

MONARCHISTA

PISMO PRZEŁOMOWE

NR 4-5 A.D. 2010



Amor patriae nostra lex

(pol. Miłość Ojczyzny naszym prawem)

Spis treści:

Karol Jasiński <i>Warto rozmawiać?</i>	III
Emil Kowalik <i>Królowie-cudotwórcy</i>	IV
Krzysztof Sobczuk <i>Bułgaria w dwudziestoleciu międzywojennym</i>	VIII
Michał Krupa <i>Krytyka Soboru Watykańskiego II przez x. prof. Michała Poradowskiego</i>	XIII
X. prof. Tadeusz Ślipko <i>Filozofia kary śmierci w XX wieku</i>	XXXIV
Gilbert K. Chesterton <i>Prawidłowość reformacji</i>	XXXVII
Łukasz Zaroda <i>Muzyka chrześcijańska</i>	XXXIX
<i>B.A. Spór o Zaolzie 1918-1939</i>	XLIII
Prof. Feliks Koneczny <i>Harmider etyk</i>	XLVII
Prof. Adam Wielomski <i>Prawa człowieka</i>	LIII

Redakcja:

Krzysztof Sobczuk, Emil Kowalik (z-ca red. naczelnego), Żulieta Kaźmierska (sekretarz redakcji), Karol Jasiński (redaktor naczelny)

Kontakt:

kzmlublin@gmail.com

Warto rozmawiać?

Obejrzałem wczoraj (tj. 11 marca 2010) program red. Jana Pospieszalskiego „Warto rozmawiać” poświęcony tematyce wolności słowa w Polsce na kanwie ostatniego wyroku wobec „Gościa Niedzielnego” i pozwów kierowanych hurtem przeciwko działaczom katolickim w rozmaitych sprawach.

Z jednej strony, jak to określił gość programu prof. Jan Hartman, „ludzie postępowi, liberałowie” czyli wspomniany już absolwent Kulu i publicysta Tomasz Jastrun. Po drugiej stronie Joanna Najfeld i Robert Mazurek.

Debata była niezwykle ciekawa, zainteresowanych całością odsyłam do materiału video znajdującego się na stronach TVP. Padło kilka niewątpliwie smacznych powiedzonek, jak wtedy gdy Jan Hartman oburzył się na aluzję, że Gazeta Wyborcza może posługiwać się tzw. mową nienawiści stwierdzając, że to niemożliwe, gdyż to rozsądna i poważna gazeta, a poza tym on tam publikuje, co niejako automatycznie wyklucza taką możliwość. Pan profesor był również łaskaw wskazać, że w jego autorytatywnym przeczuciu „szmatławce” w Polsce są czasopismami katolickimi, po czym uświadomił sobie swój galop i troszkę spuścił z tonu. Drugi z gości po stronie wybranej Tomasz Jastrun nie wdawał się w dyskusję na argumenty tylko stwierdzał arbitralnie, że porównywanie Holokaustu do aborcji to absurd, nonsens etc., a poglądy przeciwnej strony są „głupie bo niemądre”, albo „bez sensu bo absurdalne”. Taka to była argumentacja tej „lepszej” strony, co celnie zauważył Robert Mazurek.

Powstaje w związku z tym pytanie czy naprawdę warto rozmawiać? Prof. Bogusław Wolniewicz napisał kiedyś, że z tymi, którzy nienawidzą nie warto dyskutować. Podzielałam ten pogląd, dodając, że z kategorii debaty oprócz ludzi nienawidzących Polski, życia, chrześcijaństwa należy także wyłączyć ludzi, którzy mają problem z rozumieniem obrazków i przedstawiają poglądy ekscentryczne z punktu widzenia logiki. Wśród naszego społeczeństwa są ludzie, którzy słynny już billboard fundacji PRO (www.stopaborcji.pl), skarżą z powodu promocji ustroju faszystowskiego, gdyż „jest tam twarz Hitlera”. Co z tego, że w skrajnie pejoratywnym kontekście? Tam jest twarz Hitlera, więc jest promocja faszyzmu i kropka! Posługując się takim tokiem wywodów, osoba która wydrukuje plakat z wizerunkiem towarzysza-aborcjonisty Hitlera podpisując go jakimś wyzwiskiem również dopuści się promowania zbrodniarza. W trakcie dyskusji znakomicie wypunktowała taki styl myślenia p. Najfeld. Przedstawiciele strony katolickiej debatę oczywiście wygrali, gdyż najzwyczajniej trzymali się faktów i zdrowego rozsądku.

Chciałem jednak zauważyć pewne niepokojące zjawisko. Otóż broniąc Kościoła, prawa do życia, prawa do reprezentowania własnego zdania katolicy za często odwołują się do takich „wartości” jak demokracja czy wolność słowa.

Rozumiem wymagania debaty publicznej w największej telewizji, gdzie opinia inna niż demokratyczna skazuje na banicję, ale przecież to właśnie demokracja i wolność słowa są przyczyną problemów Kościoła i katolików.

Demokracja jako system obojętny na prawdę, nie wartościujący dobra i zła stawia między nimi znak równości, a o sprawie każe decydować sądowi (najczęściej jedna osoba) biorącym pod uwagę sztuczki prawne i umiejętności prawników. Porzucenie zasad katolickich, swoista apostazja instytucji państwowych, dla której idealnym gruntem jest demokracja, jest powodem prześladowania katolików w majestacie prawa, które jako wytwór ludzkiej myśli jest skażone błędem i nie może być traktowane jako nieomylna i ostateczna wyrocznia. Ideologizacja prawa i jego interpretacji postępuje. Demokracja to „wartość” dla lewactwa, gdyż tylko wtedy ich chore pomysły mają szansę zaistnieć, a nawet - jak pokazuje praktyka sądowa - wygrać.

Defensywna postawa katolików broniących szanów „wolności słowa” działa tak naprawdę na korzyść następnych osobników zacządzonych lewackim oglądem świata, gdyż daje im oręż do dochodzenia swoich „demokratycznych praw”.

W lewackich programach, choćby na antenie TVP, nie jest respektowany parytet poglądów wśród gości. Dlaczego w prawicowych zawsze jest? Do czego to prowadzi? Oni uprawiają swoją propagandę w najlepsze, a my chcemy uczciwie debatować? Za dużo się wydarzyło, na rozmowę jest już za późno. Najlepszą obroną jest atak!

Albo budujemy państwo katolickie, albo pluralistyczne. Zgadzając się na to drugie, musicie przyjąć je z dobrodziejstwem inwentarza.

Karol Jasiński

Królowie Cudotwórcy

Wiek światła wniósł do szkoły historycznej ładunek myśli, który rozsadził zarysowujące się konstrukcje, szczególnie ideowe. Tej erupcji, rozbiciu tradycyjnych pojęć wtórowało oparcie o nauki przyrodnicze (np. „circulation of money” – terminologia fizjologii)¹. Wizerunek muzy historyków, Klio, w XVIII w. sprofanowano, zmasakrowano. Tradycję biblijną strącono do zbioru baśni. Chrześcijański obraz dziejów został obalony przez świeckość, laickość i

1 M.H. Serejski, *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958, s. 16-21, 73-76.

racjonalizm. Narodziła się (czyt. - została wymyślona) nowa koncepcja historii powszechnej, zsekularyzowanej.

Niniejszy krótki wstęp ma służyć jako przedsiönek do rozwiązania problemu (casus belli), z którym zetknąłem się na łamach dzieła M. Blocha, osławionego historyka, acz spadkobiercy XVIII w. przeoczeń. Twierdzi on, że *sacrum* królestwa, *umacniane rytuałem namaszczenia i obrosłe legendami, sprytnie wykorzystywanymi przez kilku przebiegłych polityków*, którzy – co ciekawe! - *sami podzielali wspólny przesąd*, od dawnych wieków zasiedliło się w umysłach poddanych, implikując m. in. wiarę w moc uzdrawiającą monarchów. Z tego miejsca wyprowadza tezę, że *cud jest fizjologiczną herezją*²

Tym posunięciem Bloch obsadził główną rolę w teatrze słów bieżącego artykułu: odegra ją król. Oskarżony o sugestywne uprawianie mistyfikatorsstwa, indoktrynującego boski charakter władzy i – co nas najbardziej zainteresuje - jej właściwości. Te bowiem tchną w wizerunek monarchy nieziemskiego eskulapa. Zdaniem prokuratora w tej sprawie, należy przyjąć takie wyjaśnienie, które rozum będzie w stanie uznać: *nie jest to zadanie łatwe, jednakże unikanie go byłoby intelektualnym tchórzostwem*. Zgadza się, i niech to będzie nasza osobliwa koincydencja stanowiąca pozycję wyjściową dyskusji.

Wydobycie na światło odpowiednich kart Pisma Świętego ukonstytuowało pojęcie władzy w średniowieczu. Jej nadanie - umocowane w słowach św. Pawła, że *nie ma władzy jak tylko od Boga* - wyrażało w stanie chemicznie czystym, że król (vicarius dei) panuje w imieniu Stwórcy. Jego powołanie ma hamować skłonności ludzkie, powściągać ich namiętności oraz wprowadzać sprawiedliwość przez mądrość praw, ujarzmiających niesforne umysły. Postać monarchy mieni się ze wszech miar nieziemskim blaskiem, potęgującym znaczenie jego misji. Króla - za famą i legendą - wyprzedza częstokroć kreacja , przypisująca mu obok rządzenia inne uzdolnienia³. Widziano w nim wodza, zarządcę, prawodawcę, a nawet uzdrowiciela. To naturalne, władza zewnętrzna czerpała z *sacrum*, a w *historii medycyny słowa uświęcać , uzdrawiać, leczyć przenikały się wzajemnie*⁴.

Tradycja, dotycząca uzdrowicielskiej mocy monarchów, wpisana jest ściśle w historię Francji⁵. Cud królewski jawi się tam jako znamię praktyki panowania. Jego świt następował w trakcie kościelnej ceremonii w Reims, będącej wyrazem wyniesienia na tron. Składały się nań dwa elementy: namaszczenie oraz koronacja. Ten pierwszy krył zjawiskową subtelność. Oto bowiem suwerena Bardzo Chrześcijańskiego miano konsekrować wyjątkowym

2 M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy*, Warszawa 1998, s. 339-345.

3 S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2007, s. 98-103.

4 A. Grun, *O ochronie tego, co święte*, Warszawa 2003, s. 73.

5 Wszakże monarchia angielska Plantagenetów odwołała się do tego rytuału ok. 1318 r. Jego mutacje oraz koleje losu praktykowanej tam religii wystawiają Anglię poza pole naszych dociekań.

olejem, wedle legendy przyniesionym przez gołębicę (Ducha Św.) w momencie chrztu Chlodwiga. Kulturowanie takiego kształtu celebry następuje faktycznie od czasów koronacji Pepina I, tj. 751 r.

Nadprzyrodzone pochodzenie Świętej Ampułki z olejem wykorzystano do uzasadnienia medycznej etykiety francuskiej monarchii. Pierwszym, który miał uzdrawiać chorych był Robert Pobożny (996 r. – 1031 r.), syn założyciela dynastii Kapetyngów. Stąd natarcie M. Blocha, że ów atrybut miał za cel *wspomóc uzasadnienie prawomocności władzy*. Tym samym historyk wykazuje niezrozumienie istoty mechanizmu rządzenia. Król z bożej łaski – jak już pisaliśmy – czerpie z *sacrum*. Czym ono jest? *Sacrum jest arreton, zbiorem metafizycznych znaczeń, niewypowiedzianych, niewysławianych, ale doświadczalnych*⁶. Konstrukcja argumentu M. Blocha wygląda zatem następująco: monarcha uzasadnia swą władzę, by ją uzasadnić. Tautologiczna pułapka oświeceniowego umysłu staje się skuteczna ... wobec swego twórcy.

Królowie francuscy uzdrawiali według określonego rytuału. Wyglądał on następująco: dotyk poprzez nałożenie dłoni, wykonanie znaku krzyża i - po wszystkim - obmycie rąk. Podobno wraz z upływem czasu przyjęła się zasada, że z usług króla korzystają niemal wyłącznie chorzy na skrofuły (*le mal de roi!*). Infekcja to powszechna i szerząca grozę, oznaczała gruźlicę węzłów chłonnych, zazwyczaj przejawiającą się w postaci obrzękniętych węzłów szyjnych. Zdaniem M. Blocha, w gruncie rzeczy łagodna i ustępliwa, miała prowadzić do częstego, automatycznego odzyskiwania zdrowia przez chorych. *Eo ipso* przypadki takie, następujące po spotkaniu z królem, brano za owoc jego mocy. Współczesna medycyna wypowiedziała się szerzej o omawianym schorzeniu. Ujawnienie się skrofulozy w przypadku braku profilaktyki wiodło nawet do śmierci połowy zakażonych. Poza tym choroba ta *w szybkim czasie doprowadzała do ciężkiego wyniszczenia z krwiopluciem, gorączką, bladością i postępującą utratą masy ciała*⁷.

Zasadnicze pytanie pozostaje ciągle bez odpowiedzi. Czy cud królewski miał kiedykolwiek miejsce? Czy był związany z uzdrowieniami praktykowanymi przez bożego pomazańca? Źródła historyczne posiadają potwierdzenia takich zjawisk⁸. Ale czy można im zaufać? Wiara stanowi dla M. Blocha barierę nie do przekroczenia. Uznaje on przekonanie o cudzie za zabobon, odmawiając osunięcia się w metafizyczną głębię. Dla niego objawienie powinno mieć charakter eksplozji wrażeń zmysłowych w bajkowej

6 R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 34.

7 <http://pl.wikipedia.org/wiki/Gruźlica>

8 Sam autor wymienia sporo takich świadczeń, np.: *Tomasz Bradwardine (...) powiada, że cuda spełniane przez jego pana potwierdzone były przez uleczonych chorych, osoby obecne przy uzdrowieniu lub te, które widziały efekt uzdrowienia, przez ludzi z wielu krajów i wreszcie przez powszechną sławę* – cytata za: M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy*, Warszawa 1998, s. 112.

scenerii, np. złotego smoka latającego po okolicy, siejącego grozę i rozrywającego ofiary. I najlepiej dla sprawy, gdyby upolowali go konserwatyści a trofeum z głowy obwozili po całym świecie. Chrześcijanin wie, co o tym myśleć. Zastanawiam się jakiego przebiegu wydarzeń spodziewał się podczas trwania aktów uzdrowień. Niech czuła dusza czytelnika wyobrazi sobie to, czego moje słabe pióro nie zdoła nakreślić.

Konstatując rzeczywistość omawiany historyk umieszcza w swoich zapiskach banalne odkrycie, którego sam bez jego pomocy bym nie dokonał. Konkludując setki stron dzieła, w którym oponował przeciw zjawisku uzdrowień, pisze, że możliwość wyboru lekarstwa w postaci cudownego uzdrowienia zapobiegało sięgnięciu po środki bardziej niebezpieczne. Zastosowanie znalazł medyczny bon mot, iż gdyby każdy uwierzył w swoje dobre zdrowie, nie byłoby potrzebni lekarze. Zamknięciem dyskusji, tak jak jej otwarciem, staje się wspólna koincydencja z adwersarzem. Oddaję głos M. Blochowi: *Z tego punktu widzenia (przypadkowego – przyp. moje) - czysto negatywnego - mamy z pewnością prawo sądzić, iż niejedyn biedak zawdzięczał uzdrowienie właśnie królowi*⁹. Nic dodać, nic ująć; może z wyjątkiem określenia punktu widzenia, który przez to, że dotyczy rządzenia Opatrzności i uratowanego ludzkiego życia, mi się jawi jako pozytywny.

Emil Kowalik

„Rzymskie władze odwracają się od swoich poprzedników, wstępują na służbę wrogów chrześcijaństwa i powszechnego panowania Chrystusa Pana. Aktualne zachowanie Jana Pawła II i biskupów pokazuje coraz wyraźniej radykalną zmianę pojęcia wiary, Kościoła, kapłaństwa, świata i zbawienia przez łaskę. Ukoronowanie tego procesu stopniowego zrywania z poprzednim Magisterium Kościoła miało miejsce w Asyżu, po wizycie w synagodze. Publiczny grzech przeciw jedności Boga, przeciw Słowu Wcielonemu i przeciw Jego Kościołowi wywołuje przerażenie: zachęca się fałszywe religie, aby modliły się do swoich fałszywych bożków; skandal bez miary i bez precedensu.(...) To odrzucenie całej przeszłości Kościoła jest bezbożnością nie do pojęcia oraz upokorzeniem nie do wytrzymania dla tych, którzy zachowują wierność dwudziestu wiekom wyznawania jednej i tej samej katolickiej wiary”.

Abp Marcel Lefebvre o spotkaniu ekumenicznym w Asyżu
List otwarty z 1 grudnia 1986 roku

⁹ Ibidem, s. 345.

Bułgaria w dwudziestoleciu międzywojennym

W XX- leciu międzywojennym Europa przeżywała okres świetności władzy (dla współczesnego demoliberalnego komentatora) o charakterze jawnie dyktatorskim. Od Węgier Horthy'ego poczynając, aż na Słowacji ks. Józefa Tiso kończąc dyktatury były powszechne w tej części świata. Jako, że temat jest niezwykle szeroki i każde z państw mogłoby być obiektem szeregu wyczerpujących publikacji warto pokrótce przypomnieć o tych, które w zawierusze dziejowej zostały zapomniane i przykryte narracją walczących totalitaryzmów i lewicowych manifestów.

Jednym z owych państw przez większość czasu po pierwszej wojnie światowej rządzonych dyktatorsko była Bułgaria. Mimo formalnego pozostawania Carstwem aż do 1944 roku polityczne zawirowania tego najstarszego słowiańskiego państwa na świecie są niezwykle głębokie.

Walczące po stronie państw centralnych carstwo weszło w okres po I wojnie światowej (oraz dwóch wojnach bałkańskich) z wielkimi problemami społecznymi i ekonomicznymi. Podczas wojennej zawieruchy zmobilizowano 1,2 mln osób z czego 266 tys. osób zmarło, zaginęło lub zostało pojmanych. Wydano około 815 mln USD na działania wojenne. Bułgaria była ekonomicznie zrujnowana. Sytuacja była na tyle tragiczna, że w wielu miejscach miały miejsca klęski głodowe. Lwią część żywności na terenie Bułgarii stanowiła pomoc od Amerykańskiej Administracji Pomocy kierowanej przez przyszłego prezydenta Herberta Hoovera. Razem z poczuciem urażonej dumy po przegranej wojnie sytuacja polityczno-społeczna coraz bardziej radykalizowała się. Poparcie zyskiwały partie socjaldemokratyczne (tzw. ściśli i szerocy socjaliści), komuniści, a przede wszystkim Bułgarski Ludowy Związek Chłopski (BZNS).

Sprawująca niesamodzielne rządy w okresie bezpośrednio po I Wojnie światowej Partia Narodowa nie radziła sobie z bardzo trudnymi wyzwaniami społeczno-gospodarczymi. Frustrację pogłębił traktat w Neuilly-sur-Seine. Mimo starań premiera Teodora Teodorowa o jak najłagodniejsze warunki pokoju Bułgaria traciła ponad dziesiątą część swojego terytorium (wliczając w to terytoria zdobyte w trakcie wojny) w tym dostęp do Morza Egejskiego. Oprócz tego Bułgaria została zobowiązana do zapłacenia reparacji wojennych, a jej armia miała liczyć tylko 20 000 ludzi z zaciągu ochotniczego. Premier Teodorow nie zgodził się podpisać tego dokumentu ustępując jednocześnie ze stanowiska premiera Bułgarii. Na jego miejsce powołany został Aleksander Stambolijski – działacz Bułgarskiego Ludowego Związku Chłopskiego i jego główny ideolog znany ze swojej antywojennej, a w pewnym momencie nawet antycarskiej działalności. Stambolijski podpisał traktat. Mimo wiązania pewnych nadziei w związku z objęciem przez niego gabinetu nie było on w

stanie w tak krótkim okresie uzdrowić sytuacji ekonomicznej kraju. Głęboka regresja w produkcji i rosnące bezrobocie, inflacja. Do Bułgarii zaczęli przybywać imigranci z odłączonej od państwa Tracji i części Macedonii. Rozpoczęły się liczne demonstracje i strajki ludności miejskiej 1919/1920, strajki kolejarzy i pocztowców. Doszło nawet do wybuchu powszechnego strajku solidarnościowego inspirowanego przez komunistów. Mimo tych wielu problemów kolejną trudnością był napływ żołnierzy z armii generała Wrangla, która ewakuowała się do Bułgarii po klęsce z Armią Czerwoną w 1920 r. Ze względu na niepokoje car Borys III rozwiązał Zgromadzenie Narodowe i rozpiął wybory na marzec 1920 roku. Wybory wygrał BZNS i utworzył rząd większościowy na czele ze Stambolijskim. Drugą siłą polityczną wyrosłą na niepokojach społecznych byli komuniści.

Stambolijski zgodnie ze stworzoną przez siebie ideą rozpoczął wprowadzanie wielu prochłopskich reform na czele z reformą rolną, którą streścić można w sloganie: "ziemia należy do tych co ją uprawiają". Ograniczono też wielkość działki rolnej dla jednej rodziny do 30 ha, a większe majątki (w tym kościelne) parcelowano i ziemię nadawano bezrolnym. Uchwalono obowiązek pracy dla wszystkich do tego zdolnych. Wprowadzono też podatek progresywny oraz skonfiskowano własność części towarzystw akcyjnych z kapitałem krajowym i zagranicznym pod pretekstem popierania władz w czasie wojny i spekulacji. Ten argument był nader często wykorzystywany w jakichkolwiek dyskusjach na temat polityki rządu i miał jednocześnie rozmywać wszelkie wątpliwości. Nie był on też do końca bezpodstawny prawnie ponieważ już w 1919 roku Zgromadzenie Narodowe uchwaliło ustawę o ukaraniu winnych wciągnięcia Bułgarii do pierwszej wojny światowej, którą skutecznie wprowadzano w życie. Taka polityka powodowała sprzeciw przedsiębiorców (głównie Włochów bowiem kapitalizacja gospodarki Bułgarskiej funduszami z Włoch była dość znaczna). Jego rządy coraz bardziej zaczęły przybierać formę dyktatury o szczególnym oparciu w chłopstwie i ideologii agrarnej.

Polityka zagraniczna Stambolijskiego była jednak bardziej rozważna. Chciał on wyprowadzić Bułgarię z międzynarodowej izolacji. W grudniu 1920 Bułgaria przystąpiła do Ligi Narodów (statutu Ligi Narodów przestrzegano już od traktatu w Neuilly-sur-Seine – był on zamieszczony w dokumencie). Nawiązano też przyjazne stosunki z Królestwem SHS. Stambolijski starał nie stawiać Bułgarii w bloku państw przegranych. Dokonało się również lekkie zbliżenie stosunków z Turcją.

