczebność, od początków odrodzonego w 1878 r. państwa bułgarskiego aż do naszych dni oscyluje w granicach ok. 80 tys. wyznawców, co stanowi jeden procent ogólnej liczby ludności.

Ełdyrow opisuje historię bułgarskich katolików z perspektywy dziejów instytucji i ludzi, którzy tę instytucję tworzyli. Badania swe oparł głównie na nieznanych i niedostępnych do niedawna materiałach dokumentalnych, ukrytych w Archiwach Państwowych, Archiwum Miasta Sofii, archiwach Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Pracy (MFAPW), Świętego Synodu Bułgarskiego Ko-

ścioła Prawosławnego, służb bezpieczeństwa, ale także tych przechowywanych w katolickich diecezjach, parafiach oraz prywatnych archiwach duchownych. Autor czerpał także informacje ze wszystkich znaczących publikacji dotyczących tej tematyki w Bułgarii i zagranicą.

Ponieważ wspólnota katolicka w Bułgarii powstawała w wyniku działalności misyjnej Kościoła, zintensyfikowanej w XVI i XVII w., a prowadzonej na terenach niejednorodnych pod względem konfesyjnym (paulicjanie, prawosławni) i narodowościowym, każda z diecezji przez długi czas zachowała własną specyfikę. Katolicy bułgarscy są zjednoczeni w ramach trzech diecezji: dwu rzymskokatolickich – nikopolskiej i sofijsko-płowdiwskiej oraz jednej unickiej o nazwie Apostolski Egzarchat Katolicki. Wspólnoty obrzędowe lub diecezjalne różnią się stopniem integracji, zdolnościami adaptacji do zmieniających się warunków i możliwościami rozwoju.

Po 1878 r., w warunkach nowo powstałego państwa bułgarskiego, diecezja nikopolska, poddana administracyjnej emancypacji i zanikowi granic, napotkała złożone problemy związane z adaptacją do nowych warunków politycznych. Wierni skupieni byli w siedmiu mniej lub bardziej specyficznych etnokułturowych wspólno-

tach, które żyły własnym życiem i miały ze sobą słaby kontakt. Adaptacja do nowych warunków była trudna także dla księży pasjonistów, ze względu na samą regułę zakonną, którą cechowała surowa dyscyplina w pracy misyjnej, ukierunkowanej na zniesienie wszystkich narodowych i kulturowych różnic między wiernymi. Taka postawa rodziła konflikty w obrębie samych wspólnot, a także z administracją diecezjalną. Państwo włączało się w wewnętrzne problemy Kościoła, szczególnie aktywnie angażując się w kwestię utworzenia wzorowanego na Cerkwi prawosławnej katolickiego Kościoła narodowego, do czego najważniejszym krokiem miało być zastąpienie duchownych obcej narodowości przez księży bułgarskich.

W ocenie Ełdyrowa rozwój diecezji sofijsko-płowdiwskiej przebiegał w znacznie korzystniejszym kierunku. Przyczyny sukcesu wiąże autor z homogenicznością etnokulturową bułgarskich paulicjanów w Płowdiwie oraz strategią działania kapucynów i asumpcjonistów, którzy stosowali nowoczesne metody pracy misyjnej w drodze inkulturacji. Korzystając z francuskiej protekcji, stawiali oni na aktywną religijną, edukacyjną i kulturową pracę społeczną, która przekraczała granice wspólnoty katolickiej. Nie przypadkiem najbardziej prestiżowe katolickie szkoły i szpitale znalazły się wła-

śnie w obrębie diecezji sofijsko-płowdiwskiej, przekształcając tę diecezję w wizytówkę Kościoła katolickiego w Bułgarii.

W opinii Ełdyrowa, większość problemów diecezji sofijsko-płowdiwskiej wynikała z napięcia międzywyznaniowego, które było wynikiem działań Świętego Synodu Kościoła Prawosławnego, lękającego się wzrostu wpływów katolickich w kraju. Pretekstu dla akcji skierowanej przeciwko działalności edukacyjnej i charytatywnej katolików w owym czasie dostarczały, jak dowodzi badacz, związki abp. Roberta Meniniego z księciem Ferdynandem (a od 1908 r. carem). Budziły one obawy, że katolicki duchowny może mieć wpływ na bułgarskiego monarchę, który ze swej strony niejednokrotnie próbował wykorzystać Kościół do własnych rozgrywek politycznych.