Po wyborach 1923 roku BZNS jeszcze bardziej wzmocniło swoją władzę. W kręgach parlamentarnych i rządowych narodził się pomysł by dyktaturę chłopską zrealizować nie tylko de facto ale i de iure. Istniały plany zmiany konstytucji mające obalić monarchię i ustanowić republikę. Te plany przelały czarę goryczy wśród ugrupowań opozycyjnych. Stronnictwa uważane głównie w komunistycznej historiografii za jawnie germanofilskie czyli –

radosławowiści, stambołowiści i tonczewiści utworzyli Partię Narodowo – Liberalną. Narodowcy i postępowi liberałowie utworzyli Partię Ludowo – Postępową. Radykałowie i demokraci – Blok Konstytucyjny. Przedstawiciele wielkiego kapitału i inteligencja utworzyły Narodowe Porozumienie. Jednak największe znaczenie ze wszystkich miał utworzony głównie z oficerów średniego szczebla Związek Wojskowy. Wtedy Stambolijski używając swojego koronnego argumentu o współpracy wojennej rozpiął referendum odnośnie postawienie przed sądem polityków opozycyjnych winnych klęski Bułgarii w I wojnie światowej. Pozytywnie odpowiedziało 70% głosujących. Dało to podstawę dla Stambolijskiego do rozpoczęcia działań mających zdławić opozycję. Było nim powołanie Pomarańczowej Gwardii głównie skierowanej przeciwko komunistom oraz szereg aresztowań przywódców Bloku Konstytucyjnego. Po wyborach w kwietniu 1923 roku i miażdżącym zwycięstwie BZNS (86%) elity opozycyjne dojrzały do myśli o jawnym przewrocie. W nocy z 8 na 9 czerwca 1923 r generałowie Związku Wojskowego Iwan Wyłkow i Welizar Łazarow z pomocą czetników Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej przeprowadzili udany zamach stanu (marsz z Pazardziku do Sławowicy). Sam Stambolijski przebywający wówczas na odpoczynku w swojej rodzinnej wsi mimo, że został uprzedzony o spisku nie zorganizował skutecznej obrony. 14 czerwca został pojmany i po torturach zamordowany wedle tureckiego zwyczaju – dekapitacją. Wszelkie próby obrony rządu chłopskiego zostały stłumione.

Aleksander Cankow został powołany na premiera przez Borysa III. Podporą rządu Cankowa było Demokratyczne Porozumienie – połączenie Narodowego Porozumienia oraz demokratów i republikanów. Powołano również specjalne oddziały zbrojne chroniące porządku oraz starano się oczyścić armię z możliwych elementów rewolucyjnych. Interesującą postawę na zamach stanu przyjęli natomiast komuniści. Niemal zignorowali ten fakt tłumacząc, że był to spór na łonie burżuazji. Zmiana postawy dokonała się ze względu na Komintern i w ciągu 2 miesięcy od zamachu Bułgarska Partia Komunistyczna rozpoczęła starania o wywołanie rebelii. Tarcia na łonie partii komunistycznej (niechęć do bułgarskiego chłopstwa oraz niezgoda z decyzjami Kominternu) spowodowało, że plany powstania zostały dość szybko wykryte przez rząd, który podjął skuteczne działania w całym kraju – aresztowano 2,5 tys. działaczy komunistycznych. Brak organizacji spowodował wybuch powstania zaledwie w kilku okręgach. Przez to 30 września powstanie zostało stłumione.

Po wydarzeniach czerwcowych BZNS oraz komuniści w Bułgarii zostali bardzo silnie osłabieni. BZNS zostało rozbite na kilka mniejszych frakcji i nigdy nie uzyskało swojej dawnej świetności, a część głównych działaczy komunistycznych ewakuowało się do ZSRR. 18 listopada 1923 roku przeprowadzono kolejne wybory do Zgromadzenia Narodowego. Blok rządowy uzyskał 60% poparcie i większość mandatów. Kierowany taką samą motywacją

jak Stambolijski kilka miesięcy wcześniej, Cankow rozpoczął rozprawę z resztkami komunistyczno – chłopskiej opozycji. 1 kwietnia 1924 roku uchwalono ustawę o obronie państwa zakazującą działalności organizacjom używającym przemocy. Zdelegalizowano Bułgarską Partię Komunistyczną, pozbawiono mandatów 8 posłów BPK. Zdelegalizowano także spółdzielnie i związki zawodowe. Piętnaście dni później wprowadzono stan wojenny. Te działania spowodował szereg działań partyzanckich wśród resztek komunistów i chłopstwa. Przeprowadzono wtedy szereg zamachów (m.in na Cara Borysa III). Nie omijano rzecz jasna przy tym miejsc kultu, ani nie przejmowano się przypadkowymi ofiarami. Ponowna destabilizacja sytuacji w Bułgarii wywołała zaniepokojenie na arenie międzynarodowej, która początkowo (w szczególności zachodnia) przyjęła rząd Cankowa pozytywnie. Pod wpływem nacisków oraz obaw co do przyszłości Borys III zdymisjonował Cankowa i powołał nowy rząd pod przewodnictwem Andreja Liapczewa.

Liapczew dążył do zakończenia napiętej sytuacji w kraju co wyraziło się w amnestii dla skazanych na podstawie ustawy o ochronie państwa oraz szereg regulacji zabezpieczających sytuację bezrobotnych. Na nowo zalegalizowano możliwość stanowienia organizacji skrajnie lewicowych (Partia Robotnicza i Związek Młodzieży Robotniczej). W 1927 przeprowadzono wybory samorządowe i parlamentarne. Wybory wedle nowej ordynacji wyborczej większość mandatów znowu objęło Demokratyczne Porozumienie. W sferze gospodarczej w ciągu 5 lat zdziałano niemałe postępy – ponownie otwarto gospodarkę na kapitał zagraniczny co rozpoczęło mimo niestabilnej sytuacji w kraju szereg znaczących inwestycji głównie w przemyśle. Zagwarantowano także podstawowe środki na zagospodarowanie uchodźcom z Tracji i Macedonii. Współpraca z Ligą Narodów spowodowała aż 4-krotnie obniżenie reparacji wojennych. Burzliwy rozwój zatrzymał dopiero światowy kryzys ekonomiczny z 1929 roku. Bułgaria ze względu na dużą ilość kapitału zagranicznego wpompowanego w gospodarkę dość mocno odczuła problemy. Po raz kolejny rozpoczęły się masowe demonstracje. By utrzymać stabilność polityczną starano się rozszerzyć bazę poparcia dla rządu. W 1930 r. wprowadzono do gabinetu Liapczewa Aleksandra Cankowa oraz Bojana Smiłowa – przywódcę jednej z frakcji liberalnych. By jeszcze bardziej wzmocnić swoją pozycję przeprowadzono przedterminowe wybory do Zgromadzenia Narodowego, które ku zaskoczeniu wszystkich wypadły niekorzystnie dla establishmentu.

Wybory wygrał Blok Narodowy składający się głównie z działaczy demokratycznych, resztek BZNS oraz radykałów i części liberałów. Działania nowego rządu mające na celu załagodzić skutki kryzysu gospodarczego przyjęły znowu charakter prochłopskich. Państwo przejęło organizację handlu płonami rolnymi. Ustanowiono wyższe sztywne ceny krajowe, natomiast obniżono ceny płodów eksportowanych wprowadzając dodatkowo dopłaty rządowe. Spowodowało to szybką pauperyzację mieszczan i robotników. W ich interesie

zaczęła występować Partia Robotnicza. Silne wpływy komunistów (m.in w radzie miejskiej Sofii) spowodowały szereg działań mających ich osłabić – najczęściej uciekano się do represji.

Liczne przetasowania w sferach władzy oraz niepokoje społeczne legły u podwalin powstania zupełnie nowych ugrupowań – Ruchu Narodowo-Społecznego (Ruch Narodowo-Socjalny). Ruch Narodowo – Społeczny bazował głównie na ideologii faszystowskiej i nacjonalistycznej. Konkurencyjnym dla RNS było ugrupowanie Zweno (Ogniowo), które postulowało "uzdrowienie" sytuacji w kraju w drodze ustanowienia w kraju władzy ponadpartyjnej. Uważali się za elitarne ugrupowanie którego powołaniem jest modernizacja Bułgarii przez odgórne sterowanie polityką¹⁰ Mimo wielu różnic obydwie ugrupowania łączył antyparlamentaryzm i chęć przejęcia władzy. 19 maja 1934 roku dokonano go w końcu (przy sprzyjających ku temu warunkach – trwał krótki okres, gdy Bułgaria była bez rządu) przy głównym udziale Zweno i Związku Wojskowego. RNS też przygotowywał zamach jednak na dzień później przez co Zweno ubiegło RNS w planach przejęcia władzy. Rządy Kimona Georgiewa (będącego działaczem obydwu grup) ze względu na brak pełnego poparcia społecznego przyjęły charakter głównie siłowy – pozakonstytucyjny. Zawieszono obowiązującą w Bułgarii konstytucję, rozwiązano Zgromadzenie Narodowe i organy samorządowe. Zawieszono działalność partii i organizacji politycznych (przez co RNS musiało przejść do działalności podziemnej), zakazano agitacji i wieców. Poddano kontroli system edukacyjny. Rozpoczęto propagandę jedności narodowej. Zmieniono podział administracyjny – z jak dotychczas 16 okręgów utworzono 7 prowincji. Powołano stowarzyszenia zawodowe likwidując jednocześnie związki. Ogłoszono manifest, w którym deklarowano likwidację bezrobocia dzięki robotom publicznym zakrojonym na szeroką skalę, ustawodawstwu socjalnemu, preferencyjnym kredytom dla chłopstwa. Odbywały się posiedzenia parlamentu, lecz jego członkowie byli mianowani¹¹. Jednocześnie tak jak większość Bułgarów Zweno odmawiało niezależności narodowej Macedończykom. Działania rządu ukierunkowano w stronę ożywienia gospodarczego i likwidacji różnic klasowych, które narosły głównie w świadomości społecznej w okresie powojennym. Budziło to nie raz protesty przemysłowców i bankierów (zmonopolizowano sferę kredytową). Idea panująca w Zweno orientowała działania rządu ku ściślejszej współpracy z Francją i Jugosławią. By to zrealizować rząd postanowił wykończyć ostatnie działające resztki WMOR, będące cierniem dla Sofii w polityce z Belgradem i Paryżem. Ze względu na Francję nawiązano także stosunki dyplomatyczne z ZSRS. Wśród jednak większości pozostałej opozycji, RNS i samego cara Borysa III przeważało nastawienie proniemieckie – budziła nadzieję przede wszystkim zmiana władz Rzeszy. Ponadto Zweno nie posiadało szerszego poparcia wśród ludności, ale i wśród nie związanej z rządzącymi elity. Rząd przetrwał jedynie

10 Barbara Jelavich Historia Bałkanów Wiek XX Wydawnictwo UJ Kraków 2005

11 ibidem

do 22 stycznia 1935, gdy Borys III wymusił po wcześniejszych dyskusjach ustąpienie gabinetu i na jego miejsce powołał swój. Mimo próby podjęcia spisku przeciw procarskiemu rządowi został on wykryty, a osoby w to zamieszane zostały uwięzione lub skazane na śmierć. Od tej pory Borys III skumulował w swoim ręku praktycznie całą władzę. Została nawet zawieszona konstytucja tyrnowska będąca w użyciu od 1879 roku. Zaostrzono prawo dotyczące funkcjonowania organizacji politycznych. Te działania wzbudziły wśród proparlamentarnej opozycji olbrzymie sprzeciwy. Wystosowano specjalne memorandum do cara domagając się powrotu do pełni praw, które gwarantowała jedna z najbardziej liberalnych XIX-wiecznych konstytucji – konstytucja tyrnowska. Jednak późniejsze bojkoty działań cara (np. wyborów samorządowych w 1937 roku), które miały w gruncie rzeczy załagodzić sytuację spowodowały marginalizację bloku opozycyjnego aż do marca 1938, gdy odbyły się wybory do Zgromadzenia Narodowego. Borys III jednak kontynuował politykę proniemiecką co wyrażało się najpełniej w rewizji traktatu pokojowego w Neuilly w 1938 roku.

Praktycznie rzecz biorąc bułgarska historia polityczna okresu międzywojnia kończy się deklaracją neutralności z 15 września 1939 roku wobec agresji Niemiec na Polskę. Późniejsze działania dyplomatyczne na linii Sofia – Berlin spowodują w końcu przyłączenie Bułgarii do frontu niemieckiego co umożliwiło Hitlerowi atak na Grecję.

Krzysztof Sobczuk

Bibliografia:

Wiesław Balcerak, *Powstanie Państw Narodowych w Europie Środkowo – Wschodniej*, Warszawa 1974
Mieczysław Tanty, *Balkany w XX wieku: Dzieje polityczne*, Warszawa 2003
Ian F.W. Beckett, *Pierwsza wojna światowa 1914-1918*, Warszawa 2009

Krytyka Soboru Watykańskiego II przez x. prof. Michała Poradowskiego

Analizę poglądów religijnych ks. prof. Michała Poradowskiego, należy zacząć od zagadnienia któremu on sam najwięcej swojej uwagi poświęca, a mianowicie jego wnikliwej krytyki Soboru Watykańskiego II (1962-1965). Ta krytyczna analiza ma podwójny charakter: historyczny i doktrynalny. Historyczna analiza rzuca światło na sytuację Kościoła w przededniu Soboru, sam przebieg obrad soborowych i rolę jaką w nich odegrali poszczególni papieże, biskupi i teologowie. Doktrynalna analiza zaś, jest w ujęciu

Poradowskiego zestawieniem tradycyjnej nauki Kościoła, tej która obowiązywała w świecie katolickim przed rozpoczęciem Soboru z nauką ogłoszoną w trakcie Vaticanum II.

Sobór Watykański II został otwarty 11 października 1962 r. przez papieża Jana XXIII, a po jego śmierci, był kontynuowany przez papieża Pawła VI, który go też doprowadził do zakończenia 8 grudnia 1965 r. Był to 21 sobór powszechny Kościoła katolickiego, największy, jeśli chodzi o liczbę uczestników, albowiem brało w nim udział ponad 2000 biskupów z całego świata. Jego głównym celem było dostosowanie nauki katolickiej do świata współczesnego i „otwarcie się” na kulturę współczesną, w jej całej rozciągłości, z którą Kościół pragnął prowadzić duszpasterski „dialog”. Po dzień dzisiejszy wzbudza kontrowersje w świecie katolickim, jako, że przez jednych postrzegany jest jako zaczyn odrodzenia Kościoła w świecie współczesnym, przez innych zaś jako swoista „siła napędowa” poważnego kryzysu duszpasterskiego i teologicznego w Kościele.

Sytuację historyczną Kościoła przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego Drugiego, Poradowski przedstawia w charakterystyczny dla siebie sposób, który można nazwać „katolickim rozumieniem historii” lub też „katolicką koncepcją dziejów”. Jest to historiozoficzna metoda, inkorporująca w sobie elementy teologii historii oraz chrześcijańskiej filozofii. Prekursorem tejże metody patrzenia na dzieje człowieka i świata był św. Augustyn¹², który w swoim dziele „De civitas Dei” (O Państwie Bożym) przedstawia wizję dziejów jako pole bitwy pomiędzy „Państwem Bożym” (Kościół i cywilizacja chrześcijańska) a „Państwem ziemskim” (Szatan i cywilizacja antychrześcijańska). Ta perspektywa i specyficzne pojmowanie dziejów, jest kluczem do zrozumienia myśli religijnej Poradowskiego odnośnie sytuacji Kościoła przed rozpoczęciem obrad Vaticanum II.

Poczynając od czasów Apostolskich, Kościół stale jest zwalczany i prześladowany przez rozmaite grupy społeczne, religijne czy też instytucje państwowe. Szczególną rolę odgrywają tu Żydzi, którzy według Poradowskiego byli pierwszoplanowymi adwersarzami Kościoła. „Zapamiętajmy przeto, że pierwszą i główną infiltracją wrogów Kościoła byli zawsze i są do dziś Żydzi, którzy to czynią świadomie, jako wrogowie chrześcijaństwa, oraz zupełnie inna grupa Żydów, którzy szczerze nawracają się na wiarę chrześcijańską, ale, jako Żydzi, nie zawsze są w stanie wyzbyć się całkowicie swej wielotysięcznej tradycji. Nad to, także i Żydzi najszczerzej wierzący w Chrystusa Pana, nie zawsze potrafią wychować należycie swe dzieci w wierze katolickiej, a stąd też albo powracają w następnych pokoleniach do wiary swych przodków, albo też stają się niewierzącymi lecz przynależącymi do społeczeństwa chrześcijańskiego w sensie tylko cywilizacyjnym, co nie przeszkadza, że często

¹² Swój wkład w „katolickie rozumienie historii” wnieśli m.in św. Tomasz z Akwinu, ks. Piotr Skarga w swoich *Kazaniach sejmowych*, francuski jezuita Henri Ramiere, kard. John Henry Newman, XX wieczny myśliciel katolicki Plinio Correa de Oliveira.

pozostają osobami szlachetnymi, choć obojętnymi w sprawach religijnych. (...) Obecność Żydów w Kościele katolickim, zwłaszcza tych niecałkowicie nawróconych, przyczyniła się do pojawienia się wielu herezji. To nie tylko arianizm był herezją żydowską, ale także niezliczone herezje późniejsze, a przede wszystkim protestantyzm i kalwinizm”¹³.

Obok elementu żydowskiego i wpływu samych Żydów na życie Kościoła, istnieje wg Poradowskiego kolejny wróg, bardziej śmiertelny i wyrafinowany w swej działalności a mianowicie masoneria. Poradowski przedstawia przed-soborowe zmagania masonerii z chrześcijaństwem i ukazuje w jaki sposób owe zmagania utorowały drogę pewnym nowym prądom filozoficznym i teologicznym, które w jakiś sposób znalazły swoje odbicie w dokumentach soborowych. Fundamentalną kwestią odnoszącą się bezpośrednio do relacji Kościół- anty-Kościół, jest systematyczna walka poszczególnych papieży, poczynając od Klemensa XII i jego encykliki „In Eminentissimi” (1738), z szeroko rozumianym ruchem wolnomularskim. „Wszyscy papieże przedsoborowi potępiali masonerię i jej ideologię. I tak, na przykład, papież Benedykt XIV potępia masonerię w swej encyklice ‘Providas’ (1751), Klemens XIII w encyklice ‘Christiana Republica’ (1766), Pius VI w encyklice ‘Inscrutabile’ (1775), a po Rewolucji Francuskiej ukazują się nowa seria encyklik papieskich przeciwko masonerii o charakterze raczej politycznym, niż doktrynalnym, gdyż powstaje sprawa Państwa Kościelnego we Włoszech, które to państwo masoneria usiłuje całkowicie zniszczyć, stąd też encykliki Piusa VII ‘Ecclesiam’ (1821), Leona XII ‘Ubi Primum’ (1824) i ‘Quo Graviore’ (1825), Piusa VIII ‘Traditi Humilitate’ (1829), a głównie encyklika papieża Grzegorza XVI ‘Mirari Vos’ (1832).”¹⁴

Jednak to dopiero za pontyfikatu Piusa IX, Poradowski upatruje najbardziej wyraziste i stanowcze wystąpienia przeciwko masonerii oraz masońskiej doktrynie. Rola Piusa IX w dziejach poprzedzających Sobór Watykański II jest istotna nie tylko ze względu na jego papieskie potępienia masonerii, ale również ze względu na ogłoszenie przez tegoż papieża dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryji Panny w roku 1854 oraz zwołaniu Pierwszego Soboru Watykańskiego, który ogłosił dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary, które to akty dogmatyczne miały arcyważny wpływ nie tylko na teologię, ale również na duszpasterstwo katolickie.¹⁵

Wraz z rozwojem ideologii masońskiej, pojawiają się nowe prądy filozoficzne a mianowicie marksizm i modernizm, które nie są już tylko wyrazem myślicieli ateistycznych i liberalnych, ale znajdują również zwolenników w samym Kościele. I tak kolejni papieże, w szczególności św. Pius X¹⁶, aż do Piusa XII

¹³ M. Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s.9.

¹⁴ Tamże, s.15.

¹⁵ Patrz: R. De Mattei, *Pius IX. Papież Niepokalanego Poczęcia*, „Przymierze z Maryją” 19 (2004), s. 16.

¹⁶ Patrz: encykliki: *Vehementer Nos* (1906) o obronie moralności chrześcijańskiej we Francji; *Un Fois Encore* (1907) przeciwko ustawowej dechrystianizacji Francji; *Pascendi dominici gregis* (1907) potępiającą modernizm i modernistów

obierają zdecydowany doktrynalny kurs anty-masoński, anty-modernistyczny i anty-komunistyczny. Jednak pomimo oficjalnego stanowiska papieża, znajdują się w różnych częściach świata osoby związane z Kościołem, zarówno duchowni jak i świeccy, które podejmują, jak to Poradowski nazywa, „flirt” z organizacjami walczącymi z katolicyzmem. Szczególną rolę w tym „flircie” odgrywają niektórzy członkowie Towarzystwa Jezusowego.¹⁷

„Już w okresie między pierwszą a drugą wojną światową zaczyna się flirt niektórych jezuitów z przedstawicielami masonerii, a to głównie najpierw we Francji, a nieco później w innych krajach europejskich (Szwajcarii, Niemczech, Austrii itd.). (...) Jednocześnie mówi się też o konieczności ‘wyciągnięcia ręki’ do komunistów. (...) Zaraz po drugiej wojnie światowej te zbliżenia między jezuitami i masonerią, a także i z komunistami odżywają, co ułatwia masonerii infiltrację duchowieństwa. Jezuita Riquet schlebia masonom, kiedy w swych licznych przemówieniach i artykułach w prasie nazywa ich ‘budowniczymi katedr średniowiecznych’. W ten sposób przygotowuje grunt dla większej ofensywy zbliżenia między masonerią i Kościołem. (...) zaczynają też występować najgłośniejsi kardynałowie ‘postępowcy’, a więc kardynał Marty we Francji, kardynał Bea w wielu krajach europejskich i kardynał Koning, głównie w Austrii. To oni w swych przemówieniach publicznych domagają się zniesienia kar kościelnych za przynależność do masonerii (...)”¹⁸ Te „pęknięcia” w postaci podejmowanych prób dialogowania z wrogami Kościoła, miały istotne znaczenie dla czystości doktrynalnej katolicyzmu, definiowanej już nie tylko przez sobory powszechne, ale również z doskonałą precyzją przez ówczesnych papieży, z pierwszej połowy dwudziestego wieku. Obecność licznych zwolenników „dialogu” wśród wysoko postawionej hierarchii¹⁹ kościelnej, nie mogła nie wpłynąć na przebieg obrad Soboru Watykańskiego II. Było oczywiste, że wielu spośród tych którzy chcieli „zmodernizować Kościół”, będzie się usilnie starać zreformować doktrynę katolicką do takiego stopnia, aż będzie ona w stanie zaakceptować współczesny świat i przynajmniej częściowo uznać za słuszne postulaty masonerii, modernizmu i marksizmu. Jak pisze Poradowski „Te wpływy wrogów Kościoła istniały już długi czas przed Drugim Soborem Watykańskim, ale skutki tych wpływów okazały się przede wszystkim w czasie obrad DSW, stąd też nic dziwnego, że ich ślady także pozostały w dokumentach DSW.”²⁰

Patrząc na dzieje Soboru Watykańskiego II, nie sposób nie zwrócić uwagi przede wszystkim na papieży, Jana XXIII i Pawła VI. W myśli Poradowskiego zawarta jest teza, że gdyby nie cechy osobiste tych papieży, ich skłonność do „dialogowania” ze światem i chęć zasymilowania idei nowożytnych z wiarą katolicką Sobór nie zostałby zwołany. Stwierdza, że po zakończeniu drugiej

¹⁷ Patrz: M. Martin, *Jezuici. Towarzystwo Jezusowe i zdrada ideałów Kościoła rzymskokatolickiego*, Gdańsk 1994, s. 261-288.

¹⁸ Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 19.

¹⁹ Wg. Poradowskiego, również hierarchii watykańskiej. Tamże.

²⁰ Tamże, s. 24.

wojny światowej, niektórzy kardynałowie tacy jak kard. Ottaviani czy kard. Ruffini wyszli z propozycją wobec papieża Piusa XII, aby ten zwołał Sobór w celu potępienia wiele współczesnych prądów filozoficzno-teologicznych jak również aby zdefiniować dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryji Panny. Poradowski wyraża pogląd, że Pius XII nie zdecydował się na ten krok, ponieważ wiedział, że Sobór zostanie niejako „uprowadzony” przez modernistów. W związku z tym, zamiast zwoływać Sobór, papież wydał w roku 1950 słynną encyklikę „*Humani generis*”, w której odnosi się z surową krytyką do współczesnych poglądów, które stały w jaskrawej sprzeczności z nauczaniem Kościoła (m.in komunizm, ewolucjonizm, egzystencjalizm). Dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryji Panny zdecydował ogłosić osobnym papieskim dekretem.²¹ Dopiero wybór Patriarchy Wenecji kard. Angelo Giuseppe Roncalliego na papieża w roku 1958 sprawił, że perspektywa kolejnego Soboru stała się realna.

„Był człowiekiem jowialnym, zawsze w doskonałym humorze, lubił życie towarzyskie, wesołe, stąd też doskonale się czuł w swojej roli Delegata Apostolskiego, a później Nuncjusza, [Roncalli był delegatem apostolskim w Bułgarii, Grecji, Turcji, następnie nuncjuszem we Francji- przyp. Aut.] biorącego udział w zjazdach, zebraniach dyplomatycznych, przyjęciach, rozrywkach. Cały pierwszy okres swojej pracy dyplomatycznej (...) spędzał na wizytach dyplomatycznych, a więc na przyjęciach i biesiadach, odznaczając się łatwością nawiązywania kontaktów nawet z największymi wrogami Kościoła”.²² Poradowski podaje, że jednym z najbliższych przyjaciół Roncalliego w Paryżu był Iwo baron Marsuadon, wielki Komandor Najwyższej Rady Francji Wielkiej Łoży.²³ W tym miejscu należy przytoczyć słowa samego Marsuadon’a odnośnie jego oczekiwań co do poczynąń Roncalliego już jako papieża: „Jeżeli istnieje jeszcze kilka wysepek, zbliżających się w sposobie myślenia do okresu Inkwizycji, zostaną one nieuchronnie zalane przepływem ekumenizmu i liberalizmu, którego jednym z najbardziej namacalnych skutków będzie obniżanie się duchowych barier dzielących jeszcze świat. Z całego serca życzymy powodzenia rewolucji Jana XXIII.”²⁴ W ujęciu Poradowskiego, takie oczekiwania wobec Jana XXIII były uzasadnione, gdyż sam papież będąc jeszcze biskupem a później kardynałem, wydawał się być przychylnie nastawiony do idei i prądów, które jeszcze na kilka lat przed jego wyborem na Stolicę Piotrową były potępiane przez Magisterium. Dobitnym tego przykładem, według relacji Poradowskiego, jest przyjaźń jaka łączyła Roncalliego z profesorem teologii fundamentalnej w rzymskim Instytucie św. Anzelma, benedyktyinem Lambertem Beauduin’em. Beauduin był jednym z prekursorów reformy liturgicznej Kościoła katolickiego, aczkolwiek alternatywnej wobec

²¹ Tamże, s.26.

²² Tamże, s. 27.

²³ Tamże, s. 28.

²⁴ R. Mozgol, *Białe Karty Kościoła*, Warszawa 2004, s. 249.

koncepcji autentycznej reformy wyłożonej w encyklice Piusa XII „Mediator Dei” (1947)²⁵. „Ów benedyktyn ciężkie czasy drugiej wojny światowej spędził w Anglii, stąd też zaznajomił się z liturgią anglikańską, którą bardzo polubił i wziął za model dla swego projektu reformy katolickiej liturgii mszalnej. Jego stała przyjaźń z prałatem Roncallim sprawiła, że mógł go swoimi projektami reformy liturgii mszalnej zainteresować. Obaj, zaczarowani ‘ekumenizmem’, chcieli wypracować jakąś nową liturgię ‘ekumeniczną’, a więc taką, która byłaby syntezą czterech liturgii chrześcijańskich: katolickiej, protestanckiej, anglikańskiej i prawosławnej.”²⁶ Roncalli miał już w 1936 r., jako Delegat Apostolski w Turcji, wystąpić z inicjatywą wprowadzenia języka wulgarnego do liturgii, zastępując tym samym katolicki język sakralny, łacinę. Poradowski widzi więc w Janie XXIII ekumenistę, „katolickiego liberała”, reformatora zachwyconego ideałami nowożytnego świata.

Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę również na pewien rys historyczny, który podaje Poradowski, a który właśnie za czasów Jana XXIII miał zdecydować o tym, że Sobór miał taki a nie inny przebieg. „Po zakomunikowaniu ‘Urbi et Orbi’ zamiaru zwołania DSW 25 stycznia 1959, w kilka miesięcy później (17 maja 1959 r.) papież Jan XXIII powołuje specjalną Komisję (której przewodniczył kard. Tardini) dla wysłania 2821 listów do biskupów i opatów, a także różnych instytucji, jak np. Fakultety Teologii i przełożonych zakonnych, z prośbą o opinie i sugestie odnośnie Soboru. Otóż, wśród różnych na te tematy odpowiedzi (2150), niektórzy biskupi i prałaci sugerowali potępienie pism Maritaina, De Lubaca, Teilhard de Chardin, Danielou, Rene Laurentin, Jean Guittou, Jungmanna Parscha i wielu innych. Niestety, DSW nie tylko ich nie potępił, ale właśnie ich uprzywilejował jako członków-doradców w różnych Komisjach, a nawet niektórzy z nich zostali później przez papieża wyniesieni do godności kardynałów.”²⁷ Kolejnym istotnym etapem wstępnym dla Soboru było zwołanie przez papieża Pierwszego Synodu Rzymskiego. „Synod ów zajął się przede wszystkim sprawą wykształcenia i wychowania kapłańskiego, ludzi całkowicie oddanych służbie Bogu i Kościoła, wiodących styl życia umartwiony, odseparowanych od świata, noszących wyłącznie i zawsze sutannę, doskonale znających teologię i liturgię, przestrzegających przepisy liturgiczne, znających śpiew gregoriański (...). Chociaż Synod ten miał być wzorcem dla DSW- według życzenia papieża Jana XXIII- nie tylko, że nie został wzięty pod uwagę podczas obrad DSW, ale nawet całkowicie został zapomniany, a jego akta, postanowienia i zarządzenia można obecnie znaleźć tylko w gazetach z owego okresu (...).”²⁸ Sobór zajął- wg Poradowskiego- de facto postawę sprzeczną z ustawami Synodu, choć wydaje się to wielkim historycznym paradoksem, biorąc pod uwagę fakt, że zarówno

²⁵ Encyklika jest postrzegana jako podsumowanie nauczania św. Piusa X i Piusa XI odnośnie propozycji reformy liturgicznej i wskazaniem prawidłowego, „organicznego” jak się wyraża Pius XII, rozwoju liturgii katolickiej.

²⁶ Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 30.

²⁷ Tamże, s.45.

²⁸ Tamże, s.46.

Synod jak i wstępne obrady Soboru były pod kontrolą Jana XXIII. Tą tezę potwierdzają liczni katoliccy autorzy²⁹, m.in. ks. Karl Stehlin, który pisze: „Znamienną cechą Vaticanum II jest jego paradoksalne rozpoczęcie, dzięki któremu cała praca przygotowawcza, która zwykle ukierunkowuje późniejsze debaty, nadaje perspektywy i zapowiada wyniki Soboru, została unieważniona i odrzucona już na pierwszej sesji. Schematy przygotowawcze (szkice soborowych dokumentów) wykazywały całkowitą zgodność z tradycyjną nauką Kościoła. Były one owocem intensywnych dwuletnich wysiłków 871 uczonych zróżnicowanych rangą, od kardynałów do ludzi świeckich. (...) Jednak już na samym początku Soboru cała praca przygotowawcza została odrzucona, a wszystkie schematy oprócz jednego musiały zostać powtórnie zredagowane. Było to oczywiste pogwałcenie legalnych struktur Soboru.”³⁰ Ten niechlubny „manewr” ze strony niektórych ekspertów i późniejszych ojców soborowych odcisnął swoje piętno na późniejszych wynikach soborowych debat. Przedmiotem sporu pozostaje po dziś dzień, pytanie o tym kim de facto był Jan XXIII, czy faktycznie liberałem w papieskiej tiarze, czy trzeźwo myślącym realistą. Obiektywnie rzecz biorąc, należy zwrócić uwagę, że z historycznego punktu widzenia, biorąc pod uwagę zarówno okres poprzedzający jego wybór na papieża oraz sam okres pontyfikalnych rządów w Kościele katolickim, należy stwierdzić, że ani pierwsza, ani druga definicja nie jest do końca ścisła. W kontekście poglądów Poradowskiego, ciekawą wydaje się opinia o Janie XXIII D.E. Pelotte, iż papież był „niemal bezradny na łasce swych doradców z Kurii”³¹ Choć kojarzony przede wszystkim ze słynnym hasłem „aggiornamento”, które to hasło dla tradycjonalistów takich jak Poradowski było pierwszym sygnałem „samozniszczenia Kościoła”, należy również zwrócić uwagę na takie fakty jak wydana przez tego papieża ortodoksyjna encyklika „*Veterum Sapientiae*” (1962), którą Poradowski postrzega jako swego rodzaju doktrynalne lekarstwo dla Kościoła³² równie zlekceważona jak Schematy Przygotowawcze, a w której papież uzasadnia istnienie powszechnego języka liturgicznego i kościelnego jakim jest łacina. Dla dalszego rozwoju reformy liturgicznej wskazania tej encykliki winny były mieć znaczenie kardynalne, gdyż jak pisze sam papież: „Kościół katolicki posiada godność daleko przewyższającą jakąkolwiek czysto ludzką społeczność, gdyż został założony przez Chrystusa Pana. Dlatego też ze wszech miar godzi się, aby język Kościoła był szlachetny, pełen majestatu i nie narodowy.”³³

W 1962 roku, na polecenie Jana XXIII, Święte Oficjum wydało monit potępiający prace jednego z najbardziej wpływowych teologów XX wieku,

²⁹ Patrz: R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001.;

M. Davies, *Sobór Watykański Drugi a wolność religijna*, Warszawa 2002, s. 120-126; M. Davies, *Pope John's Council*, Kansas City 1977.

³⁰ K. Stehlin, *W obronie Prawdy Katolickiej. Dzieło Arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa 2001, s. 56.

³¹ D.E. Pelotte, *John Courtney Murray: Theologian in Conflict*, Nowy Jork 1975, s. 74.

³² Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 49-51. Tutaj Poradowski przeprowadza swoistą apologię tego papieskiego dokumentu.

³³ Jan XXIII, encyklika *Veterum sapientiae* 10, 1962. Cyt. za. Stehlin, dz.cyt., s. 110.

jezuity Pierre Teilhard de Chardin.³⁴ Ów monit stwierdza iż „Pomijając sąd o kwestiach należących do nauk pozytywnych, należy powiedzieć, że w sprawach filozoficznych jak też i teologicznych dostatecznie jasno we wspomnianych pracach roi od takich niejasności, jak też ciężkich błędów, które sprzeciwiają się doktrynie katolickiej.”³⁵ Co do sądu Poradowskiego jednak, należy przyjąć tezę, iż był wysoce krytyczny wobec postaci Jana XXIII, aczkolwiek uwzględniał też pozytywne rysy janowego pontyfikatu. Ta sama negatywna opinia przeważa w odniesieniu do następcy Jana XXIII, papieża Pawła VI.

Zanim został wybrany na papieża, Giovanni Battista Montini pełnił funkcję watykańskiego Sekretarza Stanu za pontyfikatu Piusa XII. Jak podaje Poradowski, kariera Montiniego w Watykanie szybko się zakończyła, gdyż ujawniły się jego zbyt silne sympatie do lewicy i marksizmu.³⁶ Został desygnowany na stanowisko arcybiskupa Mediolanu. Przebywając na stolicy arcybiskupiej, Montini zaprzyjaźnił się z francuskim filozofem Jacques’em Maritainem „ (...) który w owym czasie stał się modnym ‘filozofem polityki’, przynajmniej wśród lewicy katolickiej. (...) W swoich licznych broszurach, Maritain okazywał wiele sympatii dla skrajnej lewicy, a zwłaszcza dla marksizmu.”³⁷ Ta znajomość zapewne nie pozostała bez wpływu na Montinim. Te maritainowskie koncepcje ideowe były niejako probierzem papieskiej polityki w czasie Soboru i ujawniły liberalną mentalność Pawła VI.³⁸ Oceny Poradowskiego o Pawle VI ujawniają niejako ten sam problem odnoszący się do sposobu kierowania Soborem, mianowicie paradoksalność jego działań. Albowiem papież ten, szukając pewnego kompromisu z ideologiami świata post-oświeceniowego, miał swój niewątpliwý udział w tym co sam wielokrotnie krytykował, nawet w ostrych słowach mówiąc np. o przenikaniu jak to określił „swądu Szatana do Kościoła”. Wyraz tej papieskiej krytyki można również znaleźć w innych cytatach przytaczanych przez Poradowskiego, m.in z 7 grudnia 1968 r., gdy papież stwierdza, że „Kościół znajduje się w godzinie samozniszczenia”³⁹. Równie ciekawe są słowa papieża wypowiedziane w dniu 12 stycznia 1966 r.⁴⁰, w których podkreślił, że Sobór miał charakter

³⁴ Wg. O. Malachiego Martina, jednego z bliskich współpracowników Jana XXIII, Roncalli już w latach czterdziestych jako nuncjusz w Paryżu zwracał uwagę na niebezpieczne treści zawarte w pismach de Chardin’a. Patrz: Martin, *Jezuici...*, s. 322.

³⁵ Z oryginału łacińskiego: „Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in materia philosophica ac theologica satis patet praefata opera talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendent.” Za: www.fidelitas.pl/dokumenty/teilhard.php

³⁶ Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 40.

³⁷ Tamże.

³⁸ Arcybiskup Marcel Lefebvre (1905-1991), jeden z najbardziej znaczących ojców soborowych, reprezentujący linię konserwatywną i tradycyjną, podaje, że jeden z bliskich przyjaciół Pawła VI, kardynał Danielou w swoich *Memoirs* stwierdza iż „To oczywiste, że Paweł VI jest liberalnym papieżem.” Za: M.Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali. Od liberalizmu do apostazji. Tragedia soborowa*, Warszawa 1997, s. 204.

³⁹ Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 53.

⁴⁰ Tamże.

duszpasterski, a nie dogmatyczny, a więc jego nauka nie jest nieomylna.⁴¹ O ile w przypadku Jana XXIII, znajdujemy w pismach Poradowskiego pewien rys osobowościowy, to w przypadku Pawła VI takiego rysu już brak. Autor ogranicza się do krytyki okresu jego panowania biorąc pod uwagę ogólną sytuację w Kościele, co de facto łączy się z jego doktrynalną krytyką Soboru.

Jedną z najważniejszych kwestii podnoszonych przez Poradowskiego była kwestia stosunku Kościoła do innych religii, ogłoszonej na Soborze i związanej bezpośrednio z deklaracją „Nostra aetate” i pośrednio z dekretem o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”.

„Do czasu DSW, Kościół zawsze nauczał, że tylko wiara nauczana przez Chrystusa Pana jest wiarą prawdziwą i że tylko ta wiara może dać zbawienie człowiekowi, a że inne religie są pogańskie i w rzeczywistości oddają kult Szatanowi, według Psalmu 59, który mówi: ‘quoniam omnes dii gentium daemonia’ (wszystkie religie pogańskie są szatańskie) (...).”⁴² Krytyka soborowej koncepcji ekumenizmu wywodzi się w poglądzie Poradowskiego z tradycyjnej nauki Kościoła, którą Kościół głosił zawsze, precyzyjnie definiował i podawał wiernym do wierzenia. Szereg dokumentów papieskich stanowi odniesienie dla krytyki Poradowskiego: encyklika Piusa IX „Quanta Cura” (1864) oraz dołączony do niej „Syllabus errorum”; encyklika Grzegorza XVI „Mirari vos” (1832); encyklika Piusa XI „Mortalium animos” (1928) oraz encyklika Piusa XII „Mystici Corporis” (1943). Idea ekumenizmu, która historycznie od zawsze była potępiana przez papieży, łączy się z ideą nowatorskiej eklezjologii⁴³, która stanowi punkt wyjścia w krytycznej analizie Poradowskiego. „Extra ecclesiam nulla salus- poza Kościołem nie ma zbawienia, to zasada, którą żył Kościół przez cały czas swego istnienia, aż do czasów DSW. Bo to DSW niespodziewanie i niezgodnie z całą tradycją uznał nagle, że także w innych religiach człowiek może się zbawić, co jest całkowitym zaprzeczeniem przekonania każdego chrześcijanina, że tylko religia chrześcijańska jest religią daną nam przez samego Boga (...) także i w innych sprawach DSW zajął pozycje niewłaściwe, niezgodne z tradycyjną nauką

⁴¹ Kardynał Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, w przemówieniu do biskupów chilijskich z 1988 r. podkreślił raz jeszcze słowa Pawła VI gdy stwierdził „Wiele czynów stwarza wrażenie, jakoby po Vaticanum II wszystko było inaczej, a to, co było wcześniej nie obowiązywało (...) albo miało ważność tylko w świetle Vaticanum II. (...) Prawdą jest, że Sobór sam nie ogłosił żadnego dogmatu i pragnął się wyrazić w niższej randze jako czysty sobór duszpasterski, pomimo to wielu interpretuje go tak, jakby był prawie superdogmatem zabierającym ważność wszystkim innemu.” *Nach den tieferen Ursachen fragen. Z przemówienia kardynała Ratzingera do biskupów chilijskich*, „Der Fels” 12 (1988), s.343. Cyt. za: M. Gaudron, *Katechizm o kryzysie w Kościele*, Warszawa 2001, s. 41.

⁴² Poradowski, *Trzydziestolecie...*, s. 54.

⁴³ Jest to dziedzina teologii ujmująca systematycznie, naturę i istotę Kościoła pod względem jego posłannictwa i misji apostoelskiej. Najczęściej jest wykładana w ramach teologii fundamentalnej w dwojaki sposób: po pierwsze, w formie historycznej, przedteologicznej, celem przedłożenia historycznego dowodu na założenie Kościoła przez Jezusa Chrystusa i na naturę jego autorytetu nauczycielskiego; po drugie, w formie dogmatycznej, ponieważ wszystkie teologicznie istotne wypowiedzi dotyczące Pisma świętego i Tradycji już zakładają niezależnie od ich historycznej wartości dogmatyczną naukę o Kościele.

Kościół. Jedną z nich jest fałszywa eklezjologia, w każdym razie eklezjologia DSW jest sprzeczna z tradycyjną eklezjologią Kościoła przedsoborowego.”⁴⁴

Odbiciem nieomylnego Magisterium, które to Magisterium wg. Poradowskiego jest kontestowane przez Sobór i pomniejszana jest jego ranga, jawią się tutaj słowa papieża Piusa XII, który w „*Mystici Corporis*” tak naucza: „Do rzeczywistych członków Kościoła zaliczać można tylko tych ludzi, którzy są odrodzeni wodą Chrztu i wyznają prawdziwą wiarę, a którzy nie oderwali się od organicznej całości Ciała pożałowania godną samowolą, lub nie zostali odłączeni przez prawowitą władzę z powodu ciężkich przestępstw.”⁴⁵ W teologii katolickiej od samego początku głoszono iż „*Extra Ecclesiam nulla salus*” (Poza Kościołem nie ma zbawienia). Te słowa sformułowane przez św. Cypriana w 256 r., od zawsze stanowiły doktrynalne centrum katolickiej nauki o jedyności zbawczej przynależnej tylko i wyłącznie Kościołowi katolickiemu, jako że tylko Kościół przechowuje prawdziwą religię, objawioną przez Boga w Jezusie Chrystusie i przekazaną przez wieki i pokolenia przez depozyt wiary jakim jest Tradycja Apostolska. I tak już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, Ojcowie Kościoła głosili owa niezmienną prawdę. Św. Ignacy żyjący na przełomie I i II wieku stwierdził iż: „Nie mylcie się, bracia moi, jeśli kto idzie za wywołującym schizmę, nie osiągnie dziedzictwa królestwa Bożego”⁴⁶. Podobnie św. Augustyn pisze: „Poza Kościołem nie ma zbawienia. Któż temu zaprzeczy? Dlatego też jakiegokolwiek Kościoły istnieją poza Kościołem (Katolickim), nie mają one wartości zbawczej.”⁴⁷ W czasach późniejszych ta nauka była jeszcze bardziej podkreślana, choć rozwijano jej teologiczne znaczenie, ale zawsze zgodnie z tradycyjną interpretacją.⁴⁸ Poradowski widzi więc wyraźne zerwanie pomiędzy nauką tradycyjną Kościoła a „nową” nauką Soboru. Owe zerwanie polega na bardzo istotnym przesunięciu akcentów i mniejszym artykułowaniu tej istotnej prawdy wiary w dokumentach Vaticanum II, iż Kościół jest koniecznym środkiem do zbawienia, natomiast Ci którzy znajdują się poza Kościołem i wyznają fałszywe religie mają znikomą szansę na zbawienie.

Należy od razu zaznaczyć, że na przestrzeni wieków ta definicja ulegała dwom skrajnościom: zbyt rygorystycznej interpretacji lub też zbyt liberalnej wykładni. Głos w tej sprawie zabrał m.in papież Pius IX, który w encyklice „*Quanto conficiamur moerore*” pisze: „Ci, którzy trwają w niepokonalnej niewiedzy względem najświętszej naszej religii, a którzy-pilnie zachowując prawo naturalne i jego nakazy, przez Boga wpisane w sercach wszystkich ludzi, i trwając w gotowości okazania Bogu posłuszeństwa-prowadzą życie uczciwe i prawe, mogą, wskutek działającej łaski i światła Bożego, dostąpić żywota

⁴⁴ M. Poradowski, *Problemy...*, Wrocław 1996, s.11.

⁴⁵ Pius XII, encyklika *Mystici Corporis* 21, Wrocław 2001..

⁴⁶ Cyt. za. A. Małaszewski, *Poza Kościołem nie ma zbawienia!*, „Zawsze Wierni” nr. 5 (2001), s. 61.

⁴⁷ Cyt.za tamże.