Odrębną grupę w owym czasie stanowili tzw. unici. Po wyzwoleniu niewielka część bułgarskich unitów w Tracji Adrianopolskiej znalazła się w obrębie Rumelii Wschodniej, a później Bułgarii. Z pomocą francuskich asumpcjonistów i polskich księży zmartwychwstańców udało się im założyć kilka parafii. Znaczenie polityczne unitów przewyższało ich liczebność. Postrzegani przez społeczeństwo jako pomysłodawcy niewykonalnych projektów, obserwowani

byli z narastającym strachem. To częściowo wyjaśnia reakcję bułgarskiego Kościoła prawosławnego, który poświęcił dużo wysiłku walce z unitami, wiążącymi nadzieje na odrodzenie narodu z projektem asumpcjonistów Wielkiej Katolickiej Bułgarii.

Problemy katolików obrządku zachodniego były odmiennej natury. Prawa wojenne zmieniły publiczne instytucje i publiczną świadomość w sposób, który sprawił, że rzymscy katolicy wydawali się (bardziej niż kiedykolwiek wcześniej) obcym ciałem w bułgarskim organizmie narodowym. Walka o prymat, która rozpętała się między kapucynami i duchowieństwem świeckim w diecezji sofijsko-płowdiwskiej, szybko przycichła, gdy tylko Bułgar został mianowany biskupem diecezji. W diecezji nikopolskiej jednak stare punkty zapalne między wiernymi i duchowieństwem były nieustannie podsycane przez urzędników Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Pracy Publicznej. W latach I wojny światowej próbowali oni prowadzić na szeroką skalę polityczny eksperyment – zastąpienia, choćby siłą przymusu, zagranicznych duchownych bułgarskimi. Po kapitulacji Bułgarii eksperyment ten upadł w krótkim czasie, znowu przynosząc negatywne konsekwencje dla życia wspólnoty.

W okresie międzywojennym współpraca Kościoła z państwem

układała się ze zmiennym szczęściem. Po krótkotrwałym okresie liberalizacji za rządów ludowców, antydemokratyczny przełom w 1923 r. przywrócił powrót do status quo ante. W wyniku restrykcyjnej polityki państwa w stosunku do religijnych mniejszości, a w szczególności katolików, w sposób paradoksalny doszło do wewnętrznej integracji Kościoła. Pod silną presją publicznych instytucji diecezja nikopolska przeszła przyspieszony proces wewnętrznej stabilizacji. Stare konflikty zostały zapomniane, a katolicka wspólnota skonsolidowała się wokół Kościoła, co powiększyło jego prestiż i poprawiło sytuację materialną. Nastąpił ważny przełom w ordynacji lokalnych kleryków, Bułgarów z pochodzenia i obywatelstwa. Jednym z nowo wybranych księży został Ewgeni Bosiłkow, przyszły biskup i męczennik, wyniesiony (o czym Eldyrow nie wspomina) na ołtarze przez Jana Pawła II.

Rozwój diecezji sofijsko-płowdiwskiej spowolniał podczas II wojny światowej. Jednak mimo trudnych warunków i ataków ze strony Cerkwi i państwa, dzięki autorytetowi bp. Wikentija Peewa, diecezja pozostała ośrodkiem edukacji katolickiej w Bułgarii.

Wojny i katastrofy narodowe spowodowały napływ do kraju unitów z Macedonii i Tracji Adrianopolitań-

skiej. Znaczące różnice między dwiema już nieistniejącymi diecezjami nasiliły wewnętrzną rywalizację, która zakończyła się sukcesem unitów tracących, nie bez wsparcia asumpcjonistów i zmartwychwstańców.

Znaczącą rolę w ustabilizowaniu społeczności unickiej i w rozwoju katolickiego Kościoła w Bułgarii odegrał w tym okresie delegat apostolski abp Angelo Giuseppe Roncalli (późniejszy papież Jan XXIII). Dekada Roncalliego w Bułgarii (1925-1934) była najbardziej owocnym okresem w międzywojennej historii bułgarskiego Kościoła katolickiego. Po jego wyjeździe, który zbiegł się z nastaniem reżimu autorytarnego, unicy znaleźli się w najtrudniejszej sytuacji, atakowani zarówno przez państwo, jak i bułgarski Kościół prawosławny. Ich jedyną pociechą była konsolidacja z pozostałościami unickiego Kościoła w Macedonii Wardarskiej w 1941-1944 r.