⁴⁸ M.in sw. Tomasz z Akwinu w swojej „*Sumie Teologicznej*”; papież Bonifacy VIII w bulli *Unam Sanctam* z 1302 r.; Sobór Laterański IV; Sobór Trydencki; Sobór Watykański I; papież Pius IX w encyklice *Quanta cura* i *Syllabus errorum* i inn.

wiecznego, ponieważ Bóg, który widzi, przenika i zna doskonale wszystkie umysły, dusze, myśli i postawy, nie pozwoli w dobroci swej i łaskowości, by ktoś bez dobrowolnej winy został ukarany męką wieczną. Jak najbardziej jednak znany jest dogmat katolicki, że mianowicie nikt poza Kościołem Katolickim zbawiony być nie może”.⁴⁹ Te słowa papieża wyjaśniają i streszczają dwie doktrynalne prawdy. Po pierwsze, jeśli ktoś nie z własnej winy wyznaje fałszywą religię, a pomimo tego żyje zgodnie z Prawem Bożym i szczerym sercem szuka prawdziwej religii, może być zbawiony, lecz nie dzięki fałszywej religii, ale pomimo jej. Po drugie, nie zmienia to jednak faktu, iż owy człowiek jest w sytuacji dla siebie wysoce niekorzystnej, gdyż znajduje się w obrębie błędu religijnego i nie może korzystać z łaski sakramentalnej udzielanej tylko w Kościele i przez Kościół oraz narażony jest tym samym na skutki grzechu pierworodnego. Pojawia się więc konieczność nawrócenia do Chrystusa i Kościoła i na tym przede wszystkim polega sens misji katolickich w świecie niechrześcijańskim.

Wyróżnia więc teologia różne sposoby przynależności do Kościoła. „Katechumeni, którzy przygotowują się do przyjęcia sakramentu chrztu, nie są formalnymi członkami Kościoła, ale są z nim związani w tym sensie, że jeśli pragną przyjęcia chrztu, to przez ten ‘chrzest pragnienia’, są włączani do duszy Kościoła, do społeczności osób zjednoczonych z niewidzialną głową Kościoła, z Jezusem Chrystusem przez wolę czynienia nakazu Bożego. (...) Każdy człowiek, który posiada nadprzyrodzoną wiarę i pragnienie czynienia woli Bożej, jest w teologii zwany gotowym do podporządkowania się Bogu. (...) nie można stawiać na równi sytuacji katolików i uczciwych niekatolików, złączonych z Kościołem niewidzialnymi więzami chrztu pragnienia, który daje łaskę uświęcającą. Bez przynależności do Kościoła (choćby w niewyraźnym pragnieniu) nikt nie może być zbawiony, to znaczy, że najsłabszą formą przynależności do Kościoła jest niewyraźne pragnienie służenia Bogu. Słabość ta wynika z obiektywnych przeszkód stawianych człowiekowi przez warunki, w jakich przyszło mu żyć.”⁵⁰ Pius XII w „Mystici Corporis” pisze o tych, którzy „pewności o swym własnym zbawieniu mieć nie mogą. Albowiem, chociaż pewne nieświadome pragnienia i tęsknoty pociągają ich ku mistycznemu Ciału Odkupiciela, to jednak pozbawieni są przebogatych darów i pomocy niebieskich, których zażywać można wyłącznie tylko w Kościele Katolickim.”⁵¹ Podobną naukę można znaleźć w encyklice „Humani Generis”. Jak wykazały więc powyższe słowa różne są stopnie przynależności do Kościoła, co jednak nie znaczy, że poza Kościołem istnieje inny środek zbawienia, dzięki któremu człowiek może się zbawić i osiągnąć życie wieczne. Jak pisze Adam Małaszewski opisując tradycyjną eklezjologię w kontekście „nowej teologii” „Zwolennicy reform odeszli bowiem od koncepcji, że niekatolik może być niewidzialnie włączony do Kościoła

⁴⁹ Małaszewski, dz.cyt., s. 62.

⁵⁰ Tamże, s. 58.

⁵¹ Pius XII, dz.cyt 10.

katolickiego, aby w to miejsce przyjąć potępioną już przez Kościół teorię, że całe wspólnoty niekatolickie są częściami jakiegoś prawdziwego Kościoła, zwanego teraz ogólnie Kościołem Chrystusowym. Zmiana ta jest najbardziej charakterystyczną cechą liberalnej teologii okresu posoborowego.”⁵²

Poradowski widzi problem w dokładnie takim samym kontekście gdy pisze: „Niestety, Drugi Sobór Watykański nie tylko że nie uszanował tej tradycyjnej nauki Kościoła, lecz ją całkowicie zaprzeczył w swych dokumentach o eklezjologii, głosząc, że do Kościoła należą wszyscy ludzie, nawet tzw. ‘chrześcijanie anonimowi’, a więc ci, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie Panu i Jego nauce. Eklezjologia DSW jest całkowicie więc sprzeczna z tradycyjną nauką (...).”⁵³ W pracy *Problemy Drugiego Soboru Watykańskiego*, Poradowski nie powołuje się na konkretne dokumenty soborowe odnoszące się do podniesionej wyżej problematyki, co stanowi pewną słabość w próbie analizy jego doktrynalnej krytyki. Jednak nie trudno jest się domyśleć o jaki dokument soborowy tutaj chodzi, a jest to przede wszystkim Deklaracja „Nostra Aetate” o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich z roku 1965. Pogląd tradycjonalistyczny na treść tego dokumentu będący pewnym odbiciem również myśli Poradowskiego wyraża m.in ks. Matthias Gaudron gdy pisze „Dlatego pozytywna ocena, jaką Sobór Watykański II w dekrecie o religiach niechrześcijańskich obdarzył hinduizm, buddyzm, islam i judaizm, jest zdradą Chrystusa. Oczywiście, fałszywe religie mają też prawdziwe elementy, gdyż takowe znajdują się w każdym błędzie i błędnym systemie; oczywisty bezsens nie znalazłby zwolenników! Decydujący jest fakt, że te religie głoszą bardzo poważne błędy i dlatego ich wyznawcy znajdują się na drodze, która nie prowadzi do Boga i życia wiecznego.”⁵⁴

Deklaracja „Nostra aetate” głosi: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”.⁵⁵ Dla tradycjonalisty księdza Poradowskiego, takie stwierdzenie graniczy z herezją. Sugerowałoby, że w pewnym niejasnym sensie Bóg-Prawda posługuje się również niechrześcijańskimi religiami jako drogami zbawienia. „Sobór Watykański II zaprowadza nowy rodzaj stosunków pomiędzy Kościołem katolickim a religiami niekatolickimi. Całkowicie zaprzestaje się przypominania o koniecznym powrocie dysydentów do jedności katolickiej.”⁵⁶

Choć ocena Poradowskiego odnośnie tej nowatorskiej teologicznej koncepcji zawartej w „Nostra aetate” jest jednoznacznie negatywna, jako, że misje katolickie i nawracanie niewiernych mają być teraz zastąpione „dialogiem” oraz

⁵² Malaszewski, dz.cyt, s. 60.

⁵³ Poradowski, *Problemy...*, s. 16.

⁵⁴ Gaudron, dz.cyt, s. 58.

⁵⁵ Sobór Watykański II, Deklaracja *Nostra aetate*, 2.

⁵⁶ Stehlin, dz.cyt., s.149.

dlatego, że przedsoborowe Magisterium jasno określiło stosunek Kościoła do niechrześcijańskich religii, należy jednak zwrócić uwagę na słowa zawarte w Konstytucji „*Lumen gentium*”: „Sobór święty zwraca się w pierwszym rzędzie do wiernych katolików. Uczy zaś, opierając się na Piśmie świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 10; J 3, 5) potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać.”⁵⁷ To wyraźne stwierdzenie, potwierdzające wcześniejszą naukę Kościoła, stoi niejako w opozycji do „*Nostra aetate*”, tchnie bardziej zachowawczym i tradycyjnym duchem.⁵⁸

Kolejnymi kwestiami, które Poradowski podnosi obok konfrontacji tradycyjnej i soborowej eklezjologii, to kwestie stosunków Państwo-Kościół oraz wolności religijnej.

Apologią tradycyjnej nauki Kościoła jest jedna z ważniejszych encyklik papieskich XIX wieku, a mianowicie encyklika „*Immortale Dei*” (1885) (O Państwie chrześcijańskim) papieża Leona XIII. „Przypomina ona, że wszelka władza pochodzi od Boga (...). W tejże encyklice, papież Leon XIII szczególnie naucza, że każde Państwo powinno być jak najściślej związane z Kościołem i z jego religią, a więc być Państwem chrześcijańskim.

(...) Według encykliki ‘*Immortale Dei*’ równouprawnienie różnych wyznań jest dla katolików nie do przyjęcia (...).”⁵⁹ Obok Leona XIII⁶⁰, również papież Pius IX potępił „owo błędne mniemanie, które Kościołowi Katolickiemu i zbawieniu dusz wielce jest szkodliwe, a które przez Naszego Poprzednika Grzegorza XVI jako szaleństwo określone zostało, a mianowicie jakoby ‘wolność sumienia i kult Boży były własnym prawem każdego człowieka, co miałyby być prawnie ogłoszone i zabezpieczone w każdym państwie o prawidłowym ustroju’”.⁶¹

⁵⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 14. Cyt. za Małaszeswki., dz.cyt., s. 64.

⁵⁸ W tym kontekście, pewnych sprzeczności w soborowych dokumentach, odnoszących się do istotnych prawd wiary katolickiej, warty rozważenia jest podział tekstów soborowych wg światopoglądu tradycjonalistycznego. „Teksty Soboru Watykańskiego II można podzielić na trzy grupy. Jedną grupę z nich można bez zastrzeżeń zaakceptować, gdyż zawiera ona teksty zgodne z nauką katolicką, jak np. dekret o kształceniu księży. Inne teksty są dwuznaczne, tzn. można je wprawdzie rozumieć poprawnie, mogą one jednak być błędnie interpretowane. Wreszcie są takie teksty Soboru, które w ogóle nie mogą być właściwie objaśnione i z którymi-tak jak one są sformułowane-z punktu widzenia wiary katolickiej w żaden sposób zgodzić się nie można.” Za: Gaudron, dz.cyt., s.37.

⁵⁹ Poradowski, *Problemy...*, s. 19.

⁶⁰ Obok *Immortale Dei* która całościowo opisuje problematykę wolności religijnej, również encyklika *Libertas praestantissimum* Leona XIII rozpatruje wolność religijną w kontekście chrześcijańskiego rozumienia prawdziwej wolności.

⁶¹ Gaudron, dz.cyt., s. 47.

Tradycyjna nauka katolicka głosiła iż państwo i Kościół powinny razem współdziałać, a państwo jako polityczna instytucja zorganizowanego narodu ma obowiązki względem Boga i Jego Kościoła, stając się tym samym państwem katolickim. Aczkolwiek należy stwierdzić, iż stosunki państwo-Kościół są uwarunkowane religią mieszkańców danego kraju. Klasyczna teologia zawsze twierdziła, że tam gdzie zdecydowaną większość stanowią katolicy, państwo winno otwarcie popierać religię katolicką i ogłosić ją religią państwową. Jeśli natomiast mieszkańcy danego kraju są różnych wyznań a katolicy nie stanowią większości, rząd winien pozostawić Kościołowi wolne pole do działania. W tym kontekście pojawia się problem innych wyznań, które istnieją w obrębie oficjalnie katolickiego państwa. „Religie niekatolickie mogą i czasem muszą być w katolickim państwie tolerowane-po to mianowicie, aby zachować większe dobro albo uchronić się od większego zła. Tolerancja jest znoszeniem zła. Państwo katolickie uznaje fałszywe religie za zło, przed którym chce chronić swych poddanych i dlatego nie pozwala im-bądź tylko w ograniczonym zakresie- na działalność publiczną. Państwo z zasady nie miesza się w prywatne praktyki religijne (...). Prawdziwe prawo do swobodnego rozwoju i praktyk religijnych ma tylko prawdziwa religia, gdyż żadnemu człowiekowi nie wolno zabraniać służyć Bogu w sposób, jaki sam Bóg wyznaczył. Jest to nakazem prawa naturalnego. Fałszywe religie nie mają natomiast żadnego prawa do publicznego wykonywania swych praktyk, właśnie dlatego, że są fałszywymi, błędnymi religiami. Błąd nigdy nie może posiadać praw. Prawo przysługuje tylko prawdzie.”⁶² Poradowskiego krytyka nowej soborowej koncepcji wolności religijnej, odnosi się przede wszystkim do słów Deklaracji „Dignitatis humanae” (o wolności religijnej): „Sobór Watykański deklaruje, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie muszą być wolni od wszelkiego przymusu zarówno ze stron jednostek, grup społecznych, jak i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak że osoba ludzka nie może nigdy być zmuszona w sprawach religijnych do działania wbrew sumieniu, ani nie można jej przeszkodzić-w należytych granicach-w prywatnym i publicznym, jako jednostka albo we współdziałaniu z innymi, działania według własnego sumienia”.⁶³

Jak widać, Sobór przyznaje całkowitą wolność sumienia i wyznania oraz podważa i neguje prawo władzy świeckiej do ograniczenia publicznego kultu nie-katolickich religii. Poradowski zauważa: „Według encykliki ‘Immortale Dei’ równouprawnienie różnych wyznań jest dla katolików nie do przyjęcia, czyli że nauka Drugiego Soboru Watykańskiego jest całkowicie sprzeczna z nauką encykliki (...).”⁶⁴ W słynnym „Syllabus errorum” (zbiorem potępionych błędów), który to papieski dokument stanowi obok „Immortale Dei” punkt

⁶² Tamże. O katolickim rozumieniu tolerancji patrz również: Pius XII, *Przemówienie ‘Ci riesce’ do uczestników Piątego Krajowego Zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich*, 6 grudnia 1953 r. *Acta Apostolicae Sedis*, t.45, s. 794-802. Za: M. Davies, *Sobór...*, s. 326-339.

⁶³ Deklaracja „Dignitatis Humanae”, 2. Cyt. za Gaudron, dz.cyt., s. 46.

⁶⁴ Poradowski, *Problemy...*, s. 19.

odniesienia dla Poradowskiego, można znaleźć trzy potępione zdania, które Sobór otwarcie sankcjonuje. Mianowicie, zdanie 55: „Kościół od Państwa, a Państwo od Kościoła winno być odłączone”; zdanie 77: „W naszych czasach nie jest już więcej rzeczą pożyteczną, by religia katolicka traktowana była jako jedyna (unicam) religia państwowa, z wykluczeniem wszystkich pozostałych”; zdanie 78: „Stąd w niektórych państwach katolickich chwalebnie zostało zastrzeżone w prawie, by osoby tam przebywające miały całkowitą swobodę sprawowania publicznego jakiegokolwiek kultu.”⁶⁵ Widać tu wyraźną sprzeczność pomiędzy „Syllabusem” a „Dignitatis humanae”, jako, że ten drugi dokument przyznaje innym wyznaniom prawo do publicznego manifestowania swej religijności i podnosi to prawo do statusu naturalnego. Jednak z punktu widzenia doktryny, której broni Poradowski, czym innym jest tolerancja religijna a czym innym wolność religijna.

Tą sprzeczność pomiędzy przedsoborową nauką Kościoła, a nauką oficjalnie głoszoną po Soborze, potwierdził m.in Ojciec Yves Congar OP, jeden z doradców i ekspertów teologicznych Vaticanum II pisząc: „Nie można zaprzeczyć, że ten tekst [soborowa Deklaracja o wolności religijnej] mówi dokładnie wszystko to, czego nie mówił ‘Syllabus’ z roku 1864, a nawet praktycznie sprzeciwia się twierdzeniom 15, 77 i 79 tego dokumentu.”⁶⁶ Główny architekt „Dignitatis humanae” o. John Courtney Murray, również przyznał, że istnieją sprzeczności doktrynalne pomiędzy „Syllabusem” Piusa IX a soborową koncepcją wolności religijnej oraz, że nie jest w stanie wyjaśnić w jaki sposób DH jest pozytywnym rozwinięciem katolickiej doktryny.⁶⁷ Hans Kung, omawiając postawę abp. Marcela Lefebvre w czasie Soboru wyraził taki pogląd: „Lefebvre ma pełne prawo kwestionować soborową Deklarację o wolności religijnej gdyż Vaticanum II bez wytłumaczenia zajęło całkiem odwrotne stanowisko niż Vaticanum I.”⁶⁸ Godne uwagi są również słowa ojca Richard’a McBrien’a, byłego dziekana Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Notre Dame: „Przed Soborem przyjmowano, że ‘błąd nie ma praw’. Dopóki państwo jest w stanie temu zapobiec, nie można przyznać wolności religijnej niekatolickim formom kultu (jak w Hiszpanii gen. Franco). Natomiast Vaticanum II naucza, że wolność religijna jest dla wszystkich-także dla niekatolików- a to ze względu na wspólną nam ludzką godność oraz na wolność aktu wiary. Przed Soborem zabraniano jezuitom, ojcu Johnowi Courtneyowi Murrayowi, pisać i mówić na temat wolności religijnej, gdyż jego poglądy uznawano za niezgodne z oficjalnym nauczaniem katolickim. Na Soborze Watykańskim II teologia ‘odszczepeńca’ stała się oficjalnym nauczaniem katolickim.”⁶⁹

⁶⁵ Wszystkie cytaty za: Pius IX, *Syllabus errorum*, zd. 55, 77, 78. Cyt. za Gaudron, dz.cyt., s. 137, 139.

⁶⁶ Lefebvre, dz. cyt., s.124.

⁶⁷ M. Davies, *Sobór...*, s. 218-219.

⁶⁸ Tamże, s. 221.

⁶⁹ Tamże, s. 225.

Trudno więc nie przyznać racji Poradowskiemu, kiedy pisze, że potępiona przez Magisterium zasada wolności religijnej, została usankcjonowana przez Sobór. Poradowski widzi w „*Dignitatis humanae*” również zaprzeczenie nauki wyłożonej w encyklice Piusa XI „*Quas Primas*” (1925)⁷⁰. W tejże encyklice, Pius XI domaga się publicznej czci dla Chrystusa Króla⁷¹ i postuluje budowanie społeczeństwa wokół zasad katolickich. Winą za te wszystkie negatywne zmiany, zmiany które obiektywnie rzecz biorąc przynajmniej w niektórych częściach nauki katolickiej, choć bardzo istotnych, niosą pewne doktrynalne *novum*, obarcza Poradowski masonerię, której udało się niejako zinfiltrować Kościół poprzez jego hierarchiczną strukturę. „Niestety, masoneria nie wyrzekła się swego prozelityzmu, lecz wręcz przeciwnie, gdyż przenikając do środowisk Kościoła katolickiego usiłowała nadal pozyskać autorytety Kościoła dla swych postulatów. W okresie bezpośrednio przedsoborowym, a zwłaszcza w czasie obrad soborowych, wciągnęła w swe szeregi najgłówniejszych biskupów i kardynałów, co widać z listy 124 pracowników Watykanu, ogłoszonej wkrótce po Drugim Soborze Watykańskim w prasie włoskiej, na podstawie ‘*Masonic Register of Italy*’. Z listy tej widać, że ogromna większość dygnitarzy Kościoła katolickiego wstąpiła do masonerii w latach 1956-1960, a więc w przededniu Drugiego Soboru Watykańskiego.”⁷²

W obrębie krytyki zmian doktrynalnych dokonanych w czasie trwania Soboru, znajduje się też koncepcja „dialogu” wyłożona przede wszystkim w konstytucji „*Gaudium et Spes*”. Poradowski pisze: „Drugie Sobór Watykański wprowadził w Kościele katolickim tzw. ‘dialog’, czyli zamiast tradycyjnego, systematycznego i autorytatywnego nauczania zasad nauki Chrystusa Pana, przekazanej nam przez Tradycję i Nowy Testament, jak to było w ciągu niemal dwóch tysięcy lat, wprowadzono gadaninę o niczym, bo dialog to tylko wymiana osobistych opinii, nieopartych na żadnym autorytecie, poza własnym widzimisie. (...) Stąd też mamy obecnie taki bałagan i chaos po DSW, bo zamiast przekazywać nowym pokoleniom czystą i nieskazitelną naukę Chrystusa Pana, dialoguje się z heretykami i poganami, pozbawiając ich niezbędnej nauki Chrystusa Pana, a więc i zbawienia wiecznego.”⁷³

Nie sposób, pomimo tak licznych, krytycznych, często bardzo dosadnych uwag księdza Poradowskiego pod adresem Soboru oraz jego realizatorów, ominąć w jego doktrynalnej analizie pozytywnych aspektów Soboru. Opiera się

⁷⁰ Poradowski, *Problemy...*, s. 20.

⁷¹ Papież naucza: „I nie ma tu żadnej różnicy między jednostkami, rodzinami czy państwami, ponieważ ludzie złączeni w społeczeństwie nie mniej podlegają władzy Chrystusa jak jednostki. Zaiste On jest źródłem zbawienia dla pojedynczych ludzi, jak i dla ogółu: ‘I nie masz w żadnym innym zbawienia. Albowiem nie jest pod niebem inne imię dane ludziom, w którym mielibyśmy być zbawieni’ (Dz. Ap. 4, 12), On sam jest sprawcą pomyślności i prawdziwej szczęśliwości, tak dla pojedynczych obywateli, jak dla państwa (...) Niechże więc rządcy państw nie wzbraniają się sami i wraz ze swoim narodem oddać królestwu Chrystusowemu publicznych oznak czci i posłuszeństwa, jeżeli pragną zachować nienaruszoną swą powagę i przyczynić się do pomnożenia pomyślności swej ojczyzny.” Pius XI, encyklika *Quas primas*, 12, Warszawa 2000.

⁷² Poradowski, *Problemy...*, s. 28. Szerzej na temat poglądów Poradowskiego odnośnie masonerii w tym m.in jej wpływu na Sobór w rozdziale III niniejszej pracy.

⁷³ Tamże, s. 23.

w tej pozytywnej analizie na filozofii św. Tomasza z Akwinu i jego spostrzeżenia mają wybitny charakter tomistyczny.

Rozpatruje więc Poradowski Sobór w kontekście tomistycznej metody „nova et vetera”. „Patrząc na zmiany i kryzys Kościoła prawie we wszystkich krajach poza Polską, wiele zapytuje: czy Sobór był potrzebny i czy było warto robić reformy posoborowe, skoro wszystko skończyło się raczej smutnie? Czy zmiany te były potrzebne? Otóż zmiany w Kościele są konieczne, jak nas o tym poucza tak socjologia, jak i teologia. (...) Teologia jeszcze jaśniej i dobitniej mówi o tej dynamice Kościoła. Sam Chrystus Pan, mówiąc o Kościele jako o ‘Królestwie Bożym’, w różnych przypowieściach porównuje je do zjawisk czysto dynamicznych.”⁷⁴ Istotą pozytywnych reform ma być właśnie katolicka zasada „nova et vetera”. „Taka też jest i postawa wszystkich Soborów, które Vetera, czyli tradycyjną naukę Kościoła, przedstawiają zgodnie z wymaganiami swych czasów, wypracowując w ten sposób Nova, aby Wiara (dogmaty) mogła być głębiej i świadomiej przeżywana. Co więcej, powoli, w ciągu wieków, dojrzewa świadomość, że Nova to nic innego, jak Vetera, przedstawione zgodnie z wymaganiami czasu i miejsca (...) czyli, że Nova zawsze powinno być interpretowane, wyjaśniane i tłumaczone zgodnie z Vetera, i że Nova o tyle tylko obowiązuje o ile jest zgodne z Vetera.”⁷⁵ Widać tutaj wyraźne podkreślenie wiążącej mocy Tradycji katolickiej, która jako jedyna może sankcjonować jakiegokolwiek zmiany i reformy w Kościele. Jeśli więc Kościół ma pozostać sobą i zachować całość „Depositum Fidei”, konieczne jest zastosowanie tomistycznego rozróżnienia pomiędzy tym co w Kościele jest istotne (substancjalne) a tym co akcydentalne. „Proces zmian, według tomizmu, rozwija się tylko w dziedzinie tego co jest akcydentalne, nie naruszając tego co jest istotne. Co więcej, właśnie przez zmiany akcydentalne, to co jest istotne utwierdza się jeszcze lepiej. (...) Lecz jeśli porzucamy tomizm-a więc rozróżnienie między tym co istotne i niezmiennie, a tym co akcydentalne i zmienne-natychmiast rozciągamy proces zmian na wszystko i zaczyna się samozniszczenie Wiary (dogmatów), gdyż zmienia się także i to co jest istotne, a więc religia nasza przestaje być tą samą i staje się czymś innym (...).”⁷⁶ Tezę iż faktycznie po Soborze „religia przestała być ta sama”, ponieważ zanegowano substancję katolickiej doktryny, potwierdził m.in słynny katolicki myśliciel Dietrich von Hildebrand gdy pisał: „Na II Soborze Watykańskim mówiło się z nadzieją o wielkiej odnowie religii, o jej pogłębieniu i uwolnieniu od konwencjonalności. Gdyby jednak ktoś spojrział na dzisiejszy Kościół bez uprzedzeń i porównał go z Kościołem roku 1956, to cóż by zauważył? Zmiany-owszem. Ale czy odnowę i pogłębienie wiary w objawienie Chrystusowe, zapisane w depositum catholicae fidei, bardziej aktywne życie w Chrystusie,

⁷⁴ Poradowski, *Kościół...*, s. 194.

⁷⁵ Tamże, s. 195.

⁷⁶ Tamże.

żywsze naśladowanie Go? Tego szukałby daremnie.”⁷⁷ W jeszcze bardziej stanowczych słowach wyraził się teolog Henri de Lubac. „Jest rzeczą jasną, że Kościół stoi dziś wobec poważnego kryzysu. Pod nazwą ‘nowego Kościoła’, ‘Kościola posoborowego’ próbuje obecnie utrwalić swoje istnienie Kościół odmienny od Kościoła Chrystusowego: zagrożone od wewnątrz apostazją antropocentryczne społeczeństwo, które pozwala, by ogarnął je i uniósł ze sobą ruch powszechnej rezygnacji pod pretekstem odnowy, ekumenizmu lub przystosowania.”⁷⁸

Cztery są pozytywne aspekty tematyczne na które zwraca uwagę Poradowski i które w dokumentach soborowych mają wyraźną tradycyjną interpretację, a więc są zgodne z zasadą „nova et vetera”. Ich dalsze zastosowanie jednak, odbiega od intencji Soboru, w sposób często bardzo wyraźny. Soborowa nauka o Mszy św., kapłaństwie, małżeństwie i filozofii św. Tomasza z Akwinu jest według Poradowskiego w pełni zgodna z tradycyjną nauką Kościoła i jako taka winna być zastosowana w pełni w późniejszych projektach reform jako solidna doktrynalna podstawa.

I tak przedstawiając zagadnienie katolickiej liturgii, Poradowski przytacza definicję Mszy św. z Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”, która podaje iż „Zbawiciel nasz, podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi Swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swojego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzył pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały.”⁷⁹ Poradowski wyraża uznanie dla tej definicji gdy pisze „(...) nauka Soboru o Mszy św. jest całkowicie taka sama, jak tradycyjna nauka Kościoła w tej sprawie.”⁸⁰ Według Konstytucji więc, zmiany i reformy w liturgii mają ograniczyć się tylko do tego co akcydentalne, zachowując tym samym istotę Mszy św. Kolejnymi istotnymi elementami „Sacrosanctum Concilium”, które podtrzymują i przypominają tradycyjną naukę, to zalecenie odnośnie stosowania języka łacińskiego w liturgii (nr. 36); dbałość o to aby wierni „umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łacińskim (nr. 54); czy też częste odwoływanie się do nauki Soboru Trydenckiego. O ile więc w ujęciu Poradowskiego postawa Soboru w sprawie Mszy św. faktycznie jest odbiciem tradycyjnego Magisterium (Encyklika Pawła VI „Mysterium Fidei” z 1965 r. zawierała te same normatywne wskazówki podkreślające równocześnie czego należy unikać w trakcie planowanej reformy liturgicznej) ze szczególnymi odniesieniami do Soboru Trydenckiego, o tyle zastosowanie tej nauki nie obeszło się bez ogromnych wręcz trudności,

⁷⁷ D. von Hildebrand, *Spustoszona Winnica*, Warszawa 2000, s. 44.

⁷⁸ Cyt. za tamże, s. 13.

⁷⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 47. Cyt. za. Poradowski, *Kościół...*, s. 198.

⁸⁰ Tamże.

szczególnie na Zachodzie. To zagadnienie dotyczy przede wszystkim sposobu w jakim przeprowadzono reformę liturgiczną po Soborze oraz licznymi nadużyciami, które pojawiły się na polu liturgicznym. Dość wspomnieć na słowa zmarłego kardynała Alfonsa Sticklera: „Musimy teraz zaznaczyć, że właściwa nazwa Mszy Soboru Watykańskiego II powinna brzmieć: Msza posoborowej komisji liturgicznej. Zwykle spojrzenie na soborową Konstytucję o liturgii od razu wskazuje, że wola Soboru i wola komisji często nie są ze sobą zgodne, a nawet wprost sprzeczne.”⁸¹ Istnieje bogata literatura historyczno-teologiczna, która problematykę posoborowej reformy liturgicznej omawia w sposób zarówno krytyczny, ale i solidnie udokumentowany.⁸²

Istota i funkcja katolickiego kapłaństwa została wyłożona w soborowym dekrecie „Presbyterorum ordinis”, który to dekret kładzie nacisk przede wszystkim na kapłaństwo urzędowe, a więc nade wszystko na rolę wyświęconego prezbitera w Kościele katolickim. Podobnie jak w przypadku liturgii, Sobór zachowuje postawę „nova et vetera”, jasno wykładając istotę kapłaństwa ministerialnego. Poradowski upatruje wyraz Tradycji w następujących słowach dekretu: „Ażeby wierni zjednoczyli się w jedno ciało, w którym ‘wszystkie członki nie mają tej samej czynności’(Rz 12, 4), ustanowił tenże Pan niektórych z nich sługami, aby posiadali w społeczności wiernych świętą władzę kapłańską składania Ofiary i odpuszczania grzechów i aby w imieniu Chrystusa sprawowali publicznie, dla ludzi, urząd kapłański. Tak więc posławszy Apostołów, tak jak On sam został posłany przez Ojca, Chrystus przez tychże Apostołów uczynił uczestnikami swojego namaszczenia i posłannictwa ich następców, biskupów. Obowiązek posługi biskupiej został zlecony w stopniu podporządkowanym prezbiterom, aby ustanowieni w stanie kapłańskim, byli współpracownikami stanu biskupiego, w celu należytego wypełniania powierzonego przez Chrystusa apostolskiego posłannictwa.”⁸³

Jak pisze Poradowski „A chociaż wykład tej nauki soborowej jest całkowicie zgodny z Tradycją, a nadto bardzo jasno i kategorycznie odróżnia to powszechne kapłaństwo wiernych od kapłaństwa ministerialnego, zaraz pojawiły się interpretacje tendencyjne i usiłujące zatrzeć tę zasadniczą różnicę, pomniejszając znaczenie kapłaństwa ministerialnego.”⁸⁴ Co innego więc orzekł Sobór, a co innego starano wcielić w życie na gruncie duszpasterstwa. Kardynał Joseph Ratzinger, taką postawę obecną w wielu kręgach kościelnych w epoce

⁸¹ Kard. A. M. Stickler, *Teologiczna atrakcyjność Mszy trydenckiej*, „Christianitas” 1 / 2 (1999), s. 29.

⁸² Patrz m.in: Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002.; M. Davies, *Liturgiczne bomby zegarowe. Zniszczenie katolickiej wiary poprzez zmiany w katolickim kulcie*, Warszawa 2004.; M. Davies, *O Komunii na rękę i podobnych nadużyciach*, Warszawa 1999.; Bractwo Kapłańskie św. Piusa X, *Rewolucja Liturgiczna. Problemy z nowym rytym Mszy*, Warszawa 2003.; K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód*, Poznań 1998.; Kard. A. Ottaviani, Kard. A. Bacci, *Krótką krytyczną analizą Nowego Porządku Mszy. List kardynałów Alfreda Ottavianiego i Antonia Bacciego do Jego Świętobliwości papieża Pawła VI*, „Nova et Vetera” (1998), s. 264-286; P. Milcarek, *Między Mszą i Mszą*, „Christianitas” 21 / 22 (2005), s. 233-267; Bp. J.R. Laise, *Komunia św. na rękę? Dokumenty i historia*, Kraków 2007.

⁸³ Sobór Watykański II, Dekret „Presbyterorum ordinis”, 2. Cyt. za Poradowski, *Kościół...*, s. 200.

⁸⁴ Poradowski, *Kościół...*, s. 200.

posoborowej, zmierzającą do interpretacji nauki Soboru w imię rzekomego „ducha Soboru”, a więc pewnej niewyrażonej wprost intencji ojców soborowych, poddał swego czasu surowej krytyce jako nie do pogodzenia z faktycznymi zamierzeniami Vaticanum II.⁸⁵

Przywołując i odnosząc się do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz encykliki Piusa XI „*Casti Connubi*” (o małżeństwie chrześcijańskim), Poradowski potwierdza, że wierne odbicie katolickiej nauki o sakramencie małżeństwa można znaleźć w dekrecie „*Apostolicam Actuositatem*”, konstytucji „*Lumen gentium*” oraz „*Gaudium et Spes*”.⁸⁶

Co do ostatniego zagadnienia jakim jest miejsce tomizmu w ramach powszechnie wykładanej dyscypliny teologicznej, Poradowski przywołuje słowa zawarte w dekrecie „*Optatam totius*”: „ Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym. (...) Następnie dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnicy zbawienia, niech się alumni nauczą głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza.”⁸⁷ Jeśli więc obecnie, w niektórych kręgach kościelnych, tomizm jest niejako marginalizowany lub też przeinaczany⁸⁸, to winą za ten stan rzeczy Poradowski nie obarcza w żaden sposób Sobór, ale późniejszych „reformatorów”.

Reasumując całościowo poglądy ks. Michała Poradowskiego nt. Soboru Watykańskiego II, należy zwrócić uwagę na trzy zasadnicze problemy związane z nauką soborową.

Historycznie więc, był to Sobór, który odbywał się w „klimacie” dosyć nieprzychylnym dla Kościoła. Stojąc na gruncie katolickiej historiozofii, Poradowski widzi w historii Kościoła odwieczny antagonizm pomiędzy „*Ecclesia militans*” a światem, antagonizm, który wpisany jest w misję Kościoła i który determinuje jego dzieje. Wizja Poradowskiego ukazuje, że pewne filozoficzne i teologiczne idee, które są niejako wynikiem zamieszania ideologicznego po roku 1789 r., których nosicielem była masoneria, zmierzały i znalazły swoje miejsce wśród soborowej nauki (m.in wolność religijna, pochwała dla liberalnej kultury współczesnej). Zmagania przedsoborowego Magisterium z modernizmem i precyzyjne ukazywanie dróg wyjścia przez wszystkich papieży, w szczególności zaś od Piusa IX do Piusa XII, stanowi niejako wyrzut wobec dwóch papieży którzy kierowali Vaticanum II-Jana XXIII i Pawła VI. Ich rola jest niewątpliwie istotna, ze względu na aprobatę dla

⁸⁵ Patrz: V. Messori, Kard. J. Ratzinger, *The Ratzinger Report. An exclusive interview on the state of the Church*, Leominster 1985, s. 31.

⁸⁶ Poradowski, *Kościół...*, s. 200-201.

⁸⁷ Tamże, s. 202.

⁸⁸ Tezę tą potwierdził Dietrich Von Hildebrand, nazwany przez papieża Piusa XII „XX wiecznym doktorem Kościoła” w dwóch publikacjach opisujących sytuację m.in filozofii katolickiej po Soborze. Są to *Koń Trojański w mieście Boga* oraz *Spustoszona Winnica*.

niektórych kontrowersyjnych doktryn, które starały się pogodzić z katolicyzmem, a które same w sobie były z tym katolicyzmem absolutnie sprzeczne. Historia przedsoborowa więc umożliwiła wystąpienie kolejnego problemu, a mianowicie problemu doktryny i jej poprawnej wykładni. Dwa tematy-eklezjologia i wolność religijna- na które Poradowski kładzie szczególny nacisk, ukazują, że nauka Soboru w tych dziedzinach nie jest tak jednoznaczna jak nauka tradycyjnego Magisterium (w szczególności zaś „Syllabus errorum”). Niektórzy ojcowie soborowi twierdzili nawet, że to dopiero po Soborze powinno podjąć się studiów nad zgodnością pomiędzy nauką soborową a wcześniejszą nauką Kościoła.⁸⁹ W tym kontekście należy zapewne też zrozumieć słowa o. Congara, że „Kościół w sposób pokojowy przeprowadził swą rewolucję październikową”⁹⁰ czy też kardynała Suenensa, że Sobór jest rokiem 1789 w Kościele⁹¹, czyli że dokonano swoistego przewrotu w doktrynie katolickiej. Te „nowości” stały się przyczyną wielu problemów wewnątrz Kościoła, od otwartego głoszenia herezji⁹² po otwartą nie-subordynację w imię Tradycji katolickiej wobec niektórych decyzji papieskich, tak jak to miało miejsce w przypadku arcybiskupa Lefebvre. Tak więc, to co jeszcze „wczoraj” było przez Kościół potępiane, „dzisiaj” znajduje jeśli nie pełną, to częściową aprobatę.

W całej swojej krytyce Soboru jednak, Poradowski zwraca uwagę na pozytywy związane zarówno z Janem XXIII, jak i z Pawłem VI. O ile ten pierwszy nie mógł widzieć końca swojego dzieła, starał się ukierunkować obrady Soboru w zdrowym doktrynalnie kierunku (kwestia Synodu Rzymskiego, schematów przygotowawczych czy też encyklika „Veterum Sapientiae”), o tyle ten drugi widząc już niektóre negatywne skutki zbyt dynamicznego procesu „aggiornamento”, mógł na nie zareagować w dosyć ostrych słowach.

Natomiast kwestią inną podnoszoną przez Poradowskiego jest ukazywanie Soboru w świetle tomizmu. Jako realistyczny tradycjonalista, Poradowski wydaje się zdawać sprawę, iż nie wszystkie dokumenty soborowe zawierają błędy lub dwuznaczności. W czterech dziedzinach wyraża tradycyjną naukę: Mszy św., małżeństwa, kapłaństwa i tomizmu. To mocny atut w opinii Poradowskiego, pozwalający dostrzec, że faktycznie w trakcie obrad starły się dwie grupy ojców: liberalna i konserwatywna. Jednak ta tradycyjna nauka zawarta w dokumentach Vaticanum II jest o tyle istotna, że nie może stanowić jakiegokolwiek odniesienia dla reform mających miejsce po 1965 r., których realizatorzy często powoływali się na ową naukę, przeinaczając i fałszując w wielu wypadkach jej znaczenie (np. reforma liturgiczna i jej brak odniesień do realnych zapisów „Sacrosanctum Concilium”). Choć czasami może wydawać się powierzchowna, ogólna opinia Poradowskiego nie jest wyrazem tylko jego subiektywnych przekonań, ale znajduje potwierdzenie nie tylko w krytyce ze

⁸⁹ Patrz relacja delatora *Dignitatis humanae* biskupa de Smedta w: M. Davies, *Sobor....*, s. 303.

⁹⁰ Cyt. za Gaudron, dz.cyt., s. 35.

⁹¹ Tamże.

⁹² Patrz: Messori, Ratzinger, *The Ratzinger Report....*, s. 24.

strony bliskich mu pozycji tradycjonalistycznych, ale również ze strony osób które znajdowały się niejako „po drugiej” stronie i które były dalekie zarówno od tradycjonalizmu jaki i też niektórych specyficznych sformułowań samego księdza Poradowskiego.

Michał Krupa

Filozofia kary śmierci w XX wieku

Dynamiczny rozwój abolicjonizmu widoczny w XIX wieku, mimo krótkiego zahamowania spowodowanego katastrofą dwu wojen światowych, z chwilą normalizacji życia politycznego również w 2. połowie XX wieku wykazuje wyraźne tendencje zwyżkowe. Hołdują mu liczni autorzy światopoglądowo indyferentni lub zdecydowanie laicko nastawieni, wspierają go szeroko rozbudowane instytucje międzynarodowe w rodzaju "International Amnesty", znajduje silne poparcie w wpływowych ośrodkach życia politycznego, owszem wkraczać poczyna na tereny dotychczas dla niego szczelnie zamknięte. Przytoczona w swoim czasie diagnoza Lochera, w myśl której "etyka rzymskokatolicka stoi twardo w jej (to znaczy kary śmierci - TŚ) obronie, etyka ewangelicka jest podzielona", w 2. połowie XX wieku odnośnie do sytuacji w katolickiej filozofii moralnej nie jest już w pełni prawdziwa, a większemu jeszcze zachwianiu uległa w ostatnim współczesnym półwieczu.

Te ogólną charakterystykę wypada zilustrować wymienieniem przynajmniej bardziej znanych zwolenników abolicjonizmu o katolickiej orientacji religijno-swiatopoglądowej. O ile na podstawie dostępnej literatury można sądzić, w Niemczech już w r. 1956 wybitny filozof U. Spaemann wystąpił ze zdecydowanym protestem przeciwko przywróceniu kary śmierci. We Francji w podobnym duchu wypowiedział się w 5 lat później prawnik A. Richard. Dla polskiego wszakże czytelnika bliższe i bardziej wymowne są wydarzenia w kręgu naszej chrześcijańskiej myśli filozoficznej. Nader czynną w propagowaniu abolicjonistycznych idei okazuje się prawniczka z wykształcenia A. Grześkowiak, z autorów zajmujących się profesjonalnie filozofią należy wymienić reprezentantów lubelskiego ośrodka w osobach o. prof. M. A. Krąpcę, ks. prof. A. Szostka oraz W. Chudego. Już same te nazwiska świadczą o sile formującego się w Polsce i w ogólnokościelnej skali nurtu proabolicyjnego. Sporządzony zestaw - zresztą nader niekompletny - nie zastąpi jednak omówienia merytorycznej treści głoszonych przez tych autorów poglądów. Tej

stronie problematyki kary śmierci poświęcimy więcej uwagi w toku pozytywnego wykładu zajętego w niniejszym studium stanowiska. Na razie wystarczy zauważyć, że mieszczą się one w kręgu już wcześniej szkicowanych argumentacji abolicjonistycznych. Koncentrują się więc głównie na idei świętości ludzkiego życia, jego fundamentalnego miejsca w rzędzie moralnych wartości, także na postulacie uchylenia okazji do nadużywania kary śmierci dla pozamoralnych celów. (...)

Abolicjonizm wzmocnił we współczesnej chwili dziejowej swój stan posiadania, niemniej jednak nie zajął tak dominującej pozycji, jaką przez długie wieki dzierżył retencjonizm. W rzeczywistości abolicjonizm współistnieje z retencjonizmem, za którym opowiada się nadal spora ilość autorów. Niektórzy z nich zostali wymienieni już w teologicznej części mniejszej rozprawy, gdyż profesjonalnie przynajmniej uchodzą za moralistów, ale uwzględniają w swych wywodach również filozoficzne aspekty problematyki kary śmierci. Z autorów nastawionych w tej materii do ujmowania jej przede wszystkim z filozoficznego punktu widzenia przytoczyć można najpierw I. Gonzaleza Moral, kontynuatora wykładu etyki w ujęciu V. Cathreina. Z kolei W. Kerber głosząc tę samą tezę opiera się na idei odniesienia kary śmierci do dobra wspólnego zawierzonego przez Boga pieczy władzy państwowej. Za ostrożną dopuszczalnością kary śmierci opowiada się też S. Bronk. Zamknięciem tej listy będą wywody autora niniejszego studium.

W schemacie opartym na opozycji retencjonizmu i abolicjonizmu nie mieści się natomiast świeżej daty publikacja P. Bartuli. Omawia bowiem wszystkie znaczące w literaturze przedmiotu stanowiska, przytacza w ogólnikowej nader formie wysuwane przez ich reprezentantów racje za i przeciw karze śmierci, ale własnego poglądu nie formułuje w wystarczająco klarownej formie. Jest to zatem typowo przeglądowa praca "o karze śmierci", nie zaś na określonych podstawach oparta i usystematyzowana "teoria kary śmierci".

Naszkiegowany obraz filozoficzno-etycznych koncepcji kary śmierci nie jest - jak to już nie raz podkreślono - wyczerpującą relacją z doktryn wypracowanych w ciągu wieków na temat kary śmierci. W niniejszym studium chodzi bowiem jedynie o wypunktowanie tych idei, które w toku kształtowania się filozoficznej refleksji nad karą śmierci pełnią rolę orientacyjnych światła w poszukiwaniu zadowalających odpowiedzi na najważniejsze, związane z tą sprawą pytania. Jak się zdaje, znacznym ułatwieniem w rozważaniach nad merytoryczną treścią tej problematyki będzie podsumowanie uzyskanych dotąd wyników w formie kilku związanych konstatacji.

1. Jest faktem niezaprzeczalnym, że ogólnoludzka świadomość moralna i społeczne instytucje penitencjarne w ciągu całej historii uznawały karę śmierci za moralnie dopuszczalną sankcję w określonych przypadkach i granicach.

Znane z historii fakty znoszenia kary śmierci miały charakter wyraźnie pragmatyczny, nie wynikały z pobudek moralnie inspirowanych.

2. Również w sferze filozoficznej refleksji nad karą śmierci od jej początków do czasów współczesnych teza uznająca dopuszczalność kary śmierci była powszechnie głoszona jako nie podlegająca dyskusji norma wymiaru sprawiedliwości. Aż do połowy XVIII wieku działało się to na zasadzie swoistego doktrynalnego monopolu na skutek braku poważnych autorów kwestionujących zasadność tej doktryny.

3. Jednomyślność autorów aprobujących tezę o moralnej dopuszczalności kary śmierci nie była jednak przeszkodą dla powolnej ewolucji tej tezy. Rozbudowa tradycyjnej doktryny dokonywała się przede wszystkim w zakresie celów kary śmierci oraz sposobów argumentacji.

4. Znaczącym bez wątpienia wydarzeniem w historii filozofii kary śmierci było pojawienie się w połowie XVIII wieku i rozwój nowego kierunku filozoficzno-prawnego, wskutek czego dzieje doktryny kary śmierci stoją obecnie pod znakiem opozycji dwu przeciwstawnych stanowisk: retencjonizmu oraz abolicjonizmu.

5. Przeciwność ta pierwsze swe źródło znajduje w odmiennych orientacjach światopoglądowych: kierunki abolicjonistyczne wykształciły się w kuźni laicko zorientowanych kierunków nowożytnego naturalizmu i indywidualistycznego liberalizmu, natomiast retencjonizm opiera się na fundamentalnych podstawach chrześcijańskiego teizmu i zależności człowieka w aspekcie zarówno jego osobowego, jak i społecznego bytu od suwerennej mocy Boga jako Twórcy moralno-prawnego ładu całego życia ludzkiego.