Po 9 września 1944 r. bułgarscy katolicy stanęli w obliczu komunistycznego państwa totalitarnego. Początkowo cieszyli się względną tolerancją ze strony państwa, które próbowało rozegrać „kartę katolicką” na arenie międzynarodowej w celu obrony własnych partykularnych interesów po przegranej wojnie. Po podpisaniu w 1947 r. układu pokojowego w Paryżu (gdzie korzystnie została zamknięta kwestia kontrybucji wojen-

nych), pod wpływem Moskwy nastąpiła radykalna zmiana stosunku do katolików i ich Kościoła. Po przyjęciu nowej konstytucji w 1949 r. Kościół katolicki został pozbawiony możliwości prowadzenia szkół oraz działalności społecznej. Jednak wyraźną datą graniczną jest rok 1952, rok martyrologii duchowieństwa katolickiego, rok aresztowań, sfingowanych oskarżeń, rozpraw sądowych i egzekucji. Wśród 40 osób oskarżonych o szpiegostwo znalazło się 28 księży i jedna mniszka. Czterech spośród nich skazano na karę śmierci przez rozstrzelanie; byli to wyniesieni przez Jana Pawła II na ołtarze bp Ewgeni Bosilkow, Kamen Wiczew, Paweł Dżidżow i Jisafat Sziszkwow.

Po tym pogromie wspólnota katolicka została zepchnięta na margines życia społecznego w Bułgarii. Ełdyrow dotarłszy do tajnych do niedawna materiałów archiwalnych przedstawia ten okres przez pryzmat zmagania Kościoła ze wszechobecnym państwem totalitarnym. Choć wiele przedstawionych przez niego faktów po raz pierwszy ujrzało światło dzienne, po lekturze książki pozostaje pewien niedosyt. Pośród natłoku informacji, które dzięki dociekliwości i rzetelności badacza przekazane zostały opinii publicznej, zabrakło miejsca dla historii świętości. Ale to już inna opowieść.

Grażyna Szwat-Gythybowa

Z życia Kościoła

Nota

16 stycznia br. w Watykanie miała miejsce prezentacja „Noty doktrynalnej, dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym”. Kongregacja Nauki Wiary, wysłuchawszy opinii Papieskiej Rady ds. Świeckich, zdecydowała o publikacji dokumentu. Jego adresatami są przede wszystkim katolicy zaangażowani w działalność polityczną i społeczną, potencjalnie – z racji wezwania do udziału w życiu publicznym – wszyscy wierni, oraz oczywiście, biskupi Kościoła katolickiego. Celem noty, podpisanej przez kard. Ratzingera i abp. Bertone, jest przypomnienie kilku zasad katolickiej nauki społecznej mającej – zdaniem autorów – kluczowe znaczenie dla kształtu obecności katolików w społeczeństwie obywatelskim. Problemy nurtujące dzisiejsze demokracje coraz częściej budzą wątpliwości wiernych, którzy czują się zagubieni pośród nowych wyzwań i zagrożeń dla religii. Rodzi to pokusę wycofania się na peryferie życia publicznego. Procesowi temu towarzyszy kształtowanie się dwóch skrajnie różnych postaw oraz szeroka gama zachowań pośrednich. Z jednej strony przybiera na sile pasywność, budząca skłonności do daleko idącego konformizmu i rozmycia tożsamości, a z drugiej strony umacniają się postawy konfrontacyjne, negujące zasadność współpracy z myślącą inaczej większością. Przypomnienie kilku istotnych punktów z nauczania społecznego Kościoła ma pomóc w przezwyciężeniu tendencji do zachowań skrajnych i zachęcić do poszukiwania tzw. złotego środka między życiową elastycznością a wiernością chrześcijańskim zasadom.