6. Linia podziału między abolicjonizmem a retencjonizmem, ostro się zaznaczająca przy narodzinach abolicjonizmu w połowie XVIII wieku i utrzymująca się aż do połowy XX wieku, w ostatnich dziesiątkach lat uległa częściowo zatarciu. Po obu stronach doszło do wykształcenia się pośrednich stanowisk. Do takich zaliczyć należy poglądy umiarkowanych abolicjonistów, którzy uznają jednak dopuszczalność kary śmierci w pewnych skrajnych przypadkach, natomiast niewiele różnią się od nich umiarkowani retencjoniści, którzy eksponują postulat maksymalnej ostrożności z taką siłą, że w konsekwencji dochodzą do tego samego wniosku, co umiarkowani ich przeciwnicy.

7. Wskazane w poprzednim punkcie rozszady w poglądach niektórych autorów odnoszą się bezpośrednio tylko do samej normy dopuszczalności lub niedopuszczalności kary śmierci. Nie dotyczą natomiast światopoglądowych założeń tych autorów. Innowacje polegają zatem w tych przypadkach na próbie zaszczepienia abolicjonizmu na gruncie chrześcijańskiego poglądu na świat,

bądź - odwrotnie - zachowania kanonów retencjonizmu w granicach laickiej orientacji.

Na tle komplikującej się niewątpliwie ostatnio sytuacji kary śmierci nasuwają się z teoretycznego punktu widzenia pytania, które zasługują na to aby w zakończeniu dokonanego przeglądu historycznych dziejów tej filozofii je sobie przypomnieć. Idzie więc o to, czy wobec przybierających na sile tendencji abolicjonistycznych zarówno w dziedzinie teorii jak i legislacyjnej praktyki retencjonizm jest zdolny obronić swe doktrynalne pozycje nawet w sytuacji umniejszającego się stanu posiadania w prawno- karnych systemach współczesnego świata. Czy jest to osiągalne przy zachowaniu tradycyjnego kształtu jego fundamentalnych tez, czy też konieczne są ich odpowiednie modyfikacje? Czy w przypadku negatywnych odpowiedzi na zadane pytania można by abolicjonizm, zrodzony niewątpliwie w kręgu naturalistyczno-liberalnej ideologii z nieodrodnym jej dzieckiem w postaci laicko zorientowanej filozofii moralności i prawa bez myślowych zgrzytów wkomponować w chrześcijański kontekst światopoglądowy? (...)

x. prof. Tadeusz Ślipko

Prawidłowość reformacji

Każda wielka herezja nieodmiennie łączyła trzy cechy. Heretyk zaczynał od tego, że wybierał sobie jedną mistyczną ideę spośród pozostających w równowadze mistycznych idei Kościoła. Następnie wykorzystywał tę ideę jako broń do walki przeciw wszystkim innym ideom. Najbardziej osobliwa jest jednak trzecia cecha: otóż heretyk najwyraźniej nie zdawał sobie sprawy, że jego ulubiona mistyczna idea jest właśnie ideą mistyczną, to znaczy, że jest zagadkowa, aprioryczna i że można ją podać w wątpliwość. Z przedziwną, niepojętą naiwnością zwykł uważać swoją wybraną ideę za oczywistą. Był przekonany, że nikt jej nie zakwestionuje, nawet kiedy sam jej używał, by kwestionować wszelkie możliwe koncepcje.

Najbardziej powszechny i oczywisty przykład stanowi Biblia. Dla obojętnego poganina czy sceptycznego obserwatora byłoby niepojęte, że ludzie, którzy wtargnęli do świątyni, obalili ołtarz i wypędzili księdza, podnieśli potem świątynne księgi, zatytułowane "Psalmy" czy "Ewangelia", i zamiast wrzucić je w ogień, razem z całą resztą zaczęli je traktować jak nieomyłne wyrocznie, nakazujące im potępiać wszystko inne. Skoro święty ołtarz był cały zły, dlaczego leżące na nim zapiski koniecznie musiały być dobre? Jeśli ksiądz

zmyślił swe Sakramenty, czy nie mógł zmyślić również swego Pisma? A jednak minęło wiele czasu, zanim ludziom, którzy użyli tego jednego elementu kościelnego wyposażenia, aby zniszczyć całą resztę kościelnego wyposażenia, w ogóle zaświtało, że ziemia może nosić bezbożnika, który zakwestionuje także wybrany przez nich element. Byli autentycznie zdumieni - niektórzy są zdumieni do dziś - że ktokolwiek się na to poważył.

Dokładnie na tej samej zasadzie kalwiniści upodobali sobie katolicką ideę wszechwiedzy i wszechmocy Boga i zaczęli ją traktować jak truizm. Uznali, że na tej potężnej skale można zbudować wszystko, choćby najbardziej miażdżące czy okrutne. Boża wszechwiedza była dla kalwinistów tak ważna, że z konieczności musiała wyeliminować Boże miłosierdzie. Nie przyszło im nawet do głowy, że ktoś mógłby zaprzeczyć wszechwiedzy zupełnie tak samo, jak oni zaprzeczyli miłosierdziu.

Potem przyszedł Wesley i reakcja przeciw kalwinizmowi. Zjawili się ewangelicy i dla odmiany podchwycili bardzo katolicką koncepcję sumienia. Stało się już anegdotyczne i niemal przysłowiowe, że potrafili zaczepiać ludzi na ulicy, by ofiarować im uwolnienie od sekretnej udręki grzechu. Dopiero znacznie później dotarło do nich, że człowiek na ulicy może odpowiedzieć, że wcale nie chce, by uwalniać go od grzechu, tak samo jak nie chce, by uwalniać go od tyfusu lub tańca świętego Wita - bo ani trochę mu to nie doskwiera. Przyszła bowiem kolej i na ewangelików. Nie wierząc własnym oczom, patrzyli, jak rozwija się ideologia Rousseau i rewolucyjnych optymistów, ideologia czysto ziemskiego szczęścia, ludzkiej godności i poszukiwania oparcia tylko w innych ludziach - aż rozległ się szczęśliwy, dziki krzyk Whitmana, że nie ma sensu "leżeć bezsennie i łkać nad swymi grzechami".

Tymczasem Shelley, Whitman i rewolucyjni optymiści powielali tylko ten sam wzorzec. Oni również, choć nie tak świadomie z powodu chaosu swoich czasów, zapożyczyli z katolickiej Tradycji jedną transcendentalną ideę: ideę, że człowiek jako taki posiada szczególną godność duchową, toteż powinniśmy miłować naszych bliźnich. Po czym postąpili w ten sam osobliwy sposób, jak uprzednio zwolennicy Kalwina czy Wesleya: uznali, że jest to idea ewidentna sama przez się, jak słońce i księżyc, że nikt jej nie zniszczy, choć przecież sami w jej imieniu zniszczyli wszystko inne. Usta im się nie zamykały od głoszenia ludzkiej boskości i ludzkiej godności, i nieuniknionej miłości wobec wszystkich istot ludzkich, zupełnie jakby to były fakty przyrodnicze. A teraz nie posiadają się ze zdumienia, gdy nowe pokolenie, generacja niespokojnych realistów, wybucha nagle i oznajmia, że rudy rzeźnik z brodawką na nosie nie poraża ich bynajmniej jako szczególnie boski lub godny, że nie potrafią odkryć w sobie najślabszego impulsu, by go kochać, że nie mogliby go kochać, nawet gdyby zmuszali się siłą woli, i że doprawdy nie widzą żadnego specjalnego powodu, by się zmuszać.

Mogłoby się zdawać, że proces dobiegł końca, że żaden strzępek idei nie okrywa już nagiego realizmu. Nic podobnego. Erozja może postępować dalej. Wciąż jeszcze żyją tradycyjne cnoty miłosierdzia, co oznacza, że ludzie wciąż jeszcze mają cnoty, których będą mogli się wyzbyć, gdy odkryją, że są one już tylko tradycyjne. W dzisiejszej literaturze nadal obecna jest litość, co prawda w dość żalostnej formie. Literaci nie czują dziś szacunku wobec każdego człowieka, na wzór świętego Pawła. Bez większej przesady da się powiedzieć, że gardzą wszystkimi, wliczając w to (aby oddać im sprawiedliwość) także i siebie samych. A przecież, mimo to, żal im innych ludzi, zwłaszcza tych rzeczywiście pożałowania godnych; ba, rozciągają to uczucie, czasem nieproporcjonalnie, również i na pozostałe zwierzątka. Miłosierdzie jest jednak mocno zabarwione swoim historycznym powiązaniem z chrześcijaństwem, co dotyczy i miłosierdzia wobec zwierząt, jak świadczy przykład wielu chrześcijańskich świętych. Wcale nie jest pewne, czy ludzie nie odtrąca kiedyś całego tego religijnego sentymentalizmu i nie zechcą poczuć się wolni od obowiązku przejmowania się bólem świata. Nie tylko Nietzsche, ale i wielu zafascynowanych nim neopogan zaleca bezwzględność jako wyższy stopień jasności umysłu. Czytałem już tyle poematów o Człowieku Przyszłości, wykutym ze stali i rozgrzewanym jedynie zielonym chemicznym ogniem, że bez trudu potrafię sobie wyobrazić literaturę, która będzie szerzyć taką bezlitosną, metaliczną obojętność i będzie się nią szczycić. Wówczas, zapewne, można będzie ostrożnie wysunąć przypuszczenie, że umarła ostatnia z cnót chrześcijańskich. Ale póki żyły, były chrześcijańskie.

Fragment eseju "Is Humanism a Religion?"

Gilbert Keith Chesterton

Muzyka chrześcijańska

Postanowiłem napisać coś o muzyce, bo trudno mi zdzierżyć sytuację, w jakiej na tym polu znalazło się chrześcijaństwo. Jeżeli kogokolwiek na ulicy spytamy, co wie o muzyce chrześcijańskiej to prawdopodobnie wspomni o Arce Noego albo poda tytuły kilku piosenek oazowych. Popatrzmy na zwrotki niektórych z tych piosenek:

"Jezus jest tu, Jezus jest tu!
O, wnieśmy ręce, wielbiąc Jego Imię!
Jezus jest tu!"

"Jeden jest tylko Pan, tutaj jest jego dom,
Kłękajcie wszyscy, którzy tu wchodzicie
I razem chwalmy Go."

"Nie nam lecz Twemu Imieniu,
chwała niech będzie o Panie
Zawsze i wszędzie chwała na wieki.
Chwałę o Panie Imię Twe."

"Jak łania pragnie wody ze strumienia
Moja dusza pragnie Cię
Tylko Ty jesteś moim pragnieniem
Zawsze chcę uwielbiać Cię."

Wierzcie lub nie, ale każdy z powyższych cytatów należy do INNEJ piosenki. Czy to jest jakiś żart? Czy możemy się dziwić, że niektórzy patrzą na chrześcijan jak na idiotów? To właśnie, między innymi, dzięki takim piosenkom chrześcijaństwo jest uważane za religię, z której się wyrasta. Żeby uwidocznic to wrażenie wyobraźmy sobie, że publicznie słucha tej muzyki jakiś dorosły człowiek – myślę, że ta scena wystarcza za tysiąc słów. Jeżeli taki żalony jest obraz chrześcijańskiej muzyki w zbiorowej świadomości, skąd może brać się inna ocena chrześcijaństwa, niż jako religii dla dzieci?

Ktoś powie, że to są proste modlitwy, które wcale nie aspirują do bycia jakimiś muzycznymi reprezentantami chrześcijaństwa – cóż, na ich nieszczęście, takimi się stały. Czy chcemy tego czy nie, taka wizja muzyki chrześcijańskiej zaistniała w kulturze masowej z wielką szkodą dla chrześcijaństwa jako takiego. Zaowocowało to koncertami muzyki chrześcijańskiej, płytami z muzyką chrześcijańską, i całą masą innych gadżetów podpisanych nie „modlitwy śpiewane” ale „muzyka chrześcijańska” i z perspektywy właśnie muzycznej, nie można na tej „muzyce” zostawić suchej nitki.

Doprawdy, trudno zrozumieć jak mogło dojść do tego, że te beznadziejne piosenki stały się muzyczną twarzą chrześcijaństwa. Może więc nie było dla nich alternatywy? Ależ jest dla nich alternatywa, ale jest też pewna nieświadoma siła, która sama je lansuje, a są to niestety – sami katolicy. Często możemy spotkać zupełne odrzucenie niemal całej współczesnej kultury jako satanistycznej, czy okultystycznej. W różnych artykułach upowszechnianych w prasie katolickiej, autorzy dochodzą do wniosku, że katolikowi w zasadzie nie wolno słuchać żadnego rodzaju współczesnej muzyki, poza muzyką klasyczną, chorałem gregoriańskim i takimi właśnie infantylnymi piosenkami jakie były wspomniane na początku. Np. Rap to zło (dekadencja), metal to zło (satanizm), punk rock to zło (bunt). Wśród wielu katolików zdaje się panować mylne utożsamienie formy muzyki, z jej treścią. Jako przykład tego błędu weźmy 42 numer Przymierza z Maryją, wydawanego przez Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi i artykuł „Współczesna muzyka a obyczaje młodzieży” (Treść artykułu jest dostępna tu:

[http://www.piotrskarga.pl/ps,2402,16,34 ... ierze.html](http://www.piotrskarga.pl/ps,2402,16,34...ierze.html)), naprawdę nie wiem od czego zacząć prostując ten artykuł. Zresztą przyjrzyjmy się tylko jednemu zdaniu:

„Problem z muzyką heavy metalową polega na tym, że jest hałaśliwa, ma niezwykle szybki rytm, wprawia słuchających w trans, a teksty sączą apatię, agresję i poczucie bezsensu życia.”

Każdy kto choć trochę słuchał muzyki heavy metalowej, widzi jak mocno przybliżona i kalecząca rzeczywistość jest ta diagnoza. Muzyka heavy metalowa sączy apatię?? Jest wręcz przeciwnie! Jest ona często energiczna i zachęcająca do działania, i to prawdopodobnie autorka zinterpretowała jako rzekomą „agresję”, jednak „agresja” ukierunkowana przez rozum jest przecież dobrą emocją. Problemem jest więc nie forma muzyki, ale jej treść, nie można więc stwierdzić, że heavy metal wykazuje same negatywne cechy jako taki.

Autorka zresztą wcześniej zauważyła, że muzyka stymuluje organizm oraz „potrafi mobilizować do podjęcia określonych działań.”. Czemu więc nie chwalić współczesnej muzyki mobilizującej do dobrych działań? Dalej pisze: „Dziś już nie chodzi o to, aby dostarczała wrażeń estetycznych i pozwalała na kontemplację duchową, lecz – jako ważny element kultury masowej – służy do wywierania wpływu na potencjalnych słuchaczy.”, po tym stwierdzeniu jasne jest, że jeżeli chcemy mieć wpływ na współczesną młodzież, to musimy również zacząć działać w sferze współczesnej muzyki, a nie odrzucać wszystko jako „rewolucyjne” i alienować swoje dzieci od rówieśników kazać im słuchać tylko Chopina i Mozarta. Takie podejście jest zupełnym oderwaniem się od rzeczywistości. Czy są jacyś przeciwnicy tego, że święta Bożego Narodzenia są obchodzone w okolicach przesilenia zimowego, czyli innych pogańskich świąt? Nie, gdyż właśnie dzięki temu poniżyły i umniejszyły wszystkie pogańskie święta.

Współcześnie możemy wyróżnić wiele gatunków muzyki, jednak skupię się na tych, które wydają mi się najbardziej popularne i wpływowe, tzn. metalu, rapie i punk rocku. Każdy z tych gatunków z osobna, jest tylko pewnym narzędziem służącym przekazywaniu pewnych treści i jak każde narzędzie, ma swoją charakterystykę:

- Rap charakteryzuje się dużą zawartością tekstu w utworze, więc sprzyja bardziej skomplikowanym analizom.
- Muzyka metalowa od początku miała heroizm i wojowniczość na sztandarach, poza tym jest szybka i pobudza do działania – jest to muzyka współczesnych krzyżowców!

- Punk rock jest za to idealną tubą do okolicznych buntów przeciwko przejawom głupoty tkwiącej w procesach rewolucyjnych.

Wniosek z tego jest prosty - nie odrzucajmy całych gatunków muzyki, ale odróżniamy te utwory, które są głupie, od tych utworów, które są mądre. Nie pozwólmy w ocenie kierować się własnymi gustami - ktoś może nie lubić metalu, to niech słucha punk rocka, ktoś może nie lubić punk rocka, to niech słucha rapu, a jak ktoś nie lubi powyższych, to niech słucha muzyki klasycznej ale pochwali młodzieńcze zaangażowanie w dobrą sprawę.

Porównajmy poważanie jakim cieszą się powyższe gatunki muzyki z „muzyką chrześcijańską”. Czy muzyka chrześcijańska jest obciachowa dlatego, że jest chrześcijańska? Nie! Jest obciachowa dlatego, że jest obciachowa – składa się ze słabego tekstu i słabej muzyki. Niektórzy to rozumieją, dlatego powstają w wielu miejscach chrześcijańskie grupy power metalowe, jest z nimi tylko jeden problem, o ile muzyka często ma moc, to wygląda to mniej więcej tak:

Na scenę wchodzi ekipa w skórach i gitarach, fryzury średniowieczne i agresywne spojrzenia. Zaczynają grać. Muzyka przetacza się po okolicy jak tętent koni ruszających do boju, po czym wokalista zaczyna śpiewać: „Jezus jest miłością, On ocali nas przed złem.”. Cóż mogę napisać na ten temat... Jest to widoczne zatrzymanie się w połowie drogi, bo zmiany wymaga nie tylko forma muzyki, ale i (przede wszystkim!) forma tekstu. Porzucić w końcu trzeba prymitywne teologiczne komunały, bo teologia powinna być rozważana w lepszych okolicznościach, a zacząć odwoływać się do konkretów - do bohaterów chrześcijańskich i heroizmu cnót. Do tej pory piosenki, które spełniają te kryteria pojawiały się to tu, to tam (często w obrębie poezji śpiewanej), jednak były to pojawienia się spontaniczne i przypadkowe.

Na koniec - muzyka chrześcijańska, właśnie ze względu na swoją dziecinność stała się już dawno przedmiotem żartów i myślę, że również my powinniśmy odrzucić ją jako przedelikaconą i żalną. Muzyka chrześcijańska to jest muzyka oaz, protestantów i innych leszczy, teraz nadszedł czas na muzykę katolicką – wojowniczą, zaangażowaną, dumną i śmiejącą się z infantylizmu „muzyki chrześcijańskiej”!

Chciałbym w tym miejscu w swoim imieniu ogłosić zapotrzebowanie, na ten nowy gatunek muzyczny.

Łukasz Zaroda

Spór o Zaolzie 1918-1939

Zajęcie przez Polskę Zaolzia - czyli bardzo dużej części Śląska Cieszyńskiego, gdzie prawie nie było ludności czeskiej, dokonane w pierwszych dniach października 1938 roku, było wymierzone przeciw polityce szantażu mocarstw układu monachijskiego, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Francji oraz Włoch. To te kraje uzurpowały sobie prawo do porządków terytorialnych państw i narodów Europy Środkowej, bez ich zgody i wbrew ich woli.

W dniu 23 stycznia 1919 na rozkaz premiera Karla Kramára i prezydenta Tomáaa Masaryka wojska czeskie w liczbie 16 tys. żołnierzy, z pociągiem pancernym i artylerią (pod dowództwem płk. Josefa Šnejdarka), wkroczyły na Śląsk Cieszyński.

W pierwszym dniu ofensywy Czesi zdobyli Bogumin i kopalnie Zagłębia Karwińskiego, które były bronione przez miejscowych górników i polską młodzież szkolną. 24 stycznia Czesi zajęli Karwinę, Suchą i Jabłonków. Oddziały polskie liczyły wtedy w tym rejonie tylko 3 tys. żołnierzy pod dowództwem gen. Latinika. O świcie 26 stycznia, w dniu polskich wyborów, Czesi skutecznie natarli pomiędzy Zebrzydowicami i Kończycami Małymi na 60-osobowy oddział kpt. Cezarego Hallera (brata gen. Józefa Hallera). Jednak wkrótce około godz. 8 ich natarcie powstrzymała polska kompania piechoty z Wadowic por. Kowalskiego. Około południa wojska czeskie natarły na Stonawę, z której na skutek braku amunicji musiała wycofać się kompania wadowicka.

Po uzupełnieniu amunicji w części Stonawy "Na Smokowcu", Polacy podjęli nieskuteczną próbę odbicia Stonawy. W natarciu zginęło około 75 proc. polskiej kompanii, z której Czesi wymordowali następnie kilkunastu wziętych do niewoli polskich żołnierzy (pochowano ich w Stonawie). Wkrótce w rejon walk przybyły polskie posiłki pchor. Królikowskiego ze spieszonymi szwoleżerami, którzy kontratakami odzyskali utracony teren i uniemożliwili wojskom czeskim dalsze natarcie od frontu.

W związku z ponawianymi atakami czeskim od strony lewej flanki w rejonie Suchej Góry i Olbrachcic, bronionej przez 30 miejscowych milicjantów ppor. Pawłasa, gen. Latinik około godz. 17 wydał rozkaz wycofania wojsk na linię Wisły i opuszczenia oskrzydłonego Cieszyna. Następnego dnia wojska czeskie zajęły Cieszyn, Golezów, Hermanice, Ustroń i Nierodzim. W dniach 28-30 stycznia doszło do nierozstrzygniętej bitwy pod Skoczowem, w związku z czym wieczorem, z powodu nacisku Ententy, nastąpiło zawieszenie broni. W dniu 3 lutego podpisano polsko-czeski układ o tymczasowej granicy na Śląsku Cieszyńskim, w myśl którego ustalono nową linię demarkacyjną wzdłuż linii kolei koszycko - bogumińskiej. Czesi jednak jeszcze kilkakrotnie próbowali

pokonać słabsze oddziały polskie (ostatnie walki zostały podjęte przez wojsko czeskie pomiędzy 21-24 lutego).

Po wielokrotnych interwencjach mocarstw zachodnich Czesi wycofali się na nową, korzystniejszą dla nich linię demarkacyjną.

W dniu 25 lutego wojsko polskie wreszcie ponownie wkroczyło do Cieszyna....

Sprawa Śląska Cieszyńskiego była przedmiotem bardzo ostrych sporów między Polską a Czechosłowacją w ciągu prawie całego dwudziestolecia międzywojennego. Chodziło o przynależność państwową tych rejonów. Początkowo - w latach 1918-1919 - Czesi godzili się na to, aby tereny z przeważającym odsetkiem ludności polskiej przypadły Polsce. Zawarto nawet porozumienie w tej sprawie. Ale w roku 1920 - w okresie wojny polsko-bolszewickiej, gdy Czesi po cichu popierali wówczas Rosję Sowiecką, wybitny czeski polityk Edward Benesz, podjął na Zachodzie wielką akcję na rzecz przyłączenia prawie całego Śląska Cieszyńskiego do Czech. Pod koniec lipca 1920 roku - gdy bolszewicy bardzo szybko zbliżali się do Warszawy i zagrożona była polska państwowość - premier Rzeczypospolitej Władysław Grabski został wręcz zmuszony przez Anglię i Francję do podpisania upokarzającego układu: z zamian za bardzo mglistą obietnicę pomocy wojskowej z Zachodu, Polska miała m.in. zaakceptować granicę z Rosją Sowiecką na tzw. linii Curzona, czyli na linii Bugu, a oprócz tego zgodzić się na przyłączenie Zaolzia do Czechosłowacji. I Zaolzie, na mocy układu Polski z Ententą z lipca 1920 podpisanego w belgijskim mieście Spa - zostało rzeczywiście przyłączone do Czechosłowacji, drugiego warunku Polska nie spełniła.

Czesi zajęli tą ziemię ponieważ miało to dla nich zasadnicze znaczenie. Jedną z 2 linii kolejowych łączących Czechy i Słowację przebiegała przez Śląsk Cieszyński właśnie. Druga linia kolejowa biegła przez sporne wtedy tereny z ówczesnymi Węgrami (mniejszość węgierska). Zresztą Czesi bali się wojny z Węgrami. Uznali, że Polska zajęta wojną z sowietami nie otworzy kolejnego frontu na południu. Więc zajęła część Śląska, gdzie nawet nie mieszkali Czesi! Mieszkali tam Polacy (70%), Niemcy, Żydzi i Ormianie. ale nie było Czechów. W następnych latach, ludność polska na Zaolziu doświadczała rozmaitych form dyskryminacji ze strony władz czeskich. Tymczasem w Czechosłowacji istniała również mniejszość niemiecka - ogromna, licząca kilka milionów, zamieszkująca głównie czeskie Sudety i południowe Czechy. Po objęciu władzy w Niemczech przez Hitlera, w Czechosłowacji uaktywniła się Partia Niemców Sudeckich pod wodzą Konrada Henleina . Henlein, sterowany dokładnie z Berlina, zaczął domagać się od rządu Czechosłowacji specjalnych praw i przywilejów dla Niemców w tym państwie. Kulminacją żądań Niemców sudeckich wobec Czechosłowacji przypadła na rok 1938, co zostało okrzyknięte "kryzysem sudeckim". Wielka Brytania i Francja zaczęły naciskać na rząd

czechosłowacki, aby spełnił wszelkie żądania Niemców. I to nawet mimo tego, że Czechosłowacja była wtedy w sojuszu wojskowym z Francją i ZSRR.

Polski minister spraw zagranicznych Józef Beck nie miał wątpliwości, że Niemcy dążą do rozbicia Czechosłowacji, a ponieważ państwo to absolutnie nie mogło liczyć na wsparcie ówczesnych, głównych mocarstw zachodnich, było praktycznie skazane na całkowitą klęskę. W obliczu "kryzysu sudeckiego" i praktycznego popierania Hitlera przez Anglię i Francję, zaistniało realne prawdopodobieństwo, że od południa Polska będzie sąsiadować z Czechosłowacją, ale już całkowicie podporządkowaną Niemcom. Rząd polski, w tym przede wszystkim minister Józef Beck, wysunął więc tezę, że polska ludność, która znalazła się po czechosłowackiej stronie powinna uzyskać tyle samo co ludność niemiecka i w tym samym czasie. I w tym kierunku, wiosną i latem 1938 roku, minister Józef Beck rozwinął ogromną akcję dyplomatyczną. Nie była uzgadniana z Niemcami, a nawet szła przeciw stanowisku Berlina. Niemcy bowiem, jak Anglia i Francja, stały na stanowisku, że jakiegokolwiek polskie żądania powinny być ewentualnie zaspokojone dopiero po zaspokojeniu żądań niemieckich. Pod koniec września 1938 roku nastąpiła kulminacja "kryzysu sudeckiego" i na żądanie Hitlera, Anglia i Francja zgodziły się w Monachium na konferencji czterech mocarstw, absolutnie bez udziału Czechosłowacji, na przekazanie przez Czechosłowację ogromnych obszarów z ludnością niemiecką, III Rzeszy. Do układu monachijskiego dołączony był aneks mówiący o tym, że żądania innych narodowości w Czechosłowacji, chodziło tu o ludność polską i węgierską, zostaną rozpatrzone przez cztery mocarstwa w sposób i w czasie, jaki te uznają za stosowne. Oczywiście również bez udziału Czechosłowacji, Polski i Węgier.

Dlatego natychmiast, nazajutrz po konferencji w Monachium, na Zamku Królewskim w Warszawie odbyła się narada najwyższych władz państwa, z prezydentem Ignacym Mościckim, na której uznano, że Polska nie może godzić się na takie dyktaty. Postanowiono wystosować ultimatum do prezydenta i rządu Czechosłowacji z żądaniem niezwłocznego przekazania Polsce Zaolzia. Samolot z tym ultimatum wyleciał z Warszawy późnym wieczorem 30 września 1938 roku, a termin ultimatum był do godziny 12 w południe 1 Października. Po tym terminie, wojska generała Bortnowskiego miały wkroczyć na Zaolzie i oczywiście wkroczyły. Czesi zresztą ultimatum przyjęli.

W tekście dyktowanym w Rumunii już po klęsce wrześniowej kierujący od 1932 r. polską polityką zagraniczną pułkownik Józef Beck pisał: „Po przyjęciu żądań czechosłowackich wygłosiłem przemówienie przez radio, którego celem było przedstawienie motywów naszego działania przez wyrażne i naprawdę szczere stwierdzenie, że na tych sprawach zamykamy terytorialne kwestie

sporne z Czechami i Słowakami, których jednych i drugich nazwałem wczorajszym przeciwnikiem. Na Zaolziu wojska gen. Bortnowskiego posuwały się bez przeszkód, wśród powszechnego entuzjazmu ludności”. Włączono do państwa polskiego 801,5 km kw. terytorium Zaolzia zamieszkanego przez 227 tys. osób oraz niewielkie tereny w rejonie Głodówki, Jaworzyny i na Spiszu. Wywołało to w Polsce euforię. Prasa używała najbardziej górnolotnych słów. Pisał „Światowid”: „Zdecydowana postawa najwyższych kierowników naszej nawy państwowej, Pana Prezydenta Rzplitej i Wodza Naczelnego, rozumna i konsekwentna polityka naszego ministra spraw zagranicznych poparta zarówno potęgą naszych sił zbrojnych, jak i jednomyślnością całego narodu, te wszystkie czynniki razem złączone sprawiły, że bez obcej pomocy zakończyliśmy wreszcie długoletnią udrękę naszych braci zaolziańskich”.

Dokładnie w trzy tygodnie po tych wydarzeniach, minister spraw zagranicznych III Rzeszy Ribbentrop, na polecenie Hitlera zażądał od Polski zgody na przyłączenie Wolnego Miasta Gdańska do Rzeszy. Ale było to już żądanie, kierowane bezpośrednio do Polski, nie nadające się do jakiegokolwiek "handlu", bo Zaolzie było już w Polsce, czy dyktatu czterech mocarstw. Czechosłowacja w 1938 roku była już nie do uratowania, ponieważ mimo sojuszy, została całkowicie opuszczona przez mocarstwa zachodnie. Polska polityka pokazała Europie brak możliwości kompromisów, co do kwestii terytorialnych.

Opowiadanie o jakimś współdziałaniu z III Rzeszą w rozbiórce Czechosłowacji są oderwane od prawdy historycznej. Ponadto, wbrew komunistycznej propagandzie i pewnej poprawności politycznej, to sami Czesi proponowali Polsce oddanie Zaolzia. Benesz chciał oficjalnie żeby Polska przejęła Zaolzie 21 października licząc, że wcześniej zrobią to Niemcy, co mogłoby spowodować konflikt polsko-niemiecki.

Politycznie, przedsięwzięcie było nieopłacalne. Z jednej strony odzyskaliśmy ziemie rdzennie polskie, z drugiej dorobiono nam gębę zaborcy, którzy wykorzystując słabość innych, zajmuje terytoria obcego państwa. Trudno jednak orzekać o rozbiórce Czechosłowacji, gdyż Polska nie zajmowała niczego więcej, co straciła w 1920 roku, ponadto był to promil terytorium Czechosłowacji i mówienie o rozbiórce jest raczej żartem. Trzeba było bardzo ograniczonej wyobraźni, aby mimo wszystko brać udział w tym wyzwaniu skrawka polskiego terytorium, gdyż moment i forma były ku temu najgorsze z możliwych. Nikt sobie w Polsce nie zadał trudu i nie zauważył, że Niemcy dzięki przyzwoleniu Wielkiej Brytanii i Francji zabrali się za porządkowanie Europy Centralnej, ponadto jednoosobowa forma naszej akcji wyzwiania Zaolzia skazywała nas na osamotnienie.

W każdym razie, w tamtym czasie Polska czuła się zbyt dumna i silna, aby kompromisami i aliansami walczyć o swoje racje i pozycję w Europie. Po latach można zapewne tą politykę nazwać krótkowzroczną; zabrakło w niej wyczucia i

instynktu. Był to ostatni chyba moment do ułożenia się z Niemcami, przeciw ZSRR.

Na uwagę zasługuje fakt, iż ówczesny polski rząd nie zadał sobie trudu i nie próbował wejść w sojusz z Czechosłowacją, co miało dla nas strategiczne znaczenie, ale znalazł już siłę, aby w osamotnieniu bronić Polski wspierając się śmiesznym sojuszem ze zdrażliwą Wielką Brytanią i tchórzliwą Francją.

Jakby w zastępstwie za Czechów, we wrześniu 1939 Słowacja wzięła udział w napadzie na Polskę wspólnie z Niemcami, Premier ksiądz Josef Tiso wydał swoim wojskom i oddziałom Hlinkowej Gwardii rozkaz zaatakowania Polski bez uprzedniego wypowiedzenia wojny. Krok ten motywował rzekomym zagrożeniem Słowacji przez armię polską. Wojska słowackie przekroczyły granicę o godzinie piątej. Tym samym obok Trzeciej Rzeszy i ZSRR Słowacja stała się we wrześniu 1939 roku trzecim agresorem i zarazem jedynym sojusznikiem państw Osi, który wziął udział w wojnie przeciwko Polsce.

Do Słowacji przyłączono polskie części Spiszu i Orawy w wyniku agresji z września 1939, zaś tereny Zaolzia po wojnie zostały przekazane Czechosłowacji na rozkaz Stalina.

Tekst pochodzi ze strony moje-militaria.pl

Harmider etyk

Od dawien trwa w nauce spór o to, czy istnieje jakaś powszechna moralność, jakiś trzon etyki, wspólny wszystkim czasom i miejscom. Nikt nie będzie przeciwny marzeniu, by wszyscy byli moralnymi, lecz odezwie się zaraz wątpliwość i zakolące pytanie: a na jakiz sposób maja być moralnymi ci „wszyscy”?

Trudno dotrzeć do jakiejś wspólnoty wobec niesłychanych rozbieżności, zawartych w olbrzymim materiale zebrany przez Bastiana, potem przez Westermacka, wreszcie przez ks. Cathreina i świeżo w wielkim wydawnictwie podjętym przez ks. Wilhelma Schmidta, lub w pamiętniku luksemburskiego zjazdu (1929) etnologii religijnej. To już nie różnorodność, lecz chaos ! Zachodzą zaś trudności tym większe, iż zbyt znaczna część ludzkości bynajmniej nie opiera życia o religię. Buddyzm przeczył zawsze istnieniu Boga osobowego i wiecznego, a zatem nie przypuszcza też interwencji boskiej w wynagradzaniu lub karaniu ludzkich postępów. Uczony Ku-Hung-Ming objaśnił nas, jako „Chińczycy nie czują braku i potrzeby religii”, historyk zaś japoński zaznacza

wyraźnie, że trudno określić, do jakiej religii należy który Japończyk. Jakżeż więc dopatrywać się powszechnych moralności elementów, jako działu religijnego?

Chociaż wykazano, że wszędzie świta jakieś, choćby niejasne, pojęcie Boga jedyne i nieśmiertelności duszy, lecz mimo to nie sposób wykazać istnienia ogólnego trzonu etyki poza granicami prostego rozsądku. Przystudiowanie zaś materiału etnologicznego doprowadza do pewnych wyników negatywnych. Np. okazuje się, że do najwyższych zasad ogólnych etyki powszechnej nie należy bynajmniej prawdomówność. Zresztą sam ks. Cathrein SJ, sławny profesor insbrucki, przyznał, że „może nie ma takiej zbrodni, która nie uchodziła za cnotę gdzieś kiedyś u jakiegoś ludu”. Mimo to poszukiwano gorliwie wspólności etycznych po całym świecie.

Moim zdaniem do tej „jedności” dadzą się wyłowić zaledwie cztery fakty. Potępienie kradzieży świadczy o powszechności własności osobistej, a drugi fakt, karalność cudzołóstwa, stanowi zastosowanie szczegółowe pojęcia kradzieży, bo żona jest własnością męzowską: trudno wychwalać wyrządzenie szkody. Te same względy starczą, by potępić zdradę swego zrzeczenia, powszechnie przytaczany fakt trzeci. Ponieważ zaś na całej kuli ziemskiej – bez najmniejszego wyjątku – obowiązywał ustrój rodowy (większość świata tkwi w nim dotychczas), niezbędną jest dyscyplina względem rodziców i hierarchii rodowej „starszych”, co stanowi czwarty i ostatni fakt rzekomej jedności etycznej. Wszystkie cztery stanowią po prostu wymagania utylitarnego rozsądku.

Rozpiętość w pojęciach jest tym większa, iż z biegiem czasu wyodrębniały się cywilizacje, a każda ma swoją etykę. Niemniej istnieją jednak pewne normy umysłowe, wspólne wszystkim etykom bez wyjątku, pewne pojęcia abstrakcyjne, które znajdujemy w każdej cywilizacji, tylko że z pojęcia wspólnego wysnuwa każda inne wnioski. Czyli innymi słowy: wspólną zasadę stosuje każda cywilizacja odmiennie, przy czym zdarzają się przeciwieństwa nawet diametralne. Na żaden piąty fakt w studiach etyki powszechnej nie natrafiono i wszystko kończy się tylko na pojęciach.

Czy to mało, czy dużo – można by się spierać. Według mnie abstrakty nami rządzą, a zatem we wspólności pojęć mieści się coś zasadniczego. Czy misje byłyby możliwe, gdyby nie znajdowano wszędzie pewnych analogicznych pojęć ogólnych? Ale przy wprowadzeniu katolickiej etyki chodzi o odmiennie, niż dotychczas, stosowanie pojęć, już bądź co bądź istniejących.

Jest tych pojęć ogólnoludzkich siedem: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, tudzież stosunek do pracy i do czasu, ujmowane wszędzie w jakiś sposób. Są to generalia etyki.

W pojęcie obowiązku uzbrojona jest oczywiście wszelka etyka. Sięgnijmy po znamienne przykłady z różnych cywilizacji. Braminizm i judaizm nakładają się na swoich wyznawców – a są to cywilizacje sakralne – istne sterty obowiązków formalistycznych, z czego powstają całe zwały grzechów, zwłaszcza o „nieczystości”. W trzech cywilizacjach: w bramińskiej, żydowskiej i chińskiej istnieje obowiązek spółdenia syna, co wiedzie do rozmaitych licencji w prawie małżeńskim. Łacińska cywilizacja, twór Kościoła, przyjęła etykę katolicką za swoją⁹³. Zachodzą w niej obowiązki pewnego rodzaju, nie znane nigdzie indziej, mianowicie obowiązki względem samego siebie. Bo też ten dział etyki może powstać tam tylko, gdzie pielęgnuje się personalizm. W żadnym razie obowiązek nie może zależeć u katolika od tego, czy brzemie jego słodkie, czy gnębiące, nie może być motywowany szczęściem czy nieszczęściem zobowiązanego.

Na lwią część ciężarów moralnych ma jednak radę etyka żydowska, uznając w zasadzie obowiązki tylko względem współwyznawców. Jeszcze gruntowniej radzi sobie etyka bramińska, bo ma sposoby zrzucania obowiązków z siebie, wobec czego sama podstawa etyki staje się ruchoma.

Jasne poczucie obowiązku można przyznać tylko temu, kto wznosi się do bezinteresowności. Jakżeż tedy można wyprowadzać moralność z utylitaryzmu? Tak rozumie monizm uważając myśl i uczucie za objawy przyrodnicze; a jakież ma być nasz stosunek do przyrody, jeżeli nie utylitarne? Do samego dna utylitaryzmu dotarł jednak dopiero socjalizm; pod czerwonym sztandarem zesłała etyka na przygodną towarzyszkę „walki klas”, zależną od „stosunku sił społecznych”, a więc do roli chorągiewki na dachu.

W ostatnim czasie propaguje się w Polsce etykę Petrażyckiego (wymyśloną przed laty przeszło 30). Znać na jego teorii, że powstała pod caratem, bo akcentuje nie obowiązki, lecz pomiatanie w Rosji prawa człowieka, ażeby utworzyć w etyce nowy dział „roszczeniowy”. Ale czyż wszelkie bezprawie nie jest właśnie typowo roszczeniowe? Z przeciwnego bieguna wyrasta „etyka wyrzeczenia”, którą trzeba jednak dobrze zrozumieć. Ze skutków spełnionego obowiązku może wynikać złamane życie, lecz nigdy nie może to być obowiązkiem, by łamać sobie życie bez jakiej szczególnej etycznej konieczności.

⁹³ Protestantyzm jej nie wyrugował: w Niemczech panowała bizantyńska obok łacińskiej już znacznie przedtem: Anglia zaś, Holandia i kraje skandynawskie pozostały mimo wszystko przy cywilizacji łacińskiej i jej etyce (katolickiej).

Niegodziwości nie popełnia nikt bezinteresownie, ale czyż postępowanie godziwe nie da się pogodzić z utilitaryzmem? Już przed półtora tysiącem lat wyrzekł papież Leon Wielki: „Rodzaj zysku usprawiedliwia kupca lub oskarża: istnieje bowiem i uczciwy zysk i haniebny”. Ale kto nigdy nie zdoła być bezinteresownym, ten w utilitaryzmie nie zdoła utrzymać się w granicach etycznych. Otóż etyka nie jest utilitarną, lecz utilitaryzm winien być etyczny.

Siła bezinteresowności jest nadzwyczajna, a od zasobów tej cnoty w społeczeństwie zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa. Ale powinna być, jak ów gołąb biblijny, obdarzony zarazem chytrą węża, bo inaczej stanie często na usługach zła. Zło samo z siebie siły twórczej nie wytwarza i jest pod tym względem jałowe. Runęłoby też od razu w gruzy, gdyby mu się nie powiodło wyprowadzić w pole odpowiedniej ilości bezinteresownych, którzy naiwnie uwierzą, że chodzi o dobro. Nie utrzymałby się bolszewizm, gdyby nie działacze bezinteresowni na trzeciorzędnych, głodowych stanowiskach. Niestety, można służyć złu w najlepszej wierze : Dobre intencje głów pomyślonych często dotkliwie dają się we znaki życiu publicznemu! Idźmy dalej w naszym wątku. Istotną etyczną sankcję w spełnianiu obowiązków stanowi dopiero odpowiedzialność. Gdzie nie ma rozbudowanej odpowiedzialności tzw. „tylko” moralnej, tam gdzie nikt nie ulęknie się odpowiedzialności wobec prawa, gdyż znajdzie sposoby, żeby sobie z nim dać radę.

Quid leges sine moribus ? Ludziom etycznie silnym surowa odpowiedzialność sprawia nawet przyjemność, co określił Janet przepięknie w tych słowach: „Odpowiedzialność, największy ciężar, ale też najobfitsze źródło przyjemności najbardziej męskich i najszlachetniejszych”. U nas zaś Władysław Biegański, który przeszedł przez monizm, a doszedł do przełęczu pomiędzy etyką „autonomiczną” a katolicką (zmarł w tym studium rozwoju) zwrócił uwagę na związek odpowiedzialności z aktywnością życia. „Odpowiedzialnym może być tylko twórca celów i czynów – tylko osoba, jako przyczyna ostateczna”. W innym zaś miejscu wypowiedział uwagę prawdziwie głęboką: „W powiązaniu przyczynowym odpowiedzialności nie ma”. Faktyczna odpowiedzialność może zachodzić tylko w celowym powiązaniu spraw ludzkich. Tak jest: z zanikaniem odpowiedzialności moralnej zanikają zdolności twórcze w społeczeństwie. Spostrzeżenie Biegańskiego posiada daleki zasięg wychowawczy, socjologiczny i ... polityczny.

W życiu zbiorowym musi być odpowiedzialność spotęgowana, bo inaczej zrzeszenie będzie się staczać do upadku. Kraj naprawdę cywilizowany poznaje się po tym, że nie ma w nim sprawy, przypadłości, rzeczy, w ogóle nie ma niczego takiego, za co nie byłby ktoś odpowiedzialny. Iluzoryczność zaś odpowiedzialności równa się bezkarności zła.

W prostym stosunku ilościowym i jakościowym do odpowiedzialności pozostaje czwarta gałąź naszych generaliów: sprawiedliwość. Nie hodują tego pojęcia sobkowie, u których goreje „miłowanie samego siebie i wszystkich rzeczy ze względu na siebie”. Skoro zaś pojęcie sprawiedliwości znajdujemy nawet u najprymitywniejszych, widocznie nie brak prymitywom ludzkim bezinteresowności, i odpowiedzialności, choćby w zakresach najskromniejszych.

Pojęcie sprawiedliwości starsze jest od utylitarystycznych zastosowań go w prawie. Jak odkrycie naukowe musi być starsze od wynalazku, podobnie odpowiedzialność i sprawiedliwość musiały być wpierw ujęte etycznie, niż prawnie. Pojęcie sprawiedliwości stawało się jakby syntezą poprzednich, tu omawianych.

Skoro jednak zachodzą różnice w poglądach na godziwość i niegodziwość, nie może być zatem ogólnej zgodności co do tego, co uważać za sprawiedliwość, a co za niesprawiedliwość. Klasyczny dowód, jako nie ma „jedności etycznej”, a są tylko atrakcyjne pewne pojęcia, jakby algebraiczne niewiadome, w które każda cywilizacja wkłada swe wartości, przeciwne bardzo częste wartościom u innych ludów.

Syntezą wszystkich składników etyki jest sumienie, będące i narzędziem etyki i jej strażnikiem; ciekawa rzecz, że nie orientują się w zagadnieniu sumienia ci, którzy wywodzą etykę z utylitarystyki, a niektórzy zaprzeczają nawet istnieniu sumienia. Powiadają, że lepsze prawo wyraźne od fantazyjnego sumienia. Wypadałoby tedy zmieniać poglądy moralne wraz z każdorazową zmianą prawa?

Definicji sumienia podano sporo. Ponieważ atoli żadna z nich nie czyni zadość wymaganiom wszystkich nauk zajmujących się tym przedmiotem, proponuje od siebie definicję następującą: Sumienie jest to autokrytyka moralna. Ponieważ jednak objawia się to często żalem i wstydem przed samym sobą, więc lubią zagłuszać sumienie osoby o wygórowanej miłości własnej, nie dopuszczającej autokrytyki.