Przed notą – środowisko dużych szans

Podjęcie refleksji wymaga jednak przedmiotu. Dla autorów noty jest nim społeczeństwo w swoim aktualnym kształcie, mające określoną dynamikę rozwojową. Istnienie i funkcjonowanie współczesnych

państw demokratycznych opiera się na społeczeństwach obywatelskich, będących warunkiem *sine qua non* dla realizacji postulatów *rządów ludu, przez lud i dla ludu*. Nie miejsce tu na dociekanie, co było (lub winno być) pierwsze: społeczeństwo czy demokratyczne państwo. Dość stwierdzić, że źródła żywotności społeczeństwa leżą również poza sferą polityki. Przede wszystkim są nimi religia i kultura. Jeżeli demokrację postrzegamy wyłącznie jako instrument służący realizacji określonych wartości na poziomie wspólnoty państwowej, a następnie zapewnieniu im organizacyjnego szkieletu, to otrzymamy prostą konkluzję, głoszącą genetyczną wtórność demokracji. Najpierw bowiem jest społeczeństwo kształtowane przez specyficzną kulturę, jej system wartości, katalog etosów i odniesienie do transcendencji. Następnie, formowana bogactwem czynników, wspólnota organizuje się w ramach ustroju politycznego, którego celem, oprócz przetrwania, jest zapewnienie ciągłego urzeczywistniania tych wartości, o których wysokim walorze to społeczeństwo jest przekonane. Widać zatem, że w tym ujęciu demokracja nie kreuje wartości, ale potrzebuje ich dla własnego funkcjonowania i zasadza się na ich istnieniu. W ten sposób chrześcijaństwo, będące religią towarzyszącą narodzinom dzisiejszych społeczeństw demokratycznych, zajmuje niezwykle istotną pozycję pośród czynników kreujących i stabilizujących systemy, w których suwerenna władza spoczywa w rękach ludu.

Mozaika pozapolitycznych składowych demokracji to oczywiście nie tylko chrześcijaństwo, ale także wiele odmiennych tradycji, w tym także te wyrosłe z konfrontacji, jeśli nie z wiarą w Boga, to przynajmniej ze strukturami Kościoła. I to również należy do kanonu wyznaczników nowoczesnego społeczeństwa. Pluralizm jest bowiem zasadniczą płaszczyzną, na której osiąga się kompromis tak w materii władzy, jak i światopoglądów wyznawanych w określonej społeczności. Bez ujętego w ramy prawa pluralizmu niemożliwe byłoby współistnienie wielu sprzecznych ze sobą życiowych filozofii i nurtów intelektualnych. Zdolność kanalizowania ciągłych napięć rodzących się podczas konfrontacji różnych grup i organizacji jest probierzem wyrobienia i dojrzałości zarówno rządzących, jak i poddanych. Uzasadnieniem pluralizmu jest przekonanie o istnieniu wielu dróg w dochodzeniu do prawdy i wiara (doprawdy czasami

zdogmatyzowana) w pozytywny rezultat koegzystencji i ścierania się różnic. Wypadkową tego procesu jest (w wersji dogmatycznej – ma być) wieloaspektowy postęp cywilizacyjny społeczeństwa i dobrobyt państwa. Tutaj tkwi siła i słabość chrześcijaństwa w społeczeństwach demokratycznych. Siła, bo pluralizm wyznacza religii należne jej miejsce w pantheonie odnośników moralnych. Słabość, bo z łatwością można uzasadnić istnienie wartości i postaw nihilistycznych, sprzeciwiających się chrześcijaństwu rozumianemu nie tylko wąsko, jako zinstytucjonalizowana religia, ale szeroko, jako kultura życia. Szerokie ramy życia publicznego opartego na zasadzie rządów demokratycznych zawierają wystarczająco dużo przestrzeni do rozwoju społeczeństwa i jednostek. Pluralizm kreuje nieograniczone wręcz możliwości eksploracji i wieloaspektowej weryfikacji doświadczeń. Z drugiej strony, kryje w sobie potencjalne niebezpieczeństwo regresji i barbarzyństwa, którego początkiem jest nieopatrne rozumienie wolności.

W nocie – jedność przeciwności

W celu bardziej wyrazistego zilustrowania napięć cechujących współczesne społeczeństwa posłużono się metodą polegającą na przeciwstawianiu wariantów podejmowanych zagadnień, jak np. cywilizacja śmierci – cywilizacja życia, przejściowość koncepcji – trwałość nauczania, etyczna wybiórczość – jedność postaw. Uzyskany w ten sposób kontrast podkreśla powagę sytuacji, w której znaleźli się obecni na forum publicum katolicy.