Rodzaj i szczeble cywilizacji, a więc także rodzaj i szczeble etyki zawisły również od tego, co się rozumie poprzez pracę. Obecnie aż cztery cywilizacje gardzą pracą fizyczną: chińska, bramińska, arabska, turańska. Tam dziedziny pracy fizycznej a umysłowej pełne są względem siebie pogardy i nienawiści. A skutki poglądów na pracę są dalekosiężne. W nauce św. Pawła o obowiązku pracy nie tylko mieściło się *in nuce* zniesienie niewolnictwa, lecz szacunek dla rękodziel wzmógł w nich możliwość rozwoju, z czego zrodziła się potem cała nasza technika. *Homo faber* przestał być podmiotem w społeczeństwie i wyrósł z niego w cywilizacji łacińskiej wynalazca, zmieniający cudami techniki oblicze

ziemi. Odkryć naukowych nie brakło ani światu starożytnemu, lecz nie było techniki, któraby je zmieniła w wynalazki, albowiem źródło techniki, praca ręczna, zasypane było pogardą. My zaś doszliśmy do tego, iż polski ekonomista oświadcza: „Praca potrzebna jest do szczęścia” – i ma słuszość.

U rozmaitych ludów natrafiamy jednak na rozmaite zapatrywania co do rozmiarów i owoców pracy. Każda etyka ma swoją ekonomię społeczną. Np. u Mongołów nie godzi się kopać ni drapać ziemi: jakżeż tedy mieliby być rolnikami? U Murzynów wolno zepsuć sąsiadowi plantację bananów, jeśli zasadził ich więcej, niż zdaniem sąsiadów „potrzebuje”.

Wreszcie dzieli cywilizację i etyki stosunek do czasu. Opanowywanie go stanowi niepoślednią cechę rodzaju i szczebla cywilizacyjnego, a dokonuje tego jedna tylko cywilizacja łacińska. Dla Chińczyka, Mongoła, Turka, Araba, Rosjanina, Hindusa, czas jest bez wartości, gdy tymczasem my „łacinicy” staramy się opanowanie czasu przedłużyć poza grób. My mamy wielką troskę: troskę o potomnych. Taki właśnie stosunek do czasu rozszerza i wzmacnia w nas odpowiedzialność, która nie kończy się ze śmiercią.

Przeszliśmy tedy (w skrócie sumarycznym) siedem pojęć wspólnego rusztowania etyki, na którym ileż ustalono przeciwieństw i sprzeczności. Są to jakby rzędne z geometrii analitycznej, pozwalające oznaczyć położenie w jakiegokolwiek przestrzeni. Nazwijmy te rzędne etyk generaliami etyki. Nie jest to bynajmniej to samo, co „jedność etyczna ludzkości”. Z tym pojęciem trzeba zerwać i to w imię postępu etyki. Jest to pomyłka nauki, która zatorowała drogę rozwojowi nauki o moralności i postępowi w praktykowaniu moralności. Na ogólne poczucie etyczne nie składają się bynajmniej fakty, lecz tylko pojęcia, a chrystianizacja wkłada w nie swe wymagania.

Ponieważ nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, zatem wyznawana gdzieś etyka musi być czerpana z pewnej cywilizacji, z jednej tylko. Nie można trzymać się równocześnie etyki katolickiej, żydowskiej, bizantyńskiej i turańskiej: nie można też uznawać jednocześnie moralności religijnej, naturalnej i „automatycznej” (sztucznej). Okoliczności te stanowią zarazem dowód, że nie ma syntez pomiędzy cywilizacjami, boć w takim razie musiałaby być możliwa jakaś synteza etyk. Bo jakżeż być moralnym według kilku metod etycznych, wykluczających się nawzajem? Jakżeż w mieszance etycznej pomieścić do jakiegoś wspólnego celu? Odmienne etyki mogą tylko przeszkadzać sobie wzajemnie, bo jakżeż złączyć do wspólnego mianownika ludzi, z których jedni uważają za dobro to właśnie, w czym inni współobywatele upatrują zło? Toteż aż wre koło nas od anarchii etycznej.

Kto wie, czy wszystko zło, trapiące Europę, nie pochodzi z tego, że dziś ogół nie wie, jakiej się trzymać etyki. A w naszej Polsce jest ich aż cztery, bo cztery cywilizację współzawodniczą o kierownictwo: łacińska, bizantyńska, żydowska, turańska. Nie odmawiam nikomu dobrej wiary, ni patriotyzmu nikomu, kto jest odmiennego ode mnie zdania – lecz pytam każdego: Co da się zrobić dobrego przy takim harmiderze etyk ?

Czas zastanowić się, do której też Polska właściwie należy cywilizacji i jakiej mamy trzymać się etyki ? Inaczej grozi nam stan acywilizacyjny i bezetyczny.

Prof. Feliks Koneczny

Artykuł opublikowany w piśmie „Myśl Narodowa” Nr 24/1936

Bibliografia:

- Bastian : *Die Rechtsverhaeltnisse bei verchieden Voelkern der Erde*, -Berlin 1872;
Eduard Westermack: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von Leopold Katscher*, Leipzig 1907, 1909, (dwa tomy)
Victor Cathrein: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, freiburg i/Br 1914, (trzy tomy)
Semaine internationale d'ethnologie religieuse, zwłaszcza V-me session, Luxembourg 1929- Paris 1931;
Der Mensch aller Zeiten. Natur und kultur der Voelker der Erde. Von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, P. Wilhelm Schmidt, Ferd. Hestermann u. Theodor Stratmann S.O.D. Berlin 1912- Regensburg 1924, (trzy tomy);
Poul Janet: *Philosophie du bonheur*, Paris 1893;
Władysław Biegański: *Etyka ogólna*, Wyd.II, Lwów 1922;
Leon Petrażycki: *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*, Warszawa (po 1918);
Louis de la Vallee Poussin: *La morale bouddhique*, Paris 1927;
Ku-Hung-Ming: *Duch narodu chińskiego*, tł. Z ang. Józef Targowski, Kraków 1928;
Katsouro-Hara: *Histoire du Japon des orgines a nos jours*, Paris 1926;
Camille Hemon: *Essai sur la philosophie des moeurs*, Paris 1929;
Kamil Giżycki: *Przez Urjanchaj i Mongolie*, Lwów 1929;
Feliks Koneczny: *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
-

Prawa człowieka

Prawa człowieka to – wedle nowoczesnej myśli politycznej – zestaw niezbywalnych praw, przysługujących każdemu człowiekowi zawsze i wszędzie

z faktu, iż jest człowiekiem. Wedle tej koncepcji, prawa te stoją ponad wszelkimi systemami prawa stanowionego i decyzjami politycznymi.

Źródła koncepcji, iż człowiekowi przysługują uniwersalne i niezbywalne prawa tkwią w myśli nowożytnej, a szczególnie w tych jej kierunkach, które sprzeciwiają się rozrostowi władzy absolutnej, której zdarzały się przypadki zachowań tyrańskich, czyli sprzecznych z elementarnymi zasadami sprawiedliwości, takimi jak morderstwa polityczne lub odebranie mienia bez wyroku sądowego. Protoplasci współczesnego liberalizmu próbowali więc ograniczyć władzę monarszą przez stworzenie koncepcji tzw. praw natury, czyli praw uniwersalnie obowiązujących, których podmiotem jest każdy człowiek z samego faktu, że jest człowiekiem. Koncepcja prawa natury powstawała tedy w opozycji do idei państwa, społeczeństwa (którego interesów wyrazicielem jest władza), a także religii, gdyż ta dostarczała legitymizacji władzy monarszej. Wszystkie te pojęcia kontestowano z punktu widzenia rzekomych przyrodzonych praw jednostki.

Koncepcja praw natury miała, u swojej genezy, chrześcijańską wizję człowieka jako istoty duchowej, która z natury posiada godność i wolną wolę. Jednak fakt, że narodziła się w środowisku indywidualistycznego protestantyzmu angielskiego spowodował odrzucenie koncepcji człowieka jako członka wspólnoty politycznej i społecznej, nadając im antypersonalistyczny charakter. Prawa natury stały się negacją praw społecznych i państwowych, czyniąc podmiotem, we wszystkich sferach, jednostkę ludzką. Tym samym, nowożytne prawa natury powstały z odmiennej koncepcji antropologicznej niż katolicka koncepcja praw naturalnych. W tradycyjnej koncepcji praw naturalnych, człowiek posiada prawo do pewnych rzeczy lub zachowań z powodu ograniczeń jakie moralność i prawa Dekalogu nakładają na innych ludzi (społeczeństwo). Prawo własności wynika z faktu zakazu kradzieży; prawo do życia z zakazu zabijania itd. Prawa jednostki stanowią pokłosie zakazów nałożonych na innych ludzi przez Boga, co czyni tę koncepcję głęboko wspólnotową i społeczną. W nowożytnej koncepcji prawa natury jednostka ludzka ma określone prawa nie w wyniku zakazów nałożonych na innych ludzi, lecz z faktu, że jest człowiekiem. Jednostka jest podmiotem, który tworzy społeczeństwo wedle własnej woli (umowa społeczna), pod warunkiem, że nowopowstała wspólnota nie ograniczy jej przyrodzonych praw. O ile więc katolickie prawa naturalne opierały się na idei obowiązku, o tyle nowożytne prawa natury opierały się na idei uprawnień jednostki. W prawie natury pojęcie obowiązku wobec wspólnoty ma znaczenie drugorzędne, gdyż sama wspólnota powstać miała w wyniku umowy społecznej, czyli dobrowolnego zrzeszenia się jednostek.

Mimo pewnych wspólnych postulatów prawa naturalnego i praw natury (np. prawo do życia), koncepcje te są ze sobą głęboko sprzeczne, gdyż antynomiczne

w kwestii stosunku pomiędzy jednostką a społeczeństwem. W dodatku prawa natury – czyniąc podmiotem jednostkę – milcząco zakładały, że jest ona zawsze dobra i racjonalna i dlatego nie musi mieć obowiązków, a jedynie należy jej gwarantować prawa, co oznaczało zanegowanie dogmatu o skażeniu człowieka grzechem pierworodnym. Ten idylliczny obraz antropologiczny oznaczał zanegowanie całej tradycyjnej hierarchiczno - autorytarnej koncepcji państwa i społeczeństwa, opierającej się na pewności, że człowiek jako istota zepsuta, musi być ograniczana przez kulturę, religię, autorytety i władzę. Prawa natury – z koncepcji filozoficznej – szybko przekształca się w ideologię żądającą rewizji istniejącego społeczeństwa w imię przywrócenia ludziom rzekomo przyrodzonych praw i zniesienia ciążących na nich obowiązków. W formule takiej prawa natury po raz pierwszy zafunkcjonują - już jako prawa człowieka – w czasie rewolucji francuskiej (1789). Wtedy też ideologia praw człowieka ukaże swoją opozycyjność w stosunku do katolickiego prawa naturalnego. Uwidacznia to istnienie fundamentalnej sprzeczności pomiędzy koncepcją praw człowieka a nauczaniem Kościoła. Co prawda po Soborze Watykańskim II dostojnicy Kościoła (min. Jan Paweł II) próbują się dostosować do terminologii praw człowieka, aby być lepiej zrozumiałym dla współczesnych ludzi, jednak próby te nie wydają się skuteczne i wskazują raczej na kapitulację hierarchów w stosunku do języka współczesnych mediów, niż na możliwość pogodzenia istoty tych praw z nauczaniem społecznym Kościoła.

Wbrew obiegowym sądom, po fiasku idei praw człowieka w czasie wydarzeń rewolucji francuskiej – zakończonej gilotynowaniem i masowymi rzezią - koncepcja ta, aż do zakończenia II wojny światowej, miała charakter marginalny. Państwa narodowe wieku XIX i pierwszej połowy XX – mimo że ulegały postępującej liberalizacji – nie wywodziły praw obywatelskich od koncepcji praw człowieka. Obywatele tych państw cieszyli się zwykle wolnościami, które pokrywały się z tymi, które znajdziemy w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789, ale nie miały one charakteru uniwersalnego. Dotyczyły bowiem nie wszystkich ludzi zamieszkujących w danym państwie, lecz tylko tych, którzy posiadali jego obywatelstwo. W państwach zachodnioeuropejskich zaś – zwykle jednolitych etnicznie – pojęcie obywatelstwa kojarzono z narodowością. To fakt bycia członkiem narodu (obywatelem) danego państwa narodowego przesądzał, że jednostce przysługiwały prawa. Nie dotyczyło to np. imigrantów – którzy, o ile nie uzyskali obywatelstwa – nie byli chronieni przez prawo i dlatego przetrzymywano ich np. w obozach i miejscach odosobnienia, łamiąc w ten sposób uniwersalne zasady praw człowieka. Koncepcja ta uwidoczniła się szczególnie silnie w Europie Wschodniej w okresie międzywojennym, gdy w niejednolitych etnicznie państwach doszło do rozdziału pojęcia obywatel i członek narodu, co zaowocowało dyskryminacją prawną i administracyjną mniejszości narodowych, co było ewidentnie sprzeczne z prawami człowieka,

ale wynikało z połączenia pojęcia praw obywatelskich z członkostwem w narodzie, którego dane państwo było emanacją. Dopiero po II wojnie światowej zaczęło się upowszechniać przekonanie, że prawa obywatelskie winny wynikać z faktu bycia człowiekiem, a nie obywatelem państwa. Jednak koncepcja ta, mimo starań organizacji walczących o prawa człowieka – np. Amnesty International – nie została po dziś dzień do końca zaakceptowana, czego świadectwem jest dalsze istnienie prawnego pojęcia emigrantów pozbawionych praw w państwie do którego wyemigrowali.

Prawa człowieka jako ideologia polityczna

Cechą charakterystyczną praw człowieka jest fakt, że zostały wymyślone przez ludzi. Wyższość katolickiej koncepcji praw naturalnych polega na tym, że są one traktowane jako ludzka interpretacja wiecznych praw Boga. Powoduje to, że prawa naturalne są mniej więcej stałe i niezmienne. Przywilej niezmienności i określoności nie przysługuje prawom człowieka. Zostały wymyślone przez ludzi i każda ich wersja jest napiętnowana przez osobowość jej autora. O ile więc istnieje jedna koncepcja prawa naturalnego (tomistyczna), tak istnieje niezliczona wielość koncepcji praw człowieka. Specjaliści zajmujący się tym problemem używają częstokroć pojęcia „fali”, czyli mody, tendencji do zaliczania danych idei do praw człowieka.

Generalnie możemy wyróżnić trzy wielkie fale praw człowieka:

Fala liberalna

Jest to pierwsza koncepcja praw człowieka, która wywodzi się z ideologii liberalnej i koncepcji praw natury Johna Locke'a (1632-1704). Jej kwintesencją jest Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona przez francuskie Zgromadzenie Narodowe w roku 1789. Prawa człowieka koncentrują się tu na rzekomo przyrodzonej wolności człowieka i nieprawowitości wszelkich ograniczeń tej wolności; równości wobec prawa; nienaruszalności własności prywatnej; niemożności pozbawienia nikogo wolności bez wyroku sądowego; rządach prawa; uznaniu domniemania niewinności; prawa do swobody myśli, przekonań i religii, a także prawo ich swobodnego głoszenia. Wszystkie powyższe prawa gwarantowane są poprzez prawo do oporu wobec wszelkiej władzy, która je narusza. Deklaracja ta wywodzi państwo z umowy społecznej i wszelki legalny rząd postrzega jako wybrany przez ogół obywateli, odrzucając tym samym instytucję monarchii pochodzącą od Boga.

Powyższa koncepcja praw człowieka ma charakter indywidualistyczny i stanowi katalog praw jednostki, których państwo i społeczeństwo nie może ograniczać, a gdzie formy przedstawicielskie ustroju stanowią gwarancję, że dobro wspólne

ustąpi miejsca dobru każdej poszczególnej jednostki. Jest to zatem skatalogowana prawnie ideologia liberalizmu. Wyrazem tej koncepcji jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta przez ONZ w 1948 roku.

Fala socjalna

Koncepcja ta nie posiada – jak liberalna – wielowiekowej genezy i powstała pod wpływem wydarzeń politycznych rewolucji francuskiej, gdy do władzy doszła, początkowo marginalna, grupa jakobinów. Uchwalona przez Konwent jakobiński Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (1793) zawiera sformułowania deprecjonujące indywidualistyczną koncepcję praw człowieka. Oprócz praw politycznych, formułuje ona także pierwsze, również rzekomo naturalne, prawa socjalne, jak prawo obywatela aby wymagał od państwa zapewnienia mu bądź to pracy w przypadku bezrobocia, bądź to środków utrzymania w razie niezdolności do pracy, jak również prawo do bezpłatnego i państwowego szkolnictwa. Deklaracja rozciąga pojęcie równości z formalnego, także na materialne, choć nie głosi majątkowego egalitaryzmu, jednak w jakiś sposób podważa własność prywatną, gdyż gwarantuje jako nienaruszalną tylko tę, która stanowi „owoce pracy”, co sugeruje min. możliwość podważenia praw dziedziczenia i wielkiej własności powstałej dzięki pracy najemnej. Liczba gwarancji socjalnych stopniowo będzie rosła w kolejnych koncepcjach praw człowieka. Wyrazem tej idei jest obecnie, złożony z 31 artykułów, Pakt Praw Społecznych, Gospodarczych i Kulturalnych uchwalony przez ONZ w roku 1966, gdzie znajdziemy min. gwarancję prawa do pracy, przymusowych ubezpieczeń społecznych, funkcjonowania państwowej służby zdrowia i szkolnictwa.

Socjalne prawa człowieka, połączone z wpisaniem do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przyrodzonego prawa ludzi do życia w ustroju demokratycznym, są wyrazem ideologii politycznej socjaldemokracji oraz tzw. liberalizmu socjalnego. W XX wieku do koncepcji tej nawiązywały także państwa komunistyczne, rugując z niej jednak postulat demokracji i głosząc hasło, że prawa socjalne mają prymat nad politycznymi, przez co próbowały dowieść, że tylko w ich leninowskim modelu realizowane są prawa człowieka.

Fala postmodernistyczna

Koncepcja ta nigdy nie doczekała się uchwalenia jej w jednolitym dokumencie przez ONZ, ale znajduje odzwierciedlenie w prawach i proklamacjach Unii Europejskiej. Fala ta wyraża ideologiczne koncepcje pokolenia '68 roku i koncentruje się na prawach homoseksualistów, zwierząt, ekologicznych, aborcji, kobiet, dzieci, zniesieniu kary śmierci itp. Postulaty są tutaj tak różnorakie i rozległe, że używa się – dla ich opisanie – terminu „inflacji praw człowieka”,

które zresztą przekroczyły już samego człowieka, gdyż dotyczą min. ochrony środowiska i zwierząt.

Wewnętrzne sprzeczności koncepcji praw człowieka

Podstawową słabością idei praw człowieka jest ich niestałość. Każda ideologia tworzy własny katalog owych niezbywalnych praw, które częstokroć stoją w sprzeczności z innymi koncepcjami (np. liberalna absolutyzacja prawa własności a socjalna jej relatywizacja). Są to więc katalogi praw tworzone na konkretne zamówienie. Nie posiadając – jak prawa naturalne – nimbu Boskiej proweniencji – są wysoce niestabilne. Połączywszy to z sygnalizowanym problemem ich „inflacji” dochodzimy do sytuacji w której wszystko może zostać uznane za prawo człowieka, a tam gdzie wszystko jest za takie uznane, tam ludzie koncentrują się na sprawach drugorzędnych, tracąc z pola widzenia te, które są istotne. Chcąc być absolutnymi i uniwersalnymi, prawa człowieka ukazują co i rusz swój głęboko relatywistyczny charakter.

Mimo braku jednolitego kanonu praw człowieka, ich ideolodzy dążą do nadania im charakteru absolutnego i chcą je postawić ponad suwerennymi państwami, zmuszając je do ich respektowania. Paradoksalnie, prawa człowieka – stworzone jako przeciwwaga dla absolutyzmu i pochwała demokracji i liberalizmu – przeistaczają się dziś w skrajnie nietolerancyjną ideologię polityczną, która kwestionuje wszystkie inne formy ustroju politycznego poza demokracją parlamentarną. W praktyce ideologia ta idzie jeszcze dalej. Pośród ideologów zachodnioeuropejskiej lewicy (np. J. Habermas) prawa człowieka stoją już ponad wolą wyrażoną w demokratycznych wyborach przez suwerenny naród. Społeczeństwo nie ma bowiem rzekomo prawa wynieść do władzy, nawet zgodnie z demokratycznymi procedurami, partii politycznych, których program został uznany przez intelektualistów za sprzeczny z prawami człowieka. Tym samym prawa człowieka stały się dziś ideologią za pomocą której garść lewicowych intelektualistów – wspieranych przez media – próbuje narzucić swoją wolę suwerennym państwom, aby urządzić je w sposób zgodny z ideologicznymi wizjami twórców i propagatorów tej koncepcji. Prawa człowieka, wymyślone przeciwko politycznemu absolutyzmowi, stają się na naszych oczach ideologią nowego absolutyzmu.

Prof. Adam Wielomski

Bibliografia:

L. Strauss: Prawo naturalne w świetle historii. Warszawa 1969

A. Łopatka, J. Wawrzyniak: Demokracja, prawa człowieka, socjalizm: [referaty z międzynarodowej konferencji partyjno-naukowej, Warszawa, 27-29 września 1978 r.]. Warszawa 1980

J. Habermas: Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. Main 1985
R. Kuźniar: O prawach człowieka: idee, instytucje, praktyka. Warszawa 1992
B. Banaszak (red.): Prawa człowieka: geneza, koncepcje, ochrona. Wrocław 1993
B. Bednarczyk: Granice władzy: wybrane problemy praw i wolności człowieka. Kraków 2001

SPROSTOWANIE

W poprzednim numerze naszego pisma zabrakło adnotacji do tekstów dr. Paula Camerona oraz prof. Plinio Oliveiry, o tym, że zamieszczono je dzięki zgodzie Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi.

Za niefortunne przeoczenie w/w stowarzyszenie przepraszamy.

Redakcja

Zapraszamy na:

www.fronda.pl/jasinski/blog/
www.kruczata.org.pl
www.konserwatyzm.pl
www.omp.org.pl
www.endecja.pl
www.krzyz.katolicy.net
www.kontrrewolucja.com
www.100-zabobonow.blogspot.com/
www.parytety.pl
www.summorumpontificum.pl/
www.niemeczeteom.pl
www.breviarium.blogspot.com/
www.stopaborcji.pl
www.omp.lublin.pl
www.kzmlublin.tnb.pl

„Żyjemy w dobie bankructwa wielu podstaw, na których opierało się życie świata naszej cywilizacji w ostatnim okresie dziejów. W krajach przodujących cywilizacyjnie dotychczasowe podstawy walą się szybko, a niewiele widać twórczości w kierunku budowania nowych. Raczej widzi się upór w kierunku ratowania tego, czego się uratować nie da.

Takie momenty w dziejach cywilizowanej ludzkości bywały już nieraz. Znamionowały je zawsze pewne rysy wspólne, bez względu na warunki czasu i miejsca: upadek wiary, silnej wiary w cokolwiek; upadek myśli - zanik twórczości; upadek smaku - górowanie brzydoty nad pięknem; rozkład dyscypliny moralnej i upadek obyczajów; wreszcie, rozpowszechnienie się rozmaitych zabobonów, zastępujących wierzenia religijne. Wszystkie te rysy występują w bardzo uwypuklony sposób w dzisiejszym życiu naszej cywilizacji”.

Roman Dmowski, Kościół, naród i państwo, 1927



Rys. Artur Grottger Modlitwa