Wkład ludzi Kościoła, wypełniających swe obywatelskie obowiązki w społeczeństwach podlegających szybkim kulturowym i politycznym przemianom, polega na stabilizowaniu czasami niebezpiecznych wahań równowagi. Dzieje się tak wówczas, gdy następuje załamanie ewolucyjnego cyklu transformacji. Cechujący te momenty zamęt i zwiększona podatność społeczeństwa na populistyczne hasła i obiecujące ideologie potrzebuje diametralnie odmiennych postaw ludzi, kierujących się stabilnym i harmonijnym systemem wartości, poczuciem obowiązku i odpowiedzialności, otwartych na współpracę i twórczy kompro-

mis. Dlatego ludzie wierzący, szczególnie dziś, winni angażować się w życie polityczne, społeczne i gospodarcze wnosząc w nie specyficzny umiar i oparty na szacunku dla drugiego człowieka humanizm.

W klimacie „końca pewnej epoki” naznaczonej złożonością różnorodnych, częstokroć antagonistycznych procesów (np. globalizacja kontra przebudzenie etniczne), Kościół zauważa niepokojące tendencje kulturowe, mogące zaważyć na duchowej i moralnej kondycji przyszłych pokoleń. U korzenia wielu z nich znajduje się *pewien relatywizm kulturowy*, którego funkcją jest *pluralizm etyczny*. Czyniące zadość postulatowi wprowadzenia autonomii moralnej zabiegi prawodawców czynią niepokojące *ustępstwo wobec pewnych przejściowych orientacji kulturowych, tak jakby wszystkie możliwe koncepcje życia miały równą wartość*. Zazwyczaj kampania na rzecz tego typu uregulowań odbywa się przy hasłach ograniczenia, i tak już malejącego, wpływu katolików na kształt obowiązującego prawa i zwyczajów. Nawoływanie Kościoła do odrzucenia moralnego relatywizmu wynika z przeświadczenia o konieczności zapewnienia demokracji określonego katalogu zasad, na którym mógłby wspierać się gmach politycznej organizacji pertyfikującej zasadę godności człowieka.

Obowiązek sprzeciwu wobec wszelkich prób prawnej kodyfikacji zamachów na ludzkie życie jest konsekwencją wyrazistej postawy chrześcijanina, dalekiej od formuły podwójnej moralności. Wyznawanie wiary w Chrystusa, wiary *stanowiącej niepodzielną całość*, wymaga opowiedzenia się za całokształtem nauki Kościoła. Praktykowanie jednej moralności w sferze publiczno-zawodowej i drugiej w życiu osobistym nie tylko tworzy głęboką rysę na obliczu wspólnoty wierzących, ale nadto odbiera wartość i podważa wiarygodność wszystkich wyborów podejmowanych przez jednostkę.

Aktualny pozostaje podział rzeczywistości na sferę wyznaniową i świecką. To była prawda głoszona przez Chrystusa. Zrozumienie jej zasadności nie nastrocza większych wątpliwości nawet w świadomości potocznej. Jednak i tutaj łatwo o nadużycie i instrumentalizację zasady: Boskie a cesarskie. Absolutyzacja podziału wsparta ideologią moralnego relatywizmu prowadzi do działań rugujących z życia publicznego

etykę „związaną” w religię. Jednak myli się słuszną autonomię sfery polityki z hasłami obywatelskiej neutralności moralnej, będącej de facto pustką zwaną elegancko moralnością obywatelską. Usunięcie z polityki etycznego kośca czyni z niej narzędzie w rękach manipulatorów, wprowadzających pod sztandarem neutralności nową, jedynie słuszną ideologię. Ona to, zgodnie z prawem natury nie znoszącej pustki, staje się namiastką usuniętej moralności, tyle że jest to zazwyczaj namiastka zwulgaryzowana. Kościół przypomina o istocie świeckości, którą jest poszanowanie prawd *mających swe źródło w naturalnej świadomości człowieka*. Fakt głoszenia tych prawd przez określoną religię nie odbiera im pozytywnego wpływu na poprawne funkcjonowanie społeczeństw.

W praktyce, rezultatem moralnych dychotomii wierzących są podziały w organizacjach i stowarzyszeniach mających katolickie inspiracje. Pogłębiająca się niespójność czyni te środowiska mniej atrakcyjnymi dla potencjalnych partnerów, osłabia prężność organizacyjną i pozbawia je realnego wpływu na bieżącą politykę. Kruchość zewnętrznego wizerunku ugrupowań chrześcijańskich będzie potwierdzać tezę o dryfowaniu praktyki politycznej w kierunku pragmatyzmu i ideowej próżni. W dłuższej perspektywie oznacza to przewagę działań koniunkturalnych, obliczonych na szybki efekt, oraz deficyt zaufania dla aktywności zakrojonej na szerszą skalę, planowaniu długofalowemu, które zazwyczaj łączy się z określoną aksjologią (polityka wartości).

Po nocie – w jakim kierunku?

Głosowi Kościoła w materii społecznej nieodmiennie towarzyszy trudność związana z naturą katolickiej nauki społecznej. Jest to bowiem nauka o pryncypiach, które domagają się wypełnienia konkretną treścią politycznych działań. Określanie środków zajmują się inne nauki, z dorobku których korzystają katolicy zaangażowani na polu życia publicznego. Szeroka gama oferowanych rozwiązań uwzględnia także te nie do przyjęcia bądź kontrowersyjne z punktu widzenia Kościoła. Ich dobór w konkretnej sytuacji pozostawiony jest wolnej decyzji chrześcijanina. To, co rozgrywa się w sumieniu, nie jest przedmiotem myśli

społecznej – nawet myśli społecznej Kościoła. Dlatego trudno o jednoznaczne rozwiązania, gdy rzecz dotyczy zazębienia się dwóch sfer. Nieemożność urzeczywistnienia doskonałych założeń i fundamentalna niezgoda na rzeczywistość może prowadzić do frustracji i zanegowania sensu realizacji ludzkiego powołania w tym świecie.

Choć treść noty, na którą składają się różne wątki z Katechizmu (mieszczące się w polu nauczania społecznego), może sprawiać wrażenie niespójności, a jej charakter nasuwa skojarzenia z następczym upomnieniem, to zakończenie wyraźnie przypomina o istocie ziemskiej egzystencji chrześcijanina, która przeżywana w ufności prowadzi ku coraz większej spójności wiary i życia. Na tym może polegać wkład katolików w politykę i gospodarkę: na ukazywaniu możliwości scalenia osobowości człowieka, które to dokonuje się w perspektywie uznania wzajemnej komplementarności i niewystarczalności poszczególnych dziedzin ludzkiej aktywności. Poszukiwanie prawdy w polityce wymaga dużej wiary nie-w-politykę. Wymaga wiary w prawdę i możliwość dochodzenia do niej wraz z innymi.

Liczne próby kwestionowania sensu religii w życiu społecznym, choć czasami opierają się na wysoce racjonalnych projektach, nie licząc się z empirią, w pewnym punkcie popadają w swoisty irracjonalizm, którego skrajnym przykładem są utopie społeczne. Dobrze byłoby, gdyby najwięksi krytycy chrześcijaństwa popatrzyli czasem na siebie w celu uświadomienia sobie paradoksalnego faktu, że zwalczają religię argumentami czerpanymi z moralności chrześcijańskiej. Wszyscy tkwimy po uszy w kulturze tak bardzo chrześcijańskiej, że trudno wyobrazić sobie kulturę europejską wydestylowaną z wiary apostołów. Cóż to byłby za twór? Trud zastanowienia się nad podstawowymi mechanizmami myślenia i wartościowania, obecnymi w dzisiejszej polityce, ekonomii, socjologii, psychologii, tak podstawowymi, że aż bezrefleksyjnymi, mógłby doprowadzić do odkrycia ich czasem wyłącznie chrześcijańskiej, bo innej po prostu nie mają, natury.

To, co wydaje się pewne, to prawda, iż społeczny wymiar życia człowieka straciłby wiele, gdyby zabrakło w nim Dobrej Nowiny.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłat należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłat należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Wokół Współczesności, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 11101053-404180121869.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem Wokół Współczesności wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71